

# **De regimine principum**

**[fol. 180<sup>vb</sup>/fol. I<sup>r</sup>/p. 1] Incipit liber de regimine principum editus a  
Fratre Egidio Romano Ordinis fratrum heremitarum Sancti  
Augustini**

Ex regia ac sanctissima prosapia oriundo suo domino speciali, Domino<sup>1</sup> Philippo, primogenito et heredi preclarissimi viri Domini Philippi Dei gracia illustrissimi regis Francorum, suus devotus Frater Egidius Romanus Ordinis fratrum heremitarum Sancti Augustini, cum recommendacione se ipsum et ad omnia famulatum.

Clamat *Politicorum* sententia omnes principatus non esse equaliter diuturnos nec equali peryodo singula regimina mensurari, set aliqua sunt annalia<sup>2</sup>, aliqua ad vitam, aliqua vero per hereditatem et per<sup>3</sup> successionem in filiis quodammodo perpetua iudicantur. Cum ergo<sup>4</sup> nullum violentum esse perpetuum fere omnia naturalia protestentur, qui in se et in suis posterioribus filiis suum principatum perpetuari desiderat, summo opere<sup>5</sup> studere debet, ut sit suum regimen naturale. Nunquam autem quis naturalis rector<sup>6</sup> efficitur, si passione aut voluntate cupiat principari, set si, custos iusti existens, absque ratione et lege nichil statuatur imparandum<sup>7</sup>. Nam, ut te[fol. II<sup>v</sup>]statur Philosophus,icut est naturaliter servus, qui pollens viribus deficit intellectu, sic vicens mentis industria et regnativa prudentia naturaliter dominatur.

Quare, si Vestra Generositas Gloriosa<sup>8</sup> me amicabilem requisivit, ut de erudicione principum siue de regimine regum [p. 2] quendam librum componerem, quatinus gubernacione regni secundum racionem et legem diligentius circumspecta polleretis regimine naturali, ut apparet ad liquidum, non instinctu humano, set pocius divino huiusmodi<sup>9</sup> peticio postulatur. Videtur enim Deus omnipotens, in cuius femore<sup>10</sup> scribitur “Dominus dominancium et Rex regum”, vestre domus sanctissime curam gerere specialem, cum vestram pudicam venerabilem infanciam inclinavit, ut, sequens suorum patrum ac predecessorum vestigia, in quibus peramplius et perfectius vigeat et vigit zelus fidei et religio Christiana, non passione et voluntate, set lege et intellectu regulas regni iustissimas cupiat preservare. [fol. 181<sup>ra</sup>]

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt: d*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607: annualia*

<sup>3</sup> *per fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607: igitur*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607: summopere*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607: naturalis quis rector*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607: imperandum*

<sup>8</sup> *Davor getilgt: g*

<sup>9</sup> *Davor getilgt: p*

<sup>10</sup> *Davor getilgt: for*

---

***Beginn des Buchs über die Fürstenherrschaft von Bruder Aegidius  
Romanus, Mitglied des Ordens der Augustinereremiten***

Sein untertäniger Diener Aegidius Romanus aus dem Orden der Augustinereremiten grüßt seinen Herrn vor allen anderen, Herrn Philipp, aus königlichem, hochheiligem Geschlecht, den weitberühmten Erstgeborenen und Erben des Herrn Philipp, des erlauchten Königs der Franzosen, und empfiehlt sich mit allumfassender Dienstbereitschaft.

Unzweideutig wird in der *Politik* die Auffassung vertreten, dass nicht jedermanns Herrschaft gleich lange währt und nicht allen Regierungsformen derselbe Zeitraum zugemessen ist. Vielmehr erstrecken sich demnach die einen über ein Jahr und andere auf eine Lebenszeit. Wieder andere gelten durch die erbliche Sohnesfolge als sozusagen ewig. Da nichts Gewaltames von Dauer ist, bezeugt fast die ganze Natur, dass, wer wünscht, seine Herrschaft und die der nachfolgenden Söhne möge ununterbrochen fortwähren, aufs Äußerste danach streben muss, dem Naturrecht entsprechend zu herrschen. Niemals aber wird einer zum natürlichen Herrscher, wenn er seiner Leidenschaft oder seinem Mutwillen folgend zu regieren wünscht, sondern nur wenn er als Bewahrer der Gerechtigkeit hervortritt und dafürhält, nur nach Vernunft und Gesetz herrschen zu dürfen. Denn wie (nach dem Zeugnis des Aristoteles) einer von Natur aus Knecht ist, der trotz großer Körperkräfte einen schwachen Verstand hat, so ist derjenige natürlicher Herrscher, der voller intellektueller Beharrlichkeit und Herrschaftswissen ist.

So wahr Ihr mich daher mit Eurer berühmten Großherzigkeit freundschaftlich darum batet, ein Buch über die Fürstenerziehung oder die Königsherrschaft zu verfassen, weil Ihr doch durch eine vernunft- und gesetzesgemäße Regierung Eures Reiches genauer auf die Erfordernisse einer natürlichen Herrschaft achten würdet, zeigt sich dadurch mit Gewissheit, dass ein solcher Wunsch sich nicht menschlicher, sondern vielmehr göttlicher Eingebung verdankt. Der allmächtige Gott, auf dessen Hüfte geschrieben steht, er sei Herr über alle Herren und König der Könige, scheint nämlich Euer hochheiliges Haus jedes Mal mit besonderer Fürsorge zu leiten, wenn er Euch sitzames und verehrungswürdiges Kind dahin lenkt, dass Ihr den Spuren Eurer Vorfahren und Vorgänger folgt, in denen der christliche Glaube und die Gottesfurcht so groß und tüchtig gedeihen und gediehen, und danach verlangt, die im Hinblick auf Recht und Vernunft, nicht Leidenschaft und Mutwillen, gerechtesten Maßregeln für die Herrschaft zu befolgen.

Hac ergo<sup>1</sup> requisicione laudabili et honesta, quam michi reputo in preceptum, necnon et suffragante bono gentis et communi, quod est divinius quam bonum aliquod singulare, inrecusabiliter inclinatus, ausiliante altissimo delectabiliter opus aggrediar, ut vestra reverenda nobilitas requisivit.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

Durch Eure löbliche und ehrenvolle Bitte, die mir Befehl ist, und gewiss auch zur Förderung des gemeinen Nutzens der Menschheit, der vortrefflicher ist als irgendein einzelnes Gut, unweigerlich veranlasst, nahm ich mit Vergnügen das Werk in Angriff, wie Ihr es mit edler Gesinnung erbeten hattet.

## **Incipiunt capitula prime partis primi libri de regimine principum<sup>1</sup>**

- I. Quis sit modus procedendi in regimine principum
- II. Quis sit ordo dicendorum
- III. Quanta sit utilitas in dicendis
- IV. Quot sunt modi vivendi et quomodo in eis felicitas habet esse<sup>2</sup>
- V. Quod maxime expedit regie maiestati suum finem et suam felicitatem cognoscere
- VI. Quod non decet regiam maiestatem suam felicitatem ponere in voluptatibus
- VII. Quod non decet regiam maiestatem felicitatem ponere in divitiis
- VIII. Quod non decet regiam maiestatem suam felicitatem ponere in honoribus
- IX. Quod non decet regiam maiestatem suam felicitatem ponere in gloria vel in fama<sup>3</sup>
- X. Quod non decet regiam maiestatem suam felicitatem ponere in civili potencia
- XI. Quod non decet regiam maiestatem suam felicitatem ponere in robore corporis vel in pulchritudine vel in aliis bonis corporis<sup>4</sup>
- XII. Quod in amore Dei est ponenda felicitas
- XIII. Quantum sit premium regis bene regentis populum sibi commissum

---

<sup>1</sup> Verzeichnis der Kapitel von I,I an dieser Stelle nur in der Handschrift. In den Drucken Rom 1556 und 1607 schließt an das Prooemium direkt das erste Kapitel an. Ein Gesamtinhaltsverzeichnis findet sich dort am Anfang (1556) bzw. am Ende (1607) des Bandes

<sup>2</sup> licitas habet esse nach der Überschrift und vor dem Titel des ersten Kapitels am Zeilenende ergänzt und eingefügt

<sup>3</sup> in fama nach dem Titel des achten Kapitels in der Zeile ergänzt und eingefügt

<sup>4</sup> vel in aliis bonis corporis nach dem Titel des siebten Kapitels ergänzt und marginal eingefügt

***Beginn der einzelnen Abschnitte des ersten Buchs über die  
Fürsteherrschaft***

- Kapitel 1: Die richtige Methode zur Behandlung der Fürsteherrschaft
- Kapitel 2: Die Gliederung des Folgenden
- Kapitel 3: Über den Nutzen des Inhalts
- Kapitel 4: Wie viele Arten zu leben es gibt und wie es dabei jeweils um das Glück steht
- Kapitel 5: Einer Königlichen Majestät nützt es am meisten zu erkennen, was ihr Ziel und was Glück für sie ist
- Kapitel 6: Einer Königlichen Hoheit würde es nicht gut anstehen, ihr Glück in Sinnenfreuden zu finden
- Kapitel 7: Für eine Königliche Hoheit gehört es sich nicht, Glück im Reichtum zu finden
- Kapitel 8: Eine Königliche Hoheit soll Ehrerweise nicht mit Glück gleichsetzen
- Kapitel 9: Einer Königlichen Hoheit steht es schlecht an, Ruhm und einen hervorragenden Ruf für Glück zu halten
- Kapitel 10: Eine Königliche Hoheit soll sich nicht glücklich schätzen, wenn sie über die erforderlichen Mittel verfügt, ihre Macht mit Gewalt durchzusetzen
- Kapitel 11: Eine Königliche Hoheit darf ihr Glück nicht in Leibeskraft, Schönheit oder anderen körperlichen Vorzügen finden
- Kapitel 12: Einzig in der Liebe zu Gott findet man sein Glück
- Kapitel 13: Wie groß die Belohnung eines Königs ist, der sein ihm anvertrautes Volk gut regiert

## Capitulum I: Quis sit modus procedendi in regimine principum

Oportet, ut latitudo sermonis in unaquaque re sit secundum exigenciam illius rei, et non magis neque [fol. II<sup>r</sup>] minus, ut vult Philosophus septimo *Methaphysicorum*. Si ergo de regimine principum sive regum intendimus artem et noticiam tradere, ut non fiant ulteriores et subtiliores sermones<sup>1</sup>, quam presens opus requirat, primo videndum est, quis sit modus procedendi in hac arte.

Sciendum igitur<sup>2</sup>, quod in toto morali negotio modus procedendi secundum Philosophum est figuralis et grossus. Oportet enim in talibus typo et figuraliter pertransire, quia gesta moralia complete sibi narrationem non cadunt. Possumus autem triplici via ve[fol. 181<sup>rb</sup>]nari, quod modum procedendi in hac sciencia oportet esse figuralem et grossum. [p. 3] Prima via sumitur ex parte materie, circa quam versatur huiusmodi ars; secunda ex parte finis, qui intenditur in hac arte; et tertia ex parte auditoris, qui erudiendus est per talem artem.

Prima via sic patet: Cum enim doctrina de regimine principum sit de actibus humanis et comprehendatur sub morali negotio, quia materia moralis, ut dictum est, non patitur perscrutationem subtilem, set est de negociis singularibus, que, ut declarari habet secundo *Ethicorum*, propter sui variabilitatem magnam incertitudinem habent. Quia ergo sic est, ipsa singularia, que sunt materia huius operis, ostendunt incedendum<sup>3</sup> esse figuraliter et typo. Hanc autem rationem videtur tangere Philosophus primo *Ethicorum*, cum ait, quod dicetur sufficienter de morali negotio, si fiat manifestatio<sup>4</sup> secundum subiectam materiam. Unde subdit, quod disciplinati est, intantum certitudinem inquirere secundum unumquodque genus, inquantum natura rei recipiet<sup>5</sup>. Videtur enim natura rei mo[fol. II<sup>r</sup>]ralis omnino esse opposita negotio mathematico. Nam demonstrationes mathematice sunt certe in primo gradu certitudinis, ut ait Commentator secundo *Methaphysicorum*. Rationes vero morales sunt superficiales et grosse. Geometre ergo est non persuadere, set demonstrare. Rethoris vero et politici non est demonstrare, set persuadere.

---

<sup>1</sup> et subtiliores *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: ergo

<sup>3</sup> *Textvorlage*: intendere. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: manifestatio fiat

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: recipit



## Kapitel 1: Die richtige Methode zur Behandlung der Fürstenherrschaft

Nach Meinung des Aristoteles im siebten Buch der *Metaphysik* ist ein jeder Gegenstand so breit wissenschaftlich zu behandeln, wie es die Sache selbst erfordert, nicht umfangreicher und nicht knapper. Wenn wir beabsichtigen, die Kenntnis der rechten Art, wie ein Fürst oder König regieren soll, zu vermitteln, ist also zuerst auf die Vorgehensweise zu achten, damit es nicht zur Erörterung von Spitzfindigkeiten und Themen kommt, die gar nichts mehr mit dem gegenwärtigen Vorhaben zu tun haben.

Man muss daher wissen, dass Aristoteles zufolge bei allen ethischen Fragen bildhaft und in groben Zügen vorzugehen ist. Es ist nämlich notwendig, dergleichen anschaulich an konkreten Beispielen durchzugehen, weil moralische Handlungen sich einer rein abstrakten Darstellungsweise nicht fügen. Wir müssen aber auf drei Arten der Frage nachgehen, wie man dieses Wissensgebiet bildhaft und in groben Umrissen behandeln soll. Der erste Zugang ergibt sich aus dem Gegenstandsbereich, mit dem sich eine solche Kunst beschäftigt; der zweite aus dem Ziel, das damit verfolgt wird; der dritte aus der Rücksicht auf den Schüler, der dadurch lernen soll.

Der erste Weg steht damit klar vor Augen. Da nämlich die Lehre von der Fürstenherrschaft sich mit menschlichen Handlungen beschäftigt und [so] unter die moralischen Angelegenheiten fällt, duldet der Gegenstand der Ethik (wie man sagt) keine scharfsinnige Durchdringung [im Ganzen], sondern besteht aus einzelnen Handlungen, die, wie im zweiten Buch der *Nikomachischen Ethik* erklärt wird, wegen ihrer Vielgestaltigkeit sehr schwankend sind. Da es sich so verhält, zeigen die einzelnen Handlungen selbst, die der Gegenstand dieses Werks sind, dass man sich ihnen in anschaulicher, konkreter Form annähern muss. Diese Methode scheint Aristoteles im ersten Buch der *Nikomachischen Ethik* zu berühren, wenn er behauptet, dass man genug über ein ethisches Problem aussagt, wenn die Bestimmtheit der Erkenntnis dem gegebenen Stoff entspricht. Daraus schließt er, dass der Gebildete in jeder Kategorie den Grad an Gewissheit suchen muss, welcher der Natur des Gegenstandes entspricht. Der Gegenstand der Ethik scheint nämlich, was seine Natur angeht, ganz der mathematischen Untersuchung entgegenzustehen. Denn mathematische Beweise sind Gewissheiten ersten Grades, wie ein Kommentator zu Buch II der *Metaphysik* sagt, moralische Gründe sind oberflächlich und unspezifisch. Daher kommt es dem Mathematiker zu, nicht zu überzeugen, sondern zu beweisen, der Redner und Staatsmann aber muss nicht beweisen, sondern überzeugen.

Propter quod primo *Ethicorum* scribitur, quod peccatum vel<sup>1</sup> per peccatum<sup>2</sup> est mathematicum persuadentem acceptare et rethoricum demonstraciones expetere.

Secunda via sumitur ex parte finis, qui intenditur in hac arte. Nam, ut scribitur secundo *Ethicorum*, opus morale suscipimus<sup>3</sup> non contemplacionis gracia neque, ut sciamus, set ut boni faciamus<sup>4</sup>. Finis ergo intentus in hac sciencia non est cognicio<sup>5</sup>, set opus, nec est veritas, set bonum. Cum ergo rationes subtiles magis illuminent intellectum, superficiales vero et grosse magis moveant et inflamment affectum, in scienciis speculativis, ubi<sup>6</sup> principaliter queritur illuminatio<sup>7</sup> intellectus, procedendum est demonstrative et subtiliter. Set<sup>8</sup> in negotio [p. 4] morali, ubi queritur rectitudo voluntatis et ut boni fiamus<sup>9</sup>, procedendum est persuasive et figuraliter. Unde primo *Ethicorum* scribitur, morale negocium amabile [fol. 181<sup>va</sup>] esse, si<sup>10</sup> de talibus et ex talibus dicentes et de hiis, que sunt, ut frequentius grosse et figuraliter veritatem ostendere.

Tercia via sumitur ex parte auditoris, qui erudiendus est<sup>11</sup> in hac arte. Nam, licet intitulatus sit hic liber *De erudicione principum*, totus tamen populus erudiendus est per ipsum. Quamvis enim quilibet non<sup>12</sup> possit esse rex vel princeps, quilibet tamen summo [fol. III<sup>r</sup>] opere studere debet, ut sit talis<sup>13</sup>, quod dignus sit regere et principari, quod esse non potest, nisi sciantur<sup>14</sup> et observentur, que in hoc opere sunt dicenda.<sup>15</sup> Totus ergo populus quodammodo auditor est huius artis, set pauci sunt vigentes acumine intellectus, propter quod dicitur in *Rethoricis*<sup>16</sup>, quod quanto maior est populus, remotior est intellectus. Auditor ergo moralis negocii est simplex et grossus, ut ostendi habet<sup>17</sup> primo *Rethoricorum*. Cum ergo<sup>18</sup> totus populus subtilia comprehendere non possit, incedendum est in morali negotio figuraliter et grosse. Immo quia, secundum Philosophum in *Politicis*, que oportet dominum scire precipere, hec oportet subditum scire facere.

---

<sup>1</sup> peccatum vel *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Textvorlage*: par peccatum. *Emendiert nach dem Druck Rom 607*

<sup>3</sup> *Textvorlage*: sussipimus. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: fiamus

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: est sui negocii cognitio

<sup>6</sup> *Textvorlage*: nisi. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Davor getilgt*: illumincio

<sup>8</sup> set *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Davor getilgt*: fa

<sup>10</sup> esse, si *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> est *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607*: non quilibet

<sup>13</sup> *Druck Rom 1607*: talis sit

<sup>14</sup> *Textvorlage*: sciatur. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>15</sup> *Textvorlage*: dicendi. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>16</sup> *Druck Rom 1607*: tercio Rethoricorum

<sup>17</sup> *Druck Rom 1607*: ostendit in

<sup>18</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

Deshalb steht in Buch I der *Nikomachischen Ethik*, dass es regelwidrig oder ein versehentlicher Verstoß gegen das richtige Verfahren ist, sich von einem Mathematiker [bloße] Meinungen bieten zu lassen und dem Redner Beweise abzufordern.

Der zweite Zugang [zur Ethik] ergibt sich vom Ziel her, das damit angestrebt wird. Denn wir beschäftigen uns damit nicht, wie in Buch II der *Nikomachischen Ethik* geschrieben steht, um der geistigen Betrachtung willen und auch nicht, um mehr zu wissen, sondern um wie gute Menschen zu handeln. Das Ziel, auf das diese Wissenschaft bedacht ist, ist nicht die Erkenntnis dessen, sondern das Tun, und nicht die Wahrheit, sondern das Gute. Obwohl daher scharfsinnige Methoden den Verstand mehr erleuchten, erwecken oberflächliche und unsubtile mehr das Gefühl. In den spekulativen Wissenschaften, wo hauptsächlich nach Erleuchtung des Verstandes gesucht wird, muss bei der Arbeit sorgfältig logisch argumentierend vorgegangen werden. Jedoch bei der Beschäftigung mit Ethik, wo das Richtige zu wollen und gut zu werden angestrebt wird, muss durch Anschaulichkeit überzeugt werden. Daher steht in Buch I der *Nikomachischen Ethik*, die Beschäftigung mit Ethik werde dann geliebt, wenn so darüber geredet wird, dass die Wahrheit häufiger in groben Umrissen und anschaulich gezeigt wird.

Der dritte Weg nimmt seinen Ausgang vom Schüler, der diese Wissenschaft lernen soll. Denn obwohl dieses Buch *Über die Ausbildung der Fürsten* betitelt werden kann, muss dennoch das ganze Volk, vermittelt durch den Herrscher, daraus lernen. Obwohl nämlich nicht jeder Beliebige König oder Fürst sein kann, muss jeder mit größter Anstrengung danach streben, würdig zu sein, als König zu herrschen. Das ist nur möglich, wenn bekannt ist und beachtet wird, was in diesem Buch steht. Also ist das ganze Volk gewissermaßen Schüler dieser Kunst, aber nur wenige sind scharfsinnig genug, weil nämlich, wie in der *Rhetorik* gesagt wird, die Volksmasse umso weniger Verstand hat, je größer sie ist. Deshalb ist der Schüler der Ethik von schlichtem Gemüt und ungeschliffen, wie in Buch I der *Rhetorik* gezeigt wird. Da also das ganze Volk nichts Scharfsinniges begreifen kann, muss es bildhaft und in groben Umrissen an die Ethik herangeführt werden. Vielmehr ist es deshalb nötig, dass der Herr zu erkennen weiß, was ein Untertan zu tun hat.

Si per hunc librum instruuntur principes, quomodo debeant se habere et qualiter debeant suis subditis imperare, oportet doctrinam hanc extendere usque ad populum, ut sciat qualiter debeat suis principibus obedire. Et quia hoc fieri non potest, ut tactum est, nisi per rationes superficiales et sensibiles, oportet modum procedendi in hoc opere esse grossum et figuralem.

Wenn durch dieses Buch die Prinzen darin unterrichtet werden, wie sie sich verhalten sollen und wie sie ihren Untertanen befehlen müssen, ist es [auch] nötig, die Belehrung auf das Volk auszudehnen, damit es weiß, wie es seinen Fürsten gehorchen soll. Und weil dies, wie angesprochen, nur durch ein oberflächliches Vorgehen, das die Sinne anspricht, geschehen kann, muss die Darstellungsweise in diesem Werk unsubtil und anschaulich sein.

## Capitulum II<sup>1</sup>: Quis sit ordo dicendorum

Cum omnis doctrina et omnis disciplina ex preexistenti fiat cognitione, ut dicitur primo *Posteriorum*, bene se habet narrare ordinem dicendorum, ut de ipsis quedam precognicio habeatur. Hac autem<sup>2</sup> precognitione [p. 5] prehabita, intellectus dicendorum facilius capie[fol. III<sup>v</sup>]tur. Sciendum igitur<sup>3</sup>, quod hunc totalem librum intendimus in tres parciales libros dividere. In quorum primo ostendetur, quomodo maiestas regia et per consequens<sup>4</sup> quomodo quilibet homo se ipsum regere debeat. In secundo vero manifestabitur, quomodo debeat suam familiam gubernare. In tercio autem declarabitur, quomodo preesse debeat civitati et regno. Primo ergo libro deserviet ethica sive monastica<sup>5</sup>, secundo yconomica, tercio politica. Est autem hic ordo rationalis et naturalis.

Rationalis quidem, quoniam ea, que sunt ad alterum<sup>6</sup>, sumunt originem ex hiis, que sunt ad nos ipsos. Unde nono *Ethicorum* [fol. 181<sup>vb</sup>] dicitur<sup>7</sup>, quod amicabilia, que sunt ad amicos, videntur venisse ex hiis, que sunt ad se ipsum. Ille enim amicus esse videtur, qui sic se habet ad alium<sup>8</sup>, cui amicatur, ut ad se ipsum. Quod ergo dictum est de amicabilitate, veritatem habet de ipsa industria regnativa<sup>9</sup>. Qui enim industris esse vult, ut alios regat, debet industris esse, ut se ipsum gubernet<sup>10</sup>. Quare rationabile est, ut prius determinetur de regimine sui quam de regimine familie sive regni.

Est etiam hic ordo non solum rationabilis<sup>11</sup>, set etiam naturalis. Natura enim semper ex imperfecto ad perfectum procedit, ut prius est quis naturaliter imperfectus et puer quam perfectus et vir. In ipsis etiam speculabilibus ordine naturali semper ex imperfecto ad perfectum procedimus, ut prius quis habeat scienciam et cognitionem imperfectam et postea habeat eam perfectiorem. Et sic dando se speculationi continue in scienciam perficitur, donec secundum modum sibi possibilem habeat perfectam noticiam. [fol. IV<sup>r</sup>]

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: III. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: enim

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: ergo

<sup>4</sup> maiestas regia et per consequens *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: monastica

<sup>6</sup> *Textvorlage*: alteram. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: scribitur

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: amicum

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: regiativa

<sup>10</sup> *Davor getilgt*: regat

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: rationalis

## Kapitel 2: Die Gliederung des Folgenden

Da alles Lehren und Lernen auf Vorkenntnissen beruht, wie in Buch I der *Zweiten Analytik* gesagt wird, ist es gut, die inhaltliche Gliederung [dieses Werkes] schon einmal darzustellen, damit man von vornherein einigermaßen darüber Bescheid weiß. Wenn diese Vorkenntnis aber schon vorhanden ist, kann der Verstand den Inhalt leichter erfassen. Man muss also wissen, dass wir dieses ganze Buch in drei Abschnitte unterteilen wollen. Im ersten davon wird gezeigt, wie eine Königliche Majestät und, daraus abgeleitet, jeder Mensch sich selbst beherrschen muss. Im zweiten wird die richtige Methode der Haushaltsführung dargestellt. Im dritten aber wird erklärt, wie man eine Stadt oder ein Reich beherrschen soll. Das erste Buch widmet sich also der Ethik oder Monastik, das zweite der Ökonomik, das dritte der Politik.

Diese Gliederung ist aber vernünftig und natürlich; vernünftig freilich, weil wir uns so zu einem Gegenüber verhalten wie ursprünglich zu uns selbst. Daher steht im Buch IX der *Nikomachischen Ethik*, dass man sich zu seinen Freunden so liebevoll verhält, komme daher, wie wir zu uns selbst sind. Jener scheint nämlich ein Freund zu sein, der sich gegen jemand anderem, den er liebt, so verhält wie gegenüber sich selbst. Was daher von der Freundschaft gesagt wird, gilt auch für die Tätigkeit des Herrschers. Denn wer bestrebt sein will, andere zu beherrschen, muss [auch] darauf bedacht sein, sich selbst zu kontrollieren. Deshalb ist es vernunftgemäß, zunächst die Selbstbeherrschung statt der Haushaltsführung oder der Königsherrschaft näher zu bestimmen.

Dieser Aufbau ist nämlich nicht nur vernünftig, sondern auch natürlich. Die Natur schreitet nämlich immer vom Unvollkommenen zum Vollkommenen voran. So ist man zuerst von Natur aus ein unvollendeter Knabe und noch kein voll entwickelter Mann. Auch in der Erkenntnis gelangen wir nach der Ordnung der Natur immer vom Unvollkommenen weiter zum Vollkommenen, so dass man zuerst unvollkommene wissenschaftliche Kenntnisse hat und erst später umfassende. Und in dem Maße, wie jemand sich so der Betrachtung hingibt, vergrößert er fortschreitend sein Wissen, bis er über die größte ihm mögliche Kenntnis verfügt.

Quod ergo secundum naturalem ordinem dictum est de speculabilibus, veritatem habet de ipsis operabilibus. Nam, sicut in speculabilibus cognicio imperfecta naturaliter precedit perfectam, sic in operabilibus perfectam industriam precedit hastucia imperfecta<sup>1</sup>. Cum ergo non requiratur tanta industria ad regendum se ipsum, quanta requiritur in gubernacione familie, nec [p. 6] requiratur tanta prudencia in regimine familie, quanta in gubernacione civitatis et regni, ordine naturali decet regiam maiestatem primo scire se ipsum regere, secundo scire suam familiam gubernare et<sup>2</sup> tercio scire regere regnum et civitatem.

In primo autem libro, in quo agetur de regimine sui, sunt quatuor declaranda. Nam primo ostendetur, in quo regia maiestas debeat suum finem et suam felicitatem ponere, secundo, quas virtutes debeat habere, tercio, quas passiones debeat sequi, quarto, quos mores debeat imitari. Nam<sup>3</sup>, cum bene vivere et bene regere se ipsum esse non possit, nisi quis se det bonis actibus et bonis operibus regulatis ordine rationis, volens tractare de regimine sui, oportet ipsum noticiam tradere de omnibus hiis, que diversificant mores et actiones. Inde est ergo, quod vult Philosophus secundo *Ethicorum*, proficuum esse morali negotio, scrutari ea, que sunt circa operationes, quomodo faciendum sit eas. Operationes autem nostre ex quatuor, quantum ad presens spectat, videntur oriri et diversificari, videlicet ex finibus, habitibus, passionibus [fol. 182<sup>ra</sup>] et moribus.

Nam, cum finis sit operationum nostrarum principium, secundum quod quis sibi alium et alium finem [fol. IV<sup>v</sup>] prestituit, alia et alia operatur. Ad sciendum ergo, que operari debemus, maxime proficuum esse videtur, quem finem nobis prestituere debeamus. Rursus, quia, ut dicitur secundo *Ethicorum*, signum generati habitus est delectacionem et tristitiam fieri in opere, secundum quod<sup>4</sup> alios et alios habitus habemus, in aliis et aliis actibus delectamur. Tercio diversificantur actiones et opera non solum ex finibus vel ex habitibus, set eciam ex passionibus. Nam aliter et aliter passionati aliter et aliter operantur. Videmus enim, quod, quia timor et desperacio non sunt eadem passio cum spe, timentes et desperantes de victoria turpiter agunt,<sup>5</sup> ut<sup>6</sup> dimittunt aciem et fugiunt de bello, sperantes autem se vincere, inuadunt bellantes et aggreduuntur hostes.

---

<sup>1</sup> Korrigiert aus: imperfectus

<sup>2</sup> et fehlt im Druck Rom 1607

<sup>3</sup> Textvorlage: non. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>4</sup> quod fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607

<sup>5</sup> Korrigiert aus: agent

<sup>6</sup> Druck Rom 1607: et



Was also in Übereinstimmung mit der Ordnung der Natur zur Erkenntnis gesagt worden ist, trifft auch auf das Handeln zu. So wie nämlich in der Erkenntnis von Natur aus das unvollständige Wissen dem vollständigen vorangeht, kommt auch beim Handeln die vollkommene Betätigung erst nach der noch unvollkommenen Gewitztheit. Da aber bei der Selbstbeherrschung kein genauso großer Fleiß wie bei der Leitung des Haushalts und nicht dasselbe Maß an Klugheit bei der Herrschaft über die Familie wie bei der Lenkung einer Stadt oder eines Reiches erforderlich ist, soll Eure Königliche Hoheit nach der Ordnung der Natur zuerst wissen, wie man sich selbst beherrscht, an zweiter Stelle wie man seinem Haushalt vorsteht und an dritter wie man ein Reich und eine Stadt regiert.

Im ersten Buch, das von der Selbstbeherrschung handelt, müssen vier Punkte erklärt werden: Erstens wird nämlich gezeigt, was Ihr, Königliche Hoheit, für Euer Ziel und für Glückseligkeit halten müsst; zweitens welche Tugenden man haben muss; drittens welchen Gefühlen man folgen soll; viertens welches Verhalten Ihr nachahmen müsst. Da man nämlich nur gut leben und richtig herrschen kann, wenn man sich einer guten Amtswaltung widmet und handelt, wie es nach dem Maßstab einer vernünftigen Ordnung gut ist, muss man sich bei der Behandlung der Selbstbeherrschung Kenntnis von verschiedenen Sitten und Handlungen geben. Deshalb also behauptet Aristoteles in Buch II der *Nikomachischen Ethik*, es sei bei der Untersuchung ethischer Fragen nützlich, bezüglich der Handlungen das zu betrachten, wie man sie ausführen soll. Handlungen entstehen und unterscheiden sich aber offenbar, soweit es unsere gegenwärtige Fragestellung betrifft, unter vier Gesichtspunkten: den Zielen, den Einstellungen, den Gefühlen und den Gewohnheiten.

Da nämlich das Ziel der Ausgangspunkt unserer Handlungen ist, tut demnach das eine oder andere, wer sich dieses oder jenes Ziel vornimmt. Um also zu wissen, was wir tun müssen, scheint es am nützlichsten zu sein, das Ziel zu kennen, das wir uns vorzunehmen haben. Umgekehrt ist also, wie es im Buch II der *Nikomachischen Ethik* heißt, das Kennzeichen der dadurch geweckten Einstellung, dass durch das Handeln Vergnügen oder Schmerz hervorgerufen wird, wir dementsprechend die eine oder die andere Einstellung dazu haben, indem wir uns daran erfreuen oder nicht. Drittens werden Taten und Werke nicht allein nach den Zielen und der Einstellung, sondern [auch] nach den Gefühlen unterschieden. Denn wenn wir von unterschiedlichen Gefühlen erfüllt sind, handeln wir auch verschieden. Da Furcht und Verzweiflung ersichtlich nicht dasselbe Gefühl ist wie Hoffnung, handeln diejenigen, die sich fürchten und die Hoffnung auf den Sieg verlieren, schmachlich, indem sie sich geschlagen geben und vom Schlachtfeld fliehen. Wer aber hofft zu gewinnen, tritt der anderen Kriegspartei entgegen und greift seine Feinde an.

Quod ergo dictum est de spe et timore, intelli[p. 7]gendum est de aliis passionibus. Singule cum<sup>1</sup> affectiones et passiones aliquam inclinacionem<sup>2</sup> in nobis efficiunt, ut alia et alia opera faciamus. Quarto eciam ipsi mores opera diversificare videntur. Nam, habentes mores senum, aliter operantur quam habentes mores iuvenum. Senes enim, ut in<sup>3</sup> suo loco ostendetur, sunt naturaliter increduli et avari. Iuvenes vero sunt naturaliter liberales et creditivi.

Videntur autem hec quatuor habere aliquam analogiam adinvicem. Nam ex aliis et aliis moribus habent esse alie et alie passiones. Ex aliis et aliis passionibus, consurgunt alii et alii<sup>4</sup> habitus. Ex aliis et aliis habitibus instituuntur<sup>5</sup> alii et alii fines. Sicut enim diversi sunt mores iuvenum et senum, sic alie affectiones et passiones sunt in utrisque. Et sicut bonorum [fol. V<sup>r</sup>] et malorum sunt diverse affectiones, sic diversi sunt habitus utrorumque. Rursus, ex aliis et aliis habitibus prestituimus nobis alios et alios fines. Nam, ut dicitur tercio *Ethicorum*, qualis unusquisque est, talis finis sibi videtur. Ut intemperato<sup>6</sup> videtur, quod totus finis et magna felicitas sit uti venereis<sup>7</sup>, sic<sup>8</sup> eciam habentes alios habitus inclinantur, ut finem sibi prestituant<sup>9</sup> conformem suo habitui. In primo ergo libro de omnibus hiis quatuor tractabimus videlicet de fine sive de felicitate principum, de eorum virtutibus et de ipsorum passionibus et moribus. Primo tamen dicemus de ipso fine [fol. 182<sup>rb</sup>] sive de ipsa felicitate, quia finis respectu agendorum est principalius principum quam aliquod aliorum.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: enim

<sup>2</sup> *Textvorlage*: declinacionem. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> in *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Textvorlage*: alie et alie. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: praestituuntur

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: in intemperato

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: venereis voluptatibus

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: sicut

<sup>9</sup> *Textvorlage*: preexcituant. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

Was also über Hoffnung und Furcht gesagt worden ist, muss man auch auf die anderen Gefühle übertragen. Die einzelnen Gemütszustände und Affekte bewirken nämlich in uns die Neigung, die einen oder die anderen Werke zu verrichten. Viertens scheinen schon die bloßen Gewohnheiten zu unterschiedlichen Handlungen zu führen. Wer nämlich die Gewohnheiten eines Greises hat, handelt anders als derjenige, der sich wie ein junger Mann verhält. Alte Männer sind nämlich, wie an entsprechender Stelle gezeigt wird, ihrem Wesen nach skeptisch und geizig, Jünglinge freilich von Natur aus freigebig und leichtgläubig

Es scheinen aber diese vier Unterscheidungen in einem wechselseitigen Verhältnis zu stehen. Aus verschiedenen Sitten, so meint man, ergeben sich unterschiedliche Gefühle, aus unterschiedlichen Gefühlen verschiedene Einstellungen, und aufgrund unterschiedlicher Einstellungen setzt man sich verschiedene Ziele. So wie nämlich die Gewohnheiten junger und alter Männer unterschiedlich sind, sind es auch jeweils ihre Neigungen und Gefühle. Und die Neigungen guter und schlechter Menschen sind ebenso verschieden wie ihre entsprechenden Einstellungen. Umgekehrt setzen wir uns aus verschiedenen Einstellungen ganz unterschiedliche Ziele. Denn so wie ein jeder geartet ist, scheint auch sein persönliches Ziel zu sein, wie in Buch III der *Nikomachischen Ethik* steht. Wie es offenbar das alleinige Ziel und das größte Glück des Unbeherrschten ist, sexuelle Befriedigung zu genießen, so haben die anders Eingestellten die Neigung, sich ein dementsprechendes Ziel zu setzen. Im ersten Buch werden wir daher diese vier Kriterien behandeln, nämlich das Ziel oder Glück der Fürsten, ihre Tugenden, Gefühle und Gewohnheiten. Zuerst aber werden wir von dem Ziel des Fürsten beziehungsweise von seinem Glück reden, weil es im Hinblick darauf, was zu tun ist, für Fürsten von grundlegenderer Bedeutung ist als irgendetwas für andere Menschen.

### Capitulum III: Quanta sit utilitas in dicendis

Quoniam, ut dictum est, opus istud suscepimus gracia erudicionis principum. Cum numquam quis plene erudiatur, nisi sit benivolus, docilis et attentus, postquam in primo capitulo reddidimus regiam maiestatem benivolam ostendendo, que dicenda sunt, nos esse faciliter [p. 8] tractaturos, et in secundo reddidimus eam docilem narrando ordinem dicendorum, restat, ut in hoc capitulo tercio reddamus eam attentam declarando, quanta sit utilitas in dicendis. Nam<sup>1</sup> communiter homines odiunt<sup>2</sup> sermonem perscrutatum, ut plurimum auditores sunt benivoli proferentibus sermones faciles et superficiales. [fol. V<sup>v</sup>]

Quod si in aliis scienciis hoc est corruptio appetitus, in morali tamen negocio, ubi modus rei requirit<sup>3</sup> tradicionem figuralem et grossam, non est corruptio appetitus, set magis est ordo rectus et debitus. In huiusmodi ergo arte ex facilitate tradendi redditur auditor benivolus, set ex ordine dicendorum redditur docilis. Nam quis maxime efficitur docilis idest habilis ad capiendum doctrinam, si ei dicenda quadam serie et ordine proponantur. Ex utilitate autem dicendorum redditur auditor attentus. Nam quilibet attente audit, si sperat se utilia auditorum. Ex dicendis autem, si recte cognoscantur et debite observentur, consequitur maiestas regia, quantum ad presens spectat, quatuor, que quilibet maxime amare, et desiderare debet: Primo enim lucrabitur maxima bona. Secundo lucrabitur se ipsum. Tercio lucrabitur<sup>4</sup> alios. Quarto consequetur<sup>5</sup>, ut habeat ipsum Deum et felicitatem eternam.

Distinguntur quidem uno modo ipsa bona, quia quedam sunt bona minima, quedam media, quedam maxima. Minima sunt bona exteriora. Media sunt bona interiora, que possunt esse communia bonis et malis. Huiusmodi sunt industria mentis, ingenium naturale, potencie anime. Hiis enim bonis eciam ipsi mali participiant. Bona vero maxima, sunt bona interiora, que mali participare non possunt. Cuiusmodi sunt virtutes, quibus secundum sanctos et eciam secundum philosophos nemo male utitur. Dicitur enim primo *Rethoricorum*, quod sole virtutes sunt, quibus non contigit male uti.

---

<sup>1</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: quia

<sup>2</sup> Textvorlage: odiuntur. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>3</sup> Textvorlage: requiritur. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>4</sup> lucrabitur fehlt im Druck Rom 1607

<sup>5</sup> Textvorlage: consequitur. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

### Kapitel 3: Über den Nutzen des Inhalts

Wir haben dieses Werk ja, wie erwähnt, um der Bildung der Fürsten willen in Angriff genommen. Da aber niemals jemand ganz belehrt wird, er sei denn gewogen, lernfähig und aufmerksam, haben wir zunächst im ersten Kapitel Eure Königliche Hoheit gewogen gemacht, indem wir gezeigt haben, dass wir das Thema leicht fasslich behandeln werden. Im zweiten haben wir Euch durch die Erklärung des Aufbaus lernfähig gemacht. Es bleibt noch, dass wir in diesem dritten Kapitel Eure Aufmerksamkeit erwecken, indem wir über den Nutzen des Inhalts aufklären. Die Menschen verschmähen ja im Allgemeinen eine präziöse Ausdrucksweise so sehr wie die meisten Schüler denen gewogen sind, die leicht und oberflächlich reden.

Wenn das auch in anderen Fächern den Appetit verdirbt, ist es doch bei der Behandlung ethischer Fragen, wo die Art des Gegenstandes eine anschauliche und nicht zu feinsinnige Vermittlung verlangt, keine Geschmacksverirrung, sondern vielmehr die richtige und notwendige Vorgehensweise. Daher wird der Schüler auf einem solchen Wissensgebiet durch die leicht verständliche Darstellungsweise aufgeschlossen gemacht, durch die Gliederung aber belehrbar. Jemand wird nämlich am gelehrtsten, d. h. fähig, den Lehrstoff zu begreifen, wenn ihm das Thema Schritt für Schritt und gegliedert dargeboten wird. Durch die Nützlichkeit des Themas wird der Schüler aber aufmerksam. Jeder hört nämlich genau zu, wenn er hofft zu vernehmen, was in seinem Interesse liegt. Aus dem Folgenden wird Eure Königliche Hoheit, wenn es recht verstanden und gebührend befolgt wird, soweit es unser gegenwärtiges Vorhaben betrifft, zu viererlei kommen, das wirklich jeder lieben und ersehnen muss. Erstens nämlich gewinnt man dadurch die höchsten Güter, zweitens sich selbst, drittens Andere. Viertens kommt man zu Gott und der ewigen Glückseligkeit.

Es werden freilich auf eine [bestimmte] Art die Güter selbst noch einmal unterschieden. Denn es gibt kleine, mittlere und große Güter. Die kleinen sind die äußerlichen. Die mittleren sind die innerlichen, die sowohl gute als auch schlechte Menschen haben können. Dieser Art sind geistiger Fleiß, natürliche Intelligenz, seelische Stärke. An diesen Gütern partizipieren nämlich auch die Bösen. Erst die großen Güter sind diejenigen, an welchen die schlechten Menschen keinen Anteil haben können. So sind den Heiligen und auch Aristoteles zufolge, Tugenden allein die, welche niemand zum Schlechten ausübt. Es wird nämlich im ersten Buch der *Rhetorik* gesagt, dass es sich einzig bei denen um wirkliche Tugenden handelt, welchen es nie widerfahren kann, zum Bösen zu dienen.

Alio modo distinguntur bona, ut patet per Philosophum tam in *Mag*[fol. 182<sup>va</sup>]*nis* [fol. VI] *Moralibus* quam etiam in *Ethicis*, quia quedam sunt delectabilia, quedam utilia, que[p. 9]dam honesta. Bona autem honesta sunt bona per excellenciam. Nam in hiis bonis secundum ipsum includuntur bono delectabilia et utilia. Bona enim, si honesta sint, habent in se magnam delectacionem et includunt bonitatem utilium bonorum. Cum ergo in hoc libro intendatur, quomodo maiestas regia fiat virtuosa et quomodo eos, quos habet regere, inducat ad honestatem et virtutem, maxima est utilitas in dicendis, quia, eis observatis, habebuntur bona maxima et honesta.

Secundo est maxima utilitas in dicendis, quia ex eis non solum quis lucrabitur maxima bona, set etiam lucrabitur se ipsum. Est enim morale negocium, ut pluries tactum est, ut boni fiamus. Bonus autem vir se ipsum habet, malus autem se ipso caret. Sic enim ymaginari debemus, quod<sup>1</sup> sicut in civitate et in regno plures ordinantur ad unum duces et ad unum regem, sic<sup>2</sup> in uno et eodem homine potencie, que sunt rationales per participacionem, ordinantur ad intellectum, qui est rationalis per essenciam. Sicut igitur<sup>3</sup> rex non dicitur habere regnum, nec dux dicitur habere civitatem, si in regno vel in civitate sit dissencio et incole civitatis vel regni non<sup>4</sup> obediant regi vel duci. Sic homo aliquis singularis dicitur non habere se ipsum, si appetitus dissenciat rationi, et si rationale per participacionem non obediat rationali per essenciam. Homo enim, secundum Philosophum nono *Ethicorum*, maxime est intellectus et racio. Quando ergo racio non dominatur hiis, que sunt in homine, homo non dominatur sibi ipsi, nec [fol. VI] regit se ipsum nec proprie se ipsum habet. Immo unum vult racione, et aliud agit passione tractus et inclinatus. Quare si malus homo non habet se ipsum, set bonus per hoc negocium, quod est ut boni fiamus, homo se ipsum lucratur.

Tercio lucratur alios. Nam ex hoc, quod aliquis recte regit se ipsum, dignus est, ut efficiatur rector, et dominus aliorum. Nam vigens prudencia et aliis virtutibus moralibus, de quibus in hoc libro tractabitur, dignus est principari. Quod si hac careat, dato quod per ci[p. 10]vilem potenciam principetur, magis tamen est dignus subici quam principari et magis est naturaliter servus [fol. 182<sup>vb</sup>] quam dominus.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: quia

<sup>2</sup> *Textvorlage*: sit. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: ergo

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: si in regno vel civitate sunt aliqui, qui non

Auf andere Art werden die Güter, wie Aristoteles deutlich in den *Magna Moralia* und auch in der *Nikomachischen Ethik* schreibt, unterschieden, weil einige angenehm, einige nützlich und einige ehrenvoll sind. Ehrenhafte Güter sind Güter aus Vortrefflichkeit. In diesen Gütern sind nämlich ihm zufolge die nützlichen und angenehmen enthalten. Denn Güter, die ehrenvoll sind, tragen große Annehmlichkeit in sich und schließen die gute Eigenschaft der nützlichen Güter mit ein. Da in diesem Buch entfaltet wird, wie Eure Königliche Hoheit tugendhaft wird und wie Eure Untertanen zu ehrenhafter Tugend angeleitet werden, ist daher der Nutzen des Inhalts gewaltig, weil man bei dessen Beachtung über die höchsten und ehrenvollsten Güter verfügen wird.

Zweitens ist der Inhalt sehr nützlich, weil man daraus nicht nur an die höchsten Güter, sondern auch zu sich selbst kommt. Es ist nämlich Aufgabe der Ethik, wie mehrfach angesprochen wurde, uns zu guten Menschen zu machen. Ein guter Mann hat sich aber unter Kontrolle, ein schlechter nicht. Wir müssen uns nämlich vorstellen: Wie in einer Stadt und einem Königreich viele einem einzigen Anführer und einem einzigen König untergeordnet sind, so sind in ein und demselben Menschen die Kräfte, die an der Vernunft [nur] teilhaben, dem Verstand untergeordnet, der seinem Wesen nach vernünftig ist. Wie man also von einem König nicht sagt, er beherrsche sein Reich, oder von einem Anführer, er übe die Macht über seine Stadt aus, wenn dort Streit herrscht und in der Einwohnerschaft der Stadt oder des Reiches einige sind, die dem König oder Anführer nicht gehorchen, so sagt man auch nicht von einem Einzelnen, er beherrsche sich selbst, wenn sein Streben nicht mit der Vernunft übereinstimmt und was teilweise vernünftig ist nicht dem wesenhaft Vernünftigen gehorcht. Ein Mensch ist nämlich, Aristoteles im Buch IX der *Nikomachischen Ethik* zufolge, am meisten Mensch durch Verstand und Vernunft. Wenn also die Vernunft nicht beherrscht, was im Menschen ist, kontrolliert er nicht sich selbst und verhält sich [auch] nicht richtig. Im Gegenteil will er dann aus vernünftiger Erkenntnis das eine, und tut, von Leidenschaft angetrieben und gelenkt, das andere. Wenn ein schlechter Mensch nicht über sich selbst verfügt, sondern der gute, kommt daher ein Mensch durch die Aufgabe, gut zu werden, zu sich selbst.

Drittens gewinnt er dann Andere. Denn dadurch, dass jemand sich richtig selbst beherrscht, ist er würdig, zum Lenker und Herrn Anderer bestimmt zu werden. Wer nämlich voller Klugheit und weiterer ethischer Vorzüge ist, die in diesem Buch behandelt werden, ist würdig, die Herrschaft anzutreten. Sollte es ihm daran fehlen und er, angenommen, trotzdem mit fürstlicher Gewalt regieren, wäre er gleichwohl würdig, beherrscht zu werden, statt selbst zu herrschen, und von Natur aus eher Knecht als Herr.

Quarto, observatis hiis, quorum in hoc libro trademus noticiam, consequemur, ut habeamus Deum ipsum, et felicitatem eternam. Est enim Deus ipse, essencia unitatis et bonitatis, quia est maxime<sup>1</sup> unus et maxime bonus. Quanto ergo quis appropinquat plus ad unitatem et bonitatem, tanto est conformior primo principio et perfectius habet ipsum Deum<sup>2</sup>. Mali autem homines minime sunt uniti. Totum enim regimen<sup>3</sup> eorum est dispersum. Regimen<sup>4</sup> enim cuiuslibet hominis est ex eo, quod potencie anime reguntur per rationem et intellectum. Quando igitur aliud<sup>5</sup> dictat ratio, et<sup>6</sup> aliud sequitur appetitus, quod contingit in habentibus animam perversam. Tunc homo est unitus, set in se ipso dissencionem habet, propter quod difformis est a primo principio. Set pollentes virtutibus et habundantes in bonis honestis, quia sequuntur regulam rationis et sequuntur bona simpliciter, non bona secundum sensus, in se ipsis habent unitatem et bonitatem. [fol. VII<sup>r</sup>] Propter quod conformantur primo principio et in se ipsis ipsum Deum habere dicuntur. Tanta igitur est utilitas in dicendis, quod, eis observatis, lucrabimur maxima bona nos ipsos et eciam alios, et habebimus ipsum Deum et per consequens felicitatem eternam. Verum quia ea, quorum trademus noticiam, absque divina gracia observari non possunt, decet quemlibet hominem et maxime regiam maiestatem implorare divinam gracia. Nam quanto maiestas regia in loco alciori, tanto magis indiget divina gracia, ut possit virtutum opera exercere, et sibi subditos valeat<sup>7</sup> inducere ad virtutem.

---

<sup>1</sup> Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens und maie

<sup>2</sup> Druck Rom 1607: Deus

<sup>3</sup> Druck Rom 1607: regnum

<sup>4</sup> Druck Rom 1607: regnum

<sup>5</sup> Davor getilgt: ad

<sup>6</sup> et fehlt im Druck Rom 1607

<sup>7</sup> Druck Rom 1607: valere



Viertens ergibt sich aus der Beachtung dessen, was wir in diesem Buch bekannt machen, dass wir zu Gott selbst und der ewigen Glückseligkeit gelangen. Gott selbst ist nämlich das Wesen der Einheit und der Güte, weil er am meisten eins ist und am meisten gut. Je mehr jemand also der Einheit und der Güte nahekomm, desto stärker kommt er mit dem ersten Prinzip überein und umso vollkommener hat er Gott. Die schlechten Menschen sind aber am wenigsten eins. Worüber sie herrschen, das ist nämlich zerstreut. Die Selbstbeherrschung eines Menschen kommt aus der Kontrolle der Seelenkräfte durch die Vernunft und den Verstand. Wenn daher die Vernunft etwas vorschreibt und der Trieb [aber] etwas anderes anstrebt, wie es bei denen vorkommt, deren Seele verdorben ist, dann ist der Mensch zwar eine Einheit, trägt aber einen Widerspruch in sich und befindet sich nicht in Einklang mit der ersten Ursache. Menschen, die aber sehr tugendhaft sind und ehrenvolle Güter in Fülle haben, weil sie der Richtschnur der Vernunft folgen und den schlechthinnigen Gütern statt den sinnlichen, haben in sich Einheit und Güte. Deshalb stimmen sie mit der ersten Ursache überein, und man sagt von ihnen, sie trügen Gott selbst in sich. So groß ist daher der Nutzen des Inhalts [dieses Buches], dass wir bei seiner Beachtung nicht nur über die höchsten Güter, nicht nur über uns selbst, sondern auch über andere und sogar über Gott und folglich über die ewige Glückseligkeit verfügen. Doch weil was wir bekannt machen ohne göttliche Gnade nicht eingehalten werden kann, soll ein jeder und am meisten eine Königliche Hoheit Gottes Gnade erfliehen. Denn je höher Eure Königliche Hoheit gestellt seid, umso mehr braucht Ihr diese, damit Ihr tugendhafte Werke verrichten könnt und stark genug seid, Eure Untertanen zur Tugend zu leiten.

## Capitulum IV: Quot sunt modi vivendi<sup>1</sup> et quomodo in eis felicitas habet esse

Premissis quibusdam preambulis necessariis ad propositum, quia respectu sequencis operis ex facilitate modi tradendi reddidimus regiam maiestatem benivolam, ex ordine dicendorum reddidimus eam docilem, ex utilitate reperta in dicendis<sup>2</sup> reddidimus ipsam attentam, restat dicere seriatim, que in hoc opere sunt dicenda. Verum quia finis est principium agibilium principalius quam aliquod aliorum, ut dicebatur supra, ideo a fine et felicitate est inchoandum<sup>3</sup>. Cum ergo secundum diversos modos vivendi diversi diversimode sibi finem prestant, narrandi sunt modi vivendi et ostendendum est, quomodo in eis felicitas est ponenda. Distinxerunt autem philosophi, ut patet ex primo *Ethicorum* triplicem viam<sup>4</sup>, videlicet voluptuosam, politicam et contemplativam. Videbant enim hominem esse medium inter superiora et inferiora. Est autem homo naturaliter medius inter bruta, quibus est superior, et substancias seperatas, quas communi nomine vocamus angelos, quibus est inferior. Est enim homo inferior angelos et superior bruta.<sup>5</sup> Tripliciter igitur poterit considerari homo: primo ut communicat cum brutis, secundo ut est aliquid in se, tercio ut participat cum angelis sive cum substanciis seperatis. Secundum has tres consideraciones sumpte sunt a philosophis predictae tres vite. Volerunt enim, quod homini, ut communicat cum brutis, competit vita voluptuosa; ut<sup>6</sup> est aliquid in se ipso, vita politica, set, ut participat cum substanciis seperatis, competit ei vita contemplativa. Quilibet ergo vel vivit ut bestia, vel vivit ut homo, vel vivit ut angelus. Nam secundum vitam voluptuosam vivit ut bestia, secundum civilem vivit ut homo; secundum contemplativam vivit<sup>7</sup> ut angelus.

Distinxerunt ergo has tres vitas, sive hos tres modos vivendi. Non tamen posuerunt nisi duplicem felicitatem. Nam in vita voluptuosa negaverunt esse felicitatem, quod et theologi negant. Poserunt enim felicitatem politicam et contemplativam, ut dicatur, quis felix politice, quando est felix ut homo, habendo in se prudenciam, que est recta ratio agibilium.

---

<sup>1</sup> vivendi fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Korrigiert aus: dicentis

<sup>3</sup> Druck Rom 1607: inchoandum est

<sup>4</sup> Druck Rom 1607: vitam

<sup>5</sup> Est ... bruta fehlt im Druck Rom 1607

<sup>6</sup> Textvorlage: ut ut. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>7</sup> vivit fehlt im Druck Rom 1607

## **Kapitel 4: Wie viele Arten zu leben es gibt und wie es dabei jeweils um das Glück steht**

Nach einigen notwendigen Vorbemerkungen zu unserem Thema, die dazu gedient haben, Eure Königliche Hoheit im Hinblick auf das Folgende durch die leicht verständliche Darstellungsweise gewogen, durch eine Inhaltsübersicht lernfähig und durch den Nutzen, den man daraus ziehen kann, aufmerksam zu machen, bleibt noch zu sagen, was in diesem Werk Schritt für Schritt abzuhandeln ist. Da ja aber das Ziel, wie oben erwähnt, die viel wichtigere Grundlage dessen, was man tun soll, ist als irgendetwas anderes, müssen wir auch mit ihm und mit dem Glück anfangen. Da man sich abhängig von der jeweiligen Lebensweise ganz unterschiedliche Ziele setzt, müssen die Arten zu leben dargestellt und gezeigt werden, wie man darin sein Glück findet. Die Philosophen haben, wie aus Buch I der *Nikomachischen Ethik* klar hervorgeht, drei Lebensweisen unterschieden, nämlich die dem Vergnügen, die dem Gemeinwesen und die der Betrachtung gewidmete. Sie sahen, dass der Mensch eine Mittelstellung zwischen dem, was ihm unter- und dem, was ihm übergeordnet ist, einnimmt. Er steht von Natur aus zwischen den unvernünftigen Tieren, denen er überlegen, und jenen gemeinhin „Engel“ genannten immateriellen Wesen, denen er unterlegen ist. Also ist der Mensch geringer als die Engel und steht über den Tieren. Daher kann man den Menschen aus drei Blickwinkeln betrachten: Erstens danach, was er mit den Tieren gemeinsam hat; zweitens, was ihn allein ausmacht, und drittens danach, was er mit den Engeln oder immateriellen Wesen teilt. Analog zu diesen drei Betrachtungsweisen wurden von den Philosophen die schon genannten drei Lebensformen bestimmt. Sie behaupteten nämlich, dass, was der Mensch mit den Tieren gemeinsam hat, dem auf Genuss abzielenden Leben entspricht; was nur ihm eigen ist, dem für das Gemeinwesen, und das, was er mit den immateriellen Wesen teilt, der betrachtenden Lebensweise. Jeder lebt also entweder wie ein wildes Tier, ein Mensch oder ein Engel. Wenn er ein nämlich ein Leben voll Genuss führt, lebt er wie ein Tier. Ist es eines für die Gemeinschaft, dann das eines Menschen. Widmet er sein Leben der Betrachtung, ist es engelhaft.

Die Philosophen unterschieden also drei Arten des Lebenswandels oder der Lebensweisen. Trotzdem nahmen sie nur zwei Arten von Glück an, weil sie bestritten, dass im Genussleben Glück zu finden sei. Das verneinen auch die Theologen. Sie behaupten nämlich, es gebe Glück in Staatsgeschäften und bei der Betrachtung. Jemand wird glücklich in der Politik genannt, weil er ja als Mensch glücklich ist, indem er Klugheit, d. h. das Wissen, wie man richtig handelt, hat.

Dicatur felix contemplative, quando est supra hominem et quando est felix non [p. 12] solum ut homo, set prout<sup>1</sup> est in eo aliquid divinum et aliquid melius homine. Perfectum igitur in agibilibus vocabant felicem politice, set perfectum in [fol. VIII<sup>r</sup>] speculabilibus vocabant felicem contemplative et appellabant ipsum non hominem, set homine meliorem. Nam agere et communicare in accionibus cum aliis, competit homini, ut homo est, set speculari et cognoscere veritatem competit ei, ut est in eo intellectus speculativus, qui est aliquid divinum, et secundum quod<sup>2</sup> communicamus cum Deo et cum substanciis seperatis. Unde ex primo *Politicorum* patet, quod quilibet, vel est homo, vel est homine peior et tunc est bestia, vel est homine melior et tunc est quid divinum et semideus. Si autem est homo, quia homo, ut ibi probatum est, naturaliter animal sociale, civile et politicum, sequitur, quod [fol. 183<sup>rb</sup>] regatur secundum prudentiam et vivat vita politica. Si autem est bestia et homine peior, tunc non regitur ratione et prudentia, set regitur passione et vivit<sup>3</sup> vita voluptuosa. Set si sit divinus et homine melior, tunc speculatur per sapienciam et vivit vita contemplativa. Tanta est ergo differencia inter prudentem<sup>4</sup> in agibilibus et perfectum in speculabilibus, quanta est inter viventem vita humana et politica et<sup>5</sup> vita contemplativa et angelica. Dediti enim operabilibus propter diversitatem negotiorum emergencium turbantur erga plurima, et ut plurimum isti senciunt passiones carnis. Dediti vero speculabilibus, quodammodo ab hiis passionibus sunt abstracti. Et quia vivere in carne et non secundum carnem est magis angelicum quam humanum, felicem vita contemplativa noluerunt appellare<sup>6</sup> felicem politice et ut hominem<sup>7</sup>, set ut communicat cum substanciis seperatis. Sapient[fol. VIII<sup>v</sup>]es igitur et viri speculativi sunt maxime honorandi, quia sunt supra hominem collocati.

Sic ergo de<sup>8</sup> modis vivendi et de felicitatibus repertis in ipsis philosophi distinxerunt. Non tamen ad plenum et per omnem modum potuerunt attingere veritatem. Nam li[p. 13]cet vere dicerent<sup>9</sup>, quod in vita voluptuosa non est querenda felicitas, ut infra clarius ostendetur, de vita tamen politica, quam Theologi vocant vitam activam, et de vita contemplativa non usque quaque vera senserunt.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: ut

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: quem

<sup>3</sup> *vivit fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Textvorlage*: prudentie. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: viventem

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: volunt Philosophi appellare non

<sup>7</sup> *Textvorlage*: homine. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Davor getilgt*: n

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: dixerunt

So nennt man auch so weit jemanden glücklich in der Betrachtung, wie er ja über dem Menschen steht und nicht allein als Mensch glücklich ist, sondern insoweit sich an ihm etwas Göttliches und Übermenschliches findet. Den vollkommen Handelnden nennt man glücklich, was seine Politik betrifft. Denjenigen, der über vollendete Erkenntnis verfügt, nennt man glücklich bei der Betrachtung und nicht einen Menschen, sondern etwas Besseres als das. Denn Handeln, auch im Verein mit Anderen, ist typisch menschlich. Aber die Wahrheit zu bedenken und zu erkennen ist in dem Maße, wie jemand über einen betrachtenden Verstand verfügt, etwas Göttliches, vermittels dessen wir mit Gott und den immateriellen Wesen etwas gemeinsam haben. Darum lässt sich aus dem Buch I der *Politik* ableiten, dass jeder entweder ein Mensch ist oder schlechter als einer, also ein Tier, oder besser und damit etwas Herrliches und ein Halbgott. Wenn er aber Mensch ist, weil er, wie dort nachgewiesen wird, ein geselliges, in Gemeinschaft lebendes und Staaten bildendes Wesen ist, folgt daraus, dass er klug regiert werden und ein Leben für die Gemeinschaft führen soll. Wenn er aber ein wildes Tier und schlechter als ein Mensch ist, dann wird er nicht von Vernunft und Klugheit geleitet, sondern ist affektgesteuert und führt ein Genussleben. Sollte er aber göttlich und besser als ein Mensch sein, wird ihm mit Hilfe der Weisheit Erkenntnis zuteil und er lebt betrachtend. So groß also ist der Unterschied zwischen dem Klugen im Handeln und dem Vollendeten im Erkennen, wie zwischen dem, der das menschliche, das Gemeinschaftsleben, und dem der betrachtende, das Engelleben, führt. Diejenigen, die sich dem Handeln widmen, sind wegen der Vielgestaltigkeit der sich stellenden Aufgaben sehr oft aufgewühlt und verspüren sehr häufig fleischliche Gefühle. Menschen, die sich jedoch der Betrachtung hingeben, sind gewissermaßen diesen Affekten entzogen. Und weil im Fleisch, aber nicht nach dem Fleisch zu leben eher einem Engel als einem Menschen entspricht, wollen die Philosophen das betrachtende Leben glückselig nennen, nicht das öffentliche nach Menschenart, sondern nur soweit es etwas mit dem der höheren Wesen gemeinsam hat. Die weisen und sich der Erkenntnis widmenden Männer sind also am meisten zu ehren, weil sie über dem Menschen stehen.

Daher machen die Philosophen einen Unterschied zwischen den Lebensweisen und den Glücksgütern, die man darin gefunden hat. Dennoch konnten sie nicht ganz und auf jede Art zur Wahrheit vordringen. Wenn sie auch wahrheitsgemäß gesagt haben mögen, dass im Genussleben keine Glückseligkeit zu suchen ist, wie weiter unten noch deutlich gezeigt wird, haben sie doch nicht in jeder Hinsicht die richtige Meinung über das öffentliche, das die Theologen das tätige nennen, und das betrachtende Leben.

Crediderunt enim, quod ex puris naturalibus absque alio ausilio graciae posset quis omnia peccata vitare<sup>1</sup>, et perfecte vivere secundum vitam activam et<sup>2</sup> contemplativam, quod falsum est. Nam, ut supra tangebatur, omnibus volentibus recte vivere<sup>3</sup>, necessaria est divina gracia, et maxime est necessaria<sup>4</sup> regibus et rectoribus aliorum. Posuerunt eciam vitam contemplativam esse in pura speculatione, quod falsum est. Numquam enim quis in tali vita perficitur, nisi sit in eo amor Dei sive dilectio caritatis. In hiis ergo non bene senserunt. Quod autem vitam contemplativam dixerunt<sup>5</sup> esse potiore quam vitam politicam et activam<sup>6</sup>, a theologis et a veritate catholica non discordant. Hiis igitur peractis dicamus, quod decet regiam maiestatem hos modos vivendi cognoscere et [fol. 183<sup>va</sup>] vitam voluptuosam fugere, ne sit homine peior<sup>7</sup>. Nam tales, ut dicitur primo *Ethicorum* sunt vitam pecudum eligentes. Vitam autem activam et contemplativam in se habere debet, ut per vitam activam vacet aliis, magnifica faciendo, sibi subditos recte regendo. Per vitam contemplativam vacet sibi per internam devocionem et Dei [fol. IX<sup>r</sup>] dileccionem in Dei amore perficiendo.<sup>8</sup> Hanc autem internam devotionem tanto magis decet habere reges et principes, quanto apud tribunal summi Iudicis reddituri sunt de pluribus rationem. [p. 14]

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: evitare

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: vel

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: vivere recte

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: necessaria est

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: dixerint

<sup>6</sup> *Textvorlage*: politica et activa. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Davor getilgt*: i

<sup>8</sup> *Im Druck Rom 1607 danach*: Non enim vitam contemplativam ponimus in pura speculatione, ut Philosophi sentiebant. Unde si in speculatione divinarum vita contemplativa consistit, hoc est, prout ex tali speculatione intenditur interna devotio et divinus amor.

Sie glaubten nämlich, dass man auf ganz natürlichem Weg, ohne die zusätzliche Unterstützung der Gnade, alle Sünden meiden und ein vollendet tätiges und ein betrachtendes Leben führen könne. Das ist falsch. Denn, wie oben angesprochen, brauchen diejenigen, die sittlich gut leben wollen, dazu die göttliche Gnade und am meisten bedürfen ihrer die staatlichen Einrichtungen und Herrscher über Andere. [Die Philosophen] setzten auch voraus, dass das betrachtende Leben aus reiner Erkenntnis bestehe. Das ist falsch. Niemals wird sich jemand in dieser Art Leben vervollkommen, wenn er nicht die Liebe zu Gott oder zu seinem Nächsten in sich trägt. Hier hatten [die Philosophen] nicht die richtige Meinung. So sie gesagt haben mögen, ein betrachtendes Leben sei würdiger als ein tätiges für die Allgemeinheit, stehen sie [aber] nicht im Widerspruch zu den Theologen und der für alle gültigen Wahrheit. Nachdem wir dies dargelegt haben, können wir vielleicht sagen, dass eine Königliche Hoheit von diesen Lebensweisen Kenntnis erlangen und das Genussleben fliehen muss, um nicht schlechter als ein Mensch zu werden.

Denn wer so ist, wird in Buch I der *Nikomachischen Ethik* gesagt, wählt ein Leben wie die Tiere. Man muss aber das tätige und das betrachtende Leben in sich tragen, um durch das tätige sich anderen zu widmen, indem man Großes vollbringt und über seine Untertanen auf rechte Art herrscht, und durch das betrachtende mittels innerer Andacht und Liebe zu Gott dessen ganze Liebe zu erwerben. Diese innere Andacht kommt Königen und Fürsten umso mehr zu, als sie beim Jüngsten Gericht über sehr Vieles Rechenschaft ablegen müssen.

## Capitulum V: Quod maxime expedit regie maiestati suum finem et suam felicitatem cognoscere<sup>1</sup>

Est autem diligenter notandum, quod sicut materia per debitas transmutaciones consequitur suam perfeccionem et formam, sic homo per rectas et debitas operationes consequitur suam perfeccionem et felicitatem. Cum ergo nunquam contingat recte agere, ut requirit consecutio finis, ignorato ipso fine, expedit volenti consequi suum finem vel suam felicitatem habere precognitionem ipsius finis<sup>2</sup>. Possumus autem dicere, quod, ut ad presens spectat, duplici via venari possumus, quod expedit regi suum finem cognoscere. Prima est, in quantum per sua opera cooperatur, ut sit finis consecutivus, Secunda vero, in quantum est aliorum directivus.

Prima via sic patet: Nam ad hoc quod aliquis per suas operationes finem consequatur, tria requiruntur: primo quod agat bene, secundo quod ex eleccione, tercio quod agat delectabiliter<sup>3</sup>. Si enim non [fol. IX<sup>v</sup>] ageret bene, set male, non consequeretur finem, set contrarium finis. Nam finis, ut dicitur secundo *Physicorum*, non solum dicit, quid ultimum, set eciam quid optimum. Propter quod secundo *Methaphysicorum* innuit Philosophus, quod finis et bonum idem et qui tollit finem, tollit omne bonum. Quare si male agentes digni sunt, ut mala consequantur<sup>4</sup>, quia malum contrariatur bono, per consequens contrariatur fini, male agentes secundum quod huiusmodi digni sunt, non ut consequantur finem, set contrarium finis. Immo, non solum male agentes non consequantur finem, set eciam<sup>5</sup> potentes bene agere, nisi bene agant, non debetur eis corona, nec debetur eis finis vel felicitas. Unde Philosophus primo *Ethicorum* ait, quod in Olympiadibus, [fol. 183<sup>vb</sup>] idest in illis bellis et agonibus non coronantur fortissimi, set agonizantes. Qui enim fortissimi sunt, sunt<sup>6</sup> potentes agonizare, at[p. 15]tamen, si non<sup>7</sup> actu agonizant, non debetur eis corona. Oportet igitur actu bene agere, ut per opera nostra mereamur consequi finem vel felicitatem.

Secundo requiritur, quod ex eleccione agamus. Nam qui casu vel fortuito bene agit, ex hoc non est laudandus, nec debetur ei ex hoc finis vel felicitas. Nam que ex eleccione non fiunt, non sunt voluntaria. Ex involuntariis autem, ut patet per Philosophum tercio *Ethicorum*, non laudamur nec vituperamur.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: agnoscere

<sup>2</sup> finis fehlt in der Textvorlage. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>3</sup> Davor getilgt: de

<sup>4</sup> Davor ein Teil eines Buchstabens [i (?)] getilgt

<sup>5</sup> eciam fehlt im Druck Rom 1607

<sup>6</sup> sunt fehlt im Druck Rom 1607

<sup>7</sup> non fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607



## **Kapitel 5: Einer Königlichen Majestät nützt es am meisten zu erkennen, was ihr Ziel und was Glück für sie ist**

Man muss sich aber sorgfältig einprägen, dass, wie ein Stoff durch die nötigen Veränderungen seine vollendete Gestalt erreicht, auch der Mensch durch rechte Pflichterfüllung zum vollendeten Glück gelangt. Also gelingt es niemals in Unkenntnis des Zieles, das Richtige zu tun, um es zu erreichen. Daher nützt es demjenigen, der sein Ziel oder sein Glück verfolgen will, schon vorher zu wissen, was dieses Ziel ist. Wir können aber sagen, dass wir an dieser Stelle auf zwei Wegen dem nachgehen können, warum es einem König nützt, sein Ziel zu kennen. Der erste besteht darin [zu fragen], wieweit er durch seine Werke dazu beiträgt, in der Folge sein Ziel zu erreichen; der zweite, in welchem Maß er andere dadurch leitet.

Der erste Weg liegt damit klar vor uns. Denn damit jemand durch seine Handlungen das Ziel erreicht, ist dreierlei notwendig. Erstens, dass er gut handelt; zweitens aus freiem Entschluss; drittens, dass sein Handeln ergötzlich ist. Falls nämlich jemand nicht gut, sondern schlecht handelt, erreicht er nicht sein Ziel, sondern dessen Gegenteil. Denn ein Ziel gibt nicht nur an, was ganz am Ende steht, sondern auch, was am besten ist, wie es in Buch II der *Physik* heißt. Deshalb gibt Aristoteles in Buch II der *Metaphysik* zu verstehen, dass das Ziel und das Gute dasselbe sind und man mit seinem Ziel auch alles Gute aufgibt. Wenn also diejenigen, die schlecht handeln, es auch wert sind, Schlechtes zu erreichen, weil das Böse im Gegensatz zum Guten und folglich zum Ziel steht, verdienen diejenigen, welche Schlechtes tun, entsprechend auch nicht, das Ziel zu erreichen, sondern dessen Gegenteil. Freilich verfehlen nicht nur die schlecht Handelnden ihr Ziel, sondern auch denen, welche zwar gut handeln können, es aber nicht tun, steht der Siegeskranz und auch ihr Ziel oder Glück nicht zu. Daher sagt Aristoteles in Buch I der *Nikomachischen Ethik*, dass bei den Olympischen Spielen, d. h. bei den Wettkämpfen, nicht die Stärksten gekrönt wurden, sondern diejenigen, die sich Mühe gaben. Der Starke nämlich, der sich anstrengen kann und doch nicht wirklich bemüht, dem gebührt der Siegeskranz nicht. Es ist also nötig, tatsächlich gut zu handeln, damit wir durch unsere Werke verdienen, das Ziel oder das Glück zu erreichen.

Zweitens ist erforderlich, dass wir aus freiem Entschluss handeln. Denn, wer durch einen Zufall oder aufs Geratewohl gut handelt, verdient sich dadurch kein Lob, und ihm gebührt deshalb auch nicht das Ziel oder das Glück. Denn was nicht durch eine Entscheidung geschieht, ist auch nicht freiwillig. Für das, was wir unfreiwillig tun, werden wir, wie Aristoteles in Buch III der *Nikomachischen Ethik* klar zum Ausdruck bringt, weder gelobt noch geschmäht.

Unde in eodem tercio dicitur, quod nullus est beatus, nisi volens. Set que non agimus ex eleccione, non agimus volentes. Igitur<sup>1</sup> per se loquendo ex talibus operibus, secundum quod huiusmodi sunt, non consequimur beatitudinem et felicitatem. Immo, cum ex operibus virtuosius felicitatem consequamur, quia vir[fol. X]<sup>r</sup>us est habitus electivus in medietate existens<sup>2</sup>, ut dicitur secundo *Ethicorum*, oportet operationes, per quas finem consequimur, ex eleccione procedere.

Tercio oportet agere<sup>3</sup> delectabiliter. Nam quanto quis in aliquo opere magis delectatur, tanto magis voluntarie et ex habitu efficit opus illud. Unde Philosophus secundo *Ethicorum* vult, quod non sufficit agere bona, set bene. Nec sufficit operari iusta, set iuste. Contigit enim aliquos pravos facere aliqua de genere bonorum. Tamen, quia non faciunt ea bene et delectabiliter, non oportet per huiusmodi opera eos consequi finem vel felicitatem. Cum ergo ista tria contingunt: quod agamus bona, ex eleccione et delectabiliter, maxime contigit nos sic finem consequi. Hec autem maxime contingunt, cognito fine. Expediit ergo, ut finem consequamur, finem cognoscere<sup>4</sup>. Sic enim ymaginari debemus, quod sicut est in causis efficientibus, quod agencia secunda movent in virtute agencis primi. Sic fines secundarii movent in virtute finis ultimi. Propter quod, sicut, si non esset agens primum, nullum agens ageret, sic, si non esset finis ultimus, et si non apprehenderemus aliquid, ut bonum ultimum, quod voluntatem moveret, nullum<sup>5</sup> aliud bonum voluntatem [p. 16] movere posset. Quidquid enim vult voluntas, vult in ordine ad aliquid, quod vult finaliter et [fol. 184<sup>rb</sup>] ultimate. Non apprehenso ergo aliquo sub racione finis, non contingit nos bene agere, quia hoc posito cessat omnis humana accio. Ut ergo agamus, oportet nobis prestituere aliquem finem. Set ut bene agamus, oportet nobis prestituere finem bonum et debitum, quia ex fine opera nostra speciem sum[fol. X]<sup>r</sup>unt. Non enim esse posset, quod esset bonum opus, si ordinaretur in malum finem. Precognicio ergo finis requiritur, ut bene agamus. Secundum<sup>6</sup>, talis precognicio requiritur, ut ex eleccione agamus. Nam, sicut sagittantes non videntes signum<sup>7</sup>, signum percuciant, hoc est casu et fortuito<sup>8</sup>, sic non precognoscentes finem, si bene agant et finem consequantur, hoc non est ex eleccione, set a fortuna.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: ergo

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: consistens

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: agere oportet

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: praecognoscere

<sup>5</sup> *Davor getilgt*: n

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: secundo

<sup>7</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: si

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: fortuitu

Daher wird ebenfalls in Buch III gesagt, dass keiner glücklich ist, außer er will es. Was wir aber zu tun nicht beschlossen haben, machen wir nicht willentlich. Also erreichen wir, streng genommen, mit solchen Handlungen Seligkeit und Glück nicht. Da wir freilich durch tugendhafte Werke zu unserem Glück kommen und die Tugend ein Verhalten aus freier Entscheidung ist, das im Mittelpunkt unserer Persönlichkeit steht, wie es in Buch II der *Nikomachischen Ethik* heißt, gehen Handlungen, mit denen wir unser Ziel verfolgen, notwendigerweise aus freiem Entschluss hervor.

Drittens ist es nötig, zum Vergnügen zu handeln, denn, wie jemand durch eine Handlung erfreut wird, so bereitwillig und gewohnheitsmäßig vollbringt er sie auch. Daher behauptet Aristoteles in Buch II der *Nikomachischen Ethik*, dass es nicht reicht, Gutes zu tun, sondern es gut zu tun, und nicht für Gerechtigkeit zu sorgen, sondern es auf gerechte Art zu tun. Es kommt nämlich vor, dass bestimmte verdorbenen Menschen auf irgendeine Art etwas Gutes tun. Da sie es aber nicht gut und zum eigenen Vergnügen machen, steht es ihnen trotzdem nicht zu, durch solche Taten ihr Ziel oder Glück zu erreichen. Da aber diese drei Gesichtspunkte zusammengehören, dass wir Gutes tun, aus freier Entscheidung und zum Vergnügen, ist es am besten, so auch unser Ziel zu verfolgen. Davon wird uns am meisten zuteil, wenn wir schon wissen, was unser Ziel ist. Es ist also nützlich, schon im Voraus zu erkennen, was es ist. So müssen wir uns Folgendes vorstellen: Wie es sich mit den Wirkursachen so verhält, dass die zweiten Bewegungen aus der Kraft des ersten Bewegungen ihren Effekt erzielen, so haben auch die Zweckursachen zweiter Ordnung ihre Wirkung kraft des endgültigen Ziels. Ohne eine erste Wirkursache gäbe es also keine weiteren. Wenn es genauso keine endgültige Zweckursache gäbe und wir nicht etwas erkennen würden wie das höchste Gut, welches den Willen lenkt, könnte auch kein anderes Gut unseren Willen bestimmen. Was immer der Wille nämlich begehrt, begehrt er jeweils abhängig davon, was er ganz zuletzt als Ziel anstrebt. Wir können also nicht gut handeln, wenn wir nicht schon vorher unser endgültiges Ziel erkannt haben. Denn wenn wir es aufgegeben haben, endet auch jegliche menschliche Tätigkeit. Damit wir also handeln, müssen wir uns irgendein Ziel vornehmen. Aber damit wir gut handeln, ist es nötig, sich ein gutes und angemessenes vorzusetzen. Da sich aus dem Ziel ergibt, wozu unser Handeln zählt, könnte es nämlich nicht sein, dass ein gutes Werk zu einem schlechten Zweck unternommen wurde. Also ist die vorherige Kenntnis des Ziels erforderlich, damit wir gut handeln. Zweitens ist eine solche Vorkenntnis nötig, damit wir aus freiem Entschluss handeln. So wie Bogenschützen nur durch einen glücklichen Zufall treffen, obwohl sie ihr Ziel nicht sehen, handelt, wer Gutes tut und sein Ziel erreicht, obwohl er es vorher nicht kannte, auch nicht aus freier Entscheidung, sondern durch glückliche Fügung.

Vnde Philosophus primo *Ethicorum* volens ostendere necessariam esse precognitionem finis, ait, quod cognitio finis ad vitam nostram magnum habet incrementum. Consequemur enim ex hoc magis ipsum finem<sup>1</sup>. Sagittatores signum habentes magis utique adhipiscentur, quod cuique<sup>2</sup>.

Tercio precognicio finis non solum facit nos agere bene et ex electione, set etiam delectabiliter. Nam gravia opera<sup>3</sup> efficiuntur delectabilia et dulcia<sup>4</sup>, considerata beatitudine et felicitate, quam ex ipsis consequimur. Cuilibet ergo homini, ut agat bene, ex electione et delectabiliter, expedit suam felicitatem precognoscere. Set maxime hoc expedit regie maiestati, qui in operibus suis debet intendere bonum gentis et commune, quod est magis expediens et divinus, quam bonum aliquod singulare. Patet ergo, quod maxime decet maiestatem regiam<sup>5</sup> cognoscere suam felicitatem, ut opera communia, que sunt quodammodo divina, exercitat<sup>6</sup> bene, delectabiliter et ex electione. Secundo hoc idem patet ex eo, quod Rex est aliorum directivus. Nam, si sagitta signum non percipit, non tamen propter hoc impeditur, quin signum percuciat, quia a sagittante in signum dirigitur. [p. 17] Sicut igitur [fol. 11<sup>r</sup>] magis expedit sagittatorem signum percipere quam sagitta, eo quod sit sagitte director, sic magis expedit regiam maiestatem felicitatem et finem cognoscere quam populum, eo quod sit populi directiva.

---

<sup>1</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: quemadmodum*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607: id, quod oportet*

<sup>3</sup> *opera fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Textvorlage: dubia. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607: regiam maiestatem*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607: exerceat*

Aristoteles sagt in Buch I der *Nikomachischen Ethik*, um zu zeigen, wie notwendig es sei, um sein Ziel zu wissen, dass dessen Kenntnis auf unser Leben großen Einfluss hat: Wir würden dann nämlich unser Ziel eher erreichen, wie auch die Bogenschützen, die wissen, worauf sie zielen sollen, eher das treffen, was sie sollen.

Drittens lässt uns die vorherige Kenntnis des Ziels nicht nur gut und aus freiem Entschluss handeln, sondern auch zum Vergnügen. Denn was schwierig ist, wird angenehm und süß, wenn man über die Glückseligkeit nachgedacht hat, die daraus folgt. Also nützt es jedem Menschen, sein Glück zu kennen, um gut, aus freiem Entschluss und zum Vergnügen zu handeln. Aber am meisten ist es einer Königlichen Hoheit dienlich, die bei ihren Handlungen das Wohl des ganzen Volkes beachten muss, das von größerem Nutzen und göttlicher ist als das irgendeines Einzelnen. Also ist klar, dass es einer Königlichen Hoheit am meisten zukommt, ihr Glück zu erkennen, um den Dienst an der Allgemeinheit, der gleichsam göttlich ist, gut, mit Vergnügen und aus freiem Entschluss zu verrichten. Zweitens ergibt sich dies deutlich daraus, dass ein König andere anführt. Wenn nämlich der Pfeil sein Ziel auch nicht erkennt, hindert ihn dies doch nicht daran, es zu treffen, weil er ja vom Bogenschützen dorthin gelenkt wird. Wie es eher für den Schützen, welcher der Lenker des Pfeils ist, als für den Pfeil selbst von Vorteil ist, zu wissen, was das Ziel ist, so nützt es einer Königlichen Hoheit mehr als ihrem Volk, ihr Glück und Ziel zu kennen, zumal sie dessen Führerin ist.

## Capitulum VI: Quod non deceat regiam maiestatem suam felicitatem ponere in voluptatibus

Vulgus communiter non percipit nisi delectaciones sensibiles, et inde est, quod communi nomine, ut communiter [fol. 184<sup>ab</sup>] ponitur solas delectaciones maxime sensibiles, cuiusmodi sunt delectaciones, tactus et gustus, absolute appellamus voluptates, et delectaciones, cum tamen simpliciter loquendo delectaciones intelligibiles et spirituales sine comparacione sint pociores et excellenciores quam voluptates sensibiles. In huiusmodi autem voluptatibus sensibilibus non esse felicitatem ponenda, triplici via venari possumus: Quantum enim ad presens spectat, felicitas tria importare videtur. Felicitas enim dicit perfectum et per se sufficiens bonum. Nam tunc dicimus aliquem esse felicem, quando assecutus<sup>1</sup> est id, in quo consistit suum perfectum bonum. Unde Philosophus primo *Ethicorum* describens felicitatem, ait, quod<sup>2</sup> felicitas est finis operatorum<sup>3</sup> perfectum et per se<sup>4</sup> sufficiens bonum.

Ex hoc autem primo sequitur secundum, videlicet, quod felicitas sit aliquid secundum rationem et<sup>5</sup> secundum intellectum. [fol. XI] Sint<sup>6</sup> bona perfecta et simpliciter<sup>7</sup>. Bona vero secundum sensum sint bona secundum quid, et ut nunc, si felicitas ponitur esse perfectum bonum, oportet quod sit bonum secundum intellectum et rationem, vel, quod idem est, oportet, quod sit tale bonum, quale recta ratio prosequendum<sup>8</sup> iudicet.

Ex hiis autem se[p. 18]quitur tertium, videlicet quod felicitas consistat in bonis anime, non in bonis corporis. Cum enim corpus ordinetur ad animam, sicut materia ad formam et sicut imperfectum ad suam perfeccionem, bona corporis sunt imperfecta respectu bonorum anime. Propter quod huiusmodi bona non dictat ratio sic prosequenda esse ut bona anime. Felicitas ergo<sup>9</sup>, ex quo<sup>10</sup> dicit bonum perfectum, dicit bonum secundum animam et secundum rationem. Nam in operatione anime secundum rationem consistit perfectum bonum humanum, ut declarari habet primo *Ethicorum*.

---

<sup>1</sup> Textvorlage: essecutus. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>2</sup> quod fehlt im Druck Rom 1607

<sup>3</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: et

<sup>4</sup> per se korrigiert aus perse

<sup>5</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: ut ratio dictat. Cum enim bona secundum rationem, et

<sup>6</sup> Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens

<sup>7</sup> Druck Rom 1607: simpliciter et perfecte

<sup>8</sup> Druck Rom 1607: prosequendi

<sup>9</sup> Druck Rom 1607: igitur

<sup>10</sup> quo fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607

## **Kapitel 6: Einer Königlichen Hoheit würde es nicht gut anstehen, ihr Glück in Sinnenfreuden zu finden**

Die breite Masse empfindet für gewöhnlich nur Vergnügen, wenn es die Sinne anspricht. Daher kommt es auch, dass wir im allgemeinen Sprachgebrauch uneingeschränkt nur das als „Genuss“ und „Vergnügen“ bezeichnen, was am stärksten die Sinne reizt, zum Beispiel den Tastsinn und den Geschmack. Trotzdem ist, einfach gesagt, was Vernunft und Geist vergnügt, unvergleichlich wichtiger und vorzüglicher als der Sinnengenuss. Auf drei Arten können wir der Frage nachgehen, warum man im Lustgewinn nicht sein Glück finden soll. Dreierlei scheint nämlich glücklich zu machen: „Seelisches Glück“ bezeichnet nämlich das vollkommene Gut, das sich selbst genug ist. Dann nennen wir also jemanden „glücklich“, der erreicht hat, worin für ihn dieses vollkommene Gut besteht. Wenn Aristoteles im ersten Buch der *Nikomachischen Ethik* die Glückseligkeit beschreibt, sagt er daher: „Sie ist das Endziel aller Handlungen und ein vollkommenes und sich selbst genügendes Gut.“

Daraus folgt offensichtlich zweitens, dass Glückseligkeit etwas ist, was der Vernunft gemäß ist. Die der Vernunft und dem Verstand gemäßen Güter haben diese Eigenschaft nämlich uneingeschränkt und vollkommen. Die sinnlichen sind nur in gewisser Hinsicht Güter. Vorausgesetzt, Glück sei ein vollkommenes Gut, dann ergibt sich aber daraus, dass es notwendigerweise ein dem Verstand und der Vernunft gemäßes ist, oder, was dasselbe ist, zwingend so beschaffen, dass man aus richtiger Einsicht urteilt, es anstreben zu müssen.

Drittens lässt sich offensichtlich ableiten, dass Glück aus seelischen Gütern besteht und nicht aus körperlichen. Der Körper ist der Seele untergeordnet und so auch der Stoff der Form und das Unvollkommene seiner Vollendung. Deshalb sind die leiblichen Güter unvollkommen im Verhältnis zu den seelischen, und es gebietet die Vernunft, solche Güter nicht genauso anzustreben. Daraus ergibt sich, dass „Glück“, wenn es ein vollkommenes Gut bezeichnet, zugleich ein seelisches und vernünftiges Gut meint. Denn in der vernunftgemäßen Betätigung der Seele besteht das vollkommene menschliche Gut, wie in Buch I der *Nikomachischen Ethik* erklärt wird.

Cum igitur voluptates et delectationes sensibiles non sint bonum perfectum<sup>1</sup> nec secundum animam et secundum rationem, constat in talibus felicitatem non esse<sup>2</sup> ponendam. Quod autem huiusmodi voluptates non sint bonum perfectum et<sup>3</sup> sufficiens, delevi patet. Nam quod sic bonum est, saciat appetitum. Huiusmodi autem voluptates appetitum saciare non possunt, ut in sei pso<sup>4</sup> quilibet experiri potest. Unde Philosophus tercio *Ethicorum*, loquens de talibus delectacionibus, ait, quod insaciabilis est delectabilis appetitus.

Secundo in talibus non est ponenda felicitas, quia non sunt bona secundum rationem, [fol. 184<sup>v</sup>] set magis sunt bona secundum sensum. Bona enim secundum rationem quanto maiora sunt, tanto magis reddunt rationem [fol. XII<sup>r</sup>] liberam et expeditam. Nam quod secundum rationem existit, inconveniens est quod rationem impediatur. Set huiusmodi delectaciones sensibiles, si vehementes sint, rationem obnubilant, iuxta illud tercio *Ethicorum*: “Si tales delectaciones magne et vehementes sint, cognitionem, idest rationem, percutiunt.”

Tercio non est ponenda felicitas in voluptatibus sensibilibus, quia talia magis<sup>5</sup> sunt bona corporis quam anime. Cum igitur<sup>6</sup> corpus ordinetur ad animam, et non econverso, si felicitas est finale<sup>7</sup> bonum, ad quod bona<sup>8</sup> alia ordinantur, huiusmodi bonum non est ponendum in voluptatibus sensibilibus, que sunt bona corporis, set magis in operibus virtutum, [p. 19] que sunt bona anime. Possumus enim dicere, quod, licet sint delectaciones alique licite et honeste, eo quod ipsa opera virtutum homini bono et virtuoso magnam delectacionem habeant<sup>9</sup>, nulla tamen delectacio est essentialiter ipsa felicitas. Licet, possit esse aliquid felicitatem consequens, set hoc declarare non est presentis negocii. Forte tamen de hoc aliquid infra dicitur. Ad presens autem scire sufficiat, quod non decet aliquem hominem suam felicitatem ponere in delectacionibus sensibilibus. Est igitur<sup>10</sup> detestabile cuilibet homini ponere suam felicitatem in voluptatibus. Set maxime hoc est detestabile regie maiestati. Quod eciam triplici via venari possumus: Primo enim talia sunt detestabilia Regi, quia ipsum maxime deprimunt, secundo, quia eum contemptibilem reddunt, tercio, quia faciunt ipsum esse indignum principari<sup>11</sup>. Dicebatur enim supra, quod in vita voluptuosa convenimus cum brutis, et desiderantes sic vi[fol. XII<sup>v</sup>]vere, sunt vitam pecudum eligentes.

---

<sup>1</sup> In der Textvorlage folgt: nec bonum perfectum. Getilgt nach dem Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Druck Rom 1607: non esse felicitatem

<sup>3</sup> In der Textvorlage davor: perfectum. Getilgt nach dem Druck Rom 1607

<sup>4</sup> Textvorlage: ipsis. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>5</sup> Davor getilgt: m

<sup>6</sup> Druck Rom 1607: enim

<sup>7</sup> Textvorlage: finales. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>8</sup> Druck Rom 1607: bonum

<sup>9</sup> Druck Rom 1607: faciant

<sup>10</sup> Druck Rom 1607: ergo

<sup>11</sup> Druck Rom 1607: esse ipsum indignum principari faciunt



Da also das Vergnügen am Sinnengenuss kein vollkommenes und auch kein der Seele und der Vernunft gemäÙes Gut ist, folgt daraus, dass man darin kein Glück finden kann. Es ist leicht ersichtlich, dass dieser Lustgewinn kein vollkommenes Gut ist. Was nämlich ein solches Gut ist, befriedigt das Verlangen. Ein solcher Genuss kann aber das Verlangen nicht stillen, wie jeder selbst erfahren kann. Wenn daher Aristoteles in Buch III der *Nikomachischen Ethik* von solchem Lustgewinn redet, sagt er, dass die Genusssucht unersättlich sei.

Zweitens darf man nicht in dergleichen das Glück sehen, weil es sich um keine vernunftgemäÙen Güter handelt, sondern vielmehr um sinnliche. Die vernunftgemäÙen Güter sind nämlich umso größer, je mehr sie die Vernunft aus ihren Banden befreien. Denn was es der Vernunft GemäÙes gibt, dem ist unzuträglich, was sie hemmt. Aber solche sinnlichen Vergnügungen sind so heftig, dass sie, dem folgenden Zitat aus dritten Buch der *Nikomachischen Ethik* zufolge, die Vernunft verdunkeln: „Solche Vergnügen können so groß sein, dass sie die Überlegung, d. h. die Vernunft verdrängen.“

Drittens darf man Sinnenlust nicht für das Glück halten, weil es sich dabei eher um körperliche als seelische Güter handelt. Der Körper ist nämlich der Seele untergeordnet und nicht umgekehrt. Wenn daher Glück das endgültige Gut ist, dem alle anderen Güter untergeordnet sind, dann darf man den Lustgewinn, also leibliche Güter, nicht für ein solches Gut halten, sondern eher tugendhafte Handlungen, also seelische Güter. Wir können nämlich sagen: Es mag manche statthafte und so ehrenhafte Vergnügungen geben, dass selbst ein guter und tüchtiger Mensch an ihnen als an tugendhaften Handlungen großen Gefallen findet. Dennoch ist kein Vergnügen wesenhaft das Glück selbst. Möglicherweise könnte es Glück zur Folge haben, aber dies zu erklären ist gegenwärtig nicht unsere Aufgabe. Vielleicht wird trotzdem weiter unten dazu noch etwas gesagt. Hier sollte es aber reichen, dass es sich für keinen Menschen schickt, in Sinnenfreuden sein Glück zu finden. Am allermeisten muss dies aber Eure Königliche Hoheit verabscheuen. Auch das können wir auf drei Arten darlegen: Erstens muss einem König nämlich das zuwider sein, was ihn selbst am tiefsten sinken lässt; zweitens weil so ein verachtenswerter Mensch aus ihm wird; drittens weil es ihn der Herrschaft unwürdig macht. Es wurde nämlich oben gesagt, dass wir das Genussleben mit den wilden Tieren gemeinsam haben und wer es sich wünscht, so zu leben, wie die Tiere sein will.

Quanto ergo quis in altiori gradu existit, tanto per hanc vitam magis deprimitur<sup>1</sup>. Dictum est enim, quod licet<sup>2</sup> principem esse supra hominem et totaliter divinum. Nam, ut dicitur quinto *Politicorum*, principatus correspondere debet<sup>3</sup> magnitudini et dignitati. Ut quanto quis maior princeps existit, tanto alios magis excellere debet in dignitate vite et in<sup>4</sup> magnitudine bonitatis. In tanto ergo gradu existens indignum<sup>5</sup> est, ut vitam pecudum eligat, quia per eam [fol. 184<sup>vb</sup>] valde deprimitur.

Secundo hoc est detestabile regi, quia<sup>6</sup> ipsum contemptibilem reddit. Unde Philosophus quinto *Politicorum* ait, quod maxime expedit principibus, esse moderatores in delectacionibus corporalibus, innuente<sup>7</sup> enim ipse ibidem, quod dantes se delectacionibus talibus sunt similes dormientibus et ebriis. Nam dediti huiusmodi voluptatibus usum rationis amittunt sicut dormientes, et ebrii uti ratione non possunt. Cum ergo secundum eundem Philosophum non facile sit contemptibilis qui sobrius, sed<sup>8</sup> qui ebrius, nec qui vigil, set qui [p. 20] dormiens, decet regiam maiestatem tales delectaciones immoderatas fugere, ne contemptibilis videatur.

Tercio decet principem talem<sup>9</sup> detestari, ne principari efficiatur indignus. Nam nullus eligit iuvenes in duces.<sup>10</sup> Indignum est enim puerum principari. Set, ut dicitur primo *Ethicorum*, differt autem nichil iuvenis secundum etatem. Nam secundum morem iuvenilis<sup>11</sup> sequens enim delectaciones<sup>12</sup> sensibiles, dato quod sit senex tempore<sup>13</sup>, quia est puer moribus, indignus est principari. Est ergo diligenter notandum, quod, sicut non differt esse puerum etate [fol. XIII<sup>r</sup>] et moribus, sic non refert esse senem moribus et etate. Propter quod, sicut, si sit senex tempore et puer moribus, indigne principatur; sic, si sit puer etate et senex moribus, dignus est principari. Non enim ait Philosophus, quod nemo eligit<sup>14</sup> iuvenes in duces, eo quod constet eos non<sup>15</sup> esse prudentes<sup>16</sup>. Quare, si constat eos habere mores seniles et vigere prudentia, digni sunt principari. Sit ergo conclusio capituli, quod, ne princeps deprimatur et ne contempnatur et ne indignus sit principari, debet immoderatas voluptates despiciere.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: deprimit

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: decet

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: debet respondere

<sup>4</sup> *in fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Textvorlage*: dignum. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: se

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: innuit

<sup>8</sup> *set fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: talia

<sup>10</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: eo quod non constet eos esse prudentes

<sup>11</sup> Nam secundum morem iuvenilis *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>12</sup> *Davor getilgt*: dilecciones

<sup>13</sup> *Davor getilgt*: *Schaft eines Buchstabens*

<sup>14</sup> *Druck Rom 1607*: eligat

<sup>15</sup> *non fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>16</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: set eo quod non constet eos esse prudentes

Umso mehr also ein jemand auf einer höheren Stufe lebt, umso tiefer sinkt er durch solch ein Leben. Man sagt nämlich, dass es einem Fürsten zukommt, über den Menschen zu stehen und uneingeschränkt Gott ähnlich zu sein. Denn, wie es in Buch V der *Politik* heißt, die Art zu herrschen muss der Größe und Bedeutung des Amtes entsprechen. Je größer der Herrschaftsbereich, umso mehr muss ein Fürst die Anderen an würdevoller Lebensführung und großer Herzensgüte übertreffen. Da er also auf so hoher Stufe steht, ist es seiner nicht würdig, das Leben von Tieren zu wählen, weil er dadurch sehr tief sinkt.

Zweitens ist dies für einen König verabscheuenswürdig, weil er sich dadurch der Verachtung preisgibt. Daher sagt Aristoteles im fünften Buch der *Politik*, dass es für den Fürsten besonders vorteilhaft sei, bei fleischlichen Genüssen Maß zu halten. Er gibt nämlich an dieser Stelle sogar zu verstehen, dass, wer sich derartigen Vergnügungen hingibt, den Schläfern und Betrunkenen ähnlich ist. Denn diejenigen, die solchen Genüssen ergeben sind, verzichten auf den Gebrauch der Vernunft so wie Schlafende und Berauschte sich ihrer auch nicht bedienen können. Da also Aristoteles zufolge schwerlich jemand Verachtung verdient, der nüchtern, sondern wer betrunken ist, nicht der Wachsame, sondern der Schläfer, gehört es sich für Eure Königliche Hoheit, solch maßlose Vergnügungen zu meiden, um nicht verachtenswert zu erscheinen.

Drittens schickt es sich für einen Fürsten, derlei zu verabscheuen, damit er nicht dadurch herrschaftsunwürdig wird. Denn keiner wählt Jünglinge zu Anführern. Es ist nämlich eines Knaben nicht würdig zu befehlen. Es unterscheidet aber, wie in Buch I der *Nikomachischen Ethik* gesagt wird, nichts einen Jüngling dem Alter und einen der Lebensart nach. Wer nämlich nach Art jünger Männer die Sinnenfreuden sucht, ist auch unter der Voraussetzung, dass er schon im Greisenalter ist, unwürdig zu herrschen, weil er sich beträgt wie ein Knabe. Man muss sich daher genau merken, dass es keinen Unterschied macht, alt zu sein und sich zu benehmen wie ein Knabe, und genauso kommt es nicht darauf an, sowohl im Hinblick auf das Betragen und das Alter ein Greis zu sein. Der Grund liegt darin, dass genauso wie ein Mann im Greisenalter, der sich nach Jungenart benähme, herrschen würde, ohne es wert zu sein, auch ein Knabe, der das Betragen eines alten Mannes hätte, würdig wäre, die Herrschaft auszuüben. Aristoteles sagt nämlich nicht, dass niemand Jünglinge zu Fürsten wählen würde, weil feststehe, dass sie nicht klug sind. Wenn also feststeht, dass sie sich verhalten wie sehr reife Männer und über gar viel Klugheit verfügen, sind sie auch der Herrschaft würdig. Der Schluss aus diesem Kapitel soll also sein, dass ein Fürst maßlose Sinnenfreuden meiden muss, um nicht auf eine niedrigere Stufe herabgezogen und verachtet zu werden und auch nicht der Herrschaft unwürdig zu sein.

## Capitulum VII: Quod non decet regiam maiestatem<sup>1</sup> felicitatem ponere in diviciis

Philosophus primo *Politicorum* distinguit duo genera diviciarum. Nam secundum ipsum quedam sunt divicie naturales, quedam<sup>2</sup> artificiales. Divicie naturales esse dicuntur, quia<sup>3</sup> naturaliter ex rebus naturalibus producuntur. Cuiusmodi sunt, que accipiuntur ex agris vel ex arboribus, ut frumenta et vina, vel eciam ex animalibus<sup>4</sup> et universaliter quecumque<sup>5</sup> ad victum et vestitum de[p. 21]serviunt, inter naturales divicias computantur. Artificiales autem divicie sunt, que per artem et industriam hominum invente, in has naturales divicias commutantur. Cuiusmodi sunt aurum et [fol. 185<sup>ra</sup>] argentum et universaliter omne nummismata, que immediate<sup>6</sup> indigencias corporales non suppleant, set per commuta[fol. XIII<sup>v</sup>]cionem deserviunt indigencie corporali. Aurum enim et argentum, licet sint naturalia metalla, sunt tamen artificiales divicie. In neutris autem diviciis est ponenda felicitas. Tangit enim Philosophus<sup>7</sup> primo *Politicorum* tria, propter que venari possumus in artificialibus diviciis felicitatem non esse ponendam: primo quia artificiales divicie ad naturales ordinantur, secundo quia talia habent, quod sint<sup>8</sup> divicie, ex ordinacione hominum, tercio quia secundum se ipsas indigencie non satisfaciunt. Dicebatur enim supra, felicitatem esse illud bonum, ad quod bona alia<sup>9</sup> ordinantur. Propter quod divicie artificiales eo ipso, quod ordinantur ad divicias naturales, rationem felicitatis<sup>10</sup> habere non possunt.

Secundo in talibus non est constituenda<sup>11</sup> felicitas, quia non habent, quod sint divicie, nisi ex ordinacione hominum. Vera enim felicitas nostra est bonum nostrum secundum se, non est<sup>12</sup> bonum nostrum ex ordinacione hominum tantum. Nummismata autem non habent, quod sint divicie, nisi ex ordinacione hominum. Unde primo *Politicorum* dicitur, quod<sup>13</sup> transmutatis utentibus, idest transmutata dispositione utentium sive transmutato ordine et dispositione hominum, huiusmodi divicie nullam habent dignitatem, neque utilitatem.

---

<sup>1</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: suam

<sup>2</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: sunt

<sup>3</sup> Druck Rom 1607: dicuntur esse, quae

<sup>4</sup> Davor getilgt: a

<sup>5</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: immediate

<sup>6</sup> Textvorlage: mediate. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>7</sup> Philosophus fehlt im Druck Rom 1607

<sup>8</sup> sint fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607

<sup>9</sup> Druck Rom 1607: alia bona

<sup>10</sup> Textvorlage: felicitates. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>11</sup> Druck Rom 1607: ponenda

<sup>12</sup> est fehlt im Druck Rom 1607

<sup>13</sup> quod fehlt im Druck Rom 1607

---

## **Kapitel 7: Für eine Königliche Hoheit gehört es sich nicht, Glück im Reichtum zu finden**

Aristoteles unterscheidet im ersten Buch seiner *Politik* zwei Arten von Reichtümern. Ihm zufolge gibt es natürliche und durch menschliche Kunst hergestellte. „Natürliche“ werden so genannt, weil sie auf natürliche Weise aus dem erzeugt werden, was in der Natur vorkommt. Dazu gehört das, was von Äckern und Bäumen hervorgebracht wird, zum Beispiel Getreide und Wein, oder auch tierische Produkte. Überhaupt alles, was zum Lebenserhalt und zur Bekleidung dient, wird zum natürlichen Reichtum gezählt. Künstlich aber sind die Schätze, die durch handwerklichen Fleiß der Menschen erfunden und in natürlichen Reichtum verwandelt werden. Dazu zählen Gold und Silber und überhaupt alles Geld. Sie stillen nicht unmittelbar die körperliche Notdurft, sondern dienen als Tauschmittel, um den leiblichen Mangel zu beheben. Mögen nämlich Gold und Silber auch Metalle sein, die in der Natur vorkommen, so sind so doch künstliche Schätze. In keinem von beiden darf man aber sein Glück finden. Aristoteles berührt im ersten Buch der *Politik* werden Gesichtspunkte, durch die wir zu dem Ergebnis kommen können, dass man den Besitz künstlicher Schätze nicht für Glück halten darf: Erstens, weil künstliche Reichtümer den natürlichen untergeordnet sind; zweitens, weil von Menschen festgesetzt wurde, was sie zu Reichtümern macht; drittens, weil sie nicht von selbst die Notdurft befriedigen. Es wurde nämlich oben gesagt, Glück sei jenes Gut, das über allen anderen steht. Deswegen können die künstlichen Schätze nicht die Grundlage des Glücks bilden, weil sie von selbst unter den natürlichen stehen.

Zweitens kann man nicht für Glück halten, was nur durch menschliche Festsetzung für Reichtum gilt. Unser wahres Glück ist freilich ein Gut an sich und nicht nur ein Gut für uns, weil Menschen es so verfügt haben. Geld hat aber nur einen großen Wert durch die Festlegung der Menschen. Darum heißt es in Buch I der *Politik*, Reichtümer hätten weder Wert noch Nutzen, wenn sie nicht zum Tauschen gebraucht würden, d. h. Tauschmittel durch Vereinbarung der Benutzer sind oder ihr Tauschwert durch Menschen festgesetzt wird.

Quod enim<sup>1</sup> tantum auri vel tot nummismata tantum valeant tritici, hoc est, quia nummismata reputantur magna in opinione hominum et quia sic vult ordo et dispositio utencium eis.

Tercio in talibus non est ponenda felicitas, quia aurum et argentum et omnia nummismata non solum animam non saciant<sup>2</sup> nec sunt perfectum bonum, set eciam per se ipsa non satisfaciunt in[fol. XIV<sup>r</sup>]digencie corporali. Potest enim contingere, ut dicitur primo *Politicorum*, quod quis dives pecunia fame mo[p. 22]riatur. Recitatur enim ibi de quodam, cuius nomen erat Meda<sup>3</sup>, qui cum nimis esset avidus auri, ut fabulose dicitur, impetravit a Domino<sup>4</sup>, ut quicquid tangeret, fieret aurum. Cum ergo tactus reservetur in singulis partibus corporis et<sup>5</sup> ore nichil tangere poterat, quin converteretur<sup>6</sup> in aurum. Erat ergo ei magna copia auri, cum tamen fame periret. Quod esse non posset, si aurum vel cetera nummismata vere essent divicie et vere satisfacerent indigencie corporali.<sup>7</sup> Ergo, quia nummismata sunt divicie in ordine ad aliud, cum<sup>8</sup> vero<sup>9</sup> quia sunt divicie ex institucione hominum, tum quia cum sint<sup>10</sup> corporalia, ipsi indigencie corporali per se non sufficiunt, in eis non est ponenda felicitas.<sup>11</sup> Quod autem in naturalibus diviciis, cuiusmodi sunt cibus et potus et ea, que per se indigencie corporali satisfaciunt, non sit ponenda felicitas, delevi patet. Nam, cum felicitas sit bonum optimum, in optimo nostro queri debet. Cum ergo anima sit pocior corpore, felicitas non est ponenda in talibus diviciis, que sunt bona corporis, set, ut superius dicebatur, ponenda est in actibus virtutum, que sunt bona anime. Cuilibet ergo homini detestabile est ponere suam felicitatem in diviciis, set maxime detestabile est regie maiestati. Nam, si rex aut princeps ponat suam felicitatem in diviciis, tria maxima mala inde consequuntur<sup>12</sup>: primo, quia amittit maxima bona; secundo, quia efficitur tyrannus; tercio, quia efficitur populi depredator.

Diligens enim pecuniam ut finem et timens pecuniam elargiri, [fol. XIV<sup>v</sup>] numquam potest esse magnificus, cuius est facere magnos sumptus. Nec eciam potest esse magnanimus, quia, metuens pecuniam perdere, nichil magnum attemptabit.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: autem

<sup>2</sup> *Textvorlage*: saciatur. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: Mida

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: Deo

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: etiam

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: convertetur

<sup>7</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: tum

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: tum

<sup>9</sup> *vero fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Textvorlage*: sicut. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *In der Textvorlage folgt*: Quod autem in naturalibus diviciis, cuiusmodi sunt cibus et potus et ea, que per se indigencie corporali per se non sufficiunt, in eos non est ponenda felicitas. *Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>12</sup> *Davor getilgt*: seq

Gold oder viel Geld sind aber nur der Gegenwert von Weizen, d. h. weil Geld bei den Menschen in hohem Ansehen steht und es seine Benutzer es so festgelegt und ihm einen bestimmten Wert zugewiesen haben.

Drittens darf man so etwas nicht für Glück halten, nicht nur weil Gold, Silber und alles Geld die seelischen Bedürfnisse nicht erfüllen und kein vollkommenes Gut sind, sondern auch weil sie von sich aus die körperliche Notdurft nicht stillen. Es kann nämlich passieren, wie in Buch I der *Politik* gesagt wird, dass ein Reicher Hungers stirbt. Dort wird nämlich von einem namens Midas erzählt, der, wie die Sage berichtet, so goldgierig war, dass er vom Herrn erflehte, was immer er anfasse, möge auch zu Gold werden. Da der Tastsinn in jedem einzelnen Körperteil vorhanden ist, konnte er auch mit dem Mund nichts berühren, ohne es in Gold zu verwandeln. Er hatte also eine große Menge Gold und musste trotzdem verhungern. Das könnte nicht sein, wenn Gold oder was es sonst an Geld gibt ein wahrer Reichtum wäre und wirklich die körperliche Notdurft befriedigen würde. Da Geld also erstens als Reichtum etwas anderem untergeordnet, zweitens es nur durch menschliche Festlegung ist und schließlich die körperlichen Bedürfnisse nicht befriedigen kann, obwohl es selbst aus Körpern besteht, ist leicht ersichtlich, dass man darin nicht das Glück finden kann. Dieses ist das beste Gut, und deshalb muss man es in unserem Besten suchen. Da also die Seele wichtiger ist als der Körper, ist das Glück nicht in solchen Schätzen zu finden, die körperliche Güter sind, sondern, wie weiter oben gesagt, in tugendhaftem Handeln, was ein seelisches Gut ist. Also ist es für jeden beliebigen Menschen verabscheuenswürdig, Reichtum für Glück zu halten. Dies gilt am meisten für eine Königliche Hoheit. Wenn nämlich ein König oder ein Fürst sein Glück im Reichtum findet, folgen daraus drei besonders große Übel: erstens, dass er die höchsten Güter von sich wirft, zweitens, dass er dadurch zum Tyrannen wird und drittens, dass es ihn um Ausbeuter seines Volkes macht.

Indem er nämlich Geld für wert hält, sein Ziel zu sein, und ängstlich darauf bedacht ist, es zu vermehren, kann er niemals großherzig sein, weil er dazu viel ausgeben müsste. Edel kann er auch nicht sein, weil er nichts Großes anstreben wird, denn er hat Angst, sein Geld zu verlieren.

Immo, cum ille sit magnanimus, cui nichil<sup>1</sup> corporale est magnum, ut vult Philosophus quarto *Ethicorum*, capitulo *De magnanimitate*, quia in opinione avari et in opinione ponentis suam felicitatem in divitiis, divicie sunt quid magnum, impossibile est talem esse magnanimum. Si ergo magnificentia et magnanimitas sunt maxima bona et maxime decet re[p. 23]giam maiestatem esse ornatam talibus virtutibus, detestabile est ei suam felicitatem in talibus ponere. Secundo detestabile est regi<sup>2</sup> vel principi suam felicitatem ponere in divitiis, qui, hoc facto tyrannus efficitur. Est enim differentia inter regem et tyrannum, ut patebit in tercio libro, cum determinabitur de regimine<sup>3</sup> regni. Nam rex proprie est, qui intendit bonum regni et bonum commune. Si autem intendit bonum proprium, hoc est ex consequenti. Tyrannus vero econverso principaliter intendit bonum privatum. Si autem intendit bonum publicum, hoc est ex consequenti, ut in quantum ex bono communi evenit ei aliquod<sup>4</sup> bonum proprium. Cum ergo finis maxime diligatur, ponens suam felicitatem [fol. 185<sup>va</sup>] in nummismate, principaliter intendit tesauryzare<sup>5</sup> pecuniam, non ergo est rex, set tyrannus, cum non intendat principaliter bonum publicum, set privatum.

Tercio hoc posito sequitur, quod rex sit populi depredator. Nam finis adeo intense diligatur, quod quilibet studet omni via, omni modo, quo potest, consequi finem suum. Ponens ergo<sup>6</sup> suam felicitatem in divitiis [fol. XV<sup>r</sup>] non erit sibi cure, si opprimat viduas et pupillos, si depredetur populum et rem publicam, dum tamen possit pecuniam congregare. Qui enim bene intelligit, quid importatur nomine finis, non potest eum latere quemlibet omni via, qua potest, velle consequi finem suum. Est ergo<sup>7</sup> rex tyrannus, si sic vult esse dominus, quod tamen bonum reipublicae non procuret. Set tunc est depredator, quando non solum non procurat bonum, set eciam infert malum. Quare si detestabile<sup>8</sup> est regem amittere maxima bona, esse tyrannum et predatorem<sup>9</sup>, detestabile<sup>10</sup> est suam felicitatem in divitiis ponere. [p. 24]

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: nisi. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Textvorlage*: regia. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Davor getilgt*: rege

<sup>4</sup> *Textvorlage*: ad. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: reservare sibi et congregare

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>8</sup> *Davor getilgt*: desta

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: depraedatorem

<sup>10</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: quoque



Im Gegenteil; weil er meint, gierig sein zu müssen und Reichtum für Glück hält, ist es ihm unmöglich, so edel zu sein, wie es seinem Reichtum entspricht. (Denn der sei edel, der nichts Körperliches für groß hält, wie Aristoteles in Buch IV der *Nikomachischen Ethik* im Kapitel *Über die edle Gesinnung* schreibt). Großherzigkeit und edle Gesinnung sind aber die höchsten Güter, und es schickt sich am meisten für eine Königliche Hoheit, sich mit diesen Tugenden zu schmücken. Verabscheuungswürdig ist es für sie, in so etwas [wie dem Reichtum] ihr Glück zu finden.

Zweitens ist es abscheulich für einen König oder einen Fürsten, Reichtum für Glück zu halten, weil er sich, wenn das geschieht, in einen Tyrannen verwandelt. Es gibt nämlich einen Unterschied zwischen einem König und einem Tyrannen. Das geht später klar aus dem dritten Buch hervor, wenn die Reichsherrschaft näher bestimmt wird. Für den König ist nämlich charakteristisch, dass er das Gute für sein Reich und das Gemeinwohl anstrebt. Wenn er aber Gutes für sich selbst beabsichtigt, dann nur, weil es sich daraus ergibt. Der Tyrann jedoch erstrebt hauptsächlich sein eigenes Wohl. Wenn er aber auf das Gemeinwohl zielt, dann nur insoweit ihm durch das Gemeinwohl ihm selbst etwas zugutekommt. Wenn also als höchstes Ziel erachtet wird, Glück im Geld zu finden, beabsichtigt wer dies tut, an erster Stelle sein Vermögen für sich als Schatz zu horten, und ist folglich kein König, sondern ein Tyrann. Denn er strebt nicht hauptsächlich das Gemeinwohl an, sondern sein persönliches.

Aus dieser Voraussetzung folgt drittens, dass ein [solcher] König ein Ausbeuter seines Volkes ist. Denn jeder, der ein Ziel so eifrig anstrebt, bemüht sich auf jede erdenkliche Art, es zu erreichen. Wer daher Reichtum für Glück hält, wird sich nicht darum kümmern, ob er Witwen und Waisen bedrückt und Volk und Staat ausplündert, solange er nur Geld zusammenraffen kann. Wer nämlich wohl versteht, was im Namen eines Ziels auferlegt wird, dem kann nicht verborgen bleiben, dass man auf jede mögliche Art dieses Ziel erreichen will. Daher ist ein König ein Tyrann, wenn er ein Herr sein will und dennoch nicht für das Staatswohl sorgt. Dann ist er vielmehr ein Ausbeuter. Denn er kümmert sich ja nicht um das Gute, sondern führt sogar ein Übel herbei. Wenn es also abscheulich ist, als König auf die größten Güter zu verzichten und ein Tyrann und Ausbeuter zu sein, dann ist es widerwärtig, Reichtum für Glück zu halten.

## **Capitulum VIII: Quomodo<sup>1</sup> decet regiam maiestatem suam felicitatem ponere in honoribus**

Forte multi viventes vita politica credunt felicitatem<sup>2</sup> ponendam esse in honoribus, eo quod ut plurimum cives maxime honorari desiderant. Sunt autem in honoribus tria attendenda, per que triplici via venari possumus, felicitatem in eis non esse ponendam<sup>3</sup>: Primo enim honor est bonum ad aliud ordinatum, secundo est bonum extrinsecum, tercio est magis in honorante<sup>4</sup> quam in honorato. Felicitas autem econtrario non est bonum ad aliud ordinatum, set est bonum ad quod alia ordinantur. Non est bonum extrinsecum, set intrinsecum. Habet esse maxime in ipso felice, sive<sup>5</sup> in eo, cuius est illa felicitas. Quod enim<sup>6</sup> honor sit bonum ad aliud ordinatum, patet per Philoso[fol. XV<sup>v</sup>]phum primo *Ethicorum*, qui vult honorem esse exhibicionem reverencie in testimonium virtutis. Causa ergo, quare homines volunt maxime<sup>7</sup> honorari, est, ut appareant sapientes et virtuosus, quibus maxime debetur honor. Ideo secundum Philosophum nullus curat honorari a pueris, quia reverencia talium non est debitum testimonium sapiencie et virtutis<sup>8</sup>. Quare, si ho[fol. 185<sup>vb</sup>]nor est bonum ordinatum ad virtutem, in honore non est ponenda felicitas, set pocius in ipsis virtutibus vel in actibus earum.

Secundo non debite ponitur felicitas in honoribus, quia honor non est bonum intrinsecum, set extrinsecum. Dictum est enim, quod honor est reverencia exhibita in signum virtutis. Signum autem vel testimonium, si plane<sup>9</sup> manifestare vult ipsum signatum, oportet, quod sit quid notum et manifestum. Intrinseca autem non sunt nobis nota et manifesta, set extrinseca. Non enim cognoscimus, que quis in corde cogitat, set que exterius<sup>10</sup> representat. Reverencia ergo, que est honor, si debet manifestare virtutem [p. 25] eius, cui exhibetur, non sufficit, quod si cogitata in corde, set requiritur, ut exterius proferatur. Honor ergo habet rationem boni extrinseci, cum sit reverencia exhibita per quedam exteriora signa<sup>11</sup>. Quare, si felicitas non est ponenda in bonis extrinsecis, que sunt bona minora, set in intrinsecis, que sunt bona maiora, in honoribus felicitas poni non debet.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: Quod

<sup>2</sup> *Textvorlage*: felicitate. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: ponendam non esse

<sup>4</sup> *Textvorlage*: honoratem. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: seu

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: autem

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: maxime homines volunt

<sup>8</sup> *Textvorlage*: virtutis. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: plene

<sup>10</sup> *Davor getilgt*: extrinsecus

<sup>11</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

## **Kapitel 8: Auf welche Weise eine Königliche Hoheit sich glücklich schätzen soll, geehrt zu werden**

Viele, die ein Leben im Dienst der Allgemeinheit führen, glauben vielleicht, es sei für ihr Glück zu halten, in hohem Ansehen zu stehen, weil Bürger nichts mehr wünschen, als Ehrungen zu bekommen. Unter Beachtung von drei Gesichtspunkten kommen wir aber zu dem Ergebnis, dass man darin nicht das Glück finden kann. Erstens ist die Ehre ein Gut, das einem anderen untergeordnet ist. Zweitens ist sie ein äußerliches Gut. Drittens findet es sich mehr beim Ehrenden als beim Geehrten. Glückseligkeit ist aber das genaue Gegenteil. Sie ist kein Gut, das einem anderen untergeordnet ist, sondern eines, das selbst über allen anderen Gütern steht, kein äußerliches, sondern ein innerliches, und sie existiert am meisten im Glücklichen beziehungsweise in demjenigen, in welchem die Glückseligkeit zu finden ist. Dass Ehre aber ein Gut sei, das einem anderen untergeordnet ist, ergibt sich klar aus dem ersten Buch der *Nikomachischen Ethik*, wo von Aristoteles die These aufgestellt wird, eine Ehrung sei die öffentliche Anerkennung für den Nachweis tugendhafter Gesinnung. Also ist der Grund, warum bei Weitem die meisten Menschen geehrt werden wollen, dass sie dann öffentlich als weise und tugendhaft wahrgenommen werden, und ihnen dadurch die größte Ehre gebührt. Daher schert es keinen, wie Aristoteles sagt, von Kindern geehrt zu werden, weil deren Achtung kein gebührendes Zeugnis der Weisheit und der Tugend ist. Wenn daher die Ehre ein der Tugend untergeordnetes Gut ist, darf man sie nicht für das Glück halten, sondern eher die Tugenden selbst oder die Handlungen, die sich aus ihnen ergeben.

Zweitens soll man nicht sein Glück in Ehrungen finden, weil es sich dabei nicht um ein innerliches, sondern ein äußerliches Gut handelt. Es wurde nämlich gesagt, dass eine Ehrung die öffentlich erwiesene Anerkennung eines Anzeichens für Tugend sei. Ein Zeichen oder ein Beweis muss aber öffentlich bekannt sein, damit das Bezeichnete ganz zum Vorschein kommt. Was innen ist, bleibt uns aber im Gegensatz zum Äußerlichen unbekannt und unsichtbar. Wir erkennen nämlich nicht, was jemand in seinem Herzen erwägt, sondern nur, was er nach außen zeigt. Die Achtung, die eine Ehrung darstellt, ist nicht genug, um die Tugend desjenigen ins rechte Licht zu rücken, dem sie erzeigt wird, weil es dazu nun einmal erforderlich wäre, die innere Gesinnung nach außen zu kehren. Die Ehre ist im Grunde also ein äußerliches Gut, weil sie die Achtung ist, die durch einige äußere Zeichen öffentlich erwiesen wird. Wenn daher nicht äußerliche Güter, welche die kleineren sind, sondern innere, d. h. die größeren, für das Glück gehalten werden dürfen, kann es sich bei Ehrungen auch nicht um Letzteres handeln.

Tercio hoc idem patet ex eo, quod honor magis est in honorante quam in honorato, ut plane vult Philosophus primo *Ethicorum*. Quare, si in honoribus ponatur felicitas, continget illa detestanda perversitas, quod felicitas magis sit in alio quam in eo, cuius est<sup>1</sup> [fol. XVI]. Sicut enim probabiliter<sup>2</sup> dicitur, curialitas est eius qui facit ipsam, sic honor magis est in eo<sup>3</sup>, qui facit ipsam, quam in eo, qui huiusmodi reverenciam honoratur. Apparet autem hoc esse sensibiliter verum. Nam si aliquis inclinans<sup>4</sup> se reveretur<sup>5</sup> alium vel honorat ipsum, constat inclinacionem illam proprie esse in inclinante, non in eo, cui inclinacio exhibetur. Accidens enim proprie est in suo subiecto, non autem in obiecto, vel si aliquo modo est in obiecto, magis tamen est in subiecto. Inclinacio<sup>6</sup> ergo illa et reverencia<sup>7</sup> magis est in<sup>8</sup> inclinante<sup>9</sup>, in quo est, ut in subiecto, quam in eo, cui sit, in quo est, ut in obiecto<sup>10</sup>. Bene igitur dictum est, quod reverencia sive honor magis est in honorante quam in honorato.<sup>11</sup> Set cum felicitas sit maxime in ipso felicitato vel in ipso beatificato, in honoribus non est ponenda felicitas. [fol. 186<sup>ra</sup>] Indecens est ergo cuilibet homini ponere suam felicitatem in honoribus, ut credat se esse felicem, si ab hominibus honoratur. Maxime tamen hoc est indecens regie maiestati. Quod eciam triplici via venari potest: Si enim rex suam felicitatem in honoribus ponat, sequentur ipsum tria mala: Erit enim superficialiter bonus, erit presumptuosus et erit iniustus et inequalis.

Nam si princeps suam felicitatem in honoribus ponat, cum sufficiat ad hoc, quod quis honoretur, quod videatur esse bonus, non curabit esse bonus existenter, set apparenter et superficialiter. Unde et Philosophus in *Politicis* curantes de honore tantum dicit esse fictos et superficiales. Si [p. 26] ergo maxime decet regem esse bonum existenter<sup>12</sup>, maxime indecens est ipsum ponere felicitatem in honoribus, ne sit fictus et superficialis.

Secundo indecens est regi ponere suam felicitatem in honoribus, quia ex hoc effi[fol. XVI]citur<sup>13</sup> periclitator populi et presumptuosus. Nam cum finis maxime diligatur, si princeps suam felicitatem in<sup>14</sup> honoribus ponat, ut possit honorem consequi, presumat suam gentem exponere omni periculo.

---

<sup>1</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: illa felicitas

<sup>2</sup> Druck Rom 1607: proverbialiter

<sup>3</sup> Druck Rom 1607: in eo est

<sup>4</sup> Korrigiert aus: inclinnans

<sup>5</sup> Davor getilgt: revertere

<sup>6</sup> Textvorlage: Inclinaco. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>7</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: sive honor

<sup>8</sup> in fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607

<sup>9</sup> Textvorlage: inclinante

<sup>10</sup> Druck Rom 1607: honorante quam in honorato

<sup>11</sup> Bene igitur ... in honorato fehlt im Druck Rom 1607

<sup>12</sup> Druck Rom 1607: existentem

<sup>13</sup> Druck Rom 1607: efficietur

<sup>14</sup> Textvorlage: et. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

Dasselbe ist deutlich daran zu erkennen, dass die Ehre mehr bei dem liegt, der sie vergibt, als bei dem, der sie empfängt. Das behauptet Aristoteles unumwunden in Buch I der *Nikomachischen Ethik*. Wenn man also Ehrungen für das Glück hält, kommt es zu der abscheulichen Verkehrung der Tatsachen, dass sich das Glück mehr bei einem Anderen als dem Glückseligen selbst finde. So wie es nämlich zutreffend heißt, die Höflichkeit sei auf der Seite dessen, der sie erweist, liegt auch die Ehre mehr bei dem, der sei bezeugt, als bei dem, welchem diese Anerkennung zuteilwird. Es ist aber ohne Weiteres sinnfällig, dass dies der Wahrheit entspricht. Wenn sich jemand ehrfürchtig vor einem anderen verneigt oder ihn ehrt, geht dies eigentlich eindeutig von ihm aus und nicht von dem Empfänger der Ehrbezeugung. Es handelt sich dabei um eine akzidentielle Bestimmung des Subjekts, nicht des Objekts; oder wenn sie doch irgendwie dem Objekt zukommt, dann noch mehr dem Subjekt. Jene Verneigung und die Achtung ist also mehr auf Seiten des Ehrenden, welcher der Handelnde ist, als auf der des Geehrten. Also ist es treffend formuliert, wonach Respektsbezeugung oder Ehrung mehr zum Ehrenden als zum Geehrten gehöre. Da aber das Glück am meisten beim Beglückten oder Beseligten selbst ist, darf man Ehrungen nicht dafür halten. Also ist es für jeden ungehörig, das zu tun und folglich zu meinen, glücklich zu sein, wenn einem die Menschen Ehre erweisen. Am wenigsten schickt es sich aber für eine Königliche Hoheit. Auch das lässt sich auf drei Arten begreifen: Wenn nämlich ein König Ehrbezeugungen für Glück hält, werden sich für ihn daraus drei Übel ergeben: Er wird dann nur vordergründig gut, ferner anmaßend und schließlich auch noch ungerecht und unbillig sein.

Wenn nämlich ein Fürst Ehrungen für Glück hält, wird er sich nur darum bemühen, an der Oberfläche und nur dem Anschein nach, statt auch in Wirklichkeit gut zu sein. Denn es reicht schon, gut zu scheinen, um geehrt zu werden. Daher sagt Aristoteles auch in seiner *Politik*, wer um Ehren Sorge trage, sei ein oberflächlicher Heuchler. Wenn es also einem König zukommt, wirklich gut zu sein, gehört es sich für ihn am allerwenigsten, sein Glück in Ehrbezeugungen zu finden, um nicht heuchlerisch und oberflächlich zu werden.

Zweitens steht es einem König nicht an, durch Ehrungen glücklich zu werden, weil er dadurch zu jemand wird, der aus Anmaßung sein Volk in Gefahr bringt. Denn weil dieses Ziel zu sehr angestrebt wird, wenn ein Fürst sein Glück darin findet, Ehre zu erlangen zu können, wird er sich anmaßen, sein Volk jeglicher Gefahr auszusetzen.

Exemplum huiusmodi habemus de filio cuiusdam Romani principis nomine Torquati, qui nimii honoris avidus, contra imperium patris, ut honorem consequeretur<sup>1</sup>, se exposuit periculis bellicis. Unde Torquatus Romanus princeps, ne alii ex hoc exemplum assumerent et ne essent nimii honoris avidi, filium sic<sup>2</sup> presumptuosum occidit<sup>3</sup> non obstante, quod dictus filius victoriam obtinuerat ab hoste. Ne ergo princeps se precipitet et ne nimis presumat, non expedit ei suam felicitatem in honoribus ponere.

Tercio hoc est indecens ei, ne sit iniustus et inequalis. Decet enim principem sua bona<sup>4</sup> distribuere secundum dignitatem personarum, ut plura bona det<sup>5</sup> dignis et sapientibus quam indignis et histrionibus. Set si princeps suam felicitatem in honoribus ponat, quia finis<sup>6</sup> summo ardore diligitur<sup>7</sup>, non curabit remunerare<sup>8</sup> personas secundum<sup>9</sup> propriam dignitatem, set solum eo modo beneficia [fol. 186<sup>rb</sup>] dividet, quo plus honoris consequi possit. Si ergo rex suam felicitatem in honoribus ponat, erit cpmalus in se, quia non curabit esse nisi superficialiter bonus. Erit malus in populo sibi commisso, quia non curabit eum periculis presumptuose et precipitanter exponere. Erit malus in suis rebus, quia eas non distribuet equaliter secundum personarum dignitatem. [p. 27/fol. XVII<sup>r</sup>]

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607: sequeretur*

<sup>2</sup> *Textvorlage: sit. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Textvorlage: occidit. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Davor Schaft von b getilgt*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607: decet*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607: finem*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607: diligit*

<sup>8</sup> *Textvorlage: renunciare. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Textvorlage: set. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

Ein Beispiel dafür haben wir in dem Sohn eines vornehmen Römers namens Torquatus, der zu begierig nach Ehre war und sich auf der Jagd danach gegen den Befehl seines Vaters der Kriegsgefahr aussetzte. Daher tötete Torquatus, der Anführer der Römer, damit nicht andere diesen Beispiel folgten und zu ehrbegierig waren, seinen so anmaßenden Sohn und ließ sich davon nicht abbringen, obwohl der Erwähnte sich gegen den Feind siegreich behauptet hatte. Damit also ein Fürst sich nicht überstürzt zu viel herausnimmt, ist es nachteilig für ihn, sein Glück in Ehrbezeugungen zu finden.

Drittens gehört sich das nicht für ihn, weil er sonst ungerecht und unbillig würde. Es schickt sich für einen Fürsten nämlich, seine Gaben entsprechend den Verdiensten jedes Einzelnen zu verteilen, so dass mehr davon denen zukommt, die ihrer würdig und weise sind, als den Unwürdigen und den Gauklern. Wenn aber ein Fürst Ehrungen für sein Glück hält, wird er, weil dieses Ziel mit größter Leidenschaft angestrebt wird, sich nicht darum bekümmern, jeden nach seinem persönlichen Verdienst zu belohnen, sondern seine Wohltaten so aufteilen, dass es ihm zur größten Ehre gereicht. Wenn also ein König Ehrbezeugungen als sein Glück ansieht, ist er im Innern böse, weil er nicht dafür Sorge tragen wird, mehr als nur nach außen gut zu sein. Er wird zum Übel für das ihm anvertraute Volk, weil er sich nicht darum bekümmert, ob er es anmaßend und übereilt Gefahren aussetzt, und es wird auch seinem Besitz übel bekommen, dass er ihn nicht billigerweise nach dem jeweiligen Verdienst verteilen wird.

## Capitulum IX: Quod non decet regiam maiestatem suam felicitatem ponere<sup>1</sup> in gloria et<sup>2</sup> in fama

Differunt autem gloria et fama ab honore et laude, quia honor et laus sunt causa fame et glorie. Ex hoc enim est aliquis in fama et gloria, quia laudatur et honoratur. Honor autem differt a laude, quia est utilior<sup>3</sup> ea. Nam laus proprie non est nisi per signa vocalia. Set honor esse habet per quecunque signa exteriora. Unde dicitur primo *Rethoricorum*, quod partes honoris sunt sacrificia, recordaciones in metris, antiqua primorditas sedis ad oraciones<sup>4</sup>, et altera<sup>5</sup> talia exteriora signa pertinencia ad reverenciam. Gloria quidem et fama pro eodem accipi consuevit. Nam gloria est quedam clara noticia de aliquo. Est enim gloria claritas quedam. Hec eciam est fama, quia fama est quedam clara cum laude noticia. Si tamen vellemus aliquo modo distinguere inter gloriam et famam, diceremus, quod fama oritur ex gloria. Erit ergo hic ordo, quia gloria oritur ex honore. Nam<sup>6</sup> ex hoc, quod aliquis est<sup>7</sup> in magno honore et in magno apparatu, ex hoc apparet clarus et gloriosus. Fama autem oritur ex honore et gloria, quia ex hoc quod aliquis est in honore et gloria, habetur in fama et precio. Accipiendo sic gloriam et famam large et pro eodem, posset forte alicui videri felicitatem ponendam esse in fama et gloria, eo quod ipsa<sup>8</sup> possit esse magne latitudinis, cum ad diversas partes divulgare possit [fol. XVII<sup>v</sup>] et magne diuturnitatis, cum per multa tempora contingat ipsam indelibilem esse. Videtur eciam<sup>9</sup>, quod maxime princeps in hoc suam felicitatem ponere debeat<sup>10</sup>, dicente Philosopho quinto *Ethicorum*, quod merces quedam danda est principibus, hec autem est honor et gloria, quibus si [fol. 186<sup>va</sup>] contenti non sint, tyranni<sup>11</sup> fiunt.<sup>12</sup> Hoc stare non potest. [p. 28] Quod triplici via venari possumus: Quantum enim ad presens spectat, ut satis potest patere per habita, felicitas non est tantum signum boni, set est eciam perfectum, et per se sufficiens bonum. Secundo felicitas inest tantum bonis et beatis, non autem infelicibus et pravis. Tercio est in interioribus bonis, non in hiis, que exterius existunt.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: suam ponere felicitatem

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: vel

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: universalior

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: statt antiqua primorditas sedis ad oraciones dort decantatio, aut solutae orationis ad laudem recitatio, primi consessus

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: caetera

<sup>6</sup> *Davor getilgt*: Schaft von n

<sup>7</sup> est fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: ipse

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: ergo

<sup>10</sup> *Textvorlage*: debeant. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>11</sup> In der Textvorlage folgt: non. Getilgt nach dem Druck Rom 1607

<sup>12</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: Sed



## **Kapitel 9: Einer Königlichen Hoheit steht es schlecht an, Ruhm und einen hervorragenden Ruf für Glück zu halten**

Ruhm und ein hervorragender Leumund unterscheiden sich aber von Ehre und Lob. Denn die Letzteren sind die Ursache für Erstere. Daraus ergibt sich freilich, dass jemand in hervorragendem Ruf steht und ruhmreich ist, weil er gelobt und geehrt wird. Ehre unterscheidet sich nämlich vom Lob, weil sie von größerem Nutzen ist. Lob im eigentlichen Sinn wird nur durch Worte ausgedrückt; aber die Ehre nimmt alle möglichen äußeren Formen an. Daher steht in Buch I der *Rhetorik*, dass Ehrungen aus Opfern, Gedenkschriften in Versform, dem Ehrenplatz bei öffentlichen Reden und anderen äußeren Zeichen, die Achtung ausdrücken, bestehen. Freilich werden „Ruhm“ und „hervorragender Ruf“ für gewöhnlich gleichbedeutend verwendet. Ruhm ist die Kenntnis von etwas Berühmten, also gewissermaßen die Berühmtheit. Das gilt auch für den hervorragenden Ruf, weil er das Wissen über Lobenswertes ist, über das man allgemein Bescheid weiß. Wenn wir dennoch zwischen Ruhm und hervorragendem Ruf unterscheiden wollten, könnte man sagen, dass ein hervorragender Leumund erst durch Ruhm entsteht. Es wird nämlich dies die Reihenfolge sein, weil Ruhm von Ehre kommt. Denn dass jemand hoch geehrt und von viel Glanz umgeben ist, macht ihn offensichtlich bekannt und berühmt. Ein hervorragender Ruf entsteht aber aus Ehre und Ruhm. Denn dadurch, dass er über beide verfügt, genießt jemand auch ein hohes Ansehen und Wertschätzung. Wenn man so „Ruhm“ und „hervorragender Ruf“ im weiteren Sinne gleichbedeutend verwendet, könnte es einem vielleicht scheinen, als ob das Glück in hohem Ansehen und Ruhm zu finden sei, weil Letzterer durch die Verbreitung in verschiedene Weltgegenden weithin bekannt und zugleich sehr langwierig sein könnte und möglicherweise durch ganze Epochen hindurch unauslöschlich wäre. Es könnte auch scheinen, dass ein Fürst sein größtes Glück darin finden sollte, sagt doch Aristoteles in Buch V der *Nikomachischen Ethik*: „Fürsten muss man ihren Lohn geben, und zwar Ehre und Ruhm. Sind sie damit nicht zufrieden, werden sie deshalb zu Tyrannen.“ Das kann nicht so stehenbleiben. Dahin kann man durch drei Argumente kommen: Es reicht nämlich an dieser Stelle zu bemerken, dass das Glück, wie aus dem schon Gesagten deutlich genug hervorgeht, nicht nur ein Zeichen für das Gute ist, sondern selbst ein vollkommenes Gut an sich. Zweitens können nur die Guten und Seligen glücklich sein, nicht aber die Elenden und Verdorbenen. Drittens zählt das Glück zu den inneren, nicht den äußerlichen Gütern.

Fama autem econtrario magis est<sup>1</sup> signum bonitatis, quam sit ipsa bonitas<sup>2</sup>. Non solum competit bonis, set eciam ut plurimum competit ipsis pravis. Rursus magis innittitur exterioribus signis quam interiori bonitati. Si enim fama alicuius ideo existit, quia de ipso apud homines<sup>3</sup> habetur quedam laudabilis et clara notitia, cum sciencia nostra non sit ipsa res nec sit causa rerum, set magis sit signum rerum<sup>4</sup> et quid causatum ab eis. Fama nec<sup>5</sup> est bonitas nostra, nec ab ea dependet bonitas nostra, set solum est quoddam apparens signum nostre bonitatis. In ea ergo<sup>6</sup> felicitas nostra esse non potest.

Secundo hoc stare non potest, quia fama et gloria apud homines non solum habetur de bonis, set eciam de hominibus pravis. Quia enim multociens in iudicando decipimur, contingit ut plurimum illa detestanda perversitas, quod boni et digni non habentur in precio et pravi et infelices sunt in gloria et in [fol. XVIII<sup>r</sup>] fama.

Tercio in fama non est ponenda felicitas, quia magis innittitur<sup>7</sup> exterioribus signis, quam interiori bonitati: nam homo non intuetur nisi ea, que foris patent<sup>8</sup>. Non enim videmus ipsas cogitationes mentis nec<sup>9</sup> ipsas virtutes vel<sup>10</sup> malicias<sup>11</sup> in animo existentes. Set, si iudicamus aliquem bonum et virtuosum, hoc est ex hiis, que nobis exterius innotescunt<sup>12</sup>. Sicut enim ad hoc, quod aliquis honoretur, sufficit, quod exterius bonus appareat. Sic ad hoc, quod aliquis sit apud homines in fama et gloria, sufficere videtur, quod exterius bona pretendat. Quare, cum regem deceat esse totum divinum et quasi semideum, inconueniens est ponere felicitatem<sup>13</sup> in eo, quod est magis<sup>14</sup> signum bonitatis, quam sit bonitas, et quod ipse pravi participa[p. 29]re possunt et magis innittitur exterioribus signis quam interiori bonitati. Inconueniens<sup>15</sup> enim est, quod rex se credat esse felicem, si sit famosus apud homines vel si sit in populis gloriosus. [fol. 186<sup>vb</sup>] Non ergo<sup>16</sup> debet rex se credere esse beatum, si sit in gloria apud homines. Attamen beatus est, si sit in gloria apud Deum. Dictum enim est, quod gloria et fama est quedam clara cum laude noticia.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: est magis

<sup>2</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: Et

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: apud homines de ipso

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: earum

<sup>5</sup> *nec fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>7</sup> *Textvorlage*: innittitur. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: parent

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: non

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: et

<sup>11</sup> *Davor getilgt*: m

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607*: quibus exterius innotescit

<sup>13</sup> *Druck Rom 1607*: felicitatem ponere

<sup>14</sup> *Magis fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>15</sup> *Textvorlage*: inherens. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>16</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

Ein hohes Ansehen ist wiederum eher ein Zeichen dafür, dass jemand gut ist, als selbst eine gute Eigenschaft. Darüber verfügen nicht allein die guten, sondern zum größten Teil auch die schlechten Menschen. Umgekehrt beruht dieses Ansehen eher auf äußeren Anzeichen als auf innerer Güte. Falls nämlich jemand in hohem Ansehen steht, weil er von den Menschen in irgendeiner Hinsicht für lobenswert gehalten wird und dies allgemein bekannt ist, ist dieser Ruf nicht dasselbe wie Gutsein in unserem Verständnis und hat es auch nicht zur Voraussetzung, sondern ist nur ein sichtbarer Hinweis darauf. Denn unser Wissen darüber ist nicht die Sache selbst, noch deren Ursache, sondern mehr ein Zeichen dafür und für das, was dadurch verursacht wurde. Daher kann darin nicht unser Glück begründet liegen.

Zweitens hält diese Behauptung nicht stand, weil ein hervorragender Ruf und Ruhm bei den Menschen nicht nur den guten, sondern auch den verdorbenen zugeschrieben wird. Wir täuschen uns nämlich sehr häufig beim Urteilen, und so kommt es vielfach zu jener widerwärtigen Verkehrung der Verhältnisse, dass wir nicht diejenigen hochschätzen, die gut und es wert sind, und stattdessen die Verdorbenen und Elenden in Ruhm und Ansehen stehen. Drittens darf man einen sehr guten Ruf nicht für Glück halten, weil er mehr auf äußerlichen Anzeichen als auf innerlicher Qualität beruht. Denn der Mensch sieht nur, was in die Öffentlichkeit getragen wird. Wir nehmen nämlich nicht die Gedanken wahr, mit denen sich der Geist beschäftigt, und auch nicht die Tugenden und Laster der Seele. Wenn wir jemanden als gut und tugendhaft einschätzen, tun wir das vielmehr nach unserer äußeren Wahrnehmung. So wie es nämlich ausreicht, nach außen gut zu erscheinen, um geehrt zu werden, genügt es, nach außen Gutes vorzutäuschen, um bei den Menschen in Ruhm und Ansehen zu stehen. Da es einem König zukommt, ganz vortrefflich und gleichsam ein Halbgott zu sein, steht es ihm nicht wohl an, für Glück zu halten, was eher ein Zeichen für eine gute Eigenschaft ist als die Eigenschaft selbst, woran selbst die Schlechten Anteil haben und was eher auf Äußerlichkeiten beruht als auf Herzensgüte. Es sieht nämlich einem König nicht ähnlich, sich glücklich zu schätzen, wenn er bei den Menschen in sehr gutem Ruf steht oder bei den Massen Ruhm genießt. Darum darf ein König sich nicht für glücklich halten, wenn er sich bei den Menschen des Ruhmes erfreut, sondern vielmehr wenn er bei Gott in höchstem Ansehen steht. Es wurde nämlich gesagt, dass Ruhm und sehr großes Ansehen bedeuten, weithin für Lobenswertes bekannt zu sein.

Dei autem noticia, ut ad presens spectat, in tribus differt a noticia nostra: Nam noticia Dei causat res; noticia nostra causatur a rebus, ut vult Commentator in duodecimo *Methaphysicorum*. Rursus, noticia Dei est infallibilis, noticia nostra pluries fallitur. Amplius, noticia Dei est de ipsis intimis nostris. Noticia vero nostra per se et directe solum exteriora apprehendit<sup>1</sup>. Bonitas ergo nostra per se dependet a noticia Dei tamquam effectus a sua causa. Rursus, circa bonitatem nostram noticia Dei non fallitur<sup>2</sup>, cum sciencia sua falli non [XVIII<sup>f</sup>] possit. Amplius bonitatem et maliciam nostram intimam Deus clara videt et percipit. Non ergo<sup>3</sup> esse potest, quod aliquis apud Deum sit in gloria et in fama vel sit apud ipsum in clara noticia cum laude, nisi sit bonus et beatus, ut exigit status suus. Licet ergo sic sit de noticia Dei et de fama et de gloria apud ipsum<sup>4</sup>, nequaquam tamen in fama et in gloria hominum felicitas est ponenda. Quod vero dicebatur, quod est diuturna et lata. Dici possit<sup>5</sup>, quod econverso, quia est modica et arta. Nam secundum Boecium fama Romani populi numquam transsivit Caucasum montem. Quomodo ergo fama unius hominis per universam terram se extendet? set, cum tota terra sit quasi punctus respectu celi et secundum astronomos quelibet stella fixa visu notabilis sit maior tota terra, arta et exigua est fama cuiuslibet hominis. Rursus, huiusmodi fama est brevis, non diuturna, cum totum tempus vite presentis sit quasi punctale respectu<sup>6</sup> eternitatis. Cum enim homo secundum intellectum sit immortalis<sup>7</sup>, in eo debet felicitatem ponere, quod immortaliter et [p. 30] perpetuo durare possit.

Quod vero dicebatur mercedem tribuendam esse regibus et hanc esse honorem et gloriam, non est intelligendus textus Philosophi, quod reges principaliter pro suo merito querere debeant gloriam et famam hominum, quia modicus esset eorum fructus. Set hoc pro tanto dictum est, quia decet reges et principes esse magnificos<sup>8</sup> et magnanimos. Magnanimi autem, licet non intendant principaliter honorem, set bonum, honor tamen eos consequitur, et decet eos acceptare hono[fol. 187<sup>ra</sup>]rem sibi exhibitum, [fol. XIX<sup>f</sup>] non habentibus hominibus aliquid magis<sup>9</sup>, quod eis tribuant, ut dicitur quarto *Ethicorum*, non quod honor sit condigna retribucio eis, ut ibidem dicitur. Acceptare ergo honorem tamquam retribucionem condignam potest intelligi dupliciter, vel ratione ipsius honoris in se, vel ut procedit ex affectione dancium.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: comprehendit

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: fallit

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>4</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: Deum

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: potest

<sup>6</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: Dei

<sup>7</sup> *Textvorlage*: in moralis. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Korrigiert aus*: magnificatos

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: maius

Bei Gott bekannt zu sein unterscheidet sich auf drei Arten, davon, es bei uns Menschen zu sein: Was Gott bekannt ist, verursacht Dinge; was uns bekannt ist, wird durch Dinge verursacht, wie ein Kommentator zu Buch XII der *Metaphysik* behauptet. Umgekehrt ist Gottes Erkenntnis unfehlbar, während unsere sich vielfach täuscht. Darüber hinaus kennt Gott, was in unserem Innern vorgeht, während unsere Erkenntnis an sich und unmittelbar nur Äußerliches erfasst. Unser Gutsein an sich hängt von der Kenntnis Gottes ab wie eine Wirkung von ihrer Ursache. Umgekehrt ist Gottes Kenntnis über unser Gutsein unfehlbar, weil sein Wissen nie falsch sein kann. Ferner sieht und erkennt Gott deutlich, wie gut oder schlecht wir in unserem Innern sind. Daher kann es nicht sein, dass jemand bei Gott in Ruhm und Ansehen steht oder ihm durch Lobenswertes bekannt ist, wenn er nicht seiner tatsächlichen Verfassung nach gut und glücklich ist. Wenn es sich so mit der Kenntnis Gottes und mit Ruhm und Ehre in seinen Augen verhält, darf man sein Glück überhaupt nicht auf Ansehen und Ruhm bei den Menschen setzen. Es wurde jedoch gesagt, dass Letzterer lange währt und sich weit verbreitet: Man könnte [aber auch] formulieren, dass das genaue Gegenteil zutrifft, weil er klein und gering ist. Denn Boethius zufolge drang der Ruhm des römischen Volkes nie über den Kaukasus. Wie soll sich also der Ruhm eines einzelnen Mannes über die ganze Erde verbreiten? Da aber die Erde gewissermaßen nur ein Punkt im Verhältnis zum Himmel und, wie die Astronomen sagen, jeder sichtbare Fixstern größer als die Erde ist, ist der Ruhm jedes Menschen klein und unbedeutend. Vielmehr ist ein solcher Ruhm kurz statt lang, weil unsere Lebenszeit gleichsam wie ein Punkt im Verhältnis zur Ewigkeit ist. Da freilich der Mensch seiner Vernunft nach unsterblich ist, muss man darauf sein Glück setzen, weil diese unsterblich und von ewiger Dauer sein kann. Freilich wurde gesagt, man dürfe Fürsten nur einen einzigen Lohn zugestehen, und der sei Ehre und Ruhm. Die Worte des Aristoteles sind nicht so zu verstehen, dass Könige Ruhm und Ansehen bei den Menschen an erster Stelle als verdienten Lohn anzustreben hätten, weil dies ihrem Erfolg angemessen sei, sondern das soll nur bedeuten, dass es Königen und Fürsten gut ansteht, hochherzig und großmütig zu sein. Die Großmütigen können aber nicht zuvörderst Ehre anstreben, sondern das Gute. Die Ehre holt sie dennoch ein, und es gehört sich, sie anzunehmen, wenn sie ihnen erzeigt wird, weil die Menschen, die sie verleihen, nichts Bedeutenderes haben, wie in Buch IV der *Nikomachischen Ethik* gesagt wird. „Eine Ehrung wie ein würdiges Gegengeschenk annehmen“ kann auf zwei Arten verstanden werden, entweder im Hinblick auf die Ehrung an sich, weil sie nichts als ein Zeichen und ein Beleg für eine gute Eigenschaft darstellt und es offensichtlich ist, dass es keine würdige Vergeltung gibt.

Honor autem in se, cum non sit nisi quoddam signum et quoddam testimonium bonitatis, ut patet, non est condigna retribucio<sup>1</sup>. Attamen, ut huiusmodi honor procedit ex affectione dancium, habet ibi esse quedam congrua remuneracio. Nam eo ipso, quod dantes non habent aliquid maius, quod retribuunt, congruit principi, hoc modo honorem exhibitum acceptare. Propter quod, ut plane patet, in huiusmodi retribucione acceptatur affectio dancium et non proprie honor datus. Quod si tamen principes non acceptarent hanc affectionem dancium, set requirerent a gente sibi commissa alia exteriora bona, utputa aurum vel argentum vel divicias alias, tyranni essent. Nam ex hoc efficerentur populi predatores.

---

<sup>1</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: in vita*

Soweit eine solche Ehrung aus der Zuneigung derer erwächst, die sie vornehmen, ist sie doch eine angemessene Vergeltung. Denn gerade dadurch, dass diejenigen, die sie erweisen, nichts Bedeutenderes haben, um ein Gegengeschenk zu machen, ist es dem Fürsten angemessen, die ihm verliehene Ehrung anzunehmen. Deshalb wird, wie klar ersichtlich, statt der eigentlich erwiesenen Ehre die Zuneigung derer, die sie überreichen, in Form einer solchen Gegengabe entgegengenommen. Wenn nun Fürsten dennoch die Zuneigung derer, die sie gewähren, nicht akzeptieren, sondern von dem ihnen anvertrauten Volk andere äußerliche Güter verlangen würden, wie zum Beispiel Gold, Silber oder sonstige Schätze, wären sie Tyrannen. Denn dadurch würden sie zu Ausbeutern des Volkes.

## [Capitulum X: Quod non decet regiam maiestatem suam felicitatem ponere in civili potencia]

Vegecius in libro *De re militari* super omnia commendare videtur bellorum industriam. Hoc enim [p. 31] secundum ipsum est quod Romam maxime exaltavit, quia maxime dederunt operam rebus bellicis et summo opere [fol. XIX<sup>v</sup>] studerunt, quomodo possent sibi subicere naciones. Propter quod secundum eundem Vegecium hoc esse debet principalissimum in intencione<sup>1</sup> principis, quod habundet in civili potencia et quod per eam sibi subiciat naciones et gentes. Quod si<sup>2</sup> hoc esset, felicitas regia videretur ponenda in civili potencia, quod est falsum. Probat enim Philosophus in septimo *Politicorum* quinque racionibus felicitatem non esse ponendam in civili potencia: Prima via sumitur, ex eo quod talis principatus non multum durat, secunda ex eo, quod esse potest sine bonitate vite, tertia vero ex eo, quod est indignus; quarta autem ex eo, quod per huiusmodi principatum cives ordinantur ad minora bona, quinta vero ex eo, quod tale dominium ut plurimum infert nocumentum.

Prima via sic patet: Nam per civilem potenciam velle sibi subicere naciones, hoc est velle dominari per violenciam. Violencia autem<sup>3</sup> perpetuitatem nescit. Cum ergo<sup>4</sup> violenta non diu durent, talis principatus diu durare non potest. Immo sicut ignis, qui est nature calide, naturaliter agit, cum calefacit, sic, quia homo est<sup>5</sup> naturaliter liber arbitrio, tunc homo<sup>6</sup> naturaliter dominatur hominibus, quando eis libere et voluntarie principatur. Quod contigit, si populus libere et voluntarie precepta principis exsequatur. Non ergo rex debet se credere esse felicem, si per violentiam et per civilem potenciam dominetur. Quia tale dominium cum sit violentum et contra naturam, diu durare non potest, felicitas enim non est ponenda in aliquo transitorio, set magis in aliquo sempiterno.

Secundo in civili potencia non est ponenda [fol. XX<sup>r</sup>] felicitas, quia hoc potest inesse alicui absque bonitate vite. Felicitas enim, ut supra dicebatur, est perfectum et per se sufficiens bonum. Impossibile est autem in aliquo esse maximum bonum, nisi ille bene vivat et sit maxime bonus, sicut impossibile est in aliquo esse intensam albedinem, nisi ille [p. 32] sit intense albus.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: inintencione. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: in

<sup>3</sup> *Davor getilgt*: Schafft eines Buchstabens

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: homo, qui

<sup>6</sup> homo *fehlt im Druck Rom 1607*



---

## **Kapitel 10: Eine Königliche Hoheit soll sich nicht glücklich schätzen, wenn sie über die erforderlichen Mittel verfügt, ihre Macht mit Gewalt durchzusetzen**

Vegetius scheint in seinem Buch *Das Militärwesen* mehr als alles andere zu empfehlen, fleißig Krieg zu führen. Nach seiner Meinung ließ nämlich vor allem dies Rom so mächtig werden, dass seine Bürger am meisten Mühe auf die Kriegführung verwandten und mit größtem Eifer erforschten, wie sie sich andere Völker unterwerfen könnten. Deshalb muss es, ebenfalls nach Vegetius, hauptsächlich die Absicht eines Fürsten sein, über gewaltige Machtmittel zu verfügen und sich damit Völker und Staaten zu unterwerfen. Wenn das zuträfe, läge das Glück eines Königs in der Macht zur gewaltsamen Durchsetzung seines Willens. Doch das ist falsch. Es beweist Aristoteles nämlich in Buch VII seiner *Politik*, dass aus fünf Gründen das Glück nicht in den Mitteln zur gewaltsamen Machtausübung liegt. Die erste Art, dies zu beweisen, ergibt sich daraus, dass eine solche Herrschaft nicht lange währt, die zweite weil dazu keine gute Lebensführung notwendig ist, die dritte durch ihre Würdelosigkeit, die vierte weil die Untertanen dann dazu angehalten werden, minderwertige Güter anzustreben, und fünftens durch den Schaden, der sogar damit verursacht wird.

Der erste Punkt ist klar zu erkennen, denn Völker mit der militärischen Macht unterwerfen zu wollen heißt zu begehren, mit Gewalt über sie zu herrschen. Gewalt ist aber nicht von Dauer. Da also alles Gewalttätige nicht lange währt, kann auch nicht von Dauer sein, was so herrscht. Im Gegenteil: Wie ein Feuer, das von Natur aus heiß ist, sich natürlich verhält, wenn es wärmt, gebietet ein Mensch wegen seines der eigenen Natur entsprechenden freien Willens dann auf natürliche Menschenart über andere, wenn er auf der Grundlage der Freiwilligkeit herrscht. Dies kommt dann zustande, wenn das Volk seine Befehle aus freiem Entschluss befolgt. Also darf sich kein König glücklich schätzen, wenn er mit Gewalt und der Macht zu ihrer Durchsetzung regiert. Denn eine solche Herrschaft kann nicht lange dauern, weil sie gewaltsam und naturwidrig ist. Sein Glück soll man nicht in etwas Vorübergehendem, sondern vielmehr in etwas Immerwährendem finden.

Zweitens soll man die Verfügung über Machtmittel nicht für Glück halten, weil auch jemand, der kein gutes Leben führt, sie haben kann. Denn das Glück ist, wie oben gesagt, ein vollkommenes Gut an sich. Daher ist es unmöglich, dass sich bei jemandem das höchste Gut findet, wenn er nicht moralisch gut lebt und ein überaus guter Mensch ist, so wie unmöglich etwas eine strahlend weiße Farbe haben kann, wenn es nicht selbst strahlend weiß ist.

Quod autem civilis potencia possit inesse alicui absque bonitate vite, patet ex hiis que temporibus retroactis facta conspeximus. Videmus multos tyrannos pessimos maxime habundasse in civili potencia. Nam Tyonisius Syracusaus sive Dionysius Sicilianus, ut recitat Philosophus in *Politicis*, maxime habundavit in civili potencia, et tamen pessimus tyrannus erat. Nero autem et Cesar<sup>1</sup>, qui fuerunt Romani principes et tantum<sup>2</sup> habundaverunt in civili potencia, pessime tamen vivebant. Nam tante fuerunt luxurie, ut omnino esse<sup>3</sup> viderentur muliebres. Tante fuerunt crudelitatis, ut non videretur in eis esse aliquid molle nec clemencia aliqua. Unde Philosophus septimo *Politicorum* ait, quod ridiculum est aliquem putare esse felicem, si abiciat bene vivere. Non ergo in civili potencia est ponenda felicitas, que sine bonitate vite inesse potest.

Tercio in huiusmodi potencia non est ponenda felicitas, quia huiusmodi principatus non est optimus nec est dignus. Si enim felicitas in aliquo principatu poni debet, ponenda est in principatu optimo et digno. Principari autem per civilem potenciam est principari servis, non liberis. Nam tales<sup>4</sup> principatus se excedant<sup>5</sup> adinvicem, secundum eos, quibus<sup>6</sup> aliquis principatur, ut vult Philosophus in *Politicis*. Quanto liberi sunt meliores servis, tanto principari liberis est melius et dignius quam principari servis. Principatus ergo per coactionem et civilem potenciam, cum non sit liberorum, set servorum, non est optimus neque dignus. Ideo septimo *Politicorum* dicitur, quod principatus liberorum, qui est cum virtute, est melior, quam principari des[fol. 187<sup>v</sup>]potice, idest serviliter<sup>7</sup>.

Quarto non est ponenda felicitas in civili potencia, quia, si Princeps se crederet esse felicem, si habundet in civili potencia, non ordinabit cives, nisi ad exercicium armorum et ad ea, per que sibi possit subicere naciones. Inducet ergo cives non ad virtutem iusticie, set ad virtutem for[p. 33]titudinis. Iusticia autem, ut dicit Philosophus septimo *Politicorum*, est maius bonum, quam sit fortitudo. Non ergo ordinabit cives ad bona maiora, ut ad iusticiam, set solum ad minora, ut ad fortitudinem. Ne ergo perclitetur bonum gentis, quod est divinius, quam aliquod bonum singulare, non decet principem suam felicitatem ponere in civili potencia.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: Heliogabalus

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: maxime statt et tantum

<sup>3</sup> esse fehlt im *Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Textvorlage*: talis wie im *Druck Rom 1607*. *Dort folgt*: Talis principatus est per coactionem et violentiam. Cum ergo

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: extendant

<sup>6</sup> *Davor getilgt*: quidem

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: dominaliter

Dass aber Macht und ein schlechter Lebenswandel nicht unvereinbar sind, können wir bei der Betrachtung der Geschichte deutlich erkennen. Wir sehen [dann], dass viele der schlimmsten Gewaltherrscher über riesige Macht verfügten. Denn Dionysios von Syrakus, auch „der Sizilianer“ genannt, verfügte über gewaltige Mittel zur Durchsetzung seiner Herrschaft und war doch ein furchtbarer Tyrann, wie Aristoteles in seiner *Politik* eindringlich berichtet. Nero und Caesar (das waren römische Herrscher) hatten sehr große Macht und befeißigten sich doch des schlimmsten Lebenswandels. Sie schwelgten so im Genuss, dass sie ganz unmännlich wirkten, und waren zugleich so grausam, dass sie kein bisschen Sanftmut oder Milde zeigten. Daher sagt Aristoteles in Buch VII seiner *Politik*, es sei lachhaft, jemanden für glücklich zu halten, der es aufgegeben habe, moralisch gut zu leben. Deshalb darf man nicht für Glück halten, über Machtmittel zu verfügen, weil es sein kann, dass dies nicht mit einem tugendhaften Leben einhergeht.

Drittens soll man das Glück nicht darin finden, auf diese Art zu herrschen, weil das weder die beste noch eine angemessene Art der Regierung ist. Wenn man nämlich überhaupt sein Glück auf Herrschaft setzen soll, dann auf die beste und angemessene. Seine Macht mit den entsprechenden Mitteln durchzusetzen heißt Leibeigenen, nicht Freien zu gebieten. Denn Herrschaftsformen stehen in einem hierarchischen Verhältnis, entsprechend der Art der Beherrschten, wie Aristoteles in seiner *Politik* behauptet. Da also Herrschaft auf Gegenseitigkeit und Zustimmung der Beherrschten beruhen soll, ist es entsprechend besser und angemessener, über Freie, statt über Sklaven zu herrschen, so wie Erstere auch besser sind als Letztere. Also ist Herrschaft durch Zwang und die Mittel zu ihrer gewaltsamen Durchsetzung nicht die beste und angemessene, weil sich ihr nicht Freie, sondern Sklaven unterwerfen. Daher steht im siebten Buch der *Politik*, dass die Herrschaft über Freie, weil sie durch Tugend erfolgt, besser sei als die despotische, weil Letztere auf Unterjochung beruht.

Viertens darf man die Verfügung über Machtmittel nicht als Glück ansehen, weil ein Fürst, der sich glücklich schätzt, wenn er sehr viele davon hat, seine Untertanen zu nichts anderem anstellt als dazu, mit Waffen zu üben, wie man andere Völker unterwirft. Er erzieht seine Untertanen nicht zur Tugend der Gerechtigkeit, sondern zu derjenigen der Tapferkeit. Gerechtigkeit ist aber, wie Aristoteles in Buch VII der *Politik* sagt, ein größeres Gut als Tapferkeit. Also stellt [der Herrscher seine Untertanen] nicht in den Dienst höherer Güter wie Gerechtigkeit, sondern in den minderwertigerer wie der Tapferkeit. Um nicht das Wohl des Volkes zu gefährden, das viel mehr wert ist als das Gut eines Einzelnen, steht es einem Fürsten nicht an, sich glücklich zu schätzen, wenn er seine Herrschaft mit Gewalt durchsetzen kann.

Quinto hoc non decet ipsum, quia huiusmodi principatus infert ut plurimum nocumentum. Nam, cum felicitas sit finis omnium operatorum, quilibet totam vitam suam et omnia opera sua ut plurimum ordinat ad illud, in quo suam felicitatem ponit. Ponens ergo suam felicitatem in civili potencia et in subiciendo sibi nationes, forte bene se habebit tempore belli. Tempore tamen<sup>1</sup> pacis nesciet bene vivere. Nam, cum ut plurimum non studuerit nisi in exercitiis bellicis et totam vitam suam ordinaverit ad fortitudinem, non ad iusticiam et temperanciam, tempore pacis, in quo [fol. XXI<sup>f</sup>] opus est iusticia et temperancia, nesciet vivere, set fiet viciosus et incurret nocumentum secundum animam. Propter quod Philosophus septimo *Politicorum*, vituperans Lacedemones<sup>2</sup>, ponentes felicitatem in civili potencia, ait, turpe esse, cum bellamus, participare bonis, cum vero vacamus et sumus in pace, fieri viciosus. Quare, si inconueniens est ponere felicitatem in aliquo non diuturno et in eo, quod potest esse sine bonitate vite et est quid indignum et per quod ordinantur cives<sup>3</sup> ad minora bona et ut plurimum infert nocumentum, inconueniens est<sup>4</sup> principem ponere suam felicitatem in civili potencia et quod credat se esse felicem, si possit sibi subicere nationes multas. [p. 34]

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt*: non

<sup>2</sup> *Korrigiert aus*: Lacedamones

<sup>3</sup> *Textvorlage*: cive. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: etiam

Fünftens schickt sich das nicht für ihn, weil eine solche Regierungsform meistens Schaden verursacht. Denn da das Glück das Ziel aller Handelnden ist, richtet jeder sein ganzes Leben und sein ganzes Tun vor allem danach aus, worin er sein Glück zu finden glaubt. Wenn er also für Glück hält, seine Macht durchsetzen zu können und sich andere Völker zu unterwerfen, wird er sich vielleicht während eines Krieges richtig verhalten, aber nicht wissen, in Friedenszeiten moralisch gut zu leben. Denn weil er sich fast nur an militärischen Übungen versucht und sein ganzes Leben auf Tapferkeit statt auf Gerechtigkeit und Selbstbeherrschung ausgerichtet hat, weiß er nicht, wie man im Frieden lebt, wenn die beiden letztgenannten Tugenden nötig sind. Stattdessen wird er lasterhaft werden und an seiner Seele Schaden nehmen. Deshalb tadelt Aristoteles die Spartaner. Er sagt, sie hätten militärische Stärke für Glück gehalten. Das sei schämlich, im Krieg an Gutem teilzuhaben, durch die Muße im Frieden aber lasterhaft zu werden. Wenn es daher unangemessen ist, etwas für Glück zu halten, was von kurzer Dauer ist, kein moralisch gutes Leben voraussetzt, unwürdig ist, die Bürger nach Minderwertigem streben lässt und meistens Schaden verursacht, soll sich ein Fürst auch nicht glücklich schätzen, Mittel zur gewaltsamen Durchsetzung seiner Macht zu haben, um sich andere Völker zu unterwerfen.

**[Capitulum XI: Quod non deceat regiam maiestatem suam felicitatem  
ponere in robore corporali vel in pulchritudine vel in aliis bonis corporis]**

Satis est per habita manifestum<sup>1</sup>, quod in bonis corporalibus non est ponenda felicitas. Sunt tamen tria bona corporis, que homines maxime desiderare videntur, videlicet sanitatem, pulchritudinem [fol. 187<sup>vb</sup>] et robur. Immo non nulli in talibus suam felicitatem ponunt. Videtur<sup>2</sup> omnino esse contrarium de bonis corporis et anime. Bona enim corporalia, quanto minus habentur, magis desiderantur. Prius enim, quam talia bona pregestentur, creduntur esse maiora, quam sint. Eis autem adeptis, apparent [fol. XXI<sup>v</sup>] non esse tanta, quanta credebantur. Virtutes autem, et bona intellectualia modum conversum tenent: Nam eis adeptis, inveniuntur maiora, quam credentur<sup>3</sup>. Ideo ignorantes dulcedinem sapiencie, aliquando reprehendunt vacantes<sup>4</sup> philosophie et negocio scientifico: quia ignorant bonitatem et dulcedinem virtutum et scienciarum. Quod si bene eam cognoscerent, non solum non increparent dantes se scientiis et virtutibus, set eciam deriderent quicumque talibus non vacarent<sup>5</sup>. Bona ergo corporalia, quia non habita reputantur maiora, quam sint, multi carentes corporalibus bonis, adeo affectant ea et credunt ipsa esse tante excellencie, ut, si haberent illa, reputarent se esse felices. Ideo dicitur primo *Ethicorum*, quod infirmi egentes, ut sint sani, felicitatem ponunt in sanitate et mendici in diviciis, turpes vero<sup>6</sup> in pulchritudine, debiles in robore. Set, quod non sit felicitas<sup>7</sup> in robore nec in sanitate nec in pulchritudine, triplici via venari possumus. Primo, quia talia bona<sup>8</sup> sunt corporalia, secundo, quia quodammodo exteriora, tercio, quia sunt defacili mutabilia. Corpo[p. 35]ralia enim sunt, quia habent esse in corporalibus, ut<sup>9</sup> in subiecto. Nam sanitas est in humoribus<sup>10</sup>, pulchritudo in membris, robur in ossibus et nervis. Nam, ut vult Philosophus tercio *De eligendis*, sanitas est debita equatio<sup>11</sup> humorum, pulchritudo<sup>12</sup> debita commensuratio membrorum, robur debita proportio ossium et nervorum. Quare, cum humores, membra, nervi et ossa sint corporalia, sanitas, pulchritudo et robur corporalia esse dicuntur. Non ergo in eis est ponenda felicitas.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: per habita manifestum est

<sup>2</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: enim

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: crederentur

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: vacantem

<sup>5</sup> *Textvorlage*: varent. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *vero fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *In der Textvorlage folgt*: nec. *Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Davor getilgt*: quia

<sup>9</sup> *ut fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Korrigiert aus*: humoribus

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: adaequatio

<sup>12</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: est

## **Kapitel 11: Eine Königliche Hoheit darf ihr Glück nicht in Leibeskraft, Schönheit oder anderen körperlichen Vorzügen finden**

Aus dem Gesagten wird hinreichend deutlich, dass man es nicht für Glück halten darf, körperliche Vorzüge zu haben. Es sind derer drei, welche die Menschen anscheinend am meisten wünschen, nämlich Gesundheit, Schönheit und Stärke. Tatsächlich halten manche dergleichen für Glück. Es scheint überhaupt ein Gegensatz zwischen körperlichen und seelischen Gütern zu bestehen. Erstere werden umso mehr begehrt, je weniger man sie hat. Bevor man sie tatsächlich genossen hat, werden sie für größer gehalten, als sie sind. Hat man sie aber erlangt, scheinen sie nicht so groß wie geglaubt. Mit Tugenden und geistigen Vorzügen verhält es sich umgekehrt: Denn wenn man sie erreicht hat, findet sich mehr daran als erwartet. Daher tadeln irgendwann diejenigen, die den Reiz der Weisheit nicht kennen, jene, die sich der Philosophie und der Beschäftigung mit der Wissenschaft widmen. Denn sie kennen nicht, was Tugenden und Wissenschaften gut und reizvoll macht. Wenn sie gut darüber Bescheid wüssten, würden sie diejenigen nicht schelten, die sich den Wissenschaften und den Tugenden hingeben, und sogar alle verspotten, die es nicht so halten. Körperliche Vorzüge werden, wenn sie fehlen, für größer erachtet, als sie es sind. Deshalb begehren viele, die sie nicht haben, so sehr danach und meinen, diese seien so großartig, dass sie selbst für glücklich gelten würden, wenn sie darüber verfügten. Deshalb heißt es im ersten Buch der *Nikomachischen Ethik*, dass die Gebrechlichen, die sich danach sehnen, wohlauf zu sein, die Gesundheit für Glück halten, die Bettelarmen aber den Reichtum, die Entstellten schließlich die Schönheit und die Schwachen die Stärke. Dass das Glück weder in Kraft noch in Gesundheit noch in Schönheit zu finden ist, können wir auf drei Arten beweisen. Erstens, weil es sich dabei um körperliche Güter handelt, zweitens um gewissermaßen äußerliche und drittens, weil sie sich leicht verwandeln.

Körperlich sind sie, weil sie in Körperteilen als ihrem Subjekt Sein haben. Denn die Gesundheit beruht auf den Körpersäften, die Schönheit auf dem Körperbau und die Kraft auf den Knochen und Muskeln. Gesundheit ist, wie Aristoteles in Buch III der Schrift *Über die rechte Wahl* meint, die notwendige Ausgeglichenheit der Säfte. Schönheit ist das notwendige Ebenmaß der Glieder, Kraft das richtige Verhältnis von Knochen und Muskeln. Da Säfte, Glieder, Nerven und Muskeln zum Körper gehören, nennt man auch Gesundheit, Schönheit und Kraft „körperlich“. Also darf man ihren Besitz nicht für das Glück halten.

Secundo in talibus felicitas poni non [fol. XXII<sup>v</sup>] debet, quia sunt quodammodo exteriora bona. Nam homo secundum Philosophum est magis intellectus quam sensus, et anima plus est de ratione hominis quam corpus, et semper forma magis dicit naturam rei quam materia. Illa ergo maxime sunt bona<sup>1</sup> interiora<sup>2</sup> nostra, que se tenent ex parte anime. Ponenda est ergo felicitas non in sanitate [fol. 188<sup>ra</sup>] nec in pulchritudine corporis, set anime. Non igitur quis credat se esse felicem, si habeat equatos humores et sit sanus corpore, vel quod habeat conformia membra et sit pulcher, vel habeat proporcionem ossium et nervorum et sit robustus corporaliter. Set, si habeat equatas potencias, ut quod inferiores potencie subsint rationi et sit sanus et fortis mente et si huiusmodi potencias habeat ornatas virtutibus et bonis operibus, ut<sup>3</sup> sit pulcher in anima, tunc, ut exigit suus status, credat se esse felicem. Dicimus autem, “ut exigit suus status,” quia plena felicitas in hac vita haberi non potest. In sanitate ergo et fortitudine et pulchritudine corporali, quia sunt quodammodo bona exteriora, felicitas poni non debet. Quod autem in solis interioribus bonis<sup>4</sup> sit proprie felicitas, patet per Philosophum, septem *Politicorum* dicentem, quod testis est nobis Deus, quod felicitas in bonis interioribus est ponenda. Testificatur enim hoc Deus per se ipsum, ut idem ibidem innuit: Nam Deus non est beatus per aliqua exteriora bona, set per ea que sunt in se ipso. Si igitur<sup>5</sup> anima beata assimilatur Deo, non erit bea[p. 36]ta nisi per bona, que sunt in se ipsa.

Tercio in talibus bonis non est ponenda felicitas, quia sunt valde mutabilia. Equacio enim humorum, cum subsit motui super[fol. XXII<sup>v</sup>]celestium corporum, variacioni aeris, mutacioni ciborum, defacili variacionem recipit. Set amissa sanitate amittitur robor corporis, quia lassantur membra, debilitantur nervi. Propter quod tollitur proportio illa nervorum, et ossium, in quibus habet esse corporalis fortitudo<sup>6</sup>. Sic eciam tollitur pulchritudo, quia amissa sanitate membra fiunt macilenta, non remanet in eis color debitus. Amittunt conformitatem illam, in qua reservatur decor et pulchritudo. Non decet ergo regem nec aliquem hominem in talibus suam felicitatem ponere, que sunt corporalia et quodammodum exteriora et defacili mutabilia<sup>7</sup>.

Dicamus ergo ad intelligenciam omnium dictorum, quod non decet principem suam<sup>8</sup> felicitatem ponere in voluptatibus corporalibus nec in divitiis nec in honoribus nec in fama nec in civili potencia nec in sanitate nec in robore corporali nec in pulchritudine.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: sunt bona maxima

<sup>2</sup> *Textvorlage*: exteriora. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: et

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: in bonis interioribus<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: ergo

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: ergo

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: fortitudo corporalis

<sup>7</sup> *Korrigiert aus*: nititabilia

<sup>8</sup> *suam fehlt im Druck Rom 1607*



Zweitens ist das nicht tunlich, weil sie gewissermaßen äußerliche Güter sind. Der Mensch ist, Aristoteles zufolge, Mensch mehr durch das Denken als aus Gefühl und Instinkt, seine Seele hat mehr Anteil an der Vernunft als am Körper, und die Form sagt die Natur einer Sache mehr aus als ihr Stoff. Also sind jene unserer Güter am meisten innerlich, die ihren Sitz in der Seele haben. Folglich soll man Gesundheit nicht für Glück halten und auch nicht die körperliche, sondern die seelische Schönheit. Daher möge sich niemand für glücklich ansehen, auch wenn vielleicht sein Säftehaushalt ausgeglichen und sein Körper gesund oder er wegen seiner wohlproportionierten Glieder schön beziehungsweise aufgrund des richtigen Verhältnisses von Knochen und Muskeln stark ist. Sollte er aber so ausgeglichen sein, dass die Vernunft über die niederen Seelenvermögen herrscht, er daher geistig gesund und stark ist und sich als seelisch schöner Mensch mit diesen Fähigkeiten durch Tugenden und gute Werke auszeichnet, dann mag er sich, soweit es seine Verhältnisse gestatten, für glücklich halten. Wir sagen „soweit es seine Verhältnisse gestatten“, weil man im Leben nie vollständig glücklich sein kann. Man darf sein Glück nicht in Gesundheit, Stärke und körperlicher Schönheit finden, weil sie gewissermaßen äußere Güter sind. Dass aber das wahre Glück in inneren Gütern zu suchen ist, wird durch die Aussage des Aristoteles in Buch VII seiner *Politik* deutlich. Dort sagt er, Gott selbst sei unser Zeuge, dass das Glück aus inneren Gütern bestehe. Gott beweist nämlich durch seine eigene Existenz, was Aristoteles dort zu verstehen gibt: Er ist nämlich nicht durch irgendwelche äußeren Güter glückselig, sondern durch die, welche er in sich trägt. Wenn also eine glückliche Seele Gott ähnlich wird, wird dies nur durch die Güter geschehen, welche sie selbst in sich hat.

Drittens darf man die genannten Güter nicht für das Glück erachten, weil sie sehr veränderlich sind. Der Haushalt der Körpersäfte wird nämlich von der Bewegung der Himmelskörper, der Luftveränderung und einem Wechsel der Ernährung beeinflusst und ändert sich dadurch leicht. Wird man davon krank, geht die Körperkraft verloren, weil die Glieder schlaff und die Muskeln schwach werden. Man büßt also das ausgewogene Verhältnis von Muskeln und Knochen ein, aus dem die Körperkraft besteht. So geht man auch der Schönheit verlustig, weil, wenn man nicht mehr gesund ist, der Körper abmagert und nicht mehr die richtige Farbe hat. Dadurch verliert er jenes Ebenmaß, das Anmut und Schönheit vorbehalten ist. Es schickt sich als weder für einen König noch für sonst jemanden, sein Glück in etwas zu finden, was körperlich, gewissermaßen äußerlich und leicht wandelbar ist.

Das bisher Gesagte ließe sich also so zusammenfassen, dass für einen Fürsten in leiblichen Genüssen, Reichtum, Ehrungen, hervorragendem Ruf, der Verfügung über Machtmittel, Gesundheit, Körperkraft und Schönheit das Glück nicht zu finden ist.

Omnibus tamen istis debet uti, ut sunt organa ad felicitatem. Debet enim uti cibis, in quibus est delectatio corporalis, [fol. 188<sup>tb</sup>] propter conservacionem individui sive propter conservacionem persone proprie<sup>1</sup>. Nam, cum ipse sit caput regni, ex defectu eius posset consurgere malum gentis. Debet uti actu matrimoniali propter conservacionem speciei sive propter procreacionem<sup>2</sup> prolis. Nam ex defectu filiorum multa regna passa<sup>3</sup> sunt divisionem et scandala. Decedentibus enim principibus absque liberis, plures insurgunt, ut dominantur et faciunt dissencionem in populo. Debet eciam<sup>4</sup> princeps possidere sufficientes divicias, ut possit regnum defendere<sup>5</sup> et exercere operationes virtutum. Decet enim regem esse magni[fol. XXIII<sup>r</sup>]ficum, beneficiare personas dignas, quod sine diviciis fieri non potest. Sic eciam, ne vilipendatur maiestas regia, est rex dignus honore<sup>6</sup>. Expedit ei habere civilem potenciam. Nam propter parvipensionem principis, ut [p. 37] plurimum aliqui operantur mala, et offendunt alios, quod regno non expedit. Sic eciam debet esse cura ipsi principi de debita fama, quia propter hoc inducuntur subditi ad virtutem. Nam, ut plurimum<sup>7</sup> qualis est princeps, talis est populus. Cum ergo princeps bonus predicatur, subditi suscipiunt materiam benefaciendi<sup>8</sup>. Sic eciam sanitas, pulchritudo et fortitudo competunt principi, non quod in eis sit proprie felicitas, set, quia possunt esse organa ad felicitatem. Talia ergo diligenda sunt, ut sunt organa ad felicitatem et ut faciunt ad quamdam claritatem felicitatis. Propter quod de hiis, quomodo diligenda sunt, hic breviter pertransivimus, quia de eis inferius sumus aliqua tractaturi.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: propriae personae

<sup>2</sup> *Davor gestrichen*: p

<sup>3</sup> *Davor gestrichen*: Schaft von p

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: enim

<sup>5</sup> *Textvorlage*: deffendere. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: et

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: ut probatum est

<sup>8</sup> *Textvorlage*: benefaciende. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

Doch muss er sich ihrer aller als Mittel zur Glückseligkeit bedienen. Er soll nämlich Nahrung zu sich nehmen, was dem Körper ein Genuss ist, um sich selbst oder eigentlich den Träger seines Amtes am Leben zu halten. Da er selbst das Haupt des Reiches ist, könnte seinem Volk Unheil entstehen, wenn er nicht bei Kräften wäre. Der eheliche Liebesakt ist notwendig zur Erhaltung der Art oder der Zeugung von Nachkommen. Wegen fehlender Söhne haben viele Königreiche eine Spaltung und Ärgernisse erduldet. Wenn nämlich ein König kinderlos stirbt, erheben sich viele, um die Herrschaft zu erringen und verursachen Zwietracht im Volk. Ein Fürst muss auch genug Vermögen besitzen, um sein Reich zu verteidigen und Tugendhaftes zu vollbringen. Er soll nämlich großherzig sein und denen, die es wert sind, Wohltaten erweisen. Das kann ohne Reichtümer nicht geschehen. Ein König verdient es auch, Ehre bezuget zu bekommen, um nicht in seiner herrscherlichen Würde herabgesetzt zu werden. Er braucht [auch] Mittel, um sich gewaltsam durchsetzen zu können, denn aus Geringschätzung des Fürsten werden sehr häufig schlechte, Anstoß erregende Taten begangen, und das ist nicht gut für ein Reich. So muss sich ein Fürst auch um den notwendigen guten Ruf bemühen, weil er dadurch seine Untertanen zu tugendhaftem Verhalten bewegt. Denn sehr oft ist ein Volk wie sein Fürst. Immer wenn ein Fürst als gut gepriesen wird, veranlasst dies seine Untertanen, auch Gutes zu tun. So sollte er ebenfalls über Gesundheit, gutes Aussehen und Kraft verfügen. Daraus besteht zwar das Glück selbst eigentlich nicht, aber sie sind Mittel, um es zu finden. Alles, was wir hier noch einmal aufgezählt haben, ist also in dem Maße für wert zu halten, wie es Mittel zum Glück ist oder bekannt macht, wie man es erlangt. Deshalb sind wir seine richtige Hochschätzung hier nur kurz durchgegangen, weil wir sie später noch etwas ausführlicher behandeln werden.

## [Capitulum XII: Quomodo in amore Dei<sup>1</sup> est ponenda felicitas]

Duas autem felicitates Philosophus posuit, unam politicam, aliam contemplativam. Voluit autem felicitatem non esse ponendam in viribus sive in potentiis anime, quia hiis non solum boni, set etiam mali participant. Nec etiam voluit esse ponendam eam in habitibus, quia habens habitum et non operans, quasi assimilatur [fol. XXIII<sup>v</sup>] dormienti. Quam diu autem homines dormiunt, non videntur discerni felices a miseris, ut innuit Philosophus primo *Ethicorum*. In actu igitur<sup>2</sup> sive in operatione anime est ponenda felicitas, non in operatione vicii, set in operatione virtutis, non virtutis cuiuslibet, set virtutis perfecte. Felicitas igitur<sup>3</sup>, [fol. 188<sup>va</sup>] ut dicitur primo *Ethicorum*, est operatio anime secundum virtutem perfectam. Cum ergo<sup>4</sup> perfecta virtus secundum Philosophum in vita politica sit prudentia et in vita contemplativa sit perfecta virtus sapientia sive methaphysica, secundum ipsum, quicumque scit alios bene [p. 38] regulare secundum prudentiam, est felix politice. Qui vero scit bene speculari secundum methaphysicam, est felix contemplative. De hiis ergo duabus felicitatibus mentionem fecit, de quarum una determinatur primo *Ethicorum*, ut de felicitate politica, de alia vero, videlicet<sup>5</sup> contemplativa, determinat in decimo. Utrum autem sit vera illa posicio Philosophi vel non, non est presentis speculationis. Tamen, ut appareat, quomodo deceat regiam maiestatem ponere suam felicitatem in actu prudentie, sciendum quod decet Regem maxime suam felicitatem ponere in ipso Deo, quod triplici via venari possumus: Rex enim est homo, est Dei minister, et est rector multitudinis.

In quantum autem est homo, participat intellectum et rationem<sup>6</sup>. Cum ergo bonum rationis non sit bonum aliquod particulare, quia hoc est<sup>7</sup> bonum secundum sensum, set bonum rationis sit bonum universale et intelligibile, decet regiam maiestatem eo ipso, quod homo est et rationem participat, ponere suam felicitatem in bono maxime universali et maxime intelligibili, hoc est ipse [fol. XXIV<sup>r</sup>] Deus, qui est bonum maxime universale<sup>8</sup>, quia est bonum omnis boni, in eo enim omnis bonitas reperitur. Est etiam bonum maxime intelligibile, quia est maxime simplex et maxime a materia seperatus.

---

<sup>1</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: et in actu prudentiae

<sup>2</sup> Druck Rom 1607: ergo

<sup>3</sup> Druck Rom 1607: ergo

<sup>4</sup> Druck Rom 1607: igitur

<sup>5</sup> Druck Rom 1607: scilicet

<sup>6</sup> Textvorlage: ratione. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>7</sup> Druck Rom 1607: quod est

<sup>8</sup> Druck Rom 1607: maxime bonum universale

## Kapitel 12: Wie man in der Liebe zu Gott Glück findet

Aristoteles hat zwei Arten des Glücks bestimmt. Die eine findet man im Handeln für die Allgemeinheit, die andere in der geistigen Betrachtung. Körperliche Kräfte oder geistige Fähigkeiten wollte er nicht dazurechnen, weil sie auch schlechte Menschen haben, genauso wenig die richtige Einstellung. Denn wer sie hat und doch nicht danach handelt, ähnelt in gewisser Hinsicht einem Schläfer. Solange die Menschen schlafen, kann man anscheinend Selige und Elende nicht unterscheiden, wie Aristoteles im ersten Buch der *Nikomachischen Ethik* andeutet. Also ist im Handeln beziehungsweise der Tätigkeit der Seele das Glück zu finden. Nicht in der Verwirklichung des Lasters, sondern der Tugend und nicht irgendeiner, sondern der vollkommenen Tugend. Also ist das Glück, wie in Buch I der *Nikomachischen Ethik* gesagt wird, seelische Tätigkeit im Einklang mit der vollkommenen Tugend. Da also die vollkommene Tugend Aristoteles zufolge im öffentlichen Leben die Klugheit und im betrachtenden die Weisheit oder Metaphysik ist, sagt er auch, wer andere aus Klugheit gut zu führen wisse, sei glücklich bei den Staatsgeschäften, wer aus Weisheit gut philosophisch denken könne, sei glücklich bei der Betrachtung. Diese beiden Arten der Glückseligkeit erwähnt er also. Die eine, die politische, bestimmt er in Buch I der *Nikomachischen Ethik* genauer, die andere, d. h. die betrachtende, in Buch X. Ob Aristoteles damit recht hat, muss an dieser Stelle nicht untersucht werden. Mag es auch offensichtlich sein, dass es sich für eine Königliche Hoheit schickt, ihr Glück in klugem Handeln zu finden, muss man dennoch wissen, dass sie es am meisten in Gott selbst findet. Das können wir mit drei Argumenten beweisen. Ein König ist nämlich Mensch, Diener Gottes und Anführer von vielen Anderen.

Als Mensch kann auch er vernünftig denken. Da das Gut der rationalen Seele kein beschränktes, d. h. keines der sensitiven Seele ist, sondern ein allgemeines, das allein durch die Vernunft erkannt werden kann, gehört es sich für eine Königliche Hoheit, gerade weil sie Mensch ist und teilhat an der Vernunft, ihr Glück im allgemeinsten, dem höchsten vernünftig erkennbaren Gut zu finden. Das ist Gott selbst. Er ist das Gut höchster Ordnung, weil er das Gut aller Güter und in ihm alles Gute zu finden ist. Er ist auch das höchste vernünftig erkennbare Gut, weil er das höchste unteilbare ist und das höchste immaterielle.

Secundo decet principem suam felicitatem ponere in ipso Deo, non solum quia homo est, set eciam quia speciali modo est Dei minister. Nam illud quod habet aliquid per participacionem et imperfecte, est instrumentum et organum eius, quod habet illud essentialiter et perfecte. Quia ergo vim regitivam et potenciam regendi habet principaliter et perfecte solus Deus, oportet, quod quicumque principatur sive regnat, sit <sup>1</sup>divinum organum, sive sit minister Dei. Quare, si minister suam mercedem et suum premium debet ponere in suo domino et debet eam exspectare ab ipso, decet regem, qui est Dei minister, suam felicitatem ponere in ipso Deo et suum premium exspectare ab ipso.

Tercio hoc [p. 39] decet egem ex eo, quod est multitudinis rector. Nam regens multitudinem debet [fol. 188<sup>vb</sup>] intendere commune bonum. In eo ergo debet suam felicitatem ponere, quod est maxime universale<sup>2</sup> et commune bonum. Huiusmodi autem est, ut dicebatur, Deus ipse. Rex ergo, tum quia est Dei minister, tum eciam quia habet intellectum et tum quia intendit bonum commune, debet suam felicitatem ponere in Deo, cui servit, qui est bonum maxime intelligibile et maxime universale et commune. Si ergo rex debet in Deo ponere suam felicitatem, oportet ipsum huiusmodi felicitatem ponere in actu illius virtutis, per quem maxime Deo coniungimur. Huiusmodi autem est actus dilectionis sive caritatis. Nam amor et dileccio maxime vim unitivam, et coniunctivam habent. Unde Dyonisius quarto *De divinis nominibus* [fol. XXIV<sup>v</sup>] ait, quod amorem<sup>3</sup>, sive naturalem, sive animale, sive humanum, sive angelicum, sive divinum,<sup>4</sup> unitivam quamdam dicimus esse virtutem. In amore ergo divino est ponenda felicitas. Set, cum probatio dilectionis sit exhibicio operis et ex hoc aliquis probetur esse dilectivus alterius, si agat, que ipse vult, si princeps est felix diligendo Deum, debet credere se esse [fol. 275<sup>vb</sup>] felicem operando, que Deus vult. Maxime autem Deus requirit a regibus et principibus, ut per prudentiam et legem populum sibi commissum iuste et sancte regant. Regibus ergo et principibus ponenda est felicitas in actu prudentie, non simpliciter, set ut est imperatus a caritate. Propter quod in ipso actu charitatis, per quam immediacius coniungimur ipsi Deo, magis est ponenda felicitas quam in actu prudentie, licet in huiusmodi actu modo, quo dictum est, aequaliter felicitas sit ponenda. [p. 40]

---

<sup>1</sup> *Davor gestrichen: Dei*

<sup>2</sup> *universale fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Textvorlage: amore. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607: amorem, sive divinum, sive angelicum, sive humanum, sive naturalem, sive animale*

Zweitens soll ein Fürst sein Glück auf Gott setzen, weil er nicht nur Mensch, sondern auch auf besondere Art Gottes Diener ist. Denn, was der König durch Zuteilung und unvollkommen hat, ist Mittel und Werkzeug dessen, der es seinem Wesen nach und vollkommen hat. Einzig Gott hat also die königliche Herrschergewalt und die Macht, sie auszuüben, ursprünglich und vollkommen. Also ist notwendigerweise jeder, der gebietet oder als König herrscht, ein göttliches Werkzeug oder Diener Gottes. So wie also ein Diener seinen Lohn und seine Auszeichnung bei seinem Herrn finden und von ihm erwarten muss, gehört es sich für einen König als Diener Gottes, sein Glück bei diesem zu finden und seine Belohnung von ihm zu erhoffen.

Drittens gilt dies sich für einen König, weil er der Herrscher über viele Andere ist. Denn einer großen Zahl gebieten heißt das Allgemeinwohl anstreben. Ein König muss also darin sein Glück suchen, was das größte allen gemeinsame Gut ist. Das ist aber, wie gesagt, Gott selbst. Also muss ein König, weil er Gottes Diener ist, über Denkvermögen verfügt und nach dem Gemeinwohl strebt, sein Glück bei Gott finden, dem er dient, dem höchsten Gut, das die Vernunft erkennen kann, und zugleich dem allgemeinen Gut höchster Ordnung. Ein König muss auf Gott sein Glück bauen und es im tugendhaften Handeln finden, durch das wir mit ihm verbunden sind. Das ist ein Akt tätiger Nächstenliebe. Denn liebende Zuwendung hat die größte Kraft, zu vereinen und zu verbinden. Daher sagt Dionysios in Buch IV *Von den Namen Gottes*, die Liebe sei eine verbindende Kraft, unabhängig davon, ob sie natürlich, beseelt, menschlich, engelhaft oder göttlich ist. Gottes Liebe muss man daher als das Glück erkennen. Da der Liebesbeweis die Verrichtung eines Werkes ist und dadurch bewiesen wird, dass jemand einem anderen Liebe erzeigt, wenn er aus freiem Willen handelt, muss ein Fürst, der von Liebe zu Gott beseligt ist, sich glücklich schätzen, dessen Willen zu tun. Am meisten verlangt Gott von Königen und Fürsten, dass sie das ihnen anvertraute Volk gerecht und fromm regieren, wie es die Klugheit und das Gesetz verlangen. Könige und Fürsten dürfen also kluges Handeln nicht schlechthin, sondern so wie es die Nächstenliebe gebietet, als das Glück ansehen. Deshalb muss man eher in tätiger Nächstenliebe, durch die wir unvermittelter mit Gott selbst verbunden sind, das Glück sehen als in klugem Handeln. Durch Letzteres kann man, wie gesagt, nur in gewisser Weise selig sein.

### [Capitulum XIII: Quantum sit premium regis bene regentis populum sibi commissum]

Magnum autem esse premium regis et magnam esse eius<sup>1</sup> felicitatem, si per prudentiam et legem recte regat populum sibi commissum, ex quinque venari possumus. Nam merces regis, ut ad presens spectat, ad quinque comparari videtur, videlicet ad Deum, a quo redditur, ad regem, cui tribuitur, ad actum, ex quo consurgit, ad virtutem, per quam efficitur, et ad materiam, circa quam versatur.

Deus enim est remunerator omnium [fol. XXV<sup>r</sup>] bonorum. Et quia non remunerat nisi ex amore, cum semper amor sit ad similes et conformes, oportet esse similem et conformem Deo, qui ab eo remunerari<sup>2</sup> desiderat. Quanto ergo quis magis gerit ymaginem eius et plus se [fol. 189<sup>ra</sup>] conformat ei, maius meritum ab ipso suscipiet. Principis autem status requirit, ut ipse<sup>3</sup> sit Deo conformior quam eius subditi. Immo eo ipso, quod rex studet per legem et providenciam suum regnum regere, quomodo Deus totum universum regit et gubernat, rex maxime conformatur ei. Ergo respectu Dei, a quo premium expectatur, magna merces est<sup>4</sup> regis, si regnum suum recte regat, quia ex hoc ipsi Deo maxime conformatur.

Secundo, magnum est premium regis, si referatur ad ipsum regem, cui huiusmodi premium est reddendum. Nam omnis actus ex ipsa difficultate operis quamdam bonitatem assumit. Potentes enim transgredi et<sup>5</sup> non transgrediantur, laudabiliores fiunt. Multi enim non existentes in statu, quo possint mala facere, preservant se a malo. Quod si tamen ad statum dignitatis assumerentur, multas transgressiones efficerent. Propter quod quinto *Ethicorum*<sup>6</sup> scribitur, quod principatus virum ostendit. Tunc enim apparet, qualis homo sit, cum in principatu existens, in quo [p. 41] potest bene et male facere, cogitatur<sup>7</sup>, qualiter se habeat. Si ergo merces regia comparatur ad ipsum regem, cui reddenda est, quamdam magnitudinem habere videtur. Reges enim vacantes communi bono, si non transgrediantur, cum possint transgredi, maioris meriti esse videntur. Dicimus autem “vacantes communi bono”, quia, si bono communi non vacarent, non oportet [fol. XXV<sup>r</sup>] eos esse maioris meriti ex hoc, quod transgredi possent. Quia non considerato communi bono, si quis periculo se exponat, dato quod non transgrediatur, quia indiscrete agit, suum meritum non augmentatur.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: eius esse

<sup>2</sup> *Davor gestrichen*: rem

<sup>3</sup> ipse fehlt im *Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: est merces

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: si

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: Ethic. V.

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: cogitat



### **Kapitel 13: Wie groß die Belohnung eines Königs ist, der sein ihm anvertrautes Volk gut regiert**

Dass die Belohnung eines Königs groß ist und ebenso seine Glückseligkeit, falls er sein ihm anvertrautes Volk unter Beachtung der Klugheit und des Gesetzes richtig lenkt, ergibt sich aus fünf Gründen. Denn sein Lohn kann an dieser Stelle fünffach bemessen werden: im Hinblick auf Gott, der den Lohn erweist, den König, dem er gewährt wird, die Handlung, die dazu Anlass bietet, die Tugend, die letztere bewirkt, und ihr Objekt.

Gott ist derjenige, der alles Gute vergilt und dies nur aus Liebe. Deshalb muss Gott ähnlich und gleichförmig sein, wer von ihm belohnt werden will. Denn die Liebe richtet sich immer auf Ähnliches und Gleichförmiges. Denn je mehr einer Gottes Ebenbild in sich trägt und gottesförmig wird, umso größer ist die Wohltat, die er von ihm empfängt. Der Stand eines Fürsten macht es erforderlich, dass er Gott ähnlicher ist als seine Untertanen. Gerade dadurch, dass ein Fürst bestrebt ist, sein Reich dem Gesetz und der Vorsehung folgend zu regieren, wie Gott die ganze Welt beherrscht und lenkt, wird er diesem sogar am ähnlichsten. Daher ist von Seiten Gottes, von dem er erwartet wird, der Lohn eines Königs groß, wenn über dieser über sein Land auf rechte Weise herrscht, weil er sich dadurch am meisten gottähnlich macht.

Zweitens ist die Belohnung für einen König groß, wenn sie nach ihm selbst, der sie erhalten soll, bemessen ist. Denn jede Handlung erhält dadurch, dass sie schwer zu vollbringen ist, eine gewisse Güte. Die Macht zu haben, um das Gesetz zu übertreten, macht es umso lobenswerter, es nicht zu tun. Viele halten sich nämlich von bösen Taten fern, weil sie gar nicht in der Lage sind, sie zu begehen, würden aber viele vollbringen, wenn sie die Macht dazu erhielten. Deshalb heißt es in Buch V der *Nikomachischen Ethik*, dass erst die Herrschaft den wahren Mann zeigt. Dann nämlich wird sichtbar, was für eine Art Mensch jemand ist, wenn er im Besitz der Macht, Gutes und Böses zu tun, und man überlegt, wie er sich verhält. So würde anscheinend der Lohn für einen König im Verhältnis zur Größe seines Amtes stehen. Denn Könige, die sich dem Gemeinwohl widmen, statt dagegen zu verstoßen, obwohl sie es könnten, scheinen dafür auch mehr zu verdienen. Wir sagen aber nicht, dass eine höhere Belohnung verdient, wer im öffentlichen Amt auf Gesetzesübertretungen verzichtet. Denn, wenn jemand sich der Gefahr aussetzt und unbewusst nichts Böses tut, weil er das Wohl aller gar nicht in Betracht gezogen hat, hat er sich deshalb auch nicht mehr verdient.

Tercio, magnam est meritum principis, considerato actu, per quem tale meritum habet esse. Nam ex hoc actus est viciosus, in quantum est contra naturam et contra rationis ordinem rationis. Ex hoc autem est bonus et virtuosus, in quantum est secundum naturam, et ordinem rationis. Quanto ergo actus magis est secundum naturam et ordinem rationis, tanto est magis bonus et magis meritorius. Valde autem secundum naturam esse videtur, quod pars exponat se pro toto. Videmus enim<sup>1</sup>, quod, quia periclitato capite, periclitatur et corpus totum<sup>2</sup>, brachium, quod est pars corporis, statim exponit se totaliter pro capite, ne totum corpus pereat. [fol. 189<sup>rb</sup>] Reges ergo, si bene regant gentem sibi commissam, ex operibus eorum consequentur mercedem magnam, quia pro bono gentis et pro bono totali totaliter se exponunt.

Quarto magna est merces regum ratione virtutis, per quam quis meretur huiusmodi meritum. Nam minor virtus requiritur ad regendum se ipsum quam ad regendum familiam et ad regendum familiam<sup>3</sup> quam ad regendum civitatem. Magna ergo debet esse virtus regis, ad quem spectat regere non solum se et suam familiam, set eciam totum regnum. Cum ergo magne virtuti debeatur magna merces, magnum erit meritum regum<sup>4</sup> bene regencium regnum suum.

Quinto, magnum erit premium ipsorum regum, si consideretur materia, circa quam operatur. Laudatur enim aliquis, si [p. 42] dirigat personam aliquam singu[fol. XXVI]larem. Cum ergo bonum gentis sit divinius quam bonum aliquod singulare, ipsa materia, circa quam operatur rex, que est gens, et multitudo, indicat premium esse magnum.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> enim *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: totum corpus

<sup>3</sup> ad regendum familiam *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> regum *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: Primae partis primi libri de regimine principum finis. Ubi tractavit, in quo reges et principes debeant suam felicitatem ponere. [p. 43/fol. XXVI] Secunda pars primi libri de regimine principum: in qua tractatur, quas virtutes debeant habere reges et principes

Zum dritten ist der Lohn eines Fürsten groß in Ansehung der Tat, durch die er ihn verdient hat. Daraus ergibt sich, dass eine Handlung in dem Maße lasterhaft ist, wie sie gegen die Natur und das Gesetz der Vernunft verstößt, woraus wiederum folgt, dass sie gut und tugendhaft ist, soweit sie beiden entspricht. In je höherem Maße eine Handlung also im Einklang mit der Natur und dem Gesetz der Vernunft steht, desto bedeutender und verdienstlicher ist sie. Sehr der Natur zu entsprechen scheint, dass ein Teil für das Ganze einsteht. Wir erkennen das nämlich daran, dass, wenn der Kopf in Gefahr ist, dies dann auch für den Körper gilt und der Arm, weil er ein Körperteil ist, sich sogleich voll für den Kopf einsetzt, damit nicht der ganze Körper zugrunde geht. Wenn Könige gut über das ihnen anvertraute Volk herrschen, erhalten sie für ihr Tun großen Lohn, weil sie sich für das Wohl ihr Untertanen und das aller ganz einsetzen.

Groß ist viertens der Lohn des Königs abhängig von der Tugend, durch die man sich so etwas verdient. Denn sich selbst zu beherrschen verlangt weniger Tugend als seinem Haushalt vorzustehen oder einen Staat zu regieren. Also muss die Tugend eines Königs groß sein, zu dessen Aufgaben es gehört, nicht nur sich selbst und sein Haus, sondern auch ein ganzes Reich zu beherrschen. Da also große Tugend großen Lohn verdient, wird dies auch für gute Königsherrschaft gelten.

Fünftens wird die Belohnung für Könige groß im Hinblick auf das Objekt ihrer Handlung sein. Es wird einer schon dafür gelobt, eine einzige Person zu leiten. Da also das Wohl des Volkes erhabener ist als das Wohl eines Einzelnen, verweist das Handlungsobjekt eines Königs, ein großes Volk, auf eine große Belohnung.

**[Secunda pars primi libri de regimine principum, in qua tractatur, quas virtutes debeant habere reges et principes]**

- I. Quomodo dividuntur potencie anime et in quibus potenciis habent esse virtutes
- II. Quomodo distinguntur virtutes et quomodo esse habent in intellectu et appetitu
- III. Quot sunt virtutes morales et quomodo earum numerus est sumendus
- IV. Quod bonarum dispositionum quedam sunt virtutes, quedam super virtutes, quedam sunt ancillantes virtutibus et preparaciones ad virtutem
- V. Quod virtutum quedam sunt principales et cardinales, quedam vero annexe
- VI. Quomodo diversimode notificari potest, quid est prudentia<sup>1</sup>
- VII. Quod decet reges et principes esse prudentes
- VIII. Quot et que oporteat se habere regem, si debeat esse prudens
- IX. Quomodo reges et principes possunt se ipsos prudentes facere<sup>2</sup>
- X. Quot sunt modi iusticie et circa que iusticia habetur et quomodo ab aliis virtutibus est distincta
- XI. Quod absque iusticia nequeunt regna subsistere<sup>3</sup>
- XII. Quod maxime decet reges esse iustos et in suo regno iusticiam observare [fol. 189<sup>va</sup>]

---

<sup>1</sup> dencia nach dem Titel de fünften Kapitels in der Zeile ergänzt und eingefügt

<sup>2</sup> ipsos prudentes facere nach dem Titel des achten Kapitels in der Zeile ergänzt und eingefügt

<sup>3</sup> ere nach dem Titel des siebten Kapitels in der Zeile ergänzt und eingefügt

***Teil II des ersten Buches über die Fürstenherrschaft. Darin wird behandelt, welche Tugenden Könige und Fürsten haben sollen***

- Kapitel 1: Wie die Seelenkräfte eingeteilt werden und wie die Tugenden in ihnen existieren können
- Kapitel 2: Wie die Tugenden unterschieden werden und wie sie im Denken und im Verlangen existieren
- Kapitel 3: Wie viele ethische Tugenden es gibt und wie man ihre genaue Zahl bestimmt
- Kapitel 4: Von den Anlagen zum Guten sind einige selbst Tugenden, einige stehen über ihnen, manche dienen ihnen nur, und manche bereiten sie vor
- Kapitel 5: Es gibt Haupt- und Kardinaltugenden, aber auch Nebentugenden
- Kapitel 6: Man kann auf ganz verschiedene Arten erklären, was Klugheit ist
- Kapitel 7: Es steht Königen und Fürsten gut an, klug zu sein
- Kapitel 8: Was genau ein König nötig hat, um klug zu sein
- Kapitel 9: Wie Könige und Fürsten selbst dafür sorgen können, dass sie klug werden
- Kapitel 10: Wie viele Arten von Gerechtigkeit es gibt, worauf sich ihr Vorhandensein auswirkt und wie sie sich von anderen Tugenden unterscheidet
- Kapitel 11: Ohne Gerechtigkeit könnten Reiche nicht lange bestehen
- Kapitel 12: Am meisten gebührt es Königen und Fürsten, gerecht zu sein und, wo sie herrschen, die Gerechtigkeit zu wahren

- XIII. Quid est fortitudo et circa que habet esse et quomodo possumus facere nos ipsos fortes
- XIV. Quot sunt species fortitudinis et secundum quam fortitudinem decet reges et principes esse fortes
- XV. Quid sit temperancia et circa que habet esse et que<sup>1</sup> sunt species eius et quomodo nos ipsos possumus facere temperatos<sup>2</sup>
- XVI. Quod exprobabilius est esse intemperatum quam tymidum et quam maxime decet reges et principes temperatos esse
- XVII. Quid est liberalitas et circa que habet esse et quomodo possumus facere nos ipsos liberales<sup>3</sup>
- XVIII. Quod reges et principes quodammodo impossibile est esse prodigos et quod maxime detestabile est eos esse avaros et quod potissime decet eos liberales esse
- XIX. Quid est magnificencia et circa que habet esse et quomodo possumus nos ipsos magnificos facere<sup>4</sup>
- XX. Quod maxime detestabile est reges et principes esse parvificos<sup>5</sup> et quod decet eos magnificos esse
- XXI. Que sunt proprietates magnifici et quod proprietates illas reges et principes habere debent

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt: quare*

<sup>2</sup> *possumus facere temperatos nach dem Titel des vierzehnten Kapitels in der Zeile ergänzt und eingefügt*

<sup>3</sup> *ales nach dem Titel des sechzehnten Kapitels in der Zeile ergänzt und eingefügt*

<sup>4</sup> *magnificos facere nach dem Titel des neunzehnten Kapitels in der Zeile ergänzt und eingefügt*

<sup>5</sup> *Textvorlage: parvrifices. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

- Kapitel 13: Was Tapferkeit ist, worauf sich ihr Vorhandensein auswirkt und wie wir dafür sorgen können, dass wir selbst tapfer werden
- Kapitel 14: Wie viele Arten von Tapferkeit es gibt und welche davon Königen und Fürsten entspricht
- Kapitel 15: Was Mäßigung ist, was von ihr betroffen ist, welche Arten es davon gibt und wie wir uns selbst dazu anhalten können
- Kapitel 16: Es ist schimpflicher, zügellos als ängstlich zu sein. Ganz besonders steht es Königen und Fürsten gut an, Maß zu halten
- Kapitel 17: Was Freigebigkeit ist, worauf sie sich bezieht und wie wir selbst dafür sorgen können, freigebig zu sein
- Kapitel 18: Königen und Fürsten ist es gewissermaßen unmöglich, Verschwender zu sein. Am verabscheuenswerteren ist es, wenn sie Geizhalse sind. Es geziemt sich gerade für sie, freigebig zu sein
- Kapitel 19: Was Großherzigkeit ist, was sie betrifft und was wir tun können, um großherzig zu sein
- Kapitel 20: Es ist ganz besonders verabscheuenswert, wenn Könige und Fürsten knauserig sind. Es gehört sich für sie, großherzig zu sein
- Kapitel 21: Was die Eigenschaften des Großherzigen sind und welche Könige und Fürstendavon haben müssen

- XXII. Quid est magnanimitas et circa que habet esse et quomodo possumus nos ipsos magnanimos facere<sup>1</sup>
- XXIII. Que sunt proprietates magnanimi et quod decet reges et principes magnanimos esse
- XXIV. Quomodo reges et principes debeant esse amatores honoris et qualis est virtus illa, que dicitur honoris amativa<sup>2</sup>
- XXV. Quod humilitas dici debet honoris amativa et quod omnis magnanimus est humilis
- XXVI. Quid est humilitas et circa que habet esse et quod decet reges et principes esse humiles
- XXVII. Quid est mansuetudo et circa que habet esse et quod decet reges et principes esse mansuetos
- XXVIII. Quid est amicabilitas et circa que habet esse et quod decet reges et principes esse amicabiles
- XIX. Quod est veritas et circa que habet esse et quod decet reges et principes esse veraces
- XXX. Quid est iocunditas et circa que habet esse et quomodo decet reges et principes esse iocundos
- XXXI. Quod maxime decet reges et principes omnes virtutes habere et quod, si una careant, nullam habent<sup>3</sup> [fol. 189<sup>vb</sup>]

---

<sup>1</sup> magnanimos facere nach dem Titel des einundzwanzigsten Kapitels in der Zeile ergänzt und eingefügt

<sup>2</sup> illa, que dicitur honoris amativa nach dem Titel des zwanzigsten Kapitels in der Zeile ergänzt und eingefügt

<sup>3</sup> reant, nullam habent nach dem Titel des achtundzwanzigsten Kapitels in der Zeile ergänzt und eingefügt



- Kapitel 22: Was Großmut ist, worauf sie sich auswirkt und was wir tun müssen, um großmütig zu sein
- Kapitel 23: Die Eigenschaften des Großmütigen. Könige und Fürsten müssen großmütig sein
- Kapitel 24: Wie Könige und Fürsten die Ehre lieben müssen und was die Tugend auszeichnet, die „Ehrliche“ genannt wird
- Kapitel 25: Man muss „Ehrliche“ eigentlich „Demut“ nennen. Jeder Großmütige ist zugleich demütig
- Kapitel 26: Was Demut ist und durch ihr Vorhandensein bewirkt wird. Königen und Fürsten steht es gut an, demütig zu sein
- Kapitel 27: Was Sanftmut ist und was dadurch bewirkt wird. Könige und Fürsten müssen darüber verfügen
- Kapitel 28: Was „Freundschaftlichkeit“ bedeutet, was sie bewirkt und wie Könige und Fürsten sie üben müssen
- Kapitel 29: Was Wahrhaftigkeit ist und ihr Vorhandensein bewirkt. Könige und Fürsten müssen wahrhaftig sein
- Kapitel 30: Was Scherzhaftigkeit ist, wie sie sich auswirkt und Könige und Fürsten über sie verfügen müssen
- Kapitel 31: Am meisten gehört es sich für Könige und Fürsten, alle Tugenden zu haben. Sollte ihnen auch nur eine fehlen, haben sie gar keine mehr

- XXXII. Quod diversi sunt gradus bonorum et malorum et in quo gradu reges et principes esse decet
- XXXIII. Quot sunt gradus virtutis et cuiusmodi virtutes habere debeant reges et principes
- XXXIV. Quod bonarum dispositionum quedam sunt virtutes, quedam supra virtutes, quedam annexe virtutibus, quedam disponentes ad virtutem

- Kapitel 32: Welche verschiedenen Abstufungen von Gut und Schlecht es gibt und welcher Grad Königen und Fürsten ansteht
- Kapitel 33: Wie viele Grade der Tugend es gibt und auf welche Art Könige und Fürsten tugendhaft sein sollen
- Kapitel 34: Es gibt gute Anlagen, die Tugenden sind. Manche sind mehr als das. Wieder andere befähigen zur Tugend

**[p. 43/fol. XXVI<sup>r</sup>] [Capitulum I: Quomodo dividuntur potencie anime et in quibus potenciis habent esse virtutes]**

Postquam auxiliante Deo complevimus primam partem huius primi libri, in quo agitur de regimine sui, ostendentes, in quo reges et principes suam felicitatem debeant ponere, quia non decet eos suum finem ponere in divitiis nec in civili potencia nec in aliquibus talibus, set omnibus hiis, ut supra plenius probabatur, debent uti tanquam organis ad felicitatem. Suam autem felicitatem ponere debent in actu prudentie, prout talis actus est imperatus a caritate. Nam tunc reges habent felicitatem suo statui debitam et condignam, quando instigante Dei dilectione secundum prudentiam regitivam gentem sibi commissam secundum legem et rationem sancte et iuste regunt<sup>1</sup>. Principaliter ergo regum felicitas ponenda est in ipso Deo et ex cognitione et dilectione eius studium suum et suam vitam<sup>2</sup> ad hoc ordinare debent<sup>3</sup>, ut cognoscentes et diligentes Deum tanquam veri ministri eius secundum ordinem rationis dirigant po[fol. XXVI<sup>r</sup>]pulum sibi commissum.

Hiis ergo ita<sup>4</sup> peractis et ostenso, in quo reges ponere [p. 44] debeant suum finem secundum ordinem superius pretaxatum, restat ostendere, quibus virtutibus reges pollere debeant. Virtutes autem<sup>5</sup> sunt quidam ornatus et quedam perfectiones anime. Oportet ergo prius ostendere, quot sunt potencie anime et in quibus potenciis habent esse virtutes. Consequenter autem<sup>6</sup> manifestabitur, quomodo virtutes sunt distinguende. Postea vero ostendemus, quot sunt numero huiusmodi virtutes et que illarum sunt principales et que<sup>7</sup> secundarie. Deinde autem declarabitur singulariter, [fol. 190<sup>r</sup>] que sit unaqueque illarum virtutum et quomodo decet reges et principes tales virtutes habere.

Potencie anime sic distingui possunt, quia potencie anime quedam sunt naturales, quedam cognitive sensitive, quedam appetitive et quedam intellective. Naturales<sup>8</sup> potencie sunt ille, in quibus communicamus cum vegetabilibus et plantis, ut potencia nutritiva, augmentativa et<sup>9</sup> generativa et talia, que eciam ipsis arboribus competunt. Potencie vero cognitive sensitive, sunt visus gustus, auditus et talia, in quibus communicamus cum brutis. Appetitive vero distinguuntur.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: regant

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: vitam suam

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: debet

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: itaque

<sup>5</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: quaedam

<sup>6</sup> *Textvorlage*: cum. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *que fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Textvorlage*: naturnaturalibus. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *et fehlt im Druck Rom 1607*

## **Kapitel 1: Wie die Seelenkräfte eingeteilt werden und wie die Tugenden in ihnen existieren können**

Wir haben mit Gottes Hilfe den Teil I dieses ersten Buches vollendet, wo die Selbstbeherrschung behandelt wird und wir zeigen, worauf Könige und Fürsten ihr Glück setzen sollen. weil es für sie nicht statthaft ist, den Erwerb von Reichtum, großer Macht oder Ähnlichem als ihre wichtigste Aufgabe zu betrachten. Oben haben wir nämlich ausführlich bewiesen, dass man dies alles nur als Mittel zum Erreichen des Glücks einsetzen darf. Die Herrscher müssen Letzteres in klugem Handeln finden, soweit es die Nächstenliebe verlangt. Dann haben Könige jenes Glück, das sie ihrem Stand schuldig sind und ihm angemessen ist, weil sie dann, von Gottes Liebe angespornt, über das ihnen anvertraute Volk klug herrschen und es so gewissenhaft und gerecht führen, wie es das Gesetz und die Vernunft gebieten. Also müssen Könige zuvörderst ihr Glück in Gott selbst finden und ihr ganzes Leben lang danach streben, genau so wie sie ihn kennen und lieben, als seine wahren Diener das zu ihren Untertanen bestimmte Volk nach vernünftigen Grundätzen zu führen.

Nachdem wir dies also vollständig behandelt und gezeigt haben, dass Könige sich die oben dargestellte Lebensweise zum Ziel setzen sollen, bleibt darzulegen, durch welche Tugenden sie sich besonders auszeichnen müssen. Letztere sind es, welche der Seele zur Zier gereichen und sie vollkommen machen. Also ist es nötig, zuerst aufzuzeigen, wie viele Seelenkräfte es gibt und in welchen davon die Tugenden existieren können. Anschließend wird sich dann erweisen, wie die Tugenden zu unterscheiden sind. Danach werden wir erklären, wie viele es davon gibt und welche am wichtigsten und welche zweitrangig sind. Dann wird im Einzelnen erläutert, worin jede dieser Tugenden besteht und wie sie Könige und Fürsten angemessen ausüben sollen.

Die Seelenkräfte kann man so unterscheiden, dass manche natürlich sind, andere zur sinnlichen Wahrnehmung, dem Verlangen und zum Denken gehören. Natürlich sind jene Kräfte, die wir mit allen Lebewesen, auch den Pflanzen, gemeinsam haben. Dazu gehört die Fähigkeit, sich zu ernähren, zu wachsen und sich zu vermehren und was sonst noch auch auf Bäume zutrifft. Kräfte der sinnlichen Wahrnehmung sind die Sehfähigkeit, der Geschmack, das Gehör usw. Sie haben wir mit den Tieren gemeinsam. Beim Verlangen muss man unterscheiden:

Nam quidam appetitus est in homine, in quo non communicat cum brutis, ut est appetitus sequens intellectum. Quidam vero, ut<sup>1</sup> communicat cum eis, ut appetitus sequens sensum. Appetitus autem sequens sensum potest nominari sensualitas. Sequens intellectum nominatur voluntas, secundum quem<sup>2</sup> modum loquendi bruta habent sensualitatem et appetitum sensitivum, set non habent volunta[fol. XXVII<sup>v</sup>]tem, idest appetitum intellectivum<sup>3</sup>. Virtutes ergo de quibus loqui intendimus, que sunt quidam habitus laudabiles, vel erunt in potenciis naturalibus vel in ipsis sensibus vel in appetitu sensitivo vel in appetitu intellectivo vel in ipso intellectu vel in omnibus hiis vel in aliquibus horum. In potenciis autem naturalibus esse non possunt. quod tripliciter patet.

Primo, quia ex naturalibus nec laudamur nec vituperamur. Nullus enim dici[p. 45]tur bonus homo ex eo quod habeat digestivam bonam vel bonam augmentativam.

Secundo, in talibus non habent esse virtutes, quia virtus est aliquid secundum rationem, ut probari habet secundo *Ethicorum*\*. Potencie autem naturales, secundum quod huiusmodi sunt<sup>4</sup>, rationi non obediunt. Nam, sive quis raciotinetur, sive velit, non propter hoc per se loquendo potencie naturales variantur<sup>5</sup> in actibus suis, set semper secundum modum sibi possibilem suas actiones efficiunt.

Tercio, in talibus potenciis non sunt habitus et virtutes, quod<sup>6</sup> habitus sunt ad determinandum potencias, ut bene vel male agant. Ut per habitus viciosos determinatur potencia ad agendum male, per virtuosos ad agendum bene. Cum ergo natura sit determinata ad unum et potencie naturales sufficienter determinantur ad agendum, ex natura [fol. 190<sup>rb</sup>] sua secundum eas nec sumus viciosi nec virtuosus, ut hic de vicio et virtute loquimur. Quare in eis huiusmodi virtutes esse non possunt.

Hiis ergo tribus rationibus, per quas probatum est virtutes non esse in potenciis naturalibus, probari potest eas non esse in cognitione sensitiva, sive in potenciis sensitivis. Nam, sicut non laudamur nec vituperamur ex po[fol. XXVIII<sup>f</sup>]tenciis naturalibus, sic non laudamur, nec vituperamur ex potenciis naturalibus: sic non laudamur nec vituperamur ex sensibus.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: in quo

<sup>2</sup> *Korrigiert aus*: quidam

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: voluntatem et intellectum

<sup>4</sup> sunt fehlt im *Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Textvorlage*: valiantur. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: qui

Manches davon gibt es beim Menschen und nicht bei den Tieren, weil es vom Denken kommt, anderes auch in der Tierwelt, weil es sich von den Sinnen ableitet. Letzteres kann man „Sinnlichkeit“ nennen, ersteres „den Willen“. So ausgedrückt haben Tiere Sinnlichkeit und sinnliches Begehren, aber nicht einen Willen im Sinne eines rationalen Begehrens. Die Tugenden, von denen wir reden wollen und bei denen es sich um lobenswerte Einstellungen handelt, finden sich vermutlich unter den natürlichen Seelenkräften oder den sinnlichen, im sinnlichen oder im geistigen Verlangen, im Denken selbst oder bei allen oder einigen der genannten seelischen Vermögen. Natürlich können sie aber aus drei Gründen bestimmt nicht sein.

Erstens werden wir für das, was wir von Natur aus schon haben, weder gelobt noch getadelt. Keiner wird ein guter Mensch genannt, weil er vielleicht eine gute Verdauung hat oder großgewachsen ist.

Zweitens existieren Tugenden nicht unter den natürlichen Seelenkräften, weil Tugend im Einklang mit der Vernunft steht, wie in Buch II der *Nikomachischen Ethik* nachgewiesen wird. Natürliche Seelenkräfte gehorchen dementsprechend der Vernunft nicht. Die Naturkräfte bewirken an und für sich nicht deshalb das eine oder andere, weil jemand darüber vernünftig nachdenken oder es wollen würde, sondern immer auf die ihnen selbst mögliche Weise.

Drittens finden sich in diesen Kräften keine Einstellungen oder Tugenden, weil Letztere darüber bestimmen, ob Erstere zum Guten oder Schlechten verwendet werden. Eine lasterhafte Einstellung legt fest, dass eine Kraft zum Bösen dient, eine tugendhafte, dass sie zum Guten verwendet wird. Da die Natur nur zu einem bestimmt ist und natürliche Kräfte ausschließlich zum Wirken, sind wir kraft ihrer Natur, so wie wir hier „Laster“ und „Tugend“ verstehen, weder laster-, noch tugendhaft. Daher können Tugenden bei ihnen nicht ihren Sitz haben.

Aus denselben drei Gründen, mit denen nachgewiesen wurde, dass Tugenden sich nicht in den Naturkräften finden, kann man auch den Beweis führen, dass sie nicht in der sinnlichen Wahrnehmung oder in sinnlichen Seelenkräften zu suchen sind. Denn so wenig wir für das, was wir aus natürlichem Vermögen tun, gelobt oder getadelt werden, geschieht dies bei dem, was wir dank unserer Sinne tun.

Nam, sicut nullus<sup>1</sup> laudatur tanquam bonus homo ex eo, quod bene digerat<sup>2</sup> vel bene crescat<sup>3</sup>, sic non laudatur ex eo, quod acute videt vel subtiliter audit, nisi forte hoc esset per accidens, ut si quis superflua commestione vel ex nimia potacione incurrisset obtalmiam oculorum, ne bene videret, vel debilitatem stomachi, ne bene digereret. Increparetur ille, non quia male digerit, vel quia non clare videt, quia clare videre et bene digerere per se loquendo non est in potestate hominis, set increparetur ex nimio potu vel superfluo cibo. N nam erat in potestate sua, ut posset uti potu, et cibo moderate.

Secundo in sensibus non est ponenda virtus moralis, quia, sicut potencie naturales non obediunt rationi, quia secundum [p. 46] regulam rationis nullus vel magis vel minus augetur, vel magis et minus digerit, sic nec sensus obediunt rationi. Non enim est in potestate hominis videre clarius vel minus clare. Quare; si virtus moralis est aliquid secundum rationem, huiusmodi virtus in sensibus poni non debet.

Tercio in talibus non est moralis virtus, quia, sicut potencie naturales sufficienter determinantur ad acciones suas per suam naturam, sic et sensus. Nam, sicut ignis tantum calefacit, quantum potest calefacere, propter quod, quia determinatus est in actione sua, nec laudatur, nec vituperatur, nec est in eo virtus moralis. Sic, quia potencia digestiva tantum digerit, quantum potest digerere, et oculus tantum videt, quantum potest videre, in eius virtus moralis esse non potest. Nam per virtutem moralem deter[fol. XXVIII<sup>v</sup>]minatur potencia ad agendum. Hec autem<sup>4</sup> sufficienter determinantur ad acciones proprias per naturam. Non ergo indigent virtute morali. Si ergo nec in potenciis naturalibus nec in sensibus est virtus moralis, cum preter potencias naturales [fol. 190<sup>rb</sup>] et sensus non sit nisi intellectus et appetitus intellectivus et sensitivus, oportet esse in talibus virtutes morales.

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt: n*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607: digerit*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: crescit*

<sup>4</sup> *Textvorlage: aut. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*



Niemand wird als guter Mensch bezeichnet, weil er gut verdaut oder kräftig wächst. Ebenso wenig widerfährt dies auch jemand wegen seines scharfen Blicks oder seines feinen Gehörs, außer er hätte es durch eigenes Zutun, so als ob sich jemand durch zu viel Essen oder zu wenig Trinken ein Augenleiden zugezogen hätte, wegen dem er schlecht sehen würde, oder eine Magenschwäche, durch die seine Verdauung gestört wäre. Er würde nicht wegen seiner schlechten Verdauung oder seiner schwachen Augen gescholten, weil klar zu sehen und gut zu verdauen an und für sich nicht in der Macht des Menschen stehen, sondern weil er zu wenig getrunken oder zu viel gegessen hätte. Denn es hätte in seiner Macht gestanden zu trinken oder mäßig zu essen.

Zweitens darf man die Fähigkeit, gut zu handeln, nicht unter den sinnlichen Seelenkräften suchen. Sie gehorchen nämlich wie die natürlichen nicht der Vernunft. Denn nach Maßgabe der Vernunft wächst nichts höher, und es wird auch nicht mehr oder weniger gut verdaut. Genauso gehorchen auch die Sinne der Vernunft nicht. Es steht also nicht im Belieben des Menschen, deutlicher oder undeutlicher zu sehen. Wenn die Fähigkeit, gut zu handeln, der Vernunft folgt, darf man ein solches Vermögen auch nicht den sinnlichen zurechnen.

Drittens ist das Vermögen, gut zu handeln, bei ihnen nicht angesiedelt, weil die Sinne wie die natürlichen Seelenkräfte ausschließlich durch ihre Natur festgelegt sind. Ein Feuer wärmt nur, so weit es wärmen kann, denn es ist in seiner Handlung vorbestimmt. Deshalb wird es weder gelobt noch getadelt, weil es nicht die Fähigkeit hat, richtig oder falsch zu handeln. Dasselbe gilt für die Verdauung, die nur so verdaut, wie sie es kann, oder das Auge, das nur so sieht, wie es vermag. Beide können auch nicht über die Fähigkeit verfügen, moralisch zu handeln. Denn dadurch wird das Handeln bestimmt. Natürliche und sinnliche Seelenkräfte sind aber schon von Natur aus ganz in ihrem Tun festgelegt und brauchen die Fähigkeit zu moralischem Handeln nicht. Wenn Letztere sich also weder unter den natürlichen noch den sinnlichen Seelenkräften findet, müssen sie im Denken sowie im geistigen oder sinnlichen Verlangen ihren Sitz haben. Denn eine andere Möglichkeit gibt es nicht.

### **Capitulum [III]: Quomodo distinguntur virtutes et quomodo esse habent in intellectu et appetitu**

Ostenso, quod nec in potenciis naturalibus nec in sensibus habent esse virtutes, restat ostendere, quomodo distinguuntur virtutes et quomodo in appetitu et intellectu existunt. Distingendum est igitur de virtutibus et de huiusmodi potenciis. Nam virtutum quedam sunt intellectuales et quedam morales, quedam medie inter intellectuales et morales<sup>1</sup>. Virtutes intellectuales dicuntur ille, que sunt in intellectu speculativo, cuiusmodi sunt [p. 47] sciencie speculative, ut naturalis philosophia, geometria, methaphysica et cetera talia. Virtutes vero simpliciter morales sunt ille, que sunt in appetitu, sive appetitus ille sit sensitivus, sive intellectivus. Cuiusmodi autem<sup>2</sup> sunt iusticia, temperancia, fortitudo, mansuetudo et cetera talia, de quibus sumus singulariter tractaturi. Virtutes autem medie inter intellectuales et morales sunt virtutes existentes in intellectu practico, ut prudencia et alie [fol. XXVIII<sup>v</sup>] virtutes sibi annexe. Prudencia autem, secundum Commentatorem super libros *Ethicorum*, media est inter virtutes morales et intellectuales. Computari tamen potest cum virtutibus moralibus. Nam prudencia non est nisi in hominibus bonis, sicut nec virtutes morales. Pravi enim homines, et si possunt esse scientes, hastuti et versipelles, prudentes tamen esse non possunt, ut suo loco patebit. Inde est ergo, quod dicitur sexto *Ethicorum*, quod impossibile est prudentem esse non existentem bonum.

Dimissis ergo virtutibus huiusmodi intellectualibus, ut dimissis scienciis speculativis, de prudencia et de virtutibus moralibus est tractandum. Suscepimus enim, ut pluries<sup>3</sup> diximus, presens opus, non ut sciamus, set ut boni fiamus. Que bonitas sine prudencia et virtutibus moralibus, nobis inesse non potest. Has autem virtutes in intellectu et appetitu sic esse contingit. Dictum est enim virtutem esse aliquid secundum racionem. Oportet ergo esse racionalem potenciam, in qua potest esse virtus. Racionale autem duplex est secundum Philosophum, per essenciam et per participacionem. Intellectus autem est racionalis per essenciam, appetitus [fol. 190<sup>vb</sup>] vero per participacionem. Nam appetitus, licet non sit ipse intellectus vel ipsa racio essentialiter, dicitur tamen participare racionem, quia est aptus natus racioni obedire. Potencie<sup>4</sup> autem naturales et sensus nec sunt racionales per essenciam, quia non sunt ipsa racio. Nec racione participant, quia per se et secundum quod huiusmodi non obediunt racioni.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: Nam virtutum quedam sunt intellectuales et morales virtutes intellectuales et morales virtutes. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> autem *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Davor getilgt*: pluries

<sup>4</sup> *Davor getilgt*: *Schaft von p*

## **Kapitel 2: Wie die Tugenden unterschieden werden und wie sie im Denken und im Verlangen existieren**

Nachdem deutlich geworden ist, dass Tugenden weder in den vegetativen noch in den sinnlichen Seelenkräften ihren Sitz haben, bleibt zu zeigen, wie sie im Verlangen und der Vernunft existieren. Man muss also zwischen den Tugenden und ihren Vermögen unterscheiden, denn einige von ihnen sind rational, andere ethisch, und wieder andere sind je zur Hälfte beides. Rational nennt man die Tugenden, die ihren Sitz im spekulativen Denken haben, also in den theoretischen Wissenschaften wie der Naturphilosophie, der Mathematik, der Metaphysik usw. Ausschließlich moralische Tugenden sind diejenigen, die im Verlangen, sei es sinnlich oder intellektuell, zu verorten sind, wie Gerechtigkeit, Maßhalten, Tapferkeit, Milde und Ähnliches. Sie werden wir noch im Einzelnen behandeln. Zwischen rationalen und ethischen Tugenden stehen die der praktischen Vernunft wie Klugheit und andere, die mit ihr verbunden sind. Die Klugheit gehört aber, wie ein Kommentator zur *Nikomachischen Ethik* schreibt, sowohl zu den ethischen als auch den rationalen Tugenden. Man kann sie trotzdem den ersteren zurechnen. Sie findet man nämlich wie die ethischen Tugenden nur bei guten Menschen. Die schlechten können zwar kenntnisreich, schlau und gewitzt sein, klug aber nicht, wie noch an geeigneter Stelle gezeigt wird. Deshalb heißt es auch im sechsten Buch der *Nikomachischen Ethik*, es sei unmöglich klug und nicht gleichzeitig gut zu sein.

Man muss also die Klugheit und die ethischen Tugenden unter Ausschluss der rationalen Tugenden und theoretischen Wissenschaften behandeln. Wir haben das vorliegende Werk, wie schon oft gesagt, nicht in Angriff genommen, um mehr zu wissen, sondern um gut zu werden. Innerlich gut zu sein ist ohne Klugheit oder ethische Tugenden nicht möglich. So fügt es sich, dass diese Tugenden im Denken und im Verlangen existieren. Wie gesagt, ist Tugend nämlich etwas mit der Vernunft Übereinstimmendes. Eine Tugend muss also notwendigerweise ein rationales Vermögen sein. Rational kann dieses Vermögen Aristoteles zufolge entweder seinem Wesen nach oder durch Teilhabe sein. Das Denken ist wesenhaft vernünftig, das Verlangen aber nur durch Teilhabe. Denn das Verlangen kann unmöglich das Denken selbst oder seinem Wesen nach Vernunft sein. Trotzdem sagt man, es sei der Vernunft teilhaftig, weil es ihr von Natur aus gehorchen kann. Die vegetativen und sinnlichen Seelenkräfte sind weder wesentlich vernünftig, weil sie nicht die Vernunft selbst sind, noch haben sie an ihr Anteil, weil sie an und für sich nicht der Vernunft gehorchen.

Ergo<sup>1</sup> in sensibus et in po[p. 48]tenciis naturalibus, ut supra dicebatur, non habent [fol. XXIX<sup>r</sup>] esse virtutes, set solum esse habent in intellectu et appetitu.

In nobis autem duplex est appetitus, intellectivus et sensitivus. Nam, sicut appetitus naturalis sequitur formam naturaliter adeptam, sic appetitus cognitivus sequitur formam per cognicionem apprehensam. Sicut enim gravia, ex eo quod habent formam gravis, sequitur ea quedam naturalis inclinacio et quidam appetitus naturalis, ut naturaliter desiderent esse deorsum, sic habentia cognicionem, prout habent in se ipsis formam apprehensam, sequitur quedam inclinacio et quidam appetitus secundum formam illam. Propter quod, sicut est in nobis duplex<sup>2</sup> cognicio, sensitiva et intellectiva, sicut<sup>3</sup> est in nobis duplex appetitus, videlicet sensitivus, qui sequitur formam apprehensam per sensum, et intellectivus, qui sequitur formam apprehensam per intellectum.

Appetitus autem sensitivus duplex est. Nam, cum animalia sint supra inanimata, si natura elementis et rebus inanimatis dedit duplicem potenciam, unam per quam tendunt in propriam quietem, et aliam, per quam resistunt et agunt in prohibencia et in contraria, multo magis hanc duplicem potenciam natura dedit ipsis animalibus, que sunt perfectiora illis. Videmus enim, quod ignis naturaliter est calidus et levis. Per levitatem autem tendit in locum proprium et in quietem sibi convenientem. Per caliditatem vero agit in contraria. Ne ergo ignis per quecunque contraria agencia impediretur, ne per levitatem in proprio loco quiesceret, dedit ei natura potenciam calefactivam, ut per eam resisteret et ageret in contraria corruptiva.

Si [fol. 30<sup>r</sup>] ergo igni et rebus inanimatis natura dedit duplicem potenciam, unam per quam adipiscuntur propriam quietem, et aliam, per quam agunt in prohibencia et contraria, multo magis hoc dedit animalibus. Tribuit ergo eis duplicem appetitum sensitivum, unum, per quem prosequuntur propriam quietem et propriam [fol. 191<sup>r</sup>] delectacionem, ut [p. 49] concupiscibilem, et alium, per quem resistunt et aggrediuntur prohibitiva et<sup>4</sup> contraria, ut irascibilem. Ita quod concupiscibilis se habet sicut levitas vel gravitas in levibus et gravibus. Irascibilis vero se habet quasi caliditas vel frigiditas in eis. Nam, sicut gravia per gravitatem recedunt a loco sursum tanquam a non conveniente et tendunt in locum deorsum tanquam ad locum convenientem et conformem, per frigiditatem vero resistunt contrariis, ne corrumpantur a propria natura et deserant propria loca et propriam quietem. Sic animalia per concupiscibilem fugiunt mala tristia et prosequuntur bona delectabilia. Per irascibilem vero aggrediuntur contraria, que possent ea ab huiusmodi delectacionibus prohibere.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: in nobis duplex est

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: sic etiam

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: ut

Deshalb existieren die Tugenden, wie oben gesagt, nicht in den Sinnen und nicht in den vegetativen Seelenkräften, sondern nur im Denken und im Verlangen.

In uns ist aber zweierlei Verlangen, ein geistiges und ein sinnliches. So wie nämlich das natürliche Verlangen seine Ursache in der auf natürliche Weise angenommenen Form hat, so folgt das Verlangen nach Erkenntnis aus der geistig erfassten Form. Alle schweren Gegenstände sind aufgrund ihrer Form schwer und haben folglich eine natürliche Neigung und ein natürliches Verlangen, unten zu sein. So folgt auch die Erkenntnis entsprechend der wahrgenommenen Form ihrer Neigung und ihrem Verlangen. Da wir über zweierlei Wahrnehmung verfügen, die sinnliche und die geistige, haben wir auch zwei Arten von Verlangen: das sinnliche ergibt sich aus der mit unseren Sinnen wahrgenommenen Form, das geistige aus der intellektuell erkannten.

Es gibt aber zwei Arten des sinnlichen Verlangens. Das Leben steht nämlich höher als das Unbelebte. Wenn daher die Natur den unbelebten Elementen und Dingen zweierlei Kräfte verliehen hat, eine, die zur Ruhe drängt, und eine, um sich zu widersetzen, zu hemmen und sogar auf das Gegenteil hinzuarbeiten, so gilt dies umso mehr für die belebte Natur, die vollkommener ist als jene. Feuer ist, wie wir sehen, von Natur aus heiß und leicht. Durch seine Leichtigkeit neigt es zu Ortsfestigkeit und dazu, entsprechend zur Ruhe zu kommen. Durch seine Hitze wird allerdings das genaue Gegenteil bewirkt. Damit es nicht durch seine Leichtigkeit auf der Stelle erlischt, gab ihm die Natur die Kraft zu brennen, um sich dagegen zur Wehr zu setzen und im Gegenteil zerstörerisch zu wirken.

Wenn die Natur also schon dem Feuer und unbelebten Gegenständen zwei gegensätzliche Kräfte verliehen hat, eine, um zur Ruhe zu kommen, und eine, um dies zu verhindern und das Gegenteil zu bewirken, trifft dies umso mehr auf die Lebewesen zu. Sie hat Letztere nämlich mit zweierlei sinnlichem Verlangen versehen, zum einen dem begehrenden, durch das sie nach Ruhe als dem eigentlichen Genuss streben, und dem abwehrenden, wodurch sie sich widersetzen und das Gegenteil bewirken. Die Begehrkraft wirkt sich wie das Gewicht von leichten oder schweren Gegenständen aus, die Abwehrkraft aber so wie wenn sie heiß oder kalt sind. Gegenstände von großem Gewicht fallen durch die Schwerkraft aus der Höhe, als ob der Aufenthalt dort ihnen nicht angemessen wäre, auf den Boden als dem Ort, der ihrer Form entspricht. Durch die Kälte widersetzen sie sich den Gegenkräften, um nicht von ihrer eigenen Natur vernichtet zu werden, indem sie den ihnen angemessenen Ort und die dazugehörige Ruhelage verlassen. So fliehen die Lebewesen durch ihre Begehrkraft vor dem, was schlecht und schmerzlich ist, und verfolgen das Gute und Angenehme. Durch die Abwehrkraft treten sie dem entgegen, was sie vom Genuss abhalten könnte.

Ut leo per concupiscibilem pergit, ut prosequatur cibum tanquam quid delectabile. Per irascibilem vero aggreditur animalia<sup>1</sup> volencia ipsum prohibere in cibo adepto. Propter quod bene dictum est, quod concupiscibilis respicit bonum et malum secundum se, irascibilis vero respicit bonum et malum, in quantum habent rationem difficilis et ardui. Nam, cum bonum secundum se dicat quid<sup>2</sup> prosequendum, malum vero quid fugiendum, concupiscibilis, que secundum se tendit in quietem et in bona delectabilia et fugit mala tristia, pro obiecto habet mala et bona sensibilia secundum se considerata.

Irascibilis vero, secundum quam aggredimur et resistimus prohibentibus et nocivis, tendit in bona, et mala sensibilia, non secundum se considerata, set ut habent rationem ardui et difficilis. Nam arduitas et difficultas potissime sunt repugnancia et prohibencia<sup>3</sup>, ne possimus<sup>4</sup> consequi bonum et vitare malum. Imperfecte ergo egisset natura, si dedisset animalibus concupiscibilem, per quam vitarent mala et prosequerentur bona, nisi dedisset eis irascibilem, per quam aggredierentur impediencia delectacionem illam, ut igitur animalia, secundum modum sibi convenientem, prout bene possint delectari, [p. 50] per concupiscibilem data est eis irascibilis, per quam resistant et aggrediantur impediencia delectacionem illam.

Duplex est ergo appetitus sensitivus, irascibilis et concupiscibilis. Appetitus autem intellectivus, qui dicitur “voluntas”, remanet indivisus. Nam, cum intellectus [fol. 191<sup>rb</sup>] universaliori modo respiciat suum obiectum quam sensus, appetitus intellectivus, qui sequitur intellectum, universaliori modo fertur in bonum quam appetitus secundum sensum. Et quia, quanto aliquid sub universaliori modo accipitur, tanto unum et idem existens ad plura se extendit, sed<sup>5</sup> appetitus sensitivus sit alius et alius, secundum quem prosequimur delectabilia secundum sensum<sup>6</sup> et secundum quem aggredimur terribilia. Appetitus tamen intellectivus unus et idem existens fertur in omne bonum intelligibile. Non ergo est alius appetitus intellectivus, secundum quem prosequimur bona delectabilia per intellectum et aggredimur bona ardua, sicut est alius appetitus sensitivus, secundum [fol. XXXI<sup>r</sup>] quem prosequimur bona sensibilia delectabilia et aggredimur terribilia<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: illa*

<sup>2</sup> *quid fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Davor getilgt: prohencia*

<sup>4</sup> *Textvorlage: possumus. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607: licet*

<sup>6</sup> *secundum sensum fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Davor getilgt: trist*

Erstere lässt einen Löwen auf die Suche nach Futter gehen, weil das etwas Angenehmes ist. Letztere lässt ihn die Tiere angreifen, die ihn am Nahrungserwerb hindern wollen. Deswegen hat man es gut ausgedrückt, dass die Begehrkraft unmittelbar auf das Gute und Schlechte abzielt, die Abwehrkraft auf das, was daran schwierig und mühsam ist. Es ist nämlich geboten, eigentlich nach dem Guten zu trachten und vor dem Schlechten zu fliehen. Die Begehrkraft, die nach Ruhe und dem, was gut und angenehm ist, strebt und das Schlechte und Unangenehme meidet, hat deshalb das sinnlich wahrnehmbare Gute und Böse, für sich betrachtet, zum Gegenstand.

Die Abwehrkraft hingegen, mit der wir uns dem entgegenstellen, was uns hemmt oder schadet, und uns dagegen wehren, zielt nicht auf das sinnlich wahrnehmbare Gute und Böse an sich, sondern darauf, was daran mühsam und schwierig ist. Denn was mühsam und schwer ist, hindert uns dadurch, dass es Widerstand leistet, dem Guten zu folgen und das Böse zu meiden. Also hätte die Natur unvollkommen gehandelt, wenn sie den Lebewesen die Begehrkraft gegeben hätte, um das Böse zu meiden und dem Guten nachzufolgen, und nicht die Abwehrkraft, durch die sie sich dem entgegenstellen konnten, was sie an dessen Genuss hinderte. Damit sich also die Lebewesen auf angemessene Art und, so weit wie möglich, durch die Begehrkraft vergnügen können, haben sie die Abwehrkraft bekommen, um sich zu widersetzen und dem entgegenzutreten, was sie am Genuss hindert.

Also gibt es zwei Arten von sinnlichem Verlangen, das abwehrende und das begehrende. Das rationale Begehren, das man „Willen“ nennt, bleibt unteilbar. Denn weil der Verstand sich umfassender mit seinem Gegenstand beschäftigt als die Sinne, wird auch das rationale Begehren, das sich aus dem Denken ableitet, auf umfassendere Weise zum Guten geführt als das sinnliche Verlangen. In dem Maße wie etwas allgemeiner erfasst wird, umso mehr strebt es mit seinem ganzen Sein weiter. Deshalb kann das sinnliche Begehren in der einen Form uns sinnliche Lust suchen, in der anderen dem Schrecklichen entgegentreten lassen. Das unteilbare rationale Begehren wird immer mit seinem ganzen Sein zu jedem vernünftig erkennbaren Gut geführt. Deshalb gibt es kein verschiedenes rationales Begehren, mit dem wir einerseits denkend verfolgen, was gut und angenehm, und andererseits, was auch gut, aber mühsam zu erreichen ist.

Quare, si omnis virtus moralis, vel est in intellectu, vel in appetitu, et appetitus alius est<sup>1</sup> intellectivus, ut voluntas, alius<sup>2</sup> sensitivus et hic<sup>3</sup> duplex, irascibilis scilicet et concupiscibilis, oportet omnem virtutem moralem vel esse in intellectu vel in voluntate vel in irascibili vel in concupiscibili. Accipiendo ergo virtutem moralem large, prout ipsa prudentia dicitur<sup>4</sup> quedam virtus moralis, dicere possumus, quod secundum has quatuor potencias anime, in quibus habet esse virtus, sumpte sunt quatuor virtutes cardinales, videlicet prudentia, iusticia, fortitudo et temperancia. Nam prudentia est in intellectu, iustitia in voluntate, fortitudo in irascibili, temperancia in concupiscibili. [p. 51]

---

<sup>1</sup> est fehlt im Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: est

<sup>3</sup> Druck Rom 1607: hoc

<sup>4</sup> Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens



Umgekehrt gibt es ein sinnliches Verlangen, das uns das mit den Sinnen wahrnehmbare Angenehme und Gute suchen lässt, und ein anderes, durch das wir dem entgegenreten, was uns schreckt. Wenn also alle ethische Tugend entweder im Denken oder im Verlangen existiert und das eine Verlangen, d. h. der Wille, vernünftig ist und es das andere, das sinnliche, zweifach gibt, als Abwehrkraft und als Begehrkraft, muss also jede ethische Tugend entweder im Denken oder im Willen, in der Abwehr- oder der Begehrkraft existieren. Wenn wir die ethische Tugend so weit fassen, dass auch die Klugheit dazugezählt wird, können wir sagen, dass aus den vier Seelenkräften, in denen die Tugend existiert, vier Kardinaltugenden abgeleitet wurden. Die Klugheit existiert nämlich im Denken, die Gerechtigkeit im Willen, die Tapferkeit in der Abwehrkraft und die Mäßigung in der Begehrkraft.

### **Capitulum [III]: Quot sunt virtutes morales et quomodo earum numerus est sumendus**

Philosophus circa finem secundi *Ethicorum* preter prudentiam et iusticiam, enumerat decem virtutes morales, videlicet fortitudinem, temperanciam, honoris amativam, magnanimitatem, largitatem, magnificenciam, mansuetudinem, veritatem, affabilitatem et eutrapeliam, quam bene vertibilitatem vel societatem appellare possumus. Igitur, computata iusticia et prudentia, duodecim sunt virtutes morales, de quibus omnibus, quid sunt et quomodo decet eas reges habere et quas partes habent, vel virtu[fol. XXXI<sup>v</sup>]tes annexas, singulariter est<sup>1</sup> dicendum. Numerus autem earum sic potest accipi: Nam, cum subiectum virtutis sit vel intellectus vel voluntas vel appetitus sensitivus, omnis virtus moralis vel est in [fol. 191<sup>v</sup>] intellectu, ut prudentia, vel in voluntate, ut iusticia, vel in appetitu sensitivo, ut ille decem virtutes morales, quas enumeravimus, quas tangit Philosophus circa finem secundi *Ethicorum*.

Possunt alio modo sic accipi hee virtutes: Nam virtutes sunt medietates quedam, que<sup>2</sup> non habent fieri, nisi circa ea, que sunt in potestate nostra, in quibus decet nos ponere medietatem vel equalitatem sive rectitudinem. Huiusmodi autem tria sunt, scilicet rationes, passionnes et operationes exteriores. Per virtutes enim debemus habere rationes rectas, passionnes moderatas et operationes exteriores equatas et mensuratas. Secundum ergo, quod habemus rationes rectas, sumitur prudentia, prout vero habemus exteriores operationes mensuratas et equatas, habet esse iusticia<sup>3</sup>, set, prout sunt in nobis passionnes moderate, accipiuntur illa decem virtutes morales, de quibus in principio huius capituli fecimus mentionem. Iusticia ergo, [p. 52] que est in voluntate, sic differt ab illis decem virtutibus, que sunt in appetitu sensitivo. Utreque enim moderant et equant operationes exteriores et passionnes existentes in appetitu, aliter tamen et aliter. Nam ille decem virtutes per se et primo moderant et rectificant<sup>4</sup> passionnes. Si autem rectificant operationes exteriores, hoc est ex consequenti, in quantum moderatis passionibus moderate ferimur in operationes exteriores. Iusticia autem econverso, per prius equat et moderat ipsas res vel ipsas operacio[fol. XXXII<sup>r</sup>]nes exteriores. Facit enim, quod cuilibet tribuatur, quod decet, vel quod ei detur, quod suum est. Si autem moderat et rectificat passionnes et motus existentes in appetitu, hoc est ex consequenti, in quantum moderatis et equatis rebus et operibus exterioribus, passionnes in nobis rectificantur et moderantur.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: esse. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: et

<sup>3</sup> *Korrigiert aus*: iusticiam

<sup>4</sup> *Korrigiert aus*: rectificant

### **Kapitel 3: Wie viele ethische Tugenden es gibt und wie man ihre genaue Zahl bestimmt**

Aristoteles zählt gegen Ende des zweiten Buches seiner *Nikomachischen Ethik* neben Klugheit und Gerechtigkeit zehn weitere ethische Tugenden auf, nämlich Tapferkeit, Mäßigung, Ehrliche, Großmut, Freigebigkeit, Hochherzigkeit, Sanftmut, Wahrheitsliebe, Leutseligkeit und Eutrapelie. Letztere können wir „Anpassungsfähigkeit“ oder „Geselligkeit“ nennen. Daher gibt es, wenn man die Gerechtigkeit und die Klugheit dazurechnet, zwölf ethische Tugenden. Was sie alle ausmacht, wie ein König sie seinem Amt angemessen ausüben soll und wie man sie unterteilt bzw. welche Tugenden mit ihnen verknüpft sind, muss für jede einzeln erklärt werden. Auf ihre Anzahl kann man so kommen: Da nämlich der Sitz aller Tugenden entweder die Vernunft, der Wille oder das sinnliche Verlangen ist, trifft das auch auf die ethischen unter ihnen zu. Sie existieren im Denken wie die Klugheit, im Willen wie die Gerechtigkeit oder im sinnlichen Verlangen wie die aufgezählten zehn ethischen Tugenden, die Aristoteles gegen Ende von Buch II der *Nikomachischen Ethik* erwähnt.

Man kann die Tugenden auch anders, nämlich so einteilen: Sie sind die Mitte zwischen zwei Extremen und können, indem wir mit Augenmaß, maßvoll oder rechtschaffen handeln, nur dem gegenüber ausgeübt werden, was wir beeinflussen können. Das sind unsere Methoden, unsere Affekte und unser Handeln Dritten gegenüber. Vermittels der Tugenden müssen wir nämlich mit den rechten Mitteln, selbstbeherrscht und anderen gegenüber billig und maßvoll handeln. Entsprechend bedient man sich der Klugheit zur Wahl der rechten Mittel, der Gerechtigkeit aber, um sich maßvoll und billig gegen andere zu verhalten, und um vollends unsere Gefühle im Zaum zu halten jener zehn ethischen Tugenden, die wir zu Beginn dieses Kapitels erwähnt haben. Die Gerechtigkeit, die ihren Sitz im Willen hat, unterscheidet sich von jenen zehn Tugenden, die ihren Ort im sinnlichen Verlangen haben. Letztere lassen auf je eigene Weise nämlich unser Verhalten Dritten gegenüber und unsere Gefühle, die im Verlangen ihren Sitz haben, maßvoll und angemessen sein. Sie mäßigen und kontrollieren an sich und zuallererst unsere Gefühle und folglich unser Handeln anderen gegenüber, soweit es von Affekten gesteuert wird. Die Gerechtigkeit setzt umgekehrt ihr Objekt, das Verhalten, das andere betrifft, ins rechte Maß. Sie sorgt nämlich dafür, dass jeder erhält, was ihm zusteht oder ihm gehört. Wenn sie wiederum die vom Verlangen ausgehenden Gefühle und Triebe durch Kontrolle im Zaum hält, geschieht dies mittelbar, indem sie die Umstände unseres Handelns beeinflusst.

Tercio autem, hec eadem divisio sic<sup>1</sup> sumi potest: Nam omnis virtus moralis tendit in bonum rationis. Tendere autem in bonum rationis potest esse tripliciter, vel quia huiusmodi bonum perficit, vel quia ipsum efficit, vel quia ipsum custodit et conservat. Prudencia autem tendit in bonum rationis, quia ipsam rationem perficit. Est<sup>2</sup> enim prudencia in ipso intellectu tanquam perfectio in ipso perfectibili. [fol. 191<sup>vb</sup>] Iusticia vero tendit in bonum rationis, quia huiusmodi bonum efficit. Nam iusticia in operibus exterioribus et in ipsis rebus efficit illud bonum et illam equalitatem, quam ratio dictat. Alie autem virtutes morales, ut communiter ponitur, tendunt in bonum rationis, quia illud custodiunt et conservant. Nam huiusmodi virtutes moderantes passiones agunt, ne per eas homo abducatur et recedat a bono<sup>3</sup> rationis. Propter quod huiusmodi bona dicuntur custodire et conservare. Dicamus ergo, quod virtus moralis vel rectificat rationem et est in ratione et est rationis perfectiva, et sic est prudencia. Vel est in voluntate et adequat operationes exteriores et est boni rationis effectiva, et sic est iusticia. Vel est in appetitu sensiti[p. 53]vo et moderat passiones et est boni secundum rationem custoditiva et conservativa, et sic sumuntur ille decem virtutes morales superius numerate.

Quarum nu[fol. XXXII<sup>v</sup>]merus et sufficiencia sic potest accipi: Dictum est enim virtutes illas esse circa passiones, quas per se habent moderare et adquare. Prout ergo ex aliis et aliis obiectis surgunt alie et alie passiones,<sup>4</sup> prout in illis passionibus secundum ordinem rationis aliud et aliud medium reperitur. Ut ergo liceat typo et superficialiter pertransire, dicamus, quod passiones vel surgunt ex bono vel ex malo. Si ex malo, vel ex futuro vel ex presenti<sup>5</sup>. Si ergo<sup>6</sup> ex futuro, sic fiunt in nobis passiones timor et audacia. Timor, cum ab eo refugimus. Audacia, cum illud aggredimur. Inter has autem duas passiones sumitur una virtus media, scilicet fortitudo. Erit ergo fortitudo, que est medietas timoris et audacie, in irascibili, quia timor et audacia in irascibili habent esse. Si vero huiusmodi passiones oriuntur ex malo presenti<sup>7</sup>, quod est nobis iam illatum, vel insurgimus ad puniendum, et tunc est ira, que<sup>8</sup> propter parvipensionem vel propter malum illatum appetit penam in vindictam. Si autem ab hac punitione vel ab hac vindicta deficiamus, sic est mitiditas. Medium autem horum est virtus, que dicitur mansuetudo. Mansuetudo tamen non proprie nominat virtutem mediam inter mitiditatem [fol. 192<sup>ra</sup>] et iram. Immo, magis nominat ipsam passionem, que est mitiditas.

---

<sup>1</sup> sic fehlt im Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Est fehlt im Druck Rom 1607

<sup>3</sup> Druck Rom 1607: bonis

<sup>4</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: accipi poterant alie et alie virtutes

<sup>5</sup> Textvorlage: precedenti. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>6</sup> ergo fehlt im Druck Rom 1607

<sup>7</sup> Textvorlage: presedenti. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>8</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: est

Drittens kommt man noch so zu dieser Einteilung: Jede ethische Tugend bezieht sich auf etwas, was vor der Vernunft gut ist. Das kann auf drei Arten geschehen, durch Vollenden, Bewirken oder durch Bewahren und Erhalten. Auf die Klugheit trifft dies zu, weil sie das Denken selbst, das schon vernünftig ist, vollkommen macht, also etwas zur Vollendung Fähiges an sein Ziel bringt. Die Gerechtigkeit bewirkt Gutes, weil sie unser Handeln nach außen so gut und gerecht werden lässt, wie es die Vernunft gebietet. Die anderen, im allgemeinen Verstand, ethischen Tugenden fördern, was gut ist, in dem sie es hüten und erhalten. Wir können daher sagen, dass eine ethische Tugend die Vernunft Regeln unterwirft, in ihr existiert und sie zur Vollendung bringt. So ist die Klugheit. Oder sie hat ihren Sitz im Willen, macht unser Handeln maßvoll und bewirkt, was gut und vernünftig ist. Das tut die Gerechtigkeit. Oder sie hat ihren Sitz im Verlangen, zähmt unsere Gefühle und ist Hüterin und Erhalterin eines vernünftigen Gutes. Dazu bedient man sich jener zehn Tugenden, die oben aufgezählt wurden.

Dass ihrer damit genug sind, lässt sich so begreifen: Wie gesagt, beziehen jene Tugenden sich auf die Affekte. Sie können sie mäßigen und ausgleichen. Man kann dann annehmen, dass entsprechend den unterschiedlichen Gefühlen, die sich an ganz verschiedenen Gegenständen entzünden, vernünftigerweise auch unterschiedliche Mittel dazu dienen, dies zu bewirken. Vorausgesetzt, wir dürfen bei der Behandlung vordergründig und oberflächlich bleiben, könnten wir sagen, dass Gefühle entweder vom Guten oder vom Bösen geweckt werden, Letzteres liegt entweder in der Zukunft oder ist schon gegenwärtig. Die durch das Künftige hervorgerufenen Gefühle sind also Furcht und Verwegenheit, damit wir entweder davor fliehen oder ihm entgentreten. Als die Tugend in der Mitte zwischen beiden wird selbstverständlich die Tapferkeit bestimmt. Es wird also die Tapferkeit, die gleich weit von der Furcht und der Verwegenheit entfernt ist, in der Abwehrkraft existieren, weil dasselbe für Furcht und Verwegenheit zutrifft. Wenn aber solche Gefühle von einem gegenwärtigen Übel ausgehen, das uns schon betroffen hat, werden wir besonders dazu aufgestachelt, dafür Rache zu nehmen (das ist dann Zorn), entweder aus Verachtung oder weil die erlittene Missetat eine Strafe verlangt. Wenn wir aber von dieser Strafe oder Rache Abstand nehmen, ist das Weichheit. Zwischen diesen beiden steht die Tugend, die „Sanftmut“ genannt wird. Doch „Sanftmut“ bezeichnet eigentlich nicht die Tugend genau zwischen Weichheit und Zorn, sondern vielmehr meist die Erstere.

Attamen, ut dicitur quarto *Ethicorum*, quia non habemus proprium nomen respectu huiusmodi virtutis, nominatur nomine passionis deficientis et dicitur mansuetudo. Erit autem mansuetudo et<sup>1</sup> in irascibili, quia in ea sunt mitiditas et ira, circa<sup>2</sup> quas huiusmodi virtus videtur consistere. [fol. XXXIII<sup>r</sup>] Due ergo<sup>3</sup> virtutes existentes in irascibili sumuntur circa passiones, que oriuntur ex malo, ut fortitudo est circa passiones ortas ex malo futuro, mansuetudo circa passiones ortas ex malo presenti.

Si autem sumantur virtutes circa passiones, que oriuntur ex bono, [p. 54] tunc distinguendum est de bono, quia quoddam est bonum hominis in se, quoddam vero est bonum eius, ut habet ordinem ad alios. Bonum hominis, in se triplex<sup>4</sup> est, quia quoddam est delectabile, ut cibi et potus et talia, quoddam vero utile, ut pecunia, quoddam vero honestum, ut honor. Honestum enim ab ipso honore sumit originem. Est enim honestum quasi honoris status. Circa passiones ortas ex bono delectabil, non sumitur, nisi una virtus, ut temperancia, que est in concupiscibili. Circa passiones vero ortas ex utili sumuntur due virtutes. Nam huiusmodi bonum vel est mediocre<sup>5</sup> et commune, et sic sumitur liberalitas, que est circa mediocres sumptus. Vel est illud bonum arduum, et sic est magnificentia, que est circa magnos sumptus. Idem est enim magnificentia quod magna faciens<sup>6</sup>. Erit igitur liberalitas in concupiscibili, magnificentia vero ratione arduitatis erit in irascibili. Si vero illud bonum sit honestum sive honor, tunc honor ille vel est mediocris, et tunc est quedam virtus, que communi nomine dici potest honoris amativa sive honoris amor. Si autem honor ille sit magnus, sic est<sup>7</sup> magnanimitas, que est circa honores. Erit autem honoris amativa in concupiscibili, magnanimitas vero in irascibili. Ex quo patet, quod, quia bona delectabilia non sic possunt habere rationem ardui si[fol. XXXIII<sup>r</sup>]cut utilia et honesta, licet tamen<sup>8</sup> ex bonis utilibus quam ex honestis sumantur<sup>9</sup> due virtutes, quarum una est in concupiscibili, alia in irascibili. Ex bonis tamen delectabilibus non sumitur, nisi una virtus, [fol. 192<sup>rb</sup>] que est in concupiscibili, ut temperancia.

Si vero huiusmodi virtutes sumantur circa passiones, que oriuntur ex bonis, ut communicamus cum aliis, sic, ut dicitur secundo *Ethicorum*, sumuntur tres virtutes: Nam, cum aliis communicamus in verbis et operibus.

---

<sup>1</sup> et fehlt im Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Druck Rom 1607: contra

<sup>3</sup> Druck Rom 1607: igitur

<sup>4</sup> Druck Rom 1607: duplex

<sup>5</sup> Textvorlage: medietate. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>6</sup> Druck Rom 1607: magnificens

<sup>7</sup> Druck Rom 1607: dicitur

<sup>8</sup> Druck Rom 1607: tam

<sup>9</sup> Davor getilgt: suma

Da wir aber keine richtige Bezeichnung für diese Tugend haben, wird sie, wie es in Buch IV der *Nikomachischen Ethik* heißt, trotzdem mit dem Wort für ein Gefühl benannt, in dem sich ein Mangel ausdrückt, und das ist „Sanftmut“. Die Sanftmut hat folglich ihren Sitz in der Abwehrkraft, weil dort auch Weichheit und Zorn sich finden, auf die einzuwirken eine solche Tugend bestimmt zu sein scheint. Zwei Tugenden, die in der Abwehrkraft ihren Sitz haben, werden gegen Affekte angewendet, die durch das Böse hervorgerufen werden, die Tapferkeit gegen die Gefühle hinsichtlich des Bösen, was uns noch bevorsteht, die Sanftmut gegen das, was wir gegenüber dem schon gegenwärtigen Übel empfinden.

Wenn aber Tugenden gegen Gefühle geübt werden, die von Gutem hervorgerufen werden, dann muss man unterscheiden, um welches Gut es sich handelt. Das eine ist an sich gut für den Menschen, das andere nur mittelbar. Das an sich für den Menschen Gute ist entweder angenehm wie Speis und Trank usw. oder nützlich wie Geld. Was ehrenhaft ist, hat in der Ehre selbst ihren Ursprung, ist gleichsam der Zustand, der sich aus ihr ableitet. Es gibt nur eine Tugend die gegenüber dem, was durch Annehmlichkeit gut ist, ausgeübt wird: die Mäßigung, die zur Begehrkraft gehört.

Aber zwei finden gegenüber dem nützlichen Guten Anwendung. Entweder ist Letzteres geringfügig und allgemein verbreitet. Dann wird ihm gegenüber die Freigebigkeit geübt, die mäßige Aufwendungen betrifft. Ist das Gut mühsam zu erlangen, dann geht es um Großherzigkeit, die große Aufwendungen zum Gegenstand hat. Großherzigkeit ist dasselbe wie großherzig handeln. Es ist folglich die Freigebigkeit der Begehrkraft, die Großherzigkeit, da mühsam zu verwirklichen, der Abwehrkraft zuzurechnen. Die Ehrenhaftigkeit oder die Ehre selbst ist entweder mäßig, dann wird die Tugend allgemein als Ehrgefühl oder Ehrliebe bezeichnet, oder groß, dann nennt man sie diejenige Großmut, die sich auf Ehren bezieht. Erstere hat also ihren Sitz in der Begehrkraft, Letztere in der Abwehrkraft. Daraus ergibt sich, dass für das Gute aus Annehmlichkeit keine solche Mühe notwendig ist wie für das Gute aus Nützlichkeit oder Ehre. Daher bedarf es bei den beiden Letzteren jeweils einer Tugend der Begehr- und der Abwehrkraft. Auf die angenehmen Güter wird hingegen nur eine Tugend innerhalb der Begehrkraft, die Mäßigung, angewendet.

Wenn es aber um das Gute geht, das wir mit Anderen teilen, bedient man sich nach Buch II der *Nikomachischen Ethik* dreier Tugenden.

Opera autem et verba, ut communicamus cum aliis, deserviunt nobis ad veritatem, vitam et ludum. Erit ergo triplex virtus, videlicet veritas, affabilitas et eutrapelia, que [p. 55] potest dici “bona versio”. Est autem veritas, ut hic de ea loquimur et ut est virtus non speculativa, set sumitur hic veritas, prout<sup>1</sup> aliquis non est hypocrita nec iactor, set est paratus<sup>2</sup>, et verbis et factis ostendit se talem, qualis est. Affabilitas vero est, quando quis bene se habet circa conversacionem vite, ut quando non est adulator, non est discolus, set est affabilis et curialis. Eutrapelia vero sive bona versio est, quando aliquis sic se habet in ludis, ut non sit histrio, quod de omnibus velit ludere, nec sit agrestis, quod de nullo velit ludere, set sit eutrapelus et bene se vertens, ut se habeat circa ludos, prout expedit. Omnes autem hee tres virtutes, quia non sunt circa aliquid arduum, sunt in concupiscibili.

Patet ergo quod, cum quatuor potencie anime sunt susceptibiles virtutum, de quibus loquimur, duodecim sunt huiusmodi virtutes, quia una est in intellectu et una in voluntate, quatuor in irascibili et sex in concupiscibili. In intellec[fol. XXXIV<sup>v</sup>]tu est prudencia, n voluntate iusticia, in irascibili est fortitudo, mansuetudo<sup>3</sup>, magnanimitas et magnificencia, que sic accipiuntur, quia fortitudo et mansuetudo sunt circa passiones ortas ex malis, ut fortitudo est circa passiones ortas ex<sup>4</sup> malis futuris, mansuetudo circa passiones ortas ex malis presentibus. Magnificencia vero et magnanimitas sunt circa bona ardua, aliter et aliter, quia magnificencia est circa magna bona utilia, ut circa magnos sumptus, magnanimitas vero circa magna bona honesta, ut circa magnos honores. In concupiscibili autem sunt sex virtutes, videlicet temperancia, liberalitas, honoris amativa, veritas, affabilitas et eutrapelia, que sic accipiuntur, quia tres harum, ut temperancia, liberalitas et [fol. 192<sup>vb</sup>] honoris amativa, sumuntur secundum bonum hominis in se, alie vero tres secundum bona hominis in ordine ad alium. Secundum ergo utraque bona sunt tres virtutes.

Nam bona hominis in se tria sunt. Nam quedam sunt delectabilia, circa que est temperancia, quedam utilia, circa que<sup>5</sup> [p. 56] liberalitas, quedam honesta, circa que est honoris amativa. Sic eciam bona in ordin<sup>6</sup>e ad alium tripliciter possunt considerari: vel ut deserviunt nobis ad manifestacionem, et sic est veritas, vel ad vitam, et sic est affabilitas, vel ad ludum, et sic est eutrapelia. Ostensum est ergo, quot sunt huiusmodi virtutes et quomodo distinguuntur. [fol. XXXIV<sup>v</sup>]

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: quando *statt* set sumitur hic veritas, prout

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: apertus

<sup>3</sup> *Davor gestrichen*: n

<sup>4</sup> *Davor gestrichen*: e

<sup>5</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: est

<sup>6</sup> *Korrigiert aus*: hordine



Gemeinsam hat man mit Anderen Worte und Taten um der Wahrheit, des gemeinsamen Lebens und des Spiels willen. Daraus ergeben sich drei Tugenden, nämlich Wahrhaftigkeit, Umgänglichkeit und Eutrapelie, die man „Witz haben“ nennen kann. „Wahrhaftigkeit“ meint hier nicht „Wahrheit“ als Tugend des theoretischen Denkens, sondern dass einer nicht heuchelt und aufschneidet, sondern in Wort und Tat ganz offen zeigt, wer und was er ist. „Umgänglichkeit“ bedeutet, im täglichen Verkehr mit anderen kein Schmeichler und auch kein unangenehmer Mensch, sondern leutselig zu sein und über höfische Umgangsformen zu verfügen. „Eutrapelie“ oder „Witz haben“ heißt, bei Scherz und Spiel nicht über alles Possen reißen zu wollen, aber auch nicht wie ein Tölpel gar keinen Spaß zu verstehen, sondern beim gemeinsamen Vergnügen so witzig und schlagfertig zu sein wie nötig. Da man mit diesen Tugenden keine Widerstände überwinden muss, zählen sie zur Begehrkraft.

Daraus geht hervor, dass vier Seelenkräfte aufnahmefähig für die Tugenden sind, von denen wir reden. Deshalb gibt es zwölf, von denen eine im Denken und eine im Willen existiert, vier in der Abwehrkraft und sechs in der Begehrkraft ihren Sitz haben. Zum Denken gehört die Klugheit, zum Willen die Gerechtigkeit. Tapferkeit, Sanftmut, Großmut und Großherzigkeit haben, so verstanden, ihren Sitz in der Abwehrkraft. Die beiden Erstgenannten wirken auf Gefühle ein, die von Bösem hervorgerufen werden, die Tapferkeit wenn das Übel noch in der Zukunft liegt, die Sanftmut, wenn es schon gegenwärtig ist. Großherzigkeit und Großmut beziehen sich auf je eigene Art auf das Gute, das gegen Widerstände erreicht werden muss. Erstere betrifft Nützliches, das großen Aufwand erfordert, letzteres Ehrenhaftes, d. h. große Ehren. In der Begehrkraft haben sechs Tugenden ihren Sitz, nämlich Maßhalten, Freigebigkeit und Ehrliche, Wahrhaftigkeit, Umgänglichkeit und Witz, weil nach dieser Auffassung die drei erstgenannten auf das angewendet werden, was an sich gut für den Menschen ist, die drei anderen auf das für ihn nur mittelbar Gute. Dem entsprechen jeweils drei Tugenden.

Denn dreierlei ist an sich gut für den Menschen: das Angenehme, für das das Maßhalten zuständig ist, das Nützliche, das die Freigebigkeit angeht, und das Ehrenhafte, worauf sich die Ehrliche richtet. So können wir auch für das mittelbar Gute eine Dreigliederung vornehmen. Es fördert entweder die Art wie andere uns sehen, das ist die Wahrhaftigkeit, oder den täglichen Verkehr mit ihnen, das ist die Umgänglichkeit, oder das gesellige Vergnügen, das macht der Witz. Damit haben wir gezeigt, wie viele Tugenden es gibt und wie man sie unterscheidet.

### **Capitulum [IV]: Quod bonarum dispositionum quedam sunt virtutes, quedam supra virtutes, quedam sunt ancillantes virtutibus et quedam preparaciones ad virtutem**

Distinximus in precedenti capitulo, duodecim virtutes<sup>1</sup>, quarum una est in intellectu, ut prudentia, una in voluntate, ut iusticia, quatuor in irascibili, ut fortitudo, ansuetudo, magnificencia et magnanimitas, et sex in concupiscibili, ut temperancia et alie, que supra<sup>2</sup> enumeravimus. Ne ergo aliquis crederet non esse aliquas alias bonas dispositiones preter virtutes enumeratas, decrevimus ostendere, quod bonarum dispositionum loquendo de bonis dispositionibus, de quibus locuti sunt philosophi, quia de aliis ad presens non intendimus tractatum constituere, quedam sunt virtutes, quedam ancillantes virtuti, quedam preparaciones ad virtutem, quedam supra virtutem. Large enim accipiendo virtutem, omnes huiusmodi bone dispositiones virtutes appellari possunt.

Nichilominus tamen quedam bonae dispositiones ancillantur virtuti, ut bene consiliari et bene iudicare de consiliatis ancillantur prudentie. Qui ergo bene dispositus est ad hoc, aptus est, ut sit prudens.

Quedam vero bone dispositiones non sunt [p. 57] completa virtus, set sunt dispositiones ad virtutem, ut per[fol. XXXV]severancia et continencia, que, ut de eis Philosophus loquitur, non sunt completa virtus, set dispositio ad virtutem. Nam ille perseverare dicitur, qui non cadit, eciam si non temptetur. Hoc autem eciam et non virtuosi aliquando habent<sup>3</sup>, qui non passionati, non ruunt.

Continens autem dicitur, qui passionatur et habet passiones fortes, tamen continet se et non cedit passioni, set rationi. Non ergo continens est plene virtuosus, quia propter passiones [fol. 192<sup>vb</sup>] fortes licet bene agat, non tamen est ei delectabile bene agere. Continencia ergo et perseverancia sic accepta, quamvis sint quedam bona dispositio, non tamen est virtus, set dispositio ad virtutem.

Sunt eciam quedam bone<sup>4</sup> dispositiones, que sunt supra virtu[fol. XXXV]tem. Cuiusmodi est virtus divina sive virtus heroyca et superiusta, de qua determinatur septimo *Ethicorum*.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: quod duodecim sunt virtutes

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: temperantia, liberalitas, honoris amativa, veritas, affabilitas et eutrapelia, quas etiam in precedenti capitulo

<sup>3</sup> *Textvorlage*: habendo. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Davor getilgt*: virtutes

## **Kapitel 4: Von den Anlagen zum Guten sind einige selbst Tugenden, einige stehen über ihnen, manche dienen ihnen nur, und manche bereiten sie vor**

Im vorigen Kapitel haben wir zwölf Tugenden unterschieden. Von ihnen existiert eine, nämlich die Klugheit, im Denken und eine, die Gerechtigkeit, im Willen. Vier haben ihren Sitz in der Abwehrkraft, d. h. die Tapferkeit, die Sanftmut, die Großherzigkeit und der Großmut. Die sechs Tugenden, die wir im letzten Kapitel aufgezählt haben, finden sich in der Begehrkraft. Damit nicht jemand glaubt, es gebe keine anderen Anlagen zum Guten als die Tugenden, haben wir entschieden, darzulegen, dass einige von Ersteren selbst Tugenden sind, einige sie nur unterstützen oder vorbereiten und manche sogar darüber stehen. Man kann nämlich alle diese Anlagen zum Guten als Tugenden bezeichnen, wenn man das Wort weit genug fasst. (Wir reden dabei nur von diesen guten Anlagen, die von den Philosophen besprochen worden sind, denn andere zu behandeln beabsichtigen wir gegenwärtig nicht.)

Trotzdem unterstützen einige von ihnen nur die Tugend, indem sie zum Beispiel der Klugheit helfen, sich gut beraten zu lassen und über das Empfohlene richtig zu urteilen. Wer diese gute Anlage hat, ist also dazu befähigt, klug zu sein.

Bei einigen dieser Veranlagungen wie der Ausdauer und der Enthaltbarkeit im Verständnis des Aristoteles handelt es sich nicht um vollgültige Tugenden, sondern nur um Voraussetzungen dafür. „Ausdauernd“ nennt man auch denjenigen, der nicht aufgibt, wenn er gar nicht in Versuchung dazu geführt wird. Man findet manchmal auch bei nicht tugendhaften Menschen, dass sie nicht zu Fall kommen, weil sie die Leidenschaft gar nicht übermannt hat.

Als „enthaltbar“ wird aber jemand bezeichnet, der von der Leidenschaft befallen wird und starke Gefühle hat, aber an sich hält und nicht der Emotion nachgibt, sondern der Vernunft. Also ist der Enthaltbare nicht völlig tugendhaft, weil es ihm durch seine starken Gefühle möglich ist, gut zu handeln, ohne dass es ihm Vergnügen bereitet. So verstanden, sind Enthaltbarkeit und Ausdauer gute Anlagen, die zur Tugend aber nur befähigen.

Es gibt aber auch gute Anlagen, die höher stehen als die Tugend. Dazu zählt die göttliche oder Heldentugend bzw. diejenige, die über bloße Gerechtigkeit hinausgeht, wie sie in Buch VII der *Nikomachischen Ethik* charakterisiert wird.

Nam, sicut aliqui homines sunt sicut bestie et sunt mali ultra modum hominum, sic aliqui <sup>1</sup> sunt quasi divini et sunt boni supra modum, propter quod tales supervirtuosi dici possunt. Huiusmodi autem virtutem divinam, que est quodammodo super virtus, maxime habere debent reges et principes, qui, ut dictum est, semidii esse debent.

Quarto quedam bone dispositiones sunt ipse virtutes, cuiusmodi sunt prudentia, iusticia et alia, de quibus in precedenti capitulo fecimus mencionem. De omnibus ergo hiis quatuor suo loco dicemus. Determinabimus eciam <sup>2</sup> de virtutibus, ostendentes, quomodo reges et principes debent habere virtutes. Determinabimus eciam de adminiculantibus virtutis <sup>3</sup> et de dispositionibus ad virtutem et de hiis, que sunt supra virtutem, ostendentes, quomodo reges et principes oportet talibus esse ornatos. Set primo de ipsis virtutibus est dicendum. [p. 58]

---

<sup>1</sup> sunt sicut ... sic aliqui *fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607: ergo*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: virtuti*

So wie manche Leute wie wilde Tiere und damit schlechter sind, als es einem Menschen entspricht, sind andere gleichsam göttlich und über die Maßen gut. Deshalb kann man sie „weit mehr als nur tugendhaft“ nennen. Über die entsprechende Tugend müssen am meisten Könige und Fürsten verfügen und, wie man sagt, Halbgötter sein.

Viertens sind einige gute Anlagen selbst Tugenden. Dazu gehören Klugheit, Gerechtigkeit und andere, die wir im vorigen Kapitel erwähnt haben. Von allen vier Arten der Anlagen zum Guten werden wir an entsprechender Stelle reden. Wir werden auch die Tugenden näher bestimmen und zeigen, wie Könige und Fürsten darüber verfügen müssen. Es wird auch zwischen Hilfsmitteln zur Tugend, Anlagen dazu, und dem, was noch darüber steht, unterschieden und dargestellt werden, wie Herrscher sich damit schmücken sollen. Aber zuerst ist von den Tugenden selbst zu reden.

### **Capitulum [V]: Quod virtutum quedam sunt principales, quedam cardinales, quedam vero annexe**

Enumeravimus supra duodecim virtutes. Set non omnes ille duodecim sunt equalis perfectionis, nec sunt eque principales. Consuevit enim apud sanctos et eciam apud philosophos distingui inter virtutes, quia quedam sunt cardinales et principales, quaedam vero annexe. Cardinales<sup>1</sup> autem<sup>2</sup> sunt quatuor, videlicet prudentia, iusticia, fortitudo et temperancia. Annexe autem et non principales sunt alie octo, de quibus supra fecimus mentionem. Has autem quatuor virtutes esse cardinales et principales via triplici<sup>3</sup> investigare possumus. Prima via sumitur ex parte materie, circa quam versantur, secunda ex parte subiecti, in quo existunt, tertia ex parte condicionum, que ad virtutes requiruntur.

Prima via sic patet: Nam omnis virtus vel est circa rationes, vel circa passiones, vel circa operationes. Cum enim contingat racionari recte et non recte, [fol. XXXVI<sup>4</sup>] oportet dare virtutem aliquam, que sit recta ratio, per quam de ipsis agibilibus rectas rationes faciamus. Rursus, cum contingat operari recte et non recte, sicut est dare virtutem, per quam dirigimur in ratio[fol. 193<sup>ra</sup>]cinando de agibilibus, sic est dare virtutem, per quam dirigimur in operanda ipsa agibilia. Amplius, quia contingit nos passionari recte et non recte, oportet dare virtutes aliquas, per quas modificemur in ipsis passionibus. Cum ergo passiones quedam impellant nos ad malum, ut passiones concupiscibilis<sup>5</sup>, quia proni<sup>6</sup> sumus ad agendum illa, quedam vero retrahunt nos a bono, ut passiones irascibilis<sup>7</sup>, circa passiones oportet dare virtutem aliquam, ne passiones nos impellant ad id, quod ratio vetat, et oportet dare virtutem aliam, ne passiones nos retrahant<sup>8</sup> [p. 59] ab eo, quod ratio dictat. Omnis ergo virtus vel rectificat raciones vel equat operationes vel modificat passiones, ne nos impellant ad id, quod ratio vetat, vel modificat eas, ne nos retrahant ab eo, quod ratio dictat. Et, quia prudentia principaliter rectificat raciones, iusticia principaliter equat operationes, temperancia principaliter modificat passiones ne nos impellant ad id, quod ratio vetat, fortitudo principaliter modificat eas, ne nos retrahant ab eo, quod ratio dictat.

---

<sup>1</sup> et principales ... annexe. Cardinales *fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Davor getilgt: et principales quedam vero*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: triplici via*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1556: 35*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607: concupiscibiles*

<sup>6</sup> *Korrigiert aus: pronus*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607: irascibiles*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607: retrahant nos*

---

## **Kapitel 5: Es gibt Haupt- und Kardinaltugenden, aber auch Nebentugenden**

Wir haben oben zwölf Tugenden aufgezählt. Aber nicht alle sind gleich vollkommen und wichtig. Bei den Heiligen und auch den Philosophen ist es üblich, nach ihrer Wichtigkeit zwischen Haupt- oder Kardinaltugenden und Nebentugenden zu unterscheiden. Der Ersteren gibt es vier, nämlich Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Maßhalten. Die anderen acht, die wir oben erwähnt haben, sind ihnen gegenüber zweitrangig. Dass es sich bei Ersteren um Kardinaltugenden handelt, lässt sich auf drei Arten beweisen: im Hinblick auf ihr Objekt, ihre Existenzgrundlage und aus der Notwendigkeit einer Tugendhierarchie.

Dann zeigt sich erstens, dass jede Tugend Gedanken, Gefühle oder Handlungen beeinflusst. Man kann nämlich falsch oder richtig denken. Deshalb bedarf es einer Tugend, die uns durch den Gebrauch der Vernunft das, was wir bewirken können, aus den rechten Gründen tun lässt. Andererseits kann man auch richtig oder falsch handeln. Deshalb muss man genauso wie eine Tugend, die uns über das, was wir tun können, richtig denken lässt, auch eine andere voraussetzen, die uns zum rechten Handeln selbst anleitet. Schließlich fühlen wir auch noch falsch oder richtig, so dass weitere Tugenden notwendig sind, die unser Fühlen in die rechte Bahn lenken. Manche Affekte veranlassen uns, Böses zu tun, wie die verschiedenen Arten des Begehrens, dem wir zu folgen geneigt sind. Andere, wie die Zorngefühle, lenken uns vom Guten ab. Deshalb muss es eine Tugend geben, welche die Affekte davon abhält, uns tun zu lassen, was wider die Vernunft ist, und eine andere, die sie daran hindert, uns von dem abzulenken, was Letztere gebietet. Hauptsächlich ist es die Klugheit, die uns etwas aus den richtigen Gründen tun lässt, die Gerechtigkeit, die es billigerweise zur Ausführung bringt, das Maßhalten, das auf unsere Gefühle so einwirkt, dass wir nichts Unvernünftiges tun, und die Tapferkeit, die uns trotz zunächst widerstreitender Gefühle an dem als vernünftig Erkannten auch festhalten lässt.

Ideo ratione materie, circa quam versantur huiusmodi virtutes, dicuntur hee quatuor cardinales et principales; quia sunt circa materiam illam, circa quam principaliter versatur humana vita.

Secunda via ad investigandum has esse virtutes cardinales et principales sumi potest ex parte subiecti, in quo existunt. Dictum est enim supra virtutes, de quibus loquimur, esse in quatuor potentiis anime, videlicet in intellectu, in voluntate, in irascibili, in concupiscibili. Cum ergo in intellectu practico principalior virtus sit prudentia, in voluntate loquendo de virtutibus acquisitis principalior sit iusticia, in irascibili vero principalior sit fortitudo et in concupiscibili temperancia. Ideo hee quatuor virtutes, scilicet prudentia, iusticia, fortitudo, et temperancia, principales et cardinales esse dicuntur.

Tercia via sumitur ex parte condicionum, que ad quamlibet virtutem requiruntur. Nam omnis actus, si virtuosus esse debet, oportet quod fiat prudenter, iuste, fortiter et temperate. Ideo hee quatuor virtutes principales et cardinales simpliciter<sup>1</sup> esse dicuntur. In aliis ergo virtutibus potest esse aliqua principalitas, sicut magnanimitas quamdam principalitatem habet super virtutes alias, quia secundum Philosophum quarto *Ethicorum* magnanimitas videtur esse ornatus quidam omnium aliarum virtutum. Sic etiam et magnificencia quamdam principalitatem habet propter magnitudinem sumptuum, circa quem versatur. Habent ergo alie virtutes quamdam principalitatem, set hee quatuor simpliciter principales et cardinales esse dicuntur, quod quomodo<sup>2</sup> sit, in prosequendo de eis singulariter plenius ostendetur.

Si ergo hee quatuor sunt principales et cardinales respectu aliarum, primo de hiis quatuor est dicendum. Rursus, quia prudentia est principalior omnibus aliis, cum sit directiva omnium aliarum et iusticia sit principalior quam fortitudo et temperancia, cum iusticia sit circa commutationes rerum et circa distributiones bonorum<sup>3</sup>, erga que principaliter versatur vita nostra, et quia fortitudo est principalior quam temperancia, cum fortitudo magis ordinetur ad bonum gentis et ad bonum commune quam ipsa temperancia, ideo hic ordo est tenendus: Primo dicemus, quid est [fol. XXXVII<sup>f</sup>] prudentia et quod decet reges et principes esse prudentes. Secundo determinabimus de ipsa iusticia, ostendentes, quod decet reges et principes esse iustos. Deinde determinabimus de fortitudine et temperancia, declarantes quod convenit<sup>4</sup> reges et principes esse fortes et temperatos. Consequenter vero tractabimus de magnitudine et magnificentia et aliis virtutibus, manifestantes, quomodo decet reges et principes talibus virtutibus esse perfectos.

---

<sup>1</sup> simpliciter fehlt im Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens

<sup>3</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: et

<sup>4</sup> Druck Rom 1607: contingit



Deshalb nennen wir nach ihren Objekten diese vier die Kardinal- oder Haupttugenden, denn sie wirken auf das ein, wodurch das Leben am meisten bestimmt wird.

Die zweite Methode zu beweisen, dass sich bei den genannten um die Kardinaltugenden handelt, geht von ihrer jeweiligen Existenzgrundlage aus. Wie oben schon erwähnt, existieren die genannten Tugenden in den vier Seelenteilen, d. h. dem Denken, dem Willen, der Begehrkraft und der Abwehrkraft. Da die Haupttugend der praktischen Vernunft die Klugheit, diejenige des Willens (wenn wir von erworbenen Tugenden reden) die Gerechtigkeit, diejenige der Abwehrkraft die Tapferkeit und diejenige der Begehrkraft das Maßhalten ist, kann man die hier aufgezählten auch Haupt- und Kardinaltugenden nennen.

Die dritte Beweismethode ergibt sich aus der notwendigen Rangfolge von Tugenden. Denn jede Handlung muss, um tugendhaft zu sein, klug, gerecht, tapfer und maßvoll ausgeführt werden. Deshalb sagt man, diese vier seien die Haupt- und Kardinaltugenden schlechthin. Bei anderen Tugenden muss es daher eine Abstufung geben. Die Großmut etwa ist, wie Aristoteles in Buch IV der *Nikomachischen Ethik* schreibt, anderen Tugenden übergeordnet. Dasselbe gilt für die Großherzigkeit wegen des damit verbundenen Aufwands. Andere Tugenden haben also ebenfalls eine relative Vorrangstellung. Trotzdem kann man nur die vier genannten uneingeschränkt Haupt- und Kardinaltugenden nennen, weshalb das so ist, wird umfassend bei ihrer Darstellung im Einzelnen gezeigt.

Wenn ihnen aber gegenüber den anderen der Vorrang zukommt, müssen sie auch zuerst besprochen werden. Die Klugheit wiederum steht über den drei übrigen, weil sie diese lenkt, und die Gerechtigkeit über Tapferkeit und Maßhalten, weil sie den Tauschverkehr und die Verteilung von Gütern beeinflusst, worum sich unser Leben vor allem dreht. Die Tapferkeit ist höherrangig als das Maßhalten, weil sie größere Bedeutung für das Wohlergehen des Volkes und das Gemeinwohl hat. Deshalb müssen die Tugenden hier entsprechend dieser Rangfolge behandelt werden. Zuerst werden wir sagen, was Klugheit ist und dass es sich für Könige und Fürsten schickt, über sie zu verfügen. In einem zweiten Schritt bestimmen wir die Gerechtigkeit näher und legen deren Notwendigkeit für Herrscher dar. Danach definieren wir Tapferkeit und Maßhalten. Dabei erklären wir, dass Könige und Fürsten auch über diese Eigenschaften verfügen müssen. Abschließend werden wir Größe und Großherzigkeit sowie die anderen Tugenden behandeln und zeigen, wie Herrscher sich angemessen darin zu vervollkommen haben.

## Capitulum [VI]: Quomodo diversimode notificari potest, quid est prudentia

Prudentia autem, de qua primo tractare intendimus, ad diversa comparari habet et, prout ad diversa comparatur, aliam et aliam notificationem incipit<sup>1</sup>. Quantum enim ad presens spectat, prudentiam ad quinque comparari possumus, videlicet, ad virtutes morales, quarum est directiva, ad virtutes intellectuales, respectu quarum est preceptiva, ad materiam, circa quam versatur, ad scienciam et ad artem, a quibus distinguitur.

Est enim prudentia virtutum moralium directiva. Nam virtutes [p. 61] morales<sup>2</sup> de se inclinant in finem sibi convenientem, ut temperancia inclinat in sobrietatem et<sup>3</sup> in detestacionem venereorum. Set non sufficit inclinari in finem debitum temperancie vel in finem aliarum virtutum moralium, nisi sciamus, quomodo possumus consequi talem finem, quod fit per prudentiam. Per virtutes ergo morales prestitimus [fol. XXXVII<sup>v</sup>] nobis debitos fines, set per prudentiam<sup>4</sup> dirigimur in fines illos. Accipit [fol. 193<sup>v</sup>] autem prudentia fines illos a virtutibus moralibus, et per ea, que sunt ad finem, recte dirigit in fines illos. Quare<sup>5</sup> prudentia, ut comparatur ad virtutes morales, sic diffiniri potest, quod est perfeccio intellectus, sive quod est bona qualitas mentis, directiva in finem virtutum moralium.

Secundo potest comparari prudentia ad virtutes intellectuales, respectu quorum est preceptiva. Prout enim ad presens spectat, si circa agibilia bene negociari volumus, tria habere debemus. Primo debemus diversas vias invenire. Secundo de inventis debemus iudicare. Tercio debemus precipere, ut fiant opera secundum inventa et iudicata, ut si vellemus secundum opera bellica<sup>6</sup> castrum aliquod capere. Primo inveniende essent vie et excogitandi<sup>7</sup> essent modi, per quos castrum istud capi posset. Secundo iudicandum esset de viis inventis, utrum bone essent ad propositum consequendum<sup>8</sup>. Tercio precipiendum esset, ut fiant opera secundum inventa et iudicata. In intellectu ergo nostro esse debent<sup>9</sup> tres virtutes, una, per quam bene inveniamus et bene consiliemur, quam Philosophus sexto *Ethicorum*<sup>10</sup> appellat “eubuliam”, idest bene consiliativa.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: suscipit

<sup>2</sup> *Davor getilgt*: m

<sup>3</sup> *Davor getilgt*: est

<sup>4</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: cum habemus

<sup>5</sup> *Textvorlage*: qualiter. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: cogitandi

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: prosequendum

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: debent esse

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: *Ethicorum* sexto

---

## **Kapitel 6: Man kann auf ganz verschiedene Arten erklären, was Klugheit ist**

Die Klugheit, die wir als Erstes zu behandeln beabsichtigen, lässt sich mit Verschiedenem vergleichend betrachten; und so kann man jeweils erklären, was sie ist. Dazu können wir fünf Vergleichsgegenstände heranziehen: die ethischen Tugenden, die sie leitet, die intellektuellen Tugenden, die sie sich zur Vorschrift macht, den Gegenstand, mit dem sie sich befasst, sowie die Wissenschaft und die Handwerkskunst, von denen sie sich unterscheidet.

Die Klugheit leitet nämlich die ethischen Tugenden, weil sie von sich aus dem Ziel zuneigen, das ihnen entspricht, das Maßhalten zum Beispiel der Nüchternheit und der Abwehr fleischlicher Gelüste. Doch für das Maßhalten wie auch für die anderen ethischen Tugenden ist es nicht genug, einem Ziel zuzustreben, ohne zu wissen, wie man es erreicht. Dafür sorgt die Klugheit. Durch ethische Tugenden nehmen wir uns die notwendigen Ziele vor, durch die Klugheit werden wir dorthin gelenkt. Die Klugheit lässt sich nämlich von den ethischen Tugenden deren Ziele auftragen und führt sie gemeinsam zu ihrem Endzweck. Deshalb kann man die Klugheit im Hinblick auf die ethischen Tugenden so bestimmen, dass sie den Verstand vervollkommnet oder eine gute Eigenschaft des Denkvermögens ist, unter deren Anleitung die ethischen Tugenden ihren Zweck erfüllen.

Zum zweiten kann man die Klugheit hinsichtlich der intellektuellen Tugenden erläutern, auf deren Grundlage sie Handlungsanweisungen erteilt. Es reicht hier nämlich zu sagen, dass wir dreierlei brauchen, damit unser Handeln Erfolg hat: Wir müssen verschiedene Methoden finden, sie dann beurteilen und uns schließlich vornehmen, im Einklang mit beidem zu handeln, beispielsweise wenn wir entsprechend den Regeln der Kriegskunst eine Burg einnehmen wollten. Deshalb brauchen wir drei intellektuelle Tugenden. Durch die erste finden wir das Richtige und werden wir gut beraten. Sie nennt Aristoteles in Buch VI der *Nikomachischen Ethik* „Euboulie“ oder „Wohlberatenheit“.

Alia<sup>1</sup> vero, per quam bene iudicamus de inventis, quam Philosophus appellat<sup>2</sup> “sinesun”, idest bene intellectivam. Tercia<sup>3</sup>, per quam precipimus, ut fiant opera secundum inventa et iudicata, et hanc dicimus esse prudenciam. Prudencia ergo respectu virtutis inventive et iudicative dicitur esse preceptiva, quia, quod ille inveniunt et iudicant, [fol. XXXVIII<sup>r</sup>] ista precipit, ut fiat. Prudencia ergo immediacius dirigit [p. 62] in opera fienda, eo quod precipiat illa fieri, quam faciat virtus inventiva et iudicativa. Cum ergo in moralibus actus et opera dicantur esse pociora, prudencia, que immediacius se habet ad ea, est pocior virtute inventiva et iudicativa. Prudencia ergo respectu virtutis inventive et iudicative, que sunt virtutes intellectuales, sic diffiniri potest, quod est preceptiva inventorum et iudicatorum. Unde sexto *Ethicorum*<sup>4</sup> dicitur, quod, sicut eubulie est invenire et syneisis est iudicare, sic prudencie est precipere.

Tercio, prudencia comparari potest ad materiam, circa quam versatur. Cum enim prudencia sit circa agibilia et agibilia sint singularia, oportet prudenciam [fol. 193<sup>vb</sup>] esse circa particularia, applicando universales regulas ad singularia negocia, ut sexto *Ethicorum*<sup>5</sup> declarari habet. Comparativa ergo prudencia ad materiam circa quam versatur, sic describi potest, quod prudencia est virtus secundum universales maximas, particularia facta concernens. Huiusmodi autem universales regule sunt bone leges, debite consuetudines et alia, per que regulari<sup>6</sup> possumus in agendis.

Quarto comparari habet prudencia ad ipsam scienciam, a qua distinguitur. Nam sciencia proprie, est de rebus necessariis. Iuxta illud Boecii<sup>7</sup> primo *Arithmeticarum*: “Sciencia est eorum, que immutabilem substanciam sorciuntur.” Prudencia autem est actuum humanorum et rerum contingencium, que sunt in potestate nostra facere vel non facere illa. Propter quod, ut differt prudencia a sciencia, sic describi potest, quod est recta ratio contingencium, existencium in potestate nostra.<sup>8</sup>

Quinto comparari potest prudencia ad artem, a qua eciam distingui habet. Nam ars est [fol. XXXVIII<sup>v</sup>] respectu faccibilium et non presupponit rectitudinem voluntatis: Prudencia vero est respectu agibilium et presupponit rectitudinem appetitus. Propter quod scribitur sexto *Ethicorum*<sup>9</sup>, quod artifex voluntarie peccans est melior quam peccans involuntarie, prudens vero voluntarie peccans est peior.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: aliam. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Textvorlage*: appellata. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Textvorlage*: terciam. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: *Ethicorum sexto*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: *Ethicorum sexto*

<sup>6</sup> *Textvorlage*: regulam. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: iuxta Boetium

<sup>8</sup> facere vel ... potestate nostra *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: *Ethicorum sexto*

Die zweite lässt uns angemessen darüber urteilen. Sie heißt bei Aristoteles „Synese“ oder „Verständigkeit“. Durch die dritte nehmen wir uns vor, entsprechend den beiden anderen zu handeln; und wir sagen, dass das die Klugheit ist. Man kann also formulieren, sie mache uns Vorschriften unter Beachtung der Tugenden des Sich-Beratens und des Abwägens. Also lässt sich die Klugheit im Verhältnis zu beiden so bestimmen, dass sie sich von ihnen etwas vorschreiben lässt. Daher wird in Buch VI der *Nikomachischen Ethik* gesagt, die Euboulie habe zu finden, die Synese zu urteilen und die Klugheit anzuweisen.

Drittens kann man die Klugheit ins Verhältnis zu dem Objekt ihrer Einwirkung setzen. Da die Klugheit sich auf Handlungen bezieht und diese immer einzeln auftreten, muss sie sich auf das Besondere richten, indem sie allgemeingültige Regeln auf isolierte Vorkommnisse anwendet, wie in Buch VI der *Nikomachischen Ethik* erklärt wird. Bezogen auf ihren Gegenstand kann man die Klugheit als eine Tugend beschreiben, die gilt, so weit sich ganz allgemeine Regeln auf einzelne Handlungen anwenden lassen. Dazu zählen gute Gesetze, Gepflogenheiten, die man beachten muss, und anderes, wodurch unser Handeln Regeln unterworfen werden kann.

Viertens kann man die Klugheit sogar mit der Wissenschaft vergleichen, von der sie sich doch unterscheidet. „Wissenschaft“ im eigentlichen Sinn behandelt nämlich, was notwendig vorhanden ist. Wie Boethius in Buch I seiner *Arithmetik* sagt: „Gegenstand der Wissenschaft ist alles von unveränderlichem Wesen“. Das Objekt der Klugheit sind nicht notwendige menschliche Handlungen, die auszuführen oder nicht in unserer Macht steht. Deshalb kann man den Unterschied zwischen Klugheit und Wissenschaft so bestimmen, Erstere sei der rechte Umgang mit der Kontingenz, auf die wir Einfluss nehmen können.

Fünftens kann man die Klugheit im Vergleich zur Handwerkskunst beschreiben, von der sie sich ebenfalls unterscheidet. Die Handwerkskunst beschäftigt sich mit dem, was hergestellt werden kann. Den rechten Willen setzt sie nicht voraus. Klugheit bezieht sich auf das, was man tun kann, und hat zur Voraussetzung, das Richtige zu wollen. Daher steht in Buch VI der *Nikomachischen Ethik*, ein Handwerkskünstler, der absichtlich einen Fehler macht, sei besser als einer, der es unfreiwillig tut.

In operibus ergo deservientibus arti melius est peccare voluntarie quam involuntarie. Set in operibus deservientibus ad vitam, circa que versatur prudentia, peius est peccare volunta[p. 63]rie, quam involuntarie. Prudentia ergo, quia nullus potest esse prudens, nisi sit bonus et habeat voluntatem rectam, non est ars, set virtus. Prout ergo prudentia comparatur ad artem a qua distinguitur, sic diffiniri potest, quod est recta ratio agibilium, presupponens rectitudinem voluntatis.

Ex omnibus ergo hiis, de ipsa prudentia unam communem descriptionem formare possumus, dicendo, quod prudentia est virtus intellectualis, directiva virtutum moralium, preceptiva secundum inventa, et iudicata, secundum universales maximas, particularia contingencia agibilia concernens, presupponens rectitudinem voluntatis.

Der Kluge der freiwillig fehlt, sei hingegen schlechter. Also ist es bei der Kunstübung besser, aus freiem Entschluss etwas falsch zu machen als unabsichtlich. Bei Handlungen, die das Leben beeinflussen und mit denen sich die Klugheit beschäftigt, ist es genau umgekehrt. Deshalb ist Letztere keine Kunst und kein Handwerk, sondern eine Tugend. Denn niemand kann klug und nicht zugleich gut sein und den rechten Willen haben. Im Vergleich zu Kunst und Handwerk lässt die Klugheit sich kontrastiv so bestimmen, dass sie rechtes Handeln ist, das den entsprechenden Willen voraussetzt.

Zusammenfassend können wir das Gesagte so auf einen gemeinsamen Nenner bringen: Klugheit ist eine intellektuelle Tugend, die ethische Tugenden steuert, Anweisungen auf der Grundlagen von Wohlberatenheit und Verständigkeit erteilt, allgemeine Regeln auf einzelne Vorkommnisse anwendet und den Willen, das Richtige zu tun, voraussetzt.

## Capitulum [VII]: Quod decet reges et principes<sup>1</sup> esse prudentes

Viso, quid est prudentia, et ostenso, quod per prudentiam recte dirigimur in bonum finem, in quem [fol. 194<sup>ra</sup>] inclinant virtutes morales, restat ostendere, quod decet reges et principes esse prudentes. Sunt autem, quantum ad pre[fol. XXXIX<sup>r</sup>]sens spectat, tria, que maxime rex attendere debet: Primo enim spectat ad ipsum summe intendere, ut sit<sup>2</sup> rex secundum rei veritatem et non nomine tantum. Secundo studere debet, ne suus principatus<sup>3</sup> in tyrannidem convertatur. Tercio studere debet, ut naturaliter dominetur. Triplici ergo via investigare possumus, quod decet regem esse prudentem. Primo, quia sine prudentia non est rex secundum rei veritatem, set nomine tantum. Secundo, quia sine ea defacili vertitur in tyrannum. Tercio, quia sine ipsa non potest naturaliter dominari.

Prima via sic patet: Nam “rex” est nomen officii et dignitatis. Est enim regis officium, ut suam gentem regat et dirigat in debitum finem. Quod ipsum nomen regis ostendit, nomen enim regum a „regendo“ sumptum est. Regere [p. 64] autem alios et dirigere ipsos in finem debitum fit per prudentiam. Unde dicitur sexto *Ethicorum*<sup>4</sup>, quod illos estimamus esse prudentes, qui sibi et aliis possunt bona speculari et providere. Prudentia ergo est quidam oculus, quo bonus et debitus finis conspicitur. Qui ergo hoc oculo caret, non sufficienter videre potest ipsum bonum nec ipsum debitum finem, in quem est populus dirigendus. Sicut ergo sagittator non posset sufficienter sagittare, sive sagittam in signum dirigere, nisi ipsum signum videret, sic nec rex potest populum dirigere sive regere et ipsum in debitum finem dirigere, nisi ipsum finem per prudentiam speculetur. Si ergo sine prudentia nullus potest sufficienter gentem regere et ipsam dirigere in finem<sup>5</sup> debitum, sine ea nullus erit rex secundum rei veritatem et [fol. XXXIX<sup>r</sup>] ut decet, licet forte sit rex appellatione et nomine. Videtur enim, quod vir sine prudentia positus in dignitate regia, sit denarius eneus vel plumbeus, positus in computo mercatorum. Mercatores enim, cum ratiocinando computant, aliquando unum denarium eneam vel plumbeum ponunt loco mille librarum. Quod ergo non valet unum ovum, representat valorem magni precii. Denarius ergo ille magis est signum valoris, quam valeat.

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt:* pi

<sup>2</sup> *Textvorlage:* sic. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Korrigiert aus:* principalitus

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607:* *Ethicorum* sexto

<sup>5</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt:* bonum et



## Kapitel 7: Es steht Königen und Fürsten gut an, klug zu sein

Nachdem wir gesehen haben, was Klugheit ist, und erklärt wurde, dass wir durch sie auf die rechte Art zu jenem guten Ende geführt werden, das die ethischen Tugenden anstreben, bleibt uns noch aufzuzeigen, dass es sich für Könige und Fürsten besonders schickt, über sie zu verfügen. An dieser Stelle reicht es aus zu sagen, dass ein König am meisten auf drei Dinge achten muss. Zuerst und vor allem muss er den Vorsatz haben, wahrhaft ein König zu sein und nicht bloß dem Titel nach. Zweitens hat er sich darum zu bemühen, dass seine Herrschaft sich nicht in eine Tyrannei verwandelt. Drittens muss ihm daran gelegen sein, dem Naturrecht entsprechend zu regieren. In drei Schritten können wir zu dem Ergebnis kommen, dass es sich für einen König gehört, klug zu sein: erstens weil er ohne Klugheit gar kein echter König ist, sondern nur jemand, der diesen Titel trägt; zweitens weil er ohne sie sich leicht in einen Gewaltherrscher verwandelt und drittens weil er ohne sie nicht so herrschen kann, wie es dem Naturrecht entspricht.

Der erste Punkt lässt sich auf diese Art verdeutlichen: „König“ ist die Bezeichnung für ein Amt und für einen Rang. Es ist nämlich die Amtspflicht eines Königs, sein Volk so zu beherrschen und zu führen, dass es erreicht, was für es notwendig ist. Das zeigt auch der Titel „Rex“, ‚König‘, der nämlich von ‚regere‘, ‚herrschen‘, abgeleitet ist. Über Andere zu herrschen und sie an das erforderliche Ziel zu führen wird, wie man meint, durch Klugheit erreicht. Daher heißt es in Buch VI der *Nikomachischen Ethik*, wir schätzten die als klug, welche das erkennen und sich verschaffen können, was für sie und Andere gut ist. Die Klugheit ist also wie ein Auge, mit dem man erblickt, was gut und nötig ist. Derjenige, dem dieses Auge fehlt, kann nicht ausreichend sehen, was wirklich gut ist und wohin er sein Volk notwendigerweise führen muss. So wie ein Bogenschütze nicht richtig schießen oder den Pfeil ins Ziel lenken kann, wenn er Letzteres gar nicht sieht, kann auch ein König sein Volk nicht beherrschen und führen, wenn er nicht aus Klugheit erkennen kann, was das Ziel sein muss. Wenn also keiner ohne Klugheit sein Volk regieren und es dahin lenken kann, was für es nötig ist, kann er auch niemand ohne sie König im wahrsten Sinn des Wortes sein, und es steht ihm allenfalls vielleicht an, als König angeredet zu werden und den Titel zu führen. Es scheint nämlich ein Mann, der, ohne über Klugheit zu verfügen, zum König gemacht wurde, wie eine Münze aus Kupfer oder Blei in der Rechnung eines Kaufmanns zu sein. Wenn Kaufleute etwas berechnen, nehmen sie manchmal eine Münze aus Kupfer oder Blei als Symbol für tausend Pfund. Womit man sich kein einziges Ei kaufen kann, vertritt also den Wert einer großen Summe Geldes.

Sic, si vir prudentia careat et regia dignitate fungatur, cum ipse parvi valoris sit, est loco magni precii. Magis ergo est signum regis, quam sit rex. Ut ergo<sup>1</sup> sit rex non solum nomine, set re, decet ipsum habere [fol. 194<sup>ab</sup>] prudentiam.

Secundo hoc decet eum, ne defacili in tyrannum<sup>2</sup> convertatur. Dictum est enim<sup>3</sup>, quod per prudentiam dirigimur in bonum finem, in quem inclinant virtutes morales. Est enim prudentis providere bona sibi et aliis et dirigere se et alios in optimum finem. Si ergo aliquis prudentia careat, per quam dirigimur in optima bona secundum veritatem, defacili efficietur tyrannus. Quia divicias et bona exteriora, que sunt optima bona secundum apparenciam, credet esse optima simpliciter. Immo, [p. 65] quia imprudentes non cognoscunt nisi sensibili bona, cuiusmodi sunt divicie et bona exteriora, rex<sup>4</sup> prudentia carens, quia non cognoscet, non reputabit nisi sensibilia bona<sup>5</sup> dimissis virtutibus totum studium suum ponet, ut affluat diviciis et sensibilibus bonis. Efficietur ergo depredator populi, dominabitur tyrannice, non curabit, qualitercunque possit pecuniam extorquere.

Tercio decet reges<sup>6</sup> habere pru[fol. XL<sup>r</sup>]denciam, quia sine ea non possunt naturaliter dominari. Nam, ut declarari habet primo *Politicorum*, ex hoc est aliquis naturaliter servus, quia deficit intellectu, et nescit se ipsum regere. Ex hoc autem est naturaliter<sup>7</sup> dominus, quia viget intellectu et prudentia et novit se et alios in debitum finem dirigere. Hanc enim veritatem non solum approbant physica dicta, set eciam confirmant singula regimina naturalia. Videmus enim<sup>8</sup> naturaliter dominari homines<sup>9</sup> bestiis, viros feminis, senes pueris. Homines enim naturaliter dominantur bestiis, quia hominum genus viget prudentia. Bestie enim prudentia et arte parum participant. Sic etiam<sup>10</sup> viri dominantur feminis, quia, ut<sup>11</sup> declarari habet primo *Politicorum*, femina habet consilium invalidum. Communiter enim femine deficiunt a virorum prudentia. Quod si reperiantur mulieres alique prudentiores viris, hoc est ut raro et in paucioribus ut plurimum. Ergo femina viro naturaliter debet esse subiecta, eo quod naturaliter deficiat a virili<sup>12</sup> prudentia.

---

<sup>1</sup> Druck Rom 1607: igitur

<sup>2</sup> Textvorlage: tyrannide. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>3</sup> Druck Rom 1607: enim est

<sup>4</sup> rex fehlt im Druck Rom 1607

<sup>5</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: et

<sup>6</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: et principes

<sup>7</sup> Druck Rom 1607: naturaliter est

<sup>8</sup> enim fehlt im Druck Rom 1607

<sup>9</sup> Druck Rom 1607: homines dominari

<sup>10</sup> Textvorlage: etiam. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>11</sup> ut fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607

<sup>12</sup> Druck Rom 1607: viri

Die Münze ist daher eher ein Zeichen für diesen Wert, als dass sie selbst für etwas gelten würde. Wenn ein Mann nicht klug ist und die Königwürde innehat, obwohl er wenig wert ist, vertritt er nur etwas sehr Wertvolles. Er stellt eher einen König dar, als tatsächlich einer zu sein. Um wahrhaft und nicht nur dem Titel nach als König zu herrschen, schickt es sich für ihn, selbst klug zu sein.

Zweitens braucht er Klugheit, um nicht zum Tyrannen zu werden. Es wurde nämlich gesagt, dass wir von ihr geleitet das Gut erreichen, wonach die ethischen Tugenden am Ende streben. Es ist nämlich die Aufgabe des Klugen, für das Sorge zu tragen, was für ihn und andere gut ist, und unter seiner Führung am Ende das Beste für alle zu erlangen. Wenn jemandem die Klugheit fehlt, die uns dorthin bringt, was wahrhaft das Beste ist, wird er dadurch leicht zum Gewaltherrscher. Dann hält er nämlich Reichtum und andere Äußerlichkeiten nicht nur für das scheinbar, sondern für das tatsächlich Gute. Denn die Schamlosen erkennen nur, was den Sinnen gut erscheint, wie Reichtum und anderes, das nur äußerlich gut ist. Aus Mangel an Klugheit wird, ein König, der nur das den Sinnen Gefällige als gut wahrnimmt und anerkennt, alle Tugend aufgeben und ganz danach streben, ein Übermaß an Reichtum und Anderem, was seine Sinne für gut halten, anzuhäufen. Dadurch wird er sein Volk ausplündern, tyrannisch darüber herrschen und ihm bedenkenlos auf jede Art Geld abpressen.

Drittens schickt es sich für Könige, über Klugheit zu verfügen, weil sie ohne diese nicht nach dem Naturrecht herrschen können. Denn, so heißt es im ersten Buch der *Politik*, jemand ist dann von Natur aus unfrei, wenn es ihm an Verstand mangelt und er nicht weiß, wie man sich selbst beherrscht. Umgekehrt ist jemand ein natürlicher Herr, der viel Verstand und Klugheit hat und sich selbst und andere am Ende zu dem führt, was sie wirklich brauchen. Das entspricht nicht nur den Naturgesetzen, sondern bestätigt auch für sich jede Hierarchie, die sich in der Natur findet. Wir sehen nämlich, dass die Menschen von Natur über die Tiere herrschen, die Männer über die Frauen und die Alten über die Jungen. Die menschliche Herrschaft über die Tiere liegt darin begründet, dass das Menschengeschlecht über viel Klugheit verfügt, das Getier aber nur wenig darüber und über praktische Fähigkeit verfügt. So herrschen auch die Männer über die Frauen, weil, wie man in Buch I der *Politik* erklärt findet, Letztere nur ein schwaches Urteilsvermögen haben. Im Allgemeinen mangelt es den Frauen an der Klugheit der Männer. Wenn also welche zu finden sein mögen, die klüger als Männer sind, dann doch nur selten und in wenigen Einzelfällen. Daher muss die Frau dem Mann natürlicherweise untertan sein, weil sie von Natur aus weniger klug ist als er.

Hoc eciam modo iuvenes naturaliter decet antiquioribus esse subiectos, quia inexperti agibilia non sic habundant prudentia sicut illi<sup>1</sup>. Ubicunque ergo<sup>2</sup> hoc<sup>3</sup> naturaliter servit et illud naturaliter dominatur, semper principans pollet prudentia, a qua deficit, qui naturaliter servus existit. Ut ergo<sup>4</sup> rex naturaliter dominetur, oportet, quod polleat prudentia et intellectu. [fol. 194<sup>va</sup>/p. 66/fol. XL<sup>v</sup>]

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607: alii*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607: igitur*

<sup>3</sup> *hoc fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607: igitur*

So steht auch jungen Männern die Unterwerfung unter Ältere gut an, weil sie aus Mangel an praktischer Erfahrung nicht über ein solch reiches Maß an Klugheit verfügen wie jene. Wo immer also der eine von Natur aus unfrei ist und der andere auch natürlicherweise herrscht, verfügt Letzterer über viel von der Klugheit, die Ersterem fehlt. Um nach dem Naturrecht zu herrschen, ist es für einen König notwendig, viel Klugheit und Verstand zu haben.

## **Capitulum [VIII]: Quot et que oporteat habere regem, si debeat esse prudens**

Quoniam nunquam perfecte habetur<sup>1</sup> aliquod totum, nisi habeantur omnes<sup>2</sup> partes eius, si debeat aliquis esse<sup>3</sup> prudens, oportet ipsum habere omnia, que concurrunt ad prudentiam et omnes partes eius. Consueverunt autem assignari octo partes prudentie, videlicet memoria, providencia, intellectus, ratio, sollercia, docilitas, experientia et cautio. Quare, si rex aut princeps debeat esse prudens, oportet ipsum esse memorem, providum<sup>4</sup>, intelligentem<sup>5</sup>, racionabilem, sollertem, docilem, expertum, et cautum. Hec autem octo, que dicuntur esse partes prudentie, sic accipi possunt. Nam, ut patet ex habitis, ex hoc dicitur aliquis<sup>6</sup> esse prudens, quia est sufficiens dirigere se, et alios in aliqua bona, sive in aliquos bonos fines. Quatuor ergo est ibi considerare, videlicet bona, ad que dirigit, modum, per quem dirigit, personam dirigentem et gentem, quam dirigit. Racione bonorum, ad que dirigit, oportet regem esse memorem et providum. Propter modum, secundum quem dirigit, oportet ipsum esse intelligentem et racionabilem. Racione proprie persone, que est alios<sup>7</sup> dirigens, oportet, quod sit sollers et docilis. Racione vero gentis quam dirigit, congruit, quod sit expertus et cautus.

Si enim rex debet gentem aliquam ad bonum dirigere, oportet, quod habeat memoriam preteritorum et providenciam futurorum. Debet enim ha[fol. XLI]bere preteritorum memoriam, non quod possit preterita immutare, quia nulli agenti hoc est possibile. Set decet regem habere preteritorum memoriam, ut possit ex preteritis cognoscere<sup>8</sup>, quid evenire debeat in futurum. Nam, ut scribitur secundo *Rethoricorum*, in contingentibus agibilibus ut plurimum futura sunt similia preteritis<sup>9</sup>. Secundo decet ipsum habere providenciam futu[p. 67]rorum: quia homines providentes futura bona, excogitant vias, per quas faciliter illa adipisci valeant. Ergo racione bonorum, ad que rex gentem suam dirigere debet, expedit, ut habeat providenciam futurorum, ut facilius illa futura bona adipisci valeat et ut habeat memoriam preteritorum, ut ex actis preteritis sciat, quid agere debeat in futurum.

Racione vero modi, per quem dirigit, oportet quod habeat intellectum et racionem sive oportet, quod sit intelligens et racionalis.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: habere. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *omnes fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: perfecte*

<sup>4</sup> *Textvorlage*: providendum. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Korrigiert aus: intelligendum*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607: aliquis dicitur*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607: alios est*

<sup>8</sup> *Textvorlage: cognoscere. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607: praeteritis similia*

## Kapitel 8: Was genau ein König nötig hat, um klug zu sein

Da man niemals etwas vollständig besitzen kann, man hätte denn sämtliche Teile, braucht jemand, wenn er klug sein muss, auch alles, was ihn dahin bringt und dazu gehört. Gewöhnlich werden acht Bestandteile der Klugheit unterschieden: historische Erinnerung, Voraussicht, Sachverstand, Vernunft, Geschick, Lernvermögen, Erfahrung und Vorsicht. Wenn also ein König klug sein will, muss er über diese Eigenschaften verfügen. Warum gerade diese acht, lässt sich so begreifen: Wie aus dem schon Gesagten hervorgeht, wird jemand deshalb „klug“ genannt, weil er imstande ist, sich selbst und andere zu etwas zu führen, das überhaupt oder gar ganz besonders gut ist. Dabei muss man vier Punkte in Betracht ziehen: das Gute, zu dem er anleitet, seine Methode, die Rolle als Anführer und sein Volk. Was gute Absichten betrifft, muss ein König in der Geschichte bewandert und vorausschauend sein; um die richtige Methode dabei anzuwenden, verständig und vernünftig; wegen seiner eigenen Führungsaufgabe geschickt und lernfähig; und, was die von ihm Geführten betrifft, passt es, erfahren und vorsichtig zu sein.

Wenn nämlich ein König ein Volk zu etwas führen muss, was für es gut ist, ist es nötig, sich an die Vergangenheit zu erinnern und die Zukunft vorherzusehen. Ersteres braucht er nicht um zu ändern, was schon geschehen ist, denn das zu tun ist niemandem möglich, sondern um dadurch zu wissen, was künftig geschehen soll. „Denn“ – so heißt es in Buch II der *Rhetorik* – „was in der Zukunft passiert, ist sehr oft dem ähnlich, was sich bereits zugetragen hat.“ Zweitens gereicht es einem König zur Zierde, weitsichtig zu sein. Denn wer schon weiß, was dereinst gut sein wird, überlegt sich schon Methoden, wie er es bequem erlangen kann. Um des notwendigen Wohls der Allgemeinheit willen nützt einem König also Vorausschau, um es leichter erreichen zu können, und Geschichtskenntnis, um zu wissen, was er künftig tun soll.

Was seine Führungsmethode betrifft, braucht er Verstand und Vernunft, oder er muss einsichtig und rational sein.

Modus enim, quo rex suum populum dirigit, oportet quod sit humanus, quia rex ipse homo est. Homo autem<sup>1</sup> in[fol. 194<sup>vb</sup>]telligit ratiocinando et discurrendo. Accipit enim aliqua principia et aliquas premissas, ex quibus elicit intentas conclusiones et hoc tam in speculabilibus quam in agibilibus. Nam, sicut fiunt rationes, ut demonstretur, quid sit verum cognoscendum, sic fiunt rationes, ut persuadeatur, quid sit bonum prosequendum. Racione ergo<sup>2</sup> huiusmodi cognoscendi, qui est inditus hominibus, volens alios dirigere, oportet, quod sit intelligens, cognoscendo principia et premissa et sit<sup>3</sup> rationalis ratiocinando et eliciendo ex illis premissis conclusiones intentas. Vel oportet, quod sit intelligens sciendi<sup>4</sup> leges et consuetudines bonas [fol. XLI<sup>v</sup>] et alia, que possunt esse principia et regule agendorum. Oportet autem, quod sit rationalis, speculando ex illis regulis, quid agere congruit. Sicut ergo racione bonorum, ad que dirigit, oportet regem esse memorem, et providum, sic racione modi, per quem dirigit, oportet ipsum esse intelligentem et racionalem.

Sed racione proprie persone, que est alios dirigens, oportet, quod sit sollers et docilis. Nam, qui in tanto culmine est positus, ut tantam gentem dirigere<sup>5</sup> habeat, oportet, quod sit industris et sollers, ut sciat ex se invenire bona gentis sibi commisse. Verum, quia nullus homo sufficit ad excogitandum omnia, que possunt esse utilia toti regno, cum hoc, quod Regem expedit esse sollertem ex se, que bona sunt regno utilia, ex[p. 68]cogitando, oportet ipsum esse docilem, aliorum consiliis acquiescendo. Possumus enim dicere de rege, quod dicitur de magnanimo quarto *Ethicorum*, quod non decet ipsum fugere commoventem. Non enim decet regem in omnibus sequi caput suum nec inniti semper sollertie proprie. Set oportet ipsum esse docilem, ut sit<sup>6</sup> abilis ad capescendam doctrinam aliorum, acquiescendo doctrinis, et consiliis baronum, seniorum, sapientum et diligencium regnum. Patet ergo, quod racione proprie persone, que est alios dirigens, oportet regem esse sollertem et docilem.

Sed racione gentis, quam dirigit, oportet ipsum esse expertum et cautum. Experiencia enim est rerum particularium. Prout ergo<sup>7</sup> sunt alia et alia particularia et prout aliquis negociatur circa aliam et aliam gentem, sunt alia et alia exquirenda. Oportet igitur principem respectu [fol. XLII<sup>f</sup>] gentis, cui preest, esse expertum, cognoscendo particuliares condiciones gentis sibi commisse, ut possit eam melius in debitum finem dirigere.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: enim

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>3</sup> sit fehlt im *Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: sciendo

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: regere

<sup>6</sup> *Textvorlage*: sic. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: igitur



Es ist nötig, dass ein König sein Volk auf menschliche Weise anführt, weil er selbst ein Mensch ist. Der Mensch begreift aber, indem er etwas von allen Seiten bedenkt. Ausgehend von Gründen und Prämissen zieht er für Theorie und Praxis die entsprechenden Schlüsse. Wie es nämlich Methoden gibt, um zu beweisen, was wahre Erkenntnis ist, so auch, solche um sich vom richtigen Vorgehen zu überzeugen. Als geborener Anführer muss sich ein König also auf Gründe und Prämissen verstehen und so vernünftig sein, um daraus durch logisches Denken die richtigen Schlüsse zu ziehen. Zum Beispiel muss er verständig sein, die Gesetze, was an Gepflogenheiten gut ist, und anderes zu kennen, was Grundlage und Norm des richtigen Handelns sein kann. Es ist aber nötig, vernünftig zu sein, um aus der Beachtung dieser Regeln abzuleiten, was zu tun angemessen ist. Also muss ein König, um zu wissen, was gut für sein Volk ist, geschichtskundig und vorausschauend, um dabei richtig vorzugehen, ebenso sachkundig und vernünftig sein.

In seiner Rolle als Anführer hat er geschickt und lernfähig zu sein. Denn wer eine derart hohe Stellung einnimmt, um so viele Menschen zu regieren, muss Fleiß und Gewitztheit haben, ganz allein herauszufinden, was für das ihm anvertraute Volk gut ist. Da aber kein Mensch allein sich alles ausdenken kann, was für ein ganzes Reich gut ist, muss ein König, obwohl es ihm nützt, sich selbst helfen zu können, auch so lernfähig sein, den Empfehlungen Anderer zu folgen. Vom König lässt sich nämlich sagen, dass es ihm, wie es über den Großmütigen in Buch IV der *Nikomachischen Ethik* heißt, nicht gut ansteht, übereilt die Flucht zu ergreifen. Es schickt sich für ihn nämlich, nicht bei allem seinem eigenen Kopf zu folgen und sich immer auf die eigene Gewitztheit zu stützen, sondern lernbereit zu sein, d. h. fähig die Belehrung anderer anzunehmen und den Ratschlägen von Vasallen, Älteren, Weisen und derer, denen das Reich am Herzen liegt, beizupflichten. Es ist also offensichtlich, dass ein König wegen seiner Funktion als Anführer sich auch zu helfen wissen und lernbereit sein muss.

Was sein Volk betrifft, muss er erfahren und vorsichtig sein. Erfahrung bezieht sich nämlich auf das Besondere. Soweit die Umstände jeweils besondere sind und man es mal mit dem einen, dann wieder mit einem anderen Volk zu tun hat, muss man jeweils verschieden vorgehen. Der Fürst benötigt also Erfahrung mit dem Volk, dem er gebietet und das ihm anvertraut wurde, und muss dessen besondere Verhältnisse kennen, um es besser zum notwendigen Ziel zu führen.

Ultimo oportet ipsum esse cautum. Nam, sicut in speculabilibus falsa aliquando admiscentur veris, propter quod creduntur vera, que non sunt vera, set apparent vera, sic [fol. 195<sup>ra</sup>] in agibilibus mala multociens admiscentur bonis. Propter quod creduntur bona, que<sup>1</sup> non sunt bona, set apparent bona. Oportet ergo<sup>2</sup> regem esse cautum, respuendo apparenter bona et eligendo bona simpliciter<sup>3</sup>, ad que debet dirigere gentem sibi commissam. [p. 69]

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: sed

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>3</sup> *Davor getilgt*: s

Schließlich muss er auch noch vorsichtig sein. Denn im theoretischen Denken vermischen sich manchmal Richtig und Falsch. Deshalb hält man für wahr, was es nicht ist, aber so scheint. So vermengen sich auch beim Handeln oftmals Schlecht und Gut. Daher wird geglaubt, was nur scheinbar gut ist, sei es auch wirklich. Deshalb muss ein König vorsichtig sein, zurückweisen, was nur gut scheint, und das eindeutig Gute wählen, zu dem er das ihm anvertraute Volk führen muss.

## Capitulum [IX]: Quomodo reges et principes possunt se ipsos prudentes facere

Anima in sedendo et quiescendo fit prudens, ut vult Philosophus septimo *Physicorum*. Reges ergo et principes, si desiderant esse prudentes, non debent vanitatibus intendere. Set maiorem partem vite sue debent expendere in cogitando que possunt esse regno proficua. Quod non sic intelligendum est, ut nullas recreaciones corporales habere debeant. Set debent eis adeo moderate uti, ut non impediatur in regimine regni<sup>1</sup>. Se ipsos ergo poterunt prudentes facere, ut naturaliter regnum regant, excogitando primo tempora retroacta, sub quibus temporibus regnum melius regebatur. Propter quod habeant memoriam preteritorum, ex quibus scire poterunt, quid agendum sit in<sup>2</sup> futurum. Nam semper debet suum regimen conformare [fol. XLII<sup>v</sup>] regimini retroacto<sup>3</sup>, sub quo regnum tucius et melius regebatur. Nam, sicut in speculando<sup>4</sup>, recogitando<sup>5</sup>, que antiqui philosophi conscripserunt, sumus sapenciores in speculabilibus, sic reges et principes recogitando<sup>6</sup> acta suorum predecessorum fiunt magis prudentes in agibilibus.

Secundo debent diligenter intueri futura bona, que possunt esse proficua regno, et mala, que possunt esse nociva. Nam ex hoc habebunt providenciam futurorum, ut possint mala expeditius vitare et bona facilius adhipisci.

Tercio debent sepe recogitare bonas consuetudines et bonas leges. Nam talia sunt<sup>7</sup> maxime principia agibilium. Intellectus enim principiorum<sup>8</sup> est. Tanto ergo rex magis intelligens est circa agibilia, quanto plures bonas leges et bonas consuetudines in mente habet. Ex quibus scire potest, quid in quolibet negocio sit agen[p. 70]dum.

Quarto sepe sepius excogitare debet, quomodo per huiusmodi bona leges, et consuetudines debite regnum regat, eliciendo ex eis debitas conclusiones agibilium. Non enim sufficit esse intelligentem, habendo cognicionem legum et consuetudinum, que sunt<sup>9</sup> principia agibilium, nisi quis sit rationalis ex illis legibus et consuetudinibus debitas conclusiones a[fol. 195<sup>rb</sup>]gibilium eliciendo. Quod quomodo fieri debeat, in tercio libro, ubi agetur de regimine regni, plenius ostendemus.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: sui

<sup>2</sup> *in fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Textvorlage*: retroacti. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Textvorlage*: seculando. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: et cogitando *statt* recogitando

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: cogitando

<sup>7</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: sicut intellectus principiorum *statt* Intellectus enim principiorum

<sup>9</sup> *Davor getilgt*: stu

## **Kapitel 9: Wie Könige und Fürsten selbst dafür sorgen können, dass sie klug werden**

Die Seele wird in der Stille der Ruhelage klug, wie Aristoteles in Buch VII seiner *Physik* behauptet. Deshalb dürfen Könige und Fürsten, wenn sie sich wünschen, klug zu sein, nicht dem zustreben, was nichtig ist, sondern einen Großteil ihres Lebens auf das Nachdenken darüber verwenden, was ihrem Reich zuträglich sein kann. Das ist nicht so zu verstehen, dass man gar keine fleischlichen Genüsse haben soll, sondern so in Maßen, dass die Selbstbeherrschung dadurch nicht beeinträchtigt wird. Könige und Fürsten müssen also selbst dafür sorgen, klug zu werden, um über ihr Reich dem Naturrecht entsprechend zu herrschen. Erstens sollen sie über die vergangenen Zeiten gründlich nachdenken, in denen besser regiert wurde, um durch Geschichtskennntnis wissen zu können, was künftig zu tun ist. Denn immer muss man die eigene Herrschaft so gestalten wie eine frühere, unter der ein Reich ungefährdeter und besser regiert wurde. Denn so wie wir vernünftiger denken, wenn wir das theoretisch durchdringen, was die antiken Philosophen dazu geschrieben haben, werden Könige und Fürsten klüger beim Handeln, wenn sie den Taten ihrer Vorgänger nachsinnen.

Zweitens müssen sie sorgfältig beachten, was künftig gut für ihr Reich ist und welche Übel es schädigen können. Denn dadurch verfügen sie über Voraussicht und sind so besser gerüstet, Schlimmes zu vermeiden, und können leichter das Gute erreichen.

Drittens müssen sie oft gute Gepflogenheiten und Gesetze erwägen, denn sie sind am meisten die Grundlagen des Handelns. Denn so kann man sie verstehen. Umso sachkundiger handelt daher ein König, je mehr Gesetze und Rechtsbräuche er sich eingeprägt hat, die gut sind. Dadurch kann er in jeder Lage wissen, was zu tun ist.

Viertens soll er immer wieder darüber nachdenken, wie er durch diese guten rechtlichen Vorschriften so, wie er soll, regiert, indem er daraus die richtigen Schlüsse für sein Handeln zieht. Es ist nämlich nicht genug, sachkundig bei Gesetzen und Rechtsbräuchen zu sein, die die Grundlage des Handelns bilden, außer man hat die Fähigkeit, durch logisches Denken daraus das Richtige abzuleiten. Wie das zu geschehen hat, werden wir ausführlicher in Buch III, das die Königsherrschaft behandelt, aufzeigen.

Reges ergo<sup>1</sup>, dando operam illis octo, que ad prudentiam requiruntur, de quibus in presenti<sup>2</sup> capitulo fecimus mencionem, poterunt se ipsos prudentes facere. Verum, quia malicia est corruptiva principii, sicut enim quis, habens corruptum gustum, male iudicat de saporibus. Cre[fol. XLIII]dit enim<sup>3</sup> esse dulce, quod est amarum, et econverso. Sic habens infectam et depravatam voluntatem, excecatur<sup>4</sup> intellectu, ut male iudicet de agilibus. Iudicat enim esse agendum, quod est fugiendum, et econverso. Bene ergo<sup>5</sup> dictum est, quod scribitur sexto *Ethicorum*<sup>6</sup>, quod impossibile est prudentem esse, non existentem bonum<sup>7</sup>. Depravat enim malicia iudicium, ut aliquis imprudenter agat propter maliciam depravantem voluntatem. Quare, si reges et principes volunt esse prudentes, cum hoc, quod debent esse memores, providi, sollertes et dociles et alia, que superius diximus, oportet ipsos esse bonos et non habere voluntatem depravatam, ne propter maliciam appetitus impudenter<sup>8</sup> agant et iudicent esse agenda, que sunt fugienda. [p. 71]

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: precedenti

<sup>3</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: aliquid

<sup>4</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: in

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: *Ethicorum* sexto

<sup>7</sup> *Davor getilgt*: bonon

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: imprudenter

Also können Könige, wenn sie sich Mühe geben, die acht Fähigkeiten zu haben, die wir im vorliegenden Kapitel erwähnt haben, sich selbst zu klugen Menschen heranbilden. Bosheit ist die Verderberin des Handlungsprinzips. Wie nämlich jemand, der einen verdorbenen Geschmackssinn hat, falsch darüber urteilt und etwas für süß hält, was sauer ist, und umgekehrt, genauso ist der rohe und verdorbene Willen geistig verblendet und schätzt das Handeln falsch ein. Er meint nämlich, tun zu sollen, wovon er Abstand zu nehmen hat, und anders herum. Gut formuliert ist das im sechsten Buch der *Nikomachischen Ethik*. Danach ist jemand unmöglich klug, wenn er nicht auch gut ist. Es verdirbt nämlich die Bosheit das Urteilsvermögen so, dass jemand aus verführtem Willen unklug handelt. Wenn deshalb Könige und Fürsten klug sein wollen, müssen sie geschichtskundig, vorausschauend, gewitzt, lernfähig und anderes mehr sein, was wir weiter oben genannt haben, und zugleich keinen verdorbenen Willen haben, um nicht aus boshafem Verlangen unverschämt zu handeln und zu meinen, es sei das zu tun, das sie unbedingt vermeiden müssen.

## **Capitulum [X]: Quot sunt modi iusticie et circa que iusticia habet esse et quomodo ab aliis virtutibus est distincta**

Philosophus in quinto *Ethicorum* distinguit duplicem iusticiam, legalem et equalem. Legalis enim iusticia est quid generale et quodammodo omnis virtus. Iusticia vero equalis, est quid speciale, et est quedam particularis virtus. Nam ex hoc est quis iustus legalis, quia adimplet precepta legis. Set, ut dicitur primo, lex precipit actus omnium virtutum. Precipit enim lex operari forcia et temperata et univer[fol. XLIII<sup>r</sup>]saliter omnia, que dicuntur secundum virtutes. Unde ibidem dicitur, quod iusticia legalis est perfecta virtus. Sic eciam quinto *Ethicorum*<sup>1</sup> scribitur, quod lex precepit non derelinquere aciem neque fugere neque abicere arma, quod spectat ad fortitudinem, et precipit non mechari, quod pertinet ad temperanciam, et non percutere neque contendere, que sunt opera mansuetudinis. Lex igitur universaliter iubet omnem virtutem implere et omnem<sup>2</sup> maliciam fugere. Quare iustictia legalis, idest implecio legis, est quodammodo omnis virtus. Iusticia autem equalis, est quedam virtus specialis, per quam redditur cuilibet quod est equum, idest quod sibi debetur.

Differencia autem harum iusticiarum sic potest accipi: Nam, ut scribitur quinto *Ethicorum*<sup>3</sup>, [fol. 195<sup>va</sup>] iusticia est in ordine ad alterum. Prout ergo<sup>4</sup> cives habent ordinem ad se invicem et ad rem publicam et ad legis latores sive<sup>5</sup> ad ipsum regem, habet esse in eis iusticia legalis et equalis. Nam in ipsis civibus ex eo, quod habent huiusmodi ordinem, vel queritur bonum commune vel bonum speciale et proprium. Si queritur commune bonum, sic est in eis iusticia lega[p. 72]llis. Si autem queratur<sup>6</sup> in ipsis aliquod bonum privatum, erit in eis iusticia equalis. Bonum enim commune resultat ex omni bono civium. Res enim publica et tota civitas melior est, qualitercunque cives boni sint. Sive enim cives sunt boni in se, sive in ordine ad alios, semper civitas melior est, que ex melioribus civibus constat: et quanto pluribus modis sunt boni cives, tanto magis est bona civitas. Leges ergo<sup>7</sup>, quia intendunt commune bonum, precipiunt omnem modum bonitatis. [fol. XLIV<sup>r</sup>] Esse ergo<sup>8</sup> iustum secundum legem et implere legalem iusticiam est sequi omne bonum et fugere omnem vicium et habere quodammodo omnem virtutem.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607: Ethicorum quinto*

<sup>2</sup> *omnem fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: Ethicorum quinto*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607: igitur*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607: seu*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607: queritur*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607: igitur*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607: igitur*



## **Kapitel 10: Wie viele Arten von Gerechtigkeit es gibt, worauf sich ihr Vorhandensein auswirkt und wie sie sich von anderen Tugenden unterscheidet**

Aristoteles unterscheidet in Buch V der *Nikomachischen Ethik* zwei Arten von Gerechtigkeit, die Rechtlichkeit und die Gleichheit. Die Rechtlichkeit gilt so allgemein, dass sie gewissermaßen alle Tugenden, zu einer zusammengefasst, ist. „Rechtlich“ ist also jemand, der alle gesetzlichen Vorschriften erfüllt. Das Recht schreibt, wie es in Buch I der *Magna Moralia* heißt, alle Arten tugendhafter Handlungen vor. Das Recht verlangt nämlich, tapfer und besonnen vorzugehen und überhaupt auf eine Weise, die man tugendhaft nennt. Daher wird dort auch behauptet, dass Rechtlichkeit die vollkommene Tugend ist. So steht im fünften Buch der *Nikomachischen Ethik* geschrieben, das Gesetz schreibe vor, weder die Kampflinie zu verlassen, noch die Flucht zu ergreifen und die Waffen wegzuworfen, was zur Tapferkeit gehört, nicht die Ehe zu brechen, also Maß zu halten, und nach Art des Sanftmütigen niemanden im Eifer zu töten. Das Recht gebietet also, stets die Tugend zu üben und sich von jeder Bosheit weit fernzuhalten. Deshalb ist die Rechtlichkeit, d. h. die Anwendung des Gesetzes, gewissermaßen die allumfassende Tugend. Gleichheit ist eine Einzeltugend, wodurch jemandem das erwiesen wird, was billig ist, d. h. was ihm zusteht.

Den Unterschied zwischen diesen Arten der Gerechtigkeit kann man sich nämlich so verdeutlichen: Gerechtigkeit ist, wie es in Buch V der *Nikomachischen Ethik* heißt, eine relationale Größe. Soweit also die Bürger in einem Verhältnis zueinander, zum Staatswesen, zu den Gesetzgebern oder dem König selbst stehen, existieren in ihnen Gesetzlichkeit und Gleichheit. Denn weil sie in einem solchen Rangverhältnis stehen, sind sie Träger des Gemeinwohls oder des besonderen Wohls eines Einzelnen. Sie sind rechtlich, wenn sie das allgemeine Wohl, gleich, wenn sie das spezielle eines Einzelnen herbeiführen. Ersteres besteht in dem, was für alle zusammen gut ist. Das Staatswesen und die ganze Gemeinschaft sind nämlich dadurch besser, dass ihre Bürger irgendwie gut sind. Wenn Letztere nämlich an sich oder im Verhältnis zu anderen so sind, wird das Gemeinwesen immer in dem Maße besser wie sie selbst; und auf je mehr Arten sie gut sind, ist es auch die ganze Bürgerschaft. Da die Gesetze das Gemeinwohl zum Ziel haben, verordnen sie, auf jegliche Weise gut zu sein. Gerecht im Sinne des Gesetzes zu sein und das Recht anzuwenden, heißt also, jede Art des Guten zu suchen, das Laster zu meiden und gewissermaßen jegliche Tugend sein Eigen zu nennen.

Propter quod legalis iusticia dicta est quodammodo omnis virtus, quia exercet opera omnium virtutum. Non est autem simpliciter legalis iusticia omnis virtus, quia est virtus distincta a qualibet virtute. Set dicitur esse quodammodo omnis virtus, quia non determinat sibi specialem materiam<sup>1</sup>.

Differt autem huiusmodi iusticia a qualibet virtute in duobus. Nam, licet eadem opera agat iustus legalis, que agit fortis et temperatus, non tamen agat ea secundum eandem intentionem, vel secundum eandem rationem formalem. Nam, qui agit opera fortia, quia delectatur in talibus, fortis est, et agens temperata, quia delectatur in ipsis, temperatus est. Set agens talia, non quia delectetur<sup>2</sup> in eis, set quia ea lex precipit, et vult implere legem, iustus legalis est. Iustus ergo legalis, per se et secundum quod homo, delectatur in implecione legis. Si autem delectatur in operibus singularium virtutum, hoc est ex consequenti, prout omnia talia opera sunt a lege precepta.

Fortis autem et temperatus vel perfectus secundum virtutes alias, per se et primo delectatur in operibus<sup>3</sup> convenientibus virtutibus, quibus ornatur. Si autem delectatur in impletione legis, hoc est ex consequenti, prout agendo talia opera<sup>4</sup>, legem implet.

Ex ista autem differencia sequitur secunda: Nam, cum [fol. 195<sup>vb</sup>] fortis et [p. 73] temperatus delectetur in operibus talium virtutum, secundum se virtutes ille perficiunt habentem eas, et ut est aliquis secundum se. Set iustus legalis, quia delectatur in operibus illis, prout [fol. XLIV<sup>v</sup>] implet legem, iusticia legalis non perficit hominem secundum se, set perficit<sup>5</sup> ipsum, ut habet ordinem ad leges. Leges autem traduntur ab ipso principe et sunt tradite ipsis civitatibus subditis imperio principis, cuius est leges ferre<sup>6</sup>. Perfici ergo in ordine ad leges, est perfici in ordine ad principem, cuius legem est ferre<sup>7</sup>, vel in ordine ad totam civitatem, cui lex imponitur. Iusticia ergo legalis, licet faciat illa eadem opera, que facit temperancia et fortitudo, perficit tamen ipsum habentem in ordine ad alium, ut in ordine ad principem vel ordine ad civitatem, non obstante, quod temperancia et fortitudo et alie virtutes huiusmodi perficiunt<sup>8</sup> habentem secundum se. Patet ergo, quomodo iusticia legalis est quodammodo omnis virtus, et quomodo<sup>9</sup> non determinat sibi specialem materiam<sup>10</sup>, set agit opera specialium virtutum.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: iusticiam

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: delectatur

<sup>3</sup> *In der Textvorlage folgt*: consequentibus. *Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *In der Textvorlage folgt*: debet. *Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Textvorlage*: perfeccio. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: facere

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: legem ferre

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: perficiant

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: quod

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: iustitiam

Deshalb nennt man die Rechtlichkeit eine Art Tugend, die alle anderen in sich trägt, weil sie deren Aufgaben erfüllt. Sie heißt aber nicht nur so, weil sie sich von jeder beliebigen anderen Tugend unterscheidet, sondern auch weil sie keine Gerechtigkeit ist, die nur auf einen besonderen Fall anwendbar ist.

Der Unterschied zu jeder anderen Tugend besteht in zweierlei: Es ist möglich, rechtlich und zugleich tapfer und maßvoll zu handeln, ohne dass Letzteres die Absicht oder die formale Ursache wäre. Wer tapfer handelt, weil er daran Vergnügen findet, ist auch tapfer. Entsprechend ist maßvoll, wer es genießt, besonnen zu handeln. Wer sich aber nicht zum Vergnügen, sondern aus Gesetzestreue so verhalten will, ist ein rechtlicher Mensch. Rechtlich ist also an sich und als Mensch, wer Freude daran hat, das Gesetz zu erfüllen. Wenn er aber Vergnügen daran findet zu tun, was einzelne Tugenden gebieten, geschieht dies daraus folgend und, sofern dieses Handeln gesetzlich vorgeschrieben ist.

Der Tapfere, der Maßvolle oder der in anderen Tugenden Vollkommene hat an sich und vor allem Freude daran, den Tugenden, die ihn auszeichnen, entsprechend zu handeln. Wenn er aber Vergnügen an der Erfüllung des Gesetzes findet, macht er, was andere Tugenden fordern, nur soweit es dazu nötig ist.

Daraus, dass der Tapfere und der Maßvolle Gefallen daran finden, diesen Tugenden entsprechend zu handeln, ergibt sich auch der zweite Unterschied: Letztere ertüchtigen unmittelbar den Menschen, der über sie verfügt. Da der Rechtliche sich an seinem Tun freut, soweit es dem Gesetz entspricht, macht die Rechtlichkeit nicht den Menschen an sich tüchtig, sondern nur soweit er dem Recht untersteht. Das Recht wird aber vom Fürsten für seine Herrschaftsgebiete erlassen, denn er hat die alleinige Gesetzgebungskompetenz. Die Rechtlichkeit kann maßvoll und tapfer handeln lassen, macht den Menschen aber nur besser im Verhältnis zu anderem, zu dem Fürsten oder zu dem Gemeinwesen. Das schließt nicht aus, dass Maßhalten, Tapferkeit und andere Tugenden, denjenigen, der sie hat, unmittelbar zu einem besseren Menschen machen. Man sieht also, wie die Rechtlichkeit sozusagen eine allumfassende Tugend ist, die nicht nur partikulare Geltung hat, sondern sich beim Handeln weiterer einzelner Tugenden bedient.

Iusticia vero equalis non est omnis virtus, nec agit opera singularum virtutum, set determinat sibi specialem Iusticiam, eo quod in ea intenditur speciale bonum. Nam, licet qualitercunque civis bonus sit, ex hoc resultet commune bonum, et sit inde melior civitas, et qualitercunque malus sit, inde peior civitas: non tamen ex quacunque bonitate unius civis per se, et secundum quod huiusmodi resultat bonitas alterius civis: nec quecumque pravitas unius cuius per se loquendo infert malum alteri civi. Set si in bonis exterioribus aliquis malus sit, ut quod velit habere plus de hiis, quam eum deceat: ex hoc infertur nocumentum aliis civibus: quia si ille habet inde plus, alii habent inde minus. Iusticia ergo specialis, per quam vitatur malum aliquod speciale, [fol. XLV<sup>r</sup>] prout ex malicia unius civis infertur nocumentum alteri, determinat sibi specialem materiam, et habet esse circa hec bona exterior[<sup>p. 74</sup>]ra, in quibus cives communicant. Dicta est igitur hec iusticia<sup>1</sup> equalis<sup>2</sup>, quia potissime innittitur equalitati, ut quod unusquisque in huiusmodi exterioribus bonis habeat, quod equum est. Inde est<sup>1</sup> ergo, quod hec iusticia dicitur unicuique suum ius<sup>2</sup> tribuere, quia ius in quadam equalitate consistit. Hec autem unicuique tribuit, [fol. 196<sup>ra</sup>] quod<sup>3</sup> equum est. Sic eciam dicitur unicuique tribuere, quod suum est, quia equum est quemlibet possidere sua. Si igitur hec iusticia specialis equalis dicitur et equalitati intendit. Cum bona exteriora dupliciter cives inequaliter participare possint, dupliciter erit huiusmodi particularis iusticia.

Accidit autem aliquos participare bona inequaliter in commutationibus, ut in emptionibus, vendicionis, mutacionibus et locacionibus. Contingit enim in vendendo, emendo, locando, mutuando dare parum et recipere<sup>4</sup> multum vel eciam econverso, quod sine inequalitate esse non potest. Rursus, contingit inequalitas in distributionibus, quia aliquando aliqui plus laborantes pro re publica minus recipiunt<sup>5</sup>. Immo, hec iusticia quodammodo depravata est. Ut plurimum enim homines acceptatores sunt personarum, distribuentes honores indignis et repellentes dignos.

Erit igitur dupliciter specialis iusticia, commutativa et distributiva. Omnis enim iusticia, sive sit legalis seu commutativa seu distributiva, semper perficit habentem in ordine ad alium. Magis tamen iusticia commutativa et distributiva perficit habentem in [fol. XLV<sup>v</sup>] ordine ad alium quam legalis.

---

<sup>1</sup> Davor eine unleserliche Tilgung

<sup>2</sup> ius fehlt im Druck Rom 1607

<sup>3</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: iustum vel

<sup>4</sup> Druck Rom 1607: accipere

<sup>5</sup> Druck Rom 1607: accipiunt

Die Gleichheit ist keine umfassende Tugend und verwirklicht beim Handeln auch nicht einzelne andere Tugenden. Vielmehr ist sie dazu bestimmt, im besonderen Fall gerecht zu entscheiden, was das Gute ist. Wenn ein Bürger irgendwie gut ist, könnte dies im Ergebnis gut für alle sein und die Bürgerschaft insgesamt verbessern. Wenn er irgendwie schlecht ist, gilt umgekehrt dasselbe. Dennoch ergibt sich daraus, dass jemand an sich und als Bürger eine gute Eigenschaft hat, nicht zwangsläufig, dass sie sich auf einen anderen überträgt. Das gilt an sich für schlechte Eigenschaften genauso. Wenn aber jemand schlecht im Hinblick auf äußere Güter ist, etwa weil er mehr davon haben will, als ihm zusteht, erleiden die anderen Bürger dadurch Schaden. Denn wenn er davon mehr hat, haben andere entsprechend weniger. Die besondere Gerechtigkeit, mit der das bestimmte Übel vermieden wird, dass durch die Bosheit eines Bürgers einem anderen Schaden entsteht, urteilt über Einzelfälle, welche die äußeren, allen Bürgern gemeinsamen Güter betreffen.

Man nennt diese Form der Gerechtigkeit „Gleichheit“, weil sie hauptsächlich auf dem Grundsatz beruht, wonach jedem billigerweise dasselbe an äußeren Gütern zusteht. Darum sagt man, diese Form der Gerechtigkeit gebe jedem das, worauf er Anrecht hat, weil sie nach dem Grundsatz der Gleichheit ihm jeweils zuteilt, was billig ist. So sagt man auch: „jedem geben, was ihm gehört“, weil es billig ist, dass jeder Eigentum hat. Diese Einzelfallgerechtigkeit wird „Gleichheit“ genannt, weil sie genau darauf aus ist. Da Bürger auf zwei Arten ungleich an äußeren Gütern beteiligt sein können, gibt es auch zwei Formen von Einzelfallgerechtigkeit.

Es kommt nämlich vor, dass sie ungleich bei einem Tausch behandelt werden, zum Beispiel bei Käufen, Verkäufen, Leihgeschäften oder Vermietungen. Es kann dabei nämlich eintreten, dass jemand wenig gibt und viel bekommt oder auch umgekehrt. Das kann nicht ohne Ungleichheit vonstattengehen. Andererseits kommt es zu Ungleichheit bei der Verteilung, weil manchmal sich einige mehr um das Gemeinwesen bemühen und weniger bekommen. Die Gerechtigkeit kann dann so in ihr Gegenteil verkehrt sein, dass sehr oft Menschen öffentliche Ämter übernehmen, die Unwürdige ehren und diejenigen zurückweisen, die es verdient hätten.

Es gibt also zwei Arten von Einzelfallgerechtigkeit, die Tausch- und die Verteilungsgerechtigkeit. Jede Art der Gerechtigkeit, sei es Rechtlichkeit, Tausch- oder Verteilungsgerechtigkeit, machen den, der über sie verfügt, besser im Verhältnis zu etwas anderem. Das gilt für die beiden Letztgenannten mehr als für die Rechtlichkeit.

Set de hoc forte alibi erit locus. Ad presens autem in tantum dictum sit<sup>1</sup>, quod declarata sunt illa tria, que in principio capituli proponebantur. Ostensum enim est<sup>2</sup>, quot sunt modi iusticie, quia quedam est iusticia generalis, que dicitur legalis, quedam specialis, que dicitur equalis, et hoc dupliciter, quia quedam distributiva, quedam<sup>3</sup> commutativa. Rursus declara[p. 75]tum est, circa que habet esse iusticia, quia iusticia legalis habet esse circa totam materiam moralem et circa omnia opera virtutum, non secundum se accepta, set prout per ea est implecio legis. Tercio ostensum est, quomodo differt iusticia a virtutibus aliis, quia virtutes alie magis perficiunt hominem in se, iusticia vero, sive sit legalis sive distributiva sive commutativa, perficit hominem in ordine ad alium.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607: est*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607: est enim*

<sup>3</sup> *In der Textvorlage folgt: quedam. Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

Doch dazu vielleicht ein andermal. An dieser Stelle sei nur gesagt, dass dreierlei erklärt worden ist. Es wurde nämlich gezeigt, wie viele Arten von Gerechtigkeit es gibt: eine allgemeine, die man „Rechtlichkeit“ nennt, und eine besondere, die „Gleichheit“ heißt. Sie gibt es in zwei Formen, als Verteilungs- und als Tauschgerechtigkeit. Andererseits wurde erläutert, im Verhältnis wozu sie existiert. Die Rechtlichkeit bezieht sich auf das ganze Gebiet der Ethik und alles tugendhafte Handeln; auf Letzteres aber nicht an sich, sondern nur soweit zur Anwendung des Rechts notwendig. Drittens wurde dargestellt, wie die Gerechtigkeit sich von anderen Tugenden unterscheidet: Letztere machen den Menschen für sich genommen besser; die Gerechtigkeit aber, gleichgültig ob als Rechtlichkeit, Verteilungs- oder Tauschgerechtigkeit, vervollkommnet den Menschen in seinem Verhältnis zu etwas anderem.

## Capitulum [XI]: Quod absque iusticia nequeunt regna subsistere

Dicebatur in precedenti capitulo duas esse iusticias, unum generalem et aliam specialem. Ad hoc autem, ut regna subsistant et pacifice maneant, utraque [fol. 196<sup>rb</sup>] iusticia est necessaria. Quod quidem absque iusticia generali regna durare non possint, duplici via investigare possumus: Prima sumitur ex parte ipsius iusticie generalis, secunda ex parte regni, in quo debet talis iusticia observari.

Prima via sic patet: Nam, ut in precedenti capitulo dicebatur, legalis iusticia est quodammodo omnis [fol. XLVI<sup>r</sup>] virtus. Habere enim huiusmodi iusticiam est implere legem. Si igitur<sup>1</sup> lex iubet omne bonum et prohibet omne malum, implere legem est esse perfecte virtuosum. Ideo primo *Magnorum moralium*, capitulo *De iusticia*, dicitur, quod legalis iusticia est perfecta virtus. Ergo per locum ab opposito legalis iniusticia est integra et perfecta malicia. In nullo ergo observare leges et cives non participare in aliquo legalem iusticiam est eos esse integre et perfecte malos. Set, ut dicitur quarto *Ethicorum*<sup>2</sup>, capitulo *De mansuetudine*, malum se ipsum destruit, et si integrum sit, importabile fit. Importabile igitur esset illud regnum et durare non posset illa civitas, [p. 76] cuius cives integre essent mali et in nullo vellent implere legem nec vellent in aliquo participare legalem iusticiam. Ex parte igitur ipsius legalis iusticie, que est perfecta virtus, cuius oppositum est perfecta malicia, probari potest, quod absque legalis iusticia non valent regna subsistere.

Secunda via ad investigandum hoc idem sumitur ex parte ipsius regni. Regnum enim et omnis policicia est quidam ordo et quidam principatus. Cum igitur ordo, et principatus sit ipsorum subditorum per respectum ad leges et ad principem, cuius est leges ferre, ut declarari habet in *Policicis*, si cives non participarent legalem iusticiam, non reservaretur in eis ordo nec ad leges nec ad principem. Non ergo ulterius reservaretur in eis policicia nec esset ulterius regnum. Facile est ergo ostendere, quod absque legali iusticia regna durare non possunt. Sed quod absque iusticia speciali, que dividitur in iusticiam commutativam et distributivam, non subsistat regnum, sic declara[fol. XLVI<sup>r</sup>]ri potest: Quodlibet enim regnum, et quelibet congregacio assimilatur cuidam corpori naturali. Sicut enim videmus corpus animalis constare ex diversis membris connexis et ordinatis ad se invicem, sic quodlibet regnum et quelibet congregacio constat ex diversis per[fol. 196<sup>va</sup>]sonis<sup>3</sup> connexis et ordinatis ad unum aliquid.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: *Ethicorum* quarto

<sup>3</sup> *Textvorlage*: pernis. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*



## Kapitel 11: Ohne Gerechtigkeit könnten Reiche nicht lange bestehen

Im vorhergehenden Kapitel wurde gesagt, dass es zwei Arten von Gerechtigkeit gibt, eine allgemeine und eine besondere. Dazu, dass Reiche friedlich fortbestehen, braucht es aber beide. Dass ohne allgemeine Gerechtigkeit kein Reich von Dauer ist, können wir auf zwei Arten darlegen: erstens von der allgemeinen Gerechtigkeit selbst aus betrachtet; zweitens aus der Perspektive der Herrschaft, die sich nach ihr richten muss.

Zum ersten Punkt: Die Rechtlichkeit ist, wie im letzten Kapitel gesagt, sozusagen die Zusammenfassung aller Tugenden. Über diese Art der Gerechtigkeit zu verfügen heißt das Recht zur Geltung bringen. Wenn also das Recht alles Gute vorschreibt und alles Böse verbietet, liegt in seiner Anwendung die vollkommene Tugend. Daher wird in Buch I der *Magna Moralia* im Kapitel *Über die Gerechtigkeit* gesagt, Rechtlichkeit sei die Tugend in Vollendung. Umgekehrt ist also die Unrechtlichkeit die Bosheit in Reinform. Wenn die Gesetze gar nicht beachtet werden und die Bürger das Recht überhaupt nicht achten, sind Letztere in jeder Hinsicht ganz böse. Aber, wie es in Buch IV der *Nikomachischen Ethik* im Abschnitt *Über die Großmut* heißt, das Böse vernichtet sich selbst und wird in Reinform unerträglich. In einem Reich, wo es sich so verhält, lässt es sich also nicht aushalten, und es könnte ein Stadtstaat nicht von Dauer sein, dessen Bürger ganz schlecht wären, sich an kein Gesetz halten und überhaupt kein bisschen rechtlich sein wollten. Von der Rechtlichkeit, der vollkommenen Tugend, ausgehend, deren Gegensatz die reine Bosheit ist, lässt sich also zeigen, dass ohne sie Reiche nicht zu bestehen vermögen.

Die zweite Methode, dies darzulegen, nimmt von der Herrschaft ihren Ausgang. Jedes Reich und jede Stadt beruhen auf Ordnung und Herrschaft, d. h. der Achtung der Bürger für das Recht und den Herrscher, der die Gesetzgebungskompetenz hat, wie in der *Politik* erklärt wird. Wenn die Bürger sich überhaupt nicht an das Recht halten, gibt es keine Unterwerfung unter die Gesetze der Fürsten mehr. So würden sie kein Reich und keine Stadt mehr bilden. Man kann also leicht zeigen, dass ohne Rechtlichkeit Herrschaft nicht von Dauer ist. Dass auch ohne Einzelfallgerechtigkeit, die in Tausch- und Verteilungsgerechtigkeit untergliedert wird, keine Herrschaft lange währt, kann man so erklären: Jedes Reich und jeder Zusammenschluss ähnelt einem Körper in der Natur. So wie wir nämlich sehen, dass der lebende Körper aus miteinander verbundenen Teilen besteht, die eine Ordnung bilden, wird auch ein Reich und jeder Zusammenschluss von Menschen mit je verschiedenen Aufgaben gebildet, die miteinander verbunden sind und sich etwas unterordnen.

Ut ergo liceat figuraliter loqui, in membris eiusdem corporis est<sup>1</sup> quodammodo duplex iusticia, commutativa et distributiva. Iusticia enim proprie<sup>2</sup> sumpta non est nisi ad alterum et non est nisi diversarum personarum. MFethaforice tamen et per quamdam similitudinem est iusticia eiusdem ad se ipsum, et in membris eiusdem corporis possumus aliquo modo contemplari iusticiam. Unius enim et eiusdem corporis membra habent ordinem ad se invicem et ordinantur ad unum aliquid, ut ad cor, a quo recipiunt motum et vitalem influenciam. Ut ergo membra habent ordinem ad se invicem, est in eis quodammodo iusticia commutativa. Set, ut ordinantur ad cor, aliquo modo reser[p. 77]vatur in ipsis iusticia distributiva. Ex hoc enim est<sup>3</sup> inter aliquos commutativa iusticia, quia unus habundat in uno, in quo alter deficit, et deficit in alio, in quo ille habundat. Ideo, ut quilibet sue indigencie provideret, inventa fuit commutativa iusticia. Contingit enim aliquem habundare in pecunia, in qua alter deficit, et deficere in frumento, in quo ille habundat. Per commutationem ergo iusticiam huiusmodi superhabundancia et defectus reducitur ad equalitatem, quia unus dat pecuniam, qua habundat, et recipit frumentum, quo indiget. Alter<sup>4</sup> vero tribuit [fol. XLVII<sup>r</sup>] frumentum, quo<sup>5</sup> affluebat et suscipit pecuniam, qua caret. Est igitur commutativa iusticia, prout unus ordinat bona sua in utilitatem alterius, et econverso. Hunc autem modo reperimus in membris eiusdem corporis. Oculus enim pollet acumine visus, deficit tamen a potencia gressiva, quia non potest pergere. Pes autem habundat ingressiva potencia, deficit tamen in visione, quia nichil videt. Oculus igitur secundum visionem in qua habundat, subvenit indigencie pedis, quia dirigit ipsum. Pes autem per potenciam gressivam, qua pollet, subvenit indigencie oculi, quia portat eum. Nisi igitur membra sic sue indigencie subvenirent, ut, nisi manus purgaret oculum et oculus dirigeret manum, et nisi pedes portarent caput et caput dirigeret pedes, corpus naturale non posset subsistere. Sic, quia nullus homo sufficit<sup>6</sup> sibi ad vivendum, nisi cives per commutativam iusticiam sibi invicem subvenirent<sup>7</sup>, ut, quod unus communicaret alteri illud, in quo superhabundat et acciperet illud, in quo deficit, civitas durare non posset<sup>8</sup>. [fol. 196<sup>vb</sup>]

---

<sup>1</sup> *In der Textvorlage folgt: est. Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607: propria*

<sup>3</sup> *est fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Korrigiert aus: alterius*

<sup>5</sup> *Davor getilgt: quo*

<sup>6</sup> *Davor getilgt: s*

<sup>7</sup> *Textvorlage: subveniret. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Textvorlage: possit. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

Man könnte also mit einem Bild sagen, dass es in diesem Körper sozusagen zwei Arten der Gerechtigkeit gibt, die Tausch- und die Verteilungsgerechtigkeit. Gerechtigkeit gibt es eigentlich nur bezogen auf eine Ordnung und verschiedene Funktionen. Metaphorisch und in Form eines Vergleichs kann man dennoch sagen, dass wir die Gerechtigkeit als solche gewissermaßen an den Körperteilen studieren können. Die Teile ein und desselben Körpers bilden einen gegliederten Zusammenschluss und ordnen sich einer Instanz unter, zum Beispiel dem Herzen, von dem sie Bewegung und Lebenssaft erhalten. Der Ordnung untereinander entspricht gewissermaßen die Tauschgerechtigkeit. Bei der Abhängigkeit vom Herzen wird eine Art Verteilungsgerechtigkeit eingehalten. Die Tauschgerechtigkeit besteht darin, dass einer im Übermaß besitzt, was einem anderen fehlt, und es ihm an etwas gebricht, was jener in Fülle hat. Damit jemand seinen Mangel beheben kann, wurde die Tauschgerechtigkeit erfunden. Es kommt nämlich vor, dass einer in Geld schwimmt, das einem anderen fehlt, er selbst aber an Getreide Mangel hat, das jener reichlich besitzt. Also liefert der eine Getreide, von dem er sehr viel hat, und nimmt dafür das ihm fehlende Geld. Tauschgerechtigkeit ist also in dem Maße gegeben, wie jemand sein Gut einem anderen zu dessen Wohl überlässt und dieser umgekehrt dasselbe tut. Entsprechend verhält es sich auch mit den Körperteilen. Das Auge nämlich vermag scharf zu sehen. Doch kann es nicht gehen, weil ihm die Fähigkeit zur Fortbewegung fehlt. Der Fuß verfügt darüber reichlich, aber nicht an Sehkraft. Er sieht nämlich rein gar nichts. Daher hilft das Auge mit seinem Vermögen, der Sehkraft, dem Mangel des Fußes ab, indem es ihm die Richtung weist. Der Fuß wiederum verschafft dem Auge die fehlende Beweglichkeit. Wenn die Körperteile einander nicht gegenseitig aushelfen würden, zum Beispiel indem die Hand das Auge reinigt, das umgekehrt die Hand leitet, und die Füße den Kopf tragen, der ihnen die Richtung vorgibt, könnte ein Körper in der Natur nicht überleben. Da kein Mensch sich allein am Leben erhalten kann, wäre auch eine Bürgerschaft unmöglich von Dauer, wenn sich ihre Mitglieder nicht gegenseitig durch Tauschgerechtigkeit aushelfen würden, indem der eine mit dem anderen teilt, wovon er mehr als reichlich hat, und sich geben lässt, was ihm fehlt.

Sicut ergo in membris eiusdem corporis, prout habent ordinem ad se invicem et sibi invicem sue indigencie subveniunt, est in eis quedam commutativa iusticia, sine qua corpus naturale durare non posset, sic, prout cives eiusdem civitatis vel regni habent ordinem ad se invicem et sibi invicem secundum quamdam commutationem suis indigenciis satisfaciunt, est in eis commuta[p. 78]tiva iusticia, sine qua civitas vel regnum non posset subsistere.

Secundo in membris est quedam distributiva iusticia, prout habent ordinem ad ipsum cor. Nam cor singu[fol. XLVII<sup>v</sup>]lis membris secundum<sup>1</sup> suam proporcionem et dignitatem influit eis spiritum vitalem et motum, ita quod principium vite et principium movendi est in corde, sicut forte principium sciendi est in cerebro. Sic et in civibus est distributiva iusticia, prout ordinantur ad unum aliquid, ut ad regem vel ad ducem, qui secundum eorum virtutem et dignitatem debet eis honores et bona tribuere. Sicut ergo corpus naturale non subsisteret, nisi in<sup>2</sup> eo reservaretur quedam distributiva iusticia, ut quod cor membris debite influeret, sic regnum vel civitas non potest subsistere, nisi reservetur in ea distributiva iusticia, ut quod rex sive princeps debite honores et bona distribuat.

Est autem diligenter notandum, quod sicut non quelibet inequalitas tollit vitam corporis naturalis, tamen quelibet inequalitas egrotat, et infirmat ipsum, sic non quelibet iniusticia corrumpit totaliter regnum et policitiam,<sup>3</sup> infirmatur et disponitur ad corruptionem. Patet igitur, quod prout cives habent ordinem ad se invicem, est in eis iustitia commutativa. Prout vero habent ordinem ad<sup>4</sup> regem vel ad principem, reservatur in eis iusticia distributiva. Prout vero adimplent leges, est in illis iusticia legalis. Quocumque tamen modo sumatur iusticia, sine ea civitas vel regnum durare non potest. Bene ergo dictum est, quod dicitur primo *Magnorum moralium*, capitulo *De iusticia*, quod iustum est quoddam proportionabile, et continet urbanitates. Nam, sicut anima continet corpus, quia recedente ea, corpus dissolvitur et marcescit, sic iusticia continet urbanitates, [fol. XLVIII<sup>f</sup>] idest civitates et regna, quia sine ea dissolvitur civitas et non possunt regna subsistere. Valde igitur iniuriatur regno et regi, qui iusticiam non observat<sup>5</sup>. Si igitur iusticia est tantum bonum [p. 79] regis et regni, summo opere rex studere debet, ut in suo regno servetur iusticia non solum hiis, qui in regno nati sunt, set eciam peregrinis et advenis. Cuicumque enim negetur iusticia, manifeste regi et regno infertur iniuria<sup>6</sup>. [fol. 197<sup>ra</sup>]

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt*: su

<sup>2</sup> *Korrigiert aus*: ine

<sup>3</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: tamen per quamlibet iniustitiam regnum et politia

<sup>4</sup> se invicem ... ordinem ad *fehlt in der Textvorlage*. *Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: observet

<sup>6</sup> *In der Textvorlage folgt*: n [getilgt] cuicumque enim negetur iusticia manifeste. *Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

In dem Maße wie die Körperteile eine Ordnung bilden und sich wechselseitig bei der Behebung eines Mangels unterstützen, gibt es bei ihnen die zum Überleben notwendige Tauschgerechtigkeit. Entsprechend helfen die Bürger einer Stadt oder eines Reichs auf Gegenseitigkeit ihrem Mangel durch Tausch ab. Ohne ein entsprechendes Maß an Tauschgerechtigkeit könnten solche Gemeinwesen nicht bestehen.

Zweitens gibt es bei den Körperteilen durch die Verbindung mit dem Herzen eine Verteilungsgerechtigkeit. Das Herz flößt nämlich den einzelnen Organen im Verhältnis zu ihrer Größe und Bedeutung Lebensgeist und Bewegung ein. So haben das Leben und die Bewegung ihren Sitz im Herzen wie vielleicht die Wahrnehmung im Hirn. Analog gibt es unter den Bürgern Verteilungsgerechtigkeit, sofern sie sich einer Instanz unterordnen, zum Beispiel einem König oder Anführer, der verpflichtet ist, ihnen ihrer Tugend und Würde entsprechend Ämter und Güter zuzuteilen. Ein Körper könnte also in der Natur nicht überleben, ohne eine gewisse Verteilungsgerechtigkeit zu wahren, wie etwa bei dem nötigen Zustrom des Bluts vom Herzen in die Organe. Genauso kann auch eine Stadt oder ein Reich keinen Bestand haben ohne Verteilungsgerechtigkeit, indem ein König oder Fürst regelmäßig Ämter und Güter so vergibt, wie es sein soll.

Man muss genau beachten, dass ein gewisses Ungleichgewicht den natürlichen Körper zwar nicht ums Leben bringt, aber ihn doch krank macht und schwächt. So wird ein Reich oder eine Stadt durch eine gewisse Ungerechtigkeit nicht völlig verdorben, aber doch schwächer und empfänglich für Dekadenz gemacht. Offensichtlich gibt es bei Bürgern Tauschgerechtigkeit auf Gegenseitigkeit, aber Verteilungsgerechtigkeit durch die Unterwerfung unter einen König oder einen Fürsten. Wenn sie sich an die Gesetze halten, verfügen sie auch über Rechtlichkeit. Ohne jede dieser Arten von Gerechtigkeit kann es eine Stadt oder ein Reich nicht lange geben. Gut formuliert wird es daher in Buch I der *Magna Moralia* im Kapitel *Über die Gerechtigkeit*: Gerecht sein bestimme sich durch das rechte Maß und die politische Gemeinschaft in all ihren Formen. Wie die Seele verhindert, dass der Körper sich auflöst und verwest, bewahrt die Gerechtigkeit den Zusammenhalt der *Polis*, d. h. der Stadtstaaten und Reiche, weil ohne sie eine Bürgerschaft auseinanderfällt und Reiche sich nicht halten können. Daher fügt dem König und seinem Reich großen Schaden zu, wer nicht auf Gerechtigkeit achtet. Wenn sie also ein so großes Gut für einen König ist, muss er auch größte Mühe darauf verwenden, sie in seinem Reich zu bewahren, nicht nur für die, die dort geboren sind, sondern auch für Durchreisende und Neuankömmlinge. Wird auch nur einem sein Recht verweigert, wird offensichtlich auch dem König und seinem Reich Unrecht zugefügt.

## **Capitulum [XII]: Quod maxime decet reges<sup>1</sup> esse iustos et in suo regno iusticiam observare<sup>2</sup>**

Satis per precedens capitulum persuadetur principibus atque regibus, ut sint iusti et ut observent iusticiam, cum sine ea civitates, et regna durare non possint. Tamen, quia est animus hominis generosus et semper est<sup>3</sup> avidus novas rationes audire, adducemus novos modos, quibus ostendi poterit, quod maxime decet reges et principes esse iustos. Possumus autem hanc veritatem quadruplici via venari, secundum quatuor, que tanguntur de iusticia quinto *Ethicorum*. Prima via sumitur ex parte persone regie, secunda ex parte ipsius iusticie, tertia ex perfeccione bonitatis, que ex iusticia innotescit, et quarta ex ipsa malicia<sup>4</sup>, que ex iniusticia consurgit.

Prima via sic patet: Nam, si lex est regula agendorum, ut haberi potest ex quinto *Ethicorum*<sup>5</sup>, ipse iudex et multo magis ipse rex, cuius est leges ferre, debet esse quedam regula in agendis. Est enim rex sive princeps quedam lex, et lex est quidam rex sive princeps. Nam lex est quidam inanimatus princeps: Princeps vero est quedam animata lex. [fol. XLVIII<sup>f</sup>] Quantum igitur<sup>6</sup> animatum inanimatum superat, tantum rex sive princeps debet superare legem. Debet etiam rex esse tante iusticie et tante equitatis, ut possit ipsas leges dirigere, cum aliquo casu leges observari non debeat, ut infra patebit. Dubitare ergo, utrum Rex debeat esse equalis et iustus, est dubitare, utrum ipsa regula [p. 80] debeat esse regulata. Si enim regula ab equalitate deficiat, nichil regulatum erit, cum omnia per regulam regulentur. Sic, si reges sint iniusti, disponunt regnum, ut in eo non observetur iusticia. Maxime ergo studere debent, ne sint iniusti, et inequales: quia eorum iniusticia et inequalitas tollit ab eis regiam dignitatem. Nam reges iniusti et si dominantur per civilem potenciam, non tamen digni sunt, ut sint reges. Cum enim deceat regulam esse rectam et equalem, rex, quia est quedam animata lex et quedam animata regula agendorum, ex parte ipsius persone regie maxime decet ipsum servare iusticiam.

Secundo possumus investigare hoc idem ex parte ipsius iusticie. Nam iusticia est quoddam magnum bonum et preclarum. Perficit enim, ut dictum est, hominem in ordine ad alium. Tunc autem maxime clarescit bonitas nostra, quando usque ad alios se [fol. 197<sup>rb</sup>] extendit.

---

<sup>1</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: et principes

<sup>2</sup> Davor getilgt: ob

<sup>3</sup> est fehlt im Druck Rom 1607

<sup>4</sup> Davor getilgt: m

<sup>5</sup> Davor getilgt: il

<sup>6</sup> Druck Rom 1607: ergo

## **Kapitel 12: Am meisten gebührt es Königen, gerecht zu sein und, wo sie herrschen, die Gerechtigkeit zu wahren**

Im vorigen Kapitel konnten sich Könige und Fürsten hinlänglich davon überzeugen, dass sie gerecht sein und das Recht achten sollen, weil sonst ihre Städte und Reiche nicht lange bestehen. Doch ist der Edle immer darauf bedacht, neue Gründe zu vernehmen. Daher fügen wir an, wie außerdem aufgezeigt werden kann, dass es sich für Könige und Fürsten schickt, gerecht zu sein. Wie wahr das ist, lässt sich in Anlehnung an Buch V der *Nikomachischen Ethik* in vier Beweisgängen darlegen, ausgehend erstens vom Amt des Königs, zweitens von der Gerechtigkeit selbst, drittens von der vollkommenen Güte und viertens sogar von dem Bösen, das aus Ungerechtigkeit erwächst.

Zu Punkt I: Wenn das Gesetz die Richtschnur des Handelns ist, wie man Buch V der *Nikomachischen Ethik* entnehmen kann, ergibt sich daraus zwangsläufig, dass der Richter selbst und viel mehr noch der König, dessen Aufgabe es ist, Gesetze zu erlassen, gleichsam die Handlungsnorm ist. Denn das Gesetz ist gewissermaßen ein unbeseelter Fürst, er selbst aber sozusagen das Recht mit einer Seele. Das Beseelte steht höher als das Unbeseelte. Also muss ein König oder Fürst über dem Gesetz stehen. Schließlich braucht er sehr große Gerechtigkeit und Billigkeit, um bestimmen zu können, was das Recht ist, obwohl er im Einzelfall davon abweichen darf, wie weiter unten zu sehen sein wird. Zu bezweifeln, dass ein König gleich und gerecht sein muss, heißt, in Frage zu stellen, dass eine Richtschnur selbst Regeln unterliegt. Wenn es der Richtschnur an Gleichheit fehlt, wird nichts geregelt sein, obwohl diese Regel für alles gilt. Wenn Könige ungerecht sind, sorgen sie dafür, dass auch in ihrem Reich keine Gerechtigkeit geübt wird. Also müssen sie am meisten danach streben, nicht ungerecht und ungleich zu sein, weil sie sich sonst selbst ihres Ranges entkleiden. Denn ungerechte Könige und Gewaltherrscher sind ihres Amtes auch dann nicht würdig, wenn sie es [tatsächlich] innehaben. Da es nämlich einer Richtschnur gut ansteht, rechtlich und gleich zu sein, gehört es sich für einen König als Gesetz und Handlungsmaxime mit einer Seele von Amts wegen sogar am meisten, die Gerechtigkeit zu erhalten.

Der zweite Beweisgang ergibt sich aus dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit. Sie ist nämlich ein großes und hell leuchtendes Gut. Es vervollkommnet den Menschen, wie gesagt, im Verhältnis zu etwas anderem. Dann leuchtet unsere Güte am hellsten, wenn sie sich auf andere ausbreitet.

Unde quinto *Ethicorum* dicitur, quod preclarissima virtutum videtur esse iusticia et neque Vesperus<sup>1</sup> neque Lucifer est ita admirabilis, sicut ipsa Vesperus<sup>2</sup> enim et Lucifer est una et eadem stella, que est valde pulchra et clara, et propter sui pulchritudinem et venustatem communi nomine appellatur Venus. Hec autem stella aliquando precedit solem, [fol. XLIX] et tunc apparet in mane et dicitur Lucifer. Aliquando vero sequitur ipsum, et tunc apparet in sero et dicitur Vesperus<sup>3</sup>. Est ergo intencio Philosophi dicere, quod Venus, que est tam pulcherrima stella et que aliquando dicitur Lucifer, aliquando Vesperus<sup>4</sup>, non sit ita pulchra nec ita preclara, sicut est iusticia. Pulchritudo stellarum non est ita admirabilis sicut pulchritudo eius. Stelle enim pollent pulchritudine corporali et illuminant nos lumine corporali. Set iusticia pollet pulchritudine honesta et spirituali, et ornat nos virtuali perfeccione. Quanto igitur pulchritudo spiritualis excellit pulchritudinem corporalem, tanto pulchritudo iusticie, et claritas eius admirabilior est claritate stellarum. Si ergo [p. 81] decet reges et principes habere clarissimas virtutes, ex parte ipsius iusticie, que est quedam clarissima virtus, probari potest, quod decet eos observare iusticiam.

Tercio hoc probari potest ex ipsa perfeccione bonitatis, que ex<sup>5</sup> Iusticia innotescit. Iusticia enim non solum est perfecta virtus in se, set, si sit in regibus et principibus, ostendit eos esse perfecte bonos. Sic enim videmus in aliis rebus, quod unumquodque perfectum est, cum potest sibi simile producere et cum actio sua ad alios<sup>6</sup> se extendit, ut tunc aliquid est perfecte calidum, quando potest alia calefacere et quando actio sua ad alia se extendit. Et tunc est aliquis perfecte sciens, quando potest alios docere, et quando sciencia sua ad alios se extendit. Ideo scribitur primo *Metaphysicorum*, quod signum omnino scientis est posse docere. Ergo a simili, tunc est aliquis perfecte bonus, quando bonitas sua usque ad alios se extendit. In[fo. XLIX<sup>v</sup>]de est ergo, quod non cognoscitur perfecta bonitas hominum, nisi constituatur in aliquo principatu. Nam quamdiu aliquis non habet regere nisi se ipsum, non plene apparet, qualis sit, nec perfecte cognoscitur bonitas eius. Set, quando constituitur in principatu aliquo, quia oportet, quod bonitas sua ad alios se extendat, tunc melius apparet, qualis sit, eo quod opera sua ad exteriora se extendant. Si ergo nobis exteriora magis nota sunt, quanto aliquis in maiori principatu constituitur, quia opera sua ad plura se extendunt, [fol. 197<sup>va</sup>] magis apparet, qualis sit. Ideo dicitur quinto *Ethicorum*: “Principatus virum ostendit.” Propter quod et proverbialiter dicitur: “Si quis vult cognoscere virum, ponat ipsum in aliquo principatu.”

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: Hesperus

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: Hesperus

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: Hesperus

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: Hesperus

<sup>5</sup> *Davor getilgt: e. Von späterer Hand ex interlinear ergänzt und eingefügt*

<sup>6</sup> *Textvorlage: alio. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*



Daher wird in Buch V der *Nikomachischen Ethik* gesagt, die Tugend, die am hellsten strahlt, sei die Gerechtigkeit. Nicht einmal der Abend- oder Morgenstern sei so bewundernswert wie sie. Abend- und Morgenstern sind nämlich ein und derselbe. Er ist besonders schön und hell. Wegen seiner Schönheit und Anmut nennt man ihn allgemein „die Venus“. Dieser Stern geht morgens manchmal früher als die Sonne auf und heißt dann „Morgenstern“. Manchmal geht er erst nach ihr auf und ist spät zu sehen. Dann spricht man vom „Abendstern“. Aristoteles will also sagen, dass die Venus, die ein wunderschöner Stern ist und einmal „Morgen-“, dann wieder „Abendstern“ genannt wird, nicht so schön und so hell leuchtend sei wie die Gerechtigkeit. Die Schönheit der Sterne ist nicht so bewundernswert wie die ihrige. Sterne sind nämlich reich an körperlicher Schönheit und erleuchten uns mit [ebenfalls] körperlichem Licht. Die Gerechtigkeit verfügt aber über sehr viel geistige Schönheit und ziert uns durch Vollkommenheit bei der Tugend. In dem Maß, wie die geistige Schönheit die körperliche übertrifft, so ist auch Schönheit der Gerechtigkeit und ihre Helligkeit bewundernswerter als das Strahlen der Sterne. Wenn es sich also für die Könige und Fürsten schickt, hell von Tugenden zu strahlen, lässt sich, von der Gerechtigkeit ausgehend, die die leuchtendste Tugend ist, beweisen, dass sie auf die Gerechtigkeit Acht haben müssen.

Drittens lässt sich der Beweis durch die vollkommene Güte führen, die durch die Gerechtigkeit erkennbar wird. Sie ist nämlich nicht nur an sich eine vollkommene Tugend, sondern zeigt, falls bei Herrschern vorhanden, dass auch sie selbst vollkommen gut sind. So sehen wir auch an anderen Dingen, was vollkommen ist, weil es Ähnliches bei anderem hervorruft und sich durch sein Handeln darauf auswirkt. Dann ist völlig weise, wer Andere belehren kann und seine Weisheit auf sie überträgt. Daher heißt es im ersten Buch der *Metaphysik*, das Kennzeichen eines umfassend Weisen sei die Fähigkeit zu lehren. Analog ist dann jemand völlig gut, dessen Güte sich auf andere überträgt. Deshalb lässt sich vollkommene Güte nur im Rahmen der Regierung erkennen. Solange jemand nur sich persönlich beherrschen muss, weiß man nicht genau, wie er ist, und man kann seine Güte nicht völlig erkennen. Aber wenn er dazu bestimmt wird, irgendwie über andere zu herrschen, wird sein Charakter deutlicher, weil sich sein Handeln auf sie auswirkt. Denn dann muss seine Güte auch auf seine Mitmenschen ausstrahlen. Wie wir also seine äußeren Eigenschaften umso besser kennen, je größer die Herrschaft ist, die jemand übertragen wird, so offenbart sich durch sein Handeln, das andere betrifft, auch der innere Mensch. Daher wird im fünften Buch der *Nikomachischen Ethik* gesagt: „Die Macht zeigt den Mann.“ Deshalb heißt es auch im Sprichwort: „Wenn man einen Menschen wirklich kennenlernen möchte, soll man ihm Herrschaft übertragen.“

Ex iusticia ergo, quia est ad alterum, innotescit perfecta bonitas. Nam excepta prudentia, que aliis virtutibus perfeccior est, quia est earum directiva, omnes alie virtutes morales, que perficiunt hominem in se, se dicuntur<sup>1</sup> habere ad iusticiam, que perficit hominem in ordine ad alterum, sicut subditi, qui quodammodo solum habent regere se ipsos, se [p. 82] habent ad principem, cuius bonitas et regimen ad alios se extendit. Sicut<sup>2</sup> ergo in principe magis manifestatur perfeccio bonitatis quam in aliis: sic ex iusticia magis manifestatur perfeccio bonitatis quam ex aliis virtutibus moralibus. Decet ergo reges et principes esse iustos, tum quia debent esse regula agendorum, tum quia iusticia est preclara virtus, tum<sup>3</sup> eciam quia ex ea manifestatur perfeccio bonitatis.

Quarto hoc decet reges et principes ex magnitudine malicie, que ex iniusticia consurgit. Nam, ut dicitur quinto *Ethicorum*, [fol. L<sup>r</sup>] sicut melior est qui non<sup>4</sup> solum est bonus in se, set eciam bonitas sua se extendit ad alios, sic peior est, qui non solum malus est in se, set eciam malicia sua se extendit ad alios, et quantum ad plures se extendit malicia eius, tanto peior existit. Tanto igitur summo opere<sup>5</sup> studere debent reges et principes, ut servent iusticiam et iniusticiam vitent, quanto ex eorum iniusticia potest consequi maius malum et potest inferri pluribus nocumentum. Esset autem ulterius<sup>6</sup> declarandum, quomodo reges et principes possunt iusticiam acquirere et quomodo debeant iusticiam observare. Set in tercio libro, ubi agetur quomodo regnum iuste regi debeat, plenius ostendetur.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: videntur

<sup>2</sup> *Davor getilgt*: s

<sup>3</sup> *Textvorlage*: tamen. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Korrigiert aus*: quanto

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: summopere

<sup>6</sup> *Textvorlage*: alterius. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

Durch die Gerechtigkeit, die sich auf Andere auswirkt, wird die vollkommene Güte kenntlich. Deshalb sagt man, dass sich alle ethischen Tugenden außer der Klugheit, die vollkommener ist als die übrigen, weil sie diese leitet, nach der Gerechtigkeit zu richten, so wie Untertanen, die sozusagen nur sich selbst beherrschen müssen, sich nach ihrem Fürsten richten, dessen gütige Herrschaft seinen Mitmenschen gilt. Daher zeigt sich vollkommene Güte im Fürsten mehr als in anderen Menschen und dementsprechend in der Gerechtigkeit in höherem Maße als in anderen ethischen Tugenden. Es steht also Königen und Fürsten gut an, gerecht zu sein, weil sie die *Maxime* des Handelns sein müssen, die Gerechtigkeit eine besonders strahlende Tugend ist und in ihr vollkommene Güte sichtbar wird.

Viertens ist das so, weil die Bosheit, die durch Ungerechtigkeit entsteht, so groß ist. Denn – so das fünfte Buch der *Nikomachischen Ethik* – wer nicht nur für sich genommen gut ist, ist ein besserer Mensch durch die Wirkung seiner guten Eigenschaften auf andere. Genauso ist jemand umso schlimmer, je mehr er nicht nur selbst böse ist, sondern damit auch andere beeinflusst. Darum müssen sich Könige und Fürsten die größte Mühe geben, die Gerechtigkeit zu erhalten und die Ungerechtigkeit zu meiden. Denn wenn gerade sie ungerecht sind, kann daraus größeres Unheil entstehen und mehr Menschen Schaden nehmen. Es wäre aber noch mehr im Einzelnen zu erklären, wie Könige und Fürsten gerecht werden und sich entsprechend verhalten können. Doch in Buch III, wo behandelt wird, wie man über ein Reich gerecht herrscht, wird dies noch genauer aufgezeigt.

### Capitulum [XIII]: Quid est fortitudo et circa que habet esse et quomodo possumus facere nos ipsos fortes<sup>1</sup>

Quia circa quodcunque contingit peccare et bene agere, oportet dare virtutem aliquam, per quam regulentur in agendo. Cum igitur circa timores et audacias contingat aliquem se habere recte et non recte, oportet dare virtutem aliquam circa timores et audacias. Accidit enim aliquos timere timenda et non timenda. [fol. 197<sup>vb</sup>] Sunt enim aliqui adeo pavidi, quod cursitantes<sup>2</sup> muros<sup>3</sup> ti[p. 83]ment. Aliqui vero adeo fatue audent, ut eciam Deum non timeant, quod non est fortitudinis, set insanie. Propter quod primo *Magnorum moralium* scribitur, quod, siquis valde impavidus existat, quod Deum non timeat, non est fortis, set insanus. Spectat igitur ad fortem timere timenda et audere audenda. Erit igitur fortitu[fol. L<sup>v</sup>]do virtus quedam reprimens timores et moderans audacias. Reprimit enim fortitudo timores, ne per eos quis retrahatur ab eo, quod ratio dictat. Moderat autem audacias, ne quis audendo et<sup>4</sup> aggrediatur, quod ratio vetat. Viso, quid est fortitudo, restat videre, circa que esse habeat talis virtus. Sciendum igitur, quod timere et audere proprie respiciunt pericula. Nullus autem timet, nisi ymaginetur sibi ymminere periculum<sup>5</sup>. Nec aliquis<sup>6</sup> dicitur audax, nisi aggrediatur aliquod terribile et periculosum. Periculorum autem quedam sunt bellica, quedam autem ex aliis causis. Exponimur autem periculis non solum in bellis, set eciam in mari et egritudinibus et in aliis, circa que contingit<sup>7</sup> esse pericula. Rursus, in periculis bellorum homines diversimode se habent. Nam quidam timent: quidam audent. Audentes eciam diversificantur. Nam quidam delevi<sup>8</sup> aggrediuntur bellorum pericula, set, cum aggressi sunt ea, si invenerint resistenciam, non sustinent, set fugam arripiunt. Quidam autem non delevi aggrediuntur bellum, set, cum aggressi fuerint, sustinent et tolerant pericula bellorum.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: nos ipsos fortes facere

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: cirunstantes. *Druck Rom 1556*: circumstantes

<sup>3</sup> *Textvorlage*: mures. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> et fehlt im *Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: periculum imminere

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: omnis

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: convenit

<sup>8</sup> *Davor getilgt*: timens

### **Kapitel 13: Was Tapferkeit ist, worauf sich ihr Vorhandensein auswirkt und wie wir dafür sorgen können, dass wir selbst tapfer werden**

Da man in allen möglichen Situationen etwas falsch machen oder richtig handeln kann, ist eine Tugend notwendig, die bestimmt, was wir tun. Das gilt auch für Furcht und Kühnheit. Es gibt nämlich welche, die sich zu Recht, und welche, die sich zu Unrecht fürchten. Denn manche haben sogar Platzangst. Wieder andere begeben sich mit so närrischer Tollkühnheit in Gefahr, dass sie nicht einmal Gott fürchten. Das ist nicht tapfer, sondern wahnsinnig. Dasselbe steht auch in Buch I der *Magna Moralia*. Zum Tapferen gehört es zu fürchten, was er fürchten, und zu wagen, was er wagen muss. Also ist die Tapferkeit eine Tugend, welche die Ängste unterdrückt und die Kühnheit mäßigt. Ersteres tut die Tugend, um nicht von dem abgelenkt zu werden, was die Vernunft befiehlt, Letzteres, damit nicht tollkühn in Angriff genommen wird, was diese verbietet.

Nachdem wir gesehen haben, was diese Tugend ist, bleibt zu betrachten, was von ihr beeinflusst wird. Man muss daher wissen, dass Furcht und Kühnheit eigentlich mit Gefahr zu tun haben. Niemand fürchtet sich aber, wenn er sich nicht vorstellt, dass ihm eine droht und keiner heißt tollkühn, der nicht etwas Schrecklichem und Gefährlichem gegenübertritt. Manche Gefahren gibt es im Krieg, manche haben andere Ursachen. Wir sind ihnen nicht nur im Krieg, sondern auch auf dem Meer, wenn wir krank sind oder bei anderen entsprechenden Gelegenheiten ausgesetzt. In den Gefahren des Krieges verhalten sich Menschen wiederum unterschiedlich. Manche fürchten sich nämlich, andere sind kühn. Die Letzteren sind es aber auf verschiedene Art. Manche stellen sich leichtfertig den Gefahren des Krieges. Wenn sie aber nach einem Angriff auf Widerstand stoßen, halten sie nicht stand, sondern ergreifen die Flucht. Andere stürzen sich nicht vorschnell in den Krieg, harren aber nach einem Angriff aus und ertragen die damit verbundenen Gefahren.

Cum igitur virtus sit circa bonum et difficile, quia difficiliora et terribiora sunt pericula bellica quam alia et eciam quia in periculis bellicis difficilius est reprimere timores quam moderare audacias, rursus<sup>1</sup> quia in audendo non tam difficile est aggredi pugnam, sicut tollerare et sustinere pugnantes, fortitudo, que est virtus circa pericula, principalius est circa pericula bellica quam circa pericula alia<sup>2</sup> quam in moderando audacias circa ipsa. Sic eciam principalius est huiusmodi vir[fol. LI<sup>v</sup>]tus in [p. 84] sustinendo pugnantes quam in aggrediendo eos. Quod autem pericula bellica sint difficiliora ad sustinendum<sup>3</sup>, quam pericula alia, triplici via ostendi potest.

Primo, quia huiusmodi pericula sunt magis pre oculis, et magis sentiuntur quam alia. Non enim sic aperte apprehendimus mortem, cum egrotamur, quia egritudines intrinsecus latent. Nec sic sentimus pericula maris [fol. 198<sup>ra</sup>] sicut pericula bellica. Nec ex tactu aque sic sentimus et ymaginamur lesionem sicut ex tactu gladii. Pericula ergo bellica tum, quia manifesta sunt, tum eciam, quia maxime sentiuntur et ymaginamur ea maxime dolorem inferre, difficiliora sunt ad sustinendum quam alia.

Secundo, talia difficilius sustinemus quam alia, non solum, quia sunt<sup>4</sup> magis manifesta et doloris illativa. Set, quia ymaginamur, quod per fugam ea defacili vitare possumus. Non enim sic per fugam vitare possumus egritudines, quia, cum egritudo sit aliquid in nobis existens, per fugam eam vitare non possumus. Pericula enim maris non sic per fugam vitare possumus<sup>5</sup>, sicut pericula belli. Cum ergo difficilius sit durare et sustinere pericula illa, que per fugam vitare possumus quam ad que sustinenda necessitatur, eo quod per fugam ea vitare non possumus, difficilius sustinentur pericula bellica quam alia.

Tercio, pericula talia difficilius sustinentur, quia per ea maxime apprehendimus mortem violentam, cum mors ibi illata sit per mutilacionem membrorum et per cissuram<sup>6</sup> corporis, per quam maxime apprehendimus violentam mortem. Mori enim per egritudinem vel per aliquem alium modum, non sic videtur repugnare nature corporis sicut mors bellica, per quam corpus mutilatur et inciditur. Est igitur virtus fortitudinis principaliter circa pericula bellica, ex<sup>7</sup> consequenti autem est circa pericula alia. Propter quod dicitur tercio *Ethicorum*, quod principaliter dicitur utique fortis, qui impavidus est circa bonam mortem et maxime circa eam, que est secundum bellum. [p. 85]

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607: in reprimendo timores contingentes circa pericula talia statt circa pericula alia*

<sup>3</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>4</sup> *Textvorlage: sut. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607: vitari possunt*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607: incissuram*

<sup>7</sup> *Davor getilgt: ex*

Deshalb handelt es sich bei der Tapferkeit um eine Tugend im Hinblick auf ein schwieriges Gut. (Denn die Gefahren des Krieges sind schwerer zu bewältigen und furchtbarer als andere, und dabei ist es schwieriger, seine Angst zu unterdrücken als die Kühnheit zu mäßigen. Umgekehrt fällt es mit Kühnheit leichter, einen Kampf zu beginnen, als ihn auszuhalten und Widerstand zu leisten.) Die Tapferkeit, die eine Tugend im Angesicht der Gefahr ist, muss hauptsächlich mehr bei Kriegsgefahr als bei anderen Gefahren wirken und erst danach die Kühnheit zügeln. Auch muss eine solche Tugend die Kämpfer mehr zum Standhalten als zum Angreifen bewegen. Es lässt sich auf drei Arten beweisen, dass dies im Krieg schwerer ist als bei anderen Gefahren.

Erstens stehen Letztere dann deutlicher vor Augen und werden stärker empfunden. Wir werden des Todes nicht so deutlich gewahr, wenn wir krank sind. Denn die Krankheiten sind im Innern verborgen. Auch die Gefahren des Meeres spüren wir nicht so wie die des Krieges. Durch die Berührung mit dem Wasser empfinden wir, auch in unserer Vorstellung, keinen so schmerzhaften Reiz wie durch die mit einem Schwert. Die Gefahren des Krieges sind offensichtlich und, weil sie in der Wahrnehmung und der Vorstellung mit dem größten Schmerz verbunden sind, schwerer auszuhalten als andere.

Das liegt aber, zweitens, nicht nur daran, dass diese Gefahren besser zu erkennen und schmerzhafter sind, sondern wir stellen uns auch vor, wir könnten sie leicht durch Flucht vermeiden. Vor Krankheiten gibt es nämlich kein Entrinnen. Eine Krankheit ist etwas, das in uns selbst vorhanden ist, und deshalb können wir nicht davor flüchten. Die Gefahren auf See können wir nicht so meiden wie die im Krieg. Daher ist es schwieriger, Gefahren zu überstehen und auszuhalten, vor denen wir die Flucht ergreifen können, als die, denen wir uns notwendigerweise stellen müssen, weil es davor kein Entkommen gibt. Die Gefahren des Krieges sind deshalb schwerer zu ertragen als andere.

Das liegt, drittens, auch daran, dass wir dabei am meisten einen gewaltsamen Tod durch Abtrennen der Glieder und Aufschlitzen des Körpers vor Augen haben. An einer Krankheit oder auf andere Art zu sterben, scheint der Natur unseres Körpers nicht so zu widerstreben wie der Kriegstod durch Verstümmelung und Aufgeschnittenwerden. Daher zeigt sich die Tugend der Tapferkeit zuallererst in den Gefahren des Krieges, danach aber auch in allen anderen. Deshalb heißt es in Buch III der *Nikomachischen Ethik*, vor allem werde der besonders tapfer genannt, der keine Furcht vor einem edlen Tod, besonders im Krieg, habe.

Set adhuc et in mari et in egritudinibus intimidus est, qui est fortis. Ad fortem ergo spectat non timere quecunque pericula, que ratio iudicat non esse timenda. Principalis est fortitudo circa pericula bellica tanquam difficiliora<sup>1</sup>. Amplius, licet fortitudo sit circa pericula bellica, reprimendo timores et moderando audacias circa ea<sup>2</sup>, principalis tamen est circa repressionem timorum quam circa moderacionem audaciarum. Nam pericula terribilia ut plurimum tristia sunt. Tristia autem naturaliter quilibet refugit<sup>3</sup>, sicut naturaliter sequitur delectabilia. Cum ergo naturaliter tristia fugiamus, difficile est reprimere timores, per quos tristia fugimus. Non autem sic difficile est moderare audacias, per quas tristia aggredimur. Quare, si virtus [fol. 198<sup>rb</sup>] principalis est circa difficile, bene dictum est, fortitudinem principalis esse circa repressionem timorum, quam circa moderanciam<sup>4</sup> audaciarum.

Quod autem fortitudo principalis sit in sustinendo quam in aggrediendo, ut communiter ponitur, triplici via venari potest. Primo, quia aggredi<sup>5</sup> est forcioris, sustinere autem est debilioris<sup>6</sup>. Aggrediens autem comparatur ad alios sicut ad debiliores, Set sustinens sicut ad fortiores: Difficilius est autem inniti contra fortiores quam contra debiliores. Propter quod difficilius est sustinere pugnam quam aggredi pugnantes. Secundo est difficilius, quia aggrediens ymaginatur malum ut futurum, set sustinens habet malum [fol. LII<sup>r</sup>] pre oculis et ut presens. Difficilius est autem<sup>7</sup> inniti et habere se fortiter contra mala presencia quam contra mala futura. Tercio hoc est difficilius, quia aggredi potest fieri subito, set sustinere requirit diuturnitatem et tempus. Difficilius est autem habere se fortiter et constanter in sustinendo bella, quod requirit durabilitatem et tempus quam in adgrediendo, quod subito fieri potest. Unde Philosophus tercio *Ethicorum*, capitulo *De fortitudine*, ait<sup>8</sup>, quod fortitudo est circa timores et audacias, magis tamen est circa timores reprimendo scilicet<sup>9</sup> eos quam circa audacias moderando ipsas. Et subdit fortitudinem esse in sustinendo tristia.

Declaratum est igitur, circa que habet esse fortitudo. Restat ergo declarandum, quomodo possu[p. 86]mus facere nos ipsos fortes.

---

<sup>1</sup> Ad fortem ... tanquam difficiliora *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> circa ea *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: fugit

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: moderationem

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: aggrediendum

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: debilioris est

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: autem est

<sup>8</sup> *Textvorlage*: ut. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *scilicet fehlt im Druck Rom 1607*



Insofern ist, wer auf dem Meer und während der Krankheit keine Furcht hat, auch tapfer. Ein tapferer Mensch soll also keine Gefahr fürchten, die nach dem Urteil der Vernunft auch nicht zu fürchten ist. Doch bezieht die Tapferkeit sich zuvörderst auf die Kriegsgefahr als die schwierigere. Die größere Tapferkeit kann es aber in den Gefahren des Krieges durch Überwindung der Furcht und Mäßigung der Kühnheit geben. Denn die schrecklichsten Gefahren sind auch mit dem meisten Schmerz verbunden. Den Schmerz flieht jeder von Natur aus, so wie er sein Vergnügen sucht. Deshalb ist es schwierig, die Furcht zu unterdrücken, die uns vor dem Schmerz fliehen lässt. Nicht so schwer ist es, die Kühnheit zu mäßigen, durch die wir dem entgegentreten, was Schmerz bereitet. Wenn Tugend sich hauptsächlich bei Schwierigkeiten zeigt, ist es gut ausgedrückt, dass die Tapferkeit zuvörderst die Furcht unterdrückt und erst dann die Kühnheit zügelt.

Dass es bei der Tapferkeit zuerst ums Standhalten, statt ums Angreifen geht, wie man sagt, ergibt sich aus drei Gesichtspunkten. Erstens ist der Angriff Sache des Stärkeren, Standhalten die des Schwächeren. Die Anderen, mit denen sich der Angreifer misst, sind die Schwächeren, für diese sind ist er wiederum der Stärkere. Schwerer ist es, gegen Stärkere durchzuhalten als gegen Schwächere und entsprechend einem Angriff zu widerstehen als ihn zu beginnen. Zweitens stellt sich der Angreifer ein zukünftiges Unheil vor; der Abwehrende hat es unmittelbar vor Augen. Es ist aber schwieriger, sich einem gegenwärtigen Übel zu stellen und sich dabei tapfer zu verhalten als einem zukünftigen. Der dritte Grund besteht darin, dass ein Angriff schnell erfolgen kann, ihn abzuwehren aber Ausdauer und Zeit erfordert. Sich tapfer zu halten und sich im Krieg beständig zu wehren ist schwieriger, weil es dazu Durchhaltevermögen und Zeit braucht, während der Angriff unversehens stattfinden kann. Deshalb sagt der Aristoteles im einschlägigen Kapitel des dritten Buches der *Nikomachischen Ethik*, Tapferkeit beziehe sich auf Gefahren und kühne Taten. Mehr geht es dabei jedoch darum, Ängste zu unterdrücken als die Kühnheit zu zügeln. Das ergibt sich daraus, dass Tapferkeit heißt, Schmerz zu ertragen.

Damit ist erklärt, worauf sich Tapferkeit bezieht. Es bleibt darzulegen, wie wir dafür sorgen können, dass wir tapfer werden.

Notandum ergo, quod, licet virtus opponatur duabus maliciis, quarum una superhabundat et altera deficit, ut largitas opponitur prodigalitati, que superhabundat in expedendo, et avaricie, que deficit<sup>1</sup>, fortitudo, que opponitur audacie, que superhabundat in aggrediendo, et timiditati, que deficit, semper tamen virtus plus opponitur uni malicie quam alii, ut<sup>2</sup> quia difficilius est reprimere timores quam moderare audacias, fortitudo magis insistit, ut reprimat timores, quam ut moderet audacias, et plus repugnat et contradicit timor fortitudini, quam facist audacia. Quia igitur non possumus punctaliter attingere medium inter audaciam et timorem, declinandum est ad audaciam, que minus repugnat fortitudini quam timor, si volumus nos ipsos facere fortes.

Declarata ergo sunt illa tria, que in princi[fol. LII<sup>v</sup>]pio capituli proponebantur. Ostensum est enim, quid est fortitudo, quia est virtus reprimens timores et moderans audacias. Rursus est manifestum<sup>3</sup>, circa que est fortitudo, quia principaliter est circa pericula bel[fol. 198<sup>va</sup>]lica, in reprimendo timores et in sustinendo pugnam. Ex consequenti autem est circa pericula alia, et in moderando audacias et in aggrediendo pugnant<sup>4</sup>. Tercio declaratum fuit, quomodo possumus facere nos ipsos fortes, quia maxime hoc faciemus, declinando magis ad audaciam, que<sup>5</sup> non tantum repugnat fortitudini sicut timor. [p. 87]

---

<sup>1</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: et*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607: sed*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: manifestum est*

<sup>4</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>5</sup> *Davor getilgt: quam*

Man muss beachten, dass diese Tugend sich gegen zwei Übel wenden kann. Die eine besteht aus einem Übermaß, die andere aus einem Mangel. Wie die Großzügigkeit das Gegenteil der Verschwendung ist, die viel zu viel, und des Geizes, der zu wenig ausgibt, steht auch die Tapferkeit der Tollkühnheit als Übermaß an Angriffslust und der Verzagtheit, der es daran gebricht, gegenüber. Doch richtet sich eine Tugend immer mehr gegen *ein* Übel als gegen ein anderes. Da es schwieriger ist, Furcht zu unterdrücken, als bei der Kühnheit Maß zu halten, drängt die Tapferkeit mehr auf Ersteres als auf Letzteres. Die Furcht steht auch mehr im Widerstreit zur Tapferkeit als die Kühnheit. Darum können wir auch keine Stellung genau in der Mitte zwischen Kühnheit und Furcht einnehmen. Wir müssen uns weniger auf die Kühnheit konzentrieren als auf die Furcht, wenn wir dafür sorgen wollen, tapfer zu sein.

Damit sind also die drei Fragen erläutert, die am Anfang des Kapitels gestellt wurden. Es ist nämlich gezeigt worden, was Tapferkeit ist: Sie ist eine Tugend, die Furcht unterdrückt und die Kühnheit mäßigt. Außerdem ist klar, worauf sie einwirkt: In erster Linie unterdrückt sie bei den Gefahren des Krieges die Angst und bewahrt den Kampfeswillen. Erst danach richtet sie sich auch gegen andere Gefahren, indem sie die Kühnheit zügelt und uns den Gegner angreifen lässt. Drittens wurde dargelegt, wie wir dafür sorgen können, tapfer zu werden. Das erreichen wir am besten, indem wir uns dabei in geringerem Maße auf die Kühnheit konzentrieren, die nicht so sehr der Tapferkeit entgegensteht wie die Furcht.

## **Capitulum [XIV]: Quot sunt species fortitudinis et secundum quam fortitudinem decet reges et principes esse fortes**

Distinguit Philosophus tercio *Ethicorum*, capitulo *De fortitudine* septem species sive<sup>1</sup> septem maneries fortitudinis: Prima est fortitudo civilis, secunda servilis, tertia militaris, quarta furiosa, quinta consuetudinalis, sexta bestialis, et septima est fortitudo virtuosa.

Fortitudo enim civilis est, quando aliquis timens verecundiam, et volens honorem adipisci, aggreditur aliquod terribile. Unde ait Philosophus, quod secundum hanc fortitudinem fortissimi videntur esse apud illas gentes, apud quas timidi inhonorati sunt, fortes vero honorantur. Hoc modo, ut idem Philosophus ait, Ector<sup>2</sup> fortis erat, qui timens increpaciones Polymadis<sup>3</sup>, aggrediebatur terribila. Di[fol. LIII<sup>r</sup>]cebat enim, quod, si fugeret, Polymadas<sup>4</sup>, qui erat ex parte adversa, primum sibi increpaciones imponeret. Sic eciam, ut Philosophus recitat, Dyomedes<sup>5</sup> hoc modo fortis erat. Dicebat enim, quod si non strenue bellaret, Ector<sup>6</sup> laudans se in Troianis diceret Dyomedem<sup>7</sup> ab eo devictum esse. Recte autem hec fortitudo dicitur “civilis”, quia inter concives et notos quis maxime fugit opprobria et querit honores. Videmus enim aliquos, cum sunt in ignotis partibus, committere aliqua turpia, que inter cives et notos nullatenus attemptarent.

Secunda fortitudo dicitur servilis, et hec peior est quam prima, ut cum aliquis non, ut vitet obprobria vel ut consequatur honores, set timore pena, vel aliqua necessitate ductus aggreditur pugnam. Hoc modo multi Troianorum timentes Ectorem fortes erant. Nam Philosophus ait Ectorem statuisse, quod si quis Troianorum sine bello fugeret<sup>8</sup>, taliter aptaretur, quod non esset sufficiens fuga[p. 88]re canes. Ad hanc fortitudinem inducunt populum duces exercitus, statuantes penam fugientibus faciendo foveas, ne possit exercitus fugere, set quadam necessitate bellare co[fol. 198<sup>vb</sup>]gatur. Hoc autem modo quidam dux dicitur suum exercitum<sup>9</sup> coegisse ad fortitudinem. Nam, cum navigiis<sup>10</sup> cum toto suo exercitus transfretaret, ne aliquis de suo<sup>11</sup> exercitu haberet materiam fugiendi, omnes naves confregit.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: seu

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: Hector

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: Polymadantis

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: Polydamas

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: Diomedes

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: Ector

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: Diomedem

<sup>8</sup> *Textvorlage*: fugeret. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: exercitum suum

<sup>10</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: et

<sup>11</sup> *Davor getilgt*: s

## Kapitel 14: Wie viele Arten von Tapferkeit es gibt und welche davon Königen und Fürsten entspricht

Aristoteles unterscheidet in Buch III der *Nikomachischen Ethik* im Abschnitt *Über die Tapferkeit* davon sieben Arten oder Weisen: die bürgerliche, die sklavische, die soldatische, die aus Wut, die aus Gewöhnung, die tierische und schließlich die tugendhafte.

Die bürgerliche liegt vor, wenn jemand aus Furcht vor der Schande und um Ehre zu erwerben sich sehr großer Gefahr stellt. Diese Art der Tapferkeit scheint es, wie Aristoteles sagt, am ausgeprägtesten bei den Völkern zu geben, wo die Furchtsamen im Gegensatz zu den Tapferen als ehrlos gelten. Auf diese Art tapfer war nach eigenen Worten Hektor, der sich der größten Gefahr aussetzte. Er sagte nämlich, sollte er fliehen, würde Polydamas von der Gegenseite ihn mit Schmähungen überhäufen. Dieselbe Tapferkeit fand sich, wie Aristoteles zitiert, auch bei Diomedes. Er äußerte nämlich, wenn er nicht tüchtig kämpfe, würde sich Hektor vor den anderen Trojanern mit den Worten preisen, Diomedes sei von ihm überwunden worden. Zu Recht nennt man diese Tapferkeit aber „bürgerlich“. Denn wenn man mit seinen Mitbürgern und Menschen, die man kennt, zusammen ist, vermeidet man am meisten die Schande und strebt nach Ehre. Wir sehen nämlich manche, dort, wo niemand weiß, wer sie sind, Schandtaten begehen, die sie keinesfalls unternehmen würden, wenn sie den Anderen als Mitbürger bekannt wären.

Noch schlechter ist die zweite Art der Tapferkeit, die sklavische. Sie liegt vor, wenn jemand nicht um Schande zu vermeiden oder auf der Jagd nach Ehre, sondern aus Angst vor Strafe oder notgedrungen in die Schlacht zieht. Viele Trojaner waren auf diese Art, aus Furcht vor Hektor, tapfer. Denn Aristoteles zufolge hatte er verfügt, wenn einer der Trojaner kampflos fliehe, werde dafür gesorgt, dass er den Hunden nicht entkommen könne. Zu dieser Art Tapferkeit bewegen Feldherren ihre Truppen, indem sie Flucht unter Strafe stellen und Fallgruben ausheben, damit die Soldaten, statt zu fliehen, unter dem Druck der Verhältnisse kämpfen müssen. So erzählt man auch, ein Kommandeur habe sein Heer derart zur Tapferkeit gezwungen: Nach der Überquerung des Meeres habe er, um seiner ganzen Truppe die Fluchtmöglichkeit abzuschneiden, alle seine Schiffe zerstört.

Tercia fortitudo dicitur militaris, et hec est fortitudo experientie. Milites enim propter experientiam quam habent de bellis, multa aggrediuntur, que videntur esse terribilia. Nam, ut dicit Vegecius in libro *De re militari*: “Nullus attemptare dubi[fol. LIII<sup>v</sup>]tat, quod se<sup>1</sup> bene didicisse confidit.” Videmus enim aliquos audientes solum strepitum armorum fugiunt nescientes discernere, que sunt periculosa in bellis et que non. Milites vero bellorum experti, confidentes de sua experientia et cognoscentes bellorum pericula, aggrediuntur aliqua terribilia, ut iudicentur esse fortes. Non tamen propter hoc proprie fortes sunt. Nam, cum adeo invalescit bellum, quod excedat eorum experientiam, in fugam convertuntur.

Quarta fortitudo dicitur furiosa. Nam aliqui propter furorem et passionem, in qua existunt, aliquando aggrediuntur pugnam, ita ut iudicentur fortes. Non tamen proprie tales fortes existunt, quia fortitudo vera aggreditur pugnam, ut Philosophus innuit non propter furorem, set propter bonum. Immo, si ex furore quis pugnam aggrediatur, inveniens resistenciam pugnam non sustinet; quia, qui fit intrepidus propter furorem, tranquillato furore, incipit timere et non sustinet bellum, set arripit fugam.

Quinta fortitudo est consuetudinalis. Aliqui enim, quia in pluribus bellis fuerunt, in quibus forte bene accidit eis, ex hac consuetudine assumunt quamdam spem victoriae et accipiunt quamdam audaciam bellandi. Tales ergo fortes esse videntur, quia aggrediuntur pugnam, sperantes de victoria et non credentes aliquid mali pati. [p. 89] Non tamen vere fortes sunt, quia, si inveniunt resistenciam et contra sperata<sup>2</sup> malum aliquod paciantur, fugiunt.

Sexta fortitudo dicitur esse bestialis, ut cum aliquis ignorans fortitudinem adversarii bellat<sup>3</sup>. Ut puta, si habitantes in septentrione sunt fortes, et audaces, in meridiano [fol. LIV<sup>r</sup>] vero sunt debiles, et timidi, aggredientes pugnam cum septentrionalibus, credentes eos esse meridionales, habent fortitudinem bestialem. Sunt enim tales quasi bestie insensate aggredientes bellum, non cognoscentes [fol. 199<sup>ra</sup>] adversariorum potenciam.

Septima fortitudo dicitur virtuosa, ut, cum aliquis non coactione vel furore vel propter experientia, vel propter ignorantiam aggreditur bellum, set propter bonum et ex eleccione. Reges ergo et principes licet has maneries fortitudinum scire debeant, ut cognoscant qualiter populus suus fortis est et quomodo possunt cum adversariis bellare. Ipsi tamen debent esse fortes fortitudine virtuosa, ut non exponant suam gentem periculis bellicis, nisi habeant iusta bella et nisi videant magnum bonum patrie vel regni, quod ex tali bello consequi possit.

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt: re*

<sup>2</sup> *Textvorlage: separat. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: bellatur*

Die dritte Art der Tapferkeit ist die soldatische und kommt mit der Erfahrung. Kriegserprobte Kämpfer nehmen sogar vieles in Angriff, was extrem gefährlich scheint. Vegetius sagt nämlich in seiner Schrift *Über das Militärwesen*: „Niemand zögert, etwas zu versuchen, wenn er darauf vertraut, es gut gelernt zu haben.“ Wie man sieht, fliehen manche, wenn sie nur das Klirren der Waffen hören, weil sie nicht unterscheiden können, was in der Schlacht gefährlich ist und was nicht. Soldaten mit Kriegserfahrung gelten als tapfer, wenn sie sich im Vertrauen darauf und in Kenntnis der Risiken auf dem Schlachtfeld großer Gefahr aussetzen. Doch sind sie deswegen eigentlich nicht tapfer. Denn wenn die Schlacht heftiger wird, als sie es aus Erfahrung kennen, wenden sie sich zur Flucht.

Viertens gibt es die Tapferkeit aus Wut. Denn einige beginnen gelegentlich den Kampf aus innerer Wut und Leidenschaft und gelten dadurch als tapfer. Sie sind es aber eigentlich nicht, denn wahre Tugend nimmt, Aristoteles zufolge, den Kampf nicht im Zorn, sondern aus edlen Motiven auf. Im Gegenteil: Wer aus Zorn einen Kampf beginnt, hält ihn nicht durch, wenn er auf Widerstand stößt. Die Wut macht ihn nämlich unerschrocken. Beruhigt sie sich, fängt man an, sich zu fürchten, kämpft nicht weiter und ergreift vielmehr die Flucht.

Die fünfte Art der Tapferkeit ist die aus Gewöhnung. Manche Leute, die oft im Krieg waren und denen es dabei wohlgegangen ist, nehmen aus Gewohnheit an, dass sie gewinnen und werden dadurch im Kampf etwas kühn. Auf den ersten Blick sind sie tapfer, weil sie sich dem Kampf stellen, auf den Sieg hoffen und nicht glauben, dass ihnen etwas Schlimmes zustoßen kann. Doch sie sind es nicht wirklich. Stoßen sie auf Widerstand und widerfährt ihnen, anders als erhofft, ein Leid, fliehen sie.

Die sechste Tugendart heißt „tierisch“, wenn jemand kämpft, ohne die Tapferkeit seiner Widersacher zu kennen. Nehmen wir an, die Menschen im Norden sind tapfer und kühn, die im Süden aber schwach und ängstlich. Beginnt man einen Kampf mit denen aus dem Norden im Glauben, sie kämen aus dem Süden, hat man tierische Tapferkeit. Wer nämlich eine Schlacht anfängt, ohne die Stärke des Gegners zu kennen, ist wie ein Tier ohne Verstand.

Die siebte Art der Tapferkeit nennt sich „tugendhaft“. Sie liegt dann vor, wenn jemand nicht aus Zwang, Wut, Erfahrung oder Unwissenheit einen Kampf beginnt, sondern zu einem guten Zweck und aus freiem Entschluss. Also müssen Könige und Fürsten nach Möglichkeit diese Formen der Tapferkeit kennen, um zu wissen, welche davon für ihre Truppen zutrifft, um den Feind richtig bekämpfen zu können. Sie selbst müssen über Tapferkeit als Tugend verfügen, um ihr Volk nicht Kriegsgefahren auszusetzen, außer es würde sich um gerechte Kriege handeln, oder sie würden erkennen, dass ihrem Heimatland oder Reich daraus ein großer Nutzen erwächst.

### **Capitulum [XV]: Quid sit temperancia et circa que habet esse et que sunt species eius<sup>1</sup> et quomodo nos ipsos possumus<sup>2</sup> facere temperatos<sup>3</sup>**

Temperancia inter virtutes cardinales ultimum gradum tenet. Prudencia enim et iusticia principaliores sunt virtutibus moralibus, quia prudencia est in intellectu, iusticia in voluntate. Virtutes vero morales sunt in appetitu sensitivo, ut in irascibili<sup>4</sup>. Appetitus autem sensitivus deficit a voluntate et intellectu. Ideo prudencia et iusticia sunt virtutes principaliores. Est autem prudencia principalior iusticia; quia ipsa [p. 90] est directiva omnium aliarum virtutum. Fortitudo autem et temperancia, licet non sint adeo [fol. LIV<sup>v</sup>] principales sicut prudencia et iusticia, tamen inter virtutes principales computantur. Nam virtutes moderantes passiones dupliciter<sup>5</sup> rationi deserviunt, prout passiones dupliciter rationi obsistunt. Passiones enim vel obsistunt rationi et alliciunt nos ad id, quod ratio vetat, vel, ut supra dicebatur, obsistunt ei, quia retrahunt nos ab eo, quod ratio dictat. Inter cetera autem, que possunt nos retrahere a bono rationis, sunt timores belli et pericula mortis, circa que est fortitudo. Sic eciam inter cetera allicencia nos ad id, quod ratio vetat, sunt venerea et delectabilia secundum gustum<sup>6</sup>, circa que est temperancia. Fortitudo ergo et temperancia inter principales virtutes computari debent. Est autem fortitudo principalior temperancia, quia fortitudo magis ordinatur ad bonum commune, ut ad tuicionem regni et ad defencionem patrie. Temperancia vero magis ordinatur ad bonum proprium, ut ad moderacionem sui ipsius. Bonum autem commune divinius est bono proprio.

Postquam ergo diximus de prudencia, que est principalior quam iusticia: et de iusticia, que est principalior [fol. 199<sup>rb</sup>] fortitudine, et de fortitudine, que est principalior temperancia, restat dicere de ipsa temperancia, que inter virtutes principales ultimum<sup>7</sup> gradum tenet. Sciendum ergo, quod, sicut fortitudo media est inter timores et audacias, quia, qui omnia timet, non est fortis, nec qui omnia audet, set, qui timet timenda et audet audenda. Sic temperancia media est inter delectaciones et insensibilitates. Vocamus autem insensibilem<sup>8</sup> et agrestem, qui omnes delectaciones corporales fugit. [fol. LV<sup>v</sup>] Insensibilitas ergo est ultra, quam ratio dictet, fugere delectaciones<sup>9</sup> sensibiles. Qui igitur omnes delectaciones insequitur, intemperatus est.

---

<sup>1</sup> eius *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Davor getilgt: p*

<sup>3</sup> *temperatos fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: et concupiscibili*

<sup>5</sup> *Davor getilgt: pr*

<sup>6</sup> *Textvorlage: austum. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Davor getilgt: res*

<sup>8</sup> *Textvorlage: insensibilitatem. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: corporales*



## **Kapitel 15: Was Mäßigung ist, was von ihr betroffen ist, welche Arten es davon gibt und wie wir uns selbst dazu anhalten können**

Die Mäßigung nimmt unter den Kardinaltugenden den letzten Rang ein. Klugheit und Gerechtigkeit sind nämlich die wichtigsten ethischen Tugenden, weil Erstere eine des Verstandes ist, Letztere eine des Willens. Ethische Tugenden haben ihren Sitz im sinnlichen Verlangen, zum Beispiel der Abwehrkraft. Deshalb sind Klugheit und Gerechtigkeit wichtiger; wobei Erstere die Letztere noch an Bedeutung übertrifft, weil sie die anderen Tugenden leitet. Zwar sind Tapferkeit und Mäßigung nicht genauso wichtig, dennoch werden sie den Haupttugenden zugerechnet. Denn als Tugenden, die Affekte mäßigen, dienen sie doppelt der Vernunft, so wie jene ihr auf zwei Arten entgegenwirken. Denn Affekte widersetzen sich der Vernunft und veranlassen uns zu tun, was sie verbietet, oder sie bringen uns, wie erwähnt, von dem ab, was sie befiehlt. Dazu zählen die Furcht vor dem Kampf und die Todesangst, gegen die sich die Tapferkeit wendet, zu Ersteren der Geschlechtstrieb und alles, was uns schmeckt. Darauf nimmt die Mäßigung Einfluss. Deshalb müssen beide auch zu den Kardinaltugenden gezählt werden. Davon ist die Tapferkeit wichtiger, weil sie dem Gemeinwohl in Form der Erhaltung des Reiches oder der Verteidigung des Vaterlandes dient. Die Mäßigung ist mehr für einen selbst, d. h. die Selbstkontrolle, gut. Das allgemeine Wohl ist jedoch vortrefflicher als das persönliche.

Wir haben schon von der Klugheit gesprochen, die von grundlegenderer Bedeutung ist als die Gerechtigkeit, die ihrerseits die höher als die Mäßigung anzusetzende Tapferkeit überragt. Im Anschluss daran bleibt noch von der Mäßigung als der mindesten der Kardinaltugenden zu reden. Man muss also wissen, dass die Tapferkeit den Mittelweg zwischen Furcht und Kühnheit einschlägt. Denn wer vor allem oder vor gar nichts Angst hat, ist nicht tapfer, sondern derjenige, der fürchtet und wagt, was er muss. Genauso steht die Mäßigung in der Mitte zwischen der Sinnenfreude und der Abgestumpftheit. Abgestumpft und ungeschliffen nennen wir den, der sich ganz von leiblichen Genüssen fernhält.

Qui autem omnes fugit, insensibilis et agrestis est. Qui vero fugit fugienda et prosequitur prosequenda, virtuosus et tem[p. 91]peratus est. Contingit autem peccare non solum delectaciones sensibiles prosequendo, set eciam eas fugiendo. Nam, qui adeo abstineret a cibo et potu et aliis<sup>1</sup> delectacionibus sensibilibus<sup>2</sup>, quod cum tali abstinentia eius natura stare non posset, quia huius contrarium recta ratio dictat, virtuosus dici non posset. Patet igitur, quid est temperancia. Nam, sicut fortitudo est reprimens timores et moderans audacias, inter quas ipsa fortitudo habet esse, sic temperancia est reprimens delectaciones sensibiles et moderans insensibilitates, inter quas habet esse. Si ergo temperancia reprimit delectaciones sensibiles, videndum est, circa quas delectaciones sensibiles habet esse. Delectacionum autem sensibilibum quedam sunt fortes, quedam<sup>3</sup> debiles, quedam nos magis alliciunt, quedam minus. Licet enim sint quinque sensus, et circa sensibilia omnium sensuum contingat nos delectari, tamen fortiores delectaciones sunt secundum gustum et tactum, quam secundum visum, auditum et odoratum, quod dupliciter patet.

Primo, quia quanto magis unimur delectacionibus, tanto ardencius et fervencius delectamur. Magis autem unimur<sup>4</sup> delectabilibus<sup>5</sup> gustus et tactus quam delectabilibus<sup>6</sup> aliorum sensuum. Possumus enim videre, audire et odorare distancia. Set non possumus gustare et tangere nisi nobis coniuncta<sup>7</sup>. Ideo [fol. LV<sup>v</sup>] in huiusmodi sensibilibus<sup>8</sup> ardencius et fervencius delectamur. Secundo hoc idem patet, quia sensibilia<sup>9</sup> gustus et tactus magis directe et immediate videntur ordinari ad conservacionem nostram, ut delectabilia gustus ordinantur<sup>10</sup> ad conservacionem individui, set delectabilia tactus, ut matrimonia, ordinantur ad conservacionem speciei. Ideo forte natura tantam delectacionem<sup>11</sup> posuit in delectacionibus gustus, et tactus, ne periret individuum et ut salvaretur species. Quare, si virtus est circa bonum et difficile<sup>12</sup>, ponenda est principaliter temperancia circa delectaciones illas, a quibus est difficilius abstinere. Temperancia igitur per [p. 92] se est circa delectaciones gustus, et tactus.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607: a licitis statt aliis*

<sup>2</sup> *sensibilibus fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: sunt*

<sup>4</sup> *In der Textvorlage folgt: delectabilibus gustus. Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607: delectationibus*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607: delectationibus*

<sup>7</sup> *Davor getilgt: cuncta*

<sup>8</sup> *Davor getilgt: p*

<sup>9</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>10</sup> *Davor getilgt: a*

<sup>11</sup> *Textvorlage: tanta delectacioni. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607: delectabile*

Also heißt abgestumpft sein, die sinnlichen Freuden mehr zu fliehen, als es die Vernunft vorschreibt. Wer ständig dem Genuss hinterherläuft, ist daher maßlos, wer es umgekehrt hält, roh und unkultiviert. Maßvoll und tugendhaft ist schließlich, wer weiß, was zu meiden und zu suchen ist. Wer nämlich sich von Speis und Trank und allen anderen sinnlichen Genüssen so sehr fernhält, dass er von Natur aus diese Enthaltbarkeit nicht ertragen kann, kann unmöglich tugendhaft heißen, weil der gesunde Menschenverstand das Gegenteil gebietet. Damit ist klar, was Mäßigung ist. Wie die Tapferkeit die Furcht unterdrückt und die Kühnheit zügelt, auf die sie sich jeweils auswirkt, hemmt auch die Mäßigung als Mittelweg zwischen beiden den Sinnengenuss und hält die Neigung zur Askese im Zaum. Manche Sinnenfreuden sind stark, manche schwach, und einige ziehen uns mehr an als andere. Zwar gibt es fünf Sinne, an deren Wahrnehmungen wir uns erfreuen können; doch genießen wir aus zwei Gründen stärker, was wir schmecken und berühren können, als was wir zu sehen, hören und riechen vermögen.

Erstens werden wir mit den Vergnügungen umso mehr eins, je begieriger und heftiger wir sie genießen. Das gilt aber mehr für die Genüsse, bei denen wir schmecken und berühren, als bei anderen Sinnenfreuden. Sehen, hören und riechen können wir nämlich auch von Weitem, schmecken und ertasten aber nur im unmittelbaren Kontakt. Deshalb genießen wir dabei eifriger und heftiger.

Zweitens ist die Wahrnehmung durch Geschmack viel direkter und unmittelbarer der Selbsterhaltung zugeordnet und der Genuss an der Berührung der Erhaltung der Art. Vielleicht liegt deshalb von Natur aus darin so viel Genuss, damit der Einzelne nicht zugrunde geht und die Art am Leben erhalten wird. Wenn sich eine Tugend darauf bezieht, was gut und angenehm ist, muss die Mäßigung in erster Linie Anwendung auf jene Genüsse finden, derer man sich schwerer enthalten kann, also denen des Geschmacks- und Tastsinns, auf die der anderen Sinne aber nur soweit sie zusätzlich wahrnehmen, was der Geschmacks- und Tastsinn genießt.

Si autem est circa delectaciones aliorum sensuum, hoc est per accidens, quia alii sensus per accidens percipiunt delectabilia gustus et tactus. Est enim<sup>1</sup> huiusmodi virtus, ut vult Philosophus tercio *Ethicorum*, circa delectabilia illa, in quibus reliqua animalia communicant. Reliqua autem animalia in gustu et tactu delectantur per se, in aliis vero sensibus delectantur per accidens. Propter quod in eodem tercio<sup>2</sup> dicitur, quod canes non gaudent odoribus leporum, set cibacione. Si autem gaudent odore eorum, hoc est, quia credunt se cibari ex illis. Et leo<sup>3</sup> non gaudet voce bovis nec visione cervi, nisi in quantum per visum et auditum cognoscit eos prope esse et credit se saturari ex eis. Est ergo temperancia circa delectaciones gustus et tactus<sup>4</sup>, quia in illis homines ardentius delectantur, quod, ut videtur, racionabiliter accidit. Nam delectaciones nutrimentales, que fiunt per gustum, ordinantur ad conservacionem proprie perso[fol. LVI]ne. Set delectaciones matrimoniales, que sunt per tactum, ordinantur ad procreacionem filiorum et ad conservacionem speciei.

Si ergo, ut pluries dictum est, bonum commune divinius est quam proprium, racionabiliter videtur egisse natura, si in operibus matrimonialibus vehemenciores delectaciones posuit quam in operibus nutrimenti. Vel forte hoc ideo fecit natura<sup>5</sup>, quia unusquisque magis sollicitus est de bono proprio quam de bono alterius. Non igitur oportuit tam vehementes delectaciones ponere in nutrimento, quod ordinatur ad bonum proprium, et ad conservacionem individui, sicut in matrimonio, quod ordinatur ad bonum alterius et ad conservacionem speciei. Si ergo contra difficilius magis bellandum est, principalius insistendum est, ut per temperanciam refrenemus delectaciones venereas, que fiunt per tactum, quam nutrimentales, que fiunt per gustum. Immo, in ipsis delectacionibus nutrimentalibus magis delectamur in tactu<sup>6</sup>, quam in [p. 93] gustu. Commedendo enim et bibendo, ut unusquisque in se ipso experitur, [fol. 199<sup>vb</sup>] delectamur in lingua, ubi regnat gustus, et in gutture, ubi non est gustus, set tactus. Et, ut manifeste experimur, magis delectamur, cum cibus aut potus attingit guttur, quam cum coniungitur lingue.

Credendum est enim in talibus iudicio gulosorum. Recitat<sup>7</sup> autem Philosophus tercio *Ethicorum*<sup>8</sup> de quodam, nomine Philouseus<sup>9</sup>, qui, cum esset pultivorax, oravit, ut guttur eius longius quam<sup>10</sup> gruis fieret.

---

<sup>1</sup> enim *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607: libro*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: ideo statt et leo*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607: tactus et gustus*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607: natura fecit*

<sup>6</sup> *Textvorlage: actu. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Textvorlage: rescitat. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607: Ethicorum tertio*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607: Phyloxenus*

<sup>10</sup> *Quam fehlt in der Textvorlage. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

Entsprechend sagt Aristoteles in Buch III der *Nikomachischen Ethik*, diese Tugend wirke auf den Sinnengenuss ein, den wir mit allen Tieren gemeinsam haben. Die anderen sinnbegabten Wesen erfreuen sich an Geschmack und Berührung als solchen, an den anderen Sinneswahrnehmungen nur zusätzlich. Deshalb heißt es ebenfalls im dritten Buch, dass sich Hunde nicht am Geruch des Hasen, sondern an dem des Essens erfreuen. Wenn sie deren Geruch doch erfreut, dann weil sie glauben, sich von ihnen ernähren zu können. Ein Löwe freut sich nur über die Stimme des Rindes oder den Anblick des Hirsches, soweit er dadurch erkennt, dass sie nah sind, und glaubt, von ihnen satt zu werden. Also betrifft die Mäßigung – wie gesehen: vernünftigerweise – Genüsse, die wir schmecken und berühren können. Denn die Lustempfindungen, die wir durch den Geschmackssinn beim Essen haben, dienen dem Erhalt des eigenen Lebens, die bei den ehelichen Freuden, die durch Berührung entstehen, der Zeugung von Kindern und der Erhaltung der Art.

Wenn also, wie mehrfach gesagt, das Wohl der Allgemeinheit vortrefflicher ist als das eigene, scheint es die Natur vernünftigerweise so eingerichtet zu haben, dass der Geschlechtsverkehr heftigeren Genuss bereitet als die Nahrungsaufnahme, damit nicht vielleicht ein jeder mehr um das eigene Wohl besorgt ist als um das eines anderen. Daher ist es nötig, die Ernährung, die dem persönlichen Wohl und der Bewahrung des eigenen Lebens dient, nicht so sehr zu genießen wie den Geschlechtsverkehr, der zum Wohl eines anderen Menschen und zur Arterhaltung bestimmt ist. Wenn es im Gegenteil viel schwerer ist, gegen etwas ankämpfen zu müssen, muss man danach streben, durch Mäßigung mehr die geschlechtlichen Freuden, die aus der Berührung kommen, zu zügeln als die der Ernährung, die durch das Schmecken entstehen. Aber sogar beim Essen genießen wir mehr die Berührung als den Geschmack. Beim Schlemmen und Zechen empfinden wir, wie jeder aus eigener Erfahrung weiß, Lust mehr mit der Zunge, wo der Geschmack vorherrscht, und mit der Kehle, durch die wir berühren, nicht schmecken. Wir erfahren deutlich, dass wir es mehr genießen, wenn sich Speis oder Trank der Kehle nähert, als bei der Berührung mit der Zunge.

Wir müssen hier dem Urteil der Gefräßigen trauen. Aristoteles zitiert in Buch III der *Nikomachischen Ethik* einen gewissen Phyloxenos, der, weil er ein Vielfraß war, betete, seine Kehle möge länger sein als die eines Kranichs.

Non enim oravit, ut lingua eius esset latior lingua bovis, ut magis delectaretur per gustum, set, ut guttur eius esset longius gutture gruis, ut comedendo et bibendo diucius delectaretur per tactum. Ut ergo patet ex habitis, temperancia principaliter est circa tactum<sup>1</sup>, ex consequenti circa gustum. Per accidens autem est circa delectabilia aliorum sensuum.

Species autem temperancie delevi sumere possumus. Nam, si spectat ad temperanciam reprimere delectaciones nutrimentales et venereas, quia delectaciones nutrimentales reprimimus, si fuerimus sobrii et abstinentes, venereas vero, si fuerimus casti et pudici, quatuor erunt partes temperancie, sive quatuor erunt species ipsius; videlicet sobrietas, abstinentia, castitas et pudicicia. Nam, si volumus nutrimentales delectaciones reprimere, oportet nos temperari<sup>2</sup> a potu et cibo. Temperando nos a potu sumus sobrii, sicut, qui excedunt in potando, sunt ebrii. Temperando nos a cibo sumus abstinentes. Abstinentia ergo et sobrietas deserviunt in reprimendo delectaciones nutrimentales. Set castitas et pudicicia venereas delectaciones refrenant. Oportet enim vere temperatum non exercere opera venerea neque gestus. Prout ergo abstinet ab operibus venereis, dicitur esse castus. Set, prout horret eciam ipsos gestus incitantes ad venerea, dicitur esse honestus sive pudicus.

Hiis visis delevi patet, quomodo nos ipsios facere possumus temperatos. Nam temperan[p. 94]cia et fortitudo quasi econtrario se habent. Fortitudo enim est in aggreduendo terribilia, set temperancia in retrahendo se ab hiis, que sunt delectabilia. Sicut ergo fortitudo magis convenit cum audacia et, si volumus esse fortes, debemus magis esse audaces, quam timidi, sic temperan[fol. LVII<sup>r</sup>]cia plus convenit cum insensibilitate. Si ergo volumus nos ipsos facere temperatos, ad illam partem declinandum est, ut a de[fol. 200<sup>ra</sup>]lectacionibus sensibilibus caveamus. Melius est enim aliquas delectaciones eciam licitas vitare quam illicitas insequi.

---

<sup>1</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: et*

<sup>2</sup> *Davor getilgt: temperancia*

Er erflehte nämlich nicht, seine Zunge möge länger sein als die eines Rinds, um besser den Geschmack genießen zu können, sondern eine längere Kehle als ein Kranich, um beim Schmausen und Zechen länger die Berührung genießen zu können. Aus dem Gesagten geht deutlich hervor, dass das Maßhalten in erster Linie dem Tastsinn gilt, danach dem Geschmackssinn und nur zusätzlich den anderen Sinnen.

Auf welche Arten wir maßhalten sollen, können wir leicht erfassen. Zur Mäßigung gehört, den Genuss bei der Ernährung und beim Geschlechtsverkehr zu dämpfen. Da wir den Genuss bei der Ernährung mäßigen, wenn wir uns nicht betrinken und zurückhaltend essen, und beim Geschlechtsverkehr, wenn wir züchtig und keusch sind, ist die Mäßigung viergeteilt in Nüchternheit, Enthaltbarkeit beim Essen, Zucht und Keuschheit. Denn wenn wir den Genuss bei der Nahrungsaufnahme dämpfen wollen, ist es nötig, Speis und Trank mäßig zu gebrauchen. Wenn wir maßvoll trinken, sind wir nüchtern, so wie die übermäßigen Trinker alkoholisiert sind. Durch Augenmaß beim Essen sind wir enthaltsam. Enthaltbarkeit und Nüchternheit dienen also dazu, den Genuss bei der Ernährung zu dämpfen. Züchtigkeit und Keuschheit mildern aber den Genuss am Geschlechtsverkehr. Der wahrhaft Maßvolle soll weder durch Handlungen noch durch Blicke unzüchtig sein. Sofern jemand von unzüchtigen Handlungen Abstand nimmt, wird er „züchtig“ genannt. Scheut er auch vor anzüglichen Blicken zurück, heißt er „ehrbar“ oder „keusch“.

Daraus ergibt sich mit Leichtigkeit, wie wir selbst dafür sorgen können, maßvoll zu sein. Denn Tapferkeit und Mäßigkeit verhalten sich gegenteilig zueinander. Tapferkeit heißt, dem Schrecklichen gegenüberzutreten, Mäßigung, sich vor dem Angenehmen zurückziehen. So hat die Tapferkeit mehr mit der Kühnheit gemeinsam. Wenn wir tapfer sein wollen, müssen wir nämlich eher kühn als verzagt sein. So hat die Mäßigung mehr mit der Abgestumpftheit gemein. Um maßvoll zu sein, müssen wir uns mehr nach ihr richten, um uns vor sinnlichen Genüssen zu hüten. Es ist nämlich besser, erlaubte Genüsse zu meiden als unerlaubten nachzugehen.

Declarata igitur sunt illa quatuor, que in principio capituli proponebantur. Primo enim ostendebatur, quid est temperantia: quia est virtus reprimens delectationes sensibiles et moderans insensibilitates. Secundo vero declarabatur circa que habet esse, quia principaliter est circa tactum, ex consequenti circa gustum, per accidens vero circa alios sensus. Tercio autem manifestabatur, que et quot sunt species eius, quia quatuor: due moderantes delectationes nutrimentales, ut sobrietas et abstinentia, et due refrenantes delectationes venereas, ut castitas et honestas sive pudicitia. Quarto vero declaratum fuit, quomodo possumus nos ipsos facere temperatos, quia hoc maxime faciemus a delectabilibus<sup>1</sup> abstinendo. Debemus enim secundum Philosophum secundo *Ethicorum*<sup>2</sup> hoc pati, quod senes Troie paciebantur, ad Elenam<sup>3</sup> dicentes: “Abiciamus eam, idest, non respiciamus in ipsam.” [p. 95]

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: delectationibus

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: *Ethicorum* secundo

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: Helenam



Damit sind die vier Fragen beantwortet, die eingangs des Kapitels gestellt wurden. Erstens was Mäßigung ist: die Tugend, welche Sinnesfreuden dämpft und die Abgestumpftheit mäßigt; zweitens was von ihr betroffen ist: vor allem der Tastsinn, danach der Geschmackssinn und nur zusätzlich die anderen Sinne; drittens welche und wie viele Arten es davon gibt: zwei, die den Genuss bei der Ernährung einschränken, Nüchternheit und Enthaltbarkeit, und zwei, die die Fleischeslust zügeln, Züchtigkeit und Ehrbarkeit oder Keuschheit; viertens wie wir dafür sorgen, maßvoll zu sein: am meisten, indem wir uns von Genüssen fernhalten, und das sein lassen, worauf die Greise in Troja verzichteten, als sie zu Helena sagten. „Schicken wir sie zurück, d. h. schauen wir uns nicht nach ihr um.“

## **Capitulum [XVI]: Quod exprobrabilius est esse intemperatum quam timidum et quod maxime decet reges et principes temperatos esse<sup>1</sup>**

Probat Philosophus tercio *Ethicorum* quatuor racionibus, quod detestabilius est esse<sup>2</sup> intemperatum quam timidum. [fol. LVII<sup>v</sup>] Nam, quanto aliquis magis<sup>3</sup> voluntarie peccat, tanto magis est increpandus. Rursus, quanto aliquis facilius potest bene facere, si non bene faciat, magis est detestandus et reprehensibilis. Intemperatus ergo magis est detestandus et reprehensibilis tamen<sup>4</sup>, quia magis voluntarie peccat, cum<sup>5</sup> eciam facilius est ei facere bonum et acquirere temperanciam, quam sit acquirere fortitudinem. Quod autem magis voluntarie peccet intemperatus quam timidus dupliciter ostendi potest.

Prima, quia insequi voluntates intemperatas est delectabile, fugere autem et timere est tristabile. Magis autem<sup>6</sup> quis voluntarie agit, quod facit cum delectacione, quam quod facit cum tristicia. Peccans igitur per intemperanciam magis voluntarie male agit, quam peccat ex timore.

Secundo hoc idem patet, quia, ut ait Philosophus, timor obstupecit et reddit naturam immobilem et attonitam, quod non facit delectacio per intemperanciam. Set, quando aliquis est in stupore, est quasi extra se nec voluntarie et deliberate agit, quod agit. Tolerabilius est igitur peccare per timorem, quam per intemperanciam, cum hoc sit magis voluntarium, quam sit illud. Patet ergo intemperatum dupliciter [fol. 200<sup>rb</sup>] esse magis increpandum quam timidum, quia magis voluntarie male agit. Sic eciam dupliciter potest ostendi ipsum esse magis increpandum, quia facile potest bene facere. Facilius enim potest adquiri [p. 96] temperancia quam fortitudo. Nam, ut in precedenti capitulo dicebatur, temperanciam acquirimus abstinendo et retrahendo nos a delectacionibus sensibilibus. Fortitudinem vero acquirere possumus, aggredien[fol. LVIII<sup>f</sup>]do terribilia et experiendo pugnam. Retrahi autem a delectacionibus potest fieri sine omni periculo. Set aggredi terribilia et experiri bellum sine periculo non potest. Valde est ergo increpandus carens temperancia, cum eam sine periculo possit acquirere: non autem adeo increpandus est carens fortitudine, quia virtus illa est difficilior<sup>7</sup> et cum maiori periculo acquiritur.

Rursus, facilius potest adquiri temperancia quam fortitudo, quia multa talia experimur in vita.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: esse temperatos

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: detestabilius esse *statt* quod est detestabilius esse

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: magis aliquis

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: tum

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: tum

<sup>6</sup> *autem fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: difficilis

## **Kapitel 16: Es ist schimpflicher, zügellos als ängstlich zu sein. Ganz besonders steht es Königen und Fürsten gut an, Maß zu halten**

Aristoteles beweist in Buch III der *Nikomachischen Ethik* mit vier Argumenten, dass es verabscheuenswürdig ist, zügellos als ängstlich zu sein. Umso mehr jemand mit Absicht verkehrt handelt, ist er auch zu tadeln. Umgekehrt ist er desto widerwärtiger und mehr zu schelten, je leichter es für ihn wäre, Gutes zu tun, er es aber trotzdem nicht macht. Dies gilt auch für den Zügellosen, der mit weniger Mühe maßvoll, statt tapfer werden könnte. Das lässt sich auf zwei Arten beweisen.

Erstens ist dem eigenen zügellosen Verlangen nachzugeben angenehm; während es schmerzt, aus Angst die Flucht zu ergreifen. Deshalb wird eher aus freien Stücken getan, was mit Vergnügen, als was mit Schmerz verbunden ist.

Das gilt, zweitens, auch weil, mit den Worten des Aristoteles, die Angst so betäubt, dass man sich wie vom Donner gerührt nicht von der Stelle rühren kann. Das geschieht bei zügellosem Genuss nicht. Wenn aber jemand so erstarrt, steht er gewissermaßen neben sich und tut das, was er macht, nicht willentlich und aus eigener Überlegung. Deshalb ist es erträglicher, aus Angst, statt aus Zügellosigkeit zu fehlen, weil der Willen an Letzterer stärker beteiligt ist.

Aus diesen beiden Gründen ergibt sich klar, warum der Zügellose tadelnswerter als der Ängstliche ist: Er verhält sich absichtsvoller schlecht. Das lässt sich auch mit zwei Argumenten dafür begründen, dass es leicht für ihn wäre, gut zu handeln: Maßvoll zu werden ist nämlich weniger schwer als Tapferkeit zu erwerben. Denn wir werden, wie im vorigen Kapitel gesagt, dadurch maßvoll, dass wir uns den sinnlichen Genüssen durch Enthaltbarkeit entziehen. Tapfer wird man, indem man sich dem Grauen stellt und in den Kampf wirft. Sich vom Vergnügen fernzuhalten ist ganz gefahrlos möglich. Dem Schrecklichen zu begegnen und sich im Kampf zu messen geht aber nicht ohne Gefahr ab. Sehr ist also derjenige zu tadeln, der sich nicht zügelt, obwohl dies mit keinem Wagnis verbunden ist, und weniger jemand, dem es an Tapferkeit fehlt, weil diese Tugend nur schwerer und bei großer Gefahr erreicht werden kann.

Ferner ist es leichter, maßvoll als tapfer zu werden, weil wir im Leben oft dazu Gelegenheit haben.

Multociens enim occurrunt nobis delectabilia, a quibus abstinendo disponimur, ut simus temperati. Non autem sic est de fortitudine. Nam non quelibet aggressio bellorum facit nos fortes, nisi bella ista sint iusta. Set forte toto tempore vite hominis non occurret<sup>1</sup> ei unum iustum bellum. Non ergo sic possumus assuefieri ad opera fortitudinis, sicut ad opera temperancie. Quare exprobrabilius est nos esse intemperatos quam non esse fortes.

Si ergo regem non esse virilem et non esse constantem animo est exprobrabile, patet, quod est exprobrabilius ipsum esse intemperatum et insecutorem passionum. Possumus tamen novas rationes adducere ostendentes, quam detestabile sit regem intemperatum esse. Tangit enim Philosophus tercio *Ethicorum* de ipsa intemperancia tria, ex quibus tres rationes sumi possunt, quod maxime decet reges et principes temperatos esse. Est enim intemperancia, ut ibidem tangitur, viciium maxime bestiale, puerile et turpe sive exprobrabile.

Quod autem sit vitium maxime bestiale, patet. Nam, ut supra dicebatur, temperancia et intemperancia fieri habent circa delectabilia tactus et gustus, secundum [fol. LVIII<sup>v</sup>] que delectari commune est nobis et brutis. Ideo tercio *Ethicorum* dicitur, quod, quia temperancia et intemperancia est circa [p. 97] delectaciones, quibus reliqua animalia communicant, ideo intemperati sunt serviles et bestiales. Bestia enim<sup>2</sup>, quia deficit intellectu, naturaliter est quid servile. Si ergo indecens<sup>3</sup> est regem, cuius est aliis dominari, esse bestialem et servilem, indecens<sup>4</sup> [fol. 200<sup>va</sup>] est ipsum esse intemperatum.

Secundo intemperancia est viciium maxime puerile. Pueri enim, quia usum rationis non habent, non vivunt ratione set passione. Ideo maxime videmus eos sequi delectabilia, et esse insecutores passionum. Unde Philosophus tercio *Ethicorum* vim concupiscibilem, secundum quam habet esse viciium intemperancie assimilat puero, quia, sicut puer debet regi per pedagogum, sic vis concupiscibilis est regenda et regulanda per rationem. Si ergo indecens est regem esse puerum moribus, et non sequi rationem, set passionem, indecens est ipsum esse intemperatum.

Tercio est hoc indecens regi, quia huiusmodi viciium maxime est turpe et contemptibile. Homines enim intemperati, quia appetunt vilia et turpia, ideo, si in principatu sint, maxime contempnuntur, quia quilibet indignatur regi ab eo, quod est intemperatus et non sequitur rationem, set passionem. Quare, si decet personam regiam ostendere se reverendam et honore dignam, maxime indecens est eam esse intemperatam.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: occurrit

<sup>2</sup> *Davor getilgt*: c

<sup>3</sup> *Textvorlage*: videntes. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Davor getilgt*: indentes

Uns begegnet nämlich sehr häufig etwas, was wir genießen und worauf wir, um Maß zu halten, verzichten können. Mit der Tapferkeit verhält es sich ganz anders. Wir werden nicht tapfer, bloß weil wir irgendwelche Schlachten schlagen, sondern nur in einem gerechten Krieg. Aber vielleicht gibt es im ganzen Leben eines Menschen keinen einzigen. Darum können wir uns nicht so daran gewöhnen, tapfer wie maßvoll zu handeln. Es ist deshalb auch mehr an uns zu tadeln, wenn wir kein Maß halten, als wenn es uns an Tapferkeit fehlt.

Wenn man es einem König vorwerfen muss, nicht mannhaft und charakterfest zu sein, gilt dies offensichtlich umso mehr für seine zügellose Jagd nach Lust. Trotzdem können wir noch zusätzliche Gründe dafür beibringen, wie verabscheuenswert ein König ist, der sich nicht im Zaum hält. In Buch III der *Nikomachischen Ethik* werden nämlich von Aristoteles drei Punkte berührt, aus denen sich Gründe dafür ableiten lassen, warum es sich ganz besonders für Könige und Fürsten gehört, Maß zu halten. Es wird dort erwähnt, dass es kein tierischeres und kindischeres, kein schändlicheres oder tadelnswerteres Laster gibt als die Zügellosigkeit.

Es ist klar, warum sie ganz besonders tierisch ist. Wie oben erwähnt, betreffen Maßhalten und Zügellosigkeit, das, was zu berühren und schmecken uns angenehm ist, also den Genuss, den wir mit den Tieren gemeinsam haben. Daher heißt es in Buch III der *Nikomachischen Ethik*, die Zügellosen seien wie Sklaven und Tiere, weil maßvoll zu sein oder nicht sich darauf bezieht, was uns wie allen anderen Lebewesen Lust bereitet. Ein Tier ist, weil es keinen Verstand hat, von Natur aus zur Unfreiheit bestimmt. Wenn es sich also für einen König, der über andere herrschen muss, nicht schickt, wie ein Tier oder ein Sklave zu sein, kann ihm auch die Zügellosigkeit nicht gut anstehen.

Sie ist zweitens ein besonders kindisches Laster. Kinder können sich noch nicht der Vernunft bedienen und leben stattdessen, wie es ihnen ihre Gefühle eingeben. Deshalb sehen wir, dass sie ganz besonders Genuss und Leidenschaft nachjagen. Aristoteles vergleicht darum die Begehrkraft, wo das Laster der Zügellosigkeit ihren Sitz hat, mit einem Kind: „So wie das Kind vom Lehrer angeleitet werden muss, hat die Begehrkraft sich der Vernunft zu unterwerfen und ihren Regeln zu folgen.“ Also darf ein König sich nicht benehmen wie ein Kind und vom Gefühl, statt der Vernunft leiten lassen und genauso wenig ungezügelt sein.

Dieses Laster gehört sich für einen König drittens deshalb nicht, weil es schändlich und verachtenswert ist. Ungezügelte Menschen werden, weil sie begehren, was wertlos und schimpflich ist, am meisten verachtet, wenn sie Herrschaft ausüben. Jeder entrüstet sich über einen König, wenn er nicht Maß hält und statt der Vernunft seinem Gefühl nachgibt. Deshalb kommt es ihm seines Amtes wegen zu, sich als verehrungswürdig und seines Titels wert zu erweisen, und am allerwenigsten, zügellos zu sein.

Exemplum autem huius habemus in rege Sardinapolo<sup>1</sup>, qui, cum esset totus muliebris et deditus intemperancie, ut recitatur in *Antiquis historiis*,<sup>2</sup> non exibat extra, [fol. LIX<sup>r</sup>] ut haberet colloquia cum baronibus regni sui. Set omnes colloquciones eius erant in cameris ad mulieres, et per litteras mittebat baronibus et ducibus, quid vellet eos facere. Accidit autem, quod, cum quidam dux exercitus diu ei servivisset et fideliter, rex ille volens complacere illi duci precepit, quod induceretur<sup>3</sup> ad ipsum. Dux autem ille assuetus rebus bellicis, videns regem suum esse totum muliebrem et bestialem, statim ipsum habuit [p. 98] in contemptum et indignatus de turpitudine eius voluit eum invadere. Rex autem timens fugit, et quia non credebat se posse effugere<sup>4</sup> manus illius ducis, clausit se in quadam domo et cum toto tesauo et omnibus supellectilibus<sup>5</sup> suis se combussit. Sensibiliter enim videmus, quod dediti voluptatibus sensibilibus contempnuntur. Immo, quia intemperati iniuriantur aliis, in personis maxime coniunctis, ut in vxoribus et in filiabus, maxime prouocant alios contra se. Et, quia potissime timendum est regibus et principibus, ne furor populi incitetur contra eos, maxime expedit eos temperatos esse.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: Sardanapallo

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: ut recitat Iustinus Historicus libro primo abbreviationis Trogi Pompeii

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: duceretur

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: quia credebat se non posse fugere

<sup>5</sup> *Textvorlage*: supellectilibus. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

Ein Beispiel dafür bietet uns der König Sardanapal, der ganz verweichlicht war und sich der Zügellosigkeit hingab, wie in der *Geschichte alter Zeiten* erzählt wird: Er ging nicht aus dem Haus, um sich mit seinen Vasallen zu besprechen. Seine ganzen Unterredungen spielten sich in den Frauengemächern ab. Den Vasallen und Heerführern teilte er brieflich mit, was sie nach seinem Willen tun sollten. Es geschah aber, dass der König einen altgedienten treuen Heerführer, um ihm zu gefallen, zu sich führen hieß. Als der an den Krieg gewöhnte Feldherr aber sah, dass sein König ganz verweichlicht und wie ein Tier war, verachtete er ihn sofort. Aus Empörung über dessen schändliches Benehmen wollte er auf ihn losgehen. Der König floh aber aus Angst. Er glaubte, den Fängen jenes Feldherrn nicht entrinnen zu können. Deshalb schloss er sich in einem Haus ein und verbrannte sich selbst mit seinem ganzen Schatz und allem Hausrat. So wird selbst sinnfällig, dass verachtet wird, wer sich dem Sinnengenuss ergibt. Da die Zügellosen ihren Mitmenschen, sogar den engsten Angehörigen wie Ehefrauen und Töchtern, Unrecht zufügen, wühlen sie andere gegen sich auf; und weil Könige und Fürsten vor allem fürchten müssen, den Volkszorn gegen sich zu wecken, haben sie es besonders nötig, maßvoll zu sein.

## **Capitulum [XVII]: Quid est liberalitas et circa que habet esse et quomodo possumus nos ipsos facere liberales<sup>12</sup>**

Numerabantur superius duodecim virtutes, [fol. 200<sup>vb</sup>] inter quas, ut dicebatur, quatuor erant cardinales et principales, videlicet prudentia, iusticia, fortitudo et [fol. LIX<sup>v</sup>] temperancia. Postquam ergo diximus de hiis quatuor virtutibus et ostendimus, quomodo reges et principes illis virtutibus decet esse ornatus, reliquum est pertransire ad virtutes alias<sup>3</sup>. Virtutes autem alie vel respiciunt exteriora bona vel exteriora mala, si exteriora bona, illa vel sunt bona secundum se vel in ordine ad aliud. Primo ergo dicemus de virtutibus respicientibus exteriora bona secundum se. Postea determinabitur<sup>4</sup> de virtutibus respicientibus exteriora bona ad aliud<sup>5</sup>. Bona autem exteriora vel sunt utilia, ut pecunia et divicie et omnia, que nummismate mensurari possunt, vel sunt honesta, ut honores. Primo ego dicemus de virtutibus respicientibus bona utilia et postea de respicientibus bona honesta. Incipit enim nostra cognicio a sensu. Cum ergo bona utilia sensibilia sint quam honesta<sup>6</sup>, prius de[p. 99]terminandum est de virtutibus respicientibus bona utilia.

Circa autem bona utilia, ut determinari habe tquarto *Ethicorum*, est duplex virtus, liberalitas et magnificencia. Hee autem due virtutes respiciunt sumptus et pecuniam, set non eodem modo. Nam liberalitas, que alio modo largitas nuncupatur, dicitur respicere sumptus mediocres. Magnificencia vero dicitur respicere magnos sumptus. Quod quomodo sit intelligendum, in prosequendo patebit. Si igitur in faciendo sumptus contingit<sup>7</sup> deficere, quod facit avaricia et superhabundare, quod facit prodigalitas. Quia utrumque est contra rectam regulum rationis, oportet dare virtutem aliquam mediam inter avaritiam, et prodigalitem. Huiusmodi autem virtus est liberalitas. Patet ergo, quid est liberalitas. Nam, sicut fortitudo, quia est media inter timores et audacias, ideo est virtus reprimens timores et moderans [fol. LX<sup>r</sup>] audacias, ita liberalitas, quia est media inter avaricias et prodigalitates, ideo est virtus reprimens avaricias et moderans prodigalitates. Consistit autem hec virtus in recto usu pecunie. Ad rectum autem usum pecunie tria requiruntur: primo, quod non accipiat eam, unde non debet, secundo, quod accipiat, unde debet, tercio, quod expendat, prout debet. Spectat autem ad liberalem non usurpare alios redditus et custodire proprios. [fol. 201<sup>ra</sup>]

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: liberales facere.

<sup>2</sup> possumus nos ... facere liberales *am Ende der ersten Zeile von Spalte b ergänzt*

<sup>3</sup> *Textvorlage*: de virtutibus aliis. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: determinabimus

<sup>5</sup> *Textvorlage*: secundum se. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: honestis

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: convenit



## **Kapitel 17: Was Freigebigkeit ist, worauf sie sich bezieht und wie wir selbst dafür sorgen können, freigebig zu sein**

Oben wurden zwölf Tugenden aufgezählt, von denen vier, wie gesagt, Kardinal- oder Haupttugenden sind, nämlich Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigung. Danach haben wir entsprechend über diese vier Tugenden geredet und gezeigt, wie Könige und Fürsten sich damit gehörig schmücken sollen. Es bleibt übrig, zu den anderen zu kommen. Die anderen Tugenden betreffen aber entweder, was äußerlich gut oder von Übel ist. Bei Ersterem handelt es sich darum, was gut an sich oder für etwas anderes ist. Zunächst werden wir also über die Tugenden sprechen, die sich auf äußere Güter als solche beziehen. Danach werden die Tugenden bestimmt, die für äußere Güter gelten, die es im Verhältnis zu etwas anderem sind. Zu den äußeren Gütern gehört, was entweder nützlich ist wie Geld, Reichtum und alles, was man mit Münzen aufwiegen kann, oder worin sich, wie bei Ehrungen, Ansehen ausdrückt. Erst werden die nützlichen, dann die ehrenvollen Güter zur Sprache kommen.

Zwei Tugenden beziehen sich ihrer Bestimmung in Buch IV der *Nikomachischen Ethik* zufolge auf das Gute und Nützliche, die Freigebigkeit und die Großherzigkeit. Beide haben mit Ausgaben und Geld zu tun, aber nicht auf dieselbe Art. Denn über die Freigebigkeit, die man auch die Freude am Schenken nennt, sagt man, sie habe mit mäßigen, die Großzügigkeit mit beträchtlichen Aufwendungen zu tun. Was das heißt, wird im Folgenden deutlich. Wenn es in der Praxis also dazu kommt, dass man gegen jedes vernünftige Maß aus Geiz zu wenig oder aus Verschwendungssucht zu viel ausgibt, muss es in der Mitte zwischen diesen Extremen eine Tugend geben. Das gilt offensichtlich für die Freigebigkeit. Wie nämlich die Tapferkeit aufgrund ihrer Stellung zwischen Furcht und Tollkühnheit die eine unterdrückt und die andere mäßigt, wirkt die Freigebigkeit sich auf geiziges oder verschwenderisches Benehmen aus. Diese Tugend besteht aber aus dem rechten Gebrauch der finanziellen Mittel. Dazu braucht es dreierlei: nicht anzunehmen, was man nicht darf, aber das, was man braucht, und es nach Bedarf auszugeben. Zum Freigebigen gehört, sich nicht fremde Einnahmen anzueignen und die persönlichen im Auge zu behalten.

Nam, licet liberalis non diligat pecuniam secundum se, set, ut eam ordinet ad debitos sumptus, tamen, ut possit debitos sumptus facere, non debet proprios redditus inaniter dispergere. Ergo non usurpare <sup>1</sup>redditus alienos, habere debitam curam de propriis et ex eis debitos sumptus facere sunt illa tria, circa que videtur esse liberalitas. Non autem est circa hec tria eque principaliter et primo.

Nam circa expendere et circa debitos sumptus facere est liberalitas principaliter et primo. Circa autem proprios redditus custodire et circa non accipere alienos est ex consequenti. Usurpans enim bona utilia et non accipiens ea, sicut debet, nimis videtur avidus pecunie. Propter [p. 100] quod Philosophus quarto *Ethicorum* usurarios, lenones, idest viventes de meretricio, exspoliatores mortuorum et aleatores dicit esse turpia lucra, et omnes appellat “illiberales”. Aleator enim et omnis lusor taxillorum illiberalis est. Lucratur enim ab amicis, quibus oportet bene facere. Est igitur liberalitas circa non accipere, unde non debet, non tamen<sup>2</sup> circa hec principaliter. Nam accipientes, unde non debent, magis sunt iniusti quam illiberales, ut vult Philosophus quarto *Ethicorum*. Quare non est liberalitas principaliter circa non accipere, unde non debet, nec circa accipere, unde debet, set est prin[fol. LXV]cipaliter circa expendere, quomodo debet. Nam propter<sup>3</sup> unumquodque tale et illud magis. Si enim liberalis conservans proprios redditus et accipiens, unde debet, hoc ideo facit, ut possit ex propriis redditibus debitos sumptus facere et expendere, sicut debet, merito liberalitas principaliter est in expedendo et in benefaciendo aliis. Ex consequenti autem est circa custodire proprios redditus, et circa non usurpare alienos.

Probat enim Philosophus quarto *Ethicorum* quinque rationibus liberalitatem magis esse circa expendere et beneficiare alios, quam circa proprios redditus custodire. Liberalitas enim, ut dictum est, esse habet<sup>4</sup> circa debitum usum pecunie. Uti autem pecunia est expendere eam et tribuere eam aliis. Custodire autem proprios redditus non est uti pecunia, set magis est acquirere et generare ipsam. Propter quod patet liberalitatem magis esse<sup>5</sup> circa expendere et circa tribuere pecuniam aliis quam circa proprios redditus custodire.

Secundo hoc idem patet, quia ad virtutem principaliter spectat facere maius bonum. Maius bonum autem est bene facere quam bene pati et bene operari quam turpia non operari. Qui autem debite expendit et aliis dona largitur, bene facit.

---

<sup>1</sup> inaniter dispergere ... non usurpare *fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: est*

<sup>3</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: quod*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607: debet*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607: esse magis*

Der Freigebige darf das Geld nicht an sich wertschätzen, sondern im Verhältnis zu den notwendigen Ausgaben, damit er, was erforderlich ist, aufwenden kann, statt seine eigenen Einkünfte unnütz zu verschleudern. Sich nicht fremdes Eigentum anzueignen, sich so viel wie nötig um das persönliche zu kümmern und davon, was notwendig ist, auszugeben, diese drei Dinge scheinen die Freigebigkeit auszumachen, aber nicht alle gleichermaßen.

Denn Freigebigkeit bezieht sich zuallererst auf Ausgaben und notwendige Aufwendungen. Erst daraus ergibt sich, auf sein Eigentum zu achten und sich kein fremdes zu nehmen. Wer sich nützliche Güter widerrechtlich aneignet, statt sie sich so zu nehmen, wie es sich gehört, scheint zu geldgierig zu sein. Deshalb zählt Aristoteles in Buch IV der *Nikomachischen Ethik* Wucherer und Kuppler – also wer von Prostitution lebt –, Leichenwaschen und Würfelspiel zu den verwerflichen Arten, seinen Unterhalt zu bestreiten und zum Gegenteil von Freigebigkeit. Jeder der mit Würfeln Glücksspiel betreibt, ist alles andere als freigebig, weil er von seinen Freunden lebt, denen er Gutes tun sollte. Daher gehört zur Freigebigkeit, keine unstatthaften Geldeinnahmen zu haben, dies aber nicht an erster Stelle. Denn diejenigen, die nehmen, wo sie nicht dürfen, sind eher ungerecht als knauserig, wie Aristoteles in Buch IV der *Nikomachischen Ethik* behauptet. Deshalb geht es bei der Freigebigkeit nicht zuerst darum, keine unerlaubten Einnahmen zu haben und auch nicht um die statthaften, sondern um das richtige Ausgeben des Geldes. Denn dadurch hat man davon mehr oder weniger. Wenn der Freigebige, was er aus gebührenden Quellen einnimmt, so spart, dass er aus eigenem Vermögen den nötigen Aufwand treiben und so viel wie nötig ausgeben kann, besteht Freigebigkeit zurecht in Ausgaben und anderen erwiesenen Wohltaten und erst danach darin, sein Vermögen zu bewahren und sich kein fremdes anzueignen.

Im vierten Buch der *Nikomachischen Ethik* beweist nämlich Aristoteles mit fünf Gründen, warum Freigebigkeit mehr mit Ausgaben zum Wohle anderer als mit Sparen zu tun hat. Freigebigkeit muss nämlich, wie gesagt, mit der richtigen Verwendung von Geld zu tun haben. Geld verwenden heißt aber, es auszugeben und an Andere zu verteilen. Seine Einnahmen zu sparen bedeutet aber nicht, Geld zu benutzen, sondern es zu erwerben und zu vermehren. Deshalb hat Freigebigkeit offensichtlich mehr mit Ausgaben und der Verteilung an andere zu tun als damit, sein Vermögen zu hüten.

Zweitens ergibt sich dasselbe daraus, dass zu einer Tugend vor allem gehört, ein größeres Gut hervorzubringen. Gutes tun ist aber besser als etwas gut zu ertragen, und gut zu handeln besser als [nur] nichts Schlimmes zu machen. Wer aber das Notwendige ausgibt und anderen Geschenke macht, tut Gutes.

Custodiens [fol. 201<sup>rb</sup>] vero proprios redditus et accipiens pecuniam a propriis pos[p. 101]sessionibus bene patitur sive bene recipit eo modo, quo debet. Non usurpans autem aliena non operatur turpia. Si ergo melius est benefacere quam non malefacere vel quam bene pati: melius est bene expendere quam aliena non subripere vel quam propria custodire.

Tercio hoc idem patet, [fol. LXI<sup>r</sup>] quia circa illud magis consistit virtus, circa quod consurgit [fol. 288<sup>rb</sup>] maior laus. Maior autem laus consurgit in bene expedendo, et aliis beneficiando quam in custodiendo propria vel<sup>1</sup> in non usurpando aliena. Liberalitas ergo principaliter consistit in debite expedendo et beneficiando aliis.

Quarto hoc idem patet, quia virtus principaliter est circa difficilius. Difficilius autem est aliis dona tribuere quam proprios redditus custodire vel quam aliena non subripere. Nam custodire propria secundum se non est difficile, quia unusquisque naturaliter inclinatur ut se diligat et ut sua bona custodiat. Dare autem propria bona secundum se difficultatem habet, quia propria bona sunt aliquid ad nos pertinens et naturaliter afficimur ad illa. Immo, avari adeo afficiuntur<sup>2</sup> ad ista exteriora bona, ut pecuniam, quam habent, reputent aliquid incorporatum sibi. Videtur enim eis, quando accipitur pecunia ab ipsis<sup>3</sup>, quod accipiatur aliquid de proprio corpore. Quia igitur bona propria quasi sunt nobis<sup>4</sup> coniuncta, aliena vero sunt disiuncta, non est adeo difficile non usurpare aliena, ad que non ita afficimur, quia non sunt nobis coniuncta; sicut est difficile dare propria, ad que magis afficimur, quia nobis quodammodo coniunguntur. Quare circa debite expendere et circa aliis bona tribuere, principaliter consistet liberalitas tanquam circa magis difficile.

Quinto hoc idem patet, quia, cum liberales maxime amentur, circa illud maxime consistit liberalitas, quod quis agendo maxime amatur. Non autem maxime amatur aliquis, si aliena bona non subripiat vel si proprios redditus custo[fol. LXI<sup>r</sup>]diat. Set ma[p. 102]xime diligitur, si ex propriis redditibus debitos sumptus faciat, et bonis et dignis magna dona retribuatur<sup>5</sup>. Quare in bene expedendo et aliis bona retribuendo principaliter liberalitas consistit.

Viso, quid est liberalitas, quia est virtus reprimens avaricias et moderans prodigalitates, et ostenso, circa que habet esse, quia principaliter est circa debitos [fol. 201<sup>v</sup>] sumptus et circa debitas rationes, ex consequenti autem est in custodiendo redditus proprios et in non<sup>6</sup> usurpando alienos, delevi patet, quomodo nos possumus facere liberales.

---

<sup>1</sup> *In der Textvorlage folgt: non. Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Textvorlage: efficiuntur. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: eis*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607: sunt nobis quasi*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607: tribuat*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607: non in*

Wer aber seine Einnahmen hütet und durch seine Besitztümer Geld einnimmt, ist passiv gut oder erzielt Einnahmen, so wie es sich gehört. Wer sich nichts Fremdes aneignet, tut nichts Schlimmes. Wenn es also besser ist, Wohltaten zu erweisen als [nur] keine Schandtaten zu begehen oder als passiv gut zu sein, ist es besser, sein Geld gut auszugeben als [nur] Anderen nichts zu stehlen oder sein Eigentum zu hüten.

Der dritte Beweis: Am tugendhaftesten ist, was mehr gelobt wird. Sein Geld gut auszugeben und anderen Wohltaten zu erweisen zieht aber mehr Lob auf sich, als sein Eigentum zu erhalten oder sich nicht fremdes Gut anzueignen. Freigebigkeit besteht also zuvörderst aus den notwendigen Ausgaben und den Wohltaten für andere.

Viertens zeigt sich Tugend mehr, wenn etwas schwieriger ist. An Andere Geschenke zu verteilen ist aber schwerer, als sich seine Einnahmen zu erhalten oder niemanden zu bestehlen. Denn sein Eigentum zu bewahren ist an sich nicht schwer, denn jeder neigt von Natur zur Eigenliebe und zur Erhaltung seiner Güter. Sein eigenes Gut wegzugeben ist an sich schwierig. Denn unser Eigentum gehört zu uns und macht uns von Natur aus Freude, den Geizhalsen allerdings so sehr, dass sie ihr Geld verinnerlichen. Ihnen scheint es nämlich so, als ob sie in Form von Geld etwas einnehmen, was zu ihrem eigenen Körper gehört. Da unser Besitz gleichsam mit uns verbunden ist, derjenige der Anderen aber nicht, ist es nicht so schwer, sich nichts Fremdes anzueignen, das uns nicht so viel Freude macht, weil es nicht zu uns gehört, als Eigentum herzugeben. Denn es macht wegen seiner gewissen Verbundenheit mit uns Freude. Deshalb besteht Freigebigkeit vor allem darin, was nötig ist, auszugeben und etwas Schwierigerem, Güter an Andere zu verteilen.

Fünftens gilt das für die Freigebigkeit, weil wer so handelt am meisten geliebt wird, nicht aber wenn er [nur] nichts stiehlt oder sein Eigentum hütet, sondern [gerade] wenn er aus seinen eigenen Einnahmen den nötigen Aufwand treibt und denen große Geschenke macht, die gut und ihrer würdig sind. Deshalb setzt sich Freigebigkeit vor allem daraus zusammen, Geld gut auszugeben und Anderen, wie ihnen gebührt, zu geben.

Wir haben gesehen, was Freigebigkeit ist, nämlich die Tugend, welche den Geiz niederhält und die Verschwendung zügelt. Es wurde auch gezeigt, worauf sie sich bezieht, nämlich auf die notwendigen Ausgaben und Mittel und, daraus abgeleitet, auf die Erhaltung der eigenen Einkünfte und darauf, niemandem etwas wegzunehmen. Leicht lässt sich ersehen, wie wir dafür sorgen können, freigebig zu sein.

Nam, sicut, quia fortitudo plus opponitur timori quam audacie, facimus nos ipsos fortes, declinando ad audaciam, ita quod potius plus audeamus quam minus, sic, quia liberalitas magis opponitur avaricie quam prodigalitati, declinandum est magis ad<sup>1</sup> prodigalitem quam ad avariciam et magis debemus superhabundare in dando quam deficere.

---

<sup>1</sup> *ad fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

Die Tapferkeit steht mehr der Furcht als der Tollkühnheit entgegen. Deshalb werden wir tapfer, wenn wir in geringerem Maß die Tollkühnheit meiden, so dass wir eher mehr als weniger wagen. Genauso richtet sich die Freigebigkeit mehr gegen den Geiz als gegen die Verschwendung. Deshalb muss man sich dabei mehr um Ersteren als um Letztere sorgen und eher zu viel als zu wenig geben.

**Capitulum [XVIII]: Quod reges et principes quodammodo impossibile est  
esse prodigos et quod maxime detestabile est eos esse avaros et quod  
potissime decet eos liberales esse**

Vult enim<sup>1</sup> Philosophus quarto *Ethicorum* liberalitatem non esse in multitudine datorum, set in habitu, idest in facultate et voluntate dantis. Nam, ut ibidem scribitur, nichil prohibet minora dantem<sup>2</sup> liberaliorem esse, si a minoribus recipiat. Liberalitas igitur mensuram recipit ex proportione datorum ad possessiones dantis. Ideo Philo[fol. LXII<sup>r</sup>]sophus ait tyrannos non esse prodigos, quia non videntur posse<sup>3</sup> superhabundare multitudine possessionis dacionibus<sup>4</sup> et expensis. Quicunque enim tot habet et tanta recipit, quod daciones et expense multitu[p. 103]dinem possessionum superare non possunt<sup>5</sup>, quodammodo prodigus esse non potest. Reges igitur et principes, quia multitudine possessionum superhabundant, non solum non possunt esse prodigi, set vix possunt attingere, ut sint liberales. Semper ergo cogitare debent, quod minora faciunt<sup>6</sup>, quam deceat.

Ex hoc autem apparere potest, quam<sup>7</sup> indecens sit eos esse avaros. Nam, si regnum alicuius debet esse naturale, proportionari debet hiis que videmus in natura. In naturalibus autem nichil est ociosum, ut probant physica dicta. Ergo nec in regimine vite humane aliquid ociosum esse debet. Quare, cum natura humana modicis contempta<sup>8</sup> sit, quia uni persone modica sufficiunt, si una aliqua persona multitudine diviciarum superhabundat, ociose sunt divicie ille, si non ordinantur ad bonum aliorum. Quanto igitur reges et principes pluribus diviciis superhabundant; tanto detestabilius est eos avaros esse. Probat autem<sup>9</sup> Philosophus quarto *Ethicorum* triplici ratione, quod avaricia [fol. 201<sup>vb</sup>] peior est prodigalitate. Propter quod omnino detestabile est reges et principes esse avaros. Tam enim fugienda est avaricia a principibus, quod, si possent esse prodigi, melius est eos esse prodigos quam avaros.

Primo enim, quia melius est infirmari morbo curabili quam incurabili. Prodigalitas autem est morbus<sup>10</sup> curabilis, vel ab etate vel ab egestate<sup>11</sup>.

---

<sup>1</sup> enim fehlt im Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: vel

<sup>3</sup> Davor getilgt: Schaft von p

<sup>4</sup> Druck Rom 1607: dationis

<sup>5</sup> Druck Rom 1607: possint

<sup>6</sup> Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens

<sup>7</sup> Druck Rom 1607: quod

<sup>8</sup> Druck Rom 1607: contenta

<sup>9</sup> autem fehlt im Druck Rom 1607

<sup>10</sup> Druck Rom 1607: morbus est

<sup>11</sup> vel ab egestate fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607



**Kapitel 18: Königen und Fürsten ist es gewissermaßen unmöglich,  
Verschwender zu sein. Am verabscheuenswertesten ist es, wenn sie  
Geizhalse sind. Es geziemt sich gerade für sie, freigebig zu sein**

Aristoteles behauptet nämlich in Buch IV der *Nikomachischen Ethik*, Freigebigkeit bemesse sich nicht nach der Menge der Geschenke, sondern nach der zugrunde liegenden Einstellung, d. h. dass der Schenkende dazu fähig und willens sei. Denn nichts, heißt es an derselben Stelle, verhindere, dass auch jemand freigebig sei, der wenig gebe, wenn er es aus seinem geringen Vermögen nehme. Freigebigkeit wird durch das Verhältnis der Geschenke zum Besitz bestimmt. Daher, sagt Aristoteles, seien Tyrannen keine Verschwender. Denn sie könnten anscheinend gar nicht, bezogen auf die Masse dessen, was sie besitzen, viel zu viel schenken oder ausgeben. Wer so viel hat und einnimmt, dass seine Gaben und Aufwendungen gar nicht über die Menge dessen hinausgehen können, was er sein Eigen nennt, kann er auf bestimmte Art [überhaupt] nicht verschwenderisch sein. Daher können Könige und Fürsten wegen ihrer Unmenge an Besitz keine Prasser sein und sogar fast nicht so weit kommen, freigebig zu sein. Also müssen sie immer darauf bedacht sein, nicht weniger zu tun, als sich gehört.

Daraus lässt sich aber klar erkennen, wie schlecht es ihnen ansteht, geizig zu sein. Wenn man nach dem Naturrecht zu regieren hat, heißt das, sich den Verhältnissen in der Natur, wie wir sie sehen, anzupassen. Dort gibt es aber nichts ohne Funktion, wie die Naturgesetze beweisen. Dasselbe gilt für die menschliche Lebensführung. Die menschliche Natur ist mit wenig zufrieden, weil dies für den Einzelnen reicht. Wenn einer Reichtum im Übermaß hat, ist dieser funktionslos, wenn er nicht zum Wohl der anderen aufgewendet wird. Sind Könige und Fürsten überreich, dann ist ihr Geiz umso abscheulicher. Aristoteles beweist aber im vierten Buch der *Nikomachischen Ethik* mit drei Gründen, dass Geiz schlimmer ist als Verschwendung. Deshalb ist es ganz widerwärtig, wenn Könige und Fürsten geizig sind. Fürsten müssen sich vom Geiz so weit fernhalten, dass es für sie immer noch besser wäre, verschwenderisch als habsüchtig zu sein.

Es ist erstens besser, an einer heilbaren Krankheit zu leiden als an einer, die nicht behandelt werden kann. Verschwendung ist aber therapierbar, entweder durch Alter oder durch Armut.

Nam, qui prodigi sunt in iuventute, quia senes [fol. LXII<sup>v</sup>] avariores sunt iuvenibus, cum veniunt ad senectutem, ut plurimum curatur eorum prodigalitas et desinunt esse prodigi. Curari etiam potest ab egestate. Nam, qui prodigi sunt, ut plurimum egent, quia expense superhabundant redditibus. Experiendo ergo indigenciam, inducuntur, ut non sint prodigi. Est ergo secundum Philosophum prodigalitas morbus curabilis, vel ab etate vel ab egestate. Set<sup>1</sup> avaricia est moribus incurabilis, quia, quanto quis plus<sup>2</sup> procedit in avaricia et quanto plus senescit, tanto magis avarus efficitur<sup>3</sup>. Si ergo caput regni, a quo totum regnum debet di[p. 104]rigi<sup>4</sup>, indecens est egrotare secundum mores morbo incurabili<sup>5</sup>, omnino detestabile est regem esse [fol. LXIII<sup>r</sup>] avarum. Patet enim<sup>6</sup>, quod melius esset ipsum esse prodigum<sup>7</sup>.

Secundo hoc idem patet, quia prodigalitas magis est propinqua virtuti quam avaricia. Nam liberalis non libenter recipit et libenter dat, quorum utrumque facit prodigus. Neutram tamen facit avarus. Non ergo differt prodigalitas a liberalitate, nisi quia prodigus non dat, ut debet et quibus debet et cuius gracia debet. Quare, cum prodigus non sit amator pecunie, sicut nec liberalis, delevi quis, cum sit prodigus, fieri poterit liberalis. Si ergo omnino decens est ipsum<sup>8</sup> esse virtuosum, tanto detestabilius est ipsum esse avarum, quam prodigum, quanto avaricia plus contrariatur virtuti quam prodigalitas.

Tercio hoc est detestabilius: quia rex positus est in regno propter salutem regni et ut prosit hiis, qui in regno sunt. Avarus autem nulli prodest, quia etiam sibi ipsi nequam est. Prodigus autem multis prodest. Omnino ergo detestabile est, regem esse avarum.

Viso, quod quasi impossibile est reges esse prodigos, et quod omnino detestabile est eos esse avaros, restat ostendere, quod deceat eos esse largos, liberales et comminutivos. Hec enim virtus, que est circa [fol. 202<sup>ra</sup>] sumptus, per quamdam similitudinem dicitur largitas et liberalitas et communicabilitas. Largitas enim dicitur ad similitudinem vasorum. Vasa enim habentia<sup>9</sup> os artum non habunde emittunt, quod in eis est. Habundans ergo in sumptibus et dacionibus dicitur largus, quia ad modum largi vasis habunde emittit, que continet. Cum ergo tanto deceat fontem habere os largius, quanto ex eo plures participare debent, tanto decet regem largiorem esse, quanto influencia eius ad plures extendenda est, quam influencia aliorum.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage: secundum. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *plus fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Textvorlage: efficitur. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607: dirigi debet*

<sup>5</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607: et statt Patet enim*

<sup>7</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: quam avarum*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607: regem*

<sup>9</sup> *Davor getilgt: habundancia*

Denn Leute, die in der Jugend zur Verschwendung neigen, werden, weil Greise nun einmal geiziger sind als Jünglinge, mit zunehmendem Alter von ihrer Prasssucht schließlich ganz geheilt. Dass kann auch durch Armut geschehen. Verschwender leiden nämlich sehr oft unter Bedürftigkeit, weil sie mehr ausgeben als einnehmen. Indem sie Mangel leiden, werden sie dann von der Verschwendung abgebracht. Deshalb ist Prasssucht nach Aristoteles ein durch Alter oder Armut heilbares Gebrechen. Geiz kann man aber nicht therapieren. Zunehmendes Alter und zunehmender Geiz gehen nämlich miteinander einher und verstärken sich gegenseitig. Wenn es aber des Hauptes des Reiches, das einen ganzen Staat lenken muss, unwürdig ist, moralisch unheilbar krank zu sein, ist Habsucht bei einem König abscheulich. Er wäre dann offensichtlich besser ein Verschwender.

Der zweite Grund: Verschwendung ist einer Tugend ähnlicher als Geiz. Der Freigebige nimmt nämlich nicht bereitwillig und gibt gern. Das macht jeweils einen Verschwender aus, aber keinen Geizhals. Also gibt es keinen Unterschied zwischen Verschwendung und Freigebigkeit, außer dass ein Verschwender nicht gibt, wie und wem er muss, weil er auf dessen Gunst angewiesen ist. Da der Verschwender und der Freigebige beide das Geld nicht lieben, kann der eine mit Leichtigkeit zum anderen werden. Wenn also ein König gehörigerweise ganz tugendhaft sein muss, ist es um so viel abscheulicher für ihn, geizig statt verschwenderisch zu sein, wie die Habsucht mehr der Tugend entgegensteht als die Prasserei.

Drittens ist es widerwärtiger, weil ein König zum Wohl des Reiches und zur Wohlfahrt seiner Bewohner in seine Herrschaft eingesetzt wurde. Ein Geizhals nützt niemandem, nicht einmal sich selbst, der Verschwender aber Vielen.

Nachdem wir gesehen haben, dass Könige gleichsam unmöglich verschwenderisch sein können und als Geizkrägen ganz verabscheuenswert sind, bleibt auseinanderzusetzen, dass es ihnen zukommt, gebefreudig, freigebig und zum Teilen bereit zu sein. Diese Tugend beim Ausgeben wird nämlich mit den teilweise ähnlichen Bezeichnungen „Gebefreudigkeit“, „Freigebigkeit“ und „Bereitschaft zu teilen“ versehen. Die Gebefreudigkeit nennt man ähnlich wie bei Gefäßen „largitas“. Wenn sie eine schmale Öffnung haben, kann der Inhalt nur in kleinen Mengen austreten. Wer reichlich ausgibt und schenkt, wird „largus“ genannt, weil er wie bei Gefäßen mit breiter Öffnung reichlich von sich gibt, was er hat. Wie also ein Brunnen einen möglichst breiten Ausfluss haben soll, damit auch möglichst viele etwas davon haben, kommt es einem König mehr als anderen zu, mit seinen Gaben möglichst viele zu überschütten.

Secundo huiusmodi virtus dicitur liberalitas, quia pollentes ea sunt ad similitudinem liberorum. Avari enim non sunt liberi, [p. 105] set sunt servi pecunie. Quare, si indecens est reges et principes esse servos, conveniens est eos esse liberales.

Tercio huiusmodi virtus dicitur communicabilitas, quia per eam homines communicant sua bona, per quam communicationem ab aliis potissime diliguntur. Nam liberales sunt potissime amabiles. Quare, si maxime decet reges et principes, ut sint dilecti ab hiis, qui sunt in regno, maxime decet eos liberales esse. Spectat autem ad liberalem primo respicere quantitatem dati, ut non det minus vel plus, quam debeat. Secundo debet respicere, quibus det, ut non det, quibus non oportet. Tercio videndum est cuius gracia det, ut det boni gracia, non propter aliquam aliam causam. Reges autem<sup>1</sup> et principes vix possunt deviare a liberalitate in dando plus, quia magnitudo expensarum vix potest excedere multitudinem reddituum. Immo, si contingat liberalem dare plus, quam debeat<sup>2</sup>, ut vult Philosophus, moderate tristabitur. Nam magis gravatur<sup>3</sup> liberalis, si det minus, quam debeat, vel, si non expendat, ubi oportet, quam<sup>4</sup> si expendat<sup>5</sup>, ubi non oportet. Deviant autem a liberalitate reges et principes in dando quibus non oportet, vel cuius gracia non oportet. Dant enim, ut Philosophus ait, histrionibus, adulatoribus vel aliis, quibus non oportet dare, quia magis deceret eos esse pauperes quam divites. Sic eciam dant cuius gracia non oportet, non enim dant boni gracia, set magis dant, ut laudentur, et propter inanem gloriam vel propter aliquam aliam causam. Decet igitur reges esse liberales, et, ut liberales sint, oportet eos beneficiare bonos<sup>6</sup> et boni gracia.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607: enim*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607: deceat*

<sup>3</sup> *Davor getilgt: ga*

<sup>4</sup> *quam fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Textvorlage: expenat. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Davor getilgt: Schafft von b*

Zweitens nennt man eine solche Tugend „Freigebigkeit“. Denn wer so ist, ähnelt einem freien Menschen. Die Habgierigen sind nämlich keine Freien, sondern Sklaven des Geldes. Daher steht es Königen und Fürsten nicht gut an, unfrei zu sein. Zu ihnen passt Freigebigkeit.

Man nennt drittens eine solche Tugend die „Bereitschaft zu teilen“. Dadurch, dass Menschen so ihr Gut mit anderen teilen, werden sie von anderen ganz besonders geschätzt. Denn gerade Freigebige sind liebenswert. Wenn es Könige und Fürsten also am meisten ziert, von den Bewohnern ihres Herrschaftsgebiets geliebt zu werden, dann müssen sie besonders freigebig sein. Der Freigebige muss zuerst auf die Größe der Gabe Acht geben, um nicht mehr oder weniger als notwendig zu geben. Zweitens muss er darauf schauen, wem er gibt, um nicht die Falschen zu beschenken. Drittens ist zu beachten, warum er durch die Gabe Gnade erweist, nur um des Guten willen und nicht aus einem anderen Grund. Könige und Fürsten können aber schwerlich durch zu große Gaben vom Pfad der Freigebigkeit abweichen, weil es bei ihnen kaum möglich ist, dass die Höhe der Ausgaben die große Menge an Einnahmen übertrifft. Sollte aber ein Freigebiger doch einmal sogar mehr geben, als er muss, wird ihn das nach Meinung des Aristoteles nur mäßig schmerzen. Denn es beschwert ihn mehr, wenn er weniger als nötig oder gar nicht, wo es erforderlich ist, Ausgaben hat. Könige und Fürsten sind aber dann nicht mehr freigebig, wenn sie ungebührlicherweise denen geben, die keine Erkenntlichkeit verdienen. Sie geben dann, wie Aristoteles sagt, Gauklern, Schmeichlern und anderen, denen sie nichts schenken sollten, weil es sich eher gehören würde, dass diese arm statt reich sind. Sie erweisen dann nämlich zu Unrecht ihre Erkenntlichkeit, wenn sie damit nicht Gutes vergelten, sondern um Lob, nichtigen Ruhm oder anderes zu erheischen. Also müssen Könige freigebig sein und dazu denen, die gut sind, Wohltaten erweisen, gerade weil sie diese Eigenschaft haben.

### **Capitulum [XIX]: [fol. 202<sup>rb</sup>] Quod est magnificencia et circa que habet esse et quomodo possumus nos ipsos magnificos facere**

Dicebatur supra circa sumptus duplicem esse virtutem, unam, que respicit moderatos sumptus, quam liberalitatem vocant, aliam, que respicit sumptus magnos, quam magnificenciam nominant. Set, cum magis et minus non videantur diversificare speciem et naturam rerum, ut vult Philosophus primo *Politicorum*, non videtur esse sufficienter distingui magnificencia a liberalitate per hoc, [fol. LXIV<sup>r</sup>] quia hec est circa magno sumptus, illa vero circa mediocres. Sciendum ergo, quod de ratione virtutis est, quod sit circa<sup>1</sup> bonum et difficile. Quare, cum in maioribus sumptibus reperiatur specialis ratio bonitatis et difficultatis, que non reperitur in mediocribus sumptibus, dici debet<sup>2</sup> magnanimitatem<sup>3</sup>, que est circa magno sumptus, esse virtutem aliam a liberalitate, que est circa mediocres. Vel possumus dicere, quod sumptus ad duo comparari possunt, videlicet ad facultates eius, qui facit sumptus, et ad opera, in que sumptibus illi expenduntur.

Erit ergo circa pecuniam duplex virtus, una, que equat daciones et expensas facultatibus, et hec est liberalitas. Ideo dicitur esse liberalitas circa mediocres sumptus non secundum se, sed per comparisonem ad dantem et ad facientem sumptus.<sup>4</sup> Ideo largitor multorum posset esse avarus, si illa multa non equarentur facultatibus dantis. Dicebatur enim supra non esse liberalitatem in multitudine datorum. Liberalis ergo adequat daciones et sumptus facultatibus. Set magnificus vult proporcionare sumptus<sup>5</sup> operibus. Unde et nomen accepit. Ab ipsa enim faccione et ab ipso opere denominatur magnificencia. Dicitur enim magnificus quasi magna faciens. Inde est ergo, quod, quia [p. 107] in quocunque statu homo sit et qualescunque facultates habeat, sive multas, sive mediocres<sup>6</sup>. Difficile est bene uti illis et bene equare sumptus facultatibus. Ideo liberalitas se extendit ad mediocres sumptus.

Sumptus enim vel possunt considerari secundum se vel ut proporciantur facultatibus.

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt*: sit

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: potest

<sup>3</sup> *Textvorlage*: magnamitate. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> Ideo dicitur ... facientem sumptus *fehlt in der Textvorlage*. *Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

<sup>6</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

## **Kapitel 19: Was Großherzigkeit ist, was sie betrifft und was wir tun können, um großherzig zu sein**

Wie oben gesagt, gibt es zwei Tugenden, die mit Ausgaben zu tun haben. Die eine betrifft die mäßigen und heißt Freigebigkeit, die andere die großen. Man nennt sie Großherzigkeit. Da aber ein Mehr oder Weniger keinen Unterschied der Gattung oder des Wesens einer Sache zu begründen scheint, wie Aristoteles in Buch I der *Politik* erklärt, lässt sich die Großherzigkeit offenbar nicht hinreichend von der Freigebigkeit dadurch unterscheiden, dass Erstere mit großen, Letztere mit mäßigen Kosten verbunden ist.

Um eine Tugend begrifflich zu bestimmen, muss man wissen, welches Gut sie betrifft und wie schwer es zu erlangen ist. Da bei großen Ausgaben ein besonderes Gut und besondere Schwierigkeiten festzustellen sind, die sich bei mäßigen, wie sie für die Freigebigkeit typisch sind, jeweils nicht finden, muss man sagen, bei der Großherzigkeit handele es sich um eine andere Tugend. Oder wir können es so ausdrücken, dass sich Ausgaben nach zwei Kriterien bemessen: dem Vermögen dessen, der sie tätigt, und wofür er sie verwendet.

Entsprechend gibt es im Umgang mit Geld zwei Tugenden. Bei der einen entsprechen Geschenke und Ausgaben den finanziellen Möglichkeiten. Das ist die Freigebigkeit. Daher sagt man, sie habe nicht mit, absolut gesehen, mäßigen Ausgaben zu tun, sondern bezogen auf denjenigen, der etwas schenkt oder Geld ausgibt. Wer viel herschenkt, könnte trotzdem geizig sein, wenn es nicht dem entspricht, was er geben kann. Es wurde nämlich oben gesagt, dass Freigebigkeit nicht in der Menge der Gaben besteht. Der Freigebige passt Geschenke und Ausgaben seinen Möglichkeiten an. Der Großherzige gibt sein Geld im Verhältnis dazu aus, was er damit erreichen will, und heißt deshalb so. Die Großherzigkeit hat ihren Namen unmittelbar vom Tun und seiner Wirkung. Großherzig wird demnach genannt, wer Großes tut. Deshalb ist es unabhängig vom Stand und der mäßigen oder großen Menge der vorhandenen Mittel schwierig, sie gut und in entsprechender Höhe auszugeben. Daher betrifft die Freigebigkeit Ausgaben in mäßiger Höhe.

Man kann Ausgaben nämlich für sich genommen oder im Verhältnis zu den gegebenen Möglichkeiten betrachten.

Si autem considerentur<sup>1</sup> sumptus secundum se, sic liberalitas est circa magnos sumptus, [fol. LXIV<sup>v</sup>] faciens eos, multas habeat facultates et eciam circa mediocres, si faciens sumptus illos mediocriter facultatibus habundet. Set si sumptus non considerentur [fol. 202<sup>va</sup>] secundum se, set, ut proporcionantur facultatibus, sic liberalitas semper est circa mediocres sumptus.

Nam, sicut parvi sumptus sunt mediocres et proporcionati pauperibus, sic magni sunt mediocres et proporcionati divitibus. Cum ergo liberalitas non respiciat sumptus secundum se, set ut proporcionantur facultatibus, non dicitur esse circa magnos et mediocres sumptus, set circa mediocres tantum. Liberalitas igitur, que respicit sumptus proporcionatos facultatibus, se extendit ad quascunque facultates, quia eciam in mediocribus facultatibus difficile est bene se habere<sup>2</sup> in illis.

Magnificencia vero respiciens sumptus, ut sunt decentes operibus, non respicit quecunque opera, quia non est difficile facere decentes sumptus in quibuscunque operibus, set in magnis. Ideo magnificencia a magnis faccionibus et<sup>3</sup> a magnis operibus sumpsit nomen. In magnis autem operibus contingit aliquos deficere, quia non intendunt, quomodo magna opera faciant, set quomodo parum expendant. Et tales vocantur parvifici. Aliqui vero eciam in magnis operibus plus expendunt, quam opera illa requirant, et tales vocantur consumptores. Philosophus vero vocat eos banasos<sup>4</sup>, idest ignes et fornaces, quia tales sicut fornax omnia consumunt. Quidam vero in magnis operibus faciunt decentes sumptus. Et tales sunt virtuosi et vocantur magnifici. Erit igitur magnificencia media inter parvificenciam et consumptionem, sicut liberalitas est media inter [fol. LXV<sup>r</sup>] avariciam et [p. 108] prodigalitem.

Patet ergo, quid est magnificencia: Nam, sicut liberalitas est reprimens avaricias et moderans prodigalitates, sic magnificencia est reprimens parvificencias et moderans consumptiones. Et sicut liberalitas est faciens sumptus et daciones proporcionatas facultatibus sic magnificencia est faciens sumptus decentes magnis operibus.

Viso, quid est magnificencia, restat videre, circa que habet esse. Homo enim, quantum ad presens<sup>5</sup>, ad quatuor potest comparari, videlicet ad ipsum Deum, ad totam communitatem, ad aliquas speciales<sup>6</sup> personas et ad se ipsum. Magnificus enim circa omnia ista decenter se habere debet, non tamen eque principaliter intendere debet circa omnia ista. Nam principaliter et primo homo debet esse magnificus circa divina constituendo, si facultates tribuant, templa magnifica, sacrificia honorabilia, [fol. 202<sup>vb</sup>] preparaciones dignas.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607: considerantur*

<sup>2</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>3</sup> *a magnis faccionibus et fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607: chaunos*

<sup>5</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: spectat*

<sup>6</sup> *speciales fehlt im Druck Rom 1607*



Im ersten Fall liegt Freigebigkeit bei großen Ausgaben und auch bei mäßigen dann vor, wenn derjenige, der sie tätigt, die entsprechenden Mittel hat. Im Verhältnis zur Höhe der vorhandenen Mittel betrifft Freigebigkeit aber immer kleinere Beträge. So wie kleine Ausgaben angemessen sind im Verhältnis zu den Möglichkeiten der Armen, so sind es große im Verhältnis zu denen der Reichen. Da also die Freigebigkeit nicht die Ausgaben in absoluter Höhe betrifft, sondern in ihrem Verhältnis zu den vorhandenen Mitteln, sagt man nicht, sie gelte für geringe und hohe Ausgaben. Sie betrifft nur Erstere. Da es bei der Freigebigkeit um Ausgaben proportional zu den finanziellen Möglichkeiten geht, erstreckt sie sich auf alle Vermögensverhältnisse, weil es [besonders] auch bei geringen schwer ist, damit richtig umzugehen.

Die Großherzigkeit schließlich betrifft die für Vorhaben geziemenden Ausgaben, aber nicht die für alle Unternehmungen. Denn es ist nicht schwer, für beliebige Ziele angemessen Geld auszugeben, sondern nur für große. Daher hat die Großherzigkeit ihren Namen von der Ausführung großer Aufgaben. Dabei kann es nicht dadurch an etwas mangeln, dass man Großes tut, sondern dadurch, dass jemand zu wenig dafür aufwendet. Solche Menschen nennt man knauserig. Einige geben bei großen Vorhaben mehr aus als erforderlich. Sie heißen „Verschwender“. Aristoteles nennt sie gar „chaunoi“, d. h. ‚brennende Essen‘, weil sie wie ein Feuerschlund alles verzehren. Wer für große Aufgaben angemessen Geld aufwendet, ist tugendhaft und wird großherzig genannt. Die Großherzigkeit steht daher zwischen der Knauserigkeit und der Prasserei so wie die Freigebigkeit zwischen Geiz und Verschwendung. Damit ist klar, was Großherzigkeit ist: So wie die Freigebigkeit den Geiz im Zaum hält und die Verschwendungssucht mäßigt, so zügelt die Großherzigkeit die Knauserigkeit und mäßigt die Prasserei. Freigebigkeit heißt, Ausgaben zu tätigen und Geschenke zu machen im Verhältnis zu den verfügbaren Mitteln. Entsprechend bedeutet Großherzigkeit, für große Aufgaben gehörig Geld ausgeben.

Nachdem wir gesehen haben, was Großherzigkeit ist, bleibt zu betrachten, worauf sich ihre Vorhandensein auswirkt. Der Mensch lässt sich in diesem Zusammenhang zu vier Instanzen ins Verhältnis setzen: zu Gott selbst, der Gemeinschaft im Ganzen, den anderen Menschen mit ihren je eigenen Aufgaben und der eigenen Person. Der Großherzige muss sich gegenüber allen von ihnen gehörig verhalten. Aber er muss dies trotzdem nicht in gleichem Maße für alle anstreben. Denn zuallererst muss er bei allem, was Gottes ist, großherzig sein, indem er, wenn das Geld vorhanden ist, herrliche Tempel baut, ehrenhafte Opfer dafür bringt und seinem Stand angemessene Vorkehrungen dazu trifft.

Ideo dicitur quarto *Ethicorum*, quod honorabiles sumptus, quos debet facere magnificus, sunt circa Deum.

Secundo spectat ad magnificum, si assit facultas, facere decentes sumptus circa totam communitatem. Nam ipsa bona communia quodammodo divina sunt. Unde Philosophus ait, quod dona communia habent aliquid simile donis Deo sacratis. Bonum enim divinum valde debiliter representatur in una persona singulari, set in tota communitate pulchrius eluescit divinum bonum.

Tercio magnificus se decenter habere debet circa aliquas personas speciales, ut circa personas honore dignas. Nam in hoc potissime apparet magnificencia, quando quis magna facit hiis, qui sunt magis [fol. LXV<sup>v</sup>] digni.

Quarto debet se decenter habere magnificus circa personam propriam. Debet enim quis magnifice se habere circa magna opera respectu persone proprie. Magna autem opera possunt dici illa, vel que durant per totam vitam, cuiusmodi sunt domus et edificia, vel que fiunt raro in tota vita, cuiusmodi sunt nupcie et milicie. Decet enim magnificum, ut dicitur quarto *Ethicorum*, habitacionem pre[p. 109]parare decenter, et magis debet intendere, quomodo facere debeat admirabiles et diuturnas domus, quam quomodo faciat eas sophisticas et apparentes. Sic eciam decet magnificum nupcias et milicias et talia, que raro occurrunt, magnifice facere.

Patet ergo, circa quid est magnificencia, quia est circa sumptus decentes<sup>1</sup> magnis operibus. Principaliter tamen est<sup>2</sup> circa magnos sumptus impensos erga divina et erga totam communitatem. Ex consequenti vero est erga magnos sumptos impensos circa personas dignas et circa se ipsum.

Ostenso, quid est magnificencia et circa que habet esse, delevi patet, quomodo possumus nos ipsos<sup>3</sup> magnificos facere. Nam, sicut liberalitas plus contrariatur avaricie quam prodigalitati, sic magnificencia plus contrariatur parvificencie quam consumptioni. Nos ergo ipsos, si facultas assit, faciemus magnificos declinando ad consumptionem, ut eciam in magnis operibus pocius superhabundent consumptus<sup>4</sup>, quam deficiant. [fol. LXVI]

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: dicentes. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Davor getilgt*: esse

<sup>3</sup> *Davor getilgt*: ipsos

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: sumptus

Daher steht im vierten Buch der *Nikomachischen Ethik*, dass die mit Ehre verbundenen Ausgaben, die der Großherzige tätigen muss, Gott betreffen.

Zweitens gehört zum Großherzigen, wenn er kann, angemessen Geld für die Gemeinschaft zu verbrauchen. Denn das Gemeinwohl ist gewissermaßen göttlich. Daher sagt Aristoteles, Geschenke an die Allgemeinheit seien so ähnlich wie Gott geweihte Gaben. Das Göttliche kommt im Einzelnen nur sehr schwach zum Vorschein, erstrahlt aber in einer ganzen Gemeinschaft heller.

Drittens muss der Großherzige gegenüber besonderen Personen sich schicklich verhalten, nämlich gegenüber denen, die Ehre verdienen. Denn die Großherzigkeit tritt besonders dadurch hervor, dass man denen Bedeutendes erweist, die dessen würdiger sind.

Viertens muss man sich selbst gegenüber angemessen verhalten. Man soll nämlich auch gegenüber der eigenen Person großherzig handeln. „Groß“ kann man nennen, was man macht und ein Leben lang Bestand hat, wie Häuser und andere Gebäude, oder was nur selten im ganzen Leben geschieht, wie Hochzeit zu halten oder Kriegsdienst zu leisten. Es steht dem Großherzigen gut an, wie es in Buch IV der *Nikomachischen Ethik* heißt, eine angemessene Behausung zu errichten, und er muss mehr danach streben sie [wahrhaft] bewundernswürdig und langlebig zu machen als [nur] vordergründig mit ihr Eindruck zu schinden. So soll der Großherzige auch Hochzeiten, den Militärdienst und was sonst noch selten eintritt, entsprechend begehen.

Also betrifft die Großherzigkeit eindeutig die angemessenen Ausgaben für große Vorhaben, vor allem dafür, was man für Gott und die Allgemeinheit aufwendet, danach für Andere, die es wert sind, und [schließlich] für einen selbst.

Daraus, was Großherzigkeit ist und wo sie Anwendung findet, ergibt sich eindeutig, wie wir entsprechend werden können. Wie die Freigebigkeit mehr dem Geiz entgegensteht als der Verschwendung, richtet sich die Großherzigkeit eher gegen die Knauserei als die Prasserei. Wir werden durch eigenes Zutun also großherzig, wenn wir uns näher bei Letzterer halten, so dass wir für große Vorhaben eher zu viel als zu wenig ausgeben.

## **Capitulum [XX]: Quod maxime detestabile est reges et principes esse parvificos et quod decet eos magnificos esse**

Tangit autem Philosophus quarto *Ethicorum* sex proprietates ipsius [fol. 203<sup>ra</sup>] parvifici, que, si inessent regibus, maxime derogarent regie maiestati.

Prima proprietas est, quia circa omnia deficit, quod ex ipso nomine patet. Esse enim parvificum est facere parva et defectiva.

Secunda proprietas est, quia, si contingat parvificum et magna expendere pro parvo, perdit magnum bonum. Unde et proverbialiter dicitur, ut<sup>1</sup> viles homines nuptias et convivium perdunt pro denariata<sup>2</sup> piperis. Dum enim circa magnum convicium non faciunt decentes sumptus, volentes parcere modice expense, totum convivium indecens redditur. [p. 110]

Tercia proprietas est, quod quecumque facit parvificus, semper facit tardans. Videtur enim ei, quod remove a se pecuniam sit abscindere membra a proprio corpore. Ideo sicut, dato quod necesse sit aliquem mutilari et incidi mutilationi illam et incissuram<sup>3</sup> tardat et subterfugit, quantum potest, sic, dato quod parvificum oporteat expensas facere, tamen illos sumptus tardat et subterfugit, quantum potest.

Quarta est, quia parvificus non intendit, qualiter faciat magnum opus, ut qualiter faciat debitas largiciones vel quomodo decentes nuptias, set tota sua intencio est, quomodo faciat parvos sumptus. Est enim proprietas parvifici, ut apprecietur plus pecuniam<sup>4</sup> quam opus.

Quinta proprietas [fol. LXVI<sup>v</sup>] eius est, ut semper expendat cum tristitia et dolore. Dicebatur enim, quod parvificus reputat exteriora bona, que habet, quasi sibi incorporata et quasi pertinencia ad substantiam suam. Et quia sic afficitur ad ea et ita continuat se illis, ideo, sicut in incisione corporis propter divisionem continui resultat ibi tristitia et dolor, sic in separacione pecunie, que fit per expensas, quia est ibi quasi quedam divisio continui, eo quod parvificus reputat suam pecuniam quasi sibi incorporatam et continuatam, non potest eam expendere et ipsam a se remove sine tristitia et dolore. Participat enim in hoc parvificus cum avaro, quia omnis parvificus avarus est sicut omnis magnificus liberalis.

Sexta est, quia, cum parvificus nichil faciat, videtur tamen ei, quod semper agat maiora, quod debeat. Dictum est enim, quod parvificus plus appreciatur pecuniam quam daciones et sumptus, que sunt opera virtutum.

---

<sup>1</sup> ut fehlt im Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Druck Rom 1607: denariato

<sup>3</sup> Druck Rom 1607: incindi mutilationem illam et incissuram

<sup>4</sup> Druck Rom 1607: pecunia

## **Kapitel 20: Es ist ganz besonders verabscheuenswert, wenn Könige und Fürsten knauserig sind. Es gehört sich für sie, großherzig zu sein**

Aristoteles berührt in Buch IV der *Nikomachischen Ethik* sechs typische Eigenschaften des Knausers. Finden sie sich bei Königen, schmälern sie ganz gewaltig die königliche Majestät.

Die erste Eigenschaft besteht darin, dass bei einem Knauser alles zu wenig ist, was schon aus der Bezeichnung hervorgeht. „Knauserig sein“ bedeutet nämlich, Geringfügiges und Mangelhaftes zu machen.

Zweitens verliert der Knauser, wenn er für einen bedeutenden Anlass wenig ausgibt, [zugleich] was groß und gut ist. Deshalb sagt das Sprichwort: „Geizige Menschen verderben ihr Hochzeitsmahl, weil sie nicht einen Denar für Pfeffer ausgeben wollen.“ Wenn sie für ein großes Mahl nicht genug ausgeben, weil sie kleinere Beträge einsparen wollen, ist es nicht mehr so, wie es sein soll.

Drittens tut ein Knauser, was immer er macht, zögerlich. Ihm kommt es nämlich vor, als ob etwas von seinem Geld auszugeben bedeute, sich selbst ein Glied auszureißen. Wie jemand eine notwendige Operation, um ein Glied zu amputieren, hinausschiebt und so viel Ausflüchte macht, wie er kann, macht es auch der Knauser, wenn er Geld ausgeben soll.

Viertens ist er nicht bestrebt, ein großes Werk auszuführen und entsprechend Geschenke zu machen oder eine angemessene Hochzeit auszurichten, sondern seine einzige Absicht ist es, möglichst wenig auszugeben. Den Knauser zeichnet nämlich aus, Geld mehr zu schätzen als ein Werk.

Fünftens gibt er immer sein Geld immer traurig und unter Schmerzen aus. Man sagt nämlich, er schätze äußerlichen Besitz, als wäre er ein Teil seines Körpers und gehöre zu seiner Substanz. Und weil er ihm so zugetan und so eng damit verbunden ist, kann er kein Geld ausgeben und sich nicht davon trennen, ohne Trauer und Schmerz zu empfinden, als ob bei einer Operation ein Körperteil abgetrennt würde. Das hat der Knauser mit dem Geizhals gemeinsam, weil jeder Knauser auch geizig ist so wie jeder Großherzige zugleich freigebig.

Obwohl, sechstens, der Knauser nichts macht, scheint es ihm immer, als ob er mehr tue, als er müsste. Man sagt nämlich, der Knauser schätze das Geld mehr als Geschenke und Aufwendungen, bei denen es sich um tugendhafte Werke handelt.

Pecuniam enim reputat quid carum, opera virtutum estimat quid vile et non appreci[fol. 203<sup>rb</sup>]atur ea. Cum igitur vix possit aliquis ita modicum dare<sup>1</sup> de caro, dato eciam, quod multum recipiat de vili, quin videatur ei plus dare, quam debeat. Non potest parvificus<sup>2</sup> ita modicum sumptum facere erga quantumcunque<sup>3</sup> opus, quin semper videatur ei, quod agat maiora, [p. 111] quam debeat.

Quare, si detestabile est regiam maiestatem circa omnia deficere, magna bona pro modico perdere, semper tardare et nichil prompte facere<sup>4</sup>, nunquam intendere, quomodo faciat magna opera virtutum, set quomodo modicum expendat, semper facere sumptum cum tristitia et dolore et, cum nichil facit, credere se magna operari, quia [fol. LXVII<sup>r</sup>] omnia hec valde derogant regie maiestati, omnino detestabile est regem esse parvificum.

Quod autem deceat ipsum esse magnificum, sufficienter probant<sup>5</sup> superiora dicta, in quibus ostendimus, circa que magnificencia habet esse. Dicebatur enim magnificenciam<sup>6</sup> principaliter esse circa opera divina et circa communia, ex consequenti vero circa personas dignas et circa se ipsum. Cum ergo rex sit caput regni et sit persona honorabilis, reverenda et publica et ad ipsum pertineat distribuere bona regni, maxime decet ipsum esse magnificum. Nam, quia est caput regni et gerit in hoc divinum<sup>7</sup> vestigium, qui est caput et princeps universi, maxime spectat ad ipsum magnifice se habere circa templa sacra et erga preparaciones divinorum. Quia vero est persona publica, ad quam ordinatur tota communitas et totum regnum, maxime spectat ad eum magnifice se habere circa bona communia et circa ea, que respiciunt regnum totum. Rursus, quia ad ipsum maxime spectat distribuere bona regni, omnino decet eum magnifice se habere erga personas dignas, quibus digne competunt<sup>8</sup> illa bona. Amplius, quia, ut dictum est, regia persona debet esse reverenda et honore digna, spectat ad regem magnifice se habere erga personam propriam et erga personas sibi coniunctas, ut erga uxorem et filios, habendo habitaciones honorabiles, faciendo nupcias decentes, exercendo milicias<sup>9</sup>. [fol. LXVII<sup>r</sup>]

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: dare ita modicum

<sup>2</sup> *Davor getilgt*: parvifici

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: quodcunque

<sup>4</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: et

<sup>5</sup> *Textvorlage*: probant. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Davor getilgt*: mais

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: Dei

<sup>8</sup> *Textvorlage*: compescunt. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: admirabiles

Er hält Geld zu haben dafür, und tugendhaftes Handeln schätzt er gering und hält es nicht für wert. Da kaum einer etwas von so geringem Wert schenken könnte, wenn er [selbst] viel Wertloses erhält, dass er nicht mehr zu geben scheint, als er muss, so kann der Knauser gar nicht so wenig für was auch immer ausgeben, als dass es ihm nicht scheinen würde, er tue mehr als geboten.

Wenn es also verabscheuenswürdig an einer Königlichen Majestät ist, es an allem fehlen zu lassen, großes Gut wegen geringwertigerem zu verlieren, immer zu zaudern und nichts sofort zu erledigen, nie danach zu streben, irgendwie große tugendhafte Werke zu vollbringen, sondern immer wenig auszugeben, keine finanziellen Aufwendungen ohne Schmerz und Trauer zu machen und nichts zu tun, aber trotzdem zu glauben, Vieles zu bewerkstelligen, ist es grässlich, ein knauseriger König zu sein, weil dies alles seine Majestät herabsetzt.

Dass er schicklicherwise großherzig zu sein hat, ergibt sich aus dem, was oben gesagt wurde, als wir gezeigt haben, was und wem Großherzigkeit gilt. Es wurde nämlich gesagt, sie betreffe zuvörderst Werke für Gott und die Gemeinschaft, danach für andere und sich selbst. Da der König das Haupt seines Reiches und damit Inhaber eines öffentlichen Amtes ist, dem Respekt zu bezeugen ist und zu dessen Aufgaben es gehört, die Güter des Reiches zu verteilen, steht es ihm ganz besonders gut an, großherzig zu sein. Denn als Haupt des Reiches tritt er in die Fußstapfen Gottes, des Hauptes und Fürsten der ganzen Welt, und es ist seines Amtes, großherzig gegenüber den heiligen Tempeln und dem Dienst an Gott zu sein. Da er schließlich ein öffentliches Amt innehat, dem die ganze Gemeinschaft und das ganze Reich unterstehen, gehört dazu auch, sich großherzig gegenüber dem Wohl aller und dem, was das ganze Reich anbelangt, zu erzeigen. Da es ferner zu seinen wichtigsten Amtspflichten zählt, die Güter des Reiches zu verteilen, gehört es sich ganz besonders für ihn, sich großherzig gegenüber jenen zu verhalten, die würdig sind, sie zu bekommen. Da außerdem, wie erwähnt, das Amt des Königs angemessene Achtung und Ehrerbietung verdient, muss er dementsprechend großherzig zu sich selbst und seinen Angehörigen, Frau und Kindern, sein, standesgemäße Behausungen haben, geziemend Hochzeit feiern und sich im Feld auszeichnen.

## **Capitulum [XXI]: Que sunt proprietates magnifici et quod proprietates illas<sup>1</sup> reges et principes habere debent**

Philosophus quarto<sup>2</sup> *Ethicorum*, capitulo *De magnificentia*, tangit sex proprietates magnifici, quas habere decet [fol. 203<sup>va</sup>] reges et principes.

Prima proprietas est, quia magnificus assimilatur scienti. Dicebatur enim spectare ad magnificum in magnis operibus facere decentes sumptus. Cognoscere autem, quibus magnis operibus qui sumptus sint convenientes, esse non potest, nisi quis polleat scientia et intellectu. Secunda proprietas magnifici est facere magnos sumptus, non ut ostendat se ipsum, set boni gracia. Est enim hoc commune cuilibet virtuti agere non propter favorem vel propter gloriam hominum, set gracia boni. Specialiter tamen hoc dicitur esse proprium magnificentie. Nam, cum in operibus magnificis, ut cum aliquis magnifice se habet erga cultum divinum et erga rempublicam et circa personas dignas, maxime quis appareat<sup>3</sup> gloriosus et maxime quis ab hominibus laudetur<sup>4</sup>, difficile est in talibus non querere humanam laudem. Et quia virtus est circa bonum et difficile, ideo maxime spectat ad magnificum in suis magnificis operibus et distributionibus intendere finaliter bonum et non favorem gloriam hominum.

Tercia proprietas magnifici est facere sumptus et distributiones delectabiliter et prompte. Nam, qui prius quam sumptus faciat, diu ratiocinatur [fol. LXIII<sup>r</sup>] et omnes minutas expensas inquirat et non delectabiliter et prompte largitur, que largiri debet, non est magnificus, set parvificus. Ideo dicitur quarto *Ethicorum*, quod diligencia ratiocinii est parvifica.

Quarta est magis intendere, qualiter faciat opus optimum et decentissimum, quam qualiter et quantum sumptum faciat ad opus [p. 113] illud. Ut si debet magnificus aliquod templum<sup>5</sup> constituere<sup>6</sup> in honorem divinum vel aliqua dona conferre personis dignis, magis intendet, quomodo templum illud sit admirabile et pulchrum et quomodo dona illa sint magna et decencia, quam quot et quanta nummismata oporteat ipsum consumere propter huiusmodi opera.

Quinta proprietas est, quod magnificus est excellenter liberalis. Idem est enim esse magnificum quod esse habundanter liberalem.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: aliaas. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Davor getilgt*: quarta

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: apparet

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: laudatur

<sup>5</sup> *Davor getilgt*: quod

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: construere



## **Kapitel 21: Was die Eigenschaften des Großherzigen sind und welche Könige und Fürsten davon haben müssen**

In Buch IV der *Nikomachischen Ethik* behandelt Aristoteles im Kapitel *Über die Großherzigkeit* sechs Eigenschaften des Großherzigen, die Könige und Fürsten haben müssen.

Erstens soll der Großherzige dem Weisen ähnlich werden. Es wurde nämlich gesagt, dass es zum Großherzigen gehört, für große Vorhaben angemessen viel auszugeben. Aber zu wissen, welchen großen Werken welcher Aufwand entspricht, ist nicht möglich, es sei denn, man hätte viel Wissen und Verstand.

Zweitens gibt der Großherzige nicht viel aus, um Eindruck zu schinden, sondern um des Guten willen. Allen Tugenden ist nämlich gemeinsam, das man sie nicht für Gunst oder menschlichen Ruhm übt, sondern um Gutes damit zu tun. Ganz besonders lässt sich das jedoch über die Großherzigkeit sagen. Wenn sich jemand bei der Ausübung seiner Religion, gegenüber dem Gemeinwesen und Einzelpersonen, die es verdienen, großherzig erweist, erstrahlt er im größten Ruhm und wird am meisten von den Menschen gelobt. Daher ist es nachgerade schwierig, sich mit Werken der Großherzigkeit nicht das Lob der Menschen zu erwerben. Da die Tugend sich darauf bezieht, was gut und schwierig ist, gehört es am meisten zum Großherzigen, bei dem, was er Großes tut und verteilt, am Ende das Gute zu beabsichtigen und nicht Gunst und Ruhm der Menschen.

Die dritte Eigenschaft des Großherzigen ist es, frohen Mutes sofort etwas auszugeben und zu verteilen. Denn wer vor dem Geldausgeben lange hin und her rechnet und noch über die kleinsten Nebenkosten nachsinnt, statt mit Vergnügen und ohne Zögern verschenkt, was er soll, ist nicht großherzig, sondern knauserig.

Die vierte Eigenschaft ist es, eher darauf zu achten, wie man etwas besonders Gutes und Geziemendes vollbringt, als darauf, wie viel es kostet. Wenn zum Beispiel ein Großherziger einen Tempel zur Ehre Gottes bauen oder Leuten, die es verdient haben, Geschenke überreichen muss, bedenkt er eher, wie der Tempel bewundernswürdig und schön und die Gaben groß und angemessen sind, als wie viele Münzen welchen Wertes er selbst dafür verbrauchen muss.

Seine fünfte Eigenschaft ist es, dass ein Großherziger ganz besonders freigebig ist. Großherzig sein ist nämlich dasselbe wie übermäßig freigebig sein.

Nam, ut infra patebit, magnificencia est quedam perfeccio et quidam ornatus liberalitatis, sicut magnanimitas est quedam perfectio et quidam ornatus omnium virtutum. Cum enim ille sit magnificus, qui in magnis operibus facit decentes sumptus, si facere decentes sumptus est esse liberalem, facere maximos decentes sumptus, quos facit magnificus, est esse [fol. 203<sup>vb</sup>] maxime liberalem.

Sexta proprietas magnifici est equali sumptu facere opus magis magnificum. Parvifici enim, quia semper intendunt, quomodo parcant nummo, ut supra dicebatur, pro modico multum perdunt. Magnificus ergo, cui non est cure de raciocinio ab equali sumptu, facit opus magis magnificum, quia non parcit decentibus sumptibus. Contingit enim aliquando avarum plus expendere in aliquo negotio quam liberalem. Tamen, quia semper nititur avarus aliquid<sup>1</sup> decentes<sup>2</sup> [fol. LXVIII<sup>v</sup>] expensas subtrahere<sup>3</sup>, si modici sint et parvi valoris, ideo opus, ubi multum expendit, indecenter facit. Quare ab equali sumptu vel eciam aliquando a minori liberalis vel magnificus facit decencius opus quam parvificus et avarus.

Has autem proprietates debere inesse regibus et principibus videre non est difficile. Ipsi enim maxime debent esse scientes et cognoscentes, qui sumptus quibus operibus deceant. Ad eos autem maxime spectat facere magnas largiciones et excellentes sumptus boni gracia. Nam maxime debet bonum intendere, qui totum<sup>4</sup> regnum debet in bonum dirigere. Sic eciam ad eos spectat delectabiliter et prompte sumptus facere. [p. 114] Nam, ut supra dicebatur, quia modicis natura contempta<sup>5</sup> est, ociose sunt divicie, nisi ex eis fiant debite largiciones et decentes sumptus. Quanto igitur reges et principes magis habundant facultatibus et diviciis, tanto magis decet eos ampliores retributiones facere et magis delectabiliter et prompte expendere. Decet ergo<sup>6</sup> reges et principes magis intendere, quomodo faciant excellencia opera virtutum, quam quomodo parcant nummis et expensis. Oportet eciam eos esse excellenter liberales et semper facere magnifica opera. Omnes igitur proprietates magnifici per amplius et perfectius decet ipsos reges habere. Unde<sup>7</sup> Philosophus quarto *Ethicorum* vult, quod non cuilibet possit esse magnificus, quia non quilibet potest facere magnos sumptus. Set, ut ibidem dicitur, tales oportet esse nobiles et gloriosos. Quare, quanto est nobilior aliis, tanto magis<sup>8</sup> decet ipsum pollere magnificencia et habere proprietates magnifici. [fol. LXIX<sup>r</sup>]

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: aliquas

<sup>2</sup> *Textvorlage*: dicentes. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: etiam

<sup>4</sup> *totum fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: contenta

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: etiam

<sup>7</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: et

<sup>8</sup> *magis fehlt im Druck Rom 1607*

Denn die Großherzigkeit ist, wie man weiter unten sehen wird, gewissermaßen die Vollendung und Zier der Freigebigkeit, so wie die Großmut andere Tugenden vervollkommnet und ziert. Der ist nämlich großherzig, der für große Vorhaben entsprechend viel ausgibt. Wenn angemessene Ausgaben zu machen heißt, freigebig zu sein, ist hohe angemessene Ausgaben zu tätigen, wie es der Großherzige tut, identisch damit, besonders freigebig zu sein.

Die sechste Eigenschaft des Großherzigen ist es, für das gleiche Geld etwas Großartigeres [als Andere] zu machen. Die Knauser, die immer darüber nachsinnen, wie sie mit ihrem Geld haushalten, verlieren, wie oben erwähnt, um ein Weniges willen viel. Der Großherzige, der sich nicht darum bekümmert, nachzudenken, ob er immer gleich viel ausgibt, schafft etwas Großartigeres, weil er nicht am notwendigen Geld spart. Es kann nämlich vorkommen, dass ein Geizkragen für eine Sache mehr ausgibt als der Freigebige. Dennoch trachtet der Geizige immer danach, irgendwie etwas von den notwendigen Ausgaben abzuwickeln, und sei es noch so geringfügig und von geringem Wert. Deshalb verrichtet er das Werk, wenn er auch viel dafür ausgibt, nicht so, wie es sich gehört. Daher tut der Freigebige oder der Großherzige zum selben Preis oder manchmal auch für weniger, etwas Anständigeres als der Knauser oder der Geizhals. Diese Eigenschaften müssen aber Könige und Fürsten verinnerlicht haben. Das ist nicht schwer einzusehen. Sie müssen ganz besonders viel wissen oder erkennen, was für bestimmte Vorhaben die angemessenen Kosten sind. Dazu gehört aber besonders, große Geschenke zu machen und viel auszugeben, um Gutes zu tun. Denn am allermeisten muss derjenige Gutes beabsichtigen, der sein Reich zu dessen Wohl zu regieren hat. So gehört es bei Königen und Fürsten dazu, Ausgaben mit Vergnügen und rasch zu tätigen. Denn, wie oben gesagt, die Natur ist mit wenig zufrieden. Deshalb sind Reichtümer untätig, wenn sie nicht für die notwendigen Geschenke und angemessenen Ausgaben aufgebracht werden. Je mehr Könige und Fürsten an Geld und Reichtum im Übermaß haben, desto mehr gehört es sich auch für sie, Anderen damit zu vergelten, was sie getan haben und mit Vergnügen und ohne Zaudern Geld auszugeben. Es schickt sich für Könige und Fürsten mehr zu bedenken, wie sie sich ganz besonders tugendhaft verhalten, als wie sie Geld und Ausgaben sparen sollen. Sie haben es nötig, ganz besonders freigebig zu sein und immer großherzig zu handeln. Daher müssen Könige über alle Eigenschaften des Großherzigen in ganz besonderem Maß und in größter Vollendung verfügen. Daher behauptet Aristoteles in Buch IV der *Nikomachischen Ethik*, nicht jeder könne großherzig sein, weil nicht jeder viel ausgeben könne. Dazu müsse man, wie es dort auch heißt, vornehm und ruhmreich sein. Je mehr also jemand vornehmer als die Anderen ist, desto mehr gehört es sich auch für ihn, ganz großherzig zu sein und über die zugehörigen Eigenschaften zu verfügen.

## **Capitulum [XXII]: Quid est magnanimitas et circa que habet esse et quomodo possumus nos ipsis magnanimos facere**

Bonorum exteriorum, [fol. 204<sup>ra</sup>] ut supra dicebatur, quedam sunt utilia, ut pecunia et universaliter quicquid potest mensurari nummismate. Quedam vero sunt bona honesta, cuiusmodi sunt honores. Sicut igitur circa ipsa bona utilia est duplex virtus, una respiciens magnos sumptus, ut magnificentia, et alia, que respicit mediocres, ut liberalitas, sic circa ipsa bona honesta est duplex virtus, una, que respicit magnos honores, ut magnanimitas, et alia, que respicit mediocres, que communi nomine dici potest honoris amativa.

In magnis autem honoribus tripliciter quis se habere potest. Nam quidam in talibus deficiunt, ut pusillanimes. Quidam vero superhabundant, ut presumptuosi. Quidam autem se habent, ut decet, ut ma[p. 115]gnanimi.

Videmus enim aliquos de se aptos ad magna, potentes magna et ardua exercere, quadam tamen pusillanimitate ducti retrahunt se ab huiusmodi magnis. Tales ergo in talibus deficiunt. Set quidam econtrario superhabundant, ingerentes se ad aliqua, que digne complere non possunt, quos Philosophus vocat “chaymos<sup>1</sup>”, idest fumosos<sup>2</sup> et ventosos. Nos autem eos “presumptuosos” vocare possumus.

Magnanimus vero medius est inter pusillanimum<sup>3</sup> et presumptuosum. Non enim se retrahit ab arduis<sup>4</sup> operibus, que potest digne agere, ut pusillanimis<sup>5</sup>, nec se [fol. LXIX<sup>v</sup>] ingerit ad ea, que digne complere non potest, ut presumptuosus.

Quare<sup>6</sup> manifeste patet, quid<sup>7</sup> sit magnanimitas. Nam, sicut liberalitas, quia<sup>8</sup> est media inter avaricias et prodigalitates, ideo est virtus quedam reprimens avaricias et moderans prodigalitates, sic magnanimitas, quia est media inter pusillanimitatem et presumptionem, est virtus quedam reprimens pusillanimitates et moderans presumptiones.

Viso, quid est magnanimitas, delevi patet, circa que habet esse. Videtur autem Philosophus quarto *Ethicorum* velle magnanimitatem esse circa honores, circa divicias et principatus et universaliter circa omnia fortuna et infortunia. Non tamen est eque principaliter circa ista.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: chaunos

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: fimosos

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: pusillanimum

<sup>4</sup> *Textvorlage*: ardius. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: pusillanimus

<sup>6</sup> *Textvorlage*: Qnare. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> quid fehlt in der *Textvorlage*. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: quae

## **Kapitel 22: Was Großmut ist, worauf sie sich auswirkt und was wir tun müssen, um großmütig zu sein**

Einige äußere Güte haben, wie erwähnt, einen Gebrauchswert, zum Beispiel Geld und überhaupt alles, was sich damit aufwiegen lässt. Andere betreffen das Ansehen, wie etwa Ehrbezeugungen. So wie es im Umgang Gütern, die einen Nutzwert haben, zwei Tugenden gibt, eine, die für große Ausgaben gilt, die Großherzigkeit, und eine für mäßig Ausgaben, die Freigebigkeit, verhält es sich auch bei Gütern, die das Ansehen betreffen, die Großmut für die beträchtlichen, die Ehrliche für die mäßigen.

Beim Verhalten gegenüber großen Ehren ist dreierlei zu beachten: Manche tun dabei zu wenig – das sind die Kleinmütigen –, manche, die Anmaßenden, zu viel, und wieder andere genau das, was sich gehört, die Großmütigen.

Man sieht, wie manche die Eignung und das Vermögen haben, Großes und Schwieriges zu vollbringen, aber, durch Kleinmut veranlasst, davon Abstand nehmen. Sie tun dabei also zu wenig. Umgekehrt übertreiben es einige und wenden sich Dingen zu, die sie nicht mit Anstand zu Ende bringen können. Sie nennt Aristoteles „chaunoi“, d. h. Rauch- und Windmacher. Wir können sie aber „anmaßend“ nennen.

Der Großmütige steht aber zwischen dem Kleinmütigen und dem Anmaßenden. Er meidet nicht wie Ersterer große Anstrengungen, die er mit Anstand auf sich nehmen kann, und verwickelt sich auch nicht in etwas, was er nicht geziemend zu Ende zu bringen vermag, wie Letzterer.

Damit ist deutlich, was Großmut ist. Wie die Freigebigkeit als die Mitte zwischen Geiz und Verschwendungssucht die eine zügelt und die andere mäßigt, macht die Großmut aufgrund ihrer Stellung zwischen beiden dasselbe mit Kleinmut und Anmaßung.

Daraus lässt sich auch leicht ausmachen, was ihr Objekt ist. Aristoteles scheint in Buch IV der *Nikomachischen Ethik* zu meinen, sie gelte für Ehren, Reichtum, Macht und überhaupt für alle glücklichen und unglücklichen Lebensumstände. Aber nicht für alle im gleichen Maße!

Nam magnanimitas principaliter est circa honores et non circa honores quoscunque, set honores magnos. Ex consequenti autem est circa divicias et principatus et circa fortuna et infortunia. Nam secundum Philosophum inter bona exteriora maximus est honor. Divicie enim et principatus et alia exteriora bona non [fol. 204<sup>rb</sup>] sunt tantum bonum sicut honor, quia ut plurimum homines hec ordinant, ut consequantur honores. Sicut ergo dicebatur de fortitudine, quia principaliter erat circa pericula bellica<sup>1</sup>, quia illa sunt difficiliora, ex consequenti autem erat circa pericula alia, ita<sup>2</sup> quod fortis eciam in aliis periculis decenter se habet<sup>3</sup>, sic magnanimitas principaliter est circa honores, tanquam circa maxima bona exteriora, [p. 116] ex consequenti autem est circa divicias et principatus et circa alia bona exteriora, ita quod magnanimus decenter se habet in possidendo divicias et principatus et [fol. LXX<sup>r</sup>] in tollerando fortuna et infortunia.

Magnanimus<sup>4</sup> enim est sicut bonus tetragonus, qui nunquam deicitur. Si enim honoratur vel si magna fortuna ei occurrant, non extollitur. Si autem inhonoratus et magna infortunia veniant super ipsum, non deicitur. In quolibet enim statu novit magnanimus se decenter habere. Ad pusillanimitatem<sup>5</sup> enim pertinet nescire fortunas ferre. Ideo Andronicus Perypateticus ait opera pusillanimitatis esse, que neque honorem neque inhorationem neque bonam fortunam neque infortunium possit ferre, set honoratum quidem intumescere et parum bene fortunatum extolli. Ostenso, quid est magnanimitas et circa que habet esse, restat ostendere, quomodo possumus nos ipsos magnanimos facere. Inter cetera autem, que nos ad magnanimitatem trahunt, est parum<sup>6</sup> appreciari<sup>7</sup> exteriora bona, quecunque sint illa, sive sint honores, sive principatus, sive divicie, sive quecunque alia huiusmodi bona. Dictum est enim pusillanimem nescire fortunas ferre, set ex modico fortunio extolli, ex infortunio vero deprimi. Magnanimus quidem non sic, set, ut dicebatur, novit fortunas ferre et in quolibet statu scit se decenter habere. Causa autem, quare quis nescit fortunas ferre, est, quia nimis appreciatur<sup>8</sup> exteriora bona. Ideo, quando aliquid de huiusmodi bonis adquisivit, videtur ei totum adquisivisse et intumescit. Quando vero aliquid de eis<sup>9</sup> perdidit, videtur ei totum perdidisse et deicitur.

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt: a*

<sup>2</sup> *ita fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: habeat*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607: Magnanimitas*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607: pusillanimem*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607: parva*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607: pretiari. Textvorlage: appreciari*

<sup>8</sup> *Korrigiert aus: appreciatur*

<sup>9</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: bonis*

In erster Linie betrifft die Großmut Ehren und hier nicht beliebige, sondern große. Erst danach geht es um Reichtum, Macht, Glück und Unglück. Denn Aristoteles zufolge ist die Ehre das höchste der äußeren Güter. Über die Tapferkeit wurde gesagt, dass sie an erster Stelle für Gefahren im Krieg gelte, weil diese am größten seien, und erst in zweiter Linie für andere, weil der Tapfere sich auch ihnen gegenüber entsprechend verhält. Genauso geht es bei der Großmut zuerst um Ehre als dem größten äußeren Gut und erst danach um Reichtum, Macht und andere äußere Güter, nämlich dann, wenn der Großmütige sich auch schicklich verhält, wenn er über Geld und Macht verfügt und Glück und Unglück erdulden muss.

Der Großmütige ist ein guter Mensch, der sich wie ein Viereck nicht krümmt. Wenn er geehrt wird oder ihm viel Glück widerfährt, wird er dadurch nicht übermütig. Wird ihm aber Ehre verweigert oder kommt großes Unglück über ihn, ist er auch nicht niedergeschmettert. Unter beiden Verhältnissen weiß der Großmütige sich gehörig zu verhalten. Zur Kleinmütigkeit gehört aber, dass man nicht weiß, wie die Wechselfälle des Schicksals zu ertragen sind. Daher sagt der Peripatetiker Andronikos: „Kleinmütig handeln heißt, weder Ehre noch fehlende Anerkennung, weder Glück noch Unglück aushalten zu können, sondern, wenn man geehrt wird, überheblich, und wenn man zu wenig vom Glück begünstigt ist, niedergeschmettert zu sein.“

Damit ist aufgezeigt, was Großmut und was ihr Gegenstand ist. Es bleibt darzulegen, was wir tun müssen, um großmütig zu werden. Unter dem, was uns zur Großmut hinlenkt, sind die äußeren Güter, egal ob Ehre, Macht, Reichtum oder dergleichen, gering zu achten. Man sagt nämlich, der Kleinmütige wisse sein Schicksal nicht zu tragen. Ihn mache schon ein kleiner Glücksfall übermütig, ein Unglück niedergeschlagen. Ein Großmütiger ist nicht so, sondern weiß, wie gesagt, sein Schicksal zu tragen und sich in jeder Lage angemessen zu verhalten. Dass jemand sein Schicksal nicht ertragen kann, kommt daher, dass er äußere Güter zu sehr schätzt. Wenn er etwas davon erlangt, glaubt er, es ganz für sich zu haben und wird aufgeblasen. Verliert er etwas davon, scheint ihm alles verloren, und er ist niedergeschmettert.

Quare, si appreciantur opera virtutum et non appreciantur exteriora bona, nisi in quantum sunt organa ad virtutes, omnino erimus magnanimi [fol. LXX<sup>v</sup>] et sciemus fortunas ferre. Nam, si augebimur in divitiis et in exterioris bonis, non extollemur, cum non reputamus talia esse simpliciter maxima bona. Et si contin[fol. 204<sup>va</sup>]gat nos infortunari circa ea, decenter tollerabimus, cum non multum reputemus ipsa. [p. 117]



Wenn man daher die tugendhaften Werke schätzt und nicht die äußeren Güter, sie seien denn Mittel zum Zweck der Tugend, kann man richtig großmütig werden und wissen, wie man sein Schicksal trägt. Wenn dann unser Reichtum und andere äußere Güter zunehmen, werden wir nicht übermütig, weil wir nicht denken, sie seien schlechthin die höchsten. Und wenn uns mit ihnen ein Missgeschick widerfährt, werden wir es angemessen ertragen, weil wir sie nicht zu hoch einschätzen.

## Capitulum [XXIII]: Que sunt proprietates magnanimi<sup>1</sup> et quod decet reges et principes magnanimos esse

Recitat autem Philosophus quarto *Ethicorum* multas proprietates magnanimi, inter quas possumus numerare sex, quas reges et principes habere debent. Ut sit<sup>2</sup> prima proprietas magnanimi<sup>3</sup> bene se habere circa pericula. Bene autem se<sup>4</sup> habere circa ea est non esse amatorem periculorum neque se exponere pro parvis periculis, set pro magnis, ut pro hiis, ex quibus potest consurgere magna utilitas. Cum autem sic se periculis exponit, adeo debet esse constans in suis negociis, ut eciam, si viderit expedire, non parcat vite, ut Philosophus ait quarto *Ethicorum*.

Secundo competit magnanimo se habere bene circa retributiones. Magnanimus enim parum appreciatur exteriora bona et multum appreciatur opera virtutum. Propter quod, quia esse plurimum retributivum est agere opera virtutum, convenit magnanimo esse plurimum retributivum, ut dicitur quarto *Ethicorum*.

Tercio spectat ad ipsum esse paucorum operativum. Dictum est enim magnanimum esse circa magna, ut circa ea, ex quibus consurgere pos[fol. LXXI]sunt magni honores. Talia autem non multociens occurrunt. Ideo decet magnanimum esse paucorum operativum.

Quarto decet magnanimum esse apertum, ut sit veridicus et sit manifestus hoditor et amator et magis curare de veritate quam de opinione, ut vult Philosophus quarto *Ethicorum*.

Quinto spectat ad magnanimum, ut non sit ei cure, quod laudetur nec quod alii vituperentur. Nam, cum talia inter exteriora bona computentur, ipse non multum curat de eis, quia, ut dicebatur, modicum appreciatur exteriora bona.

Sexto spectat ad ipsum non esse plangitivum neque deprecativum, et maxime non debet esse talis respectu ex[p. 118]teriorum bonorum. Qui enim conqueritur de exterioribus bonis, vel alios deprecatur, ut ea adquirat, quodammodo pusillanimus est, quia nimis appreciatur exteriora bona, dicente Seneca, quod nichil carius emitur, qua quod precibus comparatur.

Has autem proprietates narratas a Philosopho, si bene intelligantur, habere decet reges et principes. Decet enim reges se non exponere pro quibuscunque periculis nisi pro negociis arduis, ut pro defensione fidei vel pro tuicione regni.

---

<sup>1</sup> Davor getilgt: m

<sup>2</sup> Ut sit fehlt im Druck Rom 1607

<sup>3</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: est

<sup>4</sup> se fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607

## **Kapitel 23: Die Eigenschaften des Großmütigen. Könige und Fürsten müssen großmütig sein**

Aristoteles zählt in Buch IV der *Nikomachischen Ethik* viele Eigenschaften des Großmütigen auf. Davon können wir sechs anführen, die Könige und Fürsten haben müssen. Die erste ist zum Beispiel, sich bei Gefahr richtig zu verhalten. Das heißt nicht, sie zu lieben und sich ihr aus geringfügigem Anlass auszusetzen, sondern vielmehr aus bedeutendem, d. h. wenn daraus großer Nutzen entstehen kann. Wenn einer sich dann der Gefahr aussetzt, muss er so beständig an seinem Vorhaben festhalten, dass er, wenn er einen Nutzen darin erkennen sollte, auch sein Leben nicht schonen würde, wie Aristoteles in Buch IV der *Nikomachischen Ethik* sagt.

Zweitens zeichnet es den Großmütigen aus, sich richtig zu verhalten, wenn es zu belohnen gilt. Er schätzt nämlich äußere Güter gering und dafür mehr tugendhaftes Handeln. Mit sehr viel zu vergelten heißt tugendhaft zu handeln. Deshalb steht in Buch IV der *Nikomachischen Ethik*, der Großmütige gebe sehr viel zurück.

Drittens gehört zu ihm, eher wenig zu handeln. Es wurde nämlich gesagt, dass der Großmütige sich Großem zuwende, d. h. dem, was große Ehre bringen kann. So etwas geschieht aber nicht oft. Daher entspricht es dem Großmütigen, wenig zu betreiben.

Viertens muss der Großmütige offen sein, d. h. wahr reden, Hass und Liebe offen zeigen und sich mehr um die Wahrheit als um sein Ansehen kümmern, wie Aristoteles in Buch IV der *Nikomachischen Ethik* behauptet.

Fünftens gehört zum Großmütigen, dass es ihn nicht bekümmert, ob er gelobt oder getadelt wird. Das liegt daran, dass dies zu den äußeren Gütern gezählt wird, die er nur wenig schätzt.

Sechstens zeichnet ihn aus, nicht laut zu klagen oder zum Bittsteller zu werden. Ganz besonders darf er so nicht sein, wenn es um äußere Güter geht. Wer nämlich um sie klagt oder Andere bittet, um etwas zu bekommen, ist in gewisser Hinsicht kleinmütig. Er schätzt nämlich äußere Güter zu sehr, weil, mit den Worten Senecas, nichts so teuer erkaufte ist als was man sich durch Bitten besorgt hat.

Könige und Fürsten sollen die von Aristoteles aufgezählten Eigenschaften richtig verinnerlichen. Könige dürfen sich nämlich nicht aus beliebigem Grund der Gefahr auszusetzen, sondern nur für schwerwiegende Angelegenheiten wie die Verteidigung des Glaubens und die Erhaltung des Reichs.

Si vero occurrat [fol. 204<sup>vb</sup>] casus adeo arduus, quod rex gentem suam vel etiam se ipsum debeat exponere periculis, ita debet esse constans et magnanimus, ut pro bono divino et communi paratus sit vitam exponere.

Secundo decet reges et principes esse plurimum retributivos, quia, quanto sunt in altiori gradu quam alii et quanto plus affluunt divitiis<sup>1</sup> quam aliis, tanto in operibus virtutum et in retributionibus debent alios superare.

Tercio decet eos esse paucorum operativos. [fol. LXXI<sup>v</sup>] Negocia enim ardua pauca sunt respectu aliorum. Non autem decet reges et principes omnia negocia quantumcunque modica expedire per se ipsos nec decet eos omnium esse operativos, set, ut possit liberius intendere expeditioni negotiorum magnorum, que sunt pauca, debent<sup>2</sup> alia minora negociis aliis committere, que sunt multa.

Quarto decet esse apertos, ut esse veridicos, cum sint regula aliorum, que obliquari et falsificari<sup>3</sup> non debet. Decet etiam eos esse manifestos oditores et amatores, ut manifeste odiant vicia, persequantur malos et non permittant maleficos vivere et aperte diligant bonos et honorent eos, quia hoc modo maxime inducent<sup>4</sup> totum populum sibi commissum, ut sit iustus et virtuosus.

Quinto decet reges et principes non curare, ut laudentur ab hominibus. Nam positi in dignitatibus multos habent adultores et loquentes eis placencia. Si autem talibus adulatoribus credant, contingit eos non agere secundum legem et rationem, set secundum passionem et voluntatem. Tanto igitur re[p. 119]ges et principes et universaliter omnes existentes in dignitatibus minus debent curare de laude hominum, quanto plures habent adultores, qui eos laudando conantur ipsos pervertere.

Sexto, quia reges et principes debent sibi esse sufficientes in exterioribus bonis, ut declarabitur in tercio libro, ubi agetur de regimine regni, non decet eos esse plagitivos vel deprecativos pro exterioribus bonis. Omnes ergo assignate proprietates competere debent regibus et principibus. Quare decet eos esse magnanimos. [fol. LXXII<sup>f</sup>]

---

<sup>1</sup> *Korrigiert aus:* diviciis

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607:* debet

<sup>3</sup> *Textvorlage:* fluificari. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Textvorlage:* inducet. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

Wenn aber ein so bedeutendes Ereignis eintritt, dass ein König sein Volk oder auch sich selbst in Gefahr bringen muss, hat er so standfest und großmütig zu sein, dass er bereit ist, zum Wohl Gottes und der Allgemeinheit das eigene Leben aufs Spiel zu setzen.

Zweitens sollen Königen und Fürsten Andere besonders großzügig belohnen. Da sie von höherem Stand sind und über größere Reichtümer verfügen als ihre Mitmenschen, müssen sie sie auch beim tugendhaften Handeln und beim Belohnen übertreffen.

Drittens sollen sie wenige Angelegenheiten betreiben. Schwerwiegende gibt es darunter nämlich vergleichsweise wenige. Es steht Königen und Fürsten aber nicht gut an, sich jeder noch so geringfügigen Angelegenheit selbst anzunehmen und alles Mögliche zu tun, sondern, um ungehinderter wichtigen Belangen, von denen es wenige gibt, nachgehen zu können, müssen sie kleinere Amtsgeschäfte, derer es viele gibt, Anderen übertragen.

Viertens müssen sie offen reden, d. h. die Wahrheit sagen, denn sie sind für andere der Maßstab, der nicht verbogen oder verfälscht werden darf. Sie sollen auch deutlich zeigen, was sie hassen und lieben. Ihnen muss offensichtlich das Laster verhasst sein. Sie sollen Verbrechen verfolgen, die Übeltäter nicht am Leben zu lassen, gute Menschen aber hoch achten und ihnen Ehre zu erweisen. So bringen sie am besten das ihnen anvertraute Volk dazu, gerecht und tugendhaft zu sein.

Fünftens sollen Könige und Fürsten sich nicht daran kehren, ob sie von den Leuten gelobt werden. Wer einen hohen Rang bekleidet hat, nämlich viele Schmeichler, die sagen, was ihnen gefällt. Wenn sie denen aber glauben, kommt es dazu, dass sie nicht nach Recht und Vernunft handeln, sondern nach Lust und Laune. Könige, Fürsten und überhaupt alle hohen Würdenträger dürfen sich umso weniger um das Lob der Menschen kümmern, je mehr Schmeichler sie haben, die versuchen, sie dadurch zu verderben.

Da Könige und Fürsten, sechstens, selbstgenügsam sein müssen, was äußere Güter angeht, wie in Buch III erklärt wird, ist es für sie unangemessen zu wehklagen oder um äußere Güter zu bitten. All die angezeigten Eigenschaften müssen Könige und Fürsten erstreben. Deshalb müssen sie großmütig sein.

## **Capitulum [XXIV]: Quomodo debent reges et principes<sup>1</sup> esse amatores honoris et qualis est virtus illa, que dicitur honoris amative**

Amatores honorum aliquando vituperantur, aliquando vero [fol. 205<sup>ra</sup>] laudantur, ut vult Philosophus quarto *Ethicorum*. Increpamus enim aliquos, dicentes eos non curare de honore suo, et rursus, quia vituperamus ambiciosos, laudamus non curantes de honore suo. Curare igitur de proprio honore uno modo est laudabile et alio vituperabile. Nam non curare de honore, quia non vult agere opera honore digna, vituperabile est. Nobis igitur debet esse cure de honore, non quod simus ambiciosi nec quod finem nostram ponamus in honoribus, set quod agamus opera honore digna.

Opera autem honore digna dupliciter considerari possunt. Vel ut sunt proporcionata nobis vel ut sunt digna magno honore. Sicut enim circa sumptus sunt due virtutes, videlicet liberalitas, que respicit sumptus, ut sunt mediocres et ut sunt proportionati nobis, et magnificencia, que respicit sumptus, ut sunt magni et ut ordinantur ad magna opera, sic circa honores est duplex virtus, una, que respicit honores mediocres et ut sunt proporcionati nobis, et hec, a Philosopho dicitur "honoris amativa". Alia est, que respicit magno honores, ut magnanimitas. Eadem ergo opera possunt esse aliarum virtutum et magnanimitatis. Nam agens opera fortitudinis<sup>2</sup> [fol. LXXII<sup>v</sup>] et aggrediens pugnam, si hoc facit, quia delectatur in talibus actibus, fortis est. Si vero hoc agat<sup>3</sup>, quia talia opera sunt magno honore digna, magnanimus est. Sic etiam, si agat opera castitatis, quia delectatur in eis, castus et temperatus est. Sed, si hoc agat, quia sunt magno honore digna, magnanimus est. Ideo propria materia magnanimitatis non sunt pericula bellica, sed talia sunt materia fortitudinis, nec delectabilia secundum sensum, quia circa talia versatur temperancia. Sed propria materia magnanimitatis dicitur esse honor, quia quecumque agit magnanimus, agit ea, prout sunt magno honore digna.

Magnanimitas ergo, ut dicitur quarto *Ethicorum*, est quidam ornatus omnium virtutum. Nam, sicut magnificencia est quidam ornatus liberalitatis, qua magnificus opera liberalitatis facit excellenciori modo, sic magnanimitas est quidam ornatus omnium virtutum. Nam opera omnium virtutum<sup>4</sup> sunt honore digna. Quare magnanimus operabitur opera singularum virtutum. Ideo dicitur quarto *Ethicorum*, quod non congruit magnanimo fugere commoventem, quod est actus prudencie, nec facere iniusta, quod pertinet ad iniusticiam.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: reges et principes debent

<sup>2</sup> *Davor getilgt*: f

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: agit

<sup>4</sup> Nam opera omnium virtutum *fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

## **Kapitel 24: Wie Könige und Fürsten die Ehre lieben müssen und was die Tugend auszeichnet, die „Ehrliche“ genannt wird**

Wer Ehre liebt, wird manchmal getadelt, manchmal sogar gelobt. So behauptet es Aristoteles in Buch IV der *Nikomachischen Ethik*. Wir machen denen Vorwürfe, die sagen, sie kümmern sich nicht um ihre Ehre. Umgekehrt kritisieren wir die Ehrgeizigen und loben die, welche um Ehre nicht besorgt sind. Auf die eigene Ehre bedacht zu sein ist einerseits lobens-, andererseits tadelnswert. Wenn man sich nicht daran kehrt, weil man nichts Tugendhaftes tun will, ist das tadelnswert. Wir müssen daher nicht auf unsere Ehre bedacht sein, weil wir ehrgeizig sind oder darin unser Ziel sehen, sondern um ehrenwert zu handeln.

Solche Handlungen kann man unter zwei Gesichtspunkten betrachten: im Verhältnis zu uns oder danach, ob sie besonders ehrenwert sind. So wie es bei den Ausgaben zwei Tugenden gibt, die Freigebigkeit bei geringeren Aufwendungen und abhängig von unseren Mitteln und die Großherzigkeit bei beträchtlichen Kosten für bedeutende Unternehmungen, gibt es zwei auf Ehren bezogene Tugenden, eine bei mäßigen, die unseren Verhältnissen entsprechen, von Aristoteles „Ehrliche“ genannt, und eine andere bei großen, d. h. die Großmut. Wenn jemand mit Vergnügen mutig handelt und sich dem Kampf stellt, ist er tapfer. Tut er es aber, weil damit große Ehre verbunden ist, ist er großmütig. Benimmt sich jemand mit Vergnügen keusch, ist er zugleich maßvoll. Handelt er so, um große Ehre zu erwerben, ist er großmütig. Kriegsgefahr ist daher nicht das eigentliche Objekt der Großmut, sondern das der Tapferkeit, und auch nicht der Sinnengenuss, obwohl sie auch damit zu tun hat. Man sagt, ihr eigentlicher Gegenstand sei die Ehre. Denn wer irgendwie großmütig handelt, ist dadurch ehrenwert.

Die Großmut, so heißt es in Buch IV der *Nikomachischen Ethik*, ist so etwas wie die Krone aller Tugenden. Wie nämlich die Großherzigkeit dadurch die Krönung der Freigebigkeit ist, dass derjenige, der dementsprechend handelt, in hervorragendem Maße freigebig ist, setzt auch die Großmut gewissermaßen den anderen Tugenden die Krone auf, denn jedes tugendhafte Handeln ist der Ehre wert. Deshalb richtet sich der Großmütige beim Handeln nach den einzelnen Tugenden. Also heißt es im vierten Buch der *Nikomachischen Ethik*, der Großmütige vermeide es, in Panik zu fliehen, handele damit zugleich klug und tue kein Unrecht. Damit ist er auch gerecht.

Operatur ergo magnanimus opera aliarum [fol. 205<sup>rb</sup>] virtutum et ea faciet excellenter. Nam, cum honor inter exteriora bona sit bonum excellens, faciens opera virtutum, inquantum sunt honore digna, excellenciori modo facit ea, quam si ageret talia<sup>1</sup> opera, quia delectaretur in illis. Recte ergo magnanimitas dicitur omnes virtutes maiores facere et dicitur omnes eas perficere et ornare, quia actus omnium earum per magnanimi[fol. LXXIII<sup>r</sup>]tatem facimus excellencius, ornatius et magis perfecte.

Viso ergo, quid est magnanimitas et qualiter se habet ad virtutes alias, delevi patet, qualis sit illa virtus, de qua nunc intendimus, que dicitur honoris amativa. Nam, [p. 121] sicut eadem opera possunt esse aliarum virtutum et magnanimitatis, sic eadem esse possunt aliarum et honoris amative. Opera enim aliarum virtutum, ut sunt magno honore digna, pertinent ad magnanimitatem. Set, ut sunt proporcionata nobis et ut ordinantur ad mediocres honores, pertinent ad virtutem, que dicitur honoris amativa. Sicut ergo decet reges et principes esse magnificos et liberales, sic decet eos esse magnanimos et honoris amativos. Reges enim et principes decet honores diligere modo, quo dictum est, videlicet, ut diligant et cupiant facere opera, que sint honore digna. Videtur enim honoris amativa se habere ad magnanimitatem sicut formositas corporis se habet ad pulchritudinem. Parvi enim, si habent membra bene proporcionata et conformia, formosi sunt, non tamen sunt<sup>2</sup> pulchri, quia pulchritudo non est nisi in magno corpore. Sic facientes opera mediocri honore digna, dicuntur honoris amativi. Tamen tunc proprie sunt magnanimi, quando agunt opera magno honore digna. Ut igitur reges et principes nec in negociis arduis nec in mediocribus faciant aliquid turpe, set, ut semper agant opera honore digna, bene dictum est, quod decet eos esse magnanimos et honoris amativos<sup>3</sup>. [p. 122/fol. LXXIII<sup>r</sup>]

---

<sup>1</sup> *Korrigiert aus:* tatalia

<sup>2</sup> *sunt fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Textvorlage:* amatios. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*



Der Großmütige folgt beim Handeln anderen Tugenden und dies in hervorragender Weise. Falls die Ehre unter den äußeren Tugenden die wichtigste ist, zeichnet sich derjenige mehr aus, der um ihretwillen statt zum Vergnügen handelt. Man sagt also zu Recht, die Großmut erhöhe alle anderen Tugenden, indem sie sie vollkommen mache und ihnen die Krone aufsetze. Durch sie handeln wir trefflicher, schöner und vollkommener.

Aus dieser Definition der Großmut und ihrem Verhältnis zu den anderen Tugenden ergibt sich unschwer, was die Tugend auszeichnet, die wir jetzt näher bestimmen und „Ehrliebe“ heißt. So wie eine großmütige Handlung auch noch auf andere Art tugendhaft sein kann, verhält es sich auch mit einer aus Ehrliebe. Tugendhafte Handlungen, die große Ehre verdienen, sind zugleich großmütig. Entsprechen sie aber unseren Verhältnissen und sind sie nur mit mäßiger Ehre verbunden, dann entstehen sie aus der Tugend heraus, die man Ehrliebe nennt. Also müssen Könige und Fürsten genauso großmütig und ehrliebend sein wie großherzig und freigebig. Ihnen kommt es zu, die Ehre, wie gesagt, hochzuhalten, indem sie aus Wertschätzung ihr gegenüber begehren, Dinge zu tun, die ihrer würdig sind. Anscheinend verhält sich die Ehrliebe zur Großmut wie beim Körper die Wohlgestalt zur Schönheit. Wenige Menschen sind nämlich wohlgestalt, wenn sie wohlproportionierte und gleichförmige Glieder haben, aber deswegen noch nicht schön. Schönheit findet sich nämlich nur in einem großen Körper. Wenn jemand so handelt, dass er in Maßen Ehre verdient, nennt man ihn „ehrliebend“. Man ist aber dann wirklich großmütig, wenn man sehr ehrenwerte Dinge tut. Damit also Könige und Fürsten bei schwierigen Angelegenheiten und auch bei leichteren nichts Schandbares tun, sondern immer so handeln, wie es ihrem Amt entspricht, müssen sie, wie es trefflich heißt, großherzig und ehrliebend sein.

## **Capitulum [XXV]: Quod humilitas dici debet honoris amativa et quod omnis magnanimus est humilis**

Philosophus quarto *Ethicorum* mediocriter se ingerentes<sup>1</sup> honoribus non appellat magnanimum, set temperatum. Cum igitur habere temperanciam in honoribus sit idem quod habere humilitatem, virtus illa, de qua loquitur Philosophus, quam<sup>2</sup> appellat<sup>3</sup> honoris amativam, quia tendit in mediocres honores, ut videtur<sup>4</sup>, quedam humilitas dici potest.

Set, si sic dicimus, quedam dubietates [fol. 205<sup>va</sup>] insurgunt. Nam omnis magnanimus est honoris amativus, sicut omnis magnificus est liberalis. Quare, si honoris amativa esset quedam humilitas, omnis magnanimus esset humilis. Quod videtur esse oppositum in obiecto, quia humilis<sup>5</sup> alios reveretur, magnanimus vero, ut dicitur quarto *Ethicorum*, alios despicit. Sciendum igitur, quod nisi omnis magnanimus esset humilis, non dedissemus principibus congruum documentum, quia docuissemus eos esse sine virtutibus, cum absque humilitate virtutes haberi non possint. Ad plenam igitur declaracionem veritatis ostendendum est, quod sine humilitate nullus potest esse magnanimus.

Magnanimitas autem et humilitas et huiusmodi virtutes morales esse habent circa animi passiones. In tantum enim dicte virtutes sunt bonum secundum rationem, quia moderant passiones nostras, ne deviemus a bono rationis. Set, quod passiones deviare nos faciant a bono secundum rationem, ut supra dicebatur, dupliciter potest contingere, primo, [fol. LXXIV<sup>r</sup>] prout passiones nos inclinant ad<sup>6</sup> ea, que ratio vetat, secundo, prout nos retrahit ab eo, quod ratio dictat. Quare, cum passio[n]es nos inclinant ad aliquid contra rationem, indigemus virtute retrahente, ut patet in temperancia, per quam retrahimur a delectacionibus sensibilibus. Set, cum passiones nos retrahunt ab eo, quod ratio dictat, non indigemus virtute retrahente, set magis impellente, ut patet in fortitudine, que magis nos impellit ad pericula bellica, quam retrahat<sup>7</sup> nos ab illis.

Cum ergo retrahere et impellere sint quodammodo opposita et formaliter differant, eque principaliter et per se non est eadem virtus retrahens et impellens.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: ingentes. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Textvorlage*: quod. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: Virtus, illa, que moderacionem animi et quamdam humilitatem animi importat, quam Philosophus appellat

<sup>4</sup> *ut videtur fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> Quod videtur ... quia humilis *fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Textvorlage*: ab. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Textvorlage*: retrahant. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

## **Kapitel 25: Man muss „Ehrliche“ eigentlich „Demut“ nennen. Jeder Großmütige ist zugleich demütig**

Aristoteles nennt in Buch IV der *Nikomachischen Ethik* denjenigen, der nicht besonders nach Ehre strebt, nicht „großmütig“, sondern „maßvoll“. Da also bei der Ehre Maß zu halten dasselbe ist wie demütig zu sein, kann man die Tugend, welche Aristoteles behandelt und als „Ehrliche“ bezeichnet, „eine gewisse Demut“ nennen, weil sie nach geringeren Auszeichnungen strebt. Denn zu ihr gehört eine maßvolle und gewissermaßen demütige Einstellung.

Wenn man so redet, kommen einem aber auch Zweifel. Jeder Großmütige ist nämlich auch ehrliebend, so wie jeder Großherzige zugleich freigebig ist. Ist also Ehrliche eine gewisse Demut, wäre jeder Großmütige auch demütig. Das ist aber ein Widerspruch in sich, weil der Demütige andere verehrt, der Großmütige sie jedoch, wie es in Buch IV der *Nikomachischen Ethik* heißt, geringschätzt. Man muss also wissen: Wenn nicht jeder Großmütige auch demütig wäre, hätten wir den Fürsten ein schlechtes Zeugnis ausgestellt, weil wir dann gelehrt hätten, sie seien ohne Tugend, weil es ohne Demut auch keine Tugend gibt. Man muss daher ausführlicher darstellen, dass in Wahrheit niemand ohne Demut großmütig sein kann.

Großmut, Demut und ähnliche ethische Tugenden betreffen die Gemütsaffekte. Insofern sind die genannten Tugenden gut für die Vernunft, weil sie unsere Gefühle mäßigen, damit wir nicht von dem abweichen, was gut und vernünftig ist. Dass uns die Affekte von dem, was gut und vernünftig ist, weg und in die Irre führen, kann, wie oben gesagt, auf zwei Arten geschehen. Erstens lassen uns Affekte zu dem neigen, was die Vernunft verbietet; zweitens lenken sie uns von dem fort, was Letztere gebietet. Da die Affekte uns zum Vernunftwidrigen geneigt machen, bedürfen wir einer Tugend wie der Mäßigung, die uns wieder vom Sinnengenuss ablenkt. Wenn uns aber die Affekte von dem abhalten, was die Vernunft gebietet, brauchen wir keine Tugend, die uns zurückhält, sondern eher eine, die uns antreibt, wie die Tapferkeit. Sie veranlasst mehr dazu, sich der Kriegsgefahr zu stellen, als sie zu meiden.

Wenn Abhalten und Antreiben gewissermaßen Gegensätze sind und sich der Form nach unterscheiden, ist dieselbe Tugend in gleichem Maße und an sich nicht zugleich hemmend und motivierend.

Nec est eadem virtus principaliter moderans passiones<sup>1</sup> impellentes<sup>2</sup> nos ad eum<sup>3</sup>, quod ratio vetat, et retrahentes ab eo, quod ratio dictat<sup>4</sup>. Inde est ergo, quod, si unum et idem aliter et aliter acceptum nos retrahit et impellit, oportebit circa illud dare duas virtutes, unam impellentem et aliam retrahentem. Videmus autem, quod magnanimitas esse habet<sup>5</sup> circa magnos honores. Magnus autem honor est quodammodo magnum bonum. Magnum autem bonum, ratione, que magnum est, nos retrahit, ne prosequamur illud, ratione difficultatis. Prout vero bonum est, nos allicit, ut tendamus in ipsum. Ergo circa magnos et<sup>6</sup> honores et circa magna bona dupliciter contingit peccare. Primo, si ultra quam ratio dictet, prosequamur ea, inquantum bona sunt. Secundo, si infra, quam ratio dictet, retrahamus nos ab illis, [fol. 205<sup>vb</sup>] eo quod ardua et difficilia sint. Quare circa talia duplici virtute indigemus, una impellente nos, ne retrahamur propter difficultatem, et hec est magnanimitas, et alia retrahente nos, ne ultra rationem tendamus in [fol. LXXIV<sup>v</sup>] illa ratione bonitatis, et hec est humilitas.

Omnino ergo magnanimus humilis est. Nam, cum impossibile sit esse magnanimum non existentem bonum, ut probat Philosophus quarto *Ethicorum*, nullus autem bonus sit, si, ultra<sup>7</sup> quam ratio dictet, prosequatur honores. De necessitate, cum magnanimitas impellit nos in aliqua magna bona, ne retrahamur<sup>8</sup> ratione difficultatis, oportet, quod ei sit annexa humilitas, ne, ultra quam ratio dictet, tendat in ea ratione boni [p. 124]tatis. Aliter enim esset magnanimus<sup>9</sup> viciosus.<sup>10</sup> Tendere igitur in magnos honores et ad magna bona esse potest a magnanimitate et ab humilitate, non tamen secundum rationem eandem. Nam, prout tendendo in illa bona non retrahimur ratione difficultatis, sumus magnanimi. Set, prout ea non prosequimur ultra, quam ratio dictat, ratione bonitatis sumus humiles.

Differt ergo magnanimitas ab humilitate in duobus. Primo, quia magnanimitas, unde magnanimitas est<sup>11</sup>, principaliter impellit et ex consequenti retrahit. Ideo magnanimus dicitur alios despiciere, non quod aliis viciose iniurietur, set quia est tanti cordis et sic impellitur a virtute, ut potius despiciat opera et verba hominum, quam velit propter ea desistere ab operibus virtuosus. Humilitas autem econtrario principaliter retrahit, ex consequenti impellit.

---

<sup>1</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: et

<sup>2</sup> Druck Rom 1607: impellens

<sup>3</sup> Textvorlage: ab eo wie der Druck Rom 1607

<sup>4</sup> et retrahentes ... ratio dictat fehlt im Druck Rom 1607

<sup>5</sup> Druck Rom 1607: est statt esse habet

<sup>6</sup> et fehlt im Druck Rom 1607

<sup>7</sup> Davor getilgt: ut

<sup>8</sup> Druck Rom 1607: trahamur

<sup>9</sup> Druck Rom 1607: magnanimus fehlt im Druck Rom 1607

<sup>10</sup> Textvorlage: virtuosus. Emendiert nach dem Druck Röm 1607

<sup>11</sup> unde magnanimitas est fehlt im Druck Rom 1607

Dieselbe Tugend kann auch nicht hauptsächlich unsere Gefühle mäßigen, die uns zu dem drängen, was die Vernunft verbietet und von dem, was sie gebietet, ablenken. Wenn ein und dasselbe uns einmal, so verstanden, abhält und dann wieder antreibt, muss es dafür zwei Tugenden geben, eine anspornende und eine, die zurückhält. Das Objekt der Großmut sind, wie gesehen, große Ehren. Eine große Ehre ist gewissermaßen ein großes Gut. Da es groß ist, hält es uns durch diese Schwierigkeit davon ab, es zu verfolgen. Ihre Eigenschaft, ein Gut zu sein, verlockt uns aber, uns darum zu bemühen. Also kann man gegenüber großen Ehren und großen Gütern auf zwei Arten falsch handeln. Erstens indem wir sie in ihrer Eigenschaft als Güter mehr anstreben, als es die Vernunft vorschreibt; zweitens wenn wir, weniger als von ihr geboten, uns von jenen fernhalten, weil sie mühevoll und schwierig zu erlangen sind. Deshalb braucht es dafür auch zwei Tugenden. Eine hält uns davon ab, uns wegen der Schwierigkeit zurückzuziehen. Das ist die Großmut. Die andere hindert uns daran, mehr, als vernünftig ist, nach etwas zu streben, weil es ein Gut ist. Das ist die Demut.

Der Großmütige ist also durchaus demütig, weil man, wie Aristoteles in Buch IV der *Nikomachischen Ethik* darlegt, unmöglich großmütig und nicht zugleich gut sein kann. Niemand ist aber gut, der in einem unvernünftigen Maß nach Ehre strebt. Da die Großmut uns zu großen Gütern drängt, ohne uns dabei von Schwierigkeiten abhalten zu lassen, ist es unbedingt nötig, dass mit ihr Demut einhergeht, um nicht in unvernünftigem Maß nach dem trachten, was daran gut ist. Sonst wäre das nämlich lasterhaft. Nach großen Ehren und bedeutenden Gütern zu streben, kann seinen Grund in der Großmut und der Demut haben, aber nicht denselben. Wenn wir uns um jene Güter ohne Rücksicht auf Schwierigkeiten bemühen, sind wir großmütig. Streben wir nicht mehr nach ihnen, weil sie gut sind, als es die Vernunft gebietet, sind wir demütig.

Es gibt also zwei Unterschiede zwischen Großmut und Demut: Großmut an sich spornet in erster Linie an, und nur in zweiter hält sie von etwas ab. Daher sagt man nicht, dem Großmütigen würden Andere nicht viel gelten, weil er ihnen absichtlich Unrecht tut, sondern weil sein Gemüt so ist und es ihn so zur Tugend drängt, dass er eher der Worte und Taten anderer Leute nicht achtet, als sich dadurch von seinem tugendhaften Handeln abhalten zu lassen. Die Demut aber hält im Gegenteil vor allem von etwas ab und spornet erst in zweiter Linie an.

Ideo humilis dicitur alios revereri, quia, considerans proprios defectus, in rebus licitis et honestis alios reveretur.

Secundo differt hec ab illa, quia magnanimitas principaliter moderat desperationem, ne aliquis ratione difficultatis desperet, ne tendat in opera magno honore digna. Humilitas vero principaliter moderat ipsam spem, [fol. LXVV<sup>r</sup>] ne aliquis, nimis sperans de ipso bono, ultra rationem prosequatur honores magnos<sup>1</sup>. Erit igitur omnis magnanimus humilis modo, quo dictum est. Et humilitas quodammodo est idem, quod mediocris honoris amativa, quia ille dicitur humilis, qui, moderans spem ipsam adhipiscendi<sup>2</sup> honores magnos, mediocriter tendit in honores illos. Utrum autem humilitas sit idem simpliciter quod diligere medio[fol. 206<sup>ra</sup>]cres honores, vel utrum sit idem simpliciter cum virtute illa, quam Philosophus distinguens a magnanimitate appellat eam honoris amativam, non est presentis speculationis. Set, si in moralibus contingeret nos ulteriora componere, ostendemus virtutem, de qua loquitur Philosophus, non esse per omnem modum idem cum humilitate, quia illa, de qua Philosophus loquitur, que, ut dictum est, tendit in mediocres honores, [p. 125] magis est in appetitu sensitivo, humilitas vero magis est in intellectivo<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: magnos honores

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: ad adipiscendum

<sup>3</sup> *Textvorlage*: intellecivo. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

Darum sagt man, der Demütige habe Ehrfurcht vor Anderen. In Anbetracht der eigenen Mängel bewundert er Andere, wenn sie tun, was statthaft und ehrenvoll ist.

Der zweite Unterschied zur Großmut besteht darin, dass Letztere zuvörderst die Verzweiflung so mildert, dass niemand, von ihr übermannt, nichts besonders Ehrenhaftes mehr anstrebt. Die Demut dämpft sogar an erster Stelle die Hoffnung, damit sich niemand zu sehr auf sie verlässt und in unvernünftigem Maß nach großer Ehre strebt. Ein Großmütiger wird also immer nur auf die erwähnte Art demütig sein. Die Demut ist gleichsam dasselbe wie mäßige Ehrliche. Denn der heißt „demütig“, der mit gedämpfter Hoffnung, große Ehre zu erwerben, nur maßvoll danach strebt. Ist aber Demut einfach dasselbe wie mäßige Ehre zu schätzen oder wie die Tugend, die Aristoteles im Unterschied zur Großmut „Ehrliche“ nennt? Das soll hier nicht näher betrachtet werden. Sollten wir aber gelegentlich noch mehr über Ethik schreiben, werden wir zeigen, dass die Tugend, von welcher Aristoteles spricht, nicht in jeder Hinsicht dasselbe ist wie Demut. Denn Erstere strebt, wie gesagt, nach mäßiger Ehre und hat eher ihren Sitz im sinnlichen Begehren, Letztere im rationalen.

## **Capitulum [XXVI]: Quid est humilitas et circa que habet esse et quod decet reges et principes esse humiles**

Satis est per habita manifestum humilitatem a magnanimitate differre. Nam, licet una et eadem virtus reprimat superhabundancias et moderet defectus, nunquam tamen eque principaliter hec duo eidem virtuti competere possunt. Spectat igitur ad magnanimitatem reprimere desperacionem, ne desperemus bonis arduis, et spectat ad ipsam moderare spem, ne ultra, quam ratio dictet, tendamus in illa. Non tamen eque principaliter operatur [fol. LXXV] utrumque. Nam, cum magnanimi sit tendere in magnum, magnanimitas magis est virtus impellens in magna quam retrahens nos ab illis. Principalius ergo magnanimitas reprimat desperacionem, ne retrahemur ab arduis, et ex consequenti moderat spem, ne preter rationem tendamus in illa. Humilitas autem econtrario se habet, ut supra diffusius dicebatur. Quare, cum distincta sit hec virtus<sup>1</sup> ab illa, videndum est, quid sit huiusmodi virtus, quam humilitatem vocamus.

Sciendum igitur, quod, sicut circa magnanimitatem contingit<sup>2</sup> habundare et deficere, sic et circa humilitatem esse habet. Nam, ut patet ex dictis, magnanimitas est virtus nos impellens, ne ratione difficultatis retrahamur, ut non prosequamur opera magno honore digna. Quia igitur in hoc aliqui superhabundant, ut presumptuosi, prosequentes ardua magis quam debeant. Quidam vero deficiunt, ut pusillanimes. Ideo magnanimitas est media inter presumptiones et pusillanimitates. Sic etiam ex dictis patet, [p. 126] quod humilitas est virtus nos retrahens, ne ratione bonitatis et delectabilitatis, que est in rebus honorificis, prosequamur ea, ultra quam ratio dictet. In hoc ergo aliqui superhabundant, ut superbi, prosequentes excellencias et honores, ultra, quam debe[fol. 206<sup>rb</sup>]ant. Aliqui vero deficiunt, qui se deiciunt ultra quam debeant, ut illi, qui nec querunt<sup>3</sup> opera honore digna, quod non est humilitatis, set magis vilitatis et miserie. Erit ergo humilitas media inter superbiam et deiectionem, sicut magnanimitas est media inter presumptionem et pusillanimitatem.

Viso, quid est humilitas, de[fol. LXXVI]levi videri potest, circa que habet esse. Intendit enim humilis reprimere superbias et deiectiones. Erit ergo humilitas circa superbias et deiectiones. Non tamen est circa hec eque principaliter. Nam humilitas principaliter intendit reprimere superbias, ex consequenti vero moderari deiectiones.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: virtus haec

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: convenit

<sup>3</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: honores nec quaerunt



## **Kapitel 26: Was Demut ist und durch ihr Vorhandensein bewirkt wird. Königen und Fürsten steht es gut an, demütig zu sein**

Das Gesagte hat hinlänglich deutlich gemacht, dass sich Demut von Großmut unterscheidet. Zwar verhindert ein und dieselbe Tugend ein Übermaß und mildert Mängel. Niemals aber kann beides derselben Tugend hauptsächlich zukommen. Zur Großmut gehört, die Verzweiflung niederzuhalten, damit wir nicht aufgeben, nach mühsam zu erreichenden Gütern zu streben, und auch die Hoffnung zu zügeln, damit wir es nicht mehr tun, als es die Vernunft gebietet. Aber sie bewirkt beides nicht im selben Maß. Da der Großmütige nach Bedeutendem strebt, spornt uns seine Tugend mehr dazu an, als uns davon abzuhalten. In erster Linie unterdrückt die Großmut die Verzweiflung, um uns nicht durch die damit verbundene Mühe von etwas abbringen zu lassen. Erst danach dämpft sie die Hoffnung, damit wir uns nicht über das vernünftige Maß hinaus anstrengen. Mit der Demut verhält es sich umgekehrt, wie oben ausführlich gesagt wurde. Da sich diese Tugend, die wir „Demut“ nennen, von der Großmut unterscheidet, ist zu erwägen, was sie ist.

Man muss also wissen, dass Erstere auf ein Zuviel und ein Zuwenig Anwendung finden kann. Das gilt auch für die Demut. Denn die Großmut ist, wie sich aus dem Gesagten ergibt, eine Tugend, die uns antreibt, nicht bedeutende, ehrenhafte Unternehmungen wegen Schwierigkeiten aufzugeben. Einige übertreiben dabei, d. h. die Anmaßenden, indem sie mehr Mühen als nötig auf sich nehmen. Manche aber tun zu wenig, d. h. die Kleinmütigen. Daher steht die Großmut zwischen Anmaßung und Kleinmut. So wird aus dem Gesagten auch deutlich, dass Demut eine Tugend ist, die uns davon abhält, wegen des Guten und Angenehmen, das zu ehrenvollen Angelegenheiten gehört, mehr als vernünftig geboten danach zu streben. Dabei übertreiben manche, d. h. die Hochmütigen. Sie jagen Auszeichnungen und Ehren mehr nach, als sie es müssen. Andere aber tun zu wenig, weil sie schneller aufgeben als nötig, d. h. das sind diejenigen, die weder Ehre noch Aufgaben, die damit verbunden sind, suchen. Das ist kein Kennzeichen von Demut, sondern eher von geringer Selbstachtung und Ängstlichkeit. Also bedeutet Demut, den Mittelweg zwischen Selbstüberschätzung und zu geringem Selbstvertrauen, analog zur Stellung der Großmut zwischen Anmaßung und Kleinmut.

Daraus ergibt sich unschwer, was ihr Vorhandensein bewirkt, nämlich sich weder zu über- oder noch zu unterschätzen, aber ohne beides gleichermaßen zu bewerkstelligen. Die Demut zielt in erster Linie darauf, die Selbstüberschätzung niederzuhalten und erst in zweiter aber, geringes Selbstvertrauen zu stärken.

Est enim hoc notabiliter attendendum, quod, cum virtus magis est<sup>1</sup> retrahens quam impellens, principaliter opponitur superhabundantie, per quam impellimur, et ex consequenti defectui, per quem retrahimur. Sed, cum virtus magis est impellens quam retrahens, econtrario se habet. Quia tunc principaliter opponitur defectui, per quem retrahimur<sup>2</sup>, ex consequenti vero opponitur excellencie, per quam impellimur. Magnanimitas ergo, quia est virtus impellens in ardua bona, magis opponitur pusillanimitati, que est defectus nos retrahens e talibus bonis, quam opponatur presumptioni, que est excellencia impellens<sup>3</sup> nos in illa.

Set humilitas econtrario, quia est virtus retrahens, ne ultra rationem prosequamur excellencias et honores, principaliter opponitur superbie, que superhabundat in talibus, ex consequenti vero contrariatur deiectioni. Inquirendo enim opera honore digna, non solum contigit peccare per superbiam, set eciam per deiectionem. Nam, siquis ultra, quam suus status requirat, preter rationem et notabiliter [p. 127] se deiceret<sup>4</sup>, ille esset vilis, deiectus<sup>5</sup>, bestia, quia suum statum non cognosceret vel esset superbus et iactator. Nam aliqui ex hoc querunt excellenciam et iactanciam, deiciendo se ultra quam deceat. Unde [fol. LXXVI<sup>v</sup>] Philosophus quarto *Ethicorum* quamdam gentem Grecam, Latonenses<sup>6</sup> scilicet, iactatores et superbos appellat, quia ultra, quam eorum status requireret, vilius induebantur, credentes, ex hoc<sup>7</sup> in quamdam excellenciam consurgere. Unde ibidem scribitur, quod superhabundancia et valde defectus est quid iactativum<sup>8</sup>.

Viso, circa que est humilitas, quia principaliter est circa repressionem superbie, ex consequenti vero circa moderacionem deiectionis, restat videre, quod decet reges et principes esse humiles. Quod duplici via probare possumus: Prima sumitur ex parte magnanimitatis, secunda vero [fol. 206<sup>va</sup>] ex parte operum fiendorum.

Dicebatur enim supra, quia nullus est vere magnanimus, nisi sit bonus et humilis et quod semper magnanimitati est annexa humilitas, quare, si decet reges et principes esse magnanimos, decet eos esse humiles. Debent enim reges sic querere opera honore digna non ultra, quam ratio dictet, set ut decet eorum statum, quod faciunt humiles, quod tamen suam felicitatem non ponant in excellencia et honore, quod faciunt superbi. Debent enim agere bona opera et honore digna boni gracia, non ut ostendant<sup>9</sup> se et ut videantur excellere.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607: sit*

<sup>2</sup> Sed, cum ... quem retrahimur *fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: expellens*

<sup>4</sup> *Textvorlage: deicerere. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: et*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607: Lacedemones*

<sup>7</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: in quendam honorem et*

<sup>8</sup> *Textvorlage: iactatium. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Textvorlage: ostendent. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

Man muss nämlich besonders berücksichtigen, dass es sich dabei um eine Tugend handelt, die eher davon abhält, etwas zu tun, als dazu anzuspornen. Deshalb wirkt sie eher einem Übermaß an Motivation entgegen und erst danach einem Mangel daran. Um eine Tugend, die eher stärkeren Antrieb als mehr Zurückhaltung zur Folge hat, steht es umgekehrt. Dann widersetzt sie sich mehr der übertriebenen Rückzugsbereitschaft als einem Übermaß an Handlungswillen. Daher widersteht die Großmut, die mühselig nach etwas Gutem streben lässt, mehr der Kleinmut als demjenigen Fehler, welcher uns genau davon abhält, als der Anmaßung, dem übermäßigen Streben danach.

Die Demut, die uns daran hindert, über das vernünftige Maß hinaus Ehre zu suchen, steht umgekehrt vor allem der Selbstüberschätzung als einem Übereifer entgegen und erst danach einem zu geringen Selbstvertrauen. Beim Streben nach Ehre kann man nämlich auf beide Arten falsch handeln. Wer dadurch auffiele, dass er sich entgegen seinem Stand unvernünftig herabsetzen würde, benähme sich auf verächtliche Art mutlos wie ein wildes Tier, weil er nicht wüsste, was sich für seine Stellung gehört, oder er wäre ein maßloser Angeber. Denn manche wollen sich auszeichnen und hervortun und stellen dabei absichtlich ihr Licht unter den Scheffel. Deshalb nennt Aristoteles in Buch IV der *Nikomachischen Ethik* den griechischen Stamm der Lakedämonier prahlerisch und hochmütig, weil er sich schlechter kleidete als nötig und gerade dadurch glaubte, sich besonders auszuzeichnen. Er schreibt dort weiter, Übermaß und krasser Mangel seien beide Formen der Prahlererei.

Nach der Bestimmung dessen, worauf sich Demut auswirkt, nämlich zuvörderst auf die Selbstüberschätzung, um sie niederzuhalten, und erst dann auf die Mäßigung zu großer Bescheidenheit, bleibt übrig, auf zwei Arten darzustellen, dass Könige und Fürsten darüber verfügen müssen, nämlich unter dem Aspekt der Großmut und des notwendigen Handelns.

Wie oben gesagt, ist niemand wirklich großmütig und nicht zugleich gut und demütig. Die Demut ist immer an die Großmut geknüpft. Wenn es Königen und Fürsten gut ansteht, großmütig zu sein, gehört es sich für sie auch, demütig zu sein. Sie dürfen nämlich nur in Übereinstimmung mit der Vernunft und standesgemäß danach streben, ehrenvolle Taten zu vollbringen. Das macht sie demütig, weil sie sich deshalb nicht glücklich schätzen. Sonst wären sie hochmütig. Sie tun, was ehrenhaft ist, weil es zugleich gut ist, nicht um sich als anscheinend vortrefflich zur Schau zu stellen.

Secundo decet eos esse humiles racione operum fiendorum. Nam superbus, querens suam excellenciam ultra quam debeat, ut plurimum tendit ad ea, que proprias vires excellunt. Ideo decet homines esse humiles, ut considerato proprio defectu vel propria facultate non tendant in ardua ultra quam debeant. Ut plurimum enim superbi et ultra racionem excellenciam querentes, se et alios exponunt pe[fol. LXXVII]riculis, non valentes adimplere, quod inchoant. Tanto ergo reges et principes debent a se superbiam remove, quanto peius [p. 128] communia bona periculis exponere. Superbus enim dominus ut plurimum periclitator efficitur populorum.

In seinem Streben, sich mehr als nötig hervorzutun, neigt der Hochmütige dazu, sich zu überfordern. Daher müssen Menschen demütig sein. Dann bringen sie sich nicht mehr als nötig in Schwierigkeiten, weil sie ihre Stärken und Schwächen vorher bedenken. Die Hochmütigen versuchen meistens, auf unvernünftige Art hervorzustechen, bringen dabei sich und andere in Gefahr und schaffen es nicht, was sie anfangen auch zu Ende zu bringen. Könige und Fürsten müssen so sehr die Hochmut meiden, wie es schlecht ist, das Gemeinwohl zu gefährden. Denn ein Herrscher, der hochmütig ist, setzt dadurch seine Untertanen Fährnissen aus.

## **Capitulum [XXVII]: Quid est mansuetudo et circa que habet esse et quod debet reges et principes esse mansuetos**

Postquam determinavimus de virtutibus respicientibus exteriora bona et ostendimus, quomodo reges et principes debet ornari virtutibus illis, restat dicere de mansuetudine, que respicit exteriora mala. Dicebatur enim supra, quod, quia circa quecumque contingit peccare et bene agere, oportet<sup>1</sup> vel contingit habundare et deficere, oportet ibi dare virtutem aliquam, per quam dirigamur ad bene agendum, reprimentem defectus et moderantem superfluitates. In vindicando autem exteriora mala ab aliis facta aliqui superhabundant, ut iracundi nimis facientes vindictam. Nam ex hoc ira provenit, quod appetimus vindictam. Qui enim propter mala aliqua illata vindictam aut punicionem appetit, dum hoc vehementer desiderat, attenditur<sup>2</sup> eius sanguis circa cor, quo accenso irascitur. Quidam ergo sunt irascibiles et superhabundant in cupiendo vindictam. Quidam autem sunt inirascibiles<sup>3</sup> omnem iniuriam dissimulantes. Quorum neutrum bonum est. Irasci enim cuilibet et semper<sup>4</sup> de quolibet vin[fol. LXXVII<sup>v</sup>]dictam exposcere, quod faciunt iracundi, vituperabile est. Rursum, [fol. 206<sup>vb</sup>] nunquam irasci et<sup>5</sup> nullo modo velle aliquem puniri non est laudabile, quia est agere preter ordinem rationis. Racio enim dictat puniciones aliquas esse faciendas, et quod est irascendum, cui debet et quando et quomodo. Irasci enim loco et tempore est virtutis opus. Quare, si in passionibus ire [p. 129] et in appetendo puniciones et vindictas contingit superhabundare et deficere, oportet ibi dare virtutem aliquam reprimentem superhabundancias et moderantem defectus. Hec autem est mansuetudo. Patet ergo, quid est mansuetudo<sup>6</sup>, quia, sicut fortitudo est media inter timores et audacias, sic mansuetudo est media inter iram, per quam cupimus vindictam, et inirascibilitatem<sup>7</sup>, per quam condonamus mala<sup>8</sup> nobis illata. Ille vero mitis est, qui nec de omnibus cupit vindictam, nec in tantum deficit a punicione, quod nullo modo velit alios puniri, set est condonativus et punitivus secundum ordinem rationis. Quare, sicut fortitudo reprimat timores et moderat audacias, sic mansuetudo reprimat iras et moderat inirascibilitates<sup>9</sup>.

---

<sup>1</sup> oportet *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607: accenditur*

<sup>3</sup> *Textvorlage und Druck Rom 1607: irascibiles*

<sup>4</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: et*

<sup>5</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: in*

<sup>6</sup> Patet ergo ... est mansuetudo *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607: irascibilitatem*

<sup>8</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607: irascibilitates*

## **Kapitel 27: Was Sanftmut ist und was dadurch bewirkt wird. Könige und Fürsten müssen darüber verfügen**

Nach der Behandlung der Tugenden gegenüber äußeren Gütern und der Darstellung, wie Könige und Fürsten mit ihnen angemessen versehen sein sollen, ist noch von der Sanftmut reden. Sie hat mit äußeren Übeln zu tun. Es muss, wie gesagt, eine Tugend geben, die uns dazu bringt, recht zu handeln, Fehler zu unterdrücken und Übertreibungen zu verhindern. Denn es kann zwangsläufig oder zufällig geschehen, dass wir das Falsche oder das Richtige, zu viel oder zu wenig tun. Manche, nämlich die Jähzornigen übertreiben bei der Bestrafung dessen, was uns durch Andere Übles widerfährt. Denn das verursacht Wut, die uns rachsüchtig macht. Wer wegen ihm erwiesener Übeltaten nach Vergeltung oder Strafe dürstet, wird dadurch heißblütig, was ihn wiederum wütend werden lässt. Dadurch übertreiben manche bei ihrem Wunsch nach Vergeltung oder sehen nicht, was Unrecht ist. Keines von beiden ist gut. Aus Wut jeden, immer und aus beliebigem Anlass der Strafe zu überantworten, wie es die Jähzornigen tun, ist schmähslich. Umgekehrt nie zu zürnen und jemanden gar nicht bestrafen zu wollen ist auch nicht lobenswert, denn so handelt man vernunftwidrig. Die Vernunft schreibt nämlich vor, Strafen zu vollstrecken und wer wann und wie zu zürnen hat. Zu zürnen, wenn die Zeit und der Ort dafür ist, heißt tugendhaft handeln. Wenn es uns geschehen kann, zu viel oder zu wenig Wut zu empfinden oder zu sehr oder nicht genug durch Strafe Vergeltung üben zu wollen, muss es also eine Tugend geben, die diese Extreme ausgleicht.

Das also ist die Sanftmut. Wie die Tapferkeit zwischen Angst und Kühnheit steht also die Sanftmut zwischen dem Zorn, der uns rachsüchtig werden, und der Abwehrkraft, die uns erwiesene Übeltaten hinnehmen lässt. Derjenige ist aber [zu] weich, der für nichts Vergeltung wünscht und so weit geht, Andere überhaupt nicht strafen zu wollen, sondern alles verzeiht und [nicht] willens ist zu strafen, wie es die Vernunft gebietet. Die Tapferkeit unterdrückt die Furcht und zügelt die Kühnheit. Ebenso hält die Sanftmut den Zorn nieder und mäßigt die Abwehrkraft.

Viso, quid est mansuetudo, delevi patet, circa que habet esse. Est enim, ut<sup>1</sup> dictum est, circa iras et circa oppositum ire, ut circa irascibilitatem<sup>2</sup>. Principaliter tamen est circa iras. Mansuetudo enim principaliter et primo intendit reprimere iras, ex consequenti autem intendit moderare passiones oppositas ire. Nam naturale est nobis, ut ex malis nobis illatis appetamus punicionem et vindictam. Rursus, quia malum proprium vix potest esse ita modicum, quin videatur nobis multum, non solum naturaliter inclinamur, ut ve[fol. LXXVIII]limus puniri inferentes nobis aliqua mala, sed etiam quodammodo naturale est nobis appetere punicionem ultra condignum. Nam, quia malum nobis illatum videtur nobis maius esse, quam sit, iniuratores nostros plus puniri volumus, quam puniendi sint.

Difficile est ergo valde reprimere iras<sup>3</sup> et non appetere puniciones iniurarum ultra, quam dictat<sup>4</sup> ratio. Plures ergo peccant in appetendo plus. Pauci vero delinquant in appetendo minus. Propter quod, si virtus<sup>5</sup> est circa bonum et difficile, mansuetudo principaliter opponitur ire et intendit iras reprimere. Ex consequenti autem opponitur irascibilitati<sup>6</sup> et intendit eam moderare, quod ipsum nomen designat. Si enim vim nominis consideremus, man[p. 130]suetudo nominat temperamentum ire.

Quod autem deceat reges et principes esse mansuetos, ostendere non est difficile. Nam, [fol. 207<sup>ra</sup>] cum ira pervertat iudicium rationis, non decet reges et principes esse iracundos, cum in eis maxime vigere<sup>7</sup> debeat ratio et intellectus. Sicut enim videmus, quod lingua infecta per coleram vel per alios humores non recte iudicamus de saporibus, sic infecto appetitu per immoderatam iram vel per alias immoderatas passiones pervertitur nostrum iudicium rationis. Si igitur inconueniens est regulam perverti et obliquari, rex, qui debet esse quasi speculum et forma vivendi et qui debet esse regula agendorum, inconueniens est, quod sit iracundus, ne per iram pervertatur et obliquatur.

Sic etiam, si nullo modo esset irascibilis et nullo modo commoveretur ad punicionem faciendam, indecens esset, quia, si puniciones non fierent in regno, homines fierent iniura[fol. LXXVIII]tores aliorum et politica durare non posset. Nullus igitur debet irasci per odium, nec debet puniciones appetere propter odium, set propter amorem et zelum est irascendum et sunt puniciones appetende. Appetenda est enim punicio propter amorem et zelum iusticie vel propter amorem rei publice, quia sine ea respublica durare non posset.

---

<sup>1</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: iam

<sup>2</sup> Druck Rom 1607: irascibilitatem

<sup>3</sup> Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens

<sup>4</sup> Druck Rom 1607: dictet

<sup>5</sup> Davor getilgt: c

<sup>6</sup> Druck Rom 1607: irascibilitati

<sup>7</sup> Textvorlage: vige. Emendiert nach dem Druck Rom 1607



Daraus ergibt sich ohne Weiteres, worauf sich ihr Vorhandensein auswirkt, also, wie schon gesagt, auf Zornesgefühle und ihr Gegenteil, die Abwehrkraft, zuvörderst aber auf Erstere. Die Sanftmut beherrscht folglich zuallererst die Wut und mildert nur als zweites die entgegengesetzten Gefühle ab. Denn es ist für uns natürlich, widerfahrenes Unrecht mit Strafe zu vergelten. Umgekehrt kann eigentlich kein Übel so gering sein, dass es uns nicht groß erscheinen würde. Deshalb sind wir nicht nur von Natur aus dazu geneigt, die Bestrafen zu wollen, welche uns irgendein Leid zugefügt haben, sondern es ist auch gewissermaßen natürlich, eine Strafe zu begehren, die mehr als angemessen ist. Da das uns zugefügte Übel größer scheint, als es ist, wollen wir die Verantwortlichen mehr bestrafen, als sie es verdienen. Also ist es schwer, den Zorn kräftig zu zügeln und keine unvernünftig schwere Strafe zu verlangen. Die meisten handeln falsch, weil sie zu viel, die wenigsten, weil sie nicht genug wollen. Da sie eine Tugend ist, die ein schwer zu erreichendes Gut betrifft, ist die Sanftmut vor allem der Wut entgegengesetzt, welche sie unterdrücken will, und erst danach der Abwehrkraft, die sie zu mäßigen bestrebt ist. Daher hat sie ihren Namen. Wenn wir nämlich die Wortbedeutung betrachten, bezeichnet „Sanftmut“ eine ‚Mäßigung des Zorns‘.

Dass Könige und Fürsten sanftmütig sein sollen, ist nicht schwer zu zeigen. Der Zorn verkehrt das Urteil der Vernunft in sein Gegenteil. Also gehört es sich nicht für Könige und Fürsten, jähzornig zu sein, denn sie müssen über viel Verstand und Vernunft verfügen. Wir sehen, dass die Zunge, mit Galle oder anderen Säften bedeckt, die verschiedenen Geschmacksarten nicht richtig unterscheiden kann. So wird auch unser Vernunfturteil, wenn es mit maßloser Wut oder anderen ungezügelter Affekten in Berührung kommt, ins Gegenteil verkehrt. Falls es also untunlich ist, eine Regel in ihr Gegenteil zu verkehren oder zu beugen, ist es, weil es zu demselben Ergebnis führt, auch für einen König, der ein Spiegel und Vorbild des richtigen Lebens und Richtschnur des Handelns sein muss, ungehörig, jähzornig zu sein.

Wenn er überhaupt nicht reizbar wäre und nicht dazu gebracht werden könnte, Strafen zu vollziehen, wäre das genauso unpassend. In einem Reich, wo es keine Strafen gäbe, würden die Menschen einander Unrecht zufügen, und das Gemeinwesen könnte nicht dauerhaft existieren. Daher darf niemand aus Hass wütend werden und deshalb Strafen verhängen wollen. Denn aus Liebe und Eifer muss man zürnen und nach Strafe trachten. Eine Strafe verlangen muss man nämlich aus liebendem Eifer für die Gerechtigkeit oder aus Liebe zum Staatswesen, das ohne sie nicht bestehen bleiben kann.

Quare, si quis<sup>1</sup> in tantum esset mitis, quod potius vellet iusticiam perire quam vindictam<sup>2</sup> exposcere, virtuosus non esset. Tanto ergo magis decet reges et principes moveri ad punicionem faciendam, quanto magis spectat ad ipsos esse custodes iusticie et conservatores rei publice. Quare, si reges non debent esse iracundi et debent moveri secundum ordinem rationis, ut fiant puniciones et vindicte, cum hoc faciat mansuetudo, decet eos mansuetos esse. [p. 131]

---

<sup>1</sup> quis fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Druck Rom 1607: iustitiam

Wenn jemand also so weich wäre, dass er lieber die Gerechtigkeit zuschanden gehen ließe, als Vergeltung zu fordern, wäre er nicht tugendhaft. Könige und Fürsten müssen demnach umso mehr darauf bedacht sein, dass die nötigen Strafen vollzogen werden, weil es zu ihren Aufgaben gehört, die Gerechtigkeit zu schützen und das Staatswesen zu erhalten. Könige dürfen nicht jähzornig sein. Um bei der Vergeltung durch Strafe vernunftbestimmt zu handeln, müssen sie der Tugend entsprechend, die dafür verantwortlich ist, sanftmütig sein.

### **Capitulum [XXVIII]: Quid est amicitia et circa que habet esse et quomodo decet reges et principes<sup>1</sup> esse amicitia**

Ut postulat presens negocium, sufficienter diximus de virtutibus respicientibus bona secundum se et de respicientibus exteriora mala. Restat dicere de virtutibus respicientibus bona exteriora, ut communicamus cum aliis. Communicamus autem cum aliis verbis et operibus. Verba autem et opera, in quibus communicamus ad tria nobis deserviunt, videlicet ad amicitiam, ad veritatem et ad iocosas delectaciones. Nam prout ver[fol. LXXIX<sup>r</sup>]bis et operibus debite conversamur cum aliis, honorando eos et recipiendo ipsos, ut debemus, sumus amicitia et affabiles. Nichil est ergo aliud amicitia sive affabilitas, de qua hic determinare intendimus, nisi<sup>2</sup> recte conversari cum hominibus et ordinare opera et verba nostra ad debitam [fol. 207<sup>rb</sup>] conversacionem.

Secundo, verba et opera nostra deserviunt nobis ad veritatem, quia per ea iudicamur, quales sumus. Veritas enim, de qua hic determinare intendimus, non est aliud, nisi quod homo non sit iactor, quod de se verbis aut factis maiora ostendat, quam sint. Non<sup>3</sup> sit irrisor et despector<sup>4</sup>, ut operibus aut verbis ultra, quam ratio dictet, se contemptibilem ostendat, set sit apertus et verax, ut talem<sup>5</sup> se ostendat, qualis est.

Tercio, verba et opera ordinari possunt ad iocosas delectaciones, ut homo sit debite iocundus. Igitur, ut supra dicebatur, circa verba et opera, in quibus cum aliis communicamus, habet esse triplex virtus, videlicet amicitia, que alio nomine affabilitas dici potest, veritas, que apercio nuncupatur; et debita iocunditas, quam Philosophus<sup>6</sup> eutrapeliam vocat. [p. 132] Communicando igitur cum aliis, si bene conversari volumus, debemus esse debite iocundi, veraces et amicitia. De quibus omnium est dicendum, set primo de amicitia.

Videmus enim, quos conversando cum aliis, aliqui superhabundant, quia se ostendunt nimis amicitia, cuiusmodi sunt blanditores et placidi. Hii enim adeo se ostendunt communicabiles et sociales, ut nullum contristare<sup>7</sup> velint, set omnia dicta et facta aliorum laudant. Aliqui vero econtrario, ab hac conversa[fol. LXXIX<sup>v</sup>]cione<sup>8</sup> nimis deficiunt. Sunt enim discoli et agrestes, non valentes cum aliis conversari.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607: reges et principes debet*

<sup>2</sup> *Textvorlage: nec. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: nec*

<sup>4</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: aliorum*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607: et*

<sup>6</sup> *Philosophus fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607: contristari*

<sup>8</sup> *Davor getilgt: conversione*

## **Kapitel 28: Was „Freundschaftlichkeit“ bedeutet, was sie bewirkt und wie Könige und Fürsten sie üben sollen**

Wir haben jetzt für unsere Zwecke genug über absolute Tugenden und solche im Verhältnis zu äußerlichen Übeln gesagt. Es bleibt, von denen zu sprechen, die äußere Güter betreffen, die wir mit Anderen teilen. Das tun wir durch Worte oder Taten, was wiederum zu dreierlei dient: zu Freundschaftlichkeit, Wahrhaftigkeit und heiteren Vergnügungen. Wenn wir mit Anderen durch Wort und Tat verkehren, sie dabei, wie wir es ihnen schuldig sind, ehrenvoll aufnehmen, sind wir freundschaftlich und umgänglich. Die Freundschaftlichkeit oder Umgänglichkeit, die wir näher bestimmen wollen, ist also nichts anderes, als mit den entsprechenden Worten und Taten auf rechte Art den nötigen Verkehr mit anderen Menschen zu pflegen.

Zweitens dienen Worte und Taten der Wahrhaftigkeit, weil wir danach beurteilt werden, wie wir sind. Wahrhaftigkeit, die wir hier behandeln wollen, heißt ist also dasselbe wie jeweils in Wort und Tat kein Prahler zu sein, der mehr zu sein vorgibt, als er ist, und nicht andere zu verspotten und zu verachten und ihnen nicht in unvernünftigem Maß abschätzig zu begegnen, sondern offen und wahrhaftig zu zeigen, was für ein Mensch man ist.

Drittens können Worte und Taten zu heiterem Vergnügen dienen, damit der Mensch so ausgelassen fröhlich ist, wie er es sein soll. Deshalb gibt es, wie gesagt, im gesellschaftlichen Verkehr mit Anderen drei Tugenden, nämlich die Freundschaftlichkeit, die man mit einer anderen Bezeichnung auch „Umgänglichkeit“ nennen kann, jene Wahrhaftigkeit, die „Offenheit“ genannt wird, und die angemessene Scherzhaftigkeit, die man als „Eutrapelie“ bezeichnet. Im gesellschaftlichen Verkehr mit Anderen müssen wir, wenn wir den richtigen Umgang pflegen wollen, angemessen spaßig, wahrhaft und freundschaftlich sein. Von all dem ist zu reden, zuerst aber von der Freundschaftlichkeit.

Man sieht, wie manche beim Umgang mit Anderen übertreiben und sich zu freundschaftlich geben. So sind Schmeichler und Beschwichtiger. Sie zeigen sich so umgänglich und gesellig, dass sie, um niemand zu betrüben, alles loben, was Andere sagen oder tun. Anderen mangelt es wiederum an dieser Umgänglichkeit. Ungeschliffen und plump, wie sie sind, haben sie schlechte Umgangsformen.

Utrique<sup>1</sup> autem a recta ratione deficiunt, quia nec quis se debet tantum aliis ostendere socialem, ut videatur esse<sup>2</sup> placidus et blanditor nec se debet tantum a societate subtrahere, ut videatur discolus et litigosus. Cum igitur virtus sit, quid medium inter superfluum et diminutum, in conversacione hominum, circa quam contingit habundare et deficere, oportet dare virtutem aliquam reprimentem superhabundancias et moderantem defectus. Huiusmodi autem est amicitia sive affabilitas<sup>3</sup>. Nichil enim est aliud affabilitas, ut est virtus, quam medio modo se habere in conversacione hominum, ut non superhabundemus in huiusmodi conversacione, quod faciunt blanditores<sup>4</sup>, nec deficiamus, quod faciunt litigiosi et discoli.

Viso, quid est amicitia, ut hic de ea loquimur, quia est virtus reprimens litigia et moderans blandicias, ut potest habere ex Philosopho secundo et quarto *Ethicorum*, delevi apparere potest, circa que habet esse, quia est circa verba et opera<sup>5</sup>, ut ordinantur ad debitam conversacionem in vita. Si enim homo est naturaliter animal sociale, ut [fol. 207<sup>va</sup>] probari habet primo *Politicorum*, oportet circa verba et opera, in quibus communicat cum aliis, dare virtutem aliquam, per quam debite conversetur<sup>6</sup>. Recta ratio dicit, quod secundum diversitatem personarum diversimode sit conversandum, licet omnes homines volentes [p. 133] vivere politice debeant esse amicitiales et affabiles, non tamen omnes eodem modo amicitiales debent esse. Nam, quia nimia familiaritas contemptum parit, reges et principes, [fol. LXXX<sup>r</sup>] ut in reverencia habeantur et ne dignitas regia vilescat, maturius se habere debent quam alii. Unde Philosophus quinto *Politicorum* dando cautelas regum et principum ait, quod decet reges et principes apparere personas reverendas, ne contemptibiles habeantur. Sicut enim in sumpcione ciborum<sup>7</sup> et in aliis recta ratio dicit, ut secundum diversitatem personarum diversimode fiat, quia aliquis cibus esset multus infirmo, qui esset modicus sano, sic et<sup>8</sup> in conversacione hominum. Aliqua enim familiaritas reputatur regi ad virtutem et dicitur ex hoc amicitialis esse, quia, si una aliqua<sup>9</sup> communis persona non plus de familiaritate participaret, reputaretur ei ad vicium, non ad virtutem, et non dicitur amicitialis, set silvestris.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: uterque

<sup>2</sup> esse *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: amicitia sive affabilitas est

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: adulatores

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: opera et verba

<sup>6</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: Quare, cum

<sup>7</sup> ciborum *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> et *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: aliqua una

Beide verhalten sich nicht richtig. Man darf sich Anderen gegenüber nicht so gesellig zeigen, dass man als Beschwichtiger und Heuchler erscheint, aber sich auch nicht so von der Geselligkeit fernhalten, dass man ungeschliffen und zänkisch wirkt. Da eine Tugend die Mitte zwischen Zuviel und Zuwenig ist, muss es im Verkehr unter Menschen, bei dem man über- oder untertreiben kann, eine Tugend geben, die ein Übermaß verhindert und einen Mangel ausgleicht. So verhält es sich mit der Umgänglichkeit oder Freundschaftlichkeit. Sie ist nichts anderes als die Tugend, im gesellschaftlichen Verkehr den Mittelweg einzuhalten und es dabei nicht zu übertreiben wie die Schmeichler und es daran auch nicht fehlen zu lassen wie die Streithähne und Ungeschliffenen.

Da wir nun gesehen haben, was Freundschaftlichkeit, von der wir hier reden, ist, d. h. die Tugend, Streitsucht zu unterbinden und Schmeichelei zu verhindern, wie es bei Aristoteles in Buch II und IV der *Nikomachischen Ethik* steht, lässt sich unschwer erkennen, worauf sich ihr Vorhandensein auswirkt: auf Worte und Taten, so dass sie im Leben zum richtigen Umgang dienen. Wenn der Mensch, wie in Buch I der *Politik* bewiesen, ein in Gemeinschaft lebendes Wesen ist, muss es eine Tugend für den richtigen Verkehr mit Anderen durch Wort und Tat geben. Recht verstanden, ist der Umgang mit Menschen je nach deren Funktion verschieden. Deshalb müssen Menschen, die einen Staat bilden wollen, freundschaftlich und umgänglich sein, aber nicht alle auf die gleiche Art. Da zu große Vertraulichkeit Verachtung hervorruft, müssen Könige und Fürsten sich, um ungeschmälert ihrer Würde entsprechend geehrt zu werden, reifer als andere benehmen. Daher warnt Aristoteles in Buch V der *Politik*, Könige und Fürsten müssten wegen ihres Amtes ehrwürdig erscheinen, um nicht der Verachtung anheim zu fallen. Die Vernunft gebietet mit Recht, beim Essen und auch sonst nach den verschiedenen Arten von Menschen zu unterscheiden. Eine Mahlzeit wäre für einen Kranken viel zu groß, die einem Gesunden eher klein erschiene. Im gesellschaftlichen Umgang wird einem König eine gewisse Vertraulichkeit als Tugend angerechnet und deshalb „freundschaftlich“ genannt. Würde ein gewöhnlicher Mensch nicht mehr davon zeigen, würde ihm das nicht als Tugend zugeschrieben und er „freundschaftlich“ genannt werden, sondern „ungeschlacht“.

## Capitulum [XXIX]: Quid est veritas et circa que habet esse et quod decet reges et principes esse veraces<sup>1</sup>

Sicut circa conversacionem in vita contingit superhabundare et deficere, sic circa veritatem contingit superhabundare et deficere. Veritas enim in quadam adequacione consistit. Qui vero plus dicit, quam sit, a veritate recedit ratione habundancie. Qui vero, que sunt, negat et minora confitetur, a veritate recedit ratione defectus. Quare, cum mendacium sit per se<sup>2</sup> fugiendum, ut dicitur quarto *Ethicorum*, qui non sunt veraces nec aperti nec ostendunt se tales, quales sunt, reprehensibiles existunt. Quoddam enim<sup>3</sup> est mentiri nisi non esse apertum et non ostendere se talem, qualis est. Ab hac ergo veritate, per quam quis reddit se veracem [p. 134] et [fol. LXXX<sup>v</sup>] manifestum, aliqui deviant per superhabundanciam, ostendentes de se verbis aut factis maiora, quam sint, et tales vocantur “iactatores”. Aliqui vero ab hac veritate declinant per defectum, fingentes de se aliqua vilia, que in ipsis non sunt, vel negantes de se ipsis aliqua, que in eis sunt<sup>4</sup>, quos Philosophus vocat<sup>5</sup> “yrones”, idest irrisores et despectores. Oportet ergo dare aliquam virtutem mediam, per quam moderentur diminuta et reprimuntur super[fol. 207<sup>vb</sup>]flua. Hec autem communi nomine “veritas” nuncupatur. Patet ergo, quid est veritas, quia est virtus moderans despectiones et reprimens iactancias.

Viso, quid est veritas, restat videre, circa que habet esse. Sciendum ergo, quod licet affirmare in se esse, quod non est, vel negare, quod est, sit<sup>6</sup> mentiri, tamen non dicere, quod est, absque mendacio fieri potest. Volens igitur esse verax non debet de se fingere habere bonitatem, quam non habet, nec debet concedere in se esse maliciam, quam sibi inesse non credit. Non tamen oportet, quod de se dicat totam bonitatem, quam sibi inesse cognoscit, quia, licet nullus mentiri debeat, non tamen semper<sup>7</sup> ubique quelibet veritas est dicenda. Loco enim et tempore secundum dictamen rationis possumus veritatem tacere.

Est igitur veritas circa repressionem iactanciarum et circa moderacionem despectionum. Non tamen est circa hec eque principaliter. Set principaliter veritas opponitur iactancie et intendit iactancias reprimere. Ex consequenti autem opponitur despectioni et intendit despectiones moderare.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: Quid est iocunditas et circa que habet esse et quomodo decet reges et principes esse iocundos. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: semper statt per se

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: Quid enim aliud statt Quoddam enim

<sup>4</sup> vel negantes ... eis sunt *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Textvorlage*: voca. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Textvorlage*: sic. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: et



## **Kapitel 29: Was Wahrhaftigkeit ist und ihr Vorhandensein bewirkt. Könige und Fürsten müssen wahrhaftig sein**

Man kann im Leben beim geselligen Verkehr zu viel oder zu wenig tun, genauso im Hinblick auf die Wahrhaftigkeit. Sie besteht nämlich in einem angemessenen Verhältnis. Wer mehr behauptet, als wahr ist, weicht durch Übertreibung von ihr ab. Wer leugnet, was zutrifft, und wenig anvertraut, weicht durch Unterlassen von ihr ab. Wir dürfen schon an sich nicht lügen, wie im vierten Buch der *Nikomachischen Ethik* steht. Also ist tadelnswert, wer nicht wahrhaftig und offen ist und nicht zu erkennen gibt, wer er ist. Was denn nämlich ist Lügen anderes, als nicht offen zu sein und sich zu verstellen? Manche weichen von der Wahrhaftigkeit, die klar erkennen lässt, wer sie sind, durch Übertreibung ab. Sie täuschen durch Worte oder Taten mehr vor, als vorhanden ist. Sie nennt man „Prahlhälse“. Andere verlassen den Pfad der Wahrheit durch Untertreibung und geben vor, weniger an oder in sich zu haben, als es der Fall ist. Sie nennt Aristoteles „Ironiker“, d. h. „Spötter“ und „Verächter“. Es braucht also eine Tugend in der Mitte, die ausgleicht, was zu klein ist, und Übertreibung verhindert. Sie nennt man gemeinhin „Wahrhaftigkeit“. Daraus ergibt sich, was sie ist: die Tugend, welche einen Menschen sich nicht zu sehr herabsetzen lässt und Übertreibungen zügelt.

So bleibt zu sehen, worauf sich ihr Vorhandensein auswirkt. Man muss wissen, dass zu behaupten, was nicht stimmt, und zu verneinen, was zutrifft, „lügen“ heißt. Trotzdem kann es keine Lüge sein, nicht alles zu sagen. Wer ehrlich sein will, darf nicht vortäuschen, er habe eine gute Eigenschaft, über die er nicht verfügt, und auch nicht behaupten, an ihm sei etwas Schlechtes, wenn er es selbst nicht glaubt. Es ist aber unnötig, alle guten Eigenschaften zu erwähnen, die man wissentlich hat. Niemand darf zwar lügen; man muss aber auch nicht immer und überall alles sagen, was wahr ist. Wenn es uns die Vernunft eingibt, können wir je nach Ort und Zeit die Wahrheit verschweigen.

Die Wahrhaftigkeit unterdrückt die Prahlsucht und mäßigt die Neigung, sich zu sehr herabzusetzen, aber nicht in gleichem Maß. In erster Linie steht sie im Gegensatz zur Prahlsucht und will Angeberei verhindern, und erst an zweiter Stelle wirkt sie dagegen, dass man weniger zu sein vorgibt, als man ist, und zügelt diese Neigung.

Ideo Philosophus quarto *Ethicorum*, capitulo *De veritate*, ait, quod declinare ad minus et dicere de se minora, quam sint, est opus prudentis. Spectat igi[fol. LXXXI]<sup>1</sup>tur ad veracem nullo modo dicere de se maiora, quam sint, quod multi faciunt. Concedunt enim de se aliqui magnas bonitates, cum tamen illis careant, et promittunt amicis et notis<sup>1</sup> magna bona et magna auxilia, de quibus modicum aut nichil opere implent. Tales autem<sup>2</sup> pa[p. 135]<sup>3</sup>tet esse iactatores et albos, non apertos et veraces, nullo modo in talibus est excedendum in plus, set magis est<sup>3</sup> declinandum in minus, dum tamen sine mendacio fiat et non notabiliter recedat a medio<sup>4</sup>, quia, si notabiliter a medio recederet, non in hoc appareret verax, set derisor. Ut si aliquis adeo esset fortis et strenuus, quod constaret aliis, quod contra centum bellare posset, si ille non plus de se concederet, nisi quod contra unicum et debilem bellaret, omnes intra se cognoscerent, quod derisorie loqueretur. Inde igitur sumptum est nomen syronie<sup>5</sup> et derisionis, quando aliquis notabiliter de se minora concedit, quam sint.

Ad veritatem ergo spectat moderare huiusmodi derisiones et reprimere iactancias. Principalius tamen spectat ad ipsum iactancias reprimere quam derisiones moderare, quia, ut [fol. 208<sup>ra</sup>] dictum est, in talibus magis est declinandum in minus, dicendo de se minora, quam sint, quam sit excedendum in plus, asserendo de se maiora. Possumus autem duplicem causam assignare, quare in talibus semper est declinandum in minus. Prima sumitur ex parte sui<sup>6</sup>, secunda ex parte aliorum.

Quilibet enim ita naturaliter afficitur ad proprium bonum, ut ipsum semper plus credat esse, quam sit. Ideo communiter homines decipiuntur de se ipsis, plus credentes se plus valere, quam valeant. In narrando ergo propria bo[LXXXI]<sup>7</sup>na, semper declinandum est in minus, quia estimare debemus, quod affecti ad propria bona<sup>7</sup>, videntur nobis illa esse maiora, quam sint. Hanc autem rationem tangit Philosophus in auctoritate pretacta<sup>8</sup>, cum ait, quod prudentis est declinare in minus. Nam magne prudentie est cognoscere se ipsum et scire<sup>9</sup>, quod propria bona semper estimantur maiora, quam sint.

Secunda ratio sumitur ex parte aliorum. Nam non declinantes in minus sunt laudatores sui, iactantes se de bonis, que habent.

---

<sup>1</sup> *Korrigiert aus: noctis*

<sup>2</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: quia*

<sup>3</sup> *est fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607: ironiae*

<sup>6</sup> *Davor getilgt: aliorum*

<sup>7</sup> *Textvorlage: proprium bonum. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607: capitulo praetacto*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607: sciri*

Deshalb sagt Aristoteles in Buch IV der *Nikomachischen Ethik*, im Kapitel *Über die Wahrhaftigkeit*, man handle klug, sich eher kleiner zu machen und nicht alles über sich zu sagen. Keineswegs behauptet der Wahrhaftige, es sei mehr an ihm, als es der Fall ist. Das tun viele. Sie schreiben sich wichtige gute Eigenschaften zu, die sie aber gar nicht haben. Und versprechen ihren Freunden viel Gut und große Hilfe, erfüllen davon aber nur wenig oder gar nichts. Sie sind eindeutig Angeber und Täuscher, nicht offen und ehrlich. Man darf von der Wahrheit keineswegs nach oben, sondern eher nach unten abweichen, wenn es ohne zu lügen geschehen mag und man sich dabei nicht zu sehr vom Mittelweg entfernt. Wer es doch tut, erscheint nicht als ehrlich, sondern als Spötter. Vorausgesetzt, jemand wäre so tapfer und entschlossen, dass er es im Kampf mit hundert Anderen aufnehmen könnte, und er würde nur einräumen, dass er gegen einen einzelnen Schwächling kämpfen würde, wüssten alle im Innern, dass er spöttisch daherredet. Daher kommen die Bezeichnungen „Ironie“ und „Spott“, weil jemand beträchtlich weniger von sich behauptet als zutrifft.

Zur Wahrhaftigkeit gehört, solchen Spott zu zügeln und die Prahlerei niederzuhalten. Zuvörderst hat sie aber mit Letzterem zu tun, weil es, wie gesagt, besser ist, nach unten abzuweichen und schlechter über sich zu reden als es zutrifft, statt nach oben und mehr über sich zu behaupten, als wahr ist. Wir können zwei Gründe angeben, warum es dabei immer besser ist, nach unten abzuweichen, einen von der Sache selbst und einen von den Mitmenschen ausgehenden.

Von Natur aus neigt man dem zu, was für einen selbst gut ist, so dass man immer glaubt, mehr zu sein, als man ist. Gewöhnlich täuschen sich die Menschen deshalb in sich selbst und meinen, sie seien mehr wert als sie es tatsächlich sind. Wenn man erzählt, was gut an einem ist, muss man deshalb immer nach unten abweichen, weil wir einrechnen müssen, dass wir in uns selbst wegen der Neigung zum Eigenwohl mehr sehen, als wir es sind. Diesen Grund berührt Aristoteles in dem angesprochenen Kapitel, wenn er sagt, der Kluge solle nach unten abweichen. Denn es zeugt von großer Klugheit, sich selbst zu erkennen und zu wissen, dass wir immer zu hoch einschätzen, was an uns gut ist.

Der zweite Grund ergibt sich im Hinblick auf die Mitmenschen. Wer nämlich nicht nach unten abweicht, lobt sich selbst und brüstet sich mit dem, was er an Gutem hat.

Et quia homines communiter horrent laudantes se ipsos, ideo eciam ex parte aliorum decet in talibus declinare in minus, [p. 136] ne homines sint aliis honerosi. Hanc autem rationem tangit Philosophus in eodem quarto *Ethicorum*, dicens declinandum esse in minus propter honerosas esse superhabundancias.

Ostenso, quid est veritas, de qua hic<sup>1</sup> loquimur, et circa que habet esse, delevi patet, quod decet reges et principes esse veraces. Nam declinantes notabiliter in minus et dicentes de se notabiliter minora et viliora, quam sint, videntur esse derisores et contemptibiles. Excedentes vero in plus et dicentes maiora, quam sint, videntur esse iactatores et honerosi. Quare, si reges decet esse non contemptibiles, set reverendos nec honerosos, set gracious et amabiles, decet eos non esse iactatores vel dirisores, set apertos et veraces, non ostendendo vel iactando de se maiora, quam sint, vel promittendo aliis maiora, quam faciant<sup>2</sup>. Immo, tanto magis decet reges et principes cavere iactanciam, quanto plures habent incitantes ipsos ad iactanciam et de pluribus se iactare possent. [fol. LXXXII<sup>r</sup>]

---

<sup>1</sup> hic fehlt im Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Davor getilgt: sint

Die Menschen verabscheuen für gewöhnlich Eigenlob. Deshalb muss man auch wegen ihnen nach unten abweichen, um nicht lästig zu fallen. Diesen Grund berührt Aristoteles in Buch IV der *Nikomachischen Ethik*. Er sagt dort, man müsse bei der Wahrheit nach unten abweichen, weil Übertreibung lästig sei.

Nachdem wir gesehen haben, was die hier behandelte Wahrhaftigkeit ist und worauf sich ihre Vorhandensein auswirkt, ist unmittelbar einsichtig, dass Könige und Fürsten ehrlich sein müssen. Weichen sie beträchtlich von der Wahrheit nach unten ab und reden von sich geringschätziger und schlechter, als sie sind, erscheinen sie als verächtliche Spötter. Übertreiben sie und behaupten mehr, als wahr ist, erwecken sie den Eindruck, lästige Prahler zu sein. Wenn Könige nicht verachtens-, sondern verehrens- wert, nicht lästig, sondern beliebt und liebenswürdig sein sollen, dürfen sie nicht Prahlhänse oder Spottvögel, sondern müssen offen und ehrlich sein und nicht mehr von sich behaupten als stimmt und nicht mehr versprechen, als sie halten. Könige und Fürsten müssen sich ganz besonders vor Angeberei hüten, weil sie umso mehr Menschen um sich haben, die sie dazu anstacheln, und sie mehr haben, mit dem sie prahlen können.

### **Capitulum [XXX]: Quid est iocunditas et circa que habet esse et quomodo debet reges et principes esse iocundos<sup>1</sup>**

Credunt enim aliqui [fol. 208<sup>rb</sup>] omnia verba vel facta deservientia iocis esse ociosa. Non tamen sic se habet. Nam ociosum est illud, quod caret debito fine. Quidquid ergo de se est ordinabile in<sup>2</sup> debitum finem non est ociosum. Ludus autem, si sit liberalis, honestus et moderatus<sup>3</sup>, ordinari habet in bonum finem, quia est quodammodo necessarius in vita. Ideo dicitur quarto *Ethicorum*, quod videtur requies et ludus esse aliquid necessarium in vita. Sicut ergo sensus corporales, ut visus et auditus, quia laborant in sciendo, natura ordinavit sompnum [p. 137] propter eorum requiem, et est necessarius<sup>4</sup> sompnus in vita. Sic, quia studendo vel negociis regni insistendo vel alia faciendo continue laboramus, alique delectaciones<sup>5</sup> iocose, si sint moderate et honeste, non ociose, interponuntur curis et laboribus nostris. Quare, cum in talibus contingat peccare et bene facere, oportet circa ipsos iocosos<sup>6</sup> dare virtutem aliquam, per quam debite nos habeamus ad ludos. In ipsis enim iocis quidam superabundant desiderantes omnino risum facere. De quibus dicitur quarto *Ethicorum*<sup>7</sup>, quod magis conantur risum facere quam decora dicere. Huiusmodi autem sunt hystriones, quos Philosophus appellat “bomolocos<sup>8</sup>”. Philosophus enim tales assimilat avibus rapientibus [fol. LXXXII<sup>v</sup>] predam sacrificatam in templis gentilium. Sicut enim aves ille non curabant qualitercunque possent aliquid de illa preda capere, sic volentes omnino facere risum et provocare alios ad cachinnum, non curant qualitercunque possint capere dicta vel facta aliorum et convertere ea in ludum et cachinnum. Hii ergo superhabundant in<sup>9</sup> ludis. Aliqui vero econtrario deficiunt, et hii vocantur duri et agrestes. Huiusmodi autem sunt non sustinentes aliquem ludum, nec dicentes aliquid ridiculum, immo dicentibus sunt molesti. Patet ergo, quid est iocunditas vel eutrapelia, prout est virtus et ut hic de ea loquimur, quia est reprimens superfluitates ludi et moderans duricias. Huiusmodi ergo<sup>10</sup> virtus habet esse tam circa moderacionem duricie quam circa repressionem superfluitatum in ludo.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: Quid est veritas, circa que habet esse et quod decet reges et principes esse veraces. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: ad

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: modestus

<sup>4</sup> *Davor getilgt*: ne

<sup>5</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: si sint

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: iocos

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: quarto *Ethicorum* dicitur

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: bomolocos

<sup>9</sup> *in fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: autem

### **Kapitel 30: Was Scherzhaftigkeit ist, wie sie sich auswirkt und Könige und Fürsten über sie verfügen müssen**

Manche glauben, etwas im Scherz zu sagen oder zu tun, sei müßig. Das stimmt aber nicht. Müßig ist, was keinem notwendigen Zweck dient. Was sich aber einem solchen Zweck unterordnet, ist auch nicht müßig. Ein Vergnügen, das dem Vornehmen angemessen, schicklich und maßvoll ist, dient einem guten Zweck und ist gewissermaßen lebensnotwendig. Daher heißt es in Buch IV der *Nikomachischen Ethik*, Erholung und Zeitvertreib seien etwas Unabdingbares im Leben. Die Natur hat es so geordnet, dass die körperlichen Sinne, zum Beispiel der Gesichtssinn und das Gehör, weil es anstrengend ist, etwas wahrzunehmen, schlafen, um sich zu erholen, und deshalb ist der Schlaf lebensnotwendig. So strengen auch wir uns ständig an, indem wir uns politischen Angelegenheiten widmen oder anderes tun, mischen aber unter unsere mühevollen Arbeit Vergnügen. Sie mögen zwar lustig, maßvoll und schicklich sein, aber nicht müßig.

Dabei kann man Fehler machen oder auch das Richtige tun. Deshalb muss es bei solchen Belustigungen eine Tugend geben, durch die wir uns beim Vergnügen angemessen verhalten. Manche übertreiben nämlich und wollen ständig etwas zum Lachen haben. Über sie heißt es im vierten Buch der *Nikomachischen Ethik*, dass sie mehr zu lachen versuchen, als anständig zu reden. So sind aber die Possenreißer, die Aristoteles „Schmarotzer“ nennt. Er vergleicht sie nämlich mit Raubvögeln, die als Beute davontrugen, was in den Tempeln der Heiden als Opfer dargebracht wurde. So wie sich diese Vögel nicht darum bekümmerten, wie sie etwas von diesen Opfern nehmen konnten, wollen sie unbedingt Witze machen und andere zum Lachen bringen und scheren sich nicht darum, welche Worte und Taten Anderer sie dafür hernehmen und damit Vergnügen und Gelächter bereiten. Sie übertreiben also beim Spaß. Anderen gebricht es im Gegenteil daran. Sie nennt man „roh“ und „tölpelhaft“. So sind diejenigen, welche keinen Spaß vertragen, nichts Lustiges sagen, aber denen, die es tun, lästig sind.

Daraus ergibt sich, was Scherzhaftigkeit oder Eutrapelie ist, inwiefern es sich dabei um eine Tugend handelt und warum wir hier von ihr reden. Sie verhindert, dass das Vergnügen aus dem Ruder läuft, und zügelt die Rohheit. Eine solche Tugend existiert sowohl zur Milderung der Plumpheit als auch zur Bekämpfung überschießender guter Laune.

Non est tamen circa hec eque principaliter, quia virtus semper est principalius circa difficilius. Reprimere autem superfluitates ludorum est difficilius quam moderare defectus. Habet enim ipse ludus quamdam delectacionem annexam, propter quam magis inclinamur, ut sequamur delectaciones iocosas, quam ut fugiamus illas.

Viso, quid est eutrapelia [fol. 208<sup>va</sup>] sive iocunditas et circa que habet esse, quia principalius est in reprimendo superfluitates ludi, ex consequenti circa [p. 138] moderando defectuum<sup>1</sup>. Restat ergo videre, quodammodo reges et principes decet esse iocundos. Ut enim ex habitis patere potest, semper extrema vituperantur, medium autem laudatur. Huiusmodi autem medium, quod est in virtutibus reprimentibus passiones et motus, non est accipiendum secundum rem, sed quo ad nos. [fol. LXXXIII<sup>r</sup>] Nam, ut in precedentibus capitulis dicebatur, aliquid est superfluum uni, quod est modicum alteri, et econverso.

Si ergo<sup>2</sup> decet homines reprimere superfluitates ludorum, magis hoc decet reges et principes. Immo, oportet reges et principes adeo moderate uti iocosis delectacionibus, quod si hoc facerent persone communes, viderentur esse dure et agrestes. Non ergo intelligendum est reges et principes non debere recreare<sup>3</sup> aliquibus solaciis vel aliquibus iocis, sed, quia ludi, quibus uti debemus, secundum Philosophum quarto *Ethicorum*, debent esse liberales et honesti, illis debent reges et principes adeo moderate uti, ut semper videantur maturi et nullo modo appareant pueriles. Ab ipsa enim infancia connaturale videtur pueris delectare iocis. Quare ludus, si non sit<sup>4</sup> moderatus et honestus, aliquam puerilitatem videtur habere annexam. Tanto igitur decet reges et principes moderate uti delectacionibus ludorum, quanto detestabilius est eos esse pueriles.

Amplius, ut patet ex habitis, ex hoc iocosa delectacio non est osiosa et ordinatur in bonum finem, quia interposita nostris curis, quamdam recreacionem accipimus, ratione cuius ardencius insurgimus, ut insistamus bonis operibus, quorum curam habere debemus. Quare, cum iocus immoderatus vel inhonestus distrahat nos a bonis operibus et a debitis curis, tanto detestabilius<sup>5</sup> est reges et principes immoderate vel inhoneste uti delectacionibus ludorum, quanto cura boni communis<sup>6</sup>, que spectat ad principem excellentior est, quam sit cura alicuius particularis boni. Non ergo omnino prohi[fol. LXXXIII<sup>v</sup>]benda sunt verba vel facta iocosa, si sint honesta et moderata, et [p. 139] hoc magis et minus, prout requirit diversitas personarum.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: circa moderacionem defectuum

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>3</sup> *Textvorlage*: rectare. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Textvorlage*: si. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Textvorlage*: detestabilis. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Davor getilgt*: cui



Das gilt nicht für beides in gleichem Maße, weil sie sich immer zuerst auf das Schwierigere bezieht. Ein Überschäumen des Vergnügens zu verhindern ist aber schwerer, als einen Mangel daran auszugleichen. Mit Zerstreungen ist immer ein Vergnügen verbunden, wegen dem wir dazu neigen, den Spaß daran eher zu suchen, als uns davon fernzuhalten.

Wir wissen jetzt, was Eutrapelie oder Scherzhaftigkeit ist und was ihre Existenz bewirkt, d. h. vor allem ein überschäumendes Vergnügen zu verhindern und erst danach dafür zu sorgen, dass es daran nicht fehlt. Es bleibt zu betrachten, wie Könige und Fürsten so ausgelassen sein sollen, wie es sich für sie gehört. Aus dem Gesagten geht hervor, dass ein Übermaß immer getadelt wird, der Mittelweg aber gelobt. Wo diese Mitte bei Tugenden liegt, die Affekte und Triebe beherrschen, ergibt sich nicht aus der Sache, sondern von uns aus betrachtet. Denn, wie in den vorigen Kapiteln gesagt, was dem einen zu viel, ist dem anderen zu wenig, und umgekehrt.

Wenn es den Menschen gut ansteht, übermäßiges Vergnügen zu bändigen, gilt das noch mehr für Könige und Fürsten. Sie müssen sehr maßvoll damit umgehen, denn als Inhaber eines öffentlichen Amtes erscheinen sie dabei roh und tölpelhaft. Das bedeutet nicht, dass Könige und Fürsten keine Zuflucht zu Entspannung oder Scherz nehmend dürfen. Aber die Vergnügen, denen wir uns widmen, müssen nach den Worten des Aristoteles in Buch IV der *Nikomachischen Ethik* dem Vornehmen angemessen und schicklich sein. Deshalb sollen Könige und Fürsten sich ihrer so maßvoll bedienen, dass sie immer reif und keinesfalls kindisch erscheinen. Von den frühesten Jahren an scheint es den Kindern wesensverwandt, sich am Spaß zu erfreuen. Ist er nicht maßvoll und schicklich, ist damit scheinbar immer kindisches Benehmen verbunden. Also müssen Könige und Fürsten sich umso mehr dabei einschränken, weil es besonders verachtenswert ist, wenn gerade sie kindisch sind.

Ferner folgt daraus, wie gesagt, dass Vergnügen am Spaß nicht müßig ist und einem guten Zweck dient, weil wir dadurch, dass wir ihn unter unsere Arbeit mischen, uns erholen und uns anschließend umso bereitwilliger wieder aufmachen, uns der Arbeit zu widmen, die wir aufgetragen bekommen haben. Maßloser oder unschicklicher Spaß hält uns davon ab, im Rahmen unserer Pflichten Gutes zu tun. Es ist bei Königen und Fürsten umso verabscheuenswürdig, wenn sie sich maßlos und ungehörig an Vergnügungen erfreuen, denn die Sorge um das Gemeinwohl, die einem Fürsten aufgegeben ist, übertrifft bei Weitem die Bemühung um das Gut eines Einzelnen. Also darf man scherzhafte Worte und Taten nicht gänzlich verbieten, falls sie schicklich und maßvoll sind; und dies mehr oder weniger, je nach Stand der Betroffenen.

**Capitulum [XXXI]: Quod maxime decet reges et principes omnes virtutes  
habere, quia<sup>1</sup>, si una careant, nullam habent**

Tam sancti quam philosophi in hanc sententiam convenerunt, quod oportet virtutes [fol. 208<sup>vb</sup>] connexas esse. Dixerunt enim, quod, qui unam virtutem habet, omnes habet, et qui una caret, omnibus caret. Cum ergo omnino manifestum sit, quod decet reges et principes aliquas virtutes habere, quia, ut plane patet, oportet eos esse prudentes et iustos. Omnino manifestum esse debet, quod omnes virtutes habere debent, quia prudentia et iusticia sine virtutibus aliis haberi non possunt. Immo, nunquam est aliqua una virtus, que sine aliis virtutibus omnibus perfecte possit haberi. Sic etiam tractatores veritatis senserunt, dicentes virtutes connexas esse.

Ad sensum tamen videtur apparere contrarium. Videmus enim aliquos liberales non existentes temperatos, set dantes operam venereis gestibus. Aliquos vero, qui<sup>2</sup> econtrario sunt casti et tamen avaricie student. Non ergo, qui unam virtutem habet, omnes habet, nec oportet, si alique virtutes sint necessarie regibus, quod omnes virtutes sint<sup>3</sup> eis<sup>4</sup> necessarie. Rursus, videmus aliquos esse liberales, qui tamen non possunt esse magnifici, quia nequeunt magna facere, [fol. LXXXIV<sup>r</sup>] eo quod non habeant magnos sumptus.

Sciendum igitur, Philosophum circa finem sexto *Ethicorum* manifeste probare virtutes connexas esse. Set, ut solvat huiusmodi obiecciones, ait, quod virtutes dupliciter considerari possunt, vel ut sunt naturales et imperfecte, vel ut sunt principales et complete.

Virtutes autem naturales et imperfecte non oportet esse connexas. Videmus enim aliquos naturali[p. 140]ter habere quamdam industriam et quamdam subtilitatem mentis. Propter quod habent quamdam prudentiam imperfectam. Hii tamen nec sunt casti nec liberales nec habent virtutes morales alias. Sic etiam ex ipsa puericia videmus aliquos mox inclinari ad opera largitatis, qui non sunt casti. Aliqui vero<sup>5</sup> econtrario habent quamdam naturalem pudicitiam, non tamen liberales existunt. Sic ergo virtutes non connectuntur. Set virtutes, que dicuntur esse principales et perfecte, vel<sup>6</sup> in se, vel in quadam valde propinqua dispositione, de necessitate habent esse connexum<sup>7</sup>. Diximus autem in propinqua dispositione, quia pauperes propter carenciam exteriorum bonorum secundum Philosophum non debent dici magnifici.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: et quod

<sup>2</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: qui

<sup>3</sup> *In der Textvorlage folgt*: eis. *Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: eis sint

<sup>5</sup> *Davor getilgt*: non sunt

<sup>6</sup> *Textvorlage*: el. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: connexe

**Kapitel 31: Am meisten gehört es sich für Könige und Fürsten, alle  
Tugenden zu haben. Sollte ihnen auch nur eine fehlen,  
haben sie gar keine mehr**

Die Heiligen und die Philosophen sind sich darin einig, dass Tugenden miteinander verbunden sind. Sie sagen nämlich: „Wer eine Tugend hat, hat sie alle. Wem eine fehlt, dem fehlen auch alle anderen.“ Wenn es also ganz klar ist, dass Könige und Fürsten einige Tugenden haben müssen, weil sie unübersehbar klug und gerecht zu sein haben, ist es genauso unabweisbar, dass sie dann alle haben müssen. Denn Klugheit und Gerechtigkeit sind ohne die anderen Tugenden nicht zu haben. Das meinten auch die Autoren, die über die Wahrheit schrieben, wenn sie sagten, Tugenden seien miteinander verknüpft.

Zu dieser Auffassung scheint es trotzdem einen Widerspruch zu geben. Wir haben nämlich Freigebige gesehen, die nicht maßvoll lebten, sondern sich der Fleischeslust hingaben. Andere sind keusch, dafür aber geizig. Also hat nicht jeder, der eine Tugend besitzt, auch alle, und es ist auch nicht zwingend, dass Könige, wenn sie einige Tugenden nötig haben, über sämtliche verfügen müssen. Ferner sehen wir, dass manche freigebig sind, aber trotzdem nicht großzügig sein können, weil sie dafür nicht die nötigen Mittel haben.

Man muss daher wissen, dass Aristoteles gegen Ende des sechsten Buchs der *Nikomachischen Ethik* eindeutig darlegt, dass die Tugenden miteinander verbunden sind. Um diese Widersprüche aufzulösen, sagt er, dass man Tugenden unter zwei Gesichtspunkten betrachten kann: ob sie natürlich und unvollkommen oder Kardinaltugenden und vollständig sind.

Tugenden, die natürlich und unvollkommen sind, sind nicht notwendigerweise miteinander verbunden. Wir sehen nämlich, dass einige eine gewisse Geschicklichkeit und etwas Scharfsinn haben. Deshalb verfügen sie über unvollständige Klugheit. Sie sind aber nicht keusch und freigebig und haben auch keine anderen ethischen Tugenden. So bemerken wir auch, dass manche, kaum den Kinderschuhen entwachsen, zu Großzügigkeit neigen, aber nicht keusch sind. Umgekehrt haben manche aber eine gewisse natürliche Sittsamkeit, sind aber trotzdem nicht freigebig. Solche Tugenden sind also nicht miteinander verknüpft. Solche Tugenden, die man an sich oder wegen einer verwandten Anlage „Kardinal- oder vollkommene Tugenden“ nennt, stehen notwendigerweise in Verbindung. Wir haben von einer verwandten Anlage gesprochen, weil Arme, da es ihnen an äußeren Gütern fehlt, Aristoteles zufolge nicht großzügig genannt werden dürfen.

Attamen<sup>1</sup>, si pauperes secundum suam facultatem sunt vere et perfecte liberales, propinquissimum est, ut sint magnifici, quia, si bonis exterioribus habundarent, statim magnifica facerent.

Declarandum est ergo ad plenam intelligenciam dictorum, quomodo<sup>2</sup> nulla virtus potest haberi perfecte, nisi omnes virtutes alie habeantur. Notandum ergo, ad hoc nos indigere virtutibus, ut proponen[fol. 209<sup>ra</sup>]tes nobis bonos fines recte et debite tendamus in fines illos. Dupli[fol. LXXXIV<sup>v</sup>]citer ergo in talibus peccare contingit.

Primo, si proponamus nobis malum finem, ut viciosi faciunt. Avari enim proponunt sibi ut finem studere avaricie, intemperati vero vernerea, et sic de aliis.

Secundo in talibus peccare contingit, si non debite tendamus bonum finem. Volunt enim aliqui esse distributores donorum<sup>3</sup> et proponunt sibi ut finem opera largitatis. Attamen non curant, undecunque accipiant, dum tamen<sup>4</sup> possint aliis dona aliqua erlargiri. Tales enim<sup>5</sup> et aliquando per furtum, aliquando per manifestam oppressionem alios depredantur, ut exerceant opera largitatis. Hii ergo, licet proponant sibi bonum finem, non tamen recte tendunt in finem illum. Non ergo peccant in termino nec in intencione, set peccant in via et in modo adipiscendi finem intentum. Propter quod tales, et si aliquo[p. 141]modo sunt liberales, non tamen perfecte liberales dici debent, quia ad perfectam virtutem spectat non solum proponere debitum<sup>6</sup> finem, set eciam debite tendere in finem illum<sup>7</sup>. Indigemus ergo virtutibus moralibus, quia per eas nobis proponimus bonum finem. Indigemus eciam prudentia, quia per ipsam recte racionamur de hiis, que sunt ad finem.

Virtutes ergo morales per se et primo rectificant finem. Quia, sicut qualis est lingua, talis est sapor<sup>8</sup>, ut, si lingua est multum infecta colera, videtur amara. Si vero sit multum infecta fleumate<sup>9</sup> dulci, omnia participare<sup>10</sup> videntur<sup>11</sup> quamdam dulcedinem. Sic quales sumus secundum voluntatem et appetitum, talem finem nobis imponimus. Ut intemperatus proponit sibi ut finem venerea, temperatus casta, liberalis expendere, [fol. LXXXV<sup>12r</sup>] avarus conservare.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607: Ait tamen*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607: quod*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: bonorum*

<sup>4</sup> *tamen fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607: et statt Tales enim*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607: bonum*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607: illum finem*

<sup>8</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: noster*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607: phlegmate*

<sup>10</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>11</sup> *Der Druck Rom 1607: videtur participare statt omnia participare videntur*

<sup>12</sup> *Emendiert aus: 73*

Wenn aber Arme so, wie es ihre Fähigkeiten erlauben, wahrhaft freigebig sind, fehlt ihnen ganz wenig zur Großherzigkeit. Hätten sie nämlich reichlich äußere Güter, würden sie sofort großzügig handeln.

Es bedarf daher einer Erklärung zum besseren Verständnis des Gesagten, wonach man über keine Tugend ganz verfügen könne, man hätte denn auch alle anderen. Man muss beachten, dass wir Tugenden dazu brauchen, um uns das Gute recht als Ziel vorzunehmen und auch entsprechend danach zu streben. Man kann dabei zwei Arten von Fehlern machen.

Erstens dass wir uns wie die Lasterhaften ein schlechtes Ziel vornehmen. Die Geizigen haben vor, nach Habe zu streben, die Maßlosen nach sexueller Befriedigung und andere nach wieder anderem.

Zweitens kann man dadurch fehlen, sich nicht richtig um das Ziel zu bemühen. Einige wollen nämlich Gaben verschenken und nehmen sich dabei als Ziel vor, großzügig zu handeln. Dabei achten sie aber nicht darauf, woher sie etwas bekommen, solange sie Andere irgendwie beschenken können. Sie plündern Mitmenschen manchmal durch Diebstahl, manchmal mit offener Gewalt aus, um großzügig handeln zu können. Solche Leute nehmen sich zwar ein gutes Ziel vor, aber streben nicht auf die richtige Art danach. Sie fehlen also nicht im Hinblick auf das Ende oder die Anstrengung, sondern durch die Art, wie sie ihrem Ziel zustreben. Solche Menschen darf man deshalb, auch wenn sie auf eine gewisse Art freigebig sind, trotzdem nicht vollkommen freigebig nennen. Zur vollkommenen Tugend gehört nicht nur, sich ein angemessenes Ziel vorzunehmen, sondern auch, wie es sich gehört, danach zu streben. Wir bedürfen also der ethischen Tugenden, weil wir uns dadurch ein gutes Ziel setzen. Wir brauchen auch die Klugheit, weil wir dadurch korrekt auf das schließen, was wir dazu brauchen.

Ethische Tugenden sorgen also an sich und zuerst dafür, dass unsere Ziele die richtigen sind. Wie die Zunge ist, ist auch der Geschmackssinn. Wird sie von Galle bedeckt, scheint sie bitter zu sein. Ist sie aber voll süßem Schleim, erscheint ihr alles ein bisschen süß. So wie wir im Hinblick auf unseren Willen und unser Begehren sind, setzen wir uns Ziele: der Maßlose Geschlechtsverkehr, der Maßvolle Keuschheit, der Freigebige Geld auszugeben, der Geizige es zusammenzuhalten. Dadurch dass die ethischen Tugenden das Begehren besser machen, sorgen sie für das richtige Ziel. Dank ihrer begehren wir das Gute und nehmen uns ein entsprechendes Ziel vor. Die Klugheit sorgt an sich und zuerst dafür, dass wir die richtigen Mittel dazu einsetzen.

Quare virtutes morales perficientes appetitum rectificant finem, quia habentes appetitum bonum per virtutes illas proponimus nobis bonum finem.<sup>1</sup> Nam proponentes nobis bonum finem per virtutes morales, per prudentiam bene ratiocinamur de hiis, que sunt ad finem, et eligimus nobis rectam viam, ut debite tendamus in finem illum. Ideo dicitur sexto *Ethicorum*, quod virtutes morales rectificant finem, prudentia vero facit recte operari<sup>2</sup> ea, que sunt ad finem. Loquendo ergo principaliter et primo, virtus moralis rectificat terminum, prudentia vero rectificat viam. Set, cum non sit perfecta via, nisi ordinetur in bo[fol. 209<sup>fb</sup>]num<sup>3</sup> terminum, nunquam habetur perfecte<sup>4</sup> prudentia, nisi sit coniuncta virtutibus moralibus, per quas proponamus nobis bonum terminum et bonum<sup>5</sup> finem. Sic eciam, quia nunquam debite et perfecte habetur<sup>6</sup> bonus finis, nisi tendamus ipsum per bonam viam, nunquam perfecte habebimus aliquam virtutem moralem, nisi sit coniuncta<sup>7</sup> prudentie.

Talem ergo rationem intendit facere Philosophus circa finem sexto *Ethicorum*. Habens<sup>8</sup> perfecte aliquam virtutem moralem, habet per[p. 142]fectam prudentiam. Set habens perfectam prudentiam habet omnem virtutem<sup>9</sup>. Ergo habens aliquam virtutem, habet omnem virtutem. Sic ergo virtutes et prudentia sunt connexe, quod<sup>10</sup> nullus est bonus per virtutes morales, nisi sit prudens. Nam, cum virtus moralis sit habitus bonus et electivus et perficiat habentem et opus suum bonum reddat, cum ad bene eligere et ad bonum opus sufficiat [fol. LXXXV<sup>v</sup>] proponere bonum finem, nisi per bonam viam eatur in finem illum, virtus moralis, per quam nobis proponimus bonum finem, non potest esse sine prudentia, per quam recte tendimus in finem illum. Sic eciam<sup>11</sup> prudentia esse non potest sine virtute morali.

Differt enim prudentia et industria, quam Philosophus appellat “deinoticam<sup>12</sup>”. Ille<sup>13</sup> enim dicitur denos<sup>14</sup> et industris, qui proposito quocunque fine inveniatur vias, ut cicius consequatur finem illum. Propter quod<sup>15</sup> intemperati<sup>16</sup> et viciosi possunt esse industres et deinotes<sup>17</sup>, si sciant excogitare vias, per quas consequantur venerea et turpea, que sibi proponunt ut fines.

---

<sup>1</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt:* Prudentia vero per se et primo rectificat ea, que sunt ad finem

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607:* operari recte

<sup>3</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt:* finem et

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607:* perfecta

<sup>5</sup> *Textvorlage:* bonam. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Korrigiert aus:* habere

<sup>7</sup> *Davor getilgt:* Schaft eines Buchstabens

<sup>8</sup> *Textvorlage:* habent. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Textvorlage:* virtute. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607:* quia

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607:* et

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607:* Denoteta

<sup>13</sup> *Davor getilgt:* e

<sup>14</sup> *Druck Rom 1607:* Deinos

<sup>15</sup> *Druck Rom 1607:* quem

<sup>16</sup> *Druck Rom 1607:* temperati

<sup>17</sup> *Druck Rom 1607:* possunt industres et deni dici

Denn wenn wir uns ein gutes Ziel mit Hilfe der ethischen Tugenden vornehmen, schließen wir mit Hilfe der Klugheit auf das, was wir dazu brauchen und wählen den rechten Weg, um es, wie geboten, anzustreben. Deshalb heißt es in Buch VI der *Nikomachischen Ethik*, dass die ethischen Tugenden uns auf das richtige Ziel lenken, die Klugheit uns aber entsprechend handeln lässt. Grundsätzlich formuliert: Eine ethische Tugend sorgt für das rechte Endziel, die Klugheit für den rechten Weg. Da aber kein Weg vollkommen wäre, es sei denn er ziele auf das richtige Ziel und den richtigen Endzweck, gibt es auch keine vollkommene Klugheit außer in Verbindung mit ethischen Tugenden, durch die wir uns ein gutes Ziel und einen guten Endzweck vornehmen. Da niemals ein gutes Ziel angemessen und vollkommen erreicht werden kann, sofern es nicht auf ehrenhafte Weise angestrebt wird, verfügen wir folglich auch nie über eine ethische Tugend ganz außer in Verbindung mit der Klugheit.

So ähnlich will es auch Aristoteles gegen Ende des sechsten Buches der *Nikomachischen Ethik* begründen: Wer über eine Tugend in Vollendung verfügt, ist auch vollkommen klug. Wer vollkommen klug ist, hat auch jegliche Tugend. Wer also über eine verfügt, hat sie auch alle. So sind Tugenden und Klugheit verbunden. Denn niemand ist durch ethische Tugenden gut, wenn er nicht auch klug ist. Denn eine ethische Tugend besteht in der richtigen Einstellung aus freiem Entschluss. Sie macht den vollkommen, der sie hat, und lässt ihn Gutes tun. Da es, um richtig das gute Handeln zu wählen, nicht reichen würde, sich ein gutes Ziel vorzunehmen, wenn man dahin nicht einen guten Weg beschritte, kann es die ethische Tugend, wegen der wir etwas Gutes vorhaben, nicht ohne Klugheit geben, durch die wir es auf rechte Weise anstreben. Genauso kann es Klugheit ohne ethische Tugend nicht geben.

Es gibt nämlich einen Unterschied zwischen Klugheit und Geschick, das Aristoteles „Deinotes“ nennt. „Deinos“, ‚geschickt‘, wird nämlich der genannt, welcher zu einem beliebigen Ziel, das er sich vorgenommen hat, Wege findet, es schneller zu verfolgen. Deswegen können Unbeherrschte und Lasterhafte geschickt – „deinoi“ – sein, wenn sie Methoden zu ersinnen wissen, durch die sie die schändliche Fleischeslust erlangen können, die zu erreichen sie sich vorgenommen haben.

Prudens tamen nullus dicitur, nisi ad bonum finem inveniatur bonas vias. Non est ergo prudentia, que invenit bonas vias ad bonum finem sine virtutibus moralibus, per quas nobis proponimus bonum finem.

Set dicit aliquis virtutem moralem non posse esse sine prudentia nec e converso, ita quod omnis bonus est prudens et e converso. Non tamen oportet, quod habens perfecte unam virtutem moralem, habeat omnes virtutes morales. Potest enim aliquis<sup>1</sup> habere perfecte temperanciam et habere prudentiam, ut deservit temperancie. Non tamen habebit virtutes alias nec habebit prudentiam, ut deservit virtutibus illis. Erit ergo ille perfecte temperatus. Non tamen erit fortis<sup>2</sup>, set timidus, nec erit largus, set avarus.

Set hoc stare non potest. Nullus enim potest esse perfecte temperatus, nisi sit fortis et largus, et nisi habeat virtutes alias. Nec<sup>3</sup> potest autem aliquis habere perfecte<sup>4</sup> aliquam virtutem, nisi habeat omnes virtutes. Nam ille est perfecte temperatus<sup>5</sup>, [fol. 209<sup>va</sup>] quia<sup>6</sup> nullo modo [p. 143] preter rationem [LXXXVI<sup>r</sup>] operaretur venerea. Quare, si ille sit timidus, licet forte non placerent sibi venerea secundum se, tamen, ut fugeret verberacionem<sup>7</sup> vel mortem, eligeret venerea operari. Sic etiam, si esset avarus, quia finem suum poneret in habenda pecunia<sup>8</sup>, licet forte secundum se ei displicerent venerea, tamen, si posset lucrari pecuniam, quam intenderet ut finem, non curaret mechari. Incomplete ergo et imperfecte potest haberi una virtus sine aliis, set complete et perfecte nullatenus fieri potest.

Quare, si<sup>9</sup> decet reges et principes esse quasi semideos et habere virtutes perfectas, decet eos habere omnes virtutes, quia perfecte una virtus sine aliis haberi non potest. Immo, expedit regibus et principibus, cum non possint se excusare per defectum exteriorum bonorum, habere omnes virtutes non solum in propinqua dispositione, set etiam simpliciter et secundum se. Potest enim pauper aliquis esse perfectus, si non operetur magnifica<sup>10</sup>, quia non habet, unde faciat magnos sumptus. Rex autem nunquam perfectus esse potest, si non operetur magnifica et nisi in omnibus virtutibus polleat.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: quis

<sup>2</sup> *Davor getilgt*: f

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: non

<sup>4</sup> perfecte fehlt im *Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: temperatus perfecte

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: qui

<sup>7</sup> Im *Druck Rom 1607* folgt: vel mutilationem

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: habendo pecuniam

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: sic

<sup>10</sup> Im *Druck Rom 1607* folgt: et magnos sumptus



„Klug“ heißt aber keiner, der nicht das Gute auf rechte Art zu finden weiß. Also ist es auch keine Klugheit, ohne ethische Tugenden den rechten Weg zum guten Zweck zu finden.

Darum sagt jemand, ethische Tugend könne es ohne Klugheit nicht geben, und nicht umgekehrt, so dass jeder gute Mensch auch klug sei und vice versa. Doch sei es nicht nötig, um eine Tugend ganz und gar zu haben, alle ethischen Tugenden zu besitzen. Es könne sein, dass jemand über Mäßigung und Klugheit verfügt, und dennoch nicht tapfer, sondern ängstlich ist und nicht freigebig, sondern geizig.

Aber das kann so nicht stehen bleiben. Niemand kann ganz maßvoll sein, wenn er nicht tapfer und großzügig ist und auch alle anderen Tugenden hat. Keiner kann über eine Tugend ganz verfügen, ohne auch die anderen zu haben. Derjenige ist vollkommen in seiner Mäßigung, der sich nicht mehr als vernünftig der Fleischeslust hingibt. Wäre er daher ängstlich, würde sie ihm zwar vielleicht an sich nicht gefallen, er sich ihr aber doch widmen, um einer Strafe oder dem Tod zu entkommen. So könnte auch jemand geizig sein, weil er sich zum Ziel gesetzt hat, Geld zu haben. Auch ihm könnte der Geschlechtsverkehr an sich missfallen. Doch würde er sich unbesorgt herumhuren, wenn es ihm das Geld einbrächte, das zu haben sein Ziel wäre. Also kann man eine einzelne Tugend unvollständig und unvollkommen ohne die anderen haben, aber ganz und gar und in Reinform auf keinen Fall.

Wenn also Könige und Fürsten gleichsam Halbgötter sein und über vollkommene Tugenden verfügen müssen, brauchen sie entsprechend alle, weil die eine in vollkommener Form nicht ohne die anderen zu haben ist. Vielmehr nützt es Königen und Fürsten, die sich nicht auf den Mangel an Besitz herausreden können, über alle Tugenden zu verfügen, und das nicht nur in ähnlicher Form, sondern schlechthin und an sich. Ein Armer kann nämlich vollkommen sein, ohne Großartiges zu tun, weil er die Einnahmen dafür nicht hat. Ein König kann aber nie vollkommen sein, wenn er nicht Großartiges leistet und dabei über alle Tugenden verfügt.

## **Capitulum [XXXII]: Quod diversi sunt gradus bonorum et malorum et in quo gradu reges et principes esse decet**

Si verba Philosophi in septimo *Ethicorum* diligencius considerentur, distinguere possumus quatuor gradus malorum et quatuor bonorum. Mali enim homines sunt in quadruplici gradu: Quidam sunt molles, quidam incontinentes, quidam intemperati, quidam bestiales. Sic eciam et boni sunt in quadruplici gradu, quia quidam sunt perseverantes, quidam continentes, quidam temperati, quidam vero divini.

Molles autem dicuntur illi, qui modica passione vel parva temptatione ruunt. Quod ipsum nomen designat. Nam secundum Philosophum in *De generatione*<sup>1</sup>, molle est illud, quod defacili cedit. Dicuntur ergo molles secundum Philosophum, qui nolunt laborare et sunt nimis delicati. Nam, ut in septimo *Ethicorum* scribitur, delicia quedam mollicies est. Tales<sup>2</sup> nichil difficile sustinere volentes, statim cum passionantur vel cum temptantur, cadunt.

In alio gradu dicuntur esse incontinentes. Hii autem differunt a primis. Nam molles nullam pugnam nec aliquid difficile sustinere possunt. Incontinentes vero pugnam sustinent, set in sustinendo deficiunt. [fol. 209<sup>vb</sup>] Continere enim, ut ipsum nomen designat, hoc est contra aliud se tenere. Incontinere ergo est aggredi pugnam et in pugna<sup>3</sup> non posse se tenere, set deficere.

In tercio gradu sunt intemperati. Intemperatus enim tunc dicitur aliquis, [fol. LXXXVII<sup>r</sup>] quando non solum passionatus cadit et per temptationes deicitur, set delectabile est ei male facere. Incontinentes ergo et molles non delectantur in male facere. Immo, aliud eligunt et aliud agunt. Existentes enim extra passiones tam incontinentes quam molles eligunt bene facere et proponunt sibi<sup>4</sup> optimas leges. Passionati vero cadunt, [p. 145] et nullam de illis legibus observant. Tales autem Philosophus assimilat paraliticis, qui eligentes ire in dextram propter dissolutionem corporis et non valentes corpus regere vadunt in sinistram. Sic molles et incontinentes proponunt benefacere et eligunt ire in dextram. Tamen, quia habent potencias anime dissolutas nec habent eas bene regulatas et ordinatas secundum ordinem rationis, non vadunt in dextram, set cadunt et tendunt in sinistram.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607: Meteora*

<sup>2</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: ergo*

<sup>3</sup> *Textvorlage: pugnam. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *sibi fehlt im Druck Rom 1607*

## **Kapitel 32: Welche verschiedenen Abstufungen von Gut und Schlecht es gibt, und welcher Grad Königen und Fürsten ansteht**

Wenn wir die Worte des Aristoteles im siebten Buch der *Nikomachischen Ethik* sorgfältig bedenken, können wir je vier Stufen des Schlechten und des Guten unterscheiden. Schlecht sind Menschen nämlich in vier Graden. Einige sind weichlich, einige unbeherrscht, einige maßlos, andere viehisch. So gibt es auch vier Arten von Guten: die Ausdauernden, die Beherrschten, die Maßvollen und die Göttlichen.

„Weichlich“ nennt man die, welche schon einer mäßigen Leidenschaft oder einer kleinen Versuchung erliegen. Das ergibt sich schon aus der Bezeichnung. Wie Aristoteles in der *Vom Werden und Vergehen* schreibt, ist weichlich, was leicht nachgibt. Entsprechend nennt man die „weichlich“, die sich nicht anstrengen wollen und zu genussüchtig sind. Denn es heißt in Buch VII der *Nikomachischen Ethik*, Genusssucht sei eine Art Weichlichkeit. Solche Menschen wollen nichts Schweres aushalten. Sobald sie etwas aufwühlt oder wenn sie in Versuchung geraten, kommen sie auch schon zu Fall.

Auf einer anderen Stufe stehen, wie man sagt, die Unbeherrschten. Sie sind nämlich anders als Erstere. Die Weichlichen können keinen Kampf und keine schwierige Situation ertragen. Die Unbeherrschten halten im Kampf zwar stand, aber sie tun es mangelhaft. „Sich Beherrschen“ bedeutet, wie schon das Wort sagt, sich gegen etwas beständig zu richten. „Sich nicht beherrschen“ bedeutet also, den Kampf aufzunehmen, aber dabei nicht seine Stellung zu halten und so zu mangelhaft zu handeln.

Auf der dritten Stufe stehen die Maßlosen. So heißt jemand, der nicht allein seiner Leidenschaft nachgibt und Versuchungen anheimfällt, sondern es angenehm findet, Schlechtes zu tun. Die Weichlichen und die Unbeherrschten genießen es nicht, das Schlechte zu tun. Vielmehr entscheiden sie sich, wenn sie nicht leidenschaftlich erregt sind, für etwas anderes und dafür, anders zu leben, nämlich Gutes zu tun und für sich hervorragende Gesetze aufzustellen. Im Zustand der Erregung kommen sie zu Fall und befolgen keines jener Gesetze. Für Aristoteles ähneln sie den Gelähmten, die nach rechts gehen wollen, aber aus körperlicher Schwäche unfähig sind, ihren Körper zu beherrschen, und sich deshalb nach links bewegen. Genauso haben die Weichlichen und die Unbeherrschten vor, Gutes zu tun und entscheiden sich für die rechte Seite. Doch weil ihre seelischen Fähigkeiten eingeschränkt sind und sich nicht den Regeln der Vernunft unterordnen, gehen sie nicht in diese Richtung, sondern stürzen und wenden sich dann nach links.

Aliter tamen cadunt molles, aliter incontinentes, quia molles modica pugna ruunt, incontinentes vero maiori pugna succumbunt. Intemperati ergo peiores sunt quam incontinentes et molles, quia sunt adeo habituati in malo, quod delectabile est eis mala facere.

In quarto autem gradu<sup>1</sup> sunt bestiales. Hii autem peiores sunt quam intemperati. Illi enim bestiales esse dicuntur, qui ultra modum hominum male aciunt. Sunt autem bestiales operantes ea, que ipsa natura horret. Sicut sunt quidam barbari comedentes carnes humanas, bibentes humanum sanguinem. Talia enim non nisi a bestialitate provenire possunt. Narrat autem Philosophus septimo *Ethicorum* multas huiusmodi bestialitates. Dicit enim, quod, cum quedam pregnans esset et non potuisset parere, ex hoc tantum dolorem concepit et sic [fol. LXXXVII<sup>r</sup>] in bestialitatem conversa est, ut omnes pregnantes rescinderet<sup>2</sup>. Quia ergo ipsa parere non poterat, volebat, ut nulla de cetero parturiret. Sic etiam, ut ait, circa quamdam insulam<sup>3</sup> maris ut circa Pontum existebant tunc temporis quedam gentes omnino bestiales comedentes carnes crudas, devorantes carnes humanas<sup>4</sup> et, quod peius est, prestabant sibi filios in [fol. 210<sup>ra</sup>] conviviis<sup>5</sup>. Cum enim quis alios convivare volebat<sup>6</sup>, si filius suus domi non erat, a vicino suo mutuabat filium et ipsum parabat in convivium, spondens enim<sup>7</sup>, quod quando vellet convivium facere, ei suum filium tribueret. Sicut eam circa Phalarin, ut ait quedam gentes bestiales morabuntur, sa[p. 146]rificantes matres proprias, comedentes epata<sup>8</sup> hominum. Illi ergo sunt bestiales, qui ultra modum hominum male agunt.

Dicto de quatuor generibus malorum restat dicere de quatuor generibus bonorum. Nam, sicut quidam mali sunt molles, qui modica passione ruunt, sic quidam boni dicuntur esse perseverantes. Huiusmodi autem sunt, qui stant et modica temptatione non<sup>9</sup> cadunt. Loquendo ergo de perseverancia, ut Philosophus loquitur, nichil est aliud quam quedam bona dispositio opposita molliciei.

Ergo in primo gradu dicuntur esse perseverantes. In secundo vero sunt continentes. Continere enim est pro<sup>10</sup> “plus quam perseverare”.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: gradu autem

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: resideret

<sup>3</sup> *Davor getilgt*: in silva

<sup>4</sup> *Davor getilgt*: h

<sup>5</sup> *Textvorlage*: convivium. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Textvorlage*: nolebat. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> enim *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: Sic etiam multe de Phalaride bestialitates narrantur. Quaedam etiam aliae gentes bestiales (ut ait) sacrificabant matres proprias, et comedebant hepata

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: non modica tentatione

<sup>10</sup> pro *fehlt im Druck Rom 1607*

Die Weichlichen geben sich schon bei kleineren Kämpfen geschlagen, die Unbeherrschten unterliegen nur bei größeren. Die Maßlosen sind schlimmer als beide, weil sie sich so an das Böse gewöhnt haben, dass sie es zum Vergnügen tun.

Auf der vierten Stufe stehen die Viehischen. Die sind noch schlimmer! Man nennt diejenigen „viehisch“, welche für menschliche Verhältnisse übermäßig schlecht handeln. Sie benehmen sich so, dass es selbst der Natur graut. Dazu gehören manche Barbaren, die Fleisch von Menschen essen und ihr Blut trinken. Das kann nur von einer viehischen Natur kommen. Aristoteles berichtet in Buch VII der *Nikomachischen Ethik* von vielen Arten tierischen Verhaltens. Er sagt nämlich, dass eine Schwangere ihr Kind nicht hatte austragen können und deshalb so großen Schmerz empfand, dass sie wie ein Tier wurde und alle Schwangeren aufschlitzte. Da sie selbst kein Kind gebären konnte, wollte sie, dass es künftig auch keine andere tue. So gab es auch, wie Aristoteles sagt, zur damaligen Zeit in der Gegend des Schwarzen Meeres Völker, die so völlig vertiert waren, dass sie rohes Fleisch verspeisten, sogar Menschenfleisch verschlangen und, was noch schlimmer ist, sich gegenseitig ihre Kinder als Mahl reichten. Wenn nämlich bei jemandem, der Gäste zum Essen einladen wollte, der Sohn nicht zu Hause war, borgte er das Kind seines Nachbarn und bereitete es als Mahlzeit zu. Dem Nachbarn versprach er feierlich, falls jener einmal ein Gastmahl veranstalten wolle, diesem seinen eigenen Sohn dafür zu überlassen. Viele solcher bestialischen Dinge werden auch von Phalaris erzählt. Andere viehische Völker brachten, wie Aristoteles sagt, die eigenen Mütter als Opfer dar und verspeisten menschliche Lebern. Also sind diejenigen Bestien, deren böses Tun schon nicht mehr menschlich ist.

Was über die vier Stufen des Bösen gesagt wurde, gilt auch für die vier Grade des Guten. Wie manche schlechte Menschen weichlich sind, weil sie schon einer mäßigen Leidenschaft nachgeben, nennt man manche gute „ausdauernd“. Sie sind so, dass sie standhalten und nicht jeder leichten Verführung erliegen. Ausdauer ist also, wie Aristoteles sagt, nichts anderes als eine gute Veranlagung, die der Weichlichkeit genau gegenübersteht.

Auf der ersten Stufe stehen also die Ausdauernden, auf der zweiten die Beherrschten. Sich zu beherrschen ist mehr, als ausdauernd zu sein.

Nam, si quis etiam non temptatus vel modicum temptatus non ruat, dicitur perseverare, set non dicitur continere, nisi fortiter passionatus passiones illas vincat. Nam nullus continet, nisi contra passiones se teneat. Ideo septimo *Ethicorum* dicitur, quod continencia elegi[fol. LXXXVIII<sup>r</sup>]bilior est quam perseverancia.

In tercio autem gradu bonorum sunt temperati. Illi enim temperati esse dicuntur, qui non solum modicum passionati<sup>1</sup> perseverant, quod faciunt perseverantes, vel contra fortes passiones se tenent, quod faciunt continentes, set sunt ita castigati in appetitu et habent tam moderatas passiones, quod quasi pugnam non sentiunt et delectabile est eis bene facere. Sicut ergo perseverantes<sup>2</sup> opponuntur mollibus et continentes incontinentibus, sic temperati opponuntur intemperatis. Nam, sicut delectabile est intemperatis mala facere, sic delectabile est temperatis bene<sup>3</sup> operari.

In quarto autem<sup>4</sup> et in supremo gradu bonorum sunt homines divini. Nam, sicut aliqui homines sunt bestiales et sunt mali ultra modum hominum, sic aliqui sunt quasi divini et sunt boni ultra modum humanum. Unde et Philosophus circa principium septimo *Ethicorum* dicit, quod Omerus refert de Echthore, quod rex Priamus, pater suus, dicebat de ipso, quod erat valde bonus, propter quod non videbatur existere puer viri [p. 147] moralis, set Dei. Virtus autem illa, per quam quis dicitur<sup>5</sup> esse bonus ultra modum humanum, appel[fol. 210<sup>rb</sup>]latur a Philosopho heroyca, idest principans et dominativa.

Ex hoc ergo manifeste patet, quod reges et principes, si debent recte dominari, non sufficit eos fugere omnes gradus malorum, ut<sup>6</sup> quod non sint nec molles nec incontinentes nec intemperati nec bestiales, set oportet eos esse in summo gradu bonorum. Qui enim aliis dominari et principari desiderant, oportet, quod habeant virtutem illam, que est dominans et principans respectu alia[fol. LXXXVIII<sup>v</sup>]rum, quam habentes sunt<sup>7</sup> boni ultra modum aliorum et sunt<sup>8</sup> quasi homines divini. In hoc ergo gradu esse debent<sup>9</sup> reges et principes. Et si in tale gradu et sic bonos et perfectos esse decet principes<sup>10</sup> seculares, quales esse debeant ecclesiastice principantes<sup>11</sup>, iudicio relinquatur.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: passionari. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Davor getilgt*: sc

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: bona

<sup>4</sup> *autem fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: debet

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: et

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: aliarum, et sint

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: sunt

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: debent esse

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: gradu esse decet bonos et perfectos principes

<sup>11</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: prudentis

Wenn jemand sich nicht geschlagen gibt, der nicht oder nur mäßig in Versuchung geführt wird, nennt man ihn ausdauernd. Dass er sich beherrscht, sagt man nur, wenn er, von starken Gefühlen angefochten, siegreich bleibt. Denn niemand beherrscht sich, wenn er nicht Gefühlen widersteht. Daher heißt es in Buch VII der *Nikomachischen Ethik*, dass die Beherrschung der Ausdauer vorzuziehen ist.

Gute Menschen dritten Grades sind die Maßvollen. Man nennt sie so, weil sie nicht allein mäßiger Erregung standhalten wie die Ausdauernden oder starken Affekten widerstehen wie die Beherrschten, sondern ihre Begierde so bändigen und ihre Leidenschaften so im Zaum halten, dass sie gegen deren Widerstreit gleichsam unempfindlich sind und es ihnen ein Vergnügen ist, Gutes zu tun. Wie also die Ausdauernden den Weichlichen und die Beherrschten den Unbeherrschten stehen die Maßvollen den Maßlosen gegenüber. Dann so wie es Letzteren ein Vergnügen ist, Böses zu tun, ist es Ersteren, gut zu handeln.

Auf der vierten und höchsten Stufe der guten Menschen stehen aber die göttlichen. Analog zu den Bestien, die übermenschlich böse sind, gibt es die sozusagen Göttlichen, die über das menschliche Maß hinaus gut sind. Daher sagt Aristoteles zu Anfang des siebten Buchs der *Nikomachischen Ethik*, Homer berichte über Hektor, was dessen eigener Vater, König Priamos, über ihn sagte, weil er so gut war: Es habe den Anschein gehabt, Hektor sei kein Knabe mit der Moral eines erwachsenen Mannes, sondern eines Gottes. Die Tugend, durch die man jemand übermenschlich nennt, wird von Aristoteles „die heroische“, d. h. „die herrschaftliche“ und „gebieterische“ genannt.

So ist es offensichtlich, dass es für Könige und Fürsten, wenn sie richtig herrschen wollen, nicht reicht, alle Stufen des Bösen zu meiden, also weder weichlich noch unbeherrscht und auch nicht maßlos oder viehisch zu sein. Es ist notwendig, dass sie auf der höchsten Stufe des Guten stehen. Wer nämlich Andere beherrschen und ihnen zu gebieten wünscht, hat jene Tugend nötig, die alle anderen regiert und ihnen befiehlt. Sie müssen in viel höherem Maß als Andere gut und gleichsam göttliche Menschen sein. Auf dieser Stufe müssen Könige und Fürsten also stehen. Ob Fürsten, wenn sie in diesem Maß gut und vollkommen sein müssen, dann auch als Laien in geistlichen Dingen die Befehlsgewalt haben müssten, sei dem Urteilsvermögen eines jeden überlassen.

## **Capitulum [XXXIII]: Quot sunt gradus virtutis et cuiusmodi virtutes habere deceat<sup>1</sup> reges et principes**

Distingunt tam Matrob<sup>2</sup> quam Plotinus quatuor gradus virtutum. Nam quedam sunt politice, quedam purgatorie, quedam purgati animi<sup>3</sup>, quedam vero<sup>4</sup> exemplares. Dicunt autem quidam virtutes exemplares esse in ipso Deo, virtutes autem politicas esse virutes adquisitas, per quas homines<sup>5</sup> bene se habent in rebus humanis. Set virtutes purgatorias et purgati animi dicunt<sup>6</sup> esse virtutes infusas, per quas quis bene se habet ad divina. Circa divina autem, ut<sup>7</sup> aiunt, est duplex gradus. Nam aliqui sunt tendentes et euntes in divinam similitudinem<sup>8</sup>, et tales dicuntur habere virtutes purgatorias. Aliqui vero sunt quodammodo iam assequuti similitudinem illam, et tales habere dicuntur virtutes purgati animi.

Set hii, licet secundum se vera dicant, non [p. 148] tamen videntur attendere<sup>9</sup> ad intencionem eorum, qui hoc modo de virtutibus sunt loqui. Nam philosophi non loquebantur nisi de virtutibus adquisitis. Virtutes autem infusas non posuerunt. Omnem ergo virtutem, quam ponebant, dicebant esse humanitus<sup>10</sup> adquisitam. Sect[fol. LXXXIX<sup>r</sup>]ando ergo Philosophorum<sup>11</sup> viam dicere possumus, quod, sicut est dare diversos gradus bonorum, sic est dare diversa<sup>12</sup> virtutum genera, ita quod, secundum quod aliquis est excellencior bonus, excellencio<sup>13</sup>rem<sup>13</sup> gradum virtutum habet.

Sicut ergo Philosophus innuit quatuor genera bonorum, ut patet ex capitulo precedenti, quia ait aliquos esse perseverantes, aliquos continentes, aliquos temperatos, aliquos vero divinos, sic possumus distin[fol. 210<sup>va</sup>]guere quatuor ordines virtutum, ita quod cuilibet generi bonorum demus suum ordinem virtutum. Dicemus ergo, quod perseverantes habent virtutes politicas, continentes purgatorias, temperati vero habent virtutes purgati animi, set divini habent virtutes exemplares.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: debeant

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: Macrobius

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: animatu. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *vero fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Davor getilgt*: homine

<sup>6</sup> *Davor getilgt*: dicit

<sup>7</sup> *ut fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: divina similitudine

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: accedere

<sup>10</sup> *humanitus fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *Davor getilgt*: p

<sup>12</sup> *Korrigiert aus*: diversas

<sup>13</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: etiam



---

### **Kapitel 33: Wie viele Grade der Tugend es gibt und dass Könige und Fürsten tugendhaft sein sollen**

Macrobius und Plotin unterscheiden vier Stufen der Tugend: die politische, die läuternde, diejenige eines geläuterten Gemüts und schließlich die beispielhafte. Manche sagen, Tugenden der letztgenannten Stufe fänden sich bei Gott selbst. Die politischen seien erworbene Tugenden, durch die man sich in menschlichen Angelegenheiten gut verhält. Die läuternden und die des geläuterten Gemüts kämen durch Inspiration, um sich richtig gegenüber dem Göttlichen zu verhalten. Dabei gibt es, wie man sagt, zwei Stufen. Manche sind auf dem Weg, dem Göttlichen ähnlich zu werden. Das nennt man „läuternde Tugenden haben“. Andere haben diese Ähnlichkeit schon erreicht. Dann spricht man von „Tugenden des geläuterten Gemüts haben“. An sich mögen, die so sprechen, Recht haben, doch scheinen sie nicht zum Begriff vorzudringen. Philosophen sprechen nur über erworbene Tugenden. Sie setzen keine durch Inspiration voraus. Jede Tugend, die sie anführen, ist nach ihren Worten vom Menschen erworben. Wenn wir ihrer Methode folgen, können wir sagen: Vorausgesetzt, es gibt verschiedene Stufen und Gattungen der Tugend, folgt daraus, dass eine hervorragendere auch einen höheren Grad hat.

Aristoteles führt vier Gattungen der guten Menschen an, wie sich dem vorhergehenden Kapitel entnehmen lässt. Er sagt, sie seien, je nachdem, ausdauernd, beherrscht, maßvoll oder göttlich. So können wir vier Rangstufen von Tugenden unterscheiden und jeder Gattung der guten Menschen eine davon zuordnen. Wir könnten sagen, dass die Ausdauernden politische Tugenden haben, die Beherrschten läuternde, die Maßvollen wiederum die des geläuterten Gemüts, die Göttlichen aber die beispielhaften.

Propter quod, sicut divini meliores sunt temperatis, temperati continentibus, contentinentes perseverantibus, sic virtutes exemplares excellunt virtutes purgati animi, virtutes vero purgati animi excellunt purgatorias et purgatorie politicas.

Quod autem hec genera virtutum aptari<sup>1</sup> debeant predictis generibus bonorum, patet per Plotinum dicentem, quod persone<sup>2</sup> virtutes, scilicet politice, molliunt, idest ad<sup>3</sup> medium reducunt. Secunde, scilicet purgatorie, auferunt. Tercie, que sunt purgati animi, obliviscuntur. Set<sup>4</sup> quartis, scilicet exemplaribus, nefas est turpe aliquod nominari. Quare bene dictum est, quod perseverantibus competunt virtutes politice, quia perseverantes, ut dicebatur, opponuntur mollibus. Et sufficit ad hoc, quod aliquis perseveret, quod teneat se in medio. Virtutes ergo politice, que molliunt, idest disponunt animum ad benefaciendum et reducunt ipsum ad medium, competunt [p. 149/fol. LXXXIX<sup>v</sup>] perseverantibus. Sunt autem huiusmodi virtutes minime inter virtutes alias, et perseverantes, loquendo de perseverancia, ut de ea Philosophus loquitur, tenent infimum gradum in genere bonorum. Congrue ergo huiusmodi virtutes competunt perseverantibus. Set purgatorie competunt continentibus. Nam ex hoc aliquis est continens, quia tenet se et abstrahet<sup>5</sup> se a delectacionibus sensibilibus. Continentes enim sunt euntes<sup>6</sup> in passionibus et pugnant contra ipsas. Modus autem vincendi eas est auferre et removere se ab<sup>7</sup> eis. Ideo continentibus dicuntur competere virtutes purgatorie, quorum officium est auferre et abstrahere<sup>8</sup> nos a passionibus immoderatis.

Virtutes vero purgati animi competunt temperatis. Nam iste non auferunt, set obliviscuntur. Temperatus enim habet sic appetitum castigatum, quod quasi pugnam non sentit, set obliviscitur passionum immoderatarum et quodammodo delectabile est ei benefacere. Merito ergo talis dicitur habere virtutes purgati animi, facientes ipsum oblivisci passiones illecebras<sup>9</sup>, quia iam habet animum purgatum et castigatum, ut non sit ei cure de talibus<sup>10</sup> passionibus.

Quarte vero virtutes, videlicet exemplares, adaptari possunt hominibus divinis. [fol. 210<sup>vb</sup>] Tales enim adeo perfecti<sup>11</sup> debent esse, ut sint aliorum data<sup>12</sup> regula et exemplar<sup>13</sup>.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: adaptari

<sup>2</sup> *Textvorlage*: persone. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

<sup>4</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: in

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: abstinere

<sup>6</sup> *Textvorlage*: eutes. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: de

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: abstinere

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: illas crebras

<sup>10</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: perfecti adeo

<sup>12</sup> *Textvorlage*: dica. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>13</sup> *Davor getilgt*: exemplares

Da die Göttlichen besser als die Maßvollen, sie wiederum besser als die Beherrschten und die Beherrschten besser als die Ausdauernden sind, übertreffen entsprechend die beispielhaften Tugenden die des geläuterten Gemüts, sie ihrerseits die läuternden, die wiederum über den politischen stehen.

Dass diese Gattungen der Tugend den angeführten der guten Menschen angepasst sein müssen, geht aus Plotins Aussage hervor, wonach die erste Gattung, die der politischen Tugenden, mäßigt, d. h. wieder zur Mitte lenkt, die zweite, die der reinigenden, von etwas losreißt, und die dritte, die des geläuterten Gemüts, einer Sache gar nicht erst achtet. Für die vierte Gattung, also die der beispielhaften Tugenden, ist es Frevel, etwas Schändliches auch nur beim Namen zu nennen. Daher ist es gut ausgedrückt, dass den Ausdauernden die politischen Tugenden entsprechen, weil sie, wie erwähnt, das Gegenteil von Weichlingen sind; und es genügt, sich am Mittelweg auszurichten, um ausdauernd zu sein. [Oder umgekehrt:] Die politischen Tugenden, die mäßigen, also das Gemüt bestimmen, Gutes zu tun und zur Mitte hin lenken, kommen den Ausdauernden zu. Diese Tugenden sind im Vergleich zu anderen geringfügig, und die Ausdauernden (im Verstand des Aristoteles) nehmen den niedersten Rang unter den guten Menschen ein. Übereinstimmend damit, dass ihnen diese Tugenden entsprechen, kommen wiederum den Beherrschten die läuternden Tugenden zu. Beherrscht ist jemand dadurch, dass er an sich hält und auf sinnliche Genüsse verzichtet. Die Beherrschten stellen sich den Leidenschaften und kämpfen dagegen an. Siegreich ist, wer sich davon losreißt und Abstand dazu hält.

Die Tugenden des geläuterten Gemüts passen zu den Maßvollen, denn sie reißen sich nicht von etwas los, sondern sie beachten es gar nicht erst. Die Begierde des Maßvollen ist so gebändigt, dass er gar nicht in Widerstreit mit sich selbst gerät, sondern maßlose Leidenschaften gleichsam vergessen hat. Sein Lustgewinn ist es sozusagen, Gutes zu tun. Mit Recht sagt man, er habe die Tugenden des geläuterten Gemüts. Sie lassen ihn die zahlreichen Aufwallungen des Gemüts vergessen. Denn es ist so geläutert und gezähmt, dass diese Affekte und ihre Verlockungen ihn nicht mehr kümmern.

Die Tugenden vierten Grades, die beispielhaften, müssen zu den göttlichen Menschen stimmen. Diese haben so vollkommen zu sein, dass sie anderen als Richtschnur und Vorbild dienen.

Declaratum est ergo primum, quod in principio capituli proponebatur, videlicet diversos esse gradus virtutum. Declarare vero secundum et ostendere, cuiusmodi virtutes regibus et principibus competere debeant, si intelligantur prehabita, nullam difficultatem habet<sup>1</sup>. Dicebatur supra, quod reges et principes non suff[fol. XC<sup>r</sup>]ficiat esse perseverantes, continentes et temperatos, set decet eos quodammodo esse divinos. Virtutes ergo competentes eis possunt dici exemplares<sup>2</sup>, quia ipsi aliorum debent esse regula et exemplar. Tante enim bonitatis debet esse princeps, ut quilibet suus subditus accipiat inde formam vivendi et cognoscat defectum suum videns [p. 150] vitam et perfectionem principantis. Quare apud reges et principes non solum detestabile esse debet<sup>3</sup> turpia operari, set eciam nominari et audire turpia nefas esse debet. Bene ergo eis competunt exemplares virtutes, quibus secundum Plotinum nefas est turpia nominari, set, cum tante bonitatis nullus esse possit absque Dei gracia et eius auxilio, quanto reges et principes alios excellere debent, tanto ardentius decet eos divinam gratiam postulare. In hoc ergo eliditur philosophorum elacio, violencium, quod ex puris naturalibus possemus omnia mala vitare et perfectam bonitatem adquirere.

---

<sup>1</sup> habet fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Druck Rom 1607: exemplares dici

<sup>3</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: eos

Damit ist die erste Prämisse vom Eingang des Kapitels erklärt, nämlich dass es verschiedene Stufen der Tugenden gibt. Unschwer lässt sich aber bei richtigem Verständnis des Gesagten zweitens erläutern und dartun, was die Königen und Fürsten angemessenen Tugenden wären. Wie gesagt, ist es für sie nicht genug, ausdauernd, beherrscht und maßvoll zu sein, sondern es schickt sich für sie eine Art Göttlichkeit. Also kann man die ihnen entsprechenden Tugenden „vorbildlich“ nennen. Sie haben ja für Andere Richtschnur und Vorbild zu sein. Ein Fürst muss über so viel gute Eigenschaften verfügen, dass jeder seiner Untertanen den eigenen [minderen] Stand bejaht und erkennt, was ihm fehlt, wenn er sieht, wie vollkommen sein Herr lebt. Deshalb ist es bei Königen und Fürsten nicht nur verabscheuenswert, schändlich zu handeln, sondern schon Frevel, Schimpfliches nur beim Namen zu nennen oder zu hören. Gut passen zu ihnen also die beispielhaften Tugenden, für die nach Plotin genau dies gilt. So viel gute Eigenschaften könnte niemand ohne Gottes Gnade und Hilfe haben. Könige und Fürsten müssen Andere übertreffen und deshalb noch inbrünstiger Gottes Gnade erleben. Daran zerschellt die Überheblichkeit der Philosophen, die meinten, wir könnten schon von Natur aus das Böse meiden und völlig gut werden.

**Capitulum [XXXIV]: Quomodo<sup>1</sup> bonarum<sup>2</sup> dispositionum quedam sunt  
virtutes, quedam supra virtutes, quedam annexe virtutibus, quedam  
disponentes ad virtutem**

Dicebatur enim supra, quod licet largo modo accipiendo virtutes omnis bona dispositio mentis possit dici quedam virtus, attamen bonarum dispositionum quedam magis sunt annexe et adminiculantes virtutibus et disponentes<sup>3</sup> ad virtutem, quam sint virtutes. Sic etiam quedam dispositiones bone magis debent dici supra virtutes [fol. XC<sup>v</sup>] quam virtus. Set quomodo hoc esset, non probabatur, quia non dum declarata erant ea, per que hec omnia innotescunt. Set visis prehabitis, ostendere, quomodo hec sic<sup>4</sup> se habeant<sup>5</sup>, non est difficile. Nam eubulia et sinesis sive consiliativa et iudicativa virtutes sunt, accipiendo virtutem large. Unde<sup>6</sup> Philosophus sexto *Ethicorum* eas “virtutes“ appellat. Accipiendo tamen virtutem<sup>7</sup>, ut hic de virtute loquimur, aliquo modo deficiunt a ratione virtutis. Nam, ut dicitur secundo *Ethicorum*, quod<sup>8</sup> ad virtutem pertinet primo sciens<sup>9</sup>, deinde eligens<sup>10</sup> et tercio firme et immobiliter [fol. 211<sup>ra</sup>] operari. Quare, cum eubulia consi[p. 151]lietur, sinesis iudicet, prudencia precipiat firmiter et immobiliter opera fieri secundum consiliat et iudicata, prudencia, que immediacius se tenet ex parte operis, est pocior et magis habet rationem virtutis quam consiliativa et iudicativa. Ille ergo magis sunt adminiculantes et deservientes virtuti, quam sint virtutes.

Bene ergo dictum est, quod bonarum dispositionum quedam sunt adminiculantes et annexe virtutibus, sed quedam sunt disponentes<sup>11</sup> ad virtutem, ut perseverancia et continencia. Continencia enim non proprie est virtus, quia virtuoso delectabile est bene facere. Continens enim, licet non sequatur passionem, set rationem, tamen quia non est continens, nisi quia contra passiones se tenet, ratione pugne<sup>12</sup>, quam sentit, non est ei delectabile bene facere<sup>13</sup>. Quam diu ergo aliquis est continens et quam diu habet passiones fortes, non habet perfectum usum<sup>14</sup> virtutis. Attamen, vincendo passiones illas disponitur, ut sit virtuosus.

---

<sup>1</sup> *Korrigiert aus:* quot

<sup>2</sup> *Davor getilgt:* sunt gradus

<sup>3</sup> *Davor getilgt:* Schaft eines Buchstabens

<sup>4</sup> *Textvorlage:* sit. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607:* habent

<sup>6</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt:* et

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607:* virtutem tamen

<sup>8</sup> *quod fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607:* scire

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607:* eligere

<sup>11</sup> *Davor getilgt:* disponnes

<sup>12</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt:* pugnae

<sup>13</sup> *Davor getilgt:* Schaft eines Buchstabens

<sup>14</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt:* rationis et

---

### **Kapitel 34: Es gibt gute Anlagen, die Tugenden sind. Manche sind mehr als das. Wieder andere befähigen zur Tugend**

Wie oben gesagt, kann man im weitesten Sinn unter „Tugenden“ alle guten geistigen Anlagen verstehen. Manche davon sind dennoch eher mit Tugenden verbunden, unterstützen sie und befähigen zu ihnen, als dass sie selbst welche wären. So gibt es auch manche guten Anlagen, von denen man sagen muss, sie stünden über den Tugenden, als dass es sich dabei selbst um Tugenden handeln würde. Aber wie es sich mit ihnen verhält, ist noch nicht untersucht. Es hat nie jemand erklärt, woran man sie erkennt. In Anbetracht des schon Gesagten ist es nicht schwer, aufzuzeigen, woran man sie jeweils erkennt. Die Euboulie und die Synese bzw. die Wohlberatenheit und die Verständigkeit sind im weitesten Verstand des Wortes Tugenden. Deshalb nennt Aristoteles sie in Buch VI der *Nikomachischen Ethik* so. So verstanden, wie wir hier von „Tugend“ sprechen, erfüllen sie nicht alle Kriterien dafür. Denn, so heißt es in Buch II der *Nikomachischen Ethik*, zur Tugend gehört erstens wissentlich, aus eigenem Entschluss und drittens dauerhaft und unerschütterlich entsprechend zu handeln. Da die Euboulie sich beraten lässt, die Synese urteilt und die Klugheit vorschreibt, dauerhaft und unerschütterlich entsprechend diesem Rat und dem Urteil zu handeln, erfüllt Letztere, die in einem unmittelbaren Verhältnis zur Handlung steht, besser und mehr die Bedingungen des Begriffs „Tugend“. Die beiden Erstgenannten unterstützen eher diese Tugend und dienen ihr, als selbst jeweils eine zu sein.

Man kann es am besten so formulieren, dass manche guten Anlagen an die Tugend gebundene Hilfsmittel sind. Andere befähigen dazu, so wie Ausdauer und Beherrschung. Beherrschung ist nämlich im eigentlichen Sinn keine Tugend, weil es für einen tugendhaften Menschen ein Vergnügen ist, Gutes zu tun. Der Beherrschte folgt zwar der Vernunft statt dem Gefühl. Er hat diese Eigenschaft nur dadurch, dass er sich vernunftbestimmt von den Affekten abwendet. Deshalb ist es ihm nicht angenehm, gut zu handeln. Solange jemand also beherrscht ist und gleichzeitig starke Gefühle hat, steht ihm die Tugend nicht voll zu Gebote. Dadurch, dass er aber seine Affekte überwindet, ist er zur Tugend veranlagt.

Quare continencia, licet possit dici [fol. XCI] virtus large accepta virtute, magis tamen videtur esse dispositio ad virtutem quam virtus. Set, cum continencia potior sit quam perseverancia accipiendo perseveranciam, ut de ea Philosophus loquitur<sup>1</sup>, deficit a ratione virtutis, propter quod non est virtus, set vel est dispositio ad virtutem, vel est quedam condicio sequens virtutem. Declarare autem<sup>2</sup>, quomodo perseverancia est dispositio ad virtutem et quomodo est condicio sequens virtutem, non est presentis speculationis. Sufficit autem ad presens scire, quod loquendo de perseverancia, ut superius loquebamur<sup>3</sup> et ut de ea Philosophus loquitur<sup>4</sup>, est quedam dispositio ad virtutem<sup>5</sup>.

Virtus autem heroyca, quam divinam vocare possumus, magis est supra virtutem, quam sit virtus. Unde Philosophus septimo *Ethicorum* loquens de hac virtute, ait, quod non est virtus, set est<sup>6</sup> quid honorabilius virtute.

Cum ergo prudentia, iusticia talia, de quibus superius tractavimus, sint virtutes, consi[p. 152]liativa et iudicativa sint annexe virtutibus, quia sunt adminiculantes et adnexe prudentie, continencia vero et perseverancia sint dispositiones ad virtutem, heroyca sit supra virtutem. Bene dictum est, quod bonarum dispositionum quedam sunt virtutes, quedam annexe virtutibus, quedam disponentes ad virtutes, quedam vero sunt supra virtutes. Ut ergo reges et principes possint bonas dispositiones mentis habere, decet<sup>7</sup> eos hec genera bonarum dispositionum cognoscere<sup>8</sup>. [p. 153/fol. XCv]<sup>9</sup>

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: loquitur Philosophus

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: ergo

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: dicebatur

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: loquitur Philosophus

<sup>5</sup> *Korrigiert aus*: advirtutem

<sup>6</sup> *est fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Textvorlage*: docet. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> num cognoscere unter der Spalte mittig ergänzt und eingefügt

<sup>9</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: Tercia pars primi libri de regimine principum, in qua tractatur, quas passiones reges et principes debeant sequi



Obwohl man die Beherrschung im weiteren Sinne eine Tugend nennen kann, ist sie doch eher eine Eignung dazu. Obwohl die Beherrschung besser ist als die Ausdauer, jedenfalls so wie sie Aristoteles versteht, fehlt ihr etwas für die Tugend Bestimmendes. Deshalb ist sie keine, sondern eine Veranlagung dazu oder ein Zustand, der sich daraus ergibt. Zu erklären, wie die Ausdauer zur Tugend geeignet macht und sich aus dieser ergibt, ist hier nicht Gegenstand der Betrachtung. Es reicht zu sagen, dass sie, so wie oben und auch von Aristoteles verstanden, nur eine Eignung dazu ist.

Die heroische Tugend, die man „göttlich“ nennen kann, ist eigentlich mehr als eine Tugend. Daher sagt Aristoteles in Buch VII der *Nikomachischen Ethik*, darüber, sie sei keine Tugend, sondern etwas Ehrenhafteres.

Daher sind also Klugheit, Gerechtigkeit und andere, die wir weiter oben behandelt haben, [echte] Tugenden, Wohlberatenheit und Verständigkeit [nur] daran gebundene Eigenschaften, weil sie mit der Klugheit verknüpft sind und sie unterstützen. Beherrschung und Ausdauer sind wiederum sind Anlagen zur Tugend. Die heroische ist sogar mehr als eine. Am besten drückt man es so aus: Manche guten Anlage sind [selbst] Tugenden, manche stehen damit in Verbindung oder befähigen dazu oder stehen sogar darüber. Um gute geistige Anlagen zu haben, müssen Könige und Fürsten deren verschiedene Gattungen kennen lernen.

**[fol. 211<sup>rc</sup>] Incipiunt capitula tercie partis primi libri de regimine principum, in quo tractatur, quas passiones reges et principes debent sequi**

- I. Quot sunt passiones anime et quomodo accipiendus est earum numerus
- II. Que predictarum sunt priores et que posteriores et que ordinem habent adinvicem
- III. Quomodo decet reges et principes se habere ad odium et ad amorem<sup>1</sup>
- IV. Quomodo reges et principes desiderare et abhominari
- V. Quomodo reges et<sup>2</sup> principes se habere debeant circa spem et desperationem
- VI. Quomodo decet reges et principes se habere circa audaciam et timorem
- VII. Quomodo differt ira ab odio et quomodo reges et principes se habere debeant ad iram et ad eius oppositum<sup>3</sup>
- VIII. Quomodo reges et principes se habere debeant circa delectaciones et tristicias
- IX. Quod<sup>4</sup> harum passionum quedam sunt magis principales, quedam minus
- X. Quomodo passiones alie ad passiones prehabitas reducuntur
- XI. Que<sup>5</sup> predictarum passionum sunt laudabiles et que vituperabiles et quomodo reges et principes ad illas debeant se habere<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt: ad*

<sup>2</sup> *Davor getilgt: re*

<sup>3</sup> *oppositum nach dem Titel des sechsten Kapitels in der Zeile ergänzt und eingefügt*

<sup>4</sup> *Textvorlage: Que. Korrigiert aus: Quod. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Korrigiert aus: Quod*

<sup>6</sup> *Das Inhaltsverzeichnis von Teil III des ersten Buches ist auf fol. 211<sup>r</sup> am rechten Rand ergänzt und wird hier in der Transkription dem ersten Kapitel vorangestellt*

***Beginn der Kapitel von Teil III des ersten Buches über die  
Fürstentherrschaft. Darin wird behandelt, welchen  
Gemütsbewegungen Könige und Fürsten nachgeben sollen***

- Kapitel 1: Wie viele seelische Affekte es gibt und wie diese Zahl zu ermitteln ist
- Kapitel 2: Welche der genannten Affekte besonders wichtig sind und welche nicht. Über die Rangfolge, in der sie zueinander stehen
- Kapitel 3: Wie sich Könige und Fürsten zu Liebe und Hass zu stellen haben
- Kapitel 4: Wie und nach was Könige und Fürsten Verlangen tragen sollen. Wie und gegen was sie Abscheu empfinden sollen
- Kapitel 5: Wie Könige und Fürsten sich in Hoffnung und Verzweiflung verhalten sollen
- Kapitel 6: Wie sich Könige und Fürsten angemessen gegenüber Kühnheit und Furcht zu verhalten haben
- Kapitel 7: Der Unterschied zwischen Zorn und Hass. Wie Könige und Fürsten sich gegenüber dem Zorn und dessen Gegenteil verhalten sollen
- Kapitel 8: Das richtige Verhalten von Fürsten und Königen in Genuss und Schmerz
- Kapitel 9: Welche dieser Affekte wichtig und welche es weniger sind
- Kapitel 10: Wie andere Affekte von den genannten abgeleitet sind
- Kapitel 11: Welche der genannten Affekte löblich oder zu tadeln sind. Wie Könige und Fürsten sich dabei richtig verhalten müssen

## [fol. 211<sup>rb</sup>] Capitulum [I]: Quot sunt passionnes anime et quomodo accipiendus est earum numerus

Expeditis duabus partibus huius operis, quia ostensum est, in quo reges et principes suum finem ponere debeant, et quomodo oportet eos virtuosos esse, restat exequi de tercia parte huius primi libri ostendendo, quas passionnes et quos motus animi reges et principes debeant imitari. Set, cum hoc sciri non possit, nisi prius scriverimus, quot sunt huiusmodi passionnes et que illarum sunt magis principales et que sunt laudabiles et que vituperabiles, ideo de hiis primo tractabimus. Accipiendo autem numerum passionum, sicut dicebamus esse duodecim virtutes, sic dicere possumus, quod sunt duodecim passionnes, videlicet amor, odium, desiderium, abhominacio, delectacio, tristicia, spes, desperacio, timor, audacia, ira et mansuetudo.

Computabatur enim supra mansuetudo inter virtutes. Set hoc est propter vocabulorum penuriam, ut ait Philosophus [fol. XCII<sup>r</sup>] quarto *Ethicorum*. Mansuetudo enim proprie nominare videtur passionem oppositam ire. Set, cum [p. 154] sit quedam virtus inter iram et mansuetudinem, quia virtutem illam proprio nomine nominare nescimus, nominamus eam nomine mansuetudinis, eo quod illa virtus plus conveniat<sup>1</sup> cum mansuetudine quam cum ira. Erit ergo<sup>2</sup> mansuetudo equivocum ad virtutem et ad passionem oppositam ire. Siquis autem laborare vellet, cuilibet posset invenire nomen proprium. Set, cum constat de re, de verbis minime est curandum.

Enumeratis<sup>3</sup> ergo passionibus, sic potest accipi earum numerus, quia passionnes proprie esse non habent nisi in appetitu sensitivo. Appetitus enim intellectivus, quia non est virtus in corpore, sive non est virtus affixa<sup>4</sup> organo, ab huiusmodi passionibus est semotus. Erit ergo omnis passio, ut hic de passione loquimur, in appetitu sensitivo. Sensitivus autem appetitus, ut supra diffusius diximus, dividitur in irascibilem et concupiscibilem. Predictae ergo passionnes sic distinguntur, quia prime sex, videlicet amor, odium, desiderium, abhominacio, delectacio et tristicia, pertinent ad concupiscibilem, relique vero sex ad irascibilem spectant. Numerus autem passionum concupiscibilis sic accipi potest<sup>5</sup>, quia omnis passio et omnis motus anime, pertinens ad concupiscibilem, vel sumitur respectu boni vel respectu mali. Si respectu boni, hoc est tripliciter. Nam erga bonum per concupiscibilem [fol. 211<sup>va</sup>] tripliciter passionamur.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: communicat

<sup>2</sup> ergo fehlt im *Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Textvorlage*: enumera. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Textvorlage*: affluxa

<sup>5</sup> *Textvorlage*: possunt. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

## Kapitel 1: Wie viele seelische Affekte es gibt und wie diese Zahl zu ermitteln ist

Nach Abschluss der ersten beiden Teile dieser Schrift über die Fragen, was Könige und Fürsten sich als Ziel vornehmen sollen und was sie an Tugend nötig haben, bleibt im abschließenden dritten Teil übrig, darzustellen, welchen Gefühlen und Gemütsbewegungen sie nachgeben sollen. Das kann man nicht wissen, ohne zuerst deren Zahl sowie die bedeutenderen, die löblichen und die tadelnswerten darunter zu kennen. Deshalb behandeln wir das zuerst. Auf ihre Zahl kommt man so: Man kann sagen, dass es entsprechend den zwölf erwähnten Tugenden zwölf Affekte gibt, nämlich Liebe, Hass, Verlangen, Abscheu, Vergnügen, Schmerz, Hoffnung, Verzweiflung, Angst, Kühnheit Zorn und Sanftmut.

Die Sanftmut wurde oben den Tugenden zugerechnet, aber aus Mangel an einem besseren Wort, wie Aristoteles in Buch IV der *Nikomachischen Ethik* sagt. Im eigentlichen Sinn scheint „Sanftmut“ nämlich das Gegenteil von „Zorn“ zu bezeichnen. Aber weil es eine Tugend dazwischen gibt, deren richtigen Namen wir nicht kennen, benennen wir sie nach Ersterer, weil sie mit ihr mehr gemeinsam hat als mit Letzterem. Sie ist also die homonyme Bezeichnung für eine Tugend und für den Affekt im Gegensatz zum Zorn. Wer sich die Mühe machen wollte, könnte dafür ein eigenes Wort finden. Da aber feststeht, um welche Sache es sich handelt, braucht man sich um Wörter am wenigsten zu kümmern.

Die Zahl der angeführten Affekte ergibt sich daraus, dass eigentlich alle ihren Sitz im sinnlichen Begehren haben. Das rationale Begehren ist keine körperliche oder mit einem Körperteil verbundene Fähigkeit und steht damit derartigen Affekten fern. Daraus ergibt sich, dass jeder Affekt, wie wir das Wort hier verstehen, im sinnlichen Begehren angesiedelt ist. Es unterteilt sich, wie oben ausführlich gesagt, in die Abwehr- und die Begehrkraft. Die genannten Affekte unterscheiden sich entsprechend. Die ersten sechs, d. h. Liebe, Hass, Verlangen, Abscheu, Vergnügen und Schmerz, gehören zur Begehrkraft, die anderen sechs zur Abwehrkraft. Auf die Zahl der Affekte in der Begehrkraft kann man so kommen: Jedes ihrer Gefühle und alle ihre Gemütsbewegungen ergeben sich aus dem Verhältnis zum Guten oder zum Bösen. Im ersten Fall gibt es drei davon. Denn auf so viele Arten können wir Gutem gegenüber empfinden.

Nam bonum apprehensum primo nobis placet. Secundo tendimus in ipsum. Tercio adepto quietamur in eo. Prout [fol. XCII<sup>v</sup>] ergo nobis bonum aliquod placet, est in nobis amor. Set, prout tendimus in ipsum, habet esse in nobis desiderium. Prout vero quietamur in eo, existit in nobis gaudium et delectatio. Amor ergo, desiderium et delectatio sumuntur respectu boni. Odium vero, abhominatio et tristitia sumuntur respectu mali. Nam, prout malum nobis displicet, est odium. Prout vero ipsum fugimus, est abhominatio. Set, prout, eo adepto, dolemus, habet esse tristitia.

Viso, quomodo accipiuntur pas[p. 155]sione concupiscibilis<sup>1</sup>, restat videre, quomodo sumende sunt passiones irascibilis<sup>2</sup>. Differunt autem hee passiones ab illis, quia passiones concupiscibilis<sup>3</sup> respiciunt bonum et malum absolute sumptum, sed passiones irascibilis<sup>4</sup> respiciunt bonum vel malum in eo, quod arduum. Huiusmodi ergo passiones vel sumuntur respectu boni vel respectu mali. Si respectu boni, hoc est dupliciter, quia vel<sup>5</sup> in ipsum tendimus, et sic est spes. Nichil est enim aliud spes quam tendere in aliquod bonum arduum. Circa enim bona absolute sumpta potest esse amor vel desiderium vel delectatio. Non tamen est spes circa aliqua bona, nisi habeant rationem ardui. Quare, si tendimus in bonum arduum, dicitur esse spes. Set, si a tali bono deficimus, habet esse desperatio. Spes ergo et desperatio sumuntur respectu boni. Alie vero passiones irascibiles sumuntur respectu mali. Nam malum dupliciter potest considerari, vel ut futurum, vel ut presens. Si consideretur ut futurum, hoc est dupliciter, vel ut ipsum aggredimur, et sic est audacia, vel ut ab eo refugimus, et sic est timor. Si vero malum sit presens, hoc [fol. XCIII<sup>r</sup>] eciam<sup>6</sup> est dupliciter, quia vel ex hoc consurgimus ad faciendam vindictam, et sic est ira, vel a tali vindicta deficimus, et sic est mansuetudo.

Cum ergo non possint pluribus modis variari nostri motus et nostre affectiones, in universo duodecim erunt passiones, sex pertinentes add concupiscibilem et sex ad irascibilem. De quibus omnibus in *Rethoricis* diffusius diximus. Hic<sup>7</sup> autem sufficiant superficialiter pertransire. [p. 156]

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: concupiscibiles

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: irascibiles

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: concupiscibiles

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: irascibiles

<sup>5</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: ut

<sup>6</sup> *Davor getilgt*: est

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: haec

Erst gefällt es uns, dann streben wir danach, und wenn wir es erreicht haben, ruhen wir darin. Wenn uns etwas gefällt, empfinden wir Liebe, beim Streben danach Verlangen, beim Ruhen darin Freude oder Vergnügen. Liebe, Verlangen und Vergnügen ergeben sich aus dem Verhältnis zu etwas Gutem. Wo uns etwas Böses missfällt, herrscht Hass, wenn wir es vermeiden Abscheu, wenn es uns zustößt, Schmerz.

Nachdem wir gesehen haben, wie die Gefühle der Begehrkraft entstehen, müssen wir noch verstehen, wie es zu den Gefühlen der Abwehrkraft kommt. Sie unterscheiden sich von den Vorigen dadurch, dass jene betreffen, was bedingungslos gut oder böse ist. Die Affekte der Begehrkraft beziehen sich auf das, was Mühe kostet und was daran gut oder böse ist. Sie können also Gut oder Böse zum Gegenstand haben. In Bezug auf das Gute gibt es zwei davon: Entweder streben wir nach etwas, dann haben wir Hoffnung. Hoffnung ist also nichts anderes als nach einem schwer zu erreichenden Gut zu streben. Auf das bedingungslos Gute können sich Liebe, Verlangen oder Vergnügen beziehen, Hoffnung nur auf Gutes, das Anstrengung voraussetzt. Also sagt man, wenn wir mit Mühe nach dem Guten streben, dass wir Hoffnung haben. Wenn es uns fehlt, kommt es zur Verzweiflung. Hoffnung und Verzweiflung entstehen aus dem Verhältnis zu etwas Gutem, zu den anderen Affekten der Abwehrkraft kommt es im Angesicht des Bösen. Es kann entweder als künftiges oder gegenwärtiges betrachtet werden. Dazu kann man sich wiederum auf zwei Arten stellen: den Kampf aufnehmen – das entspricht der Kühnheit – oder davor fliehen. Das ist Furcht. Auf zwei Arten kann man sich gegenüber gegenwärtiger Gefahr verhalten: Entweder wir stehen auf, um Vergeltung zu üben – das kommt vom Zorn – oder wir verzichten aus Sanftmut darauf.

Da sich also unsere Gemütsbewegungen und Gefühle nicht noch mehr unterscheiden können, ergeben sich daraus insgesamt zwölf Affekte. Sechs davon gehören zur Begehrkraft und weitere sechs zur Abwehrkraft. Sie alle haben wir in unserer Schrift über die Rhetorik ausführlich behandelt. Hier genügt es, sie im Vorübergehen zu streifen.

### Capitulum [II]: Que predictorum passionum sunt priores et que posteriores et quomodo<sup>1</sup> ordinem<sup>2</sup> habent adinvicem

Quia nullus bene se ipsum regere potest, nisi sciat, que pas[fol. 211<sup>vb</sup>]siones sunt fugiende et que prosequende, si<sup>3</sup> in hoc primo libro determinare intendimus de regimine sui, videndum est, quot sunt passiones et quem ordinem habent adinvicem et que sunt magis principales et que minus et quomodo una passio reducitur ad aliam. Quia ex omnibus hiis magis innotescet<sup>4</sup> nobis natura ipsarum passionum, qua inspecta cognoscere possumus, que sunt laudabiles et que<sup>5</sup> vituperabiles et que sunt sequende et que<sup>6</sup> fugiende.

Viso ergo, quot sunt passiones et quomodo accipitur earum numerus, videndum est, quem ordinem habeant ad se invicem. Ordo autem earum dupliciter potest accipi, vel singulariter vel per combinationem. Accipiendo ergo huiusmodi [fol. XCIII<sup>v</sup>]ordinem secundum combinationem dicere possumus primas passiones esse amor et odium. In secundo vero gradu sunt desiderium et abhominatio. In tercio vero spes et desperatio. In quarto autem timor et audacia. In quinto autem ira et mansuetudo. Ultime autem passiones sunt delectatio et tristitia. Delectatio enim et tristitia sequuntur<sup>7</sup> ad omnes alias passiones. Nam quacunque passione quis passionetur, vel delectatur vel tristatur. Ideo hee due passiones post omnes alias collocande sunt. Amor autem et odium sunt simpliciter passiones prime. Nam, sicut delectatio et tristitia ad omnes alias passiones sequuntur<sup>8</sup>, quia omnes alie passiones vel terminantur<sup>9</sup> ad<sup>10</sup> delectationem vel ad tristitiam, sic amor et odium alias passiones precedunt. [p. 157] Quia<sup>11</sup> omnes alie passiones sumunt originem vel ex amore vel ex odio. Quicunque enim passionatur aliqua passione, vel sic passionatur, quia amat vel quia odit.

Post amorem autem et odium esse habent desiderium et abhominatio. Nam desiderium immediate<sup>12</sup> innititur<sup>13</sup> amori, cum enim amamus aliquid, vel desideramus ipsum habere vel, si ipsum habemus, desideramus conservari in habendo ipsum.

---

<sup>1</sup> *In der Textvorlage folgt: ad. Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Davor getilgt: ad*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607 et quia statt si*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607: innotescit*

<sup>5</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: sunt*

<sup>6</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: sunt*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607: consequuntur*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607: consequuntur*

<sup>9</sup> *Textvorlage: tristantur. Druck Rom 1607: tarminantur. Emendiert nach dem Druck Rom 1556*

<sup>10</sup> *Davor getilgt: vel delectantur*

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607: Quare*

<sup>12</sup> *Textvorlage: mmediate. Korrigiert aus: immediate. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>13</sup> *Korrigiert aus: inniittitur*



---

## **Kapitel 2: Welche der genannten Affekte besonders wichtig sind und welche nicht. Über die Rangfolge, in der sie zueinander stehen**

Niemand kann sich richtig beherrschen, wenn er nicht weiß, welche Gefühle er meiden und welchen er nachgeben soll. Wenn wir hier in Buch I bestimmen wollen, was Selbstbeherrschung [eigentlich] ist, muss man verstehen, wie viele Affekte es gibt, was ihre Hierarchie ist, welche davon wichtiger sind als andere und wie sich einer auf den anderen zurückführen lässt. Aus all dem wird uns das eigentliche Wesen der Gemütsbewegungen deutlicher. Dadurch können wir erkennen, welche davon zu loben und zu tadeln, nachahmenswert oder zu vermeiden sind.

Nach der Zahl der Affekte und der Methode, sie zu ermitteln, ist also ihr Verhältnis zueinander zu bestimmen. Das kann auf zwei Arten geschehen: indem man sie isoliert oder im Verbund betrachtet. Im letzteren Fall können wir sagen, dass Liebe und Hass an erster Stelle stehen, an zweiter Verlangen und Abscheu, an dritter Hoffnung und Verzweiflung, an vierter aber Furcht und Kühnheit, an fünfter Zorn und Sanftmut, an letzter schließlich Vergnügen und Schmerz.

Denn diese beiden kommen erst nach allen anderen Gemütsbewegungen. Was auch immer einen aufwühlt, bereitet nämlich entweder Vergnügen oder Schmerz. Deshalb muss man sie hinter allen anderen einordnen. Liebe und Hass sind schlechthin die vorrangigen Affekte. So wie sich Vergnügen und Schmerz aus allen anderen Gemütsbewegungen ergeben, weil sie alle in einem von beiden enden, gehen Liebe und Hass allen anderen voraus. Daher haben alle anderen Affekte ihren Ursprung in Liebe oder Hass. Wen eine andere Gemütsbewegung aufwühlt, der liebt oder hasst auch zugleich.

Hinter Liebe und Hass haben Verlangen und Abscheu ihren Sitz. Das Verlangen beruht nämlich unmittelbar auf Liebe. Wenn wir etwas lieben, wollen wir es entweder haben oder, falls das schon der Fall ist, weiter behalten.

Abhominacio vero immediate innititur odio, quia statim cum odimus aliquid, abhominamur illud. Quare, sicut amor et odium sunt passiones prime, sic desiderium et abhominacio sunt passiones secunde.

In tercio autem loco ponende sunt spes et desperatio. Nam spes et desperatio, cum sumantur respectu boni, precedunt timorem et audaciam, iram et mansuetudinem, que sumuntur respectu mali. Timor autem et audacia precedent iram et mansuetudinem. Nam, cum aliquid prius sit futurum quam sit<sup>1</sup> presens, timor et au[fol. XCIV<sup>r</sup>]dacia, que sumuntur respectu mali futuri, prece[fol. 212<sup>ra</sup>]dunt iram et mansuetudinem, que sumuntur respectu mali presentis.

Plane ergo patet, quem ordinem habent dicte passiones, si sumantur bine et bine. Accepte vero singulariter sic ordinari debent, quia amor est prior odio, desiderium abhominacione, spes desperacione, timor audacia, ira mansuetudine<sup>2</sup>, delectatio tristitia.

Amor enim est prior odio, quia semper passio sumpta respectu boni secundum quod huiusmodi prior est passione sumpta respectu mali. Nam appetitus per se et primo tendit in bonum. Si autem refugit malum, hoc est ex consequenti, in quantum fugere malum habet rationem boni. Amor ergo est omnino primus motus et prima passio. Nam ipsum odium ex amore sumit originem. Nisi amaremus aliquid, nichil abhominaremur vel haberemus<sup>3</sup> odio. Nam, quia diligimus bonum et iusticiam, odimus et<sup>4</sup> abhominamur<sup>5</sup> fures et iniustos. Desiderium autem, quod innititur amori<sup>6</sup>, precedit abhominacionem, que innititur odio. Spes vero precedit desperacionem. Nam, si primum volitum est bonum et, quicquid<sup>7</sup> est volitum, est volitum sub ratione boni, passio, que magis coniungit nos bono secundum quod huiusmodi precedit alias passiones et, quia tendere in bonum magis est coniungi bono quam deficere ab ipso, spes, per quam tendimus in bonum, precedit desperacionem, per quam deficimus ab ipso. Timor autem precedit audaciam. Nam, sicut<sup>8</sup> appetitus per se et primo intendit coniungi bono, ideo passio, que tendit in bonum, est prior passione, que deficit ab ipso. Sic, quia refugere malum habet rationem<sup>9</sup> boni, ideo timor, per quem refugimus<sup>10</sup> malum, prior est audacia, [fol. XCIV<sup>v</sup>] per quam aggredimur ipsum. Ira autem in genere passionum est prior mansuetudine. Nam mansuetudo proprie non est passio, set magis est deficere a passione. Ideo in genere passionum ira mansuetudinem precedit.

---

<sup>1</sup> sit fehlt im Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens

<sup>3</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: in

<sup>4</sup> et fehlt im Druck Rom 1607

<sup>5</sup> Davor getilgt: abhia

<sup>6</sup> Druck Rom 1607: amore

<sup>7</sup> Druck Rom 1607: quod

<sup>8</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: quia

<sup>9</sup> Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens

<sup>10</sup> Textvorlage: refugimur. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

Abscheu wiederum ergibt sich unvermittelt aus dem Hass. Sobald wir etwas hassen, verabscheuen wir es auch. Wie Liebe und Hass Affekt ersten Grades sind, handelt es sich also bei Verlangen und Abscheu um zweitrangige.

An dritter Stelle muss man Hoffnung und Verzweiflung einordnen. Da beide von etwas Gutem hervorgerufen werden, sind sie gegenüber Furcht und Kühnheit, Zorn und Sanftmut vorrangig, wobei sich diese beiden auf etwas Schlechtes in der Gegenwart beziehen. Die Zukunft ist wichtiger als die Gegenwart. Deshalb sind Furcht und Kühnheit bedeutender als Zorn und Sanftmut, weil sie, anders als diese, zukünftiges, nicht gegenwärtiges Übel betreffen.

Es ist also völlig klar, welche Rangfolge die genannten Gemütsbewegungen haben, wenn man sie jeweils paarweise untersucht.

Bei getrennter Betrachtung müssen sie aber so hierarchisiert werden: Liebe hat Vorrang gegenüber dem Hass, das Verlangen gegenüber der Abscheu, die Hoffnung gegenüber der Verzweiflung, die Furcht gegenüber der Kühnheit, der Zorn gegenüber der Sanftmut und das Vergnügen gegenüber dem Schmerz.

Die Liebe steht über dem Hass, weil ihr Objekt etwas Gutes ist. Entsprechend hat sie einen höheren Rang als ein Affekt gegenüber etwas Schlechtem. Das Begehren richtet sich nämlich an sich und vor allem auf das Gute. Das Maß, indem es das Schlechte meidet, ergibt sich daraus. Die Liebe steht also als Antrieb und Gemütsbewegung an erster Stelle. Der Hass hat seinen Ursprung in der Liebe. Nur wenn wir etwas lieben, hassen oder verabscheuen wir auch etwas. Da wir das Gute und die Gerechtigkeit hochschätzen, hassen und verabscheuen wir Diebe und ungerechte Menschen. Das Verlangen hat Vorrang gegenüber der Abscheu, weil es auf Liebe und nicht auf Hass beruht. Die Hoffnung übertrifft aber die Verzweiflung. Wenn wir etwas Gutes wollen und zwar genau deswegen, weil es gut ist, hat die Gemütsbewegung, die uns damit in Verbindung bringt, Vorrang vor anderen Affekten. Nach dem Guten zu streben stellt eine engere Verbindung dazu her, als daran Mangel zu leiden. Also ist die Hoffnung, die uns dahin lenkt, wichtiger als die Verzweiflung, durch die es uns daran fehlt. Die Furcht aber steht über der Kühnheit. Da das Begehren an sich und zuvörderst eine Verbindung zum Guten anstrebt, steht die Gemütsbewegung, die zum Guten hinneigt, höher als eine, auf die das nicht zutrifft. Da vor dem Übel zu fliehen seine Grundlage im Guten hat, ist die Furcht, durch die wir das tun, höherrangig als die Kühnheit, die uns ihm entgegentreten lässt. Analog hat auch der Zorn Vorrang gegenüber der Sanftmut. Letztere ist eigentlich kein Affekt, sondern eher ein Mangel daran. Daher ist der Zorn als Leidenschaft höher einzustufen.

Utrum autem secundum aliquem alium modum mansuetudo precedat iram, et<sup>1</sup> investigare non est presentis negotii. Delectacio autem, que est respectu boni, prior est tristitia, que est respectu mali.

Quia ergo visum est, quot sunt passiones et quomodo ordinantur adinvicem, ex hiis, que dicta sunt, aliquo modo figuraliter et typo innotescit nobis natura ipsarum, qua cognita, cognoscere possumus, quomodo sint prosequende et quomodo vitande passiones predictae. Quod scire tanto magis decet reges et principes, quanto per passiones ipsorum maius malum valet in[fol. 212<sup>rb</sup>]duci<sup>2</sup> et potest bonum excellencius impediri. De hoc tamen infra diffusius tractabitur. [p. 159]

---

<sup>1</sup> et fehlt im Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Druck Rom 1607: maius valet induci malum

Ob die Sanftmut in anderer Hinsicht höher zu bewerten sei, muss hier nicht untersucht werden. Das Vergnügen am Guten ist aber höherrangig als der Schmerz über das Schlechte. Da bestimmt wurde, wie viele Affekte es gibt und wie ihre Rangfolge ist, wird uns aus dem Gesagten gewissermaßen bildlich und beispielhaft deutlich, was ihr Wesen ist. Daraus können wir wiederum ableiten, wie wir den genannten Affekten Folge leisten und wie wir sie vermeiden sollen. Das müssen Könige und Fürsten umso mehr wissen, weil sie durch ihre Gemütsbewegungen mehr Übel heraufbeschwören und viel Gutes verhindern können. Das aber wird weiter unten behandelt.

### **Capitulum [III]: Quomodo decet reges et principes se habere ad odium et ad amorem**

Passiones autem, quia diversificant regnum et vitam nostram, ideo necessarium est ostendere, quomodo debeamus nos habere<sup>1</sup> ad illas. Oportebat ergo enumerare omnes passiones, ut sciremus numerum passionum, de quibus determinare debemus. Oportebat eciam ostendere ordinem earum, ut sciremus, quo ordine determinaremus de illis. Quare, cum amor et odium sint passiones pri[fol. XCV<sup>r</sup>]me, prius videndum est, quomodo deceat reges et principes esse amativos et oditivos. Et, ut ostendamus nomen amoris, non solum ut est passio proprie sumpta, set eciam ut reperitur in appetitu<sup>2</sup> intellectivo, dicere possumus, quod semper obiectum amoris est bonum. Ubi ergo reperitur magis ratio bonitatis, ibi esse debet magis principalis et magis intensus amor. In bonis autem divinis et in bonis communibus magis reperitur ratio bonitatis quam in bono privato. Modus ergo, quo quilibet debet esse amativus, est, ut primo et principaliter diligat bonum divinum et commune. Nam in bono divino magis habet esse bonitas uniuscuiusque quam eciam in se ipso. Bonum enim divinum est conservativum boni nostri. Immo, et si adnichilatum esset bonum nostrum, Deus unde vellet, posset illud reficere. Quare, cum nullus homo sine divino ausilio possit se ipsum bonum facere, vel se in bonitate conservare, dictat naturalis ratio, ut magis Deum diligat<sup>3</sup> quam se ipsum, quia bonum uniuscuiusque principaliter est a Deo et excellencius reservatur in Deo quam in se ipso. Et quia commune bonum est divinius quam singulare, ut dicitur primo *Ethicorum*, et quia in communi bono includitur bonum privatum, semper [p. 160] bono privato preponendum est bonum commune<sup>4</sup>.

Naturaliter enim videmus partem<sup>5</sup> se exponere periculo<sup>6</sup> pro<sup>7</sup> toto, ut brachium se exponit periculo pro corpore. Ex naturali enim instinctu, cum quis vult percuti, ne vulnerentur membra, a quibus principaliter dependet salus corporis et ne totum corpus pereat, brachium periculo se exponit<sup>8</sup>. Sic eciam antiquitus, si perspeximus civitatem [fol. XCV<sup>v</sup>] aliquam dominari et tenere monarchiam, hoc erat, quia cives pro republica non dubitabant se morti exponere.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: nos habere debeamus

<sup>2</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: sensitivo et

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: diligat Deum

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: commune bonum

<sup>5</sup> *Textvorlage*: perfectem. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *periculo fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Textvorlage*: per. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Davor getilgt*: extendit

---

### **Kapitel 3: Wie sich Könige und Fürsten zu Liebe und Hass zu stellen haben**

Da Affekte unser Land und unser Leben verändern können, ist es notwendig, aufzuzeigen, wie wir uns ihnen gegenüber verhalten müssen. Es war nötig, sie alle aufzuzählen, um zu wissen, wie viele es von ihnen gibt, die wir bestimmen müssen. Da Liebe und Hass vorrangig sind, muss zuerst betrachtet werden, wie Könige und Fürsten liebevoll und hasserfüllt sein sollen. Um zu zeigen, was Liebe als Gemütsbewegung im eigentlichen Sinn, die sich im rationalen Begehren findet, bedeutet, müssen wir sagen, dass ihr Gegenstand immer das Gute ist. Wo also Ursache für mehr Gutes zu finden ist, dem muss auch zuallererst die Liebe gelten. In himmlischen und gemeinschaftlichen Gütern gibt es mehr davon als in privaten. Man soll also derart lieben, dass man zuvörderst das Gute im Hinblick auf Gott und die Gemeinschaft wertschätzt. Denn in Ersterem findet sich mehr Gutes für jeden Menschen als in ihm selbst. Im himmlischen Gut ist unser eigenes aufgehoben. Sogar wenn unser eigenes Gut zunichte wäre, könnte es Gott, wenn er wollte, wiederherstellen. Da kein Mensch allein ohne Gottes Beistand gut werden oder bleiben kann, gebietet die natürliche Vernunft, Gott höher als sich selbst zu schätzen, weil das eigene Wohl zuerst und vortrefflicher bei Gott als bei einem selbst bewahrt wird. Da das gemeine Wohl auch göttlicher ist als das individuelle, wie es in Buch I der *Nikomachischen Ethik* heißt, und darin das persönliche enthalten ist, hat Ersteres immer den Vorrang.

Wir sehen, wie sich der Teil von Natur aus im Interesse des Ganzen der Gefahr aussetzt, zum Beispiel der Arm, wenn jemand zustechen will, um zu verhindern, dass die Organe, von denen die Gesundheit vor allem abhängt, verletzt werden oder der Körper zu Tode kommt. Das war in alter Zeit unter monarchischer Herrschaft so, weil schon damals, wie wir gesehen haben, die Untertanen nicht zögerten, sich für das Gemeinwesen in Todesgefahr zu begeben.

Dilectacio enim, quam habebant Romani ad rempublicam, fecit [fol. 212<sup>va</sup>] Romam<sup>1</sup> esse principantem et monarcham. Hoc ergo modo quoslibet homines decet esse amativos, ut primo et principaliter diligant bonum divinum et commune, ex consequenti vero bonum proprium et privatum. Maxime tamen hoc decet reges et principes, quod triplici via declarare possumus. Regi enim dignitas, quantum ad presens, ad tria comparari potest, scilicet ad tyrannidem, cui contrariatur, ad virtutes, quibus debet ornari, et ad vicia, que debet fugere.

Prima via sic patet: Nam, ut superius dicebatur et<sup>2</sup> Philosophus in *Politicis* probat, differentia est inter regem et tyrannum, quia rex principaliter intendit bonum commune et intendendo bonum commune intendat<sup>3</sup> bonum privatum, quia salvato regno salvatur et rex. Tyrannus autem econtrario principaliter intentat<sup>4</sup> bonum privatum, ex consequenti autem et quasi per accidens intendit bonum commune, in quantum ex bono communi consurgit sibi aliquod bonum privatum. Si ergo modo opposito se habent regnum et tyrannides, cum modus amoris tyrannici sit, ut bonum privatum preponat bono communi, modus amoris regis esse debet, ut bonum commune preponat privato bono. Immo, quia speciali modo rex et quilibet principans est minister Dei et persona publica et communis, speciali modo spectat ad reges et principes bonum divinum et commune preponere cuilibet privato bono.

Secundo [p. 161] hoc idem patet, si considerentur virtutes, quibus decet reges esse ornatos. Sicut enim [fol. XCVI] detestabilius est in magistro carere sciencia quam in discipulo<sup>5</sup>, quia magister est in statu, in quo ipse debet scienciam aliis tradere, sic detestabilius est in rege carere virtutibus quam in subditis, quia status regis requirit, ut inducat alios ad virtutem. Inter cetera autem, que inducere possent reges<sup>6</sup> ad virtutem, est, ut bonum divinum et commune principaliter diligant. Nam, si rex principaliter bonum commune intendat, studebit, ut habeat memoriam preteritorum et providencia futurorum, ut sit expertus, cautus et ut habeat omnia, que ad prudentiam requiruntur, per quam possit melius suum populum regere. Immo, si bonum commune preponat bono privato, tanto magis studebit, ut prudentia polleat, quanto maior prudentia requiritur ad custodiendum bonum commune quam proprium. Est ergo prudens, si eciam erit iustus, quia bonum commune potissime per iusticiam conservatur. Erit magnanimus, quia bona communia maxime [fol. 212<sup>vb</sup>] sunt ardua et magno honore digna, in que magnanimus tendit.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: Roma. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: ut

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: intendit

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: intendit

<sup>5</sup> *Davor getilgt*: disculo

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: alios



Ihre Vaterlandsliebe sorgte für die Machtstellung Roms. Genauso müssen alle Menschen liebevoll sein und das göttliche und gemeinschaftliche Gut hochschätzen und erst danach ihr persönliches Wohl. Das gilt am meisten für Könige und Fürsten. Das lässt sich auf drei Arten erklären. Sein Amt kann, soweit es an dieser Stelle von Belang ist, einem König zu dreierlei verhelfen: zur Tyrannenherrschaft, die im Widerspruch dazu steht, zu Tugenden, die ihn auszeichnen müssen, und zu Lastern, die er zu fliehen hat.

Erstens gibt es, wie weiter oben gesagt und von Aristoteles in seiner *Politik* nachgewiesen, einen Unterschied zwischen König und Tyrann. Der König setzt sich nämlich vor allem das Gemeinwohl zum Ziel und damit zugleich, was für ihn selbst gut ist. Denn wenn er sein Reich sicher erhält, bleibt er es auch. Der Tyrann umgekehrt strebt vor allem nach seinem persönlichen Wohl, erst danach und nur als Nebenwirkung nach dem der Allgemeinheit, soweit es irgendwie zu seinem eigenen beiträgt. So stehen Königs- und Tyrannenherrschaft im Gegensatz zueinander. Die tyrannische Art zu lieben bedeutet, das eigene Wohl vor das aller zu stellen, die königliche, Letzterem Vorrang vor dem einzuräumen, was für einen persönlich gut ist. Auf besondere Weise ist sogar der König wie jeder, der Herrschaft ausübt, Diener Gottes und Träger eines öffentlichen Amtes zum Wohl der Allgemeinheit. Entsprechend ist es Aufgabe von Königen und Fürsten, das himmlische und allgemeine Wohl über jedes eigene zu stellen.

Der zweite Erklärungsansatz ergibt sich aus der Betrachtung der Tugenden, die einen König auszeichnen sollen. Bei einem Lehrer ist es verabscheuenswerter, nichts zu wissen, als bei einem Schüler. Denn der Lehrer hat seine Stellung inne, um Anderen Wissen zu vermitteln. Genauso ist es abscheulicher, wenn es einem König an Tugenden mangelt, statt seinen Untertanen. Denn sein Stand verlangt, dass er Andere zur Tugend anleitet. Unter anderem gehört, zu dem, was Könige zur Tugend anleiten kann, das himmlische und allgemeine Wohl am höchsten zu schätzen. Wenn ein König vor allem anstrebt, was für alle gut ist, wird er sich darum bemühen, sich der Vergangenheit zu erinnern und die Zukunft vorherzusehen. Dadurch ist er kundig, vorsichtig und hat alles, was seine Klugheit braucht, um das eigene Volk besser regieren zu können. Wenn er das Gemeinwohl sogar über das persönliche stellt, wird er noch mehr bestrebt sein, über große Klugheit zu verfügen, denn es braucht mehr davon, alle wohl zu erhalten als nur sich selbst. Klug ist aber, wer auch gerecht ist. Denn das Gemeinwohl wird am meisten durch Gerechtigkeit bewahrt. [Der König] ist dann großmütig, denn was für alle gut ist, kann man nur sehr schwer erreichen und ist mit großer Ehre verbunden. Genau danach strebt der Großmütige.

Erit magnificus, quia secundum Philosophum quarto *Ethicorum* magnificencia potissime habet esse circa divina et communia. Erit fortis, quia, cum bonum commune proponat bono privato, non dubitabit eciam personam exponere, si viderit, quod ex expediat regno. Erit temperatus, quia, si intencio sua principaliter versatur<sup>1</sup> circa bonum regni, aspernabatur<sup>2</sup> delectaciones sensibiles immoderatas, ne per eas impediatur debita cura regni. Ut ergo sit ad unum dicere, amor boni divini<sup>3</sup> et communis inductivus est ad virtutes singulas. Considerando ergo virtutes, quibus decet reges<sup>4</sup> [fol. XCVI<sup>v</sup>] esse ornatos<sup>5</sup>, principaliter debent diligere bonum divinum et commune.

Tercio hoc idem patet, si considerentur vicia, que debent fugere. Nam, sicuti amor divinus et<sup>6</sup> communis inducit ad omnem virtutem, sic inordinatus amor proprius inducet ad omne vicium. Tales enim sunt [p. 161] tyranni volentes explere voluntatem<sup>7</sup> propriam et querentes excellenciam singularem. Propter quod fiunt iniuriatores aliorum, depredantur<sup>8</sup> sacra, expoliant populum, omnem iniuriam<sup>9</sup> exercent. Unde et Valerius Maximus de Dyonisio Ciciliano recitat, qui, cum esset tyrannus, erat amator proprii commodi, depopulebat urbes, expoliabat civitates et depredabatur<sup>10</sup> sacra.

Viso, quomodo reges et principes se habere debeant ad amorem, quia principaliter debent amare bonum divinum et commune, defacili patere potest, quomodo se habere debeant ad odium. Nam amor est primus motus et prima passio, ex qua omnis alia sumit originem, ut, si homo diligit iusticiam et veritatem, odit fures, qui contrariantur iusticie, et detractores, qui contrariantur veritati. Et quia<sup>11</sup> diligit corporalem vitam, timet gladium, qui eam tollit. Timor ergo et odium et breviter omnis passio sive omnis motus anime ex amore sumit originem. Potissimum ergo in intencione cuiuslibet esse debet, quid amandum.

Ostenso ergo, quomodo reges et principes quodam speciali modo pre aliis debent diligere bonum divinum et commune<sup>12</sup> quodam speciali modo pre aliis odire debent, que contrariantur bono divino et communi, huiusmodi autem sunt opera iniusta et contumeliosa et universaliter omnia [fol. XCVII<sup>r</sup>] vicia.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: versetur

<sup>2</sup> *Textvorlage*: aspernabur. *Druck Rom 1607*: spernet

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: divini boni

<sup>4</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: et principes

<sup>5</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: et

<sup>6</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: boni

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: voluptatem

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: depraedant

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: iniustitiam

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: depraedabat

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: qui

<sup>12</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: et

Der König ist auch großherzig, denn Aristoteles schreibt in Buch IV der *Nikomachischen Ethik*, diese Tugend beziehe sich ganz besonders auf Göttliches und Gemeinschaftliches. Tapfer wird er auch sein. Wenn ihm das Wohl der Allgemeinheit wichtiger ist als sein eigenes, wird er nicht zögern, sich selbst in Gefahr zu begeben, wenn er sehen sollte, dass es seinem Reich Nutzen bringt. Maßvoll wird er dann auch sein, denn wenn sein Streben vorrangig dem Wohl seines Reiches gilt, verschmäht er dann maßlose Sinnenfreuden. In einem Wort: Die Liebe zum göttlichen und allgemeinen Wohl führt hin zu jeder einzelnen Tugend.

Dasselbe ergibt sich, drittens, aus der Betrachtung der Laster, die wir meiden müssen. Wie die Liebe zu Gott und dem Gemeinwohl einen Menschen zu allen Tugenden hinlenkt, führt übermäßige Eigenliebe zu allen Lastern. So sind Tyrannen. Sie wollen ganz ihrem persönlichen Willen frönen und sich besonders hervortun. Deshalb sind sie Missetäter, werden Gotteshäuser geplündert, schröpfen sie ihr Volk und tun jede Art von Unrecht. Daher berichtet Valerius Maximus von dem Sizilianer Dionysios, der, weil er Tyrann war, seinen eigenen Vorteil liebte, Städte entvölkerte, sie bis auf den letzten Tropfen aussaugte und Heiligtümer plünderte.

Da wir gesehen haben, wie sich Könige bei der Liebe zu verhalten haben, nämlich vor allem das himmlische und das allgemeine Wohl lieben zu müssen, ergibt sich daraus leicht, wie sich zum Hass zu stellen haben. Die Liebe ist die ursprüngliche leidenschaftliche Gemütsbewegung, von der jede andere ihren Ausgang nimmt. Wenn ein Mensch Gerechtigkeit und Wahrheit hochschätzt, hasst er Diebe, die das Gegenteil von Gerechtigkeit üben, und Verleumder, die Widersacher der Wahrheit sind. Wer seine fleischliche Existenz liebt, fürchtet deshalb das Schwert, das sie ihm nimmt. Angst, Hass und, kurz gesagt, jeglicher Affekt oder jede Gemütsbewegung hat ihren Ursprung in der Liebe. Jeder muss also am meisten nach etwas Liebenswertem streben.

Es wurde also dargelegt, dass Könige und Fürsten auf besondere Art und mehr als Andere das himmlische und allgemeine Wohl hochschätzen und genauso hassen müssen, was diesem, wie etwa ungerechte und verleumderische Taten und überhaupt alle Laster, entgegensteht.

Quare, cum de ratione odii sit exterminare et nunquam saciari, nisi exterminet, ut dicitur secundo *Ethicorum*<sup>1</sup>, decet reges et principes sic<sup>2</sup> [fol. 213<sup>ra</sup>] scire<sup>3</sup> iusticiam et odire vicia, ut non sacientur, nisi ea extirpent et exterminent. Per se enim homines non sunt exterminandi et odiendi. Si non possunt aliter vicia extirpari nec potest aliter durare commune bonum nisi exterminando maleficos homines, extirpandi sunt tales, ne pereat commune bonum. Amare ergo commune bonum et odire malefica, que ei contrariantur, tanto magis decet reges et principes, quanto magis sunt persona publica et communis. [p. 163]

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607: Rhetoricorum*

<sup>2</sup> *sic fehl im Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: amare*

Wenn also der Zweck des Hasses darin liegt, auszulöschen und mit weniger nicht zufrieden zu sein, wie es in Buch II der *Nikomachischen Ethik* heißt, müssen Könige und Fürsten die Gerechtigkeit lieben und Laster so hassen, dass sie nicht ruhen, bis sie Letztere ganz und gar ausgerottet haben. Die Menschen an sich darf man nämlich nicht auslöschen und hassen. Die Laster aber müssen voll Hass ausgemerzt werden, und wenn es anders nicht geht und ohne Auslöschung der Übeltäter das Gemeinwohl nicht von Dauer wäre, muss man sie zum Wohl aller vertilgen. Zu lieben, was gut für alle ist, und Verbrechen, die ihm entgegenstehen, zu hassen, kommt Königen und Fürsten umso mehr zu, als sie ein öffentliches Amt im Dienst der Allgemeinheit ausüben.

## **Capitulum [IV]: Quomodo et que debeant reges et principes desiderare et abominari<sup>1</sup>**

Dicto de amore et odio, que sunt passiones prime<sup>2</sup>, dicere restat, quomodo reges et principes se habere debeant ad desiderium et abhominacionem, que sunt passiones secunde. Differt enim<sup>3</sup> desiderium ab amore, et abhominacio<sup>4</sup> differt ab odio. Nam gesta moralia quodammodo rebus naturalibus sunt similia. Nam, sicut corpora naturalia per suas formas, ut per gravitatem vel per levitatem<sup>5</sup>, tendit in loca propria, sic per amorem tendit quis in bonum sibi proporcionatum et conveniens. In gravibus ergo et levibus est tria considerare: Primo formam gravis vel levis, per quam conformantur<sup>6</sup> [fol. XCVII<sup>v</sup>] loco sursum vel deorsum. Secundo est ibi considerare motum, per quem tendit<sup>7</sup> in talem locum. Tercio stacionem et quietem, per quam quiescunt in dicto loco. Sic et in gestis moralibus, ut communitur ponitur, est tria considerare. Nam, cum bonum aliquod apprehendimus primo per amorem et per quamdam complacienciam ei conformamur. Secundo per desiderium in ipsum tendimus. Tercio per delectacionem quietamur in ipsum. Amor ergo<sup>8</sup> nos conformat, desiderium nos movet, et delectacio nos quietat.

Et quod dictum est de bono respectu amoris, desiderii et delectacionis, ut supra tangebatur, intelligendum est de malo respectu odii, abhominacionis et tristicie. Nam, sicut bonum, ut est amatum, ei conformamur; ut est desideratum, in ipsum tendimus, ut est adeptum, delectamur in ipso, sic malum, ut est odium, est aliquid displicens<sup>9</sup> et difforme voluntati nostre, ut est abhominatum, ab eo refugimus, et, si contingat ipsum adipisci, dolemus et tristamur. Deside[p. 164]rium ergo, licet non sit idem quod amor, mensuram tamen et modum debet suscipere ex amore. Sic et abhominacio, licet non sit idem quod odium, tamen ex odio [fol. 213<sup>rb</sup>] debet mensuram suscipere.

Sic enim in naturalibus videmus, quod, licet motus deorsum non sit idem quod forma gravis, naturaliter tamen motus deorsum sumit mensuram et modum ex gravitate, ut quanto aliqua sunt graviora, tanto velocius moventur ad medium.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: Que predictarum passionum sint principales et que priores et quem ordinem habent adinvicem. (Tatsächlich Titel von Kapitel [III]. Siehe oben.) Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>2</sup> *Textvorlage*: persone. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: autem

<sup>4</sup> *Korrigiert aus*: abhominacione

<sup>5</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: quamdam

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: conformatur

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: tendunt

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: Ergo amor

<sup>9</sup> *Textvorlage*: displicens. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

**Kapitel 4: Wie und nach was Könige und Fürsten Verlangen tragen sollen.****Wie und gegen was sie Abscheu empfinden sollen**

Nach der Behandlung von Liebe und Hass als den Affekten ersten Ranges bleibt übrig, darüber zu sprechen, wie man sich gegenüber Verlangen und Abscheu verhalten soll, den zweitrangigen Gemütsbewegungen. Es unterscheidet sich nämlich das Verlangen von der Liebe und die Abscheu vom Hass. Ethisches Handeln ist nämlich in gewisser Weise den Naturdingen ähnlich. Diese neigen durch ihre Formursache wie Schwere oder Leichtigkeit dazu, ihrem angestammten Platz zuzustreben. So neigt jemand durch Liebe einem Gut zu, das in einem angemessenen Verhältnis zu ihm steht. Bei schweren und leichten Objekten ist dreierlei in Betracht zu ziehen: Erstens die Formursache, durch die ein Gegenstand aufgrund seines großen oder geringen Gewichts nach oben oder nach unten strebt. Zweitens gibt es die Bewegung, die ihn dorthin lenkt, und drittens der Ruhezustand, durch den er unbeweglich an diesem Ort verharrt. In ethischen Fragen, wie man sie gemeinhin nennt, gibt es auch drei Gesichtspunkte zu betrachten. Wenn wir uns nämlich etwas Gutes zu eigen machen, machen wir uns ihm zuerst durch die Liebe und weil wir daran Gefallen finden ähnlich. Zweitens streben wir durch das Verlangen danach. Durch das Vergnügen finden wir, drittens, dabei zur Ruhe.

Was oben über das Gute im Hinblick auf Liebe, Verlangen und Vergnügen gesagt wurde, gilt auch, wie angesprochen, für das Böse, das Hass, Abscheu und Schmerz angehen. Wir nähern uns etwas aus Liebe an, erstreben es aus Verlangen und vergnügen uns daran, wenn wir es erreicht haben. Genauso ist das Böse uns verhasst, weil es uns missfällt und unähnlich ist, wir fliehen davor, weil es abscheulich ist, und wenn es uns zustößt, trauern wir und empfinden Schmerz. Zwar kann Verlangen unmöglich dasselbe wie Liebe sein, doch muss es daran gemessen werden. Wenn jemand etwas verabscheut, ist das zwar nicht dasselbe wie Hass, bemisst sich aber trotzdem danach.

In der Natur ist die Bewegung nach unten nicht dasselbe ist wie die Schwere als Formursache. Das Maß der Geschwindigkeit hängt aber davon ab. Je schwerer etwas ist, desto schneller bewegt es sich nach unten zu seiner Mitte.

Quare, si videre volumus, quomodo reges et principes debeant aliqua desiderare et abhominari, videndum est, quomodo<sup>1</sup> debeant amare et odire. Videmus autem in singulis artibus, ut probatur primo *Politicorum*, quod finis appetitur in<sup>2</sup> in[fol. XCVIII<sup>r</sup>]finitum, ea autem, que sunt ad finem, appetuntur secundum modum et mensuram ipsius finis, ut medicus intendit inducere sanitatem, in<sup>3</sup> quantum potest, maiorem et meliorem, quia sanitas in arte medicine intenditur ut finis. Pocionem autem et flebotomiam non intendit, quanto maiorem<sup>4</sup> potest, quia tunc exterminaret infirmum, set intendit secundum modum et mensuram sanitatis. Cum ergo in arte regnandi et principandi principaliter et finaliter intendatur salus regni et principatus, sicut in arte medicandi principaliter intenditur sanitas<sup>5</sup> corporis, naturaliter decet reges et principes intendere et amare bonum regni et commune. Quare, si desiderium debet mensuram sumere ex amore, principaliter reges et principes debent desiderare bonum statum regni, ut quod, qui<sup>6</sup> in regno sunt, bene se<sup>7</sup> habeant ad divina, quod agant opera virtuosa, quod sit in eis pax et<sup>8</sup> tranquillitas, quod inter eos debita servetur iusticia et cetera talia, ex<sup>9</sup> quibus per se et essentialiter dependet bonus status regni. Alia autem desiderare debent, ut habent ordinem ad ista, divicias<sup>10</sup> ergo et civilem potenciam et cetera talia bona in tantum desiderare debent, inquantum per ea possunt coercere malos, punire iniusta et facere talia, a quibus salus regni<sup>11</sup> dependere videtur.

Viso [p. 165] que et quomodo reges et principes desiderare debent, quia, sicut debent amare primo et principaliter bonum divinum et commune, alia autem sunt desideranda, ut ordinantur ad ista, sic desiderare debent primo et principaliter bonum divinum et commune, alia autem amare debent inquantum habent ordinem<sup>12</sup> ad ista, delevi [fol. XCVIII<sup>r</sup>] ergo<sup>13</sup> patere potest, qua et quomodo<sup>14</sup> abhominari debent, quia principaliter sunt<sup>15</sup> abhominanda, que expressus contradicunt bono divino et communi, alia autem abhominanda sunt ex consequenti.

---

<sup>1</sup> debeant aliqua ... est, quomodo *fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> in *fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> in *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Textvorlage: mamorem. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607: salus*

<sup>6</sup> qui *fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> se *fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> et *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607: a*

<sup>10</sup> *Textvorlage: divicia. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607: regni salus*

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607: alia autem sunt desideranda, ut ordinantur*

<sup>13</sup> ergo *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>14</sup> *Druck Rom 1607: quomodo*

<sup>15</sup> *Textvorlage: sub. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*



Um also zu erkennen, wie Könige nach etwas verlangen oder es verabscheuen sollen, müssen wir betrachten, wie sie zu lieben und zu hassen haben. In Buch I der *Politik* wird nachgewiesen, dass in allen Künsten das Ziel endlos begehrt wird, was dazu gehört aber daran gemessen wird. Der Arzt zum Beispiel strebt danach, für Gesundheit zu sorgen, mehr oder weniger, wie er es vermag. Gesundheit ist das Ziel der Heilkunde. Die Arznei und der Aderlass bezwecken nicht, so viel, wie sie können, auch zu bewirken. Denn dann wäre der Kranke tot. Maßstab dessen, was erreicht werden soll, ist die Gesundheit. Da also bei der Staats- und Regierungskunst das vorrangige Ziel das Wohlbefinden des beherrschten Reiches ist wie in der Medizin die Gesundheit des Körpers, müssen Könige und Fürsten das Wohl aller in ihrem Reich lieben und anstreben. Wenn das Verlangen an der Liebe zu messen ist, muss es Königen und Fürsten vor allem danach verlangen, dass ihr Herrschaftsgebiet in guter Verfassung ist und alle, die dort leben, sich recht gegen Gott verhalten, tugendhaft handeln, zwischen ihnen Ruhe und Frieden herrscht und die Gerechtigkeit gewahrt ist sowie nach noch mehr, von dem an sich und wesentlich der gute Zustand eines Landes abhängt. Anderes, wonach sie verlangen müssen, ist dem untergeordnet, also Reichtum, militärische Macht und noch andere Güter, die sie sich so sehr wünschen müssen, wie sie dadurch Verbrecher bestrafen, Unrecht sühnen und Ähnliches tun können, von dem das Wohlergehen eines Reiches offensichtlich abhängt.

Wir haben gesehen, wonach und wie Könige und Fürsten Verlangen tragen sollen: Sie müssen an allererster Stelle das göttliche und allgemeine Wohl, alles andere nur dem untergeordnet, lieben. Genau danach sollen sie auch verlangen, nach allem Weiteren ebenfalls nur an zweiter Stelle. Daraus ergibt sich unschwer, was sie verabscheuen und auf welche Weise sie es tun sollen: zuvörderst was ausdrücklich zum himmlischen und allgemeinen Wohl in Widerspruch steht, alles andere erst danach.

Huiusmodi autem abhominacionem et desiderium tanto magis decet reges et principes, quanto magis eos decet habere curam de bono [fol. 213<sup>va</sup>] regni et communi. Que sunt autem illa, que regnum conservant in bono statu, et quomodo rex se debeat habere ad ipsum regnum, in tercio libro diffusius ostendetur.

Solche Abscheu und ein solches Verlangen kommt noch mehr Königen und Fürsten zu, weil sie in entsprechendem Maß um ihr Reich und alle, die darin leben, Sorge tragen müssen. Was ein Reich in guter Verfassung erhält und wie sich ein König gegenüber seinem Herrschaftsgebiet verhalten muss, wird in Buch III ausführlich dargestellt.

## Capitulum V: Quomodo reges et principes se habere debeant circa spem et desperationem<sup>1</sup>

Cum determinavimus de ordine passionum anime, diximus, quod amor et odium erant passiones prime, desiderium vero et abhominatio erant passiones secunde. Post has autem tercio loco collocande erat spes et desperatio. Restat vero videre, quomodo reges et principes se habere debeant circa spem et desperationem. Set, si considerentur dicta prehabita, non est difficile scire, quomodo reges et principes ad hoc se habere debeant.

Dicebatur enim supra, quod eos decet humiles et magnanimos, cum ergo humilitas moderet spem, quia humiles cognoscentes defectum proprium, non sperant ultra, que debeant. Magnanimitas vero reprimat desperationem, quia magnanimi propter difficultatem operis non [p. 166] desperant. Si reges et principes fuerint humiles et ma[fol. XCIX<sup>r</sup>]gnanimi, sperabunt speranda propter magnanimitatem<sup>2</sup> et non sperabunt non speranda propter humilitatem. Possumus autem quadrupliciter ostendere, quod decet reges et principes decenter se habere circa spem et sperare<sup>3</sup> speranda<sup>4</sup> et aggredi aggredienda. Nam, si reges nichil sperarent et nichil aggredirentur, essent pusillanimes et non debite pertractarent negocia regni. Sunt autem in spe, ut communiter ponitur, quatuor consideranda, propter que arguere possumus, quod decet reges et principes esse bene sperantes.

Spes enim primo est de bono. Nam de malo non est spes, set<sup>5</sup> timor. Secundo, est<sup>6</sup> de arduo: Nam, licet circa quodcunque bonum possit esse amor vel desiderium, spes tamen esse non habet nisi circa bonum arduum. Nullus enim sperare dicitur, nisi sibi videatur esse bonum arduum et difficile<sup>7</sup>. Tercio, spes habet esse circa bonum futurum. De presentibus enim bonis non est spes, licet possit esse gaudium et delectatio. Quarto, spes habet esse circa bonum possibile, quia circa impossibile nullus sperat, set desperat. Hec autem quatuor, videlicet bonum, arduum, futurum et possibile, potissime competere debent regibus et principibus.

Nam, cum re[fol. 213<sup>vb</sup>]ges<sup>8</sup> sint latores legum, quia secundum Philosophum proprie spectat ad reges et principes leges ponere, spectat ad eos sperare bonum.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage: Quomodo decet reges et principes se habere ad odium et amorem. (Tatsächlich Titel von Kapitel [III]. Siehe oben.) Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Textvorlage: magnitudinem. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Textvorlage: sperare. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Textvorlage: sperande. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Davor getilgt: set primo*

<sup>6</sup> *est fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Davor getilgt: de*

<sup>8</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: et principes*

## **Kapitel 5: Wie Könige und Fürsten sich in Hoffnung und Verzweiflung verhalten sollen**

Als wir die Rangfolge der Affekte bestimmt haben, sagten wir, dass Liebe und Hass an erster Stelle stehen, Verlangen und Abscheu an zweiter, danach an dritter Hoffnung und Verzweiflung. Es muss noch betrachtet werden, wie Könige und Fürsten sich zu ihnen stellen sollen. Das ist bei Betrachtung des schon Gesagten nicht schwer zu verstehen.

Oben steht nämlich zu lesen, sie müssten demütig und großmütig sein. Die Demut bändigt die Hoffnung. Demütige Menschen kennen nämlich ihre eigenen Schwächen und hoffen nicht auf mehr, als sie sollen. Die Großmut unterdrückt wiederum die Verzweiflung, weil Großmütige nicht wegen Schwierigkeiten verzagen. Wenn Könige demütig und großmütig sein sollten, würden sie wegen ihrer Großmut hoffen, was man darf, und wegen ihrer Demut auch nicht mehr als das. Auf vier Arten können wir zeigen, dass Könige und Fürsten sich geziemend in Hoffnung und Verzweiflung verhalten müssen, indem sie zuversichtlich erwarten, was man darf, und in Angriff nehmen, was man muss. Wenn Könige nämlich auf nichts hoffen würden und auch keine Aufgabe angingen, wären sie kleinmütig und nähmen sich nicht richtig der Staatsgeschäfte an. Die Hoffnung, wie sie allgemein verstanden wird, hat vier Elemente, die zu betrachten nötig sind, damit wir zeigen können, dass Könige ein rechtes Maß an Zuversicht haben müssen.

Hoffnung richtet sich, erstens, auf etwas Gutes; mit Schlechtem hat nämlich die Furcht zu tun. Zweitens ist ihr Objekt anstrengend zu erlangen. Man kann zwar etwas Gutes lieben oder danach verlangen. Hoffnung gibt es aber nur, wenn es mit Mühe verbunden ist. Von niemandem sagt man, er habe Hoffnung, es sei denn es scheint ihm so, dass er sich angestrengt darum bemühen muss. Drittens dreht es sich dabei um etwas Gutes, das in der Zukunft liegt. Ist es schon eingetroffen, kann es keine Hoffnung, aber Freude oder Vergnügen wecken. Viertens betrifft Hoffnung ein mögliches Gut. Ist es unmöglich zu bekommen, hofft keiner, sondern er verzweifelt. Was diese vier Eigenschaften hat, d. h. gut, mühsam, künftig und möglich ist, müssen Könige am meisten anstreben.

Sie sind nämlich Gesetzgeber. Das ist Aristoteles zufolge ihre eigentliche Aufgabe. Deshalb müssen sie auf das Gute hoffen.

Rursus, quia principale intentum a legis latore et a lege, ut supra ostendimus, debet esse bonum divinum et commune, cum talia sint bona excellencia et ardua, non solum spectat ad reges et principes tendere in bonum, set eciam decet eos tendere in bonum arduum. Amplius [fol. XCIX<sup>v</sup>] quanto maior est communitas, tanto plura possunt ei contingere. Ideo maiori indiget providencia et saniori consilio. Cum ergo providencia et consilium non sit nisi de rebus futuris, quia nullus consiliatur de impossibilibus, ut vult Philosophus tercio *Ethicorum*, preterita, que immutabilia sunt, [p. 167] ut haberi potest ex sexto *Ethicorum*, non cadunt sub consilio nec eciam cadunt sub providencia, decet ergo reges et principes considerare bona non solum, ut sunt ardua, set eciam<sup>1</sup> ut sunt futura. Congruit eciam eos considerare talia, ut possibilia. Nam pauperes, impotentes et ignobiles, si non sunt magnanimi et subtrahunt se ab aliquibus bonis arduis, videntur mereri indulgenciam, quia civilis potencia, divicie et nobilitas non amminiculantur eis, ut possint prosequi talia bona. Reges autem et principes, quibus obsequitur<sup>2</sup> nobilitas generis, potencia civilis, habundancia diviciarum<sup>3</sup>, inexcusabiles esse videntur, si sint pusillanimes et non credant eis esse possibile prosequi bona ardua et magno honore digna. Quare, cum reges et principes tendere debeant in bona ardua et debeant providere bona futura possibilia ipsi regno, decet eos esse bene sperantes per magnanimitatem, quia habent omnia<sup>4</sup>, que ad spem debitam requiruntur.

Viso, quomodo reges et principes bene se habere debeant<sup>5</sup> in sperando speranda, restat videre, quomodo se habere debeant in non sperando non speranda. Decet enim eos cum magna diligencia investigare, quid sperent et quid aggrediantur. Nam, sicut per magnanimitatem debent esse prompti, ut aggrediantur ardua et sperent speranda, sic per humilitatem debent esse moderati, ut non aggrediantur aliquid ultra vires [fol. C<sup>r</sup>] proprias et ut non sperent non speranda. Possumus autem duplici via investigare, quod non decet [fol. 214<sup>ra</sup>] reges et principes aggredi aliquid<sup>6</sup> ultra vires et sperare ultra, quam sit sperandum.

Prima via sumitur ex parte officii regii<sup>7</sup>, secunda ex parte gentis sibi commisse. Sperare enim ultra, quam sit sperandum et aggredi opus ultra suas vires<sup>8</sup> videtur ex imprudencia procedere vel ex aliqua passione immoderata.

---

<sup>1</sup> eciam fehlt im Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Druck Rom 1607: consequitur

<sup>3</sup> Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens

<sup>4</sup> Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens

<sup>5</sup> Druck Rom 1607: quomodo decet reges et principes bene se habere

<sup>6</sup> Druck Rom 1607: aliquid aggredi

<sup>7</sup> Druck Rom 1607: regis

<sup>8</sup> Druck Rom 1607: vires suas

Das Hauptziel des Gesetzgebers und des Rechts muss, wie wir oben dargelegt haben, das göttliche und gemeine Wohl sein. Dabei handelt es sich um vortreffliche und schwierige Güter. Deshalb müssen Könige und Fürsten auch dann nach dem Guten streben, wenn es beschwerlich ist. Je größer darüber hinaus ein Gemeinwesen ist, umso öfter muss es dazu kommen, dass große Voraussicht und besonnene Planung nötig sind. Vorausschau und Vorsätze gibt es nur im Hinblick auf die Zukunft. Denn niemand beabsichtigt das Unmögliche, wie Aristoteles in Buch III der *Nikomachischen Ethik* behauptet. Was vergangen ist, lässt sich nicht ändern, wie Buch VI zu entnehmen ist. Es unterliegt weder unserer Planung noch unserer Vorausschau. Also müssen Könige und Fürsten auf das Gute bedacht sein, das nicht nur schwierig ist, sondern auch noch in der Zukunft liegt. Gleichzeitig müssen sie dabei erwägen, ob die Möglichkeit dazu besteht, es zu erlangen. Arme, Machtlose und Menschen von niederer Herkunft verdienen Nachsicht, wenn sie Gutes meiden, das schwer zu erreichen ist. Denn Machtmittel, Reichtum und Adelsstand stehen ihnen nicht als Hilfsmittel zur Verfügung, um sich solchen Gütern zu widmen. Für Könige und Fürsten aber, mit deren Amt vornehme Abstammung, Staatsgewalt und sehr viel Reichtum einhergehen, ist es, wie es scheint, unverzeihlich, kleinstützig zu sein und nicht an die Möglichkeit zu glauben, dass sie schwierige und mit großer Ehre verbundene Güter erwerben können. So müssen sie auf das Gute, das schwer zu erreichen ist, abzielen und Vorsorge für das treffen, was in Zukunft davon noch möglich ist. Es schickt sich für sie, aufgrund ihrer Großmut voller Hoffnung zu sein, weil sie alles haben, was es dazu braucht. Wie gesehen, verhalten sich Könige und Fürsten richtig, wenn sie das erhoffen, was sie müssen. Es bleibt zu betrachten, welche Haltung sie einnehmen müssen, um zu hoffen, wo man hoffen muss, und keine Hoffnung zu haben, wo man sie auch nicht haben darf. Es steht ihnen nämlich gut an, sorgfältig darüber nachzudenken, was sie hoffnungsvoll in Angriff nehmen könnten. Durch ihre Großmut müssen sie nämlich mit der ihr angemessenen Hoffnung bereitwillig Schwierigkeiten angehen. Genauso müssen sie dank ihrer Demut maßvoll sein, um nichts zu unternehmen, was ihre Kräfte überschreitet und sich nicht mit unberechtigten Hoffnungen zu tragen. Auf zwei Arten können wir aber herausfinden, dass Könige und Fürsten sich [tatsächlich] nicht überfordern und keine übermäßige Hoffnung haben sollen. Das ergibt sich erstens aus der Amtspflicht des Königs und zweitens im Hinblick auf das ihm anvertraute Volk. Übertriebene Zuversicht zu haben und eine Aufgabe zu übernehmen, welche die eigenen Kräfte übersteigt, scheint ihre Ursache in Unüberlegtheit oder maßloser Leidenschaft zu haben.

Unde secundo *Ethicorum*<sup>1</sup> scribitur, quod iuvenes semper sunt bone spei. De quolibet enim negotio, eciam si sit ultra vires, iuvenes bene sperant. Quod contingit ex ignorancia. Inexperti enim non [p. 168] possunt cognoscere arduitate operis. Contingit eciam hoc ex immoderacione passionis. Nam, quia nimis habundat in eis calor, prorumpunt, ut attemptent aliqua, que consumare non possunt. Sic eciam dicere possemus, quod<sup>2</sup> ebriosi plus sperant quam<sup>3</sup> debent, quia calefacti ex vino et ebrietate amittentes rationis usum attemptant aliqua, que non valent perficere. Cum ergo regium officium requirat hominem prudentem et non passionatum immoderata passione, decet reges et principes non aggredi aliquid ultra vires et non sperare aliqua non speranda.

Secundo hoc decet eos ex parte populi sibi commissi. Ut plurimum enim exponit se periculo, qui aggreditur arduum<sup>4</sup> aliquid ultra vires. Si<sup>5</sup> inconveniens est totam gentem et totum regnum periculis exponere, diuturno consilio et magna diligencia excogitare debent reges et principes, quid aggrediantur, ne assumant arduum aliquod ultra vires et ne sperent aliquid non sperandum. [fol. C<sup>v</sup>]

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607: Rhetoricorum*

<sup>2</sup> *In der Textvorlage folgt: est. Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Textvorlage: quem. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *arduum fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: ergo*



Daher steht in Buch II der *Nikomachischen Ethik*, dass junge Männer immer voller Hoffnung sind, auch wenn eine Angelegenheit zu schwer für sie ist. Unerfahrene können nämlich nicht einschätzen, wie schwierig etwas zu erledigen ist. Dasselbe kann aber auch von maßloser Leidenschaft kommen. Da sie zu heißblütig sind, stürzen die jungen Männer sich ins Getümmel und nehmen in Angriff, was sie nicht vollenden können. So können wir auch sagen, dass Betrunkene mehr als erlaubt erhoffen. Durch ihre Weinseligkeit in Wallung gekommen, verzichten sie darauf, vernünftig nachzudenken, und beginnen etwas, für dessen Vollendung sie zu schwach sind. Das Amt des Königs erfordert einen klugen Menschen, der nicht übermäßig seinen Gemütsbewegungen nachgibt. Also dürfen Könige und Fürsten nichts unternehmen, was ihre Kräfte übersteigt und keine Hoffnung haben, wo es dafür keine Berechtigung gibt.

Das gilt auch wegen der Verantwortung für ihr Volk, das sonst in zu große Gefahr gebracht würde. Wenn es also unangemessen ist, ein Reich mit seinem ganzen Volk Gefahren auszusetzen, muss in langer Beratung und mit großer Sorgfalt von Königen und Fürsten bedacht sein, was sie in Angriff nehmen, um es nicht mit unüberwindlichen Schwierigkeiten aufzunehmen und unberechtigte Hoffnungen zu hegen.

## Capitulum [VI]: Quomodo decet reges et principes se habere circa audaciam et timorem<sup>1</sup>

Secundum Philosophum in quarto *Ethicorum* circa mores singulares consideraciones magis proficiunt. Verum, quia sunt nobis nota confusa magis, ut dicitur primo *Physicorum*, ideo in hoc primo de moribus regum oportet pertransire universaliter et<sup>2</sup> typo, quia in secundo et maxime in tercio plus descendemus ad particulares circumstantias. Expediit tamen hec univeralia pertransire, quia horum cognicio faciet ad cognicionem sequencium. In tercio ergo libro magis particulariter tractabimus facta regni. Non tamen eciam in illo libro expediet penitus usque ad particularia descendere, quia experti in curiis, et [p. 169] maxime reges et principes propter<sup>3</sup> negociorum frequenciam, satis particularia gesta noverunt. Quare, si aliqua universalia in morali negocio eis tra[fol. 214<sup>rb</sup>]dantur suffragante experienciam, quam habent de moralibus gestis, sufficienter instrui poterunt in cognicione moralium.

Hiis ergo prelibatis dicamus, quod, sicut universaliter et typo instruximus reges et principes, quomodo se habere debeant circa spem et desperacionem, que respiciunt futurum bonum, sic secundum eandem methodum eos instruere possumus, quomodo se habere debeant contra timorem et audaciam, que respiciunt futurum malum. Videtur autem forte alicui<sup>4</sup> reges et principes in nullo debere esse timidos, quia talia regie maiestati derogare videntur<sup>5</sup>. Mul[fol. CI]tos autem sic incitantes reges habere consueverunt persuadentes eis, ut omnia audeant, nichil timeant<sup>6</sup>. Set tales sunt adultores, non veridici. Docent enim reges non esse fortes. Nam qui omnia audet<sup>7</sup> et nichil timet<sup>8</sup>, ut dicitur primo *Magnorum moralium*, non est fortis, set fatuus. Oportet ergo videre, quomodo<sup>9</sup> eos esse deceat timidos et audaces. Timor autem, si moderatus sit, expediens est regibus et principibus. Moderato enim timore<sup>10</sup> omnes principantes timere debent, ne aliquid insurgat in regno, quod eius bonum statum depravare possit. Possumus autem, quantum ad presens, duplici via investigare, quod moderatus timor necessarius sit regibus. Prima via sumitur ex parte consilii habendi, secunda ex parte operis fiendi.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: Quomodo et que debeant reges et principes desiderare et abhominari. (*Tatsächlich Titel von Kapitel [IV]. Siehe oben.*) *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *et fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: eorum*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607: aliquibus*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607: dicuntur*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607: caveant*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607: audent*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607: timent*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607: quo modo*

<sup>10</sup> *Korrigiert aus: timorere*

## **Kapitel 6: Wie sich Könige und Fürsten angemessen gegenüber Kühnheit und Furcht zu verhalten haben**

Aristoteles im vierten Buch der *Nikomachischen Ethik* zufolge bringen bei den Sitten Betrachtungen des Einzelfalls mehr Ergebnisse. Wenn wir aber nicht falsch verstehen, was in Buch I der *Physik* steht, ist es hier in Buch I nötig, die Sitten der Könige allgemein zu umreißen, weil wir uns in Buch II und, mehr noch, in Buch III auf besondere Umstände einlassen. Es ist trotzdem hilfreich, die Sitten im Vorübergehen grundsätzlich zu betrachten, weil es zum besseren Verständnis des Folgenden beiträgt. In Buch III werden wir mit viel mehr Einzelheiten das Handeln der Könige behandeln. Dennoch ist es auch dort nicht tunlich, sich zu sehr in besondere Details zu vertiefen. Mit ihrer Erfahrung bei Hofe kennen Könige und Fürsten wegen der Häufigkeit der entsprechenden Angelegenheiten genug an besonderen Begebenheiten. Durch Vermittlung der Ethik in ihren Grundzügen werden sie, unterstützt durch ihre Erfahrung mit entsprechendem Handeln, über eine ausreichend gefestigte Kenntnis auf diesem Gebiet verfügen.

Nach diesen Vorbemerkungen möchten wir erklären, dass wir nach derselben Methode, mit der wir allgemein und in Umrissen Könige und Fürsten darüber belehrt haben, wie sie sich in Furcht und Verzweiflung, deren Objekt ein Gut in der Zukunft ist, verhalten sollen, sie auch darüber unterrichten können, wie sie sich zu Angst und Kühnheit zu stellen haben, die sich auf ein künftiges Übel beziehen. Es mag scheinen, dass manche Könige und Fürsten sich überhaupt nicht fürchten dürfen, weil das angeblich ihrer Würde abträglich ist. Viele Leute haben für gewöhnlich damit erreicht, dass sich Könige, so angespornt, dazu überreden ließen, alles zu wagen und sich vor nichts zu hüten. Die so reden schmeicheln aber nur und sagen nicht die Wahrheit. Sie lehren die Könige so nicht, tapfer zu sein. Dann alles zu riskieren und vor nichts Angst zu haben ist nicht tapfer, wie es in Buch I der *Magna Moralia* heißt, sondern töricht. Es ist also nötig zu erkennen, auf welche Art Könige und Fürsten ängstlich und kühn sein müssen. Furcht in Maßen ist ihnen aber nützlich. Alle Herrscher müssen in beschränktem Umfang Furcht empfinden, dass in ihrem Reich nichts aufkommt, was dessen gute Verfassung verschlechtern könnte. Wir können – in diesem Zusammenhang – auf zwei Arten dazu kommen, dass Könige mäßige Furcht nötig haben, ausgehend einmal von der Notwendigkeit der Überlegung, das andere Mal von den anstehenden Aufgaben.

Prima via sic patet: Nam, ut dicitur secundo *Rethoricorum*, capitulo *De timore*: “Timor consiliativus facit.” Ex eo enim<sup>1</sup>, quod aliquis<sup>2</sup> timet, consiliatur, quomodo possit effugere malum, quod dubitat. Cum ergo unum totum regnum absque magno consilio debite gubernari non possit, expedit principibus et regibus, ut consiliativi reddantur, habere aliquem moderatum timorem.

Secundo hoc idem investigare possumus ex parte operis fiendi. Nam non sufficit sollicitari circa consilia et iudi[p. 170]care de consiliatis, nisi consiliata et iudicata per opera debite et diligenter exsequamur. Moderatus autem timor non solum consiliativos facit, set eciam agit, [fol. 214<sup>v</sup>] ut opera diligentius operemur. Nam, si moderatus assit timor, diligentius agimus opera, per que fugere credimus timorem illum.

Ostensum est ergo, quod decet reges et principes moderatum habere timorem. Attamen, immo[fol. CI<sup>r</sup>]derate timere nullo modo decet eos. Immoderatus enim timor quatuor habere videtur, que omnino derogant regimini<sup>3</sup>. Nam timor immoderatus primo reddit hominem immobilem et contractum. Secundo, facit ipsum inconsiliativum<sup>4</sup>. Tercio, facit eum tremulentum. Et<sup>5</sup>, quarto, facit eum inoperativum.

Cum enim quis timet, calor ad interiora progreditur. Modum enim, quem videmus in hominibus, asspicere possumus in calore corporis naturalis. Cum enim homines existentes in campis timent, statim confugiunt ad castrum vel ad arcem. Sic, cum quis timet, calor, existens in exterioribus membris, statim confugit ad interiora. Propter quod homo<sup>6</sup> in se ipso contrahitur et redditur immobilis. Quare, si indecens est caput regni sive regem esse immobilem et contractum, indecens est ipsum timere immoderato timore<sup>7</sup>.

Secundo, hoc est indecens, quia immoderatus timor facit hominem inconsiliativum<sup>8</sup>. Cum enim quis immoderate timet, totus obstupescit et est in agona<sup>9</sup> et ignorat, quid faciat. Propter quod non recordatur consiliari, et si consilium ei detur, propter obstupescitionem non apprehendit illud. Quare, si indecens est, ut facta regni sine consilio gerantur et ut rex sit inconsiliativus, indecens est ipsum timere immoderato timore.

Tercio, immoderatus timor reddit hominem tremulentum.

---

<sup>1</sup> enim *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: ei*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: regno*

<sup>4</sup> *Textvorlage: consiliativum. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Et fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: confugit*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607: timore immoderato*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607: inconciliativum*

<sup>9</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: ductus*

Zu Punkt I: Furcht lässt einen, wie es im zweiten Buch der *Rhetorik* heißt, nachdenken. Aus Furcht vor dem Übel, das in Verzug ist, überlegt man nämlich, wie es abzuwenden wäre. Da also ein ganzes Reich nicht ohne sorgfältiges Nachdenken angemessen regiert werden könnte, ist es Königen und Fürsten von Nutzen, durch Furcht in Maßen genau dazu veranlasst zu werden.

Punkt II können wir bei Betrachtung dessen, was zu tun ist, nachgehen. Es reicht nämlich nicht, den Anstoß zur Überlegung und zur Beurteilung des Erwogenen zu erhalten, wenn wir nicht mit der gebotenen Sorgfalt danach handeln. Furcht in Maßen stößt nicht nur Überlegungen an, sondern bewirkt auch größere Umsicht beim Handeln. Mit einer Prise Furcht wird das sorgfältiger getan, was sie nach unserer Meinung vertreibt.

Daraus ergibt sich also, dass es Königen und Fürsten gut ansteht, sich in gewissem Grad zu fürchten. Maßlose Furcht schickt sich für sie jedoch überhaupt nicht. Diese hat offensichtlich vier Eigenschaften, die ihrer Herrschaft in jeder Hinsicht abträglich sind: Uneingeschränkte Furcht macht einen Menschen erstens unbeweglich und steif. Zweitens versetzt sie ihn in einen Zustand, in dem er nicht mehr nachdenken kann. Drittens lässt sie ihn zittern. Viertens macht sie ihn handlungsunfähig.

Durch die Furcht fließt die Hitze bei Menschen auf dieselbe Art, wie wir es bei natürlichen Körpern beobachten können, nach innen. Immer wenn sich Menschen auf dem Schlachtfeld fürchten, suchen sie sogleich Zuflucht in ihrem Feldlager oder in einer Festung. Genauso zieht sich bei der Furcht die Wärme der äußeren Glieder unversehens ins Innere zurück. Deshalb wird der Mensch steif und unbeweglich. Das ist für den König als Haupt des Reiches unschicklich und entsprechend genauso, sich uneingeschränkt zu fürchten.

Zweitens gehört sich maßlose Furcht nicht für ihn, weil sie einen Menschen unfähig zum Nachdenken macht. Wer unbeschränkt vor etwas Angst hat, ist wie betäubt, fällt in Agonie und weiß nicht, was er tun soll. Darum fällt es ihm nicht ein, nachzudenken, und wenn er einen Rat erhielte, würde er ihn in seiner inneren Erstarrung nicht annehmen. Wenn es ungehörig für Könige ist, die Staatsgeschäfte unberaten zu führen und dabei nicht zu überlegen, steht es ihnen auch nicht an, maßlose Furcht zu empfinden.

Sie lässt einen Menschen, drittens, zittern.

Nam propter timorem calore progrediente ad interiora exteriora membra<sup>1</sup> frigida manent. Nervi ergo fiunt frige facti et non valentes sustinere membra. Quare accidit eis tremor. Ergo, si inconueniens est regem esse tremulentum, qui debet esse viri[p. 171]llis et constans, incon[fol. CII]ueniens est ipsum timere immoderato timore.

Quarto, immoderatus timor reddit hominem inoperativum. Nam homo propter timorem immoderatum tremens et obstupefactus immobilitatur et nescit, quid faciat. Cum ergo totum regnum sit in rege tanquam in movente et expectet<sup>2</sup> imperium eius, si rex sit inoperativus et imperare non valeat propter immoderatum timorem, toti regno preiudicium gignitur. Quare, si hoc est indecens, [fol. 214<sup>vb</sup>] non decet regem timere immoderato timore<sup>3</sup>.

Viso, quomodo reges se habere debeant ad timorem, quia difficilius est reprimere timorem quam moderare audaciam, ut dictum fuit supra capitulo *De fortitudine*, defacili videri potest, quomodo se habere debeant ad audacias. Decet enim eos non habere<sup>4</sup> audaciam immoderatam, set moderatam. Nam, si audacia sit immoderata, homo plus presumit quam debeat. Quod regibus non expedit, quia tunc periculo exponerent totum regnum. Si vero quis nullam audaciam habeat, omnino est indecens, quia tunc nichil aggreditur. Moderate ergo se habere ad timorem et ad audaciam regibus et principibus omnino congruit.

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607: quod portet statt et expectet*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: immoderato timore timere*

<sup>4</sup> *audacias. Decet ... non habere fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

Da sich wegen der Furcht die Hitze ins Körperinnere zurückzieht, bleiben die Extremitäten kalt. Die Sehnen werden also abgekühlt und können die Glieder nicht mehr kontrollieren. Deshalb kommt es zum Zittern. Es passt also nicht zu einem König, der männlich und beherrscht sein muss, zu zittern und genauso wenig, sich unmäßig zu fürchten.

Viertens macht uneingeschränkte Furcht einen Menschen handlungsunfähig. Denn aus maßloser Angst zittert er, kann sich wie betäubt nicht bewegen und weiß nicht, was tun. Da das ganze Reich gleichsam durch den König seinen Antrieb erfährt und seinen Befehl erwartet, sind die Aussichten des Landes schlecht, wenn er aus übermäßiger Furcht untätig und nicht stark genug zum Befehlen ist. Das gehört sich nicht. Also darf ein König sich nicht über die Maßen fürchten.

Nach der Betrachtung darüber, wie Könige sich gegenüber der Furcht verhalten müssen, ist es leicht zu erkennen, wie sie sich zur Kühnheit zu stellen haben. Denn, wie oben im Kapitel über die Tapferkeit gesagt, es ist schwieriger, Angst zu unterdrücken als Kühnheit zu zügeln. Könige dürfen nicht maßlos, sondern nur eingeschränkt kühn sein. Denn uneingeschränkte Kühnheit lässt Menschen sich mehr zutrauen, als sie dürfen. Das ist Königen nicht zuträglich, weil sie dann ihr ganzes Reich in Gefahr bringen. Wem aber gar keine Kühnheit zu Gebote steht, der ist unanständig, weil er dann nichts in Angriff nimmt. Königen und Fürsten entspricht es also voll und ganz, in Furcht und Kühnheit maßvoll zu sein.

## Capitulum [VII]: Quomodo differt ira ab odio et quomodo reges et principes se habere debeant ad iram et eius oppositum<sup>1</sup>

Quia ira maximam affinitatem videtur habere cum odio, prius quam ostendamus, quomodo reges et principes se habere debeant circa ipsam<sup>2</sup> et mansuetudinem. Videndum est, quomodo ira differat ab odio et quod est detestabilis, an odium, an ira inordinata. Est autem una principalis [fol. CIIv] differentia inter iram et odium, quia odium est appetitus mali simpliciter<sup>3</sup> et absolute. Nam odium opponitur amori. Amare autem, ut dicitur secundo *Rethoricorum*, est [p. 172] idem quod velle alicui bonum secundum se. Sic odire aliquem est velle malum ei simpliciter et absolute. Ira autem non sic. Nam ipsa<sup>4</sup> ira non est appetitus mali secundum se, set in ordine ad vindictam. Potest enim diffiniri ira, quod est appetitus pene in vindictam. Ex hac autem differentia principali inter iram et odium sumuntur octo differentie, quas assignat Philosophus secundo *Rethoricorum*.

Prima differentia est, quia est ira ex hiis, que sunt ad se ipsum vel ex pertinentibus ad ipsum. Odium autem esse potest de pertinentibus ad ipsum et ad alium. Nam nullus irascitur alicui, nisi credat ipsum forefecisse vel in se vel in filios vel in amicos vel in aliquos<sup>5</sup> ad se pertinentes. Dictum est enim iram esse appetitum pene non simpliciter, set in ordine ad vindictam. Nullus autem ulcisci desiderat nisi de forefacientibus<sup>6</sup> vel in ipsum vel in pertinentibus ad ipsum. Set odire, quod est velle malum secundum se, esse potest vel de pertinentibus ad se vel ad alium. Statim enim, cum scimus aliquem esse malum, ut cum scimus [fol. 215<sup>ra</sup>] aliquem esse furem, possumus<sup>7</sup> ipsum odire, sive forefecerit in nos, sive in alios.

Secunda differentia est, quia ira semper est in singulari. Odium<sup>8</sup> autem<sup>9</sup> potest esse in communi. Odire autem potest aliquis communiter omnem furem et detractorem. Set irasci potest nisi alicui speciali. Nam, cum homo in communi non iniurietur nobis, set semper committatur iniuria<sup>10</sup> per aliquem hominem specialem, [fol. CIII<sup>r</sup>] licet odire possumus<sup>11</sup> fures universaliter, non tamen irascimur nisi alicui singulari.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: Quomodo reges et principes se habere debeant circa spem et desperationem. (*Tatsächlich Titel von Kapitel [V]. Siehe oben.*) *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: iram

<sup>3</sup> *Davor getilgt*: si

<sup>4</sup> *ipsa fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: alios

<sup>6</sup> *Textvorlage*: defore facientibus. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: possumus

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: Odire

<sup>9</sup> *autem fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Textvorlage*: iniuriam. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: possumus



## **Kapitel 7: Der Unterschied zwischen Zorn und Hass. Wie Könige und Fürsten sich gegenüber dem Zorn und dessen Gegenteil verhalten sollen**

Der Zorn scheint sehr eng mit dem Hass verwandt zu sein. Zuerst wollen wir aufzeigen, wie sich Könige und Fürsten zu ihm und zur Sanftmut zu verhalten haben. Man muss erkennen, worin sich Zorn von Hass unterscheidet, und was verabscheuenswerter ist, Hass oder maßloser Zorn. Es gibt aber einen grundsätzlichen Unterschied zwischen Zorn und Hass. Letzterer ist das schlechthinige und unbedingte Begehren nach einem Übel. Denn Hass ist das genaue Gegenteil von Liebe. „Lieben“ bedeutet aber, wie es in Buch II der *Rhetorik* heißt, jemandem das Gute an sich zu wünschen. Entsprechend bedeutet „Hassen“, für ihn schlechthin und unbedingt das Böse zu wollen. So ist der Zorn aber eigentlich nicht. Er begehrt das Übel nicht um seiner selbst willen, sondern als Mittel der Vergeltung. Man kann nämlich den Zorn bestimmen als das Begehren, durch Strafe Vergeltung zu üben. Aus diesem grundlegenden Unterschied zwischen Zorn und Hass ergeben sich acht weitere Differenzen, die Aristoteles im zweiten Buch der *Rhetorik* bestimmt.

Die erste besteht darin, dass Zorn seinen Ursprung in einem selbst oder dem, was zu einem persönlich gehört, hat. Hass kann von etwas kommen, was zur eigenen Person und zu jemand anderem gehört. Keiner zürnt jemanden, wenn er nicht glaubt, ihm selbst, seinen Kindern, seinen Freunden oder anderen, die ihm nahestehen, sei etwas angetan worden. Es wurde gesagt, dass Zorn nicht das Begehren nach der Strafe als solcher, sondern als Mittel der Vergeltung sei. Man will sich an niemand rächen, außer an denen, die einem selbst oder den eigenen Angehörigen ein Leid zufügen. Zum Hass, d. h. das Böse für sich genommen zu wollen, kann es [auch] wegen eines Nahestehenden oder eines Fremden kommen. Sobald wir [aber] erfahren, dass jemand böse, zum Beispiel ein Dieb, ist, sind wir im Stande, ihn zu hassen, unabhängig davon, ob er uns oder anderen etwas angetan haben mag.

Der zweite Unterschied ergibt sich daraus, dass Zorn immer einem Einzelnen gilt; Hassen kann man aber auch ganz allgemein. Man kann Diebe und Verleumder als solche hassen, zürnen aber nur jemand Besonderem. Der Mensch im Allgemeinen könnte uns kein Unrecht tun, sondern immer nur ein ganz bestimmter. Diebe können wir zwar ganz allgemein hassen, wütend sein aber nur auf jemand Bestimmten.

Tercia differentia est, quia odium est quid insaciabile, set ita saciatur. Nam, si odium est appetitus mali simpliciter, ille, quem odimus, non posset tantum habere de malo, quin vellemus, quod haberet plus. Set ira, que est appetitus pene, non finaliter<sup>1</sup>, set ut ordinatur ad vindictam, est quid saciabile, quia, cum aliquis tantum passus est, quod videatur irato ulcionem decentem factam esse, saciatur ira et quiescit iratus.

Quarta differentia est, quia iratus appetit contristare, set odiens appetit nocere<sup>2</sup>. Vult enim [p. 173] iratus inferre dolorem et tristitiam, set odiens vult inferre dampnum et nocumentum.

Quinta differentia est, quia sentiri quidem vult iratus, odienti autem nichil differt. Non enim sufficit irato, quod alter paciatur, nisi senciatur, et, ubi<sup>3</sup> manifeste appareat, quod ipse ei inferat illud malum, quia aliter non esset vindicta. Set odienti quidem nichil differt. Nam, cum odium sit mali secundum se et absolute, sufficit odienti, quod alter paciatur malum, qualitercunque ei accidat malum illud.

Sexta differentia est, quia ira semper est cum tristitia. Tanta enim est anxietas irati, ut vindicta fiat, quod donec sit facta ulcio, quasi continue est in tristitia. Set odium sine tristitia esse potest. Nam odium esse valet ad aliquid in communi. Odire enim possumus universaliter omnes fures. Non tamen oportet, quod tristitia concomitetur<sup>4</sup> huiusmodi odium.

Septima differentia est, quia ire videtur annexe<sup>5</sup> misericordia<sup>6</sup>, non autem odio. Nam, cum ira sacietur, si multa mala inferantur alteri, iratus miseretur ei. Set odium [fol. CCIII<sup>v</sup>] pro nullo miserebitur, cum sit quid insaciabile.

Octava differentia est, quia ira vult contra pati. Sufficit enim irato<sup>7</sup>, quod aliter<sup>8</sup> contra paciatur, donec fiat condigna ulcio. Set odium exterminat et vult non esse. Non enim sufficit odienti, quod alter contrapaciatur, set vult eum interimi et non esse. Cum ergo condiciones odii sint multo peiores quam condiciones ire, magis cavendum est odium quam ira. Immo, ipsa<sup>9</sup> [fol. 215<sup>rb</sup>] ira<sup>10</sup> transire in odium secundum Augustinum, hoc est trabem facere de festuca.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607: simpliciter*

<sup>2</sup> *Textvorlage: noscere. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: ut*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607: committetur*

<sup>5</sup> *Korrigiert aus: annexa*

<sup>6</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>7</sup> *Davor getilgt: ir*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607: alter*

<sup>9</sup> *ipsa fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607: iram*

Drittens ist Hass etwas Unersättliches. Der Zorn wird aber gestillt. Wenn nämlich Hass das uneingeschränkte Begehren nach dem Bösen ist, könnte der, den wir hassen, nie so viel davon abbekommen, dass wir ihm nicht noch mehr wünschen würden. Der Zorn, der nicht die Begierde nach der Strafe als solcher, sondern als ein Mittel der Vergeltung ist, kann befriedigt werden. Wenn jemandem anscheinend angemessen Genugtuung geleistet wurde, ist sein Zorn gestillt, und er beruhigt sich wieder.

Viertens begehrt der Zornige danach, jemandem zu betrüben, der Hasser, ihm aber zu schaden. Ersterer möchte Schmerz und Kummer zufügen, Letzterer aber einen Schaden zum Nachteil des Anderen.

Fünftens will der Zornige, dass er bemerkt wird. Für denjenigen, der hasst, macht das aber keinen Unterschied. Dem Zornigen genügt es nicht, dass der Andere leidet, wenn der nicht erkennt und klar vor Augen hat, wer ihm dieses Unheil zufügt. Anders gäbe es keine Vergeltung. Dem Hasser ist genau das gleichgültig. Da der Hass uneingeschränkt dem Bösen an sich gilt, genügt es dem, der ihn empfindet, dass der andere ein Unheil erleidet, egal wie.

Sechstens ist Zorn immer mit Betrübniß verbunden. So groß ist nämlich die Sorge des Erzürnten um Vergeltung, dass sein Schmerz gewissermaßen so lange bestehen bleibt, bis Rache geübt wurde. Hass kann es aber auch ohne Schmerz geben. Er kann auch gegen etwas im Allgemeinen stark sein. Man kann nämlich alle Diebe ohne Unterschied hassen. Ein solcher Hass ist jedoch nicht notwendig mit Schmerz verbunden.

Siebtens scheint mit Zorn Barmherzigkeit einherzugehen, mit Hass aber nicht. Wenn sein Zorn gestillt ist und dem Anderen viele Übel widerfahren, empfindet der Zürnende Mitleid. Der Hass aber wird wegen gar nichts Erbarmen haben, weil er unersättlich ist.

Achtens will der Zorn im Gegenzug Leid verursachen. Dem Zornigen genügt es, wenn auf Seiten des andere umgekehrt auch gelitten wird, solange die Rache angemessen ist. Hass löscht aber aus und möchte, dass es etwas gar nicht gibt. Dem Hasser reicht es nicht, dass der Andere auch leidet, sondern er möchte dessen Existenz durch Töten beendet sehen. Da die Eigenschaften des Hasses viel schlechter sind als die des Zorns, muss man sich vor Ersterem mehr hüten, ganz besonders aber vor Zorn, der in Hass umschlägt. Das bedeutet nach Augustinus aus einer Mücke einen Elefanten machen.

Est ergo<sup>1</sup> odium hominum<sup>2</sup> cavendam a quolibet. Magis tamen cavendum est regibus et principibus, quia inferre possunt pluribus nocumentum. Sic igitur sensendum<sup>3</sup> est de odio et ira, quia odium detestabilius est quam ira. Nichilominus tamen ira, si inordinata sit, detestabilis est. Ut ergo appareat, quomodo reges et principes se habere debeant circa iram et mansuetudinem. Sciendum<sup>4</sup>, quod ira aliquando rationem precedit et tunc est inordinata et cavenda. Ali[p. 174]quando sequitur ordinem rationis et tunc potest esse ordinata<sup>5</sup> et imitanda. Si<sup>6</sup> enim ira rationem precedat, dupliciter est cavenda, primo, quia non perfecte rationem audit, secundo, quia eam obnubilat. Ira<sup>7</sup> enim rationem precedens secundum Philosophum septimo *Ethicorum* assimilatur canibus vel assimilatur servis velocibus. Servi enim veloces statim, cum audiunt verbum domini, antequam<sup>8</sup> plene percipiant preceptum eius, currunt, ut exsequantur mandatum ipsius. Quare contingit eos deficere, quia non perfecte perceperunt, quomodo exsequendum sit mandatum illud. Sic eciam et canes statim, cum audiunt sonitum venientis, latrant non distinguentes, an veniens sit amicus vel inimicus. Sic et ira facit. Statim [fol. CIV] enim, cum ratio dicit vindictam esse fiendam, statim vult currere, ut vindictam exsequatur, non expectans super hoc iudicium rationis, qualiter vindicta illa fieri debeat. Est igitur cavenda ira inordinata, quia non perfecte rationem<sup>9</sup> audit.

Secundo cavenda<sup>10</sup> est, quia rationem obnubilat. Nam, corpore non existente in debito temperamento, impedimur ab usu rationis. Quare, cum per iram accendatur sanguis circa cor, corpus redditur intemperatum, ut non possumus debite ratione uti. Ratio enim vel intellectus, licet non sit virtus corporalis, utitur tamen in suo actu corporalibus<sup>11</sup> organis. Propter quod corpore existente indisposito non potest libere uti actu suo.

Quare, si in quolibet homine cavendum est habere rationem obnubilatam et non plene rationi obedire, a quolibet cavenda<sup>12</sup> est ira inordinata. Magis tamen cavenda est a regibus et principibus, quia eos maxime decet sequi imperium rationis. Cavenda est ergo ira inordinata et rationem precedens. Set, si sequatur imperium rationis, potest esse ordinata et imitanda. [fol. 215<sup>va</sup>]

---

<sup>1</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: huiusmodi

<sup>2</sup> hominum fehlt im Druck Rom 1607

<sup>3</sup> Druck Rom 1607: sentiendum

<sup>4</sup> Davor getilgt: secundum

<sup>5</sup> Druck Rom 1607: inordinata

<sup>6</sup> Davor getilgt: aliquando sequitur ordinem

<sup>7</sup> Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens

<sup>8</sup> Textvorlage: aliquam. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>9</sup> Druck Rom 1607: ratione

<sup>10</sup> Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens

<sup>11</sup> Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens

<sup>12</sup> Druck Rom 1607: cavenda a quolibet

Vor dem Hass auf Menschen muss sich also ein jeder hüten, umso mehr aber Könige und Fürsten, weil sie damit Vielen Schaden zufügen können. Also gilt für Hass und Zorn dasselbe, weil Ersterer noch verabscheuenswürdiger ist als der Letztere. Nichtsdestoweniger ist auch Zorn, wenn er maßlos ist, zu verabscheuen. Zum besseren Verständnis, wie sich Könige und Fürsten zu Zorn und Sanftmut stellen sollen, muss man wissen, das manchmal der Zorn größer ist als die Vernunft. Dann ist er ungebändigt, und davor sollte man sich hüten. Ein andermal leistet er der ordnenden Vernunft Folge. Dann kann er beherrscht und nachahmenswert sein. Sollte der Zorn also stärker als die Vernunft sein, muss man sich vor zweierlei hüten: erstens dass er ihr nicht mehr ganz gehorcht; zweitens dass er sie trübt. Durch Zorn, der die Vernunft übersteigt, wird man, wie Aristoteles in Buch VII der *Nikomachischen Ethik* sagt, Hunden oder übereilt handelnden Dienern ähnlich. Sobald solche Diener ein Wort ihres Herrn vernommen haben, eilen sie los, um den Auftrag auszuführen, noch ehe sie ihn völlig verstanden haben. So kommt es dazu, dass sie Fehler machen, weil sie gar nicht ganz begriffen haben, wie sie die Aufgabe erfüllen sollen. So fangen auch Hunde, wenn sie jemand kommen hören, gleich an zu bellen, ohne dabei zwischen Freund und Feind zu unterscheiden. Dasselbe bewirkt der Zorn. Sobald die Vernunft gebietet, Vergeltung zu üben, will er sie eilends vollstrecken, ohne noch deren Urteil über das angemessene Strafmaß abzuwarten. Daher muss man sich vor unbeherrschtem Zorn hüten, weil er nicht ganz der Stimme der Vernunft folgt.

Zweitens muss man ihn meiden, weil er sie auch trübt. Wenn die Körpersäfte nicht im richtigen Mischungsverhältnis stehen, hindert uns das am Gebrauch der Vernunft. Da durch den Zorn das Herzblut in Wallung gerät, macht das den Körper unbeherrscht, so dass wir uns nicht mehr angemessen der Vernunft bedienen können. Obwohl die Vernunft oder der Verstand keine körperliche Tugend ist, bedient sie sich beim Handeln dennoch der Körperteile. Ist der Körper also nicht im Gleichgewicht, kann sie auch nicht autonom handeln.

Wenn schon jeder Beliebige sich davor in Acht nehmen muss, über keine ungetrübte Vernunft zu verfügen und ihr nicht in allem zu folgen, gilt dies umso mehr für Könige und Fürsten, die ganz besonders ihrem Diktat folgen sollen. Man muss sich also vor maßlosem Zorn hüten, der stärker ist als die Vernunft. Würde er aber befolgen, was sie vorschreibt, wäre er kontrolliert und nachahmenswert.

Nam, cum ira est rationis organum et agit secundum imperium rationis, virilius exsequimur opera virtuosa. Unde tercio *Ethicorum* approbatur dictum hominis dicentis virtutem immittere<sup>1</sup> furori. Tunc enim virtus furori vel ire immittitur mo[p. 175]do debito et ut decet, quando ira est organum virtutis et rationis.

Patet ergo, quomodo nos habere debemus circa iram et mansuetudinem, quia per mansuetudinem reprimenda est ira, ne precedat iudicium rationis, et per iram reprimenda est mansuetudo, ne impediatur virtutum opera et rationis actus. Ante ergo per rationem iudicemus plene, quid agendum, debemus esse mansueti. Set postquam plene visum est, quid facturi [fol. CIV] sumus, possumus assumere iram tanquam servam et ancillam rationis, ut per eam exsequamur virilius, que ratio iudicabit. Sic ergo se habere circa iram et mansuetudinem tanto magis decet reges et principes, quanto magis decet eos non impediri in usu rationis et viriliter exequi, que ratio iudicabit.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage: immitte. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

Immer wenn der Zorn ein Werkzeug der Vernunft ist und sich ihren Anweisungen fügt, streben wir mannhafter danach, tugendhaft zu handeln. Darum wird in Buch III der *Nikomachischen Ethik* der Ausspruch eines Mannes zustimmend zitiert, wonach der Wut Tugend zugesetzt sei. Wenn sie der Wut bzw. dem Zorn im richtigen Verhältnis beigemischt ist, dann ist Letzterer ihr Werkzeug und das der Vernunft.

Daraus ergibt sich also, wie wir uns bei Zorn und Sanftmut verhalten müssen. Durch Sanftmut muss der Zorn gezügelt werden, damit er nicht stärker ist als das Urteil der Vernunft. Durch den Zorn muss [umgekehrt] die Sanftmut soweit unterdrückt werden, dass sie uns nicht daran hindert, nach Maßgabe der Vernunft tugendhaft zu handeln. Bevor wir also eine vernünftige Entscheidung darüber getroffen haben, was zu tun ist, müssen wir sanftmütig sein. Wenn wir das erkannt haben, müssen wir uns den Zorn als eine Sklavin oder Magd der Vernunft zu eigen machen, um mannhafter anzustreben, was diese beschließen wird. Sich so gegenüber Zorn und Sanftmut zu verhalten steht Königen und Fürsten umso besser an, als sie sich noch uneingeschränkter ihres Verstandes bedienen und standhaft ausführen müssen, was die Vernunft gebietet.

## Capitulum [VIII]: Quomodo reges et principes se habere debeant circa delectaciones et tristicias<sup>1</sup>

Dicebatur enim supra delectaciones et tristicias tenere ultimum gradum in ordine passionum, quia ad eas, tanquam ad passiones ultimas, omnes alie terminantur. Nulla enim passio est, que non terminetur vel ad tristiciam vel ad delectacionem. Dicto ergo de omnibus aliis passionibus, restat dicere, quomodo reges et principes se habere debeant circa delectaciones et tristicias. De<sup>2</sup> delectacionibus autem fuit duplex opinio antiquorum, ut patet per Philosophum decimo *Ethicorum*. Eudoxus autem posuit omnem delectacionem esse bonum, quia, quod ab omnibus appetitur, maxime videtur esse bonum et eligibile. Omnia autem appetunt delectari. Quod non esset, nisi delectacio simpliciter esset de genere bonorum. Adducebat autem Eudoxus ad hoc racionem aliam ex ipsa tristicia, que est delectacioni contraria. Nam, si tristicia quelibet est fugienda et habet [p. 176] racionem mali, quelibet delectacio est prosequenda et habet racionem boni. [fol. CIV<sup>v</sup>]

Alii autem econtrario dicebant omnem delectacionem esse fugiendam. Set hii omnem delectacionem contempnantes statim suam posicionem ostendebant reprehensibilem, quia secundum Philosophum absque delectacione aliqua nullus vivere potest. Si ergo negans loquelam, concedit loquelam, ut patet per Philosophum<sup>3</sup> [fol. 215<sup>vb</sup>] quarto<sup>4</sup> *Methaphysicorum*<sup>5</sup>, sic ponens omnem delectacionem esse fugiendam ponit aliquam delectacionem esse sequendam<sup>6</sup>. Nam, cum loquela negari non possit<sup>7</sup> nisi per loquelam, negans loquelam loquitur. Loquendo autem concedit loquelam. Quare negando loquelam concedit loquelam. Sic, quia nullus omnem delectacionem fugit, nisi delectabile sit ei omnem delectacionem fugere, sequitur, quod fugiens omnem delectacionem sequatur aliquam delectacionem.

Inter has autem duas vias omnino contrarias est via Philosophi media, quod non omnis delectacio est simpliciter bona, nec omnis simpliciter mala. Set aliqua<sup>8</sup> delectacio est bona existenter, aliqua apparenter, aliqua simpliciter, aliqua secundum quid, aliqua est bona uni, aliqua est bona alteri. Sicut enim videmus in gusto, sic et in appetitu iudicare possumus.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: Quomodo decet reges et principes se habere circa audaciam et timiditatem. (*Tatsächlich Titel von Kapitel [VI]. Siehe oben.*) Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>2</sup> *De fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Davor getilgt*: h

<sup>4</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

<sup>5</sup> *Davor getilgt*: *Ethicorum*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: prosequendam

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: non possit negari

<sup>8</sup> delectacio est ... Set aliqua *fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*



## Kapitel 8: Das richtige Verhalten von Fürsten und Königen bei Lust und Schmerz

Wie oben erwähnt, nehmen Lust und Schmerz den höchsten Rang unter den Affekten ein, weil auf sie schlussendlich alle anderen Gemütsbewegungen hinauslaufen. Denn es gibt keine Leidenschaft, die nicht in Lust oder Schmerz endet. Nachdem es schon über alle anderen Affekte gesagt worden ist, muss noch erwähnt werden, wie Könige und Fürsten sich zu diesen beiden verhalten müssen. Über den Genuss hatten die Alten zwei unterschiedliche Ansichten, wie Aristoteles im zehnten Buch der *Nikomachischen Ethik* deutlich macht. Eudoxos stellte die These auf, jeglicher Genuss sei gut: „Was von allen begehrt wird, scheint besonders gut zu sein und was wir am meisten wählen sollen. Alles strebt danach zu genießen. Das verhielte sich nicht so, wenn nicht der Genuss schlechthin gutartig wäre.“ Diesem Argument fügt Eudoxos eines im Hinblick auf den Schmerz hinzu, der das Gegenteil der Lust ist: „Wenn nämlich jeglicher Schmerz zu meiden ist, ist er im Grunde böse, und man muss ganz nach Genuss streben, weil er von Grund auf gut ist.“

Andere sagten, ganz im Gegenteil solle man sich vom Genuss fernhalten. Diejenigen, die allen Genuss verdammt, erwiesen sich aber umstandslos als kritikwürdig. Denn, wie Aristoteles sagt: „Ohne irgendein Vergnügen kann kein Mensch leben.“ Wenn aber jemand, indem er sagt, Sprache existiere nicht, dadurch schon bestätigt, dass es sie doch gibt, wie aus Buch IV der *Metaphysik* hervorgeht, setzt jemand, der sagt, man solle sich von jeglichem Genuss fernhalten, voraus, dass man doch nach einem streben soll. Da man nämlich die Existenz von Sprache nur mittels der Sprache bestreiten kann, bestätigt schon der, welche sie verneint, indem er redet, dass es sie doch gibt. Entsprechend hält sich niemand vom Genuss fern, für den nicht genau das ein Vergnügen ist. Daraus folgt, dass derjenige, der vor jedem Genuss flieht, dadurch einen anstrebt.

Der Mittelweg zwischen diesen beiden Extremen besteht für Aristoteles darin, dass kein Genuss schlechthin gut oder von Übel ist. Manch ein Genuss ist tatsächlich oder dem Anschein nach gut. Mancher ist es schlechthin oder nur in gewisser Hinsicht bzw. ist es für den einen, aber nicht für den anderen und umgekehrt. Was wir beim Geschmack beobachten, können wir auch beim Begehren erkennen.

Aliqui enim habent gustum infectum, ut infirmi. Aliqui habent ipsum bene dispositum, ut sani. Sic aliqui habent appetitum infectum, ut viciosi. Aliqui habent ipsum bene dispositum, ut homines boni et virtuosus. Sicut ergo non sunt dicenda<sup>1</sup> vere dulcia, que videntur dulcia infirmis et habentibus gustum infectum, set que videntur dulcia sanis et habentibus linguam bene dispositam. Sic non sunt dicenda vere delectabilia, que sunt [fol. CV<sup>r</sup>] delectabilia viciosis et habentibus appetitum infectum, set que sunt delectabilia bonis et habentibus voluntatem rectam.<sup>2</sup> Erunt ergo aliqua delectabilia vere et simpliciter, aliqua apparenter et secundum quid. Sic erunt delectaciones bone existentet et simpliciter, alique vero apparenter et secundum quid. Rursus, quia de[p. 177]lectacio contingit ex coniuncione convenientis cum conveniente<sup>3</sup>, cum ergo alia convenient bestiis, alia hominibus, alique delectaciones sunt convenientes bestiis, alique vero hominibus. Delectaciones autem intelligibiles et virtuose sunt convenientes hominibus, set delectaciones veneree et sensibiles sunt convenientes bestiis. Si autem homines talibus delectacionibus uti debent, hoc non est secundum se et simpliciter, set prout habent ordinem et prout deserviunt accionibus virtuosis.

Patet ergo, quomodo nos habere debemus ad ipsas delectaciones. Nam, cum detestabile sit cuilibet, quod sit viciosus et quod mores habeat bestiales, spectat ad quemlibet sequi non que sunt delectabilia bestiis et hominibus viciosis, set que sunt delectabilia racionabilibus et hominibus virtuosis. Omnia igitur delectacio bona est, ut arguebant raciones premissae, [fol. 216<sup>ra</sup>] set non omnis delectacio est bona cuilibet, set aliqua est bona bestiis, aliqua vero hominibus. Quanto ergo detestabilius est reges et principes eligere vitam pecudum, tanto detestabilius est eos sequi bestiales delectaciones.

Patet igitur, quomodo reges et principes se ad delectaciones habere debent, quia principaliter et<sup>4</sup> per se delectari debent in operibus virtuosis. Nam delectacio semper perficit et expediciorem reddit ope[fol. CVI<sup>r</sup>]racionem convenientem. Si igitur reges et principes delectabuntur in actibus prudencie et in operibus virtuosis, expeditiori modo et magis perfecte efficere poterunt huiusmodi opera. Nam, quanto quis vehemenciori modo delectatur in actibus virtuosis, tanto excellencius efficit illos actus. In delectacionibus autem sensibilibus delectari non debent principaliter et per se, set uti debent eis moderate et prout habent ordinem ad opera virtuosa. Nam, si tales delectaciones vehementes sint, racionem obnubilant et operationes impediunt virtuosas.

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt: a*

<sup>2</sup> *Textvorlage: vere et simpliciter, aliqua apparenter et secundum quid statt bonis et habentibus voluntatem rectam. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: convenienti*

<sup>4</sup> *et fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

Der Geschmackssinn ist bei den einen, d. h. den Kranken, angegriffen. Andere, die Gesunden, sind damit wohlversehen. Genauso ist bei manchen, den Lasterhaften, das Begehren beeinträchtigt. Bei anderen, den guten und tugendhaften Menschen, verhält es sich damit richtig. Man kann nichts wirklich „süß“ nennen, was Kranken mit angegriffenem Geschmackssinn so erscheint, sondern [nur] das, was die Gesunden mit ihrer gut funktionierenden Zunge so wahrnehmen. Ebenso wenig darf man als „genussvoll“ bezeichnen, was den Lasterhaften mit ihrem kranken Begehren so erscheint, sondern nur das, was die Tugendhaften mit ihrem rechtem Willen so empfinden. Also gibt es das schlechthin wahrhaft Genussvolle und das scheinbare in gewisser Hinsicht und entsprechend den tatsächlichen Genuss schlechthin und den scheinbaren im Hinblick auf etwas Bestimmtes. Genuss entsteht wiederum aus der Verbindung zueinander passender Bestandteile. Manches taugt für Tiere, anderes für Menschen. Vernünftige und tugendhafte Vergnügungen entsprechen dem Menschen, fleischliche Sinnengenüsse aber dem Tier. Wenn sich ihnen Menschen hingeben müssen, dann nicht an sich und schlechthin, sondern als Mittel zum Zweck des tugendhaften Handelns.

Damit ist klar, wie wir uns gegenüber diesen Genüssen verhalten sollen. Da jeder, der lasterhaft ist und sich wie ein Tier verhält, auch verabscheuenswert ist, muss man danach streben, was nicht den Lasterhaften und den Tieren angenehm ist, sondern nach vernünftigem Genuss der Tugendhaften. Also ist jeder Genuss gut, wie sich aus den angeführten Beweisgründen ergibt, aber mancher [nur] für Tiere, ein anderer wiederum für Menschen. Umso abscheulicher es für Könige und Fürsten ist, sich für das Leben wie ein Vieh zu entscheiden. Genauso ist es für sie auch, tierischen Genüssen nachzugehen.

Also ist offensichtlich, wie sie sich gegenüber der Lust verhalten sollen, nämlich zuallererst und an sich am tugendhaften Handeln Vergnügen zu finden. Denn das Vergnügen daran lässt einen immer eine angemessene Tätigkeit leichter zu Ende bringen. Wenn also Könige und Fürsten an klugem Handeln und tugendhaften Werken Vergnügen finden, können sie diese umso leichter und vollkommener verrichten. Umso mehr jemand an tugendhaften Handeln Vergnügen findet, wird er sich auch dabei hervortun. Bei Sinnengenüssen darf man nicht in erster Linie und an sich Vergnügen finden, sondern nur in Maßen und im Dienst tugendhaften Handelns. Wenn solche Genüsse stark sind, trüben sie den Verstand und hindern einen daran, tugendhaft zu handeln.

Viso, quomodo reges et principes se habere debeant ad delectaciones, videre restat, quomodo se habere debent ad tristicias. Tristicia autem nunquam est assumilanda<sup>1</sup> nec est [p. 178] laudabilis, nisi supposito<sup>2</sup> aliquo turpi. Siquis enim videt se in aliquo turpia egisse, debet doleri et tristari. De<sup>3</sup> turpibus igitur est trilandum, set omnis alia tristicia est moderanda et vitanda. Ut ergo huiusmodi tristicia moderetur, danda sunt remedia, per que huiusmodi tristicia vitari possit. Videtur autem Philosophus tria remedia tangere, per que tristicia vitatur, videlicet virtutes, amicos et consideracionem veritatis. Per virtutes enim vitatur tristicia, quia, ut vult Philosophus nono *Ethicorum*, mali et viciosi se ipsis non gaudent. Non enim inveniunt in se ipsis, unde delectari possunt<sup>4</sup>. Nam mali sibi ipsis inimicantur<sup>5</sup> et in se ipsis dissenciunt, ut ibidem innuitur. Nam unum ratione iudicant, et aliud passione agunt. Quare, cum in se ipsis pacem non habeant, de se ipsis non gaudent. Magnum ergo remedium et ut in nobis ipsis delectacionem inveniamus est fugere vicia et habere virtutes.

Secundum remedium est consolacio amicorum, ut in eodem nono *Ethicorum* traditur. Videtur enim tristicia esse [fol. CVI] quoddam pondus, aggravans animam. Sicut ergo in pondere corporali, cum multi iuvant nos ad portandum illud, minus gravamur, sic, cum [fol. 216<sup>ab</sup>] videmus multitudinem amicorum condolere nobis, alleviamur a dolore illo et minus tristamur. Hec enim ratio, licet tangatur nono *Ethicorum*, dicitur tamen fuisse Platonis nec videtur usquequaque vera. Nam, cum dolore amicorum sit dolendum, cum nos dolemus et videmus amicos dolere, ut videtur, non debet dolor minui, set augeri. Possumus ergo dicere, quod, cum videmus amicos<sup>6</sup> dolere de dolore nostro, non quia illi<sup>7</sup> dolent de dolore nostro, minuitur dolor noster, set quia videmus eos dolere, adgeneratur nobis quedam firma fantasia, quod sint amici, et quia delectabile est habere amicos, delectamur. Et delectando dolor minuitur<sup>8</sup>, quia omnis delectacio vel totaliter tristiciam tollit<sup>9</sup> vel saltem eam minuit.

Tercium remedium est consideracio veritatis. Nam, licet de turpibus sit dolendum, de bonis tamen fortune vel de aliis, que in [p. 179] nobis contingere possunt, absque eo, quod operemur turpia, dolere non debemus. Ad hoc autem maximum remedium est consideracio veritatis.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: assumenda

<sup>2</sup> *Davor getilgt*: sumpto aliquo

<sup>3</sup> *Davor getilgt*: huiusmodi tristicia danda sunt

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: delectari possint in seipsis

<sup>5</sup> *Textvorlage*: immitantur. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: eos

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: ipsi

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: minuitur dolor noster

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: aufert

Nach der Betrachtung des richtigen Verhaltens beim Genuss muss noch aufgezeigt werden, wie sich Könige und Fürsten zum Schmerz stellen müssen. Nachahmens- und lobenswert ist er nur, wenn wir ihn über etwas Schändliches empfinden. Wenn nämlich jemand erkennt, dass er sich zu so etwas hat hinreißen lassen, muss ihn das betrüben und traurig machen. Über Schändliches hat man Schmerz zu empfinden, ihn sonst aber zu mäßigen oder zu meiden. Dazu gibt es Mittel. Aristoteles erwähnt, wie man sieht, aber drei davon, mit denen man dem Schmerz entgeht: Tugenden, Freunde und das Nachdenken über die Wahrheit; erstere weil, wie Aristoteles in Buch IX der *Nikomachischen Ethik* behauptet, schlechte Menschen sich nicht über sich selbst freuen können. Sie finden nämlich an der eigenen Person nichts, an dem sie Vergnügen finden könnten. Böse Menschen sind sich selbst verhasst und stehen in einem inneren Widerspruch, wie es ebenda heißt. Denn ihre Vernunft erkennt das eine als richtig, aus Leidenschaft tun sie aber etwas anderes. Da sie keinen inneren Frieden haben, freuen sie sich auch nicht. Also ist es ein sehr wirksames Mittel, um Freude an uns selbst zu finden, im Besitz der Tugend das Laster zu meiden.

Das zweite Mittel ist der Trost von Freunden, wie ebenfalls in Buch IX der *Nikomachischen Ethik* berichtet wird. Der Schmerz scheint nämlich wie eine Last auf der Seele zu liegen. Wenn uns Viele helfen, ein körperliches Gewicht zu tragen, werden wir weniger belastet. Sehen wir entsprechend eine große Zahl von Freunden unseren Schmerz teilen, werden wir davon erleichtert und trauern weniger. Dieses Argument wird zwar in Buch IX der *Nikomachischen Ethik* vorgebracht, wo es heißt, es stamme von Platon, scheint aber nicht in jeder Hinsicht zutreffend. Da wir über den Schmerz der Freunde trauern müssen, wenn wir selbst betrübt sind und sie deshalb traurig sehen, ergibt das notwendigerweise mehr davon, nicht weniger. Wir können also sagen: Wenn wir sie unseren Schmerz betrauern sehen, wird er dadurch nicht geringer, sondern wir bekommen die feste Vorstellung, dass sie tatsächlich Freunde sind, und weil das angenehm ist, erfreuen wir uns daran. Dadurch wiederum wird unser Schmerz zumindest kleiner, wenn er nicht gar ganz verschwindet.

Das dritte Mittel ist das Bedenken der Wahrheit. Zwar muss man über Schändlichkeiten betrübt sein, aber nicht über das, was uns das Schicksal an Gutem bringt und was uns sonst noch widerfahren kann. Gäbe es das nämlich nicht, müssten wir auch nicht darüber betrübt sein, was wir Schlimmes tun. Um das zu erreichen, ist die Betrachtung der Wahrheit das beste Mittel.

Nam per huiusmodi considerationem cognoscimus talia esse modica bona. Ideo eis amissis non dolebimus nisi forte per accidens, in quantum per amissionem eorum impedimur ab operibus virtuosis.

Patet ergo non esse dolendum nisi de turpibus et de operibus viciosis<sup>1</sup>. Si autem propter alia dolor vel tristitia contingat, fuganda est vel per virtutes vel per amicos vel per cognitionem veritatis. Consuevit etiam ad hoc dari quartum subsidium, videlicet [fol. CVII<sup>r</sup>] remedia corporalia, ut sompnus, balneum et talia, que tristitiam fugere solent. Cum ergo tales tristicie impediunt operationes virtuosas, tanto magis decet reges et principes tales tristicias moderare, quanto decencius est eos excellere in operibus virtuosis.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: et non de operibus virtuosis

Dadurch erkennen wir, was von minderem Wert ist, und werden künftig wegen dessen Verlust nicht mehr betrübt sein, sofern wir nicht dadurch an tugendhaftem Handeln gehindert werden. Man darf also eindeutig nur über Schandtaten Schmerz empfinden. Wenn uns aber wegen etwas anderem Schmerz oder Trauer überkommt, muss man dem zu entgehen versuchen, durch Tugend, Freunde oder das Erkennen der Wahrheit. Es gibt gewöhnlich dazu noch ein viertes Hilfsmittel, d. h. körperliche Abhilfe wie der Schlaf, ein Bad und Ähnliches, was Trauer zu verscheuchen pflegt. Da also solcher Schmerz am tugendhaften Handeln hindert, müssen sich Könige und Fürsten so sehr dabei mäßigen, wie es ihnen ansteht, sich durch tugendhafte Taten auszuzeichnen.

## Capitulum IX: Quod harum passionum quedam magis principales et quedam minus<sup>1</sup>

Sicut enumerabantur superius duodecim virtutes, quarum quatuor erant principales et octo quasi annexae, sic inter has duodecim passiones enumeratas, sequendo predecessorum doctrinam, dicere possumus, quod sunt quatuor principales, ut spes, timor, gaudium et tristitia. Has autem esse magis principales triplici via venari possumus. Primo, ut comparantur ad passiones alias. Secundo, ut comparantur ad sua obiecta vel ad materiam, circa quam versantur. Tercio, ut comparantur ad potencias anime, ut ad irascibilem et concupiscibilem, in quibus existunt.

Prima via sic patet: [fol. 216<sup>va</sup>] Nam omnes alie passiones videntur ordinari ad istas, ut passiones, sumpte respectu boni, ordinari videntur ad spem et gaudium, sumpte au[p. 180]tem respectu mali, ordinari videntur ad timorem et tristitiam. Nam passio sumpta respectu boni, primo incipit ab amore, postea vadit<sup>2</sup> in desiderium et terminatur in spem, dum bonum illud est futurum, ultimo autem terminatur in gaudium et delectacionem, quando bo[fol. CVII<sup>v</sup>]num illud et presens et adeptum. Respectu vero mali incipit ab odio<sup>3</sup> procedit in fugam vel abominationem et terminatur in timorem, si malum illud sit futurum. Ultimo autem terminatur in tristitiam, si malum illud sit presens et iam adeptum. Timor ergo<sup>4</sup> et tristitia sunt passiones principales, quia ad eas ordinantur passiones sumpte respectu mali, sicut ad spem et gaudium ordinantur passiones sumpte respectu boni.

Secunda via ad investigandum has passiones esse principales sumi potest ex parte materie, circa quam tales passiones versantur. Nam omnis passio vel sumitur respectu boni vel respectu mali. Rursus, bonum vel malum considerari potest, vel ut est futurum, vel ut est iam presens. Secundum hoc ergo sumi habent hee quatuor passiones, quia de bono futuro est spes, de presenti est gaudium, de malo futuro est timor, de presenti vero est tristitia.

Tercio modo hee passiones sumi possunt respectu potenciarum anime, ut respectu irascibilis et concupiscibilis, in quibus existunt. Dictum est autem concupiscibilem tendere in bonum et malum secundum se, irascibilem vero, ut habet racionem ardui.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: Quomodo differt ira ab odio et quomodo reges et principes se habere debeant ad eius [!] iram et oppositum. (*Tatsächlich Titel von Kapitel [VIII]. Siehe oben.*) *Emendiert nach dem Druck Rom 1607.* iram et oppositum *marginal ergänzt*

<sup>2</sup> *Textvorlage*: audit. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: et

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: autem



## Kapitel 9: Welche dieser Affekte wichtig und welche es weniger sind

Weiter oben haben wir zwölf Tugenden aufgeführt, von denen vier die hauptsächlichsten und die acht anderen gleichsam deren Anhängsel waren. Entsprechend können wir der Lehre unserer Vorgänger folgen und sagen, dass es unter den zwölf aufgezählten Affekten vier grundlegende, nämlich Hoffnung, Furcht, Freude und Schmerz, gibt. Dass sie wichtiger sind, lässt sich auf drei Arten darlegen: erstens im Vergleich mit den anderen Affekten, zweitens in Bezug auf ihre Objekte oder den Gegenstand, auf den sie sich richten, und drittens durch das Verhältnis zu den Seelenteilen, d. h. Abwehrkraft und Begehrkraft, wo sie ihren Sitz haben.

Zu Punkt 1: Alle anderen Affekte scheinen ihnen untergeordnet, die mit Bezug zum Guten der Hoffnung und der Freude, die mit Bezug zum Schlechten der Furcht und dem Schmerz. Denn die Gemütsbewegung gegenüber dem Guten beginnt als Liebe, wird dann zu Verlangen und am Ende zur Hoffnung, solange es in der Zukunft liegt. Zuallerletzt wird daraus Freude und Genuss, wenn das Gute schon erreicht worden und vorhanden ist. Die Beziehung zum Schlechten beginnt als Hass, geht über in Flucht oder Abscheu und wird schließlich, bei einem künftigen Unheil, zu Furcht. Ganz am Ende, wenn das Übel gegenwärtig schon eingetroffen ist, wird daraus Schmerz. Furcht und Schmerz sind also die Hauptaffekte, weil in ihnen die anderen gegenüber dem Bösen so untergeordnet sind wie die gegenüber dem Guten der Hoffnung und der Freude.

Die zweite Methode zu untersuchen, welche dieser Gemütsbewegungen den Vorrang haben, geht von deren jeweiligem Objekt aus. Jeder Affekt hat entweder das Gute oder das Böse zum Gegenstand. Beides lässt sich wiederum danach unterscheiden, ob es noch aussteht oder schon gegenwärtig ist. So lassen sich diese vier Affekte klassifizieren: die Hoffnung hat mit dem Guten in der Zukunft zu tun, mit dem in der Gegenwart die Freude. Die Furcht richtet sich auf ein künftiges Übel, der Schmerz auf ein aktuelles.

Drittens lassen sich diese Gemütsbewegungen nach ihrem Verhältnis zu den Seelenteilen, wo sie ihren Sitz haben, Abwehrkraft und Begehrkraft, bestimmen. Die Begehrkraft richtet sich aber, wie gesagt, auf das Gute und Böse an sich, die Abwehrkraft, sofern beide besonders schwierig sind.

Cum ergo aliquid maxime sit bonum, cum iam est adeptum, circa quod est delectatio et gaudium et maxime sit malum, cum iam est adeptum, circa quod est dolor et tristitia, oportet delectacionem et tristitiam esse principales passiones respectu concupiscibilis. Spes autem et timor sunt principales passiones respectu irascibilis. Nam, cum irascibilis tendat<sup>1</sup> in bonum et malum, in eo, quod est arduum, quia tunc reputatur maxime bonum arduum, cum est fu[fol. CVIII]turum et speratur, et malum arduum, cum est futurum et timetur, spes et timor sunt principales passiones respectu [p. 181] irascibilis. Set, cum ex passionibus diversificari habeant opera nostra, decet nos diligenter intendere, in quibus delectemur et tristemur, et que speremus et que timeamus. Set hoc tanto magis decet reges et principes, quanto eorum opera sunt digniore, eo quod respiciant bonum gentis. Quomodo autem reges [fol. 216<sup>vb</sup>] et principes debite se habeant circa delectacionem et tristitiam et circa spem et timorem, patefactum est per capitula supradicta.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: tendit

Ist etwas besonders Gutes schon erreicht, ist es Gegenstand von Genuss und Freude, wenn etwas sehr Schlimmes schon eingetroffen ist, von Betrübnis und Schmerz. Genuss und Schmerz sind notwendigerweise die wichtigsten Affekte der Begehrkraft, Hoffnung und Furcht der Abwehrkraft. Letztere richtet sich auf Gut und Böse, soweit sie mit Schwierigkeiten verbunden sind. Deshalb wird für die Zukunft das schwer zu erreichende Gute erhofft und das schlimme Übel gefürchtet. Hoffnung und Furcht sind die Hauptaffekte der Abwehrkraft. Da aber sich unsere Werke nach den damit verbundenen Affekten voneinander unterscheiden, müssen wir sorgfältig darauf achten, woran wir uns vergnügen und worüber wir Schmerz empfinden, was wir hoffen und was wir fürchten sollen. Das gilt umso mehr für Könige und Fürsten. Ihre Taten haben entsprechend mehr Bedeutung, weil sie dem Wohl des Volkes dienen. Wie sich Könige und Fürsten angemessen bei Genuss und Schmerz, Hoffnung und Furcht verhalten sollen, liegt durch das in den vorigen Kapiteln Gesagte, klar zu Tage.

## Capitulum [X]: Quomodo passiones alie ad passiones prehabitas reducuntur<sup>1</sup>

Enumerabantur supra duodecim passiones, videlicet amor, odium, desiderium, abhominatio, delectacio, tristicia, spes, desperacio, timor, audacia, ira et mansuetudo. Set preter omnes has passiones Philosophus secundo *Rethoricorum* sex alias passiones enumerare videtur, videlicet zelum, gratiam, nemesin, quod idem est quod indignatio de prosperitatibus malorum, misericordiam, invidiam et erubescenciam sive verecundiam. Set omnes hee passiones reducuntur ad aliquas passiones predictarum, quia zelus et gracia<sup>2</sup> reducuntur ad amorem, verecundia ad timorem, invidia<sup>3</sup>, misericordia et nemesis sive indignacio de prosperitatibus malorum reducuntur ad tristiciam.

Zelus enim<sup>4</sup> reducitur ad amorem, quia zelus nichil est [fol. CVIII<sup>v</sup>] aliud quam quidam amor intensus. Ea autem, que intense diligimus, vel sunt corporalia vel spiritualia. Si sunt corporalia, quia talia, cum habentur ab uno, non habentur ab<sup>5</sup> alio, ideo zelus respectu horum diffiniri consuevit, quod est amor intensus non paciens consorcium in amato. Inde ergo inolevit, quod aliqui dicuntur “zelotypi” de persona aliqua, si noluit<sup>6</sup> in ea habere aliquod consorcium. Intensus ergo amor corporalium videtur esse amor privatus et reprehensibilis<sup>7</sup> non paciens consorcium in amato. [p. 182] Set respectu bonorum intellectualium et respectu virtutum, si sit amor intensus<sup>8</sup>, est laudabilis et quasi communis. Nam nunquam quis virtuosus esset nec proprie virtutes diligeret, si<sup>9</sup> nollet in eis habere consorcium. Huiusmodi ergo zelus respectu bonorum honorabilium diffinitur a Philosopho secundo *Rethoricorum*, quod est tristicia de huiusmodi bonis, non quia insunt<sup>10</sup> alteri, set quia non insunt sibi. Zelus ergo reducitur ad amorem.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: Quomodo reges et principes se habere debeant circa delectaciones et tristicias. (*Tatsächlich Titel von Kapitel [VIII]. Siehe oben.*) *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> ad aliquas ...et gracia *fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: et*

<sup>4</sup> *enim fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Davor getilgt: a*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607: noluerint*

<sup>7</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: et*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607: intensus amor*

<sup>9</sup> *Textvorlage: set. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607: insint*

## Kapitel 10: Wie andere Affekte von den genannten abgeleitet sind

Oben haben wir zwölf Gemütsbewegungen aufgezählt, nämlich Liebe, Hass, Verlangen, Abscheu, Genuss, Schmerz, Hoffnung, Verzweiflung, Furcht, Kühnheit, Zorn und Sanftmut. Neben ihnen allen scheint Aristoteles aber in Buch II der *Rhetorik* [noch] acht weitere anzuführen, d. h. Eifersucht, Wohlwollen, gerechte Entrüstung (das ist dasselbe wie Empörung darüber, dass es schlechten Menschen gut geht), Mitleid, Neid und Erröten oder Scham. Sie alle lassen sich auf schon genannte Affekte zurückführen: Eifersucht und Wohlwollen auf die Liebe, Schüchternheit auf Furcht, Neid, Mitleid und gerechte Entrüstung oder Empörung über die guten Lebensverhältnisse schlechter Menschen auf den Schmerz.

Die Eifersucht leitet sich von der Liebe ab. Denn sie ist nichts anderes als gesteigerte Liebe. Was wir besonders stark wertschätzen ist weder materieller oder geistiger Art. Was materiell ist, kann nicht gleichzeitig von dem einen und dem anderen besessen werden. Daher wird die Eifersucht darauf gewöhnlich so bestimmt, dass sie eine heftige Liebe ist, die keine Gemeinschaft zulässt. Daher kommt, dass man „eifersüchtig“ nennt, wer eine Person nicht mit anderen teilen will. Also scheint heftige Liebe zu Materiellem eigensüchtig, tadelnswert und nicht bereit zu sein, das Geliebte gemeinsam zu besitzen. Bei geistigem Eigentum und Tugenden ist solch starke Liebe gegebenenfalls lobenswert und gewissermaßen gemeinwohlorientiert. Denn keiner hätte Tugend und würde sie wertschätzen, wenn er sie nicht mit Anderen gemeinsam haben wollte. Also bestimmt Aristoteles die Eifersucht auf ehrenvolle Güter im zweiten Buch der *Rhetorik* so, sie sei nicht der Schmerz darüber, dass ein Anderer sie hat, sondern dass man selbst nicht darüber verfügt. Also geht Eifersucht auf Liebe zurück.

Sic etiam gracia ad amorem reducitur<sup>1</sup>, quia ex amore efficitur aliquis alteri graciosus. Gracia enim, et<sup>2</sup> de ea tractat Philosophus, et ut est passio, nichil<sup>3</sup> est aliud quam quidam motus animi, per quem inclinatur aliquis ad beneficia conferendum. Zelus ergo et gracia reducuntur ad amorem.

Set verecundia reducitur ad timorem. Dupliciter enim<sup>4</sup> quis timere potest, corrupciones scilicet<sup>5</sup> et inhonorationes. Qui enim expavescit mala corruptiva dicitur timidus. Set ille, qui expavescit turpia et inhonorativa, dicitur verecundus. Nichil est aliud verecundia quam timor<sup>6</sup> inhonoracionis vel inglorifi[fol. 217<sup>r</sup>]cacionis<sup>7</sup>. Unde verecundia erubescencia nomina[fol. CIX<sup>r</sup>]ri consuevit, quia verecundantes communiter erubescunt, sicut timentes pallescunt. Nam ex eo, quod aliquis credit se amittere vitam, quod est bonum interius, timet. Set ex eo, quod credit se amittere gloriam et honorem, que sunt bona exteriora, verecundatur. In timendo ergo sanguis recurrit ad interiora, et membra remanent pallida, quia timor consurgit ex eo, quod quis credit se<sup>8</sup> amittere interiora bona. Set, cum quis verecundatur, sanguis fluit ad exteriora, et facies apparet rubea. Currit ergo sanguis tunc ad exteriora, quia verecundia consurgit ex eo, quod quis se credit amittere exteriora bona. Duplex est ergo<sup>9</sup> timor, unus amittendi vitam et bona interiora, per quem<sup>10</sup> quis pallescit, et alius amittendi gloriam et honorem, que sunt bona exteriora, per quem<sup>11</sup> quis erubescit. Timor ergo corruptivi et amittendi bona interiora, quia non habet speciale nomen, retinet sibi nomen commune et di[p. 183]citur timor, set timor amittendi gloriam et honorem habet speciale nomen, et dicitur verecundia vel erubescencia. Verecundia ergo quidam timor est<sup>12</sup> et reducitur ad timorem.

Viso, quomodo zelus et gracia reducuntur ad amorem et quomodo verecundia reducitur ad timorem, restat<sup>13</sup> videre, quomodo invidia, misericordia et<sup>14</sup> nemesis sive indignatio reducuntur ad tristiciam. Sciendum ergo hec tria esse species tristicie. Nam aliquis tristari potest vel de malo alterius vel de bono. Si tristatur de malo et maxime si credit ipsum indigne pati illud malum, sic est misericordia.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: reducitur ad amorem

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: ut

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: non

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: autem

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: videlicet corrupciones

<sup>6</sup> Inhonorativa, dicitur ... quam timor *fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Textvorlage*: vel timor inglorificaciones. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: se credit

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: ergo est

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: quae

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: quae

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607*: est quidam timor

<sup>13</sup> *Davor getilgt*: et quomodo

<sup>14</sup> *et fehlt im Druck Rom 1607*

Wohllollen, so wie Aristoteles es versteht, nämlich als Affekt, ist nichts anderes als eine Gemütsbewegung, die einen geneigt macht, Gefälligkeiten zu erweisen. Daher leiten sich Eifersucht und Wohllollen von der Liebe ab.

Schüchternheit kommt aber von Angst. Man kann zweierlei fürchten, verdorben oder entehrt zu werden. Wer vor dem Verderben zurückschreckt, wird „furchtsam“ genannt. Wen es ängstigt, durch Schändlichkeit ehrlos zu werden, heißt „schamhaft“. Scham ist genau die Furcht davor, Ehre oder Ruhm zu verlieren. Daher pflegt Scham auch „Erröten“ genannt zu werden. Wer sich schämt, wird für gewöhnlich nämlich rot so wie der Furchtsame bleich. Glaubt jemand, sein Leben, also ein innerliches Gut, zu verlieren, fürchtet er sich. Beim anscheinenden Verlust der äußerlichen Güter Ruhm und Ehre empfindet er aber Scham. Bei Furcht fließt das Blut nach innen, und die Glieder werden blass, weil die Furcht aus dem vermeintlichen Verlust innerlicher Güter entsteht. Wenn sich jemand schämt, strömt sein Blut nach außen. Denn er glaubt an den Verlust äußerer Güter. Es gibt also zwei Arten von Furcht, eine um das Leben und innerliche Güter, die einen erbleichen lässt, und eine andere um Ruhm und Ehre, also äußere Güter, wegen derer man errötet. Die Furcht vor dem Verderben und dem Verlust innerlicher Güter hat keine besondere Bezeichnung und heißt auch in diesem engeren Sinn einfach so. Für die Furcht um Ruhm und Ehre gibt es ein eigenes Wort, „Scham“ oder auch „Erröten“. Also ist die Scham eine Art von Furcht und geht auf sie zurück.

Damit wurde behandelt, wie sich Eifersucht und Wohllollen von der Liebe ableiten und Scham von Furcht kommt. Es fehlt also noch die Darstellung, wie sich Neid, Mitleid und gerechte Entrüstung oder Empörung von Schmerz herleiten. Es gibt, wie man wissen muss, drei Arten von Schmerz. Man kann Schmerz über das Leid eines anderen empfinden oder darüber, dass es ihm gutgeht. Mitleid ist genau der Schmerz über ein Unheil, ganz besonders wenn man selbst glaubt, es nicht verdient zu haben.

Nam, ut dicitur secundo *Rethoricorum*, misericordia nichil est aliud<sup>1</sup> quam tristitia quedam [fol. CIX<sup>v</sup>] super apparenti malo corruptivo vel contristacio eius, qui indignus est sortiri<sup>2</sup> malum illud. Si vero sit tristitia non de malo alterius, set de bono, hoc potest esse tripliciter, vel de bono secundum se, et sic est invidia. Nam invidia, ut dicitur secundo *Rethoricorum*, nichil est aliud quam tristitia quedam super apparenti<sup>3</sup> accione aliquorum bonorum circa similes, non ut aliquid sibi, set propter illos. Invidia enim est dolore<sup>4</sup> de apparenti<sup>5</sup> bono alicuius. Nam, quia ipse non habet illud bonum, set quia alter, cui invidet, pollet bono illo. Et potissime est invidia circa similes. Ut figuli invident figulis et fabri fabris et sic de aliis. Si vero sit tristitia de bono alterius, non [fol. 27<sup>rb</sup>] quocunque modo, set ut indigne habetur ab eo, sic est nemesis vel indignatio.

Nam secundum Philosophum secundo *Rethoricorum* nemesis vel indignatio est tristari de eo, qui indigne videtur bene prosperari. Si ergo omnes hee passiones diversificare habent omnes operationes nostras, decet nos omnes eas cognoscere, et tanto magis hoc decet reges et principes, quanto habere debent operationes maxime excellentes. [p. 184]

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: aliud est

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: indigne patitur

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: appetenti

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: dolor

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: appetenti



Denn, so das zweite Buch der *Rhetorik*, Mitleid ist nichts anderes als Trauer über ein Unheil, das anscheinend Verderben bringt, oder der Trübsinn dessen, der es unverschuldet zugefügt bekommen hat. Betrifft der Schmerz nicht das Unheil, sondern des Gut eines Anderen, gibt es davon drei Arten. Der Schmerz über das fremde Gut als solches ist der Neid. Denn es geht dabei, wie es im zweiten Buch der *Rhetorik* heißt, genau um die erkennbare Verteilung von Gütern an Gleichrangige, nicht weil man sie selbst will, sondern weil jene sie bekommen. Neid bezieht sich nämlich auf den Schmerz über das offenkundige Gut eines Anderen, nicht weil man es selbst nicht hat, sondern weil der Beneidete darüber verfügt. Meistens ist Neid etwas unter Gleichen. So beneidet der eine Töpfer den anderen und der Schmied den Schmied. Ist der Schmerz über fremdes Gut nicht beliebig, sondern weil es zu Unrecht besessen wird, handelt es sich um gerechte Entrüstung oder Empörung.

Denn, wie es bei Aristoteles in Buch II der *Rhetorik* heißt, es geht dabei darum, dass es jemand gut geht, der es nicht verdient hat. Wenn also alle diese Affekte einen Unterschied bei unserem Handeln ausmachen können, ist es gut sie zu kennen, ganz besonders für Könige und Fürsten, die sich am meisten durch Taten auszeichnen müssen.

## **Capitulum [XI]: Que predictarum passionum sunt laudabiles et que vituperabiles et quomodo reges et<sup>1</sup> principes ad illas se debeant haberi**

Predictarum passionum quedam videntur esse simpliciter<sup>2</sup> laudabiles, ut misericordia et<sup>3</sup> ve[fol. CX<sup>r</sup>]recundia. Nam verecundia secundum Philosophum, licet non sit virtus, est tamen laudabilis passio. Sic eiam gratia et nemesis<sup>4</sup> laudabiles passiones esse videntur. Quedam autem sunt vituperabiles, ut invidia et odium. Vituperabile est<sup>5</sup>, nisi sit viciorum. Alie autem passiones videntur se habere ad utrumque, quia possunt esse laudabiles et vituperabiles.

Est enim diligenter advertendum, quod semper in moribus laudantur media et vituperantur extrema. Passiones ergo ille, que videntur de se esse laudabiles, important rationem medii. Nam verecundus medius est inter stupidum et inverecundum. Nam, qui de omnibus verecundatur, dicitur stupidus. Qui autem de nullo verecundatur, dicitur inverecundus. Nullus horum autem est laudabilis. Qui vero medio modo se habet, ut qui verecundatur, ut debet, et qui non verecundatur, ut non debet, dicitur verecundus et est laudabilis. Sic eiam misericordia media est inter crudelitatem et molliciem. Nam, qui nulli compatitur, est crudelis, qui omnibus compatitur, est mollis et muliebris. Qui vero compatitur indigne patientibus, tenet medium et laudatur et dicitur misericors. Sic eiam<sup>6</sup> nemesis media est inter invidiam et placiditatem. Nam invidus de omnibus prosperitatibus dolet. Placidus autem, ut opponitur invido, de omnibus prosperitatibus gaudet. Nemesis tenet medium, quia gaudet de prosperitatibus bonorum et dolet de prosperitatibus malorum. Sic [p. 185] eiam gracia, ut est quid laudabile, media est inter superfluum [fol. 217<sup>va</sup>] et diminutum. Nam, qui omnibus est graciosus<sup>7</sup>, tam dignis quam indignis, vituperabilis est. Qui<sup>8</sup> autem nullis est graciosus, vituperari debet. [fol. CX<sup>v</sup>] Set qui est graciosus dignis et non indignis<sup>9</sup>, hic tenet medium et laudatur. Passiones ergo laudabiles tenent medium. Vituperabiles vero tenent extremum. Nam invidia extremum tenet, que de omni prosperitate dolet. Sic eiam odium, ut est vituperabile, extremum tenet. Passiones vero, que se habent ad utrumque, et<sup>10</sup> possunt esse laudabiles et vituperabiles. Ut sunt vituperabiles, tenent extremum. Ut<sup>11</sup> sunt laudabiles, tenent medium.

---

<sup>1</sup> Davor gestrichen: Schaft eines Buchstabens

<sup>2</sup> simpliciter fehlt im Druck Rom 1607

<sup>3</sup> et fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607

<sup>4</sup> Korrigiert aus: nemessis

<sup>5</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: odium

<sup>6</sup> Druck Rom 1607: et

<sup>7</sup> Davor getilgt: generosus

<sup>8</sup> Textvorlage: quia. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>9</sup> Druck Rom 1607: dignis

<sup>10</sup> et fehlt im Druck Rom 1607

<sup>11</sup> Davor getilgt: s

## **Kapitel 11: Welche der genannten Affekte löblich oder zu tadeln sind. Wie Könige und Fürsten sich dabei richtig verhalten müssen**

Einige der angeführten Gemütsbewegungen scheinen schlechthin lobenswert zu sein, zum Beispiel Mitleid und Scham. Wie Aristoteles sagt, ist Scham vielleicht keine Tugend, aber doch ein rühmliches Gefühl. Entsprechendes scheint auch für Wohlwollen und gerechte Entrüstung zu gelten. Manch andere Affekte wie Neid und Hass sind zu tadeln, der Hass dann, wenn er nicht dem Laster gilt. Auf wieder andere scheint beides zuzutreffen, weil sie je nachdem löblich oder schmähslich sein können.

Man muss nämlich sorgfältig beachten, dass bei den Sitten das Mittelmaß gelobt, das Extrem aber getadelt wird. Die Affekte, welche schon an sich lobenswert erscheinen, haben ihre Grundlage in einer Mitte. Der Schamhafte steht zwischen dem Gehemmtten und dem Unverschämten. Denn wer sich wegen allem schämt, heißt „gehemmt“, wer es wegen gar nichts tut, „schamlos“. Keines von beidem ist zu loben. Wer freilich die Mitte dazwischen hält und sich schämt, wenn er muss, und es sonst bleiben lässt, heißt „schamhaft“ und ist lobenswert. So steht auch das Mitleid genau zwischen Grausamkeit und Weichlichkeit. Denn wer überhaupt kein Mitgefühl zeigt, ist grausam, wer bei allem mitfühlt, weichlich und weibisch. Wer aber mit denen fühlt, die zu Unrecht leiden, hält die Mitte, wird gelobt und „mitleidig“ genannt. Entsprechend befindet sich die gerechte Entrüstung mitten zwischen Neid und Versöhnlichkeit. Dem Neidischen tut es immer weh, wenn es jemand gutgeht. Der Versöhnliche erfreut sich im Gegenteil unterschiedslos daran. Der gerechterweise Entrüstete hält den Mittelweg ein. Er freut sich am Glück der guten Menschen und leidet, wenn es schlechten gut steht. So ist auch Wohlwollen etwas Rühmliches. Es ist die Mitte zwischen Zuviel und Zuwenig. Denn es ist zu tadeln, wer allen gefällig ist, ob sie es verdienen oder nicht. Wer es keinem gegenüber ist, genauso. Wer denen gefällig ist, die es wert sind, und den anderen nicht, hält hier die Mitte ein und wird dafür gelobt. Rühmliche Affekte halten sich daran, tadelnswerte gehen bis zum Äußersten, der Neid deshalb, weil ihn jeder Wohlstand schmerzt. Genauso ist Hass zu tadeln, wenn er kein Maß kennt. Affekte, die maßvoll oder extrem sein können, kann man loben oder tadeln, Ersteres wenn sie die Mitte halten, Letzteres wenn sie zum Äußersten gehen.

Hiis visis, videndum est, quomodo reges et principes ad has passiones se habere debeant. Nam gratiam et misericordiam, ut sunt passiones laudabiles, imitari debent. Decet enim eos esse gratiosos et misericordes. Ipsi enim maxime esse debent debiti<sup>1</sup> distributores malorum et bonorum, sive beneficiorum<sup>2</sup> et penarum. Beneficia autem tunc recte distribuuntur, quando reges et principes et hii, quorum est talia<sup>3</sup> distribuere, bonis et dignis sunt debite gratiosi, mala<sup>4</sup> autem pene tunc debite infliguntur, quando semper indigne patientibus ad misericordiam commoventur. Verecundia autem et nemesis, licet videantur esse laudabiles passiones, non tamen simpliciter et per omnem modum attribuende sunt regibus et principibus. Non decet enim reges verecundos esse, quia non decet eos talia operari, unde verecundari possint. Propter quod dicitur quarto *Ethicorum*, quod laudamus iuvenes verecundos, senem autem nullus utique laudabit, si verecundabilis sit, quia non estimamus<sup>5</sup> ipsum oportere operari, in quibus est verecundia. Sic eciam ibidem dicitur, quod studiosi non est verecundari, quia verecundia est in pravis. Eius autem non est prava operari. [fol. CX<sup>v</sup>] Quare, si decet reges esse studiosos et esse senes moribus, non decet ipsos verecundari nisi ex suppositione. Nam, si contingeret eos ope[p. 186]rari turpia, verecundari deberent.

Nemesis eciam non multum videtur esse laudabilis nec multum laudatur, qui nimis indignatur de prosperitatibus malorum. Nam [fol. 217<sup>vb</sup>] mali<sup>6</sup> non possunt possidere maxima bona, cuiusmodi sunt virtutes, set forte possidere possunt bona media vel bona minima, cuiusmodi sunt bona exteriora. Talia autem, que minima sunt in genere bonorum, non multum curandum est, si possidentur a malis, dum tamen hoc accidat sine culpa propria. Nam, si alicuius esset hec bona dispensare, non deberet ea tribuere<sup>7</sup> indignis, set dignis. Reges ergo et principes in tantum debent esse nemeseti et indignari debent de prosperitatibus malorum, ne indignis distribuant sua bona. Sic ergo se habere debent ad predictas passiones, que videntur esse laudabiles.

Invidiam autem, que est vituperabilis passio, penitus fugere debent et eciam odium, nisi esset viciorum. Nam vicia sunt odienda et sunt pro viribus extirpanda. In aliis autem passionibus, que possunt esse laudabiles et vituperabiles, debite se habebunt, si fuerint ornati virtutibus, de quibus supra fecimus mencionem. Nam per virtutem mansuetudinis debite habebunt circa iram et eius oppositum. Nam ille dicitur mansuetus, qui irascitur, ut debet et quando debet et quomodo debet.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: indebiti. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: benefactorum

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: talia est

<sup>4</sup> *Davor getilgt*: Schaft von m

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: existimamus

<sup>6</sup> *Davor getilgt*: Schaft von m

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: retribuere

Daraus wird ersichtlich, wie Könige und Fürsten sich gegenüber diesen Affekten verhalten sollen. Denn Wohlwollen und Mitleid sind als löbliche Bewegungen des Gemüts nachzuahmen. Könige und Fürsten zeichnet es aus, wohlwollend und mitfühlend zu sein. Sie selbst müssen nämlich besonders Gut und Böse bzw. Gunsterweise und Strafen angemessen zuteilen. Erstere werden dann richtig vergeben, wenn sich Könige, Fürsten und Andere, zu deren Aufgaben das gehört, angemessen wohlwollend gegenüber denen verhalten, die es wegen ihrer Güte wert sind. Das Übel strafen sie immer dann angemessen, wenn sie von unschuldig Leidenden zum Mitleid bewegt werden. Scham und gerechte Entrüstung scheinen zwar löbliche Affekte zu sein. Trotzdem sind sie Königen und Fürsten nicht schlechthin und auf jede Art zuzusprechen. Es schickt sich nicht für Könige, schamhaft zu sein, weil sie nichts tun dürfen, weswegen sie sich schämen könnten. Deshalb heißt es in Buch IV der *Nikomachischen Ethik*, man lobe schamhafte Jünglinge. Keiner würde dasselbe aber bei einem Greis tun, wenn er so wäre. Denn wir meinen nicht, dass es sich für ihn gehört, sich so zu verhalten, dass er sich schämen müsste. Darum heißt es dort auch, der Anständige schäme sich nicht, sondern Scham gebe es nur bei verdorbenen Menschen, während Ersterer gar nicht erst etwas Entsprechendes tue. Wenn also Könige anständig sein und sich wie Greise verhalten müssen, dürfen sie sich nur als Nebeneffekt schämen, weil sie es tun müssen, wenn ihnen beim Handeln etwas Schlimmes unterläuft.

Die gerechte Entrüstung scheint auch nicht besonders lobenswert. Wer sich zu sehr über das Wohlergehen schlechter Menschen empört, wird auch nicht sehr gerühmt. Böse Menschen können keine großen Güter besitzen, denn das sind Tugenden, sondern höchstens mittlere oder kleine, also äußere. Man muss sich nicht groß darum kümmern, wenn die geringsten der Güter von schlechten Menschen besessen werden, geschieht dies doch ohne fremdes Verschulden. Wenn es nämlich jemanden gäbe, der sie zu vergeben hätte, müsste er sie nicht Unwürdigen zuteilen, sondern denen, die es verdienen. Also müssen Könige und Fürsten sich gerechterweise so darüber entrüsten und empören, dass es schlechten Menschen gut geht, dass sie nicht den Falschen ihre Güter zuweisen. So müssen sie sich demnach gegenüber den genannten Affekten verhalten, die löblich zu sein scheinen.

Vom Neid, der eine tadelnswerte Gemütsbewegung ist, müssen sie ganz fernhalten; genauso vom Hass, außer auf Laster, denn sie muss man hassen und nach Kräften austilgen. Gegenüber den anderen Affekten, die zu loben und zu tadeln sein können, werden sie sich dann angemessen verhalten, falls sie die Tugenden haben sollten, die wir oben erwähnt haben. Durch die Tugend der Sanftmut verhalten sich gegenüber dem Zorn und dessen Gegenteil, wie sie sollen. „Sanftmütig“ nennt man denjenigen, der angemessen in Zorn gerät, wann und wie er es muss.

Per fortitudinem vero debite se habebunt circa audaciam et timorem. Nam ille est fortis, qui audet audenda et timet timenda. Per magnanimitatem<sup>1</sup> et humilitatem bene [fol. CX<sup>v</sup>] se habebunt circa spem et desperacionem. Nam magnanimitas reprimat desperacionem, ne retrahantur a bonis arduis propter difficultatem. Humilitas vero moderabit spem, ne nimis se ingerant ad illa, propter bonitatem et delectacionem, que est in eis. Per alias vero virtutes existentes in concupiscibili, bene se habebunt circa concupiscibiles passiones, ut ament et desiderent amanda et desideranda et abominentur abhominanda, delectentur et tristentur, ut est delectandum et tristans[p. 187]dum, et ad hec omnia se habeant, ut requirit ordo et regula rationis. Hec ergo ad presens de passionibus sufficiant, quia, siquid est hic dimissum, infra diffucius tractabitur. Agetur enim in tercio de timore, amore et<sup>2</sup> misericordia et de aliis, ut rei cognoscencia postulabit. Ibi enim ostendemus, quomodo reges<sup>3</sup> se habere debeant, ut a populis timeantur, et quomodo, ut<sup>4</sup> amentur, et quomodo debent esse misericordes et quomodo zelativi. Nam [fol. 218<sup>r</sup>] multa, que hic universaliter sunt tradita, ibi particulariter ostendentur. [p. 188/fol. CXI<sup>v</sup>]<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> *Textvorlage: magnitudinem. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *et fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: et principes*

<sup>4</sup> *quomodo ut fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: Quarta pars primi libri de regimine principum, in qua tractatur, qui sunt mores iuvenum, senum et eorum, qui sunt in statu*

Durch die Tapferkeit wiederum haben sie die richtige Einstellung zu Kühnheit und Furcht. Der ist nämlich tapfer, der jeweils wagt und fürchtet, was er muss. Durch Großherzigkeit und Demut werden sie sich richtig in Hoffnung und Verzweiflung verhalten. Denn der Großherzige unterdrückt seine Verzweiflung, um nicht durch Schwierigkeiten vom Streben nach mühsam zu erwerbenden Gütern abgebracht zu werden. Die Demut aber mäßigt die Hoffnung, damit sie nicht zu versessen auf etwas wird, weil damit Gutes und Vergnügen verbunden ist. Durch die anderen Tugenden, die in der Begehrkraft ihren Sitz haben, werden Könige und Fürsten sich richtig zu den dort heimischen Affekten stellen. Dann lieben sie und tragen Verlangen nach dem, was sie lieben und wonach sie verlangen sollen. Genauso verabscheuen sie, was sie müssen, und empfinden Genuss und Schmerz, wenn sie es sollen. Bei all dem verhalten sie sich, wie es die Vernunft ordnet und vorschreibt. Das soll hier zu den Affekten genügen. Wenn hier etwas weggelassen wurde, wird es unten noch ausführlich behandelt. In Buch III wird nämlich behandelt, was man über Furcht, Liebe, Mitleid und anderes wissen muss. Dort werden wir aufzeigen, wie Könige sich verhalten sollen, damit sie von ihrem jeweiligen Volk gefürchtet und wie damit sie geliebt werden, und auch wie sie mitleidig und eifersüchtig sein müssen. Denn vieles, was hier im Allgemeinen behandelt worden ist, wird dort im Einzelnen aufgezeigt.

## **Incipiunt capitula quarte partis primi libri de regimine principum**

- I. Quot sunt mores iuvenum laudabiles, et quomodo reges et principes ad mores illos debeant se habere
- II. Que mores iuvenum sunt vituperabiles et quomodo reges et principes ad huiusmodi mores debeant se habere
- III. Qui mores senum sunt vituperabiles et quomodo reges et principes ad huiusmodi mores se debant habere
- IV. Qui mores senum sunt laudabiles, et qui sunt mores eorum, qui sunt in statu, et qualiter reges et principes ad huiusmodi mores debeant se habere
- V. Qui sunt mores nobilium et quomodo reges et principes se habere debeant ad illos mores
- VI. Quot sunt mores divitum et qualiter reges et principes se debent habere ad mores illos
- VII. Qui sunt mores potentum et quomodo ad mores illos reges et principes debeant se habere<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> *Das Inhaltsverzeichnis von Teil IV des ersten Buches ist am unteren Rand von fol. 218<sup>r</sup> ergänzt und wird hier in der Transkription dem ersten Kapitel vorangestellt*



***Teil IV des ersten Buches über die Fürstenherrschaft. Darin wird  
behandelt, wie sich Jünglinge, Greise und Männer im besten Alter  
benehmen***

- Kapitel 1: Wie viele löbliche Arten, sich zu benehmen es bei jungen Männern gibt. Welche Verhaltensweisen davon Könige und Fürsten annehmen sollen
- Kapitel 2: Was am Verhalten junger Männer zu tadeln ist. Wie Könige und Fürsten sich demgegenüber verhalten müssen
- Kapitel 3: Welches Verhalten man bei Greisen tadeln muss. Wie Könige und Fürsten sich hier richtig verhalten sollen
- Kapitel 4: Was am Verhalten von Greisen lobenswert ist und wie sich diejenigen benehmen, die im besten Alter sind. Was hierbei die richtige Einstellung von Königen und Fürsten sein soll
- Kapitel 5: Das standesgemäße Verhalten des Adels. Die richtige Einstellung von Königen und Fürsten dazu
- Kapitel 6: Das Verhalten der Reichen. Wie sich Könige und Fürsten dazu stellen sollen
- Kapitel 7: Das Verhalten der Mächtigen und die richtige Haltung von Königen und Fürsten dazu

## **Capitulum [I]: Quot sunt mores iuvenum laudabiles et quomodo reges et principes ad mores illos debeant se habere**

Expeditis tribus partibus huius primi libri, quia ostensum est, in quo reges et principes suum finem ponere debeant et quibus virtutibus debeant esse ornati et quas passiones debent sequi, restat exsequi de parte quarta, videlicet quos mores debeant imitari. Mores autem dupliciter diversificari possunt: ab etate et a fortuna. Ab etate quidem<sup>1</sup>, quia alios mores habent iuvenes, alios senes, alios illi, qui sunt in statu<sup>2</sup>. Fortuna eciam mores diversificari<sup>3</sup> dicuntur. Nam bona fortune, cuiusmodi sunt bona exteriora, ut nobilitas, potencia et divicie, non modicum mores diversificant. Nam, ut plurimum alios mores habent nobiles quam ignobiles et alios potentes quam impotentes et alios divites quam pauperes.

De [fol. CXII<sup>v</sup>] omnibus autem hiis moribus dicemus, set primo de moribus iuvenum. Quorum mores quidam sunt laudabiles, quidam vituperabiles. Inter alia quidem, [p. 189] que tangit Philosophus de iuvenibus secundo *Rethoricorum*, tangit sex mores laudabiles et sex vituperabiles. Primo enim sunt iuvenes moris laudabilis, quia sunt liberales secundo, quia animosi et bone spei, tercio, quia sunt magnanimi, quarto, quia non sunt maligni moris<sup>4</sup>, quinto, quia sunt defacili miserativi, sexto et ultimo, quia sunt verecundi et erubescitivi.

Sunt enim iuvenes liberales, quia non sunt experti indigencie et bona, que habent, non acquisiverunt proprio labore. Nam quilibet cum maiori diligencia retinet facultates suas, quando propter indigenciam passus est aliqua mala vel quando facultates illas acquisivit propria industria et proprio labore. Nam, quod cum labore acquiritur, diligentius retinetur<sup>5</sup>. Immo, adeo quilibet delectatur in proprio opere, quod quicquid sua industria acquirit, carius possidet.

Secundo, iuvenes sunt bone spei, quod triplici racione contingit, ut probat Philosophus secundo *Rethoricorum*. Sunt enim iuvenes animosi et bone spei primo, quia paucorum experti, non in multis sunt passi repulsam, ideo credunt omnia obtinere. Sunt eciam bone spei, quia in eis multum habundat calor, corde [fol. 218<sup>rb</sup>] ergo et aliis membris inflammatis. Ex calore existente in ipsis iuvenibus, fiunt iuvenes bone spei et animosi, ut omnia audeant. Rursus, iuvenes parum vixerunt in preterito, et secundum cursum naturalem debent multum vivere in futuro.

---

<sup>1</sup> Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens

<sup>2</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: fortunae

<sup>3</sup> Druck Rom 1607: Etiam mores fortunae diversificari

<sup>4</sup> Textvorlage: mores. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>5</sup> Druck Rom 1607: custoditur

---

## **Kapitel 1: Wie viele löbliche Arten, sich zu benehmen, es bei jungen Männern gibt. Welche Verhaltensweisen davon Könige und Fürsten annehmen sollen**

Drei Teile dieses ersten Buches sind jetzt abgeschlossen. Darin wurde gezeigt, was sich Könige und Fürsten zum Ziel setzen müssen, welche Tugenden sie auszeichnen und welchen Gefühlen sie nachgeben sollen. Es bleibt noch, abschließend im vierten Teil zu behandeln, wessen Verhaltensweisen sie nachzuahmen haben. Das Benehmen kann man nämlich auf zwei Arten unterscheiden: einmal nach dem Lebensalter und dann nach den Gütern, die das Schicksal zuteil. Denn junge Männer pflegen sich anders zu verhalten als alte und solche, die im besten Alter sind. Man sagt, dass sich auch abhängig von Glücksgütern das Verhalten unterscheidet. Zu den Glücksgütern zählen Abstammung, Macht und Reichtum. Sie wirken sich nicht wenig auf das Verhalten aus. Adelige benehmen sich anders als Menschen niederen Standes, Mächtige anders als Machtlose und Reiche anders als Arme.

Über all das werden wir sprechen, zuerst aber über das Benehmen junger Männer und was daran lobens- und tadelnswert ist. Unter anderem behandelt Aristoteles, wenn er in Buch II der *Rhetorik* über junge Männer schreibt, sechs löbliche und sechs tadelnswerte Verhaltensweisen. Zu loben sind junge Männer, weil sie erstens freigebig, zweitens mutig und voller Hoffnung, drittens großmütig, viertens nicht böswillig, fünftens schnell mitleidig und sechstens und letztens schamhaft sind und leicht erröten.

Jünglinge sind nämlich freigebig, weil sie keine Erfahrung mit Notdurft und was sie besitzen nicht durch eigene Arbeit erworben haben. Denn man hält sein Vermögen sorgfältiger zusammen, wenn einem schon einmal wegen Bedürftigkeit etwas Schlimmes widerfahren ist und man sein Eigentum durch fleißige Arbeit zusammengebracht hat. Wozu man so gekommen ist, hütet man sorgsamer und erfreut sich umso mehr daran, weil einem der Besitz, den man sich erarbeitet hat, besonders teuer ist.

Aus drei Gründen sind junge Männer voller Hoffnung, wie Aristoteles in Buch II der *Rhetorik* darlegt. Sie sind nämlich ungestüm und hoffnungsfroh, weil sie nicht viel Erfahrung mit Rückschlägen haben und so glauben, alles zu erreichen. Aber sie sind es auch, weil sie zu viel Hitze in sich haben. Dadurch entflammen ihnen Herz und Glieder, wodurch sie, voll ungestümer Hoffnung, alles wagen. Umgekehrt leben sie kaum in der Vergangenheit, sondern nach dem Lauf der Natur in der Zukunft.

Cum ergo memoria sit respectu pre[fol. CXIII]teriorum et spes respectu futurorum, iuvenes parum vivunt memoria et multum vivunt spe. Non enim multum delectantur iuvenes in hiis, que fecerunt, quia memorantur se modica fecisse. Set multum delectantur<sup>1</sup> in cogitando, que facturi sunt. Sperant enim se magna facere, quare contingit eos esse animosos<sup>2</sup> et bone spei.

Tercio, contingit eos esse magnanimos, cuius causa ex precedentibus assignatur. Nam ex hoc est quis magnanimus, quia dignificat se magnis et ingerit se ad faciendum magna. Iuvenes ergo, cum sint liberales et cum sint ani[p. 190]mosi et bone spei, non habent, unde retrahantur, quin sint magnanimi. Posset eciam ad specialis ratio assignari: Nam, cum iuvenes sint percalidi et calidi<sup>3</sup> sit superferri, iuvenes semper volunt superferri et excellere. Sic enim videmus in ordine universi, quod semper calida elevant<sup>4</sup>, ut ignis et aer, superferuntur frigidis, videlicet terre et aque. Cum ergo inter cetera, per que quis videtur superferri et excellere, sit honor et gloria, iuvenes, quia sunt percalidi et cupiunt excellere, maxime desiderant gloriam et honorem et per consequens aliquo modo sunt magnanimi, cuius propria materia videtur esse honor.

Quarto, iuvenes sunt laudabiles, quia non sunt maligni moris. Dicuntur enim non esse maligni moris<sup>5</sup>, quia non credunt alios esse malos, set ut plurimum credunt omnes homines esse bonos. Cuius ratio est, quia inexperti de factis<sup>6</sup> aliorum, non iudicant de factis hominum secundum ea, que viderunt, set secundum quod vident in se ipsis, sic credunt esse in aliis. Ideo dicitur secundo *Rethoricorum*, quod pueri sua innocencia alios men[fol. CXIII]surant. Sicut enim ipsi sunt innocentes, sic credunt alios innocentes esse.

Quinto, iuvenes sunt defacili miserativi, quia, ut supra dicebatur, ex hoc<sup>7</sup> maxime<sup>8</sup> misericordia<sup>9</sup> consurgit, si credamus alios indigne pati. Quare, si iuvenes sua innocencia alios mensurant et credunt alios indigne pati, defacili moventur ad misericordiam.

Sexto, iuvenes sunt erubescitivi et verecundi. Nam quilibet timet [fol. 218<sup>va</sup>] perdere, quod nimis affectat. Erubescencia autem et verecundia, ut dicebatur, est timor inglorificacionis. Cum ergo iuvenes, qui percalidi nimis affectent excellere, timent inglorificari. Quare defacili erubescunt. Philosophus tamen secundo *Rethoricorum* aliam causam videtur tangere, quare iuvenes sunt naturaliter verecundi. Nam, ut ipse ait, nichil noverunt, nisi quia sunt docti a lege.

---

<sup>1</sup> *Korrigiert aus:* delectatantur

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607:* animosos esse

<sup>3</sup> et calidi *fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607:* elementa

<sup>5</sup> Dicuntur enim ... maligni moris *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Korrigiert aus:* defactis

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607:* ex hac misericordia *statt* ex hoc

<sup>8</sup> *Davor getilgt:* mag

<sup>9</sup> *misericordia fehlt im Druck Rom 1607*

Da sich also das Gedächtnis auf das bezieht, was schon geschehen ist, und die Hoffnung darauf, was noch kommt, leben junge Männer zu wenig mit der Erinnerung und sehr stark aus der Hoffnung. Sie erfreuen sich wenig an dem, was sie schon getan haben, weil sie wissen, dass das noch nicht viel war, aber umso mehr daran, darüber nachzudenken, was sie künftig bewerkstelligen werden. Sie hoffen, Großes zu vollbringen. Deshalb sind voll stürmischer Hoffnung.

Warum sie drittens großmütig sein können, lässt sich aus dem Gesagten ableiten. Denn jemand ist dann großmütig, wenn er sich großer Taten würdig erweist und darangeht, sie zu vollbringen. Da junge Männer freigebig, stürmisch und hoffnungsfroh sind, gibt es nichts, was sie davon abhalten könnte, großmütig zu sein. Sie sind nämlich sehr hitzig und dadurch werden sie weit vorangetrieben. Junge Männer wollen immer höher hinaus und sich auszeichnen. Wir sehen, dass das All so eingerichtet ist, dass stets was heiß ist, also Feuer und Luft, höher steigen als die kalten Elemente, d. h. Erde und Wasser. Da man offenbar unter anderem durch Ruhm und Ehre aufsteigt und sich auszeichnet und junge Männer aufgrund ihrer sehr hitzigen Verfassung auffallen wollen, ersehnen sie beides am meisten. Folglich sind sie irgendwie großmütig, weil das eigentliche Objekt der Großmut die Ehre zu sein scheint.

Viertens ist an jungen Männern zu loben, dass sie nicht böswillig sind, sondern meist glauben, alle Menschen seien gut. Der Grund dafür ist, dass sie über keine Erfahrung mit dem, was Andere getan haben, verfügen. Also urteilen sie darüber nicht aus eigener Anschauung, sondern glauben, die Anderen seien wie sie selbst. Darum heißt es in Buch II der *Rhetorik*, dass Kinder Andere nach der eigenen Unschuld beurteilen. Da sie selbst unschuldig sind, meinen sie, Andere seien es genauso.

Fünftens empfinden junge Männer leicht Mitleid. Wie erwähnt, wird Mitleid am stärksten dadurch geweckt, dass Andere unserer Meinung nach unschuldig leiden. Wenn daher Jünglinge die eigene Unschuld als Maßstab an Andere anlegen und glauben, diese seien unverschuldet in Not, werden sie leicht dazu gebracht, Mitleid zu empfinden.

Sechstens neigen junge Männer zum Rotwerden und sind schamhaft. Jeder fürchtet nämlich zu verlieren, was ihm zu sehr am Herzen liegt. Erröten und Scham sind, wie gesagt, dasselbe wie Furcht vor Peinlichkeit. Jünglinge haben Angst davor, weil sie aufgrund ihrer großen inneren Hitze zu sehr nach Auszeichnung streben. Deshalb werden sie leicht rot. Aristoteles scheint aber in Buch II der *Rhetorik* noch einen anderen Grund für die natürliche Schamhaftigkeit junger Männer anzusprechen: Sie kennen nämlich, wie er sagt, nichts, was sie nicht das Gesetz gelehrt hat.

Appellat enim ibi doctrinam legum, moniciones paternas vel maternas, per quas instruuntur pueri. Cum ergo ma[p. 191]tres semper moneant suos filios ad honesta, quia honestum idem est quod honoris status, iuvenes multum<sup>1</sup> affectant ea, que importare videntur honoris statum et, per locum ab oppositis, multum timent, que important ignominiam et inhonoracionem. Et, quia erubescencia est timor inglorificacionis, iuvenes defacili erubescunt.

Viso, qui<sup>2</sup> mores sunt laudabiles de iuuenibus, delevi patere potest, quomodo reges et principes se debeant habere ad illos. Nam non quicquid est laudabile in hoc, est laudabile in quoque et<sup>3</sup> simpliciter. Videmus enim, quod esse furibundum est laudabile in cane, non tamen est laudabile in homine. Sic, licet esse verecundum<sup>4</sup> sit laudabile in iuuenibus, quia ratione eta[fol. CXIV]tis se continere non possunt, quin committant aliqua turpia, de quibus decet eos verecundari. Reges autem<sup>5</sup> et principes, quos decet esse quasi semideos, non solum, quod turpia committant, set abhominabile eis esse debet, quod audiant turpia nominari, quia corrumpunt bonos mores colloquia prava. Non ergo sunt in statu, quod debeant verecundari. Non ergo decet eos verecundari nisi ex suppositione, quia, si contingeret eos operari turpia, verecundari deberent eciam plus quam alii, eo quod magis indecenter se gererent. Prima ergo quinque, que diximus laudabilia in iuuenibus, adaptare possumus regibus et principibus, quia decet eos esse liberales, bone spei, non maligni moris, magnanimos et miserativos. Sextum autem, videlicet esse verecundos, non decet simpliciter competere regibus<sup>6</sup>. Decet enim reges et principes esse liberales, quia contra naturam agerent, si multitudinem diviciarum, qua pollent, non implicarent<sup>7</sup> in debitos et pios usus, ut supra in tractatu *De liberalitate*<sup>8</sup> sufficienter tetigimus. Decet eciam eos tanto magis esse bone spei quam alios, quanto facta communia, [fol. 218<sup>vb</sup>] circa que insudare debent, sunt diviniora<sup>9</sup> quam alia. Rursus decet eos esse magnanimos, quia, ut dicebatur in quodam capitulo *De magnanimitate*, maxime [p. 192] magnanimitas competit regibus et principibus, quia eos maxime decet magna<sup>10</sup> operari et in ardua tendere. Sic eciam congruum est eos non esse maligni moris, ut non de quibuslibet habeant opinionem malam.

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt*: m

<sup>2</sup> *Textvorlage*: que. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> in quoque et *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: verecundari

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: tamen

<sup>6</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: et principes

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: multiplicarent

<sup>8</sup> *Korrigiert aus*: *Deliberalitate*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: digniora

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: maxime magna decet

Er meint hier mit „Lehre des Gesetzes“ die Mahnungen von Vater oder Mutter, aus denen Kinder lernen. Mütter ermahnen ihre Söhne immer dazu zu tun, was ehrenvoll ist. Das ist dasselbe wie in Ehren gehalten zu werden. Deshalb streben junge Männer sehr nach dem, was Ehre zu bringen scheint. Umgekehrt fürchten sie, was zu Schmach und Ehrverlust führt. Rotwerden ist die Angst vor der Peinlichkeit. Daher erröten Jünglinge leicht.

Aus diesem Überblick des lobenswerten Verhaltens von jungen Männern erkennt man leicht, was davon für Könige und Fürsten gilt. Was bei dem einen lobenswert ist, gilt aber nicht auch umstandslos für alle. Bissig zu sein ist gut bei einem Hund, aber nicht beim Menschen. Genauso ist schamhaft zu sein bei Jünglingen löblich. Denn wegen ihres Alters können sie sich nicht so beherrschen, dass sie nichts Unanständiges tun, für das man sich zu Recht schämt. Könige und Fürsten müssen aber wie Halbgötter sein. Deshalb müssen sie nicht nur Schandtaten verabscheuen, sondern schon sie nur beim Namen genannt zu hören. Denn unanständiges Gerede verdirbt die guten Sitten. Sie müssen sich also ihres Standes nicht schämen. Das müssen sie nur als Nebeneffekt dessen tun, wenn sie doch einmal eine schlechte Tat begehen, dann aber mehr als andere, weil sie sich [aufgrund ihres Standes] viel unangemessener verhalten haben. Die ersten fünf Eigenschaften, die wir als lobenswert bei jungen Männern bezeichnet haben, können wir auch auf Könige und Fürsten übertragen. Ihnen kommt es nämlich zu, freigebig, hoffnungsvoll, nicht böswillig, großmütig und mitleidig zu sein. Die sechste, die Schamhaftigkeit, passt an sich nicht zu Königen und Fürsten. Freigebig müssen sie sein, weil es widernatürlich wäre, ihre gewaltigen Reichtümer nicht zu vermehren, um sie dazu zu verwenden, was notwendig und gottgefällig ist. Das haben wir oben in der Abhandlung *Über die Freigebigkeit* hinlänglich angesprochen. Könige und Fürsten müssen größere Hoffnung haben als Andere, weil der Dienst an der Allgemeinheit, den sie im Schweiß ihres Angesichts verrichten müssen, auch wertvoller ist. Großmütig müssen sie dagegen sein, weil Großmut, wie in dem Kapitel *Über die Großmut* gesagt wurde, ganz besonders zu ihnen passt. Denn am meisten müssen Könige und Fürsten große Taten begehen und danach streben, was schwer zu erreichen ist. Damit stimmt überein, dass sie nicht böswillig sein und nicht von jedem eine schlechte Meinung haben sollen.

Nam, si acta subditorum semper interpretarentur in malum partem, contingeret eos esse tyrannos et esse vastatores gencium, sic [fol. CXIV<sup>v</sup>] eciam decet eos esse miserativos. Nam, ut ait Philosophus secundo *Rethoricorum*, homines ut plurimum mala faciunt. Ipsa ergo humana fragilitas veniam postulat pro delictis. Quare reges et principes, secundum quorum iudicium fit lagis latio, qua infliguntur pene, debet<sup>1</sup> miserativos esse. Esse autem verecundos non decet eos simpliciter, ut superius dicebatur.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: dicet



Wenn sie nämlich alles, was ihre Untertanen machen, für schlecht erklärten, würden aus ihnen Tyrannen werden, die ihre Völker zugrunde richten. Genauso gehört es sich für sie, mitleidig zu sein. Denn die Menschen tun sehr oft Böses, wie Aristoteles in Buch II der *Rhetorik* sagt. Die menschliche Schwäche selbst fordert also Nachsicht bei Vergehen. Daher steht es Königen und Fürsten, die über die Gesetze als Grundlage der Bestrafung entscheiden, gut an, Mitleid zu haben. Schamhaft dürfen sie, wie oben gesagt, an sich nicht sein.

### **Capitulum [III]: Que<sup>1</sup> mores iuvenum sunt vituperabiles et quomodo reges et principes ad huiusmodi mores debeant se habere**

Sicut supra enumeravimus ipsorum iuvenum sex mores laudabiles, sic enumerare possumus sex vituperabiles, quas<sup>2</sup> etiam tangit Philosophus secundo *Rethoricorum*. Primo enim iuvenes sunt passionum insequitivi. Secundo sunt defacili vertibiles. Tercio sunt nimis creditivi. Quarto sunt contumeliosi. Quinto sunt mendaces, omnia quodammodo pertinaciter assencientes<sup>3</sup>. Sexto in actionibus non habent modum, set omnia faciunt valde.

Sunt enim primo iuvenes insecutores passionum, et maxime insequuntur concupiscencias circa corpus. Sunt enim incontinentes et insecutores venereorum. Quod duplici de causa contingit. Nam, cum iuvenes sint percalidi et corpore calefacto fiat venereorum appetitus, naturalis dispositio corporis incitat iuvenes ad concupiscencias venereorum. Rursus, hoc idem convenit, quia quasi in omnibus accio[p. 193/fol. CXV<sup>r</sup>]nibus nostris vel sequimur passionem vel rationem. Et quanto minus viget ratio in nobis, tanto magis<sup>4</sup> passio vigoratur. Iuvenes ergo, quia sunt inexperti et non vigent intellectu et prudencia, magis reguntur passione quam ratione. Quare ut plurimum sun passionum insecutores.

Secundo sunt defacili vertibiles. Nam anima sequitur complexionem corporis. Sicut ergo in corporibus [fol. 219<sup>v</sup>] iuvenum humores sunt in magno motu, sic ipsi habent voluntates et concupiscencias valde vertibiles. Ideo dicitur secundo *Rethoricorum*, quod iuvenes acute concupiscunt, set cito saturantur, vehementer volunt, set defacili permutantur.

Tercio sunt nimis creditivi, quod, ut ad presens spectat, duplici de causa contingit. Primo, quia non sunt maligni moris. Non enim putant alios esse malos, set sua innocencia alios mesurant. Cum ergo naturale sit, quod quis defacili credat ei, quem credit esse bonum et quem non cogitat ex malicia loqui, iuvenes, credendo omnes esse innocentes, omnibus defacili credunt. Rursus, hoc idem contingit ex inexperencia. Nam ex multis sermonibus indocti existentes<sup>5</sup>, ad pauca respicientes, iudicant facile. Unde et proverbialiter dicitur: “Qui modica novit, cito iudicat.” Iuvenes ergo, quia non sunt multorum experti, statim cum eis aliquod proponitur negocium, non valentes ad multa<sup>6</sup> respicere, eo quod sint multorum ignari, statim de illo negocio iudicant et credunt sic esse, ut eis proponitur.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: Quot

<sup>2</sup> *Textvorlage*: quo. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: asserentes

<sup>4</sup> *Korrigiert aus*: magisa

<sup>5</sup> *Textvorlage*: existencium entes. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

## **Kapitel 2: Was am Verhalten junger Männer zu tadeln ist. Wie Könige und Fürsten sich demgegenüber verhalten müssen**

Wie die sechs oben aufgezählten lobenswerten Verhaltensweisen von Jünglingen lassen sich weitere sechs anführen, die zu tadeln sind. Sie behandelt Aristoteles in Buch II der *Rhetorik*: Erstens geben junge Männer ihren Leidenschaften nach. Zweitens sind sie wetterwendisch. Drittens sind sie zu leichtgläubig. Viertens neigen sie zu Beschimpfungen. Fünftens lügen sie gerne und stimmen beharrlich allem Möglichen zu. Sechstens kennen sie bei dem, was sie tun, kein Maß, sondern übertreiben immer.

Erstens lassen sie sich von ihren Affekten leiten und dabei am meisten von körperlichen Begierden. Sie sind nämlich unbeherrscht und suchen sexuelle Vergnügungen. Das hat zwei Gründe. Junge Männer sind sehr hitzig, und die erhöhte Körpertemperatur weckt fleischliche Gelüste. Daher stachelt die natürliche Veranlagung ihres Körpers sie zu sexueller Begierde an. Das kommt wiederum daher, weil wir bei fast allem, was wir tun, entweder der Leidenschaft oder der Vernunft Folge leisten. Je schwächer die Vernunft in uns ist, umso stärker wird die Leidenschaft. Junge Männer haben aus Mangel an Erfahrung nicht besonders viel Verstand und Klugheit. Sie werden mehr vom Gefühl als von der Vernunft gelenkt. Daher geben sie meist ihren Affekten nach.

Zweitens sind sie launisch. Denn die Seele ist abhängig vom Zustand des Körpers. Bei jungen Männern sind die Säfte in großer Bewegung. Daher ändert sich schnell, was sie wollen oder begehren. Daher steht in Buch II der *Rhetorik*, dass sie starke Begierden in sich tragen, sie ihrer aber schnell satt werden, und dass sie heftig begehren, doch sich leicht ändert, was.

Drittens sind sie leichtgläubig. Das hat, soweit es hierhergehört, zwei Gründe. Zum einen sind sie nicht böswillig. Sie glauben nämlich nicht, dass andere Menschen böse sind, sondern legen bei Anderen die eigene Unschuld als Maßstab an. Es ist also von Natur aus leicht, demjenigen Glauben zu schenken, den man für gut hält, und nicht zu bedenken, ob er aus Bosheit spricht. Da Jünglinge meinen, jeder sei unschuldig, glauben sie leicht alles. Das kommt wiederum von der Unerfahrenheit. Da sie noch nicht viel gesagt bekommen haben und sie wenig [schon Erlebtes] bedenken können, urteilen sie vorschnell. Daher sagt das Sprichwort: „Wer wenig weiß, entscheidet sich schnell.“ Da Jünglinge nicht erfahren sind, entscheiden sie sich, wenn ihnen eine Angelegenheit vorgelegt wird, unverzüglich. Aus Mangel an Erfahrung und Vergleichsmöglichkeiten glauben sie wegen ihrer Unwissenheit, alles sei so, wie es ihnen dargestellt wird.

Si enim multa cognoscerent, condiciones hominum considerare scirent et non statim assencirent corde omnibus hiis, que eis dicuntur, set diligenter inspicerent utrum illa [fol. CXV<sup>r</sup>] essent credenda.

Quarto sunt contumeliosi. Nam, ut supra dicebatur, iuvenes maxime appetunt excellere, quia ergo videtur eis, quod excellent, cum<sup>1</sup> contumelias inferunt<sup>2</sup>, defacili sunt contumeliosi.

Quinto sunt mendaces et quodammodo omnia pertinaciter asserunt. Nam, quia sunt inexperti, ignorant se ipsos, [p. 194] et omnia scire putant. Ideo de omnibus respondent et volunt videre et omnia<sup>3</sup> scire et omnia affirmant, ut omnia scire videantur. Et quia affirmant, que ignorant, defacili menciuntur. Postquam autem mentiti fuerunt, appetentes gloriam sunt pertinaces in mendacio. Cogitant enim se esse ingloriosos, si appareat non sic esse, ut dicunt.

Sexto in suis actionibus non habent modum, set omnia faciunt valde. Unde dicitur secundo *Rethoricorum*, quod amant valde, odiunt valde et omnia faciunt valde. Hoc autem ideo contingit, quia sunt acute ire, habent vehementes concupiscencias. Nam ire et concupiscencie semper vehementer sunt, nisi per rationem moderentur. Iuve[fol. 219<sup>rb</sup>]nes igitur, quia magis vivunt passione quam ratione, non habent concupiscencias moderatas, set omnia faciunt<sup>4</sup> valde. Viso, qui sunt mores iuvenum vituperabiles, defacili videri potest, quomodo reges et principes ad huiusmodi mores debeant se habere. Nam, si talia sunt vituperabilia in iuvenibus, multo magis sunt vituperabilia in adultis et adhuc multo maximo vituperabilia sunt in regibus et principibus, qui debent esse caput et regula aliorum. Indecens enim est reges<sup>5</sup> esse passionum inseutores et venereorum habere concupiscencias vehementes, quia in eis maxime dominari habet ratio et intellectus. Qui autem sic se habent, non vivunt ratione, set passione.

Rursus, detestabile est eos esse permutabiles et vertibiles. Nam, cum inconueniens sit regulam esse obliquam, reges et principes, qui debent esse forma vivendi et regula aliorum, inconueniens est, quod defacili pervertantur, immo decet eos esse firmos et stabiles.

Tercio indecens est eos esse nimis creditivos. Nam, cum multos habeant adultores et plurimi sint in eorum auribus susurrantes, cum magna<sup>6</sup> diligencia cogitare debent, qui sunt, qui loquuntur, utrum sint sapientes vel ignorantes, utrum virtuosos vel viciosos, quia credendum est magis sapientibus et bonis quam insipientibus et malis.

---

<sup>1</sup> cum *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: et sic*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: videri omnia statt videre et omnia*

<sup>4</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>5</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: et principes*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607: maxima*

Wenn sie mehr wüssten, wären sie in der Lage zu bedenken, wie Menschen sind. Dann würden sie nicht von Herzen allem beipflichten, was man ihnen sagt, sondern sorgfältig prüfen, ob es glaubwürdig ist.

Viertens beleidigen sie gerne. Denn junge Männer wollen am meisten, wie gesagt, auffallen. Es scheint ihnen, dass sie das tun, wenn sie Beleidigungen ausstoßen und machen das entsprechend schnell.

Fünftens lügen sie gern und behaupten hartnäckig alles Mögliche. Aus Mangel an Erfahrung kennen sie sich selbst nicht und meinen, sie wüssten alles. Daher haben sie auf alles eine Antwort, wollen allwissend erscheinen und behaupten deshalb alles Mögliche. Da sie beteuern, was sie gar nicht wissen, lügen sie leicht. Nachdem sie aber gelogen haben, bleiben sie aus Eitelkeit fest dabei. Sie glauben nämlich, es sei peinlich, wenn herauskommt, dass es nicht so ist, wie sie sagen.

Sechstens halten sie bei dem, was sie tun, kein Maß, sondern übertreiben bei allem. Daher steht im zweiten Buch der *Rhetorik*: „Sie lieben zu viel, hassen zu viel und machen zu viel.“ Davon kommt auch, dass sie stark zürnen und heftig begehren. Denn Zorn und Begier sind immer dann stürmisch, wenn sie nicht von der Vernunft im Zaum gehalten werden. Jünglinge folgen im Leben mehr dem Gefühl als dem Verstand. Daher haben sie keine maßvollen Begierden, sondern übertreiben bei allem, was sie tun.

Aus der Gesamtbetrachtung tadelnswerter Verhaltensweisen junger Männer ist leicht ersichtlich, wie Könige und Fürsten sich dazu zu stellen haben. Wenn das alles [schon] bei Jünglingen zu tadeln ist, dann noch viel mehr bei Erwachsenen und daher am allermeisten bei Königen und Fürsten, die für andere Haupt und Richtschnur sein müssen. Also gehört es sich auch nicht für Könige, ihren Leidenschaften nachzugeben und heftige sexuelle Gelüste zu haben. Denn sie müssen von Vernunft und Verstand beherrscht sein. Wenn sie sich aber so verhalten, richten sie ihr Leben nicht an der Vernunft, sondern am Gefühl aus.

Abscheulich ist es wiederum, wenn sie wetterwendisch und launisch sind. Man darf ein Gesetz nicht beugen. Könige und Fürsten müssen für Andere lebende Vorbilder und Maßstab sein. Dazu passt nicht, leicht die Meinung zu ändern, vielmehr fest und beständig zu sein.

Drittens gehört es sich für sie nicht, zu leichtgläubig zu sein. Sie haben viele Schmeichler und noch mehr, die ihnen etwas einflüstern wollen. Daher müssen sie genau darüber nachdenken, wer mit ihnen spricht, ob er weise oder unwissend, tugend- oder lasterhaft ist. Weisen und guten Menschen muss man mehr glauben als törichten und bösen.

Quar[p. 195]to indecens est eos esse iniuratores et contumeliosos. Nam penas inferre debent, non iniuriam, vel in contumelia vel in nequicia<sup>1</sup>, set propter iusticiam et propter commune bonum.

Quinto maxime a regibus et principibus et universaliter ab omnibus dominantibus est mendacium fugiendum, ne se ipsos contemptibiles reddant. Si enim mendacium reddit homines contemptibiles, quanto magis indecens est regiam maiestatem contemptibilem esse, tanto maiore cautela studere debent, ut inhereant veritati.

Sexto indecens est eos non habere modum in accionibus suis, quia, cum alia sint moderanda per mensuram, maxime decet mensuram et regulam moderatam esse. Reges ergo, qui aliorum esse debent regulam et mensuram, pocissime esse decet moderatos<sup>2</sup>. [fol. CXVI<sup>v</sup>]

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: vel contumeliam, vel nequitiam

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: moderatam esse reges et principes. Ergo, quia aliorum debent esse regula et mensura, potissime decet moderatos esse.

Viertens steht es ihnen nicht zu, Unrecht zu tun und zu beleidigen. Sie dürfen Strafen nicht widerrechtlich, aus gekränkter Ehre oder Leichtfertigkeit verhängen, sondern um der Gerechtigkeit und des Gemeinwohls willen.

Fünftens müssen Könige, Fürsten und überhaupt alle, die herrschen, vom Lügen Abstand nehmen, um nicht verächtlich zu werden. Wenn eine Lüge schon gewöhnliche Menschen verachtenswert macht, gehört es sich noch viel weniger für eine Königliche Hoheit, so zu sein. Mit umso größerer Achtsamkeit müssen [Könige und Fürsten] bestrebt sein, bei der Wahrheit zu bleiben.

Sechstens schickt es sich nicht für sie, beim Handeln kein Maß zu kennen. Ein Maßstab ist dazu da, Anderes ins rechte Verhältnis zu setzen. Am meisten müssen Könige und Fürsten dies für Andere sein.

### **Capitulum [III]: Qui mores senum sunt vituperabiles et quomodo reges et principes ad huiusmodi [fol. 219<sup>va</sup>] mores se debant habere**

Enumeratis moribus iuvenum et ostenso, quomodo ad mores illos reges et principes debeant se<sup>1</sup> habere, restat videre, qui sunt mores senum et quomodo reges et principes se debeant habere ad mores illos. Senum autem quidam mores sunt laudabiles, quidam vituperabiles. Philosophus autem secundo *Rethoricorum* inter alios mores, quos tangit, de senibus enumerat sex vituperabiles mores: Primo enim senes sunt nimis increduli. Secundo valde sunt suspiciosi. Tercio sunt timidi et pusillanimes. Quarto sunt illiberales. Quinto sunt difficilis spei vel sunt mali spei. Sexto non verecundantur, set sunt inerubescitivi.

Sunt enim primo senes increduli. Quod ex experientia contingit. Nam, qui in multis experti [p. 196] sunt et<sup>2</sup> cognoscunt homines in multis mentiri, non defacili<sup>3</sup> sit eis fides, set credunt omnes alios deceptores esse<sup>4</sup>. Ideo dicitur primo *Rethoricorum*, quod senes multis annis vixerunt et in pluris decepti sunt. Ergo propter hanc experientiam contingit ipsos incredulos esse.

Secundo senes sunt suspiciosi<sup>5</sup>. Quecunque enim vident, ut plurimum suspicantur malum et referuntur<sup>6</sup> ea in deteriorem partem. Videntur enim senes econtrario disponi iuvenibus. Pueri enim, quia non multa mala fecerunt et innocentes sunt, [fol. CXVII] sua innocencia alios mesurant, et omnia referunt in meliorem partem. Credunt enim omnes bonos esse. Senes vero econtrario, quia multis annis vixerunt et in multis peccaverunt, mesurant<sup>7</sup> facta aliorum secundum ea, que gesserunt in se ipsis. Propter quod ut plurimum credunt alios malos esse et in peiorem partem<sup>8</sup> referunt eorum opera. Unde dicitur secundo *Rhetoricorum*, quod, quia senes vixerunt multis annis, esse non potest, quin in multis peccaverint. Ideo sunt male suspiciosi et omnia in deterius estimant.

Tercio senes sunt pusillanimes<sup>9</sup>. Enim sunt, quia sunt humiliati a vita. Propter enim multum vivere sunt humiliati a vita<sup>10</sup> et defecerunt. Sicut ergo deficiunt in eis humores et vitam, sic deficit in eis cor et sunt pusillanimes.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: se debeant

<sup>2</sup> et fehlt im *Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: esse deceptores

<sup>5</sup> *Davor getilgt*: spi

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: referunt

<sup>7</sup> *Textvorlage*: mensurane. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Korrigiert aus*: perfectem

<sup>9</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: et timidi. Pusillanimes

<sup>10</sup> a vita fehlt im *Druck Rom 1607*. In der *Textvorlage folgt*: Propter enim multum vivere sunt humiliati. *Getilgt nach dem Druck Rom 1607*



### **Kapitel 3: Welches Verhalten man bei Greisen tadeln muss. Wie Könige und Fürsten sich hier richtig verhalten sollen**

Wir haben die Verhaltensweisen der Jugend aufgeführt und gezeigt, was dabei das gehörige Betragen von Königen und Fürsten ist. Es muss noch beschrieben werden, wie sich Greise benehmen und was davon für Könige und Fürsten richtig ist. Manches am Verhalten alter Männer ist zu loben, manches aber zu tadeln. Aristoteles führt in Buch II der *Rhetorik* neben anderen Verhaltensweisen der Greise auch sechs tadelnswerte auf: Erstens sind sie zu misstrauisch, zweitens zu argwöhnisch, drittens zu furchtsam und kleinmütig, viertens knauserig, fünftens schöpfen sie zu schwer Hoffnung oder sind zu pessimistisch, sechstens schämen sie sich nicht und werden auch nicht rot.

Erstens sind sie aus Erfahrung misstrauisch. Sie wissen nämlich, dass Menschen über Vieles lügen, weil sie es schon oft erlebt haben. Also schöpfen sie nicht leicht Vertrauen, sondern meinen, alle anderen wollten sie täuschen. Daher heißt es im zweiten Buch der *Rhetorik*, Greise hätten viele Jahre gelebt und seien dabei oft betrogen worden. Wegen dieser Erfahrung glauben sie nicht leicht an etwas.

Zweitens sind Greise argwöhnisch. Was immer sie auch sehen mögen, wittern sie Unrat und rechnen stets mit dem Schlimmsten. Von ihrer Veranlagung her scheinen sie nämlich das genaue Gegenteil von Jünglingen zu sein. Kinder haben [noch] nicht viel Böses getan und sind [noch] unschuldig. Sie beurteilen Andere nach dem Maß ihrer eigenen Unschuld und rechnen immer mit dem Besten, weil sie glauben, alle Menschen seien gut. Greise haben umgekehrt viele Jahre gelebt, entsprechend Vieles falsch gemacht und messen die Taten Anderer an den eigenen. Deshalb glauben sie sehr oft, ihre Mitmenschen seien schlecht und rechnen bei dem, was diese tun, mit dem Schlimmsten. Daher steht in Buch II der *Rhetorik*: „Da Greise viele Jahre gelebt haben, ist es unmöglich, dass sie nicht viele Fehler gemacht haben.“ Also sind sie auf schlechte Art argwöhnisch und rechnen immer mit dem Allerschlimmsten.

Drittens sind alte Männer kleinmütig. Das sind sie, weil sie im Leben erniedrigt wurden. In einem langen Leben ist ihnen das oft widerfahren, und so sind sie mutlos geworden. Ihre Säfte und ihr Leben gehen zur Neige und entsprechend auch ihr Mut, so dass sie kleinmütig sind.

Sunt etiam timidi, quia, ut dicitur secundo *Rethoricorum*, in frigidacio preparat viam formidini. Nam secundum Philosophum, quicumque naturaliter sic disponitur, prout disponitur existens in aliqua passione, naturaliter passionatur passione illa. [fol. 219<sup>vb</sup>] Cum ergo timidi efficiantur frigidi, quicumque est naturaliter frigidus, sequitur, quod sit naturaliter formidolosus. Sequitur ergo senes esse naturaliter timidos, quia deficit in eis naturalis calor et habent membra naturaliter frigida.

Quarto sunt illiberales. Quod tripliciter contingit, primo, ex defectu vite, secundo, ex experientia<sup>1</sup> temporis, tercio, eo quod [p. 197] non vivunt spe, set memoria. Anima enim ut plurimum sequitur complexionem corporis. Sicut ergo senes in propriis corporibus deficiunt in humoribus et in vita, sic videtur ipsis, quod omnia eis deficiant. [fol. CXVII<sup>v</sup>] Timentes ergo defectum pati, sunt illiberales et non audent expendere. Immo, videntes sic se deficere non confidunt de propriis viribus, set solum confidunt de hiis, que habent. Ponentes enim in eis suam spem et confidentiam, non audent expensas facere. Rursus, illiberales sunt ex experientia temporis. Quia enim multis annis vixerunt, credibile est eos fuisse passos indigencias multas. Timentes ergo indigenciam pati, illiberales fiunt. Contingit etiam eos illiberales esse, quia magis vivunt memoria quam spe. Cogitant enim se multum vixisse in preterito et parum vixuros<sup>2</sup> in futuro. Ideo, quia memoria est preteritorum et spes est futurorum, non vivunt spe nec confidunt de hiis, que debent acquirere in futuro, set vivunt memoria et confidunt de hiis, que adquisiverunt in preterito. Quare non confidentes de acquirendis fiunt illiberales et adquisita non defacili tribuunt.

Quinto sunt male spei. Nichil enim bene sperant, set circa omnia deficere credunt. Causa autem huiusmodi assignata est in precedentibus. Nam, si spes est futurorum et memoria preteritorum et senes multum vixerunt in preterito et parum credunt se vivere in futuro, senes in sperando deficiunt et modica se cogitant facturos. Non enim vivunt nec delectantur in sperando, set in memorando. Huiusmodi autem signum est, quia quilibet libenter tractat ea, in quibus delectatur. Videmus autem, quod, cum senes adinvicem congregantur, semper recitant res gestas, quas fecerunt. Non autem delectantur in recitando res fiendas, quas sunt facturi, eo quod videant se multa fecisse et cogitent se pauca facturos. Sunt ergo dif[fol. CXVIII<sup>r</sup>]ficilis spei, quia in sperando deficiunt et pauca se facere sperant. [p. 198]

Sexto senes sunt inverecundi et inerubescitivi. Nam [fol. 220<sup>ra</sup>] senes, quia illiberales sunt, magis curant<sup>3</sup> de utili quam de honesto.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: exiperencia. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: victuros

<sup>3</sup> *Textvorlage*: curande statt curant de. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

Sie sind auch furchtsam, weil, so wird in Buch II der *Rhetorik* gesagt, die Abkühlung der Furcht den Weg bahnt. Aristoteles meint: „Wer von Natur aus dazu veranlagt ist, ein bestimmtes Gefühl zu haben, wird es auch bekommen.“ Wenn also Furcht Kälte spüren lässt, wird [umgekehrt], demjenigen, dem von Natur aus kalt ist, ganz natürlich bang ums Herz.

Viertens gibt es aus drei Gründen Knauser [unter den Greisen], erstens aus einem Mangel an Lebenskraft, zweitens aus Erfahrung, drittens weil sie nicht mehr mit der Hoffnung, sondern in der Erinnerung leben. Die Seele ist nämlich sehr oft von den Verhältnissen im Körper abhängig. So fehlt es den Greisen im eigenen Leib an Säften und an Leben. Daher scheint es ihnen selbst an allem zu fehlen. Aus Angst vor einem Verlust sind sie knauserig und wagen es nicht, etwas auszugeben. Wegen ihrer vielen Gebrechen vertrauen sie nicht auf ihre eigenen Körperkräfte, sondern nur auf das, was sie haben. Da sie darauf Hoffnung und Vertrauen setzen, wagen sie es nicht, Ausgaben zu machen. Andererseits sind sie auch aus Lebenserfahrung knauserig. Da sie viele Jahre gelebt haben, darf man glauben, dass sie viel Notdurft durchgemacht haben. Die Furcht, dies wieder zu erleben, macht sie also knauserig. Ihre Knauserigkeit kann aber auch daher kommen, dass sie mehr in der Erinnerung als mit der Hoffnung leben. Sie denken, sie hätten schon viel Leben hinter und zu wenig vor sich. Erinnerung betrifft die Vergangenheit, Hoffnung aber die Zukunft. Sie leben ohne Hoffnung, weil sie nicht zuversichtlich sind, in Zukunft noch etwas zu erreichen, sondern leben in der Erinnerung im Vertrauen auf das, was sie schon erworben haben. Knauserig werden sie, weil sie keine Hoffnung haben, noch etwas zu bekommen und geben von dem, was sie schon haben, nicht leicht etwas her.

Fünftens sind sie Pessimisten. Sie erhoffen nichts Gutes, sondern meinen, es fehle ihnen an allem. Der Grund dafür ist im vorher Gesagten zu finden. Wenn Hoffnung der Zukunft gilt und Erinnerung der Vergangenheit und wenn ferner Greise viel in der Vergangenheit leben und glauben, zu wenig Lebenszeit übrig zu haben, fehlt es ihnen an Hoffnung, und sie meinen, nicht mehr viel erreichen zu können. Sie leben nicht, um die Hoffnung zu genießen, sondern die Erinnerung. Dafür gibt es folgendes Anzeichen: Jeder tut bereitwillig das, was er genießt. Wir sehen aber, dass Greise, wenn sie zusammenkommen, immer erzählen, was sie schon getan haben. Sie haben keinen Spaß daran, über das zu reden, was sie in Zukunft noch machen müssen. Denn sie sehen, dass schon viel getan haben und denken, dass sie nur noch wenig bewerkstelligen werden. Ihnen fällt es also schwer, Hoffnung zu haben und gebricht es an Zuversicht. Was sie noch zustande zu bringen hoffen, ist wenig.

Sechstens sind Greise nicht schamhaft und erröten nicht. Da sie knauserig sind, bekümmern sie sich mehr um ihren Vorteil als um ihre Ehre.

Magis enim student ad utilitatem quam ad<sup>1</sup> ea, que requirit honoris status, ut vult Philosophus secundo *Rethoricorum*. Verecundia ergo, cum sit timor inhonorationis, non competit senibus, quia magis curant de utili quam de honore. Tota enim causa, quare quis est verecundus, ut vult Philosophus, est, quia vult haberi in honore et vult reputari. Senes autem, sicut deficiunt in vita et in humoribus et in calore naturali, sic deficiunt in animo et non curant reputari. Quare contingit eos esse inverecundos.

Posset autem una causa assignari, que quasi communis est omnia tacta. Dictum est enim senes esse frigidus. Frigidus enim omnia constipat et constringit, et, constringendo ea, reddit ipsa graviora et facit ea appetere inferiorem locum. Videmus enim, quod elementa frigida et gravia in inferiori loco collocantur, calida vero et levia in superiori. Senes ergo, quia frigidi sunt, ex frigiditate constipantur et retrahentur in se ipsis et redduntur immobiles, ut nichil audeant, nichil<sup>2</sup> credant, nichil sperent et ut non curent excellere nec curent reputari. Quia frigidi non est appetere locum superiorem, set inferiorem.

Viso, qui sunt mores senum vituperabiles, delevi patere potest, quomodo reges et principes ad huiusmodi mores<sup>3</sup> se debeant habere. Nam constat, quod licet reges et principes non debeant esse in omnibus defacili creditivi ut pueri, non tamen decet eos esse incredulos, set consideratis condicionibus perso[fol. CXVIII<sup>v</sup>]narum debent adhibere fidem hiis, que eis dicuntur secundum dictamen et ordinem rationis.

Secundo, non decet eos esse suspiciosos, ut omnia referant<sup>4</sup> in deteriolem partem. Quia ex hoc contingeret eos esse severos et immiserativos et incurrerent malivolenciam subditorum.

Tercio, non decet eos esse timidos et pusillanimes, immo fortes et magnanimos. Quia, cum negocia respi[p. 199]ciencia totum regnum, circa que reges et principes insudare<sup>5</sup> debent, sint magna et ardua, oportet eos esse fortes et magnanimos.

Quarto, detestabile est ipsos esse illiberales. Nam supra, cum de virtutibus tractabatur, sufficienter ostensum fuit, quod non solum decet reges et principes esse liberales faciendo mediocres sumptus, set eciam congruit eos esse magnificos magnifica faciendo.

Quinto, oportet eos esse bone spei. Quia, si in omnibus se crederent [fol. 220<sup>rb</sup>] deficere, nichil attemptarent et periclitaretur regnum.

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt*: adest

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: vel

<sup>3</sup> mores *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Davor getilgt*: fecerant

<sup>5</sup> *Davor getilgt*: indurare

Sie streben mehr nach dem, was ihnen nützt, als danach, was nötig ist, um in Ehren gehalten zu werden, wie Aristoteles in Buch II der *Rhetorik* behauptet. Schamhaftigkeit ist die Angst vor Entehrung und passt nicht zu alten Männern, weil sie mehr um ihren Vorteil als um die Ehre besorgt sind. Der einzige Grund, warum sich jemand schämt, ist Aristoteles zufolge, der Wunsch, in Ehren gehalten und geschätzt zu werden. Greisen mangelt es an Leben, an Säften und an natürlicher Hitze. Entsprechend fehlt es ihnen auch an Gemütsart, und sie achten nicht der Wertschätzung. Darum haben sie auch keine Scham.

Man könnte einen Grund dafür angeben, der gleichsam das Gesagte zusammenfasst. Es wurde nämlich gesagt, dass alte Männer kalt seien. Kälte verstopft und schnürt alles ein. Dadurch wird es schwer und strebt nach unten. Wir sehen nämlich, dass die kalten und schweren Elemente sich unten befinden, die warmen und leichten aber oben. Greise werden von ihrer eigenen Kälte zusammengedrängt und auf sich zurückgeworfen. Das macht sie empfindungslos, so dass sie nichts wagen und nichts glauben, nichts hoffen und sich nicht darum bekümmern, ob sie sich auszuzeichnen und geschätzt werden. Denn Kälte drängt nicht nach oben, sondern nach innen. Wir haben also gesehen, was am Verhalten alter Männer zu tadeln ist. Daraus ergibt sich leicht, wie Könige und Fürsten sich dazu stellen müssen. Es steht fest, dass sie nicht leichtgläubig wie Kinder sein dürfen. Es gehört sich aber auch nicht für sie, ganz skeptisch zu sein. Nach Betrachtung der Personen und ihrer Verhältnisse müssen sie dem Glauben schenken, was ihnen in vernünftiger Rede gesagt wird.

Zweitens sollen sie nicht argwöhnisch sein und bei allem das Schlimmste erwarten. Sonst würden sie grausam und mitleidlos, und ihre Untertanen würden ihnen dann übelwollen.

Es schickt sich, drittens, nicht für sie, furchtsam und kleinmütig zu sein, sondern, im Gegenteil, tapfer und großmütig. Die Angelegenheiten eines ganzen Reiches, für die Könige und Fürsten ihren Schweiß vergießen müssen, bereiten große Schwierigkeiten. Deshalb ist es auch nötig, dass sie tapfer und großmütig sind.

Viertens ist es abscheulich, wenn sie knauserig sind. Denn oben wurde bei der Behandlung der Tugenden gezeigt, dass Könige und Fürsten nicht allein mit geringen Ausgaben freigebig sein, sondern ihrem Amt entsprechend mit den gehörigen Aufwendungen großzügig sein sollen.

Fünftens müssen sie voll Hoffnung sein. Wenn sie glaubten, sie seien in allem unzulänglich, nähmen sie nichts in Angriff und brächten ihr Reich in Gefahr.

Sexto non decet eos esse inverecundos eo modo, quo senes existunt, ut quod non curent de honoris statu et quod magis studeant circa utilia quam circa opera honore digna. Non decet tamen eos verecundari, quia indecens est ipsos operari turpia, ex quibus verecundia consurgit.

Sechstens dürfen sie nicht nach Art der Greise schamlos sein. Sonst sorgen sie sich nicht mehr um die Ehre ihres Standes und streben mehr nach ihrem Vorteil als danach, Ehrenvolles zu vollbringen. Dennoch dürfen sie sich auch nicht schämen, weil es sich nicht für sie gehört, selbst Schandtaten zu begehen, wegen denen man Scham empfindet.

**Capitulum [IV]: Qui mores senum sunt laudabiles et qui sunt mores eorum, qui sunt in statu, et qualiter reges et principes ad huiusmodi mores debeant se habere<sup>1</sup> [fol. CXIX<sup>r</sup>]**

Positis moribus senum vituperabilibus restat enumerare mores ipsorum laudabiles. Videtur autem Philosophus secundo *Rethoricorum* circa senes tangere quatuor mores, qui possunt esse laudabiles. Primo enim senes habent concupiscentias remissas et temperatas. Secundo sunt miserativi. Tercio dubia non pertinaciter asserunt. Quarto nichil agunt valde.

Concupiscentie enim senum, et maxime circa venerea, sunt moderate et temperate, quia, ut superius dicebatur, corpore existente calefacto, fit incitacio venereorum et concupiscentie. Ergo, per locum ab oppositis, corpore existente infrigidato<sup>2</sup> fit remissio<sup>3</sup> concupiscentiarum. Constat enim, quod concupiscens venerea per appetitum in alia se extendit. Hoc autem est contra rationem frigidi. Nam frigidum<sup>4</sup> secundum quod huiusmodi non proprie se extendit in alia, set magis constringitur in se ipso. Senes ergo ratione frigiditatis constringuntur in se ipsis, ut habeant concupiscentias remissas et moderatas.

Ex hoc autem apparere potest, quomodo senes sunt illiberales. Nam, cum per illiberalitatem contingit peccare dupliciter. Primo, si ultra quam ratio dictet, teneat, quod habet. Secundo, si preter rationem concupiscat habere, quod non habet. Senes magis peccant per illiberalitatem in retinendo, que habent, quam in concupiscendo indebite, que non habent, quia per frigiditatem magis constringuntur in se ipsis, quam se extendant ad alia. Cum enim nulla sit accio anime, in qua non utatur aliquomodo organo corporeo, sicut in opere artificiali variato organo fit variacio ope[fol. CXIX<sup>v</sup>]ris, sic et in actionibus anime corpore transmutato anima sequitur complexionem corporis et fit variacio accionum eius. Corpore igitur infrigidato anima per appetitum inclinatur, ut sequatur modum frigidi. Et quia frigidum restringitur et condensatur et remittitur [fol. 220<sup>va</sup>] in se ipso, ideo senes ratione frigiditatis concupiscentias habent remissas, ut vult Philosophus secundo *Rethoricorum*.

Secundo senes sunt miserativi. Set, ut Philosophus ait, non propter eandem causam miserativi sunt senes et iuvenes. Iuvenes enim miserativi sunt propter amicitiam, senes autem propter imbecillitatem. Quilibet enim miseretur super amico et super eo, quem credit indigni pati.

---

<sup>1</sup> se habere *marginal ergänzt*

<sup>2</sup> *Davor getilgt*: calefactio fit incitacio

<sup>3</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: venereorum et

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: frigidi



**Kapitel 4: Was am Verhalten von Greisen lobenswert ist und wie sich diejenigen benehmen, die im besten Alter sind. Was hierbei die richtige Einstellung von Königen und Fürsten sein soll**

Nach der Darstellung greisenhaften Verhaltens, das man missbilligen muss, bleibt aufzuzählen, was daran löblich ist. Aristoteles behandelt in Buch II seiner *Rhetorik* ersichtlich vier Angewohnheiten alter Männer, die zu loben sind: erstens ihre nachlassenden, nur noch mäßigen Begierden, zweitens ihr ausgeprägtes Mitleid, drittens dass sie nicht hartnäckig behaupten, was fragwürdig ist, und viertens dass sie, wenn sie etwas tun, dabei nicht übertreiben.

Die Begierden, vor allem die sexuellen, der Greise sind gezügelt und maßvoll. Wie gesagt, stachelt es den Körper zu Lüsternheit und anderen Begierden an, dass er erhitzt ist. Daraus folgt umgekehrt, dass in abgekühltem Zustand seine Triebe schwächer werden. Wer sexuelles Verlangen empfindet, dessen Begierde richtet sich auf etwas außerhalb seiner selbst. Das entspricht aber nicht dem Wesen der Kälte. Also ist es für den abgekühlten Menschen nicht typisch, aus sich herauszugehen, sondern sich auf sich selbst zurückzuziehen. Dementsprechend haben alte Männer weniger und maßvollere Begierden.

Daraus wird ersichtlich, warum sie nicht freigebig sind. Ein Mangel an Freigebigkeit kann aus zwei Gründen falsch sein, nämlich wenn man in unvernünftigem Maß erstens an seinem Besitz festhält und zweitens begehrt, was man nicht hat. Greise verhalten sich eher aus Knauserigkeit falsch, indem sie behalten wollen, was sie schon haben, als dass es sie im Übermaß nach neuem Besitz verlangt. Denn durch ihre Kälte sind sie mehr auf sich selbst zurückgeworfen, als dass sie nach Fremdem streben. Es gibt keine seelische Tätigkeit, die sich nicht irgendeines Körperteils bedient. Mit der Seele verhält es sich also wie mit einem Handwerk, für das man, abhängig von der jeweiligen Aufgabe, ein bestimmtes Werkzeug braucht. Verändert sich die körperliche Verfassung auf irgendeine Art, dann auch entsprechend die Tätigkeit der Seele. Wird daher der Körper kalt, passt sich das seelische Begehren der Kälte an und schränkt sich ein, konzentriert sich und wird auf sich selbst zurückgeworfen. Dieser Kälte wegen lassen die Begierden nach, wie Aristoteles in Buch II der *Rhetorik* behauptet.

Zweitens neigen Greise zum Mitleid, aber, wie Aristoteles sagt, nicht aus demselben Grund wie junge Männer. Junge Männer sind nämlich aus Freundschaftlichkeit mitleidig, alte aus Schwäche. Jedem tut ein ein Freund leid oder jemand, dem zu Unrecht etwas zugefügt wurde.

Iuvenes ergo, quia sunt amatores amicitiarum et quia sua innocencia alios mesurant, existimant omnes bonos esse. Quare, si paciantur, putant eos indigne pati. Propter quod defacili miserentur. Senes vero non sunt miserativi, quia credant alios bonos esse vel quia sunt amativi amicitiarum, set, quia quilibet, cum est in imbecillitate, [p.201] vel in defectu, desiderat, ut alii compaciuntur<sup>1</sup> ei et miserentur eius. Propter quod et ipsi defacili inclinantur, ut misereantur et compaciuntur<sup>2</sup> aliis. Senes ergo propter imbecillitatem, quia vellent sibi alios compati et misereri, defacili compaciuntur et miserentur aliis.

Tercio nichil dubium pertinaciter affirmant. Nam, ut ait Philosophus secundo *Rethoricorum*, quia senes vixerunt multis annis et viderunt, quod sepe sunt decepti, non audent aliquid pertinaciter asserere<sup>3</sup> timentes, ne ita res se habeat et decipiantur. Ideo Philosophus ait, quod senes omnia dubie sententiant et semper apponunt ibi “quasi” vel “forte” et nichil fixe pronunciant. Cum enim ab eis queritur de aliquo negocio, dicunt: “Forte sic est” vel “quodammodo ita erat.” Timentes enim decipi, nichil firme sententiant.

Quarto nichil agunt valde, set in omnibus operibus suis videntur esse temperati. Nam, sicut iuvenes, quia in eis habundant concupiscencie et passiones, in omnibus tenent extremum et omnia agunt valde, sic senes, quia habent passiones et concupiscencias remissas, ut plurimum agunt omnia moderate.

Viso, qui sunt mores iuvenum et senum, delevi apparere potest, qui sunt mores eorum, qui sunt in statu. Nam illi, qui sunt in statu et sunt medii inter senes et iuvenes, ut vult Philosophus secundo *Rethoricorum*, habent quicquid laudabilitatis est in in senibus vel iuvenibus. Nam ipsi, qui nec sunt nimis percaldi, ut iuvenes, nec sunt<sup>4</sup> infrigidati, ut senes, nec sunt sic animosi et prevolantes, ut iuvenes, nec sunt sic timidi et pusillanimes, ut senes, set tenentes medium inter utrosque, sunt timidi, ubi est timendum, et audaces, ubi est audendum.

Sic eciam, quia nec sunt omnino inexperti, ut iuvenes, nec sunt in tot decepti, ut senes, nec [fol. 220<sup>vb</sup>] omnibus credunt, quod faciunt iuvenes propter inexperientiam, nec omnino discredunt, quod faciunt senes, eo quod sint in multis decepti, set habent se medio modo. Ideo dicitur secundo *Rethoricorum*, quod qui sunt in statu nec sunt [p. 202] omnibus credentes nec omnibus discredentes, set iudicantes magis secundum veritatem.

---

<sup>1</sup> Korrigiert zu: compaciatur. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>2</sup> ei et ... et compaciuntur fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607

<sup>3</sup> Druck Rom 1607: petinaciter aliquid asserere

<sup>4</sup> sunt fehlt im Druck Rom 1607

Junge Leute sind gerne mit Anderen befreundet und glauben, diese seien sämtlich unschuldig wie sie selbst und deshalb gut. Also ist ihrer Meinung nach, was ihre Freunde erdulden müssen, unberechtigt, und sie empfinden deshalb schnell Mitleid. Aber Greise tun es nicht, weil sie glauben, Andere seien gut oder wegen eines ausgeprägten Bedürfnisses, Freundschaften zu pflegen. Wer selbst schwach ist oder wem es an etwas fehlt, der wünscht sich, dass Andere mit ihm leiden und sich seiner erbarmen. Solche Menschen neigen deshalb leicht dazu, dasselbe auch für Andere zu empfinden. Also zeigen Greise aus Schwäche schnell Mitleid und Erbarmen, weil sie es selbst entgegengebracht bekommen wollen.

Drittens halten sie nicht verbissen an fragwürdigen Behauptungen fest. Dann Greise haben schon viele Jahre gelebt und oft gemerkt, dass sie sich getäuscht hatten. Deshalb wagen sie nicht, wie Aristoteles im zweiten Buch der *Rhetorik* sagt, etwas hartnäckig zu behaupten, weil sie fürchten, sie hätten sich geirrt und es sei gar nicht so. Daher behauptet Aristoteles, Greise hegten bei allem Zweifel, fügten ihren Worten immer ein „angeblich“ oder „vielleicht“ hinzu und äußerten sich nicht verbindlich. Fragt man sie nach ihrer Meinung in irgendeiner Angelegenheit, sagen sie: „Es ist vielleicht“ oder „war gewissermaßen so.“ Aus Angst davor, sich zu irren, drücken sie keine bestimmte Meinung aus.

Viertens tun sie nichts im Übermaß, sondern scheinen bei allem, was sie machen, beherrscht. Junge Leute gehen wegen ihrer besonders starken Begierden und Leidenschaften immer bis zum Äußersten und tun von allem zu viel. Entsprechend zügeln sich Greise meistens bei allem was sie machen, weil ihre Affekte und Begierden nur noch schwach ausgeprägt sind.

Aus den Verhaltensweisen junger und alter Männer ist leicht ersichtlich, wie sich diejenigen im besten Alter benehmen. Wie Aristoteles in Buch II der *Rhetorik* behauptet, stehen sie zwischen Greisen und Jünglingen und haben die positiven Eigenschaften beider. Denn sie sind weder so heißblütig wie die Jungen noch so erkaltet wie die Alten und entsprechend auch nicht so hitzig und ungestüm wie die einen oder furchtsam und kleinmütig wie die anderen. Sie halten den Mittelweg ein und sind immer dann ängstlich oder kühn, wenn es auch nötig ist.

Ferner sind sie nicht völlig unerfahren wie die Jünglinge und haben sich auch noch nicht so oft getäuscht wie die Greise. Hierbei halten sie sich ebenfalls in der Mitte und glauben nicht alles wie die Jungen, die es noch nicht besser wissen, und bezweifeln nicht ständig etwas, wie die Alten, weil sie sich schon so oft geirrt haben. Daher steht in Buch II der *Rhetorik*, man solle nicht allem Glauben schenken und auch nicht alles beargwöhnen, sondern jeweils den Einzelfall richtig beurteilen.

Amplius, qui sunt medii inter senes et iuvenes nec sunt intemperati<sup>1</sup>, ut iuvenes, nec sunt formidolosi et inviriles<sup>2</sup>, ut senes, set, [fol. CXX<sup>3r</sup>] ut dicitur secundo *Rethoricorum*<sup>4</sup>, sunt viriles cum temperancia et temperati cum virilitate. Ut ergo sit ad unum dicere, quicquid laudabilitatis est in senibus vel in iuvenibus, totum reperitur in hiis, qui sunt in statu. Et quicquid vituperabilitatis est in eis totum removetur ab illis. Nam, ut supra pluries dicebatur, semper extrema sunt vituperabilia, et medium est laudabile. Si ergo in senibus vel in iuvenibus est aliquid laudabile hoc est, quin non omnino recedunt a medio. Si autem est in eis aliquid vituperabile, hoc est, prout esse habent in extremo. Quare, si quicquid medii est in senibus vel iuvenibus, totum peramplius et perfectius reperitur in hiis, qui sunt in statu. Quicquid laudabilitatis est in eis, totum reperiri debet in hiis, qui sunt in statu. Rursus, quia quicquid extremitatis est in eis, removetur ab eis, qui sunt in statu. Quicquid vituperabilitatis est in illis, removetur ab hiis, qui sunt in statu.

Sic ergo loquendum est de moribus hominum. Non tamen intelligenda sunt talia omnino necessitatem habencia, ut quod senes non possint esse liberales et magnanimi et quod iuvenes non possint esse temperati et stabiles, set intelligenda sunt secundum quamdam pronitatem et inclinationem, quia secundum cursum naturalem et secundum ordinem, quem videmus, iuvenes<sup>5</sup>, senes et illi, qui sunt in statu, quamdam pronitatem et inclinacionem habent ad mores eis convenientes, ut est per habita manifestum.

Hiis visis delevi patere potest, quomodo reges et principes ad huiusmodi mores debeant se habere. Nam mores laudabiles senum, secundum quod huiusmodi sunt, eos habere decet. Nam, cum reges et principes [fol. CXXI<sup>r</sup>] magis debeant vivere ratione quam passione, decet eos habere concupiscencias temperatas, quia, ut supra dicebatur, concupiscencie, si vehementes sint, rationem percuciant. [p. 203]

Decet eciam eos esse miserativos, non propter defectum vel propter imbecillitatem, set propter bonum regni et ut magis amentur ab hiis, qui in regno sunt. Nam totum [fol. 221<sup>ra</sup>] regnum ad dileccionem regis provocatur, si viderit ipsum esse clementem et misericordem.

Tercio non decet reges et principes dubia pertinaciter in alteram partem asserere, ne per hoc indicentur leves et indiscreti.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: temperati. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Davor getilgt*: inviriales

<sup>3</sup> *Druck Rom 1556*: 102

<sup>4</sup> ut dicitur secundo *Rethoricorum* fehlt im *Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> Im *Druck Rom 1607* folgt: et

Auf der Altersstufe zwischen Jüngling und Greis ist man weder maßlos wie Ersterer noch schreckhaft und unmännlich wie Letzterer, sondern, wie es in Buch II der *Rhetorik* heißt, männlich, aber nicht zu sehr, und maßvoll, aber doch männlich. In einem Wort: Was immer an alten oder jungen Männern lobenswert ist, findet sich bei der Altersgruppe dazwischen. Was an beiden zu tadeln ist, fehlt ihr aber ganz. Wie schon mehrfach gesagt, ist nämlich ein Übermaß kritikwürdig, sich an die Mitte zu halten aber lobenswert. Wenn sich bei Greisen oder Jünglingen also etwas positiv hervorheben lässt, dann dort, wo sie den Mittelweg nicht verlassen. Zu tadeln sind sie aber immer dann, wenn sie mit etwas übertreiben. Wenn es bei Alten oder Jungen eine mittlere Eigenschaft gibt, ist sie bei denen, die im besten Alter stehen, viel stärker und ausgeprägter zu finden. Was bei jenen beiden auch immer zu loben ist, muss bei diesen zur Gänze anzutreffen sein. Umgekehrt fehlt ihnen alles, was bei den zwei anderen Generationen im Übermaß vorhanden und deshalb zu tadeln ist.

Das gibt es also über das menschliche Verhalten zu sagen. Aber es ist noch so zu verstehen, dass Greise zwingend nicht freigebig oder großherzig oder Jünglinge auch nicht maßvoll und gefestigt sein könnten. Gemeint ist, dass durch den Lauf und die Ordnung der Natur offensichtlich Jünglinge, Greise und Angehörige der mittleren Generation, wie aus dem Gesagten eindeutig hervorgeht, eine starke Neigung zu einem alterstypischem Verhalten haben. Daraus wird schnell deutlich, wie Könige und Fürsten sich im Hinblick darauf angemessen zu verhalten haben. Es steht ihnen gut an, die [altersgemäßen] guten Eigenschaften von Greisen zu haben. Könige und Fürsten müssen der Vernunft mehr als dem Gefühl folgen und also ihre Begierden dämpfen. Denn wenn diese zu heftig sind, ersticken sie, wie gesagt, die Vernunft. Sie müssen auch Mitleid zeigen, aber nicht, weil ihnen etwas fehlt oder sie gebrechlich sind, sondern zum Wohl des Reiches und um von ihren Untertanen noch mehr geliebt zu werden. Denn im ganzen Reich wird Zuneigung zum König erweckt, wenn er ersichtlich gnädig und mitleidig ist.

Drittens dürfen Könige und Fürsten nicht hartnäckig als richtig behaupten, was in Zweifel steht. Sonst gelten sie als leichtfertig und unfähig zu unterscheiden.

Quarto in suis accionibus debent<sup>1</sup> habere moderacionem et temperamentum, quia, ut dictum est, ipsi esse debent forma vivendi et regula aliorum. Senum ergo et iuvenum aliqui mores sunt ymitandi, aliqui fugiendi. Set eorum, qui sunt in statu, quodammodo omnes mores sunt ymitandi. Dicimus autem, quodammodo. Quia, sicut senes et iuvenes, licet habeant<sup>2</sup> quamdam pronitatem naturalem et inclinationem ad mores vituperabiles, possunt tamen contra illam pronitatem facere et sequi<sup>3</sup> laudabiles mores. Sic et illi, qui sunt in statu, et si de se pronitatem habent ad mores laudabiles<sup>4</sup>, possunt tamen contra istam pronitatem facere, ut per corrupcionem appetitus sequantur vituperabiles mores. Quare, si dignum est dominari rationi et intellectui, decet reges et principes, qui aliis dominantur, sequi mores laudabiles secundum dictamen et ordinem rationis. [p. 204/fol. CXXI<sup>r</sup>]

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt: s*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607: habent statt licet habeant*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: consequi statt et sequi*

<sup>4</sup> *In der Textvorlage folgt: pro. Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

Viertens müssen sie bei ihrem Tun Maß und Mitte einhalten. Denn bei ihrer Lebensführung haben sie für ihre Mitmenschen Vorbild und Maßstab zu sein. Also sollen sie bestimmte Verhaltensweisen von Alten und Jungen nachahmen, andere aber nicht. Das Benehmen derer, die im mittleren Alter sind, müssen sie sich auf gewisse Weise ganz zu eigen machen. Wir sagen nur „auf gewisse Weise“. Denn Jünglinge und Greise neigen von Natur aus zu bestimmtem tadelnswertem Verhalten, können sich aber trotzdem im Gegensatz dazu lobenswert benehmen. Genauso können auch Männer im besten Alter trotz ihrer Veranlagung zu löblichem Tun das Gegenteil machen, wenn sie verdorbene Begierden haben. Es geziemt sich, Vernunft und Verstand zu gehorchen. Also müssen Könige und Fürsten, die über Andere zu herrschen haben, sich so verhalten, wie es ihnen die Ordnung der Vernunft eingibt.

## **Capitulum [V]: Qui sunt mores nobilium et quomodo reges et principes se habere debeant ad illos mores**

Prout ad presens spectat, dicere possumus ipsorum nobilium esse quatuor mores laudabiles. Primo enim sunt magnanimi, secundo magnifici, tercio dociles et industres, quarto sunt politici et affabiles.

Sunt enim nobiles magnanimi. Nam nobilitas, ut dicitur secundo *Rethoricorum*, idem est quod virtus generis. Ex hoc enim aliqui dicuntur esse nobiles, quia processerunt ex genere honorabili. Genus autem honorabile dicitur, ut vult Philosophus secundo *Rethoricorum*, si ab antiquo ex illo genere processerunt multi presides et multi insignes. Virtus<sup>1</sup> ergo generis, quam dicit Philosophum nobilitatem esse, nichil est aliud quam esse ex aliquo genere vel ex aliqua prosapia, in qua eciam ab antiquo fuerunt<sup>2</sup> multi principantes et multi insignes. Sic ergo sciendum est de nobilitate. Verum, quia secundum communem opinionem hominum omnia mensurantur nummismate et divicie videntur esse precium rei cuiuslibet, ex hoc, quod aliqui sunt divites, reputantur digni principari et eo ipso creduntur esse insignes et honori digni. Quia ergo sic est, nobilitas secundum communem acceptionem hominum, nichil est aliud quam antiquate divicie. Quia ergo nobiles ex antiquo fuerunt presides et in suo genere fuerunt multi insignes<sup>3</sup> et divites, [fol. 221<sup>rb</sup>] elevatur cor nobilium ex exemplo parentum, ut tendant in magno et sint magnanimi. Naturale est enim, [fol. CXXII<sup>r</sup>] quod semper effectus vult assimilare cause. Cum ergo<sup>4</sup> filii sint quidum effectus parentum, naturale est filios imitari parentes. Nobiles ergo animadvertentes<sup>5</sup>, quod in eorum genere fuerunt multi insignes et tendentes in ardua, ut imitentur parentes, affectant magna et contingit eos esse magnanimos.

Secundo nobiles non solum [p. 205] sunt magnanimi et magni cordis<sup>6</sup>, set eciam, si assit facultas, sunt magnifici et facientes magna. Nam ceteris paribus semper filii sunt nobiliores parentibus. Nam, ut dictum est, nobilitas idem<sup>7</sup> secundum communem acceptionem quod antiquate divicie vel quod virtus et honorabilitas generis. Genus autem alicuius maxime reputatur honorabile, si ab antiquo affluebat diviciis.

---

<sup>1</sup> *Korrigiert aus:* virtutes

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607:* fuere

<sup>3</sup> *Korrigiert aus:* insingnes

<sup>4</sup> *ergo fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607:* advertentes

<sup>6</sup> *Korrigiert aus:* magnicordis

<sup>7</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt:* est



## **Kapitel 5: Das standesgemäße Verhalten des Adels. Die richtige Einstellung von Königen und Fürsten dazu**

Für unsere Zwecke lässt sich sagen, dass es vier lobenswerte Verhaltensweisen bei Adeligen gibt. Sie sind erstens großmütig, zweitens großzügig, drittens lernfähig und fleißig und viertens gemeinschaftsorientiert und umgänglich.

Denn der Adel (so heißt es in Buch II der *Rhetorik*) ist dasselbe wie Tugend durch Abstammung. Man nennt nämlich manche „Adelige“, weil sie aus einem rühmlichen Geschlecht kommen. Ein Geschlecht bezeichnet man wiederum dann als „rühmlich“, wie Aristoteles ebenda in Buch II behauptet, wenn daraus schon immer viele bedeutende Anführer hervorgegangen sind. Die Tugend durch Abstammung, die Aristoteles „Adel“ nennt, ist also nichts anderes als zu einer Familie oder einem Geschlecht zu gehören, das von alters her viele berühmte Befehlshaber hervorgebracht hat. So muss man „Adel“ verstehen. Die meisten Menschen messen aber alles an Geld und Reichtum. Deshalb meint man, weil manche reich seien, verdienten sie es auch zu herrschen, und sie selbst glauben auch, der höchsten Ämter würdig zu sein. Deshalb versteht man im Allgemeinen unter „Adel“ nichts anderes als alten Reichtum. Da Adelige seit alter Zeit für ihren Reichtum berühmte Anführer waren, werden sie in ihrem Gemüt dazu bewegt, nach dem Beispiel ihrer Ahnen nach Großem zu streben und [entsprechend] großzügig zu sein. In der Natur will die Wirkung immer der Ursache ähnlich werden. Da die Ursache für die Existenz von Kindern ihre Eltern sind, wollen jene sie entsprechend von Natur aus nachahmen. Da Adelige also merken, dass in ihrer Familie viele berühmte Männer waren, die sich Schwierigkeiten gestellt haben, ahmen sie diese nach, indem sie sich große Ziele setzen und großzügig werden.

Adelige sind zweitens nicht nur großmütig und hochherzig, sondern bei Gelegenheit auch großzügig, und sie vollbringen Entsprechendes. Unter gleichen Voraussetzungen sind nämlich Kinder immer edler als ihre Eltern. Adel ist, wie gesagt, nach allgemeinem Verständnis dasselbe wie alter Reichtum oder Tugend durch ehrenvolle Abstammung. Diejenige Familie gilt aber als besonders ehrwürdig, die schon immer großen Reichtum besessen hat.

Cum ergo semper sit dare inicium, in quo genitores alicuius ditari inceperunt, quanto magis proceditur per creacionem filiorum, tanto minus est memoria genitores suos fuisse pauperes<sup>1</sup>. Ideo semper augmentatur nobilitas, et semper sunt magis antiquate divicie in filiis quam in parentibus. Quare, cum nobilitas semper inclinet animum nobilium, ut faciant magna, sequitur nobiles esse magnificos eciam magis quam parentes, quia quodammodo sunt nobiliores illis. Ideo nobiles non solum sunt magnifici, set eciam nituntur maiora facere quam parentes. Unde et<sup>2</sup> Philosophus quarto *Ethicorum* ait, quod magnanimos et magnificos decet esse nobiles et gloriosos. Vult enim ibidem, quod nobiles ex sua nobilitate incitantur, ut sint magnanimi et magnifici.

Tercio nobiles sunt dociles et illustres. Quod duplici de causa contingit. Una sumitur ex nutrimento et ex custodia corporis, alia vero ex conversacione et [fol. CXXII<sup>v</sup>] societate quadam aliorum. Cum enim nobiles cum magna diligencia nutriantur et cum magna cura proprium corpus custodiant, racionabile est eos habere corpus bene dispositum et bene complexionatum. Cum ergo molles carne aptos mente dicamus, ut vult Philosophus secundo *De anima*, contingit nobiles habere mentem aptam et esse dociles et industres, quia in eis viget carnis mollicies et bonitas complexionis. Rursus, hoc idem contingit ex conversacione et societate aliorum. Nobiles enim, quia multos habent respicientes ad eos et considerantes eorum facta, incitantur, ut sint viri meditativi subtiliter investigantes, quid decet [fol. 221<sup>va</sup>] eos facere, ne opera eorum, que multi considerant<sup>3</sup>, reprehensibilia videantur. Quare contingit eos [p. 206] ex diligenti consideracione suorum agibilium esse dociles et industres. Ex hoc autem apparere potest, quanto odiendi sunt adultores omnia aliorum facta commendantes. Cum enim nobiles non reprehenduntur, set ab adulatoribus eciam eorum mala facta commendantur, disponuntur, ut se ipsos ignorent et ut<sup>4</sup> sequantur voluptatem, non racionem. Maxime ergo nobiles fiunt dociles et industres, si timentes reprehensibilia facere diligenter considerunt, quid agendum.

Quarto nobiles contingit esse politicos et affabiles. Nam, quia ut plurimum in curiis nobilium consuevit esse magna societas, contingit<sup>5</sup> eos esse politicos et sociales, quia ut plurimum in societatem vixerunt. Sicut enim rustici, quia quasi solitarii vivunt fiunt rudes et silvestres, sic nobiles econtrario vita sociali viventes, fiunt sociales et affabiles.

---

<sup>1</sup> Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens

<sup>2</sup> et fehlt im Druck Rom 1607

<sup>3</sup> Druck Rom 1607: desiderant

<sup>4</sup> ut fehlt im Druck Rom 1607

<sup>5</sup> Druck Rom 1607: convenit

Man muss immer einen Ausgangspunkt voraussetzen, von dem an jemandes Erzeuger reich wurden. Von Generation zu Generation der Nachfahren schwindet die Erinnerung daran, dass sie einmal arm waren. Deshalb nimmt der Adel zu, und das angestammte Vermögen ist immer bei den Kindern größer als bei den Eltern. Da die adelige Herkunft bei den Betroffenen immer die Neigung weckt, Großes zu vollbringen, ergibt sich daraus zwangsläufig, dass sie noch großzügiger sind als ihre Vorfahren. Denn sie sind auf gewisse Weise noch edler als sie. Daher sind Adelige nicht nur großzügig, sie streben auch danach, es mehr zu sein als die eigenen Eltern. Daher sagt Aristoteles in Buch IV der *Nikomachischen Ethik*, den Großmütigen und Großherzigen komme es zu, edel und ruhmreich zu sein. Er erklärt an derselben Stelle auch, dass Adelige durch ihre vornehme Herkunft angestachelt werden, großmütig und großzügig zu sein. Drittens sind Adelige lernfähig und fleißig, und das aus zwei Gründen: einmal durch ihre Ernährung und die Sorge um den eigenen Körper, zum andern aber durch den geselligen Umgang mit Anderen. Da nämlich Adelige sehr auf ihre Ernährung achten und sich in starkem Maß um das Wohlbefinden ihres eigenen Körpers sorgen, ist es vernünftig, anzunehmen, dass sie gute körperliche Anlagen haben und auch in der entsprechenden Verfassung sind. Da wir sagen, zartes Fleisch Sorge für einen fähigen Geist, wie Aristoteles im zweiten Buch von *Über die Seele* bemerkt, ergibt sich daraus, dass Adelige die geistigen Voraussetzungen haben, um lernfähig und fleißig zu sein. Denn sie haben tatsächlich zartes Fleisch und verfügen über eine gute körperliche Verfassung. Dasselbe ergibt sich wiederum aus dem geselligen Umgang mit Anderen. Adelige haben nämlich Viele, die sich um sie kümmern und darauf bedacht sind, was sie tun. Das ist für sie ein Anreiz, besonnen zu sein und genau zu überlegen, was zu tun für sie das Richtige ist, damit sie durch ihr von Vielen erwartetes Handeln nicht Anlass zum Tadel geben. Deshalb sind sie durch sorgfältiges Nachdenken über das, was sie machen, lernfähig und fleißig. Daraus wird deutlich, wie hassenswert Schmeichler sind, die allen ihren Handlungen beipflichten. Da Adelige nicht gerügt, sondern von Speichelleckern auch in ihren bösen Taten bestärkt werden, neigen sie dazu, sich selbst nicht zu kennen und ihrem Mutwillen statt ihrem Verstand zu folgen. Also werden Adelige am lernfähigsten und fleißigsten, wenn sie aus Furcht, Tadel zu verdienen, genau bedenken, was sie tun.

Viertens sind sie gemeinschaftsorientiert und umgänglich. Bei Hofe stehen Adelige gewöhnlich im Verkehr mit vielen Menschen. Entsprechend bewegen sie sich in Gesellschaft sicher, weil sie meistens von Anderen umgeben sind. Bauern führen ein ziemlich einsames Leben und sind deshalb ungeschliffen und tölpelhaft. Da Adelige in Gemeinschaft mit Anderen leben, sind sie umgekehrt gesellig und umgänglich.

Hos autem mores, qui possunt esse [fol. CXXIII<sup>r</sup>] boni et laudabiles, quomodo habere oporteat reges et principes, in antehabitis sufficienter est dictum. Diximus enim supra, cum de virtutibus<sup>1</sup> tractavimus, quomodo decet reges et principes esse magnanimos, quomodo magnificos, quomodo prudentes et dociles et quomodo affabiles et sociales.

Viso, qui mores nobilium sunt laudabiles, videre restat, qui mores sunt vituperabiles. Narrat autem Philosophus secundo *Rethoricorum* duos mores vituperabiles, quos dicit competere ipsis<sup>2</sup> nobilibus.<sup>3</sup> Nobiles enim<sup>4</sup> sunt nimii<sup>5</sup> honoris appetitivi. Secundus, sunt progenitorum despectatores.

Naturale est enim, quod quilibet vult accumulare ad id, quod habet. Ideo qui incipiunt ditari volunt fieri ditiores et qui sunt honorabiles volunt honorabiliores esse<sup>6</sup>. Nobiles ergo, quia ex suo genere videntur<sup>7</sup> honorabiles, ideo volunt accumulare ad id, quod habent, et volunt fieri honorabiliores. Ideo sunt nimii<sup>8</sup> honoris appetitivi.

Secundo sunt elati et despectatores progenitorum. Ut plurimum enim nobiles maiores se reputant quam patres suos. Quod ideo contingit, quia semper [p. 207] nobilitas longe facta est maior quam propinqua, quia semper est magis antiqua. Esse autem pro elatis<sup>9</sup> et despiciere suos progenitores et nimis esse honoris cupidum<sup>10</sup>, videtur esse mali moris. Non [fol. 221<sup>vb</sup>] enim debemus appetere ipsos honores in se, quia hoc faciunt elati et superbi. Sed debemus appetere opera honore digna, quod faciunt virtuosi et magnanimi. Reges ergo et principes, cum non possint naturaliter dominari, nisi sint boni et virtuosi, decet eos sequi bonos mores nobilium, ut sint magnanimi<sup>11</sup>, [fol. CXXIII<sup>v</sup>] magnifici, prudentes et affabiles et fugere malos mores, ut non sint elati alios despicientes.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: virtute

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: ipsius

<sup>3</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: Primus est, quia

<sup>4</sup> enim *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: nimis

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: esse honorabiliores

<sup>7</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: esse

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: nimis

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: elatum

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: cupidi

<sup>11</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: et

Wie sehr Könige und Fürsten diese Verhaltensweisen, die gut und lobenswert sein können, nötig haben, geht aus dem Gesagten hinlänglich hervor. Wir haben nämlich oben bei der Behandlung der Tugenden festgestellt, wie großmütig, großherzig, klug und lernfähig sowie umgänglich und gesellig sie sein müssen.

Nachdem wir gesehen haben, was am Verhalten von Adeligen zu loben ist, bleibt die Darstellung dessen übrig, was man daran tadeln muss. Aristoteles berichtet im zweiten Buch der *Rhetorik* über zwei tadelnswerte Angewohnheiten, die, wie er sagt, sich besonders bei Adeligen finden: dass sie zu ruhmsüchtig sind und zweitens dass sie auf ihre Vorfahren herabsehen.

Es ist nämlich natürlich, dass jemand vermehren will, was er hat. Wer reich wird, will noch reicher sein, und wer viel Ehre hat, möchte noch mehr davon. Adelige, die schon durch die eigene Abstammung ehrwürdig scheinen, wollen durch persönliches Zutun noch höher angesehen werden. Deshalb sind sie zu ruhmsüchtig.

Zweitens erheben sie sich über ihre Vorfahren und verachten sie. Denn sehr oft halten sich Adelige für größer als ihre Väter. Daher kommt, dass alter Adel bedeutender ist als neuer, denn der alte ist auch größer. Sich zu überheben und auf seine Vorfahren herabzusehen sowie zu viel Ruhm zu begehren ist offensichtlich ein schlechtes Verhalten. Denn wir müssen Ruhm und Ehre nicht als Selbstzweck anstreben. Dann werden wir überheblich und hochfahrend. Sondern uns muss es nach rühmlichen Taten verlangen, weil sie uns zur Tugend der Großmut verhelfen. Könige und Fürsten könnten nicht nach Naturrecht herrschen, wenn sie nicht gut und tugendhaft wären. Also müssen sie den guten Verhaltensweisen des Adels folgen, um großmütig und großherzig, klug und umgänglich zu werden und sich von dessen schlechten Angewohnheiten fernhalten. Sonst wären sie überheblich und sähen auf Andere herab.

## Capitulum VI: Quot sunt mores divitum et qualiter<sup>1</sup> reges et principes se debent habere<sup>2</sup> ad mores illos

Narrat autem Philosophus secundo *Rethoricorum* quinque malos mores ipsorum divitum. Divites enim primos sunt elati, secundo contumelios, tercio sunt molles et intemperati, quarto sunt iactatores alios despicientes<sup>3</sup>; quinto autem reputant<sup>4</sup> se dignos principari.

Sunt enim divites elati. Nam, ut Philosophus ait, ideo sic disponuntur, quia habendo divicias aliquas, credunt se habere<sup>5</sup> omnia bona. Unde et secundo *Rethoricorum* dicitur, quod divicie sunt quasi quoddam precium et quedam dignitas aliorum. Videtur enim esse in communi opinione vulgarium omnia mensurari nummismate et omnia esse appreciabilia precio denariorum. Habentes ergo nummismata estimant se habere omnia bona, eo quod reputent pecuniam esse dignitatem et precium omnium aliorum. Quare in cordibus suis efficiuntur superbi et elati, credentes omnibus excellenciores esse.

Secundo divites sunt contumeliosi. Nam, si sunt elati et volunt videri esse excellentes, cum ex hoc quis excellere videatur, [p. 208] si potest aliis contumelias inferre, divites, ut videantur aliis preferri et ut appareat eos esse excellenciores illis, moventur, ut<sup>6</sup> aliis [fol. CXXIV<sup>r</sup>] contumelias inferant.

Tercio divites sunt molles et intemperati. Quod eis contingit ex deliciis vivendi. Assueti enim sunt vivere adeo delicate, quod non possunt aliquas molestias sufferre. Ideo statim, cum passionantur<sup>7</sup>, ruunt et fiunt insecutores passionum, non valentes passionibus resistere, quia assueti sunt vivere delicate et sine molestia. Quare non sunt viriles et temperati, set magis sunt muliebres sive molles et insecutores passionum.

Quarto divites sunt iactatores et despectatores aliorum. Nam, ut innuit Philosophus secundo *Rethoricorum*, maximum incitamentum habent, ut sint tales. [fol. 222<sup>ra</sup>] Nam, quia eciam sapientes contingit indigere bonis divitum, contingit, ut divites in suis cordibus eleventur, despicientes<sup>8</sup> alios et credentes se esse super eos, eo<sup>9</sup> quod videant illos indigere bonis eorum.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: quomodo

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: debeant se habere

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: despicientes

<sup>4</sup> *Textvorlage*: resputant. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: acquisivisse

<sup>6</sup> *In der Textvorlage folgt*: ut. *Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: compassionantur

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: dispicientes

<sup>9</sup> *Textvorlage*: eos. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

---

## Kapitel 6: Das Verhalten der Reichen. Wie sich Könige und Fürsten dazu stellen sollen

Aristoteles berichtet in Buch II der *Rhetorik* über fünf schlechte Angewohnheiten der Reichen: Erstens sind sie hochmütig, zweitens beleidigend, drittens weichlich und maßlos, viertens Angeber, die Andere verachten, fünftens halten sie sich für berufen, über Andere zu herrschen. Hochfahrend sind die Reichen tatsächlich. Sie sind nämlich mit den Worten des Aristoteles so veranlagt zu glauben, mit etwas Reichtum hätten sie auch schon alle anderen Güter. Daher wird im zweiten Buch der *Rhetorik* gesagt, Reichtum sei gleichsam der Preis und der Wert von etwas anderem. Der gemeine Haufen scheint übereinstimmend der Meinung zu sein, alles lasse sich mit Geld aufwiegen und sein Wert in Münzen bestimmen. Sie glauben also, wenn sie Geld haben, hätten sie auch alle Güter. Nach ihrer Meinung ist es der Gegenwert von allem Anderen. Daher glauben die Hochmütigen in ihrem Stolz aus tiefstem Herzen, sie seien etwas Besseres als alle ihre Mitmenschen.

Zweitens sind die Reichen beleidigend. Wenn sie nämlich hochfahrend sind, wollen sie auch Andere scheinbar übertrumpfen. Das glaubt mancher dadurch tun zu können, dass er sie beleidigt. Die Reichen tun das in dem Maße, wie sie angeblich ihren Mitmenschen etwas voraus haben und scheinbar bedeutender sind als sie.

Drittens sind die Reichen weichlich und maßlos. Das kommt davon, dass sie das Leben genießen. Sie sind es gewohnt, so luxuriös zu leben, dass sie keine Unannehmlichkeiten ertragen können. Sobald sie eine Leidenschaft überkommt, geben sie sich geschlagen und folgen ihr, unfähig zum Widerstand. Da sie sich an das üppige und unbeschwerte Leben gewöhnt haben, sind sie nicht männlich und maßvoll, sondern vielmehr weibisch oder weichlich und werden von ihren Leidenschaften getrieben.

Viertens sind Reiche Angeber und verachten Andere. Denn sie haben, wie Aristoteles in Buch II der *Rhetorik* zu verstehen gibt, den größten Anreiz, so zu sein. Da es auch den Weisen an den Gütern der Reichen fehlt, werden Letztere dadurch hochgestimmt, verachten Andere und glauben, über ihnen zu stehen, weil es ihnen an den Gütern zu gebrechen scheint, die sie selbst haben.

Recitat enim Philosophus secundo *Rethoricorum*, quod, cum quesitum fuisset a muliere quadam, utrum esset melius, fieri divitem quam sapientem, respondit, quod magis videat sapientes frequentare ianuas divitum quam divites ianuas sapientum. Divicie ergo, eo quod sint magis sensibile bonum, a vulgaribus, qui non cognoscunt nisi bona sensibilia, reputantur<sup>1</sup> bonum excellens et maximum, ita ut divicias bonis aliis preferant.

Quinto divites reputant se dignos principari. Nam, ut Philosophus ait, habere enim<sup>2</sup> putant id, quo quis efficitur dignus principari. Credunt enim, quod dignitas principatus sint divicie. Videtur enim eis, divicias esse tantum bonum, quod quicumque hoc bono affluit, dignus sit principari. Omnes ergo hii mali mores divitibus competunt, eo quod decipiantur circa di[fol. CXXIV<sup>v</sup>]vicias, credentes eas esse maius bonum, quam sint.

Decet ergo reges et principes hos malos<sup>3</sup> mores fugere. Nam, si diviciis affluunt, non debent propter hoc extolli. Nec propter hoc credere debent se esse dignos principari. Nam dignitas principatus prin[p. 209]cipaliter innititur virtutibus et prudencie, que sunt bona interiora<sup>4</sup>. Divicie ergo, si ordinentur ad opera virtuosa, deserviunt felicitati nostre et sunt organa ad ipsam et faciunt ad quamdam eius claritatem. Set, si ordinentur ad iactanciam vel ad contumeliam vel ad intemperanciam vel ad alia opera viciosa, tunc magis reddunt hominem infelicem quam felicem. Reputatur ergo quis dignus principari, si sit bonus et prudens, non si diviciis affluat. Quare reges et principes non sunt digni principari, nisi fugeant<sup>5</sup> malos mores ipsorum divitum et nisi suas divicias ordinent ad bonum et ad opera virtuosa.

Viso, qui sunt mali mores divitum et quod decet reges et principes fugere tales mores, videre restat, qui sunt boni mores eorum. Philosophus autem secundo *Rethoricorum* solum unum bonum morem videtur divitibus attribuere, videlicet quod bene se habent circa divina. Divicie enim, quia videntur esse bona fortune, non videtur sufficere industria [fol. 222<sup>rb</sup>] humana ad hoc, quod aliquis fiat dives. Videmus enim aliquando homines magis industres, minus ditari. Quia ergo sic est, adquisicio diviciarum, ut dicitur secundo *Rethoricorum*, attribuendo est fato et ordinationi divine magis quam sagacitati humane. Digne ergo divites circa divina bene se habere [fol. CXXV<sup>r</sup>] debent. Hoc est ergo, quo dicitur secundo *Rethoricorum*, quod<sup>6</sup> unus optimus mos assequitur divites<sup>7</sup>, quia bene se habent circa divina, credentes aliquantulum per fata, idest per ordinationem divinam habere huiusmodi bona.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: reputatur

<sup>2</sup> enim *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Davor getilgt*: n

<sup>4</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: Non autem principaliter innititur diviciis, que sunt bona exteriora.

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: fugiant

<sup>6</sup> *quod fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: assequuntur



Aristoteles zitiert im zweiten Buch der *Rhetorik* die Frage einer Frau, die von ihm wissen wollte, was besser sei, reich oder weise zu sein. Er antwortet, er sehe mehr Weisheit vor der Tür der Reichen stehen als umgekehrt. Reichtum als das sinnlichere Gut wird vom großen Haufen, der nur so etwas kennt, auch für das bei weitem größte gehalten. Also geben sie ihm auch vor anderen Gütern den Vorzug.

Fünftens glauben die Reichen, sie seien würdig zu herrschen. Denn sie glauben, wie Aristoteles sagt, sie hätten, was zum Regieren befähige. Sie meinen nämlich, Reichtum sei dasselbe wie die Herrscherwürde. Nach ihrer Auffassung ist er nämlich ein so großes Gut, dass, wer viel davon hat, sich zum Regieren eigne. Dieses ganze schlechte Benehmen der Reichen kommt daher, weil sie sich über ihr Vermögen täuschen und glauben, es sei ein größeres Gut, als es den Tatsachen entspricht.

Von einem solchen Benehmen müssen Könige und Fürsten Abstand nehmen. Reichtum ist kein Grund, übermütig zu werden, und man muss deshalb nicht glauben, der Herrschaft wert zu sein. Die Befähigung dazu beruht zuallererst auf Tugenden und Klugheit, also auf innerlichen Gütern. Reichtum, der zum tugendhaften Handeln verwendet wird, dient als Werkzeug zu unserem Glück und macht es so bekannt. Dient er dazu, sich zu brüsten, zu beleidigen, maßlos oder auf andere Art lasterhaft zu sein, macht er einen Menschen unglücklich statt glücklich. Also wird jemand dann für einen fähigen Herrscher gehalten, wenn er gut und klug, und nicht, wenn er reich ist. Daher sind Könige und Fürsten ihrer Herrschaft unwürdig, wenn sie nicht zum schlechten Benehmen der Reichen Abstand halten und ihr Vermögen zum Guten verwenden, d. h. dazu, tugendhaft zu handeln.

So verhalten sich die Reichen, wie gesehen, falsch, und Könige und Fürsten dürfen sie nicht nachahmen. Es bleibt noch zu betrachten, was gut an ihrem Benehmen ist. Aristoteles schreibt ihnen im Buch II seiner *Rhetorik* offensichtlich nur eine einzige gute Eigenschaft zu, nämlich das Verhalten gegenüber den himmlischen Mächten. Reichtümer scheinen sich dem glücklichen Zufall zu verdanken. Darum reicht es nicht, ein fleißiger Mensch zu sein, um reich zu werden. Wir sehen, dass es Menschen gibt, die sehr fleißig, aber nicht besonders reich sind. Deshalb muss man es, wie es im zweiten Buch der *Rhetorik* heißt, dem Schicksal und eher göttlicher Fügung als menschlicher Weisheit zuschreiben, wenn man reich wird. Also müssen Reiche sich gegenüber den himmlischen Mächten würdig verhalten. Das ist im zweiten Buch der *Rhetorik* gemeint. Diese eine besonders gute Angewohnheit haben die Reichen: Sie verhalten sich gut gegenüber den himmlischen Mächten. Sie glauben nämlich, ihren Besitz irgendwie dem Schicksal, d. h. einer göttlichen Fügung, zu verdanken.

Hoc autem dictum Philosophicum diligenter est considerandum. Nam divicias et quecunque bona habemus, magis habemus referre in divinum ordinem et in divinam providenciam quam in propriam industriam. Quod si hoc bene attenderent divites faciendo magnifica circa divina, non crederent se Deo dona<sup>1</sup> largiri, set magis cogitarent, quod ei reddunt, quod ab ipso acceperunt<sup>2</sup>. Hunc autem bonum morem, videlicet bene se habere circa divina, tanto magis decet reges et [p. 210] principes, quanto summo Deo iudici de pluribus debent reddere rationem.

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt*: bona

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: accipiunt

Diese Aussage des Aristoteles will sorgfältig bedacht sein. Was wir an Reichtum und anderen Gütern haben, müssen wir mehr der göttlichen Fügung und Vorsehung als unserem eigenen Fleiß zuschreiben. Wenn Reiche sehr darauf Bedacht nehmen, Gott gegenüber Großes zu vollbringen, wollen sie ihm nicht eine große Gabe darbringen, sondern beabsichtigen eher, ihm zurückzugeben, was sie vorher von ihm bekommen haben. Diese gute Verhaltensweise, also, sich richtig gegenüber Gott zu verhalten, schickt sich für Könige und Fürsten noch mehr, weil sie ihm als dem höchsten Richter über Vieles Rechenschaft geben müssen.

## Capitulum [VII]: Qui sunt mores potentum et quomodo ad mores illos reges et principes debeant se habere

Nobilitas, divicie et civilis potencia inter bona exteriora computantur. Non tamen dicunt unum et idem bonum. Contingit enim aliquos esse nobiles, quia processerunt ex aliqui nobili genere, qui tamen non sunt divites. Sic eciam contingit aliquos esse divites, qui non sunt nobiles, quia non processerunt ex honorabili genere, set sunt nuper ditati. Differt<sup>1</sup> ergo esse nobilem et esse divitem. Differt eciam esse nobilem et<sup>2</sup> divitem ab [fol. CXXV] esse potentem. Nam ex hoc<sup>3</sup> dicitur aliquis esse potens, quia est in aliquo principatu et habet multos sub suo dominio. Quare, cum multos nobiles videamus esse impotentes et non posse principari, non est idem esse nobilem et esse potentem. Rursus, videmus aliquos habundare in argento et auro et in agris et vineis, qui tamen deficiunt in civili potencia, quia nulli reguntur sub eius imperio. Quare non est idem esse divitem et esse potentem.

Viso ergo, qui sunt more nobilium et qui divitum, restat videre, qui sunt mores potentum. Potentes autem, ut vult Philosophus secundo *Rethoricorum*, omnino habent meliores mores quam divites. Narrat enim<sup>4</sup> Philosophus tria, in quibus mores potentum excedunt mores divitum: Primo enim potentes sunt magis studiosi [fol. 222<sup>va</sup>] quam divites. Secundo sunt magis temperati. Tercio sunt minus contumeliosi.

Sunt enim magis studiosi et magis boni potentes<sup>5</sup> quam divites, quia secundum Philosophum coacti sunt intendere in ea, que sunt circa potentatum. Nam qui est in aliquo potentatu, vel in aliquo principatu, quia est persona communia et publica, ad quam multi respiciunt, verecunda[p. 211]tur omnino declinare a medio et non agere opera virtuosa. Ipse ergo principatus quodammodo inducit hominem ad bonitatem et ad iusticiam. Studiosiores igitur sunt potentes quam divites, quia coacti sunt intendere circa opera potentatus, que debent esse bona et studiosa.

Secundo potentes sunt magis temperati quam<sup>6</sup> divites. Nam, cum quis dat se exercicio, retrahitur ab ocio et cum dat se uni operi, retrahitur ab alio. Divites ergo, si non habundent in civili<sup>7</sup> potencia et non cogantur intendere operi[fol. CXXVI]bus iusticie, vacant ocio et delevi inclinantur, ut dent operam rebus veneris et fiant intemperati.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: Differunt

<sup>2</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: esse

<sup>3</sup> *ex hoc fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: autem

<sup>5</sup> *potentes fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Korrigiert aus*: quid

<sup>7</sup> *Textvorlage*: sivilis. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

---

## Kapitel 7: Das Verhalten der Mächtigen und die richtige Haltung von Königen und Fürsten dazu

Adel, Reichtum und Macht werden zu den äußeren Gütern gerechnet, gelten aber trotzdem nicht als ein und dasselbe Gut. Es gibt Adelige, die aus einem vornehmen Geschlecht stammen und trotzdem nicht reich sind. Es gibt auch Reiche, die nicht von Stand sind, weil sie nicht aus einer ehrenwerten Familie kommen, sondern ihr Vermögen erst jüngst erworben haben. Es macht also einen Unterschied, ob man adelig oder reich ist. Beides unterscheidet sich wiederum davon, mächtig zu sein. Man nennt jemanden nämlich dann mächtig, wenn er Herrschaft und diese wiederum über Viele ausübt. Wie wir sehen, gibt es viele Adelige, die keine Macht haben und daher auch nicht herrschen können. Deshalb ist adelig und mächtig zu sein nicht dasselbe. Umgekehrt erkennen wir, dass manche reich an Silber und Gold, Äckern und Weinbergen sind, und dennoch keine Macht ausüben, weil es niemanden gibt, der von ihnen beherrscht würde. Also sind auch reich und mächtig zu sein nicht identisch.

Nach dem Verhalten von Adeligen und Reichen muss noch das der Mächtigen dargestellt werden. Letztere benehmen sich, wie Aristoteles in Buch II seiner *Rhetorik* schreibt, in jeder Hinsicht besser als Reiche. Er führt drei Punkte an, wo sich ihr Verhalten von dem der Letzteren unterscheidet: Sie sind fleißiger, maßvoller und nicht so beleidigend.

Aristoteles zufolge sind sie fleißiger und besser als die Reichen, weil sie sich gezwungenermaßen um das kümmern müssen, was mit ihrer Herrschaft zusammenhängt. Wer irgendwie Macht oder Herrschaft ausübt, scheut sich als Person des öffentlichen Lebens, die unter großer Beobachtung steht, ganz vom Mittelweg abzuweichen und nicht tugendhaft zu handeln. Allein dadurch, dass sie herrschen, werden Menschen also dazu gebracht, gut und gerecht zu sein. Fleißiger als Reiche sind die Mächtigen, weil sie gezwungen sind, sich ihren Aufgaben als Herrscher zu widmen, die gut und sorgfältig erledigt sein wollen.

Zweitens sind sie maßvoller. Wenn sich jemand einer Aufgabe stellt, kann er sich nicht der Muße hingeben, und widmet er sich der einen Tätigkeit, hält ihn das von einer anderen ab.

Potentes vero et principantes, quia oportet eos intendere exterioribus curis, retrahuntur, ut non omnino possint vacare venereis. Quare contingit potentes magis esse temperatos quam divites. Tercio potentes sunt minus contumeliosi<sup>1</sup> quam divites. Ideo scribitur secundo *Rethoricorum*, quod<sup>2</sup>, si potentes iniuriantur, non iniuriantur in parvis, set in magnis. Potentes enim et<sup>3</sup> existentes in principatu, quia sunt in loco magno honore digno, non tendunt nisi in magna et ardua. Ideo, si contingat eos aliis iniuriari, non iniuriabuntur in parvis, set in magnis. Non enim curabunt facere parvam offensam, set vel in nullo dampnificabunt alios vel inferent magnum dampnum. Minus igitur sunt contumeliosi potentes quam divites, quia non curant quamlibet contumeliam inferre<sup>4</sup>, set solum<sup>5</sup> contumeliosi sunt<sup>6</sup> in magnis.

Mores ergo<sup>7</sup> divitum omnino peiores quam mores nobilium vel potentum. Ideo divicie, si eas non concomitentur potentatus et nobilitas, ut plurimum magis reddunt hominem infelicem quam felicem. Qui enim sic dives est, quod nec est nobilis nec est in aliquo potentatu, ut plurimam est intemperatus et est<sup>8</sup> insensatus felix, vel est insensatus fortunatus. Dives enim, si non sit nobilis et non processerit ex<sup>9</sup> genere antiquo et honorabili, set sic<sup>10</sup> nuper didatus, dicitur esse insen[fol. 222<sup>vb</sup>]satus felix, quia nescit uti diviciis, que sunt organa ad felicitatem, vel [p. 212] dicitur insensatus fortunatus, quia nescit fortunas ferre vel nescit debite se habere in diviciis, que sunt bona fortune. [fol. CXXVI] Ideo dicitur secundo *Rethoricorum*, quod nuper ditatum esse est inerudicio diviciarum. Qui enim nuper ditati sunt, non sunt eruditi, quomodo possunt uti diviciis. Propter quod in eodem secundo *Rethoricorum* scribitur, quod mores diviciarum, ut in summa sit dicere, sunt mores insensati felicitatis.

Nobilitas ergo bene associatur diviciis, quia qui sic est dives, quod tamen est nobilis et ab antiquo sui progenitores divites exstiterunt, melius novit divicias supportare et propter eas non tantum extollitur<sup>11</sup>. Videntur enim bona sensibilia omnino esse contraria scienciis et virtutibus. Nam divicie et virtutes modo contrario se habere videntur. Nam divicie et sensibilia bona, prius quam habeantur, reputantur maiora, quam sint, habita vero vilescunt.

Mächtige Herrscher werden aber von der Sexualität abgelenkt, weil sie sich um die Belange Anderer kümmern müssen. Deshalb sind Mächtige maßvoller als Reiche.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: minus contumeliosi sunt

<sup>2</sup> quod *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> et *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: quia quamlibet contumeliam inferre non curant

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: solummodo

<sup>6</sup> sunt *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> ergo *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> est *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: quodam

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: sit

<sup>11</sup> *Textvorlage*: extolluntur. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

Wenn Reiche nicht über Macht verfügen und nicht gezwungen sind, fleißig zu arbeiten, verfügen sie über freie Zeit und neigen leicht dazu, sich maßlos der Fleischeslust hinzugeben. Drittens sind sie auch weniger beleidigend. Es steht in Buch II der *Rhetorik*: „Wenn Reiche Unrecht tun, dann im Großen und nicht im Kleinen.“ Als Inhaber eines Amtes, das mit viel Ehre verbunden ist, streben die Mächtigen nur nach dem, was bedeutend und schwer zu erreichen ist. Wenn sie Anderen ein Unrecht zufügen, dann ist es zwingend ein großes und kein geringfügiges. Sie lassen sich es dann nicht angelegen sein, jemandem eine kleine Kränkung zuzufügen, sondern schaden ihm gar nicht oder gleich richtig. Daher sind Mächtige weniger beleidigend als Reiche. Sie schmähen nicht beliebig, sondern nur im Großen.

Überhaupt benehmen sich Reiche schlechter als mächtige Herrscher. Daher macht Reichtum, wenn er nicht mit Macht und vornehmer Abstammung einhergeht, meist nicht glücklich, sondern unglücklich. Wer Vermögen hat und nicht gleichzeitig als Adelliger Herrschaft ausübt, ist sehr oft maßlos und unverschämt glücklich bzw. er hat mehr, als gut für ihn ist. Den Neureichen, der nicht aus einem altehrwürdigen Geschlecht stammt, nennt man „unverschämt glücklich“, weil er nicht weiß, wie er mit seinem Geld umgehen soll, das nur Mittel zum guten Zweck ist. Oder man sagt, er wisse nicht, was gut für ihn ist. Denn er kann sein Glück nicht ertragen oder sich in seinem Reichtum, der zu den Wechselfällen des Schicksals zählt, nicht angemessen benehmen. Darum steht in Buch II der *Rhetorik*: „Neureich zu sein heißt, Vermögen ohne die dazu nötigen Kenntnisse zu haben“. Da sie erst seit kurzem reich sind, sind solche Menschen nicht darin geschult, wie sie damit umgehen können. Deshalb heißt es an derselben Stelle: „Das Verhalten der Reichen ist, um es zusammenzufassen, das des unverschämt Glücklichen.“

Adel verbindet sich daher gut mit Reichtum. Wer reich, aber zugleich auch adelig ist, und dessen Vorfahren schon von alters her Vermögen hatten, weiß besser damit umzugehen und sich allein deshalb nicht zu überheben. Die sinnlichen Güter scheinen nämlich im Widerspruch zu Wissen und Tugend zu stehen. Reichtum als sinnliches Gut gilt, bevor man ihn hat, mehr als er ist. Wenn man darüber verfügt, ist er aber nichts mehr wert.

Sciencie vero et virtutes modo contrario se habere videntur. Nam, prius quam habeantur, non reputantur tam magna, sicut postquam habita sunt. Qui enim gustare incipit de suavitate virtutum et dulcedine scienciarum, statim percipit ea esse maiora bona, quam crederent. Bona ergo sensibilia quanto magis habentur, minus<sup>1</sup> reputantur. Quare, cum ditati ab antiquo magis assueti sunt in divitiis et magis assequuti sint eas quam nuper ditati, non tantum reputant divicias, nec sic extolluntur propter illas sicut<sup>2</sup> qui de novo divicias susceperunt. Ne igitur quis sit insensatus felix et nesciat fortunas ferre, expedit, ut divicias concomitetur nobilitas. Dives enim nobilis et ab antiquo in omnibus scit melius se habere quam<sup>3</sup> rusticus ex novo ditatus. Bene ergo dictum est, quod ne dives sit insensatus felix, requiritur, ut sit nobilis, set ne sit intemperatus, requiritur, ut sit potens.<sup>4</sup> [fol. CXXVII<sup>r</sup>] Reges ergo et principes, quia ut plurimum hiis tribus exterioribus bonis<sup>5</sup> affluunt, videlicet divitiis, nobilitate, potencia, decet eos esse eruditos et temperatos. Nam [p. 213] per nobilitatem, eo quod ab antiquo habundaverunt divitiis, sciunt magis fortunas ferre et circa divicias sciunt magis erudite se habere. Rursus, quia pollent principatu et potencia et oportet eos diversis curis intendere, retrahuntur a venereis et inducuntur, ut sint temperati.

Sic ergo sensendum<sup>6</sup> est de moribus, quia se[fol. 223<sup>ra</sup>]nes, iuvenes et illi, qui sunt in statu, potentes, nobiles et divites tales mores habent, quales diximus. Non quod omnes universaliter tales sunt<sup>7</sup> et quod necesse sit eos tales esse, set quia<sup>8</sup> ut plurimum divitum, nobilium et aliorum sunt tales mores, quales superius dicebamus<sup>9</sup>. Rursus, licet non sit necessarium eos tales mores habere, tamen multum inclinantur et magnam pronitatem habent, ut sequantur predictos mores. Iuvenes ergo vel<sup>10</sup> senes non indigentur, si aliquos malos mores de ipsis narravimus, quia nullam eis sint eis per huiusmodi mores necessitatem imponimus, quin possint omnes malos mores vitare et sequi ordinem rationis. Sic etiam nec nobiles vel divites indignari debent, si ipsorum narravimus aliquos malos mores, quia non oportet omnes esse tales, set sufficit reperiri<sup>11</sup> in pluribus. Pronitatem enim quamdam et non necessitatem per huiusmodi mores in eis ponere intendebamus.

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt*: videntur

<sup>2</sup> *Textvorlage*: sic. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Korrigiert aus*: haberequam

<sup>4</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: Quia, ut dicebatur, reges potentes, quia diversis curis intendunt propter principatum, non ita possunt vacare venereis.

<sup>5</sup> *bonis fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: sentiendum

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: sint

<sup>8</sup> *quia fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Korrigiert aus*: superiusdicebamus

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: et

<sup>11</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: illud



Mit Wissen und Tugend scheint es sich genau umgekehrt zu verhalten. Bevor man über sie verfügt, gelten sie als nicht so bedeutend, wie dann, wenn man sie hat. Wenn man nämlich anfängt, auf den Geschmack zu kommen, wie süß Tugend und Wissen sind, erkennt man sofort, dass sie bedeutender sind als geglaubt. Je mehr man von sinnlichen Gütern hat, desto geringer ist ihre Wertschätzung. Wer alten Reichtum hat, ist mehr daran gewöhnt und geht besser damit um als die Neureichen. Er schätzt Vermögen nicht zu hoch und wird deswegen nicht übermütig wie diejenigen, die erst neuerdings über Reichtum verfügen. Um nicht unverschämt glücklich zu sein und zu wissen, wie man sich bei günstigen Lebensumständen verhält, ist es gut, wenn Reichtum mit adeliger Abstammung einhergeht. Der Reiche aus altem Adel weiß sich bei allem besser zu benehmen als der neureiche Bauer. Man hat es gut so ausgedrückt, dass der Reiche, um nicht unverschämt glücklich zu sein, ein Adelige sein soll, und um nicht maßlos zu werden, ein Mächtiger. Könige und Fürsten müssen also, weil sie meistens reichlich von diesen drei äußeren Attributen, d. h. Reichtum, Adel und Macht, haben, gebildet und maßvoll sein. Dank ihrer vornehmen Abkunft sind sie schon immer reich gewesen und wissen daher besser, ihr Glück zu tragen, und haben eher die Kenntnisse, mit Vermögen richtig umzugehen. Da sie wiederum über große Macht verfügen, müssen sie auch vielen verschiedenen Pflichten nachkommen und werden dadurch vom Geschlechtsverkehr ab- und zur Mäßigung angehalten. Das sollte man über das Verhalten wissen. Alte, Junge und Männer in mittleren Jahren, Mächtige, Adelige und Reiche benehmen sich jeweils so wie hier gesagt. Das gilt aber nicht unterschiedslos und notwendigerweise. Aber in der Regel sind Reiche, Adelige und Andere so wie oben beschrieben. Mögen sie sich auch nicht immer entsprechend verhalten, haben sie doch eine besonders ausgeprägte Neigung dazu. Junge oder alte Männer sollen also nicht empört sein, wenn wir ihnen schlechte Angewohnheiten zugeschrieben haben. Von keiner dieser negativen Verhaltensweisen haben wir behauptet, man habe sie zwingend und könne nicht alle vermeiden und handeln, wie es die Vernunft gebietet. Ebenso wenig besteht für Adelige oder Reiche Anlass, aufgebracht zu sein, wenn wir von einigen ihrer schlechten Angewohnheiten berichtet haben. Das muss nicht für alle zutreffen, es reicht, wenn die Mehrheit so ist. Unsere Absicht war es, ihnen die Neigung, nicht die Notwendigkeit zu solchem Verhalten zuzuschreiben.

Narratis ergo moribus laudabilibus et vituperabilibus secundum diversas etates et secundum diver[fol. CXXVII<sup>v</sup>]sos status, decet omnes homines sequi mores laudabiles et fugere vituperabiles. Set tanto magis hoc decet reges et principes, quanto in alteriori gradu existunt. Ipsi enim, ut superius dicebatur, debent esse exemplar et regula aliorum et forma vivendi. Quicquid ergo laudabilitatis est in moribus singulorum, totum debet in ipsis peramplius et perfeccius reperiri.<sup>1</sup> [p. 214/fol. CXXVIII<sup>r</sup>]

**Explicit primus liber de regimine principum, in quo tractatur de regimine sui<sup>2</sup> et incipit liber secundus, in quo tractatur de regimine domini**

---

<sup>1</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt:* Primi libri de regimine principum finis, in quo traditum fuit, quomodo princeps se ipsum regere debeat [p. 287] Domini Egidii Romani Ordinis fratrum heremitarum Sancti Augustini De regimine principum liber secundus. In quo tractatur de regimine domus

<sup>2</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

Wir haben die lobens- und tadelnswerten Verhaltensweisen getrennt nach Altersgruppe und Stand dargestellt. Doch müssen alle Menschen sich löblich betragen und was zu tadeln ist vermeiden. Dies gilt aber umso mehr für Könige und Fürsten aufgrund ihres höheren Standes. Sie müssen, wie gesagt, für Andere das Muster, die Richtschnur und ein lebendes Vorbild sein. Was am Verhalten Einzelner auch immer löblich sein mag, müssen sie alles in größerer Vollendung zeigen.

***Hier endet das erste Buch über die Fürstenherrschaft, in dem die Herrschaft über sich selbst behandelt wurde, und es folgt das zweite über die Herrschaft des Hausherrn.***

**Incipiunt capitula prime partis secundi libri de regimine principum, in quo declaratur, quomodo reges et principes debeant suas coniuges regere**

- I. Quod utile est homini vivere in societate et quod decet hoc reges et principes advertere
- II. Quomodo se habet communitas domus ad communitates alias et quomodo huiusmodi communitas sit necessaria in humana vita
- III. Quod communitas domus est aliquo modo communitas prima et quod est communitas naturalis et quod reges et principes et universaliter omnes cives hoc ignorare non debent<sup>1</sup>
- IV. Qualis sit diversitas domus et quod oportet domum ex pluribus constare personis
- V. Quod oportet in domo duas communitates esse et quod eam constare saltem ex tribus generibus personarum
- VI. Quod in domo perfecta oportet esse tres communitates, quatuor genera personarum et tria regimina et quod oportet hunc secundum librum<sup>2</sup> dividere in tres partes
- VII. Quod homo naturaliter est animal coniugale et quod nolentes nubere non vivunt ut homines, set vel sunt bestie, vel sunt dii
- VIII. Quod omnes cives et maxime reges et principes debent suis coniugis indivisibiliter adherere
- IX. Quod omnes cives et maxime reges et principes una sola uxore debent esse contenti

---

<sup>1</sup> non debent *nach dem Titel des vierten Kapitels in der Zeile ergänzt und eingefügt*

<sup>2</sup> librum *fehlt in der Textvorlage*

---

***Hier beginnen die Abschnitte von Teil I des zweiten Buchs über die Fürstenherrschaft. Darin wird erklärt, wie Könige und Fürsten ihren Frauen gebieten sollen***

- Kapitel 1: Es ist für Menschen natürlich, in Gesellschaft zu leben. Was Könige und Fürsten dabei sorgfältig beachten müssen
- Kapitel 2: Das Verhältnis der Hausgemeinschaft zu anderen Formen der Vergesellschaftung. Wie der Mensch jede davon zum Leben braucht
- Kapitel 3: Die Hausgemeinschaft ist gewissermaßen die erste und natürliche Form der Vergesellschaftung. Könige, Fürsten und überhaupt alle Angehörige des Staatswesens müssen das wissen
- Kapitel 4: Die Eigenschaften des Hauses. Es besteht notwendigerweise aus mehreren Personen
- Kapitel 5: Innerhalb eines Hauses muss es wenigstens zwei Gemeinschaften geben. Es ist nötig, dass es dort drei Arten von Verhältnissen zwischen Personen gibt
- Kapitel 6: In einem vollkommenen Haushalt muss es drei Gemeinschaften, Personen mit vier verschiedenen Funktionen und drei Arten von Herrschaft geben. Deshalb muss auch dieses Buch drei Teile haben
- Kapitel 7: Der Mensch geht von Natur aus die Ehe ein. Wer nicht heiraten will, lebt nicht wie ein Mensch, sondern wie ein Tier oder ein Gott
- Kapitel 8: Alle Bürger und ganz besonders Könige und Fürsten müssen ihrer Frau unverbrüchlich die Treue halten
- Kapitel 9: Alle Bürger und ganz besonders Könige und Fürsten müssen mit einer einzigen Ehefrau zufrieden sein

- X. Quod coniuges omnium civium et maxime regum et principum uno viro debent esse contente
- XI. Quod decet omnes cives et maxime reges et principes non ducere coniuges sibi nimia consanguinitate coniunctas
- XII. Quod reges et principes et universaliter omnes cives debeant uxores accipere ornatas exterioribus bonis
- XIII. Quod decet omnes cives et maxime reges et principes querere in suis coniugibus non solum bona exteriora, set etiam interiora tam corporis quam anime
- XIV. Quod omnes cives et maxime reges et principes non decet suas uxores regere eodem regimine, quo regendi sunt filii
- XV. Quod omnes cives et maxime reges et principes non decet suas coniuges regere, quo regendi sunt servi<sup>1</sup>
- XVI. Quod detestabile est in omnis civibus et maxime in regibus et principibus in etate nimis iuvenili uti copula coniugali
- XVII. Quod tempore frigido, quo flant venti boreales magis est dandum operam procreacioni filiorum quam tempore calido, quo flant australes
- XVIII. Quod in mulieribus quedam sunt laudabilia, quedam vero vituperabilia<sup>2</sup>
- XIX. Quo regimine omnes cives et maxime reges et principes debeant suas coniuges regere
- XX. Qualiter omnes cives et maxime reges et principes ad suas coniuges debeant debite se habere

---

<sup>1</sup> sunt servi nach dem Titel des vierzehnten Kapitels in der Zeile ergänzt und eingefügt

<sup>2</sup> abilia nach dem Titel des siebzehnten Kapitels in der Zeile ergänzt und eingefügt

- Kapitel 10: Die Ehefrauen aller Bürger, vor allem aber die von Königen und Fürsten, müssen mit einem Ehemann zufrieden sein
- Kapitel 11: Alle Bürger und namentlich Könige und Fürsten sollen keine Frauen ehelichen, die mit ihnen zu eng blutsverwandt sind
- Kapitel 12: Wieso Könige, Fürsten und überhaupt alle Bewohner ihres Reiches sich eine Frau nehmen sollen, die mit äußeren Gütern versehen ist
- Kapitel 13: Alle Bewohner eines Reiches und ganz besonders Könige und Fürsten, sollen bei ihrer Braut nicht nur auf äußere, sondern auch innere Werte achten
- Kapitel 14: Alle Bürger und vor allem Könige und Fürsten dürfen über ihre Frau nicht genauso gebieten wie über ihre Kinder
- Kapitel 15: Alle Bürger und erst recht Könige und Fürsten dürfen über ihre Frau nicht herrschen wie über Knechte
- Kapitel 16: Bei allen Bürgern und am allermeisten bei Königen und Fürsten ist es verwerflich, in zu jungen Jahren die Ehe einzugehen
- Kapitel 17: Man soll besser während der kalten Jahreszeit, bei Nordwind, versuchen, Nachwuchs zu zeugen als dann, wenn es warm ist und der Wind von Süden weht
- Kapitel 18: Gute und schlechte Eigenschaften von Frauen
- Kapitel 19: Wie alle Bürger und besonders Könige und Fürsten über ihre Frau herrschen sollen
- Kapitel 20: Wie sich alle Bürger und am meisten Könige und Fürsten richtig gegenüber ihrer Frau verhalten sollen

XXI. Quomodo femine<sup>1</sup> coniugate circa ornatum corporis debeant se habere

XXII. Quod non decet reges et principes et universaliter omnes cives erga suas coniuges  
nimis esse<sup>2</sup> zeloti<sup>3</sup>

XXIII. Quale sit consilium<sup>4</sup> mulierum et quod eorum consilio<sup>5</sup> non est utendum simpliciter,  
set in casu

XXIV. Quomodo decet reges et principes et universaliter omnes cives propriis coniugibus sua  
aperire secreta<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt: fa*

<sup>2</sup> *coniuges suas nimis esse nach dem Titel des einundzwanzigsten Kapitels in der Zeile ergänzt und eingefügt*

<sup>3</sup> *zeloti nach dem Titel des neunzehnten Kapitels in der Zeile ergänzt*

<sup>4</sup> *Textvorlage: coniugium. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Korrigiert aus: consiconlio*

<sup>6</sup> *Das Inhaltsverzeichnis von Teil I des zweiten Buches ist am unteren (bis Kapitel VI) bzw. rechten Rand von fol. 223<sup>r</sup> ergänzt und wird hier in der Transkription dem ersten Kapitel vorangestellt*

<sup>6</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*



- Kapitel 21: Wie verheiratete Frauen sich schmücken sollen
- Kapitel 22: Könige, Fürsten und überhaupt alle Bürger dürfen nicht gegenüber ihren Frauen zu eifersüchtig sein
- Kapitel 23: Wie es sich mit dem weiblichen Urteilsvermögen verhält. Man darf den Rat von Frauen nicht durchweg, sondern nur im Einzelfall befolgen
- Kapitel 24: Ob Könige, Fürsten und überhaupt alle Bürger ihrer Frau eröffnen sollen, was sie vorhaben

## **Capitulum I: Quod naturale est homini vivere in societate et quod decet hoc<sup>1</sup> reges et principes diligenter advertere**

Primi libri est digesta materia, quia ostensum est, in quo reges et principes debeant suam felicitatem ponere, quas virtutes habere, quas passiones sequi et quos mores debeant imitari. Per hec enim quatuor sufficienter habetur, qualiter quilibet debeat se ipsum regere et qualis debeat in se ipso esse. Restat ergo dicere de regimine familie sive de regimine<sup>2</sup> domus. Non enim sufficit, quod reges et principes sint boni in se ipsis, nisi sint boni quo ad alios et nisi sciant alios gubernare. Nec suf[fol. 223<sup>rb</sup>]ficit, quod reges debite seipsos regant, nisi regere sciant domum, civitatem et regnum.

In hoc ergo secundo libro determinabitur de regimine domus. Set cum familia domus sit communitas quedam et sit communitas naturalis, si de domo determinare volumus, videndum est, quomodo se habeat ho[fol. CXXVIII<sup>v</sup>]mo ad esse communicativum et sociale. Sciendum igitur, quod homo ultra alia animalia quatuor [p. 215] indigere videtur, ex quibus quadruplici via venari possumus ipsum esse communicativum et sociale. Prima via sumitur ex victu, quo homo indiget, secunda ex vestitu, quo tegitur, tertia ex remocione prohibencium, per quam ab hostibus<sup>3</sup> liberatur<sup>4</sup>, quarta ex disciplina et sermone, per que instruitur.

Sic enim ymaginari debemus, quod natura nichil facit frustra. Ei ergo, quod naturaliter fit, naturalia sunt ea, sine quibus non potest bene conservari in esse. Frustra enim natura ageret, si res naturales nullo modo conservarentur in esse, set statim, postquam essent facte, esse desinerent. Quare, cum vivere sit homini naturale, omnia illa, que faciunt ad bene vivere et sine quibus non potest sibi in vita sufficere, sunt homini naturalia. Inter alia autem, que faciunt ad sufficienciam vite humane, est societas. Naturaliter ergo homo est animal sociale<sup>5</sup>. Quod autem societas maxime faciat ad sufficienciam vite humane, patere potest ex hiis quatuor supra enumeratis, quibus homo, aliter quam cetera animalia, indigere videtur.

Prima via sumitur ex ipso victu, quo indiget. Nam homo inter cetera animalia habet meliorem tactum et meliorem complexionem. Ideo inter omnia animalia indiget cibo diligenter et artificialiter preparato.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: hoc decet

<sup>2</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: ipsius

<sup>3</sup> *Korrigiert aus*: abhostibus

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: liberetur

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: sociabile

## **Kapitel 1: Es ist für Menschen natürlich, in Gesellschaft zu leben. Was Könige und Fürsten dabei sorgfältig beachten müssen**

Das Thema des ersten Buches ist nun ganz abgehandelt. Es wurde gezeigt, was Könige und Fürsten für Glück halten müssen, welche Tugenden sie brauchen, wann sie ihren Gefühlen folgen und welches Verhalten sie nachahmen sollen. Diesen vier Punkten kann man zur Genüge entnehmen, wie man sich selbst beherrschen und es im Innern um einen stehen soll. Es muss noch besprochen werden, wie man über seine Familie, d. h. den eigenen Haushalt, herrschen muss. Es genügt nämlich nicht, wenn Könige und Fürsten selbst gut sind. Sie müssen es auch für Andere sein. Zu wissen, wie man sich selbst beherrscht, reicht auch nicht. Man muss auch wissen, wie man ein Haus, ein Gemeinwesen und ein ganzes Reich regiert.

Hier im zweiten Buch behandeln wir die Hausherrschaft. Die Hausgemeinschaft ist ein bestimmter natürlicher Zusammenschluss von Menschen. Um näher zu bestimmen, was ein Haus eigentlich ist, müssen wir erkennen, wie ein Mensch sich überhaupt in der Gemeinschaft mit anderen verhalten soll. Um zu erfahren, dass dem Menschen im Vergleich zu anderen Tieren viererlei fehlt, können wir entsprechend unter vier Gesichtspunkten zeigen, dass er auf gemeinschaftliches Leben hin angelegt ist, erstens im Hinblick auf die Nahrung, die er benötigt, zweitens die Kleidung, die ihn bedeckt, drittens die Überwindung von Widerstand, die ihn vor seinen Feinden rettet, und viertens den mündlichen Unterricht, aus dem er lernt.

Wir können uns vorstellen, dass die Natur nichts ohne Grund tut. Der Mensch ist ein natürliches Wesen. Natürlich ist für ihn alles, ohne das er nicht gut am Leben bleiben könnte. Vergeblich würde die Natur handeln, wenn alles in ihr überhaupt nicht die eigene Existenz behaupten, sondern, kaum entstanden, wieder zugrunde gehen würde. Für einen Menschen ist es natürlich zu leben. Daher ist alles, was ihn gut leben lässt und ohne das er nicht genug zum Leben hätte, für einen Menschen natürlich. Dazu zählt die Gesellschaft Anderer. Der Mensch ist von Natur aus nämlich ein zur Gemeinschaft fähiges Lebewesen. Dass dies zum notwendigen Lebenserhalt ganz besonders beiträgt, ergibt sich aus den vier oben genannten Dingen, an denen es dem Menschen im Gegensatz zu anderen Tieren zu fehlen scheint.

Erstens braucht er, um am Leben zu bleiben, Nahrung. Der Mensch hat im Unterschied zu den anderen Tieren den besseren Tastsinn und die bessere Zusammensetzung der Körpersäfte. Daher muss sein Essen sorgfältig und mit Kenntnis zubereitet werden.

Natura enim animalibus aliis quasi sufficienter ministrat cibum, ut animalibus non viventibus ex rapina, cuiusmodi sunt oves, boves et cetera talia, ministrat herbas et fructus, qui<sup>1</sup> absque alia preparacione sufficiunt ad nutrimentum. [fol. CXXIX<sup>r</sup>] Animalibus vero viventibus ex rapina, ut lupis, leonibus et ceteris talibus, administratur nutrimentum ex aliis<sup>2</sup> animalibus, que naturaliter producuntur. Quodammodo ergo omnibus aliis animalibus natura sufficienter preparat nutrimentum. Nam, quia non habent complexionem ita puram et ita redactam ad medium, ut homo, non indigent cibo ita depurato, ut ipse<sup>3</sup>. Quare cibaria aliorum animalium sufficiunt eis ad vitam, prout sunt pre[p. 216]parata a natura absque alia artificiali decoctione vel preparacione. Homo vero, quia [fol. 223<sup>va</sup>] habet magis<sup>4</sup> complexionem puram et redactam ad medium<sup>5</sup>, indiget alimento preparato et depurato. Frumentum ergo, quod a natura producit<sup>6</sup>, et si esset sufficiens cibus animalibus aliis, homini autem non est sufficiens cibus, nisi preparatur et depuretur. Ideo mollitur<sup>7</sup> et depuratum fit inde panis et coquitur, ut sit hominum congruus cibus. Et quia ad hec omnia una sola persona non bene sufficit, ideo, ut homo ratione victus sufficiat sibi in vita, indiget societate, ut unusquisque suppleat alterius defectum. Et quod dictum est de frumento, intelligendum est de cibariis aliis. Nunquam enim homo existgens solus sufficit sibi ad habendum congrua cibaria, que requiruntur ad vitam. Bene ergo dictum<sup>8</sup> est, quod ex parte victus, quo indigemus, homo est naturaliter animal sociale. Secunda via investigandum hoc idem sumitur ex parte indumentorum, quibus tegimur. Nam, sicut natura sufficienter aliis animalibus providere videtur in victu, sic videtur, quod eis sufficienter provideat in vestitu. Bestie enim et aves quasi naturale [fol. CXXIX<sup>v</sup>] indumentum habere videntur lanam vel pennas. Homini autem non sufficienter natura providet<sup>9</sup> in vestitu. Cum enim homo sit nobilioris complexionis quam animalia alia, a frigiditate et ab intemperie temporis magis habet offendi quam illa. Quare, cum habere victum et vestitum congruum<sup>10</sup> ad vitam humanam<sup>11</sup> nullus sibi sufficiat sine societate alterius, sequitur, quod homo naturalem impetum habeat, ut sit animal sociale.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: quibus. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: caeteris

<sup>3</sup> *Korrigiert aus*: utipse

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: magis habet

<sup>5</sup> *Korrigiert aus*: admedium

<sup>6</sup> *Textvorlage*: producit. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: molitur

<sup>8</sup> *Davor getilgt*: d

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: providet natura

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: congruat

<sup>11</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: et

Die Natur hat nämlich andere Lebewesen ausreichend mit Nahrung versorgt, so dass sie nicht als Raubtier leben müssen. Dazu gehören Schafe, Rinder usw. Sie versorgt sie mit Gras und Früchten, die ihnen ohne jede Zubereitung ausreichend Nahrung bieten. Raubtiere wie Wölfe, Löwen und dergleichen bestreiten ihre Ernährung durch den Verzehr anderer Tiere, die ihnen von Natur aus zur Verfügung stehen. Also sind alle anderen Tiere von Natur aus auf die eine oder andere Weise ausreichend mit Nahrung versorgt. Da ihr Säftehaushalt nicht auf ein genaues Gleichgewicht wie beim Menschen angelegt ist, brauchen sie im Gegensatz zu ihm keine so genau abgestimmte Nahrung. Was andere Tiere fressen, reicht ihnen zum Leben, so wie es die Natur ohne künstliche Zubereitung zur Verfügung stellt. Der Mensch aber mit seinem auf das genaue Gleichgewicht der Säfte angewiesenen inneren Haushalt braucht ausgewogene, zubereitete Nahrung. Das Getreide, welches die Natur hervorbringt und anderen Tieren als Futter ausreicht, genügt dem Menschen nicht in beliebiger Menge und unzubereitet als Speise. Gemahlen, abgewogen und zu Brot gebacken, ist es ihm aber als Essen bekömmlich. Dafür genügt aber ein Mensch allein nicht so recht. Deshalb muss er, um genug zu essen zu bekommen, in einer Gemeinschaft leben, in der der eine ergänzt, was dem anderen fehlt. Was über das Getreide gesagt wurde, gilt auch für andere Lebensmittel. Niemals kann ein Mensch, auf sich selbst gestellt, all das zu essen haben, was er zum Leben braucht. Daher ist es gut ausgedrückt, dass der Mensch von Natur aus in Gesellschaft lebt, weil er Nahrung nötig hat.

Die zweite Begründung ergibt sich aus der Bekleidung, in die wir uns hüllen. Denn die Natur scheint andere Tiere nicht nur genügend mit Nahrung zu versorgen, sondern sie genauso ausreichend zu bedecken. Tiere und Vögel scheinen Wolle oder Gefieder sozusagen als natürliches Kleid zu haben. Den Menschen versorgt die Natur nicht ausreichend mit einer Hülle. Da der Mensch einen empfindlicheren Säftehaushalt hat als andere Tiere, kann er durch die kalte oder warme Jahreszeit leichter Schaden nehmen. Da er Nahrung und passende Kleidung zum Leben braucht und keines davon ausreichend bekommen kann, ohne sich mit Anderen zusammenzuschließen, folgt daraus ein natürlicher Trieb des Menschen, in Gesellschaft zu leben.

Necessaria ergo fuit communitas domus et communitates alie, cuiusmodi sunt communitas vici<sup>1</sup>, civitatis et regni, ad hoc, quod homines perfecte sibi in vita sufficiant. Set, si hec sunt necessaria ad conservandam hominis naturalem vitam, vivere in communitate et in societate est quodammodo homini naturale.

Tercia via ad investigandum hoc idem sumitur ex remocione prohibencium, prout ab inimicis et ab hostibus [p. 217] defendimur. Natura enim<sup>2</sup> aliquibus animalibus ad sui tuicionem dedit cornua, ut bubalis et bovis<sup>3</sup>. Aliquibus vero dedit dentes, ut lupis et canibus. Aliquibus quidem<sup>4</sup> dedit ungues, ut ursis et leonibus. Aliquibus autem corporis agilitatem, ut leporibus et capreis. Sicut enim caprei<sup>5</sup> et lepores, quia non per aliam viam possunt evadere mortis pericula nisi per corporis agilitatem et per fugam. Ideo statim, cum audi[fol. 223<sup>vb</sup>]unt strepitum, fugam arripiunt. Set natura homini, tanquam excellenciori animalium, non dedit ad sui tuicionem cornua vel ungues, set dedit ei manum, que secundum Philosophum tercio *De anima* est organum organorum. Nam per manum omnia organa et quicquid ad defencionem facit fabricare valemus. [fol. CXXX<sup>t</sup>] Quare, si naturale est homini desiderare conservacionem vite, cum homo solitarius non sufficiat sibi ad habendum congruum victum et vestitum et ad fabricandum sibi arma et organa, per que a contrariis defendatur, naturale est ei, ut desideret vivere in communitate et ut sit animal sociale.

Quarta via sumitur ex parte sermonis et discipline, per quam instruimur. Nam alia animalia sufficienter inclinatur ad opera sibi debita ex instinctu nature absque instructione<sup>6</sup> alia<sup>7</sup> precedente, ut aranea ex instinctu nature debite<sup>8</sup> telam faceret, si nunquam vidisset araneas alias texuisse. Sic eciam et hirundines debite facerent nidum, si nunquam vidissent alias nidificasse. Et canis ex instinctu nature instruitur, qualiter se debeat habere in partu, si nunquam vidisset canes alias peperisse. Mulier autem, cum parit, nescit qualiter se debeat in partu, nisi per ostetrices si<sup>9</sup> sufficienter edocta. Quia ergo homo non sufficienter ex instinctu<sup>10</sup> nature inclinatur ad opera sibi debita, natura dedit ei loquelam sive sermonem, ut per sermonem homines se invicem doceant et unus ab alio suscipiat disciplinam.

---

<sup>1</sup> vici fehlt im Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Druck Rom 1607: cum. Druck Rom 1607 ebenfalls: enim

<sup>3</sup> Druck Rom 1607: bobus

<sup>4</sup> quidem fehlt im Druck Rom 1607

<sup>5</sup> Druck Rom 1607: capreae

<sup>6</sup> Druck Rom 1607: introductione

<sup>7</sup> Druck Rom 1607: aliqua

<sup>8</sup> Druck Rom 1607: debitam

<sup>9</sup> Druck Rom 1607: sit

<sup>10</sup> Davor getilgt: inst

Also ist die Hausgemeinschaft notwendig, aber auch andere Zusammenschlüsse wie das Dorf, die Stadt und das Reich, um alles zu haben, was der Mensch zum Leben braucht. Wenn sie aber lebensnotwendig für den Menschen sind, ist das gemeinsame Leben in Gesellschaft ihm irgendwie auch naturgemäß.

Der dritte Grund ist die Überwindung von Widerständen wie die Abwehr feindlicher Angriffe. Anderen Tieren hat die Natur zu ihrem Schutz Hörner wie den Büffeln und Rindern, Zähne wie den Wölfen und Hunden, Krallen wie den Bären und Löwen oder aber Beweglichkeit wie den Hasen und Ziegen gegeben. Letztere können nämlich auf keine andere Art der Todesgefahr entgehen, als dank ihrer Schnelligkeit zu flüchten. Sobald sie ein Geräusch hören, suchen sie daher das Weite. Dem Menschen, der so weit über den anderen Tieren steht, gab die Natur zum Schutz nicht Hörner oder Krallen, sondern, wie Aristoteles in Buch III von *Über die Seele* schreibt, Hände als das Werkzeug für Werkzeuge. Denn dank unserer Hand sind wir fähig, alle Werkzeuge und was wir zur Verteidigung brauchen herzustellen. Wenn es daher für den Menschen natürlich ist, sich am Leben erhalten zu wollen, ist es ebenso natürlich für ihn, als gemeinschaftsbildendes Lebewesen mit anderen leben zu wollen. Er allein ist sich nämlich nicht genug, um ausreichend Nahrung und Kleidung zu beschaffen und Waffen und Werkzeuge zum Schutz gegen Widrigkeiten herzustellen.

Der vierte Grund liegt im mündlichen Unterricht, durch den wir lernen. Andere Tiere neigen aus natürlichem Instinkt dazu zu tun, was für sie notwendig ist, ohne dass sie vorher jemand eingewiesen hätte. Eine Spinne hat den erforderlichen natürlichen Trieb, ein Netz zu weben, ohne jemals anderen Spinnen dabei zugesehen zu haben. Genauso bauen Schwalben ihre Nester ohne die vorherige Beobachtung anderer. Eine Hündin kann aus natürlichem Instinkt gebären, ohne dass sie je anderen Hündinnen dabei zugeschaut hätte. Eine Frau weiß aber nicht, wie sie sich bei der Geburt verhalten soll, wenn ihr eine Hebamme nicht vorher alles dazu gesagt hat. Da der Mensch durch den natürlichen Trieb nicht ausreichend dazu gebracht wird, das zu tun, was er nötig hat, hat ihm die Natur die Redegabe oder Sprache verliehen. Dadurch können Menschen sich gegenseitig belehren und einer vom anderen ausgebildet werden.

Et, quia hoc fieri non potest, nisi simul cum aliis convivamus, naturale est homini<sup>1</sup> [p. 218] convivere cum aliis et esse animal sociale. Unde et<sup>2</sup> Philosophus primo *Politicorum* inter alias rationes, quas tangit, probantes hominem naturaliter esse animal sociale<sup>3</sup>, potissime innititur huic rationi, videlicet quod, quia<sup>4</sup> sermo est ad alterum, ut ad socios, ex quo natura dedit homini sermonem, quem non dedit animalibus aliis, sequitur hominem magis naturaliter esse animal sociale quam animalia cetera. [fol. CXXX<sup>v</sup>] Quare, si sic naturale est homini<sup>5</sup> esse animal sociale, recusantes societatem et nolentes civiliter vivere, [fol. 281<sup>vb</sup>] ut supra in primo libro tetigimus et ut infra tangetur, quasi non vivunt ut homines, vel ergo hoc contingit eis, quia deficiunt a modo humano et tunc sunt quasi bestie, vel quia modum humanum excedunt, cuiusmodi sunt viri contemplativi, et tunc sunt quasi dii. Ideo [fol. 224<sup>ra</sup>] dicitur primo *Politicorum*, quod eligens solitariam vitam non est pars civitatis, set aut est bestia aut deus. Ad litteram enim eligentes non convivere aliis vel hoc est, quia nimis sunt scelerati et non possunt societatem aliorum supportare et tunc sunt quasi bestie, vel, quia sunt nimis boni et volunt vacare comtemplacionis ocio<sup>6</sup>, et tunc sunt quasi divini. Decet ergo omnes homines et maxime reges et principes diligenter advertere, quantum deserviat societas humane vite, ut ad bene vivere sciant se et alios ordinare. [p. 219]

---

<sup>1</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: simul

<sup>2</sup> et über der Zeile ergänzt und eingefügt

<sup>3</sup> Druck Rom 1607: sociale animal

<sup>4</sup> Druck Rom 1607: quis

<sup>5</sup> Druck Rom 1607: hominem

<sup>6</sup> Druck Rom 1607: contemplationi et ocio



Das ist aber nur möglich, wenn wir mit Anderen zusammenleben. Deshalb ist es für einen Menschen natürlich, mit Anderen eine Lebensgemeinschaft zu bilden. Daher stellt Aristoteles in Buch I der *Politik* neben anderen Gründen, die er zum Beweis anführt, dass Menschen von Natur aus Gemeinschaften bilden, am meisten auf dieses Argument ab: Die Rede gilt immer Anderen, etwa denen, mit denen man lebt. Daraus dass die Natur dem Menschen im Gegensatz zu anderen Tieren die Sprache gegeben hat, folgt, dass es für ihn auch natürlicher ist als für die anderen Lebewesen, in Gemeinschaften zu leben. Wenn der Mensch also von Natur aus Gesellschaften bildet, leben die, welche sich der Gemeinschaft verweigern und nicht einem Staatswesen angehören wollen, wie wir oben in Buch I angesprochen haben und unten [in Buch III] noch behandeln werden, nicht wie Menschen. Entweder fehlt ihnen etwas zum Menschen, und sie sind wie wilde Tiere, oder sie übersteigen das menschliche Maß wie die Männer, die sich dem kontemplativen Leben widmen und gleichsam wie Götter sind. Daher heißt es in Buch I der *Politik*, wer sich für das Leben eines Einsiedlers entscheide, sei nicht Teil des Staates, sondern entweder ein Tier oder ein Gott. Das heißt buchstäblich: Wer aus freiem Entschluss nicht mit Anderen zusammenlebt, tut es entweder, weil er zu verrucht ist und Gesellschaft nicht erträgt. Dann ist er beinahe wie ein wildes Tier. Oder er will Muße haben, um sich der Betrachtung zu widmen. Dann ist er fast wie Gott. Also müssen alle Menschen und ganz besonders Könige und Fürsten sorgfältig beachten, welchen Nutzen menschliche Gemeinschaft mit sich bringt, um zu wissen, wie sie und Andere gut leben sollen.

## Capitulum II: Quomodo se habet communitas domus ad communitates alias et quomodo huiusmodi communitas sit necessaria in humana vita

Dubitaret<sup>1</sup> forte aliquis, dicens nos scienciarum limites ignorare, quia societas sive communitas illa, per quam nobis sufficimus in victu et vestitu et in aliis necessariis ad vitam, non videtur esse communitas domestica, set civilis<sup>2</sup>, quia secundum Philosophum primo *Pol[fol. CXXXI]<sup>a</sup>iticorum* communitas domus non est sufficiens in vita tota. Ideo enim inventa fuit civitas, ut expediencia ad vitam, que in una domo vel in uno vico reperiri non possunt, reperirentur in vico alio, vel in alia parte civitatis. Civitas<sup>3</sup> ergo, si sit recte ordinata, continere debet expediencia in tota<sup>4</sup> vita, ut in tercio<sup>5</sup> libro plenius ostendetur. Quare, si determinare de communitate civium non spectat<sup>6</sup> ad hunc librum, ubi agitur de regimine domus, set ad tertium, ubi agetur<sup>7</sup> de regimine civitatis, videmur transgressi fuisse limites huius arcis, determinando in precedenti capitulo aliqua pertinencia ad communitatem civitatis. Set, si diligenter aspiciemus<sup>8</sup>, quomodo communitas domestica se habet ad communitates alias, cum quelibet communitas includat communitatem domesticam, nec possit esse civitas neque vicus, nisi habeat<sup>9</sup> esse domus. Si communitas aliqua est necessaria in humana vita, sequitur communitatem domus ad huiusmodi vitam necessariam esse. In precedenti ergo capitulo determinavimus de societate humana, ostendentes eam esse necessariam ad vitam nostram, quia per hoc manifeste ostenditur necessariam esse communitatem domesticam, cum omnis alia communitas communitatem [p. 220] illam presupponat.

Advertendum ergo, quod, si dicta *Politica* diligenter consideremus, apparebit quadruplicem esse communitatem, videlicet domus, vici, civitatis et regni. Nam, sicut ex pluribus personis fit domus, sic ex multis domibus fit [fol. 224<sup>ab</sup>] vicus<sup>10</sup>, ex multis vicis civitas<sup>11</sup>, ex multis civitatibus regnum. Quare, sicut singulares persone sunt partes domus, sic et do[fol. CXXXI<sup>v</sup>]mus sunt partes<sup>12</sup> vici, civitatis et regni. Non tamen eodem modo, set vici sunt pars immediata, quia immediate ex domibus constituitur vicus.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: dubitare. *Druck Rom 1556*: dubitaret

<sup>2</sup> *Davor getilgt*: si

<sup>3</sup> *Korrigiert aus*: Civitatis

<sup>4</sup> *Textvorlage*: toto. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Korrigiert aus*: intercio

<sup>6</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: agitur

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: aspicimus

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: habeant

<sup>10</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: et

<sup>11</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: et

<sup>12</sup> domus, sic ... sunt partes *fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

## **Kapitel 2: Das Verhältnis der Hausgemeinschaft zu anderen Formen der Vergesellschaftung. Wie der Mensch jede davon zum Leben braucht**

Es mag jemand zweifelnd fragen, ob wir nicht die Grenzen unseres Wissens überschreiten. Die Gesellschaft oder Gemeinschaft, durch die wir genug zu essen, anzuziehen und was wir sonst noch zum Leben brauchen, bekommen, scheint nicht das Haus zu sein, sondern das Staatswesen. Aristoteles sagt in Buch I seiner *Politik*: „Die Hausgemeinschaft ist nicht ganz ausreichend, um zu leben.“ Der Staat wurde nämlich deshalb erfunden, weil das zum Leben Nützliche, was nicht in einem einzigen Haus oder Dorf zu finden ist, in einem anderen Dorf oder sonst wo im Staat zu finden wäre. In einem wohlgeordneten Staatswesen muss alles vorhanden sein, was es zum Leben braucht, wie in Buch III ausführlich gezeigt wird. Wenn also die Bürgergemeinschaft nicht zum Thema dieses Buches gehört, das die Hausherrschaft behandelt, scheinen wir gegen die Regeln zu verstoßen, wenn wir im vorigen Kapitel einiges zum Thema „Staatswesen“ besprochen haben. Aber bei sorgfältiger Betrachtung des Verhältnisses der Hausgemeinschaft zu anderen Gesellschaftsformen kann es kein Staatswesen und kein Dorf geben, das nicht aus Hausgemeinschaften bestünde. Denn jede andere Gemeinschaft schließt die häusliche ein. Wenn es eine Gemeinschaft gibt, die für Menschen lebensnotwendig ist, dann ist es folglich die häusliche. Im vorangehenden Kapitel haben wir die menschliche Gesellschaft behandelt und gezeigt, dass sie für unser Leben notwendig ist. Dadurch wurde klar gezeigt, dass dies auch für die Hausgemeinschaft gilt, weil jede andere Art der Vergesellschaftung sie voraussetzt.

Einer sorgfältigen Lektüre der *Politik* können wir vier Formen der Gemeinschaft entnehmen, nämlich das Haus, das Dorf, die Stadt und das Reich. Ein Haus besteht aus mehreren Personen. Mehrere Häuser bilden ein Dorf. Aus vielen Dörfern wird eine Stadt und aus vielen davon ein Reich. So wie Einzelpersonen Bestandteile der Hausgemeinschaft sind, sind Häuser Elemente von Dorf, Stadt und Reich, aber nicht in gleicher Weise. Das Haus ist ein unmittelbarer Bestandteil des Dorfes, denn ein Dorf setzt sich aus Häusern zusammen.

Civitatis vero domus partes esse dicuntur, quia constituendo vicum, ex consequenti constituere possunt civitatem et regnum. Hoc ergo modo communitas domus se habet ad communitates alias, quia omnes alie ipsam presupponunt et ipsa est quodammodo pars omnium aliarum.

Naturalis enim origo civitatis, ut patet per Philosophum primo *Politicorum*, hoc modo existit, quia primo facta fuit una aliqua domus, set crescentibus filiis et filiabus et non valentibus pre multitudine<sup>1</sup> habitare in domo illa, construxerunt sibi domos annexas, et sic ex multis domibus factus fuit vicus. Unde<sup>2</sup> primo *Politicorum* dicitur, quod vicus est vicinia domorum, quos vocant quidam collectaneos puerosque et puerorum pueros<sup>3</sup>. Naturalis ergo origo vici est ex convicinia domorum, quas construxit multitudo collectaneorum et puerorum sive filiorum. Nam, ut tangebatur, crescentibus collectaneis, idest nepotibus et filiis et filiorum filiis, et non valentibus habitare in una domo, compulsi sunt facere domos plures et constituere vicum. Sic procedente generatione ipsorum et ulterius augmenta multitudine, facta est pluralitas vicorum et per consequens factum estcastrum vel civitas. Ulterius vero multiplicatis castris et civitatibus, factus est principatus et regnum.

Utrum autem alio modo sit possibilis generacio vici, civitatis vel regni quam ex crescencia collectaneorum, vel filiorum, infra plenius<sup>4</sup> ostendetur. Ad [p. 221] presens vero in tantum dictum sit, quod huiusmodi [fol. CXXXII<sup>r</sup>] generacio est maxime generalis, quia procedit ex genere, que<sup>5</sup> est opus nature. Quicquid tamen sit de hoc et qualitercunque constituatur vicus, civitas sive regnum, semper domus sic se<sup>6</sup> habet ad communitates alias, quod est pars omnium aliarum et aliquo modo eam omnes alie presupponunt.

Viso, quomodo communitas domus se habet<sup>7</sup> ad communitates alias, delevi patet, quomodo huiusmodi communitas sit necessaria in humana vita. Nam, si omnes communitates alie domum presupponunt, si aliqua communitas est necessaria ad per se sufficienciam vite, oportet communitatem domus necessariam esse. Reges ergo et principes, quorum officium est dirigere alios [fol. 224<sup>va</sup>] ad bene vivere, ignorare non debent, quomodo domus et civitates deserviunt ad sufficienciam humane vite.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: praemultitudine

<sup>2</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: et

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: et pueros puerorum *statt* puerosque et puerorum pueros

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: plenius infra

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: quod

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: sic se domus

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: habeat

Häuser kann man Teile eines Staatswesens nennen, weil sie ein Dorf bilden und so mittelbar zu einer Stadt oder einem Reich gehören. So ist also das Verhältnis der Hausgemeinschaft zu anderen Vergesellschaftungsformen: Diese setzen sie alle voraus, und sie selbst ist auf gewisse Art Bestandteil aller anderen.

Der natürliche Ursprung des Staatswesens liegt dort, wie aus Buch I der *Politik* von Aristoteles hervorgeht: Zuerst wurde ein Haus eingerichtet. Als immer mehr Söhne und Töchter heranwuchsen, konnten sie wegen ihrer großen Zahl dort nicht mehr leben. Also errichteten sie sich neue Häuser daneben, und aus vielen Häusern entstand ein Dorf. Daher heißt es in Buch I der *Politik*, ein Dorf nenne man benachbarte Häuser von Angehörigen, Kindern und Kindeskindern. Der natürliche Ursprung des Dorfes ist also die enge Nähe von Häusern, die von vielen Mitgliedern derselben Familie wie Söhnen und Töchtern errichtet wurde. Als mit den Enkeln, also den Söhnen und Töchtern der Kinder, weitere Angehörige heranwuchsen, gab es wieder zu wenig Wohnraum für alle im Haus. So mussten auch sie viele Häuser bauen und ein [neues] Dorf bilden. In jeder Generation bis ins letzte Glied entstand durch das Bevölkerungswachstum eine größere Zahl von Dörfern und daraus eine Stadt oder ein Staatswesen. Am Ende wurde aus der Vermehrung von Städten und Staatswesen ein Herrschaftsgebiet oder Reich.

Ob es noch eine Möglichkeit gibt, wie ein Dorf, ein Staatswesen oder ein Reich anders als aus einer wachsenden Zahl von Angehörigen oder Kindern entstehen kann, wird weiter unten ausführlich gezeigt. Hier sei aber nur so viel gesagt, dass diese Art der Entstehung bei Weitem die verbreitetste ist. Denn sie geht aus der Familie und damit auf natürliche Weise hervor. Was aber auch immer daraus entsteht und wie genau ein Dorf, eine Stadt oder ein Reich auch immer gegründet werden mag, verhält sich das Haus wie ein Teil zu diesen anderen Gemeinschaften und ist gewisser Weise deren Voraussetzung.

Aus der Behandlung des Verhältnisses zwischen dem Haus und anderen Formen der Vergesellschaftung lässt sich seine Notwendigkeit für das menschliche Leben leicht ableiten. Wenn alle Gemeinschaften das Haus zur Voraussetzung haben und eine davon unabdingbar erforderlich ist, um alles zum Leben Nötige zu haben, ist das zwingend die Hausgemeinschaft. Könige und Fürsten, deren Pflicht es ist, Andere zum rechten Leben hinzuführen, müssen wissen, wie Haus und Staatswesen dazu dienen, dass der Mensch genug davon hat, was er zum Leben braucht.

### **Capitulum III: Quod communitas domus est aliquo modo communitas prima et quod est communitas<sup>1</sup> naturalis et quod reges et principes et universaliter omnes cives hoc ignorare non debent**

Ne laboremus in equivoco, cum de domo loquimur, sciendum, quod “domus” nominari potest edificium constitutum ex pariete, tecto et fundamento vel potest nominare<sup>2</sup>, familiam in ea contentam, sicut et “civitas” aliquando nominat<sup>3</sup> muros et ambitum civitatis, aliquando vero gentem habitantem in ipsa. Dicimus enim aliquando [fol. CXXXII<sup>v</sup>] civitatem aliquam hoc fecisse, non quod muri vel edificia hoc egerint, set quia incole civitatis fecerunt illud. Sic aliqui dicere consueverunt domos suas hoc operatas<sup>4</sup> esse, [p. 222] non quia lapides illud egerint, set quia sui progenitores fecerunt illud. Quare, sicut communicatio civium civitas nominatur, sic societas et communicatio personarum habitantium in una domo, “domus” nuncupari potest.

Domus ergo, de qua principaliter intenditur in morali negocio, non est ipsum edificium, set est communicatio domesticarum personarum. Spectat enim ad moralem philosophum, ut ad yconomicum, determinare de edificiis domorum, quia spectat ad ipsum universaliter et typo ostendere, quod decet homines habere habitaciones decentes secundum possibilem facultatem. Non tamen spectat ad ipsum principaliter determinare de domo, ut nominat edificium constructum, set determinare debet de domo, que est edificium, prout habet ordinem ad domum, que est communitas personarum. Sicut spectat ad politicum determinare de ordine domorum et de constitutione<sup>5</sup> vici et de fabrica civitatis, ut ordinantur ad communitatem et ad politiciam civium. Intendimus ergo ostendere de domo, que est communitas personarum domesticarum, quomodo sit communitas prima.

Notandum ergo, quod “primum” multipliciter distingui potest. Est enim primum in opere et primum in intencione, et est primum in via generacionis et temporis et primum in via perfeccionis et complementi. Videmus enim<sup>6</sup>, quod ea, que sunt ad finem, precedunt finem in opere et exsecucione, set [fol. CXXXIII<sup>r</sup>] finis precedit ea secundum intencionem agentis. Agens enim primo et principaliter intendit finem. Verum, quia non potest habere finem, nisi per ea, que sunt ad fi[fol. 224<sup>vb</sup>]nem, modus exsecutionis et operis est contrarius intencioni et voluntati.

---

<sup>1</sup> communitas *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: nominare potest

<sup>3</sup> nominat *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Textvorlage*: operata. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: constructione

<sup>6</sup> enim *fehlt im Druck Rom 1607*

### **Kapitel 3: Die Hausgemeinschaft ist gewissermaßen die erste und natürliche Form der Vergesellschaftung. Könige, Fürsten und überhaupt alle Angehörige des Staatswesens müssen das wissen**

Wenn man vom „Haus“ spricht, sollte man Missverständnisse wegen der verschiedenen Bedeutungen des Wortes vermeiden. Man muss also wissen, dass „Haus“ ein Gebäude, bestehend aus Wänden, Dach und Fundament, oder die Familie, die dort lebt, bezeichnen kann. Genauso kann „Stadt“ manchmal das, was von ihren Mauern umschlossen wird, als auch manchmal ihre Bevölkerung meinen. Wir sagen nämlich gelegentlich, eine Stadt habe etwas getan. Das heißt nicht, dass ihre Mauern oder Gebäude dies verrichtet hätten, sondern die Stadtbewohner es getan haben. So pflegen auch manche zu sagen, ihr Haus habe das vollbracht, nicht weil es die Steine, sondern die Ahnen getan haben. Eine Gemeinschaft von Bürgern wird „Stadt“ genannt. Genauso kann man die Personen, die zusammen in einem Haus wohnen, „Haus“ nennen.

Das Haus, um das es in der Ethik vor allem geht, ist also nicht das Gebäude selbst, sondern die Gemeinschaft seiner Bewohner. Es gehört zu den Aufgaben der philosophischen Ethik wie zum Beispiel der Wirtschaftslehre die Gebäude des Hauses zu behandeln, um modellhaft aufzuzeigen, wie Menschen, entsprechend ihrer finanziellen Möglichkeiten, angemessen untergebracht sein sollen. Dabei ist aber nicht vorrangig das Haus als Bauwerk eingehender zu betrachten, sondern nur sein Verhältnis zum Haus im Sinne einer Personengemeinschaft. Der Staatsmann hat sich ebenfalls mit der Aufteilung von Häusern, der Errichtung eines Dorfes und dem Städtebau nur insoweit auseinanderzusetzen, als es dabei um die herrschaftlich verfasste Gemeinschaft von Bürgern geht. Wir beabsichtigen entsprechend, darzulegen, wie das Haus als Gemeinschaft seiner Bewohner die erste Form der Vergesellschaftung ist.

Es ist zu beachten, dass „die erste“ auf ganz verschiedene Art verstanden werden kann. Zuerst sein kann etwas im Hinblick auf seine Ausführung und auf die ihm zugrunde liegende Absicht, aber auch hinsichtlich seines zeitlichen Ursprungs und seiner fortschreitenden Vervollkommnung. Wie wir nämlich sehen, gehen die Mittel, zum Ziel zu gelangen, diesem bei der Ausführung voraus, kommen aber erst nach ihm in dessen Eigenschaft als Wirkursache. Die Ursache strebt zuallererst nach einem Ziel. Das kann aber nur mit den entsprechenden Mitteln erreicht werden. Bei der Art und Weise, wie das Werk ausgeführt wird, verhält es sich aber genau umgekehrt, wie bei dem, was wir mit Absicht wollen.

Nam intendimus et volumus ea, que sunt ad finem, intendendo et volendo finem, ita quod finis est primo volitus et intentus, set in operando et exequendo est econtrario. Nam per opus consequitur finem, operando<sup>1</sup> ea, que sunt ad finem, ita quod ea, que sunt ad finem, licet sint posteriora et in voluntate et in[p. 223]tencione, sunt tamen priora in exsecucione et opere. Nam, si finis esset quid<sup>2</sup> primo operatum, cum adepto fine cesset operacio, nunquam operaremur ea, que sunt ad finem. Unus ergo modus distinguendi proritatem est, quia aliquid est primum in voluntate et in intencione, aliquid vero in exsecucione et opere.

Alius vero modus distinguendi proritatem esse potest, quia aliqua est prioritas in via generationis et temporis, aliqua vero in via perfectionis et complementi, ut puer est prior viro generatione et tempore, qua prius tempore aliquis generatur et efficitur puer quam efficiatur<sup>3</sup> vir. Verumptamen vir est prius puero perfeccione et complemento, quia usus rationis et alia, que requiruntur ad perfeccionem humanam, per amplius et perfeccius reservantur in viro quam in puero.

Sic ergo distinctis<sup>4</sup> proritibus delevi patet, quomodo communitas domus se habet ad communitatem civitatis et<sup>5</sup> ad communitates alias. Nam in exsecucione et opere domus precedit vicum, civitatem et regnum, set in volunta[fol. CXXXIII<sup>v</sup>]te et in intencione communitates alie<sup>6</sup> precedunt communitatem domesticam. ursus, in<sup>7</sup> via generacionis et temporis domestica communitas precedit communitates alias, set in via perfeccionis et complementi communitates alie precedunt ipsam. Videtur enim<sup>8</sup> communitas domus ad communitates alias dupliciter se habere.

Primo, quia huiusmodi communitas respectu aliarum est imperfecta, omnes vero alie sunt perfecciores ipsa. Cum enim omnis alia communitas includat communitatem domus et addat aliquid supra ipsam, omnes alie communitates<sup>9</sup> sunt perfecciores ea. Habet ergo se communitas domus ad communitates alias sicut imperfectum ad perfectum et<sup>10</sup> sicut pars ad totum. Rursus, huiusmodi communitas se habet ad alias sicut, quod est ad finem, se habet ad ipsum finem. Nam domus tanquam ad finem ordinatur ad vicum, civitatem et regnum. Est enim domus propter vicum, vicus propter civitatem, [p. 224] civitas propter regnum.

---

<sup>1</sup> et exequendo ... finem, operando *fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: aliquid

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: efficitur

<sup>4</sup> *Textvorlage*: distinguentis. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Davor getilgt*: prioribus

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: illae

<sup>7</sup> *in fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *enim fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> includat communitatem ... alie communitates *fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Textvorlage*: ut. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*



Uns verlangt danach, was zum Ziel führt, weil wir Letzteres anstreben. Also ist es als dahinter stehende Absicht primär. Bei der aktiven Umsetzung ist die Reihenfolge umgekehrt. Wir streben dabei ein Ziel an, und was wir dafür tun, ist im Hinblick darauf nachrangig. Bei der Ausführung hat aber unsere Tätigkeit Vorrang, denn sonst hätten wir das Ziel schon erreicht und würden dafür gar nichts mehr tun. Man kann also Erstrangigkeit schon einmal dadurch unterscheiden, ob etwas bei der Planung an erster Stelle steht oder bei der Durchführung.

Man kann hier noch anders differenzieren, nämlich danach, ob etwas nach der zeitlichen Reihenfolge Priorität hat oder im Hinblick auf seine fortschreitende Vervollkommnung. In der zeitlichen Abfolge steht der Junge vor dem erwachsenen Mann, denn erst muss jemand gezeugt und dann zum Knaben werden, bevor er sich zum Erwachsenen entwickelt. Der Mann hat aber den Vorrang vor dem Jungen, wenn es um seine fortschreitende Vervollkommnung als Mensch geht. Dann dazu braucht es Vernunft und anderes, was sich mehr und besser bei einem Mann als bei einem Jungen findet.

Diesen Unterscheidungen von „Priorität“ folgend, ergibt sich unschwer, in welchem Verhältnis die Hausgemeinschaft zur Bürgerschaft und anderen Formen der Vergesellschaftung steht. Hinsichtlich ihrer aktiven Einrichtung geht sie dem Dorf, der Stadt und dem Reich voraus. Im Hinblick auf die zugrunde liegende Absicht haben aber sie den Vorrang. Was die zeitliche Reihenfolge der Entstehung angeht, ist die Hausgemeinschaft wieder die erste, hinsichtlich ihrer fortschreitenden Vervollkommnung haben die anderen Gesellschaftsformen aber die Priorität. Also verhält sich das Haus auf zwei unterschiedliche Arten zu anderen Gemeinschaften.

Erstens ist es im Vergleich zu allen anderen unvollkommen, weil jede davon das Haus bereits auf einer höheren Ebene einschließt und es so übertrifft. Also verhält das Haus sich zu anderen Gemeinschaften wie das Unvollkommene zum Vollkommenen oder wie der Teil zum Ganzen. Umgekehrt steht es dazu im selben Verhältnis wie das Mittel zum Zweck. Denn Dorf, Stadt und Reich sind dem Haus als Ziele übergeordnet. Es existiert nämlich nur wegen ihnen.

Communitas ergo vici est finis communitatis domus, communitas civitatis communitatis vici<sup>1</sup>, set communitas regni est finis omnium predictorum.

Quare, cum imperfectum in via generacionis [fol. 225<sup>ra</sup>] et temporis<sup>2</sup> precedat perfectum, perfectum vero precedat ipsum in via perfeccionis et complementi. Bene dictum est communitatem domus esse priorem aliis tempore et generacione, esse tamen posteriorem illis perfeccionem et complemento. Unde et Philosophus primo *Politicorum*, comparans civitatem ad vicum et domum, ait, quod prima communitas est communitas civitatis. Quod [fol. CXXXIV<sup>r</sup>] non est intelligendum de prioritate generacionis vel temporis, cum ipsemet dicat civitate procedere ex multiplicacione vici, sicut et vicus procedit ex multiplicacione domorum. Intelligendum est ergo hoc de prioritate perfeccionis et complementi. Amplius<sup>3</sup> communitas domus ad communitates alias non solum se habeat sicut imperfectum<sup>4</sup> ad perfectum<sup>5</sup>, set etiam sicut quod est ad finem ad ipsum finem. Domus respectu aliarum communitatum non solum est prior tempore et posterior perfeccione, sicut imperfectum se habet<sup>6</sup> ad perfectum, set est prior in opere et posteriore in intentione, quia quod est ad finem hoc modo se habet ad ipsum finem. Spectat enim non solum ad principem sive ad legislatorem, set etiam ad quemlibet civem prius intendere bonum civitatis et regni quam etiam bonum proprie domus, ut in tercio libro plenius ostendetur.

Viso, quomodo communitas domus aliquo modo est prior quam communitates alie, delevi videri potest, quomodo sit huiusmodi communitas naturalis. Nam, cum natura non presupponat artem, set ars naturam, quicquid arte<sup>7</sup> naturali supponitur non proprie quid artificiale erit, set oportet illud, secundum quod huiusmodi est, naturale esse. Quare, si homo naturaliter est<sup>8</sup> animal communicativum et sociale, cum omnis communitas presupponat communi[p. 225]tatem domus, oportet communitatem domesticam sive domum<sup>9</sup> naturale esse.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: vici civitatis. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck 1607*: imperfectionis

<sup>3</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*:

<sup>4</sup> *Textvorlage*: perfectum. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Textvorlage*: imperfectum. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Davor getilgt*: a

<sup>7</sup> *Textvorlage*: a te. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: est naturaliter

<sup>9</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: quid

Also ist die Dorfgemeinschaft das Ziel des Hauses, die Stadtbürgerschaft jene der Dorfgemeinschaft und das Reichsvolk das von ihnen allen.

Das Unvollkommene geht zeitlich und im Hinblick auf seine qualitative Unvollkommenheit dem Vollkommenen voran, das ihm wiederum die fortgesetzte Vollendung voraus hat. Es ist tatsächlich gut ausgedrückt, dass die Hausgemeinschaft bei der zeitlichen Entstehung Vorrang vor allen anderen Gesellschaftsformen hat, ihnen aber im Hinblick auf die fortschreitende Vervollkommnung nachsteht. Daher sagt auch Aristoteles im ersten Buch seiner *Politik* beim Vergleich der Stadt mit Dorf und Haus, dass die Stadt die Erste unter ihnen sei. Das ist nicht im Hinblick auf den zeitlichen Ursprung gemeint. Aristoteles selbst sagt nämlich, die Stadt gehe aus der Vervielfältigung von Dörfern und diese wiederum aus der starken Vermehrung von Familien hervor. Es ist so zu verstehen, die Stadt sei erstrangig, was die fortschreitende Vervollkommnung angeht. Das Haus verhält sich zu anderen Formen der Gemeinschaft nicht nur wie das Unvollkommene zum Vollkommenen, sondern wie das Mittel zu dem damit verfolgten Ziel. Es hat gegenüber anderen Gesellschaftsformen nicht nur den zeitlichen Vorrang und ist als Unvollkommenes dem Vollkommenen gegenüber nachrangig. Es hat auch die Priorität bei der Ausführung, aber nicht bei der damit verbundenen Absicht. Denn das Mittel steht dem eigentlichen Ziel immer nach. Nicht nur der Fürst als Gesetzgeber, sondern jeder Bürger hat die Aufgabe, zuerst nach dem Wohl der Stadt und des Reiches und erst dann nach dem des eigenen Hauses zu streben, wie hier in Buch III ausführlich dargelegt wird.

Aus dem Nachweis, auf welche Art das Haus die erste vor anderen Gemeinschaften ist, ergibt sich unschwer, wie sie als Gemeinschaft natürlich ist. Natur setzt nicht Handwerk und Kunst voraus, sondern umgekehrt. Was die Natur an menschlichem Vermögen schon voraussetzt, kann also nicht wirklich eine Kunst, sondern es muss an sich etwas Natürliches sein. Wenn der Mensch von Natur aus ein Lebewesen ist, das Gemeinschaften zum Zweck des Zusammenlebens bildet, ist notwendigerweise die Wohngemeinschaft oder das Haus etwas Natürliches, weil es die Voraussetzung für alle anderen Vergesellschaftungsformen ist.

Reges ergo et principes decet<sup>1</sup> scire gubernare domestica et regere familiam sive domum, non solum in quantum esse debent viri sociales et politici, quia sic<sup>2</sup> scire gubernacionem [fol. CXXXIV<sup>v</sup>] domus pertinet ad omnes cives, set spectat specialiter ad reges et principes, quia, sicut regnum vel civitas presupponunt esse domum, sic<sup>3</sup> regimen regni et civitatis presupponit noticia regiminis domus et persone proprie. Nunquam enim quis debitus rector regni vel civitatis efficitur, nisi se et suam familiam sciat debite gubernare. Quare, si specialiter spectat ad reges et principes regere regnum et civitates, specialiter spectat ad eos, ut sciant domum propriam gubernare et ut cognoscant, que et qualis est communitas domus, quia est quodammodo [fol. 225<sup>rb</sup>] naturalis et quomodo huiusmodi civitas<sup>4</sup> se habet ad regnum et civitatem, ut est in presenti capitulo declaratum. Nam per hoc magnam viam habebunt ad investigandum regnum<sup>5</sup> civitatis et regni.

Est tamen diligenter notandum, quod, licet quodam speciali et excellenti modo ad reges et principes spectet<sup>6</sup> intendere bonum regni et principatus, attamen huiusmodi bonum intendere spectat ad unumquemque civem et ad quemlibet incolam civitatis, quia bonum regni est bonum omnium civium et omnium existentium in regno. Ergo tum quia quilibet studere debet, ut sit dignus regere et principari, tum eciam quia spectat ad omnes cives intendere bonum regni, spectat ad unumquemque civem<sup>7</sup> scire regere domum suam, non solum in quantum huiusmodi regimen est bonum proprium, set eciam prout tale regimen ordinatur ad bonum commune, ut ad bonum regni et civitatis. [p. 226/fol. CXXXV]

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt*: debet s

<sup>2</sup> *Textvorlage*: si. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Korrigiert aus*: sicut

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: ut *statt* quia est ... huiusmodi civitas

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: regimen

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: spectat

<sup>7</sup> *Textvorlage*: cive. *Korrigiert aus*: civie. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

Also müssen Könige und Fürsten eine Hausgemeinschaft zu leiten und ihre Familie bzw. ihr Haus zu führen wissen, und dies nicht allein als der Staatsgemeinschaft verpflichtete Männer, denn einen Hausstand führen zu können, gehört zu den Pflichten aller Bürger. Für Könige und Fürsten gilt das aber besonders. Das Vorhandensein einer Stadt oder eines Reiches setzt die Existenz des Hauses voraus. Genauso muss man notwendigerweise wissen, wie über einen Haushalt zu gebieten und Selbstbeherrschung zu üben ist, um ein Reich oder eine Stadt regieren zu können. Nie wird aus jemand der richtige Lenker eines Landes oder einer Stadt, wenn er nicht seine Familie und sich selbst führen kann. Aus der besonderen Aufgabe von Königen und Fürsten, über ihr Reich und über Städte zu herrschen, ergibt sich, dass sie besondere Kenntnisse über die Leitung des eigenen Haushalts und dessen besondere Eigenschaften im Verhältnis zu Reich und Stadt haben, so wie sie in diesem Kapitel erklärt worden sind. Denn auf dieser breiten Straße müssen sie herausfinden, wie eine Stadt und ein Land zu regieren ist.

Man muss aber sorgfältig beachten, dass Könige und Fürsten zwar auf ganz besondere Art das Wohl des von ihnen beherrschten Reiches verfolgen müssen, dies aber genauso für jeden Bürger und Bewohner des Gemeinwesens gilt. Das Wohl des Reiches betrifft nämlich alle seine Bürger und alle, die sonst noch dort leben. Jeder muss also danach streben, gegebenenfalls als Herrscher seines Amtes würdig zu sein, und so muss auch jeder Bürger sich auf die Leitung seines Haushalts verstehen. Das ist nicht nur im eigenen Interesse, sondern in der Konsequenz auch im allgemeinen, d. h. demjenigen von Land und Stadt.

## Capitulum IV: Qualis sit communitas domus et quod oportet domum ex pluribus constare personis<sup>1</sup>

Est autem ex precedenti capitulo aliquo modo declaratum, qualis sit communitas domus, cum ostensum sit, quod homo est naturalis animal domesticum et quod communitas domus est quodammodo naturalis. Attamen, quia per hoc non sufficienter habetur<sup>2</sup>, qualis sit huiusmodi communitas, ideo intendimus aliqua dicere de comunitate domestica.

Sciendum ergo Philosophum primo *Politicorum* sic describere communitatem domus, videlicet, quod domus est communitas secundum naturam, constituta quidem in omnem diem. In hac autem descriptione aliquid declaratum est per precedens capitulum, et aliquid restat ulterius declarandum. Nam, quod domus sit communitas secundum naturam, superius grosse et figuraliter probabatur et infra clarius ostendetur, ubi distinguuntur<sup>3</sup> omnes partes domus et probabitur, quod quilibet talis pars est aliquid naturale. Restat ergo declarare in descriptione predicta, quomodo domus sit communitas constituta in omnem diem.

Ad cuius evidenciam advertendum, quod humanorum operum et eorum, que requiruntur ad sufficientiam vite, ad que ordinatur humana communitas, ut videtur distinguere Philosophus primo *Politicorum*, quedam sunt diurnalialia, ut illa, quibus indigemus omni die. Cuiusmodi est comedere, bibere et cuiusmodi sunt alia sustentamenta et servicia corporalia, quibus cotidie indigemus. Ali[fol. CXXXV<sup>v</sup>]qua vero sunt non diurnalialia, quibus non cotidie indigemus, ut emptio et venditio. Nam, et si aliqui existentes in aliqua domo ad sustentationem vite cotidie indi[fol. 225<sup>va</sup>]gent emptio et venditione, videtur hoc esse ex defectu et ex corruptione domus. Non enim se videntur<sup>4</sup> habere ut incole nec ut cives, set magis ut peregrini et ut viatores, si ad sustentationem vite emptio vel venditione continue egent<sup>5</sup>. Communitas ergo domus facta fuit propter ea, quibus cotidie indigemus. Verum, quia in una domo non reperiuntur omnia necessaria ad vitam, non sufficebat communicatio<sup>6</sup> domestica, set oportuit dare communitatem vici, ita quod, cum vicus constet ex pluribus domibus, quod non reperitur in una domo, reperiat in alia.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: Capitulum II: Quomodo se habet communitas domus ad communitates alias et quomodo huiusmodi communitas sit necessaria in humana vita. (*Tatsächlich Titel von Kapitel II. Siehe oben.*) Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>2</sup> *Textvorlage*: habere. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>3</sup> *Textvorlage*: distinguntur. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: videntur se

<sup>5</sup> *Korrigiert aus*: egestant

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: communitas

## **Kapitel 4: Die Eigenschaften des Hauses. Es besteht notwendigerweise aus mehreren Personen**

Aus dem vorigen Kapitel ist etwas von der Beschaffenheit des Hauses deutlich geworden, indem gezeigt wurde, dass der Mensch sich aufgrund seines Wesens von Natur aus zu Haushalten zusammenschließt. Die Eigenschaften einer solchen Gemeinschaft sind damit aber noch nicht ausreichend dargestellt. Deshalb wollen wir noch einiges darüber sagen.

Man muss also wissen, dass Aristoteles in Buch I der *Politik* das Haus so beschreibt, es sei eine natürliche Gemeinschaft, die für alle Tage bestehe. Das ist teilweise schon im vorherigen Kapitel behandelt, das andere muss noch genauer erklärt werden. Dass ein Haus eine natürliche Gemeinschaft ist, ist oben schon in groben Zügen anschaulich geworden und wird weiter unten noch deutlicher gezeigt. Dort werden alle Teile eines Haushalts genau bestimmt und nachgewiesen, dass jeder von ihnen ein natürlicher ist. Es muss aus der zitierten Definition noch erklärt werden, inwiefern das Haus eine auf alle Tage angelegte Gemeinschaft ist.

Das leuchtet ein, weil manches, was wir Menschen tun und zum Überleben, dem die menschliche Gemeinschaft dient, brauchen, nach der Bestimmung durch Aristoteles in Buch I der *Politik* tagtäglich notwendig ist. Dazu gehören Essen, Trinken und anderes, was uns am Leben erhält, sowie Dienste in Form körperlicher Arbeit. Anderes brauchen wir nicht jeden Tag zu tun wie kaufen und verkaufen. Wenn jemand nämlich in einem Haus lebt und trotzdem täglich zum Lebenserhalt etwas kaufen oder verkaufen muss, scheint dieses im langsamen Niedergang begriffen. Wenn man unaufhörlich etwas kaufen oder verkaufen muss, um sich am Leben zu erhalten, verhält man sich offenbar eher wie Pilger und andere Durchreisende und nicht wie Einwohner oder Bürger. Die Hausgemeinschaft besteht also wegen unseres täglichen Bedarfs. In einem einzigen Haus ist aber nicht alles zu finden, was zum Leben notwendig ist. Deshalb ist die Hausgemeinschaft nicht genug. Es ist also notwendig, dass es auch noch die Dorfgemeinschaft gibt. Denn ein Dorf besteht aus mehreren Häusern, weil, was es in dem einen von ihnen nicht gibt, in einem anderen zu finden sein mag.

Propter quod Philosophus vult primo *Politicorum*<sup>1</sup>, quod, sicut communitas domus constituta est in omnem diem, idest in opera diurnalia, sic in opera non diurnalia constituta est communitas vici.

Verum, quia etiam in uno vico non reperiuntur omnia necessaria ad vitam, preter communitatem vici oportuit dare communitatem civitatis. Communitas ergo civitatis esse videtur ad supplendam indigentiam in tota vita. Illa ergo videtur esse perfecta civitas, ut superius tangebatur<sup>2</sup>, in qua reperiri possunt, que sunt necessaria universaliter ad totam vitam. Rursus autem, quia contingit civitates habere guerras, utile est uni civitati<sup>3</sup> ad expugnandam civitatem aliam confederari se alteri civitati. Quare, cum confederatio civitatum utilis<sup>4</sup> sit ad debellandum<sup>5</sup> hostes et<sup>6</sup> removendum prohibentia corruptiva, preter communitatem domus, vici et civitatis inventa fuit communitas regni et principatus, que est confederatio plurium castrorum et [fol. CXXXVI] civitatum existentium sub uno<sup>7</sup> rege<sup>8</sup>.

Erit ergo hic ordo, quod domus est communitas secundum naturam constituta in omnem diem. Vicus autem est communitas constituta in opera non diurnalia. Civitas vero est communitas constituta ad sufficienciam in vita tota. Set regnum est communitas constituta non solum ad supplendum indigentias vite, set etiam ad removendum prohibentia corruptiva, ad que<sup>9</sup> removendum una civitas non potest plene sufficere, nisi ei sint adiuncte [p. 228] alie plurime civitates et castra. Patet ergo, qualis sit communitas domus, quia est communitas naturalis constituta propter opera diurnalia et cotidiana.

Quod autem oporteat domum ex pluribus<sup>10</sup> constare personis, videre non est difficile. Nam, cum domus, ut patet ex habitis, sit communitas quedam et societas personarum, cum non [fol. 225<sup>vb</sup>] sit proprie communitas nec societas ad seipsum, si in domo communitatem salvare possumus, oportet eam ex pluribus constare personis. Immo, ut infra patebit et ut vult Philosophus primo *Politicorum*, non solum domus est communitas quedam, set in domo oportet dare plures communitates, quod sine pluralitate<sup>11</sup> personarum esse non potest.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: primo *Politicorum* ait

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: dicebatur

<sup>3</sup> *Textvorlage*: civitatem. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Textvorlage*: utiles. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: bellandum

<sup>6</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: ad

<sup>7</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: principe sive sub uno

<sup>8</sup> *Davor getilgt*: principe et

<sup>9</sup> *que fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Korrigiert aus*: expluribus

<sup>11</sup> *Davor getilgt*: pluritate



Deshalb sagt Aristoteles in Buch I seiner *Politik*, dass die Hausgemeinschaft für jeden Tag, d. h. für den täglichen Bedarf, geschaffen wurde, die Dorfgemeinschaft aber für das, was wir nicht alle Tage brauchen.

Aber auch in einem einzigen Dorf findet sich nicht alles, was zum Leben nötig hat. Deshalb gibt es notwendigerweise neben der Dorf- die Stadtgemeinschaft. Ihre Aufgabe scheint es zu sein, uns mit dem zu versorgen, was wir irgendwann einmal im Leben brauchen. Also scheint, wie oben gesagt, die Stadt vollkommen zu sein, wo restlos alles zu finden ist, was man im ganzen Leben braucht.

Zwischen Städten kommt es wiederum zum Krieg. Also kann es nützlich sein, sich mit einer Stadt zu verbünden, um eine andere zu unterwerfen. Da ein Bündnis von Städten im Krieg gegen Feinde und zur Abwehr von Gefahr hilfreich ist, wurde neben den Gemeinschaften Haus, Dorf und Stadt das von Fürsten beherrschte Reich erfunden, also der Zusammenschluss von mehreren Städten unter der Herrschaft eines einzigen Königs.

Damit ergibt sich diese Reihenfolge: Das Haus ist eine natürliche Gemeinschaft für den täglichen Bedarf, das Dorf eine für das, was wir nicht täglich brauchen, die Stadt vollends dafür, was im ganzen Leben nötig ist. Ein Reich ist eine Gemeinschaft, die nicht nur gegründet wurde, um uns mit dem zu versorgen, was wir im Leben brauchen, sondern auch zur Gefahrenabwehr. Dazu reicht eine Stadt allein nicht ganz aus, es sei denn sie wäre mit anderen verbündet. Also steht fest, dass die Hausgemeinschaft ein natürlicher Zusammenschluss zur Deckung des täglichen Bedarfs ist.

Dass ein Haus aus mehreren Personen bestehen muss, ist nicht schwer einzusehen. Denn ein Haus ist, wie aus dem Gesagten hervorgeht, eine gemeinschaftliche Lebensform von Personen. Eine richtige Gemeinschaft oder Gesellschaft kann man nicht allein bilden. Wenn wir in einer Hausgemeinschaft aufgehoben sein wollen, muss sie sich zwingend aus mehreren Personen zusammensetzen. Allerdings ist ein Haus nicht nur eine Gemeinschaft, sondern es muss dort, wie weiter unten zu sehen ist und Aristoteles in Buch I der *Politik* behauptet, sogar mehrere davon geben.

Patet ergo, quod domus ex pluribus<sup>1</sup> constat personis. Patet enim, qualis sit et quomodo sit necessaria. Nam, ut est ex habitis manifestum, in vita<sup>2</sup> humana non solum est expediens communitas domus, set et vici, civitatis et regni. Utrum autem propter alias causas quam propter<sup>3</sup> iam dictas sit expediens communitas civitatis et regni, in tercio libro ostendetur.

Ad presens autem sufficiat in tantum tangere de regno et civitate, inquantum eorum noticia ali[fol. CXXXVI]quo modo deservit ad cognoscendum<sup>4</sup> domum et ad sciendum, qualiter sit regenda. Nam, ut superius tangebatur, in hoc secundo<sup>5</sup> intenditur principaliter regnum<sup>6</sup> domus, non autem regnum<sup>7</sup> civitatis. Hiis sic pertractatis, cum communitas domus tam sit<sup>8</sup> necessaria in vita civili, spectat ad quemlibet civem scire debite regere suam domum, tanto tamen magis hoc spectat ad reges et principes, quanto ex incuria proprie domus magis potest insurgere preiudicium civitati et regno quam ex incuria aliorum. [p. 228]

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>2</sup> *Textvorlage: vica. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Textvorlage: propter quam. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Textvorlage: cognoscendam. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: libro*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607: regimen*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607: regimen*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607: sit tam*

Denn ohne Menschen mit ganz unterschiedlichen Funktionen kann es nicht existieren. Also steht fest, dass ein Haus aus mehreren Personen besteht, ferner was seine Eigenschaften sind und was es notwendig macht. Aus dem Gesagten ergibt sich deutlich, dass im menschlichen Leben nicht nur die Hausgemeinschaft nützlich ist, sondern auch die Gesellschaftsform des Dorfs, der Stadt und des Reiches. Ob etwa die Gemeinschaften Stadt und Reich noch aus anderen Gründen als den genannten nützlich sind, wird in Buch III ausführlich behandelt.

An dieser Stelle soll es aber genügen, bei Reich und Stadt nur die Punkte zu berühren, deren Kenntnis zum Verständnis des Hauses und seiner richtigen Führung hilfreich sein können. Denn hier im zweiten Buch geht es, wie schon erwähnt, vorrangig um die Herrschaft über das Haus, nicht über eine Stadt. Aus der Behandlung der Notwendigkeit der Hausgemeinschaft im Leben des Staates ergibt sich also, dass jeder Bürger wissen muss, wie er seinen Haushalt zu führen hat. Umso mehr gilt das für Könige und Fürsten. Denn wenn sie sich nicht genügend um ihren Haushalt kümmern, kann daraus größerer Schaden für Stadt und Reich entstehen, als bei anderen.

### **Capitulum V: Quod oportet in domo saltem duas communitates esse, et quod oportet eam constare ex tribus generibus personarum<sup>1</sup>**

Philosophus primo *Politicorum* vult, quod ex duabus communitatibus, videlicet ex communicatone<sup>2</sup> viri et uxoris, domini et servi, constat domus prima. Dicit autem domum primam ex hiis duabus communitatibus constare, quia saltem ad constitutionem domus hee due communitates requiruntur. Ex illis enim dicitur domus constare, sine quibus congrue esse non potest. Quod vero sine viro et uxore et domino et servo domus, de qua hic loquitur<sup>3</sup>, congrue non potest existere, sic potest ostendi: Nam domus, ut superius dicebatur et ut in proseguendo melius declarabitur, est quid naturale. Maxime autem quid naturale esse videtur rerum generatio et earum conservatio. Cum enim generatio, ut dicitur secundo *Physicorum*, [fol. CXXXVII<sup>r</sup>] sit via in naturam, et cum res naturales per generationem propriam naturam accipiant, benedictum est, quod Damascenus ait, generationem esse quid naturale et esse opus nature, rursus rerum conservatio [fol. 226<sup>ra</sup>] quid naturale est. Nam frustra esset aliquid naturaliter generatum, si non posset in esse conservari. Hec ergo duo nature opera, videlicet rerum generatio et earum conservatio non debent ab invicem separari. Nam non est separanda conservatio a generatione, quia hec illa presupponit. Nam, cum generata non possint conservari in esse, nisi prius per generationem acceperint esse, conservatio rerum generatarum esse non potest, nisi ipsam earum generatio antecedit. Sic etiam generatio a conservacione separari non debet, quia, ut dicebatur, frustra esset aliquid generatum, si nullo modo posset in esse conservari. [p. 230]

Hoc ergo modo hee due communitates faciunt domum esse quid naturale, quia communitas viri et uxoris ordinatur ad generationem, communitas vero domini et servi ad conservacionem. Quare, si generatio et conservatio est quid naturale, oportet domum quid naturale esse. Amplius, quia generatio et conservatio ab invicem separari non debent, hee due communitates videntur constituere domum primam, quia sine eis domus congrue esse non valet. Quod autem communicatio viri et uxoris sit propter generationem, videre non habet dubium. Nam propter bonum prolis principaliter instituta est societas maris et femine.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: Capitulum III: Quod communitas domus est aliquo modo communitas prima et quod est communitas naturalis et quod reges et principes et universaliter omnes cives hoc ignorare non debent. (*Tatsächlich Titel von Kapitel II. Siehe oben.*) ignorare non debent *marginal ergänzt. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: communitate

<sup>3</sup> *Korrigiert aus*: loquimurtur. *Druck Rom 1607*: loquimur

---

## **Kapitel 5: Innerhalb eines Hauses muss es wenigstens zwei Gemeinschaften geben. Es ist nötig, dass es dort drei Arten von Verhältnissen zwischen Personen gibt**

Aristoteles meint in Buch I der *Politik*, das Urhaus bestehe aus zwei Gemeinschaften, der von Mann und Frau und der von Herr und Knecht. Er sagt nämlich, es setze sich aus diesen beiden Gruppen zusammen. Denn sie sind mindestens zur Gründung eines Haushalts erforderlich. Man sagt, ohne sie könne man nicht wirklich von einem Haushalt reden. Dass es ohne Mann und Frau sowie Herr und Knecht eigentlich kein Haus, von dem hier die Rede ist, geben könnte, lässt sich so erklären: Ein Haus ist, wie gesagt wurde und im Folgenden sich noch besser erklärt findet, etwas Natürliches. Ganz besonders naturgemäß scheint aber die Zeugung und Erhaltung von Dingen zu sein. Denn die Zeugung ist, wie es in Buch II der *Physik* heißt, der Weg in die Natur, und natürliche Dinge empfangen bei ihrer Zeugung auch ihre besondere Natur. Also drückt es Johannes Damascenus gut aus, wenn er sagt, Zeugung sei etwas Natürliches und geschehe in der Natur notwendigerweise. Umgekehrt ist auch die Erhaltung der Dinge natürlich. Denn etwas würde vergebens auf natürliche Weise gezeugt, wenn es seine Existenz nicht erhalten könnte. Also ist beides in der Natur nötig, Zeugung und Erhaltung. Beide können auch nicht voneinander getrennt werden. Denn die Erhaltung setzt die Zeugung untrennbar voraus. Nichts Gezeugtes könnte seine Existenz bewahren, wenn sie diese nicht vorher bei der Zeugung empfangen hätte. Also kann es keine Erhaltung des Gezeugten ohne vorausgehende Zeugung geben. Genauso ist auch die Zeugung untrennbar mit der Erhaltung verbunden. Denn, wie gesagt, etwas zu zeugen wäre zwecklos, wenn es überhaupt nicht erhalten werden könnte.

Auf dieselbe Weise sorgen die zwei Gemeinschaften dafür, dass ein Haus etwas Natürliches ist. Die Gemeinschaft von Mann und Frau dient der Zeugung, die von Herr und Knecht aber der Erhaltung. Wenn also Zeugung und Erhaltung etwas Natürliches sind, muss es logischerweise auch das Haus sein. Da sich ferner Zeugung und Erhaltung nicht voneinander trennen lassen, scheinen diese beiden Gemeinschaften das Urhaus zu bilden, denn ohne sie könnte es nicht richtig bestehen. Dass die Gemeinschaft von Mann und Frau der Zeugung dient, ist zweifelsfrei ersichtlich. Denn die Verbindung beider ist hauptsächlich auf das Wohl des Nachwuchses hin angelegt.

Set quod communitas domini et servi sit<sup>1</sup> propter salutem et conservacionem, non videtur esse<sup>2</sup> adeo manifestum. [fol. CXXXVII<sup>v</sup>] Sciendum ergo, quod, si aliquis debite dominatur et alius debite servit, dominus salvatur propter servum et servus propter dominum, ita quod idem expedit domino et servo. Expedit enim servo, ut serviat domino, et expedit domino, ut servitur a servo<sup>3</sup>. Nam ille proprie est dominus, qui viget intellectu. Ille vero est proprie servus, ut patet per Philosophum primo *Politicorum*, qui deficiens intellectu pollet fortitudine corporali.

Servus ergo, quia seipsum nescit dirigere, expedit ei, ut obtemperet et ut serviat ei, qui viget prudentia et intellectu, ut consequatur salutem per eum et ut dirigatur per ipsum. Nam deficiens intellectu est quasi cecus et nescit, qualiter sit eundum. Qui ergo est huiusmodi, quanto magis pollet viribus corporalibus, tanto propter salutem propriam magis indiget dirigente. Sicut enim cecus corporaliter, nisi, cum pergit, dirigatur ab aliquo, delevi obviat alicui offensivo, et quanto forcius pergit, tanto magis indiget tali dirigente, quia magis offendi potest. Sic, quia naturaliter servus pollet viribus et deficit sciencia et cognicione, si salvari debet, expedit ei, ut obtemperet et serviat [fol. 226<sup>rb</sup>] vigenti prudentia et intellectu. Expedit ergo servo, ut serviat domino, sic ut expedit domino, [p. 231] ut ei serviatur a servo. Nam naturaliter domini vigent prudentia et intellectu. Cum ergo vigentes intellectu et existentes apti mente ut plurimum habeant molles carnes et deficiant corporalibus viribus (iuxta illud Philosophi in secundo *De anima*: “Molles carne aptos mente esse dicimus”), expedit hominibus sic<sup>4</sup> dispositis, ut eis serviatur ab aliis, quia propter defectum fortitudinis corporalis in exsequen[fol. CXXXVIII<sup>r</sup>]do necessaria ad vitam sibi ipsis non possunt sufficere. Quare, si dominus salvatur propter servum et servus propter dominum, bene dictum<sup>5</sup> est, quod superius dicebatur, quia, sicut ad constitutionem domus requiritur communitas viri et uxoris propter generacionem, sic requiritur ibi communitas domini et servi propter salutem et propter conservacionem.

Hee ergo due communitates, quarum una deservit generacioni et alia conservacioni, dicuntur facere domum primam<sup>6</sup>, quia sine eis domus congrue non potest existere. Utrum autem communitas domini et servi aliter<sup>7</sup> instituta sit ad salutem et conservacionem quam ex eo, quod dominus salvatur propter servum et servus propter dominum, infra clarius ostendetur.

---

<sup>1</sup> Textvorlage: si. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>2</sup> esse fehlt im Druck Rom 1607

<sup>3</sup> Korrigiert aus: aservo

<sup>4</sup> sic fehlt in der Textvorlage und den Drucken Rom 1556 und 1607

<sup>5</sup> Davor getilgt: dict

<sup>6</sup> Druck Rom 1607: primam domum

<sup>7</sup> Druck Rom 1607: naturaliter

Dass die Gemeinschaft von Herr und Knecht der glücklichen Erhaltung dient, ist, wie es scheint, nicht so offensichtlich. Man muss also wissen: Wenn jemand pflichtgemäß herrscht und ein anderer pflichtgemäß gehorcht, wird der Herr vom Knecht und der Knecht vom Herrn erhalten, so dass es beiden nützt. Die Erhaltung des Herrn ist nämlich im Interesse des Knechts, und es ist zum Vorteil des Herrn, vom Knecht erhalten zu werden. Denn derjenige ist zu Recht Herr, der viel Verstand hat, und der ist angemessenerweise Knecht, wie Aristoteles in Buch I der *Politik* aufzeigt, dem es daran fehlt, der aber über viel körperliche Kraft verfügt.

Also nützt es dem Knecht, der nicht weiß, wie er über sich selbst richtig bestimmen soll, zu gehorchen und dem zu dienen, der über viel Klugheit und Verstand verfügt. Denn es gut für ihn selbst, wenn er tut, was sein Herr ihm sagt. Aus Mangel an Verstand ist er gewissermaßen blind und kennt sich selbst nicht. Diese Art von Mensch ist körperlich umso kräftiger, je mehr sie zum eigenen Wohl Anleitung braucht. Der körperlich Blinde verletzt sich leicht, wenn er nicht beim Gehen von einem anderen Menschen geführt wird, und wenn er kräftiger ausschreitet, braucht er umso mehr einen Führer wegen der noch größeren Verletzungsgefahr. Genauso hat der natürliche Knecht viel Kraft, es fehlt ihm aber an Wissen und Erkenntnisvermögen. Zu seinem eigenen Wohl muss er also gehorchen und dem dienen, der über viel Klugheit und Verstand verfügt. Also nützt es dem Knecht, seinem Herrn zu dienen, und dem Herrn, von ihm bedient zu werden. Denn Herren haben von Natur aus viel Klugheit und Verstand. Aufgrund ihres kräftigen Verstandes verfügen sie über geistige Fähigkeiten, haben aber einen sehr zarten Körper und wenig Körperkraft. Aristoteles bemerkt in Buch II von *Über die Seele*: „Man sagt, die mit zarten Fleisch seien intellektuell befähigt.“ Also ist es ihnen aufgrund ihrer Veranlagung zuträglich, von Anderen bedient zu werden. Denn aus Mangel an Leibeskraft können sie nicht genug von dem kommen, was sie zum Leben brauchen. Der Herr wird also durch den Diener erhalten und der Diener durch den Herrn. Dann ist richtig formuliert, was oben steht: Zur Begründung eines Haushalts braucht es die Gemeinschaft von Mann und Frau um der Zeugung willen, genauso aber der von Herrn und Knecht um der Selbsterhaltung willen.

Diese beiden Gemeinschaften, von denen die eine der Zeugung und die andere der Erhaltung dient, nennt man die Keimzelle des Hauses, weil es ohne sie nicht angemessen bestehen könnte. Ob aber die Gemeinschaft von Herr und Knecht noch aus einem anderen Grund besteht als zur Erhaltung des Herrn durch den Knecht und umgekehrt, wird unten noch deutlicher aufgezeigt.

Viso, quomodo saltem hee due communitates requiruntur ad domum, quia secundum Philosophum ex eis constare dicitur domus prima, delevi videri potest, quomodo ad constitutionem huiusmodi<sup>1</sup> domus saltem requiruntur ibi tria genera personarum. Videretur enim forte alicui, quod, cum domus prima constet ex duabus communitatibus et quelibet communitas requirat<sup>2</sup> duas personas vel duo genera personarum, quod domus prima ratione duarum communitatum requirat quatuor genera personarum, ita quod prima person erit vir, secunda uxor, tertia dominus, quarta servus. Set vir et dominus non dicunt aliam et aliam personam. Ille enim idem, qui est vir uxoris, est dominus servi vel servorum, si in domo illa plures existant servi.

Tria ergo genera personarum vel aliquid loco eorum constituunt domum primam<sup>3</sup>. [p. 232] Dicimus autem “aliquid loco eorum”, quia non semper servus concur[fol. CXXXVIII<sup>v</sup>]rit ad constitutionem domus, set semper concurrat ibi aliquid loco servi, ut vult Philosophus primo *Politicorum*. Nam, ut ait, pauperes homines, qui non possunt habere servum et ministrum rationalem, est eis bos vel aliquid aliud animal pro servo et habent ministrum irracionalem. Immo, aliquid sunt ita pauperes, qui non solum non possunt habere ministrem rationalem[fol. 226<sup>va</sup>]lem, set etiam habere non possunt ministrum animatum, set loco eius habent aliquid inanimatum. Ut qui sunt adeo pauperes, qui neque boves neque equos habere possunt tanquam ministros arantes et scindentes terram, loco bovis vel equi<sup>4</sup> habent ligonem quamdam vel aliquod aliud instrumentum, ita quod nimis pauperibus ad scindendam terram est pro instrumento vel ministro ligo, quod aliis non sic pauperibus ad huiusmodi officium faciendum obsequitur bos vel equus. Domus ergo prima dicitur constare ex tribus, videlicet ex viro, uxore, servo vel aliquo loco servi. Unde et Philosophus primo *Politicorum* commendat Etyodum<sup>5</sup>, dicentem domum<sup>6</sup> constare ex tribus, videlicet ex viro et muliere et bove aratore. Posuit enim ibi bovem loco servi, quia pauperes homines, ut idem Philosophus innuit, loco servi habent bovem vel habent aliquid loco bovis.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: huius

<sup>2</sup> *Textvorlage*: requiratur. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Davor getilgt*: pria

<sup>4</sup> *Davor getilgt*: q

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: Hesiodum

<sup>6</sup> *Textvorlage*: domim. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*



Nachdem wir gesehen haben, dass mindestens zwei Gemeinschaften nötig sind, um ein Haus zu bilden, welche Aristoteles als dessen Keimzellen bezeichnet, erkennt man leicht, dass es dazu drei Personen mit unterschiedlichen Funktionen braucht. Manchem mag es scheinen, dass im Urhaus, weil es aus zwei Gemeinschaften besteht, von denen jede zwei Personen mit verschiedenen Funktionen umfassen muss, deshalb insgesamt vier davon nötig sind: Mann, Frau, Herr und Knecht. Aber Mann und Herr sind keine verschiedenen Personen. Der Ehemann der Frau und der Herr des Knechts oder der Knechte, wenn im Haus mehrere davon leben, ist nämlich ein und derselbe.

Also umfasst das Urhaus drei Personen mit verschiedener Funktion oder was an ihre Stelle tritt. Wir sagen nämlich „an ihre Stelle“, weil nicht immer ein Knecht vorhanden ist, um einen Haushalt zu bilden, dafür aber immer etwas, was ihn vertritt, wie Aristoteles in Buch I seiner *Politik* meint. Er sagt nämlich, Arme, die sich keinen Diener als vernunftbegabten Helfer leisten können, hätten einen ohne Vernunft wie ein Rind oder ein anderes Tier. Sind sie vollends so arm, dass sie nicht einmal das besitzen können, haben sie stattdessen etwas Unbelebtes als Hilfe. Wer zu mittellos ist, um sich Rinder oder Pferde zu halten, mit deren Unterstützung er die Erde umpflügen kann, hat statt des Pfluges eine Hacke oder ein anderes Werkzeug, das dieselbe Funktion wie ein Rind oder Pferd bei den nicht so Bedürftigen erfüllt. Also sagt man, das Urhaus bestehe aus drei Teilen, dem Mann, der Frau und dem Knecht oder etwas, das ihn ersetzt. Daher zitiert Aristoteles zustimmend Hesiod, der sagt, diese drei gehörten zu einem Haus: Mann, Frau und ein Ochse zum Pflügen. Er setzt nämlich dort den Ochsen für den Knecht ein, weil Arme, wie Aristoteles selbst sagt, anstelle eines Dieners ein Rind oder einen Ersatz dafür haben.

Decet autem omnes cives cognoscere partes, ex quibus componitur domus, quia eis ignoratis ignorabitur regnum<sup>1</sup> ipsius domus. Multo magis tamen hoc decet reges et principes, quia ergo cognicio partium domus et scire, quot genera personarum et quot communitates requiruntur ad domum, secundum Philosophum primo *Politicorum* non [fol. CXXXIX<sup>r</sup>] solum deservit regimini domestico, set etiam regimini regni et civitatis, quia partes domus sunt partes civitates et regni. [p. 233]

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: regimen

Alle Bürger müssen wissen, woraus sich ein Haus zusammensetzt, umso mehr aber Könige und Fürsten. Die Kenntnis der Bestandteile des Hauses, der verschiedenen Funktionen seiner Bewohner und der Zahl seiner Teilgemeinschaften ist, wie Aristoteles meint, sehr nützlich nicht nur für die Herrschaft über das Haus selbst, sondern auch für die über ein Reich oder eine Stadt. Denn die Bestandteile des einen sind auch die der beiden anderen.

**Capitulum VI: Quod in domo perfecta oportet esse tres communitates,  
quatuor genera personarum, tria regimina, et quod oportet hunc secundum  
librum dividere in tres partes<sup>1</sup>**

Dicebatur enim in precedenti capitulo duas communitates, videlicet viri et uxoris, domini et servi, facere domum primam. Set tamen, si domus debet esse perfecta, oportet ibi dare communitatem terciam, scilicet patris et filii. Videmus enim in naturalibus rebus, quod statim res<sup>2</sup>, cum generate sunt, natura est sollicita de eorum salute, ita quod generacio et salvacio sunt prima opera nature. Merito ergo communitas viri et uxoris, que est propter generacionem, et domini et servi, que est propter salvacionem, faciunt domum primam. Sic ergo salvacio comparatur ad rem generatam, quia statim, cum res est genita, sollicitatur natura circa salutem eius. Producere tamen sibi simile non sic comparatur ad res naturales, quia non statim, cum est res naturalis, potest sibi simile producere, set oportet prius ipsam esse perfectam. Statim enim, cum natus est homo, sollicitatur natura circa conservacionem ipsius. Non tamen statim potest generare [fol. CXXXIX<sup>v</sup>] nec statim potest ibi simile producere, set oportet prius ipsum esse perfectum. Producere ergo sibi simile<sup>3</sup> non est de racione rei naturalis quocunque modo sumpte, set est de racione eius, ut habet esse [fol. 226<sup>vb</sup>] perfectum. Si ergo domus est quid naturale et ea, que videmus in domo, reducere volumus in naturales causas, dicemus esse duas communitates, videlicet viri et uxoris, et domini et servi, esse de racione domus prime, quia sine eis [p. 234] domus congrue esse non potest, set terciam communitatem, que est patris et filii, non dicemus esse de racione domus quocunque modo sumpte, set erit de racione eius, ut habet esse perfectum.

Sicut enim videmus in una persona singulari, sic et in domo tota debemus advertere. Nam semper multitudo ab unitate procedit. Propter quod ordine naturali, que videmus in multitudine domestica, quodammodo in una persona singulari reservantur. Sic enim videmus in uno singulari homine, quod generari et salvari sunt de racione hominis primi, set producere sibi simile est de racione hominis iam perfecti. Cum enim primo homo est, oportet, quod sit genitus et natura statim est sollicita<sup>4</sup> de salute eius. Non potest tamen sibi simile producere, nisi sit iam perfectus.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: Capitulum IV: Qualis sit communitas domus et quod oportet domum ex pluribus constare personis. (*Tatsächlich Titel von Kapitel IV. Siehe oben.*) Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>2</sup> *res fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: similem

<sup>4</sup> *Davor getilgt*: pol

---

**Kapitel 6: In einem vollkommenen Haushalt muss es drei Gemeinschaften, Personen mit vier verschiedenen Funktionen und drei Arten von Herrschaft geben. Deshalb muss auch dieses Buch drei Teile haben**

Im vorigen Kapitel wurde gesagt, zwei Gemeinschaften, die von Mann und Frau und die von Herr und Knecht, bildeten das Urhaus. Damit der Haushalt aber vollkommen wird, muss es unbedingt noch eine dritte Gemeinschaft geben, die von Vater und Kind. Die Natur sorgt sich offensichtlich bei allem, was es in ihr gibt, sofort nach der Zeugung um dessen Erhaltung. Zeugung und Erhaltung sind in der Natur am meisten nötig. Zu Recht bilden also die Gemeinschaft von Mann und Frau zwecks Zeugung und die von Herr und Knecht zur Erhaltung das Urhaus. So tritt zu allem, was gezeugt wird, dessen Erhaltung. Denn unmittelbar nach der Zeugung sorgt die Natur für Letztere. Etwas ihnen Ähnliches selbst hervorzubringen, ist Naturdingen nicht im selben Maß gegeben. Alles was, es in der Natur gibt, vermag dies nicht schon zum Zeitpunkt des Eintritts in die Existenz, sondern es muss dazu erst voll entwickelt sein. Unmittelbar nach der Geburt eines Menschen trägt die Natur Sorge für seine Erhaltung. Er kann aber nicht gleich mit der Zeugung beginnen und derart etwas ihm Ähnliches hervorbringen. Zuerst muss er voll entwickelt sein. Einem selbst Ähnliches zu schaffen, ergibt sich nicht irgendwie schon aus dem Vorhandensein in der Natur, sondern setzt die vollständige Entwicklung voraus. Wenn das Haus etwas Natürliches ist und wir, was es dort gibt, auf seine natürlichen Ursachen zurückführen wollen, lässt sich sagen, dass zwei Gemeinschaften, die von Mann und Frau und die von Herr und Knecht Voraussetzungen für ein Urhaus sind. Denn ohne sie könnte es nicht wirklich eines geben. Für die dritte Gemeinschaft, die von Vater und Kind, trifft dies nicht allgemein zu, sondern nur wenn ein Haushalt sich voll entwickelt hat.

Das lässt sich bei jeder einzelnen Funktion und dem ganzen Haus beobachten. Immer geht die Mehrzahl aus der Einzahl hervor. Deshalb sehen wir, wie in einem Haushalt, entsprechend der Ordnung der Natur, die Mehrzahl der Funktionen sich auf eine einzige zurückführen lässt. Beim einzelnen Menschen sehen wir, dass gezeugt und erhalten zu werden, seine Existenzgrundlagen sind. Aber hervorzubringen, was ihm ähnlich ist, setzt seine volle Entwicklung voraus. Man muss gezeugt werden, um überhaupt Mensch zu sein, und die Natur sich sogleich um die eigene Erhaltung kümmern. Einem Ähnliches hervorbringen kann man aber erst nach schon abgeschlossener Entwicklung.

Quare, cum communitas patris ad filium sumat originem ex eo, quod parentes sibi simile prodixerunt, huiusmodi communitas non dicitur esse de ratione domus prime, set est de ratione domus perfecte. Unde et Philosophus primo *Politicorum*, cum prius dixisset communitatem viri et uxoris, domini et servi facere communitatem primam, postea in sequenti capitulo predicti libri ait, quod ad domum perfectam requiritur communitas tertia, videlicet patris et filii.

Quod autem ad per[fol. CXL]<sup>r</sup>fectionem domus requiratur hec tertia communitas, triplici via venari possumus. Videmus enim, quod potencia fructificare et agere sunt perfecciora non potentibus. Rursus perfecciora sunt<sup>1</sup> perpetua non perpetuis. Sic et<sup>2</sup> feliciora sunt perfectiora non felicibus<sup>3</sup>. Ergo quod ad perfeccionem domus requiratur tertia communitas, que est<sup>4</sup> patris et filii, primo possumus probare ex parte generacionis et fructificacionis naturalis, secundo ex parte perpetuitatis et tercio ex ipsa felicitate.

Prima via sic patet: Nam secundum Philosophum tunc unumquodque perfectum est, cum potest sibi simile producere. Ad hoc enim, quod aliquid sit perfectum, non oportet, quod sibi simile producat, set quod possit sibi simile producere. [p. 235] Perfeccio enim consideranda est ex natura et ex forma rei, per quam aliquid est in actu et potest agere. Quare, si est impotens ad agendum, sequitur, quod ei deficiat aliqua forma vel aliqua perfeccio, que sit principium accionis. Impotens autem ad agendum dicitur aliquid, cum presente proprio passivo non producit<sup>5</sup> sibi simile. Quare, cum proprium activum generacionis sit [fol. 227<sup>ra</sup>] masculus et proprium susceptivum sit femina, si in domo aliqua est coniunctio maris et femine et tamen non est ibi<sup>6</sup> procreacio prolis, vel mas est imperfectum accivum, vel femina est imperfectum susceptivum. Sterilitas ergo filiorum in vita politica vel est ex imperfeccione maris vel femine vel utriusque. Set, cum mas et femina, vir et uxor, sit prima pars domus et prima communitas, que requiritur in vita domestica, quia ex imperfeccione parcium et maxime principalium resultat<sup>7</sup> imperfeccio tocius, tota [fol. CXL<sup>v</sup>] illa domus dicitur esse<sup>8</sup> imperfecta, ubi non est pululacio<sup>9</sup> filiorum.

Secunda via ad investigandum hoc idem sumitur ex parte naturalis perpetuitatis.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: Rursus sunt perfectiora

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: etiam

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: infelicibus *statt* non felicibus

<sup>4</sup> *Textvorlage*: est que. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: producat

<sup>6</sup> *ibi fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Textvorlage*: resultat. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *esse fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: pollulatio

Die Gemeinschaft von Vater und Kind entsteht dadurch, dass Mann und Frau etwas ihnen Ähnliches hervorbringen. Sie gehört aber nicht zu den notwendigen Voraussetzungen des Urhauses, sondern erst des voll entwickelten Haushalts. Daher sagt Aristoteles zuerst in Buch I der *Politik*, die Gemeinschaft von Mann und Frau sowie von Herr und Knecht sei die grundlegende. Erst im nächsten Kapitel des zitierten Buches fährt er fort, dass zu einem voll entwickelten Haushalt als dritte die von Vater und Kind gehöre.

Dass sie dazu notwendig ist, lässt sich dreifach beweisen. Wir sehen nämlich, dass es vollkommener ist, sich vermehren zu können, als nicht dazu in der Lage zu sein. Das Dauerhafte ist wiederum vollkommener als das, dem keine Dauer beschieden ist. Entsprechend ist, was glücklich ist, vollkommener als das Unglückliche. Dass zu einem vollkommenen Haushalt als dritte Gemeinschaft die von Vater und Kind vonnöten ist, lässt sich erstens mit der natürlichen Zeugung und Vermehrung beweisen, zweitens durch ihre Dauerhaftigkeit und drittens durch ihre Glückseligkeit.

Zu Punkt I: Aristoteles sagt: „Etwas ist dann vollkommen, wenn es ihm Ähnliches hervorbringen kann.“ Das bedeutet nicht notwendigerweise, dass es etwas ihm Ähnliches wirklich hervorbringt, sondern nur dass es dazu fähig ist. Vollkommenheit ergibt sich aus der Natur und der Form einer Sache, vermöge derer sie handelt und handeln kann. Die Unfähigkeit zu handeln ergibt sich aus einem Mangel an Form oder Vollkommenheit, die Grundlage des Handelns ist. „Unfähig zu handeln“ nennt man, was aus dafür typischer Untätigkeit gegenwärtig nichts ihm Ähnliches hervorbringt. Die Zeugungshandlung im eigentlichen Sinn ist männlich, die Empfängnis weiblich. Kommt es in einem Haus zur Verbindung von Mann und Frau, ohne dass dabei Nachwuchs gezeugt würde, ist entweder der Mann unvollkommen im Handeln oder die Frau bei der Empfängnis. Bringt ein Gemeinwesen keinen Nachwuchs hervor, liegt das also entweder an der Unvollkommenheit des Mannes oder der Frau oder beider. Da die Urgemeinschaft von Mann und Frau, Ehegatte und -weib, die erste notwendige Komponente des Lebens in einem Haushalt ist, ergibt sich aus der Unvollkommenheit seiner Teile, vor allem der wichtigsten, eine des Ganzen. Also nennt man einen ganzen Haushalt unvollkommen, wo keine Kinder gezeugt werden.

Zu Punkt II, der natürlichen Dauer: Menschen können nicht ewig leben, tun es aber gewissermaßen doch, wenn ihnen Kinder nachfolgen.

Nam, cum homines non possunt per se<sup>1</sup> ipsos perpetuari in vita, set quodammodo perpetuetur<sup>2</sup> humana vita per successionem filiorum, domus, ubi est carencia prolis, cito efficitur deserta secundum ordinem naturalem. Continua enim habitatio domus uno modo est naturalis, ut si per procreationem<sup>3</sup> filiorum domus ista continue habitetur. Alio modo est quasi casualis, ut si prioribus habitatoribus defunctis, vel recedentibus, nova familia inhabitet domum illam. Naturalis ergo habitatio domestica naturaliter perpetuari non potest nisi per generacionem, que est opus nature, et nisi<sup>4</sup> sit ibi excrescentia<sup>5</sup> filiorum. Set, si perpetuum est perfeccius non perpetuo, imperfecta est domus, ubi desunt filii, per quos habitacionem domesticam naturaliter quodammodo perpetuari contingit<sup>6</sup>.

Tercio hoc idem<sup>7</sup> declarari potest ex parte ipsius felicitatis. Nam filii et civis potencia et cetera talia, licet non sint essentialia felicitati, faciunt ta[p. 235]men ad quamdam<sup>8</sup> claritatem felicitatis politice. Unde Philosophus primo *Ethicorum* ait, quod aliqui denudati<sup>9</sup> quibusdam, quo inquinant<sup>10</sup> beatitudinem. Nam specie turpis, ignobilis et solitarius et sine filiis omnino felix esse non potest. Dicitur enim talis non esse omnino felix, quia non habet felicitatem politicam cum omni sua claritate. Patet ergo, quod ad hoc, quod domus habeat esse perfectum, oportet ibi esse tres communitates: unam viri et uxoris, aliam domini et servi, terciam patris et filii. Ex hiis autem pa[fol. CXLI]tere potest, quod oportet in domo perfecta esse tria regimina.

Nam nunquam est dare communitatem aliquam bene ordinatam, nisi aliquid sit ibi dirigens et aliquid directum, vel nisi aliquid sit ibi principans et aliquid obsequens. Quare, cum in communitate maris et femine, mas debeat<sup>11</sup> esse principans et femina obsequens, in communitate vero patris et filii pater debeat<sup>12</sup> esse imperans et filius obemperans [fol. 227<sup>rb</sup>] in communitate quidem domini et servi dominus debeat<sup>13</sup> esse precipiens et servus ministrans et serviens, in domo perfecta, ut vult Philosophus primo *Politicorum*, sunt tria regimina, unum coniugale, secundum quod vir preest uxori, aliud paternale, secundum quod pater preest filiis<sup>14</sup>, tercio dominativum et despoticum, secundum quod dominus preest servis.

---

<sup>1</sup> *Korrigiert aus:* perse

<sup>2</sup> *Korrigiert aus:* perpetuentur. *Druck Rom 1607:* perpetuatur

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607:* creationem

<sup>4</sup> et nisi *fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Textvorlage:* excrementia. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607:* contingit perpetuari

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607:* autem *statt* hoc idem

<sup>8</sup> *Korrigiert aus:* quamdam

<sup>9</sup> *Davor getilgt:* denunciati

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607:* coinquinant

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607:* debet

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607:* debet

<sup>13</sup> *Druck Rom 1607:* debet

<sup>14</sup> *Druck Rom 1607:* filio



Ein Haus ohne Nachwuchs wird deshalb, so hat es die Natur eingerichtet, bald verlassen sein. Dass ein Haus dauerhaft bewohnt wird, ist nur dann natürlich, wenn es durch Zeugung von Kindern geschieht. Sonst ist es eher ein Zufall, wenn zum Beispiel nach dem Tod oder Wegzug der Bewohner eine neue Familie dort einzieht. Von Natur aus kann ein Haus nur dauerhaft bewohnt sein, wenn, ihr gemäß, aus Zeugung Kinder hervorgehen. Denn das Dauerhafte ist vollkommener als das Befristete. Also ist ein Haus unvollkommen, wenn dort Kinder fehlen, die auf natürliche Art dafür sorgen, dass dort auf Dauer jemand wohnt.

Zu Punkt III, der Glückseligkeit: Kinder sind wie auch die Mittel, um seine Macht mit Gewalt durchzusetzen, und Ähnliches für das Glück nicht wesentlich. Sie tragen aber dazu bei, weil sie zu Ansehen in der Öffentlichkeit verhelfen. Aristoteles sagt in Buch I seiner *Nikomachischen Ethik*, einiger Dinge beraubt zu sein, beeinträchtigt das Glück. Wer zu den Hässlichen, Unbedeutenden, Einsamen und Kinderlosen gehört, kann nicht ganz glücklich sein. Man nennt nämlich niemand so, wenn ihm zu seinem Glück die öffentliche Anerkennung fehlt. Also kann ein Haus offensichtlich nur dann in voller Blüte stehen, wenn es dort drei Gemeinschaften gibt, erstens von Mann und Frau, zweitens von Herr und Knecht und drittens von Vater und Kind. Entsprechend muss es in einem vollkommenen Haushalt drei Arten von Herrschaft geben.

Keine Gemeinschaft kann wohlgeordnet sein, wenn nicht der eine die Richtung vorgibt und der andere ihr folgt bzw. jemand befiehlt und jemand gehorcht. In der Gemeinschaft von Mann und Frau, muss er befehlen und sie gehorchen und in der Gesellschaft von Vater und Kind Ersterer gebieten und Letzteres ihm willfahren. Bei dem Zusammenschluss von Herr und Knecht muss der Herr dem Knecht befehlen und dieser ihm dienen. Daher gibt es im vollkommenen Haus, wie Aristoteles in Buch I seiner *Politik* sagt, dreierlei Herrschaft: die eheliche des Mannes über seine Frau, die elterliche des Vaters über die Kinder und die gebieterische des Herrn über den Knecht.

Viso in domo perfecta esse tres communitates<sup>1</sup> et tria regimina, delevi patere potest, quod ibi oportet esse quatuor genera personarum. Videretur tamen forte alicui ibi debere esse sex genera personarum, ita quod prima persona sit ibi vir, secunda uxor, tertia pater, quarta filius, quinta dominus, sexta servus. Set “vir”, “pater” et “dominus” unam tamen<sup>2</sup> personam nominant. Nam ille idem, qui est vir uxoris, est pater filiorum et dominus servorum. Patet<sup>3</sup>, quot communitates sunt in domo perfecta et quot regimina et quot genera personarum.

Delevi ergo patere potest, quot partes habere debeat hic secundus<sup>4</sup> liber, in quo tractatur de regimine [p. 237] domus. Nam, cum in domo perfecta sint tria regimina, oportet hunc librum tres habere partes, in quarum prima tractetur primo de regimine coniugali, in<sup>5</sup> secunda de [fol. CXLI<sup>v</sup>] paternali, in tertia de dominatio<sup>6</sup>. Hec autem tria regimina bene cognoscere maxime decet reges et principes, quia eis diligenter inspectis magnum<sup>7</sup> adminiculum habebunt, ut bene sicant regere regnum et civitatem.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: communitates tres

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: tantum

<sup>3</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: ergo

<sup>4</sup> *Textvorlage*: servus. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *in über der Zeile ergänzt und eingefügt*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: dominativo

<sup>7</sup> *Davor getilgt*: maximum

Aus den dargestellten drei Gemeinschaften und Herrschaftsformen in einem vollkommenen Haus ergibt sich leicht, dass es dort vier Funktionen gibt. Man mag denken, es müssten sechs sein: erstens der Mann, zweitens die Frau, drittens der Vater, viertens das Kind, fünftens der Herr und sechstens der Knecht. Aber „Mann“, „Vater“ und „Herr“ nennt man ein und dieselbe Person. Denn der Gatte der Frau ist auch der Vater der Kinder und Herr über die Knechte. Daraus ergibt sich, wie viele Gemeinschaften, Herrschaftsformen und Funktionsträger es in einem vollkommenen Haushalt gibt.

Daraus folgt auch unschwer, wie viele Teile dieses Buch II über die Hausherrschaft haben muss. Wie es in einem vollkommenen Haushalt drei Arten von Herrschaft gibt, muss auch dieses Buch drei Teile haben. Im ersten wird die eheliche Gewalt behandelt, im zweiten die väterliche und im dritten die gebieterische. Ganz besonders Könige und Fürsten müssen alle drei gut kennen. Deren sorgfältige Kenntnis ist ihnen eine große Hilfe, um gut ein Reich und eine Stadt regieren zu können.

## **Capitulum VII: Quod homo est naturaliter animal coniugale et quod nolentes iubere non vivunt ut homines, set vel vivunt ut bestie, vel vivunt ut dii<sup>1</sup>**

Dicebatur in precedenti capitulo tria esse determinanda in hoc secundo libro, in quo agitur de regimine domus, secundum quod in ipsa domo tria contingit esse regimina, videlicet coniugale, paternale et dominativum. Inter hec autem regimina primo agendum est de regimine coniugali, quia secundum Philosophum primo *Politicorum* in communitate domestica primum oportet congregare marem et feminam.

Est autem hic ordo racionabilis. Nam primo aliquid generatur, secundo conservatur in esse, tercio perficitur et potest sibi simile producere. Communitas ergo maris et femine, que est propter generacionem, est prima pars domus et precedit communitatem domini et servi, que est propter salutem et conservacionem, et eciam precedit communitatem patris et filii, que non respicit domum primam vel domum quocunque modo sumptam, set domum habentem esse perfectum. Primo ergo dicendum est de regimine coniugali, quod respicit communicationem<sup>2</sup> viri et uxoris, quam de regimine [fol. CXLII<sup>r</sup>] dominativo, [p. 238] quod respicit communi[fol. 227<sup>va</sup>]cacionem<sup>3</sup> domini et servi, vel quam de regimine paternali, quod respicit communicationem<sup>4</sup> patris et filii.

In determinando autem de regimine coniugali hunc tenebimus ordinem, quia primo dicemus, quale sit ipsum coniugium et quales uxores quoslibet<sup>5</sup> cives et maxime reges et principes deceat sumere. Deinde ostendemus, qualiter viri suas uxores regere debeant et ad quas virtutes et ad que opera eas debeant ordinare. In ostendendo quidem, quale sit ipsum coniugium, primo declarandum occurrit coniugium esse aliquid secundum naturam, et quod homo naturaliter est animal coniugale.

Sciendum ergo, quod Philosophus octavo *Ethicorum* volens ostendere, qualis amicitia sit viri ad uxorem, probat amicitiam illam esse secundum naturam, adducens triplicem racionem, quod homo sit naturaliter animal coniugale. Prima ratio sumitur ex parte societatis humane, secunda ex parte procreacionis prolis et<sup>6</sup> tertia ex parte operum.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: Capitulum V: Quod oportet in domo saltem duas communitates esse et quod oportet eam constare saltem ex tribus generibus personarum. (*Tatsächlich Titel von Kapitel V. Siehe oben.*) *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: communitatem

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: communitatem

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: communitatem

<sup>5</sup> quoslibet *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> et *fehlt im Druck Rom 1607*

---

## **Kapitel 7: Der Mensch geht von Natur aus die Ehe ein. Wer nicht heiraten will, lebt nicht menschlich, sondern wie ein Tier oder ein Gott**

Wie im vorhergehenden Kapitel erwähnt, hat dieses zweite Buch über die Hausherrschaft insgesamt drei Themen, entsprechend der Zahl der Herrschaftsformen, in welche sie untergliedert ist, nämlich die eheliche, die väterliche und die gebieterische Gewalt. Davon muss die eheliche zuerst behandelt werden, weil, mit den Worten des Aristoteles in Buch I der *Politik*, sich für eine Hausgemeinschaft zuerst Mann und Frau zusammenfinden müssen.

Das ist auch vernünftig. Denn zuerst wird etwas gezeugt, dann am Leben erhalten, und schließlich entwickelt es sich zur Vollkommenheit. Die Gemeinschaft von Mann und Frau zum Zweck der Zeugung ist die Grundlage des Hauses. Erst dann folgt die Gesellschaft von Herr und Knecht um seiner Erhaltung willen. Die Verbindung von Vater und Kind, die nicht zur ursprünglichen oder jeder beliebigen Hausgemeinschaft gehört, sondern nur zur vollkommenen, tritt noch später hinzu. Also muss die eheliche Gewalt in der Gemeinschaft von Mann und Frau vor der gebieterischen im Verhältnis von Herr und Knecht oder der väterlichen in der Beziehung von Vater und Kind behandelt werden. Bei der Besprechung der ehelichen Gewalt werden wir folgende Gliederung vornehmen: Zuerst wird bestimmt, was eine Ehe eigentlich ist und wie Männer und Frauen, Bürger und besonders Könige und Fürsten sie auffassen müssen. Dann wird gezeigt, wie Männer über ihre Frauen herrschen sollen und zu welchen Tugenden und Pflichten sie diese anzuhalten haben. Bei der näheren Bestimmung der Ehe muss als Erstes erklärt werden, dass sie etwas Naturgemäβes ist und der Mensch sie in Übereinstimmung mit seinem Wesen eingeht.

Man muss also wissen, dass Aristoteles in Buch VIII seiner *Nikomachischen Ethik* zur Erläuterung der Liebe zwischen Mann und Frau, beweist, dass sie ganz natürlich ist. Er führt drei Gründe an, dass der Mensch von Natur aus die Ehe eingeht: erstens um Gesellschaft zu haben, zweitens zur Zeugung von Nachwuchs und drittens wegen der Arbeitsteilung.

Probabatur enim in primo capitulo huius secundi libri hominem esse naturaliter animal sociale et communicativum. Communitas autem in vita humana, ut supra tangebatur, ad quadruplex genus reducitur, quia quedam est communitas domus, quedam vici, quedam civitatis, quedam regni. Omnes autem hee communitates presupponunt communitatem domesticam.

Cum ergo domus sit prior vico, civitate et regno, homo naturaliter magis est animal domesticum quam civile, et communitas domus ma[fol. CXLII<sup>v</sup>]gis videtur esse naturalis ipsi homini quam communitas vici, civitatis et regni. Nam, si considerentur ea, ad que ordinatur communitas domestica, non videtur habere dubium, quin communitas domus magis sit naturalis homini quam vici, civitatis et regni. Ordinatur enim domus ad nutritionem, que maxime est necessaria individuo et que maxime expedit bono proprio. Ordinatur eciam ad generationem, que maxime expedit conservacioni speciei et bono communi. Vicus autem, civitas et regnum non sic [p. 239] in mediate ordinantur ad nutritionem propter bonum persone proprie et ad generationem propter conservacionem speciei sicut communitas domus. Nam, si predictae communitates ordinantur ad nutritionem et ad generationem, hoc est prout ex bonitate earum consurgit bonitas ipsius domus. Ipsa enim domus est inde melior, si<sup>1</sup> est in bono vico vel in bona civitate aut in bono regno. Si ergo homo magis naturaliter est<sup>2</sup> animal domes[fol. 227<sup>vb</sup>]ticum quam politicum, cum prima communitas ipsius domus sit coniunctio viri et uxoris, sequitur ex parte ipsius comunicacionis<sup>3</sup> humane, quod homo magis sit animal coniugale quam politicum et quod magis sit communicativum communitate coniugali quam communitate vici, civitatis et regni, quia domus, cuius regnum<sup>4</sup> primum est coniugale, est prior vico, regno<sup>5</sup> et civitate. Hanc autem racionem tangit Philosophus octavo *Ethicorum*, dicens: “Homo enim natura magis est coniugale animal quam politicum, quanto domus est prior et magis necessaria civitate.”

Secundo homo est naturaliter animal coniugale ex parte procreacionis prolis. Nam illud maxime videtur naturale, ad quod homo<sup>6</sup> habet naturalem impetum. Quare, cum homo et omnia animalia naturaliter inclinentur, ut velint producere sibi simile, quia in hominibus hoc debite fit<sup>7</sup> [fol. CXLIII<sup>f</sup>] per coniugium, homo naturaliter est animal coniugale. Hanc autem racionem tangit Philosophus primo *Politicorum* et octavo *Ethicorum*, ubi probat coniugium competere homini secundum naturam, quia naturale est homini et omnibus animalibus habere naturalem impetum ad producendum sibi simile.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: sic. *Druck Rom 1556*: si

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: magis est naturaliter

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: communitatis

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: regimen

<sup>5</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

<sup>6</sup> *Textvorlage*: habet. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

In Kapitel 1 dieses zweiten Buches wurde nachgewiesen, dass der Mensch von Natur aus in Gemeinschaft mit Anderen lebt. Daraus lassen sich, wie oben erwähnt, vier Formen der Vergesellschaftung des menschlichen Lebens ableiten: das Haus, das Dorf, die Stadt und das Reich. Alle anderen setzen aber die Hausgemeinschaft schon voraus.

Wenn also der Zusammenschluss zum Haus vor dem zum Dorf, zur Stadt und zum Reich erfolgt, ist der Mensch mehr ein häusliches als ein bürgerschaftliches Wesen und die Gemeinschaft des Hauses natürlicher als die anderen drei Vergesellschaftungsformen. Betrachtet man, wozu die Hausgemeinschaft bestimmt ist, scheint das Haus als Zusammenschluss mehr der Natur des Menschen zu entsprechen als Dorf, Stadt und Reich. Das Haus dient nämlich der Ernährung, die in ganz besonderer Weise der Arterhaltung und dem Gemeinwohl dient. Aber Dorf, Stadt und Reich tragen nicht so unmittelbar zur Ernährung, also zum Wohl des Einzelnen, und zur Vermehrung, d. h. zur Erhaltung der Art, bei wie das Haus. Wenn die genannten Vergesellschaftungsformen ebenfalls dazu dienen, dann so, dass, was ihnen nützt, zugleich gut für das Haus ist. Dann eignet sich das Haus aber noch besser dazu, denn es ist in allen dreien schon enthalten. Wenn also der Mensch von Natur aus mehr noch ein in Haushalten als in politischen Gemeinschaften lebendes Wesen ist, dann folgt daraus, dass er mehr noch der Ehe als dem Staat zuneigt, denn die erste Hausgemeinschaft ist die Verbindung von Mann und Frau. Also ist er in der Ehe noch mehr Gemeinschaftswesen denn als Teil von Dorf, Stadt oder Reich. Denn das Haus, dessen primäre Herrschaftsform die eheliche Gewalt ist, ist ursprünglicher als das Dorf, das Reich und die Stadt. Diesen Grund bringt Aristoteles in Buch VIII der *Nikomachischen Ethik* vor und sagt: „Der Mensch ist von Natur aus mehr ein auf Zweisamkeit als Staatlichkeit angelegtes Wesen, weil das Haus schon vor der Bürgergemeinschaft bestanden hat und wichtiger als sie ist.“

Zweitens lebt der Mensch paarweise zum Zweck der Vermehrung. Dies scheint ganz besonders ein natürlicher Trieb des Menschen zu sein, wie alle anderen Lebewesen aus angeborener Neigung etwas ihm Ähnliches hervorzubringen. Das muss bei ihm in der Ehe geschehen, darum ist er besonders darauf ausgerichtet. Diesen Grund behandelt Aristoteles in Buch I der *Politik* und Buch VIII der *Nikomachischen Ethik*. Dort beweist er, dass die Ehe der Natur des Menschen entspricht, weil ihm wie allen Lebewesen der Trieb zur Fortpflanzung eigen ist.

Tercia ratio<sup>1</sup> sumitur ex parte operum, quia, ut dicitur octavo *Ethicorum* confestim enim divisa sunt opera viri et uxoris. Opera enim viri videntur esse in agendo, que sunt fienda extra domum, opera vero uxoris in conservando suppellectilia vel in operando aliqua intra domum. Ponentes ergo propria ad commune, ut cum uxor propria opera<sup>2</sup> sua ordinat<sup>3</sup> in bonum viri, vel [p. 240] in bonum totius domus et vir<sup>4</sup> propria sua ordinat in bonum domus et in bonum uxoris, sufficiunt sibi in vita, ut dicitur octavo *Ethicorum*. Nam sic propria ordinare ad bonum commune facit ad quamdam sufficienciam vite. Quare, si naturale est homini habere impetum ad sufficienciam vite<sup>5</sup>, naturale est ei, quod velit esse animal coniugale.

Set, si coniugium est quid naturale, sequitur, quod fornicacio, que contrariatur coniugio, sit universaliter a civibus vitanda, tanquam aliquid contrarium rei naturali. Quam videlicet fornicacionem et universaliter omnem venerorum usum illicitum tanto magis decet fugere reges et principes, quanto decet eos meliores et virtuosiores esse.

Hiis visis quedam dubitacio videtur ex dictis oriri. Nam, si coniugium est homini naturale, reprehensibilis est igitur quicumque non dat operam, ut coniugio copuletur. Set hec dubitacio, si considerentur iam dicta, delevi refellitur. [fol. CXLIII<sup>v</sup>] Nam, si naturale est homini esse animal coniugale, quicumque renuit [fol. 228<sup>ra</sup>] coniugem ducere, non vivit ut homo. Set non vivere ut homo potest esse dupliciter. Vel<sup>6</sup>, quia eligit vitam supra hominem et vult continere, ut vacet contemplacioni veritatis et operibus divinis, vel non vivet ut homo, quia eligit vitam infra hominem et vivit ut bestia. Quare, sicut dicebamus de societate politica, videlicet quod eligens solitudinem et nolens civiliter vivere vel est bestia, vel est deus, sic et de coniugio dicere possumus. Nam nolens coniugaliter vivere vel hoc est, quia vult liberius fornicari<sup>7</sup>, quare eligit sibi vitam infra hominem et est quasi bestia. Vel hoc est, quia vult se dare speculationi veritatis et divinis operibus, quare eligit sibi vitam supra hominem, et est quasi deus. Non nubentes ergo, si dent se pocioribus bonis, quam sint bona coniugii, licet non vivant ut homines, non tamen propter hoc male agunt, quia sunt quasi dii et sunt hominibus meliores. [p. 241]

---

<sup>1</sup> Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens

<sup>2</sup> Opera fehlt im Druck Rom 1607

<sup>3</sup> Textvorlage: ordina. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>4</sup> Textvorlage: viri. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>5</sup> Quare, si ... sufficienciam vite fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607

<sup>6</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: non vivit ut homo

<sup>7</sup> Korrigiert aus: fornicabari



Der dritte Grund ergibt sich aus der Arbeitsteilung. Männer- und Frauenarbeit ist nämlich deutlich unterschieden, wie es in Buch VIII der *Nikomachischen Ethik* heißt. Der Mann scheint das tun zu müssen, was außerhalb des Hauses zu verrichten ist. Die Aufgabe der Frau ist es aber, das Haus zu hüten und darin zu arbeiten. Verallgemeinern wir also, dass die Frau eigentlich zum Wohl des Mannes und des Hauses bestimmt ist und er wiederum zu dem der Frau und des Hauses, sind sie einander zum Leben genug, wie in Buch VIII der *Nikomachischen Ethik* gesagt wird. Denn seinen eigenen Beitrag zum gemeinsamen Wohl zu leisten, reicht gewissermaßen zum Leben. Wenn also der Mensch von Natur aus danach strebt, genug zum Leben zu haben, ist es natürlich für ihn, dass er in einer Ehe leben möchte.

Wenn aber die Ehe etwas Natürliches ist, ergibt sich daraus, dass ausnahmslos alle Bürger den Geschlechtsverkehr außerhalb der Ehe als naturwidrig meiden sollen. Von dieser Unzucht und überhaupt allen Arten verbotenen Geschlechtsverkehrs müssen Könige und Fürsten sich aber ganz besonders fernhalten, weil sie noch besser und tugendhafter sein sollen als sie.

Das Gesagte könnte vielleicht einen Einwand provozieren. Wenn nämlich die Ehe für den Menschen etwas Natürliches ist, ist dann nicht jeder zu tadeln, der nicht bemüht ist zu heiraten? Das lässt sich aber unter Berücksichtigung dessen, was wir schon gesagt haben, leicht zurückweisen. Wenn nämlich der Mensch ein Wesen ist, das aus natürlicher Veranlagung die Ehe eingeht, lebt derjenige, der sie ablehnt, auch nicht wie ein Mensch. Aber das kann er auf zwei ganz verschiedene Arten tun. Entweder er lebt nicht nach der menschlichen Natur, weil er ein Leben, das höher steht, wählt und daran festhält, um seine Zeit der Betrachtung der Wahrheit und der Werke Gottes zu widmen. Oder er lebt nicht so, weil er sich für ein Leben auf niedrigerer Stufe, nämlich das eines Tieres, entscheidet. Was wir über das Leben in einem Gemeinwesen gesagt haben (wer die Einsamkeit statt der Gesellschaft wählt, ist entweder ein Tier oder ein Gott) gilt genauso auch für die Ehe. Wer nicht verheiratet sein will, tut es entweder, um sich uneingeschränkter der Unzucht zu widmen und wählt das Leben auf einer Stufe unterhalb des Menschen nach Art des Tieres, oder er will sich ganz der Betrachtung der Wahrheit hingeben. Dann entscheidet er sich für ein Leben, das über dem menschlichen steht, und ist fast wie ein Gott. Unverheiratete, die sich größeren Gütern widmen, als sie die Ehe bereithält, leben zwar nicht wie Menschen, tun aber trotzdem nichts Böses. Denn sie sind Göttern ähnlich und besser als gewöhnliche Menschen.

## Capitulum VIII: Quod omnes cives et maxime reges et principes debent suis coniugibus indivisibiliter adherere<sup>1</sup>

Probant autem philosophi, quod decet coniugia indivisibilia esse. Ad quod ostendendum adducere possumus duas vias, quas philosophi tetigerunt. Prima via sumitur ex parte fidei, vel ex parte amicitiae naturalis, que debet esse inter virum et uxorem, secunda vero ex parte prolis. [fol. CXLIV<sup>r</sup>]

Prima via sic patet: Nam, cum nunquam aliquis fideliter amicitur alicui, si ab amicitia eius discedit<sup>2</sup>, si inter virum et uxorem debitam fidem vel fidelem amicitiam salvare volumus, ne sit ibi violatio fidei, oportet virum indivisibiliter sue adherere uxori et e converso. Cum enim inter virum et uxorem sit amicitia naturalis, ut probatur octavo *Ethicorum*, cum non sit naturalis amicitia inter aliquos, nisi observentur<sup>3</sup> sibi debitam fidem, ad hoc, quod coniugium sit secundum naturam, et ad hoc, quod inter uxorem et virum sit amicitia naturalis, oportet, quod sibi invicem servant fidem, ita quod ab invicem non discedant. Hanc autem rationem videtur tangere Valerius Maximus in *Libro de factis memorabilibus*, capitulo *De institutis antiquis*, ubi ait, quod<sup>4</sup> repudium inter uxorem et virum a tempore, quod urbs Romana fuit condita, usque<sup>5</sup> ad centesimum<sup>6</sup> et quinquagesimum<sup>7</sup> annum nullum intercessit. Primus autem, qui dimisit uxorem sterilitatis causa, fuit Spurius Carbilus<sup>8</sup>, qui quamquam tolerabili ratione motus videretur, reprehensione tamen non caruit, quia cuncti arbitrabantur cupidi[fol. 228<sup>rb</sup>]tatem liberorum coniugali fidei non debere preponi. Fides ergo secundum Valerium Maximum, quam observare<sup>9</sup> debet vir uxori et e converso, videtur esse una causa, propter quam [p. 242] coniugium manere debet indivisibile et inrepudiatum. Decet ergo omnes cives<sup>10</sup> coniungi suis uxoribus indivisibiliter absque repudatione, tanto tamen<sup>11</sup> magis hoc decet reges et principes, quanto magis in eis relucere debet fidelitas et cetera bonitates<sup>12</sup>.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: Capitulum VI: Quod in domo perfecta oportet esse tres communitates, quatuor genera personarum et tria regimina et quod oportet humano [sic!] dividere in [sic!] tres partes. (*Tatsächlich [fehlerhafter] Titel von Kapitel VI. Siehe oben.*) Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: discedat

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: observent

<sup>4</sup> quod *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> usque *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: vigesimum

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: quingentesimum

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: Carvilius

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: observari

<sup>10</sup> *Textvorlage*: scives. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>11</sup> *Korrigiert aus*: magis tamen. tamen *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>12</sup> *Textvorlage*: bonitas. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

---

## **Kapitel 8: Alle Bürger und ganz besonders Könige und Fürsten müssen ihrer Frau unverbrüchlich die Treue halten**

Die Philosophen urteilen aber, dass die Ehe unauflöslich sein soll. Dafür können wir zwei Beweismethoden von ihnen übernehmen. Die eine geht von der Treue oder natürlichen Liebe, die zwischen Mann und Frau herrschen muss, die zweite vom Nachwuchs aus.

Zu Punkt I: Niemand würde jemand anderem treu die Freundschaft halten, wenn das Gegenüber sie kündigt. So wollen wir auch zwischen Mann und Frau die geschuldete Treue oder vertraute Freundschaft bewahren. Um sie nicht zu verletzen, muss ein Mann seiner Frau unverbrüchlich anhängen und umgekehrt. Zwischen Mann und Frau besteht nämlich eine natürliche Freundschaft, wie in Buch VIII der *Nikomachischen Ethik* bewiesen wird. Natürliche Freundschaft gibt es aber nur, wenn man sich gegenseitig die nötige Treue hält und den Anderen nicht verlässt. Diesen Grund scheint Valerius Maximus in seinem Buch *Über Taten, die es verdienen, überliefert zu werden* anzusprechen. In dem Kapitel *Über die Bräuche in der alten Zeit* sagt er, nach der Gründung der Stadt Rom sei eine Scheidung von Mann und Frau siebenzig Jahre lang nicht vorgekommen. Der Erste, der seine Frau wegen Unfruchtbarkeit verstoßen habe, sei Furius Camillus gewesen. Trotz dieses scheinbar vernünftigen Grundes sei er viel getadelt worden. Die anderen Römer hätten gemeint, der Wunsch nach Kindern sei nicht höher zu veranschlagen als die eheliche Treue. Die Treue, die nach Valerius Maximus ein Mann seiner Frau halten musste, und umgekehrt, ist offenbar der einzige Grund, warum eine Ehe unauflöslich ist und nicht geschieden werden kann. Alle Bürger müssen also ihrer Frau unverbrüchlich und unauflöslich verbunden sein. Das gilt dann umso mehr für Könige und Fürsten, die Treue wie auch andere gute Eigenschaften auf sie ausstrahlen müssen.

Secunda via ad investi[fol. CXLIII<sup>v</sup>]gandum hoc idem sumitur ex parte prolis. Nam, licet coniugium eciam, si sit sterile, indissolubile manere debeat, quia <sup>1</sup>cupiditas filiorum preponi non debet fidei coniugali, attamen, si assit ibi bonum prolis, quia proles est quoddam commune bonum, in quo coniungitur vir et uxor, ratione ipsius prolis decet uxorem<sup>2</sup> viro et econverso indivisibiliter adherere. Videmus enim, quod semper commune bonum, eo quod commune est, coniungit participantes bono illo. Sicut ergo civitas coniungit et continet ipsos cives<sup>3</sup>, ne a civilitate recedant, eo quod sit quoddam commune bonum ipsorum, sic filii coniungunt et continent ipsos parentes, ne ab invicem recedant, eo quod sint quoddam commune bonum ipsorum. Semper enim de ratione communis est, quod contineat, uniat et coniungat, sicut de ratione proprii est, quod dividit<sup>4</sup> et distinguat.

Hanc enim<sup>5</sup> rationem tangit Philosophus octavo *Ethicorum*, dicens, quod, quia commune continet et coniungit, filii, eo quod sint commune bonum utrorumque, coniugium<sup>6</sup> videtur esse causa, quare sit ipsorum coniunctio. Unde subdit, quod steriles cicius dissolvuntur. Dicit autem steriles cicius dissolvi, non quia licita sit dissolutio coniugii, eciam si non assit fecunditas filiorum, ut superior ratio plenius ostendebat. Attamen, si in coniugio assit ibi bonum prolis, non solum ex fide<sup>7</sup>, que<sup>8</sup> coniugio est servanda, inclinantur coniuges, ut sibi invicem inseparabiliter adhereant, set eciam, ut sic indivisibiliter in amicitia permaneant<sup>9</sup>, inclinantur ex ipsa prole, que est ipsorum commune bonum. Immo, quia<sup>10</sup> eo ipso, quod aliqui sunt amici unius, habent quamdam in[fol. CXLV<sup>r</sup>]clinacionem, ut sint<sup>11</sup> amici inter se parentes, qui naturaliter diligunt suam prolem, ex di[p. 243]leccione naturali, quam habent ad ipsam, augmentatur eorum amicitia naturalis. Set, ut<sup>12</sup> omnis amor<sup>13</sup> vim quamdam unitivam dicat, augmentato<sup>14</sup> amore propter prolem genitam, augmentatur<sup>15</sup> eorum propositum, ut velint inseparabiliter permanere.

---

<sup>1</sup> *Korrigiert aus:* debeatquia

<sup>2</sup> *Textvorlage:* uxore. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607:* cives ipsos

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607:* dividat

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607:* autem

<sup>6</sup> *Textvorlage:* coniugium. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Korrigiert aus:* exfide

<sup>8</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt:* in

<sup>9</sup> *Textvorlage:* ut sit indivisibiliter permaneant. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> quia *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *Textvorlage:* sunt. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607:* cum

<sup>13</sup> *Davor getilgt:* ai

<sup>14</sup> *Davor getilgt:* ag

<sup>15</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt:* quoque

Der zweite Beweisgang geht von den Kindern aus. Wenn eine Ehe schon dann unauflöslich sein soll, wenn sie unfruchtbar bleibt, weil der Wunsch nach Kindern nicht mehr gelten darf als die eheliche Treue, schickt es sich erst recht für einem Mann, seiner Frau unverbrüchlich anzuhängen, und umgekehrt, wenn die Ehe mit der Gabe des Nachwuchses gesegnet ist. Kinder sind nämlich ein gemeinsames Gut, das Frau und Mann verbindet. Wir sehen, dass ein Gut, welches man gemeinsam hat, die daran Beteiligten verbindet. So schafft ein Staat ein gemeinsames Band zwischen seinen Bürgern. Sie verzichten dann nicht auf ihren Bürgerstand, gerade weil er ihnen als Gut gemeinsam ist. So verbinden auch Kinder ihre Eltern und bringen sie dazu, zusammenzubleiben, statt sich gegenseitig zu verlassen. Denn sie sind gewissermaßen deren gemeinsames Gut. Was man gemeinsam hat, hält immer zusammen, eint und verbindet. Was einem alleine gehört, trennt und unterscheidet.

Diesen Grund nennt nämlich Aristoteles in Buch VIII der *Nikomachischen Ethik*. Er sagt dort, weil Gemeinsamkeiten beieinanderbleiben lassen und vereinigen, seien Kinder als gemeinsames Gut beider Partner der Grund für die Ehe und ihren Zusammenhalt. Dem liegt die Auffassung zugrunde, dass Unfruchtbare sich schneller trennen. Er sagt das aber nicht, weil die Scheidung erlaubt wäre, wenn die Ehe kinderlos bliebe. Dass das nicht so ist, wurde oben begründet. Wenn eine Ehe aber mit Kindern verbunden ist, neigt das Paar nicht nur aus Treuepflicht dazu, untrennbar zusammen zu bleiben. Auch die gemeinsamen Kinder veranlassen es, in unauflöslicher Freundschaft verbunden zu sein. Gerade aus Liebe zum Nachwuchs sind Eltern geneigt, untereinander Freundschaft zu halten. Sie haben von Natur aus ihren Nachwuchs lieb. Das vergrößert auch ihre gegenseitige Liebe. Jeder Liebe ist eine vereinigende Kraft eigen. Wird sie wegen des eigenen Nachwuchses größer, verstärkt das auch den Entschluss, untrennbar zusammenbleiben zu wollen.

Patet ergo, quod decet omnes cives non solum propter bonum fidei coniugalis, set etiam propter ipsam [fol. 228<sup>va</sup>] prolem, ad quam ordinatur coniugium inseparabiliter convivere suis uxoribus. Tanto tamen hoc magis decet reges et principes, quanto de prole suscepta pre omnibus aliis debent diligentiolem habere curam. Incuria enim regie prolis plus potest inferre nocementi ipsi regno, quam incuria cuiuscunque alterius. Quare, si amor et diligencia circa prolem facit ad<sup>1</sup> maiorem unionem coniugum, quanto maior cura et diligencia adhibenda est circa prolem regiam quam circa alias, tanto magis decet reges et principes, quamdiu sue uxores vixerint, eis inseparabiliter adherere.

---

<sup>1</sup> *ad fehlt im Druck Rom 1607*

Es gehört sich also für alle Bürger, nicht nur weil eheliche Treue ein hohes Gut ist, sondern auch wegen der Kinder als Zweck der Ehe, mit ihrer Frau unzertrennlich zusammenzuleben. Für Könige und Fürsten gilt das umso mehr, als sie sich mehr als alle Anderen um ihren ehelichen Nachwuchs kümmern müssen. Auf die Königskinder nicht achtzugeben kann einem Reich größeren Schaden zufügen als Achtlosigkeit gegenüber sonst jemandem. Wenn also die Liebe zu den eigenen Kindern die Ehe zu einem stärkeren Bund macht, umso sorgfältiger muss man sich um königlichen Nachwuchs im Vergleich zu dem anderer Menschen kümmern. Also schickt es sich für Könige und Fürsten umso mehr, solange sie mit ihrer Frau zusammenleben, ihr unerschütterlich treu zu bleiben.

## Capitulum IX: Quod omnes cives et maxime reges et principes una sola uxore debent esse contenti<sup>1</sup>

Apud aliquas sectas non reputatur contra dictamen rationis, quod unius et eiusdem viri simul plures existant uxores. Set, quod recta ratio dictat quoslibet cives et maxime reges et principes unica coniuge debere esse contemptos, triplici via venari possumus: Prima sumitur ex parte ipsius viri, secunda ex parte ipsius uxoris, ter[fol. CXLV<sup>v</sup>]cia est ex parte prolis.

Prima via sic patet: Nam, sicut pluralitas ciborum provocat ad nimiam replecionem<sup>2</sup>, sic pluralitas mulierum<sup>3</sup> provocat ad nimiam<sup>4</sup> concupiscenciam venereorum. Quare, cum huiusmodi concupiscencie, si fortes sint, obnubilent mentem et rationem percuciant, si indecens<sup>5</sup> est omnibus civibus nimis vacare ve[p. 244]neris et retrahere se ab actibus prudencie et ab operibus civilibus, indecens est eos plures habere coniuges. Tanto tamen<sup>6</sup> hoc indecens est magis regibus et principibus, quanto plus in eis vigere debet prudencia et intellectus et quanto plus vacare debent et magis esse solliciti circa opera civilia et circa salutem regni quam aliqui aliorum. Ne ergo per nimeam operam venereorum nimis retrahantur ab huius<sup>7</sup> cura, indecens est eos plures habere uxores.

Secunda via sumitur ex parte ipsius uxoris. Nam, sicut ex parte viri indecens est uxorum pluralitas, ne propter nimeam operam venereorum vir a cura debita retrahatur, sic hoc indecens est parte uxoris, ne uxor a suo coniuge non debite diligatur. Nam inter uxorem et virum debet esse amor magnus, quia inter eos, ut probatur octavo *Ethicorum*, est amicitia excellens et naturalis. Set, cum excellens amor non possit esse ad plures, ut vult Philosophus nono *Ethicorum*, indecens est quoscunque cives plures [fol. 228<sup>vb</sup>] habere uxores, quia eas non tanta amicitia diligenter, quanta inter coniuges esse debet. Maxime tamen hoc indecens est regibus et principibus, quia, cum ex eorum coniugio dependeat salus regni vel principatus<sup>8</sup>, ne indebite utantur venereis, inter eos et suas coniuges maxime reservari debet amor debitus coniugalis.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: Capitulum VII: Quod homo est naturaliter animal coniugale et quod nolentes iubere non volunt vivere ut homines, set vel sunt bestii [sic!], vel sunt dii. (*Tatsächlich Titel von Kapitel VII. Siehe oben.*) *Emendiert nach dem Druck Rom 1607. sunt dii marginal ergänzt*

<sup>2</sup> *Textvorlage*: replecioni. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Davor getilgt*: ciborum

<sup>4</sup> *Korrigiert aus*: adnimiam

<sup>5</sup> *Davor getilgt*: indentes

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: Tamen tanto

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: huiusmodi

<sup>8</sup> cum ex ... vel principatus *fehlt im Druck Rom 1607. Textvorlage*: pincipat



## **Kapitel 9: Alle Bürger und ganz besonders Könige und Fürsten müssen mit einer einzigen Ehefrau zufrieden sein**

Bei manchen Sekten gilt es als nicht unvernünftig, dass ein und derselbe Mann mehrere Ehefrauen gleichzeitig hat. Wenn man es richtig bedenkt, müssen Untertanen und ganz besonders Könige und Fürsten sich aber mit einer einzigen Ehefrau zufrieden geben. Das gilt im Hinblick auf den betroffenen Mann, seine Ehefrau und ihre gemeinsamen Kinder.

Zu Punkt I: Eine besonders große Auswahl an Speisen veranlasst einen, zu viel zu essen. Genauso führt eine große Zahl von Frauen zu übersteigerter Lüsternheit. Wenn diese stark ist, trübt sie den Verstand und hindert am vernünftigen Denken. Darum schickt es sich für keinen Bürger, zu viel Zeit auf den Geschlechtsverkehr zu verwenden und sich so von dem abhalten zu lassen, was die Klugheit und das Interesse der Allgemeinheit zu tun gebieten. Entsprechend soll er auch nicht mehrere Frauen haben. Noch viel mehr gilt das für Könige und Fürsten, denn sie müssen über ganz besonders viel Klugheit und Verstand verfügen. Außerdem haben sie noch mehr Zeit auf den Dienst an der Allgemeinheit und das Wohl ihres Reiches zu verwenden als Andere. Also dürfen sie auch nicht mehrere Frauen haben, weil zu viel Geschlechtsverkehr sie von diesen Aufgaben abhalten würde.

Zu Punkt II, der Ehefrau: Es ist nicht im Interesse des Mannes, mehrere Ehefrauen zu haben, um nicht durch die Fleischeslust zu sehr seine Pflichten zu vergessen. Genauso wenig ist es im Interesse der Frau, weil ihr Mann sie dann zu wenig liebt. Denn die Liebe zwischen Mann und Frau muss stark sein, weil zwischen beiden eine besondere Art natürlicher Freundschaft besteht, wie in Buch VIII der *Nikomachischen Ethik* nachgewiesen wird. Denn eine besonders starke Liebe könnte nicht mehreren gleichzeitig gelten, wie Aristoteles dort in Buch IX sagt. Es schickt sich für keinen Bürger, mehrere Ehefrauen zu haben. Denn sonst würde er ihnen nicht so große freundschaftliche Zuneigung entgegenbringen, wie sie zwischen Paaren herrschen soll. Am wenigstens gehört sich das aber für Könige und Fürsten, weil an ihrem Ehestand das Wohl des Reiches oder Fürstentums hängt. Die eheliche Liebe muss ihrer einzigen Frau vorbehalten sein, damit sie sich nicht zu sehr der Lüsternheit hingeben.

Tercia [fol. CXLVI] via ad investigandum hoc idem sumitur ex nutritione filiorum. Nam, cum coniugium sit quid naturale, quomodo debito modo fieri debeat maxime investigari potest per ea, que in aliis animalibus conspicimus. Videmus autem, ut communiter alii doctores tradunt, quod in aliquibus animalibus sola femella sufficit ad nutritionem filiorum, ut patet in canibus, in gallinis et in pluribus aliis animalibus. Quare, cum coniunctio maris et femine in omnibus animalibus ordinetur ad bonum proles, in illis animalibus, in quibus sola femina sufficit ad nutritionem filiorum, non refert, utrum unus masculus pluribus coniungatur femellis, nec etiam refert, utrum durante partu masculus convivat femine. Set in illis, [p. 245] in quibus sola femina non sufficit ad prestandum filiis debitum nutrimentum, unus masculus non adheret<sup>1</sup> nisi uni femine et quamdiu durat tempus partus, propter nutritionem filiorum, ut patet in columbis et in aliis pluribus generibus avium, que alternatim ova fovant et honerum filiorum partem portat femella et partem masculus. Cum ergo<sup>2</sup> ad supportandum honera coniugii in hominibus non sufficiat sola femina, naturale est hominibus, ut unus vir uni mulieri nubat. Ea enim naturalia iudicare debemus, que sunt ut in pluribus, ut naturale est homini, quod sit dexter, licet contingat aliquos esse sinistros. Sic, quia ut in pluribus sola femina non potest portare honera matrimonii nec sufficit ad prestandum<sup>3</sup> filiis omnia necessaria et debitum nutrimentum, licet ergo forte alique mulieres, quia facultatibus habundant, sufficerent<sup>4</sup> ad prestandum [fol. CXLVI] filiis debitum nutrimentum tamen, quia<sup>5</sup> naturale non est iudicandum illud, quod est ut<sup>6</sup> in paucioribus, set quod est ut in pluribus, reliquum est, ut in hominibus iudicetur quid naturale, ut tam mas quam femina supportent honera filiorum. Set, cum in aliis animalibus, in quibus tam mas quam femina supportant honera filiorum, quamdiu filii indigent parentibus, naturale sit, ut unus masculus uni adhereat femine, sequitur in hominibus esse quid naturale, ut quamdiu filii parentibus indigent<sup>7</sup>, [fol. 229<sup>ra</sup>] tamdiu unus masculus uni femine per coniugium copuletur. Set, cum<sup>8</sup> filii, quamdiu vivum<sup>9</sup>, indigeant<sup>10</sup> ope parentum, decens est, ut semper per<sup>11</sup> coniugium humanum unus masculus uni soli femine copuletur. Non enim sic est de hominibus sicut de animalibus aliis, quia eis natura sufficienter parat victum, ut supra in primo capitulo huius secundi libri plenius dicebatur.

---

<sup>1</sup> *Korrigiert aus:* adhereret

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607:* igitur

<sup>3</sup> *Davor getilgt:* po

<sup>4</sup> *Korrigiert aus:* sufficerent

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607:* quia tamen

<sup>6</sup> *ut fehlt im Druck Rom 1607. Im Druck Rom 1556 vorhanden*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607:* indigent parentibus

<sup>8</sup> *cum fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607:* vivunt

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607:* indigent

<sup>11</sup> *per fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

Zu Punkt III, der Aufzucht der Kinder: Die Ehe ist etwas Natürliches. Das ergibt sich zwingend aus der Beobachtung anderer Lebewesen. Wir sehen dann, wie auch allgemein die Gelehrten berichten, dass bei manchen Tieren für die Aufzucht der Jungen das Weibchen allein genügt. Das sieht man bei Hunden, Hühnern und sehr vielen anderen Tierarten. Die Vereinigung von Männchen und Weibchen dient bei allen Tieren zur Fortpflanzung. Bei den Arten, wo der weibliche Teil zur Aufzucht der Jungen genügt, kommt es nicht darauf an, ob ein Männchen mehr als ein Weibchen hat und ob es zum Zeitpunkt der Geburt mit ihm zusammenlebt. Bei den Tieren, wo das Weibchen allein den Jungen nicht genug Futter bieten kann, ist ein einziges Männchen auch nur an ein einziges Weibchen gebunden. Wenn es besonders lange dauert, bis der Nachwuchs aufgezogen ist, wie bei den Tauben und anderen Vogelarten, die sich beim Brüten abwechseln, trägt einen Teil dieser Last das Männchen und einen anderen das Weibchen. Bei den Menschen genügt die Frau nicht, um die Bürde des Ehestands zu tragen. Also ist es natürlich, dass beim Menschen ein einzelner Mann sich auch nur mit einer einzigen Frau vermählt. Wir dürfen das für natürlich halten, was bei der Mehrheit auftritt, wie die Rechtshändigkeit beim Menschen, obwohl es auch Linkshänder gibt. Genauso ist meistens der weibliche Teil nicht im Stande, alleine die Last der Mutterschaft zu schultern und den Nachwuchs ausreichend mit allem zu versorgen, was zu dessen Ernährung nötig ist. Es mag vielleicht manche Frauen geben, deren Fähigkeiten dazu genügen, aber als natürlich ist trotzdem das anzusehen, was sich nicht bei wenigen, sondern mehrheitlich findet. Dann bleibt nur noch das Urteil, dass es für Menschen natürlich sei, wenn Mann und Frau sich die Last der Kinder teilen. Bei anderen Tierarten, wo Männchen und Weibchen die Bürde des Nachwuchses gemeinsam tragen, solange die Kleinen Eltern brauchen, entspricht es der Natur, dass das Männchen bei nur einem Weibchen bleibt. Daraus folgt, dass es auch bei den Menschen natürlich ist, als Mann und Frau zu zweit durch die Ehe verbunden zu sein, solange die Kinder auf Eltern angewiesen sind. Kinder brauchen aber ihr Leben lang elterliche Unterstützung. Entsprechend geziemt es sich, dass auch die Ehe eines einzigen Mannes und einer einzigen Frau auf immer geschlossen wird. Die Natur versorgt den Menschen im Gegensatz zu anderen Tieren nicht ausreichend mit dem Lebensnotwendigen, wie oben, in Kapitel 1 dieses zweiten Buches, gesagt wurde.

Postquam ergo pulli avium apposerunt debitas pennas et pervenerunt ad debitum incrementum, per se ipsos possunt sibi debitum cibum querere et non ulterius egent ope parentum, quare<sup>1</sup> in talibus sufficit, quod durante tempore partus masculus convivat femine, et unus uni adhe[p. 246]reat. Set, cum homines toto tempore vite sue egeant opibus et facultatibus parentum, quia eis cibus congruus non sufficienter a natura paratur, sic se debent habere mas et femina per coniugium in hominibus, sicut in avibus alternatim<sup>2</sup> supportantibus honera filiorum se habent masculus et femina tempore partus. Set, cum dictum sit, quod toto tempore partus in huiusmodi avibus masculus simul convivit<sup>3</sup> femine et unus uni adheret<sup>4</sup>, sequitur, quod in [fol. CXLVII<sup>r</sup>] hominibus per totam vitam<sup>5</sup> coniuges simul convivant et unus uni adhereat. Quare, si volentes adherere coniugio decens est eos adherere secundum modum et ordinem naturalem, decet omnes cives una sola uxore esse contentos. Et tanto magis hoc decet reges et principes, quanto decet eos meliores esse aliis et magis sequi ordinem naturalem. Patet ergo, quod non solum ex parte viri et uxoris, set eciam ex parte prolis vir non nisi uni femine debet per coniugium copulari.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: quia

<sup>2</sup> *Davor getilgt*: at

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: convivat

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: adhaereat

<sup>5</sup> *Davor getilgt*: con

Nachdem dem Vogelküklen das Gefieder, das es braucht, gewachsen ist und es die notwendige Größe erreicht hat, kann es selbst sein Futter suchen und braucht dann nicht mehr die Hilfe der Alten. Daher genügt es bei solchen Vögeln, wenn das Männchen für die Zeit der Aufzucht mit einem einzigen Weibchen zusammenlebt. Die Menschen brauchen aber das ganze Leben lang die Unterstützung und Fähigkeiten ihrer Eltern, weil sie von der Natur nicht genügend mit der ihnen gemäßen Nahrung versorgt werden. Also müssen Mann und Frau wie Männchen und Weibchen bei Vögeln, welche sich bei der Brut abwechseln, die Last der Kinder gemeinsam tragen. Bei solchen Vögeln lebt das Männchen, wie gesagt, während der ganzen Zeit der Aufzucht einzig mit seinem Weibchen zusammen. Bei Menschen gilt das folglich ein Leben lang. Wenn jemand die Ehe eingehen will, dann soll er sich dabei der Ordnung der Natur entsprechend verhalten. Also müssen alle Bürger sich mit einer Frau zufriedengeben, umso mehr aber Könige und Fürsten, weil sie besser als ihre Mitmenschen sein und genauer das Naturrecht beachten müssen.

Also folgt nicht nur von Mann und Frau her betrachtet, sondern auch im Hinblick auf die Kinder, dass ein Mann mit nur einer Gattin die Ehe schließen muss.

## Capitulum X: Quod coniuges omnium civium et maxime regum et principum uno viro debent esse contente<sup>1</sup>

Quamvis apud aliquas sectas, ut apud Saracenos et apud forte aliqua alias barbaras naciones non reputetur incongruum unum virum eciam simul plures habere<sup>2</sup> uxores. Apud nullas tamen gentes secundum quascunque leges viventes nunquam hoc fuisse indultum, ut simul una mulier pluribus viris per coniugium copuletur. Magis enim repungnat apparentibus<sup>3</sup> et hiis, ad que coniugium ordinatur unam feminam simul pluribus habere viris quam unum virum pluribus feminis. Immo<sup>4</sup>, in lege divina, ut in Veteri Testamento, ex aliqua divina dispensacione vel propter aliquam figuram et signationem legimus unius viri [fol. 229<sup>rb</sup>] plures fuisse uxores. Tamen quod [p. 247] reperitur in paucis, vel quod reperitur in aliquo casu, vel ex ali[fol. CXLVII<sup>r</sup>]qua rationabili causa permissum, communem legem turbare non debet. Secundum enim commune dictamen rationis detestabile est unum virum simul plures habere uxores. Detestabilius tamen esset, si una femina per coniugium simul pluribus copularetur viris. Coniugium enim ad quatuor comparari potest, ex quibus sumi possunt quatuor rationes, per quas investigare possumus omnino detestabile esse unam feminam nuptam esse pluribus viris. In coniugio enim primo reservatur ordo naturalis. Nam naturale est feminam subiectam esse<sup>5</sup> viro, eo quod vir prudentia et intellectu sit prestancior ipsa. Secundo ex coniugio consurgit pax et amicitia. Multas enim guerras et multas discordias sedari videmus, eo quod inter partes contrahuntur coniugia. Tercio ex coniugio oritur ipsa proles. Ordinatur enim coniugium non solum ad conservacionem ordinis naturalis et ad debitam pacem, set eciam ordinatur ad procreacionem filiorum. Quarto, sicut ordinatur coniugium ad filiorum procreacionem<sup>6</sup>, sic ordinatur ad eorum debitam nutricionem. Inconveniens est ergo unam feminam coniugem esse plurium virorum, quia per hoc omnia predicta quatuor impediuntur<sup>7</sup>. Tolleitur enim ex hoc naturalis ordo. Non resultabit inde pax et concordia, set magis discencio et inimicitia.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: Capitulum VIII: Quod omnes cives et maxime reges et principes debent suis coniugibus indivisibiliter adherere. (*Tatsächlich Titel von Kapitel VIII. Siehe oben.*) *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: habere plures

<sup>3</sup> *Textvorlage*: a parentibus. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: et

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: esse subiectam

<sup>6</sup> filiorum. Quarto ... filiorum procreacionem *fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: impediuntur

## **Kapitel 10: Die Ehefrauen aller Bürger, vor allem aber die von Königen und Fürsten, müssen mit einem Ehemann zufrieden sein**

Bei manchen Sekten wie den Sarazenen und vielleicht noch anderen fremden Völkern gilt es nicht als unsittlich, wenn ein Mann gleichzeitig mehrere Ehefrauen hat. Bei keinem einzigen Volk, für das irgendwelche Gesetze galten, war es aber jemals geduldet, dass eine Frau mit mehreren Männern gleichzeitig die Ehe eingehen konnte. Es steht in einem offeneren Widerspruch zum Zweck der Ehe, wenn eine Frau gleichzeitig mehrere Männer heiratet als umgekehrt ein Mann mehrere Frauen. Freilich lesen wir in Gottes Gesetz, d. h. im Alten Testament, dass durch besondere göttliche Anordnung oder wegen der symbolischen Bedeutung ein Mann mehrere Frauen hatte. Was aber nur in wenigen Fällen und dann wegen besonderer Umstände oder aus einem nachvollziehbaren vernünftigen Grund geschieht, muss die Geltung eines Gesetzes nicht grundsätzlich in Frage stellen. Es herrscht allgemein die vernünftige Ansicht, ein Mann mit mehreren Frauen sei zu verabscheuen, noch viel mehr wäre es aber eine Frau, die gleichzeitig mit verschiedenen Männern die Ehe schließen würde. Die Ehe lässt sich unter vier Gesichtspunkten betrachten, aus denen sich wiederum vier mögliche Methoden ergeben, um nachzuweisen, dass es ganz abscheulich ist, als Frau mit mehreren Männern verheiratet zu sein.

Die Ehe spiegelt nämlich zum einen die Ordnung der Natur wider. Natürlich ist es, wenn die Frau dem Mann unterworfen ist, weil er sich durch mehr Klugheit und Verstand auszeichnet. Zweitens kommt es durch die Ehe zu Frieden und Freundschaft. Wie wir sehen, werden viele Kriege und Unruhen durch Heiraten zwischen den Parteien befriedet. Drittens geht aus eine Ehe Nachwuchs hervor. Sie dient nämlich nicht nur zur Erhaltung der natürlichen Ordnung und dazu, den notwendigen Frieden zu stiften, sondern auch der Zeugung von Kindern. Viertens folgt daraus wiederum, dass sie auch um des nötigen Unterhalts der einmal gezeugten Kinder willen besteht. Also passt dazu nicht, wenn eine Frau mehrere Männer hat. Das würde nämlich allen vier genannten Zwecken der Ehe entgegenstehen. So verkehrte sich nämlich die natürliche Ordnung in ihr Gegenteil. Es gäbe dann nicht Frieden und Eintracht, sondern mehr Streit und Feindschaft.

Non erit ibi debita<sup>1</sup> procreatio filiorum. Nec<sup>2</sup> tribuetur filiis debitum nutrimentum. Quod autem ex hoc tollatur naturalis ordo, videre non est difficile. Nam secundum ordinem naturalem, ut patet per Philosophum in *Politicis*, semper vir debet esse preeminens, mulier vero debet esse subiecta. Rursus secun[fol. CXLVIII]dum ordinem naturalem in eisdem operibus nullus eque per se duobus vel pluribus potest esse subiectus. Si enim aliqua persona duobus subicitur, hoc non est eque per se, set hoc est, quia unus ad alium ordinatur, ut si civis<sup>3</sup> subicitur proposito et regi, oportet propositum illum ad regem ordinari et esse [p. 248] sub ipso. Repugnat ergo ordini naturali eundem duobus esse subiectum. Quare, si mulier debet esse subiecta viro, ex quo totam sui corporis potestatem unī viro tribuit, contra ordinem naturalem est, ut viro alteri sit subiecta. Nam, et si idem potest dominari pluribus, ut plures sunt, eundem tamen obedire pluribus principantibus, ut plures sunt, secundum naturalem ordinem esse non potest. Quare, et si detestabile est plures feminas coniuges esse unius viri, unam tamen nubere [fol. 229<sup>va</sup>] simul viris pluribus detestabilius esse debet. Decet ergo coniuges omnium civium uno viro esse contentas<sup>4</sup>, multo magis tamen hoc decet coniuges regum et principum, quia in eorum coniugio magis quam in alio decet naturalem ordinem reservare<sup>5</sup>.

Secundo hoc idem investigari potest ex ipsa pace et concordia, ad quam coniugium ordinatur. Nam, cum quilibet moleste ferat, si in usu sue rei delectabilis impeditur, absque discentione et discordia esse non potest, si una femina per coniugium pluribus copularetur viris. Dum enim unus illorum in usu rei delectabilis alterum impediret, inter eos guerra et inimicicia oriretur. Immo, quilibet illorum virorum contra parentes et consanguineos uxoris ad inimiciciam moveretur, eo quod suam coniugem alteri viro per coniugium subiecerunt. Ex coniugio ergo<sup>6</sup>, quod ordinatur ad pacem et<sup>7</sup> amiciciam, lis et [fol. CXLVIII] discordia oriretur. Quare decet coniuges omnium civium uno viro esse contentas, tanto tamen hoc magis decet coniuges regum et principum, quanto lis et discordia principantium est periculosior et magis cavenda quam omnium aliorum.

Tercio hoc idem patet ex generatione prolis, ad quam coniugium ordinatur. Impeditur enim ipsa fecunditas filiorum, si una femina pluribus coniungatur viris. Unde et meretrices conspicimus esse magis steriles quam alias mulieres. Ergo<sup>8</sup> ex parte procreationis filiorum omnino indecens est unam feminam plures habere viros.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: debita ibi

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: non

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: quis

<sup>4</sup> *Textvorlage*: contentos. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: conservare

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>7</sup> et über die Zeile geschrieben und eingefügt. Im Druck Rom 1607 folgt: ad

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: igitur



Genug Nachwuchs gäbe es auch nicht, und die Kinder würden nicht ausreichend ernährt. Warum dadurch das Naturrecht nicht mehr gelten würde, lässt sich leicht erkennen. Denn ihm zufolge herrscht, wie Aristoteles in Buch I seiner *Politik* beweist, immer der Mann, und die Frau ist ihm ihrerseits unterworfen. Entsprechend kann sie bei allem, was sie tut, nicht in gleicher Weise zweien oder mehreren unterstehen. Wenn eine Person zwei anderen untertan ist, dann nämlich nicht in genau dem gleichen Maß; sondern es ist so, dass die eine Herrschaft der anderen untergeordnet ist. Wenn ein Bürger dem König und dessen Vertreter untersteht, ist Letzterer dem Ersteren notwendigerweise untergeben. Also widerspricht es der Ordnung der Natur, wenn ein und derselbe Mensch zwei verschiedenen Herren untertan ist. Wenn eine Frau dem Mann unterworfen sein muss und deshalb einem allein alles gewährt, was ihr Körper vermag, widerspricht es der natürlichen Ordnung, dass sie noch einem andern untertan ist. Auch wenn derselbe über so viele wie möglich herrschen kann, kann so vielen Herrschern wie möglich zu gehorchen nicht dem Naturrecht entsprechen. Wenn es für mehrere Frauen schon abscheulich ist, mit demselben Mann verheiratet zu sein, muss es also trotzdem noch schlimmer sein, wenn eine Frau gleichzeitig mehrere Männer ehelicht. Es gehört sich also für die Frauen aller Bürger, mit einem einzigen Mann zufrieden zu sein. Mehr noch trifft dies für die Gattinnen von Königen und Fürsten zu, weil man in einer solchen Ehe sich noch stärker an das Naturrecht halten muss.

Dasselbe ergibt sich auch aus Frieden und Eintracht als Ehezweck. Da man darüber verärgert ist, am Genuss seines Eigentums gehindert zu werden, könnte es nicht ohne Meinungsverschiedenheit und Zwietracht abgehen, wenn ein und dieselbe Frau mit mehreren Männern verheiratet wäre. Indem nämlich einer davon einen anderen an seinem Genuss hindert, kommt es zwischen ihnen aus Feindschaft zum Krieg. Jemand von ihnen könnte sogar zu Feindseligkeiten gegen die Eltern und Blutsverwandten seiner Frau bewogen werden, weil diese in der Ehe noch einem weiteren Mann untertan ist. Dann würden durch die Ehe, die dem Frieden und der Freundschaft dienen soll, Streit und Uneinigkeit entstehen. Darum schickt es sich für die Frauen aller Untertanen, mit ihrem einen Mann zufrieden zu sein, ganz besonders aber für diejenigen von Königen und Fürsten. Denn Zank und Zwietracht zwischen Herrschern ist gefährlicher und noch mehr zu vermeiden als zwischen allen Anderen.

Dasselbe folgt drittens aus der Zeugung von Nachwuchs als dem Zweck der Ehe. Wenn eine Frau mit mehreren Männern verheiratet wäre, würde dadurch ihre Fruchtbarkeit beeinträchtigt. Daher sehen wir, dass Prostituierte häufiger unfruchtbar sind als andere Frauen. Im Hinblick auf die Zeugung von Nachwuchs sollte eine Frau auf gar keinen Fall mehrere Männer haben.

Nam, et si unus masculus potest plures fecundare feminas, una tamen femina non sic<sup>1</sup> fecundari potest a plu[p. 249]ribus viris. Immo, impeditur fecunditas eius ex pluralitate virorum. Quare, si coniugium principaliter ordinatur ad bonum prolis, decet coniuges omnium civium, ne impediatur earum fecunditas, uno viro esse contentas, tanto tamen hoc magis decet coniuges regum et principum<sup>2</sup>, quanto in tali coniugio periculosior est sterilitas filiorum. Diligenter ergo advertere debent singule mulieres, que suis viris<sup>3</sup> per coniugium copulantur, quanta diligencia debeant ad suam pudicitiam observare et quanto conatu fidem suis viris<sup>4</sup> observent, quia, si esse non potest et detestabile est eciam per coniugium feminam<sup>5</sup>, vivente viro suo, viro alio copulari<sup>6</sup>, magis detestabile est alicui viro fornicarie<sup>7</sup> commiscere.

Quarto [fol. 229<sup>vb</sup>] hoc<sup>8</sup> investigare possumus ex filiorum debito nutrimento. Nam ex hoc parentes sollicitantur circa pueros, quia firmiter credunt eos esse eorum filios. Quicquid ergo impedit certitudinem fi[fol. CXLIX<sup>r</sup>]liorum, impedit, ne patres diligenter eis provideant in hereditate et in debito nutrimento. Set, si una femina pluribus nubat viris, patres de suis filiis certi esse non poterunt. Quare non adhibebunt illam diligenciam, quam debent, ut suis filiis debite in nutrimento et in hereditate provideant. Detestabile est ergo unum virum plures habere uxores, set detestabilius est unam uxorem plures habere viro, quia per hoc magis impeditur certitudo filiorum. Quare, si decet omnes cives certos esse de suis filiis, ut eis diligenter provideant in hereditate<sup>9</sup> et in nutrimento, decet coniuges omnium civium uno viro esse contentas, tanto tamen magis hoc<sup>10</sup> decet coniuges regum et principum, in quantum incuria circa eorum filios periculosior est quam incuria aliorum. [p. 205]

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: sit. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: regum et principum coniuges

<sup>3</sup> *Textvorlage*: viribus. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Korrigiert aus*: viribus

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: femina

<sup>6</sup> *Korrigiert aus*: copularis

<sup>7</sup> *Textvorlage*: fornicari. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> hoc fehlt in der *Textvorlage*. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Korrigiert aus*: hereditatem

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: hoc magis

Auch wenn ein Mann mehrere Frauen schwängern kann, ist es umgekehrt nicht für eine Frau möglich, von mehreren Männern schwanger zu werden. Eine Vielzahl von ihnen hemmt im Gegenteil ihre Fruchtbarkeit. Wenn eine Ehe zuvörderst dem Wohl des Nachwuchses dient, müssen sich die Frauen aller Bürger um ihrer uneingeschränkten Fruchtbarkeit willen mit einem Mann begnügen. Mehr noch sollen das die Gattinnen von Königen und Fürsten tun. Denn in ihrer Ehe ist das Fehlen von Kindern wegen Unfruchtbarkeit mit mehr Gefahr verbunden. Also muss jede einzelne verheiratete Frau sorgfältig Bedacht nehmen, ihre Keuschheit zu bewahren, und sich sehr anstrengen, dass ihr das Vertrauen ihres Mannes erhalten bleibt. Denn es darf unmöglich das Abscheuliche eintreten, dass eine Frau (jedenfalls zu Lebzeiten ihres Mannes) mit einem anderen verheiratet wird oder dass sie – noch schlimmer – mit ihm Ehebruch begeht. Das können wir auch viertens mit der notwendigen Ernährung der Kinder beweisen. Eltern tragen deshalb für ihre Kinder Sorge, weil sie fest daran glauben, es seien ihre eigenen. Was immer diese Gewissheit erschüttert, verhindert, dass die Väter sie mit einem zu ihrer Versorgung ausreichenden Erbteil bedenken. Wenn eine Frau aber mehrere Männer heiratet, können sich Väter ihrer Kinder nicht sicher sein. Deshalb widmen sie ihnen nicht die nötige Fürsorge in Form eines angemessenen Erbteils zum Unterhalt. Ein Mann mit mehreren Frauen ist verabscheuenswert, aber mehr noch eine Frau mit verschiedenen Männern, weil dann ungewiss ist, wer die eigenen Kinder sind. Wenn alle Bürger ihre Kinder mit Bestimmtheit kennen müssen, um sie mit einer angemessenen Erbschaft zu versorgen, muss ihrer Frau jeweils ein Mann genügen. Das gilt mehr noch für die Gattinnen von Königen und Fürsten. Wenn Letztere sich nicht um ihre Kinder kümmern, ist das mit mehr Gefahr verbunden als bei Anderen.

## Capitulum XI: Quod decet omnes cives et maxime omnes reges et principes non ducere coniuges sibi nimia consanguineitate coniunctas<sup>1</sup>

Crederet forte aliquis, dum tamen una femina per coniugium uni copuletur viro, licitum esse illud coniugium, cuiuscunque generis vel cuiuscunque consanguinitatis esse habeant vir et uxor. Set, quod hoc sit quontra rationis dictamen et quod, cum parentibus et consanguineis nimia consanguineitatis coniunctis non sit iniendum<sup>2</sup> coniugium, triplici via venari possumus: Prima sumitur ex debita reverencia, que est parentibus et con[fol. CXLIX<sup>v</sup>]sanguineis exhibenda, secunda ex bono, quod ex coniugio consurgit, tertia ex malo, quod inde vitatur.

Prima via sic patet: Nam, cum ex naturali ordine debeamus parentibus debitam subiectionem et consanguineis debitam reverenciam, cum huiusmodi reverencia debita non reservetur inter uxorem et virum<sup>3</sup> propter ea, que inter eos mutuo sunt agenda, dictat<sup>4</sup> naturalis ratio, quod<sup>5</sup> nimis propinqua ex suo genere non est per coniugium socianda. Immo, adeo videtur hoc naturali rationi consentaneum, quod vix sint alique gentes non exceptuantes personas aliquas a<sup>6</sup> coniugio contrahendo. Unde et Philosophus secundo *Politicorum* sola ratione naturali ductus exceptuat personas aliquas a contractione connubii. Nunquam enim fuit licitum [fol. 230<sup>ra</sup>] alicui et apud nullas gentes permissum invenimus, ut quis cum matre contraheret. Nam<sup>7</sup> uxor debeat subiecta viro. Inconveniens autem<sup>8</sup> esset sic matrem filio esse subiectam. Non licet ergo filiis contrahere cum parentibus propter mutuam reverenciam, quam sibi invicem decent<sup>9</sup>. Sic etiam non licet eis contrahere cum consanguineis aliis, si sint eis nimia consanguineitate coniuncti, nisi ex<sup>10</sup> dispensacio[p. 251]ne et in casu. Nam propter aliquod magnum bonum, quod inde posset consurgere, conceditur aliquando alicui in aliquo casu, quod communiter aliis denegatur. Ratione ergo reverencie debite consanguineis, que in agendis inter coniuges congrue reservari non possunt, nisi ex dispensacione et in casu, inter personas nimia consanguineitate coniunctas non sunt connubia contrahenda.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: Capitulum IX: Quod omnes cives et maxime reges et principes una sola uxore debent esse contenti. (*Tatsächlich Titel von Kapitel IX. Siehe oben.*) Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: ineundum

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: virum et uxorem

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: dicta. *Druck Rom 1556*: dictat

<sup>5</sup> *In der Textvorlage folgt*: quod. *Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *a fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: cum

<sup>8</sup> *autem fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: debent

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: in

## **Kapitel 11: Alle Bürger und namentlich Könige und Fürsten sollen keine Frauen ehelichen, die mit ihnen zu eng blutsverwandt sind**

Man könnte vielleicht glauben, so lange nur eine Frau mit einem Mann verheiratet ist, sei eine Ehe erlaubt, unabhängig vom Verwandtschaftsgrad der beiden Partner. Aber das hält einem vernünftigen Urteil nicht stand. Mit Eltern und anderen engen Blutsverwandten darf man aus drei Gründen die Ehe nicht eingehen: aus Ehrerbietung gegenüber den Eltern und anderen Angehörigen, wegen des Guten, welches von einer Ehe kommt, und des Schlechten, das dadurch vermieden wird.

Zu Punkt I: Von Natur aus schulden wir unseren Eltern Gehorsam und anderen Blutsverwandten Respekt. Eine solche Ehrerbietung darf es zwischen Mann und Frau wegen der ehelichen Pflichten nicht geben. Also gebietet die Vernunft, keine Ehe mit engen Verwandten einzugehen. Das scheint so sehr mit dem Naturrecht übereinzustimmen, dass es kaum ein Volk ohne Ehehindernisse geben dürfte. Ausschließlich mit naturrechtlicher Begründung schließt auch Aristoteles in Buch II seiner *Politik* bei Personen, die in einem besonderen Verhältnis zueinander stehen, eine Verheiratung aus. Niemals war es bei irgendeinem Volk erlaubt, sich mit der eigenen Mutter zu vereinigen. Da die Frau dem Mann untertan sein muss, wäre es nicht angemessen, wenn eine Mutter entsprechend dem eigenen Sohn unterworfen wäre. Also verbietet sich eine Verbindung von Kindern und Eltern wegen des Respekts, den sie einander schulden. Dasselbe gilt auch für andere besonders enge Blutsverwandte, wenn ihnen nicht eine Sondergenehmigung erteilt wird. Um eines besonderen Vorteils willen kann nämlich manchmal im Einzelfall gestattet sein, was Anderen versagt ist. Wegen des notwendigen Respekts unter Blutsverwandten, der im ehelichen Umgang nicht angemessen eingehalten werden kann, sollte bei engen Angehörigen die Eheschließung nur im Ausnahmefall gestattet werden.

Decet ergo omnes [fol. CL] cives non contrahere coniugia cum quibuscunque personis, tanto tamen hoc<sup>1</sup> magis decet reges et principes, quanto magis eos observare decet ordinem naturalem.

Secunda via ad investigandum hoc idem sumitur ex<sup>2</sup> bono, quod ex<sup>3</sup> matrimonio<sup>4</sup> consurgit. Dicebatur enim in precedenti capitulo, quod ex contractione coniugii inter ipsos contrahentes oritur pax et concordia. Set, cum inter consanguineos ex ipsa proximitate carnis sufficiens amicitia esse videatur, dictat naturalis ratio coniugia contrahenda esse inter illos, qui non sunt nimia consanguineitate coniuncti, ut quos carnis coniunctio per dilectionem et amicitiam non coniungit, coniungiat contractio copule coniugalis. Decet ergo omnes cives non contrahere cum personis nimia consanguineitate coniunctis. Magis tamen hoc decet reges et principes, quia, quanto sunt in maiori statu et in alciori gradu, tanto magis egent affinitate et amicitia aliorum. Nam secundum Philosophum in *Ethicis*, quanto arbor est alcior, tanto magis indiget sustentamentis, ne quatiatur a vento. Reges ergo et principes, quanto in alciori statu<sup>5</sup> existunt, tanto indigent habere maiores et plures tam affines quam consanguineos et amicos.

Tercia via ad investigandum hoc idem sumitur ex malo, quod per coniugium vitatur. Per coniugium enim non solum producit bonum proles, set etiam vitatur intemperancie malum. Qui enim castitatem servare non possunt, ne sint nimis intemperati quibuslibet feminis se miscendo, expedit eis inire connubia, ut una uxore contenti ab intemp[fol. 230<sup>rb</sup>]erancia<sup>6</sup> retrahan[p. 252/fol. CL<sup>v</sup>]tur. Cum enim concupiscencie carnis, si nimie sint, rationem percuciant, ut supra pluries diximus, expedit quibuslibet volentibus vigere ratione et intellectu non nimeam operam dare venereis. Cum ergo ad personas nimia consanguinitate<sup>7</sup> coniunctas habeatur naturalis amor, si supra amorem illum superadderetur<sup>8</sup> amicitia coniugalis, inter coniuges sic se habentes tanta multiplicaretur dileccio, quod oporteret eos nimium vacare venereis. Decet ergo omnes cives non inire connubia cum personis nimia consanguineitate coniunctis, ne dando nimis operam venereis, percuciat eorum ratio et retrahantur a curis debitis et a civilibus operibus.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: cum. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: quodam

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: in

<sup>4</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: gradu

<sup>6</sup> *Korrigiert aus*: abintemperancia

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: affinitate

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: superaddatur

Bürger dürfen nicht jede beliebige Person heiraten, noch viel weniger Könige und Fürsten, weil sie sich besonders an das Naturrecht halten müssen.

Zu Punkt II, was an einer Ehe gut ist: Im vorigen Kapitel wurde gesagt, dass es zu Friede und Eintracht zwischen den Parteien, die eine Ehe eingehen, kommt. Die besondere Nähe zwischen Familienangehörigen scheint für freundschaftliche Gefühle ausreichend. Also fordert die Natur, dass sich diejenigen verheiraten sollen, welche nicht schon eng verwandt sind, damit durch die eheliche Verbindung dieselbe Zuneigung und Freundschaft wie unter Familienangehörigen entsteht. Mehr noch als ihre Untertanen sollen daher Könige und Fürsten keine nahen Verwandten ehelichen, weil sie wegen ihres hohen Standes auch mehr die Verschwägerung und Freundschaft mit Anderen brauchen. Wie Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* sagt: „Je höher in Baum ist, desto tiefer muss er verwurzelt sein. Sonst wirft der Sturm ihn um.“ Menschen von gehobenem Stand wie Könige und Fürsten brauchen genauso zahlreich mächtige angeheiratete Verwandte wie eigene Familienangehörige und Freunde.

Zu Punkt III, dem Übel, welches eine Heirat abwendet: Aus der Ehe geht nicht nur Nachwuchs hervor, sie verhindert auch das Laster der Maßlosigkeit. Demjenigen, der sich seine Keuschheit nicht zu bewahren vermag, kommt nämlich, um nicht ganz unfähig zur Mäßigung beliebig mit Frauen zu verkehren, der Ehestand zugute. Dann begnügt er sich mit einer Ehefrau und lässt sich vom Laster der Zügellosigkeit abbringen. Zu starke sinnliche Begierde erstickt, wie schon oft gesagt, den Verstand. Also darf man sich nicht zu sehr der Fleischeslust widmen, wenn man geistig auf der Höhe bleiben will. Menschen, mit denen man eng verwandt ist, liebt man von Natur aus. Kommt dann noch die eheliche Freundschaft hinzu, würde sich die Zuneigung unter beiden Partnern so gewaltig verstärken, dass sie zwangsläufig zu häufig miteinander verkehren würden. Also dürfen Bürger nicht die Ehe mit engen Verwandten eingehen. Sonst würden sie zu sehr der Lust frönen, ihren Verstand zum Schweigen bringen und von ihrer Bürgerpflicht abgehalten werden.

Tanto ergo<sup>1</sup> hoc magis decet reges et principes, quanto ipsi plus vigere debent prudencia et intellectu et quanto maius<sup>2</sup> periculum potest regno consurgere, si reges et principes circa salutem regni et circa civilia opera non diligenter intendant. In nimis ergo propinquo gradu consanguinitatis non est matrimonium contrahendum. Tercius tamen et quartus gradus, qui a propinquitate deviare incipiunt, si dispensacio assit, propter bonum aliquod prosequendum vel magnum malum vitandum contrahi poterit copula coniugalis. [p. 253]

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607: hoc ergo*

<sup>2</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*



Umso mehr noch trifft das folglich auf Könige und Fürsten zu. Sie müssen über viel mehr Klugheit und Verstand verfügen, und ihr Reich geriete in umso größere Gefahr, wenn sie nicht zu dessen Vorteil ihren Amtspflichten gewissenhaft nachkommen würden. Bei zu enger Blutsverwandtschaft darf man nicht heiraten. Bei Verwandtschaft dritten und vierten Grades, wo jene allmählich aufhört, eng zu sein, könnte die Eheschließung gestattet werden. Es müsste damit aber ein besonderer Nutzen verbunden sein oder großer Schaden abgewendet werden.

## Capitulum XII: Quomodo reges et principes et universaliter omnes cives debet uxores accipere ornatas exterioribus bonis<sup>1</sup>

Bonorum autem quedam sunt bona anime, ut vir[fol. CLF]tutes et boni mores, quedam vero sunt bona corporis, ut pulchritudo, magnitudo<sup>2</sup> et agilitas et cetera talia. Quedam autem dicuntur exteriora<sup>3</sup> bona, que, quantum ad presens spectat, in triplici genere habent esse. Nam honorabilitas generis, pluralitas amicorum, multitudo diviciarum inter bona exteriora computantur, ut patet per<sup>4</sup> Philosophum primo *Rethoricorum*. Cum ergo reges et principes volunt alicui per coniugium copulari, attendere debent, ut persona illa, quam sibi in coniugem optant, sit omnibus hiis bonis ornata. Non tamen eque principaliter intendere debent ad tria predicta bona, set ad nobilitatem generis et ad multitudinem amicorum inter exteriora bona debent intendere quasi primo et per se. Set pluralitas diviciarum est intendenda quasi ex consequenti. Decet enim eos talem uxorem acceptare, que sit nobilis genere et per [fol. 230<sup>va</sup>] quam adquirant multos amicos nobiles et potentes. Set, quod per uxorem illam adquiratur diviciarum copia, intendendum est quasi ex consequenti. Magis autem attendendum est in coniuge, ut in<sup>5</sup> prosequendo patebit, honorabilitas generis et pluralitas amicorum quam multitudo diviciarum. Omnia hec tria aliquo modo sunt attendenda. Ordinatur enim coniugium, ut patet ex dictis, ad debitam societatem, ad pacificum esse et [p. 254] ad sufficienciam vite. Prout ergo coniugium ordinatur ad debitam societatem, apud reges et principes in suis coniugibus querenda est nobilitas generis, set prout ordinatur ad esse pacificum, querenda est multitudo amicorum<sup>6</sup>, prout vero ordinatur ad sufficienciam vite, que[fol. CLI]renda est pluralitas diviciarum.

Probatur enim supra coniugium esse secundum naturam, eo quod homo naturaliter est animal sociale. Prima autem naturalis societas, ut patet per Philosophum in *Politicis*, est maris et femine, viri et uxoris. Hoc autem non esset, nisi coniugium ordinaretur in quamdam societatem debitam et naturalem. Cum ergo debite et congrue<sup>7</sup> nobili societetur, reges et principes, quos constat esse nobiles genere, prout coniugium ordinatur in societatem dignam et congruam, debent sibi uxores querere, que sint ex nobili genere.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: Capitulum X: Quod coniuges omnium civium et maxime regum et principum uno viro debent esse contente. (*Tatsächlich Titel von Kapitel X. Siehe oben.*) *Emendiert nach dem Druck Rom 1607. X über der Zeile ergänzt und eingefügt*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: mansuetudo

<sup>3</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

<sup>4</sup> *per fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Korrigiert aus*: ut

<sup>6</sup> *ordinatur ad esse pacificum... prout vero fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *In derTextvorlage folgt*: nobilis. *Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

## **Kapitel 12: Wieso Könige, Fürsten und überhaupt alle Bewohner ihres Reiches sich eine Frau nehmen sollen, die mit äußeren Gütern versehen ist**

Es gibt seelische Güter wie Tugenden und gute Sitten, körperliche wie Schönheit, Größe, Gewandtheit usw. und, soweit es unser Thema angeht, drei äußere. Vornehme Herkunft, zahlreiche Verbündete und viel Reichtum zählen nämlich zu den äußeren Gütern, wie sich dem ersten Buch der *Rhetorik* von Aristoteles entnehmen lässt. Wenn Könige und Fürsten jemanden heiraten wollen, müssen sie darauf achten, ob die Person, mit der sie die Ehe eingehen möchten, über alle diese Güter verfügt. Doch sollen sie nicht alle drei, die genannt wurden, gleichermaßen anstreben, sondern unbedingt zuerst adelige Abstammung und eine großen Zahl an Verbündeten. Der Reichtum leitet sich gewissermaßen daraus ab. Sie müssen eine Frau nehmen, die aus adeliger Familie stammt und durch die sie viele vornehme und mächtige Verbündete hinzugewinnen. Durch solch eine Frau auch Reichtum in Fülle zu erwerben ergibt sich gewissermaßen als logische Folge. Aber man muss bei einer Braut, wie sich noch zeigen wird, mehr auf die vornehme Abstammung und viele Verbündete achten als auf eine Menge Geld. Auf gewisse Weise soll man trotzdem auf alle drei Bedacht nehmen. Eine Ehe dient, wie aus dem Gesagten hervorgeht, der gebührenden Gesellschaft, der friedlichen Existenz und dazu, genug zum Leben zu haben. Bei Königen und Fürsten bedeutet „gebührende Gesellschaft“, um eine Braut von Stand zu werben, „friedliche Existenz“, zu versuchen, viele Verbündete zu gewinnen, und „genug zum Leben haben“, möglichst großem Reichtum anzustreben.

Oben wurde nämlich nachgewiesen, dass die Zweisamkeit dem Naturrecht entspricht, weil der Mensch ein in Gemeinschaften lebendes Wesen ist. Die natürliche Urgemeinschaft ist, wie der *Politik* des Aristoteles zu entnehmen ist, die von Männchen und Weibchen, von Ehemann und -frau. Dies wäre aber nicht so, wenn der Ehestand nicht dazu bestimmt wäre, die sozusagen angemessene und natürliche Form der Gemeinschaft zu bilden. Passenderweise geht der Adelige mit einem anderen Adelligen eine Verbindung ein. Könige und Fürsten, die bekanntlich adeliger Abstammung sind, müssen für eine ihnen angemessene Verbindung um Bräute werben, welche dieselbe Herkunft haben.

Secundo propter esse pacificum querenda est amicorum multitudo. Nam pax inter homines se habet quasi sanitas respectu humorum. Sicut enim videmus in uno et eodem corpore, quod propter inequalitatem humorum consurgit infirmitas et pugna, sic et inter homines propter iniurias et inequalitates, quas inter se exercent, consurgunt discentiones et bella. Quare<sup>1</sup>, sicut ad esse sanum requiritur, quod quis habeat naturam<sup>2</sup> fortem, ut possit nociva expellere, sic ad esse pacificum requiritur habundancia civilis potencie et pluralitas amicorum. Nam secundum Philosophum in *Rethoricis* homines libenter iniustificant, cum possunt. Qui ergo caret civili potencia et non est munitus amicis, delevi iniuriam patitur et non sinitur vivere in esse pacifico. Coniugium ergo<sup>3</sup>, prout ordinatur ad esse pacificum, querenda<sup>4</sup> est ex eo amicorum pluralitas. Hoc autem, ut patet ex habitis, tanto magis egent reges et principes, quanto eorum status, quia alcior, magis indiget sustentamentis et pluribus potest concuti infortuniiis. Patet ergo, quomodo in coniuge regum et nobilium querenda est nobilitas generis et [fol. CLII<sup>f</sup>] quomodo ex tali coniugio querenda [p. 255] est pluralitas amicorum.

Restat ostendere, quomodo ex eo queri debeat diviciarum multitudo. Queruntur enim ex coniuge dotes et [fol. 230<sup>vb</sup>] divicie ad supportandum honera<sup>5</sup> coniugii et propter sufficienciam vite. Verum, quia reges et principes semper intelliguntur<sup>6</sup> diviciis et possessionibus habundare, que deserviunt ad sufficienciam vite, decet eos in suis coniugibus principalius querere, quod sint nobiles genere et quod per eas habundent in civili potencia et quod adquirant<sup>7</sup> multitudinem amicorum, quam ex tali coniugio adquiratur multitudo nummismatis.

Viso, quomodo reges et principes in suis coniugibus debent querere exteriora bona, delevi patet, quales coniuges singuli cives accipere debeant. Nam, si reges et principes decet accipere nobiles coniuges, ut inter eos sit pax et digna societas, in omni coniugio nimia imparitas videtur esse vitanda. Nam imparitas in excessu, sive sit secundum nobilitatem, sive secundum etatem, ut plurimum est causa litigii vel eciam<sup>8</sup> causa, quod<sup>9</sup> sibi coniuges fidem non servent. Ut si nimis<sup>10</sup> nobilis nubat ignobili, non erit inter eos digna societas, set unus alteri, ultra quam leges coniugii requirant, dominari conabitur.

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>2</sup> *naturam fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: igitur*

<sup>4</sup> *Korrigiert aus: querendan*

<sup>5</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: matrimonii sive*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607: intendunt*

<sup>7</sup> *Textvorlage: ad quirant. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607: est*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607: ut*

<sup>10</sup> *nimis fehlt im Druck Rom 1607*

Zweitens müssen sie um des Friedens willen eine große Zahl an Verbündeten gewinnen. Beim Frieden zwischen den Menschen verhält es sich ähnlich wie bei der Abhängigkeit der Gesundheit von den Säften. Wir sehen, dass es in ein und demselben Körper durch ein Ungleichgewicht der Säfte zu Schwäche und Widerstreit kommt. Entsprechend erheben sich unter Menschen durch Unrecht und Ungleichbehandlung Spaltung und Krieg. Zur Gesundheit ist eine starke Konstitution nötig, um Schadstoffe ausscheiden zu können. Zum Leben in Frieden braucht es viel an militärischer Macht und sehr viele Verbündete. Denn Aristoteles sagt in seiner *Rhetorik*: „Die Menschen tun bereitwillig Unrecht, wo sie nur können.“ Wem es an militärischer Gewalt fehlt und wer nicht von Verbündeten geschützt wird, dem widerfährt leicht Unrecht, und ihm ist es nicht gestattet, in Frieden zu leben. Soweit der Ehestand der friedlichen Existenz dient, muss man erstreben, dadurch neue Verbündete in großer Zahl zu bekommen. Könige und Fürsten brauchen sie, wie sich aus dem Gesagten ergibt, ganz besonders. Je höher der Stand, desto mehr bedarf man der Unterstützung, und desto größer wird die Zahl der Schicksalsschläge, die einen treffen können. Es ist damit klar, wieso die Braut von Königen und Adeligen selbst von Stande sein und man durch die Ehe mit ihr zahlreiche Verbündete gewinnen soll.

Es muss noch aufgezeigt werden, wieso dadurch eine Menge Reichtum anzustreben ist. Man will durch die Heirat nämlich zu Geschenken und Geld kommen, um die Belastungen der Ehe zu tragen und genug zum Leben zu haben. Könige und Fürsten streben immer danach, reich an Besitz für ein auskömmliches Leben zu sein. Sie sollen bei ihrer Braut trotzdem vor allem darauf achten, dass sie von Adel ist und sie ihnen zu reichlich militärischer Macht und vielen Verbündeten verhilft, und nicht darauf, ob sie durch die Ehe zu einer Menge Geld kommen.

Nachdem gezeigt wurde, auf welche äußeren Gütern Könige und Fürsten bei ihrer Braut achten sollen, lässt sich unschwer ableiten, welche Gemahlin sich der einzelne Bürger nehmen soll. Wenn Erstere adelige Bräute um des Friedens und der angemessenen Gesellschaft willen freien müssen, scheint man überhaupt in der Ehe zu große Ungleichheit vermeiden zu müssen. Ein Übermaß an Ungleichheit des Standes oder etwa des Alters führt oft zu Streiterei oder auch dazu, dass Eheleute sich nicht die Treue halten. Wenn ein zu Vornehmer eine Nichtadelige heiratet, ist das keine angemessene Verbindung, sondern der eine wird dann versuchen, die andere weit mehr, als es das Eherecht verlangt, zu beherrschen.

Sic eciam, si nimis senes iuencule nubat, quia iuvenes societate senum non gaudent, tanta imparilitas<sup>1</sup> etatis erit quoddam incitamentum, ut sibi coniuges fidem non seruent. Querenda sunt ergo in coniuge trina<sup>2</sup> predicta bona exteriora, videlicet honorabilitas generis, multitudo amicorum et pluralitas diuiciarum, set hoc secundum modum et proporcionalitatem nubentis, ita quod inter coniuges aliqualer<sup>3</sup> proportio reseruetur<sup>4</sup>. [p. 256/fol. CLII<sup>v</sup>]

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: imparitas

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: tria

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: aliqua

<sup>4</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: tam animae quam corporis

Wenn ein zu alter Mann ein junges Mädchen ehelicht, ist der große Altersunterschied ein Anreiz, dass sich die Eheleute nicht die Treue halten, weil die Jungen die Gesellschaft der Alten nicht froh macht. Bei einer Braut soll man also auf die drei genannten äußeren Güter, vornehme Abstammung, viele Verbündete und reichlich Vermögen achten, aber sie soll dabei so zu dem Freier passen, dass zwischen den Eheleuten nicht irgendwie ein zu großer Unterschied besteht.

**Capitulum XIII: Quod decet omnes cives et maxime reges et principes  
querere in suis coniugibus non solum, quod sint ornate exterioribus bonis,  
set eciam interioribus<sup>1</sup>**

Ostendebatur supra, quale debet esse coniugium, quia est quid naturale et est quid indivisibile et est unius ad unam. Ostendimus eciam, inter quas personas dicitur<sup>2</sup> esse coniugium, quia non inter nimia propinquitate coniunctos<sup>3</sup>. Ulterius autem declaravimus, qualia bona exteriora sunt querenda in coniuge. Reliquum est, ut dicamus, quomodo coniuges ipsorum virorum bonis tam corporis quam anime debent esse ornate. Sciendum ergo<sup>4</sup>, quod Philosophus primo *Rethoricorum* enumerando bona feminarum, ait, quod bona corporis feminarum sunt pulchritudo et magnitudo, bona vero anime temperancia et amor operositatis sive servilitatis<sup>5</sup>. Quantum ergo ad bona corporis querenda est [fol. 231<sup>ra</sup>] in uxore pulchritudo et magnitudo, set quantum ad bona anime maxime videtur esse querendum<sup>6</sup> in femina, quod sit temperata et quod non amet esse ociosa, set diligat facere opera non servilia. Que autem sunt opera non servilia, que querenda sunt in coniugibus, infra<sup>7</sup> in prosequendo patebit.

Quod autem hec bona coporis, magnitudo videlicet et pulchritudo, querenda sint in uxore, sic potest ostendi: Nam, licet coniugium, ut in precedenti capitulo dicebatur, ordinetur ad societatem debitam et ad esse pacificum et ad [fol. CLIIIF] sufficienciam vite, ordinatur eciam nichilominus ad debitam prolis productionem et ad fornicacionem vitandam. Immo, principalius<sup>8</sup> videtur ordinari coniugium ad hec dua bona, quam ad tria predicta. Nam bonum fidei, ut quod coniuges sibi fidem servant, quam servando fornicacionem [p. 257] vitant, et bonum prolis magis directe pertinere videntur ad coniugium quam ex ea, que in precedenti capitulo diximus. Omnia ergo illa, que videntur facere ad fornicacionem vitandam, ad fidem coniugalem conservandam et ad prolem debite producendam, in coniuge queri debent.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: Capitulum XI: Quod decet omnes cives et maxime reges et principes non ducere coniuges sibi nimia consanguinitate coniunctas. (*Tatsächlich Titel von Kapitel XI. Siehe oben.*) Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: debet

<sup>3</sup> *Textvorlage*: coniuncto. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>5</sup> *Textvorlage*: servilitate. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>6</sup> *Korrigiert aus*: querenda

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: multa

<sup>8</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens



---

### **Kapitel 13: Alle Bewohner eines Reiches und ganz besonders Könige und Fürsten, sollen bei ihrer Braut nicht nur auf äußere, sondern auch innere Werte achten**

Oben wurde gezeigt, was eine Ehe sein muss: etwas Natürliches, das nicht geschieden werden darf und aus nur einem Mann und einer Frau besteht. Wir haben auch dargelegt, wer sie, wie man meint, schließen darf: Menschen, die nicht zu eng verwandt sind. Weiterhin haben wir erklärt, auf welche äußeren Güter bei einer Braut zu achten ist. Es bleibt uns noch übrig zu sagen, warum die Bräute dieser Männer sich durch äußere *und* innere Güter auszeichnen müssen. Man muss wissen, dass Aristoteles in Buch I der *Rhetorik* aufzählt, was an Frauen gut ist. Er sagt dabei, körperliche Güter seien Schönheit und Größe, seelische aber Maß zu halten und die Liebe zu fleißiger Arbeit oder Dienstbarkeit. So sehr also bei einer Braut auf körperliche Vorzüge, d. h. Schönheit und Größe, zu achten ist, genauso müssen auch seelische in Betracht gezogen werden. Am meisten muss man offenbar darauf Bedacht nehmen, dass sie maßvoll ist, es nicht liebt, untätig zu sein, sondern gerne Arbeiten verrichtet, die nicht zu den niederen zählen. Was Letztere sind, wird noch im Folgenden dargelegt.

Dass man auf die körperlichen Vorzüge Schönheit und Größe Bedacht nehmen soll, kann man so erklären: Zwar soll die Ehe, wie im letzten Kapitel gesagt, für eine angemessene Verbindung, eine friedliche Existenz und einen ausreichendem Lebensunterhalt sorgen. Aber in nicht geringerem Maß soll sie der Zeugung und der Vermeidung von Unzucht dienen. Die Ehe scheint sogar mehr noch zu diesen beiden Zwecken als den drei vorgenannten bestimmt zu sein. Das Gut der Treue, d. h. einander nicht zu betrügen und so Unzucht zu vermeiden, und dasjenige, Nachwuchs zu haben, scheint unmittelbarer zur Ehe zu gehören, als das, was wir im vorigen Kapitel genannt haben. Also müssen wir bei einer Braut nach all dem suchen, was anscheinend dazu führt, Ehebruch zu verhindern, das Ehegelübde zu halten und den notwendigen Nachwuchs zu zeugen.

Videmus autem, quod magnitudo corporis facit ad bonum prolis. Nam filii in quantitate corporis ut plurimum matrificant, quia totam<sup>1</sup> corpulentam substanciam quodammodo habent a matre. Sicut ergo in aliis animalibus ut plurimum ex magno genere magna procedunt, sic et in hominibus, si parentes magni existant, filii ut plurimum magni nascuntur. Decet omnes cives propter bonum prolis, ut filii eorum<sup>2</sup> polleant magnitudine corporali, querere in suis<sup>3</sup> uxoribus magnitudinem corporis. Tanto tamen magis hoc decet reges et principes, quanto ipsi circa proprios filios, eo quod ex eis dependeat bonum commune et salus regni, plus sollicitari debent quam alii.

Secundo inter bona corporis querenda est in uxore formositas et pulchritudo. Nam et hoc facit ad bonum prolis. Nam, sicut ut plurimum ex magnis nascuntur magni, sic et ex pulchris nascuntur pulchri. Quare, si decet omnes cives et maxime reges et principes sollicitari, ut polleant filiis magnis et pulchris<sup>4</sup>, decet eos in suis uxoribus querere magnitudinem et pulchritudinem corporalem. Videtur etiam<sup>5</sup> pulchritudo coniugis non solum facere ad bonitatem prolis, set etiam ad fornicacionem vitandam, ad quam vitandam est ipsum coniugium ordinatum.

Viso, quomodo quantum ad bona corporis querenda sit [fol. 231<sup>rb</sup>] in coniuge magnitudo et pulchritudo, restat videre, quomodo quantum ad bona anime querenda sunt in ea temperancia et amor operositatis. Illud enim bonum maxime videtur esse querendum<sup>6</sup> in femina, ad cuius oppositum maxime incitatur. Dicebatur autem supra, quod agere secundum rationem et insequi passiones modo opposito se habent, ita quod quanto magis [p. 257] insequitur passiones, minus agit secundum rationem et e converso. Illi ergo, in quibus minus viget ratio, secundum quod huiusmodi sunt, magis inclinantur, ut sint passionum insecutores. Pueri ergo<sup>7</sup> et mulieres, quantum est de se, magis videntur esse insecutores passionum quam viri, qui vir est ratione prestantior<sup>8</sup>. Set, cum temperancia, ut supra in primo libro diffusius diximus, ipsas passiones moderet, ad quas mulieres maxime incitantur, licet singulis virtutibus secundum modum eis congruum feminas pollere deceat, tamen, cum tradenda est aliqua nuptui, potissime inquirendum est, utrum polleat temperancia, eo quod ad intemperanciam femine maxime incitentur. Decet ergo omnes cives hoc in suis coniugibus querere.

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt: ta*

<sup>2</sup> *eorum fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Korrigiert aus: insuis*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607: pulchris et magnis*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607: enim*

<sup>6</sup> *Textvorlage: frequendum. Korrigiert aus: frequenda. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *ergo fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607: praestantior ratione*

Wir wissen aber aus Erfahrung, dass körperlichen Größe dem Nachwuchs zugutekommt. Kinder scheinen bei der Körpergröße meistens nach der Mutter zu gehen. Einen festen Körperbau scheinen sie gewissermaßen ganz von ihr zu haben. Bei anderen Tieren haben meistens große Arten auch großen Nachwuchs. Entsprechend werden meistens beim Menschen, wenn die Eltern schon groß sind, auch große Kinder geboren. Alle Bürger sollen zum Wohl ihres Nachwuchses, d. h. damit er groß wird, bei ihren Frauen auf Größe achten. Könige und Fürsten müssen im Hinblick auf den eigenen Nachwuchs umso mehr darum Sorge tragen. Denn von ihm hängt das Wohl des ganzen Reiches ab.

Zweitens ist bei körperlichen Vorzügen einer Frau auf Schönheit zu achten. Denn wie meistens große Menschen große Kinder bekommen, haben schöne auch schönen Nachwuchs. Wenn alle Untertanen und besonders ihre Könige und Fürsten dafür sorgen sollen, dass ihre Kinder richtig groß und schön werden, müssen sie bei der Wahl ihrer Frauen auf hohen Wuchs und körperliche Schönheit achten. Die Schönheit einer Ehefrau kommt anscheinend nicht nur dem Nachwuchs zugute, sondern hilft auch, Unzucht zu vermeiden, was die Bestimmung der Ehe ist.

Wir haben gesehen, wie sehr bei einer künftigen Braut auf die körperlichen Vorzüge Größe und Schönheit zu achten ist. Es muss nun noch behandelt werden, warum sie so sehr auf die seelischen Güter Mäßigung und Arbeitsamkeit hin zu prüfen sind. Erstere scheint bei einer Frau nämlich am wichtigsten zu sein, weil sie besonders stark zum Gegenteil neigt. Es wurde oben gesagt, beim Handeln der Vernunft zu folgen und seinen Gefühlen nachzugeben, stünden zueinander im Widerspruch: Wer sich mehr von seinen Affekten leiten lässt, handelt entsprechend weniger vernünftig und umgekehrt. Bei wem an sich schon die Vernunft weniger ausgeprägt ist, der neigt auch mehr dazu, seinen Leidenschaften zu folgen. Das gilt offenbar für Kinder und Frauen ihrem Wesen nach mehr als für Männer. Denn den Mann zeichnet ein größeres Maß an Verstand aus. Die Mäßigung zügelt, wie oben in Buch I ausführlich beschrieben, gerade diejenigen Affekte, zu denen Frauen neigen. Zwar gehört es sich für Frauen, über jede einzelne Tugend in dem ihnen gemäßem Umfang zu verfügen, doch wenn man eine zum Altar führen will, muss man am meisten darauf achten, ob sie sich mäßigen kann, weil Frauen ganz besonders zum Gegenteil neigen.

Tanto tamen hoc decet reges et principes, quanto intemperancia coniugum ipsorum plus nocenti inferre potest quam intemperancia coniugum aliorum. Decet ergo coniuges temperatas esse.

Decet eciam eas<sup>1</sup> amare operositatem, quia, cum aliqua persona ociosa existat, levius inclinatur ad ea, que ratio vetat. Nam mens humana, ut innuit Philosophus septimo *Politicorum*, nescit ociosa esse. Statim ergo, cum quis<sup>2</sup> non dat se bonis et licitis exercitiis, eius mens vagatur circa alia et occupatur cogitationibus turpibus.

Patet ergo ex iam dictis, quare<sup>3</sup> debet esse coniugium et qualiter omnes cives et maxime reges et principes se habere debent in ducendis uxoribus. Nam, prius quam eas ducant, diligenter debent primo inquirere, qualiter sint ornate exterioribus bonis, ut quomodo sint nobiles genere et quomodo per tale coniugium consequi possint civilem potenciam et multitudinem amicorum. Secundo investigare debent, quomodo polleant corporalibus bonis, ut quod sint magne statura et quod habeant formositatem et pulchritudinem corporalem<sup>4</sup>. Tercio<sup>5</sup>, quia non sufficit affluere bonis exterioribus et pollere corporalibus bonis, nisi assint ibi bona mentis et anime, [p. 259] debent inquirere, quomodo uxores ducende sint temperate et quomodo sint operose [fol. 231<sup>va</sup>] circa exercitia<sup>6</sup> licita et honesta.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: eas etiam

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: aliquis

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: quale

<sup>4</sup> *Davor getilgt*: corporra. *Korrigiert aus*: copporalem

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: tertia

<sup>6</sup> *Textvorlage*: exercia. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

Diese Eigenschaft müssen alle Bürger bei ihrer Braut suchen, viel mehr noch aber Könige und Fürsten, weil Maßlosigkeit bei ihrer künftigen Frau auch mehr Schaden anrichten kann. Also sollen ihre Frauen maßvoll sein.

Sie müssen auch die Arbeit lieben. Wenn jemand müßig ist, neigt er leichter zu dem, was die Vernunft untersagt. Der menschliche Geist weiß nicht, wie Aristoteles in Buch VII der *Politik* bemerkt, mit Muße richtig umzugehen. Sobald er sich nicht dem widmet, was gut und erlaubt ist, schweift sein Geist ab, und er beschäftigt sich mit unanständigen Gedanken.

Aus dem Gesagten wird deutlich, warum des die Ehe geben muss und wie sich die Untertanen und ganz besonders ihre Könige und Fürsten richtig verheiraten müssen. Vorher müssen sie nämlich, erstens, genau prüfen, über welche äußeren Güter ihre künftige Frau verfügt, d. h. ob sie von Adel ist und eine Ehe mehr militärische Macht und eine große Zahl an Verbündeten nach sich zieht. Zweitens müssen sie nach körperlichen Vorzügen suchen, d. h. nach einem hohen Wuchs und nach einem schönen Leib. Da eine Vielzahl äußerer Güter und körperlicher Vorzüge ohne gute seelische Eigenschaften noch nicht genug ist, müssen sie erforschen, ob die künftige Ehefrau maßvoll und standesgemäß arbeitsam ist.

## Capitulum XIV: Quod omnes cives et maxime reges et principes non<sup>1</sup> decet suas uxores regere eodem regimine, quo regendi sunt filii<sup>2</sup>

Quia non sufficit scire, quale coniugium et qualiter quis se habere debeat in uxore ducenda, nisi circa eam iam ductam sciat debite se habere, ideo premissis capitulis [fol. CLIV<sup>v</sup>] rationabiliter hoc annectitur, ut sciamus, quomodo regnum<sup>3</sup> nupcialia, quo regende sunt coniuges, ab aliis regiminibus est distinctum. Possumus autem duplici via investigare, quod alio regimine regende sunt coniuges et alios filii. Prima via sumitur ex parte modi regendi, secunda vero ex parte operum fiendorum.

Prima via sic patet: Nam secundum Philosophos modus regiminis universi reservatur in uno homine. Unde ab eis homo appellatus est<sup>4</sup> “minor mundus”. Nam, sicut totum universum dirigitur uno principe, ut uno Deo, qui est intellectus separatus et purus, sic omnia, que sunt in homine, si debite regi debent, regenda sunt intellectu et ratione. Immo, adeo modus universi reservatur in quolibet homine, quod Plato totum ordinem celorum salvavit in qualibet anima rationali. Si ergo regnum<sup>5</sup> totius universi assimilatur regimini, quod debet esse in uno homine, cum civitas sit pars universi, regnum<sup>6</sup> totius civitatis multo magis reservabitur in una domo. Nam, si domus est plus quam unus homo singularis et civitas est minus quam universum, si totum universum per quamdam similitudinem reservatur in<sup>7</sup> uno homine, multo magis regimina<sup>8</sup>, [p. 260] que sunt in civitate, per quamdam similitudinem reservantur in domo. Unde et<sup>9</sup> Philosophus primo *Politicorum* regimina unius domus assimilat<sup>10</sup> regiminibus civitatis.

Civitas autem, quantum ad presens spectat, duplici regimine regi potest, politico scilicet et regali. Dicitur autem quis preesse regali dominio, cum preest secundum arbitrium et<sup>11</sup> secundum leges, quas ipse instituit. Set tunc preest regimine politico, quando non [fol. CLV<sup>r</sup>] preest secundum arbitrium, nec secundum leges, quas ipse instituit<sup>12</sup>, set secundum eas, quas cives instituerunt.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: ut. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> -di sunt filii *marginal ergänzt*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: regimen

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: appellatur *statt* appellatus est

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: regimen

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: regimen

<sup>7</sup> *Davor getilgt*: in u

<sup>8</sup> *Korrigiert aus*: regimina

<sup>9</sup> *et über der Zeile ergänzt und eingefügt*

<sup>10</sup> *Textvorlage*: adssimilat. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *In der Textvorlage korrigiert aus et zu nec. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>12</sup> arbitrium, nec ... ipse instituit *fehlt im Text. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607. Davor getilgt*: Set tunc potest secundum a. *Dahinter handschriftlich nachgetragen*: vacat

---

## **Kapitel 14: Alle Bürger und vor allem Könige und Fürsten dürfen über ihre Frau nicht genauso gebieten wie über ihre Kinder**

Es reicht nicht aus zu wissen, was eine Ehe ist und wie man die richtige Frau heiratet. Man muss sie auch danach richtig behandeln können. Also ist es vernünftig, ein Kapitel darüber anzufügen, wie sich das Regiment über die eigene Ehefrau von anderen Formen der Herrschaft unterscheidet. Das ergibt sich aus zwei Gesichtspunkten, der Herrschaftsform und der Arbeitsteilung.

Zu Punkt I: Wie die Philosophen sagen, lässt sich bei einem einzigen Menschen schon beobachten, wie die Weltherrschaft eingerichtet ist. Daher nannten sie den Menschen auch „eine kleine Welt“. Wie das ganze Universum von einem einzigen Fürsten, d. h. dem einen Gott, der absolute Vernunft ist, gelenkt wird, muss auch der ganze Mensch in angemessener Weise von Verstand und Vernunft beherrscht werden. So sehr ist der Mensch ein maßstabsgetreues Abbild des Universums, dass für Platon der rationale Seelenteil die Ordnung der Himmel widerspiegelt. Die Herrschaft über die Welt ist ein Abbild der richtigen menschlichen Selbstbeherrschung. Entsprechend ist die richtige Herrschaft über einen Staat, obwohl er Teil des Universums ist, umso mehr in der Hausherrschaft bereits angelegt. Denn das Haus ist mehr als der einzelne Mensch und ein Staat weniger als die ganze Welt. Ist aber das Universum im einzelnen Menschen gewissermaßen abgebildet, sind es desto mehr die staatlichen Herrschaftsformen im Haus. Daher vergleicht auch Aristoteles in Buch I der *Politik* die Herrschaft über ein einziges Haus mit den Formen der Staatsregierung.

Derer gibt es, soweit es hier unsere Fragestellung betrifft, zwei, die städtische und die königliche. Wie gesagt, übt jemand Königsherrschaft aus, wenn er nach eigenem Ermessen und nach den Gesetzen, die er selbst erlassen hat, regiert. Die städtische Obrigkeit ist im Gegensatz dazu ganz an Gesetze gebunden, welche die Bürger eingeführt haben.

Cum enim principans in civitate ipse secundum se ipsum principatur et ipse leges instituit, regimen illud ab illo regnante nomen sumit et dicitur regale. Set cum leges non instituuntur a principante, set a civibus, illud regimen non [fol. 231<sup>vb</sup>] est denominandum ab ipso regnante et principante, set magis ab ipsa polititia<sup>1</sup> et ab ipsis civibus. Dicitur ergo tale regimen politicum vel civile.

Hiis autem duobus regiminibus in civitate secundum Philosophum in *Politicis* assimilantur duo regimina domus, paternale et coniugale. Nam regimen paternale assimilatur regali, coniugale vero politico. Debet enim vir preesse uxori regimine politico, quia debet ei preesse secundum certas leges, ut<sup>2</sup> secundum leges matrimonii, et secundum convenciones et pacta. Set pater debet preesse filiis<sup>3</sup> secundum<sup>4</sup> arbitrium et secundum regimen regale. Inter patrem enim et filium non interveniunt convenciones et pacta, quomodo eum regere debeat. Set pater secundum suum arbitrium, prout melius viderit filio expedire, ipsum gubernat et regit. Sicut et rex gentem sibi subiectam regere debet secundum suum arbitrium, prout melius viderit illi genti expedire. Quare tale regnum<sup>5</sup> recte dicitur regale.

Set inter uxorem et virum<sup>6</sup> semper inter conveniunt<sup>7</sup> quedam convenciones et pacta et sermones quidam, quomodo vir habere se debeat circa ipsam. Dicitur ergo tale regimen politicum, quia assimilatur illi regimini, [p. 261] quo cives vocantes dominum, ostendunt ei pacta et convencio[fol. CLV<sup>v</sup>]nes, que debet<sup>8</sup> in suo regimine observare. Ex ipso ergo modo regendi, quia unum est politicum, aliud regale, differt regimen coniugale a regimine paternali. Videmus enim, quod regimen regale est magis totale et naturale. Regimen vero politicum est magis particulare et ex eleccione. Nam preesse regulariter<sup>9</sup> est preesse totaliter et secundum arbitrium. Preesse vero politice est preesse non totaliter nec simpliciter, set secundum quasdam convenciones et pacta. Rursus, licet omne regimen, si sit rectum, sit naturale, attamen regimen politicum, quantumcunque sit rectum, non est adeo naturale sicut regale. Immo, illud regimen est quodammodo ex eleccione, cum in tali regimine cives sibi dominum eligant.

---

<sup>1</sup> *Korrigiert aus:* polititica

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607:* et

<sup>3</sup> secundum convenciones ... preesse filiis fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607

<sup>4</sup> *Davor getilgt:* secundo.

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607:* regimen

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607:* virum et uxorem

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607:* interveniunt statt inter conveniunt

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607:* quasdam statt que debet

<sup>9</sup> *Textvorlage:* regulariter. Emendiert nach dem Druck Rom 1607



Wenn jemand einen Staat nach eigenem Ermessen und mit selbstverfügten Gesetzen regiert, nennt man eine solche Herrschaft, wegen dem Einen, der sie ausübt, königlich. Wenn Gesetze nicht von einem einzigen Herrscher, sondern von Bürgern gemacht werden, darf man eine solche Herrschaft nicht nach demjenigen benennen, der sie innehat, sondern eher nach dem Staat und seinen Bürgern. Daher nennt man eine solche Regierungsform „politisch“ oder „bürgerschaftlich“.

Diese beiden Formen staatlicher Herrschaft werden von Aristoteles in der *Politik* mit zweien der Hausherrschaft verglichen, der väterlichen und der ehelichen, nämlich Erstere mit der königlichen, Letztere mit der politischen. Ein Mann muss über seine Frau politisch herrschen. Er ist dabei an Gesetze wie das Eherecht und an die Eheverträge gebunden. Seinen Kindern muss ein Vater nach eigenem Ermessen, also wie ein König, gebieten. Die Herrschaft zwischen Vater und Kind ist nicht vertraglich eingeschränkt. Vielmehr gebietet der Vater nach eigenem Gutdünken dem Kind, was seiner Meinung nach besser für es ist. Entsprechend soll auch ein König nach eigenem Ermessen seine Untertanen so regieren, wie es ihm zu ihrem Besten erscheint. Deshalb heißt diese Herrschaft zu Recht „königlich“.

Beim Verhältnis von Frau und Mann gelten aber immer zwischen beiden vertragliche Vereinbarungen und eidliche Verpflichtungen, die sein Verhalten ihr gegenüber bestimmen. Daher nennt man eine solche Herrschaft „politisch“, weil sie jener Regierungsform ähnelt, bei der die Bürger ihren Herrn berufen und ihm Verträge vorlegen, an die er sich halten muss. Durch die jeweilige Herrschaftsweise, zum einen die politische, zum anderen die königliche, unterscheiden sich eheliches und väterliches Regiment. Die Königsherrschaft ist also unbeschränkter und natürlicher, das politische Regiment stärker geteilt und frei gewählt. Denn „königlich herrschen“ heißt ‚ganz nach eigenem Gutdünken‘, „politisch“ ‚nicht uneingeschränkt, sondern vertraglich gebunden‘. Zwar ist wiederum jede Herrschaft, wenn sie auf rechte Art erfolgt, natürlich. Trotzdem ist es die politische, mag sie auch noch so sittlich sein, nicht so sehr wie die königliche. Jene verdankt sich irgendeiner Wahl, weil dort die Bürger ihren Herrn bestimmen.

Ex hoc autem manifeste<sup>1</sup> patet differentia inter regimen nupcialia et paternale, quia<sup>2</sup> patet magis preest filiis simpliciter et totaliter quam vir<sup>3</sup> uxori. Rursus, dominium paternale magis est secundum naturam quam coniugale. Aliquo enim modo uxor iudicatur ad paria cum viro et eligit sibi virum. Filii autem non sic iudicantur ad paria cum patre nec eligunt sibi patrem, [fol. 232<sup>ra</sup>] set naturaliter producuntur<sup>4</sup> ab ipso. Dicitur dominium paternale esse plus secundum naturam quam coniugale, quia, licet homo<sup>5</sup> sit animal naturaliter<sup>6</sup> coniugale, tamen, quod habeat hanc coniugem vel illam, est secundum placitum<sup>7</sup> et ex electione. Sicut homo naturaliter est aptus ad loquendum, tamen, quod loquatur hoc ydiomate vel illo, hoc est secundum placitum et ex electione. Coniugale ergo regimen non est sic naturale ut paternum, quia filii nullo modo eligunt sibi patrem.

Viso, quo[fol. CLVI]modo differt regimen coniugale a paternali ex modo regendi, quia unum est magis simpliciter et naturale, aliud<sup>8</sup> vero est quasi particulariter et ex electione, delevi videri potest, quomodo differt hoc regimen ab illo ex parte operum fiendorum. Nam pater sic debet preesse filiis, [p. 262] ut ordinet eos ad alia<sup>9</sup> opera quam uxorem. Nam filii instruendi sunt ad opera militaria vel civilia, quibus vacare debeant, cum sunt<sup>10</sup> adulti. Ad que non sunt instruende uxores, quia talibus vacare non debent. Patet ergo, quomodo decet omnes cives alio regimine preesse uxoribus<sup>11</sup> et alio<sup>12</sup> filiis. Tanto tamen hoc magis decet reges et principes, quanto ipsi plus observare debent, que dictat ordo et ratio naturalis.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607: maxime*

<sup>2</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>3</sup> *vir fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Textvorlage: producunt. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *homo fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607: naturaliter animal*

<sup>7</sup> *Davor getilgt: politicum*

<sup>8</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>9</sup> *Textvorlage: illa. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Textvorlage: sut. Druck Rom 1607: sint*

<sup>11</sup> *Davor getilgt: uxores*

<sup>12</sup> *Korrigiert aus: alis*

Das zeigt aber am meisten den Unterschied zwischen ehelicher und väterlicher Herrschaft. Der Vater gebietet über seine Kinder viel uneingeschränkter als über seine Frau. Das väterliche Regiment ist wiederum viel natürlicher als das eheliche. Eine Frau gilt gewissermaßen als gleichberechtigt bei der Wahl ihres Partners. Kinder werden aber im Verhältnis zum Vater nicht als Gleiche angesehen, wählen ihn nicht für sich aus, sondern werden auf natürliche Weise von ihm gezeugt. Man sagt, die väterliche Herrschaft sei natürlicher als die eheliche. Zwar geht der Mensch von Natur aus die Ehe ein, hat aber diese oder jene Frau, weil er frei entschieden hat, dass sie ihm gefällt. Genauso kann der Mensch schon von Natur aus sprechen. Wie er sich genau ausdrückt, kann er aber nach Belieben wählen. Also ist die eheliche Herrschaft nicht so natürlich wie die väterliche, weil Kinder ihren Vater überhaupt nicht aussuchen.

Entsprechend unterscheidet sich klarerweise das eheliche vom väterlichen Regiment durch die Form der Herrschaft. Die eine ist uneingeschränkter und natürlicher, die andere ist gewissermaßen geteilt, und es kommt zu ihr durch freie Wahl. Es ist leicht zu erkennen, wie sich die beiden Herrschaftsformen durch die Art der Arbeitsteilung unterscheiden. Der Vater hält seine Kinder nämlich zu anderen Tätigkeiten an als seine Frau. Söhne müssen militärische und politische Aufgaben erlernen, die sie als Erwachsene erfüllen müssen. Für Frauen gilt Letzteres nicht. Also brauchen sie es auch nicht zu lernen. Es ist also deutlich geworden, wie alle Bürger angemessen über ihre Frau und ihre Kinder herrschen müssen. Dies gilt umso mehr für Könige und Fürsten, weil sie sich noch mehr an das Naturrecht halten müssen.

## **Capitulum XV: Quod omnes cives et maxime reges et principes non<sup>1</sup> decet suas coniuges regere eodem regimine<sup>2</sup>, quo regendi sunt servi**

Dicebatur superius in domo esse tria distincta regimina: nupciale, quo vir preest uxori, paternale, quo pater preest filiis, et dominativum, quo preest servis. Postquam ergo distinximus<sup>3</sup> regimen coniugale a paternali<sup>4</sup>, quia paternale est magis secundum naturam, illud vero est quodammodo ex electione, rursus, quia ad alia opera est hoc quam illud, restat ostendere, quomodo coniugale regimen differt a servili. Quod autem vir<sup>5</sup> non de[fol. CLVI]<sup>beat</sup> uti sua coniuge tanquam serva, triplici via venari possumus: Prima sumitur ex ipso ordine naturali, secunda ex perfectione domus, tertia ex parilitate coniugum.

Prima via sic patet: Nam tota natura movetur et regitur a Deo et a substanciis separatis, unde et Philosophus in libro *De bona fortuna* ait, impetus naturales, quos habemus in anima, esse in nobis a Deo tanquam a movente naturam totam. Sicut ergo in artificio facta a sapienti artifice non inveniretur aliquid superfluum nec aliquid diminutum<sup>6</sup>, sic natura, nisi impedia[fol. 232<sup>rb</sup>]tur, eo quod movetur et dirigitur a sapien[p. 263]tissimo artifice, ut a Deo, nichil agit superfluum nec deficit in necessariis. Quicquid ergo natura agit et quicquid natura preparatur, oportet<sup>7</sup> ordinatissimum esse, quia ille naturam dirigit, a quo est omnis ordo. Cum ergo tunc sit aliquid ordinatum maxime, quando unum ordinatur ad unum officium, cum uxor naturaliter sit ordinata ad generandum, non erit ordinata ad serviendum. Ideo dicitur primo *Politicorum*, quod naturaliter distinguuntur femina et servus. Nam, ut Philosophus ait ibidem, nichil tale natura facit, sicut faciebant fabri formantes Delficum gladium. Apud Delfos enim<sup>8</sup> fiebant gladii propter pauperes, ita quod unus gladius deserviebat pluribus officiis, utputa pauperes, non valentes plura habere instrumenta, faciebant aliquod instrumentum fabricari, quo possent ad plura uti officia. Natura autem non sic agit, set ut melius fiant res naturales, semper ad unum officium principaliter ordinat unum aliquid. Unde et idem Philosophus ait, quod unumquodque organorum optime perficiet [fol. CLVII]<sup>sum</sup> opus, si non multis<sup>9</sup> operibus sit serviens, set uni.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: ut. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Davor getilgt*: modo

<sup>3</sup> *Textvorlage*: diximus. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: quia paternale est magis totaliter et simpliciter, illud vero magis particulariter, et

<sup>5</sup> *vir fehlt im Druck Rom 107*

<sup>6</sup> *Textvorlage*: dirimicum. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *oportet fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: sic

<sup>9</sup> *Korrigiert aus*: nonmultis

## **Kapitel 15: Alle Bürger und erst recht Könige und Fürsten dürfen über ihre Frau nicht herrschen wie über Knechte**

Es wurde oben gesagt, dass es im Haus drei unterschiedliche Herrschaftsformen gibt: die eheliche des Mannes über seine Frau, die väterliche über die Kinder und die gebieterische über die Knechte. Wir haben schon das eheliche vom väterlichen Regiment unterschieden. Dabei entspricht das väterliche mehr dem Naturrecht, während das eheliche sozusagen freier Entscheidung entspringt. Beide beziehen sich jeweils auch auf unterschiedliche Tätigkeiten. Es fehlt noch die Unterscheidung von ehelicher und gebieterischer Herrschaft. Dass man seine Frau nicht wie eine Dienerin behandeln darf, ergibt sich aus drei Gesichtspunkten: dem Naturrecht selbst, der Entelechie des Hauses und der Gleichheit der Ehepartner.

Zu Punkt I: Die ganze Natur wird bewegt und beherrscht von Gott und seinen Engeln. Daher sagt Aristoteles im Buch *Über die Gunst des Schicksals*: „Unsere Seele empfängt ihren natürlichen Antrieb von Gott so wie die ganze Natur ihre erste Bewegung.“ An dem Produkt eines sachkundigen Handwerkers ist nichts zu viel und nichts zu wenig. Die Natur wird uneingeschränkt von dem kundigsten Handwerker, das ist Gott, bewegt und gelenkt. Daher tut sie nichts Überflüssiges und lässt es an nichts Notwendigem mangeln. Was die Natur auch macht oder von ihr bereitgestellt wird, ist notwendigerweise aufs Beste geordnet. Denn die Natur lenkt der, von dem alle Ordnung kommt. Am besten ist etwas eingerichtet, wenn es zu einer einzigen Aufgabe bestimmt ist. Die natürliche Bestimmung der Ehefrau ist es, Kinder zu gebären und also nicht zu dienen. Daher sagt Aristoteles in Buch I seiner *Politik*, es gebe einen natürlichen Unterschied zwischen Frau und Diener. Denn er meint dort auch: „Die Natur macht nichts so wie die Schmiede einst ein Delphisches Schwert.“ In Delphi machte man für die Armen Schwerter so, dass eines davon mehrere Aufgaben erfüllte. Hatten die Armen nicht genug Geld für mehrere Werkzeuge, ließen sie sich ein solches machen, das sie für verschiedene Zwecke nutzen konnten. Die Natur macht es aber nicht so. Um alle ihre Bestandteile besser zu machen, bestimmt sie einen jeden immer für einen vorrangigen Zweck. Daher sagt an der zitierten Stelle Aristoteles auch, ein jedes Werkzeug funktioniere am besten, wenn es statt mehreren nur eine Aufgabe habe.

Quare, cum natura ordinaverit coniugem ad generationem, indecens est, quod ordinetur ad serviendum. Non est ergo naturalis ordo virum preesse uxori eo regimine, quo dominus preest<sup>1</sup> servis.

Licet ergo sic sit secundum ordinem naturalem, tamen apud aliquas gentes sicut apud barbaros idem sunt femina et servus, ut recitat Philosophus primo *Politicorum*, dicens, quod inter barbaros femina et servus eundem habent ordinem. Utebantur enim illi coniugibus tanquam servis. Set hoc ideo contingebat, ut recitatur ibidem, quia inter barbaros nullus est naturaliter principans, set idem est esse naturaliter barbarum et servum. Esse enim barbarum ab aliquo, hoc est esse extraneum ab eo, non est<sup>2</sup> intelligi ab illo. Potest ergo esse quis<sup>3</sup> barbarus huic vel illi, quia non intelligitur ab hoc vel ab illo. Sicut Teutonici sunt barbari Ytalicis et Ytalici Anglicis. Ille tamen est barbarus [p. 264] simpliciter, qui a<sup>4</sup> se ipso est extraneus et se ipsum non intelligit. Quod esse non potest, nisi careat usu rationis et intellectus. Set, cum carens rationis usu sit naturaliter servus, quia nescit se ipsum dirigere et expedit ei, quod ab<sup>5</sup> alio dirigatur, idem est esse natura barbarum et servum. Quare, si apud<sup>6</sup> barbaros eundem habent ordinem uxor et servus, hoc est propter rationis defectum, quia nesciunt distinguere inter regimen coniuga[fol. 232<sup>va</sup>]le et servile. Quare, si decet cives esse industres et cognoscere modum et ordinem naturalem, indecens est eos uti uxoribus tanquam servis. Tanto tamen hoc est magis indecens<sup>7</sup> apud reges et principes, [fol. CLVII<sup>v</sup>] quanto detestabilius est eos esse barbaros et carere ratione et intellectu. Ex parte<sup>8</sup> igitur ordinis naturalis patet aliud esse regimen coniugale quam servile et non esse utendum uxoribus tanquam servis.

Secunda via ad investigandum hoc idem sumitur ex parte perfectionis domus. Videtur enim domus esse imperfecta et habere penuriam rerum et non sufficere sibi in vita<sup>9</sup>, si uxor et servus habeant eundem ordinem. Unde dicitur sexto *Politicorum*, quod pauperes, quia non habent copiam servitorum nec habundant in hiis, que requiruntur ad perfectionem domus, utuntur uxoribus et filiis tanquam servis.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: praeest dominus

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: et non statt non est

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: quis esse

<sup>4</sup> a *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: aliquo

<sup>6</sup> *Korrigiert aus*: si apud

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: magis indecens est

<sup>8</sup> *Korrigiert aus*: ex parte

<sup>9</sup> *Korrigiert aus*: invita

Wenn die Natur die Ehefrau von Natur aus zum Gebären bestimmt hat, wäre es ungehörig, sich von ihr bedienen zu lassen. Es entspricht also nicht der natürlichen Ordnung, wenn der Mann über seine Ehefrau so herrscht wie als Herr über seine Knechte.

Das gilt zwar nach dem Naturrecht. Trotzdem ist bei einigen barbarischen Völkern eine Frau und eine Sklavin dasselbe. Das führt Aristoteles in Buch I der *Politik* aus und sagt, bei den Barbaren hätten Frauen und Sklaven denselben Stand. Sie behandeln nämlich ihre Ehefrauen wie ihre Sklaven. Aber dazu kam es, weil es, wie dort gesagt wird, unter Barbaren von Natur aus keinen Herrscher gibt, sondern Sklave und Barbar zu sein natürlicherweise dasselbe ist. In etwa ein Barbar zu sein heißt, dass einem jemand fremd ist und man von ihm nicht verstanden wird. Es kann also jemand für den einen oder anderen ein Barbar sein, weil keiner von beiden versteht, was er sagt. So sind Deutsche für Italiener Barbaren und Italiener für Engländer. An sich ist aber derjenige ein Barbar, der sich selbst fremd ist und sich auch nicht versteht. Das kann nur von einem Mangel an vernünftigem Denken kommen. Zu wenig seinen Verstand gebrauchen zu können ist bei Sklaven natürlich, die nicht selbstbestimmt sein können und denen es nützt, von jemandem gesagt zu bekommen, was sie tun sollen. Also ist von Natur aus ein Barbar und ein Sklave zu sein dasselbe. Wenn bei Barbaren Ehefrau und Sklave zum selben Stand gehören, liegt das an einem Mangel an Verstand. Sie können nicht zwischen ehelicher und gebieterischer Herrschaft unterscheiden. Wenn Untertanen also fleißig sein und das Naturrecht kennen müssen, dürfen sie ihre Frauen auch nicht wie Sklaven behandeln. Umso ungehöriger ist das für Fürsten und Könige und entsprechend abscheulich, wenn sie aus Mangel an Verstand Barbaren sind. Nach dem Naturrecht sind also eheliche und gebieterische Herrschaft verschieden und dürfen Ehefrauen nicht wie Sklaven behandelt werden.

Das folgt zweitens auch aus der Entelechie des Hauses. Ein Haus scheint nämlich unvollkommen zu sein, Mangel zu leiden und nicht genug zum Leben abzuwerfen, wenn Hausfrau und Knecht denselben Stand haben. Daher heißt es in Buch VI der *Politik*, dass Arme aus Mangel an Knechten und an dem, was ein vollkommenes Haus ausmacht, Frauen und Kinder wie Diener behandeln.

Tercia via sumitur ex paritate<sup>1</sup>, que esse debet inter virum et uxorem. Nam, licet vir debeat preesse uxori, eo quod ratione prestantior, non tamen debet esse tanta imparitas inter uxorem et virum, quod ea uti debeat tanquam serva, set magis tanquam socia. Non enim est tanta imparitas inter uxorem et virum quanta inter dominum et servum. Immo, vir et uxor quantum ad aliquid ad paria iudicantur. [p. 265]

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607: paritatae*



Das dritte Argument ist die Gleichheit, die zwischen Mann und Frau herrschen muss. Zwar muss der Mann seiner Frau gebieten, weil er sie an Verstand übertrifft. Aber trotzdem darf es keine so große Ungleichheit zwischen beiden geben, dass er sie wie eine Dienerin statt vielmehr wie eine Gefährtin behandelt. Zwischen Mann und Frau besteht nämlich keine so große Ungleichheit wie zwischen Herr und Knecht. Mann und Frau gelten sogar als fast gleich.

## Capitulum XVI: Quod detestabile est in omnibus civibus et maxime in regibus<sup>1</sup> et principibus in etate nimis iuvenili uti copula coniugali

Sermones universales, ut in primo libro diximus, circa morale negocium minus proficiunt. Determinare ergo de coniugio, quia regimen coniugale est aliud a paternali et servili et ostendere, quod aliter se debet<sup>2</sup> ha[fol. CLVIII]<sup>3</sup> bere vir<sup>3</sup> erga uxorem quam erga filios et servos, est valde in universali noticiam tradere, quale sit ipsum coniugium et quomodo utendum sit eo. Oportet ergo magis in particulari descendere, qualiter omnes cives et maxime reges et principes debent uti copula coniugali. Sermones enim universales circa mores despiciendi non sunt, quia ignorancia universalium sepe facit particularia ignorare. Ipsi tamen universalibus sermonibus sunt particularia addenda, quia, cum negocium morale circa singularia<sup>4</sup> consistat secundum doctrinam Philosophi secundo *Ethicorum*, in talibus particulares sermones plus proficiunt. Determinandum est ergo particulariter, in qua etate sit utendum coniugio. Tangit enim Philosophus septimo *Politicorum* quatuor rationes probantes, quod in etate nimis iuvenili non est utendum coniugio. [fol. 232<sup>vb</sup>] Prima ratio sumitur ex lesione<sup>5</sup> filiorum, secunda ex intemperancia mulierum, tertia ex periculo earum, quarto ex malo virorum.

Prima via sic patet: Nam si in etate nimis iuvenili coniungantur vir et uxor, ut probat Philosophus in *Politicis*, leduntur inde filii quantum ad corpus, quia ut plurimum sunt nimis debiles corpore et imperfecti, et eciam leduntur quantum ad animam, quia sic nascentes ut plurimum deficiunt racione et intellectu. Sic enim videmus in aliis rebus naturalibus, quod [p. 266] quando ad produccionem alicuius effectus requiritur aliquid. Si illud sit imperfectum, oportet effectum imperfectum esse. Ut si ad calefactionem<sup>6</sup> requiritur calidum, si illud sit imperfecte calidum, sequitur, quod imperfecte calefaciat. Sic eciam quia ad hoc, quod aliquid calefiat<sup>7</sup>, requiritur, [fol. CLVIII<sup>v</sup>] quod sit dispositum ad suscepcionem caloris. Si aliquid sit imperfecte dispositum ad huiusmodi suscepcionem, sequitur, quod imperfecte calorem suscipiat.

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt*: rebus

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: debet se

<sup>3</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: tam

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: particularia

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: electione

<sup>6</sup> *Textvorlage*: calefactione. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: calefaciat

## **Kapitel 16: Bei allen Bürgern und am allermeisten bei Königen und Fürsten ist es verwerflich, in zu jungen Jahren die Ehe einzugehen**

Verallgemeinernde Aussagen über Ethik sind, wie wir im ersten Buch gesagt haben, wenig ergiebig. Die Ehe von der väterlichen und der gebieterischen Herrschaft abzugrenzen und deutlich zu machen, dass ein Mann sich gegenüber seiner Ehefrau anders verhalten muss als jeweils gegenüber seinen Kindern und Knechten, bedeutet, ganz allgemein ihr Wesen und den richtigen Umgang damit zu bestimmen. Es ist also nötig, mehr vom Einzelfall ausgehend, zu beschreiben, wie genau sich alle Bürger und besonders Könige und Fürsten in der Ehe verhalten sollen. Generalisierende ethische Aussagen sind nicht zu verachten. Denn Unkenntnis darüber, was allgemein gilt, führt oft dazu, dass man sich auch in Einzelfragen nicht auskennt. Doch muss man Verallgemeinerungen um spezifische Angaben ergänzen. Wie Aristoteles in Buch I der *Nikomachischen Ethik* lehrt, befasst sich die Verhaltenslehre mit Einzelfällen. Deshalb ist es auch von Vorteil, darüber Aussagen zu machen und im Besonderen das richtige Alter für eine Eheschließung bestimmt zu werden. Mit vier Argumenten, nämlich dem Schaden für die Kinder, der Maßlosigkeit der Frauen, der Gefahr für sie und dem Nachteil für den Mann, beweist Aristoteles in Buch VII seiner *Politik*, dass man nicht zu jung heiraten soll.

Zum ersten Grund: Wenn sich Mann und Frau in zu frühem Alter vereinigen, nehmen dadurch, wie Aristoteles in Buch VII der *Politik* darlegt, ihre Kinder an Körper und Seele gleichermaßen Schaden, weil sie meistens nicht recht bei Kräften sind und auch nicht über ausreichende Intelligenz verfügen. Wir sehen an der Natur, dass um eine Wirkung zu erzielen, immer etwas Bestimmtes notwendig ist. Wenn diese Voraussetzung unvollkommen ist, muss es auch das Ergebnis sein. Um etwas zu erhitzen, braucht man Wärme. Reicht sie nicht aus, wird auch nicht die nötige Temperatur erreicht. Genauso muss die Fähigkeit vorhanden sein, Wärme aufzunehmen. Fehlt es an ihr, kann sich etwas auch nicht genug erhitzen.

Quare, si coniunctio uxoris et viri requiritur ad productionem prolis, si vir vel uxor sit in etate nimis iuuenili, quia corpora eorum imperfecta sunt et non pervenerunt ad debitum complementum, si ex tali<sup>1</sup> coniunctione nascantur pueri, sequitur, quod producantur imperfecti et debiles corpore<sup>2</sup>. Quantum ad corpora ex coniunctione nimis iuuenili consurgit lesio filiorum. Sic ex tali coniunctione leduntur filii non solum quantum ad corpus, set etiam quantum ad animam, quia, cum anima sequitur complexionis corporis. Nam, cum aliquis non est bene proportionatum in corpore, nec<sup>3</sup> est bene complexionis, impeditur anima, ne possit bene speculari et ne possit libere exsequi actiones suas. Nascentes ergo ex tali coniugio non solum sunt imperfecti corpore, set etiam mente. Decet ergo omnes cives non uti coniugio in etate nimis iuuenili. Hoc tamen tanto magis<sup>4</sup> decet reges et principes, quanto ipsi plus debent esse solliciti, ut eorum filii sint formosi et elegantes corpore et industres mente. Dato ergo, quod contingat eos uxorem ducere in etate valde<sup>5</sup> iuuenili, non tamen debent uti coniugio nisi in etate debita.

Secunda via ad investigandum hoc idem sumitur ex intemperancia mulierum. Nam, si in etate valde iuuenili<sup>6</sup> uxores suis viris<sup>7</sup> copulentur, non solum filii inde leduntur, set etiam ipse uxores efficiuntur intemperate et lascive, quia quelibet persona nimis desiderat aliquid et nimio ardore concu[fol. CLIX<sup>7</sup>]piscit ipsum, [fol. 233<sup>ra</sup>] si ex nimia iuventute sit assuefacta<sup>8</sup> ad illud. Unde et in<sup>9</sup> septimo *Politicorum* [p. 267] dicitur, quod intemperatiores videntur esse mulieres ille, que nimis iuencule fuerunt use coniugio.

Tercia via sumitur ex periculo mulierum. Nam, ut dicitur in *Politicis*, in partu iuencule<sup>10</sup> magis dolent et periclitantur plures. Unde et antiquitus, ut Philosophus recitat, fuit<sup>11</sup> consuetudo apud gentiles<sup>12</sup> speciale oraculum facere pro partu iuencularum in signum, quod iuencule<sup>13</sup> plus periclitantur in partu quam alie.

Quarta via sumitur ex malo ipsorum virorum, quia ipsi viri leduntur, si in nimia iuventute utantur coniugio. Unde in *Politicis* dicitur, quod masculorum corpora leduntur, si tempore augmenti et crescente corpore utantur venereis.

---

<sup>1</sup> Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens

<sup>2</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: Quare

<sup>3</sup> Druck Rom 1607: non

<sup>4</sup> Davor getilgt: m

<sup>5</sup> Druck Rom 1607: nimis

<sup>6</sup> In der Textvorlage folgt: uxoris. Getilgt nach dem Druck Rom 1607

<sup>7</sup> Korrigiert aus: viribus

<sup>8</sup> Textvorlage: assuefactus. Druck Rom 1607: assueta

<sup>9</sup> in fehlt im Druck Rom 1607

<sup>10</sup> Textvorlage: iuvenilem. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>11</sup> Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens

<sup>12</sup> Textvorlage: genoles. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>13</sup> Textvorlage: iuvenilem. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

Die Verbindung von Mann und Frau ist zur Zeugung von Nachwuchs notwendig. Wenn er oder sie zu jung dafür sind, weil ihre Körper sich noch nicht voll entwickelt haben und sie sich nicht, wie nötig, ergänzen, kommen durch eine solche Vereinigung gegebenenfalls Kinder zur Welt, die körperlich zu schwach sind. Also entsteht durch eine zu frühe Ehe körperlicher Schaden für die Kinder, aber auch seelischer. Die Seele richtet sich nach dem Säftehaushalt des Körpers. Stehen die Säfte bei jemandem nicht im richtigen ausgewogenen Verhältnis, ist der Körper auch nicht in guter Verfassung. Dann wird die Seele an der Betrachtung gehindert und daran, sich ungehindert zu betätigen. Kinder aus einer solchen Ehe sind also nicht nur körperlich, sondern auch geistig unvollkommen. Daher dürfen alle Bürger nicht zu jung die Ehe eingehen, aber noch viel weniger Könige und Fürsten. Sie müssen noch mehr darauf bedacht sein, wohlgestaltete, feingliedrige und geistig rege Kinder zu haben. Falls sie in zu jungem Alter eine Frau in die Ehe führen, dürfen sie diese erst im richtigen Alter vollziehen.

Der zweite Beweisgang ergibt sich aus der Maßlosigkeit von Frauen. Wenn sie in sehr frühem Alter mit ihren Männern verheiratet werden, nehmen nicht nur deren Kinder Schaden, sondern sie selbst werden dadurch übermäßig lüstern. Jede Person begehrt etwas mit zu heftigem, brennendem Verlangen, wenn sie sich in zu jungem Alter daran gewöhnt hat. Daher heißt es in Buch VII der *Politik*, Frauen seien offenbar dann unmäßiger, wenn sie sich zu jung an die ehelichen Freuden gewöhnt hätten.

Drittens geraten sie dadurch in Gefahr. Wie die *Politik* sagt, haben ganz junge Frauen bei der Geburt mehr Schmerzen und sind dabei häufiger gefährdet. Daher pflegte man bei den Heiden in alter Zeit, wie Aristoteles berichtet, für die Geburt durch junge Frauen ein besonders Orakel einzuholen, als Zeichen dafür, dass sie in größerer Gefahr schwebten als andere.

Viertens gereicht eine Heirat in zu jungem Alter selbst den Männern zum Nachteil. Daher wird in der *Politik* gesagt, der männliche Körper nehme beim Geschlechtsverkehr Schaden, wenn er noch im Wachstum sei.

Quare, si hec mala, que ex nimia iuventute coniugum accidere possunt, tam coniugibus quam eorum filiis magis vitanda sunt in principibus et regibus quam in aliis, potissime non decet eos uti coniugio<sup>1</sup> in nimia iuventute. Sed si queratur, quantum tempus requiratur in ipsis coniugibus, videtur velle Philosophus huiusmodi tempus in ipsa<sup>2</sup> coniuge debere esse decem et octo annorum. In viro vero plus tempus requiritur. Nam si per totum tempus augmenti nocivum est masculis uti coniugio, cum<sup>3</sup> tempus augmenti communiter in hominibus requirat<sup>4</sup> tria septennia, post tercium septennium in viris videretur<sup>5</sup> esse debitum tempus dare operam copule coniugali. Verum quia vis generativa est nimis corrupta, huiusmodi tempus anticipari poterit, si videbitur expedire. [p. 268/fol. CLIX<sup>v</sup>]

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>2</sup> *ipsa fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: ad*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607: requirantur*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607: videtur*

Diese Übel können zu jungen Eheleuten und ihren Kindern widerfahren. Sie müssen Könige und Fürsten noch mehr als Andere meiden. Gerade sie dürfen deshalb nicht zu früh heiraten. Man mag sich aber fragen, was das richtige Alter für Eheleute sei. Offenbar setzt Aristoteles 18 Jahre als richtiges Alter für die Braut an. Beim Mann braucht es dafür noch länger. Während des Wachstums schadet es den jungen Männern, die Ehe zu vollziehen. Es ist allgemein nach 21 Jahren abgeschlossen. Danach wäre anscheinend für Männer die richtige Zeit zum Heiraten gekommen. Da dann aber die Fruchtbarkeit schon geringer geworden ist, könnte auch ein früherer Zeitpunkt angezeigt sein.

## **Capitulum XVII: Quod tempore frigido, quo flant venti boreiales, magis est danda opera procreacioni filiorum quam tempore calido, quo flant australes**

Philosophus septimo *Politicorum*, postquam probavit per rationes plurimas non esse dandum operam coniugio in etate nimis iuuenili, inquit, quo tempore magis insistendum est procreacioni filiorum, et ait, quod tam a naturalibus quam a medicis<sup>1</sup> conceditur, quod tempore frigido, quo stant venti boreales, melius est dare operam coniugio quam calido tempore, quo flant australes. Possumus autem hoc triplici via venari: Prima sumitur ex parte mulierum<sup>2</sup>, secunda ex lesione virorum, tertia ex dispositione aeris.

Prima via sic assignatur a quibusdam: Nam tempore calido aperiuntur pori corporis, exalat inde humidum. Quare remanent corpora sicca<sup>3</sup>. Rursus apertis poris exalat naturalis calor, quo exalante corpora intrinsecus remanent frigida. [fol. 233<sup>rb</sup>] Unde quilibet in se ipso experitur, quod tempore frigido flante borea melius digerit, quia calor eius interius propter frigus circumstans non exalat, set magis roboratur et vigoratur. Quare, si ventres mulierum tempore hyemali<sup>4</sup> sunt calidiores, quia non exalat inde calor et humidiores<sup>5</sup>, quia non<sup>6</sup> evaporat inde humidum, magis sunt apti ad generacionem et forte tali tempore magis procreantur masculi. Unde et Philosophus videtur velle, quod oves flantibus borealibus ventis magis concipiunt masculos, flantibus vero australibus magis feminas. Omnino enim flantibus boreali[fol. CLX<sup>r</sup>]bus ventis propter roborationem caloris materni<sup>7</sup> uteri magis possunt conservare suos fetus et eos perfectiores faciunt.

Secunda via ad investigandum hoc idem sumi[p. 269]tur ex lesione filiorum. Nam viri magis leduntur, si utantur coniugali copula tempore calido flante austro quam frigido flante borea. Tempore enim boreali et frigido, quia calor naturalis magis reservatur interius, plus possumus convertere de alimento. Quare usus coniugalis copule in tali tempore non sic ledit corpora virorum nec si attenuat ea, eo quod maior sit ibi conversio alimenti.

---

<sup>1</sup> *Korrigiert aus:* amedicis

<sup>2</sup> *Davor getilgt:* Schaft eines Buchstabens

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607:* sicca

<sup>4</sup> *Korrigiert aus:* yemali

<sup>5</sup> *Textvorlage:* huidiores. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Davor getilgt:* e

<sup>7</sup> *In der Textvorlage folgt:* uteri. *Getilgt nach dem Druck Rom 1607*



---

## **Kapitel 17: Man soll besser während der kalten Jahreszeit, bei Nordwind, versuchen, Nachwuchs zu zeugen als dann, wenn es warm ist und der Wind von Süden weht**

Nachdem er in Buch VII seiner *Politik* mit mehreren Gründen belegt hat, dass man sich nicht in zu jungem Alter ehelich vereinigen soll, fragt Aristoteles im Anschluss, wann die beste Zeit sei, um Kinder zu zeugen. Er sagt, die Natur und die Ärzte stimmten darin überein, dass es besser sei, in der kalten Jahreszeit, wenn der Wind von Norden kommt, die Ehe zu vollziehen, als in der warmen, wenn Südwind herrscht. Das kann man auf drei Arten beweisen, ausgehend von den Frauen, dem Schaden für die Männer und der Beschaffenheit der Luft.

Ersteres erklären manche so: Während der heißen Jahreszeit öffnen sich die Poren des Körpers, und seine Feuchtigkeit verdunstet. Dadurch bleibt er trocken. Durch die geöffneten Poren strömt die natürliche Wärme wiederum nach außen, und der Körper bleibt innen kühl. Jeder macht selbst die Erfahrung, dass er in der kalten Jahreszeit und bei Nordwind besser verdaut, weil die innere Wärme wegen der Kälte in der Umgebung nicht ausströmt, sondern sogar stärker und kräftiger wird. Der Unterleib der Frauen verfügt im Winter über mehr Wärme, weil keine nach außen abgestrahlt wird, und über mehr Feuchtigkeit, weil auch nichts davon verdunstet. Dadurch sind Frauen besser zur Fortpflanzung befähigt und gebären mehr männliche Kinder. Aristoteles scheint deshalb zu behaupten, dass Eizellen bei Nordwind eher männliche, bei Südwind eher weibliche Kinder empfangen. Überhaupt können Frauen bei Nordwind wegen der größeren Wärme im Mutterleib ihre Leibesfrucht besser am Leben erhalten und diese sich besser entwickeln.

Zu Punkt II, dem Schaden für die Männer: Die Männer nehmen mehr Schaden, wenn sie die Ehe während der heißen Jahreszeit bei Südwind vollziehen als in der kalten bei Nordwind. Bei kaltem, nördlichen Klima bleibt die natürliche Wärme mehr im Inneren, und wir können unsere Nahrung besser verdauen. Daher schädigt während dieser Zeit der Vollzug der Ehe den männlichen Körper durch Gewichtsverlust nicht so sehr, weil dann die Verdauung besser ist.

Tercia via ad investigandum hoc idem sumitur ex aeris dispositione. Nam boreas reddit aerem purum. Auster vero reddit ipsum turbulentum. Nam secundum Philosophum in *Meteoris* auster est<sup>1</sup> pluviarum multitudinis adductivus. Aere autem existente puro melioratur complexio existencium in eo et fiunt meliores generaciones. Quare tali tempore magis est danda opera coniugali copule.

Decet ergo omnes cives uti magis coniugio tempore, quo sit melior procreacione<sup>2</sup> filiorum. Tanto tamen hoc magis decet reges et principes, quanto decet eos elegantiores habere filios.

---

<sup>1</sup> est fehlt im Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Druck Rom 1607: procreatio

Der dritte Punkt betrifft die Beschaffenheit der Luft. Der Nordwind reinigt, der Südwind aber trübt sie. Wie Aristoteles in seiner *Meteorologie* sagt: „Südwind bringt viel Regen.“ Durch reine Luft wird unser Säftehaushalt besser, und dadurch werden auch gesündere Kinder gezeugt. Also soll man sich in dieser Zeit ehelich vereinigen.

Alle Bürger müssen in dieser Zeit um gesünderer Kinder willen die Ehe vollziehen und mehr noch Könige und Fürsten, deren Nachwuchs von noch feinerer Gestalt sein soll.

## Capitulum XVIII: Quod in mulieribus quedam sunt laudabilia, quedam vero vituperabilia

Mulierum autem mores ut plurimum sunt quasi mores puerorum et iuvenum<sup>1</sup>. Quodammodo enim sic se videntur habere femine ad mares, sicut se habent pueri existentes in [fol. CLX<sup>v</sup>] etate imperfecta ad homines existentes<sup>2</sup> in etate perfecta. Nam secundum<sup>3</sup> Philosophum in *Politicis* mares plus vigent ratione quam femine. Est enim femina quasi masculus occasionatus et quasi vir incompletus. Sic etiam et pueri non sic ratione vigent ut adulti. Nam puer est quasi homo incompletus. Quia ergo respectu perfectionis et quantum ad rationis usum femina et puer quo[fol. 233<sup>va</sup>]dammodo rationem eandem habent, sequitur mores femineos [p. 270] esse quodammodo pueriles. In primo ergo libro, ubi universaliter tractabamus<sup>4</sup> de moribus, non curavimus speciale capitulum facere de moribus mulierum, set supposuimus coniecturandum esse de huiusmodi moribus ex moribus puerorum. Verumptamen, quia in hoc secundo libro de regimine coniugum specialem requirit tractatum, ut sciamus, quo regimine regende sunt<sup>5</sup> coniuges, narrandum est sub compendio et succincte, que sunt laudabilia et que vituperabilia in ipsis feminis.

Est autem primo laudabile in eis, quia ut plurimum contingit feminas verecundas esse, quod duplici de causa contingit, primo ex appetitu laudis, secundo ex timiditate cordis. Mulieres enim valde sunt appetitive laudis. Nam in omnibus, qui<sup>6</sup> sunt imperfecte tales, plus appetunt laudari quam perfecte possidentes illud. Clerici enim imperfecti et habentes imperfectam scienciam plus desiderant, ut vocentur scientes et ut habeant nomen, quod sint excellentes clerici, quam vere scientes. Nam, qui vere sciunt, in se ipsis inveniunt, unde gaudeant. Ideo non tantum curant de apparencia. Set qui imperfecte cognoscunt, quia non vident in se ipsis [fol. CLXI<sup>r</sup>] scienciam, unde gaudere possint, quod non habent in rei veritate, volunt habere in hominum opinione. Quod ergo dictum est de sciencia perfecta et imperfecta intelligendum est de bonitate completa et incompleta. Nam, qui sunt perfecte boni non sic appetunt laudari et reputari boni sicut alii. Habentes enim perfectionem bonitatis in se ipsis inveniunt, unde gaudere possint. Propter quod non multum curant gaudere de hominum opinione.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: quasi mores iuvenum sunt et puerorum

<sup>2</sup> *Textvorlage*: tentes. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: eundem

<sup>4</sup> *Textvorlage*: eracttabamus. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: sint

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: quae

## Kapitel 18: Gute und schlechte Eigenschaften von Frauen

Das Benehmen der Frauen ähnelt meist dem von Kindern und Jugendlichen. Denn sie stehen gewissermaßen im selben Verhältnis zu Männern wie Kinder, die sich noch entwickeln, zu Menschen, die schon ganz erwachsen sind. Denn Männer haben, wie Aristoteles in der *Politik* sagt, mehr Verstand als Frauen. Die Frau ist gleichsam das Produkt einer unvollständigen Entwicklung zum Mann, so wie Kinder nicht vernünftig wie Erwachsene, sondern gleichsam als Mensch unvollständig sind. Im Hinblick auf den Entwicklungsgrad ihrer Vernunft und den Gebrauch, den sie davon machen, haben Kind und Frau [nur] etwas Verstand. Daraus folgt, dass das weibliche Verhalten eine Art kindliches ist. Im ersten Buch, bei der allgemeinen Behandlung von Verhaltensweisen, haben wir es uns nicht angelegen sein lassen, ein eigenes Kapitel über die weiblichen zu schreiben. Wir setzten voraus, dass sie aus dem kindlichen Benehmen erschlossen werden können. Gleichwohl ist in diesem zweiten Buch, das die Herrschaft über die Ehefrau behandelt, eine besondere Abhandlung notwendig, um zu wissen, wie man sich dabei verhalten soll. Daher muss knapp zusammengefasst geschildert werden, welche guten und schlechten Eigenschaften Frauen haben.

Besonders ist an ihnen zu loben, dass sie aus zwei Gründen sittsam sind: Sie sind begierig nach Anerkennung und von furchtsamem Gemüt. Frauen sehnen sich nämlich sehr nach Lob. Bei allem, in dem jemand unvollkommen ist, wünscht er sich mehr anerkennende Worte als einer, der es in Vollendung beherrscht. Gelehrte, die nicht genug wissen, verlangt es mehr danach, gebildet genannt zu werden und in hervorragendem Ruf zu stehen, als solche, die wahrhaft kenntnisreich sind. Echte Gelehrte finden Grund zur Freude in sich selbst. Daher interessiert sie nicht so sehr ihre Wirkung nach außen. Diejenigen mit beschränkten Kenntnissen wollen in gutem Ruf stehen, weil sie selbst sehen, dass sie über eine Sache nicht wirklich genug wissen, um sich daran erfreuen zu können. Was über vollkommenes und unvollkommenes Wissen gesagt wurde, lässt sich auf vollständige und unvollständige gute Eigenschaften übertragen. Wer wahrhaft gut ist, giert nicht wie Andere danach, gelobt zu werden und auch den entsprechenden Ruf zu haben. Da er über eine gute Eigenschaft in Vollendung verfügt, findet er in sich Anlass zur Freude. Deshalb kümmert es ihn nicht besonders, sich eines guten Rufes bei Anderen zu erfreuen.

Quare, cum mulieres communiter non tanta bonitate polleant sicut viri, si aliqualem bonitatem habeant, utputa si polleant aliquo bono corporali, ut si sint pulchre et elegantes, vel si aliqua alia bonitate participant, valde cupiunt laudari et commendari in ea. Quod totum contingit eis ex imperfectione bonitatis. Nam bona corporis, ut elegancia et<sup>1</sup> pulchritudo, [p. 271] et cetera talia imperfecta bona sunt. Mulieres<sup>2</sup> ergo ut plurimum vel participant bona imperfecta, ut aliqua bona corporis, vel si participant bona perfecta, ut bona mentis, participant ea imperfecto modo. Propter quod communiter valde deficiunt a perfectione virorum. Quare, cum ad augmentum perfectionis bonitatis minuatur cupiditas laudis et desiderium reputacionis, tan[fol. 233<sup>vb</sup>]to plus appetunt laudari, communiter loquendo, mulieres quam viri, quanto in bonitate sunt imperfectiores illis.

Propter quod, cum verecundia sit timor de inglorificacione et de amissione laudis, mulieres sunt communiter<sup>3</sup> verecunde, quia timent inglorificari et<sup>4</sup> amittere laudem, quam nimia affectione desiderant. Ex ipsa ergo<sup>5</sup> cupiditate laudis probatur mulieres verecundas esse. Rur[fol. CLXI<sup>r</sup>]sus, hoc idem probari potest ex timiditate cordis. Nam, cum mulieres sint naturaliter adeo timide, quod quasi omnia expavescunt, sequitur eas verecundas esse, quia verecundia est quidam timor, ut superius dicebatur. Ex diversis ergo causis<sup>6</sup> laudabile autem<sup>7</sup> est in ipsis esse verecundas, quia propter verecundiam multa turpia dimittunt, que non dimitterent, nisi eas verecundie cathena constringeret.

Secundo est laudabile in mulieribus, quia communiter sunt pie et misericordes. Pueri enim et senes et femine ut plurimum sunt misericordes. Non tamen ex eadem causa videtur hoc<sup>8</sup> contingere, quia pueri, ut superius dicebatur, sunt miserativi, quia sua innocencia alios mensurantes credunt omnes innocentes esse et putant eos indigne pati. Quare super eis defacili miserentur. Senes vero miserativi existunt, quia, cum ipsi in corpore et vita deficiant, volunt alios<sup>9</sup> misereri et compati ipsis. Quare, cum defacili quis inclinetur ad faciendum aliis, quod ab eis vult fieri sibi, senes defacili super aliis miserentur. Mulieres quidem miserative sunt ex mollicie cordis. Nam habentes cor molle non [p. 272] possunt durum aliquod<sup>10</sup> sustinere. Ideo statim miserentur, cum vident aliquos dura pati.

---

<sup>1</sup> et fehlt im Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Textvorlage: Muliere. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>3</sup> Druck Rom 1607: communiter sunt

<sup>4</sup> Davor getilgt: eciam

<sup>5</sup> Druck Rom 1607: igitur

<sup>6</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: probare possumus mulieres verecundas esse. Quicquid tamen sit de eius causis

<sup>7</sup> autem fehlt im Druck Rom 1607

<sup>8</sup> Druck Rom 1607: hoc videtur

<sup>9</sup> Druck Rom 1607: aliis

<sup>10</sup> Druck Rom 1607: aliquid statt durum aliquod

Frauen verfügen im Allgemeinen nicht über so ausgeprägt gute Eigenschaften wie Männer. Wenn sie doch irgendeine haben, zum Beispiel einen körperlichen Vorzug wie Schönheit und eine zierliche Erscheinung, oder zumindest teilweise darüber verfügen, sind sie begierig, dafür gelobt und anerkannt zu werden. Das kommt davon, weil das Gute an ihnen unvollkommen ist. Körperliche Vorzüge wie Zierlichkeit, Schönheit usw. sind unvollkommene Güter. Also verfügen Frauen in der Regel über unvollkommene Güter wie körperliche Vorzüge oder nicht im ganzen Umfang über vollkommene wie geistige Fähigkeiten. Deshalb fehlt ihnen gewöhnlich sehr viel, um vollkommen wie Männer zu sein. Je größer die Vollkommenheit, desto geringer der Wunsch, gelobt zu werden und das Bedürfnis nach hohem Ansehen. Daher sind Frauen, allgemein gesprochen, so viel mehr auf Lob aus als Männer, wie sie ihnen an guten Eigenschaften nicht gleichkommen.

Sittsamkeit ist die Angst davor, wegen Verlust des eigenen Ansehens nicht mehr gelobt zu werden. Deshalb sind Frauen für gewöhnlich schamhaft, weil sie genau davor Angst haben. Es verlangt sie zu sehr nach Anerkennung. Dasselbe lässt sich wiederum auch mit ihrem furchtsamen Gemüt erklären. Frauen sind von Natur aus so ängstlich, dass ihnen fast alles einen Schrecken einjagt. Also sind sie schamhaft, denn Sittsamkeit ist, wie oben gesagt, eine Art Furcht. Aus verschiedenen Gründen ist es also lobenswert, wenn sie schamhaft sind. Das hält sie davon ab, viel Schlechtes zu tun, das sie, sonst ungebündelt vollbringen würden.

Die zweite gute Eigenschaft von Frauen ist, dass sie im Allgemeinen fromm und mitfühlend sind. Kinder, Greise und Frauen sind meistens barmherzig, aber offenbar nicht aus demselben Grund. Kinder sind, wie oben gesagt, mitfühlend, weil sie von sich auf Andere schließen und glauben, niemand treffe eine Schuld und verdiene es zu leiden. Deshalb empfinden sie schnell Mitleid. Greise sind aber mitfühlend, weil es ihrem eigenen Körper an Lebenskraft fehlt. Dafür wollen sie selbst bedauert werden. Da jeder gerne für Andere das tut, was ihm umgekehrt durch sie widerfahren soll, empfinden Greise leicht Mitleid. Frauen sind mitleidig, weil sie ein sanftes Gemüt haben. Sie können deshalb nichts Hartes aushalten und empfinden flugs Mitleid, wenn sie sehen, wie Andere es erdulden.

Tercio considerendum est in mulieribus, quia communiter nimis excedunt. Unde, cum sunt pie, sunt valde pie, et cum crudeles, sunt valde crudeles, et cum sunt inverecunde, sunt nimis inverecunde. Postquam enim mulieres audaciam capiunt<sup>1</sup>, tanta turpia perpetrant, quod vix invenirentur viri adeo invere[fol. CLXII<sup>r</sup>]cundi, ut possint tanta turpia operari. Hoc autem tertium et si in bonis potest esse laudabile, in malis vero est vituperabile.

Viso, que sunt laudabilia in feminis, restat narrare, que sunt vituperabilia in eis<sup>2</sup>. Possumus autem narrare tria in mulieribus vituperabilia: Primo, quia ut plurimum sunt intemperate et passionum insecutrices. Secundo, quia sunt garrule et litigiose. Tercio, quia sunt mobiles et instabiles.

Primo<sup>3</sup> ergo femine, cum possunt, ut plurimum sunt intemperate et passionum insecutrices. Nam, quia in eis ratio deficit, non sic habent, [fol. 234<sup>ra</sup>] ut retrahantur a concupiscenciis, sicut vir, qui est ratione prestantior.

Secundo sunt garrule et litigiose, quod ex eadem causa contingit. Nam frenum mulierum ut plurimum non est ratio, quia communiter a ratione deficiunt, set magis est passio, ut verecundia. Si enim se continent, ut non garriant et non litigent, magis hoc faciunt ex verecundia quam ex ratione. Quare, cum mote<sup>4</sup>, nesciunt se moderare, set sine freno litigant et garrunt<sup>5</sup>. Videmus autem<sup>6</sup> feminas plus perseverare in litigando et garriendo quam viri, eo quod magis a ratione deficiant quam ipsi.

Tercio contingit mulieres mobiles et instabiles, quod<sup>7</sup> forte accidit ex debilitate complexionis. Nam, cum anima, ut superius dicebatur, ut plurimum sequatur complexiones corporis, sicut mulieres habent corpus molle et instabile, sic voluntate et desiderio sunt instabiles et molles<sup>8</sup>. [p. 273/fol. CLXII<sup>r</sup>]

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: cupiunt. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> et si in bonis ... in eis *unterhalb der Spalte ergänzt und eingefügt*

<sup>3</sup> *Davor getilgt*: in bonis potest esse laudabile

<sup>4</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: sunt

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: garrunt et litigant

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: enim

<sup>7</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: et

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: mobiles



Drittens muss man in Betracht ziehen, dass Frauen im Allgemeinen übertreiben. Sind sie fromm, dann zu sehr. Sind sie grausam, dann ebenso. Sind sie wiederum schamlos, dann übermäßig. Haben Frauen einmal den Mut dazu gefasst, begehen sie solch schändliche Taten, dass man kaum einen Mann finden würde, der so etwas täte. Diese dritte Eigenschaft ist lobenswert, wenn Gutes getan, und tadelnswert, wenn etwas verbrochen wird.

Nach den guten Eigenschaften der Frauen müssen noch ihre schlechten besprochen werden. Derer gäbe es drei: Sie sind, erstens meistens maßlos und geben ihrem Gefühl nach. Zweitens sind sie schwatzhaft und zänkisch und drittens wankelmütig und unstet.

Erstens kennen Frauen, wenn sich ihnen die dazu Gelegenheit bietet, kein Maß und sind gefühlsgesteuert. Sie haben zu wenig Verstand und lassen sich deshalb nicht von ihren Begierden abbringen wie ein Mann, der vernünftiger ist.

Aus demselben Grund sind sie auch geschwätzig und zänkisch. In der Regel hält sie die Vernunft, an der es ihnen im Allgemeinen fehlt, nicht im Zaum. Deshalb ist das Gefühl auch stärker als der Verstand. Wenn sie sich zusammenehmen und nicht schwätzen und zanken, dann mehr aus Schamhaftigkeit denn aus vernünftiger Überlegung. Wenn sie erregt sind, können sie sich nicht zügeln, sondern schwätzen und streiten ungehemmt drauflos. Offensichtlich zanken und schwätzen Frauen wegen ihres geringeren Verstandes mehr in einem fort als Männer.

Drittens sind sie wankelmütig und unstet, was vielleicht auch an ihrer schwachen Konstitution liegt. Die Seele verhält sich, wie oben gesagt, entsprechend der körperlichen Verfassung. Der weibliche Körper ist nicht fest, sondern weich. Darum sind Frauen auch nicht fest dazu entschlossen, wenn sie etwas wollen oder danach verlangen.

## Capitulum XIX: Quo regimine omnes cives et maxime reges et principes debeant suas coniuges regere

Dicebatur in precedentibus non eodem regimine regendas esse coniuges, quo regendi sunt filii vel quo regendi sunt<sup>1</sup> servi. Aliud est enim<sup>2</sup> regimen coniugale a paternali et eciam a servili. Set, quia non sufficit sic in universali tractare de regimine coniugali dicendo ipsum esse differens a paternali et servili, nisi in speciali tractetur, quo regimine regende sunt coniuges. Ideo oportet in speciali<sup>3</sup> dicere aliqua de regimine coniugum. Sciendum ergo unam esse communem regulam ad omne regimen. Nam, quicumque vult aliquid bene regere, oportet ipsum speciales habere cautelas ad ea, circa que videt ipsum magis deficere. Nam, sicut est in locutionibus, sic suo modo est in ipsis operibus. Videmus enim aliquos habere linguas dissertas, aliquos vero balbucientes esse et, qui balbuciant, non eodem modo balbuciant. Set aliqui difficiliter proferunt unum verbum, aliqui vero difficiliter aliud. Qui ergo balbucientes vellet in loquela dirigere, oporteret eos instruere, ut specialem pugnam et specialem conatum acciperent circa ea verba, que deterius proferre possent. Unde et aliquos philosophos legimus sic fecisse, qui, cum essent impeditae lingue, accipientes specialem conatum circa illas litteras, quas deterius proferebant, facti sunt eloquentes. Hoc ergo modo et circa opera se habet, cum enim quis se vel [fol. CLXIII<sup>r</sup>] alium videt circa aliqua deficere, si se vel alium [fol. 234<sup>b</sup>] vult recte regere, specialem conatum assumere debet circa ea, in quibus esse contingit facilius casus. Quare, cum mulieres, ut in presedenti<sup>4</sup> capitulo dicebatur, communiter sint intemperate, garule et instabiles, regenda sunt tali regimine, ut inducantur ad temperanciam et ad taci[p. 274]turnitatem et stabilitatem.

Partes autem temperancie, ut dicebatur in primo libro, sunt quatuor, videlicet castitas, pudicitia<sup>5</sup> sive honestas, abstinentia et sobrietas. Tunc ergo mulieres sunt temperate, quando sunt caste, honeste, abstinentes et sobrie. Decet enim coniuges esse castas non solum propter fidem servandam suis viris, set eciam propter procreandam prolem. Nam, si coniux castitatem non servet<sup>6</sup>, defacili filius non proprius ipsius viri<sup>7</sup> succedit in hereditatem patris.

---

<sup>1</sup> filii vel quo regendi sunt *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: enim est

<sup>3</sup> *Textvorlage*: spirituali. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: precedententi

<sup>5</sup> *Davor getilgt*: *Schaft eines Buchstabens*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: servat

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: proprius ipsius viri non

---

## **Kapitel 19: Wie alle Bürger und besonders Könige und Fürsten über ihre Frau herrschen sollen**

In den vorigen Kapiteln wurde gesagt, dass über Ehefrauen nicht auf dieselbe Art geherrscht werden darf wie über Kinder und Knechte. Denn diese drei Arten der Herrschaft sind verschieden voneinander. Es reicht aber nicht, das eheliche Regiment im Allgemeinen zu behandeln und einfach zu sagen, es unterscheide sich vom väterlichen und gebieterischen, wenn man nicht detailliert behandelt, wie man über Frauen herrschen muss. Daher ist es notwendig, das hier zu tun. Man muss wissen, dass für jede Herrschaft eine einzige gemeinsame Regel gilt: Wer gut herrschen will, muss besonders vorsichtig bei dem sein, woran es ihm fehlt. Das gilt nicht nur für das, was man sagt, sondern auf bestimmte Art auch für das, was man tut. Einige haben, wie wir sehen, eine gewandte Zunge, andere haben einen Sprachfehler. Manche davon tun sich mit diesem Wort schwer, andere mit jenem. Bei der Sprecherziehung müsste man ihnen beibringen, sich bei den Wörtern, die sie schwerer aussprechen können, besonders anzustrengen. Daher lesen wir auch von einigen Philosophen, sie wären trotz eines Sprachfehlers beredt geworden, weil sie sich besonders angestrengt hätten, die Laute richtig auszusprechen, mit denen sie Probleme hatten. So verhält es sich auch mit dem, was man tun muss: Wenn man sieht, dass es einem selbst oder jemand anderem an etwas fehlt oder man sich oder andere beherrschen will, muss man sich besonders bei dem anstrengen, was einem schwerfällt. Frauen sind, wie im vorhergehenden Kapitel gesagt, maßlos, geschwätzig und unstedt. Also muss man über sie herrschen, indem man sie zu Mäßigung, Schweigsamkeit und Beständigkeit anhält.

Wie in Buch I erwähnt, besteht das Maßhalten aus vier Elementen, nämlich Zucht, Keuschheit oder Ehrbarkeit, Enthaltbarkeit beim Essen und Nüchternheit. Also sind Frauen insoweit maßvoll, wie sie züchtig, ehrbar, enthaltsam und nüchtern sind. Ehefrauen sollen nicht nur aus Treue zu ihrem Mann züchtig sein, sondern auch wegen der Fortpflanzung. Wenn die Frau die eheliche Treue nicht hält, kann es leicht vorkommen, dass der eigene Sohn nicht die Erbfolge des Vaters antritt.

Decet ergo coniuges omnium civium esse castas. Et tango magis hoc decet coniuges regum et principum, quanto ex earum illegitima prole potest maior lis et<sup>1</sup> discensio oriri.

Secundo decet eas esse pudicas et honestas. Nam non sufficit coniuges esse castas et cavere sibi ab operibus illicitis, set oportet eas esse pudicas et honestas, ut sibi caveant a signis et a verbis, que videntur inhonestatem protendere. Non enim sufficit, ut alienus<sup>2</sup> filius non succedat in hereditatem, set requiritur, ut pater sit certus de sua prole. Cum ergo signa inhonesta et impudic quamdam suspicionem adgenerent de incontinentia coniugis, ut pater sit certus de sua prole, expedit coniuges pudicas esse.

Tercio oportet eas esse abstinentes, ut ca[fol. CLXIII<sup>v</sup>]veant sibi a superfluitate cibi. Nam cibi superfluitas ad incontinentiam inclinat.

Quarto decet eas esse sobrias, ut caveant sibi a superfluitate potus. Nam tam immoderancia cibi quam potus venerea provocat. Unde et antiquitus apud Romanas mulieres, ut recitat Valerius Maximus libro secundo, capitulo *De institutis antiquis*, quodammodo nefas erat bibere vinum. Unde, ait, quod<sup>3</sup> vini usus olim Romanis feminis ignotus fuit, ne in aliquod dedecus prolaberentur, quia usus vini consuevit esse proximus ad venerem inconcessam<sup>4</sup>.

Sic ergo<sup>5</sup> regende sunt coniuges<sup>6</sup>, ut sint caste, honeste, abstinentes et sobrie. Modus autem, quo inducende sunt ad hec omnia, diversifi[fol. 234<sup>va</sup>]catur secundum diversitatem nobilitatis et<sup>7</sup> diviciarum ipsorum vi[p. 275]rorum. Nam cives in nobilitate et diviciis deficientes debent per se ipsos suas instruere coniuges et debitas cautelas adhibere, ut polleant bonitatibus supradictis. Habundantes vero in<sup>8</sup> nobilitate et in<sup>9</sup> diviciis et in<sup>10</sup> civili potencia decet inquirere matronas aliquas boni testimonii, per diuturna tempora prudentia et bonis moribus approbatas, instruentes coniugem et inducentes eam per moniciones debitas ad bonitates prehabitas.

Viso coniugem sic regendam esse, ut sit debite temperata, restat ostendere, quomodo regenda sit, ut sit debita taciturna. Nam, ut scribitur primo *Politicorum*, ornamentum mulieris est silentium<sup>11</sup>. Si enim mulieres debite se habeant et congrue silentium servant<sup>12</sup>, ex hoc magis ornate apparent et ad maiorem amorem viros inducunt. Decet ergo eas esse taciturnas.

---

<sup>1</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: discordia vel

<sup>2</sup> Druck Rom 1607: alius

<sup>3</sup> Quod fehlt im Druck Rom 1607

<sup>4</sup> Druck Rom 1607: quia proximus a libero patre intemperanciae gradus ad inconcessam Venerem esse consuevit statt quia usus ... venerem inconcessam

<sup>5</sup> Druck Rom 1607: igitur

<sup>6</sup> Druck Rom 1607: foeminae

<sup>7</sup> et fehlt im Druck Rom 1607

<sup>8</sup> in fehlt im Druck Rom 1607

<sup>9</sup> in fehlt im Druck Rom 1607

<sup>10</sup> in fehlt im Druck Rom 1607

<sup>11</sup> Druck Rom 1607: taciturnitas

<sup>12</sup> Textvorlage: servet. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

Also müssen die Ehefrauen aller Bürger züchtig sein, besonders aber diejenigen von Königen und Fürsten, weil durch illegitimen Nachwuchs großer Streit und ein Bürgerkrieg entstehen kann.

Zweitens müssen sie keusch und ehrbar sein. Es reicht nämlich nicht, als Ehefrau züchtig zu sein und sich davor zu hüten, etwas zu tun, was verboten ist. Sie muss auch keusch und ehrbar sein und sich nicht durch Zeichen und Worte kompromittieren. Allein dass kein fremder Sohn das Erbe antritt, reicht nicht. Ein Vater muss sich auch sicher sein, dass die Kinder wirklich seine eigenen sind. Ungehörig frivole Gesten und Worte wecken Zweifel an der Enthaltbarkeit der Frau. Die Keuschheit der eigenen Frau trägt somit dazu bei, der Vaterschaft sicher sein zu können.

Drittens sollen Ehefrauen enthaltsam sein und nicht zu viel essen. Denn zu viel an Nahrung fördert die Unzucht.

Viertens sollen Frauen nüchtern sein, d. h. auch nicht zu viel trinken. Denn Maßlosigkeit bei Speis und Trank weckt den Geschlechtstrieb. Darum galt es in ferner Vergangenheit bei den Römern gleichsam als Frevel, wenn Frauen Wein tranken, wie Valerius Maximus in Buch II im Kapitel *Über die Bräuche früherer Zeit* berichtet. Daher sagt er, dass einst der Weinkonsum bei römischen Frauen unbekannt war. Damit sollte verhindert werden, dass sie sich zu etwas Unschicklichem hinreißen ließen. Denn die nächste Stufe nach dem Weinkonsum war gewöhnlich die verbotene Unzucht.

Man muss daher so über Frauen herrschen, dass sie züchtig, ehrbar, enthaltsam und nüchtern sind. Die Methode unterscheidet sich je nach Stand und Vermögen der Männer. Bürger, die weder von Stand noch reich sind, müssen das ihren Frauen selbst beibringen und darauf achten, dass diese die oben genannten guten Eigenschaften haben. Wer aber von vornehmer Herkunft ist und Geld und Macht hat, soll nach verheirateten Frauen von gutem Ruf suchen, die sich schon lange durch Klugheit und gute Sitten bewährt haben, welche die eigene Gattin unterweisen und sie durch die nötigen Ermahnungen dazu bringen, die erwähnten guten Eigenschaften anzunehmen.

Nachdem wir gesehen haben, dass man eine Frau dazu bewegen muss, so maßvoll wie nötig zu sein, ist noch zu zeigen, wie man sie zur gehörigen Schweigsamkeit anhält. Denn diese ist, wie es in Buch I der *Politik* heißt, die Zierde einer Frau. Wenn sich Frauen angemessen verhalten und Ruhe geben, macht sie das schöner und für Männer liebenswerter. Also sollen sie schweigsam sein und genauso auch standhaft.

Sic etiam decet ipsas<sup>1</sup> esse stabiles, quia quanto uxor est [fol. CLXIV<sup>r</sup>] magis constans et firma, tanto maior credulitas adgeneratur viro, ut ei debitam fidem servet.

Tali ergo regimine regende sunt coniuges, ut polleant predictis sex bonitatibus, videlicet ut sint caste, honeste, abstinentes, sobrie, taciturne et stabiles. Ad hec autem omnia<sup>2</sup> viri eas inducere poterunt, vel per se ipsos vel per matronas boni testimonii vel per cautelas alias adhibendo. Quare decet omnes cives sic suas coniuges regere. Et tanto magis hoc decet reges et principes, quanto ex eorum indebito<sup>3</sup> regimine potest circa regnum maius periculum ymminere.

---

<sup>1</sup> ipsas fehlt im Druck Rom 1607

<sup>2</sup> omnia fehlt im Druck Rom 1607

<sup>3</sup> Textvorlage: indebito. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

Je beständiger und zuverlässiger eine Frau ist, umso glaubwürdiger ist es für ihren Mann, dass sie ihm die Treue hält.

Man muss das Eheregiment so ausüben, dass die Frauen sich durch die sechs genannten Eigenschaften auszeichnen. Sie sollen also züchtig, ehrbar, enthaltsam, nüchtern, schweigsam und standhaft sein. Zu all dem können Männer sie selbst bringen, mit Hilfe verheirateter Frauen von gutem Leumund oder durch andere Maßnahmen. So müssen alle Bürger über ihre Ehefrau gebieten und umso mehr Könige und Fürsten. Wenn diese ihre Herrschaft nicht richtig ausüben, kann ihrem Reich damit große Gefahr drohen.

## Capitulum XX: Qualiter omnes cives et maxime reges et principes ad suas coniuges debeant debite se habere

Non sufficit scire, quomodo reges et principes et universaliter omnes cives debeant suas coniuges regere et ad quas bonitates debeant eas inducere, nisi sciatur, quomodo circa eas debeant se habere<sup>1</sup>. Sunt autem tria, quantum ad presens spectat, diligenter considere[p. 276]randa, in quibus viros circa proprias coniuges decet debite se habere: Nam primo debent eis moderate et discrete uti. Secundo debent eas honorifice tractare. Tercio debent cum eis debite conversari.

Decet enim eos suis coniugibus moderate et discrete uti. Nam immoderatus usus venereorum [fol. 234<sup>vb</sup>] primo corpora destruit, secundo men[fol. CLXIV<sup>v</sup>]tem deprimit, tercio maculat<sup>2</sup> appetitum et reddit coniuges intemperatas. Destruitur enim et debilitatur corpus ipsius viri, si nimis det operam copule coniugali, quia vis generativs est nimis corrupta et, ut vult Philosophus tercio *Ethicorum*, insaciabilis est concupiscencie appetitus. Quare ut plurimum homo plus appetit, quam natura requirat. Si ergo sine freno quis sequatur<sup>3</sup> appetitum et non moderet<sup>4</sup> desiderium copule coniugalis, aget<sup>5</sup> ultra, quam natura requirat et ultra, quam sufficiat ad restaurandum, quod sine debilitatione proprii corporis esse non poterit. Unde cerebrum et visus et alia membra nobilia debilitantur ex superflua copula.

Secundo superfluus usus non solum corpus debilitat, set eciam mentem deprimit<sup>6</sup>. Nam corpus est quasi instrumentum anime. Sicut ergo, quia martellus est instrumentum fabri, debilitato martello debilitantur acciones fabriles, sic debilitato cerebro et aliis membris nobilibus impeditur anima a rationis usu, ut non possit sufficienter considerare. Unde et supra per auctoritatem Philosophi probabatur, quod tali, si vehemencia sint, rationem percuciant.

Tercio huiusmodi usus nimis maculat appetitum et reddit coniuges intemperatas. Nam, quanto plus datur opera et reddit coniuges intemperata. Nam quanto plus datur opera<sup>7</sup> venereis actibus, tanto plus incitatur appetitus, ut sit intemperatus et ut venerea operetur, vult Philosophus secundo<sup>8</sup> *Ethicorum*. Propter quod eliditur quorundam brutalis cogitacio dicentium: “Satisfaciam nunc concupiscencie et postea de cetero abstinebo.”

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607: immoderat*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: sequeretur*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607: moderaret*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607: ageret*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607: reprimit*

<sup>7</sup> *Korrigiert aus: operam*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607: 7.*



## **Kapitel 20: Wie sich alle Bürger und am meisten Könige und Fürsten richtig gegenüber ihrer Frau verhalten sollen**

Es genügt nicht zu wissen, wie Könige, Fürsten und überhaupt alle Bürger über ihre Frauen gebieten und an welche guten Eigenschaften sie diese heranführen sollen. Man muss sich ihnen gegenüber auch richtig zu verhalten wissen. In diesem Zusammenhang ist dreierlei zu bedenken, damit sich Männer richtig gegenüber ihrer Frau benehmen. Erstens müssen sie maßvoll und mit Bedacht Geschlechtsverkehr haben, sie zweitens ehrenvoll behandeln und drittens mit ihnen einen angemessenen Umgang pflegen.

Ersteres gilt deshalb, weil maßlose Sexualität erstens den Körper zugrunde richtet, zweitens den Geist niederdrückt und drittens die Begierde so befleckt, dass die Frauen maßlos werden. Zugrunde gerichtet und geschwächt wird der eigene Körper des Mannes, wenn er sich zu sehr der ehelichen Vereinigung widmet. Denn die Zeugungskraft ist im Übermaß verderblich und, wie Aristoteles in Buch III der *Nikomachischen Ethik* sagt, die Begierde dann unersättlich. Daher begehrt der Mensch meistens mehr, als es die Natur verlangt. Wer ungezügelt seiner Begierde frönen und sein Bedürfnis nach ehelichem Beischlaf nicht mäßigen würde, täte mehr, als von Natur aus zur Vermehrung nötig. Das könnte nicht geschehen, ohne den eigenen Körper zu schwächen. Das Hirn, das Sehvermögen und andere wichtige Körperteile werden durch überflüssigen Geschlechtsverkehr geschwächt.

Nicht allein der Körper wird dadurch in Mitleidenschaft gezogen, sondern auch der Geist niedergeschlagen. Der Körper ist ein Werkzeug der Seele wie der Hammer eines des Schmiedes. Funktioniert der Hammer nicht mehr richtig, kann auch der Schmied nur noch schlecht arbeiten. Durch die Schwächung des Hirns und anderer wichtiger Körperteile wird die Seele am Vernunftgebrauch gehindert, so dass sie nicht mehr genug nachdenken kann. Damit und auch durch das Zeugnis des Aristoteles ist erwiesen, dass durch solches Ungestüm der Verstand vernebelt wird.

Ein derartiger Gebrauch der Sexualität verdirbt den Appetit und macht Eheleute maßlos. Denn umso mehr sie sich dem Geschlechtsverkehr widmen, wird die sexuelle Begierde bis zur Maßlosigkeit angestachelt, wie Aristoteles in Buch II seiner *Nikomachischen Ethik* sagt. Daran geht auch die primitive Meinung derer zuschanden, die sagen: „Befriedige ruhig zuerst deine Begierde. Anschließend hältst du dich von allem fern.“

Nam quilibet usus carnalis copule incitat ad ulteriorem usum. Et quanto quis plus ea utitur, [fol. CLXV<sup>r</sup>] tanto magis incitatur ad utendum et semper intempera[p. 277]cior<sup>1</sup> redditur. Decet ergo omnes cives uti moderate coniugali copula. Et tanto magis hoc decet reges et principes, quanto indecencius est eos propter huiusmodi actus habere corpus debilitatum, mentem depressam et intemperatum appetitum.

Nec sufficit eos tali copula uti temperate, nisi utantur ea discrete. Nam in omnibus operibus discrectio est adhibenda, ut fiant tempore<sup>2</sup> debito, loco convenienti et modo congruo. Sunt enim aliqua tempora incongrua predictis operibus. Nam temporibus, quibus est oracioni<sup>3</sup> vacandum, decet a talibus abstinere. Sic eciam temporibus, quibus posset insurgere nocumentum proli, decet abstinere a tali copula. Est ergo observandum [fol. 235<sup>ra</sup>] tempus debitum. Sic eciam observandus est locus congruus et modus conveniens, ut sit inter coniuges non solum amicitia delectabilis, set honesta.

Viso, quomodo decet viros suis uxoribus moderate et discrete uti<sup>4</sup>, restat videre, quomodo eas debeant honorifice pertractare. Quemlibet enim virum secundum possibilem<sup>5</sup> facultatem decet suam uxorem honorifice retinere in debitu apparatu, ei necessaria debita tribuendo. Nam, cum uxor sit persona valde coniuncta, honor, qui uxore exhibetur, redundat in personam<sup>6</sup> ipsius viri. Immo, cum ostensum sit supra, uxorem non se habere ad virum quasi servam, set quasi sociam, decet quemlibet<sup>7</sup> secundum suum statum uxorem propriam honorifice pertractare.

Ostenso, quomodo decet viros suis uxoribus moderate et discrete uti et quomodo debent eas honorifice retinere, restat ostendere, qua[fol. CLXV<sup>r</sup>]liter cum eis debeant conversari. Tunc autem viri ad uxorem est conversio congrua, si ei ostendat debita signa amicitie et si eam per debitas monitiones instruat. Declarare autem, que sunt moniciones<sup>8</sup> congrue fieri non potest nisi inspecta diversitate statuum et consideratis condicionibus personarum. Debent enim viri diligenter advertere, utrum uxores sint superbe vel humiles, utrum sint prudentes aut fatue. [p. 278] Nam sic conversandum est cum uxoribus, quod plura signa amicitie ostendenda sunt eis, si sint humiles, quam si sint superbe. Superbe enim adeo fiunt elate, si eis multa amicitia ostendatur, ut velint eciam viris propriis dominari. Rursus, sic conversandum est cum eis, quod aliter sunt instruende prudentes, aliter fatue.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: intemperantior

<sup>2</sup> *Textvorlage*: temperate. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: orationibus

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: uti et discrete

<sup>5</sup> *Textvorlage*: possibilitatem. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: persona

<sup>7</sup> *Textvorlage*: quelibet. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Declarare autem, que sunt moniciones fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

Denn jeder fleischliche Umgang reizt dazu an, damit immer weiterzumachen, und je öfter man es tut, umso mehr wird man dazu angestachelt und noch maßloser. Also müssen alle Bürger sich beim ehelichen Beischlaf mäßigen. Für Könige und Fürsten trifft das noch mehr zu, weil es für sie noch unschicklicher ist, wegen des Geschlechtsaktes einen geschwächten Körper, niedergeschlagenen Geist und maßlose Begierde zu haben.

Es reicht bei ihnen auch nicht, beim Beischlaf Maß zu halten. Sie müssen dabei auch bedachtvoll sein. Bei allem, was man tut, ist auf den richtigen Zeitpunkt, den passenden Ort und die angemessene Methode Bedacht zu nehmen. Bestimmte Zeiten eignen sich nämlich für die genannte Betätigung. Zu den vorgeschriebenen Gebetszeiten und wenn dem Nachwuchs gerade Schaden droht, muss man sich des Geschlechtsverkehrs enthalten. Ebenso muss man den passenden Ort und die richtige Methode beachten, damit zwischen den Eheleuten nicht nur eine genussreiche, sondern auch ehrenhafte Freundschaft herrscht.

Wir haben also gesehen, wieso man mit seiner Frau maßvoll und mit Bedacht verkehren muss. Es bleibt zu sehen, wie man sie ehrenhaft behandeln soll. Jeder Mann muss nach Kräften seine Frau angemessen versorgen, indem er ihr gibt, was sie notwendig braucht. Sie ist mit ihm besonders eng verbunden. Deshalb fällt die Ehre, die er ihr erweist, wieder reichlich auf ihn selbst zurück. Oben wurde wiederum gezeigt, dass eine Frau zu ihrem Mann nicht in einer Art Dienstverhältnis steht, sondern wie eine Gefährtin für ihn ist. Deshalb muss ein jeder seine Frau, seinem jeweiligen Stand entsprechend, ehrenvoll behandeln.

Es wurde dargelegt, wieso ein Mann mit seiner Frau maßvoll und mit Bedacht geschlechtlich verkehren soll und er ihr eine ehrenhafte Versorgung gewähren muss. Es fehlt noch die Darstellung des richtigen Umgangs miteinander. Ein Mann behandelt seine Frau dann richtig, wenn er ihr die notwendige Freundschaft erzeigt und sie mit den erforderlichen Ermahnungen unterweist. Was das genau bedeutet, kann man nur erklären, wenn man den Standesunterschied und den jeweiligen Charakter einer Person berücksichtigt. Männer müssen sorgfältig darauf achten, ob ihre Frauen hochmütig oder bescheiden, klug oder töricht sind. Man muss Frauen nämlich so behandeln, dass man ihnen mehr Freundschaft erzeigt, wenn sie bescheiden statt hochmütig sind. Hochmütige sind nämlich so von sich eingenommen, dass sie ihre eigenen Männer beherrschen wollen, wenn diese ihnen zu viel Freundschaft entgegenbringen. Man muss wiederum bei klugen Frauen anders vorgehen als bei törichten.

Nam prudentibus ad correctionem levia et blanda verba<sup>1</sup> sufficiunt. Fatuis vero est asperior increpacio adhibenda. Decet ergo quoslibet viros, considerato proprio<sup>2</sup> statu et inspectis condicionibus personarum suis uxoribus ostendere debita amicitie signa et eas, ut expedit, per debitas monitiones instruere.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607:* verba et blanda

<sup>2</sup> *Korrigiert aus:* proprios

Bei Ersteren genügt es, sie leicht und mit freundlichen Worten zu tadeln. Letztere muss man härter anfahren. Also müssen Männer, unter Berücksichtigung ihres eigenen Standes und des spezifischen Charakters ihrer Frau, dieser angemessen freundlich begegnen und sie, wo nötig, entsprechend durch Mahnungen belehren.

## **Capitulum XXI: Quomodo femine coniugate circa ornamentum corporis debeant se habere**

Decet reges et principes et universaliter omnes cives scire, quomodo circa ornatum corporis deceat suas coniuges debite se habere. Nam, cum vir suam uxorem regere debeat, eam dirigendo ad actiones ho[fol. CLXVI]nestas et ad opera virtuosa, expedit quoslibet viros in hiis, in quibus ut plurimum delinquit femine, diligenter advertere, que sunt ibi licita et que illicita. Cum ergo mulieres ut [fol. 235<sup>hb</sup>] plurimum appetant videri pulchre, potissime delinquit circa ornatum corporis. Quare decet viros cognoscere, quis mulierum ornatus sit licitus et quis illicitus. Nam nunquam uxores virtuose existunt, nisi appetant illicita fugere. Quantum autem malum incurrat civitati et regno ex feminis non virtuosis nec appetentibus licita, set illicita, ostendit Philosophus primo *Rethoricorum*, qui, loquens de Lacedemoniis, ait eos esse infelices secundum dimidium, eo quod uxoribus suis illicita permittebant. Ne ergo domus principis vel cuiuscunque civis se[p. 279]cundum medium sit infelix, quantum ad ornatum et eciam quantum ad omnia alia, circa que femine consueverunt delinquere, debent eas debite cohibere<sup>1</sup>. Sciendum ergo ornatum femineum, quantum ad presens spectat<sup>2</sup>, in duobus consistere, quorum unus potest dici ficticius, alius non ficticius.

Ficticius autem ornatus dicitur fucacio, ut apposicio coloris albi vel rubei, quibus per quedam fingmenta ostendunt se femine rubicundiores vel albiores vel alio modo pulchriores, quam sint. Talia autem, quia<sup>3</sup> sunt ficticia et sophistica, sunt illicita et prohibenda. Alius autem est ornatus non ficticius, qui consistit in debitis indumentis et in aliis ornamentis, que, si, considerato proprio statu et condicionibus personarum, debite et ordinate fiant, sunt licita et honesta. Decet enim viris secundum suum statum suis uxoribus in debitis vestimentis et in aliis ornamentis debite providere. Unde et Valerius Maximus [fol. CLXVI] cives Romanos commendat, qui suis uxoribus in pulchris indumentis et in aliis ornamentis debite providebant. Sic ergo sensendum<sup>4</sup> est de ornatu.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: admonere

<sup>2</sup> quantum ad presens spectat *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: quae

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: censendum

## Kapitel 21: Wie verheiratete Frauen sich schmücken sollen

Könige, Fürsten und überhaupt alle Bürger müssen wissen, wie sich die eigene Frau angemessen schmücken soll. Ein Mann muss über seine Frau herrschen, indem er sie zu ehren- und tugendhaftem Handeln anhält. Deshalb ist es nötig, dass Männer sorgfältig beachten, was dabei erlaubt und verboten ist, wo Frauen die meisten Fehler machen. Sie wollen in der Regel schön aussehen. Also machen sie vor allem dann etwas falsch, wenn es um Zierrat geht. Deshalb müssen Männer wissen, was dabei zulässig ist und was nicht. Frauen können nicht tugendhaft sein, wenn sie nicht vermeiden wollen, was verboten ist. Einer Stadt oder einem Reich kann schwerer Schaden zugefügt werden, wenn Frauen aus Mangel an Tugend nicht das begehren, was erlaubt ist, sondern das Gegenteil davon. Das zeigt Aristoteles in Buch I der *Rhetorik*. Er berichtet dort über die Spartaner, sie seien halb unglücklich, weil sie ihren Frauen gestattet hätten, was nicht erlaubt ist. Damit also im Haus eines Fürsten oder jedes beliebigen Bürgers nicht halbes Unglück herrscht, müssen die Männer ihre Frauen so bei Verstößen gegen die Kleiderordnung wie bei allen anderen Vergehen zügeln, wie es sich gehört. Man muss wissen, dass es hier zwei Arten, sich zu schmücken, gibt. Die eine täuscht etwas vor, die andere nicht. Erstere nennt man „sich schminken“, d. h. weiße oder rote Farbe aufzutragen, damit es fälschlich so aussieht, als hätten Frauen rötlichere oder hellere Haut oder sie seien sonst wie schöner als in Wirklichkeit. Solch eine sophistische Täuschung gehört verboten. Anders verhält sich bei Schmuck, der nichts vortäuscht. Er besteht aus angemessener Kleidung und anderer Zier, die zu Stand und Lebensverhältnissen einer Person richtig passen. Sie sind erlaubt und ehrenhaft. Männer müssen nämlich, dem eigenen Stand entsprechend, ihre Frau angemessen mit Gewändern und anderem Zierrat versorgen. Deshalb lobt auch Valerius Maximus die römischen Bürger dafür, dass sie ihre Frauen ausreichend mit Kleidung und Schmuck versehen haben. So muss man über weiblichen Putz urteilen.

Set, ut uxores ipsas magis specialiter instruamus, qualiter circa indumenta et circa alia corporis ornamenta debeant congrue<sup>1</sup> se habere, advertendum, quod circa ornamentum vestimentorum contingit dupliciter peccare, primo ex superhabundancia, secundo ex defectu. Superhabundancia vero, ut vitetur<sup>2</sup>, oportet ibi triplicem virtutem concurrere, quam tangit Andronicus<sup>3</sup> Perypateticus in libello, quem fecit de virtute. Huiusmodi triplex virtus est humilitas, moderancia et simplicitas<sup>4</sup>. Tunc enim mulieres circa ornamentum corporis sunt humiles, quando non propter unam gloriam se ornant, set agunt, ut, suis viris placen[fol. 235<sup>va</sup>]tes, eos a fornicationibus<sup>5</sup> retrahant. Tunc vero sunt moderate, quando considerato suo statu non superflua vestimenta querunt. Decet enim uxorem militis magis esse ornatam vestibus quam uxorem simplicis civis<sup>6</sup>. Ad huc eciam uxorem principis vel eciam regis decet magis ornatam esse. Dato ergo<sup>7</sup>, quod uxor alicu[p. 280]ius viri esset humilis, non ornans se propter vanam gloriam, posset delinquere in ornatu<sup>8</sup>, si non esset moderata et ultra, quam suus status requireret, appeteret ornamenta.

Tercio decet feminas circa ornatum corporis esse simplices, ut non nimia solitudine ornamenta requirant. Nam, et si femina non propter vanam gloriam se ornaret nec ultra suum statum ornamenta appeteret, posset delinquere, si nimis esset sollicita circa ipsa.

Hiis ergo tribus modis contingit delinquere circa [fol. CLXVII<sup>r</sup>] superfluitatem ornamentorum, set duobus modis, ut communiter ponitur, contingit delinquere circa defectum. Primo, si hoc fiat ex pigritia et negligencia. Nam alique adeo sunt pigre, quod ex sola negligencia omittunt sollicitari circa debita indumenta. Secundo in talibus delinquitur, si ex ipso defectu queratur<sup>9</sup> laus et gloria. Contingit enim aliquando aliquem afferri<sup>10</sup> et superbire<sup>11</sup> ex ipsa miseria, quam sustinet. Nam, sicut in ipsis claudis et in infirmis existentibus apud ianuas ecclesiarum, ut<sup>12</sup> plurimum accidit, quod infirmior magis gloriatur, quia credit, quod in eum plures aspiciant, et sperat se plures eleemosynas accepturum, sic aliquando, qui vilior est in habitu, magis superbus efficitur, si credat ex hoc ab hominibus commendari.

---

<sup>1</sup> congrue fehlt im Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Druck Rom 1607: videtur

<sup>3</sup> Korrigiert aus: Andronicus

<sup>4</sup> Korrigiert aus: simplicitatis

<sup>5</sup> Druck Rom 1607: fornicatione

<sup>6</sup> Druck Rom 1607: civis simplicis

<sup>7</sup> Druck Rom 1607: igitur

<sup>8</sup> Druck Rom 1607: ornatum

<sup>9</sup> Davor getilgt: de

<sup>10</sup> Druck Rom 1607: efferri

<sup>11</sup> Druck Rom 1607: superbiri

<sup>12</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: in. Nicht im Druck Rom 1556



Um die Frauen genauer darüber zu belehren, wie sie es mit Kleidern und anderer Leibeszier richtig halten sollen, muss man beachten, dass man bei schöner Kleidung zwei Fehler machen kann, durch ein Zuviel und ein Zuwenig. Zur Vermeidung der Übertreibung scheinen aber drei Tugenden beizutragen. Das spricht der aristotelische Philosoph Andronikos in seinem kleinen Buch *Über die Tugend* an. Diese drei Tugenden sind Bescheidenheit, Mäßigung und Einfachheit. Frauen sind dann bescheiden geschmückt, wenn es nicht aus Eitelkeit geschehen ist, sondern um ihren Männern zu gefallen und diese von ehelicher Untreue abzuhalten. Maßvoll sind sie dann, wenn sie versuchen, sich nicht besser kleiden, als es ihrem Stand entspricht. Die Frau eines Ritters muss nämlich besser angezogen sein als die eines einfachen Untertanen. Die Gattin eines Fürsten oder Königs muss sich also noch besser kleiden. Wäre jemandes Frau also bescheiden zu nennen, wenn sie sich nicht aus purer Eitelkeit aufputzt, würde sie gegen die Kleiderordnung verstoßen, falls sie sich nicht maßvoll, sondern mehr als standesgemäß schmücken wollte.

Drittens müssen sich Frauen bei ihrem Putz um Einfachheit bemühen, damit es sie nicht zu sehr danach verlangt. Wenn sich nämlich eine Frau nicht bloß aus Eitelkeit herausputzt und sie auch nicht besser aussehen will, als es ihrem Stand entspricht, kann sie trotzdem fehlgehen, wenn sie zu viel Schmuck trägt.

Auf diese drei Arten kann eine Frau sich dadurch falsch verhalten, dass sie sich zu sehr herausputzt. Aber sie kann auch nach allgemeiner Auffassung auf doppelte Weise dabei zu wenig tun. Zum einen aus Faulheit und Nachlässigkeit: Manche Frauen sind so träge, dass sie es ganz vernachlässigen, für angemessene Kleidung zu sorgen. Der zweite Verstoß besteht darin, dafür auch noch Lob und Ehre zu erwarten. Manchmal kann nämlich jemand wegen seines eigenen Elends auch noch hochmütig werden. Unter den Lahmen und Kranken vor der Kirchentür brüstet sich oft der Gebrechlichere, weil er glaubt, mehr Leute würden ihn ansehen, und hofft, deshalb mehr Almosen zu bekommen. Genauso wird manchmal, wer schlechter angezogen ist, dadurch hochmütiger, wenn er glaubt, dafür gelobt zu werden.

Delinquent ergo<sup>1</sup> mulieres, si ex vilitate habitus et ex defectu vestium gloriam querant. Unde et<sup>2</sup> Philosophus quarto *Ethicorum* vituperat Laconios<sup>3</sup>, qui infra suum statum vestimenta querentes ex hoc in elacionem et iactanciam movebantur.

Hoc ergo modo regende sunt coniuges quantum ad ornatum corporis, ut circa illa sex, que tetigimus, diligenter instruantur<sup>4</sup> et moveantur: Primo enim<sup>5</sup> movende sunt, ne sint sophisticæ, querentes fucum et fingmentum, secundum, ut sint humiles, ne propter vanam gloriam nimium se ornent, tercio, ut sint moderate, ne ultra eorum statum vestimenta requirant, quarto, ut sint simplices, ne circa ornamenta nimia sollicitudine vexentur; quinto, ne sint negligentes, ne notabiliter<sup>6</sup> infra eorum statum propter pigriciam [fol. 235<sup>vb</sup>] deficient erga ornamentum cor[p. 281]poris, sexto, ne ex vilitate<sup>7</sup> habitus sunt supersticiose, ut [fol. CLXVII<sup>v</sup>] ex ipso defectu<sup>8</sup> vestium laudem et gloriam cupiant.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>2</sup> *ut fehlt im Druck Rom 1607, nicht im Druck Rom 1556*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: Laconios

<sup>4</sup> *Korrigiert aus*: instruanantur

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: ergo

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: totaliter

<sup>7</sup> *Davor getilgt*: militate

<sup>8</sup> *Textvorlage*: defectum. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

Frauen machen also einen Fehler, wenn sie durch billige und schlechte Kleidung Anerkennung heischen wollen. Aristoteles tadelt in Buch IV der *Nikomachischen Ethik* die Spartaner, weil sie sich nicht standesgemäß kleideten und glaubten, sich damit auch noch hochmütig brüsten zu müssen.

Also muss man über Frauen so gebieten, dass sie durch sorgfältige Unterweisung zu den sechs besprochenen Verhaltensweisen gebracht werden, wenn es darum geht, sich zu schmücken. Erstens muss man sie nämlich dazu bewegen, nicht wie Sophisten falsche Tatsachen vorzuspiegeln; zweitens dazu, bescheiden zu sein und sich nicht übertrieben herauszuputzen; drittens sich maßvoll nur so zu kleiden, wie es ihr Stand verlangt; viertens ungekünstelt zu sein und sich nicht zu sehr damit zu beschäftigen; fünftens aus Trägheit nicht zu ersichtlich ein schönes Aussehen zu vernachlässigen, und sechstens nicht dem Irrglauben zu erliegen, sie könnten durch schäbige Kleidung Lob und Ehre einheimen.

## **Capitulum XXII: Quod non decet reges et principes et universaliter omnes cives erga suas coniuges nimis esse zelotipos**

Multi virorum in hoc videntur delinquere, quia circa uxores proprias sunt nimis zelotipi. Set, quod nimius<sup>1</sup> zelus non sit laudabilis, triplici via ostendere possumus. Nam, cum quis erga suam coniugem est nimis zelotipus, ex nimio zelo, quem erga illa gerit, omnia suspicatur in peius. Multociens quidem uxores bene viventes et debite se gerentes increpantur a viris, si contingat eos nimis esse zelotipos, eo quod<sup>2</sup> zelotipi sint<sup>3</sup> eciam bene acta suspicati<sup>4</sup> in peius. Ex suspicione autem ipsius zelotipi, si nimius<sup>5</sup> sit eius zelus, tria mala consurgunt, ex quibus tres rationes sumi possunt, ostendentes nimis zelotipos non esse laudandos: Primum est, quia viri in se ipsis nimia turbatione vexantur, secundum, quia ex hoc ipse uxores incitantur ad malum<sup>6</sup>, tertium vero, quia ut plurimum ex tali zelo consurgit in domo litigium et perturbacio.

Prima via sic patet: Nam, si viri in nimio zelo moventur circa uxores proprias, quasi semper sunt in suspicione et per consequens semper sunt in anxietate cordis. Quare, cum una cura impediatur aliam, oportet sic zelantes retrahi a debitis curis et a civilibus operibus. Decet ergo omnes cives non esse nimis zelotipos de suis coniugibus, et tanto magis hoc decet reges et principes, quanto magis<sup>7</sup> [fol. CLXVIII<sup>r</sup>] preiudicium potest insurgere regno, si reges sint in anxietate cordis et retrahantur a debita cura regni.

Secunda via ad investigandum hoc idem sumitur ex eo, quod uxores incitantur ad malum, si contingat suos viros esse nimis zelotipos. Commune est enim, quod semper prohibicio [p. 282] auget concupiscenciam. Nam, ut dicitur secundo *Rethoricorum*, concupiscencia est eius, quod abest. Ideo probatur ibi, quod senes magis desiderant vivere ultima die quam precedentibus diebus, eo quod tunc magis deficit eis vita. Semper ergo magis concupiscitur<sup>8</sup>, quod abest et quod videmus nobis deficere. Set, cum res prohibita eo ipso, quod prohibetur et videtur abesse [fol. 236<sup>ra</sup>] et deficere, ex hoc ipso magis desideratur et concupiscitur, sequitur ergo<sup>9</sup> uxores zelotipiorum magis incitari ad malum, quia augetur in eis concupiscencia ex inordinato zelo virorum et ex ipsorum inordinata prohibicione.

---

<sup>1</sup> *Korrigiert aus:* minus. *Druck Rom 1607:* nimis

<sup>2</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt:* ipsi

<sup>3</sup> *sint fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607:* suspicantur

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607:* nimis

<sup>6</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607:* maius

<sup>8</sup> *Textvorlage:* concupiscitur. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *ergo fehlt im Druck Rom 1607*

---

## **Kapitel 22: Könige, Fürsten und überhaupt alle Bürger dürfen gegenüber ihren Frauen nicht zu eifersüchtig sein**

Viele Männer scheinen den Fehler zu machen, dass sie zu eifersüchtig gegenüber der eigenen Frau sind. Das ist aus drei Gründen falsch: Man verhält sich dann so, dass man immer das Schlimmste vermutet. Sehr oft werden gerade Frauen mit richtiger Lebensführung und schicklichem Verhalten dann von ihren Männern Vorwürfe gemacht, weil der Eifersüchtige auch bei richtigem Verhalten Unrat wittert. Von Verdächtigungen aus übertriebener Eifersucht kommt viel Übel. Aus drei Gründen ist sie nicht gutzuheißen: Die Männer selbst quält dann die Unruhe. Frauen werden dadurch verleitet, sich schlecht zu verhalten. Und schließlich kommt es im Haus zu Streit und Unordnung.

Zu Punkt I: Wenn Männer von zu großer Eifersucht gegenüber der eigenen Frau getrieben werden, sind sie immer argwöhnisch und folglich ängstlich im Gemüt. Da die Sorge um die eine Sache immer von der um eine andere abhält, können sich Eifersüchtige nicht ausreichend um ihre Pflichten gegenüber der Allgemeinheit kümmern. Daher sollen alle Bürger ihre Frau nicht zu eifersüchtig beargwöhnen, Könige und Fürsten aber noch viel weniger. Denn sonst kann ihrem Reich Schlimmes drohen, wenn sie von ihren Regierungsaufgaben abgelenkt werden.

Der zweite Beweisgang ergibt sich aus dem Anreiz für Frauen, Böses zu tun, falls ihr Mann zu eifersüchtig ist: Gemeinhin weckt ein Verbot die Begierde noch mehr. Denn man hat immer Verlangen nach dem, was fehlt, wie es in Buch II der *Rhetorik* heißt. Das wird auch dadurch bewiesen, dass alte Männer an ihrem letzten Tag stärker leben wollen als vorher, weil sie dann weniger Leben vor sich haben. Was nicht da ist und uns zu fehlen scheint, ist also immer begehrt. Ist etwas verboten, hat man gerade deshalb mehr Verlangen und Begier danach. Also geraten Frauen eifersüchtiger Männer stärker in Versuchung. Gerade deren maßlose Eifersucht und übertriebenen Verbote verstärken sie.

Tercia via<sup>1</sup> sumitur ex lite et iurgio, quod in domo consurgit. Nam, cum videtur uxoribus, quod sine causa calumpnientur et quod earum viri sine culpa suspicentur de ipsis mala, quod faciunt viri nimis<sup>2</sup> zelotipi, non possunt pacienter sufferre. Propter quod in domo illa ut plurimum oriuntur lites et iurgia.

Non ergo decet viros de suis coniugibus esse nimis zelotipos. Nec eciam decet eos circa suas coniuges nullam habere custodiam et nullum habere zelum, set, consideratis condicionibus personarum et inspectis consuetudinibus patrie, quilibet circa propriam coniugem debet debitam curam et debitam diligenciam adhibere. Sic enim decet virum quemlibet [fol. CLXVIII<sup>r</sup>] erga<sup>3</sup> suam coniugem ordinatum<sup>4</sup> habere zelum, ut sit inter eos amicitia naturalis, delectabilis et honesta.

---

<sup>1</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: ad investigandum hoc idem*

<sup>2</sup> *nimis fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Korrigiert aus: quemlibet erga*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607: ornatum*

Dasselbe kann man, drittens, mit dem Streit und Zank belegen, zu dem es deshalb im Haus kommt. Ohne Grund verleumdet und vom eigenen Mann aus zu großer Eifersucht verdächtigt zu werden können Frauen nicht geduldig ertragen. Deshalb kommt es im Haus meist zu Streitigkeiten und Zänkereien.

Also dürfen Männer, was ihre Frau angeht, nicht zu eifersüchtig sein. Man soll es dabei auch nicht ganz an Überwachung und Eifersucht fehlen lassen, sondern in Ansehung des jeweiligen Charakters und unter Beachtung dessen, was landesüblich ist, so sorgsam wie nötig seine Frau hüten. Ein Mann soll gegenüber der eigenen Frau maßvoll eifersüchtig sein, damit die natürliche Freundschaft zwischen beiden angenehm und ehrenhaft ist.

### **Capitulum XXIII: Quale sit consilium mulierum et quod earum<sup>1</sup> consilio<sup>2</sup> non est utendum simpliciter, set in<sup>3</sup> casu**

Consilium mulierum, ut dicitur primo *Politicorum*, est invalidum. Nam, sicut puer habet consilium imperfectum, quia deficit a perfectione viri, sic et<sup>4</sup> femina habet consilium invalidum<sup>5</sup>, quia habet complexionem invalidam et deficit a validudine viri. Quod autem femine non sunt<sup>6</sup> robuste corpore, non est ex bonitate complexionis, set ex malicia. Mollicies enim carnis in ipsis magis arguit habundanciam fleumatis quam bonitatem complexionis. Quia ergo sic est, oportet feminas deficere a rationis usu<sup>7</sup> et habere consilium invalidum. Nam, quantum corpus est melius complexionatum, tanto est magis proporcionatum anime. Propter quod magis obsequitur ei, et anima existens in tali corpore liberius utitur operibus propriis et expeditius<sup>8</sup> habet rationis usum. Primum ergo<sup>9</sup>, quod est attendendum in consilio mulierum, est quia est invalidum, secundum vero, quod est attendendum, est, quia est velox et citum.

Nam, ut vult Philosophus in *De animalibus*, omnia minora et debiliora cicius veniunt ad suum complementum. Ceteris ergo paribus, siquis statim [fol. CLXIX<sup>r</sup>] operari deberet nec posset ad illud negocium sufficientem deliberacionem habere, eligibilis esset<sup>10</sup> consilium muliebre quam virile. Natura enim, cum moveatur ab intelligenciis et a Deo, in quo est suprema prudencia, oportet, quod agat ordinate et prudenter. Prudens<sup>11</sup> [fol. 236<sup>rb</sup>] est enim cito se expedire et modicum tempus apponere in rebus vilioribus, de quibus est minus curandum. Unde et proverbialiter dicitur, quod mala [p. 284] herba cito crescit, quia natura de ea modicum curans cito perducit ipsam ad suum augmentum. Sic et mulier, quantum ad corpus cicius habet esse perfectum quam<sup>12</sup> vir. Quare, cum anima sequatur complexionem corporis, sicut ipsum corpus muliebre, eo quod sit vilius<sup>13</sup> et natura minus de ipso curet, cicius venit ad suum complementum quam virile.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: eorum. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Korrigiert aus*: consilium

<sup>3</sup> *in fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: etiam

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: invalidum consilium

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: sint

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: racione *statt* racionis usu

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: expeditus. *Druck Rom 1556*: expeditius

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>10</sup> *Textvorlage*: esse. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: Prudentis

<sup>12</sup> *Textvorlage*: quantum. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>13</sup> *Korrigiert aus*: vilis



---

## **Kapitel 23: Wie es sich mit dem weiblichen Urteilsvermögen verhält. Man darf den Rat von Frauen nicht durchweg, sondern nur im Einzelfall befolgen**

Aristoteles sagt in Buch I der *Politik*, das Urteilsvermögen der Frauen sei schwach ausgeprägt. Die Einsichtsfähigkeit eines Knaben ist im Vergleich zu der des ausgewachsenen Mannes noch unvollkommen. Ebenso verhält es sich bei der Frau, weil sie im Gegensatz zum Mann von schwacher Konstitution ist. Dass Frauen nicht stark gebaut sind, kommt nicht von einem guten Säftehaushalt, sondern von ihrer Zartheit. Sie ist aber kein Zeichen für eine gute Konstitution. Sie liegt vielmehr an einer Überversorgung mit Schleim. Daraus folgt, dass es Frauen am Verstandesgebrauch fehlt und sie ein schwaches Urteilsvermögen haben. Je ausgeglichener der Säftehaushalt ist, umso ausgewogener ist auch die Seele. Denn sie folgt dem Körper und kann dann entsprechend ihre eigenen Aufgaben ungehindert erfüllen und sich freier des Verstandes bedienen. Man muss beim Urteilsvermögen von Frauen beachten, dass es erstens schwach und zweitens vorschnell ist.

Aristoteles schreibt in *Über die Tiere*, was klein und schwach sei, dessen Entwicklung sei schneller zu Ende. Darum fallen Frauen aus geringerer Einsicht hastiger ihr Urteil als Männer. Wenn jemand unverzüglich handeln müsste und nicht genug darüber nachdenken könnte, wäre unter diesen Umständen das weibliche Urteil dem männlichen vorzuziehen. Die Natur wird von Engeln und von Gott, der über die allergrößte Klugheit verfügt, in Bewegung gesetzt. Was sie tut, unterliegt also dem Gebot der Klugheit. Klug sein heißt, sich schnell zu helfen zu wissen und weniger Zeit und Mühe auf Angelegenheiten von geringer Bedeutung zu verwenden. Daher sagt das Sprichwort, dass Unkraut schneller wächst. Die Natur gibt sich dabei nämlich weniger Mühe, so dass es schneller groß wird. Der weibliche Körper wächst schneller heran als der männliche. Die Seele richtet sich nach der Verfassung des Körpers, auf den die Natur bei der Frau weniger Wert legt und der deshalb früher voll entwickelt ist.

Sic<sup>1</sup> et<sup>2</sup> consilium muliebre cicius est in perfectione et complemento quam virile. Simpliciter ergo melius est consilium virorum quam mulierum, eo quod vir sit ratione prestancior et mulier habeat consilium invalidum. In casu tamen potest esse muliebre consilium melius quam virile, ut quia illud est cicius in suo complemento, si oporteret repentine<sup>3</sup> operari, forte est eligibilius huiusmodi consilium.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage: sit. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *et fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: repentino*

Entsprechend ist auch die Herausbildung des Einsichtsvermögens bei der Frau schneller zu Ende als beim Mann. An sich ist der männliche Ratschluss also besser als der weibliche. Denn der Mann hat mehr Verstand, während das Urteilsvermögen der Frau beschränkt ist. Im Einzelfall kann ihr Rat trotzdem besser sein als der eines Mannes. Sie kommt nämlich schneller zu einem Ergebnis. Ihr Rat wäre also vielleicht vorzuziehen, wenn auf der Stelle gehandelt werden müsste.

## Capitulum XXIV: Quomodo decet reges et principes et universaliter omnes cives propriis coniugibus sua aperire secreta<sup>1</sup>

Triplici via investigari possumus, quod mulieres communiter et ut plurimum secreta retinere non possunt. [fol. CLXIX<sup>v</sup>] Prima via sumitur ex defectu rationis, secunda ex mollicie cordis, tertia ex appetitu laudis.

Prima via sic patet: Quia, ut in precedentibus dicebatur, eo ipso, quod aliquid est prohibitum, augetur concupiscencia nostra, ut operemur illud. Quare, cum ponere aliquid in secreto<sup>2</sup> sit prohibere, ne dicatur illud, ex ipsa prohibitione incitatur concupiscencia magis ad dicendum secreta quam alia. Nisi ergo a ratione huiusmodi concupiscencia refrenetur, non congrue possunt retineri<sup>3</sup> secreta. Mulieres ergo<sup>4</sup>, eo quod ab usu rationis deficient<sup>5</sup>, nec possunt sic refrenare concupiscencias, sunt magis propalative secretorum, quam sint mares<sup>6</sup>. Nam, si prohibicio auget concupiscenciam, tanto sunt proniores mulieres ad faciendum prohibita quam masculi, quanto ab usu [p. 285] rationis deficientes minus possunt refrenare incitamenta concupiscenciarum quam viri.

Secunda via ad investigandum hoc idem sumitur ex mollicie cordis. Nam, quia mulieres ut plurimum sunt molles<sup>7</sup> et ductibiles, statim cum aliqua per[fol. CLIV<sup>r</sup>]sona eis applaudet et ridet in facie earum, credunt ipsam esse amicam et revelant ei omnia secreta cordis.

Tercia via ad hoc probandum sumitur ex appetitu laudis. Dicebatur enim [fol. 236<sup>va</sup>] in precedentibus, quod mulieres nimis appetunt laudem et gloriam. Inde est ergo<sup>8</sup>, quod communiter et ut plurimum mulieres aliis mulieribus, quas credunt amicas esse, revelant secreta virorum. Credunt enim ex hoc esse in quadam excellencia et laudari apud eas, si sciant referre virorum secreta. Nam, quia videntur a suis viris diligi, si<sup>9</sup> sciant secreta ipsorum, cum glo[fol. CLXX<sup>r</sup>]rientur<sup>10</sup>, si possint se laudari, quod a suis maritis diligantur, appetentes quamdam inanem gloriam et quamdam laudem, defacili revelant secreta virorum.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: consilia

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: praecepto

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: retinere

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: deficient

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: viri

<sup>7</sup> *Davor getilgt*: sunt

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>9</sup> *si fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: conglorientur

---

## **Kapitel 24: Ob Könige, Fürsten und überhaupt alle Bürger ihrer Frau eröffnen sollen, was sie vorhaben**

Aus drei Gründen können Frauen für gewöhnlich keine Geheimnisse für sich behalten: aus Mangel an Verstand, wegen ihres schwachen Charakters und wegen des Wunsches nach Beifall. Zum ersten Punkt: Wie gesagt, weckt was verboten ist bei uns noch größere Begierde, es zu tun. Vorzuschreiben, man solle etwas nicht weitersagen, bedeutet, ein Verbot auszusprechen. Dieses Verbot weckt viel eher das Bedürfnis, ein Geheimnis auszuplaudern, als irgendetwas anderes. Wenn die Begierde vom Verstand nicht im Zaum gehalten wird, kann man Geheimnisse nicht richtig bewahren. Die Verstandestätigkeit der Frauen ist mangelhaft, und sie können ihr Verlangen nicht so zügeln wie Männer. Deshalb offenbaren sie eher Geheimnisse. Ein Verbot macht die Begierde größer. Frauen neigen deshalb mehr dazu, Verbote zu brechen als Männer, weil sie über geringere intellektuelle Fähigkeiten verfügen und entsprechend weniger die Verlockung durch das, was sie begehren, beherrschen können.

Frauen sind auch schwach und leicht zu beeinflussen. Sobald ihnen jemand Komplimente macht und sie dabei anlächelt, halten sie ihn schon für einen Freund und tun ihm alle Geheimnisse ihres Inneren auf.

Der dritte Grund ist der Wunsch nach Beifall. Es wurde schon vorher gesagt, dass Frauen zu sehr nach Lob und Anerkennung gieren. Deshalb vertrauen sie im Allgemeinen anderen Frauen, die sie für Freundinnen halten, die Geheimnisse ihrer Männer an. Sie glauben nämlich, es zeichne sie aus und bringe ihnen Lob ein, dass sie sie überhaupt weitererzählen können. Denn es hat den Anschein, dass ihre Männer sie lieben, wenn sie deren Geheimnisse kennen. Da sie sich mit der Liebe ihres Mannes brüsten, streben sie nach trügerischem Ansehen und Beifall und verraten, was dieser geheim halten will.

Ex hoc autem defacili patet, qualiter viri suis coniugibus debeant revelare secreta. Nam, cum dicimus hos esse mores iuvenum, hos mulierum, hos senum, non est intelligendum talia necessitatem imponere, set solummodo ut in pluribus et secundum quamdam pronitatem et inclinacionem. Possunt tamen femine quam viri per rationis usum, si velint, esse constantes et vincere huiusmodi impetus et inclinaciones. Nam, licet sit difficile superare incitamenta concupiscenciarum et licet<sup>1</sup> sit magis hoc<sup>2</sup> difficile in feminis quam in viris, eo quod magis deficiant a rationis usu, non tamen est impossibile. Possunt enim tam viri quam mulieres huiusmodi impetus vincere. Quare, licet communiter mulieres sint propalative secretorum, non est tamen inconveniens aliquas mulieres esse debita secreta tenentes. Viri ergo<sup>3</sup> non debent suis coniugibus secreta aperire, nisi per diuturna tempora sint experti eas esse discretas, prudentes et stabiles et non esse secretorum propalativas.

Hiis visis, [p. 286] cum ostensum sit, quomodo communitas viri et uxoris sit naturalis et quomodo se habeat<sup>4</sup> ad alias communitates domus, cum eciam<sup>5</sup> declaratum sit, quomodo reges et principes et universaliter omnes cives se habere debeant ad suas coniuges et quomodo cum eis debeant conversari, imponatur finis prime parti huius secundi libri, in qua agitur de regimine coniugali. [fol. CLXX<sup>v</sup>] Videretur tamen forte alicui non sufficienter esse tradita noticiam regiminis nupcialis, eo quod non ostensum sit, ad que opera sunt coniuges ordinande. Si enim indecens est eas ociosas esse<sup>6</sup>, ut superius dicebatur, describenda sunt opera, que decet ipsas coniuges exercere. Set, quia de hiis<sup>7</sup> infra dicetur, volumus ea hic silencio preterire.<sup>8</sup>

---

<sup>1</sup> licet *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607: hoc magis*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: igitur*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607: habeant*

<sup>5</sup> *Davor getilgt: e*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607: esse ociosas*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607: eis*

<sup>8</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: Prime partis secundi libri de regimine principum finis, in qua traditum fuit, quo regimine reges et principes debeant suas coniuges regere [p. 287/fol. CLXXI<sup>v</sup>] Secunda pars secundi libri de regimine principum, in qua tractatur, quomodo parentes circa proprios filios curam de eis habeant*

Daran erkennt man unschwer, ob Männer mit ihren Frauen Geheimnisse teilen sollen. Wie gesagt, verhalten sich Jugendliche, Frauen und Alte genau gleich. Das soll nicht heißen, dass es unbedingt so sein muss, sondern nur in den meisten Fällen aufgrund einer bestimmten Veranlagung. Wenn sie sich ihres Verstandes bedienen, können Frauen genauso wie Männer standhaft sein und entsprechender Bedürfnisse und Neigungen Herr werden. Zwar ist es schwierig, den Stachel der Begierde zu überwinden, und dies wiederum aus Mangel an Verstand für Frauen noch mehr als für Männer. Unmöglich ist es trotzdem nicht. Es sind nämlich Männer wie Frauen in der Lage, ihre Triebe zu meistern. Obwohl also Frauen im Allgemeinen mehr dazu neigen, Geheimnisse auszuplaudern, ist es nicht ausgeschlossen, dass einige von ihnen die nötige Verschwiegenheit wahren. Männer dürfen ihrer Frau daher nur Geheimnisse eröffnen, wenn sie aus langer Erfahrung wissen, dass diese verständig, klug und in ihrer Absicht nicht leicht zu erschüttern ist und deshalb nichts preisgibt.

Es wurde somit dargelegt, dass die Gemeinschaft von Mann und Frau eine natürliche ist und wie sie sich zu anderen Formen der Vergesellschaftung im Haus verhält. Ferner wurde gesagt, wie sich Könige, Fürsten und überhaupt alle Bürger gegenüber ihren Frauen im täglichen Umgang verhalten sollen. Also kann jetzt der erste Teil dieses zweiten Buches über das Eheregiment abgeschlossen werden. Trotzdem könnte es vielleicht für jemand den Anschein haben, es sei noch nicht genug darüber mitgeteilt worden, wie man über seine Frau herrschen soll. Es wurde nämlich nicht dargestellt, zu welchen Arbeiten man sie anhalten muss. Wenn es sich nämlich, wie oben gesagt, für sie nicht gehört, müßig zu sein, muss man ihr angemessene Aufgaben zuweisen, die sie erledigen soll. Aber das wird weiter unten behandelt. Deshalb wollen wir es hier mit Schweigen übergehen.

**[Secunda pars secundi libri de regimine principum, in qua  
tractatur, quomodo parentes circa proprios filios curam de eis  
habeant]**

**Capitulum I: Quod decet omnes parentes circa proprios filios esse sollicitos  
[fol. 236<sup>vb</sup>]**

Expedita prima parte huius<sup>1</sup> secundi libri<sup>2</sup>, in qua determinatum est de regimine nupciali, restat exsequi de secunda, in qua agatur de regimine paternali. Non enim sufficit patrifamilias scire coniugem regere, nisi noverit filios debite gubernare. Sciendum ergo<sup>3</sup>, quod, cum communitas viri et uxoris et domini et servi pertineant ad domum primam, communitas vero patris et filii pertineat ad domum iam in esse perfectam, quia domus prima procedit<sup>4</sup> domum iam in esse perfectam. Ideo forte videretur alicui statim post determinationem de regimine nupciali determinandum esse de regimine servorum.

Verum quia, ut dicitur primo *Politicorum* yconomie amplior est sollicitudo circa homines quam circa possessionem<sup>5</sup> inanimatorum et circa liberos quam circa servos, ideo decrevimus prius determinare de regi[288]mine filiali quam [fol. CLXX<sup>v</sup>] de regimine servili, tanquam de eo, circa quod esse debet amplior cura. In determinando quidem de regimine filiorum primo ostendere volumus, quod decet omnes patres circa proprios filios esse sollicitos. Nam cognita sollicitudine, que est circa filios habenda, magis incitabuntur parentes, ut suos filios bene regant. Possumus autem triplici via venari, quod decet huiusmodi sollicitudinem habere parentes. Prima<sup>6</sup> sumitur ex eo, quod patres sunt causa filiorum et filii habent ab eis esse, secunda ex eo, quod sunt superiores et prestantiores illis, tertia vero ex eo, quod inter eos debet esse amicitia naturalis.

---

<sup>1</sup> *Korrigiert aus:* huiusmodi.

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607:* libri secundi

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607:* igitur

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607:* praecedat

<sup>5</sup> *Davor getilgt:* passio. *Druck Rom 1607:* passionem

<sup>6</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt:* via



***Teil II des zweiten Buches über die Fürstenherrschaft. Darin wird behandelt, wie Eltern für ihre eigenen Kinder richtig sorgen sollen***

**Kapitel 1: Alle Eltern müssen sich selbst um ihre Kinder kümmern**

Nach Abschluss von Teil I dieses zweiten Buches, *Über das Eheregiment*, steht noch Teil II, *Über die väterliche Herrschaft*, aus. Es genügt nämlich nicht, wenn ein Familienvater weiß, wie er über seine Frau zu gebieten hat, sondern er muss auch die richtige Kindererziehung beherrschen. Es sei angemerkt, dass die Gemeinschaft von Mann und Frau und von Herr und Knecht die Grundlage des Hauses ausmachen, die von Vater und Kind aber erst seine Entelechie ganz verwirklicht. Da es das Urhaus schon vor dem vollkommenen gibt, könnte man meinen, dass unmittelbar nach der Bestimmung der Herrschaft in der Ehe diejenige über die Knechte zu behandeln sei.

Bei der Hauswirtschaft ist, wie es in Buch I der *Politik* heißt, die Sorge um Menschen wichtiger als darum, was mit dem materiellen Besitz geschieht und die um Kinder bedeutender als jene um die Knechte. Daher haben wir uns vorgenommen, die Herrschaft über Kinder, bei der man auch mehr Sorgfalt walten lassen muss, vor der gebieterischen zu behandeln. Bei der Behandlung der Erziehung wollen wir freilich zuerst zeigen, dass alle Väter selbst für ihre Kinder sorgen müssen. Das zu wissen spornt mehr dazu an, richtig über seine Kinder zu herrschen. Dass solche elterliche Fürsorge nötig ist, lässt sich dreifach begründen. Erstens sind Väter die Ursache dafür, dass es Kinder gibt. Diese haben durch sie ihr Leben empfangen. Zweitens stehen Väter als Vorgesetzte über ihnen. Drittens muss zwischen beiden von Natur aus Zuneigung herrschen.

Prima via sic patet: Nam, sicut in naturalibus rebus aspiciamus, quod nunquam natura dat esse alicui, nisi sit sollicita circa ea, per que illud valet conservari in esse, ut si natura dat esse igni, statim est sollicita dare ei levitatem quamdam, per quam feratur sursum, eo quod in loco superiori magis habet in esse conservari quam in inferiori, sic etiam, si<sup>1</sup> natura dat animalibus esse, quia animal sine cibo conservari non potest, natura est sollicita dare animalibus ora et alia organa, per que possint<sup>2</sup> sumere cibum et nutrimentum. Quare, si patres sunt causa filiorum et filii naturaliter a patribus esse habent, decet patres habere curam filiorum et sollicitari erga eos, ut inveniant eis illa<sup>3</sup>, per que possint bene vivere et per que valeant conservari in esse.

Secunda via ad investigandum hoc idem sumitur ex eo, quod patres sunt prestanciores filiis et debent preesse eis. Naturaliter enim semper superiora in inferiora in[fol. 237<sup>ra</sup>]fluunt et ea regulant et conser[fol. CLXXII<sup>r</sup>]vant. Videmus enim super celestia corpora influere in hec inferiora et ea regere et conservare. Quare, si naturale<sup>4</sup> est, ut superiora et preeminencia in inferiora influant et ea regulent et conservent, decet quemlibet dominantem et preeminentem sollicitari, quomodo per debita auxilia influat et subveniat suis subiectis et quomodo eos regulet et conservet. Unde et ipse [p. 289] Deus, qui singulis rebus preest, habet sollicitudinem et providenciam tocius universi. Patres ergo eo ipso, quod naturaliter presunt filiis, debent circa eorum regimen esse solliciti.

Tercia via sumitur ex parte amicitie naturalis, que est inter parentes et filios. De ratione enim amoris est, ut sollicitet amantem circa rem amatam, quilibet enim sollicitatur circa delectum<sup>5</sup>. Quare, cum inter patrem et filium sit amor naturalis, ut probatur octavo *Ethicorum*, decet patres ex ipso amore naturali, quem habent ad filios, sollicitari circa eos.

---

<sup>1</sup> Textvorlage: se. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Druck Rom 1607: possunt

<sup>3</sup> Textvorlage: illam. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>4</sup> Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens

<sup>5</sup> Druck Rom 1607: dilectum

Den ersten Punkt kann man so erklären: Wie wir sehen, lässt die Natur nichts in die Welt treten, ohne ihm die Fähigkeit zur Selbsterhaltung zu verleihen. Wenn sie zum Beispiel Feuer entstehen lässt, sorgt sie dafür, dass es leicht ist. So wird es nach oben getragen, weil es in der Höhe länger brennt als weiter unten. Wenn die Natur Tiere hervorbringt, die ja ohne Fressen nicht überleben können, stattet sie diese mit einem Maul und anderen Organen aus, mit denen sie ihr Futter auch als Nahrung aufnehmen können. Wenn Väter die natürliche Ursache für die Existenz von Kindern sind, müssen sie sich auch so um diese kümmern, dass sie alles vorfinden, was sie brauchen, um sich gut am Leben erhalten zu können.

Der zweite Grund dafür ergibt sich daraus, dass Väter wegen ihrer herausgehobenen Stellung Vorgesetzte der Kinder sein müssen. In der Natur fließt alles, was oben ist, nach unten, regelt was sich dort befindet und erhält es am Dasein. So sorgt auch Gott, der über allem steht, durch seine Vorsehung für die ganze Welt. Also müssen auch Väter über ihre Kinder, weil sie ihnen von Natur aus vorgesetzt sind, fürsorglich herrschen.

Der dritte Beweis ist die natürliche Zuneigung zwischen Vätern und Kindern. Man sorgt gerade aus Liebe für das, was man liebt, und wird umgekehrt aus Zuneigung selbst umsorgt. Wenn zwischen Vater und Kindern von Natur aus Liebe herrscht, wie Aristoteles in Buch VIII der *Nikomachischen Ethik* beweist, müssen Erstere sich gerade deshalb um Letztere kümmern.

## Capitulum II: Quod maxime decet reges et principes sollicitari circa regimen filiorum

Licet omnes patres deceat sollicitari circa proprios filios, ut patet per rationes superius assignatas, maxime tamen decet reges et principes talem sollicitudinem gerere. Quod triplici via venari possumus. Prima via sumitur ex eorum intelligencia, secunda ex bonitate filiorum, tercio vero ex utilitate regni.

Prima via sic patet: Nam secundum Philosophum in *De animalibus*, [fol. CLXXII<sup>r</sup>] quod est ex animalibus intelligencius, magis habet sollicitudinem circa filios. Naturale est enim quemlibet diligere sua opera, ut vult Philosophus in *Ethicis*<sup>1</sup>. Unde et patres naturaliter diligunt filios et poete sua poemata tanquam proprium opus. Quando ergo aliquis est intelligencior et magis cognoscit proprium opus, tanto maiori<sup>2</sup> sollicitudine et dilectione movetur circa illud. Patres ergo tanto magis debent sollicitari circa filios, quanto prudenciores<sup>3</sup> sunt et quanto maiori intelligencia vigent. Set, cum habitum sit, quod reges et principes et universaliter omnes dominantes, si debeant naturaliter dominari, oportet, quod polleant prudencia et intellectu, tanto [p. 290] decet reges et principes magis sollicitari circa proprios filios quam ceteri, quanto in eis magis vigere debet mentis [fol. 237<sup>rb</sup>] industria et prudencia regnativa<sup>4</sup>.

Secunda via ad investigandum hoc idem sumitur ex bonitate filiorum. Decet enim filios regum et principum maiore bonitate pollere quam alios, quia, secundum Philosophum in *Politicis*, secundum quod aliqui sunt in maiori statu et in alciori dignitate, sic debent meliores esse et esse magis perfecti sciencia et virtutibus. Congruum enim est<sup>5</sup>, qui alios regere cupit, ut sit adeo prudens et bonus, ut ceteri ex ipso possint sumere vivendi exemplum. Filii ergo regum, licet non omnes sint reges, tamen quia singuli constituuntur in aliquo principatu et in aliquo dominio, in quo oportet eos alios gubernare, maxime decet eos esse prudentes et bonos. Set<sup>6</sup>, cum filii perveniant<sup>7</sup> ad maiorem bonitatem et prudenciam, si patres circa eos sint solliciti, quam si<sup>8</sup> circa ipsos se habeant negligen[fol. CLXXIII<sup>r</sup>]ter, tanto<sup>9</sup> decet reges et principes magis sollicitari circa proprios filios, quanto filii eorum pollere debent maiori prudencia et ampliori bonitate.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: Ethicorum. *Druck Rom 1556*: Ethic.

<sup>2</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

<sup>3</sup> *Korrigiert aus*: prudenciores quanto

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: regitiva

<sup>5</sup> *In der Textvorlage folgt* ut. *Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: Et

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: perveniunt

<sup>8</sup> *si fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Davor getilgt*: teneo

## Kapitel 2: Ganz besonders Könige und Fürsten müssen sich um die Kindererziehung kümmern

Alle Väter müssen sich aus den oben angeführten Gründen um ihren Nachwuchs kümmern. Am meisten müssen aber Könige und Fürsten hier Fürsorge walten lassen. Dafür gibt es drei Gründe: ihre Fähigkeit zum vernünftigen Denken, die guten Eigenschaften der Kinder und das Wohl des Reiches.

Erstens schreibt Aristoteles in seiner Schrift *Über die Tiere*, dass dasjenige von ihnen, welches mehr Einsicht hat, sich besser um seine Jungen kümmert. Es ist natürlich zu lieben, was man selbst geschaffen hat, wie Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* behauptet. Daher empfinden Väter natürliche Zuneigung für ihre Kinder und Dichter zu ihren eigenen poetischen Werken. Je verständiger jemand ist und je genauer er erkennt, dass er etwas selbst gemacht hat, umso mehr wird er bewogen, dafür zu sorgen und es zu lieben. Väter müssen also desto mehr für ihre Kinder Sorge tragen, umso klüger und verständiger sie sind. Es wurde gesagt, dass Könige, Fürsten und überhaupt alle Befehlshaber, wenn sie natürliche Gebieter sein sollen, viel Klugheit und Verstand nötig haben. Also müssen Könige und Fürsten sich mehr als Andere um die eigenen Kinder kümmern. Denn bei ihnen müssen geistige Regsamkeit und herrscherliche Klugheit umso ausgeprägter sein.

Das zweite Argument ergibt sich aus den guten Eigenschaften der Kinder. Sie müssen, wenn sie von Königen und Fürsten abstammen, über mehr davon verfügen als andere. Aristoteles sagt in der *Politik*, wer von vornehmerem Stand ist und ein bedeutendes Amt innehat, müsse auch ein entsprechend besserer Mensch sein und sich an Wissen und Tugend mehr vervollkommen. Wer über Andere herrschen will, muss auch entsprechend klug und gut sein, damit sie sich an ihm ein Beispiel nehmen können, wie man leben soll. Zwar herrschen Königskinder nicht selbst. Aber jedes Einzelne von ihnen ist dazu bestimmt, ein Amt anzutreten und regieren zu müssen. Also müssen sie auch ganz besonders klug und gut sein. So werden Kinder dann, wenn sich ihre Väter um sie kümmern, statt sie zu vernachlässigen. Daher müssen Könige und Fürsten ihren eigenen Kinder noch größere Fürsorge erweisen, weil sich diese durch mehr Klugheit und gute Gesinnung auszeichnen müssen.

Tercia via ad hoc ostendendum sumitur ex utilitate regni. Bonitas enim regni dependet ex bonitate<sup>1</sup> principancium in ipso. Nam, sicut sanitas corporis naturalis dependet ex sanitate omnium membrorum et maxime ex sanitate cordis et membrorum principalium, eo quod cor et principalia membra habent influere in alia et rectificare ipsa, sic bonitas regni dependet ex bonitate omnium civium, maxime tamen dependet ex hiis<sup>2</sup>, qui principantur et dominantur in regno. Utile est ergo toti regno habere bonos cives. Secundo<sup>3</sup> utilius est habere bonos principantes, eo quod principancium<sup>4</sup> sit alios regere et gubernare. Tanto ergo magis decet reges et principes sollicitari circa proprios filios, ut polleant prudentia et bonitate, quanto maior utilitas consurgit ipsi regno ex bonitate [p. 291] filiorum regum, qui debent habere principatum et dominium in regno quam ex bonitate et prudentia aliorum.

---

<sup>1</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt:* eorum, qui sunt in regno et maxime dependet ex

<sup>2</sup> *Davor getilgt:* bonitate o

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607:* sed

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607:* principantis

Dasselbe lässt sich auch mit dem Wohl des Reiches erklären. Ob es um ein Land gut steht, ist abhängig von den guten Eigenschaften seiner Herrscher. In der Natur ist ein Körper dann gesund, wenn es alle seine Teile sind, vor allem das Herz und andere wichtige Organe, die die übrigen Körperteile versorgen und sie richtig funktionieren lassen. Also ist das Wohl eines Reiches abhängig von den guten Eigenschaften seiner Bürger, am meisten aber von denen, die darüber herrschen. Es ist also im Interesse eines Landes, gute Bürger zu haben, aber mehr noch, dass auch diejenigen gut sind, die sie regieren sollen. Entsprechend müssen Könige und Fürsten ihren Kindern mit mehr Fürsorge begegnen, um ihre Klugheit und Güte zu stärken. Dem Reich nützen gute Eigenschaften von Königskindern, die es irgendwann regieren müssen, mehr als die Klugheit und Güte von irgendjemand anderem.

### **Capitulum III: Quod regimen paternale sumit originem ex amore et quod non eodem regimine debent regi<sup>1</sup> filii, quo regendi sunt servi**

Quia post tractatum de regimine coniugis determinandum est de regimine paternali, videndum [fol. CLXXIII<sup>v</sup>] est, unde sumit [fol. 237<sup>va</sup>] originem regimen paternum et a<sup>2</sup> quo regimine regendi sunt filii. Sciendum ergo triplex esse regimen. Nam omnis regens alios vel regit eos secundum certas leges et secundum certa pacta, et tale regimen, ut superius dicebatur, nominatur politicum vel civili. Vel regit eos secundum arbitrium, et hoc potest esse dupliciter, quia vel sic regens intendit bonum proprium et sic dicitur regimen despoticum vel servile<sup>3</sup>, vel intendit bonum subditorum, et tale regimen dicitur regale. Hiis autem tribus regiminibus, secundum que<sup>4</sup> videmus aliquos regnare in civitatibus et castris, assimilantur tria regimina reperta in una domo.

Nam regimen<sup>5</sup> coniugale assimilatur regimini politico, quia uxori, ut in prehabitis tangebatur, non quis debet preesse simpliciter ex arbitrio, set ei preesse debet, ut requirunt<sup>6</sup> leges matrimonii et ut postulant<sup>7</sup> pacta debita et honesta, que interveniunt inter uxorem et virum<sup>8</sup>.

Regimen vero paternale assimilatur regimini regali. Nam filiis preest pater ex arbitrio, non secundum convenciones et pacta. Nam pacta et convenciones non interveniunt inter subditum et preheminentem, nisi sit in potestate subditi<sup>9</sup> eligere sibi rectorem. Non est autem in potestate filiorum [p. 292] eligere sibi patrem, set<sup>10</sup> ex naturali origine filii procedunt<sup>11</sup> a parentibus. Non enim sic filii eligunt sibi patres ut uxores viros. Quare, cum regimen filiorum sit ex arbitrio et sit propter bonum ipsorum filiorum, huiusmodi regimen non assimilatur regimini politico, set regali. Unde et Philosophus primo *Politicorum* ait, virum preesse mulieri et natis tanquam liberis, non tamen eodem modo principandi, set mulieri [fol. CLXXIV<sup>r</sup>] quidem politice, natis autem regaliter.

---

<sup>1</sup> *Korrigiert aus:* regii. *Druck Rom 1607:* regendi sunt *statt* debent regi

<sup>2</sup> *a fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607:* dominativum

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607:* quod

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607:* regnum

<sup>6</sup> *Textvorlage:* requiruntur. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607:* potius per *statt* postulant

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607:* virum et uxorem

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607:* subiecti

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607:* si

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607:* procederent



### **Kapitel 3: Die väterliche Herrschaft hat ihren Ursprung in der Liebe. Man darf über Kinder nicht so gebieten wie über Knechte**

Nach der Behandlung des Eheregiments muss die Herrschaft des Vaters näher bestimmt werden. Dabei ist zu betrachten, woraus sie sich ableitet und wie sie auszuüben ist. Man muss wissen, dass es drei Herrschaftsmethoden gibt. Man regiert entweder unter Beachtung von Gesetzen und Verträgen. Das nennt man, wie gesagt, die „politische“ oder „Stadtherrschaft“. Oder man tut es nach eigenem Gutdünken. Davon gibt es wiederum zwei Formen: Entweder zum eigenen Vorteil, dann nennt man das eine „despotische“ oder „sklavische“ Herrschaft oder zum Wohl der Untertanen. Das heißt dann „Königsherrschaft“. Diese drei Regierungsformen können wir in Städten und auf Schlössern beobachten. Sie sind den drei Arten der Herrschaft ähnlich, die sich in ein und demselben Haus finden.

Das Eheregiment entspricht der politischen Herrschaft. Denn man kann, wie schon angesprochen, über seine Frau nicht einfach nach Ermessen herrschen, sondern nur in Übereinstimmung mit dem Eherecht und, mehr noch, mit den Vorgaben der für beide Ehepartner verbindlichen Verträgen.

Die väterliche Herrschaft ist der königlichen ähnlich. Über die Kinder herrscht der Vater nach Gutdünken und nicht aufgrund vertraglicher Übereinkünfte. Solche Vereinbarungen zwischen Beherrschtem und Herrscher kann es nur geben, wenn sich die eine Partei freiwillig der Macht der anderen unterworfen hat. Es steht Kindern aber nicht frei, ihren Vater auszuwählen, sondern sie stammen auf natürliche Weise von den Eltern ab. Also suchen sich Kinder ihren Vater nicht so aus wie Frauen ihren Ehemann. Die Herrschaft über Kinder erfolgt nach Gutdünken und zu deren Wohl und ähnelt deshalb nicht der politischen, sondern der königlichen. Daher sagt auch Aristoteles in Buch I seiner *Politik*, der Mann gebiete über seine Frau wie auch über die Kinder nach deren Geburt, aber nicht mit derselben Methode, sondern über Erstere nach Art einer städtischen Obrigkeit, über Letztere wie ein König.

Tercium vero<sup>1</sup> regimen, quod est in domo, ut<sup>2</sup> regimen, quo regitur familia cetera<sup>3</sup>, assimilatur regimini dominativo.

Hiis ergo sic ostensis, manifeste apparet<sup>4</sup> vera esse, que in principio capituli proponebantur. Nam, si pater debet preesse filiis regulariter<sup>5</sup> et propter bonum ipsorum, cum amare<sup>6</sup> aliquod idem sit quod velle ei bonum, pater debet preesse filiis regulariter et propter profectum<sup>7</sup> ipsorum et quia vult eorum bonum. Constat ergo, quod huiusmodi regimine sumit ori[fol. 237<sup>vb</sup>]ginem ex amore. Ex hoc ergo manifeste ostenditur, quod non eodem regimine debent regi filii, quo regendi sunt servi. Nam dominus preest servis propter bonum proprium, non propter bonum servorum. Hoc est enim secundum Philosophum preesse aliquibus serviliter<sup>8</sup>, non intendere bonum ipsorum, set proprium. Pater tamen debet preesse filiis propter bonum ipsorum filiorum. Ex ipsa ergo distinctione regiminum patet paternale regimen non esse idem quod dominativum, set sumere<sup>9</sup> originem ex amore tamen, ut manifestius appareat, quod dicitur, possumus duplici via venare paternale regimen trahere originem ex amore. Prima via sumitur ex ordine naturali, secunda ex ipsa perfectione patris.

Prima via sic patet: Nam secundum Philosophum ideo natura dedit vim generativam rebus, ut que non possunt perpetuari in se ipsis perpetuentur<sup>10</sup> in suo simili. Quare<sup>11</sup>, si regimen paternum ex hoc sumit originem, quia filius naturaliter est quedam similitudo<sup>12</sup> procedens a patre, cum secundum naturam ad huiusmodi similia sit dileccio<sup>13</sup>, ex [p. 293] ipso ordine naturali arguere possumus paternum regimen in amore fundari et [fol. CLXXIV<sup>v</sup>] ex amore oriri. Sicut enim est in hominibus naturalis impetus ad producendum sibi simile et ad filios procreandum, sic est in eis naturalis impetus ad eos diligendum et per consequens ad eos gubernandum et regendum et ad<sup>14</sup> habendum sollicitudinem circa ipsos. Est ergo hic naturalis ordo, quod regnum et silicitude paterna sumit originem ex amore.

Secunda via ad investigandum hoc idem sumitur ex ipsa perfectione patris. Nam unumquodque perfectum est secundum Philosophum, quando potest sibi simile generare<sup>15</sup>.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: autem

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: vel

<sup>3</sup> *Textvorlage*: retera. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: apparent

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: regulariter

<sup>6</sup> *Textvorlage*: amore. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: profectus

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: dominative

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: sumit

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: perpetuantur

<sup>11</sup> *Textvorlage*: qua. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>12</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

<sup>13</sup> *Davor getilgt*: de

<sup>14</sup> *Davor getilgt*: h

<sup>15</sup> *Textvorlage*: gubernare. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

Die dritte Herrschaftsform im Haushalt, die über die anderen Mitglieder der Familie, ist der gebieterischen Herrschaft ähnlich.

Damit scheint eindeutig bewiesen zu sein, dass die eingangs des Kapitels formulierten Thesen der Wahrheit entsprechen: Ein Vater herrscht wie ein König und zu deren eigenem Wohl über seine Kinder. Etwas zu lieben heißt, sein Bestes zu wollen. Also steht ein Vater über seinen Kindern um ihres Fortkommens und ihres Wohles willen. Damit ist eindeutig, dass diese Herrschaft ihren Ursprung in der Liebe hat. Genauso klar ist dann, dass man nicht über Kinder auf dieselbe Art wie über Knechte herrschen darf. Der Herr steht über seinen Knechten aus Eigennutz und nicht um ihres Wohles willen. Das bedeutet nach Aristoteles, sklavisch über Andere zu herrschen: nicht deren Interesse dabei im Auge zu haben, sondern das persönliche. Ein Vater muss aber zu deren Wohl über seinen Kindern stehen. Wegen dieses Unterschieds kann aber offensichtlich die väterliche Herrschaft nicht zugleich die gebieterische sein, sondern es muss eine aus Liebe sein. Letzteres lässt sich mit zwei Argumenten noch verdeutlichen. Das eine entstammt dem Naturrecht, das andere ergibt sich aus der Entelechie des Vaters.

Aristoteles sagt, die Natur gebe den Dingen die Fähigkeit zur Vermehrung, damit es auf Dauer zwar nicht sie selbst, aber wenigstens etwas ihnen Ähnliches geben könne. Hat das väterliche Regiment also seinen Ursprung darin, dass ein Kind von Natur etwas dem Vater Ähnliches ist, das von ihm abstammt und dem entsprechend seine Zuneigung gilt, dann lässt sich naturrechtlich beweisen, dass die väterliche Herrschaft ihren Ursprung in der Liebe hat. Menschen haben einen natürlichen Instinkt, durch das Zeugen von Kindern etwas ihnen Ähnliches zu schaffen, sie dann zu lieben und aus Fürsorge zu erziehen. Es ist also in der Natur so geordnet, dass Väter aus Liebe über ihre Kinder herrschen und sie versorgen.

Dasselbe lässt sich, zweitens, aus der Entelechie des Vaters erweisen. Aristoteles zufolge ist etwas dann vollkommen, wenn es etwas ihm selbst Ähnliches zeugen kann.

Quare, cum quilibet suam perfectionem diligat, naturaliter pater diligit filium, cum ipse<sup>1</sup> filius sit quidam testis perfectionis eius. Quia ergo pater naturalem amorem habet ad filium, ex huiusmodi amore sollicitatur, ut ipsum regat et gubernet. Quod non esset, nisi paternum regimen ex amore nasceretur.

Viso, quod paternum regimen ex amore nascitur, patet, quod filiis debet preesse pater<sup>2</sup> propter bonum filiorum. Non ergo regendi sunt filii eodem regimine<sup>3</sup> quo servi, quia servis secundum quod huiusmodi quis preest propter bonum proprium. Si ergo contingat aliquem uti filiis tanquam servis, hoc est [fol. 238<sup>ra</sup>] ex imperfectione domus, ut quia forte sic pauper est, quod servorum copiam habere non potest. Unde et Philosophus<sup>4</sup> sexto *Politicorum* ait, quod egenis necesse est uti mulieribus et filiis tanquam servis. [p. 294]

---

<sup>1</sup> *In der Textvorlage folgt: cum ipse. Druck Rom 1607: proprie*

<sup>2</sup> *Davor getilgt: propter*

<sup>3</sup> *Davor getilgt: modo*

<sup>4</sup> *Davor getilgt: Philosophum*

Wenn man also Wert auf die eigene Vervollkommnung legt, ist die Vaterliebe natürlich. Denn das Kind ist ein Zeuge dieser Vollendung. Genau wegen dieser natürlichen Liebe zum Kind ist ein Vater bemüht, es durch Erziehung zu führen. Gäbe es sie nicht, wäre es ganz anders.

Wie gesehen, ist das väterliche Regiment ein Produkt der Liebe und wird zum Wohl der Kinder ausgeübt. Also darf man über Kinder nicht wie über Knechte herrschen, denn Letzteres geschieht an sich nur zum eigenen Vorteil. Ein Haushalt, wo Kinder wie Knechte behandelt werden, weil es zum Beispiel aus Armut an Dienstboten fehlt, ist also unvollkommen. Daher sagt auch Aristoteles in Buch VI seiner *Politik*, dass die Bedürftigen ihre Frauen und Kinder als Dienerschaft benutzen müssen.

**Capitulum IV: Quod amor, qui esse debet<sup>1</sup> inter patrem et filium,  
sufficenter inducat patres debere filios regere et filios debere patribus  
obedire [fol. CLV<sup>r</sup>]**

Dicebatur in precedendi capitulo paternale regimen sumere originem ex amore. Videndum est ergo<sup>2</sup>, quantus sit amor patrum ad filios et filiorum ad patres, ut nobis innotescat, quomodo patres debeant filios regere<sup>3</sup> et filii patribus obedire. Sciendum ergo<sup>4</sup> Philosophum octavo *Ethicorum* triplici ratione probare parentes plus diligere filios quam econtrario<sup>5</sup>. Prima via sumitur ex diuturnitate temporis, secunda ex certitudine prolis, tertia ex unione parentum ad filios.

Prima via sic patet: Nam quanto amor magis durat, tanto vehementior efficitur. Amor autem parentum ad filios diuturnior est quam filiorum ad parentes. Nam, statim cum filii nascuntur, parentes diligunt eos, non tamen filii statim incipiunt amare parentes, quia non statim<sup>6</sup> sunt tante cognicionis, ut possint discernere, quid<sup>7</sup> sit diligendum. Immo, quia pueri mox nati nesciunt discernere parentis ab aliis, non statim per amorem efficiuntur ad illos, set per processum temporis, quando possunt discernere parentes ab aliis, incipiunt eos diligere. Diuturnior est ergo amor parentum ad filios quam econverso, quare forcior et vehemencior.

Secunda via ad investigandum hoc idem sumitur ex certitudine prolis. Nam parentes magis sunt certi de sua prole quam proles de suis parentibus. Proles enim certificari non potest, qui fuerint parentes eius nisi ex quibusdam signis<sup>8</sup>, ut quia puer videt personas aliquas magis affici ad eum quam alias, arguit illas esse<sup>9</sup> parentes eius, vel auditu, quia hoc audit ab aliis, ideo sic esse [p. 295] putat. In principio tamen nativitatis eius non est illius cognicionis, ut possit cognoscere, [fol. CLXXV<sup>r</sup>] a qua matre procedit vel a quo patre. Parentes tamen statim cognicionem habent de ipsa prole. Ideo magis possunt certifi[fol. 238<sup>rb</sup>]cari de ea quam econverso. Propter quod et vehemencius diligunt ipsam quam econverso. Nam, si inter parentes et filios est amor naturalis, tanto huiusmodi amor erit<sup>10</sup> validior, quanto apud parentes est maior certitudo de prole.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: debet esse

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: regere filios

<sup>4</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: per

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: econtra

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: statim non

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: quod

<sup>8</sup> *Korrigiert aus*: singnis

<sup>9</sup> *esse fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: est

---

#### **Kapitel 4: Schon allein aus der notwendigen Liebe zwischen Vater und Kind lässt sich ableiten, dass Väter über ihre Kinder herrschen und diese ihnen gehorchen müssen**

Im letzten Kapitel wurde gesagt, dass das väterliche Regiment seinen Ursprung in der Liebe hat. Man muss daher betrachten, wie groß die Liebe der Väter zu ihren Kindern ist und umgekehrt. Daraus erfahren wir, wieso Väter über Kinder herrschen und sie ihnen gehorchen müssen. Mit drei Gründen belegt, wie man wissen muss, Aristoteles in Buch VIII der *Nikomachischen Ethik*, dass Eltern ihre Kinder mehr lieben als umgekehrt: mit der langen Dauer, der Gewissheit, es seien die eigenen Kinder, und der Bindung der Eltern an ihre Kinder. Zu Punkt I ist zu sagen, dass Liebe umso stärker wird, je länger sie währt. Die Liebe der Eltern zu ihren Kindern erstreckt sich aber über einen größeren Zeitraum als umgekehrt. Kaum werden Kinder geboren, fangen ihre Eltern schon an, sie zu lieben. Anders herum gilt das nicht. Denn Kinder haben nicht gleich eine so große Auffassungsgabe, dass sie erkennen könnten, was sie lieben sollen. Im Gegenteil sind Neugeborene nicht fähig, ihre Eltern von anderen Menschen zu unterscheiden. Deshalb werden sie nicht sofort dazu veranlasst, diese zu lieben. Sondern sie fangen im Lauf der Zeit damit an, wenn sie fähig sind, eine solche Unterscheidung zu treffen. Also währt die Liebe der Eltern zum Kind länger als umgekehrt. Deshalb ist sie auch intensiver. Der zweite Grund ergibt sich aus der Gewissheit, dass man es mit dem eigenen Nachwuchs zu tun hat. Denn man kann sich der eigenen Elternschaft viel gewisser sein als die Kinder dessen, wer ihre Eltern sind. Der Nachwuchs kann darüber kein gesichertes Wissen haben, es sei denn durch bestimmte äußere Merkmale. So sieht ein Kind zum Beispiel, dass einige Personen ihm ähnlicher sehen als andere und schließt daraus auf seine Eltern. Oder es verlässt sich dabei aufs Hörensagen. Zum Zeitpunkt der Geburt ist das Kind noch nicht fähig zu erkennen, von welcher Mutter und welchem Vater es abstammt. Eltern merken hingegen sofort, dass sie Nachwuchs haben und können sich dessen auch besser vergewissern als umgekehrt. Deshalb lieben sie diesen stärker als er umgekehrt sie. Die natürliche Liebe zwischen Eltern und Kindern ist umso stärker, je sicherer sich Erstere ihres eigenen Nachwuchses sein können.

Ex hac autem ratione ostendi potest, quod et matres plus diligunt filios quam patres, quia de illis certiores existunt.

Tercia via probans hoc idem sumitur ex unione parentum ad filios. Nam filii sunt magis propinqui et magis uniti parentibus quam econverso. Quare, cum amor quamdam unionem importet, filii tanquam magis uniti et magis propinqui parentibus, magis diliguntur ab ipsis quam econverso. Sic enim ymaginatur Philosophus, quod filii sunt quasi quedam pars parentum. Nam filii est quedam pars a parentibus abscisa. Pars autem magis unitur toti, quia comprehenditur<sup>1</sup> ab ipso, quam totum uniatur parti, quod ab ea comprehendi non potest. In toto enim est assignare aliquid, quod multum distat a parte, set nichil est in parte, quod multum distet a toto. Quare, si pars movetur ad amorem totius, non adeo ferventer diligeret ipsum<sup>2</sup>, quia videret in ipso toto aliqua, que multum distarent ab ipsa. Set, si totum moveretur ad amorem partis, vehementius amaret eam, quia nichil aspiceret in parte, quod non esset propinquum ei<sup>3</sup>. Filii ergo, qui est quedam gleba a parentibus descendens et quia est quedam pars ipsorum, nichil est in filio, quod aliquo modo non sit<sup>4</sup> propinquum parentibus et quod secundum aliquem [fol. CLXXVI<sup>r</sup>] modum non pertineat ad illos. Filii tamen non sic vehementer moventur ad dileccionem parentum, quia, quod est parentum, non pertinet ad filios et per consequens non est sic unitum eis, sicut<sup>5</sup>, quod est filiorum, pertinet ad parentes.

Ex hiis autem viis Philosophi, ut videtur, sufficienter [p. 296] arguere possumus, quod ad parentes spectat sollicitari circa regimen filiorum, quia quilibet sollicitus esse debet circa ea, que vehementi amore diligit. Ad filios vero pertinet obedire parentibus, quia quilibet illis obedire debet, quos scit eum vehementer diligere et non intendere nisi ipsius bonum. Sic [fol. 238<sup>va</sup>] ergo ex viis Philosophi probare possumus, que in principio capituli dicebantur. Tamen, ut magis specialiter appareat intentum, sciendum, quo licet parentes magis afficiantur circa filios et magis intense velint bonum filiorum quam econverso, non est tamen inconviens, quantum ad aliquod bonum filios magis diligere quam econverso. Nam, ut dicitur octavo *Ethicorum*, parentes diligunt filios ut existentes aliquid ipsorum, filii autem diligunt parentes, quia<sup>6</sup> sunt ab illis. Amor ergo parentum circa filios procedit a causa ad effectum et a superiori ad inferius, set amor filiorum ad eos procedit ab effectu ad causam et ab inferiori ad superius. Naturale est autem, quod superiora influant in inferiora et conservant<sup>7</sup> ea, non autem econverso.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: apprehenditur

<sup>2</sup> *Davor getilgt*: ab ipsa

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: in toto *statt* propinquum ei

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: quod non sit aliquo modo

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: sed

<sup>6</sup> *Davor getilgt*: diligunt filios

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: conservent



Dadurch lässt sich beweisen, dass Mutter- stärker als Vaterliebe ist. Denn Mütter können darüber größere Gewissheit haben.

Der dritte Beweisgang ergibt sich aus Bindung der Eltern an die Kinder. Diese ist nämlich intimer als umgekehrt. Liebe bringt Bindung mit sich. Die der Eltern ist enger und ihre Zuneigung entsprechend größer als die auf Seiten der Kinder. So benutzt nämlich Aristoteles das Bild, Kinder seien wie ein Teil der Eltern, der von ihnen abgetrennt worden sei. Der Teil hat mehr mit dem Ganzen, von dem er abgesondert wurde, gemeinsam als das Ganze mit dem Teil, weil es damit nicht vollständig erfasst werden kann. Dem Ganzen kann man eine Eigenschaft zuschreiben, die es sehr vom Teil unterscheidet. Aber in Letzterem gibt es nichts, was sich nicht auch in Ersterem fände. Wird der Teil dazu gebracht, das Ganze zu lieben, dann weniger heftig, weil er darin etwas sieht, wovon er sich selbst sehr unterscheidet. Entbrennt das Ganze in Liebe zum Teil, ist dieses Gefühl stärker, weil es dort nichts wahrnimmt, was nicht auch in ihm selbst ganz nahe wäre. Das Kind ist wie ein Klumpen Erde aus dem elterlichen Boden. Und weil es wie ein Teil der Eltern ist, gibt es in ihm nichts, was ihnen nicht irgendwie ähneln und was nicht zu ihnen passen würde. Kinder können andererseits keine genauso heftige Liebe zu ihren Eltern empfinden. Was sich bei den Eltern findet, gehört nicht im selben Maß auch zum Kind und ist folglich nicht so eng damit verbunden. Was umgekehrt auf die Kinder zutrifft, gilt auch für deren Eltern.

Mit diesen Methoden des Aristoteles können wir, wie es scheint, hinlänglich beweisen, dass es Aufgabe der Eltern ist, für die Erziehung ihres Nachwuchses zu sorgen. Man muss sich nämlich um das, was man sehr liebt, auch kümmern. Kinder sind wiederum zum Gehorsam gegenüber den Eltern verpflichtet, weil jeder sich denen fügen muss, über die er weiß, dass sie ihn heftig lieben und nur sein Bestes wollen. So lässt sich mit den Beweisverfahren des Aristoteles beweisen, was eingangs dieses Kapitels gesagt wurde. Doch muss man wissen, dass bei näherer Betrachtung zwar die Zuneigung der Eltern zu ihren Kindern größer ist und sie mehr wollen, dass es diesen gutgeht, als umgekehrt. Doch steht dazu nicht im Widerspruch, wenn Kinder ein bestimmtes Gut mehr lieben. Es heißt nämlich in Buch VIII der *Nikomachischen Ethik*, Eltern liebten ihre Kinder, weil sie zu ihnen gehören, Kinder die Eltern, weil sie von ihnen abstammen. Elterliche Liebe zu den Kindern ist also eine der Ursache zur Wirkung und eine von oben nach unten. Die Kindesliebe ist eine der Wirkung zur Ursache und von unten nach oben. Natürlich ist, wenn, was oben ist, nach unten wirkt und, was sich dort befindet, erhält, das Gegenteil aber nicht.

Ideo parentes naturaliter afficiuntur ad filios, ut inflant<sup>1</sup> in eos et ut congregent<sup>2</sup> eis bona ut possessiones et nummismata, per que sufficiant sibi ad vitam et conserventur in esse. Parentes ergo congregant pro filiis, non autem econ[fol. CLXXVI]verso. Immo, filii, cum possunt, furantur et rapiunt bona parentum. Inferiora vero reverentur et sunt subiecta superioribus, non econverso. Ideo filii naturaliter magis honorant et reverentur parentes quam econverso.

Si ergo queratur, utrum parentes magis diligant filios<sup>3</sup> quam econverso, cum diligere aliquem idem sit quod velle ei bonum, distinguendum est de ipso bono. Nam, si loqueris de bono utili ut de nummismate et de aliis, que ordinantur ad sufficienciam vite, sic parentes magis diligunt filios quam econverso, quia congregant pro eis, non ipsi pro illis. Set, si loqueris de bono, quod est honor et reverencia, sic filii magis diligunt parentes quam econverso. Nam pocius pa[p. 297]rentes sustinerent<sup>4</sup> vituperia et contumelias filiorum quam econverso. Naturale est enim, quod eciam usque ad auditum contumelias parentum sustinere non possint. Nam non<sup>5</sup> sic indignantur parentes de contumelia filiorum quam econverso.

Viso, qualis est amor inter patrem et filium, quia parentes afficiuntur ad filios, ut congregent<sup>6</sup> eis bona, cum<sup>7</sup> congregare aliis bona et sollicitari circa eorum vitam sit eos regere et gubernare, ex amore, quem habent patres ad filios debent eos regere et gubernare. Set, cum filii afficiantur ad parentes tanquam ad eos, quos volunt [fol. 238<sup>vb</sup>] esse in honore et in<sup>8</sup> reverencia, cum honorare<sup>9</sup> et revereri alium sit quodammodo subici illi, sicut ex amore, quem habent patres ad filios, debent eos regere et gubernare, sic ex dileccione, quam filii habent ad patres, debent eis obedire et esse subiecti. Patet ergo<sup>10</sup>, quod, quantum ad bonum, quod est utile, patres magis diligunt filios quam filii ipsos. Set quantum [fol. CLXXVII<sup>r</sup>] ad bonum, quod est honor<sup>11</sup> et reverencia, filii plus diligunt patres quam econverso. Simpliciter tamen parentes plus dicuntur diligere filios quam filii ipsos, quia plus sollicitantur et magis assidue cogitant de utilitate filiorum quam filii de honore et reverencia ipsorum. [p. 298]

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: influant

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: congregant

<sup>3</sup> filios *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: sustinent

<sup>5</sup> non *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: congregant

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: et

<sup>8</sup> in *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: honorare

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>11</sup> *Davor getilgt*: hono

Daher sind Eltern von Natur aus ihren Kindern zugeneigt, indem sie auf sie einwirken und sie mit Gütern für einen ausreichenden Lebensunterhalt wie zum Beispiel mit Grundbesitz und Geld versehen. Eltern tragen Güter für ihre Kinder zusammen, nicht umgekehrt. Kinder stehlen und rauben sogar das Eigentum ihrer Eltern, wo sie können. Was in der Rangfolge unten steht, zeigt Ehrerbietung und ist unterwürfig. Daher ehren und achten Kinder ihre Eltern von Natur aus mehr als diese sie.

Wenn man also fragt, ob Elternliebe stärker sei als Kindesliebe, muss man, weil jemanden zu lieben dasselbe ist wie für ihn Gutes zu wollen, danach unterscheiden, um welches Gut es sich handelt. Redet man von einem nützlichen Gut wie Geld und von anderem, was zum Lebensunterhalt dient, lieben Eltern ihre Kinder mehr als umgekehrt. Denn nur sie tragen es für ihre Kinder zusammen, nicht andersherum. Wenn man aber von dem Gut der respektvollen Ehrerbietung redet, dann lieben Kinder ihre Eltern mehr als sie von ihnen geliebt werden. Denn Eltern ertragen es eher, wenn ihre Kinder geschmäht und beleidigt werden als umgekehrt. Natürlich ist es nämlich, dass Kinder es nicht ertragen können, Beschimpfungen ihrer Eltern auch nur zu hören. Eltern sind nicht genauso aufgebracht, wenn man ihre Kinder beleidigt.

Wir haben gesehen, was Liebe zwischen Eltern und Kindern ist: Die Eltern zeigen den Kindern ihre Zuneigung, indem sie für sie Besitz ansammeln. Für Andere Güter zusammenzutragen und sich um ihren Lebensunterhalt sorgen, heißt sie zu beherrschen und zu erziehen. Väter müssen dies aus Liebe tun. Kinder zeigen den Eltern ihre Zuneigung, indem sie ihnen Ehrerbietung erweisen. Jemanden ehren und respektieren heißt sich ihm gewissermaßen zu unterwerfen. Genauso wie Väter über ihre Kinder aus Liebe herrschen und sie erziehen müssen, müssen diese aus kindlicher Zuneigung ihren Vätern gehorchen und sich ihnen unterordnen. Was nützliche Güter angeht, erweisen Väter ihren Kindern mehr Liebe als umgekehrt. Bei dem Gut der respektvollen Verehrung übertreffen die Kinder wiederum die Väter. Man kann dennoch sagen, dass Eltern eigentlich ihre Kinder mehr lieben als diese sie. Denn sie sorgen sich mehr und denken unermüdlicher darüber nach, was den Kindern zum Nutzen gereicht, als die Kinder darüber, was sie den Eltern an Respekt schulden.

### **Capitulum V: Quod decet omnes cives et maxime reges et principes sic sollicitari circa regimen filiorum, ut ab ipsa infancia instruantur in fide<sup>1</sup>**

Videntur autem tria ipsi fidei convenire, per que triplici via venari possumus, quod omnes cives et maxime reges et principes circa regimen filiorum sic sollicitari debent, ut ab ipsa infancia instruantur in fide. Fides enim, primo, supra rationem est et ea, que sunt fidei, ratione comprehendi non possunt. Secundo ea, que sunt fidei, simpliciter sunt [fol. 239<sup>ra</sup>] credenda. Tercio eis est firmiter adherendum.

Prima autem via sic patet: Nam, si<sup>2</sup> fides supra rationem est et ea, que sunt fidei [fol. 239<sup>rb</sup>] ratione comprehendi non possunt, utile est, ut in illa etate proponatur ea, que sunt fidei, in qua ratio non queritur dictorum, set simpliciter adquiescitur dictis. Huiusmodi autem est etas infancie. Infantes<sup>3</sup> enim, cum eis a matre vel a patre proponuntur moniciones alique vel<sup>4</sup> proponuntur aliqua credenda, non querunt rationem dictorum, qui usum rationis non habent, set simpliciter adquiescunt dictis.

Secunda via ad investigandum hoc idem [fol. CLXXVII<sup>r</sup>] sic ostendi potest: Nam ea, que sunt fidei, quia supra rationem sunt, ideo eis simpliciter est credendum. Adquiescendum est autem hiis, que sunt fidei ex auctoritate diva<sup>5</sup> et ex simplici credulitate, non ex perspicacia rationis. Non tamen inconvenienter fit, quia nulli dubium esse debet divinam prudentiam et eius auctoritate<sup>6</sup> omnem perspicaciam humani ingenii<sup>7</sup> superare<sup>8</sup>. Utilius auctoritati<sup>9</sup> divine simpliciter creditur, quam adquiescatur rationibus et demonstracionibus<sup>10</sup> hominum. Si ergo ea, que sunt fidei simpliciter sunt [fol. 239<sup>r</sup>] credenda, convenienter talia in illa etate proponuntur, que est<sup>11</sup> simpliciter creditiva. Talis autem est etas infancie. Nam, ut in primo libro diximus, cum tractavimus de moribus iuvenum, iuvenes sunt simpliciter creditivi. Unde et in secundo *Rethoricorum* dicitur, quod iuvenes eruditi sunt solum a lege. Appellat autem ibi Philosophus erudicionem a lege moniciones maternas et documenta illius fidei, quam parentes tenent.

---

<sup>1</sup> *Danach getilgt*: ut ab ipsa instruantur

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: sic

<sup>3</sup> *Textvorlage*: infante. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *proponuntur moniciones alique vel fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: divina

<sup>6</sup> *Textvorlage*: auctoriare. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: generis

<sup>8</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: quare

<sup>9</sup> *Textvorlage*: auctoritate. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Textvorlage*: de iniuriacionibus. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: sunt. *Druck Rom 1556*: est

---

## **Kapitel 5: Alle Bürger und besonders Könige und Fürsten müssen sich so um die Erziehung ihrer Kindern kümmern, dass diese von klein auf im Glauben unterwiesen werden**

Es gibt drei Kennzeichen des Glaubens. Also können wir auch auf drei Wegen nachweisen, dass alle Bürger, namentlich aber Könige und Fürsten, bei der Kindererziehung auf eine religiöse Unterweisung achten müssen. Erstens ist der Glaube höher als die Vernunft und kann nicht rational verstanden werden. Zweitens muss, was er lehrt, einfach geglaubt werden. Drittens muss man sich genau daran halten.

Der erste Punkt lässt sich so darstellen: Wenn der Glaube über der Vernunft steht und seine Inhalte mit dem Verstand auch nicht erfasst werden können, ist es nützlich, was dazu gehört, in einem Alter zu vermitteln, in dem die Vernunft noch nicht in Frage stellt, was einem gesagt wird, sondern dem schlicht beipflichtet. So ist es in der Kindheit. Wenn Kinder von Mutter oder Vater etwas gesagt bekommen, woran sie sich halten oder was sie glauben sollen, werden sie es aus Mangel an Denkfähigkeit nicht kritisch prüfen, sondern es sich einfach zu eigen machen. Der zweite Beweisgang ist folgender: Da Glaubensinhalte höher sind als die Vernunft, muss man ihnen schlechthin glauben. Ihnen ist im Vertrauen auf Gott aus einfältigem Glauben beizupflichten, nicht aus intellektuellem Scharfsinn – und dies nicht zu Unrecht, denn es darf für niemand Zweifel daran bestehen, dass Gottes Weisheit und Autorität die Einsicht des ganzen menschlichen Verstandes übertrifft. Darum ist es zuträglicher, im Vertrauen auf Gott etwas einfach zu glauben, statt menschlichen Argumenten und Beweismethoden zu folgen. Was man einfach glauben soll, wird passenderweise in einem Alter wie der Kindheit vermittelt, indem man schlicht leichtgläubig ist. Wie in Buch I bei der Behandlung des Verhaltens junger Menschen gesagt, sind diese schnell bereit, etwas zu glauben. Daher steht in Buch II der *Rhetorik*, die Jugend werde nur durch das Gesetz unterrichtet. Mit „Unterricht durch das Gesetz“ meint Aristoteles mütterliche Ermahnungen und Zeugnisse des elterlichen Glaubens.

Si enim in aliis legibus parentes statim sunt solliciti erudire proprios filios, in hiis, que sunt fidei sue, et in hiis, que pertinent ad eorum legem, eo quod illa etas sit simpliciter creditiva, tanto magis hoc debent efficere profitentes Christianam fidem, quanto lex nostra ceteras leges superat<sup>1</sup>. Sola enim Christiana lex est immunis ab omni errorum contagio. In ceteris aliis legibus falsitates alique sunt ammixte.

Tercia via ad hoc<sup>2</sup> probandum sumitur ex eo, quod hiis, que sunt fidei, est firmiter adherendum. Videndus<sup>3</sup> enim<sup>4</sup>, quod consuetudo est quasi altera natura, ut dicitur in libro *De memoria et reminiscencia*. Racio autem huius assignatur in *Rheticis*, ubi dicitur, quod natura est consue[fol. CLXXVIII]tudo sepe. Sepe autem propinquum est ei, quod est semper. Quare consuetudo propinqua est<sup>5</sup> nature. Quanto ergo aliquid est assuetum, tanto magis<sup>6</sup> utitur in naturam et tanto fervencius adhereremus<sup>7</sup> illi. Cum ergo magis simus assuefacti ad ea, circa que in ipsa infancia insudamus, quam ad alia et per consequens magis adhareamus illis, ut firmiter et absque esitatione adherere possimus hiis, que sunt fidei, talia proponenda sunt nobis eciam ab ipsa infancia. Unde et Philosophus secundo *Methaphysicorum*, volens probare consuetudinem esse magne efficacite, ait: “Tamen potes scire, quam facit consuetudo, considerando in legibus, in quibus invenies<sup>8</sup> fabulas et appologos magis applicabiles anime quam sue veritates<sup>9</sup>.” Si ergo leges gentilium, continentes multas fabulas et appologos, idest multa fabulatoria et derisoria<sup>10</sup>, sunt sic applicabiles animo, si pueri ab infancia assuescant illis, ut firmiter adhe[p. 300]reatur<sup>11</sup> fidei Christiane<sup>12</sup>, que sola est chatholica et orthodoxa, ab ipsa infancia ea, que sunt fidei, sunt iuvenibus proponenda<sup>13</sup>.

Verum, quia distincte articulos fidei cognoscere et subtiliter ea, que sunt fidei, pertrac[fol. 239<sup>rb</sup>]tare, spectat ad clericos doctores, instruentes alios in ipsa fide quam subtilem perscrutationem laici, et maxime pueri scire non possunt. Sufficit, quod eis<sup>14</sup> talia proponantur grosse et in quadam summa, ut quod eis dicatur, quod unus est Deus omnipotens creator omnium, qui est pater et filius et spiritus sanctus.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: superat ceteras leges

<sup>2</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: idem

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: Videmus

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: autem

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: est propinqua

<sup>6</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

<sup>7</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens. *Druck Rom 1607*: adhareamus

<sup>8</sup> *Textvorlage*: inveniens

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: quantum vero vim habeat, quod consuetum est, leges ostendunt, in quibus fabulas et apologos plus possunt propter consuetudinem, quam si essent veritates *statt* „Tamen potes ... sue veritates

<sup>10</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: plus possunt propter consuetudinem et

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: adhaereant

<sup>12</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

<sup>13</sup> *Textvorlage*: proponendi. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>14</sup> *eis fehlt im Druck Rom 1607*

Wenn Eltern nämlich beständig darum besorgt sein müssen, bei sonstigen Gesetzen ihren Kindern beizubringen, was sie glauben sollen und was sich daraus ergibt, weil es sich diese in ihrem Alter schnell zu eigen machen, soll man dies umso mehr bei der christlichen Religion erreichen, weil sie als unser Gesetz höher steht als das übrige Recht. Das christliche Gesetz ist als einziges gegen die Ansteckung mit Irrtümern gefeit. Allen anderen Gesetzen sind Unwahrheiten beigemischt.

Dasselbe lässt sich drittens dadurch beweisen, dass wir fest bei unserem Glauben bleiben müssen. „Die Gewohnheit ist ersichtlich unsere zweite Natur“, wie es im Buch *Über das Gedächtnis und die Erinnerung* heißt. Der Grund dafür wird in der *Rhetorik* angeführt: Natur sei, was man oft tue. „Oft“ ist aber nicht weit von „immer“ entfernt. Daher ist die Gewohnheit der Natur ähnlich. Je tiefer etwas eingefleischt ist, umso natürlicher machen wir es, und desto eifriger halten wir daran fest. Wir sind mehr an das gewöhnt, was wir im Schweiß der Jugend gelernt haben, als an anderes. Folglich halten wir auch mehr daran fest, zum Beispiel können wir dann unerschütterlich und ohne zu zaudern bei dem bleiben, was zum Glauben gehört. Also muss es uns von früher Kindheit an beigebracht werden. Deshalb sagt Aristoteles in Buch II der *Metaphysik*, um die starke Wirkung der Gewohnheit zu beweisen, ihre Macht zeige sich an den Gesetzen, bei denen Märchen und Fabeln mehr gelten, als wenn sie wahr wären. In den Gesetzen der Heiden stehen viele Märchen und Fabeln, also frei Erfundenes und Lächerliches. Sie können mehr bewirken, weil sie das Gemüt beeinflussen. Wenn Kinder von klein auf gewöhnt sein sollen, im christlichen Glauben fest zu bleiben, der allein für alle Menschen gilt und die Wahrheit sagt, müssen ihnen von frühem Alter an die Inhalte unserer Religion beigebracht werden.

Die Artikel des Glaubens genau zu kennen und, was dazu gehört, mit aller Sorgfalt zu behandeln ist indessen Aufgabe der Gelehrten von geistlichem Stand. Sie unterrichten Andere im eigentlichen Glauben. Denn Laien und besonders Kinder haben nicht die Kenntnis, um ihn in allen seinen Feinheiten zu durchdringen. Es genügt, ihn den Kindern in groben Zügen zusammenfassend darzustellen, so dass den Laien gesagt wird, dass der eine Gott, der allmächtige Schöpfer des Himmels und der Erden, Vater, Sohn und Heiliger Geist ist.

Quod Adam, primo parente nostro, peccante et humano genere per peccatum eius infecto, Dei filius, ut nos redimeret, assumpsit carnem in Beata Virgine et<sup>1</sup> est<sup>2</sup> natus ex ipsa. Quod ipse Dei filius propter peccata nostra fuit passus, [fol. CLXXVIII<sup>v</sup>] mortuus et sepultus. Quod descendit ad inferos et eduxit inde captivas animas ibi existentes. Quod tertia die resurrexit a mortuis. Quod ascendit in celum, sedet ad dexteram Dei patris. Quod iterum venturus est ad iudicium<sup>3</sup> et omnes resurgemus et astabimus<sup>4</sup> ante tribunal eius, reddituri de factis propriis rationem, ita quod qui bona egerunt, ibunt in vitam eternam. Qui vero mala, in ignem eternum. Debent ergo omnes cives sollicitari circa proprios filios, ut ab infancia instruantur in hac fide. Tanto tamen hoc magis decet reges et principes, quanto ex fervore fidei ipsorum potest maius bonum consequi religio Christiana et ex eorum tepiditate potest ei maius periculum imminere. [p. 301]

---

<sup>1</sup> *In der Textvorlage folgt: et. Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *est fehlt im Druck Rom 1607. Fehlt nicht im Druck Rom 1556*

<sup>3</sup> *Korrigiert aus: adiudicium*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607: stabimus*



[Ferner] dass seit dem Fall Adams, des Stammvaters der Menschen, das Menschengeschlecht von der Erbsünde befallen ist, Gottes Sohn, um uns zu erlösen, in der Jungfrau Maria fleischliche Gestalt annahm und von ihr geboren wurde. Dass Gottes Sohn wegen unserer Sünden gelitten hat, gestorben ist und begraben wurde. Dass er hinabgestiegen ist ins Reich der Toten und die dort gefangenen Seelen herausgeführt hat. Dass er am dritten Tage auferstanden ist von den Toten. Dass er hinaufgefahren ist gen Himmel, wo er sitzt zur Rechten Gottes, des Vaters. Dass er von dort wiederkommen wird, um uns zu richten. Dass wir auferstehen werden, um vor seinem Richtstuhl Rechenschaft über unsere Taten abzulegen, so dass diejenigen, die Gutes getan haben, ins ewige Leben eingehen werden, die Übeltäter aber ins ewige Feuer. Also müssen alle Bürger dafür sorgen, dass ihre eigenen Kinder von klein auf in diesen Glaubensartikeln unterwiesen werden, mehr noch aber Könige und Fürsten. Ihr religiöser Eifer kann dem christlichen Glauben sehr zugutekommen, durch ihre Lauheit des Herzens ihm aber große Gefahr drohen.

## **Capitulum VI: Quod decet omnes cives et maxime reges et principes sic sollicitari erga filios, ut ab ipsa infancia bonis moribus induantur<sup>1</sup>**

Quanto anima est nobilior corpore, tanto omnes cives et maxime reges et principes magis sollicitari debent, ut proprii filii sint perfecti in anima quam in corpore. Si ergo sollicitantur circa hereditatem et circa nummismata, ut possint subvenire filiis quantum ad indigenciam corporalem, multo magis sollicitari debent, ut habeant perfectam animam et ut virtutibus et bonis moribus imbuantur. Et, quia hoc tantum existit bonum, non debet per negligenciam preteriri, set ab ipsa infancia instruendi sunt pueri, ut, relinquentes lasciviam, sequantur bonos mores. Possumus autem quadruplici via venari, quod ab ipsa puerilitate instruendi sunt pueri ad bonos mores. Prima<sup>2</sup> sumitur ex connaturalitate<sup>3</sup> delectacionis<sup>4</sup>, secunda ex rationis defectu, tertia ex pronitate, quam habemus ad malum, quarta ex vitacione [fol. 239<sup>va</sup>] oppositi habitus. Prima via sic patet<sup>5</sup>: Nam secundum Philosophum in *Ethicis* adeo connaturale est nobis delectari, quod ab ipsa infancia delectari incipimus. Unde<sup>6</sup> et pueri statim delectantur, cum incipiunt suggere mamas. Si ergo sic ab ipsa infancia nobiscum crescit concupiscencia delectabilium, ab ipsa infancia est tali concupiscencie resistendum. Ex ipsa ergo connaturalitate delectacionis, statim cum pueri sunt sermonum capaces, sunt instruendi ad bonos mores et debent fieri eis moniciones debite.

Secunda via ad investigandum hoc idem sumitur ex rationis defectu. Nam tunc aliqui sunt magis movendi ad bonos mores, quando magis incitantur ad lasciviam et magis sunt passionum [p. 302] insecutores, set, ut patet per Philosophum in secundo *Rethoricorum*, in iuvenili etate maxime sunt homines lascivi et passionum insecutores<sup>7</sup>. Ergo tunc maxime est subveniendum, ut per moniciones debitas et per correctiones convenientes retrahantur a lasciviis.<sup>8</sup> Cum rationis sit concupiscencias et lascivias refrenare<sup>9</sup>, quanto aliquis magis a ratione deficit, tanto magis inclinatur, ut sequatur passiones. In iuvenili ergo etate sunt pueri instruendi ad bonos mores, quia tunc magis ab usu rationis deficiunt et sunt magis passionum insecutores.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: imbuantur

<sup>2</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: via

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: naturalitate

<sup>4</sup> *Korrigiert aus delectacionis zu delectaciones. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Davor getilgt*: su

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: nam

<sup>7</sup> *Textvorlage*: lasivii et secutores. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: quare

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: refraenare et lascivias

---

## **Kapitel 6: Alle Bürger, besonders aber Könige und Fürsten, sollten es sich angelegen sein lassen, dass Kinder schon von klein auf das richtige Verhalten annehmen**

Die Seele ist bedeutender als der Körper. Also müssen sich Bürger und vor allem Könige und Fürsten mehr um die seelische als um die körperliche Vervollkommnung ihrer Kinder kümmern. Wenn sie also Sorge für ein Erbteil und Geld tragen, damit die eigenen Kinder bei materieller Notdurft Unterstützung haben, müssen sie noch viel mehr darauf achten, dass diese über seelische Vollkommenheit verfügen und sich an Tugenden und gute Sitten gewöhnen. Da daraus so viel Gutes entsteht, darf man es nicht aus Nachlässigkeit versäumen, sondern muss die Kinder von klein auf lehren, sich von Ausschweifungen fernzuhalten und sich gut zu benehmen. Auf vier Arten lässt sich beweisen, dass schon von Kindesbeinen an das richtige Verhalten beigebracht werden muss. Erstens, weil Lust zu empfinden etwas Natürliches ist, zweitens weil es Kindern an Vernunft gebricht, drittens aus der menschlichen Neigung, Böses zu tun, und viertens daraus, wie man durch Vorbeugung falsche Verhaltensmuster verhindert. Zum ersten Punkt: Nach Meinung des Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* entspricht es unserer Natur, Lust zu empfinden, weil wir schon als Kinder damit anfangen, sobald wir an der Mutterbrust saugen. Wenn also schon von Kindheit an bei uns das Bedürfnis nach Lustbefriedigung wächst, muss man ihm auch dann schon widerstehen. Aus der Natürlichkeit des Lustempfindens ergibt sich also, dass Kinder, sobald sie sprechen können, auch durch entsprechende Ermahnungen lernen müssen, sich richtig zu verhalten.

Dasselbe lässt sich auch mit der Gebrechlichkeit ihrer Vernunft belegen. Manche Leute muss man dann mehr dazu anhalten, sich richtig zu benehmen, wenn sie leichter zu Ausschweifungen verlockt werden und schneller ihren Gemütsaufwallungen nachgeben. Aber in jugendlichem Alter sind wir Menschen am ungezügeltsten und von Emotionen gesteuert, wie Aristoteles in Buch II seiner *Rhetorik* aufzeigt. Darum braucht es dann am meisten der Abhilfe in Form von notwendigen Ermahnungen und angemessenen Zurechtweisungen, um von Ausschweifungen abgehalten zu werden. Die Vernunft ist dazu da, unsere Begierden und Ausschweifungen zu zügeln. Je mehr es jemand daran fehlt, desto stärker neigt er dazu, seinen Leidenschaften zu folgen. Also müssen Kinder im jugendlichen Alter zu richtigem Verhalten erzogen werden, weil es ihnen dann noch am meisten an Vernunft gebricht und sie tun, was ihnen das Gefühl eingibt.

Tercia via sumitur ex pronitate, quam habemus ad malum. Nam, cum aliquis est pronus ad aliquid, oportet ipsum multum assuescere in contrarium, ne inclinetur ad illud. Ut<sup>1</sup> plurimum enim homines secundum mores sunt quasi quedam virga, inclinata ad malum. Unde et Philosophus circa finem secundi *Ethicorum* hoc modo docet<sup>2</sup> nos dirigere ad bonos mores, quo dirigitur virga tortuosa. Volens enim tortuosam virgam<sup>3</sup> rectificare, inclinat eam ad partem contrariam valde, que sic inclinata redit<sup>4</sup> ad medium et ad rectitudinem. Sic et<sup>5</sup> nos, quia obliquitatem et pronitatem habemus ad malum et ad delectaciones illicitas, debemus per multum tempus ab illicitis delectationibus abstinere, ut possimus hanc pronitatem vitare. Immo, sicut virga rectificanda ad partem contrariam ultra medium inclinatur, ut possit ad medium redire, sic et nos in [fol. 239<sup>vb</sup>] fugiendo delectabilia debemus ultra medium nos facere, ut<sup>6</sup> debemus multas delectaciones eciam licitas cavere, ut faciliter ab illicitis abstinere possimus. Si ergo tantam pronitatem habemus ad malum et oportet nos sic per diuturna tempora assuescere ad contrarium, ut ad bonum, ut facilius hanc pronitatem vitare possimus, est ab ipsa infancia inchoandum, ut relinquentes lascivias sequamur bonos mores, nec est ulterius differendum.

Quarta via sumitur ex vitatione habitus contrarii. Nam, quia iuvenes molles sunt et ductiles, si sine freno sequantur lasci[p. 303]vias, statim imprimuntur in eis habitus viciosi, sicut in cera molli et ductibili<sup>7</sup> statim imprimitur forma sigilli. Ne ergo iuvenes informentur habitibus viciosis, statim ab ipsa [fol. CLXXX<sup>r</sup>] infancia sunt monendi et corrigendi, ut per moniciones et correctiones debitas a lasciviis retrahantur. Decet ergo omnes cives sollicitari erga filios, ut ab ipsa infancia incitentur<sup>8</sup> ad bonos mores. Tanto tamen hoc magis decet reges et principes, quanto bonitas filiorum est utilior ipsi regno et quanto ex eorum malicia potest in regno maius periculum ymminere.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: vel. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Textvorlage*: decet. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: virgam tortuosam

<sup>4</sup> *Textvorlage*: reddit. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *et fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: idest

<sup>7</sup> *Textvorlage*: ductiili. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: instruentur

Der dritte Beweisgang geht von unserer Neigung, Böses zu tun, aus. Wenn man eine bestimmte Neigung hat, muss man sich stärker daran gewöhnen, das Gegenteil davon zu machen, um nicht in Versuchung zu geraten. Meistens benehmen sich die Menschen nämlich wie ein Zweig, der sich zum Bösen hinneigt. Daher lehrt uns Aristoteles gegen Ende von Buch II seiner *Nikomachischen Ethik*, jemand so zu guten Sitten hinzulenken, wie man ein krummes Holz geradebiegt. Dazu drückt man es fest in die Gegenrichtung. So richtet es sich zur Mitte hin aus und wird geradegerückt. Wenn wir uns entsprechend in einer Schiefelage zum Bösen und zu verbotener Lust befinden, müssen wir lange Zeit davon Abstand halten, um dieser Neigung auszuweichen. Einen Zweig biegt man durch Druck in die Gegenrichtung gerade. Entsprechend müssen auch wir sogar über die Mitte hinausgehen und ins andere Extrem verfallen, um uns von der Lust fernzuhalten, so dass wir auch statthafte Vergnügungen sein lassen. Dann können wir mühelos auch zu den verbotenen Abstand halten. Wenn wir also stark zum Bösen neigen, bedarf es über einen langen Zeitraum der Gewöhnung an das Gegenteil, d. h. an das Gute. Um dieser Neigung aus dem Weg gehen zu können, muss man schon im Kindesalter damit anfangen, Ausschweifung zu vermeiden, sich recht zu verhalten und das nicht auf später verschieben.

Der vierte Beweis ergibt sich aus der Vorbeugung falschen Verhaltens. Junge Leute sind weich und lenksam. Wenn sie ungehindert Ausschweifungen nachgehen, prägt sich ihnen sofort dieses schlechte Verhalten ein, wie weiches, flüssiges Wachs den Abdruck des Siegels aufnimmt. Damit also Jugendliche nicht durch lasterhaftem Verhalten falsch erzogen werden, müssen sie so weit wie nötig schon von klein auf ermahnt und zurechtgewiesen werden, um sie von Ausschweifungen abzuhalten. Also müssen alle Untertanen darum besorgt sein, ihre Kinder schon früh zu gutem Benehmen anzuhalten, Könige und Fürsten aber noch mehr. Wenn ihre Kinder gute Eigenschaften haben, ist das von noch größerem Nutzen für das ganze Land, sind sie aber boshaft, kann dem Reich davon umso schwerere Gefahr drohen.

## Capitulum VII: Quod filii nobilium et maxime regum et principum ab ipsa infancia sunt tradendi<sup>1</sup> disciplinis

Licet deceret<sup>2</sup> omnes homines cognoscere litteras, ut, per eas prudentiores effecti, magis possent illicita precavere. Videntur tamen aliqui licitam excusacionem habere, si non insudent<sup>3</sup> studio litterarum. Huiusmodi autem sunt pauperes, non habentes necessaria<sup>4</sup> vite, qui, si retrahantur a liberalibus disciplinis, ut querant sibi necessarie vite, videntur excusabiles esse. Nobiles<sup>5</sup> autem et maxime reges et principes in divitiis et in possessionibus habundantes, omnino reprehensibiles existunt<sup>6</sup>, si non sic sollicitantur erga regimen filiorum, ut eciam ab ipsa infancia tradantur liberalibus disciplinis. Quod autem studium litterarum sit ab ipsa infancia inchoandum, possumus triplici via venari: Prima via<sup>7</sup> sumitur ex parte eloquencie, secunda ex parte attentionis, tertia ex parte perfectionis, que [fol. CLXXIX<sup>v</sup>] est ex sciencia acquirenda. Decet enim volentes litteras discere litterales ser[fol. 240<sup>ra</sup>]mones scire distincte proferre. Decet etiam eos esse attentos et stu[p. 304]diosos circa ea, que in literis traduntur. Tercio decet ipsos, secundum modum sibi possibilem, ad perfectionem sciencie [fol. 240<sup>rb</sup>] pervenire.

Prima via sic patet: Nam videmus in ydiomatibus vulgaribus, quod raro quis potest<sup>8</sup> debite et distincte proferre aliquod ydioma, nisi sit in eo ab<sup>9</sup> ipsa infancia essuefactus. Qui enim in etate perfecta transfert<sup>10</sup> se ad partes longinquas<sup>11</sup>, ubi ydiomata differrunt a materno, eciam si per multa tempora in partibus illis existat, vix aut nunquam potest recte loqui linguam illam et ab incolis illius terre semper cognoscitur ipsum fuisse advenam et non fuisse in illis partibus oriundum<sup>12</sup>. Si ergo sic est in ydiomatibus laicorum, multo magis hoc erit in ydiomate litterali, quod est philosophicum<sup>13</sup> ydioma. Videntes enim philosophi nullum ydioma vulgare esse completum et perfectum, per quod perfecte exprimere possent naturas rerum et mores hominum et cursus astrorum et alia, de quibus disputare volebant, invenerunt sibi quasi proprium ydioma, quod dicitur Latinum vel ydioma litterale.

---

<sup>1</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: liberalibus*

<sup>2</sup> *Textvorlage: deteriet. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: insudant*

<sup>4</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>5</sup> *Davor getilgt: a*

<sup>6</sup> *Korrigiert aus: existunt*

<sup>7</sup> *via fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607: potest quis*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607: in*

<sup>10</sup> *Textvorlage: transferunt. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *In der Textvorlage folgt: quas. Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607: oriundus*

<sup>13</sup> *Textvorlage: philosophi cum. Druck Rom 1607: Phisicum*

---

## **Kapitel 7: Die Söhne des Adels, vor allem aber der Könige und Fürsten, müssen von Kindesbeinen an in Wissenschaften ausgebildet werden**

Vielleicht sollten alle Menschen lesen können, um klüger zu werden und sich besser vor dem zu hüten, was man nicht tun soll. Einige scheinen aber eine statthafte Entschuldigung zu haben, wenn sie sich nicht dem Studium der Bücher widmen, so zum Beispiel die Armen, die nicht genug zum Leben haben. Es scheint verzeihlich, wenn sie sich von den Freien Künsten fernhalten, um für ihren Lebensunterhalt zu sorgen. Adelige und namentlich Könige und Fürsten sind so reich an Besitztümern, dass sie unbedingt zu tadeln sind, wenn sie sich nicht um die Erziehung ihrer Kinder kümmern und diese nicht schon von klein auf in den Freien Künsten ausbilden lassen. Dass das Studium der Bücher schon in früher Kindheit beginnen muss, können wir dreifach beweisen: im Hinblick auf die Beredsamkeit, die Aufmerksamkeit und die Vollkommenheit, die vom Wissen kommt. Wer die Schriften lernen will, muss Texte deutlich vortragen können. Man muss auch aufmerksam und bemüht sein zu begreifen, was darin steht. Drittens soll man, so weit wie möglich, vollständiges Wissen erreichen.

Punkt I ergibt sich aus Folgendem: Wir sehen bei den Volkssprachen, dass jemand selten dabei die richtige Aussprache benutzt, wenn er sich nicht schon als Kind daran gewöhnt hat. Beschäftigt sich jemand erst im reifen Alter ausführlich damit, wie sich andere Sprachen von der eigenen unterscheiden, wird er auch nach langwieriger Befassung nie so weit kommen, sie richtig sprechen zu können. Die Einheimischen werden immer merken, dass er ein Fremder ist und nicht in ihrer Gegend geboren sein kann. Wenn es sich so schon mit den Sprachen der Laien verhält, wie viel mehr muss es dann so bei der Schriftsprache sein, in der sich die Philosophen verständigen. Die Philosophen hatten nämlich bemerkt, dass keine Volkssprache vollständig genug ist, um darin die Natur der Dinge, das menschliche Verhalten, die Bahn der Sterne und anderes, worüber sie diskutieren wollten, richtig auszudrücken. Also fanden sie dafür so etwas wie eine eigene Sprache. Sie heißt „Latein“ oder auch „die Schriftsprache“.

Quod constituerunt adeo latum et copiosum, ut per ipsum possent omnes suos conceptus sufficienter exprimere. Quare, si hoc ydioma est completum et alia ydiomata non possumus recte et distincte loqui, nisi ab infancia assuescamus ad illa, ex parte eloquencie, videlicet ut recte et distincte loquamur ydioma Latinum, si volumus litteras discere, debemus ab infancia literis insudare.

Secunda via ad investigandum [fol. CLXXXI<sup>r</sup>] hoc idem sumitur ex parte attentionis et fervoris, qui est in studio adhibendus. Nunquam autem quis bene studet, nisi sit fervens et attentus circa studium. Cum ergo consuetudo sit quasi altera natura, cum secundum Philosophum in *Politicis* nobis magis placeant illa opera, ad que<sup>1</sup> sumus ab infancia assueti, quia quilibet est magis intentus et fervens circa ea, que sibi magis sunt placita, ut possumus<sup>2</sup> esse attentus et ferventes circa studium litterale, ab ipsa<sup>3</sup> infancia insudandum est litteralibus disciplinis. [p. 305]

Tercia via sumitur ex parte perfectionis, que est ex sciencia acquirenda<sup>4</sup>. Nam raro aut nunquam quis pervenit ad perfectionem sciencie, nisi quasi ab ipsis cunabilis vacare<sup>5</sup> incipiat circa<sup>6</sup> ipsam. Nam, licet intelligencie eciam ab ipsa creacione sint bene disposite ad intelligendum et ad cognoscendum naturas rerum, homo tamen a sui nativitate est male dispositus ad capiendam disciplinam. Licet enim unus homo sit melioris ingenii quam alius, universaliter tamen homines male nati sunt ad sciendum, quia nostra cognicio incipit a sensu et a posterioribus. Unde et Philosophus in primo *De anima* vult, quod anima plus temporis apponit<sup>7</sup> in ignorantia<sup>8</sup> quam in sciencia. Per multum enim temporis quis insudat studio, antequam pervenire possit ad perfectionem sciencie. Quare, si vita nostra est brevis et artes et sciencie sunt difficiles et longe et homines communiter male nati sunt ad capescendam scienciam, si volumus ad aliquam perfectionem sciencie pervenire, debemus ab ipsa infancia et quasi ab ipsis cunabulis inchoare. Decet ergo omnes nobiles et maxime [fol. CLXXXI<sup>v</sup>] reges et principes, si volunt suos filios distincte et recte loqui litterales sermones et si volunt eos esse ferventes et attentos circa ipsos et pervenire ad aliquam perfectionem sciencie, ab ipsa infancia eos tradere litteralibus disciplinis. Nam, ut superius dicebatur, nullus est naturaliter dominus, nisi vigeat prudentia et intellectu.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: actus. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: possumus

<sup>3</sup> ipsa fehlt im *Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: ad scientiam acquirandam. *Druck Rom 1556*: ad scientiam acquirendam

<sup>5</sup> *Textvorlage*: vacuare. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: ad

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: apponat

<sup>8</sup> *Textvorlage*: ingnorancia. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607. Druck Rom 1556*: in agorantia



In ihr schufen sie einen so großen, breit gefächerten Wortschatz, dass sie damit alle ihre Gedanken so weit wie nötig formulieren konnten. Wenn diese Sprache vollständig ist und wir schon fremde Volkssprachen nicht klar und deutlich verwenden können, ohne sie als Kind gelernt haben, müssen wir, um darin beredt zu sein, d. h. grammatisch korrekt und verständlich Latein zu sprechen und auch Bücher darin lesen zu können, uns erst recht von Kindesbeinen an darum bemühen.

Dasselbe ergibt sich, zweitens, auch aus der Aufmerksamkeit und dem Eifer, die wir auf das Lernen verwenden müssen. Niemand lernt richtig, wenn er es nicht mit Feuereifer und konzentriert tut. Gewohnheit ist also unsere zweite Natur, weil, wie Aristoteles in der *Politik* sagt, es uns mehr Freude bereitet, das zu tun, was wir schon seit der Kindheit machen; und ein jeder ist eifriger bestrebt, das zu machen, was ihm mehr gefällt. Damit das für das Studium der Wissenschaft gilt, muss man sich von Kind an den Freien Künsten ernsthaft widmen.

Zum selben Ergebnis gelangt man, wenn man die Notwendigkeit betrachtet, sein Wissen zu vervollständigen. So gut wie nie wird jemand so weit kommen, wenn er nicht schon sozusagen in der Wiege damit angefangen hat. Engel sind seit ihrer Erschaffung gut gerüstet, die Natur zu begreifen. Der Mensch ist aber von Geburt an schlecht dazu veranlagt, etwas zu lernen. Mag der eine auch intelligenter sein als der andere, sind Menschen, allgemein gesprochen, nicht dazu geboren, viel zu wissen. Unsere Kenntnis beginnt mit den Sinnen und im Nachhinein. Deswegen behauptet Aristoteles in Buch I seiner Schrift *Über die Seele*, dass die Seele mehr Zeit mit Nichtwissen als mit Wissen verbringe. Man muss nämlich sehr viel Zeit auf intensives Lernen verwenden, bevor man zu vollständigem Wissen kommen kann. Wenn unser Leben also kurz, Künste und Wissenschaften jedoch schwer und langwierig zu erlernen sind, ist der Mensch von Geburt an schlecht gerüstet, Wissen zu erwerben. Wenn wir dabei wenigstens eine gewisse Vollkommenheit erreichen wollen, müssen wir uns von Kindheit an den Wissenschaften widmen. Denn keiner ist, wie oben gesagt, von Natur aus Herr ohne viel Klugheit und Vernunft.

Quare, si per cognitionem litterarum efficitur quis intelligencior, et magis viget prudentia et intellectu, tanto magis decet filios regum et principum eciam ab ipsa infancia insudare litteralibus disciplinis, quanto decet eos intelligenciores et prudenciores esse, ut possint magis<sup>1</sup> naturaliter dominari.

Posset autem ad hoc idem alia ratio adduci: Nam, nisi princeps vigeat prudentia et intellectu, defacili convertitur in tyrannum, quia non curabit de operibus virtutum, set apreciabitur nummismata et exteriora bona ultra, [p. 306] quam debeat. Erit ergo tyrannus et populi depredator. Ne ergo filii regum et principum, cum ponuntur in aliquo dominio, tyrannizent, decet ipsos eciam ab ipsa infancia insudare literis, ut vigere possint prudentie et intellectu.

---

<sup>1</sup> magis *fehlt im Druck Rom 1607*

Wenn man durch Kenntniss der Schriften verständiger und damit auch klüger und vernünftiger wird, müssen die Söhne von Königen und Fürsten sich umso mehr von Kindesbeinen an den Wissenschaften intensiv widmen. Denn um nach Naturrecht zu herrschen, braucht es mehr an Klugheit und Vernunft.

Aber man könnte auch aus einem anderen Grund zu diesem Ergebnis kommen. Ohne viel Klugheit und Vernunft wird ein Fürst leicht zum Tyrannen. Er kümmert sich dann nicht um tugendhaftes Handeln, sondern schätzt Geld und äußere Güter mehr, als man soll. Er wird dann zum Gewaltherrscher und Ausbeuter seines Volkes. Damit die Söhne von Königen und Fürsten, einmal an der Macht, nicht tyrannisch herrschen, müssen sie sich von Kindheit an intensiv der Wissenschaft hingeben, um so sehr klug und verständig zu werden.

## **Capitulum VIII: Quas sciencias debent addiscere filii nobilium et maxime filii regum et principum**

Septem sciencias esse famosas apud antiquos, antiqua [fol. 240<sup>va</sup>] auctoritas protestatur. Huiusmodi autem sunt gramatica, dyalectica, rethorica, musica, arismetica, [fol. CLXXXII<sup>r</sup>] geometria et astronomia. Has autem omnes liberales vocant, eo quod filii liberorum et nobilium ponebantur ad illas.

Addiscebant enim primo filii nobilium gramaticam. Nam gramatica secundum Alpharabium inventa est, ne erretur in lingua et ne peccetur in sermone. Addiscimus enim per gramaticam ydioma Latinum, quod est ydioma philosophorum. Sub tali enim sermone philosophi suam scienciam tradiderunt. Quare, si per nos ipsos non sufficimus ad inveniendi omnia scientifica, set indigemus ad hoc auxilio philosophorum et doctorum, expedit nos scire ydioma illud, in quo doctores et philosophi sunt locuti. Et, quia hoc scitur per gramaticam, ideo gramtica inter liberales sciencias est computata<sup>1</sup>, quia filii liberorum et nobilium instruebantur in illa.

Secunda liberalis sciencia dicitur esse dyalectica, que docet modum arguendi et opponendi. Nam modus sciendi noster est, ut per debita argumenta et per debitas rationes manifestemus propositum. Oportuit ergo invenire aliquam scienciam docentem modum, quo formanda sunt argumenta et rationes. Nam, nisi modum arguendi sciremus, possemus in arguendo peccare et per conse[p. 307]quens decipi. Crederemus aliquando bene concludere, et concluderemus falsum, eo quod ignoremus<sup>2</sup> arguendi modum. Sicut igitur necessaria est gramatica, que est directio lingue, ne erretur<sup>3</sup> in loquendo, sic secundum Alphorabium necessaria est dyalectica, que est directio intellectus, ne erretur in arguendo.

Tercia sciencia liberalis dicitur esse rethorica. Est autem rethorica, ut innuit Philosophus in suis [fol. CLXXXII<sup>v</sup>] *Rethoricis*<sup>4</sup>, quasi quedam grossa dyalectica. Nam, sicut fiende sunt rationes subtiles in scienciis naturalibus et in aliis scienciis speculabilibus, sic fiende sunt rationes grosse in scienciis moralibus, que tractant de agibilibus. Quare, sicut necessaria fuit dyalectica, que docet<sup>5</sup> modum arguendi subtilem et violencioerem, sic necessaria fuit rethorica, que est quedam grossa dyalectica, docens modum arguendi grossum et figuralem.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: computanda

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: ignoraremus

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: erremus

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: *Rethoricis* suis

<sup>5</sup> *Textvorlage*: docent. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

## **Kapitel 8: Welche Wissenschaften die Söhne des Adels und vor allem die von Königen und Fürsten erlernen müssen**

Sieben Wissenschaften waren bei den Alten, wie durch deren eigenes Zeugnis verbürgt ist, hoch angesehen. Das sind Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Musik, Arithmetik, Geometrie und Astronomie. Man nennt sie „die Freien“, weil die Söhne freier Bürger und des Adels dazu bestimmt wurden, sich mit ihnen zu beschäftigen.

Als Erstes lernten die Söhne des Adels die Grammatik. Sie ist nach den Worten Alfarabis erfunden worden, um die Sprache korrekt zu beherrschen und beim Reden keinen Fehler zu machen. Wir lernen dadurch Latein, die Sprache der Philosophen. Darin verbreiteten sie nämlich ihr Wissen. Wenn wir es nicht schaffen, alles, was zur Bildung gehört, selbst zu entdecken, sondern dafür die Hilfe der Philosophen und Theologen brauchen, kommt es uns zugute, die Sprache zu beherrschen, in der sie geredet haben. Das kann man mit Hilfe der Grammatik, die deshalb zu den Freien Wissenschaften gezählt wurde, weil die Kinder der freien Bürger und Adeligen darin unterrichtet wurden.

Die zweite Freie Wissenschaft ist die Dialektik. Sie lehrt, wie man Argumente für oder gegen etwas vorbringt. Denn wir kommen durch korrekte Beweise zu unserem Wissen und erbringen sie durch das Vortragen zwingender Gründe. Also muss es eine Wissenschaft geben, welche die Methode lehrt, argumentativ Beweise zu führen. Wenn wir nicht wüssten, wie man etwas beweist, könnten wir dabei Fehler machen und uns folglich irren. Wir hielten manchmal etwas für wohlbegründet, was tatsächlich falsch ist, weil wir nicht wissen, wie man richtig Beweise führt. Nach Alfarabi haben wir also die Grammatik, damit wir beim Sprechen nichts falsch machen und die Dialektik, um so zu denken, dass uns keine argumentativen Fehler unterlaufen. Die dritte Freie Wissenschaft nennt man „Rhetorik“. Sie ist, wie Aristoteles in seiner eigenen gleichnamigen Schrift zu verstehen gibt, so etwas wie eine grobschlächlige Dialektik. In den Natur- und anderen spekulativen Wissenschaften bedarf es scharfsinniger Begründungen. In der Ethik, die behandelt, was man tun soll, muss weniger subtil argumentiert werden. So wie man die Dialektik benötigt, um zu lernen, wie man sorgfältig und besonders überzeugend argumentiert, ist auch die Rhetorik erforderlich, die weniger subtil als jene vermittelt, wie man etwas in Umrissen und anschaulicher Form plausibel macht.

Hec autem necessaria filiis liberorum et nobilium et maxime filiis<sup>1</sup> regum et principum, quia horum est conversari inter gentes<sup>2</sup> et dominari populo, qui autem<sup>3</sup> potest percipere nisi rationes grossas<sup>4</sup> et figurales.

Quarta sciencia liberalis dicitur esse musica. Hec, secundum Philosophum octavo *Politicorum*, ipsis iuvenibus convenit<sup>5</sup> et maxime filiis liberum<sup>6</sup> et nobilium propter rationes multas. Quarum [fol. 240<sup>vb</sup>] una est, quia pueri nichil tristabile sustinere possunt, quare, si debent eis<sup>7</sup> aliqua delectabilia concedi, dignum est, quod ordinentur ad delectaciones innocuas. Quare, secundum eundem Philosophum, musica est consentanea<sup>8</sup> nature iuvenum, quia habent innocuas delectaciones. Secunda ratio ad hoc idem esse potest, quia, ut Philosophus innuit in eodem octavo *Politicorum*, mens humana nescit ociosa esse. Ideo, ut videtur, necessarium<sup>9</sup> bonum est aliquando interponere<sup>10</sup> delectaciones musicales, que sunt licite et innocue. Maxime<sup>11</sup> ergo<sup>12</sup> hoc decens est filiis liberum<sup>13</sup> et nobilium, qui, non vacantes mechanicis artibus remanent<sup>14</sup> ociosi, nisi studerent literalibus disciplinis et nisi suis exercitiis interponerent delectaciones musicales, que sunt [fol. CLXXXIII<sup>r</sup>] licite et honeste. Tangit [p. 308] autem<sup>15</sup> Philosophus multas rationes in *Politicis*, per quas ostendi posset, quod filios nobilium decet addiscere musicam, set de hiis forte infra tangetur.

Quinta sciencia liberalis dicitur esse arismetica, docens proporciones numerorum, ad quam forte filii liberorum ideo tradebantur, quia sine ea musica sciri non potest.

Sexta sciencia liberalis est geometria, que docet cognoscere mensuras et quantitates rerum. Ad hanc autem<sup>16</sup> filii nobilium ideo forte tradebantur, quia sine ea astronomia, que est de quantitate astrorum et de substantia siderum et de cursibus eorum, perfecte sciri non potest.

Septima liberalis sciencia<sup>17</sup> dicitur esse astronomia, circa quam forte antiquitus filii nobilium ideo insudabant, quia gentiles circa<sup>18</sup> iudicia astrololabii<sup>19</sup> nimis erant curiosi.

---

<sup>1</sup> filiis fehlt im Druck Rom 1607

<sup>2</sup> gentes fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607

<sup>3</sup> Druck Rom 1607: non

<sup>4</sup> grossas fehlt im Druck Rom 1607

<sup>5</sup> Druck Rom 1607: conenit ipsis iuvenibus

<sup>6</sup> Druck om 1607: liberorum

<sup>7</sup> Textvorlage: ei. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>8</sup> Textvorlage: consentane. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>9</sup> Druck Rom 1607: ocium

<sup>10</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: inter

<sup>11</sup> Textvorlage: magime. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>12</sup> Druck Rom 1607: autem

<sup>13</sup> Druck Rom 1607: liberorum

<sup>14</sup> Druck Rom 1607: remanent

<sup>15</sup> Druck Rom 1607: enim

<sup>16</sup> Textvorlage: que. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>17</sup> Druck Rom 1607: sciencia liberalis

<sup>18</sup> Textvorlage: tria. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>19</sup> Druck Rom 1607: astrorum

Das tut aber den Söhnen freier Bürger und des Adels, ganz besonders aber denen von Königen und Fürsten, not. Zu ihren Aufgaben gehört es, mit anderen Völkern zu verhandeln und über das eigene zu herrschen, das nur Argumente versteht, die durch Anschaulichkeit leicht zu begreifen sind.

Die vierte Freie Wissenschaft heißt „Musik“. Nach Meinung des Aristoteles in Buch VIII der *Politik* eignet sie sich aus vielen Gründen besonders für junge Leute und darunter wiederum am besten für die Söhne freier Bürger und des Adels. Einer dieser Gründe ist, dass Kinder nichts ertragen können, was sie betrübt. Wenn man ihnen etwas Vergnügen zubilligen muss, sollte es passenderweise ein harmloses sein. Deshalb ist Musik, immer noch Aristoteles folgend, als Genuss, der keinen Schaden zufügt, der Jugend naturgemäß. Der zweite Grund dafür kann sein, wie Aristoteles im selben achten Buch der *Politik* zu verstehen gibt, dass der menschliche Geist es nicht beherrscht, müßig zu sein. Daher ist es offenbar notwendig, die freie Zeit mit etwas Gutem wie der statthaften, unschuldigen Freude an der Musik verstreichen lassen. Dies gilt also besonders für die Söhne freier Bürger und des Adels, die in Ermangelung handwerklicher Kenntnisse müßig wären, wenn sie nicht die Freien Künste erlernen würden und sich dabei nicht auch des erlaubten und ehrenhaften Genusses der Musik erfreuen würden. Aristoteles nennt aber in seiner *Politik* [noch] viele Gründe, aus denen adelige Söhne Musik erlernen sollten. Doch darüber vielleicht weiter unten mehr.

Als fünfte Freie Wissenschaft betrachtet man die Arithmetik. Sie beschäftigt sich mit Zahlenverhältnissen. Sie wurde den Kindern der Freien vielleicht beigebracht, weil man ohne sie die Musik nicht verstehen kann.

Die sechste Freie Wissenschaft ist die Geometrie. Sie lehrt, Maß und Zahl von allem zu bestimmen. Sie mussten die Sprösslinge des Adels vielleicht deshalb lernen, weil man ohne sie die Astronomie, welche die Zahl der Sterne, ihre Zusammensetzung und Umlaufbahnen behandelt, nicht richtig beherrschen kann.

Die siebte Freie Wissenschaft ist [genau diese] Astronomie. Ihr haben sich in alter Zeit eventuell die Söhne des Adels deshalb verschrieben, weil die Heiden zu begierig waren, die Messungen ihres Astrolabs zu erfahren.

Nunquam enim volebant bella inchoare nec aliqua opera incipere, nisi considerato gradu ascendente et inspecta condicione celi. Et quia hoc per astronomiam cognoscitur, ideo filii liberorum et nobilium volebant in astronomicis esse instructi.

Sic ergo antiqui de liberalibus senserunt, et has<sup>1</sup> septem artes nimium extollebant. Verumptamen plures alie sunt<sup>2</sup> sciencie longe nobiliores istis. Nam naturalis philosophia docens cognoscere naturas rerum longe melior est quam aliqua predictarum. Set hoc declarare non<sup>3</sup> patitur perscrutacio presens, que debet esse grossa et figuralis. Rursus<sup>4</sup>, methaphysica, que modo humano et per rationes<sup>5</sup> humanitus inventas, tractat de Deo et de substanciis separatis, longe nobilior est quam naturalis philosophia et eciam quam aliqua predictarum. [fol. CLXXXIII<sup>v</sup>] De qua Philosophus ait primo *Methaphysicorum*, quia nulla est dignior ipsa, quod intelligendum est de scienciis humanitus inventis, inter quas methaphysica primatum tenet. Amplius theologia, que est de Deo [fol. 241<sup>ra</sup>] et de angelis non modo humano, set divino, et non per humanam invencionem, set magis per inspiracionem divinam, longe et incomparabiliter nobilior et dignior est omnibus aliis. Ad huc quedam morales sciencie, ut ethica, que est de regi[p. 309]mine sui et yconomica, que est de regimine familie, et politica, que est de regimine civitatis et regni, valde sunt<sup>6</sup> utiles et necessarie filiis liberorum et nobilium. Immo, ut in prosequendo patebit, filii nobilium et maxime filii regum et principum, si velint politice vivere et velint alios regere et gubernare, maxime circa has<sup>7</sup> debent insistere.

Sunt autem et alie sciencie subalternate et subponite<sup>8</sup> istis, ut perspeccutiva<sup>9</sup>, que est de visu, est sub geometria. Medicina vero est sub naturali philosophia, leges et iura, que sunt de actibus hominum, sunt<sup>10</sup> sub politica, que est de regimine civitatum. Nam, ut alibi nos dixisse meminimus, omnes legiste sunt quasi quidam ydiote politici. Nam, sicut layci et vulgares, quia arguunt et formant rationes suas, quem modum arguendi docet dyialectica, ideo ipsi, quia non arguunt artificialiter et dyialectice, appellantur a Philosopho “ydiote dyialectici”, sic legiste, quia ea, de quibus est politica, dicunt narrative et sine ratione, appellare possunt ydiote politici.

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt*: has

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: sunt aliae

<sup>3</sup> *In der Textvorlage folgt*: non. *Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: et

<sup>5</sup> *Textvorlage*: parciones. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Textvorlage*: sut. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Davor getilgt*: alias

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: suppositae

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: perspectiva

<sup>10</sup> *sunt fehlt im Druck Rom 1607*



Sie wollten niemals einen Krieg beginnen und auch sonst nichts unternehmen, ohne den Aszendenten des Tierkreises in ihre Überlegungen einzubeziehen und überhaupt die Konstellation am Himmel zu betrachten. Das erfährt man durch die Astronomie. Daher wollten sie die Söhne der freien Bürger und des Adels gelehrt bekommen.

Das war die Meinung der Alten über die Freien Künste, die sie alle sieben zu wichtig nahmen. Es gibt schließlich mehrere andere Wissenschaften, die bei Weitem bedeutender sind. Die Naturphilosophie lehrt uns das Wesen der Dinge erkennen und ist deshalb viel besser als eine der genannten. Aber die gegenwärtige Untersuchung, die umrisshaft und anschaulich vorgehen muss, lässt nicht zu, das zu erklären. Die Metaphysik wiederum, die sich, soweit es dem Menschen mit dem von ihm erfundenen Methoden möglich ist, mit Gott und den Engeln beschäftigt, hat einen viel höheren Rang als die Naturphilosophie und auch als die erwähnten Freien Wissenschaften. Über Erstere sagt Aristoteles in Buch I seiner eigenen *Metaphysik*, nichts sei edler, denn man müsse wissen, dass sie unter den vom Menschen erfundenen Wissenschaften den Vorrang habe. Ferner ist die Theologie, die Gott und seine Engel nicht nach menschlichen, sondern himmlischen Maßstäben behandelt, und das nicht aus menschlicher Erfindungskunst, sondern vielmehr durch göttliche Eingebung, unvergleichlich bedeutender und wertvoller als alle anderen Wissenschaften. Außerdem sind moralische Wissenschaften wie die Ethik, welche die Selbstbeherrschung lehrt, die Ökonomik, deren Gegenstand die Leitung des eigenen Haushalts ist, und die Politik, die von der Regierung über Stadt und Reich handelt, sehr nützlich, und sie zu kennen ist für die Söhne von freien Bürgern und Adeligen notwendig. Wie sich im Folgenden zeigen wird, müssen sie, und unter ihnen besonders die Söhne von Königen und Fürsten, wenn sie ihr Leben auf den Dienst an der Allgemeinheit verwenden und über Andere durch ihre Herrschaft bestimmen wollen, sich diesen Fächern am meisten widmen. Es gibt noch andere Wissenschaften, die den genannten untergeordnet oder von ihnen abgeleitet sind, zum Beispiel die Optik, welche das Sehen behandelt. Ihr ist die Geometrie übergeordnet. Die Medizin aber gehört zur Naturphilosophie. Recht und Gesetz, die menschliches Handeln betreffen, stehen unter der Politik, der Lehre von der Herrschaft über Staatswesen. Wir erinnern uns, schon an anderer Stelle gesagt zu haben, dass Rechtsgelehrte politische Laien sind. Wenn die ungebildete Masse etwas mit eigenen Argumenten begründet, was die Dialektik lehrt, tut sie es nicht nach den Regeln dieser Kunst. Deshalb nennt Aristoteles sie „Laien in der Dialektik“. Die Legisten reden über Staatsangelegenheiten nur in darstellender Form und ohne Begründung. Man kann sie daher politische Laien nennen.

Ex hoc autem patere potest, quod magis honorandi sunt scientes politicam et morales ciencias quam scientes leges et iura. Nam, quanto scien[fol. CLXXXIV<sup>r</sup>]tes<sup>1</sup> et dantes causam honorabiliores sunt loquentibus et non reddentibus causam<sup>2</sup> dicti, tanto tales honorabiliores sunt illis. Ex hoc autem aparere potest, qui scientes magis sint honorandi. Nam primo honorandi sunt divini et scientes theologiam, quia sicut Deus ipse est Deus omnium encium, sic theologica<sup>3</sup>, que principaliter est de Deo, est dea et domina omnium<sup>4</sup> humanarum scienciarum. Post theologos<sup>5</sup> vero magis honorandi sunt<sup>6</sup> methaphysici, quia, ut superius dicebatur, inter ciencias, humanitus inventas, methaphysica primatum tenet. Post hos quidem honorari debent naturales philosophi, quia naturalis philosophia, licet sit infra methaphysicam, tenet tamen principatum inter omnes alias ciencias inventas ab homine. Sic ergo scientes gradatim sunt honorandi.

Hiis ergo scienciis sic divisis, delevi patere potest, circa quas ciencias [p. 310] filii nobilium et maxime regum et principum debeant insudare. Nam, cum oporteat eos esse quasi semideos et debite et absque negligencia negocium regni intendere, non vacat eis subtiliter ciencias perscrutari<sup>7</sup>. Maxime ergo<sup>8</sup> decet ipsos bene se [fol. 241<sup>rb</sup>] habere circa divina et esse instructos et firmos in fide et illas ciencias scire, per quas quis se et alios novit regere et gubernare. Huiusmodi autem sunt morales sciencie<sup>9</sup>. Alias ergo ciencias intantum decet eos scire, inquantum deserviunt morali negotio. Decet igitur eos scire gramaticam, ut intelligant ydioma litterale<sup>10</sup>, secundum quod ydioma tam morales sciencie quam alie facilius traduntur. Immo, si nunquam gramatica deserviret negotio morali, decet reges et principes scire [fol. CLXXXIV<sup>v</sup>] litterale ydioma<sup>11</sup>, ut possint secreta sua aliis<sup>12</sup> scribere et legere absque aliorum scitu. Filii ergo nobilium quantumcunque intendant esse milites et vacare negotio politico, debent insudare, ut sciant ydioma litterale. Debent eciam aliquid discere<sup>13</sup> de dyalectica et rethorica, ut ex hoc subtiliores fiant ad intelligendum quecunque proposita. Quo facto totum suum ingenium debent exponere, ut bene intelligant moralia et ut sciant se et alios regere.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: sciente. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Textvorlage*: cedentibus cani. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: theologia

<sup>4</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens. *Druck Rom 1607*: dea omnium et domina

<sup>5</sup> *Davor getilgt*: te

<sup>6</sup> sunt fehlt im *Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: perscrutari ciencias

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: scientiae morales

<sup>10</sup> *Textvorlage*: naturale. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: idioma litterale

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607*: alii. *Druck Rom 1556*: aliis

<sup>13</sup> *Druck Rom 1607*: addiscere

Entsprechend wird deutlich, dass demjenigen mehr Ehre gebührt, der sich in politischen und moralischen Wissenschaften auskennt, als den Rechts- und Gesetzkundigen. Wer die Ursachen weiß und sie angibt, verdient mehr Respekt als jemand, der von etwas redet, ohne über die Gründe dafür Rechenschaft abzulegen. Entsprechend sind Erstere größerer Ehren wert als Letztere. Daraus kann man auch erkennen, welchen Gelehrten man mehr Respekt erweisen muss: Zuerst den Geistlichen, die sich auf Theologie verstehen. Wie Gott selbst über alles Seiende herrscht, thront die Theologie, die sich hauptsächlich mit ihm beschäftigt, wie eine Göttin über allem und ist die Herrin sämtlicher menschlicher Wissenschaften. Nach den Theologen gebührt den Metaphysikern die größte Ehre. Denn ihr Fach nimmt, wie oben gesagt, unter den vom Menschen erfundenen Wissenschaften den ersten Rang ein. Danach gilt es freilich die Naturphilosophie in Ehren zu halten. Sie steht zwar unter der Metaphysik, aber über allen anderen vom Menschen ersonnenen Wissenschaften. Also verdienen Gelehrte in unterschiedlichem Maß Ehrerbietung.

Aus dieser Einteilung der Wissenschaften lässt sich leicht ableiten, mit welchen davon sich die Söhne des Adels und darunter insbesondere die der Könige und Fürsten gründlich beschäftigen müssen. Sie müssen wie Halbgötter sein und sind es schuldig, ganz ohne Nachlässigkeit den Staatsgeschäften nachzugehen. Daher bleibt ihnen nicht die Zeit, die Wissenschaften sorgfältig zu durchdringen. Am wichtigsten für sie ist, sich richtig in der Religion zu verhalten und fest im Glauben unterwiesen zu sein. Ferner müssen sie die Wissenschaften kennen, mit deren Hilfe man weiß, wie man sich selbst und andere beherrscht. Das sind die moralischen. Die anderen sollen sie soweit kennen, wie sie die Beschäftigung mit den moralischen unterstützen. Also müssen sie die Grammatik beherrschen, um die Schriftsprache zu verstehen, weil durch sie die moralischen und auch alle anderen Wissenschaften leichter vermittelt werden. Sogar wenn die Grammatik gar nicht zur Beschäftigung mit dem richtigen Verhalten nötig wäre, müssten Könige und Fürsten trotzdem diese Sprache der Schrift kennen, um Anderen im Geheimen schreiben und von ihnen lesen zu können, ohne dass es Dritte verstehen. Also müssen sich die Söhne des Adels, so sehr sie auch Soldaten werden wollen und sich Staatsgeschäften widmen, dennoch sehr darum bemühen, die Schriftsprache zu beherrschen. Sie haben auch etwas über Dialektik und Rhetorik zu lernen. Dadurch können sie manchmal besser verstehen, was ihnen gegenüber vorgebracht wird, und ihren ganzen Einfallsreichtum zeigen, um recht und verständlich zu handeln und über sich selbst und Andere zu herrschen.

Nam<sup>1</sup> de musica secundum Philosophum in *Politicis* eos scire decet, inquantum deservit ad bonos mores. Sic ergo morale negocium scire expedit ab hiis, qui cupiunt principari, ut, si omnes alias sciencias ignorarent, adhuc studere debent, ut eis moralia vulgariter et grosse proponerentur<sup>2</sup>, quia per ea princeps sufficienter instruitur, qualiter debeat principari et quo se et cives ducere<sup>3</sup> debeat ad virtutes. [p. 311]

---

<sup>1</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: et*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607: proportionentur*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: inducere*

Auch in der Musik sollen Staatsmänner nach Buch IV der *Politik* des Aristoteles sich soweit auskennen, wie es die guten Sitten fördert. Also nützt es demjenigen, der herrschen will, in Fragen des richtigen Verhaltens bewandert zu sein. Sollte er alle anderen Wissenschaften nicht beherrschen, müsste er noch mehr danach streben, die moralischen Fächer leicht fasslich vermittelt zu bekommen. Denn dann ist er ausreichend darin geschult, wie man regieren und seine Untertanen zur Tugend bringen muss.

### [Capitulum IX:] Qualis debeat esse magister, qui filiis<sup>1</sup> nobilium et maxime regum et principum est proponendus

Philosophus circa finem tercii *Ethicorum* concupiscibilem sive sensualitatem assimilat puero et rationem assimilat pedagogo. Sicut ergo concupiscibilis indiget ratione dirigente et regulante<sup>2</sup>, sic puer indiget magistro et pedagogo. Quare, sicut ratio<sup>3</sup> deprecatur ad optima, ut in eodem terciio *Ethicorum* dicitur, sic et magister puerorum semper debet eos<sup>4</sup> ad optima instigare. Si ergo<sup>5</sup> in doctrina puerorum finis intentus est instigatio [fol. CLXXXV<sup>r6</sup>] ad optima, quia ex fine<sup>7</sup> accipienda est ratio<sup>8</sup> omnium aliorum, talis querendus est magister, qui possit iuvenes sibi commissos<sup>9</sup> ad optima inducere. Optimum autem et bonum, ad quod inducendi sunt iuvenes, est duplex: sciencia scilicet et mores<sup>10</sup>. Ad bonos autem mores<sup>11</sup> inducitur quis dupliciter<sup>12</sup>: exemplo, per bonitatem vite, et verbo, per moniciones debitas. Quantum scilicet<sup>13</sup> ad presens spectat, magister puerorum nobilium et maxime regum et principum tria in se habere debet, [fol. 241<sup>va</sup>] enim<sup>14</sup> esse sciens in speculabilibus, prudens in agibilibus et bonus in vita.

Ad hoc autem, quod sit<sup>15</sup> sciens in speculabilibus, tria requiruntur<sup>16</sup>: quod sit intentivus ex se, quod intelligat aliorum dicta, et terciio quod sit iudicativus tam de inventis quam de hiis, que ab aliis intellexit.

Inventivus enim esse debet, quia, qui nullo modo scit aliqua invenire, set solum novit aliorum dicta referre, magis est recitator quam doctor. Decet igitur ipsum esse inventivum.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: filis. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Textvorlage*: regulam te. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: semper

<sup>4</sup> *Textvorlage*: esse. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>6</sup> *Druck Rom 1556*: 189

<sup>7</sup> *Textvorlage*: et sine. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Davor getilgt*: n

<sup>9</sup> *Textvorlage*: commisses. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Textvorlage*: morales. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *Textvorlage*: morales. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607*: dupliciter quis

<sup>13</sup> scilicet *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>14</sup> *Druck Rom 1607*: Debet

<sup>15</sup> *Davor getilgt*: scit

<sup>16</sup> *Druck Rom 1607*: requiruntur tria

---

## **Kapitel 9: Wie ein Lehrer sein muss, der Söhne von Adelligen und besonders von Königen und Fürsten unterrichten soll**

Gegen Ende von Buch III der *Nikomachischen Ethik* vergleicht Aristoteles die Begehrkraft oder Sinnlichkeit mit einem Kind und die Vernunft mit einem Lehrer. Wie die Begehrkraft der Lenkung durch die Vernunft bedarf, braucht auch das Kind einen Pädagogen. Die Vernunft erfleht das Beste, wie ebenfalls in Buch III der *Nikomachischen Ethik* gesagt wird. Ebenso muss ein Lehrer seine Kinder stets dazu anspornen, ihr Bestes zu tun. Wenn also der angestrebte Zweck des Unterrichts genau das ist, weil sich daraus alles andere ergibt, muss man einen Lehrer suchen, der die ihm anvertrauten Jugendlichen auch dazu bringen kann. Die höchsten Güter, an die man Jugendliche heranführen muss, sind diese zwei: Wissen und gutes Benehmen. Zu Letzterem wird man wiederum durch zweierlei bewegt: durch ein Beispiel für richtige Lebensweise und durch die nötigen mahnenden Worte. Was freilich das angeht, muss ein Lehrer, der die Söhne von Adelligen und sogar von Königen und Fürsten unterrichten soll, drei Eigenschaften haben: Er muss sich in dem auskennen, was es zu wissen gibt, klug im Handeln sein und sich einer guten Lebensführung befleißigen.

Um aber wissend zu sein, ist dreierlei nötig: Man muss selbst über die Fähigkeit verfügen, etwas zu entdecken, und verstehen, was Andere sagen. Drittens braucht man Urteilsvermögen, sowohl im Hinblick auf eigene Erkenntnisse als auch auf fremde Meinungen.

Zu eigenen Entdeckungen fähig sein muss man, weil wer das nicht kann und immer nur die Meinungen anderer wiederzugeben weiß, eher ein Vorleser als ein Lehrer ist. Also sollte man selbst imstande sein, etwas herauszufinden.

Secundo decet ipsum esse intelligentem et perspicacem. Nam, sicut nullus bene et perfecte sibi sufficit in vita, set ad hoc, quod habemus sufficienciam in vita, oportet nos in societate vivere, ita ut per auxilium aliorum subveniat nobis ad indi[p. 311]genciam vite, sic et forte multo magis, ut patet per Philosophum secundo *Methaphysicorum*, nullus igitur<sup>1</sup> sibi sufficit in speculando, set semper posteriores philosophi ex dictis priorum<sup>2</sup> habuerunt iuvamenta et auxilia. Non igitur<sup>3</sup> sufficit ad perfectionem sciencie, quod aliquis sit inventivus<sup>4</sup> ex se, set quod sit perspicax et intelligens aliorum dicta.

Tercio oportet ipsum esse iudicativum<sup>5</sup>. Nam perfectio sciencie pot[fol. CLXXXV]jissime in iudicio<sup>6</sup> consistit. Non enim satis est aliorum dicta intelligere et de se multa invenire, nisi tam de intellectis quam de inventis noverit iudicare, que sunt tenenda et que sunt<sup>7</sup> respuenda.

Quantum ergo ad scienciam talis debet queri doctor<sup>8</sup>, qui<sup>9</sup> sit inventivus ex se, intelligens alios et bene iudicativus tam de inventis quam de intellectis<sup>10</sup>. Nam, et dato, quod filii nobilium et maxime regum et principum nolint omnino ad profunditatem sciencie ingredi, set sufficiat eis aliqua de hiis cognoscere, nichilominus tamen doctorem bene scientem debent inquirere, eo quod doctrina prudentium facilis et qui clare intelligit, clare loquitur. Illa ergo modica, que scire cupiunt, facilius, clarius et rectius intelligent a sciente quam ab inscio.

Viso, qualis debet esse doctor et quomodo debet esse sciens, ut doceat in sciencia, restat videre, qualiter debet esse prudens in agibilibus, ut instruat in bonis moribus. Ad huiusmodi autem prudentiam distributam<sup>11</sup>, licet<sup>12</sup> enumerare possemus omnia illa octo, que in primo libro de prudentia tetigimus, sufficiat tamen ad presens quatuor de illis enumerare: Doctor ergo<sup>13</sup> puerorum nobilium debet esse sic prudens in agibilibus, ut sit memor, providus, cautus<sup>14</sup> et circumspectus.

---

<sup>1</sup> igitur fehlt im Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Druck Rom 1607: aliorum priorum

<sup>3</sup> Druck Rom 1607: ergo

<sup>4</sup> Textvorlage: inventus. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>5</sup> Textvorlage: iucatum. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>6</sup> Textvorlage: iudicione. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>7</sup> sunt fehlt im Druck Rom 1607

<sup>8</sup> Davor getilgt: docor

<sup>9</sup> Textvorlage: quis. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>10</sup> Textvorlage: quis sit inventivus tam de inventis quam de intellectis. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>11</sup> Druck Rom 1607: describendam

<sup>12</sup> Textvorlage: set. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>13</sup> Druck Rom 1607: enim

<sup>14</sup> Druck Rom 1607: cautus, providus



Zweitens muss man verständig und einsichtig sein. Keiner kann auf sich allein gestellt richtig gut leben. Für das, was wir dazu brauchen, haben wir es nötig, in Gesellschaft zu sein. So wird uns durch die Unterstützung Anderer mit dem ausgeholfen, was uns an Existenznotwendigem fehlt. Genauso, vielleicht sogar noch viel mehr, brauchten, wie Aristoteles sagt, spätere Philosophen zur Unterstützung stets die Aussagen derer, die ihnen vorangingen, weil niemand für sich allein richtig theoretisch denken kann. Für vollständiges Wissen reicht es also nicht, selbst zu Erkenntnissen kommen zu können, sondern man muss auch die Äußerungen anderer richtig zu deuten vermögen.

Drittens soll man selbst urteilsfähig sein. Denn vollkommenes Wissen besteht vor allem genau darin. Es ist nämlich nicht genug, was Andere sagen, richtig zu verstehen und ganz allein viel herauszufinden, wenn man bei beiden Gelegenheiten nicht entscheiden kann, woran man sich halten und was man verwerfen soll.

Im Hinblick auf wissenschaftliche Kenntnisse muss man also nach einem Lehrer suchen, der zu eigenen Entdeckungen fähig ist, was andere erklären, versteht und beides gut beurteilen kann. Selbst vorausgesetzt, dass Söhne von Adelligen und besonders von Königen und Fürsten gar nicht bis zum Wissen in seiner ganzen Tiefe vordringen wollen und es ihnen reicht, Grundkenntnisse zu haben, müssen sie trotzdem einen sehr sachkundigen Pädagogen suchen, weil die Lehre kluger Menschen leicht fasslich ist und wer selbst etwas deutlich versteht, es auch klar ausdrückt. Wenn man also nur mittelmäßige Kenntnisse zu haben wünscht, bekommt man sie leichter, verständlicher und genauer von einem Kundigen als von einem Unwissenden. Nach den Eigenschaften eines Lehrers und seinen für den Unterricht notwendigen Kenntnissen muss noch dargestellt werden, wie er klug im Handeln sein muss, um das richtige Verhalten beibringen zu können. Um diese Klugheit aber zu beschreiben, könnten wir alle ihre acht Kennzeichen aufzählen, die im ihr gewidmeten Kapitel in Buch I behandelt worden sind. Doch reicht es hier, vier davon zu nennen. Ein Lehrer adeliger Schüler muss klug handeln, indem er die Vergangenheit kennt, vorsichtig, vorausschauend und umsichtig ist.

Debet enim esse memor, recolendo preterita. Nam, sicut volens recitificare virgam nunquam eam rectificare<sup>1</sup> posset, nisi cognosceret, [fol. 241<sup>vb</sup>] ex qua parte esset obliquata, sic volens alios rectificare nunquam eos congrue rectificare posset, nisi haberet preteriorum noticiam, per que co[p. 313]gnosceret, quomodo obliquati essent. Decet igitur aliorum directorem esse memorem<sup>2</sup> preteriorum. Secundo decet ipsum esse providum futuro[fol. CLXXXVI<sup>r</sup>]rum. Nam, sicut aliorum director debet cogitare preterita, ut sciat, quomodo per tempora preterita obliquati fuerint, qui ab eo sunt dirigendi, sic debet providere futura, ut adhibeat medicamenta ad ea, per que in posterum facilius obliquari possint.

Tercio decet ipsum esse cautum, quia, ut in primo libro tetigimus, sicut in cognoscendo et speculando est adhibere cautela, ne falsa amiceantur<sup>3</sup> veris, sic in agendis convenit hominem esse cautum, ne mala admisceantur bonis. Quedam enim secundum se mala, superficietenus<sup>4</sup> considerata, apparent bona, sicut quedam falsa apparent vera. Quare, sicut doctorem<sup>5</sup> in speculabilibus, sic decet esse diligentem et cautum, ut proponat suis auditoribus vera sine admixtione falsorum. Sic, qui vult iuvenes dirigere, debet esse cautus, proponens<sup>6</sup> eis bona sine amixtione<sup>7</sup> malorum.

Quarto<sup>8</sup> doctor debet esse circumspectus vel expertus. Nam experti est particularia cognoscere, sic et huiusmodi doctor debet cognoscere particulares condiciones illorum iuvenum, quos debet dirigere. Nam secundum quod iuvenes habent alias et alias condiciones et sunt proni ad alia et ad alia, sic sunt aliter et<sup>9</sup> aliter instruendi. Talis ergo debet esse doctor iuvenum, ut eos per debitos sermones et per debitas<sup>10</sup> moniciones inducat ad bonum. Verum, quia ad bonum quis inducitur non solum monicionibus vel correctionibus, set eciam operibus et exemplis, requiritur, quod huiusmodi doctor sit in vita bonus et honestus. Nam, quia etas iuvenilis valde est prona ad intemperanciam et laciviam, quantumcunque puerorum doctor eis verbis<sup>11</sup> bona proponeret<sup>12</sup>, si<sup>13</sup> tamen opere contraria faceret, iuvenes, illi<sup>14</sup> exemplo inducti, defacili ad illi[fol. CLXXXVI<sup>r</sup>]cita declinant.

---

<sup>1</sup> *Korrigiert aus:* rectificaret

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607:* memorem esse

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607:* admisceantur

<sup>4</sup> *Textvorlage:* superficietenus. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607:* doctor est

<sup>6</sup> *Textvorlage:* propones. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Davor getilgt:* ad

<sup>8</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt:* huiusmodi

<sup>9</sup> *sunt aliter et fehlt in der Textvorlage. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Korrigiert aus:* perdebitas

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607:* verba

<sup>12</sup> *Textvorlage:* proponerent. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>13</sup> *Textvorlage:* non. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>14</sup> *In der Textvorlage folgt:* eorum. *Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

Er muss über ein historisches Gedächtnis verfügen, um sich daran zu erinnern, was schon einmal geschehen ist. Wenn man ein Holz geradbiegen wollte, könnte man das nie tun, ohne zu wissen, in welche Richtung es gekrümmt ist. Wer andere Menschen geraderücken möchte, kann das ebenso wenig jemals richtig tun, ohne in Kenntnis der Vergangenheit zu bemerken, was sie verbogen hat. Wer daher Andere belehrt, muss also die Geschichte kennen. Zweitens hat er es nötig, mit Voraussicht in die Zukunft blicken. Ein Lehrer für Andere muss die Vergangenheit bedenken, um zu wissen, wie in früheren Zeiten diejenigen, die er auf den rechten Weg bringen soll, die falsche Richtung eingeschlagen haben. Genauso muss er in die Zukunft vorausblicken, um Heilmittel gegen das zu haben, wodurch sie künftig auf Abwege geraten könnten.

Drittens muss er vorsichtig sein. Denn bei der theoretischen Erkenntnis muss, wie wir in Buch I dargestellt haben, Vorsicht walten, damit nicht der Wahrheit Falsches beigemischt wird. Ebenso steht es dem Menschen gut an, beim Handeln behutsam zu sein, um nicht mit dem Guten zugleich Böses zu tun. Bei oberflächlicher Betrachtung kann, was schlecht ist, für sich genommen, gut scheinen, wie auch, was falsch ist, einem wahr vorkommen kann. Daher muss ein Lehrer bei wissenschaftlichen Erkenntnissen sorgfältig darauf bedacht sein, seinen Zuhörern die Wahrheit ohne falsche Zutaten vorzutragen. Entsprechend muss er auch, um junge Leute auf den rechten Weg zu bringen, ihnen, unvermischt mit Bösem, beibringen, was gut ist. Viertens muss ein solcher Lehrer umsichtig oder erfahren sein. Erfahrung heißt, sich mit besonderen Fällen auszukennen. So hat ein Lehrer auch zu wissen, wie verschieden die Jugendlichen sind, die er erziehen soll. Je nachdem haben sie nämlich ganz unterschiedliche Eigenschaften und Neigungen. Entsprechend muss man sie auch jeweils anders unterrichten. Also soll ein Lehrer jemand sein, der seine jungen Leute mit Hilfe richtig formulierter Mahnungen dazu bringt, gut zu werden.

Man wird aber nicht bloß durch Ermahnungen und Zurechtweisungen gut, sondern auch durch Vorbilder für richtiges Verhalten. Deshalb ist es erforderlich, dass die Lebensführung eines Lehrers gut und ehrenhaft ist. Im jugendlichen Alter neigt man sehr zu Maßlosigkeit und Ausschweifung. Sooft ein Lehrer seinen Schülern mit Worten auch das Gute zeigen würde, dessen genaues Gegenteil er tut, gerieten die jungen Leute, durch sein Beispiel veranlasst, dennoch leicht auf Abwege.

Patet igitur<sup>1</sup> talem querendum esse doctorem, qui quantum ad scienciam speculabilium<sup>2</sup> sit in[p. 314]ventivus ex se, intellectivus aliorum<sup>3</sup>, iudicativus tam<sup>4</sup> inventorum quam intellectorum. Quantum<sup>5</sup> vero ad prudenciam agibilium decet ipsum esse memorem, providum, cautum et circumspectum. Quantum autem ad vitam decet ipsum esse honestum et bonum. Si ergo reges [fol. 242<sup>ra</sup>] et principes et universaliter omnes<sup>6</sup> valte sollicitantur, qualem proponant suis nummismatibus, possessionibus et rebus inanimatis, quia secundum Philosophum primo *Politicorum* semper de animatis amplior cura habenda quam de inanimatis et de filiis quam de aliis, valte deberent esse solliciti et cum magna diligencia attendere, qualem magistrum proponerent in regimine filiorum.

---

<sup>1</sup> In der Textvorlage folgt: ad. Getilgt nach dem Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Korrigiert aus: speculabilibus

<sup>3</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: et

<sup>4</sup> Textvorlage: cam. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>5</sup> Textvorlage: quod. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>6</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: cives

Also muss man eindeutig einen Lehrer suchen, der selbständig forschen, begreifen, was Andere sagen, und beides beurteilen kann. Um klug zu handeln, soll er die Vergangenheit kennen, behutsam und umsichtig sein, in seiner Lebensführung aber selbst ehrenhaft und gut. Wenn also Könige, Fürsten und überhaupt alle sehr darum besorgt sind, wem sie ihr Geld, ihr Grundeigentum und ihren sonstigen materiellen Besitz anvertrauen, müssen sie sich mit noch größerer Aufmerksamkeit darum kümmern, welchen Lehrer sie zur Erziehung ihrer Kinder einstellen. Denn, wie Aristoteles in Buch I seiner *Politik* sagt, man muss mehr Sorge auf das, was eine Seele hat, als auf alles ohne eine verwenden, und hier am meisten auf seine Kinder.

## [Capitulum X:] Qualiter circa loquelam, circa visum et<sup>1</sup> auditum instruendi sunt iuvenes

Circa finem septimo *Politicorum* docet Philosophus<sup>2</sup> iuvenes cohibendos esse circa loqucionem, visionem et auditum. Non enim decet pueros qualitercunque loqui nec decet eos qualiacunque loqui<sup>3</sup> nec decet eos qualiacunque videre vel qualiacunque audire<sup>4</sup>, set est<sup>5</sup> ibi modus aliquis adhibendus.

Circa loqucionem quidem iuvenes tripliciter peccare<sup>6</sup> videntur. Primo, quia defacili loquuntur lacivia. Secundo, quia delevi loquuntur falsa. Tercio, quia ut plurimum locuntur fatua et impremeditata.

Locuntur enim delevi lacivia, quia, ut [fol. CLXXXVII<sup>r</sup>] superius in primo libro dicebatur, iuvenes<sup>7</sup> sunt insecutores passionum et ad laciviam proni. Quare, cum semper sit adhibenda cautela, ubi periculum yminet, cohibendi sunt iuvenes a locucione laciva et a sermonibus turpibus et sunt increpandi et eciam corrigendi, si eos talia loqui contingat. Racio autem, quare sunt a sermonibus turpibus cohibendi<sup>8</sup>, est secundum Philosophum, quia ex talibus locucionibus defacili ad opera turpia inclinantur. [p. 315] Ipsa enim loqucio turpium<sup>9</sup> facit in nobis memoriam delectabilium illicitorum. Qua facta, augetur concupiscencia circa illa. Concupiscencia vero augmentata<sup>10</sup> facilius inclinatur<sup>11</sup> ad ipsa. Propter quod bene dictum est, quod corrumpunt bonos mores colloquia prava. Cohibendi ergo et corrigendi sunt iuvenes, ne loquantur lacivia. Secundo sunt cohibendi et corrigendi, ne loquantur falsa.

Nam, ut superius diximus, iuvenes sunt defacili mentitivi. Cum ergo consuetudo sit quasi altera natura, ex quo iuvenilis etas inclinatur eos ad dicendum falsum et mendacium, quod, secundum Philosophum quarto *Ethicorum*, est per se pravum et fugiendum, per debitas moniciones et correctiones<sup>12</sup> inducendi sunt, ut, relinquentes mendacium, adherant veritati, que, secundum Philosophum in eodem quarto *Ethicorum*, est per se bona et laudabilis.

---

<sup>1</sup> et fehlt in der Textvorlage. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Davor getilgt: f

<sup>3</sup> nec decet eos qualiacunque loqui fehlt im Druck Rom 1607

<sup>4</sup> Davor getilgt: videre

<sup>5</sup> Korrigiert aus: esse

<sup>6</sup> Textvorlage: peccare. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>7</sup> Korrigiert aus: iuves

<sup>8</sup> Druck Rom 1607: prohibendi

<sup>9</sup> Druck Rom 1607: turpem

<sup>10</sup> Druck Rom 1607: augmenta

<sup>11</sup> Druck Rom 1607: inclinamur

<sup>12</sup> Druck Rom 1607: correptiones

---

## **Kapitel 10: Wie man junge Leute dazu erziehen soll, das Richtige zu sagen, zu sehen und zu hören**

Gegen Ende von Buch VII der *Politik* lehrt Aristoteles, Sprache, Auge und Gehör junger Menschen seien zu zügeln. Denn Schüler dürfen nicht beliebig reden noch über alles reden und auch nicht alles sehen oder hören, sondern man muss dabei eine bestimmte Messlatte anlegen. Beim Reden können junge Leute anscheinend auf drei Arten fehlgehen: Erstens reden sie schnell anzüglich daher. Zweitens sagen sie leicht, was nicht stimmt. Drittens äußern sie oft unüberlegt törichte Ansichten.

Sie führen gerne lüsterne Reden, weil sie, wie oben in Buch I gesagt, ihrem Gefühl nachgeben und zu Zügellosigkeit neigen. Bei drohender Gefahr sind immer Vorsichtsmaßnahmen zu ergreifen. Also muss man Jugendliche davon abhalten, unanständiges Zeug daherzureden. Wenn so etwas vorkommt, hat man sie mahnend zurechtzuweisen. Der Grund dafür ist Aristoteles zufolge, dass aus solchem Gerede leicht unsittliches Verhalten wird. Lüsterne Worte hinterlassen bei uns die Erinnerung an ein verbotenes Vergnügen. Das steigert die Begierde danach. Wenn wir etwas stärker begehren, wenden wir uns ihm wiederum bereitwilliger zu. Daher ist gut gesagt, dass schmutziges Gerede das gute Benehmen verdirbt. Also sind Jugendliche durch Zurechtweisungen von anzüglichem Geschwätz abzuhalten und genauso auch davon, zu sagen, was nicht stimmt.

Junge Leute lügen, wie oben erwähnt, schnell. Gewohnheit ist wie eine zweite Natur. Deshalb neigt die Jugend dazu, die Unwahrheit zu sagen. Das ist an sich schon, wie Aristoteles in Buch IV der *Nikomachischen Ethik* sagt, etwas Unrechtes und deshalb zu meiden. Man muss Jugendliche daher durch die notwendigen Ermahnungen und Strafen dazu bringen, ganz bei der Wahrheit zu bleiben, was Aristoteles ebenfalls in Buch IV der *Nikomachischen Ethik* „schon an sich gut und lobenswert“ nennt.

Tercio cohibendi sunt, ne absque premeditatione loquantur. Nam iuvenes sunt inexperti et pauca cognoverunt. Quia ergo pauca cognoscunt, ad pauca respicientes, enunciant facile, idest enunciant [fol. 242<sup>rb</sup>] cito et debiliter. Quare monendi sunt, ne statim ad interrogata respondeant. Licet enim<sup>1</sup> nullus repente [fol. CLXXXVII<sup>v</sup>] sit<sup>2</sup> summus<sup>3</sup> et iuvenes non statim possint esse perfecti et prudentes, tamen, si assueffiant, ut premeditati<sup>4</sup> respondeant et ut precogitent in sermonibus proferendis, per successionem temporis disponentur, ut proferant sermones irreprehensibiles.

Viso, qualiter pedagogi et doctores iuvenum debent eos instruere, quomodo se habeant ad loquelam, restat videre, quomodo sunt instruendi, ut se habeant circa visum. In visione autem<sup>5</sup> iuvenum duplex cautela est adhibenda, primo, quantum ad visibilia, secundo, quantum ad modum videndi.

Quantum ad visibilia<sup>6</sup> quidem, quia, sicut non decet eos turpia loqui<sup>7</sup>, sic indecens est eos turpia videre. Racio autem huius<sup>8</sup> assignatur a Philosopho septimo *Politicorum*, ubi ait, quod omnia prima amamus<sup>9</sup>. Propter quod oportet ab ipsis iuvenibus extranea facere quecunque sunt turpia et quecunque imperfectionem<sup>10</sup> habent, quia, que primo aspiciuntur [p. 316]tur, cum maiori admiratione videntur. Quare<sup>11</sup> sumus atenti circa illa et per consequens ea magis memoriter retinemus. Iuvenes igitur, quia eis quasi omnia sunt nova, maiori ardore feruntur in illa, que vident. Quare, si contingat eos videre turpia, magis recordantur de illis et per consequens inclinantur ad concupiscendum ea. Unde et Philosophus prohibet, ut non solum prohibeantur iuvenes ad videndum turpia in re, set<sup>12</sup> eciam in picturis et ymaginibus. Ut si mulieres nude essent depicte vel sculpte, non essent iuvenibus ostendende. Nam<sup>13</sup> satis illa etas de se provocatur ad laciviam et ad passiones insequendas. Non oportet ipsam per visionem turpium ad ulteriorem<sup>14</sup> provocare.

Secundo adhibenda est cautela in iuvenibus, ut instruantur, quod palpebras oculo[fol. CLXXXVIII<sup>r</sup>]lorum cum maturitate elevent, ut non habeant oculos vagabundos.

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt*: malus

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: fiat

<sup>3</sup> *Textvorlage*: sumus. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Korrigiert aus*: premeditatai

<sup>5</sup> *Textvorlage*: que. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> secundo, quantum ... ad visibilia *fehlt in der Textvorlage*. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: sequi

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: eius

<sup>9</sup> *Korrigiert aus*: amamis. *Im Druck Rom 1607 folgt*: magis

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: infectionem

<sup>11</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: magis

<sup>12</sup> *Textvorlage*: si. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>13</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: quia

<sup>14</sup> *Korrigiert aus*: adulteriore



Drittens soll man sie davon abhalten, unbedacht daherzureden. Jugendliche haben keine Erfahrung und wissen wenig. Gerade weil es so ist, verbreiten sie sich ohne tiefere Einsicht, d. h. voreilig und belanglos, über alles Mögliche. Deshalb muss man sie ermahnen, nicht gleich zu antworten, wenn sie gefragt werden. Keiner erreicht gleich den Gipfel, und junge Leute können nicht unversehens vollkommen klug sein. Wenn sie sich aber daran gewöhnen, nachzudenken, bevor sie antworten, und vorab zu erwägen, was sie sagen sollen, kommen sie im Lauf der Zeit so weit, dass es an ihren Worten nichts mehr zu tadeln gibt.

Wir wissen also, was ein Lehrer der Jugend beibringen muss, damit sie sich beim Reden richtig verhält. Es bleibt noch zu zeigen, wie man sie lehren soll, mit ihren Augen umzugehen. Dabei ist auf zweierlei Bedacht zu nehmen, nämlich was Jugendliche sehen und wie.

Erstens sollen sie nichts Unanständiges sagen, also dürfen sie es auch nicht erblicken. Den Grund dafür gibt Aristoteles in Buch VII der *Politik* an, wo er sagt, wir liebten alles, dem wir zuerst begegnet sind. Deshalb darf man Jugendliche zu nichts zulassen, was unanständig und unvollkommen ist. Was man zuerst erblickt hat, bewundert man umso mehr. Deshalb sind wir dabei besonders aufmerksam und erinnern uns folglich besonders gut daran. Für Jugendliche ist noch alles wie neu. Deshalb werden sie von dem, was sie sehen, noch viel heftiger angezogen. Sehen sie also zufällig etwas Unanständiges, bleibt es ihnen besser im Gedächtnis, und sie neigen entsprechend dazu, es zu begehren. Daher fordert Aristoteles, Jugendlichen nicht nur zu verbieten, bei unanständigen Handlungen zuzusehen, sondern ihnen auch keine unsittlichen Bilder und Statuen, etwa von nackten Frauen, zu zeigen. In diesem Alter wird man an sich schon genug zur Lüsternheit und zur Hingabe an die eigenen Leidenschaften verleitet. Das muss durch unzüchtige Anblicke nicht noch verstärkt werden.

Ferner muss man bei der Erziehung Jugendlicher darauf achten, dass sie zur richtigen Zeit den Blick erheben und ihn nicht einfach umherschweifen lassen.

Inclinatur enim etas illa, eo quod omnia respiciat tanquam nova, ut omnia videre velit et circa omnia visu vagatur. Quod in regibus<sup>1</sup> et principibus valde est indecens, si habeant oculos vagabundos. Nam ex hoc iudicantur leves corde et parvifici et pusillanimes, eo quod videantur de omnibus admirari. Eos igitur, qui debent principari et dominari, eciam ab ipsa infancia monendi sunt<sup>2</sup> de modo videndi, ut mature se habeant circa elevacionem oculorum et circa videndi modum. Nam facilius quis, vir factus, observat quod ab infancia asuevit.

Ostenso, quomodo instruendi sunt [fol. 242<sup>va</sup>] iuvenes quantum ad loquelam et visionem, restat ostendere, quomodo sunt instruendi, ut se habeant ad auditum. Circa quem, quantum ad presens spectat, eciam duplex cautela est adhibenda, primo, quantum ad res audita, secundo, quantum ad eos, quos audit.

In<sup>3</sup> rebus autem<sup>4</sup> auditis observatur cautela quantum ad iuvenes, si prohibeantur ab auditione turpium. Nam, secundum Philosophum septimo *Politicorum*, ubi de hac materia loquitur, prohibendi sunt iuvenes, ne audiant quodcunque turpium, quia au[p. 317]dire est prope ad ipsum facere. Ideo ergo secundum ipsum<sup>5</sup> cohibendi sunt iuvenes ab auditione turpium, quia ex hoc defacili inclinantur ad opus.

Secundo, adhibenda est cautela in ipsis iuvenibus quantum ad eos, quos audiunt. Quia, sicut decens est audire eos audire honesta et pulchra et indecens audire turpia, sic decet eos audire viros bonos et honestos, et cohibendi sunt, ne audiant mali loquos et inhonestos. [fol. CLXXXVII<sup>r</sup>]

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt*: rebus

<sup>2</sup> *Korrigiert aus*: se

<sup>3</sup> *Textvorlage*: an. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Textvorlage*: an. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: Philosophum

In ihrem Alter hat man die Neigung, weil alles noch wie neu ist, es auch sehen zu wollen und sein Auge überall hinwandern zu lassen. Das gehört sich besonders für Könige und Fürsten nicht. Sie gelten dann als leichtfertig, knauserig und kleinmütig, weil sie alles zu bewundern scheinen. Wer aber herrschen und gebieten soll, muss von klein auf angehalten werden, zur richtigen Zeit den Blick zu heben und dazu, wie er dabei schauen soll. Denn als Erwachsener befolgt man leichter, woran man sich schon als Kind gewöhnt hat.

Nachdem gezeigt wurde, zu welchem Verhalten man Jugendliche erziehen soll, wenn sie reden und sich umschaun, muss dasselbe noch über das Hören gesagt werden. Dabei gibt es an dieser Stelle zweierlei zu beachten: was Jugendliche hören sollen und von wem.

Beim ersten Punkt ist Bedacht darauf zu nehmen, dass man ihnen nicht erlaubt, unanständige Worte zu vernehmen. Denn Aristoteles sagt in Buch VII der *Politik* darüber, Jugendliche müsse man daran hindern, Anstößiges zu hören, weil es von da an nicht mehr weit zum Tun sei. Er meint also, man müsse sie von anzüglichem Geschwätz fernhalten, weil sie sonst die Neigung verspüren, sich entsprechend zu verhalten.

Zweitens muss man vorsichtig sein, wem junge Leute zuhören. Wie sie nur über ehrenhafte und schöne Dinge und nicht über Unsittliches reden hören sollen, müssen sie entsprechend guten Männern von Ehre lauschen, und es ist zu verhindern, dass sie vernehmen, was schändliche Menschen Schlimmes sagen.

## [Capitulum XI:] Quot modis peccatur circa cibum et qualiter se debeant habere iuvenes circa ipsum

Diximus superius iuvenes ab infancia instruendos esse in bonis moribus. Verum, quia, ut supra dicebatur, in morali negotio sermones universales minus proficiunt, oportet specialiter tradere, quomodo iuvenes sunt in bonis moribus instruendi. Quare, postquam diximus, quomodo se habere debent circa loquelam et circa visum et auditum, restat ostendere, quomodo se habere debeant circa cibum et circa potum et circa venerea sive circa matrimonium contrahendum.

Set primo dicemus, quot modis peccatur circa sumptionem<sup>1</sup> cibi et qualiter se debeant habere iuvenes circa ipsum. Circa cibum autem contingit sex modis peccare vel delinquere: Primo, si sumatur ardentem, secundo, si nimis, tercio, si turpiter, quarto, si inordinate, quinto, si nimis laute vel delicate, sexto, si nimis studiose.

Delinquitur enim primo<sup>2</sup> circa cibum, si sumatur valde<sup>3</sup> ardentem. Nam hoc non solum nocet anime, quia nimis ardentem et avidem<sup>4</sup> sumentes cibum fiunt gulosi<sup>5</sup> intemperati, set eciam nocet corpori. Nam cibus nimia aviditate sumptus non bene masticatur et per consequens minus bene<sup>6</sup> digeritur. [p. 318] Ordinavit enim natura animalibus dentes, ut per eos cibus debite tritus, facilius pateretur a calore naturali et per consequens facilius converteretur in nutrimentum. Sicut ligna<sup>7</sup> minute trita<sup>8</sup> facilius igniuntur<sup>9</sup> et convertuntur [fol. CLXXXV<sup>r</sup>] in ignem. Hunc autem ordinem naturalem ut plurimum non<sup>10</sup> observant sumentes cibum avidem. Nam, ut innuit Philosophus tercio *Ethicorum*, modica delectacio est, cum cibus actingit linguam, set maior est, cum actingit guttur. Gulosi igitur<sup>11</sup>, qui [fol. 242<sup>vb</sup>] nimis avidem et cum magna delectacione cibum sumunt<sup>12</sup>, non multum delectantur, quod cibus diu in ore existat, set cupiunt, quod cito perveniat ad guttur. Ideo<sup>13</sup> tales ut plurimum cibum non masticant, set eum immasticatum trasgluciant. Quare sequitur cibum sic sumptum non bene digeri et per consequens sequitur, quod non solum ledatur anima, set eciam corpus.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: supersionem. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Textvorlage*: peccat. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> valde *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Textvorlage*: aude. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: et

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: semper

<sup>7</sup> *Textvorlage*: lingua. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *In der Textvorlage folgt*: circa. *Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Textvorlage*: ignuntur. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Textvorlage*: vero. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: ergo

<sup>12</sup> *Textvorlage*: sununt. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>13</sup> *Davor getilgt*: o, *korrigiert aus*: a

## **Kapitel 11: Auf wie viele Arten man sich falsch ernähren kann und wie Jugendliche richtig essen sollen**

Wie oben gesagt, muss man jungen Leuten von klein auf gutes Benehmen beibringen. Aber in ethischen Fragen nützen, wie erwähnt, allgemeine Darstellungen nicht viel. Man muss im Einzelnen behandeln, wie man Jugendliche entsprechend unterrichtet. Nach der Behandlung des richtigen Verhaltens beim Reden, Sehen und Hören ist dasselbe noch für das Essen, Trinken und den Geschlechtsverkehr bzw. für die Verheiratung zu darzulegen.

Zuerst werden wir aber darüber sprechen, auf wie viele Arten man bei der Nahrungsaufnahme fehlgehen kann und wie sich Jugendliche dabei verhalten sollen. Beim Essen kann man auf sechs Arten sündigen oder sich vergehen. Entweder man isst erstens zu gierig oder zweitens zu viel, drittens unflätig, viertens unzeitig, fünftens zu wählerisch oder sechstens mit zu großem Bedacht auf die Zubereitung.

Erstens kann man sich falsch verhalten, wenn man zu gierig isst. Das schadet nicht nur der Seele – denn wer mit glühendem Eifer Nahrung zu sich nimmt, ist gefräßig und maßlos –, sondern auch dem Körper. Wer sein Essen herunterschlingt, kaut nicht richtig und verdaut es entsprechend weniger sorgfältig. Die Natur hat den Tieren nämlich Zähne gegeben, damit das Essen, richtig zerkleinert, schneller auf natürliche Art erhitzt und dann müheloser in Nahrung umgewandelt werden kann. So wird auch zu Spänen verarbeitetes Holz schneller entzündet und in Feuer verwandelt. Wer gierig isst, hält sich nicht daran, wie es die Natur eingerichtet hat. Denn Aristoteles erklärt in Buch III der *Nikomachischen Ethik*: „Der Genuss ist nur mäßig, wenn die Speise die Zunge berührt, aber stark beim Kontakt mit der Kehle.“ Die Gierschlünde, die zu begierig ihr Essen genießen, erfreuen sich also nicht sehr daran, es im Mund zu haben, sondern sind begierig, es sich schnell in den Rachen zu schieben. Deshalb kauen sie meistens nicht richtig, sondern verschlucken ihre Speise unzerkleinert. Wenn man sie so zu sich nimmt, wird sie nicht gut verdaut, und folglich nimmt nicht nur die Seele, sondern auch der Körper Schaden.

Secundo delinquitur circa cibum, si sumatur nimis in quantitate. Nam et hoc nocet anime, quia reddit ipsam intemperatam, et eciam nocet corpori, quia impedit digestionem debitam. Si enim cibus digeri<sup>1</sup> debeat, oportet ipsum esse proporcionatum calori naturali. Quare, si in tanta quantitate sumatur, quod calor naturalis ei dominari<sup>2</sup> non possit, non bene digeritur<sup>3</sup> et per consequens non causat debitum nutrimentum<sup>4</sup>.

Tercio delinquitur, si sumatur turpiter. Sunt enim plurimi<sup>5</sup>, se ipsos pascere nescientes, qui<sup>6</sup> vix aut nunquam comedere<sup>7</sup> possunt, quin sua vestimenta deturpent. Turpitudine autem corporalis, licet secundum se non sit delictum, peccatur tamen circa eam, si contingat ex inordinatione anime. Quare, cum turpis modus sumendi cibum signum sit cuiusdam gulositatis vel inordinacionis mentis in sumptione cibi, non solum cavendus est ardor et nimietas, set eciam cavenda est turpitudine.

Quarto circa cibum delinquitur ex inordinatione temporis, ut si ni[fol. CLXXXIX<sup>8v</sup>]mis ante horam vel nimis inordinate sumatur cibus. Nam ex tali sumptione efficitur quis gulosus et intemperatus et eciam leditur secundum corpus. Nam [p. 319] omnes acciones naturales secundum Philosophum mensurantur quadam peryodo. Inde est igitur, quod, quia consuetudo est quasi altera natura, ideo, cum quis assuesit sumere cibum in aliqua hora, ut plurimum appetit sumptionem eius in eadem hora. Si ergo<sup>9</sup> inordinate et preter consuetam horam utatur quis cibum sumere, ut plurimum ante digestionem primi cibi sumitur secundus cibus<sup>10</sup>, leditur ergo<sup>11</sup> inde<sup>12</sup> corpus. Hora ergo debita et determinata, non solum propter bonitatem anime, set eciam propter sanitatem corporis observanda est in sumptione cibi.

Quinto peccatur circa sumptionem cibi, si querantur cibaria nimis lauta et delicata ultra, quam eius status requirat. Delicatio enim ciborum accipienda est secundum condicionem persone et secundum statum nobilitatis eius. Qui ergo ultra, quam condicio persone exigat, et ultra, quam eius status requirat, deliquata cibaria querat, delinquit, quia hoc ex alica intemperancia vel ex aliquo vicio provenit.

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt: digesti*

<sup>2</sup> *Textvorlage: naturali. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Textvorlage: dirigitur. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *In der Textvorlage folgt: causat. Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Davor getilgt: enim*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607: quod*

<sup>7</sup> *Textvorlage: commendere. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1556: 185*

<sup>9</sup> *Korrigiert aus: igitur*

<sup>10</sup> *Textvorlage: leditur. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *In der Textvorlage folgt: ergo. Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>12</sup> *In der Textvorlage folgt: leditur. Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

Zweitens kann man sich beim Essen vergehen, wenn man es in zu großer Menge zu sich nimmt. Auch das schadet nämlich der Seele, indem es sie maßlos macht, und zugleich dem Körper, der nicht richtig verdauen kann. Zu einer angemessenen Verdauung muss bei ihm die natürliche Wärme im richtigen Verhältnis zum Essen stehen. Wenn man zu viel isst, kann man es nicht bewältigen, auch nicht gut verdauen und sorgt entsprechend nicht für ausreichende Ernährung. In der Natur steht in unflätiger Nahrungsaufnahme. Sehr viele wissen nicht, wie man anständig isst, und können kaum einmal speisen, ohne ihre Kleidung zu besudeln. Mag mangelnde Reinlichkeit des Körpers an sich noch kein Vergehen sein, ist sie es aber doch, wenn sie von seelischer Unordnung herrührt. Unflätig zu essen ist Zeichen für eine gewisse Gefräßigkeit oder geistige Indisziplin. Deshalb muss man sich nicht nur vor Gier und zu großen Mengen, sondern auch vor Unflätigkeit beim Essen hüten.

Der vierte Verstoß gegen die richtige Ernährung besteht in der falschen Wahl des Zeitpunkts, zum Beispiel wenn man zu früh oder nicht zu bestimmten Zeiten isst. Durch solche Ernährungsgewohnheiten wird man gefräßig und maßlos und schädigt zugleich den Körper. Jeder natürlichen Tätigkeit ist nach Aristoteles ein bestimmter Zeitabschnitt zugemessen. Wenn Gewohnheit also wie unsere zweite Natur ist, hat derjenige, der zu einer bestimmten Zeit isst, meistens auch dann den meisten Appetit. Wenn es jemand durcheinander und nicht zur üblichen Zeit tut, hat er in der Regel die eine Mahlzeit noch nicht verdaut, wenn er schon die zweite zu sich nimmt. Das schadet aber dem Körper. Deshalb muss man, nicht nur zum Wohl der Seele, sondern auch dem des Körpers, feste Essenszeiten einhalten.

Der fünfte Ernährungsfehler besteht darin, erleseneres Essen als standesüblich zu verzehren. Die Ausgesuchtheit der Mahlzeiten muss sich nämlich danach richten, wie vornehm die Herkunft einer Person ist. Wer über die Erfordernisse des eigenen Standes hinaus köstliche Speisen verlangt, handelt falsch, weil das entweder von Maßlosigkeit oder von einem anderen Laster kommt.

Sexto delinquitur, si querantur cibaria nimis studiose parata. Nam eciam in vilibus cibariis potest quis ostendere se nimis gulosum, si nimio studio ve[fol. 243<sup>ra</sup>]lit ea esse parata. Videntur enim tales vivere, ut comedant, non comedere<sup>1</sup>, ut vivant, cum nimium studium et nimiam curam apponant circa preparamenta ciborum.

Hiis ergo visis, delevi apparet, qualiter instruendi sunt pueri, ut se habeant circa cibos. Nam nullus repente fit summus<sup>2</sup>. Sufficit autem<sup>3</sup> eos paulatim et pedecentim instruere, ut, [fol. CXC<sup>r</sup>] cum ad debitam etatem pervenerint<sup>4</sup>, sint sufficienter instructi, qualiter se habere debeant in sumpcione ciborum. [p. 320]

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt: cone. Textvorlage: comedent. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Textvorlage: sumus. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Textvorlage: que. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Textvorlage: pervenerit. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*



Sechstens sündigt man beim Essen, wenn man zu sorgfältig bereitete Mahlzeiten verlangt. Auch bei einfachem Essen kann man sich nämlich als zu gefräßig erweisen, wenn man möchte, dass sie mit zu großem Aufwand gekocht werden. Solche Menschen scheinen zu leben, wie sie essen, und nicht zu essen, wie sie leben, weil sie zu große Mühe und Sorgfalt auf die Zubereitung ihrer Nahrung verwenden.

Aus dem Gesagten ergibt sich, wie man Kinder zur richtigen Ernährung anhalten soll. Keiner wird als Meister geboren. Deshalb genügt es, sie allmählich Schritt für Schritt so zu belehren, dass sie dann im richtigen Alter wissen, wie sie essen sollen.

## [Capitulum XII:] Qualiter instruendi sunt pueri, ut se habeant circa potum, circa venerea et circa coniugia contrahenda

Postquam in precedenti capitulo diximus, qualiter delinquitur circa cibum, restat dicere, quomodo delinquitur circa potum. Dicebatur enim superius, quod iuvenilis etas maxime est prona ad intemperanciam. Quare, cum semper maior<sup>1</sup> sit adhibenda cautela, ubi maius periculum yminet, in puerili etate cavendum est, ne iuvenes efficiantur intemperati. Temperancia autem circa tria est adhibenda: circa cibum, potum et venerea.

Nam non solum cibus indebite sumptus intemperanciam causat, set eciam potus. Decet ergo iuvenes non solum esse abstinentes, ut non efficiantur gulosi ex sumptione cibi, set eciam decet eos esse<sup>2</sup> sobrios, ut non efficiantur ebrii ex sumptione potus. Vinum enim, immoderate sumptum, quantum ad presens spectat, tria mala causat.

Primo, quia venerea provocat. Cum enim corpore calefacto maior fiat incitatio ad actus venereos<sup>3</sup>, vinum, quod maxime calorem efficit, immoderate sumptum incitat ad incontinenciam nimiam<sup>4</sup>. Ergo sumptio vini, in quantum venerea [fol. CXC<sup>v</sup>] provocat<sup>5</sup>, tanto magis cavenda est in etate iuvenili quam senili<sup>6</sup>, quanto illa etas pronior est ad laciviam quam alia.

Secundum malum, quod inducit nimia<sup>7</sup> sumptio vini, est depressio rationis. Nam, ascendentibus fumositatibus vini ad caput, turbatur cerebrum. Quo turbato deprimitur racio nostra quantum ad suos actus, quia non possumus libere racione uti. Immoderata ergo sumptio vini in tantum impetit<sup>8</sup> racionis usum, in quantum turbat cerebrum. Inde est ergo, quod aliqui plus offenduntur a vino quam alii, quia habent [p. 321] debilius caput et cicius turbatur eorum cerebrum. Prohibendi sunt ergo iuvenes a nimia sumptione<sup>9</sup> vini, quia propter debilitatem cerebri cicius offenduntur a vino.

Tercium malum, quod ex vino consurgit, est lis et disencio. Turbato enim cerebro ex nimia sumptione vini et amisso usu racionis, defacili prorumpitur in verba inordinata et consurgunt [fol. 243<sup>rb</sup>] discenciones et lites.

---

<sup>1</sup> maior fehlt im Druck Rom 1607

<sup>2</sup> esse fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607

<sup>3</sup> Textvorlage: venereas. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>4</sup> Textvorlage: nimia. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>5</sup> Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens

<sup>6</sup> Druck Rom 1607: in aetate iuvenili quam senili cavenda est

<sup>7</sup> Textvorlage: ninia. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>8</sup> Druck Rom 1607: impedit

<sup>9</sup> Textvorlage: sumptio. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

## **Kapitel 12: Was man Kindern über das richtige Verhalten beim Trinken, dem Geschlechtsverkehr und der Eheschließung beibringen muss**

Nachdem wir im vorigen Kapitel über Fehler bei der Ernährung gesprochen haben, müssen wir noch dasselbe beim Trinken behandeln. Wie oben erwähnt, neigt man in jugendlichem Alter zu Maßlosigkeit. Man muss immer dort eingreifen, wo die größere Gefahr droht. Deshalb muss man mehr Vorkehrungen treffen, diese große Gefahr bei der Entwicklung von jungen Leuten abzuwenden. Maßzuhalten gilt es bei dreierlei: Essen, Trinken und Geschlechtsverkehr.

Denn aus Maßlosigkeit isst man nicht nur, sondern trinkt auch zu viel. Also müssen Jugendliche nicht nur beim Essen enthaltsam, sondern auch beim Trinken mäßig sein, um nicht berauscht zu werden. Wein hat nämlich, im Übermaß getrunken, soweit es unsere Frage betrifft, drei schlimme Folgen.

Erstens verleitet er zum Geschlechtsverkehr. Die Erhitzung des Körpers stachelt mehr zur Sexualität an. Wein erwärmt sehr stark, wenn er in zu großer Menge getrunken wird, und regt folglich dazu an, die Beherrschung fahrenzulassen. Wegen seiner Wirkung als Aphrodisiakum muss man sich also entsprechend mehr in der Jugend als im Alter vor ihm hüten, weil man dann noch mehr zu Ausschweifungen neigt.

Das zweite Übel, zu dem übertriebener Weinkonsum führt, ist die Ausschaltung des Verstandes. Der Weindunst steigt nämlich zu Kopf und bringt das Gehirn durcheinander. Dadurch wird unser Verstand beim Handeln unterdrückt, weil wir nicht mehr ungehindert vernünftig denken können. Übermäßiger Weinkonsum stört so sehr den Vernunftgebrauch, wie er das Gehirn in Verwirrung bringt. Daher kommt es, dass manche mehr als andere vom Wein geschädigt werden. Sie sind schwächer im Kopf, und ihr Gehirn gerät leichter durcheinander. Deshalb muss man Jugendlichen übermäßigen Weinkonsum verbieten. Da ihr Gehirn noch schwach ist, nehmen sie schneller dadurch Schaden.

Die dritte schlimme Folge des Weines sind Streit und Zank. Wenn man zu viel davon zu sich nimmt und seinen Verstand einbüßt, lässt man sich leicht aus geistiger Verwirrung zu unbeherrschten Äußerungen hinreißen. Das führt zu Auseinandersetzungen.

Immo, quia ita<sup>1</sup> consurgit ex inflammatione sanguinis, vinum, quod propter sui<sup>2</sup> caliditatem inflamat sanguinem, reddit hominem animosum et irasibilem. Quo facto facilius provocatur ad discentiones et lites. Iuvenes ergo, quia sunt amatores contumeliarum, ut vult Philosophus secundo *Rethoricorum*, prohibendi sunt a nimia sumptione vini, per quod<sup>3</sup> quis ad lites et contumelias provocatur. In omni ergo etate cavendum est a nimietate<sup>4</sup> cibi et ab immoderatione potus. Verumptamen, quia facilius adheremus<sup>5</sup> hiis, ad que ad infancia<sup>6</sup> assuecimus<sup>7</sup>, decet omnes patres et maxime reges et principes sollicitari circa regimen filiorum, ut ab infancia sic regantur, quod sint abstinentes et sobrii.

Viso, [fol. CXCI<sup>r</sup>] qualiter iuvenes debeant se habere circa cibum et potum, restat videre, quomodo se debeant habere circa venerea et circa coniugia contrahenda. Oritur enim luxuria ex gula, quasi filia ex matre. Si ergo diximus iuvenes ipsos instruendos esse, ne sint gulosi, restat dicere, quomodo instruendi sunt, ne sint lacivi. Cum ergo omnis actus venereus excepto matrimonio sit contra rationis dictamen, quia decet patrem sic sollicitari erga filios, ut sint virtuosi, iuvenes, continere nolentes, inducendi sunt, ut propria coniuge sint contenti. In qua autem etate debeant uti coniugio, ostendit Philosophus septimo *Politicorum*, dicens, quod in<sup>8</sup> muliere requiritur etas decem et octo annorum, in masculo viginti et septem<sup>9</sup>. In tali enim etate, secundum ipsum, procreantur filii magis perfecti. Set, quia vis generativa, ut superius diximus, est nimis corrupta, sufficeret toto tempore augmenti, quod [p. 322] durat communiter usque ad vigesimum primum annum, abstinere iuvenes a carnali copula, quia<sup>10</sup>, si infra tale tempus utantur coniugio, provocantur ad laciviam et impeditur eorum augmentum, ut vult Philosophus in eisdem *Politicis*. Sic ergo utendum est coniugio, si nostra vis concupiscibilis non esset nimis corrupta. Quia tamen timendum est de corruptione concupiscibilis<sup>11</sup>, si doctores puerorum percipiant iuvenes tantum tempus exspectare non posse, poterit illud tempus anticipari, prout eis videbitur expedire. Qualiter autem se debeant habere iuvenes cum uxore iam ducta et que sunt consideranda in uxore ducenda, supra, cum egimus de regimine<sup>12</sup> coniugali, diffusius diximus. [fol. 243<sup>va</sup>/fol. CXCI<sup>v</sup>]

---

<sup>1</sup> ita fehlt im Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Korrigiert aus: sivi

<sup>3</sup> Druck Rom 1607: quam

<sup>4</sup> Korrigiert aus: animietate

<sup>5</sup> Textvorlage: adhabemus. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>6</sup> Textvorlage: infancia

<sup>7</sup> Druck Rom 1607: ab infantia assueti sumus

<sup>8</sup> in fehlt im Druck Rom 1607

<sup>9</sup> Druck Rom 1607: sex et triginta

<sup>10</sup> Druck Rom 1607: quod

<sup>11</sup> Druck Rom 1607: concupiscibili

<sup>12</sup> Davor getilgt: regime

Zu ihnen kommt es durch die Erhitzung des Blutes. Wein hat aufgrund seiner Wärme diese Wirkung und macht den Menschen ungestüm und reizbar. Dadurch werden schneller Meinungsverschiedenheiten und Streit heraufbeschworen. Jugendliche lieben es, Beleidigungen auszustoßen, wie Aristoteles in Buch II seiner *Rhetorik* sagt. Deshalb muss man sie von zu starkem Weinkonsum, dem Ansporn zu Streit und Schmähungen, abhalten. Man soll sich in jedem Alter davor hüten, zu viel zu essen und maßlos zu trinken. Da wir uns aber lieber an das halten, woran wir uns von Kindesbeinen an gewöhnen, sollen alle Väter und ganz besonders Könige und Fürsten bei der Kindererziehung darauf achten, ihre Kinder von klein auf dahin zu bringen, enthaltsam beim Essen und maßvoll beim Trinken zu sein.

Wir wissen jetzt, wie sich Jugendliche richtig bei Speis und Trank verhalten sollen. Es fehlt noch die Behandlung des angemessenen Verhaltens bei Sexualität und Eheschließung. Völlerei ist sozusagen eine Tochter des Gaumens. Wenn wir also gesagt haben, wie man Jugendlichen beibringen muss, nicht gefräßig zu sein, muss noch angeführt werden, wie sie auch so zu erziehen sind, dass sie nicht lüstern werden. Jeder Geschlechtsakt außerhalb der Ehe widerspricht dem Gebot der Vernunft. Also müssen Väter dafür sorgen, dass ihre Kinder tugendhaft sind, d. h. sie dahin bringen wollen, sich mit dem oder der Angetrauten zu begnügen. Was das richtige Heiratsalter ist, zeigt Aristoteles in Buch VII seiner *Politik*. Dort sagt er, seiner Meinung nach müssten Frauen zum Heiraten achtzehn, Männer sechsunddreißig sein, um Kinder zu zeugen, die sich besser entwickeln. Die männliche Zeugungskraft ist, wie erwähnt, dann schon geschwächt. Also würde es ausreichen, bis zum Ende des Wachstums, also normalerweise bis zum Alter von 21 Jahren, abzuwarten, bevor junge Männer heiraten. Davor würden sie zu Ausschweifungen verleitet und im Wachstum behindert, wie Aristoteles, ebenfalls in der *Politik*, behauptet. Also soll man die Ehe eingehen, bevor unsere Begehrkraft zu schwach ist. Dasselbe stünde auch dann zu befürchten, wenn Lehrer bemerken sollten, dass junge Männer so lange nicht warten können. Dann könnte man den Zeitpunkt so weit vorziehen, wie es für sie nützlich scheinen mag. Wie sich junge Männer gegenüber ihrer Frau nach der Heirat verhalten und was sie bei der Wahl der Braut beachten sollen, haben wir schon oben bei der Behandlung des Eheregiments ausführlich gesagt.

### [Capitulum XIII:] Qualiter iuvenes se habere debeant in ludis et in gestibus et in vestitu

Ostenso, quomodo iuvenes debent esse abstinentes in<sup>1</sup> cibo, sobrii in potu, temperati in venereis, contrahendo coniugium in etate debita et modeste<sup>2</sup> se habere cum uxore iam ducta, restat ostendere, quomodo circa ludos, circa gestus et circa vestitum debeant se habere.

Ludus autem, ut probat Philosophus octavo *Politicorum*, est necessarius in vita, quod<sup>3</sup>, quantum ad presens spectat, duplici via declarari potest, primo ex vitacione illicite sollicitudinis, secundo ex adeptione finis intenti.

Prima via sic patet: Nam mens humana nescit<sup>4</sup> ociosa esse. Cum ergo quis vacat ocio et non intendit aliquibus delectacionibus licitis, statim incipit vagari cogitando de illicitis. Unde Philosophus octavo *Politicorum* ait, quod ludus est quedam deductio et vitacio sollicitudinis<sup>5</sup>. Quare, ne sollicitemur circa alicuiusmodi illicita et ut<sup>6</sup> vitemus delectaciones illicitas, expedit aliquando habere aliquos ludos et<sup>7</sup> aliquas deduc[ion]es necessarias<sup>8</sup> et honestas. Qui sunt autem illi ludi et que sunt ille deductiones, circa quas debent vacare pueri, infra dicitur.

Secunda via ad ostendendum hoc idem sumitur ex adeptione finis intenti. Nam non semper statim quis habere potest finem intentum. Ne ergo propter<sup>9</sup> continuos labores deficit a consecucione finis, expedit aliquos<sup>10</sup> ludos et aliquas deductiones in[ter]ponere suis curis, ut, ex hoc aliquam requiem recipientes, magis possint laborare in consecucione finis. Unde et Philosophus octavo *Politicorum* ait, quod, quia homo non potest requiescere in fine adepto et quia<sup>11</sup> aliquando quis constituit sibi finem, in quo diu laborat, antequam consequatur aliquando<sup>12</sup> ideo oportet interponere aliquos ludos et aliquas delectaciones, ne deficiat a consecucione finis. Sic ergo instruendi sunt pueri erga ludos, ut non omnino prohibeantur a ludis, set<sup>13</sup> ut moderate habeant ludos honestos et liberales.

---

<sup>1</sup> in fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Textvorlage: modesta. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>3</sup> Textvorlage: quia. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>4</sup> Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens

<sup>5</sup> Druck Rom 1607: sollicitudinis

<sup>6</sup> ut fehlt im Druck Rom 1607

<sup>7</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: habere

<sup>8</sup> Textvorlage: necessitas. Druck Rom 1607: licitas

<sup>9</sup> In der Textvorlage folgt: propter. Getilgt nach dem Druck Rom 1607

<sup>10</sup> Textvorlage: aliquas. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>11</sup> quia fehlt im Druck Rom 1607

<sup>12</sup> Druck Rom 1607: illum

<sup>13</sup> Textvorlage: si. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

### **Kapitel 13: Wie Jugendliche sich beim Spiel, in Gestik und Kleidung richtig verhalten sollen**

Wir haben also gezeigt, dass Jugendliche sich enthaltsam beim Essen, maßvoll beim Trinken und zurückhaltend beim Geschlechtsverkehr verhalten müssen, im richtigen Alter heiraten und, einmal verehelicht, ihrer Frau die Treue halten sollen. Zeigen müssen wir dann noch, wie sie sich im Spiel, bei Gesten und Kleidung benehmen müssen.

Das Spiel ist, wie Aristoteles in Buch VIII der *Politik* sagt, lebensnotwendig. Dafür gibt es zwei Gründe, die hier von Belang sind: erstens, um verbotene Beschäftigungen zu verhindern, und zweitens, um ein gestecktes Ziel zu erreichen.

Der erste Punkt lässt sich so erklären: Der menschliche Geist kann nicht untätig sein. Wenn jemand freie Zeit hat und nicht nach erlaubten Genüssen strebt, beginnt er unverzüglich, an das zu denken, was verboten ist. Daher sagt Aristoteles in Buch VIII seiner *Politik*, das Spiel diene der Ablenkung und der Vermeidung der Einsamkeit. Um uns nicht Verbotenem zu widmen und [stattdessen] ungehörige Vergnügungen zu vermeiden, dienen manchmal Spiele der notwendigen und ehrenhaften Zerstreung. Welche Spiele das sind und womit Kinder sich zur Ablenkung beschäftigen sollen, wird weiter unten gesagt.

Der zweite Beweisgang ergibt sich aus dem beharrlichen Verfolgen eines Ziels. Man kann nicht immer sofort das erreichen, was man sich vorgenommen hat. Wem noch viel Arbeit bevorsteht, um an sein Ziel zu gelangen, dem kann es helfen, dazwischen Spiele als Ablenkung einzustreuen, um sich dann ausgeruht wieder besser dem Abschluss seiner Arbeit zu widmen. Daher sagt Aristoteles im achten Buch der *Politik*, ein Mensch könne sich nicht erst ausruhen, wenn er sein Ziel erreicht habe. Manchmal nehme sich jemand eines vor, an dem er lange arbeite. Dann sei es nötig, vor dessen Erreichen ein bisschen zu spielen, um sich zu zerstreuen. Sonst könne er seine Arbeit nicht erfolgreich bewältigen. Entsprechend darf man in der Kindererziehung Spiele nicht ganz verbieten. Kinder sollen sich ihnen vielmehr in Maßen widmen, wenn sie ehrenhaft und eines Freien würdig sind.

Nam ludi turpes et eloquia turpia et deductiones inhoneste prohibendi sunt a iuuenibus, [fol. 243<sup>vb</sup>] ut vult Philosophus septimo *Politicorum*.

Viso, qualiter iuuenes se habere debeant circa ludos, restat videre, qualiter se habere debeant circa gestus. Gestus autem dicuntur quilibet motus membrorum, ex quibus iudicari possunt motus anime. Videmus enim prudentes et bonos habere gestus ordinatos et honestos. Cohibent tales<sup>1</sup> enim sua membra, ne aliquem motum habeant, ex quo quis coniecturari possit elaciones<sup>2</sup> animi vel incipientiam<sup>3</sup> mentis vel temperanciam<sup>4</sup> appetitus. Est enim homini necessaria disciplina in gestibus. Nam, quia ipse intentus est circa racionem et intellectum, non sic perciperit<sup>5</sup> naturales impetus nec sic agit ex naturali stinctu<sup>6</sup>, ut aves et<sup>7</sup> bestie. Aves enim et alia animalia, ex naturali instinctu<sup>8</sup> agencia, non sic indigent disciplina ut homo, qui utitur racione et intellectu et ad agendum sibi opera debita, non sufficienter inclinatur ex natura. [p. 324] Disciplina<sup>9</sup> autem, que est danda in gestibus, est, ut [fol. CXCII<sup>v</sup>] quodlibet membrorum<sup>10</sup> ordinetur ad opus sibi debitum. Homo enim non audit per hos, set per aurem. Frustra igitur<sup>11</sup>, cum quis vocatur<sup>12</sup> audire alium, retinet os apertum. Sic eciam homo non loquitur pedibus nec manibus nec spatulis, set ore. Sicut ergo habent indisciplinatos gestus, qui, cum volunt audire alios, ora tenent<sup>13</sup> aperta, sic sunt indisciplinati<sup>14</sup> secundum gestus, qui, cum volunt loqui, excedunt<sup>15</sup> pedes et crura, vel nimis spissim movent<sup>16</sup> brachia vel erigunt humeros vel faciunt alia, que ad loqucionem nichil<sup>17</sup> deserviunt. Sic igitur<sup>18</sup> disciplinandi sunt iuuenes<sup>19</sup>, ut habeant tales gestus et ut sic utantur motibus membrorum, ut deserviunt ad opera, que intendunt. Nam agere aliquos motus membrorum, non deservientes operi intento, vel procedit ex insipientia vel ex elacione animi vel ex alico alio vitio.

---

<sup>1</sup> tales fehlt im Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Druck Rom 1607: elationem

<sup>3</sup> Druck Rom 1607: insipientiam

<sup>4</sup> Druck Rom 1607: intemperanciam

<sup>5</sup> Druck Rom 1607: percipit

<sup>6</sup> Druck Rom 1607: instinctu

<sup>7</sup> Textvorlage: a. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>8</sup> Davor getilgt: insti

<sup>9</sup> Davor getilgt: d

<sup>10</sup> Druck Rom 1607: membrum

<sup>11</sup> Druck Rom 1607: ergo

<sup>12</sup> Druck Rom 1607: vult

<sup>13</sup> Druck Rom 1607: tenent ora

<sup>14</sup> Textvorlage: indisciplina. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>15</sup> Druck Rom 1607: extendunt

<sup>16</sup> Druck Rom 1607: movent nimis spissim. Textvorlage: monent. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>17</sup> Textvorlage: vel. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>18</sup> Druck Rom 1607: ergo

<sup>19</sup> iuuenes fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607



Schändliche Spiele und Reden sowie unehrenhafte Zerstreungen soll man ihnen nämlich verbieten. Das sagt Aristoteles in Buch VII der *Politik*.

Genau so müssen Jugendliche spielen. Wir haben noch zu zeigen, wie es mit Gesten aussieht. „Gesten“ nennt man Körperbewegungen, aus denen man auf seelische Regungen schließen kann. Gute und kluge Menschen haben, wie man sieht, eine gemessene und schickliche Gestik. Sie beherrschen ihre Glieder so, dass man aus ihren Bewegungen nicht Überschwang oder törichte Gedanken oder maßlose Begierde ableiten kann. Ein Mensch muss seine Gesten nämlich im Zaum halten. Wer sich von Vernunft und Verstand leiten lässt, nimmt seine natürlichen Triebe nicht so intensiv wahr und handelt auch nicht so instinktiv wie Vögel und Raubtiere. Vögel und andere Tiere sind instinktgeleitet und brauchen deshalb nicht so viel Disziplin wie der Mensch, der Vernunft und Verstand gebraucht und nicht von Natur aus die Neigung hat, das Nötige zu tun. Die Beherrschung der Gestik besteht darin, jedes Glied zu seiner jeweiligen Aufgabe zu verwenden. Der Mensch hört nämlich nicht durch den Mund, sondern mit dem Ohr. Wenn er jemand anderem zuhören soll, wäre es also vergebens, dazu den Mund aufzusperren. Entsprechend redet ein Mensch auch nicht mit Füßen, Händen oder Armen, sondern eben mit dem Mund. Diejenigen, die ihre Gestik nicht beherrschen können, sperren den Mund auf, wenn sie hören wollen, was andere sagen. Genauso strecken sie beim Sprechen ihre Füße und das Bein aus, rudern zu heftig mit den Armen, ziehen ihre Schultern hoch oder machen andere Dinge, die nicht zum Reden dienen. Also muss man Jugendlichen so viel Beherrschung beibringen, dass sie solche Gesten nicht machen und ihre Gliedmaßen so bewegen, wie es für das, was sie tun wollen, notwendig ist. Bewegungen, die nicht der eigenen Absicht entsprechen, sind das Ergebnis von Torheit oder von Überspantheit oder irgendeines anderen Lasters.

Hiis visis, restat exsequi de tercio, quod proponebatur in principio capituli, videlicet qualiter se debeant habere<sup>1</sup> iuvenes circa vestitum<sup>2</sup>. Vestimenta quidem ad tria ordinari videntur<sup>3</sup>, videlicet ad delectacionem, utilitatem et honorem. Omne enim bonum vel est delectabile bonum [fol. 244<sup>ra</sup>] vel utile vel honestum sive honorabile. Bonum enim honestum, bonum honorabile dici potest. Nam honestum idem est quod honoris status. Si ergo vestimenta queruntur propter bonum delectabile<sup>4</sup>, sic queruntur deliquata et mollia. Si propter utile, sic queruntur calida ad repellendum frigus tempore hyemali vel non calida tempore estivo. Si vero queruntur<sup>5</sup> propter bonum honestum<sup>6</sup>, sic<sup>7</sup> queruntur pulchra et decora.

Indecens est autem nimis sollicitari circa molliciem vestium [fol. CXCIIF] et circa delectacionem in ipsis. Nam ex hoc efficitur quis intemperatus et timidus. Delevi enim quis ad laciviam et ad molliciem<sup>8</sup> carnis prorumpit, si nimis delectetur in mollicie vestium<sup>9</sup>. Videntur enim tales esse muliebres magis quam viriles. Quare non sunt constantes, set mol[p. 325]les et defacili in laciviam prorumpunt.

Secundo nimia mollicies vestium reddit hominem timidum. Nam<sup>10</sup> arma ferrea<sup>11</sup> in se quamdam duriciem habeant. Qui semper sollicitatur<sup>12</sup> circa mollia vestimenta, dubitat<sup>13</sup> arma arripere et efficitur<sup>14</sup> timidus<sup>15</sup>. Iuvenes, maxime cum ad illam<sup>16</sup> etatem venerint, quod<sup>17</sup> sint habiles ad vacandum circa labores bellicos, ne abhorreant arma, instruendi sunt, ut non nimis delectentur in mollicie vestium.

Dicto, quomodo debeant se habere<sup>18</sup> iuvenes in vestibus, ut deserviunt ad delectacionem, restat ostendere, quomodo debeant se habere<sup>19</sup> circa ipsa, ut deserviunt ad utilitatem. Quod videri habent<sup>20</sup> distinguendo inter complexionones, tempora et etates.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: habere debeant

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: vestimentum

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: videntur ordinari

<sup>4</sup> *Textvorlage*: desicabile. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: quaerantur

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: honorabile

<sup>7</sup> *Textvorlage*: si. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Korrigiert aus*: admolliciem

<sup>9</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: et circa delectacionem in ipsis

<sup>10</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: cum

<sup>11</sup> *Textvorlage*: arma et ferria. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607*: sollicitantur

<sup>13</sup> *Druck Rom 1607*: dubitant

<sup>14</sup> *Druck Rom 1607*: efficiuntur

<sup>15</sup> *Druck Rom 1607*: timidi

<sup>16</sup> *Druck Rom 1607*: aliam

<sup>17</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: ad hoc

<sup>18</sup> *Druck Rom 1607*: se habere debeant

<sup>19</sup> *Druck Rom 1607*: se habere debeant

<sup>20</sup> *Druck Rom 1607*: habet

Nachdem das auch abgehandelt ist, steht noch die Antwort auf die dritte Frage aus, die eingangs des Kapitels gestellt wurde, nämlich wie sich Jugendliche richtig anziehen sollen. Kleidung kann drei Funktionen erfüllen und entweder dem Genuss, dem Nutzen oder der Ehre dienen. Jedes Gut ist nämlich entweder angenehm oder nützlich oder ehrenhaft bzw. ehrenwert. Ein ehrenhaftes Gut kann man nämlich auch „ehrenwert“ nennen. Denn ehrenhaft zu sein ist dasselbe, wie sich im Stand der Ehre zu befinden. Wenn man Kleider zum Vergnügen sucht, dann sind sie fein und weich. Sollen sie nützlich sein, braucht man warme im Winter, um die Kälte abzuhalten, und luftige im Sommer. Sucht man Kleidung um der Ehre willen aus, muss sie schön und geziemend sein.

Es gehört sich aber nicht, zu sehr um weiche Gewänder und das Vergnügen daran besorgt zu sein. Dann wird man nämlich maßlos und furchtsam. Leicht lässt sich jemand dann zu Ausschweifung und körperlicher Schläffheit hinreißen, wenn er zu sehr weiche Gewänder genießt. Viele, die sich so verhalten, sind weibisch statt männlich. Daher beherrschen sie sich nicht, sondern verfallen aus Weichlichkeit leicht der Ausschweifung.

Zweitens machen zu weiche Kleider einen Menschen verzagt. Waffen sind von gewisser Härte. Also zögert diejenige, der immer darum besorgt ist, weiche Kleider zu haben, seine Rüstung anzulegen und wird ängstlich. Junge Männer muss man, ganz besonders wenn sie in das wehrfähige Alter kommen, dazu erziehen, nicht zu sehr an weicher Kleidung Vergnügen zu finden, damit sie nicht von den Waffen abgeschreckt werden.

So viel dazu, wie sich Jugendliche gegenüber Kleidern verhalten sollen, die Genuss bereiten. Nun zu den Gewändern, die nützlich sind. Es scheint, dass man hier nach Charakter, Jahreszeit und Lebensalter unterscheiden muss.

Nam habentes complexionem magis depressa et minus porosam, non sic leduntur a calore et frigore, sicut habentes complexionem raras. Unde et mulieres, quia et<sup>1</sup> sunt magis flegmaticae et, habentes complexionem densam et minus porosam, quod patet ex carencia pilorum, minus offenduntur a calore et frigore quam viri. Sic etiam distinguendum est inter tempora. Nam temporibus frigidis et flante borea utendum est aliis indumentis quam temporibus calidis, flante austro. Distinguendum est etiam inter etates, quia senilis etas, eo quod magis caret calore naturali intrinseco, [fol. CXCIII<sup>v</sup>] plus<sup>2</sup> indiget de exteriori calore<sup>3</sup>. Vestimen[fol. 244<sup>rb</sup>]ta igitur, considerata proprietate temporum, complexionum et etatum, diversificanda sunt, ut deserviunt ad bonum utile. Set, ut deserviunt ad bonum honestabile<sup>4</sup>, attendenda est consuetudo patrie et conditio personarum. Sic igitur instruendi sunt iuvenes circa vestium, ut non nimis solliciti sint<sup>5</sup> circa molliciem vestium, considerata condicione temporis, complexionis et etatis, prout requirit consuetudo patrie et conditio personarum, utantur debitis indumentis ad utilitatem corporis.

---

<sup>1</sup> et fehlt im Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens. Druck Rom 1607: magis

<sup>3</sup> Druck Rom 1607: calore exteriori

<sup>4</sup> Druck Rom 1607: honorabile

<sup>5</sup> sint fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607

Wer einen komprimierten und weniger durchlässigen Säftehaushalt hat, nimmt nicht so leicht durch Hitze oder Kälte Schaden als dünnflüssige Menschen. Deshalb sind auch Frauen, die phlegmatischer sind und deshalb eine dickflüssige und weniger durchlässige Konstitution haben, was sich aus ihrem Mangel an Haaren ergibt, weniger hitze- und kälteempfindlich als Männer. So ist auch nach Jahreszeiten zu unterscheiden. Denn während der Kälteperiode, wenn der Nordwind weht, muss man sich anders einhüllen als in der heißen Zeit, wenn der Wind aus Süden kommt. Auch nach Lebensaltern muss man hier trennen. Einem Greis fehlt es mehr an innerer Wärme. Deshalb muss er sich mehr von außen aufheizen. Daher ist bei Kleidungsstücken, die dem Nutzen dienen, jeweils unter Berücksichtigung der Jahreszeiten, Lebensalter und Säftehaushalte sowie ihrer spezifischen Eigenschaften ein Unterschied zu machen. Bei Kleidung um der Ehre willen sind die Gebräuche des jeweiligen Landes und der Stand der Personen zu beachten. Also muss man Jugendliche so erziehen, dass sie bei ihrer Kleidung nicht zu sehr darauf achten, dass sie angenehm zu tragen ist, dass sie diese auch von Jahreszeit, körperlicher Konstitution und Lebensalter abhängig machen und dass sie sich in Übereinstimmung mit dem Landesüblichen und dem jeweiligen Stand sich so einhüllen, wie es dem Körper nützt.

## [Capitulum XIV:] Quod in etate iuvenili maxime cavenda sit prava societas

Non sufficit scire, qualiter iuvenes se habere debeant circa ludos, gestus et vestitum, nisi sciverint, cum quibus sociis debeant conversari. Quantum<sup>1</sup> autem ad presens spectat<sup>2</sup>, quatuor rationes sumi possunt, quod maxime in iuvenili etate fugiendi sit pravorum societas. Iuvenes enim primo sunt molles et ductiles. Secundo sunt passionum insecutores et proni ad malum. Tercio<sup>3</sup> sunt nimis amatores societatum. Quarto sunt nimis creditivi.

Prima ergo via ad ostendendum maxime competere iuvenibus fugere societatem pravam sumitur ex eo<sup>4</sup>, quod iuvenes sunt nimis molles et ductiles. Anima enim ut plurimum sequitur complexionem corporis. Nam, quia [fol. CXCIV<sup>r</sup>] nostra cognitio incipit a sensu et sensibilia sunt nobis magis nota, ideo ut plurimum homines sequuntur appetitum sensitivum. Appetitus autem sensitivus est virtus organica sive corporalis. Quare oportet talem appetitum sumere modum et mensuram ex ipso corpore. In illa ergo etate, in qua quis habet corpus molle et magis ductile, est magis mollis et magis ductilis secundum appetitum. Quare, cum mollia et ductilia facilius recipiant<sup>5</sup> impressionem ex hiis, ex quibus coniunguntur quam dura, pueri et iuvenes, quia sunt magis molles et ductiles quam adulti, facilius imprimuntur eis mores sociorum in etate iuv[fol. 244<sup>va</sup>]enili quam in alia. Maxime igitur<sup>6</sup> tunc prohibendi sunt a societate prava.

Secunda via ad investigandum hoc idem sumitur ex eo, quod iuvenilis etas maxima est prona ad malum et insecutiva passionum. Nam defacili quis inducitur ad illud, ad quod est pronus. Si ergo iuvenes sunt proni ad malum, ut patuit, cum de[p. 327]terminavimus de moribus iuvenum, maxime in iuvenili etate cavendum est a societate prava.

Tercia via ad probandum hoc idem sumitur ex eo, quod iuvenes sunt nimis amatores amicitie. Nam, ut dicitur secundo *Rethoricorum*, iuvenes sunt amici et amatores sodalium magis quam aliarum etatum, quia gaudent in convivendo. Si<sup>7</sup> enim illa<sup>8</sup> etas maxime delectabilia prosequitur, cum valde delectabile sit convivere amicis, etas illa gaudet convivere in societate et amicari a<sup>9</sup> sodalibus.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: Quanto. *Druck Rom 1556*: Quantum

<sup>2</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: quatuor videntur inesse ipsis iuvenibus, ex quibus

<sup>3</sup> *Korrigiert aus*: tercium

<sup>4</sup> *Textvorlage*: ea. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Textvorlage*: recipiat. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: ergo

<sup>7</sup> *Textvorlage*: non. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Textvorlage*: ille. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> a *fehlt im Druck Rom 1607*

## Kapitel 14: Im Jugendalter muss man sich am meisten vor schlechter Gesellschaft hüten

Es reicht nicht zu wissen, wie Jugendliche richtig spielen, gestikulieren und sich kleiden sollen, ohne über ihren richtigen Umgang Bescheid zu wissen. In diesem Zusammenhang gebieten es offenbar vier Eigenschaften von Jugendlichen, aus denen sich die entsprechende Zahl von Gründen ableiten lässt, dass sie die Gesellschaft schlechter Menschen meiden sollen: Erstens sind junge Leute zart und leicht zu beeinflussen. Zweitens geben sie ihrem Gefühl nach und werden vom Bösen angezogen. Drittens lieben sie zu sehr die Gesellschaft. Viertens sind sie zu leichtgläubig.

Der erste Weg zu beweisen, dass Jugendliche ganz besonders schlechte Gesellschaft meiden sollen, leitet sich davon ab, dass sie weich und lenkbar sind. Die Seele folgt nämlich meist der körperlichen Verfassung. Unsere Erkenntnis nimmt von den Sinnen ihren Ausgang, und über das, was sinnlich wahrnehmbar ist, wissen wir am besten Bescheid. Daher folgen Menschen meist ihrer sinnlichen Begierde. Sie ist aber ein körperliches Vermögen. Also muss sie sich auch selbst nach der Verfassung des Körpers bemessen. In demjenigen Alter, in dem der eigene Körper noch weicher und formbarer ist, ist man es auch selbst unter dem Einfluss der Begierde. Wegen dieser Eigenschaften wird man stärker von dem geprägt, was einem ähnlich ist, als von etwas Hartem. Kinder und Jugendliche sind also weicher und formbarer als Erwachsene. Entsprechend werden sie in ihrem Alter stärker vom Verhalten ihrer Kameraden geprägt als irgendwann später. Deshalb muss man ihnen die Gesellschaft schlechter Menschen verwehren. Dasselbe lässt sich zweitens auch dadurch beweisen, dass die Jugend sehr stark zum Bösen neigt und ihren Leidenschaften folgt. Man wird leicht zu etwas verleitet, zu dem man eine Neigung hat. Neigen Jugendliche also zum Bösen, wie wir bei der Behandlung ihres Verhaltens festgestellt haben, muss man sich in ihrem Alter besonders vor schlechter Gesellschaft hüten. Dasselbe ergibt sich, drittens, auch daraus, dass junge Leute viel zu großen Wert auf Freundschaft legen. Denn sie sind, wie es in Buch II der *Rhetorik* heißt, ihren Gefährten mehr in Freundschaft und Liebe verbunden als in jedem anderen Alter, weil sie sich am Zusammenleben erfreuen. In ihrem Alter sucht man am meisten das Vergnügen. Es ist sehr angenehm, mit Freunden zusammen zu sein. Daher ist man in diesem Alter froh darüber, in Gesellschaft zu leben und von seinen Kameraden Freundschaft zu erfahren.

In iuvenili ergo etate maxime cohibendi sunt iuvenes a societate prava, quia tunc maxime se conformant moribus sociorum, eo [fol. CXCIV<sup>r</sup>] quod maxime diligant in societate vivere. Delectatio enim est ex coniunctione convenientis cum convenienti. Nullus ergo gaudet in societate vivere, nisi gaudeat se sociis conformare.

Quarta via sumitur ex eo, quod iuvenes sunt nimis creditivi. Delectaciones enim sensibiles illicite,<sup>1</sup> licet simpliciter sint prave et fugiende, possunt<sup>2</sup> tamen esse bone secundum apparenciam. Iuvenes ergo<sup>3</sup> defacili credunt et non habent perfectum rationis usum. Defacili inducuntur a sociis et defacili persuadetur eis, ut credant bona sensibilia esse sequenda<sup>4</sup>.

[p. 328]

---

<sup>1</sup> *In der Textvorlage folgt: set. Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Textvorlage: potest. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: quia*

<sup>4</sup> *-da unterhalb der Zeile ergänzt und eingefügt*



Gerade wegen ihres Alters muss man also Jugendliche besonders von schlechter Gesellschaft fernhalten, weil sie sich dann wegen ihrer Vorliebe für Gesellschaft am meisten dem Verhalten ihrer Gefährten anpassen. Zum Vergnügen kommt es, wenn sich verbindet, was zusammenpasst. Entsprechend hat keiner Freude daran, in Gesellschaft zu leben, wenn er sich nicht mit Vergnügen seinen Gefährten anverwandelt.

Der vierte Beweis ergibt sich aus der übermäßigen Leichtgläubigkeit der Jugendlichen. Verbotene Sinnengenüsse sind zwar eigentlich schlecht und zu vermeiden. Trotzdem können sie den Anschein erwecken, gut zu sein. Jugendliche werden, weil sie schnell an etwas glauben und nicht über vollen Verstand verfügen, von ihren Kameraden mühelos durch Überredung dazu gebracht, sinnliche Güter für erstrebenswert zu halten.

## [Capitulum XV:] Qualis cura gerenda sit de pueris a principio natiuitatis usque ad septem annos

Quia sermones particulares valde videntur esse proficui morali negotio, ideo particulariter descendendo ad diversa tempora ostendemus, qualis cura sit circa filios<sup>1</sup> agenda<sup>2</sup>. Primo enim declarabimus, qualis cura habenda sit de filiis usque ad septem annos, secundo qualis a septennio<sup>3</sup> ad annum decimumquartum<sup>4</sup>, postea a quartodecimo<sup>5</sup> et deinceps. Tangit autem Philosophus septimo *Politicorum* sex circa ipsos pueros, que servanda sunt in etate primitiva: [fol. 244<sup>vb</sup>] Primum est, quia usque<sup>6</sup> ad septennium<sup>7</sup> debent pasci mollibus, ita tamen quod a principio maxime<sup>8</sup> sunt<sup>9</sup> allendi lacte. Secundo<sup>10</sup>, quia sunt prohibendi a vino. Tercio<sup>11</sup> sunt assuescendi ad frigora. Quarto<sup>12</sup> sunt assuescendi ad convenientes et temperatos motus, quod in omni etate vide[fol. CXCV<sup>13r</sup>]tur<sup>14</sup> esse proficuum. Quinto<sup>15</sup> sunt recreandi per debitos ludos et sunt eis recitande alique historie et alique fabule, in quibus recreentur et hoc maxime, cum incipiunt percipere significaciones verborum. Sexto<sup>16</sup> a ploratu sunt cohibendi.

Iuvenes igitur<sup>17</sup> usque ad septennium sunt alendi mollibus, ita tamen quod a principio maxime alendi sunt lacte. Unde et Philosophus septimo *Politicorum* ait, quod humidum<sup>18</sup> lactis maxime videtur esse familiare corporibus puerorum. In illa ergo etate tenera usque, quo sunt circa septem annos, alendi sunt mollibus et humidis, quia talia faciliter paciuntur et faciliter convertuntur in nutrimentum.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: circa filios sit

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: gerenda

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: septimo

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: decimumquartum annum

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: decimoquarto

<sup>6</sup> usque fehlt im *Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Davor getilgt*: vii. *Druck Rom 1607*: septimum

<sup>8</sup> maxime fehlt im *Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: sint

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: Secundum

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: Tertium

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607*: Quartum

<sup>13</sup> *Druck Rom 1556*: 155

<sup>14</sup> *Davor getilgt*: *Schaft eines Buchstabens*

<sup>15</sup> *Druck Rom 1607*: Quintum

<sup>16</sup> *Druck Rom 1607*: Sextum

<sup>17</sup> *Druck Rom 1607*: ergo

<sup>18</sup> *Druck Rom 1607*: nutrimentum

## **Kapitel 15: Worauf man bei Kindern von der Geburt bis zum siebten Lebensjahr achten muss**

Allgemeine Aussagen über Ethik scheinen wenig zu nützen. Daher müssen sie sich immer auf ein bestimmtes Lebensalter beziehen. Wir werden aufzeigen, wie man sich dabei jeweils um seine Kinder zu kümmern hat. Wir fangen mit den ersten sieben Lebensjahren an. Dann behandeln wir die Zeit bis zum Alter von 14 und schließlich die danach. Aristoteles führt in Buch VII der *Politik* sechs Punkte an, die bei Kindern im frühen Lebensalter zu beachten sind: Erstens müssen sie noch bis zum siebten Jahr weiche Nahrung bekommen, zu Anfang aber noch in Form von Milch. Zweitens muss man ihnen den Wein verbieten. Drittens sind sie an Kälte zu gewöhnen, viertens auch an ihrem Alter entsprechende mäßige Bewegung. Fünftens soll man sie mit passenden Spielen unterhalten und auch durch Geschichten- und Märchenerzählen, damit sie die Bedeutung von Wörtern lernen. Sechstens muss man ihnen das Weinen abgewöhnen.

Kinder sollen also bis zum siebten Lebensjahr weiche Nahrung bekommen, zu Anfang aber vor allem Milch. Daher sagt Aristoteles in Buch VII seiner *Politik*, dass die Flüssigkeit Milch offenbar dem Körper der Kinder zuträglich sei. In diesem zarten Alter bis zum siebten Jahr sollen sie weiche und feuchte Nahrung erhalten, weil sie diese besser vertragen und leichter verdauen können.

Observandum est tamen in<sup>1</sup> iuvenibus, cum aluntur lacte, quod, si contingat eos suggere<sup>2</sup> aliud lac quam matrinum<sup>3</sup>, querenda est femina similis matri quantum ad complexionem, eo quod lac matrinum<sup>4</sup> maxime videtur esse proporcionatum proprio filio. [p. 329]

Secundo, pueri sunt prohibendi a vino et maxime illo tempore, quo lac sumunt, et hoc secundum Philosophum<sup>5</sup> propter egritudines. Defacili enim egrotantur pueri et efficiuntur male dispositi in corpore, si tempore, quo ut plurimum pascuntur lacte, assuescant bibere vinum. Immo, dicunt aliqui, quod, si eo tempore ad vinum assuescant, disponuntur ad lepram.

Tercio, pueri sunt assuendi ad frigora. Unde Philosophus septimo *Politicorum* ait, quod mox expedit pueris parvis consuescere ad frigora. Assuescere enim pueros ad frigora utile est ad duo, primo ad sanitatem. Unde idem Philosophus ait, quod exercitium ad frigora facit bonam<sup>6</sup> habitudinem in pueris propter caliditatem, existentem in ipsis. Secundo, exercitium ad frigora parvis<sup>7</sup> pueris utile est ad bellicas actiones. Nam frigus membra consolidat<sup>8</sup> et constringit, ita quod, cum pervenerint<sup>9</sup> ad etatem debitam, apti[fol. 245<sup>ra</sup>]ores sunt ad opera bellica, si a puericia sint aliquantulum exercitati ad frigora. Unde idem Philosophus ait, quod apud aliquas barbaras nationes consuetudo est in fluminibus frigidis balneare filios, ut eos fortiores reddant. Attendendum est tamen, quod, cum dicimus pueros parvos assuescendos esse ad hoc vel ad illud, intelligendum est: moderate et gradatim, et ut requirit condicio personarum.

Quarto pueri sunt assuescendi ad convenientes et temperatos motus. Nam secundum Philosophum motus temperatus in pueris quatuor<sup>10</sup> bona facit. Primo, quia reddit corpora magis sana. Moderatum enim exercitium in quacunq[ue] etate videtur ad sanitatem<sup>11</sup> facere<sup>12</sup>. Secundo<sup>13</sup> reddit corpora agilia<sup>14</sup>. Si enim a principio assuescant pueri ad aliquales motus, sunt agiliores secundum corpus et vitant inerciam. Nam, nisi ad aliquales motus assuescant, fuerint<sup>15</sup> graves, pigri et inertes. Tercio facit ad augmentum.

---

<sup>1</sup> in fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Textvorlage: surgere. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>3</sup> Druck Rom 1607: maternum

<sup>4</sup> Druck Rom 1607: maternum

<sup>5</sup> Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens

<sup>6</sup> Druck Rom 1607: bonum. Druck Rom 1556: bonam

<sup>7</sup> In der Textvorlage folgt: in. Getilgt nach dem Druck Rom 1607

<sup>8</sup> Textvorlage: consolida. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>9</sup> Druck Rom 1607: pervenerunt

<sup>10</sup> Textvorlage: quatut. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>11</sup> Textvorlage: sanitate. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>12</sup> Druck Rom 1607: proficere

<sup>13</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: quia

<sup>14</sup> Davor getilgt: g. Druck Rom 1607: agibilia

<sup>15</sup> Druck Rom 1607: fiunt

Zu beachten ist bei der Ernährung mit Milch, dass man, wenn Kinder von einer anderen Frau als ihrer Mutter gestillt werden, eine Amme in ähnlicher körperlicher Verfassung suchen muss. Denn Muttermilch scheint den eigenen Kindern bei Weitem am bekömmlichsten zu sein.

Zweitens muss man den Kindern Wein verwehren, besonders wenn sie noch gestillt werden. Denn sonst laufen sie nach Meinung des Aristoteles Gefahr, krank zu werden. Kinder erkranken leicht und geraten in schlechte körperliche Verfassung, wenn sie sich während der Stillzeit ans Weintrinken gewöhnen. Manche Leute sagen sogar, dass eine Gewöhnung an Wein während dieser Zeit sie anfällig für Aussatz macht.

Drittens muss man Kinder mit Kälte vertraut machen. Aristoteles sagt daher in Buch VII seiner *Politik*, es sei aus zwei Gründen von Vorteil, schon kleine Kinder an Kälte zu gewöhnen. Erstens fördere es die Gesundheit. Aristoteles sagt auch, die Gewöhnung an Kälte sei gut für das Aussehen der Kinder wegen der Wärme in ihrem Inneren. Zweitens sei schon als Kind darin geübt zu sein, Kälte auszuhalten, später nützlich im Krieg. Denn Kälte macht die Glieder hart und lähmt sie. Im entsprechenden Alter eignen sich diejenigen besser zum Kriegsdienst, die sich von klein auf schon irgendwie an Kälte gewöhnt haben. Daher sagt Aristoteles ferner, bei manchen barbarischen Völkern sei es üblich, Kinder zur Abhärtung in eiskalten Flüssen zu baden. Man beachte aber: Wenn wir sagen, Kinder seien schon ganz klein an dies und das zu gewöhnen, ist damit gemeint: in Maßen, schrittweise und abhängig von der körperlichen Verfassung der jeweiligen Person.

Viertens soll man Kinder mit ihnen angemessen maßvollem Sport vertraut machen. Nach Meinung von Aristoteles hat maßvolle Bewegung vier Vorteile für sie. Erstens macht sie den Körper gesünder. In jedem Alter scheint Sport nämlich das Wohlbefinden zu fördern. Zweitens macht er den Körper beweglich. Gewöhnt man Kinder von Beginn an daran, sich irgendwie zu bewegen, können sie besser mit ihrem Körper umgehen und scheuen die Trägheit. Andernfalls werden sie dick, faul und träge. Drittens fördert Sport das Wachstum.

Nam eo ipso, quod temperatum exercitium iuvat ad digestionem<sup>1</sup> et facit ad bonam dispositionem corporis, sequitur, quod sit<sup>2</sup> proficium ad augmentum. Nam, cum augmentum fiat ex ipso ali[p. 330]mento, faciencia<sup>3</sup> corpus bene dispositum et quod bene nutriatur et alatur, sunt proficua ad augmentum<sup>4</sup>. Quarto moderatus<sup>5</sup> motus membra consolidat. Quilibet enim in se ipso experitur, quod, si se moderate exercitet ad corporales labores, membra corporis eius sollidantur et fiunt<sup>6</sup> forciora. Pueri ergo, [fol. CXCIV] quia nimis habent tenera membra, ad aliquos motus modicos et temperatos sunt assuescendi, ut membra<sup>7</sup> eorum sollidentur<sup>8</sup>. Unde Philosophus septimo *Politicorum* ait, quod expedit in pueris facere motus quosunque et tantillos ad sollidandum membra et ad non defluere propter teneritudinem. Moderatum enim motum in pueris adeo laudat Philosophus, ut ab ipso primordio nativitatis dicat fienda esse aliqua instrumenta, in quibus pueri vertantur et moveantur.

Quinto recreandi sunt pueri per aliquos ludos et per aliquas fabulas. Ludus enim moderatus competit pueris, quia in moderato ludo est moderatus motus et per moderatum ludum vitatur inercia [fol. 245<sup>rb</sup>] et redduntur corpora agilia. Sunt eciam pueris recitande aliqae fabule vel aliqae historie, postquam incipiunt percipere<sup>9</sup> significaciones verborum. Vel eciam aliqui cantus honesti sunt eis cantandi. Nam ipsi nichil triste sustinere possunt. Ideo bonum est eos assuescere ad<sup>10</sup> aliquos moderatos ludos et ad honestas aliquas et innocuas delectaciones.

Sexto sunt cohibendi a ploratu. Nam, cum pueri a ploratu cohibentur, ex ipsa cohibicione<sup>11</sup> fit, ut retineant spiritum et anelimum. Nam, sicut, cum plorare permittuntur, emittunt spiritum et anelimum, sic, cum plorare prohibentur<sup>12</sup>, secundum Philosophum septimo *Politicorum* facit ad robur corporis. Ut ergo pueri robustiores fiant, a ploratu sunt cohibendi. [p. 331/fol. CXCVI]

---

<sup>1</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: ipsam

<sup>2</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: quoddam

<sup>3</sup> Druck Rom 1607: faciente

<sup>4</sup> Korrigiert aus: augmentumentum

<sup>5</sup> Textvorlage: moderatos. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>6</sup> Textvorlage: fuerit. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>7</sup> Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens

<sup>8</sup> Druck Rom 1607: solidantur

<sup>9</sup> percipere fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607

<sup>10</sup> ad fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607

<sup>11</sup> Druck Rom 1607: prohibicione

<sup>12</sup> Druck Rom 1607: cohibentur. Im Druck Rom 1607 folgt: spiritum et anelimum tenent. Detinere autem spiritum et anelimum

Maßvolle Körperertüchtigung unterstützt schon an sich die Verdauung und führt zu einem ausgeglichenen Säftehaushalt. Folglich hilft sie auch etwas beim Größerwerden. Denn Wachstum kommt von einer dem Körper zuträglichen Ernährung. Entsprechend trägt alles dazu bei, was gut verdaulich ist. Viertens macht richtig bemessener Sport die Glieder muskulöser. Ein jeder weiß aus eigener Erfahrung, dass maßvolle körperliche Anstrengung die Glieder härtet und kräftigt. Kinder haben noch einen zarten Körperbau. Deshalb muss man sie an etwas Sport gewöhnen, um ihre Glieder zu festigen. Daher sagt Aristoteles in Buch VII der *Politik*, dass irgendwelche, auch noch so kleine, Bewegungen dabei helfen, dass die Glieder hart werden, statt so zart zu sein, dass sie schlaff herabhängen. Mäßigen Sport lobt der Philosoph bei Kindern so sehr, dass er vorschreibt, man solle Möbel bauen, in denen man die Kinder hin und her bewegen kann.

Fünftens soll man sie durch Spiele und Märchen unterhalten. In Maßen zu spielen ist gut für Kinder, weil es auch mit maßvoller Bewegung verbunden ist. Dadurch wird Untätigkeit verhindert und der Körper gelenkiger. Man muss Kindern auch Märchen oder Geschichten erzählen, damit sie dadurch die Bedeutung von Wörtern lernen. Oder man muss ihnen schöne Lieder vorsingen. Denn sie ertragen überhaupt keinen Schmerz. Daher ist es gut, sie an nicht zu ausgelassene Spiele und an Vergnügungen, die statthaft sind und nicht schaden, zu gewöhnen.

Sechstens soll man sie vom Weinen abbringen. Wenn man ihnen das verbietet, sparen sie ihren Atem. So wie sie ihn beim Weinen verströmen, behalten sie ihn, wenn sie das nicht tun dürfen. Den Atem anzuhalten führt nach Meinung Aristoteles in Buch VII der *Politik* zu einem kräftigen Körper. Um Kinder robuster zu machen, muss man sie also vom Weinen abhalten.

**[Capitulum XVI:] Qualiter<sup>1</sup> cura gerenda<sup>2</sup> est de filiis a septimo anno usque  
ad decimumquartum<sup>3</sup>**

Cum distinguimus etates filiorum per septennia, ut, cum dicimus, usque ad septem annos sic regendos<sup>4</sup>, a septimo usque ad decimumquartum sic esse instruendos, huiusmodi septennia sunt abrevianda et elonganda secundum diversitatem personarum. Nam aliqui sunt robustiores corpore in duodecim annis quam alii in sedecim. Ideo quia de talibus punctalem regulam dare non possumus, aliqua relinquenda sunt iudicio<sup>5</sup> pedagogi, qui debet pueros instruere, ut possint huiusmodi tempus anticipare<sup>6</sup> et prolongare, ut ei videbitur expedire. In hoc autem tempore, quod est a septennio<sup>7</sup> usque ad decimumquartum annum, tria sunt consideranda circa regimen filiorum. Nam homo prima divitione dividitur in animam et corpus. Anima vero, tanquam potencias principales habet intellectum et appetitum. Tria ergo attendenda sunt in filiis: Primo, quale habeant corpus, secundo, qualem voluntatem, tercio, qualem intellectum. Ut ergo iuvenes habeant corpus bene dispositum, exercitandi sunt per debita exercitia et per debitos motus. Ut habeant voluntatem bene ordinatam, inducendi sunt ad debitas virtutes et ad virtutum opera. Set, ut habeant intellectum perfectum, instruendi sunt in debitis<sup>8</sup> scienciis. Sciencia ergo, virtus et exercitium attendenda sunt in regimine filiorum.

A principio quidem nativitatis, ut [fol. 245<sup>va</sup>] vitetur inercia puerorum, assue[fol. CXCVII<sup>r</sup>]scendi sunt pueri ad aliquos motus. Set cum impleverunt septennium usque ad annum quartumdecimum<sup>9</sup>, debent gradatim assuescere<sup>10</sup> ad superiores labores et ad fortiora exercitia. Ludus enim pile secundum Caunium<sup>11</sup> vel luctacio [p. 332] secundum Philiosophum videntur esse debita exercitia<sup>12</sup> iuvenibus. In secundo tamen septennio sunt ulteriora [fol. 246<sup>rb</sup>] exercitia assumenda quam in primo. Ad hoc tamen in tali etate, eo quod nimis sit tenera, non sunt assumenda opera militaria nec opera ardua.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: Qualis

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: habenda

<sup>3</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: annum

<sup>4</sup> *Textvorlage*: tegendos. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Textvorlage*: iudico. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> ut possint ... tempus anticipare *fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: septimo

<sup>8</sup> *Textvorlage*: debitas. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: decimumquartum

<sup>10</sup> *Davor getilgt*: usque ad annum

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: Tacuinum

<sup>12</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: in



## **Kapitel 16: Was bei der Erziehung von Söhnen zwischen sieben und vierzehn zu besorgen ist**

Wenn wir die Kindheit in Gruppen von sieben Jahren einteilen, weil man bis zum Alter von sieben Kinder so und bis vierzehn wieder anders erziehen muss, sind [jedoch] diese Perioden in Ansehung der jeweiligen Person unter Umständen zu verlängern oder zu verkürzen. Denn manche sind mit zwölf schon kräftiger gebaut als andere mit sechzehn. Da wir hier keine ganz genaue Regel angeben können, bleibt manches dem Urteil des Lehrers überlassen. Er muss beim Unterricht den Schülern die Möglichkeit einräumen, einen dieser Zeiträume früher beginnen zu lassen oder zu verlängern, so wie es ihm dem Kind zuträglich erscheint. Im Alter zwischen sieben und vierzehn ist dreierlei bei der Kindererziehung zu beachten: nämlich wie weit jeweils der Körper, der Wille und der Verstand entwickelt ist. Wenn Jugendliche über eine gute körperliche Konstitution verfügen, sind sie entsprechend dazu anzuhalten, sich sportlich zu ertüchtigen. Wenn sie sich schon gut beherrschen können, soll man sie zur Tugend und zu dem ihr entsprechendem Handeln hinführen. Ist ihr Verstand schon voll entwickelt, muss man sie das nötige Wissen lehren. Also soll man auf Wissen, Tugend und Sport bei der Kindererziehung achten.

Freilich sind Kinder schon von Geburt an an Bewegung zu gewöhnen, damit sie nicht träge werden. Mit Vollendung des siebten Lebensjahres soll man sie bis zum vierzehnten schrittweise an größere Anstrengungen und anspruchsvollere Übungen gewöhnen. Nach Meinung von Taqwim ist dann das Ballspiel oder, Aristoteles zufolge, der Ringkampf eine angemessene Sportart für Jugendliche. In diesem zweiten Jahrsiebt ihres Lebens müssen sie sich anstrengenderen Übungen unterziehen als im ersten. Aber auch in diesem Alter sollen sie noch keinen Kriegsdienst leisten oder besonders mühsame Arbeiten übernehmen.

Unde et<sup>1</sup> Philosophus octavo *Politicorum* ait, quod usque ad pubescenciam, idest usque ad decimumquartum annum, leviora<sup>2</sup> quedam exercicia sunt assumenda, ne impediatur incrementum.

Viso, quod, ut iuvenes sint bene dispositi quantum ad corpus, a septimo usque ad decimumquartum annum debent forciores labores assumere quam in primo septennio, restat videre, quomodo oportet eos ordinari ad virtutes, ut habeant<sup>3</sup> bene<sup>4</sup> dispositam voluntatem. Sciendum ergo, quod Philosophus quinto *Politicorum* ait, quod pessimum est non instruere pueros ad virtutem et ad observanciam legum utilium. Inquirat enim Philosophus septimo<sup>5</sup> *Politicorum*, utrum prius curandum sit de pueris, ut habeant debitum appetitum vel ut habeant perfectum intellectum. Probat autem prius esse curandum de ordinatione voluntatis quam de perfectione intellectus. In secundo ergo<sup>6</sup> septennio, quia pueri iam incipiunt concupiscere, non tamen habent perfectum<sup>7</sup> rationis usum, potissime videtur esse curandum circa ipsos, ut habeant ordinatam voluntatem. Nam, sicut corpus est generatione prius<sup>8</sup> anima, quia prius corpus organizatur et formatur et po[fol. CXCVII<sup>v</sup>]stea ibi<sup>9</sup> anima infunditur, sic secundum Philosophum septimo<sup>10</sup> *Politicorum* prius curandum est circa pueros, quomodo habeant voluntatem bene dispositam<sup>11</sup> quam quomodo scientificum intellectum. Nullus autem habet bene ordinatam voluntatem, nisi habeat moderatas<sup>12</sup> concupiscencias<sup>13</sup>. Ex inordinatione appetitus sensitivi redundat inordinatio in voluntate. Si<sup>14</sup> concupiscencie se tenent [fol. 245<sup>vb</sup>] ex parte corporis, intellectus vero ex parte anime, quia generatione corpus est prius anima, prius intelligendum<sup>15</sup> est, quomodo habeamus moderatas concupiscencias et ordinatam voluntatem, quam quomodo ha[p. 333]beamus illuminatum intellectum. Modus<sup>16</sup> quo<sup>17</sup>, moderande sunt concupiscencie iuvenum, est, ut specialis cautela adhibeatur circa illa, circa que in contrarie<sup>18</sup> consueverunt deficere.

---

<sup>1</sup> et fehlt im Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Textvorlage: levioria. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>3</sup> Textvorlage: heant. Emendiert nach dem Druck Rom 1607<sup>4</sup> bene fehlt im Druck Rom 1607

<sup>4</sup> bene fehlt im Druck Rom 1607

<sup>5</sup> Druck Rom 1607: 8. Druck Rom 1556: VIII.

<sup>6</sup> Druck Rom 1607: autem

<sup>7</sup> Textvorlage: perfectionem. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>8</sup> Textvorlage: prior. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>9</sup> Druck Rom 1607: illi

<sup>10</sup> Druck Rom 1607: 8. Druck Rom 1556: VIII.

<sup>11</sup> Korrigiert aus: dispositantam

<sup>12</sup> Druck Rom 1607: moderatam

<sup>13</sup> Druck Rom 1607: concupiscentiam. Im Druck Rom 1607 folgt: nam

<sup>14</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: ergo

<sup>15</sup> Druck Rom 1607: intendendum

<sup>16</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: autem

<sup>17</sup> Davor getilgt: que.

<sup>18</sup> Druck Rom 1607: maxime

Daher sagt Aristoteles in Buch VIII der *Politik*, bis zur Mannbarkeit, d. h. bis zum vierzehnten Lebensjahr, sollten sie sich nur leichteren Übungen unterziehen, um nicht das Wachstum zu behindern.

Wie man sieht, sollen Jungen zwischen sieben und vierzehn schwerere Belastungen auf sich nehmen als in ihren ersten sieben Lebensjahren, weil sie nun körperlich weiter entwickelt sind. Es bleibt zu zeigen, wie man sie, den rechten Willen vorausgesetzt, zur Tugend anhält. Man muss wissen, wie Aristoteles in Buch V der *Politik* sagt, dass es besonders schlecht ist, Kinder nicht zur Tugend und zur Beachtung nützlicher Gesetze zu erziehen. Er fragt nämlich dort in Buch VII, ob man sich zuerst darum bemühen soll, dass Kinder ihre Begierde beherrschen oder darum, dass sie einen voll entwickelten Verstand haben. Er beweist dann, dass die Beherrschung des Willens Vorrang hat. In den zweiten sieben Lebensjahren regt sich nämlich bei Kindern schon die Begierde. Sie verfügen aber noch nicht über vollen Verstand. Deshalb scheint man sich am meisten darum kümmern zu müssen, dass sie ihren Willen beherrschen. Der Körper wird vor der Seele erschaffen. Denn erst muss er aufgebaut werden und Gestalt annehmen, bevor sie in ihn hineinströmt. So sagt Aristoteles auch in Buch VII der *Politik*, man solle erst dafür sorgen, dass Kinder den rechten Willen haben und erst dann, dass sie über wissenschaftlichen Verstand verfügen. Niemand hat einen guten Willen, wenn er nicht seine Begierde mäßigt. Von ungebändigter sinnlicher Begierde kommt ein überschießender, unkontrollierter Willen. Begierden halten sich an den Körper, der Verstand an die Seele. Da der Körper früher gezeugt wurde als die Seele, müssen wir zuerst danach streben, die Begierden zu mäßigen und den Willen zu kontrollieren, und erst dann nach geistiger Erleuchtung. Die Methode, Begierden der Jugend zu zügeln, besteht darin, besondere Vorsicht bei dem walten zu lassen, was ihr gewöhnlich am meisten fehlt.

Si ergo iuvenes sunt insecutores passionum et concupiscenciarum et defacili menciuntur et omnia faciunt valde, ita quod, cum amant, nimis amant, cum incipiunt ludere, nimis ludunt, et in ceteris aliis super<sup>1</sup> excelsum<sup>2</sup> faciunt, adhibenda est cautela, ne insequantur concupiscencias, set sint abstinentes et sobrii, ne sint mendaces, set veridici<sup>3</sup>, nec omnia agant valde, set in suis actibus et sermonibus moderacionem accipiant.

Hiis visis, restat ostendere<sup>4</sup>, quomodo sunt bene disponendi quantum ad intellectum. Nam, cum dicimus, quod in secundo septennio principalius curandum est de ordinacione appetitus quam<sup>5</sup> de perfectione intellectus, non sic intelligendum est, quod nullo modo curandum sit<sup>6</sup>, quomodo habeant<sup>7</sup> intellectum perfectum, set, quod<sup>8</sup> a septennio<sup>9</sup> anno quasi usque ad quartumdecimum<sup>10</sup> [fol. CXCVIII<sup>r</sup>] iuvenes habundant in concupiscenciis et deficiunt ab usu rationis, ideo principalius est insistendum circa ordinationem appetitus. Quasi enim per totum secundum septennium pueri quasi<sup>11</sup> non addiscunt nisi verba. Nondum enim sunt tanti intellectus, ut de ipsis rebus considerare possint. Ideo in secundo septennio possunt instrui [fol. 246<sup>vb</sup>] pueri in gramatica, que est sciencia sermocinalis, et in logica, que est magis modus sciendi, quam sit sciencia, et in practica musicali, que consistit in quadam modulancia vocum, quia enim illo tempore pueri deficiunt a rationis usu, perfecte scire non possunt. Non<sup>12</sup> tamen, cum incipiunt habere rationis usum, omnino sint indispositi ad scienciam, assuescendi sunt ad alias artes, de quibus fecimus<sup>13</sup> mencionem. [p. 334]

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: semper

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: excessum

<sup>3</sup> *Textvorlage*: mendici. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*. *Druck Rom 1556*: viridici

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: videre

<sup>5</sup> *Textvorlage*: quantum. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Textvorlage*: sic. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Textvorlage*: habunant. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: quia

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: septimo

<sup>10</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: annum

<sup>11</sup> quasi fehlt im *Druck Rom 1607*

<sup>12</sup> *Textvorlage*: ne. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>13</sup> *Korrigiert aus*: defecimus

Jungen folgen ihren Leidenschaften und Begierden, lügen gerne und übertreiben bei allem, was sie tun. Wenn sie also lieben, dann zu sehr, wenn sie mit Spielen anfangen, hören sie nicht mehr auf damit, und auch sonst tun sie alles im Übermaß. Man muss darauf bedacht sein, dass sie ihren Begierden nicht nachgeben, sondern enthaltsam und nüchtern sowie wahrheitsliebend statt verlogen sind und auch in Wort und Tat maßhalten, statt zu übertreiben.

Es bleibt noch zu zeigen, wie man sie gut zu geistiger Tätigkeit befähigt. Wenn wir sagen, in den zweiten sieben Lebensjahren solle man mehr die Beherrschung der Begierde als geistige Vervollkommnung anstreben, ist das nicht so zu verstehen, dass man sich um Letzteres überhaupt nicht kümmern soll. Das heißt vielmehr, dass zwischen sieben und vierzehn Jungen zu viele Begierden und zu wenig Verstand haben. Darum ist zuerst auf Triebkontrolle zu bestehen. Während ihren zweiten sieben Lebensjahren lernen Kinder fast die ganze Zeit nur Wörter. Sie sind geistig noch nicht so weit entwickelt, um schon über die damit bezeichneten Sachen selbst nachdenken zu können. Deshalb soll man ihnen in dieser Zeit Grammatik, d. h. Sprachkunde, und Logik, eher eine wissenschaftliche Methode als selbst eine Wissenschaft, und musikalische Praxis, d. h. mehrstimmigen Gesang, beibringen. Denn aus Mangel an geistigen Fähigkeiten können sie mit ihrem Wissen noch nichts ganz ausschöpfen. Da bei ihnen aber die Verstandestätigkeit schon beginnt und sie deshalb zur Wissenschaft nicht ganz ungeeignet sind, sollen sie sich mit jenen Freien Künsten vertraut machen, die wir erwähnt haben.

## [Capitulum XVII:] Qualis cura gerenda sit de filio ab anno quartodecimo et deinceps

Dicebatur supra circa filios tria intendenda esse, videlicet quomodo habeant bene dispositum corpus, bene ordinatum appetitum et bene illuminatum intellectum. Hec autem tria possumus [fol. 246<sup>ra</sup>] triplici septennio adaptare<sup>1</sup>. Nam in primo septennio post receptionem baptismatis et sacramentorum ecclesie principaliter est insistendum, quomodo habeant bene dispositum corpus. Nam, quia in primis septem annis pueri quasi omnino carent rationis usu, nec<sup>2</sup> comode assuesci poterunt ad opera virtutum nec ad scientificas [fol. CXCVIII<sup>r</sup>] considerationes. Si enim aliquid illo tempore addiscere possunt, hoc est ydiomata vulgaria. Set a septennio<sup>3</sup> usque ad quartumdecimum, quia iam incipiunt habere concupiscencias aliquas illicitas et aliquo modo, licet imperfecte<sup>4</sup>, incipiunt participare rationis usum, ideo in illo tempore non solum curandum est, quomodo habeant perfectum corpus, set eciam, quomodo habeant ordinatum appetitum. Usque enim ad quartumdecimum annum, secundum Philosophum in *Politicis*, magis inducendi sunt pueri ad bonum ex assuefactione quam ex ratione. Set a<sup>5</sup> quartodecimo anno, quia tunc perfectius participare incipiunt rationis usum, non solum curandum est, quomodo habeant bene dispositum corpus et bene ordinatum appetitum, set eciam, quod sint prudentes et quod habeant bene illuminatum intellectum. Ex tunc enim addiscere possunt non solum gramaticam, que videtur esse quasi<sup>6</sup> sciencia verborum, vel dyalecticam, que est quidam modus sciendi, vel practicam musice, que consistit in consonancia vocum, set possunt instrui in illis scienciis, ad quas sciendas oportet recurrere ad intellectum rerum et per quarum cognicionem [p. 335] fieri possumus<sup>7</sup> sapientes et providi. In primo ergo septennio post receptionem baptismatis et sacramentorum<sup>8</sup> ecclesie intendendum est principaliter quasi<sup>9</sup> circa unum, ut circa bonam dispositionem corporis. Set in secundo septennio, ut a duodecimo usque ad quartumdecimum, est quasi intendendum principaliter circa duo, ut circa dispositionem corporis et circa ordinationem appetitus.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: triplici septennio possumus adaptare

<sup>2</sup> *Textvorlage*: nature. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: septimo

<sup>4</sup> imperfecte *fehlt in der Textvorlage*. *Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Textvorlage*: idest. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> quasi *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: possumus fieri

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: Ecclesiae

<sup>9</sup> *Textvorlage*: est quasi intendendum principatum *statt* intendendum est principaliter quasi. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

## Kapitel 17: Worauf man bei der Erziehung von Söhnen über vierzehn achten muss

Es wurde oben gesagt, dass man bei seinen Söhnen dreierlei anstreben soll, nämlich dass sie in guter körperlicher Verfassung sind, ihre Begierden richtig beherrschen und über eine profunde geistige Bildung verfügen. Dies können wir auf drei Zeiträume von sieben Jahren verteilen. In den ersten sieben Jahren ist nach dem Empfang des heiligen Sakraments der Taufe vor allem ein guter körperlicher Zustand anzustreben. In dieser Zeit fehlt es Kindern fast ganz an geistigem Vermögen. Deshalb können sie kein tugendhaftes Verhalten annehmen und sich auch nicht wissenschaftliches Denken angewöhnen. Wenn es etwas gibt, was sie in dieser Zeit lernen können, dann ist das die Sprache ihres Volkes. Aber zwischen sieben und vierzehn entwickeln sie schon die Begierde nach Verbotenem und fangen damit an, wenn auch unvollkommen, ihren Verstand zu benutzen. Dann muss man also nicht nur für die bestmögliche Entwicklung ihres Körpers sorgen, sondern auch dafür, dass sie ihre Triebe beherrschen. Bis zum vierzehnten Lebensjahr kann man Jungen, wie Aristoteles in seiner *Politik* meint, mehr durch Gewöhnung als durch vernünftige Einsicht dazu veranlassen, Gutes zu tun. Danach ist ihr Verstand schon weiter entwickelt. Nun muss man nicht mehr nur darauf achten, dass ihr körperlicher Zustand gut ist und ihre Begierde im Zaum halten, sondern auch auf eine gute Bildung. Dann können sie nämlich nicht nur Grammatik, also praktisch die Beherrschung der Sprache, Dialektik, d. h. eine bestimmte Denkmethode, oder sich durch mehrstimmigen Gesang der Musik zu widmen, lernen, sondern auch andere Wissenschaften, auf die man zurückgreifen muss, um zu erfassen, was es alles gibt, und durch deren Kenntnis wir weise und vorsichtig werden können. In den ersten sieben Jahren nach dem Empfang des heiligen Sakraments der Taufe muss man sich vor allem um eines bemühen, einen guten körperlichen Zustand. In den nächsten sieben Jahren, d. h. im Alter von zwölf bis vierzehn, ist vor allem zweierlei anzustreben: eine weitere gute Entwicklung des Körpers und die Beherrschung der Triebe.

Set in tercio septennio, ut a quartodecimo anno et deinceps, intendendum est circa tria, [fol. CXCIX<sup>r</sup>] ut circa bonam dispositionem corporis, circa ordinationem appetitus et circa illuminationem intellectus<sup>1</sup>.

Bona<sup>2</sup> autem dispositio corporis, ut volentibus vivere vita politica, a quartodecimo anno et deinceps, est, ut asumant forciore labores quam actenus. Nam, sicut a septimo usque ad quartodecimo asumendi sunt fortiores labores quam in septem precedentibus annis, sic a quartodecimo anno et deinceps asumenda sunt ulteriora [fol. 246<sup>rb</sup>] exercitia quam actenus. Immo, omnes labores precedentes quartumdecimum annum debent esse quasi leves et debiles<sup>3</sup>. Ex tunc autem assumendi sunt labores fortiores. Nam et Philosophus octavo *Politicorum* ait, quod usque ad quartumdecimum annum pueri assuescendi sunt ad labores leves, set deinde debent assumere labores fortes. Adeo enim secundum ipsum<sup>4</sup> a quartodecimo anno assuescendi sunt pueri ad labores fortes, ut ad exercitationem luctativam vel ad aliquam aliam exercitationem similem exercitacioni<sup>5</sup> bellice, ut postea in quartodecimo anno instructi in luctativa et in equitativa et in aliis, que ad miliciam requiruntur, subire possint labores militares<sup>6</sup>. Tunc enim est quis bene dispositus quantum ad corpus, quando habet tale corpus, quale requirit suum officium, ut tunc miles habet corpus bene dispositum<sup>7</sup>, quando habet ipsum<sup>8</sup> quale requirit officium militari, quod sine forti exercitacione corporis esse non potest. Cum ergo omnes volentes<sup>9</sup> vivere vita politica, oporteat aliquando sustinere fortes labores pro defentione reipublice, omnes volentes vivere tali<sup>10</sup> [p. 336] vita, a quartodecimo anno ultra sic debent assuesfieri ad aliqua exercitia<sup>11</sup> robusta, ut<sup>12</sup>, si [fol. CXCIX<sup>v</sup>] advenerit tempus et congruitas, quod res publica defentione indigeat, habeant corpus sic dispositum, ut possint tales subire labores, ut per eos res publica possit defendi.

Qui autem magis et qui minus sunt assuesci ad tales labores, in procequendo patebit. Sufficiat autem ad presens scire, quod decet patres sic sollicitari erga regnum<sup>13</sup> filiorum, ut habeant sic bene dispositum corpus, ut possint debitos subire labores. Quod maxime fieri contingit, si ad debita exercitia assuescant.

---

<sup>1</sup> *Korrigiert aus:* intellectualis

<sup>2</sup> *Textvorlage:* bono. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607:* leves et quasi debiles

<sup>4</sup> *Davor getilgt:* Philosophum

<sup>5</sup> *Textvorlage:* exercitacionem. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Textvorlage:* militates. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Textvorlage:* bene corpus dispositum. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt:* tale

<sup>9</sup> *Textvorlage:* voluntates. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> tali *fehlt in der Textvorlage.* *Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607:* officia

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607:* quod

<sup>13</sup> *Druck Rom 1607:* regimen



Im dritten Jahrsiebt, also nach dem vierzehnten Lebensjahr, muss man drei Ziele verfolgen: eine gute körperliche Verfassung, Triebkontrolle und geistige Erleuchtung.

Der körperlichen Verfassung ist es zuträglich, wenn diejenigen, die später Regierungsaufgaben übernehmen wollen, sich mehr verausgaben als bisher. Wie man zwischen sieben und vierzehn sich stärkeren Mühen unterziehen muss als in den sieben Jahren zuvor, soll man sich auch ab vierzehn noch anstrengenderen Übungen widmen. Aller Sport vor dem vierzehnten Lebensjahr muss leicht und damit sozusagen etwas für Schwächlinge sein. Danach muss man sich mehr anstrengen. Aristoteles sagt in Buch VIII der *Politik*, bis zum Alter von vierzehn müsse man Kinder an leichte Arbeit gewöhnen, danach müssten sie auch schwere übernehmen. Das geht seiner Meinung nach so weit, dass Jungen ab vierzehn sich im Kampf und anderen militärischen Pflichten üben sollen, so dass sie von nun an so weit im Kämpfen, Reiten und allem, was sonst zum Soldatenberuf gehört, ausgebildet sind, um den Kriegsdienst anzutreten. Ein Körper ist dann in gutem Zustand, wenn er seine Aufgaben ganz erfüllen kann. Das gilt bei einem Soldaten, wenn sein Körper zum Kriegsdienst tauglich ist. Das geht nicht ohne anstrengende Leibesübungen ab. Wer seinem Land dienen will, muss sich manchmal körperlich verausgaben, um es verteidigen zu können. Alle, die das möchten, brauchen hartes Training, damit sie, wenn der richtige Zeitpunkt zur Landesverteidigung gekommen ist, in so guter Kondition sind, dass sie die dazu nötigen Anstrengungen auf sich nehmen können.

Wen man mehr oder auch weniger daran gewöhnen muss, wird im Folgenden noch deutlich werden. An dieser Stelle reicht es zu wissen, dass Väter ihre Söhne so erziehen sollen, dass diese körperlich für die Anstrengungen, denen sie sich unterwerfen müssen, gerüstet sind. Dafür ist es am besten, wenn sie regelmäßig üben.

Viso, quomodo a quartodecimo anno ultra sollicitari debent patres erga filios, ut habeant bene dispositum corpus, restat videre, quomodo sollicitari debeant circa eos, ut habeant bene<sup>1</sup> ordinatum appetitum. Videntur autem iuvenes a quartodecimo<sup>2</sup> anno intra quantum ad inordinacionem<sup>3</sup> appetitus [fol. 246<sup>va</sup>] specialiter delinquere quantum ad duo, videlicet<sup>4</sup> quantum ad elacionem, quia ex tunc incipient habere perfectius<sup>5</sup> rationis usum, videtur eis, quod digni sint dominari et dedignantur aliis esse subiecti. Secundo delinquant in prosequendo venerea, quia tunc incipiunt ardencius circa venerea incitari.

Quia ergo semper cautela est adhibenda, ubi maius periculum yminet, a quartodecimo anno ultra specialiter monendi sunt iuvenes, ut non sint elati, set sint subiecti et obedientes suis patribus et senioribus. Tangit autem Philosophus septimo<sup>6</sup> *Politicorum* tres breves rationes, quare decet filios esse subiectos et obedire senioribus et patribus. Prima ratio est, quia seniores et patres imperant iuvenibus propter eorum bonum. Quilibet autem obedire debet ei, quem scit non percipere aliqua, nisi ad bo[fol. CC]num eius. Secunda est, quia, filii cum<sup>7</sup> venerint ad etatem perfectam, futuri sunt dominari, debent ergo ipsi, dum sunt in etate sic iuvenili, patribus et senioribus obedire, ut dent aliis<sup>8</sup> exemplum, ut, quando veniunt ad etatem perfectam, eis famulantur et obediant. Tercia vero<sup>9</sup> ratio est, quia, qui vult discere principari, debet prius di[p. 337]scere subici. Unde Philosophus ait<sup>10</sup>, quod nemo bene principatur, nisi prius didicerit<sup>11</sup> esse subiectus. Nullus enim est bonus magister, nisi prius extiterit bonus discipulus, ut ergo ipsi valeant bene principari, indignari non debent subici senioribus et patribus. Est ergo rectificandus appetitus iuvenum<sup>12</sup> existencium in etate, de qua loquimur, ut velint senioribus et patribus<sup>13</sup> obedire.

---

<sup>1</sup> bene fehlt im Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Druck Rom 1607: decimoquarto

<sup>3</sup> Druck Rom 1607: inordinationes

<sup>4</sup> Druck Rom 1607: Primo

<sup>5</sup> Druck Rom 1607: perfectum

<sup>6</sup> Druck Rom 1607: 8. Druck Rom 1556: VIII.

<sup>7</sup> Druck Rom 1607: cum filii. In der Textvorlage folgt: cum. Getilgt nach dem Druck Rom 1607

<sup>8</sup> Druck Rom 1607: eis

<sup>9</sup> vero fehlt im Druck Rom 1607

<sup>10</sup> Druck Rom 1607: ait Philosophus

<sup>11</sup> Textvorlage: dicitur. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>12</sup> Textvorlage: iuvenu. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>13</sup> Druck Rom 1607: patribus et senioribus

So müssen sich Väter um das körperliche Wohl der Söhne über vierzehn kümmern. Es bleibt noch zu zeigen, wie sie sich um die Zügelung ihrer Begierden bemühen sollen. Man sieht, dass Jugendliche ab vierzehn Jahren sich dabei vor allem auf zwei Arten falsch verhalten. Sie sind nämlich, weil sie langsam über einen ausgeprägteren Verstand verfügen, so hochmütig, dass sich für berechtigt halten zu herrschen und es bei ihnen verpönt ist, anderen unterworfen zu sein. Ihr zweiter Fehler ist das Streben nach sexueller Lust. Denn ab diesem Alter empfinden sie den Geschlechtstrieb stärker.

Man muss immer dort Vorsicht walten lassen, wo die Gefahr am größten ist. Also sind Jugendliche ab vierzehn besonders davor zu warnen, nicht überheblich zu werden, sondern sich gehorsam ihrem Vater und den Älteren unterzuordnen. Aristoteles nennt in Buch VII der *Politik* kurz drei Gründe, warum diese Unterordnung nötig ist: Erstens geben Ältere und Väter den Jungen Anweisungen zu deren eigenem Wohl. Man muss aber demjenigen gehorchen, von dem man weiß, dass er nur das Beste für einen selbst im Sinn hat. Zweitens müssen Jugendliche, gerade weil sie einmal als Erwachsene herrschen werden, ihrem Vater und den Älteren gehorchen, solange sie selbst noch jung sind. Sie sind so ein Vorbild für Andere, ihnen selbst zu dienen und sich zu fügen, wenn sie im besten Mannesalter sind. Drittens endlich muss, wer lernen will zu herrschen, erst einmal wissen, wie man sich unterordnet. Daher sagt Aristoteles, keiner sei ein guter Herrscher, er habe denn vorher gelernt, Untertan zu sein. Niemand ist nämlich ein guter Lehrer, der nicht früher ein guter Schüler war. Um also gut regieren zu können, darf man sich nicht darüber empören, Älteren und Vätern unterstellt zu sein. Man muss die Begierde von Jugendlichen im genannten Alter so zurechtrücken, dass sie ihrem Vater und denen, die älter als sie sind, gehorchen wollen.

Secundo principandus<sup>1</sup> est, ne venerea illicita prosequantur. Iuvenes enim<sup>2</sup> a decimoquarto anno ultra non solum inducendi sunt, ut sint abstinenti et sobrii quantum ad cibum et potum, set eciam ut sint continentes et pudici quantum ad actus venereos, quia ex tunc, ut dicebatur, ardentius ad venerea incitantur. Inducendi ergo sunt in etate illa, ut<sup>3</sup> vel omnino contineant vel usu proprii coniugis sint contenti.

Ostenso, quomodo in iuvenibus decimoquarto<sup>4</sup> anno ultra est bene disponendum corpus et rectificandus appetitus, reliquum est, ut ostendatur, quomodo<sup>5</sup> illuminandus sit intellectus. Hoc autem satis esse potest per habita manifestum. Nam, quia a decimoquarto anno ultra incipiunt habere perfectius<sup>6</sup> rationis usum, ut dicebatur, ex tunc potest instrui [fol. 246<sup>vb</sup>] non solum in gramatica, que est quasi<sup>7</sup> sciencia verborum, vel in dyalectica, que est quasi quidem modus sciendi, vel in practica [fol. CC<sup>v</sup>] musice, que consistit in consonancia vocum, set eciam apti<sup>8</sup> sunt, ut instruantur in ulterioribus scienciis. Que autem superiores sciencie eis sunt proponende, patet eciam per iam dicta. Nam, si volunt vivere vita politica et militari<sup>9</sup>, potissime studere debent in moralibus scienciis, quia per eas<sup>10</sup> scire poterunt, quomodo se et alios debeant gubernare, moralium autem scienciarum iuvenis et insecutor passionum non est sufficiens auditor. In etate ergo nimis puerili, que durat usque ad decimumquartum annum, tales sciencie non sunt proponende aliis<sup>11</sup>, set a decimoquarto anno ultra, si iuvenes se<sup>12</sup> refrenent, ne passiones et lascivias insequantur, efficiuntur<sup>13</sup> [p. 338] dispositi, ut sunt sufficientes auditores moralium, per que se et alios gubernare cognoscant. Sic ergo regendi sunt iuvenes a decimoquarto anno ultra, ut a decimoquarto anno usque ad vigesimumprimum, vel usque ad vigesimumquintum. Si vero queratur, qualiter ab illo tempore ultra regendi sunt homines, quia<sup>14</sup> tunc quasi pervenerunt omnimode ad suam perfectionem, debent esse tales, ut sciant<sup>15</sup> se ipsos regere et gubernare. Ex tunc ergo non indigent pedagogo, Set per ea, que diximus in primo libro, qui est de regimine sui, possunt<sup>16</sup> documenta accipere, qualiter se ipsos regant.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607: rectificandus*

<sup>2</sup> *enim fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *ut fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607: quartodecimo*

<sup>5</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: recte*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607: perfectum*

<sup>7</sup> *quasi fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: nati*

<sup>9</sup> *Textvorlage: militali. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607: eos*

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607: illis*

<sup>12</sup> *Davor getilgt: c*

<sup>13</sup> *Druck Rom 1607: efficiuntur*

<sup>14</sup> *Textvorlage: que. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>15</sup> *Textvorlage: scinant. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>16</sup> *Davor getilgt: bene*

Zweitens muss man sie auf den rechten Weg bringen, damit sie nicht nach verbotener Lust streben. Jugendliche ab vierzehn sind nicht nur zu bewegen, enthaltsam beim Essen und mäßig beim Trinken zu sein, sondern auch, sich sittsam des Geschlechtsverkehrs zu enthalten, gerade weil sie aus dem genannten Grund dazu besonders heftig verlockt werden. Man muss sie in diesem Alter dazu bringen, entweder ganz auf Sexualität zu verzichten oder sich dabei mit der eigenen Frau zu begnügen.

Nach der Darstellung, wie Jugendliche ab vierzehn körperlich ertüchtigt und ihre Begierden wieder ins rechte Lot gebracht werden müssen, bleibt noch die Erziehung des Verstandes darzustellen. Aus dem Gesagten könnte schon Folgendes deutlich genug geworden sein: Ab vierzehn verfügen Jugendliche langsam über einen ausgeprägteren Verstand. Von da an kann man ihnen, wie gesagt, nicht nur durch die Grammatik sozusagen Sprachwissenschaft, durch Dialektik die richtige Denkmethode oder beim Musizieren mehrstimmigen Gesang beibringen. Von da an sind sie auch schon fähig, Belehrung in anderen Wissenschaften zu empfangen. Um welche es dabei geht, ergibt sich aus dem schon Gesagten. Wer sein Leben als Staatsmann und Soldat zubringen will, muss am meisten die moralischen Wissenschaften studieren. Denn daraus lernt man, sich selbst und andere zu beherrschen. Ein Jugendlicher geht aber seinen Leidenschaften nach und eignet sich nicht gut zum Schüler dieser Fächer. In zu jungem Alter, also bis vierzehn, soll man sie ihn entsprechend nicht lehren. Danach sind junge Leute, wenn sie sich bei der Suche nach Lust und Leidenschaft bezähmen, in der entsprechenden Verfassung, um aus den moralischen Wissenschaften zu lernen, wie sie über sich und andere bestimmen sollen. So muss man junge Männer erziehen, wenn sie über vierzehn sind. Das gilt bis zum einundzwanzigsten, fünfundzwanzigsten oder siebenundzwanzigsten Jahr. Wenn man sich fragen sollte, wie man danach Menschen erziehen soll: Dann haben sie in fast jeder Hinsicht ihre Entwicklung ganz abgeschlossen und müssen selbst wissen, wie sie über sich bestimmen sollen. Von da an brauchen sie also keinen Lehrer mehr. Aus dem, was wir in Buch I über die Selbstbeherrschung geschrieben haben, können sie sich genau darüber unterrichten.

## Capitulum XVIII: Quod non omnes iuvenes<sup>1</sup> equaliter exercitandi sunt ad corporalia exercitia et labors

Omnes iuvenes, volentes vivere vita policitia<sup>2</sup>, ali[fol. CCI]quo modo exercitandi<sup>3</sup> sunt ad corporales labores. Corporalis<sup>4</sup> enim exercitacio, si moderata sit, omnibus videtur esse proficua, eo quod faciat<sup>5</sup> ad quamdam sanitatem et ad quamdam bonam dispositionem corporis. Calefacto enim corpore, per aliquos moderatos<sup>6</sup> motus, expelluntur ab ipso superflua et nocua. Specialiter tamen huiusmodi exercitatio videtur esse proficua volentibus civiliter vivere. Nam, quia tales non multum vacant inquisitioni veritatis nec spiritualibus<sup>7</sup> delectationibus, expedit eis, ut vitent inertiam et ut vitent sollicitudinem illicitam, exercitari aliquibus corporalibus laboribus<sup>8</sup> licitis.

Expedit enim volentibus policitie<sup>9</sup> vivere tam civibus quam nobilibus, tam regibus et prin[fol. 247<sup>ra</sup>]cipibus quam aliis, non omnino cessare a corporalibus laboribus<sup>10</sup> nec omnino inexercitatos esse circa armorum usum. Exercitacio enim corpo[p. 339]ralis debita reddit corpus robustius, ut facilius duriciem armorum sustinere possit. Quare, si usus armorum non solum aliquando est licitus, set eciam necessarius pro bono rei publice, volentibus politice vivere non debet omnino ignotus esse. Non<sup>11</sup> tamen omnes iuvenes ad huiusmodi labores sunt equaliter exercitandi. Nam filii regum et principum ad huiusmodi labores corporales minus sunt exercitandi quam alii<sup>12</sup>. Ad huc primogeniti, qui regnare<sup>13</sup> debent, decet minores labores assumere. Nam secundum Philosophum octavo *Politicorum* labor corporalis et consideratio per intellectum, se impedire videntur. Racio autem huiusmodi sumi potest ex hiis, que habentur in secundo *De anima*, ubi dicitur, quod molles carne aptos mente dicimus. [fol. CCI] Ad habendam ergo<sup>14</sup> intellectualem industriam indigemus mollicie carnis.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: cives

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: politica

<sup>3</sup> *Textvorlage*: excercitandi. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Textvorlage*: corporales. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Davor getilg*: fiat

<sup>6</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: ludos

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: in spiritualibus

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: laboribus corporalibus

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: politice

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: actibus vel laboribus

<sup>11</sup> *Textvorlage*: ideo. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>12</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: et

<sup>13</sup> *Druck Rom 1607*: regere

<sup>14</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

## Kapitel 18: Nicht alle jungen Männer müssen sich gleichermaßen körperlich ertüchtigen und anstrengen

Alle jungen Männer, die ein Leben im Dienste des Gemeinwesens führen wollen, müssen irgendwie ihren Körper an Anstrengungen gewöhnen. Schon in Maßen ist Sport anscheinend jedem zuträglich, weil er die Gesundheit unterstützt und zum körperlichen Wohlbefinden beiträgt. Durch maßvolle Bewegung wird der Körper erhitzt und scheidet überflüssige und schädliche Stoffe aus. Besonders scheint ein solches Training aber denen zugutezukommen, die das Leben eines Staatsmanns führen wollen. Da sie sich nicht sehr der Suche nach der Wahrheit oder geistigem Vergnügen widmen, hilft es ihnen dabei, Trägheit und Verbotenes zu vermeiden, wenn sie sich erlaubten körperlichen Beschäftigungen widmen.

Wer sein Leben in den Dienst der Allgemeinheit stellen will, gleich ob als Bürger oder Adelige, ob als König, Fürst oder sonst jemand, dem ist von Nutzen, wenn er nicht ganz darauf verzichtet, sich körperlich zu betätigen, und des Waffengebrauchs nicht ganz unkundig ist. Sport macht den Körper widerstandsfähiger, so dass man leichter den harten Militärdienst ertragen kann. Wenn also der Einsatz von Waffen nicht nur manchmal erlaubt, sondern sogar zum Wohl des Staates nötig ist, darf er denjenigen, welche politische Führer sein wollen, nicht völlig unbekannt sein. Doch nicht alle jungen Männer sollen sich darin gleichermaßen üben. Denn die Söhne von Königen und Fürsten müssen sich weniger körperlich ertüchtigen als Andere und ganz besonders die Erstgeborenen als die künftigen Herrscher. Denn, wie Aristoteles in Buch VIII seiner *Politik* sagt, körperliche Arbeit und sorgfältiges Nachdenken vertragen sich offenbar nicht. Den Grund dafür kann man Buch II der Schrift *Über die Seele* entnehmen, wo es heißt: „Da man sagt, die mit zartem Fleisch seien gut zum Denken veranlagt, brauchen wir, um geistig rege zu sein, einen geschmeidigen Körper.“

Corporales ergo<sup>1</sup> labores, ex quibus redditur caro dura, impediunt subtilitatem mentis. Bene ergo dictum est, quod dicitur sepimo *Physicorum*, quod anima in sedendo et quiescendo fit prudens. Nam per sessionem et quietem redditur caro mollis, per quam sumus apti<sup>2</sup> ad speculandum. Per laborem vero et motum efficitur caro dura, per quam impeditur mentis subtilitas<sup>3</sup>. Eos autem, qui debent regere regnum, magis expedit esse prudentes quam bellicosos. In rege enim plus valet prudentia quam arma bellica. Rex enim et princeps et universaliter omnis dominator populi, licet in bellando et in assumendo arma quasi non plus valeat quam unus homo vel aliquando minus quam unus homo, tamen per prudentiam prevalere potest toti populo sibi commisso. Nam totus populus et tota gens regni, si non sit bene unita et ordinata, modica possunt. Unitam vero et ordinatam per reges maxima operari valent.

Licet ergo reges et principes non omnino ignorare<sup>4</sup> debeant armorum usum nec sic debeant fugere corporales labores, ut effecti quasi muliebres, nec pro defensione [p. 340]ne regni nec pro alio<sup>5</sup> casu audeant arma assumere, attamen, quia decet eos esse magis prudentes quam bellatores, filii regum et principum et maximo primogeniti, qui regnare debent, minus sunt assuescendi ad corporales labores quam alii, ne propter huiusmodi labores caro eorum indurata impediatur subtilitatem [fol. 247<sup>rb</sup>] mentis. Tales ergo plus debent vacare prudentie quam fortitudini corporali.

Vacabunt autem prudentie, si diligenter insistant circa morales sciencias, ut [fol. CCII<sup>r</sup>] possint mores hominum et agibilia cognoscere<sup>6</sup>. Decet ergo eos, qui debent alios regere, vitare inerciam et sollicitudinem illicitam, vacando moralibus scienciis, rogitando<sup>7</sup> frequenter bonas consuetudines regni, audiendo sepius acta predecessorum, bene regencium regnum. Hoc ergo modo, videlicet vacando actibus prudentie, a regibus et principibus et a suis heredibus magis est vitanda inertia quam per laborem et exercitium corporale<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>2</sup> *Davor getilgt*: app

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: sublimitas

<sup>4</sup> *Textvorlage*: ignore. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Textvorlage*: aliquo. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: recogitando

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: corporalem



Körperliche Arbeit macht das Fleisch hart und verhindert scharfsinniges Denken. Gut drückt es das siebte Buch der *Physik* aus, wonach die Seele dadurch klug wird, dass man ruhig dasitzt. Denn so wird das Fleisch zart. Das macht uns wiederum denkfähig. Arbeit und Bewegung machen es aber fest. Dadurch wird unser Scharfsinn beeinträchtigt. Wer über ein Land herrschen muss, hat größeren Nutzen davon, klug als kriegerisch zu sein.

Bei einem König zählt Klugheit mehr als Kriegswaffen. Ein König, ein Fürst und überhaupt jeder Herrscher zählt, wenn er im Krieg seine Rüstung anlegt, kaum mehr als ein anderer Mann oder manchmal sogar weniger. Durch Klugheit kann er aber sein ganzes Volk an Wert übertreffen. Denn die ganze Bevölkerung eines Reiches vermag ohne einheitliche Schlachtordnung nicht viel, von einem König angeführt, kann sie aber Großes erreichen.

Also dürfen Könige und Fürsten nicht ganz des Waffengebrauchs unkundig sein und sich ebenso wenig von körperlicher Anstrengung fernhalten. Sonst würden sie wie Frauen werden und es nicht wagen, zur Verteidigung ihres Reichs oder aus einem anderen Grund zu den Waffen zu greifen. Trotzdem sollen sie besser klug als kriegerisch sein. Die Söhne von Königen und Fürsten, besonders die zur Herrschaft bestimmten erstgeborenen, soll man weniger mit körperlicher Anstrengung vertraut machen als Andere, damit sich nicht ihr Fleisch verhärtet und sie nicht im Stande sind, genau zu denken. Sie sollen also ihre Zeit mehr darauf verwenden, klug, und nicht darauf, stark zu werden.

Sie werden aber klug durch das fleißige Studium der Verhaltenswissenschaften. Dann können sie erkennen, wie sich Menschen benehmen und was zu tun ist. Wer über Andere herrschen muss, soll also Untätigkeit und was verboten ist meiden, sich den Verhaltenswissenschaften widmen, häufig danach fragen, was an den Gepflogenheiten in seinem Reich gut ist, und sich öfter sagen lassen, was die guten Herrscher unter seinen Vorgängern getan haben. Könige, Fürsten und ihre Erben sollen lieber auf diese Art, d. h. indem sie sich klug machen, ihre Zeit verbringen als mühevoll ihren Körper zu ertüchtigen.

## Capitulum XIX: Quod filie civium et maxime nobilium et<sup>1</sup> regum et principum a discursu et evagatione sunt cohibende

Cum ex usu coniugii non solum oriantur filii et mares, set oriri possint<sup>2</sup> filie et femine, postquam diximus, qualis<sup>3</sup> cura gerenda est circa filios, restat dicere, qualis gerenda sit circa filias. Set hoc brevi tractatu indiget, quia, cum determinavimus de regimine coniugali et ostendimus, qualiter regende sunt femine, quasi sufficienter tradidimus, qualiscura circa filias sit gerenda<sup>4</sup>. Nam, sicut decet coniuges esse continentes, pudicas, abstinentes et sobrias, sic decet et filias. Hec ergo et multa alia, que de coniugibus diximus, sunt ad filias adaptanda<sup>5</sup>. Aliqua tamen super addemus<sup>6</sup> dictis propter debitum [p. 341] regimen filiarum. Inter que primo dicemus filias cohibendas esse a circuitu et discursu, quod triplici via venari possumus: Prima sumitur, ut tollatur filiabus commoditas malefaciendi, secunda, ne [fol. CCII<sup>v</sup>] fiant inverecunde, tertia, ne fiant lascive et impudice.

Communiter enim quasi omnes viri proni sunt ad malum et multo magis femine<sup>7</sup>, quia magis deficiunt a rationis usu. Dicebatur enim supra nostram cognitionem incipere a sensu et maxime nobis nota esse sensibilia. Inde est ergo, quod communiter homines non reputant nisi sensibilia bona. Quia ergo tantum habemus impetum ad delectaciones sensibiles, ut plurimum delinquimus<sup>8</sup> in talibus. Si assit nobis commoditas delinquendi, unde et Philosophus in *Rethoricis* vult, quod homines ut plurimum malefaciunt<sup>9</sup>, cum possunt. Maxima ergo cautela ad conservandam pu[fol. 247<sup>va</sup>]ritatem et innocenciam est vitare commoditates malefaciendi. Propter quod et proverbialiter dicitur, quod<sup>10</sup> furandi commoditas facit furem. Si ergo in viris, in quibus est ratio prestantior, est magnum periculum non vitare commoditates delictorum, multo magis est hoc<sup>11</sup> in feminis et adhuc magis est in filiabus vel in puellis. Ne ergo eis detur commoditas<sup>12</sup> malefaciendi, sunt debite<sup>13</sup> custodiende et prohibende sunt a circuitu et discursu.

---

<sup>1</sup> et fehlt im Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Druck Rom 1607: possunt

<sup>3</sup> Textvorlage: quales. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>4</sup> Druck Rom 1607: gerenda sit circa filias

<sup>5</sup> Textvorlage: ad aptanda. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>6</sup> Druck Rom 1607: superaddemus

<sup>7</sup> Davor getilgt: in

<sup>8</sup> Druck Rom 1607: deliquimus

<sup>9</sup> Druck Rom 1607: male faciant

<sup>10</sup> quod fehlt im Druck Rom 1607

<sup>11</sup> Druck Rom 1607: hoc est

<sup>12</sup> Textvorlage: communitas. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>13</sup> Textvorlage: obedite. Emendiert nach dem Druck 1607

---

## **Kapitel 19: Die Töchter aller Bürger und ganz besonders die der Adelligen, Könige und Fürsten soll man vom Reisen abhalten**

Da aus einer Ehe nicht nur männliche Kinder hervorgehen, sondern möglicherweise auch weibliche, muss nach der richtigen Erziehung der Söhne noch die der Töchter behandelt werden. Das lässt sich aber kurz machen. Denn bei der Behandlung des Eheregimentes haben wir auch gezeigt, wie man über Frauen herrschen soll. Damit haben wir auch fast genug über die Behandlung der Töchter gesagt. Ehefrauen müssen treu, sittsam, enthaltsam beim Essen und maßvoll beim Trinken sein. Dasselbe gilt auch für Töchter. Nicht nur das, sondern noch Vieles andere, was wir über Ehefrauen gesagt haben, lässt sich auf sie übertragen. Wir werden trotzdem noch ein paar Punkte zur Erziehung von Töchtern ergänzen. Zuerst sei erwähnt, dass man ihnen das Herumreisen verwehren soll, und zwar aus drei Gründen. Erstens haben sie dann keine günstige Gelegenheit, etwas anzustellen. Zweitens verlieren sie so nicht ihre Scheu, und drittens werden sie nicht schamlos und lüstern.

Fast alle Männer neigen zu Schandtaten, Frauen aus Mangel an Verstand im Allgemeinen aber noch mehr. Wie oben erwähnt, erkennen wir zuerst mit den Sinnen, und darüber, was wir so wahrnehmen können, wissen wir auch am besten Bescheid. Deshalb schätzen Menschen im Allgemeinen nur sinnliche Güter. Der Trieb nach Sinnenlust ist also bei uns so stark, dass wir meistens deshalb das Falsche tun, wenn sich uns dazu eine einfache Gelegenheit bietet. Daher meint Aristoteles in seiner *Rhetorik*, dass Menschen so viel verbrechen, wie sie können. Die beste Vorsichtsmaßnahme, um die Unschuld ganz zu bewahren, ist es, günstige Bedingungen für böse Taten zu verhindern. Deshalb sagt das Sprichwort auch: „Gelegenheit macht Diebe.“ Bei Männern, die vernünftiger sind, besteht schon die große Gefahr, dass sie sich vor solchen Gelegenheiten nicht hüten, wie viel mehr aber noch bei Frauen und hier wiederum ganz besonders bei Töchtern im jugendlichen Alter. Um ihnen keine Gelegenheit zu Fehlverhalten zu geben, muss man sie wohl behüten und ihnen das Herumreisen untersagen.

Secunda via ad investigandum hoc idem sumitur, ne fiant invecunde. Nam omne insolitum est quodammodo verecundum. Qui enim non assueverunt inter gentes, verecundantur conversari inter eas. Inter cetera ergo, que reddunt puellas verecundas in aspectu virorum, est non assuescere eas inter gentes. Quare, cum puelle circuendo<sup>1</sup> et vagando per patriam assuescant, virorum aspectibus fiunt familiares eis et tollitur ab ipsis verecundia ex virorum consortio. Tollere autem a puellis verecundiam est tollere [fol. CCIII<sup>r</sup>] ab eis frenum, quo retrahuntur<sup>2</sup>, ne male agant. Nam in feminis<sup>3</sup> et maxime in puellis deficit ratio, per<sup>4</sup> quam quis prohibetur, ne prosequatur illicita. Maximum [p. 342] ergo<sup>5</sup> frenum feminarum et potissime puellarum, ne prorumpant in turpia, videtur esse verecundia. Decens ergo est cohibere puellas a discursu et evagatione, ne fiant invecunde vel ne tollatur ab eis verecundia, per quam cohibentur ab actionibus turpibus.

Tercia via<sup>6</sup> sumitur, ne fiant lascive et impudice. Puelle enim, si debito modo sub custodia teneantur et non permittantur discurrere et circuire, non solum efficiuntur verecunde, set eciam contrahunt quamdam silvestritatem, que optima est ad salvandam pudicitiam puellarum. Videmus enim, quod animalia eciam valde silvestria<sup>7</sup>, si assuescant conversationibus hominum, domesticantur, ut<sup>8</sup> permittant<sup>9</sup> se tangi et palpari. Si vero a conversacionibus hominum sint<sup>10</sup> remota<sup>11</sup>, quasi silvestria tactum et eciam approximationem hominum fugiunt. Quod ergo in animalibus aliis aspicimus, reperimus eciam in feminis. Si igitur femine non discurrant et a conversacione virorum sint inconsuete, quasi silvestres ab [fol. 247<sup>vb</sup>] ipsorum societate difficiliter ad lasciviam et ad impudicitiam inclinantur. Universaliter ergo<sup>12</sup> omnes cives et multo magis nobiles et potissime reges et principes tanto maiorem curam circa proprias filias adhibere debent, ne indebite circuant et discurrant, quanto ex invecundicia et lascivia suarum filiarum potest maius malum vel periculum yminere. [p. 343/fol. CCIII[fol. CCII<sup>v</sup>]

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607: circumeundo. Druck Rom 1556: circumeundo*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607: trahuntur*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: foemina*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607: propter*

<sup>5</sup> *ergo fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *via fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Korrigiert aus: silliestra*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607: et*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607: permittunt*

<sup>10</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607: remotae*

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607: igitur*

Dasselbe gilt auch, damit sie nicht ihre Scheu verlieren. Denn unverschämt zu sein heißt immer, vor etwas nicht zurückzusehen. Wer nicht an Fremde gewöhnt ist, meidet den Umgang mit ihnen. Damit Mädchen in den Augen der Männer schamhaft sind, darf man sie unter anderem nicht an die Gesellschaft vieler verschiedener Menschen gewöhnen. Beim Hin- und Herreisen durch das ganze Land gewöhnen sich Mädchen an die Blicke der Männer, werden mit ihnen vertraut und verlieren die Scheu vor männlicher Gesellschaft. Legen sie diese aber ab, gibt es auch nichts mehr, was sie hindert, Böses zu tun. Frauen und besonders den Mädchen fehlt es an dem Verstand, der ihnen verbietet zu machen, was verboten ist. Also scheint bei den Frauen und am meisten bei den Mädchen die Scheu es zu sein, die sie hemmt, sich in Schande zu stürzen. Also soll man Mädchen nicht reisen lassen, damit sie ihre Scheu nicht so weit ablegen, dass sie ungehemmt tun, was Schande macht.

Der dritte Grund ist die Verhinderung von Lüsterheit und Schamlosigkeit. Werden Mädchen angemessen unter Aufsicht gestellt und ihnen das Herumreisen verboten, macht sie das nicht nur scheu, sondern sie nehmen dann auch ein sprödes Verhalten an, wodurch sie ihre Sittsamkeit am besten bewahren. Wir sehen nämlich, dass Wildtiere durch die Gewöhnung an den Menschen zu Haustieren werden, dass sie sich anfassen und streicheln lassen. Ohne menschlichen Kontakt sind sie wild und fliehen, wenn Menschen sie berühren oder ihnen auch nur nahekommen wollen. Was wir bei anderen Tieren beobachten, finden wir auch bei Frauen. Wenn sie nicht reisen und den Umgang mit Männern nicht gewohnt sind, verhalten sich in ihrer Gesellschaft spröde und neigen entsprechend weniger zu schamlosen Ausschweifungen. Sämtliche Bürger, mehr noch Adelige und am meisten Könige und Fürsten müssen so sehr dafür sorgen, dass ihre Töchter nicht unnötig umherreisen, wie durch deren sexuelle Ausschweifungen Übel und Gefahr drohen kann.

## Capitulum [XX]: Quod universaliter omnes cives et multo magis nobiles et reges et principes debent sollicitari erga filias, ne velint vivere ociose

Ut superius dicebatur, Philosophus primo *Rethoricorum* commendat in feminis amorem operositatis. Possumus autem triplici via<sup>1</sup> venari, quod decet omnes cives et multo magis<sup>2</sup> nobiles et maxime reges et principes sic sollicitari erga regimen filiarum, ut nolint ociose vivere, set ament se exercitare circa opera aliqua licita et honesta: Prima<sup>3</sup> sumitur ex honesto solacio, quod inde habetur<sup>4</sup>, secunda ex illicita sollicitudine, que propter hoc vitatur, tertia ex fructu et utilitate, que inde consurgit.

Prima via sic patet: Nam secundum Philosophum decimo *Ethicorum* absque omni delectatione vita<sup>5</sup> durare non potest. Ideo reprehenduntur dicentes omnem delectationem fugiendam esse. Quare, si non possumus commode durare in vita, nisi in aliquibus delectemur, decet nos assumere aliqua opera licita<sup>6</sup> et honesta, circa que vacantes, insunt<sup>7</sup> nobis alique delectaciones licite. Sicut ergo viri, ne ociose vivant et ut delectentur in operibus licitis, insistere debent circa aliqua opera civilia vel circa ea, que spectant ad gubernacionem regni vel circa regimen domus vel circa aliqua alia exercicia licita, sic et mulieres, ne ociose vivant, debent operositatem amare et decet eas exercitari circa aliqua opera licita et honesta<sup>8</sup>. Quia ergo<sup>9</sup> omnes<sup>10</sup> delectantur in propriis [fol. CCIV<sup>r</sup>] operibus et omnes diligunt sua opera, ut vult Philosophus quarto<sup>11</sup> *Ethicorum*, ut mulieres ipse recreari possint aliquibus delectationibus licitis, decet eas esse intentas<sup>12</sup> circa aliqua opera licita et honesta, [p. 344] quod tanto magis videtur expedire mulieribus<sup>13</sup> quam viris. Quanto magis a ratione [fol. 248<sup>ra</sup>] deficientes nesciunt vivere, nisi ex aliquibus sensibilibus exercitiis<sup>14</sup> delectacionem sumant. Qualia<sup>15</sup> autem debent esse opera, circa que mulieres insudare decet, in prosequendo patebit.

---

<sup>1</sup> Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens

<sup>2</sup> Davor getilgt: m

<sup>3</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: via

<sup>4</sup> Druck Rom 1607: habent

<sup>5</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: nostra

<sup>6</sup> Davor getilgt: licita

<sup>7</sup> Textvorlage: insint. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>8</sup> Davor getilgt: honores

<sup>9</sup> Druck Rom 1607: igitur

<sup>10</sup> Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens

<sup>11</sup> Druck Rom 1607: 9. Druck Rom 1556: IX

<sup>12</sup> Druck Rom 1607: intentas esse

<sup>13</sup> Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens

<sup>14</sup> Druck Rom 1607: exercitiis sensibilibus

<sup>15</sup> Textvorlage: aliqua. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

## **Kapitel 20: Alle Bürger und am meisten Adelige, Könige und Fürsten müssen dafür sorgen, dass ihre Töchter eine Beschäftigung haben**

Wie oben gesagt, billigt Aristoteles es, wenn Frauen gerne etwas tun. Wir können drei Gründe anführen, warum alle Bürger, viel mehr noch der Adel und am allermeisten Könige und Fürsten ihre Töchter so erziehen sollen, dass diese nicht untätig leben wollen, sondern sich gerne in schicklichen und ehrenhaften Betätigungen üben. Ersten ist das für sie der richtige Ausgleich. Zweitens wird so verhindert, dass sie etwas Verbotenes wollen. Drittens trägt das nützliche Frucht.

Zum ersten Punkt: Wie Aristoteles in Buch X der *Nikomachischen Ethik* sagt, würde das Leben ohne Vergnügen nicht lange währen. Daher tadelt man jene, die sagen, Vergnügen sei ganz zu vermeiden. Wenn wir ohne Vergnügen nicht lange leben können, müssen wir uns erlauben, ehrenhaften Beschäftigungen zuzuwenden, mit denen auch statthaftes Vergnügen verbunden ist. Männer müssen sich entsprechend, um nicht beschäftigungslos zu sein und Freude an angemessener Arbeit zu finden, für die Allgemeinheit, bei der Herrschaft über das Land oder das Haus oder anderweitig, wo es erlaubt ist, betätigen. Genauso müssen auch Frauen zur Vermeidung von Untätigkeit voll Tatendrang sein und etwas Statthaftes und Ehrenvolles tun. „Alle erfreuen sich an dem, was sie selbst vollbracht haben und lieben deshalb ihre Werke“, sagt Aristoteles in Buch IV der *Nikomachischen Ethik*. Frauen müssen, um sich auf anständige Art zu vergnügen, auf erlaubte, ehrenhafte Beschäftigungen aus sein. Das scheint ihnen noch viel mehr als den Männern entgegenzukommen, weil sie entsprechend weniger Verstand haben und nicht wissen, wie man aus etwas anderem als Betätigung der Sinne Vergnügen schöpfen kann. Welchen Arbeiten sich Frauen eingehend widmen sollen, wird im Folgenden noch deutlich werden.

Secunda via ad investigandum hoc idem sumitur ex vitacione sollicitudinis illicite. Nam, quia mulieres et maxime puelle ut plurimum domistant et non vacant civilibus operibus nec regiminibus rei publice, si mens humana, ut superius dicebatur, nescit ociosa esse, statim, cum quis non dat se licitis exerciciis, vagatur eius mens circa illicitas occupaciones. Quod tanto magis cavendum est in mulieribus quam in viris, quanto molliores sunt illis et quanto cogitando illicita facilius trahuntur, ut ea, si assit commoditas, opere compleant.

Tercia via sumitur ex fructu et utilitate, que inde consurgit. Nam nunquam mulieres possunt se dare licitis exerciciis, nisi inde consurgat aliquod bonum exterioris operis vel aliqua bona dispositio interioris<sup>1</sup> mentis. Debet ergo diligencia et cura adhiberi, ut mulieres sint bone et virtuose. Propter quod et a Philosopho primo *Rethoricorum* vituperantur Lacedemones et dicuntur esse fere secundum dimidium infelices, quia non adhibent curam et diligenciam, quomodo earum femine essent virtuose et bone. Adhibenda est ergo sollicitudo, ne femine ociose vivant, set exercitent se circa aliqua opera licita et honesta, ut ex hoc [fol. CCIV<sup>v</sup>] resultet fructus et utilitas et efficiantur bone et virtuose.

Si autem queratur, circa qualia opera sollicitari debent, oportet in talibus differenter loqui secundum diversitatem personarum. Texere enim et filare et operari sericum satis videntur opera compentencia feminis. Quod si tamen femina instruenda in tam alto gradu esset, quod non esset dignum vel non esset consuetum secundum morem<sup>2</sup> patrie, ut se circa talia exercitaret, adhuc non esset dimittenda<sup>3</sup>, ut<sup>4</sup> viveret ociosa, set tradenda esset studio litterarum, ut ad [p. 345] amorem litterarum<sup>5</sup> affecta, non vacaret ocio<sup>6</sup>, set sepe sepius librum arripiens, se lectionibus occuparet. Ex hoc autem declaratur, quod superius dimisimus, cum tractavimus de regimine coniugali. Dicebatur enim ibi<sup>7</sup> infra declarandum esse, circa que opera deceat feminas esse intentas. [fol. 248<sup>rb</sup>]

---

<sup>1</sup> operis vel aliqua bona dispositio interioris *fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Textvorlage: set more statt secundum morem. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: dimittendum*

<sup>4</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: non*

<sup>5</sup> *ut ad amorem litterarum fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607: ociose*

<sup>7</sup> *ibi fehlt im Druck Rom 1607*



Der zweite Grund ist, dass durch Arbeit verhindert wird, dass Frauen nach Verbotenem verlangen. Frauen und besonders Mädchen sind meistens zu Hause und wirken nicht in der Öffentlichkeit und an der Regierung mit. Wenn der menschliche Geist, wie oben gesagt, nicht müßig sein kann, geht man in Gedanken, sobald man sich nichts Erlaubtem widmet, zu verbotenen Beschäftigungen über. Davor muss man sich bei Frauen umso mehr hüten als bei Männern, weil sie unbeständiger sind und deshalb je mehr sie an das denken, was nicht erlaubt ist, und umso leichter auch dazu gebracht werden, es zu tun.

Der dritte Argument ist der nützliche Ertrag. Frauen können sich nämlich nie einer passenden Beschäftigung widmen, ohne dass diese Arbeit nicht etwas Positives nach außen bewirkt oder eine gute geistige Verfassung zur Folge hat. Man muss also fleißig darauf achten, dass Frauen gut und tugendhaft sind. Deswegen werden die Spartaner von Aristoteles in Buch I seiner *Rhetorik* getadelt und halb unglücklich genannt, weil sie bei ihren Frauen nicht mit dem nötigen Eifer dafür Sorge tragen. Also muss man sich darum kümmern, dass Frauen ihr Leben nicht müßig verbringen, sondern sich Tätigkeiten widmen, die sich für sie schicken und ihnen zur Ehre gereichen. Das führt zu nützlichen Ergebnissen und macht sie gut und tugendhaft.

Die Frage, welche Tätigkeiten das sein sollen, muss man, abhängig von der jeweiligen Person, unterschiedlich beantworten. Zu weben, Garn und Seide zu spinnen scheinen den weiblichen Fähigkeiten entsprechende Tätigkeiten zu sein. Wenn eine Frau, die etwas lernen muss, aber von so hohem Stand sein sollte, dass es ihrer nicht würdig oder in ihrem Fall nicht Landesbrauch wäre, sich darin zu üben, dann wäre es nicht von der Hand zu weisen, sie, um Untätigkeit zu vermeiden, lesen zu lassen. Wenn sie Zuneigung dazu gefasst hat, kann sie dann, statt müßig zu sein, immer öfter ein Buch zur Hand nehmen und sich damit beschäftigen, darin zu lesen. Damit wäre erläutert, was wir oben bei der Behandlung des Eheregiments weggelassen haben. Dort wurde nämlich gesagt, dass weiter unten dargestellt werden müsse, was Frauen tun sollen.

## Capitulum XXI: Quo decet reges et principes et universaliter omnes cives sollicitari erga filias, ut sint modo debito taciturne<sup>1</sup>

Ostenso, quod non decet puellas esse vagabundas nec decet eas vivere ociose, restat, ut nunc tercio ostendamus, quod decet eas taciturnas esse, quod triplici via venari possumus: Prima sumitur, ut magis appareant ornate et decentes et ut a viris suis magis diligantur, secunda, ne loquantur indebite et incaute, tercia, ne sint prone ad iurgia et ad lites.

Prima via sic patet: Nam, [fol. CCV<sup>r</sup>] cum desiderium sit eius, quod abest<sup>2</sup>, ut vult Philosophus secundo *Rethoricorum*, quanto aliquid, quod est possibile haberi, magis videtur arduum et inaccessible, magis videtur abesse et magis concupiscencia movet. Femina ergo eo ipso, quod est loquax, quodammodo<sup>3</sup> se nimis familiarem exhibet et quodammodo se contemptibilem reddit. Unde et Philosophus primo *Politicorum* ait, quod ornamentum mulierum est silentium. Si enim mulieres sint modo debito taciturne, quia se sic non familiares exhibent, eorum consorcium videtur magis abesse et videntur<sup>4</sup> magis inaccessible. Propter quod non sic vilipenduntur et habentur in contemptu, set magis appetuntur et amantur. Quia ergo cuilibet videtur esse pulcrum et decens, quod amat, si mulieres taciturne magis amantur, ex hoc ipso magis [p. 346] apparent decentes et ornate. Ab ipsa ergo puerili etate instituende sunt puella ad taciturnitatem, quia, si contingat eas postmodum per connubium suis viris copulari, ab eis, si sint debite taciturne, fervencius diligentur.

Secunda via ad investigandum hoc idem sumitur, ut vitetur loquocio incauta. Dicebatur enim supra, ubi semper maiorem cautelam adhibendam esse, ubi consuevit maior defectus consurgere. Cum ergo ex hoc quis loquatur prudenter et caute, quia viget prudentia et acumine intellectus, quanto quis magis a ratione deficit, tanto magis contingit ipsum incaute loqui<sup>5</sup>. Cum ergo mulieres magis deficiant a rationis usu quam viri et puella magis quam femine iam adulte, circa feminas et maxime circa puellas sollicitandum est, ne incaute loquantur. Inter ceteras autem cautelas, [fol. CCV<sup>r</sup>] ne quis prorumpat in [fol. 248<sup>va</sup>] locutionem incautam, hec videtur esse pocissima, ut nullum sermonem proferat, nisi ipsum prius<sup>6</sup> diligenter examinet.<sup>7</sup>

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: taciturna. *Druck Rom 1556*: taciturnae

<sup>2</sup> *Textvorlage*: ab est. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

<sup>4</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: ipsae

<sup>5</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: prius ipsum

<sup>7</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: Cum ergo diligens examinatio cum loquacitate stare non possit, ut foeminae etiam a puellari aetate discant cautos proferre sermones, decet eas non esse loquaces, sed oportet ipsas esse debite taciturnitas [sic! *Druck Rom 1556*: taciturnas], ut possint omnem sermonem prolatum diligenter excutere.

## **Kapitel 21: Könige, Fürsten und überhaupt alle Bürger müssen dafür sorgen, dass ihre Töchter so schweigsam sind, wie es sich gehört**

Nachdem gezeigt wurde, dass Mädchen nicht herumreisen und auch nicht beschäftigungslos leben sollen, muss drittens noch dargelegt werden, dass sie schweigsam sein müssen. Dafür gibt es drei Gründe. Erstens wirken sie dann würdevoller und anständiger, so dass sie von ihren Männern mehr geliebt werden. Zweitens sagen sie nicht unvorsichtigerweise, was sie für sich behalten sollten. Drittens sind sie dann nicht auf Streit und Zank aus.

Zum ersten Punkt ist zu sagen: Das Verlangen richtet sich immer auf etwas, das fehlt, wie Aristoteles in Buch II der *Rhetorik* sagt. Je mehr etwas, das man grundsätzlich haben kann, wenn überhaupt, nur schwer erreichbar scheint, desto mehr macht sich sein Fehlen bemerkbar und weckt die Begierde. Eine Frau gibt sich schon allein dadurch, dass sie geschwätzig ist, zu vertraulich und wird dadurch verachtenswert. Daher sagt Aristoteles in Buch VIII seiner *Politik*, nichts ziere eine Frau so sehr wie Schweigen. Wenn Frauen nämlich angemessen Schweigen bewahren und sich nicht vertraut geben, wird ihre Gesellschaft scheinbar mehr vermisst, und sie wirken abweisender. Dann werden sie nicht so mit verächtlicher Geringschätzung behandelt, sondern umso mehr begehrt und geliebt. Jedem scheint, was er liebt, schön und anmutig. Wenn also schweigsame Frauen mehr geliebt werden, wirken sie dadurch auch liebreizend und schön. Vom Kindesalter an muss man also Mädchen zu Schweigsamkeit erziehen. Sollten sie später heiraten, werden sie von ihren Männern inniger geliebt, wenn sie Ruhe halten, wie es sich gehört.

Zweitens leitet sich dasselbe daraus ab, dass man vermeiden soll, beim Reden unbedacht zu sein. Es wurde schon gesagt, dass man die größte Vorsicht gegenüber dem walten lassen soll, was gewöhnlich den größten Schaden anrichtet. Wer vorsichtig und abgewogen spricht, ist zugleich sehr klug und scharfsinnig. Je mehr es jemand aber an Verstand fehlt, umso unbedachter redet er daher. Da Frauen weniger vernünftig sind als Männer und als Mädchen in noch geringerem Maß denn als Erwachsene, ist bei ihnen auf Zurückhaltung beim Reden zu achten. Unter anderem muss man ganz besonders darauf Bedacht nehmen, nichts zu sagen, ohne vorher genau nachzudenken.

Tercia via ad investigandum hoc idem sumitur, ne sint prone ad iurgia et ad lites. Nam, cum femine et potissime puelle defficiant a rationis usu, nisi sint modo debite taciturne et nisi sermones dicendos diligenter examinent, sicut propter rationis defectum defacili loqui possunt pertinencia ad simplicitatem et imprudenciam, sic defacili loqui possunt pertinentes ad lites et<sup>1</sup> iurgia. Decet<sup>2</sup> ergo ipsas per debitam taciturnitatem adeo examinare dicenda, ut nec dicant aliqua, per que iudicentur imprudentes, nec dicant aliqua, que possint turbare audientes, propter quod iudicentur litigiose et discole. Quare decet ipsas esse taciturnas, ne in verba litigiosa prorumpant. A verbis [p. 347] autem litigiosis potissime femine sibi cavere debent, quia postquam litigare incipiunt, nesciunt a litigio<sup>3</sup> abstinere. Defficit enim in eis rationis usus, per quem concupiscencie refrenantur. Ideo postquam mote sunt et litigare ceperunt, augetur in eis concupiscencia licium<sup>4</sup>, quam per rationem defacili refrenare non possunt, eo quod ab usu rationis deficientes ut plurimum plus vivunt passione quam ratione. [p. 348/fol. CCVIF]<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: ad*

<sup>2</sup> *Textvorlage: dicet. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: se*

<sup>4</sup> *Korrigiert aus: licitum*

<sup>5</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: Tercia pars secundi libri de regimine principum, in qua tractatur, quo regimine a regibus et principibus regendi sunt ministri et familia caetera*

Drittens ergibt sich dasselbe aus der weiblichen Neigung zu Streit und Zank. Daher sollen Frauen so lange still sein, bis sie bedacht haben, ob sie nicht etwas sagen wollen, was ihnen den Ruf mangelnder Klugheit einbringen, oder was die, welche es hören, so empören könnte, dass sie selbst als streitlustig und ungezogen gelten würden. Daher sollen sie schweigen, statt Beschimpfungen auszustoßen. Vor zänkischen Worten sollen sich aber Frauen ganz besonders in Acht nehmen. Haben sie einmal angefangen, sich zu streiten, können sie nicht mehr damit aufhören. Sie haben nicht genug Verstand, um ihre Begierde zu zügeln. Hat sie einmal etwas bewogen, einen Streit anzufangen, nimmt ihre Zanksucht immer weiter zu. Der Verstand kann sie dann kaum noch bremsen, weil sie in ihrem Leben aus Mangel an Denkfähigkeit mehr dem Gefühl als der Vernunft folgen.

**Incipiunt capitula tercie partis secundi libri de regimine principum, in qua tractatur, quo regimine a regibus et principibus regendi sunt ministri et familia cetera**

- I. Quod ad gubernacionem domus spectat non solum determinare de servis, set eciam de hiis, que suplen tindigenciam corporalem et quod hee due materie sunt connexe
- II. Quod distinguenda sunt organa gubernacionis domus et qualiter adinvicem comparantur<sup>1</sup>
- III. Qualia edificia decet habere reges et principes et universaliter omnes cives quantum ad operis<sup>2</sup> industriam et aeris temperamentum
- IV. Qualia debent esse edificia quantum ad salubritatem aquarum et quantum ad ordinem universi
- V. Quod possessio<sup>3</sup> est homini quodammodo naturalis et quod abrenunciantes possessionibus<sup>4</sup> quodammodo non vivunt ut homines, set sunt hominibus meliores<sup>5</sup>
- VI. Quod utile est in vita politica quemlibet propriis gaudere possessionibus<sup>6</sup>
- VII. Quomodo est utendum exterioribus rebus et quis modus vivendi sit licitus<sup>7</sup>
- VIII. Quod cives et multo magis reges et principes non debent infiniatas possessiones<sup>8</sup> appetere

---

<sup>1</sup> *Textvorlage: compaciuntur. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Davor getilgt: p*

<sup>3</sup> *Textvorlage: passio. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Textvorlage: passionibus. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *homines, set sunt hominibus meliores nach dem Titel des dritten Kapitels in der Zeile ergänzt und eingefügt*

<sup>6</sup> *Textvorlage: passionibus. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *vivendi sit licitus nach dem Titel des sechsten Kapitels in der Zeile ergänzt und eingefügt*

<sup>8</sup> *Textvorlage: passiones. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

***Anfang der Kapitel von Teil III des zweiten Buches über die Fürstenherrschaft. Darin wird behandelt, wie Könige und Fürsten über ihre Diener und die sonstigen Mitglieder ihres Haushalts herrschen sollen***

- Kapitel 1: Im Rahmen der Hauswirtschaftslehre ist nicht nur die Dienerschaft, sondern auch was unsere körperlichen Bedürfnisse befriedigt, zu berücksichtigen
- Kapitel 2: Die Unterscheidung hauswirtschaftlicher Hilfsmittel und wie sie einander ergänzen
- Kapitel 3: In welchen Häusern Könige, Fürsten und überhaupt alle Bürger wohnen müssen, betrachtet unter den Gesichtspunkten des nötigen Aufwandes und des richtigen Klimas
- Kapitel 4: Die richtige Anlage von Häusern im Hinblick auf eine gesunde Wasserversorgung und die natürlichen Verhältnisse
- Kapitel 5: Besitz zu haben ist für Menschen irgendwie natürlich. Wer ihm entsagt lebt dadurch gewissermaßen als besserer Mensch
- Kapitel 6: Es ist für das Zusammenleben in einem Gemeinwesen nützlich, wenn jeder Privatbesitz hat
- Kapitel 7: Wie man äußere Güter gebrauchen soll und welche Lebensform statthaft ist
- Kapitel 8: Bürger und noch viel mehr Könige und Fürsten dürfen nicht unbegrenzt nach Besitz trachten

- IX. Que sunt species commutationum et que fuit necessitas<sup>1</sup> invenire denarius
- X. Que sunt species pecuniative et que illarum est laudabilis et que vituperabilis
- XI. Quod usura est simpliciter detestabilis et quod eam decet reges et principes prohibere
- XII. Quod diversi sunt modi lucrandi pecuniam et quod aliqui illorum modorum sunt regibus et principibus congruentes<sup>2</sup>
- XIII. Quod aliqui sunt naturaliter servi et quod expedit aliquibus aliis esse subiectos
- XIV. Quod preter servitatem naturalem, que est quasi servitus simpliciter, est dare servitudinem legalem et positivam
- XV. Quod preter servitatem vel ministrationem naturalem et legalem est dare ministrationem conductam et dilectivam<sup>3</sup>
- XVI. Quomodo in domibus regum et principum sunt ipsis ministris officia committenda
- XVII. Quomodo a regibus et principibus providenda sunt indumenta ministris<sup>4</sup>
- XVIII. Quomodo est curialitas et quod decet ministros regum et principum curiales esse
- XIX. Quomodo reges et principes erga suos ministros debeant se habere<sup>5</sup>
- XX. Quod in mensis<sup>6</sup> regum et principum et universaliter nobilium tam recubentes quam ministrantes non decet in eloquiis habundare<sup>7</sup>

---

<sup>1</sup> Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens

<sup>2</sup> congruentes nach dem Titel des zehnten Kapitels in der Zeile ergänzt und eingefügt

<sup>3</sup> et dilectivam nach dem Titel des dreizehnten Kapitels in der Zeile ergänzt und eingefügt

<sup>4</sup> -ta ministris nach dem Titel des sechzehnten Kapitels in der Zeile ergänzt und eingefügt

<sup>5</sup> -at se habere nach dem Titel des achzehnten Kapitels in der Zeile ergänzt und eingefügt

<sup>6</sup> Davor getilgt: ministris

<sup>7</sup> Das Inhaltsverzeichnis von Teil III des zweiten Buches ist auf fol. 248<sup>v</sup> am linken Rand ergänzt und wird hier in der Transkription dem ersten Kapitel vorangestellt.



- Kapitel 9: Wie viele Arten des Tausches es gibt und warum es nötig war, Geld zu erfinden
- Kapitel 10: Wie viele Arten der Geldwirtschaft es gibt. Was davon lobens- und tadelnswert ist
- Kapitel 11: Zinswucher ist schlechthin abscheulich. Könige und Fürsten müssen ihn verbieten
- Kapitel 12: Es gibt verschiedene Arten, zu Geld zu kommen. Einige davon schicken sich für Könige und Fürsten
- Kapitel 13: Manche sind von Natur aus Knechte. Es kommt ihnen zugute, Anderen unterworfen zu sein
- Kapitel 14: Neben der natürlichen Dienstbarkeit, sozusagen derjenigen an sich, muss es eine nach geltendem Recht geben
- Kapitel 15: Neben der natürlichen und gesetzesmäßigen Knechtschaft und Dienstbarkeit muss es auch eine aus Zuneigung geben
- Kapitel 16: An den Höfen von Königen und Fürsten muss man jedem Diener bestimmte Aufgaben übertragen
- Kapitel 17: Wie Könige und Fürsten ihre Diener einkleiden sollen
- Kapitel 18: Was höfisches Betragen ist. Diener von Königen und Fürsten müssen sich so verhalten
- Kapitel 19: Das richtige Verhalten von Königen und Fürsten gegenüber ihren Dienern
- Kapitel 20: An der Tafel von Königen, Fürsten und überhaupt allen Adeligen sollen weder die Tischgenossen noch ihre Aufwärter zu viel reden

**Capitulum I: Quod ad gubernacionem domus spectat non solum  
determinare de servis, set eciam de hiis, que supplent indigenciam  
corporalem et quod hee due nunc sunt connexe**

Digestis duabus partibus huius secundi libri, in quo agitur de regimine domus, quia ostensum est, qualiter decet viros suas coniuges regere et qualiter patres suos filios gubernare, restat exsequi de parte tertia, in qua agetur de regimine ministrorum vel de regimine familie. Huic autem parti, in qua agitur<sup>1</sup> de regimine ministrorum et familie cetera, ut in prosequendo patebit, connecti<sup>2</sup> potest materia illa, in qua agitur de hiis, que supplent indigenciam corporalem et que faciunt ad conservacionem et ad sufficienciam vite. Cuiusmodi sunt decencia edificiorum, multitudo nummismatum et copia possessionum aliarum.

In hac ergo parte tertia huius secundi libri, eo quod hee materie sunt connexe, intendimus instruere [fol. CCVI<sup>v</sup>] volentem suas domus debite gubernare non solum quantum ad regimen ministrorum[fol. 248<sup>vb</sup>] et familie, set eciam quantum ad alia, que [p. 349] ordinantur ad conservacionem vel ad sufficienciam vite, et<sup>3</sup> que supplere videntur indigenciam corporalem. Determinabimus ergo<sup>4</sup> in hac tertia parte<sup>5</sup> huius secundi libri, quam<sup>6</sup> decentem habitationem reges et principes et universaliter omnes cives habere debeant, quomodo deceat ipsos se habere circa possessiones<sup>7</sup> et nummismata et circa regnum familie et ministrorum. Quod autem omnia hec considerare deceat prudentem patremfamilias vel doctum gubernatorem familie et quod hee materie sint connexe, ut in principio capituli proponebatur, sufficienter ostendit Philosophus primo *Politicorum*. Ostendit autem<sup>8</sup> duabus racionibus, quod spectat ad yconomicum et ad gubernatorem<sup>9</sup> familie considerare de possessionibus, ut de domibus et nummismatibus et de supellectilibus et de aliis, que supplent indigenciam corporalem: Prima ratio sumitur ex sufficiencia vite, secunda ex similitudine, quam habet ars gubernationis domus ad artes alias.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: agetur

<sup>2</sup> *Textvorlage*: converti. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *et fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: parte tertia

<sup>6</sup> *Textvorlage*: quantum. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Davor getilgt*: passiones

<sup>8</sup> *Textvorlage*: aut. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: gubernacionem

## **Kapitel 1: Im Rahmen der Hauswirtschaftslehre ist nicht nur die Dienerschaft, sondern auch was unsere körperlichen Bedürfnisse befriedigt, zu berücksichtigen**

Nach Abschluss der ersten beiden Teile dieses zweiten Buches über die Hausherrschaft, in denen gezeigt wurde, wie Männer über ihre Frau herrschen und Väter ihre Kinder erziehen sollen, muss in Teil III der Frage nachgegangen werden, wie man seinen Dienern bzw. dem Gesinde zu gebieten hat. In Verbindung mit diesem Thema kann, wie sich im Folgenden zeigen wird, auch die Behandlung dessen erfolgen, was unsere körperlichen Bedürfnisse stillt und dazu beiträgt, dass wir, ausreichend versorgt, am Leben bleiben. Dazu gehören angemessene Gebäude, eine große Menge Geld und eine Fülle anderer Besitztümer.

Hier in Teil III von Buch II verfolgen wir die Absicht, denjenigen, der die richtige Haushaltsführung erlernen will, nicht nur über die Herrschaft über das Gesinde, sondern auch über anderes zu unterrichten, was zu einem ausreichenden Lebensunterhalt gehört, der erkennbar unsere körperlichen Bedürfnisse befriedigt. Wir werden also im dritten Teil dieses Buches II bestimmen, wie Könige, Fürsten und überhaupt alle Bürger angemessen behaust sein sollen und wie sie sich richtig gegenüber Grundbesitz und Geld sowie bei der Beherrschung ihres Gesindes zu verhalten haben. Dass aber ein kluger Familienvater oder ein gebildeter Hausherr dies alles im Zusammenhang bedenken muss, wie eingangs des Kapitels behauptet, zeigt Aristoteles in Buch I der *Politik*. Er erklärt dort, dass aus zwei Gründen ein Haushälter, um seine Aufgabe richtig zu erfüllen, sein Eigentum, zum Beispiel die Gebäude, das Geld, den Hausrat und was man sonst zur Befriedigung körperlicher Bedürfnisse braucht, in seine Überlegungen einbeziehen muss: wegen deren Existenznotwendigkeit und wegen der Ähnlichkeit der Hauswirtschaft mit anderen Techniken.

Prima via sic patet: Nam ideo de gubernatione [fol. CCVII<sup>r</sup>] domus ars traditur, ut paterfamilias, cuius est domum gubernare, debite sollicitetur circa ea, que faciunt ad bene vivere et que requiruntur ad sufficienciam vite. Quare, si ad vivendum politice requiruntur domus, possessiones et nummismata<sup>1</sup>, spectat ad gubernatorem domus considerare de talibus.

Secunda via ad investigandum hoc idem, ut patet per Philosophum ibidem, sumitur ex similitudine huius artis, que est de gubernatione domus, ad artes alias. Nam, sicut ceterae artes, ut ars fabrilis et textoria, habent<sup>2</sup> sua organa, per que perficiunt actiones suas, sic et gubernatio domus requirit sua organa, per que opera sua complere possit. Volens<sup>3</sup> ergo tradere noticiam de arte fabrilis, oportet ipsum determinare de martello<sup>4</sup>, incude et aliis instrumentis fabrilibus et spectat ad fabrum talia instrumenta cognoscere<sup>5</sup>. Sic volens tradere noticiam de arte textoria, debet determinare de pectinibus et de<sup>6</sup> aliis organis illius ar[p. 350]tis et spectat ad textorem talia instrumenta cognoscere. Quare, volens tradere noticiam de arte gubernationis domus, determinare debet<sup>7</sup> de edificiis, possessionibus et nummismatibus, quia talia sunt organa huius artis. Spectat ergo ad gubernatorem<sup>8</sup> domus talia cognoscere, quia [fol. 249<sup>ra</sup>] per hec tanquam per<sup>9</sup> propria organa consequi poterit, que faciunt ad sufficienciam vite. Habet enim ars gubernationis domus propria organa, sicut et ceterae artes mecanice habent propria instrumenta.<sup>10</sup>

Ars ergo gubernationis domus, licet largo modo possit dici ars, proprie tamen prudentia dici debet.

Premissis ergo duabus rationibus, sufficienter ostenditur, quod spectat ad gubernatorem<sup>11</sup> domus considerare de domibus, nummismatibus et possessionibus, que faciunt ad conservacionem et ad sufficienciam vite.

---

<sup>1</sup> *Korrigiert au:* nummismata

<sup>2</sup> *Davor getilgt:* Schaft eines Buchstabens

<sup>3</sup> *Textvorlage:* volent. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt:* et

<sup>5</sup> *Davor getilgt:* et

<sup>6</sup> *de fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607:* debet determinare

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607:* gubernationem

<sup>9</sup> *per fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt:* Differunt tamen haec ab illis secundum Philosophum primo *Politiorum*, quia organa gubernationis sunt activa, organa vero moechanicorum sunt factiva. Nam in moechanicis regulamur per artem, sed in gubernatione domus regula est prudentia. Sicut ergo ars differt a prudentia, sic organa moechanicorum differunt ab organis gubernationis. Differt autem prudentia ab arte, quia ars est recta ratio factibilium et per artem resultat aliquid factum in materia extra, sed prudentia est recta ratio agibilium et per eam non proprie resultat aliquid factum extra, sed magis resultat aliqua [fol. CCVII<sup>r</sup>] actio et aliqua perfectio in agente. Organa ergo moechanicorum erunt factiva, quia sunt organa artis, quae est de factibilibus, sed organa gubernationis erunt activa, quia sunt organa prudentiae, quae circa agibilia habet esse.

<sup>11</sup> *Davor getilgt:* gub. *Druck Rom 1607:* gubernationem

Der erste Gesichtspunkt stellt sich so dar: Die Hauswirtschaftskunde vermittelt, wie ein Hausvater, um seines Amtes richtig zu walten, in ausreichender Menge für das sorgt, was vorhanden sein muss, um gut leben zu können. Um diese Lebensaufgabe zu erfüllen, braucht man Gebäude, Grundbesitz und Geld. Also muss der Hausherr dies alles mit in seine Überlegungen einbeziehen.

Die zweite Begründung lässt sich, wie Aristoteles an derselben Stelle sagt, aus der Ähnlichkeit der Haushaltsführung mit anderen Künsten ableiten. Andere Techniken wie das Schmiedehandwerk und die Weberei haben ihr eigenes Arbeitsgerät. Will man jemand das Schmieden beibringen, muss man den Hammer, den Amboss und die anderen Gerätschaften dieses Handwerks behandeln; und ein Schmied muss dieses Werkzeug kennen. Bei einer Einführung in die Webkunst müssen Kämme und andere Hilfsmittel berücksichtigt werden. Der Weber muss seinerseits über sie Bescheid wissen. Wenn wir lehren wollen, wie man einen Haushalt führt, sind Gebäude, Grund und Boden sowie Geld genauer zu besprechen. Sie sind nämlich die dazu gehörenden Gerätschaften. Wie bei Werkzeug im engeren Sinn kann der Haushaltsvorstand an ihnen nachverfolgen, welchen Beitrag sie zu einem ausreichenden Lebensunterhalt leisten. Auch die Hauswirtschaft hat ihre typischen Hilfsmittel wie die übrigen Handwerkskünste auch.

Man könnte zwar die Haushaltsführung im weiteren Sinn als Kunst bezeichnen, eigentlich muss sie aber „Klugheit“ heißen.

Aus den beiden genannten Gründen ergibt sich hinlänglich, dass die Haushaltslehre Gebäude, Geld und Grundbesitz in ihre Betrachtung einbeziehen muss. Sie tragen bei, was zum Lebensunterhalt nötig ist.

Per illas autem easdem rationes probari posset, quod spectat ad gubernatorem<sup>1</sup> domus scire debite se habere circa ministros et servos. Nam ministri et servi sunt eciam quedam organa deserviencia gubernacioni domus. Propter quod declarata est prima pars capituli, ubi dicebatur, quod spectat ad gubernatorem<sup>2</sup> domus, considerare [p. 351] de ministris et servis et de hiis, que supplemt indigenciam corporalem. Quod autem hee due materie sunt connexe<sup>3</sup> et quod determinare de edificiis et possessionibus connecti debeat tractatui, in quo determinatur de ministris<sup>4</sup> et servis, delevi patere potest. Nam possessiones, domus et nummismata sunt organa gubernacionis domus. Quilibet ergo servus est quoddam organum et quodlibet organum est quidam servus. Nam secundum Philosophum organum est quidam inanimatus servus, et servus est quoddam animatum organum. Quia ergo sic conveniunt organum et servus, congrue hee<sup>5</sup> materie connectuntur. [fol. CCVIII<sup>r</sup>]

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607:* gubernationem

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607:* gubernationem

<sup>3</sup> *Davor getilgt:* connex

<sup>4</sup> *Korrigiert aus:* deministris

<sup>5</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt:* duae

Mit denselben Argumenten könnte man auch belegen, dass man bei der Haushaltsführung ausreichend über die Behandlung von Dienern und Knechten Bescheid wissen muss. Denn sie sind Mittel dazu. Warum das so ist, steht zu Anfang dieses Kapitels. Dort wurde gesagt, dass ein Haushälter sich mit dem ganzen Gesinde und was sonst dazu gehört, um die körperliche Notdurft stillt, auskennen muss. Dass diese beiden Themenbereiche im Zusammenhang stehen und die Behandlung von Gebäuden wie auch von Grund und Boden in Zusammenhang mit der Abhandlung über die ganze Dienerschaft steht, ist leicht ersichtlich. Denn Grundbesitz, Gebäude und Geld sind die Mittel der Hauswirtschaft. Also ist jeder Knecht sozusagen ein Werkzeug und jedes Werkzeug umgekehrt wie ein Knecht. Denn ein Werkzeug ist mit den Worten des Aristoteles ein unbeseelter Diener. Ein Knecht ist dann ein Hilfsmittel mit einer Seele. Wegen dieser Übereinstimmung zwischen Werkzeug und Knecht ist es passend, diese beiden Themen gemeinsam zu behandeln.

## Capitulum II: Quomodo distinguenda sunt organa gubernacionis domus et qualiter adinvicem comparantur

Philosophus primo *Politicorum* omnia organa gubernacionis domus ad bimbrem<sup>1</sup> distinctionem reducit. Ait enim quedam esse animata, ut servi, quedam inanimata, ut possessiones, nummismata, indumenta et cetera supellectilia deserviencia ad indigenciam vite. Sicut enim vidimus in aliis artibus, sic secundum Philosophum primo *Politicorum*<sup>2</sup> circa gubernacionem domus esse habet. In aliis autem artibus est<sup>3</sup> duplex organum, animatum et inanimatum, ut in arte gubernativa navium tanquam organum inanimatum est gubernaculum sive remus, tanquam animatum est ibi prorarius sive remigator. Sic in gubernacione domus tanquam organa inanimata sunt ibi indumen[fol. 249<sup>rb</sup>]ta, lecti, possessiones et nummismata, tanquam animata sunt servi et ministri. Conveniunt ergo omnia<sup>4</sup> huiusmodi organa, quia quodlibet aliquo modo est quedam res possessa. Differunt tamen, quia hec sunt animata, [p. 352] illa inanimata.

Viso, quomodo distinguuntur<sup>5</sup> organa gubernacionis domus, restat ostendere, quomodo adinvicem comparantur. Oportet enim secundum Philosophum huiusmodi organa ordinata esse adinvicem, ita quod organum sit ante organum, ut organum animatum ante inanimatum. Si enim societas domus est quid naturale et in natura ordinata sunt omnia<sup>6</sup>, et<sup>7</sup> semper inferiora administrantur<sup>8</sup> per superiora et recipiunt<sup>9</sup> modum et mensuram ex [fol. CCVIII<sup>r</sup>] illis, oportet organa domus ordinata esse et organa inferiora, ut inanimata, sunt movenda et administranda per organa superiora, ut per animata. Quod declarat Philosophus primo *Politicorum* per simile in aliis artibus, ubi innuit, quod plectra non per se cicharizant et pectines non per se ipsos pectinant. Ideo ad cicharidum<sup>10</sup> plectrum indiget ministro movente et pecten ad pectinandum indiget movente ipsum. Set<sup>11</sup>, ut ait, si plectra per se cicharizarent et pectines per se pectinarent, nichil opus esset architectoribus<sup>12</sup> ministrorum nec dominis servorum.

---

<sup>1</sup> *Korrigiert aus:* bimbrem

<sup>2</sup> primo *Politicorum* fehlt im Druck Rom 1607

<sup>3</sup> *Davor getilgt:* sic secundum Philosophum

<sup>4</sup> *Davor getilgt:* Schaft eines Buchstabens

<sup>5</sup> *Korrigiert aus:* distunguntur

<sup>6</sup> *Textvorlage:* anima ordinata sunt statt ordinata sunt omnia. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607:* ut

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607:* administrentur

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607:* incipiant

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607:* cytharizandum

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607:* Sic

<sup>12</sup> *Textvorlage:* archicetronibus. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*



## **Kapitel 2: Die Unterscheidung hauswirtschaftlicher Hilfsmittel und wie sie einander ergänzen**

Aristoteles ordnet alle hauswirtschaftlichen Hilfsmittel einer von zwei Gruppen zu. Die einen, sagt er, hätten eine Seele, zum Beispiel die Knechte, andere wie Grund und Boden, Geld, Kleidung und sonstiger Hausrat, der uns bei der Deckung des lebensnotwendigen Bedarfs hilft, nicht. Was nach Aristoteles bei anderen menschlichen Techniken zu erkennen ist, gilt auch für die Hauswirtschaft. Bei Ersteren gibt es zwei Arten von Werkzeug, belebtes und unbelebtes. Beim Lenken von Schiffen zum Beispiel hat das Steuerruder keine Seele, der Steuermann oder Rudergänger aber schon. Also gibt es auch bei der Hauswirtschaft unbeseelte Werkzeuge wie Kleider, Betten, Grundstücke und Münzen und ebenso beseelte wie Knechte und Diener. Ihnen allen ist also gemein, dass sie in irgendeiner Form Besitz sind. Der Unterschied liegt dennoch darin, ob sie eine Seele haben oder nicht.

Nach den Hilfsmitteln der Hauswirtschaft muss auch noch dargestellt werden, wie sie sich gegenseitig ergänzen. Wie Aristoteles meint, haben Werkzeuge eine Rangordnung, bei der die belebten über den unbelebten stehen. Wenn also die Hausgemeinschaft etwas Natürliches ist und in der Natur überall eine Hierarchie in der Form besteht, dass das Niedere vom Höheren gelenkt wird und dieses sich zugleich zum Maßstab nimmt, muss es auch im Haushalt eine Rangordnung der Hilfsmittel in der Form geben, dass die niederen, d. h. die unbeseelten, von den höheren, also denen mit einer Seele, bewegt und gelenkt werden. Das erklärt Aristoteles in Buch I der *Politik* durch einen Vergleich mit anderen Künsten. Er sagt dort, die Saiten einer Leier kämen nicht von alleine ins Schwingen und Kämme würde nicht von sich aus weben. Damit die Leier spielt, braucht man einen Musiker, der sie schlägt, und zum Weben jemand, der den Kamm bewegt. Würden die Leiern, so sagt er, alleine spielen und die Kämme von sich aus weben, bräuchten die Maurer keinen Baumeister und die Knechte keinen Herrn.

Ideo enim architectores et domini indigent servis et ministris sive<sup>1</sup> indigent organis animatis, quia organa inanimata per se<sup>2</sup> ipsa exercere non possunt illud, ad quod sunt facta.<sup>3</sup> Ideo domini et architectores indigent ministris et servis, ut secundum eorum ductionem moveant organa inanimata vel organa carencia ratione, ut opus proprium possint implere.

Indignum est enim secundum ordinem universi, ut supprima [p. 353] immediate administrent infima, set lex universi est, ut infima administrentur a supprimis per media. Supprima autem in quolibet negotio esse videntur architectores et domini. Infima vero sunt organa inanimata. Media vero<sup>4</sup> sunt ministri et servi, qui sunt quasi quedam organa animata. Indignum est autem dominos et architectores per se ipsos esse preparatores mensarum vel esse ostiarios aut alia talia exercere, set congruencius est hec per medios ministros efficere. In domo ergo completa utraque<sup>5</sup> organa sunt necessaria, animata et animata, que quomodo adinvicem se habeant manifestum<sup>6</sup> est per iam dicta. Nam animata [fol. 249<sup>va</sup>] sunt ante inanimata et hec per illa sunt administranda et movenda, ut possint propria opera adimplere.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage: sine. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Korrigiert aus: perse*

<sup>3</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: Nam, si tripodes et mensae regum et principum vel etiam aliorum tales essent, quales erant tripodes in quodam templo, de quibus quidam poetae fabulose dicebant, quod spontanee se ingerebant divinis obsequiis, et si omnia organa domus talia essent, qualis erat statua Daedali, de qua Philosophus fabulose recitat in Politicis, quod per se implebat opus debitum, nulla indigentia esset servorum, set mensae se ipsas pararent et, ut esset opportunitas, ostia se ipsa aperirent et clauderent. Sed, quia non sic est, organa inanimata a se ipsis moveri non possunt.*

<sup>4</sup> *vero fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Textvorlage: ultra que. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607: manifestatum*

Daher benötigen Baumeister und Herren ihre Diener und Untergebenen bzw. belebten Werkzeuge, weil die seelenlosen Geräte nicht von allein das ausführen können, wozu sie hergestellt wurden. Daher brauchen Herren und Baumeister Untergebene und Diener, die unter ihrer Leitung unbelebte oder solche Werkzeuge einsetzen, die nicht genug Verstand haben, ihre Aufgabe selbständig zu erfüllen.

Unwürdig ist es nach dem Naturrecht, dass das Höchste das Geringste direkt führt. Es gilt für die ganze Welt das Gesetz der Lenkung des Niederen durch das Höchste mit Hilfe dessen, was dazwischen steht. Ein Höchstes scheint es aber bei jeder Angelegenheit zu geben. Baumeister und Herren stehen zuoberst, die unbelebten Werkzeuge am unteren Ende und dazwischen Gehilfen und Knechte als beseelte Hilfsmittel. Es ist aber unter der Würde von Herren und Baumeistern, selbst den Tisch zu decken, die Tür zu hüten oder dergleichen mehr zu tun. Angemessener ist es, das mit Hilfe von Dienern auszuführen. In einem vollständigen und echten Haushalt braucht man also belebte und unbelebte Hilfsmittel. Ihr richtiges gegenseitiges Verhältnis ergibt sich klar aus dem Gesagten: Die mit einer Seele stehen über denen ohne. Letztere müssen von Ersteren gelenkt und geführt werden, damit sie ihre eigenen Aufgaben erfüllen können.

### **Capitulum III: Qualia edificia debent reges et principes et universaliter omnes cives quantum ad operis industriam et aeris temperamentum**

Ex predictis patere potest in hac tertia parte huius secundi libri dicendum esse tam de ministris quam de hiis, que deserviunt ad conservacionem et ad sufficienciam vite. Deserviencia autem conservacioni et sufficiencie vite quasi ad tria reducuntur: Huiusmodi enim sunt edificia, possessiones et nummismata. De quatuor ergo dicendum erit. Declarabitur enim primo, quales domos et quales habitaciones reges et principes et uni[fol. CCIX<sup>r</sup>]versaliter omnes cives habere debent. Secundo determinabitur de ipsis possessionibus. Tercio de nummismatibus. Quarto de ministris.

Inter alia autem, que consideranda sunt in edificiis, ut tradit Paladius in libro *De agricultura* est industria operis, ut edificium sit subtiliter et debite factum, et temperamentum aeris, ut sit in debito aere collocatum. Quod autem reges et principes [p. 354] debeant habere habitaciones mirabiles et subtili industria constructas, probat Philosophus duplici racione, quarum prima sumitur ex parte magnificencie regie, secunda ex parte populi. Possumus autem et nos tertiã racionem addere ex parte familie et ministrorum.

Prima<sup>1</sup> via sic patet: Nam secundum Philosophum quarto *Ethicorum*, capitulo *De magnificencia*, maxime gloriosos et nobiles decet esse magnificos.<sup>2</sup> Ex parte ergo ipsius magnificencie regie patet, quod reges et principes quantum ad industriam operis decet habere habitaciones mirabiles. Alii vero cives tales habitaciones habere debent magis et minus mirabiles, ut competat proprie facultati.

Secunda via [fol. CCX<sup>r</sup>] ad investigandum hoc idem sumitur ex parte ipsius populi, et hanc tangit Philosophus sexto *Politicorum*, ubi ait, quod principes decet sic magnifica facere et talia edificia construere, quod populus ea videns quasi sit mente suspensus propter vehementem admiracionem. Nam populus minus insurgit contra principem, videns ipsum sic<sup>3</sup> magnificum.

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>2</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: Reges ergo et principes, qui debent esse nobiles et praeclari, potissime decet esse magnificos. Alii enim, moderatas possessiones habentes, possunt esse liberales, eo quod liberalitas in parvis sumptibus esse possit, sed reges et principes, multitudine possessionum pollentes, debent esse magnifici, eo quod magnificentia circa magnos sumptus esse contingat. Sed magnifici, ut dicitur in eodem quarto *Ethicorum*, est praeparare habitacionem decentem. Non est autem decens habitatio, nisi magnifico opere et mirabili industria sit constructa.*

<sup>3</sup> *Textvorlage: sit. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

---

### **Kapitel 3: In welchen Häusern Könige, Fürsten und überhaupt alle Bürger wohnen müssen, betrachtet unter den Gesichtspunkten des nötigen Aufwandes und des richtigen Klimas**

Aus dem bisher Gesagten wird vielleicht schon deutlich, dass wir in Teil III dieses zweiten Buches sowohl die Diener als auch das behandeln, was wir zum Lebensunterhalt brauchen. Was uns dabei hilft, dass wir, ausreichend versorgt, am Leben bleiben, ist im Grunde dreierlei: Häuser, Grundbesitz und Geld. Also wird von insgesamt vier Punkten zu sprechen sein. Zuerst wird erklärt, welche Wohnhäuser Könige, Fürsten und eigentlich alle Bürger haben sollen. An zweiter Stelle wird der Grundbesitz behandelt und an dritter das Geld. Unter Punkt vier geht es dann um die Dienerschaft.

Unter anderem ist beim Hausbau, wie Palladius in seinem Buch *Über die Landwirtschaft* berichtet, auf die nötige Sorgfalt bei der Ausführung und das richtige Klima bei der Wahl des Standortes zu achten. Dass aber Könige und Fürsten beeindruckende, mit großem Aufwand gebaute Häuser brauchen, belegt Aristoteles mit zwei Argumenten. Das eine ergibt sich unter dem Aspekt der königlichen Prachtentfaltung, das andere im Hinblick auf die Untertanen. Wir können noch als dritten Faktor das Gesinde hinzufügen.

Zum ersten Punkt: Wie Aristoteles in Buch IV der *Nikomachischen Ethik* im Kapitel *Über die Großherzigkeit* schreibt, müsse, wer ruhmreich und von vornehmer Abstammung sei, auch ganz besonders hochherzig sein. Aus der Königstugend der Hochherzigkeit ergibt sich schon, dass Könige und Fürsten außergewöhnlich gut gebaute Häuser haben müssen. Die anderen Bürger des Reiches brauchen, je nach ihren finanziellen Möglichkeiten, mehr oder weniger eindrucksvolle Wohnungen.

Das zweite Argument [für eine ausgeprägte Herrschaftsarchitektur] ergibt sich, wenn man die Angelegenheit aus der Perspektive eben dieses Volkes betrachtet. Das tut Aristoteles, wenn er in Buch VI der *Politik* sagt, dass Fürsten sich so großartige Häuser bauen sollen, dass ihr Volk bei deren Anblick vor lauter Bewunderung wie vom Donner gerührt ist. Es erhebt sich nämlich weniger leicht gegen seinen Herrscher, wenn es sieht, was er Imposantes gebaut hat.

Quilibet enim de populo hoc viso opinatur principem esse tantum, quod quasi impossibile sit ipsum invadere, et quia circa impossibilia non cadit electio neque consilium, ut vult Philosophus tercio *Ethicorum*, quilibet ex populo retrahitur, ne seditionem<sup>1</sup> faciat contra principem, si aspiciat ipsum tantum et tam magnificentum. Magnitudo enim edificiorum, licet non sit fienda [fol. 249<sup>vb</sup>] ad ostentacionem et inanem gloriam, decet tamen reges et princi[p. 355]pes, ne in contemptum habeantur a populo, facere edificia magnifica, prout requirit decencia status, in quo existunt.

Tercia via sumitur ex parte ministrorum et familie. Nam, ubi multe sunt<sup>2</sup> divicie, multi sunt, qui comedunt illas. In domibus ergo regum et principum oportet multos habundare ministros, ut ergo non solum personas regis et principis, set eciam multitudo ministrorum debite commorari possit<sup>3</sup> in edificiis constructis, oportet ipsa esse magnifica.

Viso, qualia debent esse edificia quantum ad magnificentiam et industriam operis, restat videre, qualia esse debent quantum ad aeris temperamentum. Tangit autem Paladius in libro *De agricultura* tria, ex quibus cognoscere possimus<sup>4</sup>, in quo aere sit edificium construendum. [fol. CCX<sup>v</sup>]

Dicit enim salubritatem aeris primo declarare loca a vallibus infimis libera. Si enim in vallibus infimis edificia construantur, quia aer est ibi grossus propter circumstantiam montium, contingit ipsum non esse salubrem. Sic enim ymaginari debemus, quod, sicut aqua currens sanior est quam stans, eo quod aque stantes ut plurimum ingrossantur et putrescunt, sic aer reclusus in vallibus, eo quod non habet liberum motum, quasi ingrossatur et efficitur non salubris. Est ergo propter salubritatem aeris considerandum in edificiis construendis, ut non fiat talis constructio in vallibus infimis<sup>5</sup>.

Secundo considerandum<sup>6</sup>, ut locus ille, in quo est edificium construendum, sit a nebularum tenebris absolutus. Nam in aliqua parte terrarum, vel quia illa est magis paludosa vel propter aliquam aliam dispositionem terre, magis et sepius obtenebatur aer per nebulas et vapores quam in parte alia. Quare ibi redditur aer non salubris. Ideo, si vitari potest, non sunt ibi edificia construenda.

Tercium, quod declarat salubritatem aeris, est consideracio habitatorum, existencium in ipso.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: dissensionem

<sup>2</sup> *In der Textvorlage folgt*: sut. *Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: possint

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: possumus

<sup>5</sup> Dicit enim ... valibus infimis *fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: est

Jeder aus dem Volk ist bei diesem Anblick der Meinung, jener sei so mächtig, dass er dort fast unangreifbar sei. Bei der Konfrontation mit dem Unmöglichen gibt der freie Wille nach, wie Aristoteles in Buch III der *Nikomachischen Ethik* sagt. Jeder Untertan wird dann von einem Aufruhr gegen den Fürsten abgebracht, wenn er ihn so als großmächtig wahrnimmt. Gebäude sollen zwar nicht aus Prahl- und überflüssiger Ruhmsucht groß gebaut werden. Aber Könige und Fürsten müssen so mächtige Bauwerke errichten, wie sie ihr eigener Stand notwendig macht. Sonst fallen sie der Verachtung ihres Volkes anheim.

Das dritte Argument [für großartiges Bauen] ergibt sich aus dem Hofstaat. Wo viel Reichtum ist, sind auch viele hungrige Mäuler zu stopfen. In den Häusern von Königen und Fürsten muss es Diener in großer Zahl geben. Damit Erstere sich dort nicht nur allein, sondern mit einem großen Gefolge angemessen aufhalten können, müssen ihre Häuser ausladend gebaut sein.

Außer darüber, dass diese Gebäude zu Repräsentationszwecken aufwendig errichtet werden müssen, haben wir noch etwas über das richtige Klima zu sagen. Palladius nennt in seinem Buch *Über die Landwirtschaft* drei Kriterien für die klimatisch richtige Lage eines Neubaus.

Erstens sagt er, gesunde Luft gebe es nur außerhalb tiefer Täler. Würde man nämlich dort bauen, wo die Luft abgestanden ist, weil ringsum Berge stehen, wäre das gerade wegen dieser Lage nicht gesund. Wir können uns ausmalen, dass fließendes Wasser gesünder ist als stehendes, weil Letzteres wegen der fehlende Zirkulation am Ende faul wird. Genauso wird die Luft, weil sie, in einem Tal eingeschlossen, nicht unbehindert strömen kann, abgestanden und ungesund. Aus hygienischen Gründen soll man also als Bauplatz für ein Haus nicht ein tiefes Tal wählen. Zweitens muss man auch darauf achten, dass dort kein dichter Nebel herrscht. Denn in einer solchen Gegend ist es entweder besonders sumpfig, oder sie ist wegen einer anderen Eigenschaft des Erdbodens viel öfter in Nebel und Dunst gehüllt, als das anderswo der Fall ist. Das macht die Luft dort ungesund. Darum soll man, wenn es sich vermeiden lässt, an einer solchen Stelle keine Häuser bauen.

Drittens kann man die Luftqualität danach bestimmen, wie es den Menschen geht, die dort schon leben.

Si enim alicubi edificare volumus, si contingat circa regionem illam aliquos habitare, consideranda sunt habitatorum corpora, si eis sit color sanus et [p. 356] pulcher, si sit ipsis firma sinceritas capitis, si habeant acutum visum et purum auditum et vocem claram. Nam<sup>1</sup> per omnia hec indicatur bonitas aeris et per contraria indicatur aer esse infirmus. Si enim habitatores in ipso non habeant colorem sanum, set croceum, defacili in capite paciantur, habeant perturbatum visum, impurum auditum, vocem raucam, [fol. CCXI<sup>r</sup>] per omnia hec quasi per quedam signa aeris impuritas demonstratur.

---

<sup>1</sup> Nam *fehlt im Druck Rom 1607*



Wenn wir nämlich irgendwo bauen wollen und bereits Leute in der Gegend wohnen, muss man sich ihre körperliche Verfassung anschauen. Haben sie eine gesund aussehende, schöne Haut, sind sie ganz klar im Kopf, ist ihr Blick scharf, ihr Gehör gut und ihre Stimme hell, weist das alles auf gute Luft hin und das Gegenteil auf schlechte. Wenn die Bewohner statt gesunder gelbe Haut haben, oft unter Kopfschmerzen leiden, undeutlich sehen, schlecht hören und heiser sprechen, sind das sozusagen Symptome schlechter Luft.

## Capitulum IV: Qualia debent esse edificia quantum ad salubritatem aquarem et quantum ad ordinem universi

Preter predicta duo, videlicet preter operis industriam et aeris temperamentum, sunt duo alia in edificiis attendenda, ut aque salubritas et debita dis[fol. 250<sup>ra</sup>]posicio<sup>1</sup> universi.

Aqua enim secundum Philosophum est valde communis<sup>2</sup> et in multis deservit ad necessaria vite. Ideo valde considerandum est, ut sic<sup>3</sup> edificium situetur, ut ei sit aque salubris copia, ne habitatores eius ob infectionem aque infirmitatem contrahant. Tangit autem Paladius in libro *De agricultura* sex, que ait consideranda esse<sup>4</sup> in cognitione salubritatis aque<sup>5</sup>.

Primum est, quia aqua illa derivari non debet a paludibus vel<sup>6</sup> lacunis. Paludes enim et lacune, eo quod eis sit aqua quodammodo stans, ut plurimum habent aquam non salubrem.

Secundo considerandum est, ne aqua illa sumat originem ex metallis vel ne transeat per metallorum venas. Habent enim metalla suas venas subterraneas et aqua in locis subterraneis generatur et per venas subterraneas transit. Quare, si locus generacionis aquarum vel meatus, per quos aque transeunt, habeant in se principia venarum metallorum, ex hoc aqua inficitur et non est ita salu[fol. CCXI<sup>v</sup>]bris<sup>7</sup>.

Tercium, quod considerandum est in aquis, est, quod sit coloris perspicui. Nam ipsa infectio coloris aque infectionem demonstrat.<sup>8</sup>

Quartum est, ne aliquo odore vel sapore viciantur. Nam pravus odor vel sapor aquarum ut plurimum designat illas aquas generari vel transire per aliqua loca infecta<sup>9</sup>, a quibus talem odorem vel saporem contraxerunt.

Quintum est, ne aquis illis aliquis limus insedeat<sup>10</sup>. Nam terra limosa et lutosa, eo quod infecta sit, sana esse non potest.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: dispositio. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>2</sup> *Davor geüßelt*: Schaft eines Buchstabens

<sup>3</sup> *Textvorlage*: sit. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: esse consideranda

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: aque salubritatis

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: et a statt vel

<sup>7</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: Est enim humidem et molle de facili passivum. Aqua [p. 357] ergo, quia est huiusmodi, de facili inficitur a metallis et maxime a metallorum venis, ubi non sunt metalla pura, sed simul cum metallis sunt aliquae admixtae putretudines.

<sup>8</sup> Tercium, quod ... infectionem demonstrat *fehlt in der Textvorlage*. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607

<sup>9</sup> *Textvorlage*: infecta. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: insideat limus

## **Kapitel 4: Die richtige Anlage von Häusern im Hinblick auf eine gesunde Wasserversorgung und die natürlichen Verhältnisse**

Außer den zwei schon genannten Aspekten, der richtigen Ausstattung und angenehmer Luft, gibt es zwei weitere beim Hausbau zu berücksichtigen.

Wasser ist nämlich, wie Aristoteles meint, allen besonders vonnöten und aus vielen Gründen lebensnotwendig. Daher muss man bei der Wahl des Bauplatzes sehr auf das Vorhandensein von reichlich sauberem Wasser achten, damit die Bewohner sich nicht durch verdorbenes eine Krankheit zuziehen. Palladius behandelt in der Schrift *Über die Landwirtschaft* sechs Kriterien für gesundes Wasser.

Erstens darf man keines aus Sümpfen und Teichen ableiten, weil es dann aus gewissermaßen stehenden Gewässern kommt. Dann ist es meistens nicht gesund.

Zweitens muss man in Betracht ziehen, dass das Wasser nicht metallischen Ursprungs ist und durch keine Erzadern fließt. Erze verlaufen nämlich in unterirdischen Adern. Wasser entspringt auch unter der Erde und fließt dort ebenfalls in Adern. Wenn der Ursprungsort von Gewässern oder die Schichten, die sie durchfließen, Spuren von Metall enthalten, beeinträchtigt das die Qualität des Wassers, und es ist nicht besonders gesund.

Drittens muss man bei Wasser auf eine klare Farbe achten. Denn eine Trübung ist ein Hinweis auf eine Verunreinigung.

Viertens soll Wasser nicht verdorben riechen oder schmecken. Schlechter Geruch oder Geschmack weist meistens darauf hin, dass es ihn an seinem Ursprung oder beim Weiterfließen durch den Kontakt mit einer giftigen Umgebung angenommen hat.

Fünftens darf im Wasser kein Schlamm enthalten sein. Schlammige oder durch Kot verunreinigte Erde kann wegen ihres giftigen Charakters nicht gesund sein.

Hec<sup>1</sup> quinque attendenda sunt in salubritate aquarum. Verum, quia contingit aliquando nos in hiis signis decipi, ideo adducit Paladius sextum, quod dicit etiam considerandum esse, videlicet, ut consideretur<sup>2</sup> dispositio corporum utencium illis aquis. Est ergo aspiciendum, si dentes et gingivae utencium illis aquis sint puri<sup>3</sup>, si utentes eis<sup>4</sup> habeant capita sana et inperturbata, si venter aut viscera<sup>5</sup>, vel latera sive renes nullo dolore aut inflacione vexentur. Nam ex aquarum malicia<sup>6</sup> vel omnia mala hec vel aliqua horum consueverunt contingere<sup>7</sup>. Edificium ergo construendum edificari debet in tali situ, quod sit ei copia aque salubris habentis condiciones illas, de quibus fecimus mencionem.

Quod si tamen edificandi necessitas urgeat nec tamen ibi aque salubris sit<sup>8</sup> copia, est ibi secundum [fol. 250<sup>rb</sup>] Paladium construenda cisterna, in qua pluviales aque colligende sunt. Nam secundum eundem aqua celestis et pluvialis<sup>9</sup> ad bi[fol. CCXII<sup>r</sup>]bendum quasi omnibus antefertur. Sunt autem in cisterna illa pisces fluviales apponendi, ut horum natatu aqua itans agilitatem currencis imitetur.

Viso, qualiter est edificium construendum quantum ad salubritatem aque, restat videre, qualiter construendum sit quantum ad ordinem universi. In ordine autem universi, prout requirit edificium construendum, sunt tria consideranda, videlicet condicio celestis, [p. 358] diversitas ventorum et dispositio terrarum.

Quantum ad condicionem celestem duo sunt attendenda: Primo ut hyeme debita claritate illustretur. Secundo, ne in estate immoderato calore opprimatur. Quod fieri contingit, si edificium secundum suam ampliorem partem respiciat oriens hyemale. Tunc enim, eo quod in hyeme oppositum sit soli, debita claritate illustrabitur. In estate quidem, eo quod oblique respiciatur a sole, habebit in calore temperamentum. Nam semper radius obliquus minorem calorem generat quam directus<sup>10</sup>.

Secundo in edificando edificio attendenda est diversitas ventorum et hoc quantum ad diversitatem camerarum. Nam ventus septentrionalis, eo quod puriorem aerem facit, salubrior esse videtur. Propter tempus ergo estivum, in quo homines facilius infirmantur, edificande sunt alique camere opposite vento septentrionali, ut in eis salubrior custodiatur vita.

---

<sup>1</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: ergo

<sup>2</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: conditio et

<sup>3</sup> Textvorlage: pure. Emendiert nach dem Druck 1607

<sup>4</sup> eis fehlt im Druck Rom 1607

<sup>5</sup> Textvorlage: viscera. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>6</sup> Druck Rom 1607: malitia aquarum

<sup>7</sup> Korrigiert aus: contingeret

<sup>8</sup> Textvorlage: si. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>9</sup> Textvorlage: pluviales. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>10</sup> Druck Rom 1607: directus

Das sind die fünf Kriterien für gesundes Wasser. Da wir uns aber manchmal bei diesen Merkmalen täuschen können, führt Palladius noch ein sechstes an, das man, wie er sagt, noch in Betracht ziehen muss. Das ist nämlich die körperliche Verfassung derer, die das Wasser benutzen. Man muss darauf schauen, ob ihr Gebiss und Zahnfleisch keine Flecken haben, sie bei ganz klarem Verstand sind und sie im Bauch, den Eingeweiden und den Seiten bzw. Nieren von keinen Schmerzen oder Blähungen heimgesucht werden. Denn von verdorbenem Wasser kommen gewöhnlich all diese Leiden und noch andere mehr. Also muss ein Haus an einer solchen Stelle errichtet werden, wo es reichlich sauberes Wasser mit den erwähnten Eigenschaften gibt.

Wird man in der Not dazu gedrängt, trotzdem zu bauen, wo es nicht genug gesundes Wasser gibt, muss man nach Palladius eine Zisterne graben, um darin Regenwasser aufzufangen. Himmlisches Regenwasser ist, wie er weiter sagt, fast allen anderen Arten des Wassers beim Trinken vorzuziehen. In einer Zisterne muss man aber Flussfische aussetzen. Wenn sie darin herumschwimmen, wird aus dem stehenden Wasser etwas Ähnliches wie ein Fließgewässer.

Nachdem gezeigt wurde, wie man beim Hausbau auf sauberes Wasser achten muss, bleibt noch zu behandeln, wie auf die natürlichen Verhältnisse Rücksicht zu nehmen ist. Dazu zählen im Hinblick auf den Hausbau drei: die Himmels- und die Windrichtung sowie die Beschaffenheit des Bodens.

Bei Ersterer ist zu beachten, dass im Winter genug Licht hereinfällt und im Sommer die Hitze nicht zu drückend wird. Das kann man erreichen, wenn das Haus zum größeren Teil in die Richtung blickt, aus der der Winter kommt. Im Winter scheint dann die Sonne darauf, und so ist es innen hell genug. Aber im Sommer fällt das Licht von der Seite ein, wodurch die Hitze nicht so stark ist. Denn ein schräg einfallender Lichtstrahl erzeugt immer weniger Wärme als ein direkt von vorne auftreffender.

Zweitens muss man auf die Windrichtungen Bedacht nehmen und zwar im Hinblick auf die unterschiedlichen Funktionen der Räume: Nordwind reinigt die Luft und ist deshalb offensichtlich gesünder. Da im Sommer die Leute schneller krank werden, müssen einige Zimmer mit Nordblick gebaut werden, weil man dort gesünder lebt.

Tercio quantum ad ordinem universi consideranda est dispositio terrarum, ut in tali loco edificium construatur, cui viridaria et pomeria esse possint<sup>1</sup> connexa. Aspectus enim talium et deambulatio per ea ad illaritatem et sanitatem confert.

Essent autem in edificiis construendis quedam alia particularia<sup>2</sup> dicenda, ut qualis deberet esse cella vinaria, [fol. CCXII<sup>v</sup>] quia debet esse frigida, obscura, opposita septentrioni debet esse longe ab aquis, ut a cisternis et fluviis<sup>3</sup> et longe a stabulis, fimo et sterquiliniis. Sic eciam alie particulares condiciones edificiorum distingui possent. Set, quia talia nimis particularia sunt, edificatorum industrie relinquuntur. [fol. 250<sup>va</sup>/p. 359]

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: possunt

<sup>2</sup> *Textvorlage*: particlaria. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: fluminibus

Drittens ist bei den natürlichen Bedingungen der Zustand des Bodens zu berücksichtigen. Man muss sein Haus an einer Stelle errichten, wo sich ein Garten daran anschließen kann. Ihn zu sehen und dort herumzuspazieren hebt die Stimmung und fördert die Gesundheit.

Es gäbe aber noch einige Einzelheiten über den Hausbau zu erwähnen; zum Beispiel muss ein Weinkeller so beschaffen sein, dass es dort kalt und dunkel ist, auf der Nordseite errichtet wird und sich weit entfernt von Wasserquellen wie Zisternen und Flüssen wie und auch von Ställen, dem Abtritt und dem Misthaufen befindet. So könnte man noch weitere besondere Bauvorschriften machen. Aber weil das zu sehr ins Detail geht, sei das der Umsicht der Architekten überlassen.

## **Capitulum V: Quod possessio est homini quodammodo naturalis et abrenunciantes possessionibus non vivunt ut homines, set sunt hominibus meliores**

Dicto de edificiis secundum ordinem superius enarratum, restat dicere de possessionibus. Possumus autem triplici via venari, quod rerum possessio est quodammodo naturalis: Prima sumitur ex necessitate vite, secunda ex dignitate hominis, tertia ex actione nature.

Si enim homines naturaliter vivunt et societas<sup>1</sup> politica est quodammodo homini naturalis, ut in prima parte huius secundi libri diffusius probabatur, oportet aliquo modo naturalia esse, que sunt necessaria in vita politica. Set secundum Philosophum primo *Politicorum* necessaria est rerum possessio in gubernacione domus, si quis debeat politice vivere.

Eo enim<sup>2</sup> ipso, quod quod rerum possessio deservit necessitati vite, est quodammodo naturalis homini naturalis.

Secunda via ad investigandum hoc idem sumitur ex dignitate humana, eo enim ipso homo respectu corporalium et [fol. CCXIII<sup>r</sup>] sensibilibus est creaturarum dignissima, habet naturale dominium super ipsa. Quare naturale est homini, quod dominetur istis<sup>3</sup> sensibilibus et quod possit eis uti in suum obsequium. Et quia hoc est quodammodo possidere ea, ideo eorum possessio est ei naturalis. Unde et Philosophus primo *Politicorum*, ubi probat possessionem talium naturalem esse, ait, quod hominum ad bestias naturaliter est iustum bellum, eo enim quod bestie naturaliter homini debent esse subiecte et debent ordinari in obsequium eius. Si ipse refugiant obsequi homini<sup>4</sup>, homo contra ipsas bellat tanquam contra ea, quibus naturaliter dominatur<sup>5</sup>. Sicut ergo homo naturaliter dominatur bestiis, sic et na[p. 360]turaliter dominatur aliis exterioribus rebus. Quod non esset, nisi rerum possessio quodammodo naturalis esset.

Tercia via sumitur ex actione nature. Nam si in prima generatione natura non deficit animalibus, set naturaliter preparat eis debitum nutrimentum, congruum est, ut non deficiat eis iam perfectis. Si enim digniora sunt perfecta imperfectis et ipsis imperfectis animalibus preparatur debitum alimentum a natura, multo magis<sup>6</sup> hoc preparabitur eis iam in esse perfectis. Animalium autem quedam ovificant, quedam vero animalificant.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: sobrietas. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: ergo

<sup>3</sup> *Davor getilgt*: ip

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: obsequium hominis

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: dominabitur

<sup>6</sup> *Davor getilgt*: *Schaft eines Buchstabens*



## **Kapitel 5: Besitz zu haben ist für Menschen irgendwie natürlich. Wer ihm entsagt, lebt dadurch gewissermaßen als besserer Mensch**

Nachdem der Hausbau in der oben dargestellten Reihenfolge behandelt wurde, muss noch der Besitz besprochen werden. Auf drei Arten können wir beweisen, dass Eigentum zu haben sozusagen etwas Natürliches ist: durch das, was wir zum Leben brauchen, durch den Rang des Menschen und das Wirken der Natur.

Wenn Menschen sich von Natur aus zusammenschließen, um gemeinsam einen Staat zu bilden, wie in Teil I dieses zweiten Buches ausführlich dargelegt wurde, muss auf irgendeine Art auch das natürlich sein, was dazu notwendig ist. Nach Aristoteles im ersten Buch seiner *Politik* sind Besitztümer vonnöten, um einen Haushalt zu führen, in dem man gemeinsam leben will.

Dinge zu besitzen ist also an sich schon lebensnotwendig und damit eine natürliche Eigenschaft des Menschen.

Zweitens hat der Mensch einen besonderen Rang. Schon an sich nimmt er gegenüber den Geschöpfen, die nur Körper und Sinne haben, die höchste Stellung ein und beherrscht sie von Natur aus. Der Mensch ist natürlicher Gebieter dessen, was er mit seinen Sinnen zu erkennen vermag, und kann es in seinen Dienst stellen. Das bedeutet, es sozusagen zu besitzen. Also ist ein solcher Besitz für ihn natürlich. Daher sagt Aristoteles in Buch I der *Politik*, wo er das beweist, der Mensch befinde sich von Natur aus in einem gerechten Krieg mit den Tieren, weil Letztere ihm unterworfen sein und sich seinem Willen fügen müssen. Leisten sie ihm keinen Gehorsam, kämpft der Mensch gegen sie wie gegen etwas, das ihm von Natur aus untertan zu sein hat. Der Mensch gebietet von Natur aus dem Tier und genauso über alle anderen äußeren Dinge. Ansonsten wären Besitztümer nichts Natürliches.

Der dritte Beweis leitet sich aus dem Wirken der Natur ab. Wenn sie schon bei deren Zeugung Tiere keinen Mangel leiden lässt, sondern sie mit der notwendigen Nahrung versorgt, kann das entsprechend nach Abschluss ihrer Entwicklung nicht anders sein. Das Vollendete steht über dem Unvollendeten, und bereits sich noch entwickelnden Tieren wird von der Natur ausreichend Nahrung verschafft. Umso mehr muss das also gelten, wenn sie schon ihre Entelechie vollendet haben.

In animalibus autem facientibus ova, cuiusmodi sunt<sup>1</sup> aves, sic natura ordinavit, ponens in ipsis ovis album et rubeum, ita quod ex albo generatur avis et rubeum cedit in nutrimentum eius. [fol. 250<sup>vb</sup>] Avi ergo<sup>2</sup> existenti infra testam ovi, non deficit, quin providerit ei de<sup>3</sup> debito nutrimento. Sic etiam animalibus natis per generationem natura non deficit quantum ad nutrimentum, quia [fol. CCXIII<sup>v</sup>] statim sollicita est inducere lac in mamillis matris, ut ex eo animalia genita nutrir<sup>4</sup> possint. Quare, si animalibus imperfectis natura preparat nutrimentum et necessaria vite, multo magis hoc facit animalibus perfectis. Ideo ait Philosophus primo *Politicorum*, quod hec, idest res, a quibus nutrimentum accipimus, date sunt nobis a natura. Naturale est ergo nobis habere res exteriores. Habere ergo dominium rerum exteriorum est quodammodo homini naturale, quia natura produxit huiusmodi sensibilia propter hominem. Sumus enim quodammodo nos finis omnium, ut dicitur secundo *Physicorum*<sup>5</sup>.

Qui ergo talibus abrenunciat et proponit vivere absque dominio exteriorum rerum, non proponit vivere ut homo, set eligit sibi vitam celestem et supra hominem. Sicut nubere et per generationem producere sibi simile<sup>6</sup> est homini naturale, nichilominus tamen multi sunt, qui, volentes vacare maiori bono, connubia renuunt. Tales enim, ut superius dicebatur, non vivunt ut homines nec sunt pars civitatis, set eligunt sibi vitam supra hominem et dicen[p. 361]di sunt hominibus meliores. Naturale est homini ergo, ut homo est, ut vult Philosophus primo *Politicorum*, habere possessionem et dominium aliquarum rerum exteriorum propter sufficienciam vite. Natura ergo sicut dedit homini vivere, sic fecit animalia<sup>7</sup>, plantas et herbas, ut homo eis dominaretur et ut possideret ea et ut susciperet inde debitum nutrimentum, sine quo vita nostra durare non potest. [fol. CCXIV<sup>v</sup>]

---

<sup>1</sup> *Korrigiert aus:* cuiusmodisunt

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607:* enim

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607:* pro

<sup>4</sup> *Davor getilgt:* Schaft eines Buchstabens

<sup>5</sup> *Davor getilgt:* Poli

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607:* similia

<sup>7</sup> *Textvorlage:* animalibus. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

Manche Tiere legen Eier, andere gebären lebende Junge. Bei Ersteren, den Vögeln, hat es die Natur so eingerichtet, dass es im Ei das Eiklar und den Dotter gibt. Aus dem Eiklar entsteht der Vogel, aus dem Dotter entwickelt sich seine Nahrung. Damit ist für ausreichend Futter gesorgt, so lange er in der Schale steckt. Den Tieren, die durch Geburt auf die Welt kommen, fehlt es ebenso wenig an Ernährung durch die Natur, weil sie dafür sorgt, dass sich in der Mutterbrust Milch bildet und die Jungen so zu essen haben. Wenn die Natur also schon die noch nicht voll entwickelten Tiere mit der lebensnotwendigen Nahrung versorgt, tut sie das noch viel mehr, wenn sie ausgewachsen sind. Daher sagt Aristoteles in Buch I der *Politik*, dass dies, also wodurch wir uns ernähren, von Natur aus gegeben ist. Entsprechend ist es natürlich, wenn wir äußeren Besitz haben. Darüber zu gebieten ist gewissermaßen von Natur aus menschlich, denn die Natur bringt, was wir sinnlich wahrnehmen können, wegen des Menschen hervor. Wir sind gewissermaßen der Endzweck von allem, wie es in Buch II der *Physik* heißt.

Wer dem entsagt und sich vornimmt, ein Leben ohne Eigentum zu führen, entscheidet sich nicht für eine typisch menschliche, sondern eine himmlische, übermenschliche Lebensweise. Es ist für einen Menschen natürlich, zu heiraten und durch Zeugung zu erschaffen, was ihm selbst ähnlich ist. Trotzdem verweigern sich viele dem Ehestand um eines höheren Gutes willen. Dann leben sie nicht, wie oben gesagt, nach Menschenart und gehören keiner Gemeinschaft an. Stattdessen entscheiden sie sich für ein Leben, das höher steht als das menschliche, und man muss sie besser als Menschen nennen. Für den Menschen gerade in seiner Eigenschaft als Mensch ist es natürlich, wie Aristoteles im ersten Buch der *Politik* behauptet, äußere Güter zu besitzen, um am Leben zu bleiben. Die Natur gab dem Menschen das Leben, und genauso schuf sie Tiere, Pflanzen und Gras, damit er als Eigentümer darüber verfügt, um sich so die nötige Nahrung, ohne die wir nicht am Leben bleiben können, zu verschaffen.

## Capitulum VI: Quod utile est in vita politica quemlibet propriis gaudere possessionibus

Fuit opinio Socratis et Platonis, ut recitat Philosophus secundo *Politicorum*, quod esset utile et expediens civitati, quod cives propriis possessionibus non gauderent, set omnia eis essent communia. Immo, quod peius est, ipsas feminas et filios voluit esse communes. Dicebat enim Socrates, et Plato eius discipulus fuit secutus ipsum, dicens<sup>1</sup>, quod, si nullus haberet uxorem propriam, set quilibet ad quamlibet pro suo voluntate<sup>2</sup> accederet, esset suprema unitas et suprema dilectio in civitate. Tunc enim omnes viri diligerent<sup>3</sup> omnes feminas tanquam proprias, sic eciam omnes homines diligerent omnes pueros tanquam filios proprios, eo quod nesciret pater, quis puer filius suus esset, set reputaret quemlibet proprium [fol. 251<sup>ra</sup>] filium et diligeret omnes pueros tanquam natus proprios.

Sic ergo Socrates et Plato senserunt. Set in tercio libro, ubi agetur de regimine civitatis, hec opinio diffusius tractabitur. Sufficiat autem ad presens scire, quid sentiendum sit de possessione rerum exteriorum, prout facit ad regimen et gubernacionem domus. Si enim homines ut plurimum non haberent appetitum corruptum et ut in pluribus non essent proni ad malum, expediret civitati possessiones communes esse<sup>4</sup>, eo quod bonum quanto communius, tanto divinius. Omne enim [p. 362] bonum in commune reductum secundum Boecium pulchrius elucescit. Rebus tamen stantibus ut nunc, utile est civitati [fol. CCXIV<sup>v</sup>] cives gaudere possessionibus propriis, eo quod vita civilis sit vita communium hominum. Homines enim communiter non sunt adeo perfecti, quod essent contenti vivere tali vita. Possumus autem ex diversis locis in libro *Politicorum*<sup>5</sup> accipere tria, per que triplici via venari possumus, quod expedit civitati cives habere proprias possessiones: Prima via sumitur, ut removeatur inhercia et incuria<sup>6</sup>, secunda, ut prohibeatur litigium, tercia, ut tollatur inordinatio et confusio.

Prima via sic patet: Nam homo adeo diligit se ipsum, quod semper magis sollicitus est de bono proprio quam de alio. Videmus enim, quod sic est facile possessiones consumere et devastare, adeo est difficile laborare et proprio lucro substantiam et possessiones acquirere, quod in civitate contingit multos egere et esse pauperes, non obstante, quod cives possunt gaudere possessionibus propriis et quod sollicitantur circa ea tanquam<sup>7</sup> circa propria bona.

---

<sup>1</sup> dicens *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607: voluptate*

<sup>3</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>4</sup> *Textvorlage: esset. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Korrigiert aus: politicis*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607: ingnavia*

<sup>7</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

---

## **Kapitel 6: Es ist für das Zusammenleben in einem Gemeinwesen nützlich, wenn jeder Privatbesitz hat**

In Buch II der *Politik* zitiert Aristoteles die Meinung von Sokrates und Platon, wonach es für ein Staatswesen von Nutzen wäre, wenn seine Bürger sich keines Eigentums erfreuten, sondern alles miteinander teilen würden. Was noch schlimmer ist: Sokrates wollte sogar, dass Frauen und Kinder allen gemeinsam gehören. Er sagte nämlich – und Platon, sein Schüler, ist ihm darin gefolgt –, wenn keiner eine eigene Frau hätte, sondern jeder sich ganz, wie er will, mit jeder beliebigen Frau einließe, würde im Staat größtmögliche Liebe und Eintracht herrschen. Dann würden nämlich alle Männer jede Frau wie ihre eigene lieben und entsprechend auch alle Kinder. Denn keiner wüsste, welches Kind seines ist, sondern hielte jedes dafür und würde es gleich lieben.

Das ist also die Meinung von Sokrates und Platon. Aber bei der Behandlung der Staatsregierung in Buch III wird diese Auffassung noch ausgiebig erörtert. Hier reicht es, die richtige Einstellung zum Besitz äußerer Güter, soweit er zur Hausherrschaft beiträgt, zu kennen. Hätten die meisten Menschen keine verdorbenen Begierden und würden sie nicht zum Bösen neigen, wäre Gütergemeinschaft einem Gemeinwesen förderlich, denn je mehr es davon gäbe, umso göttlicher wäre der Staat dann. Denn Boethius sagt, jedes Gut erstrahle umso schöner, wenn es in den Besitz der Allgemeinheit überführt werde. Wie die Dinge aber derzeit stehen, ist es für einen Staat von Nutzen, wenn seine Bürger sich ihres Eigentums erfreuen. Denn das Leben in einem Staat ist das gemeinsame von Menschen. Die Menschen sind im Allgemeinen nicht so vollkommen, dass sie damit zufrieden wären, so zu leben. Verschiedenen Stellen der *Politik* können wir aber dreierlei entnehmen, von dem ausgehend sich darlegen lässt, das Privatbesitz dem Gemeinwohl dient. Erstens wird dadurch Trägheit und Verantwortungslosigkeit abgewendet. Zweitens verhindert er Streit. Drittens beseitigt er Unordnung und Verwirrung.

Der erste Punkt ergibt sich daraus, dass die menschliche Eigenliebe so groß ist, dass man immer mehr um das eigene Wohl als das des Anderen besorgt ist. Wir sehen nämlich, wie leicht es ist, seinen Besitz aufzubrechen und zu verschleudern, und wie schwierig, sich auf eigene Rechnung einen Bestand an Eigentum zu erarbeiten. Denn in einem Gemeinwesen gibt es Viele, die Not leiden und arm sind, ungeachtet dessen, dass die Bürger sich ihres persönlichen Besitzes erfreuen können und danach als ihrem eigenen Wohl streben.

Si ergo nullus haberet aliquid proprium, set omnibus civibus essent possessiones communes, quia cives non sic essent solliciti ad colendas possessiones communes, sicut sunt solliciti ad proprias, ut plurimum<sup>1</sup> contingeret civitatem illam sic ordinatam venire ad inopiam, ut cives non possent sibi in vita sufficere. Aliquid ergo<sup>2</sup> non est utile simpliciter<sup>3</sup>, quod est utile in casu<sup>4</sup>. Rebus ergo sic<sup>5</sup> se habentibus utile est civitati cives habere possessiones proprias, ne propter incuriam<sup>6</sup> circa communia domus civium paciantur inopiam.

Secunda via ad investigandum hoc idem sumitur ex remocione litigii. Ut plurimum enim consurgunt lites et bella inter participantes aliquid commune. Videmus enim ipsos [fol. CCXV<sup>r</sup>] fratres ex eodem patre natos, inter quos [fol. 251<sup>rb</sup>] secundum Philosophum octavo *Ethicorum* est amicitia naturalis, ut plurimum bellare adinvicem, eo quod sit eis communis hereditas. Quanto ergo magis esset dissencio<sup>7</sup> inter ipsos cives, inter quos [p. 363] non est tanta amicitia, si essent eis possessiones communes.

Tercia via sumitur ex remocione inordinacionis et confusionis. Nam secundum Philosophum secundo *Politicorum* sic accideret tunc, si cives non haberent possessiones proprias<sup>8</sup>, sicut accidit, cum aliquid committitur pluribus ministris. Cum enim hoc fit, quilibet ministrorum retrahitur, ne faciat, quod mandatur, sperans alium implere, quod iubetur. Propter quod oportet rem illam vel non produci ad effectum vel confuse<sup>9</sup> et inordinate fieri. Ut ergo tollatur confusio et inordinatio circa expediencia civitati, utile est cives gaudere possessionibus propriis, ut magis sollicite et magis ordinate et absque litigio campi et terre et alia fructifera excolantur.

---

<sup>1</sup> Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens

<sup>2</sup> Druck Rom 1607: igitur

<sup>3</sup> Davor getilgt: similiter

<sup>4</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: In

<sup>5</sup> In der Textvorlage folgt: sic. Getilgt nach dem Druck Rom 1607

<sup>6</sup> Druck Rom 1607: ignaviam

<sup>7</sup> Davor getilgt: de

<sup>8</sup> In der Textvorlage folgt: proprias. Getilgt nach dem Druck Rom 1607

<sup>9</sup> Davor getilgt: confuce

Hätte aber keiner etwas für sich allein, sondern alles gehörte den Bürgern zusammen, würde ein Staatswesen, das so eingerichtet ist, meistens Mangel leiden, weil seine Angehörigen nicht genug zum Leben hätten. Denn die Bürger wären dann nicht so darum bemüht, das Kollektiveigentum zu pflegen, wie sie sich um ihr persönliches kümmern würden. Eine Sache ist also nicht an sich nützlich, sondern nur im jeweiligen Einzelfall. Da es sich so verhält, nützt das Privateigentum der Bürger einem Staat. Sonst würden ihre Haushalte aus mangelnder Sorge um den Gemeinbesitz Mangel erdulden.

Dasselbe ergibt sich, zweitens, daraus, dass so Streit vermieden wird. Meistens entstehen nämlich Streitigkeiten und Kriege zwischen denen, welchen gemeinsam etwas gehört. Wir sehen, dass sogar Brüder, die denselben Vater haben und zwischen denen eigentlich nach den Worten des Aristoteles in Buch VIII der *Nikomachischen Ethik* von Natur aus Freundschaft herrscht, meistens einander bekämpfen, wenn sie gemeinsam etwas geerbt haben. Umso größer wäre die Zwietracht unter Bürgern, zwischen denen keine so große Freundschaft besteht, wenn sie etwas gemeinsam besäßen.

Der dritte Beweis ergibt sich durch die Abwendung von Unordnung und Verwirrung. Aristoteles sagt nämlich in Buch II der *Politik*, wenn Bürger keinen Privatbesitz hätten, würde es genau dazu kommen. Wenn eine Aufgabe mehreren Dienern übertragen wird, lässt sich jeder davon abhalten, die Anweisung zu befolgen, weil er hofft, ein anderer werde das schon tun. Deswegen wird eine solche Sache notwendigerweise entweder gar nicht oder voller Durcheinander ausgeführt. Um Unordnung und Verwirrung im Interesse des Gemeinwesens zu vermeiden ist es von Nutzen, wenn die Bürger sich ihres Privateigentums erfreuen können. Dann werden sie viel sorgfältiger, geordneter und ohne Streit den Ackerboden und was sonst noch Frucht bringt bestellen.

## Capitulum VII: Quomodo est utendum exterioribus rebus et quis modus vivendi sit licitus

Philosophus primo *Politicorum* ostendit, quod ex alio et alio usu exteriorum rerum consurgit alia et alia vita sive alius et alius modus vivendi. Sicut enim videmus in animalibus et bestiis, quod non omnes utuntur eisdem rebus nec omnes habent eundem modum vivendi, sic in hominibus habet esse. Nam aliqua animalia vivunt [fol. CCXV<sup>v</sup>] ex herbis, aliqua ex pomis vel fructibus, aliqua vero ex raptu. Diversi sunt etiam modi vivendi animalium. Nam aliqua vivunt, ut ait Philosophus, dispersa, aliqua gregalia, idest sociata. Quelibet enim sic vivunt, ut expedit ad sufficiens vite, ut melius sibi possint cibum et nutrimentum querere. Homines etiam diversimode utuntur exterioribus rebus et non eodem modo vivendi vivunt<sup>1</sup>. Distinguit<sup>2</sup> Philosophus primo *Politicorum* quatuor vitas simplices vel quatuor modos vivendi, ex quibus combinatis<sup>3</sup> resultant alii modi vivendi, [p. 364] vel alie vite. Est enim vita quadruplex, videlicet pascualis, venativa, piscativa et furativa.

Pascuales autem vitam ducunt viventes ex agricultura vel ex animalibus domesticis, venativam autem viventes ex silvestribus, piscativam autem ex piscibus, set furativam vitam ducunt viventes ex rapina et furto. Contingit autem hos modos vivendi combinare, quia quidam vivunt pascualiter et venative, quidam pascualiter et piscative, quidam vero venative et furtive, quidam autem ex omnibus, nam ex pascuis<sup>4</sup>, piscibus, venacionibus et furtis vitam querunt.

Horum autem modorum modus vivendi furtivus est omnino illicitus<sup>5</sup>. Alii vero modi possunt liciti. Vivere enim ex pas[fol. 251<sup>va</sup>]cuis, ut vivere ex agris et animalibus domesticis, cuiusmodi sunt oves<sup>6</sup>, boves et cetera talia, licita est<sup>7</sup>, quia natura talia produxit, ordinans ea ad usum hominis. Semper enim imperfecta ordinantur ad perfectiora, ut aqua et terre, que sunt inanimata, ordinantur ad nutrimentum arborum et plantarum tanquam imperfecta ad [fol. CCXVI<sup>t</sup>] perfectiora. Arbores vero et plante tanquam insensibilia ordinantur ad nutrimentum animalium sensibilium. Omnia autem hec tam inanimata quam vegetabilia et sensibilia ordinantur ad nutrimentum et sustentationem hominum.

---

<sup>1</sup> Diversi sunt ... vivendi vivunt *fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: enim*

<sup>3</sup> *Textvorlage: convivalis. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: et*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607: omnino illicitus est*

<sup>6</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: et*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607: sunt*



## **Kapitel 7: Wie man äußere Güter gebrauchen soll und welche Lebensform statthaft ist**

Aristoteles zeigt im ersten Buch der *Politik*, dass sich aus der jeweiligen Verwendung äußerer Güter ganz unterschiedliche Ernährungsarten und Lebensweisen ergeben. Wir sehen nämlich schon bei den wilden Tieren, dass nicht alle dasselbe nutzen und genau gleich leben. Genauso gilt das für den Menschen. Einige Tiere ernähren sich von Gras, andere von Obst und Feldfrüchten, wieder andere reißen Beute. Unterschiedlich sind im Tierreich auch die Lebensformen. Wie Aristoteles sagt, leben manche verstreut und andere in Herden, d. h. vergesellschaftet. Alle leben nämlich so, wie es ihrem Lebenserhalt dienlich ist, d. h. wie sie sich besser mit Nahrung versorgen können. Auch die Menschen bedienen sich auf ganz verschiedene Art äußerer Güter und leben nicht auf dieselbe Weise. Aristoteles unterscheidet im ersten Buch seiner *Politik* vier Urformen der Ernährungs- oder Lebensweisen, aus deren Verbindung sich weitere ergeben. Es gibt nämlich vier Arten, sich zu ernähren, nämlich als Bauer, als Jäger, als Fischer oder als Dieb.

Erstere wenden die an, welche von Ackerbau oder von Viehzucht leben, die zweite jene, die sich von dem ernähren, was der Wald bietet, die dritte wer gefangene Fische isst und die vierte die Menschen, welche ihren Lebensunterhalt Raub und Diebstahl verdanken. Es kommt aber vor, dass diese Arten, sich zu ernähren, miteinander verbunden sind. Manche leben als Bauern und Jäger oder als Bauern und Fischer, manche sogar als Jäger und Diebe und manche bestreiten auf alle Arten gleichzeitig, nämlich als Bauern, Fischer, Jäger und Diebe, ihren Lebensunterhalt.

Von diesen Arten, sich zu ernähren, ist die des Diebes ganz verboten, aber alle anderen können statthaft sein. Als Bauer zu leben, d. h. von den Feldern und Haustieren, wie Schafe, Rinder usw., ist erlaubt. Die Natur bringt dergleichen hervor, damit der Mensch es nutzt. Immer ist nämlich das Unvollkommene dem Vollkommenen untergeordnet. Wasser und Erde zum Beispiel, die unbelebt sind, dienen entsprechend den Bäumen und Pflanzen zur Nahrung. Diese wiederum reichen, weil sie keine sinnliche Wahrnehmung haben, den Tieren, die darüber verfügen, zum Fraß. Alle beide, die Pflanzen mit nur der vegetativen und die Tiere mit ihrer zusätzlichen sensitiven Seele, dienen den Menschen dazu, sich durch ihren Verzehr am Leben zu erhalten.

Propter quod bene dictum est, quod scribitur primo *Politicorum*, quod natura dedit nobis talia, ordinavit enim ea ad usum et dominium nostrum. Licitum est ergo sumere nutrimentum ex agris et animalibus domesticis. Quare vita pascualis est licita.

Sic etiam venativa<sup>1</sup> et piscativa de se non sunt illicita, quia enim homo naturaliter dominari debet non solum animalibus domesticis, set etiam bestiis silvestribus et piscibus. Habet contra talia iustum bellum. Propter quod Philosophus primo *Politicorum* vult venativam et piscativam esse vitas licitas. Ait enim, quod hominum ad bestias et ad alia animalia est iustum bellum. Per se enim loquendo homines iuste possunt talia capere<sup>2</sup> et ordinare ea in usum proprium.

Furtiva autem vita per se [p. 365] loquendo est illicita, quia hominum ad homines per se non est iustum bellum. Si enim homines aliqui contra alios iuste bellant, hoc quasi per accidens, inquantum illi aliquo modo forefaciunt vel forefecerunt in ipsos. Delinquit ergo homo offendendo hominem<sup>3</sup>. Per se tamen loquendo non delinquit offendendo bestias. Si autem in offensione bestiarum est delictum, hoc est quasi per accidens, inquantum talis offensa redundat in offensam hominis, ut in offensam proprii possessoris. Videtur tamen velle Philosophus, quod non solum hominis ad bestias, set etiam hominis ad barbaros sit iustum bellum. Homines enim barbari [fol. CCXVI<sup>r</sup>] et<sup>4</sup> silvestres, quia ab usu rationis deficiunt, naturaliter debent esse subiecti hominibus pollutibus subtilitate et prudentia. Videtur enim velle, quod<sup>5</sup>, quia sapientes naturaliter debent dominari insipientibus, iustum habere bellum contra ipsos, si eis nolint esse subiecti. [fol. 251<sup>vb</sup>] Secundum quem modum loquendi cives, qui magis vigent prudentia et intellectu, iustum habent bellum contra rusticos, si recusent subici illis. Propter quod contra tales recusantes subici, quos dignum est esse subiectos, secundum sententiam Philosophi sic intellectam videretur<sup>6</sup> esse licita predativa vita, ut quod licitum esset non solum hos depredari et accipere sua, set etiam eos<sup>7</sup> accipere in persona<sup>8</sup>, ex quo recusant facere, quod tenentur.

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt*: ecim

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: facere

<sup>3</sup> *Davor getilgt*: bestias

<sup>4</sup> et *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> quod *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: videtur

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: eos etiam

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: praeda

Deshalb ist es in Buch I der *Politik* gut ausgedrückt, dass die Natur uns das alles gegeben hat, damit wir es gebrauchen und darüber herrschen. Es ist also statthaft, sich von Feldern und Haustieren zu ernähren. Daher ist die bäuerliche Art zu leben erlaubt.

An sich sind die des Jägers und Fischers genauso statthaft. Denn der Mensch soll von Natur aus nicht nur über seine Haustiere, sondern auch über die Tiere des Waldes und die Fische herrschen. Gegen sie führt er einen gerechten Krieg. Deshalb rechnet Aristoteles in Buch I der *Politik* Jagd und Fischerei den erlaubten Methoden des Lebenserhalts zu. Er sagt nämlich, der Kampf gegen Raub- und andere Tiere sei ein gerechter. An und für sich ist es möglich, dass Menschen dabei gerecht handeln, wenn sie es für den Eigenbedarf tun.

Das Leben eines Diebes zu führen ist von vorneherein unstatthaft, denn an sich kann es keinen gerechten Krieg zwischen Menschen geben. Kämpfen einige nämlich gerechterweise gegen andere, ist das akzidentiell, sofern Letztere den Ersteren Schaden zufügen oder sie schon geschädigt haben. Es vergeht sich also dann ein Mensch an dem andern. An und für sich macht er sich aber nicht schuldig, wenn er Tieren Schaden zufügt, und wenn doch, dann nur akzidentiell, indem dadurch außerdem das Eigentumsrecht eines Anderen verletzt wird. Doch anscheinend ist Aristoteles der Meinung, nicht nur der Krieg des Menschen gegen Tiere, sondern auch gegen Barbaren sei gerecht. Primitive Menschen, müssen, weil es ihnen an Verstand fehlt, natürlicherweise denen untertan sein, die sehr scharfsinnig und klug sind. Aristoteles scheint daher zu glauben, weil die Weisen von Natur aus über die Unverständigen herrschen sollen, sei ein Krieg gegen Letztere gerecht, wenn sie sich nicht unterwerfen wollen. Nach dieser Auffassung haben Bürger, die mehr Klugheit und Verstand haben als Bauern, das Recht diese zu bekriegen, wenn sie ihnen die Unterwerfung verweigern. Deshalb würde aus der Meinung des Aristoteles anscheinend folgen, es sei erlaubt, jene mit Plünderung zu überziehen, die sich nicht gehörig unterordnen wollen. Also dürfte man sie nicht nur ausplündern und sich ihren Besitz aneignen, sondern sie sogar versklaven, weil sie sich weigern, das zu befolgen, woran sie sich halten sollen.

Verum<sup>1</sup>, nulli est iniuria facienda. Per se loquendo vita furtiva vel predativa debet illicita iudicari. Debet enim quis de proprio vivere, non de usurpatione alieni. Quia ergo<sup>2</sup> decet ipsos cives et multo magis reges et principes vivere vita virtuosa, si volunt<sup>3</sup> domus proprias debite gubernare, decet eos scire, quot sunt vite vel quot sunt modi vivendi et qui illorum sunt liciti et qui illiciti. Nam<sup>4</sup> nullus potest virtuose vivere, si possessionibus vel rebus exterioribus utatur illicite. [p. 366]

---

<sup>1</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: quia*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607: igitur*

<sup>3</sup> *Textvorlage: volunt. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607: quoniam*

Aber man darf niemand Unrecht zufügen. Deshalb muss an und für sich verboten sein, von Raub und Plünderung zu leben. Jeder muss von dem leben, was er selbst hat, und sich nicht widerrechtlich fremden Besitz aneignen. Gerade Bürger und mehr noch Könige und Fürsten müssen ein tugendhaftes Leben führen. Wenn sie ihren Haushalt richtig führen wollen, müssen sie wissen, wie viele Arten, seinen Lebensunterhalt zu bestreiten, und Lebensformen es gibt, sowie welche davon erlaubt sind und welche nicht. Denn es kann niemand tugendhaft leben, wenn er seinen Besitz oder äußere Güter anders als erlaubt gebraucht.

## **Capitulum VIII: Quod cives et multo magis reges et principes non debent infinitas possessiones appetere**

Communiter videntur delinquere homines circa appetitum possessionum et circa concupiscenciam di[fol. CCXVII]<sup>v</sup>iciarum. Nunquam enim communiter homines saciantur possessionibus et diviciis. Nam nunquam possunt tot habere, quin plura velint. Assignat autem Philosophus primo *Politicorum* duplicem causam, quare concupiscencia diviciarum est infinita. Prima sumitur ex inordinatione voluntatis, secunda ex falsa estimacione finis.

Prima via sic patet: Nam, ut ipse ait<sup>1</sup>, infinita est diviciarum concupiscencia, cuius causa est studere homines circa vivere, non circa bene vivere. Quicumque autem propter ipsum bene vivere divicias volunt, fruiciones corporales non infinitas querunt. Bene enim vivere est vivere<sup>2</sup> virtuose. Homines ergo, quia<sup>3</sup> non curant vivere virtuose, set totum studium eorum est, ut vivant secundum corporis voluptates<sup>4</sup>, cum divicie maxime videantur hoc efficere, ut per eas quilibet consequi possit, quod appetit, ut melius homines possint explere, quod volunt, diviciis et possessionibus non saciantur.

Secunda via ad investigandum hoc idem sumitur ex falsa estimacione finis. Nam, ut distinguit Philosophus primo *Politicorum* et ut supra in primo libro diffu[fol. 252<sup>ra</sup>]<sup>s</sup>ius diximus, aliter appetitur finis et aliter ea, que sunt ad finem. Nam finis appetitur in infinitum, ea vero, que sunt ad finem, secundum modum et mensuram ipsis finis. Ut si finis medicine est sanare, nunquam<sup>5</sup> posset medicus tantam sanitatem inducere, quin, si esset possibile, velleret<sup>6</sup> eam maiorem efficere. Medicus ergo sanitatem quasi appetit inducere infinitam, set pocionem appetit dare secundum modum et mensuram sanitatis. Communiter ergo [p. 367] homines, quia falsam estimacionem habent de fine et putant ipsum finem in [fol. CCXVII<sup>v</sup>] diviciis esse ponendum, appetunt eas in<sup>7</sup> infinitum. Set, quod ad gubernatorem<sup>8</sup> domus pertineat non appetere infinitas possessiones, duplici via venari possumus: Prima sumitur ex similitudine, quam habent yconomica et ars gubernativa domus ad naturam, secunda ex similitudine, quam habet ad<sup>9</sup> artes alias.

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>2</sup> *Davor getilgt: nisi*

<sup>3</sup> *Davor getilgt: qui non*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607: voluptatem*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607: non*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607: vellet*

<sup>7</sup> *in fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607: gubernationem*

<sup>9</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

## **Kapitel 8: Bürger und noch viel mehr Könige und Fürsten dürfen nicht unbegrenzt nach Besitz trachten**

Im Allgemeinen scheinen die Menschen sich beim Besitzstreben und der Begierde nach Reichtum falsch zu verhalten. Denn niemals können sie so viel haben, dass sie nicht noch mehr wollten. Aristoteles gibt in Buch I der *Politik* zwei Gründe an, warum das Verlangen nach Reichtum grenzenlos ist. Der erste ergibt sich aus mangelnder Beherrschung des Willens, der zweite aus einer falschen Zielvorgabe.

Zu Punkt I: Die erste Ursache für die unbegrenzte Gier nach Reichtum liegt, immer noch Aristoteles zufolge, darin, dass Menschen einfach nur leben wollen, statt richtig zu leben. Wer aber reich sein will, um ein gutes Leben zu führen, strebt nicht unbegrenzt körperliches Vergnügen an. Gut leben heißt nämlich tugendhaft leben. Für Menschen, die nicht nach einem tugendhaften Leben streben, sondern ganz darauf aus sind, so zu leben, wie es ihr Körper will, scheint es am besten durch ein großes Vermögen möglich, alles zu erreichen, wonach es sie verlangt. Je mehr sie ihre Wünsche erfüllen können, desto weniger sind sie mit ihrem reichhaltigen Besitz zufrieden.

Dasselbe folgt, zweitens daraus, dass man sich ein falsches Ziel setzt. Aristoteles unterscheidet in Buch I seiner *Politik*, wie weiter oben ausführlich gesagt, das Streben nach einem Ziel und das nach den dazu nötigen Mitteln. Ein Ziel begehrt man uneingeschränkt, was dazu dient aber nur im entsprechenden Verhältnis. Wenn es Ziel der Medizin ist zu heilen, könnte ein Arzt keine noch so gute Gesundheit herbeiführen, dass er sie nicht, wenn möglich, weiter verbessern wollte. Also erstrebt ein Arzt gleichsam unbegrenzte Gesundheit. Er verspürt den Drang, ein Heilmittel zu verabreichen, nur soweit das dazu nötig ist. Im Allgemeinen haben Menschen eine falsche Vorstellung von ihrem Ziel. Sie meinen, es handele sich dabei um Reichtum und streben ihn unbegrenzt an. Wir können aber zweifach beweisen, dass ein guter Haushälter nicht nach grenzenlosem Besitz streben soll, nämlich mit Hilfe der Ähnlichkeit von Ökonomik oder richtiger Haushaltsführung mit der Natur einerseits und der mit weiteren Künsten andererseits.

Prima via sic patet: Vidimus enim naturam non sollicitari circa nutrimentum infinitum, set tantum apponit de nutrimento, quantum requirit animal nutriendum, ut si ex albo ovi natura generat avem et ex rubeo eiusdem ovi nutrit ipsam, non apponit natura in ovo infinitum rubeum, set tantum<sup>1</sup> apponit ibi de eo, quantum sufficit<sup>2</sup> ad nutrimentum illius avis. Sic eciam, si natura ex menstruo facit animal et ex lacte nutrit ipsum, non apponit in uberibus infinitum lac, set tantum apponit ibi de eo, quod<sup>3</sup> sufficiat ad nutrimentum animalis generati. Cum ergo divicie et possessiones<sup>4</sup> ordinentur ad nutrimentum et ad sufficienciam vite, sicut<sup>5</sup> rubeum in ovo ad nutrimentum avis et lac in uberibus ad nutrimentum fetus, si gubernator domus non vult contra naturam agere, set vult suam domum regere secundum modum et ordinem naturalem, non debet infinitas divicias et possessiones appetere, set, cum tot habet, quot secundum exigenciam sui status bene sufficiant ad gubernacionem domus, debet illis esse contentus.

Secunda via ad investigandum hoc idem sumitur ex similitudine, quam habet ars gubernacionis domus ad artes alias<sup>6</sup>. Nam possessiones sunt quedam organa artis gubernacionis domus. Sicut incus, martellus et cetera huiusmodi sunt organa artis fabrilis, nulla autem ars, ut ait Philosophus primo *Politicorum*, habet [fol. 252<sup>ab</sup>] organa infinita, ergo [fol. CCXVIII<sup>r</sup>] nec gubernativa debet querere infinitas possessiones.

Decet ergo<sup>7</sup> omnes cives et multo magis reges et principes esse contentos tantis possessionibus et diviciis, quantas requirit exigencia sui status. Nam non sa[p. 368]ciari possessionibus et diviciis, ut patet per habita, vel procedit ex falsa estimatione<sup>8</sup> finis vel ex inordinatione voluntatis. Et<sup>9</sup> tanto ergo detestabilius est hoc in regibus et principibus quam in aliis, quanto decet habere ordinacionem voluntatem et meliorem estimacionem finis. Nam, sicut in primo libro dicebatur, detestabilius est in rege non habere veram estimacionem de fine quam in populo, eo quod populus a rege dirigitur, sicut detestabilius est in sagittante<sup>10</sup> non cognoscere signum quam in sagitta, eo quod sagitta a sagittante dirigitur.

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt: vi*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607: sufficiat*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: quantum*

<sup>4</sup> *Textvorlage: possiones. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607: sic*

<sup>6</sup> *Textvorlage: illas. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607: igitur*

<sup>8</sup> *Davor getilgt: ex*

<sup>9</sup> *Et fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Textvorlage: sanitate. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*



Erstens sorgt die Natur, wie wir sehen, nicht unbegrenzt für Nahrung, sondern teilt genau so viel davon zu, wie ein Tier zum Fressen braucht. Wenn die Natur zum Beispiel aus Eiklar einen Vogel hervorbringt und ihn mit dem Dotter nährt, stellt sie Letzteren im Ei nicht unbegrenzt zur Verfügung, sondern genau das, was der Vogel an Futter braucht. Wenn die Natur aus dem Menstruationsblut ein Tier erschafft und es mit Milch füttert, stellt sie dementsprechend Letztere nicht unbegrenzt in der Mutterbrust bereit, sondern genau so viel, dass es zur Ernährung des gezeugten Tieres ausreicht. Reichtum und Besitz dienen dazu, im Leben genug zu essen zu haben, wie der Eidotter beim Vogel und die Muttermilch beim Säugling. Wenn ein Hausherr nicht naturwidrig handeln, sondern seine Herrschaft in Übereinstimmung mit dem Naturrecht ausüben will, darf er nicht grenzenlos nach Reichtum und Besitz streben. Wenn er genau so viel hat, dass es gut für eine bedarfsgerechte, standesgemäße Haushaltsführung reicht, muss er sich damit zufriedengeben.

Die zweite Methode, dies zu beweisen, ergibt sich aus der Ähnlichkeit guten Haushaltens mit anderen Techniken. Besitztümer sind gewissermaßen die Werkzeuge der Haushaltsführung wie Amboss, Hammer und dergleichen mehr für beim Schmieden. Keine Handwerkskunst hat aber, wie Aristoteles in Buch I der *Politik* sagt, unbegrenzt Werkzeug zur Verfügung. Also darf man auch beim Haushalten nicht endlos nach Besitz streben.

Daher müssen alle Bürger und ungleich mehr noch Könige und Fürsten mit so viel Besitz und Reichtum zufrieden sein, wie es dem Bedarf ihres Standes entspricht. Denn daran nicht satt zu werden kommt, wie gesagt, einer falschen Einschätzung seines Zieles oder mangelnder Beherrschung gleich. Das ist bei Königen und Fürsten umso verabscheuenswürdiger als bei Anderen, als sie ihren Willen bändigen und eine bessere Vorstellung von ihrem Ziel haben müssen. Wie in Buch I gesagt, nicht zu wissen, was sein richtiges Ziel ist, muss man bei einem König mehr verabscheuen als bei seinen Untertanen, weil sie von ihm angeführt werden, so wie es für einen Bogenschützen schlimmer als für den Pfeil ist, welchen dieser lenkt, nicht zu wissen, worauf er zielen soll.

## Capitulum IX: Quot sunt species mutationum<sup>1</sup> et qua fuit necessitas invenire denarius

Si considerentur dicta Philosophi in primo *Politicorum*, omnes commutationes quasi ad tria genera reducuntur, quarum una est commutatio rerum ad res, ut frumenti ad vinum vel ad ordeum vel ad alia supplicia indigenciam corporalem. Alia est commutatio nummismatum ad nummismata, ut cum denarii argentei commutantur in aureos vel econverso vel nummismata regionis unius commutantur in nummismata regionis alterius.

Ut ergo sciamus, quomodo huiusmodi commutationes oportuit introduci, sciendum, quod, si non esset nisi communitas domus, que est communitas prima, nulla commutatio esset necessaria. Nam in domo dominatur paterfamilias, cuius est providere omnibus existentibus in domo. Quare omnis commutatio facta ad subventionem domus sit a paterfamilias, vel per se vel per procuratores intermedios. Nam ipsius patrisfamilias est totam indigenciam domesticam sublevare<sup>2</sup>. Set, cum eiusdem ad se ipsum non sit nec emptio nec commutatio, bene dictum est, quod dicitur [p. 369] primo *Politicorum*, quod in prima communitate, que est domus, manifestum est nullum esse opus ipsius commutationis. Igitur propter communitates alias est commutatio introducta.

Sunt autem alie communitates a communitate domus, ut communitas vici vel civitatis vel tocius regni et provincie vel eciam diversorum regnorum aut diversarum provinciarum. Aliquando enim indigencia ad vitam non [fol. 252<sup>va</sup>] inveniuntur in toto uno regno<sup>3</sup>. Propter quod oportet discurrere aliquos per diversas mundi partes et per diversa regna et regiones, querendo aromata et alia, que requiruntur ad vitam. Propter enim diversum aspectum siderum et planetarum aliquibus habundant partes calide, quibus non habundant frigide et econverso. Propter quod non solum oportet communicare et conversari adinvicem homines unius vici vel unius civitatis aut unius provincie, set eciam diversarum provinciarum et regnorum. Propter has ergo communitates introducte sunt ille tres species commutationum. Nam et si ad communitatem vici vel civitatis aliquo modo sufficeret commutatio rerum ad res, tamen ad communicatio[fol. CCXIX<sup>r</sup>]nem, quod habetur in toto regno, oportuit introduci commutationem<sup>4</sup> rerum ad denarios et econverso.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: commutationum

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: sublevare domesticam

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: regno uno

<sup>4</sup> *Korrigiert aus*: introducicommutationem

## Kapitel 9: Wie viele Arten des Tausches es gibt und warum es nötig war, Geld zu erfinden

Bedenkt man die einschlägigen Äußerungen des Aristoteles in Buch I der *Politik*, lassen sich alle Arten des Tausches gleichsam auf drei Grundformen zurückführen. Die eine ist der Tausch von Sachen gegen Sachen, zum Beispiel von Weizen gegen Wein, Gerste oder Anderes für den leiblichen Bedarf, die zweite der Tausch von Ware gegen Geld, der dritte der von Geld gegen Geld, etwa von Silber- gegen Goldmünzen oder umgekehrt, oder wenn man die Währung eines Landes für die eines anderen einwechselt.

Um zu verstehen, wieso es nötig war, diese Tauschformen einzuführen, muss man wissen: Keine davon wäre erforderlich gewesen, gäbe es nur die Hausgemeinschaft als Urform der Vergesellschaftung. Im Haus herrscht der Vater. Seine Aufgabe ist es, alle, die dort leben, zu versorgen. Jeder Tausch zugunsten des Hauses geht unmittelbar vom Hausvater oder, stellvertretend, von seinen Mittelsmännern aus. Ihm ist es nämlich aufgegeben, allen Mangel im Haus zu beheben. Da er mit sich selbst weder Käufe noch Verkäufe noch Tauschgeschäfte tätigt, drückt es das erste Buch der *Politik* gut aus, wonach in der Urgemeinschaft des Hauses offensichtlich keinerlei Notwendigkeit zum Tausch besteht. Daher wurde der Tausch wegen der anderen Gemeinschaften eingeführt.

Es gibt aber noch andere Vergesellschaftungsformen als die des Hauses wie zum Beispiel ein Dorf, eine Stadt, ein ganzes Reich oder eine Provinz oder auch ein Zusammenschluss verschiedener Reiche oder Provinzen. Manchmal findet sich, was man zum Leben braucht, im ganzen Reich nicht vollständig. Deshalb müssen einige in alle Himmelsrichtungen nach verschiedenen Ländern und Gebieten aufbrechen, um Gewürze und andere lebenswichtige Dinge zu beschaffen. Wegen der unterschiedlichen Stellung der Sterne und Planeten ist es in manchen Gegenden besonders heiß statt kalt, und umgekehrt. Deshalb ist es nötig, nicht nur im gegenseitigen Verkehr mit den Menschen aus *einem* Dorf, *einer* Stadt oder *einer* Provinz zu stehen, sondern mit solchen aus verschiedenen Provinzen und Ländern. Also sind wegen dieser anderen Gemeinschaften die drei Tauschformen eingeführt worden. Im Geschäftsverkehr mit einer Dorf- oder Stadtgemeinde würde irgendwie der Naturaltausch genügen. Für Handelsbeziehungen innerhalb des ganzen Reiches war es nötig, den Tausch von Ware gegen Geld und umgekehrt einzuführen. Das hätte wiederum für diesen Zweck ausgereicht.

Rursus, si in communitate tocius regni sufficeret commutatio rerum ad denarios et econverso, in commutatione tamen, que est diversorum regnorum et provinciarum, oportuit introduci non solum commutationem rerum ad res vel rerum ad denarios, set eciam denariorum ad denarios. Antiquitus enim homines, ut satis innuit Philosophus primo *Politicorum*, in simplicitate viventes quasi solum commutabant res ad res, ut si unus habundabat in vino et alius in frumento, commutabant vinum ad frumentum, et per huiusmodi commutationem subveniebant sibi ad sufficienciam vite. Qui modus, ut ipse ait, ad huc reservatur apud multas barbaras naciones, qui, non habentes denariorum usum, solum res ipsas commutant.

Hic [p. 370] autem modus forte in uno vico vel in una villa observari posset, set in toto uno regno vel in tota una provincia, si provincia illa esset magne latitudinis, commode observari non potest. Nam vinum, frumentum et talia, quibus indigemus ad vitam, cum sint magni ponderis, commode ad partes longinquas portari non possunt. Oportuit ergo invenire aliquid, quod esset portabile et quod esset pulchrum et utile, pro quo inveniri possent victualia. Huiusmodi autem maxime est argentum et aurum, que inter cetera metalla sunt pulchriora et sunt utilia et honorabilia. Ex eis enim possunt fieri vasa, que sunt hominibus utilia, quibus factis videtur utens illis esse in honore et gloria.

Primitus ergo inventa fuerunt commuta[fol. CCXIX<sup>r</sup>]ciones ad metalla solum secundum pondera, ut volentes habere tantum vini, oportebat dare tantum poderis argenti vel auri vel eciam alterius metalli, ut placebat tunc temporis populis et regibus instituere. Set, quia difficile erat in omni emptione vel vendicione semper ponderare metalla, ut ementes et vendentes absolventur ab huiusmodi pondere, [fol. 252<sup>vb</sup>] in ipsis metallis sculptum fuit signum aliquod, ut ymago principis vel aliquod aliud signum publicum, per cuius inspectionem sciretur, quanti ponderis et quanti valoris esset metallum illud.

Hoc ergo modo inventus fuit denarius et nummismata, qui est quasi quidam fideiussor noster, pro quo statim secundum ipsius valorem recipere possumus supplencia indigenciam vite. In toto ergo uno regno, ne nimis gravarentur homines commorantes in ipso, cum ex una parte regni oportebat eos attendere<sup>1</sup> ad aliam, portando secum victualia honerosa, inventus fuit denarius, qui est defacili portabilis, per cuius commutationem victualia inveniuntur. Quare commutatio rerum ad denarios et econverso forte sufficeret in uno regno vel in una provincia.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: accedere

Für den Handel zwischen verschiedenen Ländern und Provinzen war es nötig, neben dem Tausch von Ware gegen Ware und von Ware gegen Geld sich auch das Geldwechsell auszudenken. In alter Zeit, als die Menschen noch primitiv lebten, tauschten sie, wie Aristoteles zur Genüge in Buch I seiner *Politik* erläutert, fast ausschließlich Ware gegen Ware. Hatte der eine viel Wein und der andere reichlich Weizen, tauschten sie beides gegeneinander und halfen sich so wechselseitig mit dem aus, was sie zum Leben brauchten. Dieses Verfahren hat sich bis heute, wie ebenfalls Aristoteles sagt, bei vielen unzivilisierten Völkern erhalten, die kein Geld benutzen und deshalb Dinge austauschen.

Dieses Vorgehen könnte man vielleicht innerhalb eines einzigen Dorfes oder Weilers praktizieren, aber in einem ganzen Land oder in einer ganzen Provinz, wenn sie sich weithin erstreckt, kann man sich nicht gut daran halten. Wein, Weizen und dergleichen wiegen schwer. Deshalb kann man sie nicht bequem in weit entfernte Gebiete transportieren. Also musste etwas erfunden werden, das man tragen konnte sowie schön und nützlich war, um dafür Lebensmittel zu bekommen. Das gilt ganz besonders für Silber und Gold, die schöner und nützlicher sind und mehr verehrt werden als die anderen Metalle. Aus ihnen kann man nämlich Gefäße machen, die für die Menschen von Nutzen sind. Sind sie einmal hergestellt, steht derjenige in hohem Ansehen, der sie benutzt.

Als der Tausch von Metall neu erfunden war, wurde ursprünglich nur das Gewicht gemessen. Wer eine bestimmte Menge Wein haben wollte, musste dafür Gold, Silber oder anderes Metall geben. Es musste so viel wiegen, wie es zur damaligen Zeit die Völker und ihre Könige nach Belieben festgesetzt hatten. Aber es war schwierig, bei jedem Kauf und Verkauf das Gewicht des Metalls zu bestimmen. Um Käufer und Verkäufer des Wiegens zu entheben, wurde in die Metallstücke selbst irgendein Zeichen graviert, zum Beispiel ein Bild des Fürsten oder ein anderes staatliches Symbol. Wenn man es sich anschaute, konnte man erfahren, was das Gewicht und der Wert des Metallstückes war.

Auf diese Art wurde die Geldmünze erfunden. Sie leistet uns gewissermaßen Gewähr dafür, dass wir uns zu einem festgesetzten Preis mit dem versorgen können, was uns noch zum Leben fehlt. Damit im ganzen Reich also die Menschen, die sich dort aufhielten, nicht zu sehr damit belastet wurden, bei einer notwendigen Reise von einem Landesteil in den anderen schwere Lebensmittel mit sich zu schleppen, wurde die Münze erfunden, die leicht zu tragen ist und für die man Nahrungsmittel eintauschen kann. Daher hätte vielleicht in einem einzigen Reich oder in nur einer Provinz der Tausch von Ware gegen Geld und umgekehrt genügt.

Set, quia in diversis regnis diversi dominantur nec eisdem denariis utuntur, commorantes in diversis provinciis preter commutationem rerum ad res et rerum ad nummista oportuit invenire commutationem nummismatum ad nummismata.

Patet ergo, quot sunt commutationes et quomodo sunt invente et que fuit necessitas invenire denarios. Decet ergo prudentem patremfamilias et doctum gubernatorem cognoscere, quomodo orte sunt tales commutationes et ad quid deserviunt, ut cognoscendo melius sciat sue domui providere. [fol. CCXX]

Aber in verschiedenen Reichen regieren auch jeweils andere Herrscher. Wer sich in unterschiedlichen Provinzen aufhält, benutzt außerdem nicht dasselbe Geld. Neben dem Tausch von Ware gegen Ware und von Ware gegen Geld musste noch der von Währung gegen Währung erfunden werden.

Damit steht fest, wie viele Arten von Tausch es gibt, warum man sie erfunden hat und weshalb es nötig war, sich Geld auszudenken. Also muss ein kluger Familienvater und gebildeter Hausherr wissen, wie es zu diesen Tauschformen kam und wozu sie dienen, weil er dadurch sein Haus besser versorgen kann.

## Capitulum X: Quot sunt species pecuniative et que illarum est laudabilis et que vituperabilis

Convenienter post tractatum de possessionibus tractatur de nummismatibus. Nam habere possessiones et habundare vino et frumento est<sup>1</sup> habundare in diviciis naturalibus, set habundare in denariis et nummismatibus, ut patet per Philosophum primo *Politicorum*, est habundare in diviciis artificialibus. Si ergo ars naturam presupponit et ubi desinit operatio nature, ibi incipit operatio artis, congrue post tractatum de possessionibus, ex quibus oriuntur divicie naturales, annectitur tractatus de nummismatibus, que sunt divicie artificiales. Quare, si post possessiones determinandum est de nummismatibus, postquam diximus, que fuit necessitas invenire nummismata et pecuniam, restat dicere, quot sunt species pecuniative.

Distinguit autem Philosophus in *Politicis* quatuor species pecuniative, videlicet naturalem, campsoriam, obolasticam et takos sive usuram. Hiis enim quatuor modis possideri consuevit multitudo pecunie.

Prima ergo species ipsius pecuniative dicitur<sup>2</sup> esse quasi naturalis, que fit ex eo, quod res naturales in pecuniam commutantur<sup>3</sup>. Si quis ergo habundans<sup>4</sup> vino et frumento, que naturaliter producuntur, ex eis pecuniam susciperet, talis pecuniativa quasi naturalis diceretur, quia a rebus naturalibus inciperet.

Secunda [fol. 253<sup>ra</sup>] species pecuniative dicitur esse [fol. CCXX<sup>v</sup>] campso[p. 372]ria. Hec enim secundum Philosophum primo *Politicorum* forte primitus casu et simpliciter inventa fuit, set deinde per experientiam<sup>5</sup> iam est artificialis effecta. Quodlibet enim nummisma per se loquendo plus valet in propria regione. Accidit ergo forte aliquos habere aliqua nummismata, que non multum appreciabantur in regione sua, eo quod non essent<sup>6</sup> propria regioni illi. Illis ergo casu euntibus ad regiones illas, quibus illa nummismata erant propria et portantibus nummismata illa, accidit<sup>7</sup> eos plus recipere pro nummismatibus illis quam in partibus propriis. Propter quod casu cambsoria usi sunt. Set ex hoc casu ars sumpsit originem, ut postea homines artificialiter considerarent, que nummismata in quibus partibus expendantur, ut postea cambsoria artificialiter effecta esset causa lucrandi pecuniam. Hec enim pecuniativa naturalis dici non debet, quia nec a rebus naturalibus incipit nec ad naturalia terminatur.

---

<sup>1</sup> Habundare vino et frumento est *fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Textvorlage: dicere. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: commutantur in pecuniam*

<sup>4</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: in*

<sup>5</sup> *Textvorlage: experientia. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607: esset*

<sup>7</sup> *Davor getilgt: atting*



## **Kapitel 10: Wie viele Arten der Geldwirtschaft es gibt. Was davon lobens- und tadelnswert ist**

Passenderweise steht nach der Abhandlung über den Grundbesitz die über das Geld. Denn Grund zu besitzen und viel Wein und Weizen zu haben heißt über natürlichen Reichtum zu verfügen. Viel Geldmünzen zu haben ist künstliches Vermögen, wie Aristoteles in Buch I der *Politik* verdeutlicht. Wenn Kunst die Natur voraussetzt und diese sich auszuwirken beginnt, wo die Tätigkeit der Letzteren endet, ist es angemessen, im Anschluss an die Abhandlung über den Grundbesitz, der natürlichen Reichtum hervorbringt, das Geld zu besprechen, welches ein künstlicher Reichtum ist. Wenn nach dem Grundbesitz das Geld näher bestimmt werden muss und wir schon darüber geredet haben, warum es eingeführt wurde, bleibt noch über die verschiedenen Formen der Geldwirtschaft zu sprechen.

Aristoteles unterscheidet in seiner *Politik* deren vier: die natürliche, den Umtauschgewinn, das Einschmelzen und den „tokos“ oder Zins. Auf eine dieser vier Arten kommt man für gewöhnlich zu viel Geld.

Die erste Art der Geldwirtschaft nennt man „fast natürlich“. Dabei werden Sachen, die in der Natur vorkommen, gegen Geld eingetauscht. Wenn also jemand viel Wein und Weizen hat, die auf natürliche Weise erzeugt werden, und dafür Geld bekommt, nennt man diese Form der Geldwirtschaft „sozusagen natürlich“, weil sie von etwas ihren Ausgang nimmt, was von Natur aus schon vorhanden ist.

Die zweite Art, sich des Geldes zu bedienen, ist das sogenannte Wechselgeschäft. Es wurde, wie Aristoteles in Buch I seiner *Politik* sagt, vielleicht zuerst aus gegebenen Anlass einfach so erfunden, aber danach schon mit wachsender Erfahrung gewerbsmäßig geübt. An und für sich gilt nämlich eine Münze dort mehr, wo sie herkommt. Es kann also vorkommen, dass manche Leute über Geld verfügen, das in ihrer Heimat nicht viel wert ist, gerade weil es dort eigentlich nicht hingehört. Wenn sie aber dorthin reisen, wo diese Münzen heimisch sind, widerfährt ihnen, dass sie, wenn sie jene mit sich führen, dort dafür mehr erhalten als zu Hause. Deshalb tauscht man gegebenenfalls sein Geld ein. Von daher kommt die Praxis, dass Menschen vorher sorgfältig prüfen, mit welcher Währung in einem bestimmten Land bezahlt wird, so dass man durch Geldumtausch Gewinn machen kann. Diese Form der Geldwirtschaft lässt sich nicht natürlich nennen, weil sie von nichts Natürlichem ihren Anfang nimmt und darin auch nicht ihr Ende findet.

Set in ea secundum Philosophum primo *Politicorum* denarius est elementum et terminus, idest principium et finis. Incipit enim hec ars a denario, quem dat, et terminatur ad denarium, quem recipit. Quare ibi denarius finis et principium dici debet.

Tercia species pecuniative est obolostatica vel ponderis excessiva, que forte sic inventa fuit: Nam, sicut massa metalli in denarios dividitur et inprimitur ibi signum publicum, sic aliquando aliqua necessitate interveniente, ut propter vasa fienda vel propter aliquid aliud denarii resolvuntur in massam. Accidit ergo forte ex totidem denarius numero<sup>1</sup> confici<sup>2</sup> massam maioris ponderis. Ex [fol. CCXXI<sup>r</sup>] quo casu ars sumpsit originem, ut omnes denarii ponderarentur et qui essent maioris ponderis resolverentur in massam, ut ex hoc lucrum haberi posset. Ars ergo ista obolostatica sive ponderis excessiva ex excessu ponderis, qui invenitur in denariis, sumpsit originem.

Quarta species pecuniative dicitur esse takos, quod in Latino sonat quod partus. Videtur enim hec ars parere et generare denarios, quam nos [p. 373] communi nomine appellamus usuram. Nunquam enim aliqua crescunt in se ipsis, nisi per partum vel per generacionem, ut si aliquis habet decem oves, postea in capite anni habeat viginti, hoc est quia oves ille generaverunt et pepererunt. Siquis ergo ex decem denariis post aliquod tempus vult habere duodecim, quod facit pecuniativa usuraria, ut plane patet, vult, quod denarii illi pariant<sup>3</sup> et generent. Recte ergo usura vocata est quasi denariorum partus.

Harum autem quatuor species secundum [fol. 253<sup>rb</sup>] Philosophum in *Politicis* sola prima, que est quasi yconomica et naturalis<sup>4</sup> est laudabilis. Alie vero tres secundum ipsum merito vituperantur<sup>5</sup>. Nam omnis ars, que a denariis incipit et ad denarios terminatur, quasi videtur in denariis finem ponere. Cambсорia ergo<sup>6</sup>, obolostatica et usura, quia quasi totaliter in pecuniis existunt, quia a pecunia incipiunt et ad pecuniam terminantur, vituperande sunt secundum Philosophum. Nimis enim videtur esse denariorum cupidus, cuius acciones a denariis incipiunt et in denarios terminantur.

Quicquid tamen sit de cambсорia et obolostatica, usura tamen est simpliciter et in omnibus detestanda, [fol. CCXXI<sup>r</sup>] ut in sequenti capitulo apparebit. Usuras enim neminem exercere decet<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt*: n

<sup>2</sup> *Textvorlage*: conficti. *Emendiert nach dem Druck 1607*

<sup>3</sup> *Davor getilgt*: per

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: naturaliter

<sup>5</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: nemo exercere debet

Dabei steht nämlich das Geld am Beginn und am Ende, d. h. es ist Ursache und Ziel. Diese Praxis besteht darin, dass man zuerst eine Münze gibt und schließlich eine andere dafür erhält. Daher muss man dabei vom Geld als der Ursache und dem Ziel sprechen.

Die dritte Form der Geldwirtschaft ist das Umschmelzen oder die Abschöpfung des überschüssigen Gewichts. Er wurde vielleicht so erfunden: Wenn ein Metallblock in Münzen aufgeteilt und ihnen ein amtlicher Stempel aufgedrückt wird, kann es manchmal notwendig werden, um daraus ein Gefäß oder etwas anderes zu machen, sie wieder zu einem einzigen Stück Metall einzuschmelzen. Es kann aber passieren, dass aus derselben Zahl an Münzen gelegentlich ein schwerer Block gegossen wird. Daraus entstand die Praxis, alle Münzen zu wiegen und die schwereren gegebenenfalls einzuschmelzen, um damit Gewinn zu machen. Das Umschmelzen bzw. die Abschöpfung des überschüssigen Gewichtes hat also ihren Ursprung darin, dass es Münzen gibt, die zu schwer sind.

Die vierte Form der Geldwirtschaft ist der „tokos“. Er ist gleichbedeutend mit lateinisch „partus“, ‚Geburt‘. Durch dieses Verfahren, das man gemeinhin mit dem Wort „Verzinsung“ bezeichnet, wird Geld anscheinend gezeugt. Niemals kann etwas ohne vorherige Zeugung und Geburt von sich aus zunehmen. Wenn zum Beispiel jemand zehn Schafe, zum Beginn des nächsten Jahres aber schon zwanzig hat, liegt das daran, dass die einen die anderen gezeugt und geboren haben. Will also jemand aus zehn Pfennigen nach einer bestimmten Zeit zwölf machen, wie es der Wucher tut, dann will er offensichtlich, dass sein Geld das zusätzliche zeugt und gebiert. Also nennt man die Verzinsung zu Recht „eine Art Geldzeugung“.

Nach Aristoteles in Buch I der *Politik* ist von diesen vier Arten [der Geldwirtschaft] nur die erste, die gleichsam auf natürliche Weise zur Hauswirtschaft gehört, zu billigen. Die drei anderen werden aber, wiederum ihm zufolge, verdientermaßen getadelt. Jede Kunst, die von Geld ausgeht und damit auch endet, scheint sich sozusagen Pfennige zum Ziel zu setzen. Der Umtauschgewinn, das Umschmelzen und die Verzinsung sind laut Aristoteles zu missbilligen, weil sie fast ausschließlich mit Geld zu tun haben, nämlich damit ihren Anfang nehmen und auch ihr Ende finden. Derjenige scheint nämlich zu gierig nach Geld zu sein, dessen Tun damit anfängt und aufhört.

Wie es sich auch immer mit Umtauschgewinn und Umschmelzen verhalten mag, der Zinswucher ist schon an sich und in jeder Hinsicht zu verabscheuen, wie aus dem folgenden Kapitel deutlich wird. Ihn darf niemand praktizieren.

Cambsoria autem et obolostatica, et si mercatoribus vel aliquibus aliis permittuntur, regibus tamen et principibus, quos decet esse quasi semideos, exercere non congruit, nisi<sup>1</sup> primam speciem pecuniative, que est yconomica et quasi naturalis<sup>2</sup>. Decet enim ipso habundare in possessionibus et in redditibus, ex quorum fructu pro defencione regni et pro<sup>3</sup> aliis necessariis possint habundare pecunia. [p. 375]

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607: Nam*

<sup>2</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: decet*

<sup>3</sup> *pro fehlt im Druck Rom 1607*

Umtauschgewinn und Umschmelzen geziemen sich auch dann nicht für Könige und Fürsten, wenn sie Händlern oder bestimmten anderen Menschen erlaubt werden. Denn Erstere müssen wie Halbgötter sein. Die erste Art der Geldwirtschaft, die fast wie von Natur zur Hauswirtschaft gehört, schickt sich für sie. Sie müssen nämlich über reichlich Besitz und Einkünfte verfügen, damit sie aus dem Ertrag mehr als genug Geld für den Schutz des Reiches und dazu, was sonst noch nötig ist, haben.

## Capitulum XI: Quod usura est simpliciter detestabilis et quod eam decet reges et principes prohibere

Quarta species pecuniative, quam Philosophus appellat “takos”, sicut duplici nomine nominatur, sic duplici via investigare possumus eam detestabilem esse. Vocatur enim primo denariorum partus, ex quo nomine arguit Philosophus primo *Politicorum* eam contra naturam esse. Nam parere et generare et multiplicari in se ipsis est proprium naturalibus et est contra naturam artificialium. Stanna<sup>1</sup> enim et arche, quia sunt artificialia, quantumcunque simul existant, nunquam se ipsis multiplicarent<sup>2</sup>. Animalia vero, quia sunt res naturales, simul manencia generant et pariunt et se ipsa augent. Volens ergo<sup>3</sup> denarios ipsos in se ipsis multiplicari, ut quod decem post lapsum temporis fiant viginti, vult, quod artificialia se ipsa multiplicent, et quia hoc est contra naturam artificialium, cum denarius sit quid [fol. CCXXII<sup>r</sup>] artificiale, bene dictum est, quod dicitur *Politicorum* primo<sup>4</sup>, usuram esse quid detestabile et contra naturam.

Secundo huiusmodi pecuniativam<sup>5</sup> possumus ostendere detestabilem esse ex alio nomine, quo nominatur, ut quia dicitur usura, quod quasi idem est quod rapina usus. In usura enim usus rapitur et usurpatur, vel idem venditur bis vel venditur ibi usus, qui non est suus. Ad cuius evidenciam sciendum, quod, licet aliud sit res, aliud usus rei, ut aliud<sup>6</sup> est domus et aliud inhabitare ipsam, in aliquibus tamen nunquam concessio usus separari potest a concessione substantie. In quibuscunque ergo<sup>7</sup> potest concedi usus rei absque eo, quod concedatur<sup>8</sup> eius substantia. Potest inde accipi pensio, dato, quod res illa [fol. 253<sup>va</sup>] in nullo deterioretur<sup>9</sup>. Set, si non potest concedi usus absque concessione substantie, quantum ad talem usum non est pensio aliqua accipien[p. 375]da, quod<sup>10</sup>, si accipiatur, erit ibi usura, idest rapina usus.

Cumque ergo usus<sup>11</sup> domus sit domum inhabitare, non sit<sup>12</sup> domum alienare, possessor domorum potest concedere usum domus, ut inhabitationem, absque eo, quod concedat substantiam eius et quia cuius est substantia, eius est usus.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: scrinia

<sup>2</sup> *Korrigiert aus*: ipsismultiplicarent

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: primo *Politicorum*

<sup>5</sup> *Textvorlage*: pecuniativa. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Davor getilgt*: ad

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>8</sup> *Textvorlage*: concedaur. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: deterioraretur

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: quia

<sup>11</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: ipsius

<sup>12</sup> *sit fehlt im Druck Rom 1607*

## **Kapitel 11: Zinswucher ist schlechthin abscheulich. Könige und Fürsten müssen ihn verbieten**

Die vierte Form der Geldwirtschaft, die Aristoteles „tokos“ nennt, können wir auf zwei Arten als verabscheuenswert erweisen, so wie sie auch zwei verschiedene Namen hat. Einmal nennt man sie nämlich „Geldzeugung“. Aus dieser Bezeichnung leitet Aristoteles im ersten Buch seiner *Politik* ab, dass sie naturwidrig sei. Denn durch Zeugung zu erschaffen und sich selbst zu vermehren ist dem eigentümlich, was es von Natur aus gibt, und widerspricht dem Wesen des künstlich Entstandenen. Dazu gehören Bücherkisten und Geldkassetten. Solange sie auch vorhanden sein mögen, vermehren sie sich doch nie. Tiere sind Naturdinge. Zeit ihres Bestehens erschaffen sie durch Zeugung und vermehren sich. Will man daher, dass sich Münzen von sich aus vermehren und nach Vergehen einer bestimmten Zeit aus zehn davon zwanzig werden, möchte man, dass sich Künstliches vervielfältigt. Dem steht dessen Wesen entgegen. Eine Münze ist etwas Künstliches. Daher ist es in Buch I der *Politik* treffend formuliert, dass Zinswucher abscheulich und naturwidrig ist.

Zweitens können wir mit Hilfe ihrer anderen Bezeichnung darlegen, dass diese Form der Geldwirtschaft zu verabscheuen ist. Das bedeute: Man nennt sie „usura“, ‚Wucher‘, weil sie gleichsam dasselbe ist wie ein Raub des „usus“, des ‚Gebrauchs‘. Beim Wucher wird nämlich der Gebrauch geraubt und sich widerrechtlich angeeignet. Entweder wird dasselbe zweimal oder der Gebrauch von etwas verkauft, was einem gar nicht gehört. Um das zu verdeutlichen: Eine Sache und ihr Gebrauch können zwei verschiedene Dinge sein, z. B. ein Haus und darin zu wohnen. Bei manchen Dingen kann aber nie die Nutzung unabhängig vom Eigentum eingeräumt werden. Kann der Gebrauch einer Sache zugestanden werden, ohne auch das Eigentum daran abzutreten, ist es möglich, sich dafür einen Mietzins geben zu lassen, vorausgesetzt, die Sache selbst wird dadurch nicht geschmälert. Aber wenn der Gebrauch nicht ohne Überlassung des Eigentums eingeräumt werden kann, darf man dafür auch keinen Zins nehmen, sonst wäre es Wucher, d. h. ein Raub des Gebrauchs.

Da der Gebrauch eines Hauses darin besteht, darin zu wohnen, und nicht darin, es [dem Besitzer] zu entfremden, kann dessen Besitzer die Nutzung, d. h. das Wohnrecht, gewähren, ohne gleichzeitig auch das Eigentum daran zu überlassen.

Quamdiu substantia est ipsius, usus pertinet ad ipsum. Vendens ergo, quod suum est et quod pertinet ad ipsum, licite potest, et nulli iniuriatur. Nichil ergo rapit, nichil usurpat, si retinens sibi dominium domus, vendit inhabitationem et usum eius.

In denariis autem non sic. Nam usus proprius denariorum est expendere et alienare denarios. Nunquam ergo potest concedi usus proprius denarii, nisi concedatur eius substantia. Cum ad talem usum oporteat ipsam substantiam alienare, quia ergo accidens a substantia [fol. CCXXII<sup>v</sup>] dependet et usus ex ipsa re sumit originem, bene dictum est, quod cuius<sup>1</sup> est substantia, eius est usus. Volens ergo accipere pensionem de usu denariorum, dicitur committere usuram vel dicitur usurpare et rapere<sup>2</sup> usum, quia concedendo usum denarii concedit substantiam eius. Concedendo vero substantiam non ulterius<sup>3</sup> spectat ad ipsum usum eius. Quare, si de usu pensionem accipiat, vendit, quod non est suum, vel accipit pensionem de eo, quod non spectat ad ipsum, cum non ulterius spectet ad eum usum denarii, ex quo eius substantiam iam concessit.

Advertendum tamen, quod, ut ait Philosophus primo *Politicorum*, quasi cuiuslibet rei est duplex usus, unus proprius et alius non proprius. Usus proprius denarii est ipsum commutare vel expendere vel alienare. Usus vero non proprius est apparere. Multi enim ostendunt denarios suos non ad expendendum, set ad apparendum et ut videantur divites. Sic et usus proprius domus est inhabitare, usus non proprius est ipsam vendere vel [fol. 253<sup>vb</sup>] commutare. Multi enim domus fabricant non ad inhabitandum, set ad vendendum. De omni autem usu, sive<sup>4</sup> sit proprius, sive non proprius, potest accipi pensio, si usus ille p. 376] concedi posset absque concessione substantie. Propter quod plane patet econtrario esse de denariis et de aliis rebus. Nam de usu proprio denariorum non potest accipi pensio absque usura, quia talis usus concedi non potest absque concessione substantie.

Set de usu non proprio potest, ut si quis vellet nummismata non ad expendendum, set ad apparendum. Quod forte multociens mercatores faciunt, qui, ut appareant divites [fol. CCXXIII<sup>r</sup>] et ut alii cives apud eos deponant pecuniam, habent coram se multitudinem pecunie. Cum ergo quis possit concedere denarios ad talem usum, videlicet ad apparendum, absque eo, quod concedat<sup>5</sup> substantiam eorum, si hoc modo de denariis pensionem acciperet, forte aliter peccaret, usuram tamen non committeret.

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt: e*

<sup>2</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: ipsum*

<sup>3</sup> *Davor getilgt: alterius*

<sup>4</sup> *Davor getilgt: sum*

<sup>5</sup> *Davor getilgt: q*



Wer etwas besitzt, der hat auch das Nutzungsrecht. Zu verkaufen, was sein Eigen ist und was dazu gehört, ist statthaft und tut niemandem Unrecht. Also raubt jemand nichts und eignet sich auch nichts widerrechtlich an, wenn er ein Haus in seinem Besitz behält, die Erlaubnis, es zum Wohnen zu nutzen, aber verkauft.

Bei Geld ist das aber nicht so. Sein eigentlicher Gebrauch besteht darin, es durch Ausgeben anderen zu übertragen. Also kann niemals der Gebrauch des Geldes im eigentlichen Sinn ohne eine zwangsläufige Abtretung des Eigentums daran erfolgen. Ein Akzidens ist abhängig von der Substanz, und der Gebrauch hat seinen Ursprung in der Sache selbst. Daher lässt es sich gut so ausdrücken, dass man mit dem Eigentum zugleich auch über den Gebrauch verfügt. Wer also einen Mietzins für den Gebrauch von Geld nehmen will, begehrt, wie man sagt, Wucher bzw. eignet sich den Gebrauch widerrechtlich nach Räuberart an. Denn dadurch, dass er die Verfügung über sein Geld abtritt, überlässt er auch das Eigentum daran. Nach einer Eigentumsübertragung steht ihm aber nicht länger das Nutzungsrecht zu. Wenn er sogar für den Gebrauch Zins nimmt, verkauft er, was ihm nicht gehört. Denn er hat nicht mehr das Recht, das Geld zu nutzen, weil er das Eigentum daran schon übertragen hat.

Es ist aber zu beachten, dass es fast bei jedem Ding zweierlei Gebrauch gibt, wie Aristoteles in Buch I der *Politik* sagt, den eigentlichen und den uneigentlichen. Der eigentliche Gebrauch des Geldes besteht darin, es zu tauschen oder durch Ausgeben einem Anderen zu überlassen. Der uneigentliche ist das Zurschaustellen. Viele Leute zeigen ihr Geld nämlich nicht her, um es auszugeben, sondern um es sehen zu lassen und dadurch reich zu erscheinen. Genauso ist der eigentliche Gebrauch des Hauses das Wohnen, der uneigentliche es zu verkaufen oder einzutauschen. Viele Menschen bauen nämlich Häuser nicht, um sie zu beziehen, sondern um sie zu verkaufen. Für jeden Gebrauch, den eigentlichen wie den uneigentlichen, kann man Zins nehmen, wenn jener ohne Verzicht auf das Eigentum eingeräumt werden kann. Also ist klar ersichtlich, dass es sich mit Geld umgekehrt verhält als mit anderen Dingen. Denn für den eigentlichen Gebrauch von Geld kann man, ohne zu wuchern, keinen Zins nehmen, weil er ohne gleichzeitigen Eigentumsverzicht nicht überlassen werden kann.

Für den uneigentlichen Gebrauch kann man ihn aber verlangen, wenn jemand zum Beispiel Geld nicht ausgeben, sondern vorzeigen will, wie es etwa Kaufleute sehr oft tun. Sie haben ganz häufig eine große Menge Geld vor sich liegen, um reich zu scheinen und damit Andere es eher bei ihnen hinterlegen. Wenn jemand Geld zu diesem Zweck, nämlich um es zur Schau zu stellen, ohne auf sein Eigentum daran zu verzichten, bereitstellen könnte, würde er, falls er Zins dafür nähme, vielleicht auf andere Art falsch handeln, aber doch keinen Wucher begehen.

In rebus autem aliis ut plurimum contingit econtrario, ut in usu proprio non committitur usura. Nam, quia inhabitatio, que est proprius<sup>1</sup> usus domus, concedi potest absque concessione substancie eius, si de hoc pensio accipiatur, nulla usura committitur.

Set, si quis domum venderet vel commutaret, quod non est proprius usus eius, dato, quod non statim pecuniam reciperet<sup>2</sup>, si propter usum domus vellet ulteriorem pecuniam accipere, usuram committeret, quia iam usus non spectaret<sup>3</sup> ad<sup>4</sup> ipsum, postquam per vendicionem concessisset eius substanciam. Omnino ergo usura, quia ibi venditur usus, qui non spectat<sup>5</sup> ad creditorem, contra naturam est. Decet ergo reges et principes, si volunt naturaliter dominari, prohibere usuras, ne fiant, eo quod iuri naturali contradicant<sup>6</sup>. [p. 377]

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt: p*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607: acciperet*

<sup>3</sup> *Textvorlage: peccaret. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>5</sup> *Textvorlage: peccat. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Textvorlage: contradicat. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

Man kann das Wohnrecht, also den eigentlichen Gebrauch eines Hauses, abtreten, ohne zugleich auf das Eigentum daran zu verzichten. Also ist es überhaupt kein Wucher, dafür Mietzins zu nehmen.

Wenn jemand ein Haus verkaufen oder eintauschen würde, was nicht dessen eigentlicher Gebrauch ist, beginge er Wucher, wenn er, statt einfach Geld dafür einzustreichen, noch mehr für dessen Gebrauch verlangen würde. Denn der stünde ihm nicht mehr zu, nachdem er durch Verkauf sein Eigentum überlassen hätte. Also ist Wucher in jeder Hinsicht naturwidrig, weil dabei ein Gebrauch verkauft wird, der dem Gläubiger nicht zusteht. Wenn Könige und Fürsten nach dem Naturrecht herrschen wollen, müssen sie den Wucher als etwas im Widerspruch dazu verbieten.

## **Capitulum XII: Quod diversi sunt modi lucrandi pecuniam et quod aliqui illorum modorum sunt regibus et principibus congruentes**

Circa finem primi *Politicorum* distinguit Philosophus diversos modos, quibus nummismata [fol. 254<sup>ra</sup>] adquiruntur. Convenit<sup>1</sup> enim hoc fieri quasi quinque viis, quarum una dici[fol. CCXXIII]<sup>ur</sup> possessoria, secunda mercativa, tertia mercenaria vel conducta, quarta experimentalis, quinta artificia.

Via<sup>2</sup> autem possessoria adquiritur pecunia, quando quis possessionibus habundans ex fructibus earum pecuniam acquirit. Decet enim secundum Philosophum yconomicam et dispensatorem domus esse expertum circa possessiones, sciendo, que sunt magis fructifere et ex quibus potest melius subveniri indigencie<sup>3</sup> domestice sive gubernacioni domus. Hoc autem fieri convenit, si sciatur, que in quibus partibus habundant, ut quis illis animalibus habundet, que in partibus illis, in quibus existit, melius conservantur. Hoc autem quomodo sciri possit et qualiter circa possessiones quis se habere debeat, ut qualiter aves et animalia quadrupedia conserventur et que terra magis valeat pro agricultura, que magis ad vinearum plantacionem et qualis cura circa arbores sit gerenda, disposuimus silencio pertransire, eo quod alii de talibus sufficienter tradidisse videntur. Palladius<sup>4</sup> multa huiusmodi enarravit<sup>5</sup>.

Secunda via utilis ad pecuniam acquirendam dicitur esse mercativa, cum quis per mare aut per terram defert mercaciones aliquas vel assistit deferentibus mercaciones ipsas.

Dividitur autem secundum Philosophum mercatoria in tres partes, in nauclariam, que sit per mare, et ponderis portativam, que fit per terram, [p. 378] et assistricem.

Tercia via acquirendi<sup>6</sup> pecuniam dicitur esse mercenaria vel conducta, ut cum quis spe mercedis vel precio conductus aliqua operatur.

Quarta via dicitur experimentalis. Experimentum enim particularium est. Cum ergo [fo. CCXXIV] quis novit particularia facta aliquorum, quibus pecuniam sunt lucrati, dicitur scire lucrativam experimentalem.

Recitat enim Philosophus duo particularia gesta, quibus fuit pecunia adquisita. Primum est, quod fecit Tales Milleus, unus [fol. 254<sup>rb</sup>] de septem sapientibus, qui primo philosophari ceperunt.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: contingit

<sup>2</sup> *Davor getilgt*: Vita

<sup>3</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: corporali

<sup>4</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: enim

<sup>5</sup> *Korrigiert aus*: enarravit

<sup>6</sup> *Textvorlage*: a carendi *statt* acquirendi. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

## **Kapitel 12: Es gibt verschiedene Arten, zu Geld zu kommen. Einige davon schicken sich für Könige und Fürsten**

Gegen Ende von Buch I seiner *Politik* unterscheidet Aristoteles verschiedene Arten des Gelderwerbs. Dazu kommt man sozusagen auf fünf Wegen, durch Grundbesitz, Fernhandel, Verdingung oder Sichanwerbenlassen, Erfahrung und Ausübung einer Handwerkskunst.

Durch Grundbesitz kommt man zu Geld, wenn man so viel davon hat, um mit dessen Erträgen Geld zu verdienen. Wie Aristoteles sagt, muss nämlich ein Hausherr oder -verwalter sich auf seinen Besitz verstehen, um zu wissen, was einträglicher und womit besser dem Wohl der Bewohner bzw. der Führung des Haushalts gedient ist. Das kann der Fall sein, wenn man weiß, was es in der Gegend reichlich gibt, zum Beispiel an Tieren, die dort, wo man lebt, leichter gezüchtet werden können. Wie man lernt, mit seinem Besitz richtig umzugehen, etwa wie man Vögel und Vierbeiner züchtet, welcher Boden sich besser für Ackerbau oder das Anpflanzen von Wein eignet und wie man Bäume behandeln muss, das haben wir uns vorgenommen, mit Schweigen zu übergehen. Denn andere scheinen darüber schon genug geschrieben zu haben. Palladius hat viel darüber berichtet.

Die zweite nützliche Methode, zu Geld zu kommen, nennt man Fernhandel, weil dabei jemand selbst über Land oder Meer hinweg Geschäfte betreibt oder andere dabei unterstützt.

Man unterscheidet nach Aristoteles dabei drei Arten, den Handel per Schiff über das Meer, den Transport der Ware zu Lande und die Unterstützung dabei.

Die dritte Art des Gelderwerbs nennt man Verdingung oder Sichanwerbenlassen. Dabei tut jemand etwas in der Hoffnung auf Lohn oder weil er zu einem bestimmten Preis gedungen wurde.

Die vierte Art nennt man „aus Erfahrung“. Erfahrung bezieht sich nämlich immer auf etwas Spezielles. Wenn jemand weiß, was genau einige Leute getan haben, um Geld zu verdienen, nennt man das, den Gelderwerb durch Erfahrung kennen.

Aristoteles berichtet nämlich zwei besondere Beispiele, wie Geld verdient wurde. Das erste ist, was Thales von Milet getan hat. Er war einer der Sieben Weisen, die zuerst damit anfangen, philosophisch zu denken.

Ipsa enim, cum esset pauper et improperaretur sibi a multis, cur philosopharetur et ad quid valeret philosophia sua, cum semper in egestate viveret. Ipse non denariorum cupidus, set, ut ostenderet, quod facile esset<sup>1</sup> philosophis ditari, si circa talia curam gererent, vidit per astronomiam futuram esse magnam copiam olivarum, et ab omnibus incolis regionis illius emit tantum oleum, quod recollecturi erant in anno futuro. Mutuata ergo pecunia et data arabone pro futuro oleo, quia nullus poterat vendere oleum nisi ipse, tamen, quia eciam erat magna copia olei, lucratus est pecuniam multam et ostendit, quod facile erat philosophis ditari.

Secundum particulare gestum, quod recitat idem Philosophus, est de quodam Siculo, qui emit totum ferrum nundinarum et, quia ipse solus vendebat, lucrabatur pecuniam, ut volebat. Inter cetera enim<sup>2</sup> augencia divicias secundum Philosophum est facere monopoliam, idest facere vendicionem unius<sup>3</sup>. Nam, quando unus solus vendit, taxat precium pro sue voluntatis arbitrio. Volentem ergo pecuniam acquirere, oportet hec<sup>4</sup> similia particularia gesta, per que aliqui pecuniam sunt<sup>5</sup> lucrati, habere in memoria, ut si occureret opportunitas, per similia gesta, dum tamen illa sint licita, pecuniam lucraretur.

Quinta via dicitur esse artificia. Quando quis per artem suam aliqua exer[fol. CCXXIV<sup>v</sup>]ceret, propter que pecuniam lucratur. Nam, licet finis artis militaris sit victoria, medicinalis sit sanitas, singule tamen artes quasi ad pecuniam or[p. 379]dinantur, cum ex opere vel arte facto pecuniam intendunt. Medici enim, fabri, domificatores et eciam ipsi milites, cum stipendiarii fiunt, pecuniam intendunt.

Decet ergo quemlibet volentem secundum vitam politicam<sup>6</sup> providere indigencie<sup>7</sup> domestice habere curam de adquisitione [fol. 254<sup>va</sup>] pecunie, secundum quod exigit status<sup>8</sup> suus<sup>9</sup>. Apud reges autem et principes inter vias tactas sole due vie videntur esse utiles, videlicet possessoria et experimentalis.

Decet enim eos vel per se vel per alios esse expertos, sciendo particulares condiciones regni et gesta particularia predecessorum suorum, secundum quod<sup>10</sup> licite pecuniam acquirebant. Debent enim conservare laudabiles consuetudines regni, secundum quas capiant licitos redditus, non usurpando aliorum bona.

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt: c*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607: autem*

<sup>3</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>4</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: et*

<sup>5</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>6</sup> *Druck Rom: secundum vitam politicam volentem*

<sup>7</sup> *Textvorlage: ingencie. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607: suus status*

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607: quae*

Da er arm war, wurde ihm von Vielen vorgehalten, warum er eigentlich philosophiere und wozu das denn gut sein solle, wenn er doch immer als Bedürftiger lebe. Er war nicht auf Geld aus. Aber um zu zeigen, dass Philosophen schnell reich werden könnten, wenn sie sich dabei Mühe gäben, kaufte er, nachdem er durch Himmelsbeobachtung erkannt hatte, dass eine sehr große Olivenernte bevorstehe, von allen Bewohnern seines Landstriches so viel an Öl, wie sie im nächsten Jahr ernten würden. Er tauschte also Geld durch Vorauszahlung für künftiges Öl ein. Da es außer ihm dann niemand verkaufen konnte und es eine Menge davon gab, verdiente er viel Geld und bewies, dass es einem Philosophen ein Leichtes war, reich zu werden.

Der zweite Fallbeispiel, das Aristoteles berichtet, handelt von einem Sizilianer, der alles Eisen, das auf dem Markt war, aufkaufte und als dessen einziger Wiederverkäufer so viel Geld verdiente, wie er nur wollte. Im Übrigen heißt nach Aristoteles seinen Reichtum zu vermehren, ein Monopol einzurichten, d. h. als Einziger eine Sache zu verkaufen. Wer nämlich ganz allein etwas feilbietet, kann den Preis dafür ganz nach Belieben festlegen. Wünscht jemand also zu Geld zu kommen, muss er diese und ähnliche besondere Vorgehensweisen im Gedächtnis haben, durch die irgendwelchen Leuten genau das gelungen ist. Sollte sich ihm eine Gelegenheit dafür bieten, könnte er dann, so lange es erlaubt ist, durch ähnliches Handeln auch Geld verdienen.

Die fünfte Methode dazu nennt man „durch Handwerkskunst“, weil dabei jemand aus Kunstfertigkeit etwas praktiziert, wodurch er Geld erwirbt. Zwar ist das Ziel der Kriegskunst der Sieg und das der Heilkunde die Gesundheit, doch dient jede einzelne dieser Künste gleichsam dem Gelderwerb, weil man sie dazu ausübt. Ärzte, Schmiede, Baumeister und sogar Soldaten, weil sie Sold beziehen, streben danach.

Also muss man sich, um nach den Regeln gemeinschaftlichen Lebens zu besorgen, was ein Haushalt braucht, um die Beschaffung standesgemäßer finanzieller Mittel bemühen. Für Könige und Fürsten scheinen nur zwei der behandelten Methoden tauglich zu sein: Geldeinnahmen aus eigenem Besitz und durch Erfahrung.

Sie müssen nämlich selbst oder mit Hilfe Anderer die besonderen Verhältnisse ihres Reiches und was ihre Vorgänger im Einzelnen getan haben, um auf erlaubte Weise zu Geld zu kommen, kennen. Die lobenswerten Gewohnheiten in ihrem Reich haben sie beizubehalten, um legal Einnahmen zu erzielen, statt sich fremdes Eigentum widerrechtlich anzueignen.

Consideracio ergo<sup>1</sup> gestorum particularium<sup>2</sup> et consuetudinum approbatarum et via experimentalis utilis est regibus et principibus in acquisitione pecunie. Sic etiam utilis est via possessionalis non solum in possessionibus immobilibus, cuiusmodi sint agre et vinee et cetera huiusmodi, set etiam in possessionibus mobilibus. Decet enim ipsos pollere multitudine<sup>3</sup> bestiarum et etiam avium, per que satisfaciant indigencie vite.

Vidimus enim Federicum imperatorem, qui tante sapiencie secularis predicabatur, habuisse massaricias multas. Non obstante enim, quod terre fertilissime dominabatur, ubi victualia modici precii existebant, ni[fol. CCXXV<sup>r</sup>]chilominus tum quasi semper ex propriis alimenta carnum volebat assumere et hoc tam in bestiis quam etiam in volucris. Hoc enim decet reges et principes, ut aliis existentibus in regno exempla prebeant et, ut non videantur vivere quasi advene et peregrini. Qui enim singula alimenta pecunia emit, magis vivit ut advena quam ut civis.

Quare decet reges et principes habere homines industres tam super cultura agrorum et vinearum quam etiam super armentis bonum etiam<sup>4</sup> super multitudine<sup>5</sup> ovum et aliorum anima[p. 380]lium deservientium ad<sup>6</sup> indigenciam vite, non solum quadrupedum, set etiam volucrum. Sicut alicubi consuetudo est habere multitudinem columbarum vel aliarum avium, ex quibus domestica alimenta<sup>7</sup> [fol. 254<sup>vb</sup>] sumuntur, sic etiam, ut Philosophus in *Politicis* ait, insistendum est circa apum culturam, si partes ille apte essent ad talem cultum. Ex apibus enim in partibus convenientibus colligitur multus fructus cum parvis expensis. Ut ergo sit ad unum dicere: Semper vita civilis apud volentes politice vivere melior est vita peregrina, et habere alimenta ex propriis<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt*: gto

<sup>2</sup> *Davor getilgt*: par

<sup>3</sup> *Textvorlage*: multitudinem. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: et

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: multitudinem

<sup>6</sup> *Textvorlage*: aliquid. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

<sup>8</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: laudabilius est quam singula pecunia emere



Die Betrachtung der Maßnahmen, die schon früher im Einzelnen dazu ergriffen wurden, und dabei anerkannter Gepflogenheiten ist als Orientierung an der Erfahrung für Könige und Fürsten also nützlich bei der Geldbeschaffung. Das gilt genauso auch für Einnahmen aus ihrem Besitz, nicht nur dem unbeweglichen wie Äckern, Weinbergen usw., sondern auch dem beweglichen. Sie müssen nämlich über viele Tiere und auch Geflügel verfügen, um den Bedarf an Lebensnotwendigem zu decken.

Wir haben erfahren, dass Kaiser Friedrich, dessen große Weltklugheit gepriesen wurde, über sehr fruchtbares Land herrschte, das Lebensmittel zu günstigem Preis hervorbrachte, und er dennoch viele Stallungen hatte, um auf seinem Besitz fast immer mit Tier- und Geflügelfleisch als Nahrung versorgt zu sein. Es gehört sich für Könige und Fürsten, den Mitbewohnern ihres Reiches Vorbild zu sein und nicht zu leben wie ein Neuankömmling oder Durchreisender. Wer nämlich jedes einzelne Nahrungsmittel kauft, lebt eher wie ein Fremdling als ein Einheimischer. Darum müssen Könige und Fürsten fleißige Menschen haben, die sich um Acker- und Weinbau, die Rinder, viele Schafe und andere vierbeinige und auch geflügelte Tiere kümmern, die man zum Leben braucht. Mancherorts ist es Brauch, zur Ernährung des Haushalts viele Tauben oder andere Vögel zu halten. Genauso muss man, nach den Worten des Aristoteles in der *Politik*, Bienenzucht betreiben, wenn sich der jeweilige Landstrich dafür eignet. Aus Bienen kann man in Gegenden, die ihnen bekömmlich sind, zu geringen Kosten vielfachen Ertrag ziehen. Mit einem Wort: Das Leben derer, die aus freiem Entschluss eine Gemeinschaft bilden und ihr eigenes Essen haben, ist immer besser als das eines Fremdlings.

### Capitulum XIII: Quod aliqui sunt naturaliter servi et quod expedit aliquibus aliis esse subiectos

Dicebatur supra in hec tertia parte huius secundi libri de quatuor esse dicendum, videlicet de edificiis, possessionibus, nummismatibus et ministris sive ser[fol. CCXXV]vis. Expeditis ergo tribus, restat exsequi de quarto, ut de servis. Ostendemus enim primo servitutem aliquam naturalem esse et quod naturaliter expedit aliquibus aliis esse subiectos. Quod probat Philosophus primo *Politicorum* quadruplici via, sumpta ex quadruplici simili<sup>1</sup>. Prima via sumitur ex similitudine reperta in rebus inanimatis, secunda ex partibus eiusdem animalis, tertia ex diversis speciebus animalium, quarta ex diversitate sexuum in specie humana.

Prima via sic patet: Nam numquam aliqua multa secundum ordinem efficiunt aliquid unum, nisi sit ibi aliquid predominans respectu aliorum, ut si plures voces efficiunt aliquam armoniam, oportet ibi dare aliquam vocem predominantem, secundum [p. 381] quam tota armonia diiudicatur. Sic etiam, si plura elementa concurrunt ad constitutionem eiusdem corporis mixti, oportet ibi dare<sup>2</sup> aliquod elementum predominans, secundum quod illi mixto<sup>3</sup> competat debitus motus aut debitus situs. Inde est ergo, quod in omnibus mixtis dominatur terra, quia omnia talia sunt gravia et naturaliter deorsum tendunt. Quare, si sic est in rebus inanimatis, quod nunquam aliqua plura constituunt naturaliter aliquid unum, nisi ibi naturaliter aliquid<sup>4</sup> sit<sup>5</sup> predominans, cum societas hominum sit naturalis, quia homo est naturaliter animal sociale, ut superius diffusius [fol. 255<sup>ra</sup>] probabatur, nunquam ex pluribus hominibus fiet naturaliter una societas vel una policitia, nisi naturale esset aliquos principari et aliquos servire. Sunt ergo aliqui naturaliter domini et aliqui naturaliter servi.

Secunda via ad investigandum hoc idem sumitur ex hiis, que videmus in par[fol. CCXXVI]tibus eiusdem animalis. Quodlibet<sup>6</sup> enim animal tanquam in partes<sup>7</sup> essenciales<sup>8</sup> dividitur in corpus et animam, ubi anima est quasi dominans et corpus est quasi obsequens et obediens. Corpus enim non posset se ipsum dirigere ad operationes debitas, set dirigitur ad huiusmodi opera virtutem anime. Cum ergo multi hominum comparentur ad aliquos<sup>9</sup> quasi corpus ad animam, sequitur eos esse naturaliter servos.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: similitudine

<sup>2</sup> ibi dare *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Davor getilgt*: multo

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: aliud

<sup>5</sup> *Textvorlage*: si. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Textvorlage*: quemlibet. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Textvorlage*: pates. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: naturales

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: alias

---

### **Kapitel 13: Manche sind von Natur aus Knechte. Es kommt ihnen zugute, Anderen unterworfen zu sein**

Es wurde oben gesagt, dass in Teil III dieses zweiten Buches vier Punkte behandelt werden müssen: Gebäude, Besitz, Geld und Diener oder Knechte. Nachdem wir drei abgeschlossen haben, bleibt noch dem vierten nachzugehen, d. h. dem der Knechte. Als erstes werden wir zeigen, dass Dienstbarkeit etwas Natürliches ist und es manchen Menschen auch von Natur aus nützt, anderen untertan zu sein. Das belegt Aristoteles in Buch I der *Politik* auf vier Arten: in Analogie zur unbelebten Natur, zu den Körperteilen des Tieres, zu den verschiedenen Tierarten und den unterschiedlichen Geschlechtern beim Menschen.

Zum ersten Punkt: Niemals entsteht aus vielen Teilen ein geordnetes Ganzes, wenn nicht eines gegenüber den anderen vorherrscht. Damit zum Beispiel mehrere Stimmen eine Harmonie erzeugen, muss es eine Leitstimme geben, nach der die ganze Harmonie überhaupt erst beurteilt wird. Wenn entsprechend viele Bestandteile zusammenkommen, um einen gemischten Körper zu bilden, muss notwendigerweise einer davon vorherrschen, damit die Mischung ihre angemessene Bewegung und Lage einnimmt. Daher ist bei allen Mischungen die Erde der bestimmende Anteil, weil sie durch ihr Gewicht von Natur aus nach unten strebt. Wenn es sich bei Unbelebtem so verhält, dass niemals mehrere Teile ohne die Vorherrschaft eines davon eine natürliche Einheit bilden, könnte auch aus einer größeren Anzahl von Menschen nie eine Gesellschaft oder ein Staat entstehen, ohne dass die einen von Natur aus jeweils herrschen oder dienen. Denn jede Gemeinschaft ist durch die Veranlagung des Menschen zur Gesellschaftsbildung natürlich, wie oben ausführlich dargelegt wurde. Also sind manche von Natur aus Herren und andere Knechte.

Dasselbe ergibt sich, zweitens, aus der Betrachtung unserer Bestandteile. Jedes Tier gliedert sich in Körper und Seele als seine wesentlichen Bestandteile, wobei Letztere herrscht und Ersterer willfährig gehorcht. Der Körper könnte sich nämlich nicht von allein dazu bringen zu tun, was nötig ist. Er wird vielmehr von der Seele dabei angeleitet. Da viele Menschen gewissermaßen den Körper zur Seele der anderen bereitstellen, sind sie folglich von Natur aus Knechte.

Sunt enim aliqui carentes pru[fol. 255<sup>rb</sup>]dencia et intellectu, non valentes se dirigere in<sup>1</sup> operationes debitas. Expediit ergo eis, ut dirigantur ab aliis et ut aliis sint subiecti. Sicut ergo in homine virtuoso et bene disposito anima dominatur et corpus obedit, sic in politica bene ordinata sapientes debent dominari et insipientes obedire, quia hii comparantur ad illos<sup>2</sup> quasi corpus ad animam et quasi organum ad artificem. Contingit tamen aliquando magis dominari ignorantes<sup>3</sup> quam sapientes. Set hoc accidit ex perversitate policitie. Nam, sicut in homine pestilente et habente animam perversam corpus et sensualitas dominatur magis quam [p. 382] anima vel ratio, sic in politiciis pestilentibus et corruptis magis dominantur ignorantes quam sapientes.

Tercia via sumitur ex diversis speciebus animalium, ut ex homine respectu animalium aliorum<sup>4</sup>. Homo enim, ut supra dicebatur, naturaliter dominatur bestiis. Videmus enim multas bestias domesticas, ut canes et equos, in multis consequi salutem propter prudentiam hominum quam ex propria industria consequi non possent. Expediit ergo eis et naturale est ipsis subici homini, eo quod per hominum prudentiam diriguntur et salvantur. Quare, cum insipientes comparentur ad industres [fol. CCXXVI] sicut bestie ad homines, eo quod carentes pru[fol. 255<sup>rb</sup>]dencia nesciant se ipsos dirigere, sicut naturale est bestias servire hominibus, sic naturale<sup>5</sup> est igrantes subici prudentibus. Expediit enim eos sic esse subiectos, ut per eorum industriam dirigantur et salventur.

Quarta via sumitur ex diversitate sexuum vel ex comparacione virorum ad feminas. Videmus enim virum, eo quod sit ratione prestantior, naturaliter dominari femine, de qua dicitur *Politicorum primo*, quod habet consilium invalidum. Cum ergo videamus aliquos homines respectu aliorum plus difficere a rationis usu quam femine a viris, sequitur eos naturaliter esse subiectos. Quare servitus est aliquo modo quid naturale et naturaliter expediit societati humane aliquos servire et aliquos principari, ut in principio capituli dicebatur.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: ad

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: alios

<sup>3</sup> Contingit tamen ... dominari ignorantes *fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: aliorum animalium

<sup>5</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

Manchen Leuten fehlt es nämlich an Klugheit und Verstand. Sie sind deshalb nicht in der Lage, sich selbst zum richtigen Handeln zu bestimmen. Also nützt es ihnen, von anderen Anweisungen zu empfangen und sich ihnen unterzuordnen. Bei einem tugendhaft veranlagten Menschen befiehlt die Seele, und der Körper gehorcht. Ebenso müssen in einem gut eingerichteten Staatswesen die Weisen herrschen und die Unverständigen sich fügen. Letztere dienen ihnen ungefähr so wie der Körper der Seele oder das Werkzeug dem Handwerker. Trotzdem kommt es manchmal vor, dass die Unwissenden mehr Macht haben als die Weisen. Aber das ereignet sich in einem verdorbenen Staat. Wie bei einem seelisch verkommenen Menschen Körper und Sinne bestimmender sind als die Seele und der Verstand, herrschen auch in heruntergekommenen Staatswesen die Dummen über die Weisen.

Drittens lässt sich dasselbe durch die Verschiedenheit der Tierarten, d. h. des Menschen im Vergleich zu den anderen, nachweisen. Der Mensch herrscht nämlich, wie gesagt, über die Tiere. Wir sehen, dass es zahlreichen Haustieren wie Hunden und Pferden durch die Klugheit des Menschen in Vielem besser geht denn aus eigener Kraft. Ihnen kommt also zugute, sich natürlicherweise dem Menschen zu unterwerfen, weil sie durch seine Klugheit geleitet und am Leben erhalten werden. Wenn daher die Unverständigen für die Geschickten dieselbe Funktion haben wie die Tiere für den Menschen, dient es auch hier der Selbsterhaltung, sich aus Mangel an Selbstbestimmung den Anweisungen der Klugen zu fügen.

Dasselbe lässt sich, viertens, aus den Unterschieden zwischen den Geschlechtern bzw. dem Verhältnis der Männer zu den Frauen ableiten. Da der Mann mehr Verstand hat, gebietet er, wie wir sehen, von Natur aus der Frau, über die es in Buch I der *Politik* heißt, sie habe ein beschränktes Urteilsvermögen. Stehen manche entsprechend anderen in puncto Verstand mehr nach als die Frauen den Männern, sind sie von Natur aus Untertanen. Daher ist Dienstbarkeit auf gewisse Weise natürlich und nützt es entsprechend einer Gesellschaft, wenn die einen dienen und die anderen herrschen, wie es eingangs dieses Kapitels hieß.

### **Capitulum XIV: Quod preter servitatem naturalem, que est quasi servitus simpliciter, est dare servitatem legalem et positivam**

Sicut preter ius naturale propter commune bonum oportuit dare leges aliquas positivas, secundum quas regerentur<sup>1</sup> regna et civitates, sic visum fuit conditoribus legum, quod preter servitatem naturalem, secundum quam ignorantes debent servire sapientibus, esset dare servitatem legalem et quasi positivam, secundum quam debiles et victi servirent victoribus et potentibus. Est enim iustum legale, ut recitat Philosophus primo *Politicorum*, superatos [fol. CCXXVII<sup>r</sup>] in bello servire superantibus. Videtur autem huiusmodi iustum, quod secundum Philosophum est secundum quid et positivum, triplicem congruitatem habere, quarum prima sumitur ex conditoribus legum, secunda ex defensione patrie, tertia ex salute debellatorum.

Prima congruitas sic patet: Oportet enim dominans, ut dicitur in *Politicis*, habere aliquem excessum respectu servi. Huiusmodi autem excessus dupliciter esse potest, vel secundum animam vel secundum corpus. Nam homo quilibet naturaliter ex hiis duabus partibus est compositus. Excessus autem secundum bona anime est quasi excessus simpliciter, eo quod illa bona simpliciter dici possunt. Excessus vero secundum bona corporis respectu illius est quasi secundum quid, eo quod huiusmodi bona [fol. 255<sup>va</sup>] non sunt tanta sicut bona anime et deficiunt a bonis illis. Propter quod bene dictum est, quod dicitur primo *Politicorum*, quod, si dicemus<sup>2</sup> aliquos digne dominari, quia excedunt in bonis corporis, ut quia sunt pulchri et fortes, multo iustius est hoc<sup>3</sup> diffiniri in anima, ut dicamus aliquos dominari, quia excedunt in bonis anime. Nam anima est pre[p. 384]stancior corpore. Sapiencia ergo et bonitas, que sunt bona anime, reddunt dominium naturale et simpliciter. Est enim dignum naturaliter et simpliciter sapientes et bonos dominari ignorantibus et perversis. Set civilis potencia et fortitudo corporis, que sunt bona corporalia et exteriora, non faciunt dominium simpliciter naturale, set magis faciunt ipsum legale et positivum. Quod enim superans in bonis corporis, ut in fortitudine vel in civili potencia dominetur hiis, quos de[fol. CCXXVII<sup>v</sup>]bellavit, non est iustum naturale, set secundum promulgationem legis.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: regentur

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: debemus

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: hic

## **Kapitel 14: Neben der natürlichen Dienstbarkeit, sozusagen derjenigen an sich, muss es eine nach geltendem Recht geben**

Zum allgemeinen Wohl müssen zusätzlich zum Naturrecht einige Gesetze zur Verwaltung von Reichen und Städten erlassen werden. Den Gesetzgebern schien es, dass es neben der natürlichen Dienstbarkeit der Dummen gegenüber den Weisen nach positivem Recht auch eine der aus Schwäche Unterlegenen gegenüber mächtigeren Siegern geben müsse. „Es entspricht dem geltenden Recht“, so sagt Aristoteles in Buch I der *Politik*, „dass, wer im Krieg unterlegen ist, dem Sieger dient.“ Ein solches Recht, das dem Philosophen zufolge durch Übereinkunft besteht, scheint aus drei Gründen angemessen, im Hinblick auf den Gesetzgeber, die Landesverteidigung und das Wohl der Unterlegenen.

Erstens muss ein Herrscher dem Knecht, wie es in der *Politik* heißt, etwas voraus haben. Das kann im Hinblick auf die Seele oder den Körper gelten, denn das sind die natürlichen Bestandteile eines jeden Menschen. Übertrifft man jemand durch seelische Güte, ist man schlechthin besser. Denn dann wird man sozusagen „absolut gut“ genannt. In körperlicher Hinsicht besser als jemand anderer ist man nur relativ, weil solche Vorzüge geringer sind als seelische. Deshalb ist in Buch I der *Politik* gut gesagt: „Wenn wir schon über manche sagen, sie herrschten zu Recht aufgrund ihrer körperlichen Vorzüge wie Schönheit und Stärke, ist es viel gerechter, dies nach der Seele zu bemessen. Dann würden wir sagen, diejenigen sollten herrschen, die durch ihre seelischen Eigenschaften hervorstechen.“ Denn die Seele ist bedeutender als der Körper. Weisheit und Güte, also seelische Güter, machen eine Herrschaft an sich natürlich. Denn nach Naturrecht sind eigentlich die weisen und guten Menschen es wert, über die unwissenden und verdorbenen zu herrschen. Militärische Gewalt und körperliche Kraft, äußere, körperliche Güter also, begründen eigentlich keine natürliche Herrschaft, sondern nur eine nach rechtlicher Übereinkunft. Dass jemand, der über mehr körperliche Vorzüge wie Stärke oder über mehr Mittel zur gewaltsamen Durchsetzung seiner Macht verfügt, über die herrschen soll, welche er im Krieg besiegt hat, ist nicht von Natur aus gerecht, sondern nach geltendem Gesetz.

Videtur tamen huiusmodi iustum aliquo modo esse congruum, si considerentur legum conditores. Nam, cum legum latores sint homines, quibus magis sunt nota bona corporis et exteriora<sup>1</sup> quam anime et interiora, ut lex daret iudicium de aliquo certo, visum fuit legum latoribus, ut superantes in bello congrue dominarentur aliis superatis, eo quod talis excessus nocior sit quam alius. Unde et Philosophus ait, iustius esse diffiniri dominium secundum bona anime quam secundum bona corporis, set, ut ait, non similiter esse facile videre pulchritudinem anime et corporis.

Secunda congruitas sumitur ex defensione patrie. Nam, ut homines fortiter bellarent pro defensione proprie civitatis et regni, in favorem communis boni et defensionis patrie inductum est, ut superantes in bello dominantur superatis. Propter quod decet virtuosos et sapientes et bonos non resistere ordinationi legali, quia commune bonum bono privato est preponendum.

Tercia congruitas sumitur ex salute bellatorum<sup>2</sup>. Nam propter hanc legem multociens superati in bello salvantur. Homines enim alios debellantes proniores essent ad homicidium, si scirent se ex eis nullam utilitatem consequituros. Set, ut<sup>3</sup> cogitant eos acquirere in ser[fol. 55<sup>rb</sup>]vos, reservant ipsos propter utilitatem, quam inde consequi sperant. Unde servus secundum unam ethimologiam dicitur a servando, quia tales a victoribus reservantur in bello et non occiduntur, ut possint ipsos possidere quasi servos et ancillantes. [p. 385/fol. CCXXVIII<sup>r</sup>]

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607: debellatorum*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: cum*



Trotzdem scheint es, wenn man die Person der Gesetzgeber in Betracht zieht, irgendwie angemessen. Gesetzgeber sind Menschen, denen die äußerlichen Vorzüge des Körpers besser bekannt sind als die inneren, seelischen. Dann würde das Gesetz also auf etwas, was man sicher weiß, beruhen. Denn den Gesetzgebern schien es, dass die siegreiche Kriegspartei die unterlegene zu Recht beherrsche, weil jemanden so zu übertreffen für sie einfacher zu erkennen war, als es auf andere Art zu tun. Daher sagt Aristoteles, es sei gerechter, die Befähigung zur Herrschaft nach seelischen Vorzügen zu bestimmen. Doch es sei nicht gleichermaßen leicht, körperliche und seelische Schönheit zu erkennen.

Das zweite Angemessenheitskriterium ist der Schutz des Vaterlandes. Damit Männer tapfer kämpfen, um ihre Stadt oder ihr Land zu verteidigen, wurde im Interesse der Allgemeinheit und zum Schutz der Heimat erlaubt, dass die Sieger eines Krieges über die Unterlegenen herrschen sollen. Tugendhafte, weise und gute Männer dürfen sich einer solchen gesetzlichen Vorschrift nicht widersetzen. Denn das Wohl der Allgemeinheit gilt mehr als das persönliche.

Drittens ist eine solche Vorschrift im Interesse der Besiegten. Denn dank dieses Gesetzes sind viele Kriegsverlierer am Leben geblieben. Menschen würden mehr dazu neigen, ihre Kriegsgegner zu töten, wenn sie wüssten, dass diese ihnen künftig nicht mehr nützlich sind. Kalkulieren sie aber ein, dass man jene zu Sklaven machen kann, schonen sie sie um des erhofften künftigen Vorteils willen. Daher lautet eine sprachgeschichtliche Herleitung von „servus“, ‚Sklave, Knecht‘, das Wort komme von „servare“, d. h. ‚am Leben lassen‘. Denn Unterlegene werden dann von den Siegern im Krieg geschont, statt sie zu töten, damit sie sie wie Sklaven oder Diener besitzen können.

## Capitulum XV: Quod preter servitutem et ministracionem naturalem et legalem<sup>1</sup> est dare ministracionem conductam et dilectivam

Possumus dicere quatuor esse maneries ministrorum. Nam aliqui sunt tales naturaliter, aliqui vero ex lege, aliqui ex conducto, aliqui quidem ex virtute et dilectione. Omnis ergo minister vel est barbarus vel impotens vel mercennarius vel virtuosus et dilectivus. Barbari enim dicuntur illi, qui sunt quasi silvestres et nesciunt se ipsos dirigere. Propter quod tales contingit esse naturaliter servos, ut est per habita manifestum. Deficiunt enim in bonis anime, secundum quorum excessum contingit aliquos naturaliter dominari. Impotentes vero contingit esse ministros ex lege, ut si qui in potencia deficientes et non valentes debellantibus resistere, ex promulgatione legis debent eis servire et ministrare. Mercennarios vero convenit<sup>2</sup> esse ministris ex conducto. Ille enim mercennarius dicitur, qui principaliter mercedem intendens obsequitur ei, a quo mercedem exspectat.

Set boni et virtuosi sunt ministri, ex virtute et dilectione. Licet enim dignus sit operarius mercede sua et non sit congruum aliquem propriis<sup>3</sup> stipendiis militare, principaliter tamen in ministerio debet quis intendere bonum. Si autem intendiat ibi mercedem aliquam<sup>4</sup> temporalem, hoc debet esse ex consequenti.

Oportuit autem dare ministracionem conductam et dilectivam pref[fol. CCXXVIII]<sup>v</sup>ter ministracionem naturalem et secundum legem. Nam, quia est in nobis corruptio appetitus et<sup>5</sup> non semper reservamus ordinem naturalem, ut plurimum principatus sunt perversi. Nam ignorantes et privati<sup>6</sup> bonis anime non adquiescunt ministrare et servire pollutibus prudentia et intellectu.

Rursus, quia convenit<sup>7</sup> aliquando plures eciam [p. 386] ex nobili genere ortos toto tempore vite [fol. 256<sup>ra</sup>] sue non agere aliquod iustum bellum, ut ex eo possent acquirere aliquos ancillantes et servos, ne ergo tales omnino priventur ministris, ad supplendam indigenciam domesticam oportuit ministros conductos, servientes intuitu mercedis, et aliquos dilectivos et<sup>8</sup> virtuosos, ministrantes ex amore boni.

---

<sup>1</sup> et legalem *fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607: contingit*

<sup>3</sup> *Korrigiert aus: propriis. Druck Rom 1607: proprii. Druck Rom 1556: propriis*

<sup>4</sup> *Textvorlage: aliquem. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *et fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607: ignoratis privatim statt ingorantes et privati*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607: contingit*

<sup>8</sup> *et fehlt im Druck Rom 1607*

## **Kapitel 15: Neben der natürlichen und gesetzesmäßigen Knechtschaft und Dienstbarkeit muss es auch eine aus Zuneigung geben**

Wir können von vier Arten der Diener sprechen. Einige sind es von Natur aus, einige von Gesetzes wegen, andere durch Vertrag und wieder andere aus tugendhafter Zuneigung. Also ist jeder Diener entweder Barbar, Unterlegener, Söldling oder ein tugendhafter und liebevoller Mensch. Barbaren nennt man jene, die sozusagen unkultiviert sind und nicht über sich selbst bestimmen können. Daher kommt, dass sie von Natur aus Knechte sind, wie das Gesagte deutlich gemacht hat. Es fehlt ihnen nämlich an denjenigen seelischen Vorzügen, deren Überschuss jemand von Natur aus zur Herrschaft befähigt. Die Unterlegenen wiederum sind Sklaven nach dem Gesetz. Ihnen fehlt es an Machtmitteln, und sie können ihren Kriegsgegnern nicht widerstehen. Deshalb müssen sie nach der Bestimmung des Gesetzes als Knechte dienen. Söldlinge aber sind Diener, die sich verdingt haben. Man nennt sie vor allem so, weil sie in der Hoffnung auf Lohn demjenigen gehorchen, von dem sie ein Entgelt erwarten.

Die guten und tugendhaften Diener sind es aber aus Zuneigung. Es kann jemand zwar für das, was er tut, Lohn verdienen und für jemand anderen es sich einfach nicht gehören, für Sold Kriegsdienst zu leisten. Hauptsächlich muss man bei seinem Dienst aber auf das Gute aus sein. Möchte man dabei irdischen Lohn verdienen, dann nur an zweiter Stelle.

Es muss also neben dem natürlichen und dem gesetzlichen Dienstverhältnis noch eines durch Verdingung und eines aus Zuneigung geben. Wir haben nämlich schlechte Begierden und halten uns nicht immer an das Naturrecht. Deshalb sind meist auch die Höfe der Herrscher verdorben. Wer selbst nicht weiß, was seelische Güter sind, willigt auch nicht ein, denen zu dienen, die viel Klugheit und Verstand haben.

Umgekehrt kommt es vor, dass viele Adelige zeit ihres Lebens keinen gerechten Krieg führen, durch den sie [durch Unterwerfung] zu Dienern und Knechten kommen könnten. Damit sie also nicht ganz der Dienerschaft beraubt sind, müssen sie, um den Bedarf ihres Haushalts zu decken, einige Diener, die sich mit Rücksicht auf das Geld anwerben ließen, und andere haben, die ihnen aus Liebe zum Guten mit hingebungsvoller Tugend dienen.

Ad hos autem ministros, quos virtus et amor inclinatur ad serviendum, decet principantes se habere quasi ad filios et decet eos regere non regimine servili, set magis quasi paternali et regali. Possumus autem duplici via ostendere tales ministros, si quos esse contingat, esse<sup>1</sup> magis honorandos et premiandos quam ceteros. Prima via sumitur ex dignitate ipsorum ministrantium, secunda ex unitate et propinquitate, quam habent ad principantem.

Prima via sic patet: Nam semper dignioribus<sup>2</sup> sunt ampliora beneficia tribuenda. Cum ergo virtuosus, serviens ex amore honesti et ex dilectione boni, dignior sit mercenario, qui principaliter servit ex conducto et ex mercede, et dignior sit serviente non amore honesti, set quia est superatus in bello, et omnino sit melior barbaro, qui ministrat, eo quod nesciat se ipsum dirigere et deficiat a rationis usu, ex ipsa dignitate ministrantium pa[fol. CCXXIX<sup>r</sup>]tet huiusmodi ministros a principante esse magis honorandos et premiandos.

Secunda via ad ostendendum hoc idem sumitur ex unitate et propinquitate, quam habent huiusmodi ministri. Dignum est enim, ut partes propinquiores fonti plus profundantur aqua. Quare, si omnis amor quamdam virtutem unitivam et coniunctivam habere dicitur, ut vult Dionysius quarto *De divinis nominibus*, ministrantes principi non ex mercede principaliter, set ex amore, magis secundum voluntatem coniuncti sunt ei quam alii. Quare dignum est ipsos plus de influencia recipere et amplius honorari et premiari<sup>3</sup> a principante. [p. 387]

---

<sup>1</sup> esse fehlt im Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Druck Rom 1607: dignioribus semper

<sup>3</sup> Textvorlage: prinicpari. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

Diese Diener aus Tugend und Liebe zum Guten müssen Herrscher wie Söhne behandeln und ihnen nicht mit herrschaftlicher, sondern wie mit väterlicher und königlicher Autorität gebieten. Wir können aber auf zwei Arten zeigen, dass solche Diener, so es sie denn gibt, mehr Ehrerweise und Belohnung verdienen als andere: durch ihren besonderen Wert und daraus, dass sie mit dem Fürsten einig sind und ihm nahestehen.

Zum ersten Punkt: Wer es mehr verdient, dem muss man auch größere Wohltaten erweisen. Ein tugendhafter Mensch, der aus Liebe zu dem, was anständig und gut ist, dient, ist mehr wert als ein Mietling, der sich zuvörderst für Lohn verdingt hat, oder jemand, der im Krieg unterworfen wurde, und ganz bestimmt besser als ein Rohling, der nicht über sich selbst bestimmen kann, weil er nicht genügend Verstand hat. Aus dem besonderen Wert dieser Diener ergibt sich deutlich, dass sie vom Herrscher auch mehr zu ehren und zu belohnen sind.

Dasselbe ergibt sich auch, zweitens, aus der besonderen Einigkeit und gegenseitigen Nähe zwischen einem solchen Diener und seinem Herrn. Es ist verdient, dass der Bereich in unmittelbarer Umgebung einer Quelle stärker bewässert wird. Wenn daher jegliche Liebe die Eigenschaft hat, zu einer Einheit zu verbinden, wie Dionysios in Buch IV von *Über die Namen Gottes* behauptet, dann sind diejenigen, die einem Fürsten nicht in erster Linie wegen des Lohnes, sondern aus Liebe dienen, mit ihm enger durch das, was sie gemeinsam wollen, verbunden als mit anderen. Daher ist es angemessen, dass ihnen von einem Fürsten dies stärker vergolten wird und sie mehr Ehre und Belohnung erfahren.

## **Capitulum XVI: Quod in domibus regum et principum [fol. 256<sup>rb</sup>] sunt ipsis ministris officia committenda**

Cum in domibus regum et principum ministris officia dispensantur, ut aliqui presint mensis, aliqui multitudini equorum, aliqui vero aliis rebus, prout requirit modus domesticus, quantum ad presens spectat, tria sunt attendenda, videlicet ordo ministrandi, facilitas exsequendi et condicio ministrancium.

Primo enim attendenda sunt officia domestica sic esse committenda ministris, ut reservetur ibi debitus ordo ministrandi, quod maxime [fol. 256<sup>va</sup>] fieri contingit, si nunquam officium aliquod committatur ministris pluribus, nisi illi plures<sup>1</sup> sint sub aliquo uno, cuius quasi architectoris sit principaliter intendere circa officium commissum. Racio huius<sup>2</sup> autem assignatur secundo *Politicorum*, ubi [fol. CCXXIX<sup>v</sup>] dicitur, quod aliquando deterius serviunt multi ministrantes quam pauci. Nam, cum multis idem ministerium committitur, sepe illud negligitur. Nam sepe quilibet ministrancium huiusmodi ministerium negligit, credens, quod alius exsequatur illud. Ubicunque enim est multitudo, ibi est confusio, nisi multitudo illa reducatur ad aliquid unum. Sicut enim videmus in universo, quod ipsum est<sup>3</sup> maxime ordinatum, eo quod multitudo encium<sup>4</sup> existencium in ipso reducatur in unum primum ens, ut in unum deum, a quo omnia ordinantur. Sic quelibet multitudo, si<sup>5</sup> debet ordinata esse<sup>6</sup>, oportet reduci in unum aliquem, a quo ordinetur. Quare, si multis ministris committitur officium aliquod, ne illud negligatur et ne fiat confuse et inordinate, preficiendus est unus architector ministris illis, cuius sit sollicitare et ordinare illos.

Est autem hoc documentum maxime necessarium in gubernatione domorum regalium, ubi propter magnitudinem officiorum [p. 388] oportet idem ministerium committi ministris multis, eo quod unus non sufficeret exsequi opus illud. Est igitur in commissione officiorum attendendus ordo ministrandi.

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>2</sup> *huius fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Textvorlage: et. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>5</sup> *Korrigiert aus: sic*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607: esse ordinata*

## **Kapitel 16: An den Höfen von Königen und Fürsten muss man jedem Diener bestimmte Aufgaben übertragen**

An Königs- und Fürstenhöfen sind die Aufgaben so verteilt, dass einige für die Speisen zuständig sind, andere für die vielen Pferde und wieder andere für das, was sonst noch für einen funktionierenden Haushalt nötig ist. In diesem Zusammenhang ist dreierlei zu beachten: die Hierarchie unter den Dienern, wie Aufgaben am leichtesten zu erfüllen sind und die moralische und geistige Verfassung des Gesindes.

Erstens muss man Acht geben, dass die Aufgaben im Haushalt so verteilt sind, dass unter den Dienern eine klare Rangfolge besteht. Denn meistens wird eine Aufgabe nur dann mehreren anvertraut, wenn sie einem davon unterstehen, dessen Hauptaufgabe als Leiter es ist, sich um die richtige Ausführung zu kümmern. Der Grund dafür wird in Buch II der *Politik* genannt, wonach manchmal viele Leute schlechtere Dienste leisten als wenige. Wird eine Aufgabe vielen übertragen, führt das oft dazu, dass sie vernachlässigt wird. Dann kümmert sich niemand darum, weil jeder glaubt, ein anderer werde sie schon erledigen. Wo viele sind, herrscht Durcheinander, wenn nicht alles auf einen Punkt ausgerichtet ist. Wir haben beobachtet, dass im ganzen Universum das Ordnungsprinzip herrscht, wonach sich die Vielfalt des Seienden von einer ersten Ursache ableiten lässt, d. h. dem einen Gott, der alles eingerichtet hat. Damit bei einer Vielzahl an Menschen die nötige Ordnung herrscht, muss sie von einem Einzelnen erlassen werden. Sind viele Diener mit derselben Aufgabe betraut, muss einer davon über sie gesetzt werden, der sich um alles kümmert und es organisiert, um Nachlässigkeit und heillose Verwirrung zu vermeiden.

Das ist am allermeisten bei der Führung eines königlichen Haushalts zu beachten, wo es so viel zu tun gibt, dass jede Aufgabe vielen Dienern übertragen werden muss, weil einer zur Ausführung nicht ausreichen würde. Daher muss man beachten, dass es unter ihnen eine Rangfolge gibt.

Secundo debet ibi attendi facilitat exsequendi. Quod maxime [fol. 256<sup>va</sup>] fieri convenit<sup>1</sup>, si eidem<sup>2</sup> non committantur officia plura et diversa. Racio autem huius haberi potest ex hiis, que dicuntur quarto *Politicorum*. Debemus enim sic ymaginari, quod sicut se habet magna civitas ad parvam, sic<sup>3</sup> se habet magna domus ad parvam.

In magna enim civitate, ut dicitur circa finem quarto *Politicorum*, non sunt congreganda<sup>4</sup> officia et principatus, ita quod eidem committantur diversa officia vel diversi magistratus, quia in civitate magna officia et principatus tantam curam habent annexam, ut eadem persona sufficere non possit<sup>5</sup> ad faciliter exsequendum officia multa. [fol. CCXXX<sup>r</sup>] Set in parva civitate vel in parva villa, ubi propter paucitatem habitantium non multi possunt presidere in officiis et ubi officia commissa et magistratus non magnam curam habent annexam, congregari possunt officia et magistratus, ita quod eidem diversa officia committantur.

Quod ergo dictum est de civitate parva et magna, intelligendum est de parva et magna domo. In domo enim parva, ubi<sup>6</sup> pauci sunt ministri et ubi officia modicam curam habent, non est inconveniens plura officia committi eidem. Posset enim domus esse adeo modica, quod et faciliter idem posset esse totus minister mense et custos porte. Set in domibus regum et principum, ubi est multitudo ministrantium et ubi officia maximam curam habent, sunt omnino officia particulanda et distinguenda, et non sunt plura committenda eidem, ne impediatur facilitas exsequendi.

Tercio in commissione officiorum consideranda est condicio ministrantium. Communiter enim ministri in duobus consueverunt deficere: Nam aliqui male exconsecuntur<sup>7</sup> opus iniunctum, quia sunt decipientes et defraudantes iura legalia. Aliqui vero male exsecuntur<sup>8</sup> ipsum, set non est<sup>9</sup> ex malicia voluntatis, quia ipsi de se bonum volunt, set hoc contingit ex hebetudine intellectus. [p. 389] Sunt enim hebetes et imprudentes. Propter quod, licet ipsi non decipiant nec defraudent, decipiuntur tamen et defraudantur. Condicio ergo ministrantium esse debet, ut sint fideles et prudentes, fideles quidem quantum ad rectitudinem voluntatis, ne defraudent<sup>10</sup>, prudentes vero quantum ad industriam intellectus, ne per [fol. CCXXX<sup>v</sup>] insipientiam defraudentur. Fidelitas autem cognosci habet per [fol. 256<sup>vb</sup>] diuturnitatem temporis.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: contingit

<sup>2</sup> *Korrigiert aus*: seidem

<sup>3</sup> *c über der Zeile ergänzt und eingefügt*

<sup>4</sup> *Korrigiert aus*: congretanda

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: posset

<sup>6</sup> *Textvorlage*: ut. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: consequuntur

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: consequuntur

<sup>9</sup> *est fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: fraudent



Zweitens muss man berücksichtigen, wie die Aufgaben am leichtesten erfüllt werden. Das geht am besten, wenn man nicht derselben Person viel Verschiedenes zu tun gibt. Das lässt sich aus Aussagen in Buch IV der *Politik* ableiten. Wir müssen uns nämlich vorstellen, dass das sich kleine und große Haushalte so zueinander verhalten wie unterschiedlich große Staaten.

In einem großen Gemeinwesen darf man verschiedene Führungsämter nicht ein und derselben Person übertragen. Denn diese sind in einem großen Staat jeweils mit so viel Aufwand verbunden, dass einer allein sie schwerlich alle ausführen könnte. Ist eine Stadt oder ein Dorf aber klein, kann man öffentliche Ämter, weil sie wegen der geringen Einwohnerzahl nicht an viele vergeben werden können und sie wenig Mühe machen, Einzelnen gehäuft übertragen.

Was über kleine und große Staatswesen gesagt wurde, gilt entsprechend für Haushalte unterschiedlicher Größe. In kleinen, wo es wenige Diener gibt und die Arbeit geringere Mühe macht, ist es nicht unangemessen, einem davon mehrere Aufgaben zugleich anzuvertrauen. In einem ganz kleinen Haushalt könnte einer allein bei Tisch aufwarten und auch noch die Tür hüten. An Königs- und Fürstenhöfen, wo viele Diener sehr arbeitsaufwendige Tätigkeiten zu verrichten haben, muss man die verschiedenen Zuständigkeiten aufteilen, und nicht einem mehrere auf einmal übertragen, weil er sie sonst schwerlich alle erfüllen kann.

Drittens ist bei der Aufgabenverteilung zu berücksichtigen, von welcher Geistesart die Diener sind. Es ist allgemein üblich, dass sie aus zwei verschiedenen Gründen etwas nicht richtig machen: Manche verrichten schlecht, was sie tun sollen, weil sie in betrügerischer Absicht das Recht brechen. Bei anderen geschieht es nicht aus bösem Willen. Eigentlich meinen sie es gut, aber sind in einer solchen geistigen Verfassung, dass sie aus Dummheit unklug handeln. So täuschen und betrügen sie entgegen ihrer Absicht sich selbst. Also müssen Diener treu und klug geartet sein. Die treuen haben den rechten Willen, nicht zu betrügen. Die Klugen sind geistig so aufgeweckt, dass sie sich nicht aus Dummheit täuschen. Treue erkennt man im Verlauf der Zeit.

Ipsum enim cor hominis videre non possumus. Set si per diuturna tempora et in diversis officiis commissis fideliter se gessit, fidelis est iudicandus. Prudencia vero cognosci habet per ea, que diximus in primo libro, ut si aliquis sit memor, providus, cautus et circumspectus et alia, que ibi diximus, prudens est reputandus et hoc<sup>1</sup> secundum magis et minus, prout magis et minus participat de conditionibus illis.

---

<sup>1</sup> hoc fehlt im Druck Rom 1607

Man kann einem Menschen nicht direkt ins Herz schauen. Verhält er sich über einen langen Zeitraum bei verschiedenen Aufgaben getreu, muss man ihn auch dafür halten. Wie man Klugheit erkennt, haben wir in Buch I gesagt: Wenn jemand ein historisches Gedächtnis hat, vorausschauend, behutsam und besonnen ist sowie über weitere der dort erwähnten Eigenschaften verfügt, muss er insoweit für klug gelten, wie jede dieser Eigenschaften auf ihn zutrifft.

## Capitulum XVII: Quomodo a regibus et principibus providenda sunt indumenta ministris

Quia maxime apparet regis prudentia, si suam familiam debito modo gubernet et si ei debite et ordinate necessaria tribuat, et quia debita provisio indumentorum<sup>1</sup> maxime<sup>2</sup> videtur facere ad honoris statum, ut instruantur reges et principes, qualiter circa hoc se habeant honorifice et prudenter, videndum est, qualiter sunt exhibenda indumenta ministris.

Ad cuius evidenciam sciendum, quod circa hoc, quantum ad presens spectat, quinque sunt attendenda, videlicet regis magnificentia<sup>3</sup>, uniformitas ministrancium, condicio personarum, consuetudo patrie et congruencia temporum.

Cum enim deceat regem esse magnificum, ut supra in primo libro diffucius probabatur, decet ipsum erga suos ministros decenter se habere in debito apparatu<sup>4</sup> et in debitis indumentis. Nam, [p. 390/ fol. CCXXXI<sup>r</sup>] licet non ad inanem gloriam nec ad ostentationem talia sint fienda, tamen, ut reges et principes conservent se in suo statu<sup>5</sup> magnifico et ne a populis contempnantur<sup>6</sup>, decet eos magnifica facere, ut probat Philosophus sexto<sup>7</sup> *Politicorum*.

Secundo circa vestitum consideranda est uniformitas ministrancium. Nam, ut appareant ministri pertinere ad unum principem sive ad unum dominantem, reservata condicione<sup>8</sup> personarum, maxime debet attendi, ut uniformiter vestiantur. Sunt enim in domibus regum et principum diversi gradus personarum. Omnes ergo illi, qui in uno gradu esse cernuntur, vel si non multum adinvicem distant, eodem modo sunt induendi, ut ex conformitate indumentorum cognoscatur eos unius principis esse<sup>9</sup> ministros.

Tercio circa provisionem indumentorum consideranda est condicio personarum. Nam non omnes decet habere equalia indumenta. In tantis enim domibus non solum sunt layci, set etiam clerici et inter utrosque quidam sunt superiores et quidam inferiores. Propter [fol. 257<sup>ra</sup>] quod decet eos aliter et aliter esse ornatos<sup>10</sup>.

---

<sup>1</sup> indumentorum *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Davor getilgt: m*

<sup>3</sup> *Davor getilgt: m*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607: apparatur debito*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607: statu suo*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607: condemnantur*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607: 7. [marginal: 6], Druck Rom Rom 1556: VI*

<sup>8</sup> *Textvorlage: condicio. Druck Rom 1607: condicione*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607: esse unius principis*

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607: ordinatos*

## Kapitel 17: Wie Könige und Fürsten ihre Diener einkleiden sollen

Die Klugheit eines Königs zeigt sich besonders darin, dass er auf angemessene Art über seine Familie herrscht und ihr ausreichend und regelmäßig zuteilt, was sie braucht. Denn eine gehörige Zuwendung an Kleidung scheint am meisten der Ehre zuträglich zu sein. Könige und Fürsten müssen also unterrichtet sein, wie sie sich dabei ehrenhaft und klug verhalten. Dabei ist die richtige Einkleidung ihrer Diener zu beachten.

Das wird deutlich, wenn man weiß, dass in diesem Zusammenhang fünf Punkte zu berücksichtigen sind: die Großherzigkeit als speziell königliche Tugend, das einheitliche Aussehen der Diener, ihr spezieller Stand und ihre Funktion, das Landesübliche sowie die jeweilige Jahreszeit.

Könige müssen großherzig sein, wie oben in Buch I ausführlich dargelegt wurde. Genauso haben sie sich gegenüber ihren Dienern zu verhalten, wenn es um deren angemessene Ausstattung mit Kleidern geht. Das soll man nicht tun, um wertlosen Ruhm zu erwerben oder anzugeben. Trotzdem müssen sich Könige, um weiterhin Pracht zu entfalten und von ihren Untertanen nicht verachtet zu werden, beim Handeln großherzig erzeigen, wie Aristoteles in Buch VI seiner *Politik* erklärt.

Zweitens ist bei der Gewandung auf einheitliches Aussehen der Dienerschaft zu achten. Damit das Gesinde ersichtlich zu ein und demselben Fürsten oder Gebieter gehört, ist ganz besonders dafür zu sorgen, dass es, unter Berücksichtigung der jeweiligen Funktion, einheitlich gekleidet ist. Es gibt an Königs- und Fürstenhöfen nämlich abgestufte Ämter. Also müssen alle, die als gleichrangig gelten oder zwischen den es [wenigstens] keinen großen Unterschied gibt, einheitlich gekleidet sein. Daran erkennt man dann, dass sie alle Diener desselben Fürsten sind. Drittens ist bei der Einkleidung der jeweilige Stand zu berücksichtigen. Denn nicht alle dürfen gleich angezogen sein. An großen Höfen gibt es nicht nur Laien, sondern auch Kleriker und unter diesen beiden Gruppen wiederum Höher- und Niederrangige. Sie müssen auch jeweils an ihrer Kleidung erkennbar sein.

Sic enim videmus in ordine universi, quod, cum totum universum sit quasi una domus summi principis, Dei scilicet, ut plane innuit Philosophus duodecimo *Methaphysicorum*, in hac domo non omnia gaudent equali apparatu nec equali pulchritudine, set considerata condicione rerum aliqua pollent maiori pulchritudine, aliqua minori, prout requirit ordo et iusticia universi, in quo declaratur mirabilis conditoris<sup>1</sup> sapiencia. Quare in domibus regum et principum, quarum quelibet propter varietatem ministrancium et officiorum quasi quoddam [fol. CCXXXI<sup>v</sup>] universum dici potest, non omnes ministrantes eque pulchro<sup>2</sup> apparatu nec eque pulchris indumentis gaudere debent, set considerata condicione personarum sic secundum suum statum sunt cuilibet<sup>3</sup> talia tribuenda, ut in hoc appareat providencia et industria principantis.

Quarto circa hoc consideranda est consuetudo patrie. Nam omne inconsuetum videtur quasi turpe et inordinatum. [p. 391] Que enim a puericia soliti sumus videre, nimis afficimur ad illa. Ideo dicitur circa finem septimo *Politicorum*, quod semper prima amamus magis<sup>4</sup>. Videmus<sup>5</sup> communiter homines adeo affici ad patrias consuetudines et ad conversationes regionis proprie, ut eciam si peiores et turpiores sint, eas pulchriores et meliores iudicant. In indumentis ergo<sup>6</sup> et in omnibus conversacionibus aliquid dandum est consuetudini regionum, nisi consuetudines ille sint penitus corruptele.

Quinto circa hoc considerandum occurrit congruencia temporum. Nam, cum hec inferiora corpora regantur per super celestia<sup>7</sup>, prout variantur tempora et prout diversificatur conditio celestis, potus, cibi<sup>8</sup> et indumenta et cetera talis deservencia ad indigenciam vite, sunt varianda.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: conditoris mirabilis

<sup>2</sup> *Textvorlage*: pulchritudo. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: cuilibet sunt

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: magis amamus

<sup>5</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: enim

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: per super caelestia regantur

<sup>8</sup> *Textvorlage*: cibos. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

Wir sehen nämlich, dass auch die ganze Welt genauso eingerichtet ist. Sie ist gleichsam das Haus des höchsten Herrn, also Gottes, wie Aristoteles in Buch XII seiner *Metaphysik* deutlich sagt. In diesem Haus erfreut sich nicht jeder derselben Ausstattung oder gleicher Schönheit. Je nach Stellung ist manches mehr oder auch weniger schön, soweit es die gerechte Ordnung der Welt verlangt, die von der wunderbaren Weisheit ihres Schöpfung kündet. Die Höfe von Königen und Fürsten kann man jeweils aufgrund der vielfältigen Aufgaben ihrer Dienerschaft eine Art Welt für sich nennen. Deshalb dürfen sich dort nicht alle Diener gleich schöner Aufmachung bei der Bekleidung erfreuen, sondern ihnen muss, abhängig von ihrem Stand und ihrer jeweiligen Stellung, davon so viel zuteilwerden, dass man daran die fleißige Fürsorge ihrer Herrschaft erkennt.

Viertens muss man berücksichtigen, was landesüblich ist. Alles Ungebräuchliche erscheint als ungehöriger Verstoß gegen die Ordnung. Wir mögen zu sehr, was wir schon von klein auf zu sehen gewohnt sind. Daher heißt es in Buch VII der *Politik*, dass wir immer das mehr lieben, was es schon von Anfang an gegeben hat. Wir beobachten, dass Menschen im Allgemeinen die heimatlichen Gepflogenheiten und die Umgangsformen ihres Herkunftslandes so mögen, dass sie diese selbst dann für schön und gut halten, wenn sie tatsächlich schlecht und hässlich sind. Bei der Kleidung und beim ganzen Umgang muss man sich den örtlichen Gegebenheiten anpassen, wenn diese Gewohnheiten nicht zutiefst verdorben sind.

Der fünfte Gesichtspunkt ist die jahreszeitliche Angemessenheit der Kleidung. Die Körper hier unten werden von denen am Himmel durch den Wechsel der Jahreszeiten und der Konstellationen am Himmel bestimmt. Ernährung, Getränke, Kleidung und was man sonst noch zum Leben braucht müssen sich dementsprechend ändern.

## Capitulum XVIII: Quid est curialitas et quod decet ministros regum et principum curiales esse

Videtur autem curialitas se habere ad<sup>1</sup> nobilitatem morum sicut iusticia se habet ad implecionem legis. Nam, ut in prosequendo patebit, sicut legalis [fol. CCXXXII<sup>r</sup>] iusticia est quodammodo omnis virtus, quia lex omnem virtutem<sup>2</sup> implere iubet, sic curialitas est quodammodo omnis virtus, quia nobilitatem morum quasi omnis virtus concomitari debet.

Possumus enim distinguere duplicem nobilitatem, unam secundum opinionem, ut nobilitatem generis, et aliam secundum veritatem, ut nobilitatem morum. Nobilitas autem in excessu [fol. 257<sup>rb</sup>] alicuius boni fundari videtur. Nam nunquam diceretur unus nobilior alio, nisi in aliquo excederet illum. Sicut ergo sunt duo genera bonorum magnorum, quia quedam sunt magna bona secundum opinionem, ut corporalia et extrinseca, quedam vero sunt magna secundum veritatem, ut virtutes et bo[p. 392]na anime, sic duplex nobilitas habet esse, una, que fundatur in excessu magnorum bonorum secundum opinionem, alia vero, que fundatur in magnis bonis secundum existenciam et veritatem.

Homines enim vulgares et communiter populus non percipiunt nisi sensibilia bona et exteriora. Huiusmodi sunt honorabilitas generis, divicie et civilis potencia. Qui ergo processit ex genere honorabili, ut ex divitibus vel ex potentibus et hoc ex antiquo, ita quod non sit memoria in populo progenitores suos fuisse pauperes, dicitur habere nobilitatem generis et per consequens est nobilis secundum reputationem populi et secundum opinionem. Vera tamen nobilitas est secundum excessum virtutem et bonitatem morum. Tamen, quia nunquam fama totaliter perditur, et, quod communiter dicitur, impossibile est esse falsum secundum totum, ut videtur velle Philosophus septimo *Ethicorum*, huiusmodi vulgaris opinio alicui probabilitati innititur. Videmus enim ut plurimum, quod nobiles genere sunt nobiliorum morum quam alii. Nam, [fol. CCXXXII<sup>v</sup>] ut dicitur primo *Politicorum*, sicut ex homine nascitur homo et ex bestiis bestia, sic ut plurimum ex bonis nascitur bonus,<sup>3</sup> ex prudentibus prudens. Nobiles ergo homines, quia cum pluribus conversantur, quasi experti ut plurimum sunt prudentiores aliis, et quia multi oculi in ipsos respiciunt, communiter plus verecundantur et dedignantur operari turpia quam alii.

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt: a*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607: omnem virtutem lex*

<sup>3</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: et*



## **Kapitel 18: Was höfisches Betragen ist. Diener von Königen und Fürsten müssen sich so verhalten**

Höfisches Betragen scheint zu adeligem Verhalten in derselben Beziehung zu stehen wie die Rechtlichkeit zur Anwendung des Gesetzes[, also identisch zu sein]. Denn die Gerechtigkeit ist, wie aus dem Folgenden noch deutlich wird, eine Tugend, die alle anderen einschließt. Denn das Gesetz verlangt, sich an jede Tugend zu halten. Genauso ist die Höflichkeit gleichsam die allumfassende Tugend, weil adeliges Verhalten mit jeglicher Tugend einhergehen muss.

Man kann zwei Arten von Adel unterscheiden, den aufgrund des Ansehens, d. h. den Geburtsadel, und den wahrhaftigen durch vornehmes Verhalten. Grundlage des Adels ist es anscheinend, dass man von etwas Gutem mehr hat. Niemals würde jemand vornehmer als ein anderer genannt, wenn er ihn nicht irgendwie überträfe. So gibt es auch zwei Klassen von großen Gütern, jene die bloß im Ansehen stehen, es zu sein, wie körperliche und andere äußere Vorzüge, und die wahrhaften wie Tugenden als seelische Güter. Es gibt entsprechend auch zwei Arten von Adel, von denen eine auf einem Mehr an scheinbar großen Gütern beruht und die andere auf dem Vorhandensein der wahren

Die breite Masse nimmt nur sinnlich wahrnehmbare, äußerliche Güter zur Kenntnis. Dazu zählen vornehme Abkunft, Reichtum und militärische Macht. Wenn jemand also aus einer vornehmen Familie stammt, d. h. aus einer, die schon so lange mit Vermögen oder Machtmitteln ausgestattet ist, dass niemand aus dem Volk sich an eine Zeit erinnern kann, als deren Ahnen arm waren, nennt man das Geburtsadel. Folglich ist man dann adelig, weil das Volk einen dafür hält. Wahrer Adel kommt aber von einem Überschuss an tugendhaftem, gutem Verhalten. Da aber ein Gerücht nie ganz falsch ist und man, wie das Sprichwort sagt, nie völlig im Irrtum sein kann, wie offenbar Aristoteles in Buch VII der *Nikomachischen Ethik* behauptet, hat eine solche Volksmeinung eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich. Wir sehen nämlich sehr häufig, dass sich Geburtsadelige vornehmer verhalten als Andere. Ein Mensch stammt nach Buch I der *Politik* von einem anderen Menschen ab, und ein Tier von einem Tier. Genauso bringt Gutes noch mehr an Gutem und Kluges Weiteres seinesgleichen hervor. Adelige sind, weil sie mit sehr vielen Menschen Umgang pflegen, ganz oft wegen dieser Erfahrung auch klüger. Da viele Augen auf sie gerichtet sind, scheuen sie für gewöhnlich mehr davor zurück, etwas zu tun, was ihnen Schande bereiten würde, als andere Menschen.

Quia ergo nobiles homines secundum genus sunt in statu, in quo probabile est eos esse prudentiores aliis, et secundum quem decet eos esse meliores aliis, si probabile est ex bonis bonos et ex prudentibus prudentes oriri, qui sunt ex nobilibus natalibus orti, dicuntur esse nobiles secundum opinionem, quia opinio probabilitati innititur et tales, ut patet per habita<sup>1</sup>, probabile est esse prudentes et bonos.

Huic tamen<sup>2</sup> probabilitati aliquando subest falsitas, [fol. 257<sup>va</sup>] quia, ut dicitur in *Politicis*, natura vult quidem hoc facere multociens, tamen non potest, set deficit. Quidam enim nobiles genere degenerant a vera<sup>3</sup> nobilitate et sunt perversiores aliis secundum mores. Si ergo nobilitas generis est nobilitas magis secundum opinionem, morum vero nobilitas est secundum exigentiam<sup>4</sup> et veritatem, quia decens est, qui creduntur et estimantur boni, esse tales secundum veritatem, decens est nobiles genere esse nobiles secundum mores.

Ex hoc ergo curialitas venisse videtur. Nam curia proprie non dicitur nisi domus nobilium et magnorum, et quia decet nobiles et magnos esse nobiles secundum mores, inde sumptum est, ut dicantur esse curiales habentes mores nobiles. Propter quod curialitas quedam morum<sup>5</sup> nobilitas dici potest. Est [fol. CCXXXIII<sup>r</sup>] ergo<sup>6</sup> curialitas quodammodo omnis virtus per comparisonem ad nobilitatem morum, sicut legalis iusticia est tota virtus per respectum ad impletionem legis. Precipit enim lex omnem virtutem, ut precipit non mechari, quod est opus temperancie, non dimittere aciem, quod est opus fortitudinis et sic de aliis. Sic nobilitatem morum decet<sup>7</sup> omnem virtutem. Propter quod curialitas est quodammodo omnis virtus. Dicuntur enim curiales, qui prompte tribuunt moderata<sup>8</sup> dona, quod est opus liberalitatis. Sic et curiales<sup>9</sup> dicuntur, si decenter se habeant in magnis sumptibus, quod est opus magnificencie. Sic et curiales commestores dicuntur, qui non nimis ardentem vel turpiter comedunt, quod est opus temperancie. Curialiter etiam dicuntur homines se habere erga suos cives, si non eis iniuriam inferant in uxoribus vel in filiabus, quod est opus castitatis. Dicitur etiam quis curialis in conversatione<sup>10</sup>, si sit aliis affabilis et illari vultu alios recipiat, quod est opus affibilitatis. Ut ergo sit ad unum dicere, quodammodo curialitas est omnis virtus.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: prahabita

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: autem

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: naturae

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: existentiam

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: morum quaedam

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: nobilitas docet statt nobilitatem morum decet

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: modica

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: liberales

<sup>10</sup> *Textvorlage*: conversio. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

Daher sind Geburtsadelige aufgrund ihrer Standeszugehörigkeit klüger als Andere und müssen auch besser als sie sein. Wenn mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit aus Gutem noch mehr Gutes und aus Klugem noch mehr Kluges entspringt, stehen Adelige von Geburt im Ruf, edel zu sein, weil diese Meinung die Wahrscheinlichkeit auf ihrer Seite hat, dass, wie aus dem Gesagten hervorgeht, sie auch tatsächlich gut und klug sind.

Diese Annahme kann aber trotzdem falsch sein, denn die Natur will, wie es in der *Politik* heißt, oftmals etwas auf eine bestimmte Art machen und scheitert doch daran, weil sie es nicht kann. Manchmal schlagen Geburtsadelige aus der Art und verhalten sich verdorbener als andere Menschen. Wenn also der Geburtsadel eher auf äußerlichem Ansehen beruht, besteht der Adel durch das notwendige gute Handeln objektiv. Wer für gut gehalten wird, soll es auch wirklich sein. Also müssen Adelige durch Abstammung ihren Stand auch durch entsprechendes Verhalten bestätigen.

Davon scheint das höfische Benehmen zu kommen. Denn einen „Hof“ nennt man eigentlich nur das Haus mächtiger Adelliger. Da sie sich auch edel verhalten müssen, nennt man das „sich höfisch betragen“. Deshalb kann man dieses Verhalten eine Art von Adel nennen. Höfisch zu sein ist adeliges Verhalten zu einer einzigen Tugend zusammengefasst. Die Rechtlichkeit ist die Tugend aller Tugenden durch die Erfüllung des Gesetzes. Denn das Gesetz schreibt jede einzelne Tugend vor, zum Beispiel nicht die Ehe zu brechen, also maßvoll zu handeln, und nicht während der Schlacht zu desertieren, d. h. tapfer zu sein, usw. So lehrt auch der Adel jede Tugend, und höfisches Benehmen ist gewissermaßen die ganze Tugend in einer. Man nennt nämlich denjenigen „höfisch“, der bereitwillig kleinere Gaben verteilt. Das heißt, freigebig zu handeln. Entsprechend nennt man auch die „höfisch“, welche, wie es sich für sie gehört, große Ausgaben tätigen, d. h. sich großherzig verhalten. Ebenso nennt man Tischgenossen „höfisch“, die nicht allzu begierig oder unschön, sondern vielmehr maßvoll essen. „Höfisch sein“ heißt auch, nicht durch sein Verhalten die Frauen und Töchter seiner Mitbürger zu entehren. Das ist Züchtigkeit. Als höfisch im Umgang gilt man dann, wenn man Menschen auf verbindliche Art und mit freundlichem Gesicht, also leutselig, gegenübertritt. Mit einem Wort: Höflichkeit ist die gewissermaßen allumfassende Tugend.

Idem ergo opus esse potest a virtute speciali et a iusticia legali et a curialitate, ut si [fol. 257<sup>vb</sup>] quis suis concivibus bona sua prompte largitur. Si hoc<sup>1</sup> agit, quia ei placent, huiusmodi actus liberalis est. Set, si ut impleat legem, quia hoc lex precipit, iustus legalis est. Si vero id [p. 394] agat, quia hoc decet mores curie et mores nobilium, curialis est. Sic eciam illariter et affabiliter quis cum aliis conversetur, si hoc agit, quia ei placent huiusmodi opera, affabilis est, set, si ut legem impleat, iustus legalis erit, qui vero ut servet mores curie et nobilium, [fol CCXXXIII<sup>v</sup>] curialis esse dicetur. Sunt enim multi facientes opera virtutum, ut bona sua aliis largientes, non agentes hoc, quia eis placeat expendere nec quod delectentur in dando, quod facit liberalis, nec quia ex hoc velint implere legem hoc precipientem, quod facit iustus legalis, set quia volunt retinere mores curie et nobilium, quos decet dativos esse. Propter quod tales curiales dici debent. Advertendum tamen, quod, licet curialitas sit omnis virtus, per quamdam tamen anthinomasiam largi et affabiles curiales dicuntur, quia in curiis et in domibus nobilium, ubi multi conversantur et ubi communiter habundant exteriora bona, potissime largitas quantum ad sumptus et affabilitas quantum ad conversacionem requiruntur in ipsis.

Viso, quod est curialitas, delevi patet, quod decet ministros regum et principum curiales esse. Nam, si decet reges et principes, eo quod sunt in maximo nobilitatis gradu, habere mores nobiles et curiales, ministros, quos in bonis decet suos dominos ymitari, oportet curiales esse. [p. 395]

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: haec

Dasselbe zu tun kann einer einzelnen Tugend bzw. der Rechtlichkeit oder der Höflichkeit [als jeweils allumfassenden Tugenden] entsprechen. Schenkt jemand zum Vergnügen seinen Mitbürgern bereitwillig etwas aus seinem Besitz, ist das freigebig gehandelt. Tut er es, um ein Gesetz zu erfüllen, ist er ein rechtlicher Mensch. Macht er aber dasselbe, weil es sich für einen Adligen bei Hofe so schickt, ist er höfisch. Genauso ist jemand, wenn er einen freundlichen, verbindlichen Umgang mit Anderen pflegt, leutselig. Geschieht das aus Achtung vor dem Gesetz, ist er rechtlich. Benimmt er sich so, weil es dem Kommen des Hofadeligen entspricht, nennt man ihn wiederum "höfisch". Viele geben nämlich nicht nach Art des Freigebigen anderen aus Spaß am Ausgeben oder Freude am Schenken etwas von ihrem Besitz ab oder wie ein rechtlicher Mensch, um eine gesetzliche Vorschrift einzuhalten, sondern sie handeln tugendhaft, weil es sich bei Hofe für einen Adligen gehört, viel herzugeben. Solche Menschen muss man „höfisch“ nennen. Es ist zwar zu beachten, dass höfisch zu sein eine allumfassende Tugend ist, man aber besonders die Großherzigen und Leutseligen so nennt, weil an den Höfen des Adels, wo viel gesellschaftlicher Umgang gepflegt wird und im Allgemeinen auch viele äußere Güter vorhanden sind, einem besonders teure Geschenke und große Umgänglichkeit abverlangt werden.

Aus dieser Darstellung des höfischen Benehmens ergibt sich deutlich, dass Diener von Königen und Fürsten darüber verfügen müssen. Wenn Letztere sich, weil sie die höchste Stufe des Adels bilden, vornehm und höflich verhalten sollen, gilt das notwendigerweise auch für ihre Diener. Denn diese müssen deren guten Eigenschaften alle nachahmen.

## Capitulum XIX: Quomodo reges et principes erga suos ministros debeant<sup>1</sup> se habere

Ostensum est, quales debent esse ministri regum et principum, quia debent habere mores nobiles et curiales. Nam, sicut decet cives, ut debitam pollicitiam servant, esse iustos legales, sic decet ministros dominorum, ut servant decenciam curie et honoris statum, curiales esse. Quare, [fol. CCXXXIV<sup>r</sup>] si scimus, quales oportet esse [fol. 258<sup>ra</sup>] ministros, restat ostendere, qualiter reges et principes et universaliter dominantes erga eos debeant se habere.

Debitus autem modus se habendi circa ipsos quasi in<sup>2</sup> quinque videtur consistere: Primo, ut eis debite officia committantur. Secundo, ut ad officia commissa debite sollicitentur. Tercio, ut sciatur, qualiter cum eis est conversandum. Quarto, qualiter sunt ipsis communicanda consilia et aperienda<sup>3</sup> secreta. Quinto et ultimo oportet cognoscere, qualiter sunt beneficiandi et quomodo sunt eis gratie impendende.

Primum autem horum aliquo modo est ex habitis manifestum: Nam, si minister constituendus in aliquo officio vel in aliquo magistratu debet esse fidelis, ne defraudet, et<sup>4</sup> prudens, ne defraudetur, quanto plus constat de eius fidelitate et prudentia, tanto sunt ei maiora officia committenda. Nullus autem ad plenum potest experiri de benivolentia et fidelitate alterius nisi per diuturnitatem temporis, ut vult Philosophus octavo *Ethicorum*. Unde, ut ibi dicitur, in proverbio est dicere, quod<sup>5</sup> non est scire adinvicem, ante multos modios simul consumere<sup>6</sup>. Sic etiam et de prudentia alicuius non plene<sup>7</sup> constat, nisi per diuturnum tempus viderimus ipsum prudenter egisse. Hoc ergo modo sunt ministris officia committenda, quod<sup>8</sup> primo<sup>9</sup> preponendi sunt in parvis magistratibus, ut de eorum fidelitate et prudentia sumatur experimentum, quod si contingat eos bene se habere in illis, poterunt eis ulteriora committi.

Est tamen diligenter considerandum, quod quia mores nuper ditatorum et de novo ascendencium ad altum statum, ut dicitur *Rethoricorum* secundo<sup>10</sup>, ut plurimum sunt peiores mo[fol. CCXXIV]ribus aliorum<sup>11</sup>.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: debent

<sup>2</sup> in fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: ipsis communicanda consilia et aperienda sunt

<sup>4</sup> et fehlt im Druck Rom 1607

<sup>5</sup> quod fehlt im Druck Rom 1607

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: adinvicem, priusquam simul multos modios salis consumant

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: plene non

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: quia

<sup>9</sup> *Davor getilgt*: po

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: secundo *Rethoricorum*

<sup>11</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: ut

## Kapitel 19: Das richtige Verhalten von Königen und Fürsten gegenüber ihren Dienern

Also müssen die Diener von Königen und Fürsten sich vornehm und höfisch verhalten. Ein Gemeinwesen kann nur Bestand haben, wenn seine Bürger die Gesetze befolgen. Entsprechend müssen Diener auch selbst höfisch sein, damit die Standesehre ihres Herrn angemessen gewahrt bleibt. Wir wissen also jetzt, wie Diener zu sein haben. Es bleibt zu zeigen, wie Könige, Fürsten und überhaupt alle Herrschenden sich ihnen gegenüber verhalten müssen.

Die angemessene Art, das zu tun, setzt sich anscheinend aus fünf Komponenten zusammen: der Übertragung der richtigen Aufgaben, der Sorge um ihre korrekte Erledigung, dem richtigen Umgangston, in angemessenem Umfang eigene Pläne und Geheimnisse mit ihnen zu teilen sowie schließlich die richtige Art zu belohnen und Huld zu erweisen.

Der erste Punkt ergibt sich gewissermaßen aus dem schon Gesagten: Ein Diener, der mit einer Aufgabe oder einem Amt betraut wird, muss treu sein, also nicht betrügen, und klug, damit er nicht selbst betrogen wird. In dem Maße, wie sich beides bestätigt, soll man ihm bedeutendere Pflichten übertragen. „Nur aus langer Erfahrung kann man das Wohlwollen und die Treue eines Anderen erkennen“, wie Aristoteles in Buch VIII der *Nikomachischen Ethik* sagt. Dort heißt es mit einem Sprichwort: „Man kennt einander nicht, bevor man gemeinsam viele Scheffel Salz verbraucht hat.“ Genauso weiß man nicht sicher, wie klug jemand ist, ohne über lange Zeit gesehen zu haben, dass er sich so verhält. Also muss man bei der Aufgabenverteilung der Diener so vorgehen, dass man ihnen zuerst Ämter von geringer Bedeutung überträgt, um Erfahrungen mit ihrer Treue und Klugheit zu sammeln. Sollten sie sich dabei bewähren, kann man ihnen mehr anvertrauen.

Man muss aber sorgfältig beachten, dass das Verhalten von Neureichen und sozialen Aufsteigern oft schlecht ist, wie es in Buch II der *Rhetorik* heißt.

Si prepositi officiorum ex vili genere sunt assumpti, dato, quod in aliquibus parvis magistratibus videantur prudenter et fideliter se gessisse, non statim assumendi sunt ad officia nimis alta, set gradatim et per diuturna tempora est habenda de ipsis experientia, prius quam ad altum ascendant.

Viso, quomodo ministris sunt officia committenda, restat videre quomodo sunt in commissis officiis sollicitandi. Per se enim ipsos habere curam et sollicitudinem de ministris, non decet magnos<sup>1</sup> dominos nec reges et principes. Nam, ut dicitur primo *Politicorum*, quod<sup>2</sup> hoc non habet aliquid<sup>3</sup> magnum, unde ibi concluditur, quod quibuscunque<sup>4</sup> est potestas, ut hoc vitent, procurator accipit hunc<sup>5</sup> honorem, ipsi vero civiliter vivent aut philosophantur. Reges ergo et principes, quos decet esse magnanimos decet operari pauca et magna, ut decet ipsos sollicitari circa ea, que directe spectant ad bonum commune et ad regimen<sup>6</sup> regni. Que autem sunt illa, in tercio libro patebit. Sollicitari vero circa quosdam ministros et velle se de quibuscunque minuciis<sup>7</sup> intromittere nullatenus decet ipsos.

Hoc viso restat ostendere tercium, videlicet qualiter cum ipsis sit conversandum, quod aliquo modo tradit Philosophus quarto *Ethicorum*, ubi vult, quod ad humiles decet magnanimos se habere moderate<sup>8</sup>, set ad eos, qui sunt in dignitatibus, decet magnanimos ostendere se magnos. Reges ergo et principes, quos decet esse magnanimos ad ministros proprios, qui respectu eorum sunt inferiores et humiles, debent se ostendere moderatos, quia ergo eos velle se habere in nimia excellencia, ut plane [fol. CCXXXV<sup>r</sup>] tradit Philosophus, non est<sup>9</sup> virtuosum, set honerosum. Quid sit autem tenere in ta[p. 397]libus<sup>10</sup> medium et esse moderatum, sumi potest ex hiis, que dicuntur quinto *Politicorum*, ubi dicitur, quod persona principis non debet apparere severa, set reverenda. Non ergo decet principem tam familiarem se exhibere<sup>11</sup> ministris, ut habeatur in contemptu et ut non appareat persona reverenda. Nec debet se sic excellentem ostendere, ut omnino appareat austerus et honerosus. In omnibus enim, ut traditur in *Ethicis*, medium laudatur et extrema vituperantur. Est tamen advertendum, quod aliqua familiaritas esset laudabilis in cive vel in milite, que non esset laudanda<sup>12</sup> in rege.

---

<sup>1</sup> Textvorlage: magis nos statt magnos. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Druck Rom 1607: et

<sup>3</sup> Druck Rom 1607: aliquod

<sup>4</sup> Druck Rom 1607: quibusdam

<sup>5</sup> Textvorlage: habent. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>6</sup> Druck Rom 1607: regnum

<sup>7</sup> Druck Rom 1607: inimicis

<sup>8</sup> Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens

<sup>9</sup> est fehlt im Druck Rom 1607

<sup>10</sup> Korrigiert aus: intalibus

<sup>11</sup> Korrigiert aus: exhibere

<sup>12</sup> Druck Rom 1607: laudabilis



Wenn Angehörige niederer Stände zu Amtsträgern befördert werden, sollte man sie nicht sofort in zu hohe Positionen heben, bloß weil sie in weniger wichtigen Ämtern den Anschein von Klugheit und Treue erweckt haben. Vielmehr muss man mit ihnen schrittweise über längere Zeit Erfahrungen sammeln, bevor sie in eine hohe Stellung aufsteigen.

Nach der richtigen Übertragung von Dienstaufgaben ist noch die angemessene Überwachung ihrer Ausführung zu behandeln. Sich selbst um ihre Diener zu kümmern schiebt sich nicht für große Herren wie Könige und Fürsten. Denn es heißt in Buch I der *Politik*, daran sei nichts Großes. Daraus wird dort geschlossen, dass jeder Mächtige, um das zu vermeiden, dafür einen Vertreter einsetzt, er selbst aber der Allgemeinheit dient oder sich der philosophischen Betrachtung widmet. Könige und Fürsten müssen mit der notwendigen Großmut große und kleine Dinge ins Werk setzen. Also sollen sie sich um das kümmern, was unmittelbar mit dem Gemeinwohl zu tun hat und zu den Regierungsaufgaben zählt. Was das aber ist, wird in Buch III deutlich werden. Sich selbst mit Dienern zu beschäftigen und sich in irgendwelche Kleinigkeiten einzumischen gehört sich für Könige überhaupt nicht.

Das drückt Aristoteles etwas anders in Buch IV der *Nikomachischen Ethik* aus. Dort sagt er, die Großmütigen sollten sich den niederen Ständen gegenüber maßvoll, hohen Würdenträgern gegenüber aber groß erweisen. Also müssen Könige und Fürsten, die ja großmütig sein sollen, sich ihren eigenen Dienern, die von viel niedrigerem Stand sind, gegenüber maßvoll zeigen. Denn Aristoteles sagt deutlich, dass sich ihnen gegenüber großartig zu geben, keine Tugend, sondern ein Laster ist. Dass man im Umgang mit ihnen sich an der Mitte orientieren und Maß halten soll, lässt sich Buch V der *Politik* entnehmen. Dort heißt es, zur Rolle eines Fürsten gehöre es, nicht streng, sondern verehrungswürdig zu erscheinen. Also soll ein König sich gegenüber seinen Dienern nicht vertraulich verhalten. Sonst fällt er, statt respektheischend zu sein, der Verachtung anheim. Er darf sich aber auch nicht so von oben herab geben, dass er von bedrückender Strenge ist. Bei allem empfiehlt sich, wie in der *Nikomachischen Ethik* steht, die Mitte, während alles im Übermaß zu tadeln ist.

Dennoch bleibt zu beachten, dass eine gewisse Vertraulichkeit bei einem Bürger oder Soldaten zu loben wäre, aber nicht bei einem König.

Omnino enim decet reges et principes minus se exhibere quam ceteros et ostendere se esse personas magis graves et reverendas<sup>1</sup> quam alios, non ad ostentationem, set ne regia dignitas contempnatur.

Ostenso, qualiter sunt ministris officia committenda et quomodo sunt erga eos sollicitandi et qualiter est cum ipsis conversandum, reliquum [fol. 258<sup>va</sup>] est ostendere, qualiter sunt eis communicanda consilia et quomodo sunt ipsis beneficia exhibenda.

Dicebatur enim supra diversa esse maneries serviencium, quia quidam sunt servi naturaliter, quidam ex lege, quidam vero serviunt principaliter pro mercede, quosdam ad serviendum principaliter movet amor et dilectio principis magis quam merces aliqua, quam<sup>2</sup> inde habituri essent. Cum servis ergo naturaliter non sunt communicanda secreta neque<sup>3</sup> consilia, quia, ut supra dicebatur, nunquam est quis naturaliter servus, nisi sit inscius et ab usu rationis deficiat.

De hiis autem loquens, Philo[fol. CCXXXV<sup>v</sup>]sophus circa finem primi *Politicorum* ait, quod femina quidem habet consilium, set invalidum, puer autem habet, set imperfectum, servus vero omnino habet nichil consiliativum. Sic<sup>4</sup> eciam nec servis ex lege communiter sunt communicanda consilia, quia tales ut plurimum magis serviunt ex timore quam ex amore. Nec eciam mercennariis sunt communicanda secreta, quia tales non personam principis, set mercedem principaliter amant. Set [p. 398] hiis, qui ex amore ministrant, si per diuturnitatem temporis constet ipsos esse benivolos, fideles et prudentes, poterunt eis<sup>5</sup> aperiri<sup>6</sup> secreta magis et minus, prout de eorum<sup>7</sup> fidelitate et prudentia persone principis plus constabit.

Qualiter autem pro laboribus sunt beneficia exhibenda ministris, quod ultimo dicebatur esse tractandum, delevi patere potest. Nam reges et principes, in quorum potestate est<sup>8</sup> multa tribuere, mercedes ministrorum retinere non debent, set debent ipsis maiora et minora beneficia tribuere, prout apparebit ipsos minus vel amplius meruisse.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: reverendos. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Textvorlage*: quod. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

<sup>4</sup> *Korrigiert aus*: set

<sup>5</sup> *eis fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: aperire

<sup>7</sup> *Korrigiert aus*: deeorum

<sup>8</sup> *Davor getilgt*: et

Überhaupt dürfen sich Könige und Fürsten nicht so öffnen wie alle Anderen, sondern müssen zeigen, dass sie bedeutendere, mehr Respekt gebietende Personen sind, nicht um aufzuschneiden, sondern um die Würde ihres Amtes nicht zu schmälern.

Es wurde gezeigt, wie man Dienern auf die richtige Art Aufgaben überträgt, sich um sie kümmert und mit ihnen umgeht. Übrig bleibt nun noch zu behandeln, wieweit man sie in die eigenen Absichten einweihen und ihnen Wohltaten erweisen soll.

Wie gesagt, gibt es verschiedene Arten von Dienern. Die einen dienen aufgrund ihres Wesens, andere nach dem Gesetz, wieder andere hauptsächlich um des Verdienstes willen und manche aber mehr aus Liebe zu ihrem Fürsten als wegen einer künftigen Belohnung. Mit Menschen von knechtischer Natur darf man keine Geheimnisse teilen. Denn keiner dient jemals, wie oben gesagt, von Natur aus, es sein denn, er ist unwissend und hat zu wenig Verstand.

Über solche Menschen sagt Aristoteles aber am Ende von Buch I der *Politik*, die Frau habe ein schwaches Urteilsvermögen, das Kind ein noch nicht voll entwickeltes, der Knecht aber überhaupt keines. Entsprechend darf man auch den Dienern nach dem Gesetz seine Vorhaben nicht mitteilen. Denn sie dienen sehr oft aus Angst statt aus Liebe. Mit Söldlingen darf man auch keine Geheimnisse gemeinsam haben. Denn sie lieben nicht zuerst den Fürsten als Person, sondern sein Geld. Diener aus Liebe, die sich über lange Zeit als wohlgesonnen, treu und klug erwiesen haben, können Geheimnisse in dem Maße offenstehen, wie sich der Fürst zunehmend ihrer Treue und Klugheit sicher ist.

Wie Dienern Wohltaten zu erweisen sind – das der letzte angekündigte Punkt –, kann man leicht erkennen: In der Macht von Königen und Fürsten steht es, viel zu verteilen. Also dürfen sie ihren Dienern den Lohn nicht vorenthalten. Aber sie müssen diesen je nachdem mehr oder weniger zuteilen, ganz so, wie sie es sich offenbar verdient haben.

## **Capitulum XX: Quod in mensis regum et principum et universaliter nobilium tam recumbentes<sup>1</sup> quam<sup>2</sup> ministrantes non decet in eloquiis habundare**

Dicto, quales debent esse ministri regum et principum et qualiter reges et principes debeant se habere ad ipsos<sup>3</sup>, restat, ut dicamus qualiter in mensis principum circa eloquia habere se debeant tam ipsi reges et principes et omnes recubentes cum eis quam etiam ministrantes.

Possumus autem duplici via ostendere, quod non decet in mensis [fol. CCXXXVI] regum et principum et universaliter omnium nobilium et etiam omnium civium habundare eloquiis.

Prima via sumitur ex eo, quod hoc repugnat ordini naturali, secunda ex eo, quod contradicit bonitati morum, secunda ex eo, quod contradicit bonitati morum.

Prima via sic patet: Nam, ut dicitur primo *Politicorum*, tunc secundum [fol. 258<sup>vb</sup>] naturam unumquodque perficitur, quando unum organum ordinatur ad unum opus. Immo, quia in operibus nature non<sup>4</sup> debet esse confusio, cum opera eius sint ab ipso Deo et intelligentiis ordinata. Dato, quod natura faciat idem organum ad duo opera, ne sit in operi[p. 399]bus confusio et ne unum impediatur aliud, contra naturalem ordinem est, cum per illud organum intendimus circa unum illorum operum<sup>5</sup>, si per illud tempus non cessemus ab alio. Quare, cum secundum Philosophum in tercio *De anima* lingua congruat<sup>6</sup> in duo opera nature, ut in gustum et loquacionem, contra naturalem ordinem est, cum huiusmodi organum exercemus ad illud opus, quod est gustare<sup>7</sup>, quod fit in mensa tempore comestionis, si tunc temporis non cessemus ab opere alio, quod est loqui. Repugnat ergo hoc ordini naturali. Secundo repugnat bonitati morum.

Nam, si recubentes in mensa erga multiloquium insistant, quia vinum videtur eloquia multiplicare et homines habundantes vino quasi calefacti<sup>8</sup> et audaces, libenter in verba prorumpunt, videbuntur esse magis<sup>9</sup> ebrii quam sobrii. Reges ergo et principes, quos decet maxime temperatos esse et observare ordinem naturalem, omnino in suis mensis ordinare debent, ut recumbentes in multiloquia non prorumpant.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: recubentes

<sup>2</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: etiam

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: de ipsis *statt* ad ipsos

<sup>4</sup> *Korrigiert aus*: naturedebet. non fehlt in der *Textvorlage*. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Textvorlage*: operorum. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Davor getilgt*: const

<sup>7</sup> *Textvorlage*: egustare *statt* est gustare. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Textvorlage*: calesti. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: magis esse

## **Kapitel 20: An der Tafel von Königen, Fürsten und überhaupt allen Adeligen sollen weder die Tischgenossen noch ihre Aufwärter zu viel reden**

Nach der Beschreibung der richtigen Art von Dienern und des angemessenen Verhaltens von Königen und Fürsten ihnen gegenüber steht noch an, darüber zu reden, wie sich Letztere, all ihre Tischgenossen und auch diejenigen, die ihnen aufwarten, beim Reden während des Essens verhalten müssen.

Es lassen sich zwei Gründe anführen, warum Könige und Fürsten, überhaupt alle Adeligen und auch sämtliche Untertanen bei Tisch nicht zu viel reden sollen.

Erstens widerspricht das der natürlichen Ordnung und zweitens den guten Sitten.

Zum ersten Punkt: In Buch I der *Politik* heißt es, alles komme dann zu seiner natürlichen Vollendung, wenn ein jedes seiner Werkzeuge eine bestimmte Aufgabe habe. Bei aller natürlichen Tätigkeit kann es unmöglich Verwirrung geben, denn Gott selbst und seine Engel haben sie eingerichtet. Vorausgesetzt jedoch, die Natur erschafft ein einziges Werkzeug für zwei verschiedene Aufgaben, dürfen wir es nicht für die eine verwenden, wenn wir von der anderen noch nicht abgelassen haben. Sonst käme es zu Verwirrung und gegenseitiger Behinderung. Daher sagt Aristoteles in Buch III von *Über die Seele*, die Zunge diene zwei natürlichen Tätigkeiten, d. h. dem Schmecken und dem Reden. Daher ist es unnatürlich, damit die eine Aufgabe, das Schmecken zur Essenszeit bei Tisch, auszuführen, wenn wir dann noch nicht mit der anderen, dem Reden, aufgehört haben. Das widerstrebt also der natürlichen Ordnung und zweitens auch den guten Sitten.

Wenn die Tischgesellschaft sich viel dem Gerede widmet, ist sie offenbar nicht mehr nüchtern, sondern schon betrunken. Denn der Wein lässt einen anscheinend besonders viel sprechen, weil er, in Mengen genossen, die Leute erhitzt und kühn macht, so dass sie wie ein Wasserfall daherreden. Um nicht der Natur zuwiderzuhandeln und maßlos zu erscheinen, müssen es Tischgenossen vermeiden, beim Essen zu viel zu sprechen. Das gilt auch für diejenigen, die sie bedienen. Sonst würden Dienstordnung und -bereitschaft durch Nachlässigkeit geschwächt.

Decet eciam hoc universaliter nobiles et omnes cives, quia congruum est eciam et ipsos par[fol. CCXXXVI]ticipare virtutes et bonos mores. Set, si recumbentes, ne tollatur naturalis ordo et ne intemperati appareant, decet in mensis vitare sermonum multitudinem, decet eciam hoc ipsos ministrantes, ne negligatur et impediatur ordo et dispositio ministrandi.

Immo, si ad mensas regum et principum semper aliqua utilia legerentur, ut simul, cum fauces recumbentium cibum sumunt, earum aures doctrinam perciperent, esset omnino decens et congruum. Ordinare igitur deberent reges et principes, ut laudabiles consuetudines regni, si tales sunt in scripto redacte<sup>1</sup>, vel eciam laudabilia gesta predecessorum suorum et maxime eorum, qui sancte et religiose se habuerunt<sup>2</sup> ad divina<sup>3</sup> et qui iuste et debite rexerunt<sup>4</sup>, legerentur ad mensam vel ad mensam legeretur<sup>5</sup> liber de regimine principum, ut et<sup>6</sup> ipsi principantes instruerentur<sup>7</sup>, qualiter principari deberent et alii edocerentur<sup>8</sup>, quo[p. 400]modo est principibus obediendum. Hec ergo vel alia utilia, tradita secundum<sup>9</sup> vulgare ydioma, ut omnes per ea edoceri<sup>10</sup> possent, in mensis regum et principum legenda essent.

Hiis ergo sic pertractatis circa regnum domus, licet quedam alia particularia tractari possent, tamen, quia non omnia particularia sub narratione<sup>11</sup> cadunt, proponimus ea silencio pertransire, imponentes finem huic secundo libro, in quo de regimine domestico secundum modum<sup>12</sup> nostre sciencie artem tradidimus, immensa<sup>13</sup> eius auxilio, a quo bonitas et sufficiencia habet esse.<sup>14</sup>

### **Explicit secundus liber de regimine principum, in quo tractatur de regimine domus et incipit tercius, in quo tractatur de regimine civitatis et regni**

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: redactor. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Textvorlage*: habent. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Korrigiert aus*: divinam

<sup>4</sup> *Textvorlage*: reperiunt. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: legeretur ad mensam

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: etiam

<sup>7</sup> *Textvorlage*: instruentur. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: docerentur

<sup>9</sup> *secundum fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Textvorlage*: edocti. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *Korrigiert aus*: subnarracione

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607*: modulum

<sup>13</sup> *Druck Rom 1607*: immo

<sup>14</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: Secundi libri de regimine principum, in quo tractatur de regimine domsu, finis.

Wenn allerdings an der Tafel von Königen und Fürsten etwas Nützliches vorgelesen wird, damit während der Zeit, in der die Tischgesellschaft mit dem Mund Essen zu sich nimmt, sie durch das Ohr Belehrung erfährt, entspricht dies ganz der Schicklichkeit.

Daher sollten Könige und Fürsten verfügen, dass gute Bestimmungen des Gewohnheitsrechts, soweit diese schriftlich niedergelegt sind, oder auch Ruhmestaten ihrer Vorfahren, besonders derjenigen, die sich durch besondere Frömmigkeit auszeichnet oder so gerecht wie nötig geherrscht haben, bei Tisch vorgelesen werden. Es könnte aber auch dieses Buch über die Königsherrschaft sein, damit die Teilnehmer am Mahl wissen, wie sie selbst regieren sollen, und die anderen [die Diener] belehrt werden, wie sie ihren Herren zu gehorchen haben. Dies alles oder was sonst noch nützlich ist, müsste aber an der Tafel von Königen und Fürsten in volkssprachiger Übersetzung vorgelesen werden, damit alle daraus Belehrung ziehen können.

So ist jetzt behandelt, was unter die Hausherrschaft fällt. Zwar ließen sich noch weitere Einzelheiten besprechen. Man kann aber nicht alle behandeln. Deshalb haben wir vor, darüber zu schweigen und dieses zweite Buch zu beenden. Über die Hausherrschaft haben wir, unserer Kenntnis entsprechend, mit Hilfe desjenigen berichtet, ohne den es keinen guten Erfolg geben würde.

***Das ist das Ende von Buch II über die Fürstenherrschaft, wo die  
Haushaltsführung behandelt wurde, und der Beginn des dritten, dessen  
Gegenstand die Herrschaft über Stadt und Reich ist***

**Incipit prima pars tercii libri<sup>1</sup> de regimine principum sive regum  
[fol. 259<sup>ra</sup>/p. 401/fol. CCXXXVII<sup>r</sup>]**

**Incipit prima pars tertii libri de regimine principum sive regum**

- I. Quod communitas civitatis est aliquo modo principalissima et est alicuius boni gracia constituta
- II. Quot et que bona homines consecuntur ex constitutione communitatis politice, que civitas nuncupatur<sup>2</sup>
- III. Quod homo naturaliter est animal civile non obstante, quod convenit aliquos non civiliter vivere
- IV. Quibus rationibus probari potest civitatem esse quid utile et hominem naturaliter esse animal politicum et civile
- V. Quod preter communitatem civitatis utile fuit in vita humana esse civitatem regni
- VI. Quod diversi sunt modi generacionis civitatis et regni et quod oportet hunc tercium librum in quo determinatur de huiusmodi regimine, dividere in plures partes<sup>3</sup>
- VII. Quomodo Sortes et Plato dixerunt civitatem ordinanda esse et quid senserunt de civili regimine
- VIII. Quod non oportet civitatem maximam unitatem et conformitatem habere, ut Sortes et Plato statuerunt<sup>4</sup>
- IX. Quod non expedit civitati omnia sic esse communia, ut Sortes ordinavit, et quod reges et principes decet hoc cognoscere

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: librii

<sup>2</sup> *Textvorlage*: ex constitutione civitatis nuncupatur. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> -gimine in plures partes *nach dem Titel des zweiten Kapitels in der Zeile ergänzt und eingefügt*

<sup>4</sup> Plato statuerunt *nach dem Titel des sechsten Kapitels in der Zeile ergänzt und eingefügt*



## ***Beginn des dritten Buchs über die Fürstenherrschaft***

### ***Anfang von Teil I des dritten Buchs über die Fürsten- oder Königsherrschaft***

- Kapitel 1: Die Stadtgemeinschaft ist auf bestimmte Art die vorzüglichste. Gegründet wurde sie um eines Gutes willen
- Kapitel 2: Wie viele Güter sich für Menschen aus der Gründung einer Bürgergemeinschaft ergeben, die man „Stadt“ nennt, und welche das sind
- Kapitel 3: Der Mensch ist seiner Natur nach ein gemeinschaftsbildendes Tier, auch wenn einige nicht auf diese Weise leben
- Kapitel 4: Wie sich beweisen lässt, dass die Stadt etwas Natürliches und der Mensch seinem Wesen nach zum Stadtbürger bestimmt ist
- Kapitel 5: Es hat sich im menschlichen Leben als vorteilhaft erwiesen, dass es neben der Stadt als Gemeinschaft auch noch das Reich gibt
- Kapitel 6: Städte und Reiche entstehen auf verschiedene Arten. Es ist nötig, bei der Behandlung dieser Herrschaftsformen im vorliegenden Buch eine Gliederung in mehrere Teile vorzunehmen
- Kapitel 7: Was Sokrates und Platon über den richtigen Staatsaufbau gesagt haben. Ihre Meinung über die Stadtherrschaft
- Kapitel 8: Es ist nicht nötig, dass es in einer Stadt, wie von Sokrates und Platon verlangt, so wenig Unterschiede wie möglich geben muss
- Kapitel 9: Anders als Sokrates glaubte, ist es nicht gut für eine Stadt, wenn dort allen alles gehört. Könige und Fürsten müssen das wissen

- X. Quod mala secuntur, si in civitate uxores et filii ponantur esse communes
- XI. Quomodo expediat civitati possessiones esse proprias et<sup>1</sup> quomodo communes<sup>2</sup>
- XII. Quod reges et principes non debent sic disponere civitatem, quod mulieres ordinentur ad opera bellica, ut Socrates statuebat
- XIII. Quod reges et principes non sic debent disponere civitatem, ut semper idem in eisdem magistratibus proponatur
- XIV. Quod non sic ordinanda est civitas, ut Socrates statuebat<sup>3</sup>
- XV. Quomodo posicio Socratis circa regimen civitatis trahi<sup>4</sup> possit ad bonum intellectum
- XVI. Quomodo philosophus Felleas statuit civitatem ordinandam esse
- XVII. Quomodo oportet possessiones<sup>5</sup> esse equatas, ut Felleas statuebat<sup>6</sup>
- XVIII. Quod principalis intencio legislatoris debet esse repressionem concupiscenciarum et non circa equalitatem possessionum<sup>7</sup>, ut Felleas ordinavit
- XIX. Qualis fuit policitia Ypodonii et quid Ypodonius philosophus statuit circa regimen civitatis<sup>8</sup>
- XX. Que et quot sunt reprehensibilia in hiis, que statuit Ypodonius circa gubernacionem civium<sup>9</sup>

---

<sup>1</sup> proprias et nach dem Titel des zehnten Kapitels in der Zeile ergänzt und eingefügt

<sup>2</sup> quomodo communes nach dem Titel des neunten Kapitels in der Zeile ergänzt und eingefügt

<sup>3</sup> Davor getilgt: ut S. ut Socrates statuebat nach dem Titel des dreizehnten Kapitels in der Zeile ergänzt und eingefügt.

<sup>4</sup> trahi fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607

<sup>5</sup> Textvorlage: possessione. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>6</sup> -as statuebat nach dem Titel des sechzehnten Kapitels in der Zeile ergänzt und eingefügt

<sup>7</sup> Textvorlage: passionum. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>8</sup> Regimen civitatis nach dem Titel des achtzehnten Kapitels in der Zeile ergänzt und eingefügt

<sup>9</sup> Das Inhaltsverzeichnis von Teil I des dritten Buches ist auf fol. 259<sup>r</sup> am unteren (bis Kapitel VI) bzw. rechten Rand ergänzt und wird hier in der Transkription dem ersten Kapitel vorangestellt

- Kapitel 10: Welche Übel daraus erwachsen, wenn festgelegt wird, dass in einer Stadt Frauen und Kinder allen gemeinsam gehören
- Kapitel 11: Warum Privatbesitz besser für eine Stadt ist als Gemeinschaftsbesitz
- Kapitel 12: Könige und Fürsten dürfen es in ihrem Staat nicht so einrichten, dass Frauen zum Kriegsdienst abgestellt werden, wie es Sokrates vorgeschrieben hat
- Kapitel 13: Könige und Fürsten dürfen es in ihrem Staatswesen nicht so einrichten, dass Ämter immer von denselben Personen besetzt werden
- Kapitel 14: Ein Staat soll nicht nach den Vorstellungen des Sokrates verfasst sein
- Kapitel 15: Wie man die Auffassung des Sokrates über die Staatsverfassung so verstehen kann, dass sie einen guten Sinn ergibt
- Kapitel 16: Die Auffassung des Philosophen Phaleas über die richtige Verfassung
- Kapitel 17: Es ist nicht nötig, dass im Staat Besitzgleichheit herrscht, wie sie Phaleas forderte
- Kapitel 18: Ein Gesetzgeber muss zuallererst darauf aus sein, die Begierde niederzuhalten und nicht darauf, Vermögensunterschiede auszugleichen
- Kapitel 19: Der Staat des Hippodamos und was er über dessen Regierung lehrte
- Kapitel 20: Was genau am Verfassungsplan des Hippodamos zu kritisieren ist

## **Capitulum I: Quod communitas civitatis est aliquo modo principalissima et est alicuius boni gracia constituta**

Quoniam omnem civitatem contingit esse communitatem quamdam, cum omnis communitas sit gracia alicuius boni, oportet civitatem ipsam constitutam esse propter aliquod bonum. Probat autem Philosophus primo *Politicorum* duplici via civitatem constitutam esse gracia alicuius boni. Prima via sumitur ex parte hominum constituencium civitatem, secunda ex parte civitatis constitute.

Prima via sic<sup>1</sup> patet: Quia, ut dicitur primo *Ethicorum*, omnis actus et electio bonum quoddam appetere videtur. Et primo *Politicorum* scribitur, quod gracia eius, quod videtur bonum, omnia operantur omnes. Si ergo omnes homines ordinant sua opera in id, [fol. CCXXXVII<sup>v</sup>] quod videtur bonum, cum civitas sit opus humanum, ex parte hominum constituencium civitatem oportet ipsam [p. 402] constitutam esse gracia eius, quod videtur bonum. Nec sic est intelligendum civitatem constitutam esse gracia eius, quod videtur bonum, quod non sit constituta gracia eius, quod existit bonum. Nam, cum opera nostra ordinamus ad aliquod bonum, aliquando ad bonum<sup>2</sup> illud habemus impetum a natura, aliquando quasi ex corruptione nature. Bonum autem illud, ad quod omnes homines habent impetum ex natura, sic videtur bonum, quod tamen existit bonum. Huiusmodi<sup>3</sup> autem est constitutio civitatis. Nam, ut dicitur primo *Politicorum*, natura quidem impetus in omnibus inest ad talem communitatem, qualis est communitas civitatis. Ergo<sup>4</sup> per respectum ad homines civitatem constituentes, eo quod habent naturalem impetum ad constitutionem eius, civitas non solum constituta est gracia eius, quod bonum videtur, set eciam quod bonum existit.

Secunda via ad investigandum hoc idem sumitur ex parte civitatis constitute per comparacionem ad civitates alias. Nam, licet omnis communitas naturalis ordinetur ad bonum, maxime tamen ordinatur ad ipsum communitas principalissima. Huiusmodi<sup>5</sup> autem est communitas civitatis, que respectu communitatis domus et vici principalissima existit.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: sicut. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> aliquando ad bonum *fehlt in der Textvorlage*. *Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: huius

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: huius

## **Kapitel 1: Die Stadtgemeinschaft ist auf bestimmte Art die vorzüglichste. Gegründet wurde sie um eines Gutes willen**

Da nun einmal jede Stadt eine Art Gemeinschaft ist und diese besteht, um etwas Gutes zu erreichen, muss sie also auch zu diesem Zweck eingeführt worden sein. Dafür führt Aristoteles in Buch I seiner *Politik* zwei Argumente an. Der erste leitet sich von den Menschen ab, die eine Stadt bilden, der zweite von dem so gegründeten Gemeinwesen selbst.

Zu Punkt I: Im ersten Buch der *Nikomachischen Ethik* heißt es, dass jede Handlung aus freier Entscheidung auf ein Gut abzielt. In Buch I der *Politik* steht auch, dass überhaupt alles nur um eines Gutes willen getan wird. Wenn also alle Menschen ihr Tun dem unterordnen, was sie für gut halten, muss eine Stadtgründung als menschliche Handlung aus der Sicht der Beteiligten um eines Gutes willen erfolgen. Um nicht missverstanden zu werden: Die Stadt ist nicht nur in der Absicht auf ein scheinbares Gut, sondern auch auf eines, das es tatsächlich gibt, erfunden worden. Wenn wir unser Streben auf ein Gut richten, tun wir dies manchmal aus natürlichem Antrieb, manchmal aus dessen Gegenteil. Ein Gut, zu dem es alle Menschen von Natur aus drängt, scheint gut zu sein, ist es zugleich aber auch tatsächlich. So verhält es sich mit der Gründung einer Stadt. Denn das Bedürfnis, eine Gemeinschaft wie sie zu bilden, ist von Natur aus bei allen Menschen vorhanden. Aufgrund dieser natürlichen Motivation der Gründer besteht sie nicht nur zum Zweck eines scheinbaren, sondern eines tatsächlichen Gutes.

Dasselbe ergibt sich zweitens aus dem Vergleich der Stadt mit anderen Formen der Vergesellschaftung. Zwar dient jeder natürliche Zusammenschluss zum Guten, am meisten jedoch der höchstrangige. Das ist, verglichen mit Haus und Dorf, die Stadtgemeinschaft.

Quare, si communitas domestica ordinatur ad bonum et eciam ad multa bona, ut supra in secundo libro diffusius probabatur, communi[fol. 259<sup>rb</sup>]tas vici, que est principalior communitate domestica, multo magis ordinatur ad bonum et ad hoc communitas civitatis, que est prin[fol. CCXXXVIII]cipalissima<sup>1</sup> respectu communitatis<sup>2</sup> vici et domus, maxime ordinatur ad bonum. Hoc est ergo, quod dicitur primo *Politicorum*, quod, si communitatem omnem gracia alicuius boni dicimus constitutam, maxime autem principalissimam omnium et eam, que est omnium maxime principalis et omnes alias circumplectens, potissime gracia boni constitutam esse contingit. Hec autem est communicatio<sup>3</sup> politica, que communi nomine vocatur civitatis<sup>4</sup>.

Advertendum tamen communicationem<sup>5</sup> civitatis esse principalissimam [p. 403] non simpliciter et per omnem modum, set respectu communitatis domus et vici. Est autem alia communitas principalior ea, cuiusmodi est communitas regni, de qua suo loco dicitur. Ostendemus enim communitatem regni<sup>6</sup> utilem esse in vita humana et esse principaliozem communitate civitatis. Videtur enim suo modo communitas regni se habere ad communitatem civitatis, sicut hec communitas se habet ad domum et vicum. Nam, sicut civitas<sup>7</sup> complectitur domum et vicum et est principalior communitatibus illis et magis sufficiens in vita quam communicationes<sup>8</sup> predictæ, sic communitas regni circumplectitur communitatem civitatis et est multo perfectior et magis sufficiens in vita quam communitas illa. [fol. CCXXXVIII]

---

<sup>1</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt:* communitas

<sup>2</sup> *communitatis fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607:* communitas

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607:* civitatis

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607:* communitatem

<sup>6</sup> *de qua ... communitatem regni fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607:* civitas sicut

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607:* communitates

Dient also sogar schon das Haus vielfach dem Guten, wie oben in Buch II ausführlich dargelegt, und das Dorf als vorzüglichere Gemeinschaft noch viel mehr, dann tut es die Stadt als die vorzüglichste der drei am allermeisten. Das ist es also, was Buch I der *Politik* meint. Wenn jede Gemeinschaft, wie gesagt, um eines Gutes willen begründet wurde, dient die hervorragendste davon, weil sie so vorzüglich ist und alle anderen einschließt, auch am meisten zum Guten. Das ist die Bürgergemeinschaft, die man allgemein „Stadt“ nennt.

Es bleibt trotzdem zu beachten, dass sie nicht schlechthin und in jeder Hinsicht die vorzüglichste Form der Vergesellschaftung ist, sondern nur im Verhältnis zu Haus und Dorf. Es gibt nämlich eine noch vorzüglichere, das Reich, die an geeigneter Stelle behandelt wird. Dann werden wir nämlich zeigen, dass ihr Nutzen für das menschliche Leben den der Stadt übertrifft, anscheinend da sich das Reich als Gemeinschaft zur Stadt so verhält wie diese zu Haus und Dorf. Die Stadt ist dadurch, dass sie beide umfasst, höherrangig und dient dem Lebensunterhalt besser als die Gemeinschaften von Haus und Dorf. Entsprechend ist das Reich auch, als Vereinigung von Städten, vollkommener und lebensnotwendiger als sie.

## Capitulum II: Quot et que bona homines consecuntur de constitutione communitatis politice, que civitas nuncupatur<sup>1</sup>

Non sufficit dicere civitatem constitutam esse gracia alicuius boni, ut in precedenti capitulo probabatur, nisi ostendatur, que et quot sunt illa bona, que ex constitutione civitatis homines consecuntur. Huiusmodi autem bona, quantum ad presens spectat, tria esse contingit. Ordinatur enim civitas ad vivere, ad sufficienter vivere et ad virtuose vivere. Vivere enim secundum Philosophum viventibus est esse. Sicut ergo aliud est esse, aliud sufficienter esse et aliud virtuose esse, sic aliud est vivere, aliud sufficienter vivere et aliud virtuose vivere.

Nam esse latissimum est, ut dicitur in libro *De causis*. Est enim prima rerum creatarum<sup>2</sup> et omnia aliquo modo esse participant. Non tamen omnia participant sufficienter esse, set solum illa dicuntur habere sufficiens esse secundum naturam suam, que secundum suam speciem<sup>3</sup> habent esse [p 404] completum. Si enim alicui rei deficiat aliqua perfeccio competens sue speciei, [fol. 259<sup>va</sup>] licet possit habere illa res esse aliquod, ut imperfectum, esse, tamen sufficiens esse habere non dicitur. Laciuse est ergo esse quam sufficienter esse. Sic eciam laciuse est sufficienter esse quam virtuose esse. Nam virtute, que est habitus electivus et moralis<sup>4</sup>, de qua hic loqui intendimus, participare non possunt nisi racionalia et habencia intellectum. Irracionalia ergo et eciam [fol. CCXXXIX<sup>r</sup>] inanimata secundum naturam suam possunt habere esse sufficiens, si habeant perfecciones competentes proprie speciei. Esse tamen virtuosum habere non possunt, quia nequeunt participare virtute.

Illo ergo modo, quo distinguimus esse, sufficienter esse et virtuose esse, distinguere possumus vivere, sufficienter vivere et virtuose vivere. Qualitercunque eciam homo habeat esse, vivit. Non tamen dicitur sufficienter vivere et habere vitam sufficientem, nisi habeat ea, que congrue sufficiunt ad supplendam indigenciam corporalem. Aliud est ergo vivere, aliud sufficienter vivere. Sic eciam aliud est vivere sufficienter et vivere virtuose. Multi enim habent sufficiencia<sup>5</sup> ad vitam<sup>6</sup>, qui propter corruptionem appetitus virtuose vivere negligunt.

Multorum igitur et maximorum bonorum causa est constitutio civitatis, quia per eam homines consecuntur omnia tria predicta bona. Nam ipsum vivere consecuntur homines ex communicatione<sup>7</sup> politica, quia sine ea vita hominis esse non potest.

---

<sup>1</sup> nuncupatur *marginal ergänzt und eingefügt*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607: creaturarum. Druck Rom 1556: creatarum*

<sup>3</sup> *Textvorlage: spem. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Textvorlage: mortalis. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607: sufficientiam*

<sup>6</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607: communitate*



## **Kapitel 2: Wie viele Güter sich für Menschen aus der Gründung einer Bürgergemeinschaft ergeben, die man „Stadt“ nennt, und welche das sind**

Es genügt nicht, wie im vorigen Kapitel, zu sagen, dass die Gründung einer Stadt erfolgt, damit etwas Gutes daraus erwächst. Man muss auch aufzeigen, welche und wie viele Vorteile sich für die Menschen dadurch ergeben. In unserem Zusammenhang sind das drei: Eine Stadt dient zum Leben, der ausreichenden Versorgung dafür und dazu, es tugendhaft zu verbringen. Leben bedeutet nach Aristoteles, dass es die Lebenden überhaupt gibt. Zu sein ist das eine, mit dem Nötigen zu leben etwas anderes und tugendhaft zu leben noch einmal davon verschieden.

Das [bloße] Sein ist davon am verbreitetsten, wie es im Buch *Über die Ursachen* heißt. Alles Geschaffene hat zuvörderst auf irgendeine Weise Anteil am Sein. Nicht bei allem ist dieser Anteil aber ausreichend. Man sagt nur dann, etwas habe seiner Natur entsprechend ausreichend Sein, wenn dies vollständig im Hinblick auf sein Wesen ist. Wenn es einer Sache irgendwie an der wesenhaften Vollkommenheit gebricht, kann sie zwar trotzdem Sein, d. h. [aber] unvollkommenes, haben. Man sagt dann entsprechend auch nicht, es sei ausreichend. Es ist wiederum verbreiteter, ausreichend Sein zu haben als tugendhaft zu sein. Teilhabe an der Tugend als einer selbstgewählten ethischen Einstellung – und darüber wollen wir sprechen – kann es nicht ohne vernünftiges Denkvermögen geben. Was wesentlich unvernünftig und unbeseelt ist, kann trotzdem ausreichend Sein haben, wenn es die Entelechie seiner eigenen Gattung voll verwirklicht hat. Tugendhaftes Sein kann es trotzdem nicht haben, weil es unmöglich der Tugend teilhaftig ist.

Auf dieselbe Art, wie wir Sein überhaupt, hinreichendes und tugendhaftes Sein unterscheiden, können wir auch Leben überhaupt, das Leben mit allem dazu Notwendigen und tugendhaftes Leben trennen. Ein Mensch lebt, wie er Sein hat. Man kann nicht sagen, er lebe mit dem Nötigen oder habe genug zum Leben, wenn er nicht hat, was er zur Stillung seiner körperlichen Bedürfnisse braucht. Überhaupt zu leben und es mit dem dafür Nötigen zu tun sind also zwei verschiedene Dinge. Das gilt auch dafür, genug zum Leben zu haben und es tugendhaft zu verbringen. Auch dazwischen gibt es einen Unterschied. Viele Menschen haben nämlich zwar alles, was sie zum Leben brauchen, achten aber wegen ihrer verdorbenen Begierden nicht darauf, es auch tugendhaft zu verbringen.

Die Gründung einer Stadt ist der Ursprung vieler großer Wohltaten, weil sie für die Menschen die drei genannten zur Folge hat. Schon ihr Leben verdanken sie der Bürgergemeinschaft, denn ohne diese könnte es überhaupt kein menschliches Leben geben.

Loquimur enim hic de vivere hominis, ut homo est. Extendendo<sup>1</sup> ergo vivere politicum secundum aliquas leges et secundum aliquas laudabiles ordinationes, recusans sic vivere non vult vivere ut homo, set, ut supra patuit et infra patebit, talis vel est homine peior vel homine melior. Homo enim est naturaliter animal politicum<sup>2</sup> et civile, ut infra probatur<sup>3</sup>. Ipsum ergo vivere, loquendo de vivere ut homo, consecuntur homines ex communicatione politica sive ex constitutione civitatis.

Secundo ex tali consti[p. 405]tutione homines non solum consecuntur vivere, set eciam [fol. CCXXXIX<sup>v</sup>] sufficienter vivere. Nam in una domo vel in uno vico non reperiuntur omnia, que ad vitam sufficiunt. Ideo fuit civitas constituta habens plures vicos, in quorum<sup>4</sup> uno exercetur<sup>5</sup> ars fabrilis, in alio textoria, in alio aliud, secundum quod variis indigemus ad supplendam indigenciam vite. [fol. 259<sup>vb</sup>] Nunquam enim est civitas perfecta, nisi habitatores eius ibi invenire possint omnia sufficiencia ad vitam. Consequimur ergo ex civitate non solum vivere ut homo, set vivere sufficienter, eo quod, si perfecta exisistit, est contentiva omnium eorum, que ad vitam sufficiunt. Bene ergo dictum<sup>6</sup> est, quod scribitur primo *Politicorum*, quod communitas, que est civitas constans ex pluribus vicis<sup>7</sup> est communitas perfecta, quia iam, ut consequens est dicere, huiusmodi communitas est habens terminum omnis per se sufficiencie vite.

Tercio ex constitutione civitatis consequimur virtuose vivere. Nam intentio<sup>8</sup> legislatoris et constituentis civitatem<sup>9</sup> non solum esse debet<sup>10</sup>, ut cives in civitate habeant sufficiencia ad vitam, set ut vivant bene secundum legem<sup>11</sup> et virtuose. Ideo dicitur primo *Politicorum*, quod facta quidem igitur est civitas vivendi gracia, existens autem gracia bene vivendi. Forte primum motivum hominum constituencium civitatem fuit ipsum vivere et habere sufficiencia in vita. Videntes enim<sup>12</sup>, quod solitarie non poterant sibi in vita sufficere, constituerunt civitatem, ut unus alterius defectum supplens haberent<sup>13</sup> sufficiencia in vita.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: Ostendendo

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: politicum animal

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: patebit

<sup>4</sup> *Davor getilgt*: corum

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: exercetur

<sup>6</sup> *Davor getilgt*: di

<sup>7</sup> *Textvorlage*: vcis. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: inceptio

<sup>9</sup> *Davor getilgt*: consequimur virtuose vivere

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: debet esse

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: leges

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607*: autem

<sup>13</sup> *Druck Rom 1607*: haberet

Wir sprechen hier nämlich vom menschlichen Leben als dem Leben, wie es einem Menschen [in seiner Eigenschaft als Mensch] zukommt, indem wir breit darlegen, dass dies heißt, nach dem Gesetz und anderen lobenswerten Vorschriften zu leben. Wer sich davon zurückzieht, möchte nicht wie ein Mensch leben, sondern ist dann, wie oben aufgezeigt wurde und auch unten noch zu sehen sein wird, entweder schlechter oder besser. Wie noch dargelegt werden muss, ist der Mensch ein Bürgergemeinschaften bildendes Lebewesen. Zu leben (im Sinne von: nach Menschenart) ergibt sich daraus, Mitbürger zu sein bzw. aus der Gründung einer Stadt.

Letztere bringt, zweitens, auch mit sich, dass man ausreichend zum Leben hat. Denn in einem Haus oder einem Dorf allein findet sich nicht alles Lebensnotwendige. Daher wurde die Stadt aus mehreren Dörfern gebildet, wobei in einen [von ihnen, die von nun an Stadtviertel sind,] das Schmiedehandwerk, im anderen die Weberei und im nächsten wieder eine andere Tätigkeit, entsprechend den verschiedenen Lebensnotwendigkeiten, ausgeübt wird. Eine Stadt hat sich nämlich überhaupt nicht voll entwickelt, wenn ihre Einwohner dort nicht alles finden, was sie zum Leben brauchen. Wir verdanken also einer Stadt nicht allein unser Leben als Mensch, sondern auch dass wir genug dafür haben. Wenn sie ihre Entelechie ganz verwirklicht hat, gibt es dort alles Lebensnotwendige. Gut wird das in Buch I der *Politik* formuliert. Danach ist die Stadt als Gemeinschaft mehrerer Dörfer die vollkommene Form der Vergesellschaftung. Denn sie hat, wie sich daraus ableiten lässt, die vollständige Bedarfsdeckung zum Ziel.

Drittens ermöglicht uns die Einrichtung der Stadt, tugendhaft zu leben. Das Ziel eines Gesetzgebers und Stadtgründers darf es nicht nur sein, dass deren Bürger genug zum Leben haben, sondern dass sie es richtig, also gesetzestreu und tugendhaft, führen. Daher heißt es in Buch I der *Politik*, dass die Stadt zum Überleben erfunden worden sei, einmal vorhanden, aber dem guten Leben dienen sollte. Der erste Antrieb der Stadtgründer war es vielleicht zu überleben und dafür genug zu haben. Wegen der Erkenntnis, dass sie das allein nicht schaffen konnten, erfanden sie die Stadt. So konnte einer dem anderen damit aushelfen, was diesem zum Leben fehlte.

Constituta autem iam civitate et homines perspicatius intuentes et videntes, quod non satis est habere sufficiencia in vita<sup>1</sup>, nisi vivatur<sup>2</sup> bene et virtuose, cum sine lege et iusticia con[fol. CCXL]stituta civitas stare non posset, ordinauerunt communicationem<sup>3</sup> politicam, que facta erat ad vivere et ad habendum sufficiencia in vita et<sup>4</sup> ad bene vivere, ut ad vivere secundum legem et virtuose. Si ergo tot bona con[p. 406]sequimur ex constitutione civitatis, bene dictum est, quod scribitur primo *Politicorum*, quod, qui primus civitatem instituit, exstitit causa maximorum bonorum.

---

<sup>1</sup> *Korrigiert aus:* invita

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607:* vivant

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607:* communitatem

<sup>4</sup> *et fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

Als die Stadt bereits existierte, erkannten die Bürger bei genauerer Betrachtung, dass genug zum Leben zu haben nicht reicht, sondern dass man es gut und tugendhaft führen soll. Ohne Recht und Gerechtigkeit könnte eine Stadt sich nicht dauerhaft halten. Deshalb gründeten sie eine Bürgergemeinschaft. Sie diene dem gemeinschaftlichen Leben bei ausreichender Versorgung und mit dem richtigen Verhalten, d. h. tugendhaft und gesetzeskonform zu leben. Wenn die Gründung einer Stadt so viel Gutes nach sich zieht, ist es in Buch I der *Politik* treffend formuliert, dass ihr Erfinder damit die Grundlage für die größten Güter geschaffen hat.

### **Capitulum III: Quod homo est naturalis<sup>1</sup> animal civile non obstante, quod contingit<sup>2</sup> aliquos non civiliter vivere**

Dubitant nonnulli, an civitas sit aliquid secundum naturam<sup>3</sup> et an homo sit naturaliter animal politicum et civile. Nam ea, que sunt secundum naturam, videntur esse semper et ubique, ut ignis, si assit calefactibile, semper calefacit et ubicumque est, habet [fol. 260<sup>ra</sup>] exercere calefactionis actum. Quare, si civitas quid naturale esset et homo naturaliter esset animal civile, nullus reperiretur homo non civilis. Videmus autem multos societatem politicam renuentes<sup>4</sup> eligere solitariam vitam et campestram. Set hee et alie dubitationes similes videntur procedere, quia ignoratur, quomodo naturale est homini esse animal civile. Non enim hoc est sic homini naturale, sicut est naturale igni calefacere et lapidi deorsum tendere, quia talia sic<sup>5</sup> eis naturaliter competunt, quod ad contrarium assufieri non possunt et competunt eis semper et ubique. Nunquam enim tociens posset<sup>6</sup> lapis sursum [fol. CCXL<sup>v</sup>] proici, ut assuesceret sursum ire. Semper<sup>7</sup> ergo lapis, quantum est de se, deorsum tendit et semper ignis calefacit.

Homo ergo non sic<sup>8</sup> naturaliter est animal civile, set<sup>9</sup> dicitur ei hoc naturaliter convenire, quia habet quandam impetum et quandam aptitudinem naturalem, ut civiliter vivat. Que autem sunt sic<sup>10</sup> naturalia, ex casu vel ex aliquo impedimento sive ex aliqua causa impediri possunt, ut, licet naturale sit homini esse dextrum, multi tamen ex aliquo impedimento vel ex aliqua causa reperiuntur abdextri. Sic<sup>11</sup>, licet naturale sit homini vivere civiliter, reperiuntur tamen multi campe[p. 407]stre viventes. Tangit autem Philosophus primo *Politicorum* tria, quare contingit alienos renuere civilem vitam: Primum est fortuna, secundum nimia pravitas et tertium nimia bonitas.

Contingit enim primo aliquos esse non civiles ex fortuna, ut, quia nimium pauperes existentes, non possunt civiliter vivere, set coguntur civitatem exire et agros excolere.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: naturaliter

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: contingat

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: naturalem

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: retinentes

<sup>5</sup> *Textvorlage*: sit. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Davor getilgt*: pociens

<sup>7</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

<sup>8</sup> *Textvorlage*: sit. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Textvorlage*: secundum. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: sic sunt

<sup>11</sup> *Textvorlage*: sit. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

### **Kapitel 3: Der Mensch ist seiner Natur nach ein gemeinschaftsbildendes Tier, auch wenn einige nicht auf diese Weise leben**

Manche werfen die Frage auf, ob die Stadt etwas Naturgemäßes sei und der Mensch seiner Natur nach in als Bürgerschaft organisierten Gemeinschaften lebe. Natürliche Eigenschaften gelten offenbar immer und überall. Feuer kann nicht nur erhitzen, sondern es muss auch immer und an jedem Ort tatsächlich Wärme hervorbringen. Wenn also die Stadt aufgrund der gemeinschaftsbildenden Eigenschaft des Menschen etwas Natürliches wäre, ließe sich eigentlich kein Mensch finden, der nicht so wäre. Wir sehen aber, dass viele sich von der Bürgergesellschaft absondern und für das Leben eines Einsiedlers entscheiden. Diese und ähnliche kritische Einwände scheinen ihren Ursprung in der Unkenntnis dessen zu haben, inwiefern es für den Menschen natürlich ist, Gemeinschaften zu bilden. Es ist für ihn nicht genauso natürlich wie für das Feuer, Wärme zu erzeugen, oder für einen Stein, herunterzufallen. Das ist deren natürliche Eigenschaft, weil sie nicht die Gewohnheit annehmen können, immer und überall das Gegenteil zu tun. Man könnte einen Stein noch so oft nach oben werfen. Er würde trotzdem nie die Bewegung aufwärts als Gewohnheit annehmen. Der Stein an sich fällt immer nach unten, und das Feuer sorgt stets für Wärme.

Der Mensch ist also nicht in diesem Sinn ein Lebewesen, das Gemeinschaften bildet, sondern damit ist gemeint, es sei ihm genehm, weil er von Natur aus den Drang und die Fähigkeit hat, so zu leben. Was, so verstanden, natürlich ist, kann bei Gelegenheit oder durch ein Hindernis bzw. aus anderer Ursache doch unterbunden werden. Zum Beispiel ist der Mensch von Natur aus Rechtshänder. Trotzdem gibt es viele, die wegen einer Behinderung oder aus einem sonstigen Grund Linkshänder sind. Genauso ist es zwar natürlich für den Menschen, mit anderen zusammenzuleben, es gibt aber trotzdem Einsiedler. Aristoteles führt in Buch I der *Politik* drei Umstände an, die dazu führen können, sich von der Gesellschaft fernzuhalten: die Wechselfälle des Schicksals sowie zu verdorben oder zu gut zu sein.

Es kann nämlich, erstens, vorkommen, dass man aufgrund eines ungünstigen Geschicks außerhalb der Stadt lebt, zum Beispiel weil man zu arm und gezwungen ist, wegzuziehen, um Ackerbau zu betreiben.

Secundum propter quod homo aliquando redditur non civilis est nimia pravitas. Aliqui enim sic habent appetitum corruptum et voluntatem perversam, quod nequeunt vivere in societate et secundum legem. Ideo civitatem aliquando exeunt vel, si non exeant, aliquando expelluntur. Hii autem sunt illi, quos, ut recitat Philosophus primo *Politicorum*, maledicebat Homerus dicens: “Maledictus insocialis, inlegalis, sceleratus, affectator belli veluti sicut sine iugo existens sicuti volatilia.“

Tertio<sup>1</sup> aliqui non civi[fol. 260<sup>rb</sup>]liter vivunt propter nimiam bonitatem. Vita enim civilis et coniugalis est vita bona, set est vita ut homo. Aliqui autem [fol. CCLXIF] sunt tante perfectionis, quibus non sufficit vivere ut homo, set renuentes coniugium et civilitatem eligunt perfectiorem vitam. Nam, licet, qui nubit et qui civiliter vivit, bene faciat, tamen qui non nubit et qui non civiliter vivit, ut liberius contemplacioni vacet, melius facit.

Est ergo homo naturaliter animal civile non obstante, quod contingat<sup>2</sup> aliquos non civiliter vivere. Nam, quicumque non civiliter vivit, nisi ex paupertate vel ex fortuna hoc accadat, vel est bestia et sceleratus<sup>3</sup> et sine iugo, non valens legem et societatem supportare, vel est quasi deus, idest divinus, eligens alciorem vitam. Propter quod scribitur primo *Politicorum*, quod non potens aliis communicare nulla est pars civitatis, set vel est bestia vel est deus. [p. 408]

---

<sup>1</sup> Textvorlage: Tertia. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Textvorlage: tingit. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>3</sup> Textvorlage: scelelatus. Emendiert nach dem Druck Rom 1607



Zweitens kann ein Mensch nicht mit anderen zusammenleben, wenn er zu schlecht dafür ist. Manche sind wegen ihren perversen Neigungen so verdorben, dass sie nicht gesetzestreu in Gesellschaft leben können. Daher gehen sie manchmal aus freien Stücken, wenn sie nicht gar vertrieben werden. Das sind diejenigen, welche Homer schmäht, indem er dem Zitat in Buch I von Aristoteles' *Politik* zufolge sagt, sie seien „Frevler ohne Sippe und Gesetz, die den Krieg suchen“, als ob sie ohne Bindungen wie Vögel wären.

Drittens leben manche wegen zu großer Güte außerhalb der Gemeinschaft. In Gesellschaft und verheiratet zu leben ist gut, aber gut nach menschlichen Maßstäben. Manche Leute sind aber so vollkommen, dass es ihnen nicht reicht, so zu leben. Also entsagen sie der Ehe und der Bürgerschaft und entschließen sich zu einer vollendeteren Lebensform. Wer heiratet und in einer Stadt lebt, tut zwar gut daran, aber nicht zu ehelichen und ungesellig zu leben, um sich ungehinderter der Betrachtung widmen zu können, ist noch besser.

Also ist der Mensch von Natur aus ein Gemeinschaften bildendes Lebewesen, ungeachtet dessen, dass mancher nicht so lebt. Wer immer das tut, ist (sofern ihn nicht ein Schicksalsschlag hat verarmen lassen) entweder ein tierischer, ungezügelter Frevler, der Recht und Gemeinschaft nicht ertragen kann oder fast wie Gott, d. h. herrlich, weil er eine höherstehende Lebensform wählt. Darum steht in Buch I der *Politik*, wer nicht mit anderen zusammenleben könne, sei kein Teil der Bürgerschaft, sondern entweder Tier oder Gott.

### **Capitulum IV: Quibus rationibus probari potest civitatem esse quid naturale et<sup>1</sup> hominem naturaliter esse<sup>2</sup> animal politicum et civile<sup>3</sup>**

Removebantur in precedenti capitulo obiectiones contrarie<sup>4</sup>, per quas probari videbatur civitatem non esse aliquid secundum naturam et hominem non esse naturaliter animal civile. Cum ergo non satis sit remove<sup>5</sup> obiectiones contrarias veritatem aliquam impugnantes, nisi adducantur rationes proprie, per quas illa veritas confirmetur, intendimus in hoc capitulo adducere rationes ostendentes civitatem esse quid naturale et hominem esse naturaliter vir<sup>6</sup> civile. Possumus autem [fol. CCXLI<sup>r</sup>] duplici via ostendere communitatem politicam sive civitatem esse aliquid secundum naturam: Prima via sumitur ex eo, quod hec<sup>7</sup> communitas complectitur domum et vicum, secunda ex eo, quod est illarum finis et complementum.

Probabatur enim supra, quia<sup>8</sup> vivere erat homini secundum naturam, ut natura non deficiat in necessariis, oportet quid naturale esse, quidquid secundum se deservit ad sufficienciam vite. Communitas ergo domestica et eciam vici naturalia sunt, quia deserviunt ad sufficienciam vite humane. Quare, cum communitas civilis has communitates comprehendat et perfectius deserviat ad sufficienciam vite quam communitates ille, oportet eam esse secundum [fol. 260<sup>va</sup>] naturam.

Secunda via ad<sup>9</sup> investigandum hoc idem sumitur ex eo, quod civitas est illarum communitatum finis<sup>10</sup> et complementum. Nam, ut arguit Philosophus primo *Politicorum*, quod est finis generacionis naturalium, est quid naturale et est natura ipsorum generatorum, ut quod est finis generacionis hominis<sup>11</sup>, est quid naturale et est natura eius. Nam finis generacionis rerum est forma, que per anthonomasiam est quid naturale et [p. 409] est ipsa natura.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: tibi. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens. *Druck Rom 1607*: quod homo naturaliter est *statt* hominem naturaliter esse

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: civile et politicum

<sup>4</sup> *Textvorlage*: quare. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: omnes

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: animal

<sup>7</sup> *hec fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: quod

<sup>9</sup> *Davor getilgt*: e

<sup>10</sup> *Textvorlage*: fini. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *Davor getilgt*: rerum est

---

## **Kapitel 4: Wie sich beweisen lässt, dass die Stadt etwas Natürliches und der Mensch seinem Wesen nach zum Stadtbürger bestimmt ist**

Im vorigen Kapitel wurden die Einwände zurückgewiesen, die scheinbar belegen, dass eine Stadt keine naturgemäße menschliche Gemeinschaft ist. Doch würde es nicht reichen, Gegenargumente zu widerlegen, ohne eigene Gründe zur Bestätigung dessen, was wahr ist, beizubringen. In diesem Kapitel beabsichtigen wir, anzuführen, was dafür spricht, dass die Stadt die natürliche Lebensform des Menschen ist. Ihre Eigenschaft der Natürlichkeit können wir mit zwei Argumenten belegen: dadurch, dass sie die Gemeinschaften von Haus und Dorf umfasst, und aus ihrer Bestimmung als deren endgültigen Ziel.

Oben wurde nämlich dargelegt, dass es für den Menschen natürlich ist zu leben. Die Natur lässt es nicht am Notwendigen fehlen. Also muss natürlich sein, was irgendwie von sich aus der Erhaltung des menschlichen Lebens dient. Da die Stadt als Gemeinschaft die beiden anderen genannten einschließt und besser zur Versorgung mit dem Lebensnotwendigen beiträgt als diese, ist sie notwendigerweise etwas Natürliches.

Zweitens ist die Stadt das endgültige Entwicklungsziel von Haus und Dorf. Aristoteles argumentiert in Buch I der *Politik*, Ziel der natürlichen Zeugung sei wiederum etwas Natürliches, nämlich das Gezeugte selbst. Das Ziel der Zeugung eines Menschen ist also etwas Natürliches und gehört zugleich zu dessen Natur. Ziel der Zeugung von Dingen ist ihre Form. Ihr legen wir angemessenerweise das Attribut „natürlich“ bei, und sie ist zugleich deren Natur.

Videmus autem, quod<sup>1</sup> communitas domus quid naturale<sup>2</sup> est, non solum quia deservit ad sufficienciam vite, set eciam<sup>3</sup> quia communitates<sup>4</sup> ille, que perficiunt domum, sunt quid<sup>5</sup> naturale. Constat enim domus ex communitate viri et uxoris<sup>6</sup>, domini et servi, patris et filii, quarum quelibet est secundum naturam. Sic eciam communitas vici est quid naturale, non solum quia deservit ad sufficienciam vite, set eciam quia generacio eius habet esse naturale<sup>7</sup>. Fit enim vicus naturaliter ex crescencia filiorum collectaneorum et nepotum, ut vult Philosophus primo *Politicorum*. Pro[fol. XXXLII]pter quod, si tale crementum est naturale, vicus ipse quid naturale erit. Civitas ergo, que est finis generationis domus et vici, erit aliquid<sup>8</sup> secundum naturam, eo quod sit finis generacionis naturalium. Generatio enim domus et vici, tanquam ad finem et complementum, ordinatur ad civitatem.

Viso civitatem esse aliquid secundum naturam, reliquum est ostendere hominem esse naturaliter animal politicum et civile, quod eciam duplici via investigare possumus: Prima via sumitur ex parte sermonis, secunda ex parte impetus naturalis.

Probatur enim in principio secundi libri ex parte sermonis hominem esse naturaliter animal sociale, eo quod per sermonem adquirimus instructionem et disciplinam. Hic<sup>9</sup> autem ex parte sermonis ostendere possumus hominem esse naturaliter animal politicum et civile ex eo, quod vox<sup>10</sup> humana, que dicitur sermo, est aliter significativa quam vox brutorum. Unde Philosophus ait primo *Politicorum*, quod in aliis animalibus ab homine, usque ad hoc eorum natura pervenit, ut vox sit eis signum delectabilis et tristabilis, ut habeant sensum delectabilem et tristibilem. Hoc enim sibi invicem per vocem signant<sup>11</sup>. Canis enim, eo quod latret<sup>12</sup>, aliter latrat, cum delec[fol. 260<sup>vb</sup>]tatur et cum tristatur, potest alteri cani per suum latratum significare tristitiam vel delectationem, quam habet. Set hominibus ultra hoc datus est sermo, per quem distincte significatur, quid conferens, quid nocivum et quid iustum et quid iniustum.

---

<sup>1</sup> quod über die Zeile geschrieben und eingefügt

<sup>2</sup> Korrigiert aus: est quid naturale. Textvorlage: quid naturale est domus. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>3</sup> Davor getilgt: quia

<sup>4</sup> Textvorlage: communitas. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>5</sup> Textvorlage: qui. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>6</sup> Textvorlage: uxores. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>7</sup> Textvorlage: naturalis. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>8</sup> Druck Rom 1607: quid

<sup>9</sup> Druck Rom 1607: hoc

<sup>10</sup> Textvorlage: nox. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>11</sup> Druck Rom 1607: significant

<sup>12</sup> Druck Rom 1607: latrat

Wir sehen, dass die Hausgemeinschaft etwas Natürliches ist. Das gilt nicht allein, weil sie zu einem ausreichenden Lebensunterhalt dient, sondern auch weil die Vergesellschaftungsformen, aus denen sie besteht, selbst natürlich sind. Ein Haus besteht aus den Gemeinschaften von Mann und Frau, Herr und Knecht, Vater und Kindern, die alle naturgemäß sind. Entsprechend ist auch die Dorfgemeinschaft nicht nur in ihrer Funktion zum Lebenserhalt natürlich, sondern auch weil sie durch natürliche Zeugung entsteht. Ein Dorf entwickelt sich aus der wachsenden Zahl von Kindern und Enkeln, wie Aristoteles in Buch I der *Politik* erklärt. Da ein solches Wachstum etwas Natürliches ist, muss es auch das Dorf [als sein Resultat] selbst sein. Die Stadt als das Ziel der Gründung des Hauses und des Dorfes muss also ihrerseits auch etwas Naturgemäßes sein. Denn beide sind der Stadt als ihrem endgültigen Entwicklungsziel untergeordnet.

Nachdem gezeigt wurde, dass die Stadt selbst etwas Natürliches ist, bleibt darzulegen, dass es dem menschlichen Wesen entspricht, in einer solchen Bürgerschaft zu leben. Auch dafür gibt es zwei Beweismittel: die Sprache und die natürliche Veranlagung.

Am Anfang von Buch II wurde nämlich bewiesen, dass der Mensch durch seine Sprache ein auf Gemeinschaft ausgerichtetes Lebewesen ist. Denn durch sie empfangen wir Belehrung und Erziehung. Ausgehend von der Sprache, können wir aber darlegen, dass der Mensch von Natur aus in stadtartigen Bürgergemeinschaften lebt. Denn die menschlichen Laute, die man „Sprache“ nennt, haben eine andere Bedeutung als die der Tiere. Daher sagt Aristoteles im ersten Buch der *Politik*, dass es nicht nur in der Natur des Menschen, sondern auch in derjenigen der Tiere liegt, mit ihrer Stimme Lust und Schmerz auszudrücken, weil sie beides empfinden können und es sich gegenseitig mitteilen. Ein Hund bellt entweder, weil ihn etwas erfreut oder traurig macht, und kann dies so einem Artgenossen übermitteln. Den Menschen ist aber darüber hinaus die Sprache gegeben, durch die deutlich ausgedrückt wird, was ihnen zuträglich und schädlich, gerecht und ungerecht ist.

Si ergo [p. 410] communitas domestica ordinatur ad prosequendum conferens et ad fugiendum nocivum, communitas vero civitatis ultra hoc ordinatur ad prosequendum iustum et ad fugiendum iniustum, oportet communitatem domesticam et civilem esse [fol. CCXLII<sup>v</sup>] quid naturale. Nam, si natura dedit homini sermonem, naturalis est illa communitas, que ordinatur ad illa, que sunt apta nata exprimi per sermonem. Iustum enim et iniustum non proprie habet esse in communitate domestica, set in communitate civili. In civitate enim, ubi cives habent possessiones proprias et distinctas, consurgent<sup>1</sup> lites et litigia, quid iustum et quid non iustum, quod non proprie fit in domo, ubi totum ad patremfamilias pertinere videtur. Differt ergo civitas a domo, quia in ea non solum queritur, quid conferens et quid nocivum, set etiam quid iustum et quid iniustum. Utraque tamen communitas erit naturalis tam domestica quam civilis, eo quod per sermonem nobis datum a natura representatur conferens et<sup>2</sup> nocivum<sup>3</sup>, iustum et iniustum. Secunda via ad investigandum hoc idem sumitur ex parte impetus naturalis. Nam omnia animalia habent naturalem impetum ad conservandum ea, que sunt eis a natura tributa. Quare, si natura dedit homini vivere, dedit ei naturalem impetum ad faciendum ea, per que possit sibi in vita sufficere. Hoc autem maxime contingit secundum Philosophum per communitatem civilem, eo quod civitas debeat esse contentiva omnium, que ad vitam sufficiunt. Inherit ergo homini impetus naturalis ad vivendum politice et ad constituendum civitatem. Set, cum id, ad quod habemus impetum naturalem, sit secundum naturam, oportet civitatem esse quid naturale vel esse aliquid secundum naturam. [p. 411/fol. CCXLIII<sup>f</sup>]

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607: consurgunt*

<sup>2</sup> *et über die Zeile geschrieben und eingefügt*

<sup>3</sup> *Korrigiet aus: inocivum*

Wenn also die Hausgemeinschaft dazu dient, den Nutzen zu mehren und Schaden abzuwenden, und die Stadtgemeinschaft dazu, Gerechtigkeit herbeizuführen und Unrecht zu verhindern, dann müssen beide etwas Natürliches sein. Denn wenn die Natur dem Menschen die Sprache gegeben hat, muss auch die Gemeinschaft natürlich sein, die dazu dient, was sich sprachlich ausdrücken lässt. Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit gibt es eigentlich nicht in der Haus-, sondern nur in der Bürgergesellschaft. In einer Stadt, deren Bürger unterschiedliches Eigentum haben, kommt es zu Streit und Auseinandersetzungen darüber, was gerechte und ungerechte Verteilung ist. Das kann es im Haus eigentlich nicht geben, weil dort offenbar ohnehin alles dem Hausherrn gehört. Also unterscheidet sich die Stadt vom Haus dadurch, dass dort nicht nur gefragt wird, was nützlich oder schädlich, sondern auch was gerecht und ungerecht sei. Aber jede dieser beiden Gemeinschaften ist für sich natürlich, weil uns die Natur die Sprache gegeben hat, um aufzuzeigen, was nützt oder schadet, gerecht oder ungerecht ist.

Zweitens lässt sich dasselbe auch mit der natürlichen Veranlagung des Menschen begründen. Alle Tiere haben den natürlichen Trieb zu bewahren, was die Natur ihnen zugemessen hat. Wenn die Natur dem Menschen Leben verliehen hat, gab sie ihm auch zugleich den natürlichen Instinkt, zu dessen Erhaltung zu handeln. Das geschieht nach Meinung des Aristoteles am häufigsten vermittels einer Bürgergesellschaft, weil sich dort alles finden sollte, was zum Leben notwendig ist. Also muss der Mensch das natürliche Verlangen haben, durch Gründung einer Stadt gemeinschaftlich zu leben. Aber das, wonach wir einen natürlichen Drang haben, ist auch naturgemäß. Daher ist eine Stadt notwendigerweise etwas Natürliches oder Naturgemäßes.

## Capitulum V: Quod preter communitatem civitatis utile fuit in vita humana esse communitatem regni

Possumus autem triplici via ostendere, quod preter communitatem civitatis utile fuit<sup>1</sup> humane vite statuere communitatem regni: Prima via sumitur ex parte sufficiencie vite, secunda ex parte adeptionis [fol. 261<sup>ra</sup>] virtutis, tertia ex parte defencionis et remocionis impedimentorum hostium.

Prima via sic patet: Nam, cum ait Philosophus primo *Politicorum*<sup>2</sup>, quod communitas perfecta, que est civitas constans ex pluribus vicis, est habens terminum omnis per se sufficiencie vite, non sic intelligendum est, quod semper oporteat civitatem ex propriis possessionibus habere omnia, que requiruntur ad vitam, set sufficit civitatem sic esse sitam, quod per mercaciones et ponderis portativam et per humanam industriam faciliter habere possit sufficiencia vite<sup>3</sup>. Sicut<sup>4</sup> ergo vicus, in quo exercetur ars fabrilis, indiget vico alio, in quo exercetur ars textoria, eo quod homines ad sufficienciam vite indigeant tam operibus fabrorum quam textorum, sic, quia contingit civitates aliquas habundare in vino et deficere in frumento, in quo contingit civitates alias habundare, oportet civitatem unam indigere auxilio alterius. Quare, sicut utile est vite humane in eadem civitate congregari diversos vicos, ut facilius habeantur, que requiruntur ad vitam, sic utile est civitates plures congregari sub uno principatu aut [fol. CCXLIII<sup>v</sup>] sub uno regno, ut facilius et melius sibi invicem subveniant quantum ad ea, quibus indigemus in vita. Nam, sicut diversa membra corporis non eundem actum habent et unum indiget alterius opere, propter quod utile est ipsis membris congregari in uno corpore, ut sibi<sup>5</sup> invicem subveniant, sic, quia non omnes civitates habundant [p. 412] in eisdem, utile est eis congregari sub uno regno, ut melius possint sibi invicem subvenire in hiis, que requiruntur ad sufficienciam vite.

Secunda via ad investigandum hoc idem sumitur ex parte adeptionis<sup>6</sup> virtutis. Intencio enim legis latoris, ut supra tangebatur, non solum esse debet, ut cives habeant, que requiruntur ad supplendam indigenciam corporalem, set eciam ut vivant secundum legem et virtuose. Immo, tanto principalius debet intendere hoc quam illud, quanto anima est pocior corpore et quanto operationes virtuose excellunt exteriora bona.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: est

<sup>2</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

<sup>3</sup> *Korrigiert aus*: sufficienciavite

<sup>4</sup> *Textvorlage*: sic. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Davor getilgt*: sb

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: adoptionis



## **Kapitel 5: Es hat sich im menschlichen Leben als vorteilhaft erwiesen, dass es neben der Stadt als Gemeinschaft auch noch das Reich gibt**

Es lässt sich auf drei Arten zeigen, dass es von Nutzen war, neben der Stadt noch das Reich als Gemeinschaft einzurichten: nämlich im Hinblick darauf, was wir, erstens, zum Leben brauchen, wie wir, zweitens, Tugend erwerben, und wie wir, drittens, durch Verteidigung den Widerstand der Feinde brechen.

Zu Punkt I: Aristoteles sagt in Buch I seiner *Politik*, die vollkommene Gemeinschaft, die aus mehreren Dörfern besteht, habe als Endzweck die ausreichende Versorgung mit dem Lebensnotwendigen. Das soll nicht heißen, eine Gemeinschaft müsse alles, was man zum Leben braucht, auch selbst in ihrem Besitz haben. Es genügt, wenn eine Stadt so gelegen ist, dass sie durch Handel, den Transport von Gütern und menschlichen Fleiß leicht den lebensnotwendigen Bedarf decken kann. Ein Dorf, wo das Schmiedehandwerk praktiziert wird, braucht ein anderes, wo man sich dem Weben widmet. Denn um zu überleben, brauchen Menschen sowohl die Erzeugnisse des Schmiedes als auch diejenigen des Webers. Es kommt vor, dass es in manchen Städten reichlich Wein gibt, aber zu wenig Getreide, das andere wiederum in Fülle haben. Also braucht eine Stadt die Hilfe der anderen. Es ist ebenso nützlich, verschiedene Dörfer zu einer Stadt zusammenzuschließen, um leichter an das Lebensnotwendige zu kommen, wie aus mehreren Städten ein einziges gemeinsames Herrschaftsgebiet oder Reich zu schaffen, damit diese einander leichter und besser mit dem unterstützen, was man zum Leben braucht. Die verschiedenen Körperteile haben nicht alle dieselbe Funktion und sind aufeinander angewiesen. Deshalb ist es in ihrem eigenen Interesse, zur gegenseitigen Unterstützung gemeinsam einen Körper zu bilden. Genauso sind Städte nicht mit allem in gleich großer Fülle versehen. Daher nützt es ihnen, sich zu einem Reich zusammenzufinden, um einander mit dem auszuhelfen, was zum Leben nötig ist.

Dasselbe ergibt sich, zweitens, auch daraus, wie man Tugenden annimmt. Ein Gesetzgeber darf sich, wie schon erwähnt, nicht nur zum Ziel setzen, dass die Bürger ausreichend davon haben, was ihr Körper braucht. Sie sollen auch gesetzestreu und tugendhaft leben. Letzteres muss er allerdings viel mehr anstreben, weil die Seele wichtiger als der Körper ist und tugendhafte Handlungen äußere Güter übertreffen.

Oportet ergo rectores civitatis habere civilem potenciam, ut possint cogere et punire nolentes virtuose vivere et turbantes pacem et bonum statum [fol. 261<sup>rb</sup>] aliorum civium. Quare, cum perversi in civitate aliqua non audeant insurgere contra principem, si sciant ipsum magnam habere civilem potenciam et dominari in civitatibus multis, si constet de principe<sup>1</sup>, quod iuste regat et quod non convertatur in tyrannum, expedit civitatibus propter virtuose vivere et propter correctionem<sup>2</sup> perversorum congregari sub uno regno. Quod si tamen princeps<sup>3</sup> tyrannizare vellet, quanto minorem haberet potenciam, tanto magis esset expediens civitati.

Tercia via ad investigandum hoc idem sumitur ex parte defen[fol. CCXLIV<sup>r</sup>]sionis et remocionis impedimentorum hostium. Videmus enim, quod, cum aliqua civitas impugnatur, confederat se civitati alii, ut melius possit resistere impugnacioni<sup>4</sup> hostium. Cum ergo regnum sit quasi quedam confederacio plurium civitatum, eo quod uniantur sub uno rege, cuius est quamlibet<sup>5</sup> partem regni defendere et ordinare civilem potenciam aliarum civitatum ad defensionem cuiuslibet civitatis regni, si contingat eam ab extraneis impugnari, propter faciliorem defensionem et tuitionem utile fuit ex pluribus communitatibus politicis constituere unam communitatem<sup>6</sup> regni. [p. 413]

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt:* p

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607:* corruptionem

<sup>3</sup> *Textvorlage:* principes. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607:* impugnationem

<sup>5</sup> *Textvorlage:* qualibet. *Emendiert nach dem Druck Rom 1556. Druck Rom 1607:* quemlibet

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607:* communitatem unam

Also müssen Staatenlenker über so viel Macht verfügen, um Zwang auszuüben und diejenigen zu bestrafen, die nicht tugendhaft leben wollen und den Frieden und das Wohlbefinden ihrer Mitbürger stören. Die schlechten Menschen im Staat wagen es nicht, sich gegen ihren Fürsten zu erheben, wenn sie wissen, dass er viel Macht hat und über zahlreiche Städte herrscht. Wenn feststeht, dass ihr Fürst gerecht regieren und sich nicht in einen Tyrannen verwandeln würde, ist es Städten, damit man dort tugendhaft lebt und die Bösen bestraft werden, zuträglich, sich zu einem einzigen Reich zusammenzuschließen. Wollte ein Fürst aber wie ein Tyrann herrschen, wäre es für eine Stadt umso besser, je weniger Macht er hätte.

Dasselbe lässt sich, drittens, auch mit der Verteidigung gegen äußere Gefahren durch Feinde begründen. Wir wissen nämlich aus Erfahrung, dass eine angegriffene Stadt sich mit einer anderen verbündet, um dem Ansturm ihrer Feinde besser widerstehen zu können. Ein Reich ähnelt dem Bündnis mehrerer Städte unter einem einzigen Dach. Es muss seine Mitglieder verteidigen und die Macht aller seiner Städte einsetzen, um jede einzelne davon zu schützen. Bei einem Angriff von außen ist es von Nutzen, wenn mehrere Gemeinschaften von Bürgern ein gemeinsames Reich gründen, um sich leichter verteidigen und schützen zu können.

**Capitulum VI: Quod diversi sunt modi generationis civitatis et regni et  
quod oportet hunc<sup>1</sup> tercium librum, in quo determinatur de huiusmodi  
regimine, dividere in tres partes**

Generacionis civitatis et regni duos modos possumus assignare, quorum quilibet est aliquo modo naturalis, aliter<sup>2</sup> tamen est naturaliter altero. Primus modus<sup>3</sup> est ille, de quo supra in secundo libro fecimus mentionem, ubi diximus, quod propter excrescenciam filiorum collectaneorum et nepotum domus potest crescere<sup>4</sup> in vicum, vicus in civitatem et civitas in regnum<sup>5</sup>.

Alius modus est ex concordia constituencium civitatem vel regnum. Nam, ut recitat Philosophus secundo *Politicorum*, antiquitus homines [fol. CCXLIV<sup>v</sup>] morabantur<sup>6</sup> dispersi, vel dum<sup>7</sup> tempore Aristotelis contingebat circa quasdam<sup>8</sup> gentes, que vocabantur Archades<sup>9</sup>, ubi quilibet per se<sup>10</sup> morabatur. Homines sic dispersi morantes aliquando concordabant in unum, constituentes sibi civitatem aliqua, in qua simul morantes habere possent sufficiencius que requiruntur ad in[fol. 261<sup>va</sup>]digenciam vite. Hoc ergo modo posset fieri constitutio regni, ut si multe civitates et castra simul confederarentur et concordarent, ut sub uno rege existerent, timentes inimicorum potenciam.

Uterque autem horum modorum est naturalis, set primus est naturalior secundo. Prima enim constitutio civitatis et regni est dupliciter naturalis. Primo enim naturalis est, quia constituitur ex generatione, que est opus nature. Secundo naturalis existit, quia homines naturalem habent impetum ad constituendum civitatem et regnum. Si enim per generationem ex crescentibus filiis et nepotibus in eadem domo et non valentibus simul habitare, faciant sibi plures domos et constituent sibi vicus et [p. 414] ulterius et crescentibus et non valentibus<sup>11</sup> habitare in uno vico faciant sibi plures vicos et constituent civitatem. Amplius autem ipsis excrescentibus et non valentibus habitare in una civitate fabricent sibi civitates plures et constituent regnum.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: habent. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Davor getilgt*: non est

<sup>3</sup> *modus fehlt in Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *crescere fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: excrescere

<sup>6</sup> *Textvorlage*: marabantur. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: velut statt vel dum

<sup>8</sup> *Textvorlage*: quardam. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Korrigiert aus*: Arcades

<sup>10</sup> *Korrigiert aus*: perse

<sup>11</sup> simul habitare ... non valentibus *fehlt in der Textvorlage*. *Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

---

**Kapitel 6: Städte und Reiche entstehen auf verschiedene Arten. Es ist nötig, bei der Behandlung dieser Herrschaftsformen im vorliegenden Buch eine Dreigliederung vorzunehmen**

Es lassen sich zwei Formen der Stadt- und Reichsgründung angeben. Beide sind auf gewisse Art natürlich, die eine aber mehr als die andere. Die erste haben wir schon oben in Buch II erwähnt, als wir sagten, dass sich wegen der wachsenden Gesamtzahl der Kinder und Enkel ein Haus zu einem Dorf, das Dorf wiederum zu einer Stadt und die Stadt schließlich zu einem Reich entwickeln kann.

Die zweite Form ist die Stadt- oder Reichsgründung durch gemeinsamen Beschluss. Aristoteles berichtet in Buch II seiner *Politik* nämlich, in ferner Vergangenheit hätten die Menschen weit verstreut gelebt, wie es zu seiner Zeit noch bei den sogenannten Arkadiern der Fall war. Bei ihnen lebte nämlich jeder für sich allein. Manchmal einigten sich so versprengte Menschen darauf, eine Stadt zu gründen. Durch das gemeinsame Leben dort hatten sie mehr von dem, was sie zum Leben brauchten. Genauso könnte es auch zu einer Reichsgründung gekommen sein, unter der Annahme, dass viele Städte und Burgen sich auf darauf geeinigt hätten, aus Angst vor der Macht ihrer Feinde ein Bündnis in dieser Form einzugehen.

Jeder dieser beiden Vorgänge ist natürlich. Der erste aber noch mehr als der zweite. Auf diese Art eine Stadt oder ein Reich zu gründen ist nämlich gleich doppelt natürlich: Sie ergibt sich aus der Zeugung natürlichen Nachwuchses. Außerdem haben Menschen einen natürlichen Neigung zur Stadt- und Reichsgründung. Wenn durch die Zeugung von Nachwuchs die Zahl an Söhnen und Enkeln so zunimmt, dass nicht alle gleichzeitig im selben Haus leben können, bauen diese sich noch mehr Häuser und gründen so ihr eigenes Dorf. Wenn sie noch mehr werden und das eine Dorf nicht mehr zum Wohnen ausreicht, bauen sie sich weitere Dörfer und gründen so eine Stadt. Nimmt ihre Zahl aber immer noch zu und genügt auch die Stadt nicht mehr als Wohnraum, errichten sie als Heimat zusätzliche Städte und schaffen damit ein Reich.

Talis constitutio regni et civitatis est maxime naturalis, non solum quia homines habent naturalem impetum ad talem constitutionem, set eciam quia huiusmodi constitutio procedit ex generatione filiorum, que est opus nature.

Secundus autem modus constitutionis regni et civitatis, ut cum ex concordia hominum<sup>1</sup> talis con[fol. CCXLV<sup>r</sup>]stitutio habet esse, licet non sit adeo naturalis ut prima, attamen naturalis est, quia homines propter vivere habent naturalem impetum, ut concordent<sup>2</sup> civitatem constituere, in qua reperiuntur sufficiencia ad vitam. Sic eciam habent naturalem impetum, ut constituent principatum et regnum, quia per talem constitutionem possunt magis pacifice vivere et magis resistere hostibus volentibus impugnare ipsos. Est enim huiusmodi<sup>3</sup> impetus naturalis. Nam, sicut<sup>4</sup> homines naturalem habent impetum, ut vivant et ut sufficiant sibi in vita, quod fit per societatem civilem<sup>5</sup>, sic naturalem habent impetum, ut pacifice vivant et ut faciliter<sup>6</sup> resistant hostibus, quod fit per societatem principatus et regni. Videmus enim civitates, non existentes sub uno rege, plures guerras est discordias habere adinvicem.

Enumeratis autem duobus modis generationis civitatis et regni, quorum quilibet dici potest naturalis, possumus addere modum tertium, [fol. 261<sup>vb</sup>] qui quasi est simpliciter violentus: Cum enim homines dispersi morabantur, poterat quis insurgere per tyrannidem et per violenciam et dominari eis<sup>7</sup>, et ut facilius eis dominaretur, poterat eos violenter congregare in unum et constituere inde civitatem. Sic eciam et regnum per violenciam et per tyrannidem constitui posset, ut siquis dominans alicui civitati per tyrannidem et per civilem potenciam opprimat civitates alias et faciat se regem constitui<sup>8</sup> super [p. 415] illas.

Viso diversos esse modos generacionis civitatis et regni, restat videre, in quot partes oportet hunc<sup>9</sup> tertium librum dividere, in quo de huiusmodi regimine tractaturi su[fol. CCXLV<sup>v</sup>]mus. Patet enim ex dictis naturalem generacionem civitatis et regni ordinari ad bene vivere et ad pacifice vivere et ad resistendum violentibus turbare pacem<sup>10</sup> et impugnare cives. Ostendendum est ergo, qualiter possit bene regni civitas sive regnum tempore pacis et qualiter impugnandi sint<sup>11</sup> hostes tempore belli.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: homini. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Textvorlage*: concorden. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: huius

<sup>4</sup> *Textvorlage*: si. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: civilem societatem

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: naturaliter

<sup>7</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

<sup>8</sup> *Korrigiert aus*: constituiti

<sup>9</sup> *Korrigiert aus*: habent

<sup>10</sup> *Textvorlage*: patem. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *Textvorlage*: impugnandum sic. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

Diese Form der Stadt- und Reichsgründung ist am natürlichsten, nicht nur wegen des natürlichen Bedürfnisses der Menschen danach, sondern auch weil sie aus einer natürlichen Handlung, der Kinderzeugung, hervorgeht.

Das andere Verfahren, Städte und Reiche zu gründen, ist als Resultat menschlicher Übereinkunft nicht in gleichem Maße, aber immer noch, natürlich. Denn, um zu überleben, haben Menschen die natürliche Neigung, sich auf die Gründung einer Stadt zu einigen, wo alles dafür Nötige zu finden ist. Dasselbe Verlangen waltet auch bei der Gründung eines Fürstentums oder Reiches. Dadurch kann man in größerem Frieden leben und angriffslustige Feinde abwehren. Das ist nämlich ein natürlicher Impuls wie der Trieb zur Selbsterhaltung durch ausreichende Versorgung mittels gemeinschaftlichen Lebens. Genauso natürlich ist auch das Verlangen, durch die Vereinigung zu einem Fürstentum oder Reich in Frieden zu leben und seinen Feinden leicht zu widerstehen. Man sieht nämlich, dass Städte, die kein gemeinsames Reich bilden, viele Kriege und Auseinandersetzungen untereinander führen.

Nach der Nennung der beiden Verfahren der Staats- und Reichsgründung, die man beide als natürlich bezeichnen kann, können wir noch ein drittes anführen: die schlichte Brutalität. Wenn nämlich Menschen verstreut leben, könnte einer sich mit Gewalt zum Tyrannen aufwerfen und über sie herrschen. Um dies am leichtesten zu erreichen, könnte er sie zu einer Stadt zwangsvereinigen. Genauso könnte auch ein Reich durch tyrannische Gewalt gebildet werden, wenn jemand über eine Stadt als Tyrann herrscht und mit militärischer Macht andere Städte unterwirft und sich so zum König über sie macht.

Nach den verschiedenen Methoden der Stadt- und Reichsgründung bleibt noch zu zeigen, in welche Teile dieses dritte Buch zu gliedern ist, in dem wir diesen Typus der Herrschaft behandeln. Aus dem Gesagten geht hervor, dass die natürliche Stadt- und Reichsgründung dem richtigen Leben in Frieden dient und dazu, möglichen Angreifern zu widerstehen. Also muss man aufzeigen, was eine gute Herrschaft über eine Stadt oder ein Reich in Friedenszeiten ausmacht und wie Feinde im Krieg zu bekämpfen sind.

Verum, quia, ut patet per Philosophum secundo *Methaphysicorum* et circa finem *Elencorum*, nullus sibi sufficit in inveniendi artem aliquam, set oportet ad hoc iuvari per auxilium precedencium, tradencium noticiam aliquam de arte illa, ideo oportet propter sufficienciam artis regiminis civitatis et regni citare, quid senserunt philosophi de huiusmodi regimine et quomodo antiquitus regebantur civitates. Nam ex hoc aliquantulum manuducemur ad sciendum<sup>1</sup>, quid vitandum et quid ymitandum sit in regimine regni et civitatis.

Totum ergo hunc librum tercium dividemus in tres partes. Nam primo narrabuntur opiniones philosophorum circa regimen civile et reprobabuntur ea, in quibus visi sunt non bene sentire circa huiusmodi regimen. Recitabuntur ergo<sup>2</sup> primo regimina instituta ab antiquis philosophis, ut per eorum noticiam manuducantur reges et principes, quomodo debeant regere civitates et regna. Secundo ostendetur, que sit optima politica<sup>3</sup> sive optimum regimen<sup>4</sup> et quibus cautelis uti debeant principantes et quomodo tempore pacis propter vivere sufficienter et virtuose regenda sit civitas et regnum<sup>5</sup>. [fol. 262<sup>ra</sup>] Tercio manifestabitur, quomodo eligendi sunt pugnatores et qualiter impugnandi sunt hostes et quomodo ordinande sunt acies bellorum et quibus cautelis uti debeant bellantes. [p. 416/fol. CCXLVI]

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: ciendum. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *In der Textvorlage folgt*: oportet. *Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: politia

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: regnum

<sup>5</sup> *Textvorlage*: regimen. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*



Aber wie es bei Aristoteles in Buch II seiner *Metaphysik* und gegen Ende der *Elenchi* heißt, kann niemand ganz allein eine Kunst erfinden. Vielmehr braucht man zur Unterstützung diejenigen, die schon vorher darüber Kenntnisse verbreitet haben. Um daher genug über die Kunst, Städte und Reiche zu regieren, zu wissen, ist es nötig, die Meinungen der Philosophen darüber und die Herrschaftsmethoden aus alter Zeit anzuführen. Denn so bekommen wir eine gewisse Anleitung, was dabei zu vermeiden oder nachzuahmen ist.

Also werden wir dieses Buch dreiteilen. Zuerst werden die Meinungen der Philosophen über die Stadtherrschaft referiert und, was daran falsch scheint, angeprangert. Wir werden also zitieren, was Philosophen über die ältesten Regierungsformen berichten. Durch dieses Wissen sollen Könige und Fürsten lernen, wie man richtig über Städte und Reiche herrscht. Zweitens wird gezeigt, was der beste Staat oder die beste Regierung ist, worauf Regierende dabei zu achten haben und wie sie in Friedenszeiten um ausreichender Versorgung und eines tugendhaften Lebens willen über eine Stadt oder ein Reich herrschen sollen. Drittens wird deutlich werden, wie man seine Soldaten aussucht und den Feind bekämpft, was die richtige Schlachtordnung eines Heeres ist und worauf man während der Schlacht achten soll.

## Capitulum VII: Quomodo Socrates et Plato dixerunt civitatem ordinandam esse et quid senserunt de civili regimine

Socrates autem cum diu<sup>1</sup> philosophatus esset circa naturas rerum, videns circa naturalem scienciam magnam difficultatem esse, ut narrat Philosophus in *Methaphysica* sua, convertit se ad moralia, quem Plato suus discipulus in multis secutus est, propter quod Philosophus Platonem ipsum “secundum Socratem” appellavit. Determinando autem Socrates et Plato de moralibus, quinque tetigisse videntur circa civitatem et regnum civile.

Primum est, quia dixerunt civitatem debere esse maxime unam. Quod forte ideo hoc opiniati sunt, quia semper multitudo ab unitate procedit et semper unitas videtur esse pocior multitudine. Unde prima causa Deus ipse, quia est summe unus, arguitur esse summe bonus. Videtur ergo civitas esse potissime bona, si sit potissima una. Quanto igitur<sup>2</sup> plus ad unitatem procedit, tanto plus appropinquat ad terminum bonitatis.

Secunda autem, quod circa civitatem statuerunt dicti philosophi, est, quia dixerunt civibus omnia debere esse communia, ut quod haberent<sup>3</sup> communes possessiones, communes uxores, ut quod quilibet accederet ad quamlibet, et per consequens haberent communes filios. Nam, quia propter communem usum feminarum patres non certificarentur de propriis filiis, reputarent<sup>4</sup> quemlibet puerorum esse filium proprium. Videbatur enim Socrati et Platoni totam [fol. CCXLVI<sup>a</sup>] dissencionem civium consurgere ex proprietate possessionum et ex eo, quod quilibet utitur dicere: “Hoc est meum.” Quare, ut arguebat, si possessiones essent communes et cives nichil haberent proprium, cessarent<sup>5</sup> lites<sup>6</sup> et<sup>7</sup> iurgia et esset civitas optime ordinata. Volebant eciam uxores esse communes, quia ex hoc [p. 417] consurgeret<sup>8</sup> maxima dilectio inter cives. Nam uxoribus non existentibus propriis, set communibus, essent communes filii, et quia patrum ad filios est maxima dilectio, in civitate illa esset maximus amor, eo quod antiquiores diligerent omnes iuniores ut filios et iuniores eos di[fol. 262<sup>b</sup>]ligerent sicut<sup>9</sup> patres. Posuerunt eciam huiusmodi communitatem uxorum et filiorum, ut esset maxima unitas et maxima coniunctio in civitate.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: quandiu

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: igitur quanto

<sup>3</sup> *Textvorlage*: haberet. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *In der Textvorlage davor*: sed. *Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: eorum propriae

<sup>6</sup> *Textvorlage*: litates. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: eorum

<sup>8</sup> *Textvorlage*: consurget. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: ut

## **Kapitel 7: Was Sokrates und Platon über den richtigen Staatsaufbau gesagt haben. Ihre Meinung über die Stadtherrschaft**

Sokrates beschäftigte sich als Philosoph lange mit der Ontologie. Als er aber erkannte, welche große Probleme die Naturphilosophie aufwarf, wandte er sich der Ethik zu, wie Aristoteles in seiner eigenen *Metaphysik* berichtet. Sein Schüler Platon ist ihm in Vielem gefolgt. Deshalb nannte Aristoteles ihn sogar „den zweiten Sokrates“. Bei ihrer Bestimmung der Ethik haben Sokrates und Platon, wie es aussieht, fünf Punkte behandelt, welche die Stadt und ihre Regierung betreffen.

Erstens haben sie gesagt, eine Stadt müsse so einheitlich wie irgend möglich sein. Sie waren vielleicht dieser Auffassung, weil die Vielzahl immer aus der Einzahl hervorgeht und diese stets die bessere von beiden zu sein scheint. Da Gott als erste Ursache auch die höchste Einheit ist, erweist er sich auch als das höchste Gut. Daher scheint diejenige Stadt am besten zu sein, die auch am einheitlichsten ist. Wenn sie sich zur Einheit entwickelt, kommt sie im selben Maß auch ihrem Ziel, gut zu sein, nahe.

Die zweite These der beiden genannten Philosophen über die Stadt war, dass ihre Bürger alles miteinander teilen sollten. Da sie dann ihren Besitz und ihre Frauen gemeinsam hätten, könnten Männer und Frauen beliebig miteinander verkehren. Folglich hätten sie auch alle Kinder gemeinsam, denn weil sie ihre Frauen miteinander teilen, könnten Väter nicht sicher sein, welches der Kinder tatsächlich das eigene ist, und würden sie alle als die ihrigen ansehen. Anscheinend machten Sokrates und Platon den Privatbesitz für alle Zwietracht unter den Bürgern verantwortlich, weil unter diesen Verhältnissen jeder sagt: „Das ist meines.“ Wenn also nach dieser Argumentation alles allen gehören würde und kein Bürger etwas Eigenes hätte, fänden Streit und Zank ein Ende, und um die Stadt wäre es dann bestens bestellt. Die beiden Philosophen wollten, dass das auch für die Frauen gilt, weil dann die größte Liebe unter den Bürgern herrschen würde. Gehörten die Frauen nicht einem, sondern allen und entsprechend auch die Kinder, würden die Väter die Kinder sehr lieben. In einer solchen Stadt würde die größte Liebe herrschen, weil die Alten zu allen Jungen Zuneigung wie für ihre eigenen Kinder verspüren würden. Umgekehrt würden die Jungen die Alten wie Väter lieben. Die beiden Philosophen unterstellten auch, wenn Frauen und Kinder allen gemeinsam gehörten, seien die Bürger zu einer besonders engen Einheit verschmolzen.

Nam, cum sit maxima unitas et maxima coniunctio patrum ad filios, antiquiores reputarent se habere maximam unitatem cum iunioribus et econverso, eo<sup>1</sup> quod crederent eos esse suos filios, illi vero oppinarentur eos esse suos patres.

Tercium vero, quod senserunt dicti philosophi circa regimen civitatis, est, quia dixerunt mulieres instruendas esse ad opera bellica et debere bellare sicut et viros. Inducebantur enim ad hoc, ut Philosophus recitat secundo *Politicorum*, ex hiis, que videbant in bestiis et in animalibus aliis, in quibus non solum bellant masculi, set eciam femine. Immo, in bestiis et in avibus viventibus ex rapina ferociores esse videntur femine quam mares. Nam, si consideramus aves ipsas viventes ex raptu, maiores corpore et audatiores corde et prestanciores viribus sunt femine quam masculi, ut ancipitres [fol. CCXLVII<sup>r</sup>] et austures et agile, ut dicitur, sunt omnes femine, quarum masculi sunt viliores eis. Quare, si in aliis animalibus hoc videmus, quod non solum bellant mares<sup>2</sup>, set femine, quia maxima videtur esse secundum ordinem naturalem, in quo communicamus cum animalibus aliis, videtur civitas maxime naturaliter ordinata, si ad opera bellica ordinentur non solum viri, set eciam mulieres.

Quartum, quod dixerunt instituendum esse in civitate, est, quia semper volebant eosdem principari et esse in magistratu, ut qui erant officiales, semper essent officiales et qui prepositi semper prepositi, et sic de magistratibus aliis. Assumebant eciam ad hoc exemplum ex<sup>3</sup> terra. Videmus enim partes terre, in quibus habundat [p. 418] vena auri, semper quasi habundare ibi talem venam et in quibus habundat vena argenti similiter se habere. Si ergo natura sic agit, quod venam auri non convertit in venam argenti vel in venam ferri nec econverso, quia maxime bene operamur, si imitamur acciones nature et maxime bene regitur civitas, si imitatur<sup>4</sup> ordinem naturalem, vena auri, ut principantes maiori principatu vel existen[fol. 262<sup>va</sup>]tes<sup>5</sup> in maioribus principatibus et vena argenti, ut existentes in minoribus, non debent converti in venam ferri, ut quod fiant subditi et deponantur a magistratibus suis.

Quintum autem, quod dicti philosophi senserunt statuendum circa civitatem, est, quia dixerunt civitatem quamlibet dividendam esse in quinque partes, videlicet in agricolas, artifices, bellatores, consiliarios et principem. Dixerunt enim agricolas necessarios esse ad constitutio[fol. CCXLVII<sup>v</sup>]nem civitatis propter ea, que requiruntur ad victum. Artifices vero necessarii erant propter vestimenta et domos et alia, que requiruntur ad vitam. Bellatores quidem necessarii existebant<sup>6</sup> propter defensionem civitatis et reprimendos hostes.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: et

<sup>2</sup> *Korrigiert aus*: mates

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: de

<sup>4</sup> *Textvorlage*: imitetur. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Textvorlage*: existentibus. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Textvorlage*: existedant. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

Da Vater und Sohn besonders stark durch das Band der Einheit verknüpft sind, würden die Alten mit den Jungen besonders eng verbunden sein und umgekehrt. Denn die einen würden glauben, sie seien ihre Söhne, und diese würden jene wiederum für ihre Väter halten.

Drittens glaubten die genannten Philosophen, es müsste in einer Stadt so eingerichtet sein, dass Frauen zum Kriegsdienst ausgebildet werden und wie Männer in die Schlacht ziehen müssen. Sie leiteten das, wie Aristoteles in Buch II der *Politik* berichtet, aus der Beobachtung von Raubtieren und weiteren Tierarten ab, wo nicht nur die Männchen, sondern auch die Weibchen kämpfen. Tatsächlich scheinen bei Raubtieren und -vögeln Weibchen sogar kampfeslustiger zu sein als Männchen. Bei der Beobachtung der Raubvögel sehen wir nämlich, dass die Weibchen einen größeren Körper, einen kühneren Mut und größere Kräfte haben als ihre Männchen. Zum Beispiel bei Habichten, Falken und Adlern sind immer, wie man sagt, die Männchen billiger als die Weibchen. Da wir also sehen, dass bei anderen Tieren nicht nur die Männchen, sondern auch die Weibchen kämpfen, scheint es in einer Stadt ganz natürlich eingerichtet zu sein, wenn zum Kriegsdienst nicht nur Männer, sondern auch Frauen abgestellt werden. Denn dasjenige scheint dem Naturrecht am besten zu entsprechen, was wir mit anderen Tieren gemeinsam haben.

Viertens sollte nach Meinung der beiden Philosophen eine Stadt so verfasst sein, dass immer dieselben Personen Führungsämter wie Offizial, Propst usw. innehätten. Sie folgten hier dem Vorbild der Erde. Wir sehen nämlich, dass dort, wo es eine Goldader gibt, diese auch immer eine bleibt. Mit einer Silberader verhält es sich ähnlich. Die Natur macht aus einer Gold- keine Silber- oder Eisenader und umgekehrt. Am besten eifern wir ihr bei dem, was wir tun, nach. Am ausgezeichnetsten ist die Staatsführung also in Übereinstimmung mit dem Naturrecht. Eine Goldader ist wie die Herrscher über ein großes Gebiet oder die Inhaber hoher Führungsämter, eine Silbermine wie die niederen Amtsträger. Man darf sie nicht in Eisen verwandeln, d. h. zu Untertanen machen und ihrer Ämter entheben.

Fünftens glaubten die zitierten Philosophen, eine Stadt müsse fünf Stände umfassen, Bauern, Handwerker, Soldaten, Räte und einen Führer. Nach ihrer Meinung sind Bauern als Grundlage einer Stadt wegen der Versorgung mit Lebensmitteln nötig und Handwerker um der Kleidung, der Häuser und was man sonst noch zum Leben braucht willen. Soldaten waren notwendig zur Verteidigung gegen Feinde.

Dicebant autem civitatem, si bene ordinata erat, ad minus debere<sup>1</sup> habere mille bellatores et ad plus quinque milia. Princeps<sup>2</sup> vero et consilarii necessarii erant in civitate ad dirigendum cives, ut virtuose viverent et ut debite observarent leges. Tangebant eciam<sup>3</sup> dicit philosophi quedam alia circa regimen civitatis, de quibus<sup>4</sup>, si locus occurrat, mencio fieri poterit. [p. 419]

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607: deberet*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607: Principes*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: autem*

<sup>4</sup> *Korrigiert aus: dequibus*

Sokrates und Platon meinten aber, ein Gemeinwesen, genauer ein wohlgeordnetes, müsse mindestens 1000 und höchstens 5000 Soldaten haben. Führer und Räte waren für eine Stadt notwendig, um die Bürger zu tugendhaftem Leben und der notwendigen Beachtung der Gesetze anzuhalten. Die genannten Philosophen sagen noch mehr über die Stadtherrschaft, was bei passender Gelegenheit angeführt werden könnte.

## Capitulum VIII: Quod non oportet civitatem maximam unitatem et conformitatem<sup>1</sup> habere, ut Socrates et Plato statuerunt

Maximam equalitatem et unitatem<sup>2</sup> non oportet querere in omnibus rebus. Nam, si omnia essent equalia, iam non essent omnia. Ad hoc enim, quod sint<sup>3</sup> omnia, que requiruntur ad universum, et ad hoc, quod universum secundum suum statum sit maxime perfectum, oportet ibi dare diversa secundum speciem. Nam, quia tota bonitas universi non potest reservari in una specie, oportet ibi dare species diversas, ut in pluribus speciebus encium reservetur maior perfectio quam in una tantum. Sic et<sup>4</sup> in civitate ad hoc, quod habeat esse perfectum, oportet dare diversitatem aliquam nec oportet<sup>5</sup> esse omnimodam conformitatem et [fol. CCLXVIII] equalitatem, ut Socrates et Plato credebant.

Tangit autem Philosophus secundo *Politicorum* quasi sex rationes probantes, quod non oportet civitatem esse maxime unam<sup>6</sup> et maxime conformem. Prima sumitur quantum ad esse ipsius civitatis, secunda per comparacionem ad exercitum, tertia per comparacionem [fol. 262<sup>vb</sup>] ad partes, quarta per comparacionem ad principantes et subiectos, quinta per comparacionem ad finem, sexta per comparacionem ad ea, que videmus in aliis totis.

Prima via sic patet: Nam maior est unitas unius singularis hominis quam tocius domus et domus quam vici et vici quam civitatis<sup>7</sup> et civitatis quam regni. Constat enim domus ex pluribus personis, vicus ex pluribus domibus, civitas ex pluribus<sup>8</sup> vicis et regnum ex pluribus civitatibus. Si ergo tantum uniretur domus, quod omnes persone<sup>9</sup> habitantes in ipsia fieret una persona, iam non remaneret domus, set fieret homo unus aliquis singularis. Sic, si tantum uni[p. 420]retur vicus, quod fieret una domus, iam non remaneret vicus, eodem autem<sup>10</sup> modo, si tantum<sup>11</sup> uniretur civitas, quod fieret unus<sup>12</sup> vicus vel una domus, non ulterius remaneret civitas. Requirit enim civitas aliquam diversitatem, ultra quam, si descendatur, perit esse eius. Dicere ergo in civitate vel in regno debere esse<sup>13</sup> omnem unitatem est dicere civitatem non esse civitatem et regnum non esse regnum.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: formitatem. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Davor getilgt*: non oportet. *Druck Rom 1607*: unitatem et aequalitatem

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: sunt

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: etiam

<sup>5</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: ibi

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: unitam

<sup>7</sup> *Textvorlage*: civitates. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Textvorlage*: expluribus. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *persone fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: etiam

<sup>11</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607*: unius. *Druck Rom 1556*: unus

<sup>13</sup> *Druck Rom 1607*: esse debere



## **Kapitel 8: Es ist nicht nötig, dass es in einer Stadt, wie von Sokrates und Platon verlangt, so wenig Unterschiede wie möglich geben muss**

Man braucht nicht bei allem nach der größtmöglichen Einheitlichkeit und Gleichheit zu streben. Denn wenn alles gleich wäre, verhielte es sich schon wieder nicht mehr so. Damit es alles gibt, was für das Ganze erforderlich ist, und das Ganze wiederum seiner Stellung entsprechend vollkommen ist, muss es verschiedene Unterarten geben. Was am Ganzen gut ist, ist nicht in einer davon vollständig enthalten, also muss es mehrere davon geben, so dass in den verschiedenen Arten des Seienden sich größere Vollkommenheit erhält als nur in einer. Auch in einer Stadt muss es zur Verwirklichung ihrer Entelechie, anders als Sokrates und Platon glaubten, eine gewisse Verschiedenheit statt einer vollständigen Einheitlichkeit und Gleichheit geben.

Aristoteles nennt in Buch II der *Politik* sechs Gründe dafür, dass eine Stadt nicht ganz geeint und einheitlich sein soll. Der erste ergibt sich daraus, was sie eigentlich ist, der zweite aus dem Vergleich mit einem Heer, der dritte aus dem Verhältnis ihrer Teile, der vierte aus der Beziehung von Herrschern und Beherrschten, der fünfte in Anbetracht ihres Zwecks und der sechste im Vergleich mit dem, was wir bei anderen Einheiten aus verschiedenen Teilen erkennen.

Zum ersten Punkt: Die Mensch allein ist weniger differenziert als ein ganzes Haus, dieses weniger als ein Dorf, das darin von einer Stadt übertroffen wird, die es wiederum weniger ist als ein Reich. Ein Haus besteht nämlich aus mehreren Personen und ein Dorf aus verschiedenen Häusern. Eine Stadt setzt sich aus einer Anzahl von Dörfern zusammen und ein Reich aus mehreren Städten. Wenn in einem Haus alles so vereinheitlicht wäre, dass jeder Bewohner dieselbe Funktion hätte, wäre es schon keines mehr, sondern wie ein einzelner Mensch, der auf sich gestellt ist. Genauso wäre ein Dorf ganz ohne Unterschiede wie ein einzelner Haushalt und nicht länger ein Dorf. Im analogen Fall wäre auch eine Stadt keine mehr, sondern wie ein einziges Haus oder Dorf. Eine Stadt braucht einen gewissen Grad an Diversifizierung. Unterschreitet sie ihn, dann geht sie unter. Wenn man behauptet, in einer Stadt oder einem Reich müsse alles einheitlich sein, bedeutet das, es handele sich dabei gar nicht um eine Stadt oder ein Reich.

Secunda via ad investigandum hoc idem sumitur per comparacionem ad exercitum vel ad compugnacionem<sup>1</sup>. Nam, ut dicitur secundo *Politicorum*, alterum est compugnacio et<sup>2</sup> civitas. Nam hoc quidem scilicet compugnacio utilis est secundum quantitatem, quamvis sit idem specie. Est enim compugnacio auxilii gracia. [fol. CCXLVIII<sup>r</sup>] Sicut<sup>3</sup> enim plures homines magis trahunt navem, quantumcumque illi plures<sup>4</sup> sint eiusdem ritus et sint similes<sup>5</sup> et conformes, sic plures homines magis bellant. Civitas autem non sic<sup>6</sup>, set constituta est ad sufficienciam vite. Quia ergo diversis indigemus ad vitam, oportet in civitate diversitatem esse. Tercia via declarans et manifestans vias predictas sumitur per comparacionem ad partes. Nam, sicut, quia idem corpus indiget diversis operibus<sup>7</sup>, ut ambulacione, tactu, visione et auditu, ideo oportet ibi dare diversa membra exercencia diversos actus. Sic, quia ad indigenciam vite indigemus domibus, vestimentis et victualibus et aliis huiusmodi, oportet in civitate dare diversitatem aliquam, ut in ea reperiatur [fol. 263<sup>ra</sup>] sufficiencia ad vitam. Sicut ergo, si non esset diversitas in membris corporis, ut si omnia essent oculi, corpus imperfectum esset, quia, licet videret, non posset audire nec ambulare, sic, si esset maxima conformitas in civitate, ut quod omnes essent textores vel coriarii, civitas imperfecta esset, quia ad sufficienciam vite non solum indigemus calciamentis, set eciam indigemus<sup>8</sup> victualibus et domibus et aliis, que requiruntur ad vitam.

Quarta via sumitur per comparacionem ad principantes et subiectos. Nam, cum civitas sit ordo civium ad aliquem prin[p. 421]cipantem vel dominantem, et<sup>9</sup> cum in civitate oporteat dare aliquos magistratus et aliquas preposituras, quod non esset, nisi ibi aliqui essent dominantes et aliqui subiecti. Quare, cum hoc diversitatem requirat, oportet in civitate dare diversitatem aliquam.

Quinta via sumitur per comparacionem ad finem. Nam [fol. CCXLIX<sup>r</sup>] finis civitatis est bene vivere et habere sufficienciam in vita. Nam civitas est communitas habens terminum omnis per se sufficiencie vite. Set, ut dictum est, ad sufficienciam vite requiruntur diversa. Ideo oportet civitatem habere aliquam diversitatem in se et diversos habere vicos, ut expediens ad vitam, quod non reperitur in uno vico, reperiatur in alio.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: pugnationem

<sup>2</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: alterum est

<sup>3</sup> *Textvorlage*: sic. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Davor getilgt*: pi

<sup>5</sup> *Textvorlage*: siles. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Textvorlage*: sit. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: diversis indiget operibus

<sup>8</sup> Calciamentis, set eciam indigemus *fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: ut

Das erhellt, zweitens, auch der Vergleich mit einem Heer oder einer Waffengemeinschaft. Es heißt nämlich in Buch II der *Politik*, ein Zusammenschluss von Kampfgenossen und eine Stadt seien zwei verschiedene Dinge. Denn Ersterer ist schon aufgrund seiner Größe von Vorteil, mögen die Partner auch noch so sehr von gleicher Art sein. Mehrere Menschen ziehen leichter ein Schiff, unbeschadet dessen, wie viele davon einander ähneln. Genauso kämpft schon eine größere Zahl an Menschen einfach besser. Bei einer Stadt verhält es sich aber nicht so. Sie ist wegen dem gegründet worden, was man zum Leben braucht. Das sind ganz verschiedene Dinge. Entsprechend muss es dort auch Unterschiede geben.

Das schon Gesagte kann man drittens mit dem Verhältnis ihrer Teile zueinander noch deutlicher erklären. Ein Körper muss verschiedene Tätigkeiten ausführen, zum Beispiel herumlaufen, anfassen, sehen und hören. Also braucht er verschiedene Körperteile, die jeweils die einzelnen Aufgaben ausführen. Zum Leben benötigen wir Häuser, Kleidung, Lebensmittel und dergleichen mehr. Entsprechend muss es in einer Stadt eine gewisse Rollenverteilung geben, um an alles Lebensnotwendige zu kommen. Gäbe es bei den Gliedern und Organen keine Diversifizierung, sondern wären sie zum Beispiel lauter Augen, dann wäre der Körper unvollkommen, denn er könnte zwar sehen, aber nicht hören oder herumlaufen. Bei einer ebenso großen Einheitlichkeit in einer Stadt, wo es beispielsweise nur Weber oder Gerber gäbe, wäre auch sie unvollkommen. Zum Leben brauchen wir nämlich nicht nur Schuhwerk, sondern auch Lebensmittel, Häuser und noch mehr.

Dasselbe lässt sich, viertens, mit dem Verhältnis von Herrschern und Beherrschten erklären. Eine Stadt ist so hierarchisch gegliedert, dass jemand herrscht oder gebietet. Dazu muss es einige Amtsträger als Vorsteher geben. Das wäre nicht möglich, wenn dort nicht die einen herrschten und die anderen ihnen untertan wären. Das setzt Unterschiedlichkeit voraus, die es in gewissem Grad also auch in einer Stadt geben muss.

Dasselbe ergibt sich fünftens in Bezug auf ihr Ziel. Bei einer Stadt ist es das gute Leben und ausreichende Versorgung. Denn sie ist eine Gemeinschaft zu dem ausschließlichen Zweck des Lebenserhalts. Dazu braucht man, wie gesagt, unterschiedliche Dinge. Also soll es innerhalb einer Stadt ein gewisses Maß an Verschiedenheit, auch zwischen den Vierteln, geben. Denn man lebt leichter, wenn man in dem einen Viertel findet, was das andere nicht hat.

Sexta via sumitur per comparacionem ad alia tota. Ut nunquam melodia, que est multitudo vocum, est bene proportionata, si sint omnes voces equales. Set ad rectam consonanciam oportet ibi dare diversitatem tonorum. Sic pictura nunquam est bene ordinata, nisi ibi sit<sup>1</sup> diversitas<sup>2</sup> colorum. Sic et civitas nunquam bene ordinata erit, nisi sit ibi diversitas officiorum. Decet ergo hoc reges et principes cognoscere, quia<sup>3</sup> nunquam quis bene novit regere civitatem, nisi sciverit<sup>4</sup>, qualiter constituitur, et nisi cognoscat, quomodo<sup>5</sup> oportet in ea diversitatem esse. [p. 422]

---

<sup>1</sup> *Korrigiert aus:* darediversitas

<sup>2</sup> tonorum. Sic ... ibi sit *fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607:* quod

<sup>4</sup> *Davor getilgt:* studuit

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607:* quod

Das sechste Argument liefert der Vergleich mit anderen Einheiten aus mehreren Bestandteilen. Man sagt nicht über einen Chorgesang, er sei von ausgewogenem Wohlklang, wenn alle Stimme dieselbe Höhe haben. Für eine richtige Harmonie benötigt man verschiedene Tonlagen. Auch ein Bild ist niemals wohlkomponiert ohne verschiedene Farben. Entsprechend ist auch eine Stadt nicht gut verfasst, wenn es dort nicht unterschiedliche Ämter gibt. Könige und Fürsten müssen also wissen, dass noch niemand eine Stadt hat gut regieren können, ohne ihre Verfassung zu kennen und zu wissen, dass dort Unterschiede nötig sind.

## **Capitulum IX: Quod non expedit civitati omnia<sup>1</sup> esse communia, ut Socrates ordinavit, et quod reges et principes hoc decet cognoscere**

Sermo in principiis debet esse longus, eo quod parvus error in principio maximus<sup>2</sup> in fine. Diu ergo sunt principia pertractanda et longis sermonibus sunt excucienda, ne circa ipsa contingat error. Quare, cum in regimine civitatis primo sit politica<sup>3</sup> ordinanda, diu investigandum est, qualiter [fol. 263<sup>rb</sup>] civitatem oportet esse unam et quam [fol. CCXLIX<sup>v</sup>] diversitatem habere debet et quomodo cives decet se habere adinvicem, et<sup>4</sup> quibus communicare debent, utrum omnia debeant<sup>5</sup> eis<sup>6</sup> esse communia et quid debeant habere proprium. Hec enim sunt quasi principia et quasi quedam preambula ad sequencia. Volumus autem in hoc capitulo primo<sup>7</sup> ostendere, quod non expedit civitati habere omnia communia, ut Socrates ordinavit, nec sequerentur illa bona, que oppinabatur Socrates, si sic ordinaretur civitas. Credebat enim, si essent communes possessiones, uxores et filii, cessarent litigia<sup>8</sup>, crederent cives omnes pueros esse filios suos<sup>9</sup>, esset in civitate maximus amor.

Possumus ergo triplici via ostendere, quod hoc non expedit civitati: Primo, quia non cessarent litigia, secundo, quia cives non reputarent omnes pueros proprios filios, tercio, quia inter eos non esset magnus amor.

Prima via sic patet: Nam quantumcunque possessiones essent communes, usus tamen pertinencium ad victum esset proprius. Nam, sicut fieri non potest, quod ex omnibus civibus fiat unum corpus realiter, ita esse non potest, quod ille idem cibus, qui nutrit corpus unius civis, nutriat corpus alterius. Existentibus ergo possessionibus communibus, oporteret cuilibet distribui, que requiruntur ad sup[p. 423]plendam indigenciam corporalem, et quia homo nimis decipitur in proprio comodo, semper videtur ei se plus debere accipere<sup>10</sup>, quam accipiat. Immo, quia impossibile est omnes cives esse equaliter<sup>11</sup> prudentes et bonos et esse equaliter utiles civitati, statim insurgeret rixa inter cives, quia quilibet crederet plus esse accepturum, ut, dum unus civis iudicaret se [fol. CCL<sup>l</sup>] meliorem alio, vellet secundum dignitatem suam ei fieri retributionem.

---

<sup>1</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: sic*

<sup>2</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: est*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: politia*

<sup>4</sup> *et fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607: deberent*

<sup>6</sup> *eis fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *primo fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: quia*

<sup>9</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: et sic*

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607: recipere*

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607: aequaliter esse*

## **Kapitel 9: Anders als Sokrates glaubte, ist es nicht gut für eine Stadt, wenn dort allen alles gehört. Könige und Fürsten müssen das wissen**

Die Darstellung der Grundlagen muss lange währen, weil aus einem kleinem Irrtum am Anfang am Ende ein ganz großer wird. Also sind sie ausführlich und mit vielen Worten zu behandeln, damit es zu keinem Missverständnis kommt. Da bei der Herrschaft über eine Stadt diese zuerst eine Verfassung erhalten muss, ist langanhaltend der Frage nachzugehen, wie genau sie eine Einheit bilden soll, welche Unterschiede es dort geben muss, wie sich die Bürger gegeneinander zu verhalten haben und was sie miteinander teilen sollen, d. h. ob alles Kollektiv- oder was Privateigentum zu sein hat. Das sind sozusagen die Grundlagen und einleitenden Bemerkungen zu dem, was dann noch folgt. Im vorliegenden Kapitel wollen wir aber erstens zeigen, dass vollständiger Gemeinbesitz, wie ihn Sokrates vorschreibt, für eine Stadt nicht von Nutzen ist. Eine solche Eigentumsverfassung bringt nicht die von ihm vermuteten Vorteile mit sich. Er glaubte nämlich, wenn Besitz, Frauen und Kinder Gemeingut seien, ende auch jeglicher Streit. Die Bürger hielten dann alle Kinder für ihre eigenen, und es herrschte die größtmögliche Liebe untereinander.

Wir können jedoch drei Argumente dagegen anführen: Erstens würde damit der Zank nicht aufhören. Zweitens hielte man dann [genau umgekehrt] kein einziges Kind für das eigene. Drittens gäbe es diese große wechselseitige Liebe überhaupt nicht.

Erstens: So viel auch Gemeinbesitz wäre, die ganze Nahrungsaufnahme bliebe Privatsache. Sowenig wie aus allen Bürgern wirklich ein einziger echter Körper entstehen kann, vermag das Essen des einen auch den Körper des anderen zu ernähren. Bei Gemeinbesitz muss es also jemanden geben, der verteilt, was der Körper braucht. Da der Mensch sich immer zugunsten des Eigeninteresses täuscht, würde es ihm stets so erscheinen, als müsse er mehr erhalten, als er bekommt. Unmöglich können alle Bürger gleich klug, gut und von gesellschaftlichem Nutzen sein. Unverzüglich würde Streit unter ihnen ausbrechen, weil jeder meinen würde, er müsse künftig mehr erhalten. Solange einer glauben würde, er sei etwas Besseres, wollte er dafür auch entsprechend belohnt werden. Eine solche Gleichheit zwischen den Bürgern aufrechtzuerhalten wäre also nicht ohne Weiteres unter Ausschluss von Zank und Streit möglich.

Hanc autem equalitatem non defacili esset possibile reservari inter cives absque dissensione et lite, quia quilibet deceptus in iudicando se ipso, appreciatur plus valere<sup>1</sup> quam valeat. Communitas ergo possessionum<sup>2</sup>, quam ordinabat Socrates ad vitandum lites<sup>3</sup>, potius esset causa litigii quam pacis. Nam, ut supra in secundo libro detigimus, hec est<sup>4</sup> vita perfectorum non habere proprium. Perfecti autem sunt pauci. Lex ergo imponen[fol. 263<sup>va</sup>]da omnibus civibus et toti populo debet esse talis, secundam quam homines communiter possint vivere. Unde et Philosophus ait in *Politicis*<sup>5</sup> cives non esse applicandos legibus, set leges civibus. Tales enim debent esse leges et talis debet esse ordinatio civitatis, que competat omni populo<sup>6</sup> et communi vite. Cuiusmodi non fuit ordinacio Socratis, quia inter gentes communiter viventes absque multis<sup>7</sup> litigiis observari non posset. Dato tamen communitatem possessionum posse observari absque litigiis, communitatem feminarum, propter quam volebat Socrates filios esse communes, non est possibile observari absque litigiis.

Secunda via sic patet: Nam, si omnia sic essent communia, non oporteret cives omnes pueros reputare proprios filios<sup>8</sup>. Immo, quia puerorum aliqui essent similes aliquibus civibus et aliqui aliis, quilibet civis appropriaret sibi in filium, quem videret sibi esse similem. Unde et Philosophus narrat secundo *Politicorum*, quod apud quasdam gentes, ut in superiori Libia<sup>9</sup>, uxores<sup>10</sup> sunt communes, filios tamen cives divi[fol. CCL<sup>v</sup>]dunt secundum similitudinem, quilibet enim appropriabat<sup>11</sup> sibi [p. 424] in filios, quos videbat ei esse similes. Nam et in aliis animalibus hoc contingit, quia multe femelle reddunt<sup>12</sup> filios similes patribus. Quemadmodum in terra Falarie<sup>13</sup> quedam equa, que<sup>14</sup>, ut Philosophus recitat, semper reddebat filium similem patri. Propter quod vocata est “Iusta”. Non ergo supposita communitate uxorum esset bonum illud, quod opinabatur Socrates, videlicet, ut cives omnes pueros crederent esse proprios filios.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: vale. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: possessiones. *Druck Rom 1556*: possessionis

<sup>3</sup> *Textvorlage*: lite. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *est fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Textvorlage*: Plato. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Davor getilgt*: Plato

<sup>7</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: filios proprios

<sup>9</sup> *Textvorlage*: libro. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

<sup>11</sup> *Textvorlage*: approbabat. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>12</sup> *Davor getilgt*: r

<sup>13</sup> *Druck Rom 1607*: Pharsaliae

<sup>14</sup> *que fehlt im Druck Rom 1607*



Denn jeder würde aus Selbsttäuschung seinen eigenen Wert überschätzen. Der Gemeinbesitz, der nach Sokrates Streit vermeiden soll, wäre eher dessen Ursache, als dass er für Frieden sorgen würde. Denn Besitzlosigkeit ist, wie wir oben in Buch II dargelegt haben, die Lebensform der Vollkommenen. Davon gibt es aber nur wenige. Man muss also allen Bürgern und dem ganzen Volk ein so gehaltenes Gesetz auferlegen, dass die Allgemeinheit auch danach leben kann. Daher sagt Aristoteles in seiner *Politik*, die Bürger sollten sich nicht den Gesetzen anpassen, sondern die Gesetze den Bürgern. Die Gesetze und die Stadtverfassung müssen zur Lebensweise des ganzen Volkes passen. Das gilt für die Vorschrift des Sokrates nicht. Sie könnte bei Völkern, die leben, wie es allgemein üblich ist, nicht ohne viel Streit befolgt werden. Selbst unter der Voraussetzung, dass sich alle ohne Auseinandersetzungen an das gemeinsame Eigentum halten, ist das beim Frauenkommunismus, bei dem nach Sokrates auch die Kinder allen gehören, unmöglich.

Wenn [nämlich], zweitens, ein solcher Kommunismus herrschen würde, könnten die Bürger [trotzdem] nicht alle Kinder als ihre eigenen ansehen. Da tatsächlich einige Kinder bestimmten Bürgern und manche wieder anderen gleichsähen, nähme ein jeder das als das eigene an, bei dem er eine Ähnlichkeit mit sich selbst erkennt. Daher berichtet Aristoteles in Buch II der *Politik*, dass bei manchen Völkern, zum Beispiel im oberen Teil Libyens, der Frauenkommunismus herrschte, die Kinder aber trotzdem nach Ähnlichkeit unterschieden wurden und jeder Bürger die als eigene anerkannte, die ihm äußerlich gleichkamen. Es kommt nämlich auch bei anderen Tierarten vor, dass die Weibchen Junge zur Welt bringen, die den Vätern ähneln. Zum Beispiel gebar eine Stute im Gebiet von Pharsalos, wie Aristoteles erzählt, immer ein Junges, das dem Vater glich. Deshalb nannte man sie *Die Gerechte*. Also ergäbe sich aus dem Frauenkommunismus auch nicht das von Sokrates unterstellte Gut, nämlich dass die Bürger alle Kinder für die ihrigen hielten.

Tercia via sic patet: Nam supposita communitate uxorum non esset tantus amor in civitate, ut oppinabatur Socrates. Nam modica coniunctio<sup>1</sup> plus inducit de amore, si sit certa et nota, quam multa, si sit ignota et dubia.

Licet enim maior sit coniunctio patris ad filium quam patris ad nepotem, plus tamen patruus diligeret nepotem, si firmiter crederet ipsum esse talem, quam pater filium, si racionabiliter dubitaret se eum genuisse. Nam plus est modo de dilectione in civitate, ut Philosophus innuit secundo *Politicorum*, quia unus diligit alium tanquam filium, alius tanquam fratrem, alius<sup>2</sup> tanquam nepotem, alius tanquam fratru[fol. 263<sup>vb</sup>]lem (appellat autem Philosophum “fratruales”, qui sunt ex duobus fratribus nati), alius vero diligit ipsum tanquam contribuelem, idest tanquam natum ex eadem tribu, vel secundum aliquam aliam consanguinitatem, quam fuerit dilectio, quam ponebat Socrates. Modica enim sanguinitas<sup>3</sup>, si sit nota et certa, maiorem dilectionem causat quam filiatio, si sit dubia et ignota. Communitas ergo illa, quam ponebat Socrates, non est expediens civitati. Decet autem hoc reges et princi[fol. CCLII]pes diligenter advertere, ut sciant sic civitatem ordinare, ut expedit communitati civium. [p. 425]

---

<sup>1</sup> Korrigiert aus: coniunctio

<sup>2</sup> Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens

<sup>3</sup> Druck Rom 1607: consanguineitas

Drittens hätte die gemeinschaftliche Verfügung über Frauen keine so große Liebe unter der Bürgerschaft zur Folge, wie Sokrates glaubte. Schon eine familiäre Verbindung mit Wenigen führt zu mehr Liebe, wenn sie feststeht und bekannt ist, als eine mit Vielen, die unbekannt oder zweifelhaft ist.

Zwar ist die Bindung des Vaters an den Sohn enger als die des Onkels an den Neffen. Trotzdem würde ein Onkel seinen Neffen mehr lieben, wenn er fest daran glauben würde, dass dieser es auch sei, als ein Vater seinen Sohn, an dessen Herkunft er mit Gründen zweifeln würde. Dadurch herrscht nämlich, wie Aristoteles im zweiten Buch der *Politik* erklärt, mehr Liebe in einem Staatswesen, dass jeder den einen wie seinen Sohn, den anderen wie seinen Bruder, seinen Neffen, seinen Vetter ersten Grades (so nennt der Philosoph die Söhne von Brüdern), seinen Stammesgenossen, also jemand, der zum selben *tribus* gehört, oder sonst entsprechend dem Grad der Blutsverwandtschaft liebt, als das Maß an Zuneigung, das Sokrates voraussetzte. Schon entfernt, aber ganz sicher verwandt zu sein, zieht mehr Liebe nach sich als eine Sohnschaft, von der man nichts oder jedenfalls nichts Genaues weiß. Die von Sokrates geforderte Gesellschaftsform kommt einem Staat also nicht zugute. Könige und Fürsten müssen aber darauf achten, ihr Gemeinwesen so einzurichten, dass es der ganzen Bürgerschaft von Nutzen ist.

## Capitulum X: Quot<sup>1</sup> mala secuntur<sup>2</sup>, si in civitate uxores et filii ponantur esse communes

Philosophus secundo *Politicorum* probat multa mala sequi in civitate, si uxores et filii ponantur esse communes. Quantum enim<sup>3</sup> ad presens spectat, enumerare possumus quinque mala, que Philosophus tangit ibidem, sequencia ex tali communitate: Primum est iniuria consanguineorum, secundum vilificatio nobilium, tertium incuria<sup>4</sup> filiorum, quartum intemperancia venereorum, quintum abusus parentum.

Primum sic patet: Nam oportet in civitate consurgere lites, vulneraciones et contumelias, que tanto detestabiliores sunt, quanto committuntur in personam magis coniunctam. Expedit ergo civitati propter honestatem et bonitatem morum parentes esse certos de suis filiis et quoslibet<sup>5</sup> certificari de eorum consanguineis, ne propter ignoranciam filli in proprios parentes et consanguineos inter se ipsos iniurias et contumelias inferant. Quare, cum communitas uxorum, quam Socrates ordinavit, tollat certitudinem filiorum et noticiam consanguinitatis, non est commendanda, quia ex hoc sequitur<sup>6</sup> aliquos defacili propter ignoranciam iniurari consanguineis suis.

Secundum malum sic ostenditur: Nam supposita communitate uxorum et filiorum sequitur<sup>7</sup> vilificatio nobilium et exaltatio agricolarum et perso[fol. CCLI<sup>v</sup>]narum vilium. Nam esse non potest uxores et filios esse<sup>8</sup> communes, nisi equalis cura geratur de filiis nobilium et custodum civitatis, que geritur de filiis agricolarum et personarum vilium. Quare filii nobilium deprimentur<sup>9</sup> et vilium exaltabuntur. [fol. 264<sup>ra</sup>] Non ergo erit amicitia inter cives, quia secundum Philosophum in *Methaphysicis*<sup>10</sup> proportionale et [p. 426] equale amicitiam salvat<sup>11</sup>. Cum ergo boni et nobiles sint supra viles et ignobiles, tunc est amicitia inter eos, quando quilibet se habet secundum proportionem suam, ut quando ignobiles serviunt nobilibus et nobiles eis retribuunt mercedem secundum proporcionem servicii.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: Quae

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: consequuntur

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: autem

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: iniuria

<sup>5</sup> *Textvorlage*: quolibet. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: consequitur

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: sequeretur

<sup>8</sup> esse fehlt im *Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: deprimentur

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: *Ethicis*

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: solvit

## **Kapitel 10: Wie viele Übel daraus erwachsen, wenn festgelegt wird, dass in einer Stadt Frauen und Kinder allen gemeinsam gehören**

Aristoteles beweist in Buch II der *Politik*, wie viele negative Auswirkungen es für eine Stadt hat, wenn Frauen und Kinder der Allgemeinheit gehören. Hier können wir fünf Übel als Folge des Kommunismus aufzählen, die der Philosoph dort behandelt: die Ungerechtigkeit gegenüber den Blutsverwandten, die Herabsetzung der Adelligen, die unrechte Behandlung der Kinder, die sexuelle Zügellosigkeit und den Missbrauch der Eltern.

Erstens: Es kommt in einer Stadt notwendigerweise zu Streit, Verletzungen und Beleidigungen, die umso verabscheuenswürdiger sind, wenn sie einem engen Verwandten zugefügt werden. Es fördert also das ehrenhafte und gute Verhalten in einem solchen Gemeinwesen, wenn sich Eltern ihrer Kinder sicher sein können und jeder zweifelsfrei erfahren kann, wer seine Blutsverwandten sind. So ist ausgeschlossen, dass aus Unwissenheit Kinder den eigenen Eltern und Verwandte sich gegenseitig Ungerechtigkeiten und Schmach zufügen. Beim Frauenkommunismus, den Sokrates forderte, gehen die Sicherheit, wer die eigenen Kinder sind, und das Wissen, wer zur Verwandtschaft zählt, verloren. Deshalb ist er nicht empfehlenswert. Dann kommt es nämlich leicht dazu, dass jemand unwissentlich den eigenen Verwandten ein Unrecht tut.

Zweitens: Unter den Bedingungen eines Frauen- und Kinderkommunismus kommt es als Folge zu einer Degradierung des Adels und zu einer Rangerhöhung der Bauern und anderer niederer Stände. Frauen und Kinder können unmöglich allen gemeinsam gehören, ohne dass den Kindern des Adels, also der Hüter des Gemeinwesens, dieselbe Betreuung zuteilwird wie denen der Bauern und anderer Niedriggeborener. Daraus ergibt sich, dass die Kinder der Adelligen niedergehalten und die der niederen Stände emporgehoben werden. So kommt es zu keiner Freundschaft zwischen den Bürgern, weil nach Meinung des Aristoteles in der *Metaphysik* Freundschaft hält, was im richtigen Verhältnis zueinander oder auf derselben Stufe steht. Die Guten und Edlen stehen höher als die Niederen, die nicht von vornehmer Herkunft sind. Es besteht also dann Freundschaft zwischen beiden Gruppen, wenn sich jeder standesgemäß verhält, so dass die Angehörigen der niederen Stände dem Adel dienen und dieser sie dafür angemessen entlohnt.

Velle ergo filios civium communes esse et equalem curam geri de filiis nobilium et ignobilium est vilificare nobiles et exsaltare<sup>1</sup> ignobiles et non salvare amicitiam inter eos.

Tercium malum sic declaratur: Nam supposita predicta communitate sequetur<sup>2</sup> incuria filiorum. Nam, ut dicit Philosophus octavo *Ethicorum*, multis esse amicum secundum perfectam amicitiam non contingit nec contingit multas personas simul amare valde. Nam “valde amare” dicit quamdam superhabundanciam. Superhabundancia quidem magis est apta nata esse ad unum quam ad multos. Unde in eodem octavo concludit Philosophus, quod multis placere valde non est facile. Quare, si quilibet civis crederet quemlibet puerorum esse proprium filium, quia partiretur eius amor in tantam multitudinem, modicum diligeret unumquemque et modicum curaret de unoquoque. Immo, quilibet civis, nisi esset fatuus, nullo modo suspicari posset omnes pueros esse suos filios. Si ergo omnes diligeret<sup>3</sup> [fol. CCLII<sup>r</sup>] tanquam filios, hoc esset ratione duorum vel trium puerorum, quos crederet<sup>4</sup> esse proprios filios, et quia illi non essent eis certitudinaliter noci, opinabatur<sup>5</sup> Socrates, quod omnes alios intime diligeret<sup>6</sup> propter illos. Set, ut arguit Philosophus secundo *Politicorum*, propter duos vel tres vel propter paucos pueros velle magnam multitudinem puerorum diligere<sup>7</sup> tanquam proprios filios, hoc est ponere parum de melle in multa aqua. Sicut ergo parum mellis totum unum fluvium non posset facere<sup>8</sup> dulcem, sic amor duorum vel trium filiorum innumerabilem multitudinem puerorum existencium in civitate una non posset reddere placibilem<sup>9</sup> et dilectam. Set non existente dilectione civium ad pueros, non habebitur eorum cura debita. Sequitur, quod suppo[fol. 264<sup>rb</sup>]sita commu[p. 427]nitate, quam ordinaverat Socrates, non habeatur debita cura nec diligencia debita erga filios.

Quartum malum sic ostendi potest: Quia virtus generativa est ita corrupta et sic est insaciabilis concupiscencie appetitus, quod, non habente viro nisi unam uxorem, ad huc est valde difficile debite et temperate se habere erga<sup>10</sup> illam. Sicut ergo provocata gula per multitudinem ciborum difficile est esse abstinentem<sup>11</sup>, sic provocatis venereis per multitudinem feminarum difficile<sup>12</sup> et quasi impossibile est esse temperatum.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: exaltare

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: sequeretur

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: omnes diligerent

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: crederent

<sup>5</sup> *Davor getilgt*: op

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: diligerent

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: diligere puerorum

<sup>8</sup> *Davor getilgt*: po

<sup>9</sup> *Textvorlage*: pacibilem. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Textvorlage*: era. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: abstinentes

<sup>12</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: est

Die Forderung, dass die Kinder der Bürger allen gemeinsam gehören und die Kinder des Adels und der niederen Stände dieselbe Fürsorge erfahren sollen, bedeutet, die Adligen herabzusetzen und die Angehörigen der niederen Stände zu aufzuwerten. So bleibt die Freundschaft zwischen ihnen nicht erhalten.

Drittens: Unter dem erwähnten Kommunismus wird im Ergebnis den Kindern nicht genug Fürsorge widerfahren. Aristoteles sagt nämlich in Buch VIII der *Nikomachischen Ethik*, man könne nicht Vielen ein vollkommener Freund sein und genauso wenig mehrere Personen gleichzeitig heftig lieben. Denn in starker Liebe drücke sich ein gewisses Übermaß aus. So etwas eignet sich eher für die Beziehung zu einer einzigen Person als zu vielen Menschen. Daher kommt Aristoteles ebenfalls im achten Buch zu dem Schluss, es sei nicht leicht, Vielen auf einmal ganz besonders zu gefallen. Glaubte also ein Bürger, jedes beliebige Kind sei sein eigenes, würde er seine Liebe auf sehr viele verteilen, jedes, für sich genommen, aber nur mäßig lieben und sich auch nur begrenzt darum kümmern. Kein Bürger, der bei Verstand ist, könnte überhaupt auf die Idee kommen, alle Kinder seien die seinen. Er würde also alle Kinder wegen der zwei oder drei lieben, die er für die eigenen hält. Da er das nicht sicher wüsste, glaubte Sokrates, er würde wegen dieser wenigen auch alle anderen innig lieben. Aber Aristoteles zeigt in Buch II seiner *Politik*, wegen wenigen Kindern wie zwei oder drei ganz viele als die eigenen lieben zu wollen, bedeute, ein wenig Honig in viel Wasser aufzulösen. Sowenig dieser Honig einen ganzen Fluss versüßen könnte, würde die Liebe zu zwei oder drei Kindern jemanden dazu befähigen, auch der unüberschaubaren Zahl an weiteren, die sonst noch in einer einzigen Stadt leben, liebevolle Zuneigung entgegenzubringen. Ohne die Liebe der Bürger zu ihren eigenen Kindern erhalten diese folglich nicht die nötige Fürsorge. Daher könnte es unter den Bedingungen der von Sokrates geforderten Gemeinschaft nicht die nötige Kinderbetreuung und -liebe geben.

Viertens: Die Zeugungskraft ist so verdorben und eine so unersättliche sinnliche Begierde, dass es einem Mann, wenn er nicht nur eine Frau hätte, sehr schwer fallen würde, sich ihr gegenüber angemessen maßvoll zu verhalten. Wie der Gaumen schwer enthaltsam bleiben kann, wenn er von einem großen Angebot an Speisen gereizt wird, ist es auch für den Geschlechtstrieb schwer bis unmöglich, sich zu zügeln, wenn er von einer Menge Frauen herausgefordert wird.

Quintum autem malum sic manifestari potest: Nam non habentibus parentibus cognitionem de propriis filiis et filiabus, delevi fieret abusus parentum et consanguineorum, ut, quod filii cognoscerent matres et patres filias. Socrates, tamen<sup>1</sup> volens hoc inherens<sup>2</sup> vitare, dixit, quod spectabat ad principem civi[fol. CCLII<sup>v</sup>]tatis habere curam et diligenciam, ne filii communicarent<sup>3</sup> cum matribus et patres cum filiabus. Set, ait Philosophus, hoc non sufficit, quia, si filii et filie communes erant et non indicabantur<sup>4</sup> eis proprii parentes, dato, quod prohiberetur filio actus venereus circa matrem et patri circa filiam, non prohiberetur<sup>5</sup> eis amor libidinosus et concupiscencia, ex quo non manifestabatur eis parentela illa. Quare, cum in personis tam coniunctis non solum detestabilis sit actualis commixtio, set eciam abhominabilis sit concupiscencia et amor libidinosus, reprehensibilis erat opinio Socratis de communitate uxorum et filiorum. Decet ergo reges et principes sic ordinare civitatem, ut, prohibita communitate feminarum et uxorum, certificentur parentes de propriis filiis. [p. 428]

---

<sup>1</sup> tamen *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607: inconveniens*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: coirent*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1556: iudicabantur*

<sup>5</sup> *Textvorlage: prohibatur. Druck Rom 1607: prohibebatur*



Fünftens: Wenn Eltern nicht wüssten, wer die eigenen Söhne und Töchter sind, könnte es mit ihnen und anderen Verwandten leichter zu Inzucht kommen, als wenn Söhnen ihre Mütter und Vätern ihre Töchter bekannt wären. Sokrates sagte aber, um diese Ungelegenheit zu vermeiden sei es Aufgabe des Stadtherrn, genau dafür zu sorgen, dass Söhne nicht ihren Müttern oder Vätern ihrer Tochter beiwohnen. Aber Aristoteles sagt, dass das nicht reicht. Wenn nämlich Söhne und Töchter allen gemeinsam gehörten und ihnen nicht die eigenen Eltern enthüllt würden, wäre ihnen selbst bei einem Verbot des Verkehrs zwischen Sohn und Mutter bzw. Vater und Tochter trotzdem die sexuelle Begierde nicht verwehrt, die noch keine Verwandtschaft zum Vorschein bringt. Nicht nur die tatsächliche sexuelle Vereinigung zwischen so engen Verwandten ist verabscheuenswert, sondern auch das widerwärtige Begehren und die triebhafte Liebe zwischen ihnen. Also ist die Lehre des Sokrates vom Frauen- und Kinderkommunismus zurückzuweisen. Könige und Fürsten müssen ihr Staatswesen so einrichten, dass durch ein entsprechendes Verbot Eltern ihre Kinder sicher identifizieren können.

## Capitulum XI: Quomodo expediat civitati possessiones esse proprias et quomodo<sup>1</sup> communes

Esse res communes, ut ait Philosophus secundo *Politicorum*, tripliciter potest intelligi: Nam in rebus deservientibus ad victum est considerare duo, videlicet res fructiferas, ut agros, vineas, arbores et fructum, qui oritur ex talibus rebus, ut vina, frumenta, poma. Quare, si sit<sup>2</sup> communitas civium erga talia, vel erunt communes res fructifere et dividuntur fructus vel pos[fol. 264<sup>va</sup>]sessiones erunt proprie et fructus rediguntur in commune, quod antiquitus, ut recitat Philosophus, apud quasdam nationes fiebat, [fol. CCLIII<sup>r</sup>] vel utrumque erit commune, tam res fructifere quam fructus, ut Socrates ordinavit. Volebat enim, ut superius tangebatur, quod, si nichil esset proprium in civitate, nec possessiones nec fructus nec filii nec uxores, quod nulla desessio oriretur in civitate.

Videtur autem hec ordinatio Socratis, ut Philosophus ait, superficietenus considerata valde expediens civitati. Cum enim quis audit civitatem sic<sup>3</sup> ordinatam esse, ubi est tanta communitas civium, reputat eam felicem esse et existimat cives se maxime diligere et absque litigio vivere, inter quos tanta communitas observatur. Set, ut dicitur secundo *Politicorum*, in actibus particularibus oportet ad experienciam recurrere. Experti enim sumus, quod habentes aliqua communia, plura litigia inter se habent, quam si quilibet propria possideret.

Possumus autem triplici via investigare, quod, si res civium communes essent, plura litigia in civitate consurgerent, quam si gauderent possessionibus propriis. Prima via sumitur ex parte possessionum communium, secunda ex parte communicantium in rebus illis, tertia ex parte imparitatis civium.

Prima via sic pa[p. 429]tet: Nam, cum aliquid est commune aliquibus, cum unus ab usu et fructu illius rei communis propter alium impeditur, consurgit lis et discordia inter eos. Videmus enim fratres uterinos propter hereditatem, quam communem habent, multa habere litigia, dum unus hereditate illa non utitur, prout alteri expedire videtur. Si ergo fratres uterini, qui pauci sunt et firmiter credunt se esse tanta consanguinitate coniunctos, multa habent litigia, quia hereditatem habent communem, quanto magis inter ipsos cives, si om[fol. CCLIII<sup>v</sup>]nia eis essent communia, multa orirentur litigia, cum ipsi multi sint et diversarum voluntatum. Nec sit inter eos tanta coniunctio sanguinitatis<sup>4</sup>, sicut inter uterinos fratres.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: non

<sup>2</sup> *Textvorlage*: sic. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Textvorlage*: sit. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: sanguinitatis

## Kapitel 11: Wie Privatbesitz besser für eine Stadt ist und wie Gemeinschaftsbesitz

Von gemeinschaftlichen Gütern kann es, so sagt Aristoteles in Buch II der *Politik* drei Formen geben. Bei Lebensmitteln ist nämlich zweierlei zu unterscheiden, nämlich was Frucht trägt wie Äcker, Weinberge, Bäume und die Frucht selbst wie Wein, Getreide und Obst. Bei der Gütergemeinschaft gehört entweder, was Frucht hervorbringt, allen, und diese wird untereinander [als Privatbesitz] verteilt, oder der Grund und die Pflanzen sind Privatbesitz und nur der Ertrag wird, wie bei manchen Völkern nach dem Bericht des Aristoteles auch geschehen, zugunsten der Allgemeinheit eingezogen. Die dritte Möglichkeit ist, dass, wie von Sokrates gefordert, sowohl die Ertragsgrundlagen als auch ihre Frucht allen gehören. Er wollte nämlich, wie oben dargestellt, dass es in einer Stadt nichts nur einem Einzelnen gehöre, weder Grundbesitz und Pflanzen, noch Kinder und auch nicht Frauen, weil dann angeblich kein Streit ausbrechen würde.

Bei oberflächlicher Betrachtung scheint diese Vorschrift des Sokrates, wie Aristoteles sagt, sehr gut für ein Gemeinwesen zu sein. Wenn jemand [nur] hört, eine Stadt sei derart verfasst, dass dort sehr viel gemeinschaftlicher Besitz bestehe, hält er sie für glücklich und glaubt, ihre Bürger seien dann einander besonders zugetan und lebten ohne Streit. Bei einzelnen Handlungen muss man aber nach Aristoteles auf die Erfahrung zurückgreifen. Sie zeigt uns, dass bei irgendeiner Form von gemeinschaftlichem Besitz es zu mehr Streit untereinander kommt, als wenn jeder sein Eigen hat.

Es lässt sich mit drei Gründen belegen, dass bei kollektivem Eigentum mehr Zwist in der Bürgerschaft auftritt, als wenn sich ihre Mitglieder dessen als Privatpersonen erfreuen. Das erste Argument leitet sich vom Gemeinschaftsbesitz selbst ab, das zweite von dessen Teilhabern und das dritte aus der Ungleichheit der Bürger.

Zu Punkt I: Wenn einigen etwas gemeinsam gehört, wird [immer] einer [gerade] am Nießbrauch der Sache durch einen anderen gehindert. Deshalb entzweit sie der Streit darüber. Wir erleben, dass leibliche Brüder über eine gemeinschaftliche Erbschaft viel zanken, wenn der eine sie nicht so verwendet, wie es dem anderen vorteilhaft scheint. Wenn schon einige wenige leibliche Brüder, die fest an ihre enge Blutsverwandtschaft glauben, viel Zwist wegen eines gemeinsamen Erbes haben, würde es unter den Bürgern sogar noch mehr Streitigkeiten geben, sollten sie alles gemeinschaftlich besitzen. Denn dabei handelt es sich um noch mehr Personen, die ganz Unterschiedliches wollen, ohne dass unter ihnen eine enge Blutsverwandtschaft wie die zwischen leiblichen Brüdern herrschen würde.

Nam et si fieret, ut Socrates dicebat, quod omnes cives propter communitatem mulierum et uxorum crederent se esse consanguinitate coniunctos, attamen inter eos secundum rei veritatem non esset tanta consanguinitas sicut inter fratres uterinos. Immo, illa consanguinitas, que inter illos existeret, certa et nota<sup>1</sup> non posset, [fol. 264<sup>vb</sup>] ut in prehabitis probatur<sup>2</sup>. Si ergo certa consanguinitas non tollit dissentionem paucorum habencium hereditatem communem, multo magis infra huiusmodi dissentionem non posset tollere inter multos, ut inter omnes cives.

Secunda via ad investigandum hoc idem sumitur ex parte communicancium in hereditate communi. Nam, quanto aliqui plura habent communia, tanto magis adinvicem conversantur. Set cum esse non possit aliquos valde et diu conversari adinvicem, nisi inter eos litigia oriantur, ex parte ipsorum communicancium in hereditate communi, eo quod oporteat eos valde adinvicem conversari, ostenditur ut plurimum homines habere lites et iurgia. Propter quod Philosophus ait secundo *Politicorum*, quod ab ipsis famulis, quibus plurimum indigemus propter ancillares administraciones<sup>3</sup>, maxime offendimur et indignamur erga illos, qua oportet nos ad<sup>4</sup> eos habere<sup>5</sup> multa colloquia et diu conversari cum illis. Quare, si inter dominos et famulos, quos habent [p. 430] ita subiectos propter diuturnam conversacionem tot litigia oriuntur, quanto magis orientur inter cives, quorum unus [fol. CCLIV<sup>r</sup>] alteri subesse non vellet, si haberent hereditatem communem et si oporteret eos valde adinvicem conversari.

Tercia via sumitur ex parte imparitatis civium. Nam, si omnibus civibus essent hereditates communes, quia valde difficile esset et valde sumptuosum tantam multitudinem extraneorum querere, qui possent tantam terram colere, expediret civitati sic dividi, ut aliqui civium terram colerent, aliqui vero insisterent circa custodiam civitatis, que et<sup>6</sup> Socrates concedebat. Cum ergo custodes civitatis nobiliores sint agricolis, tanquam meliores et nobiliores estimarent se plus esse accepturos de fructibus possessionem quam illi. Insurgeret igitur dissensio inter eos, quia agricole magis laborantes circa possessiones minus de fructibus caperent. Considerata ergo infirmitate hominum et diligenter viso, quod communiter populus a via perfecta deviare<sup>7</sup>, expedit civitati, ne inter cives oriantur dissensiones et iurgia, non sic<sup>8</sup> esse possessiones communes, ut Socrates statuebat.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: voca. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: probabatur

<sup>3</sup> *Textvorlage*: ad ministraciones. *Korrigiert aus*: administrationes. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: habere ad illos *statt* ad eos habere

<sup>6</sup> *Textvorlage*: in. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Textvorlage*: deviant. *Druck Rom 1607*: deviare

<sup>8</sup> *Korrigiert aus*: sit

Auch wenn es so wäre, wie Sokrates behauptete, dass sich nämlich die Bürger wegen des Frauenkommunismus [alle] als Verwandte ansähen, bestünden zwischen ihnen in Wahrheit doch keine engen Blutsbande wie unter leiblichen Brüdern. Tatsächlich könnte man sich dieser Verwandtschaft, wie aus dem Gesagten hervorgeht, nicht sicher sein. Wenn also schon eine feststehende familiäre Beziehung zwischen ein paar Menschen nicht den Streit um ein gemeinsames Erbe ausschließt, wäre das noch umso weniger bei vielen wie einer ganzen Bürgerschaft der Fall.

Der zweite Beweisgang nimmt von denjenigen seinen Ausgang, die sich gemeinsam ein Erbe teilen. Je mehr ein paar Menschen sich teilen, umso häufiger müssen sie miteinander Umgang haben. Unmöglich kann das sehr lange ohne Streit unter den Mitgliedern der Erbgemeinschaft ablaufen. Es zeigt sich nämlich, dass es bei stetigem Umgang miteinander notwendigerweise sehr oft zu Zank und Zwist kommt. Deshalb sagt Aristoteles in Buch II der *Politik*, dass wir am häufigsten an Dienern Anstoß nehmen und gegen sie aufgebracht sind, die wir vielfach für alltägliche Verrichtungen brauchen und denen wir deshalb oft im Gespräch begegnen. Wenn es schon zwischen Herren und ihren Untergebenen bei beständigem Umgang zu Streitigkeiten kommt, dann noch mehr unter Bürgern, von denen der eine nicht dem anderen unterstehen wollte, wenn sie ein gemeinsames Erbe hätten und sehr oft miteinander umgehen müssten.

Zu Punkt III, der gesellschaftlichen Ungleichheit: Wenn sämtlichen Bürgern aller ererbter Besitz gemeinsam gehörte, würde es besonders schwerfallen und sehr kostspielig sein, in genügender Zahl Auswärtige zu finden, die eine solche Menge Land bestellen könnten. Deshalb wäre es im Interesse der Gemeinschaft, sich so aufzuteilen, dass einige Bürger Ackerbau betrieben und andere die Stadt hüteten. Das räumte auch Sokrates ein. Die Wächter der Stadt sind vornehmer als die Bauern. Deshalb würden die Höhergestellten meinen, sie seien stärker am Ertrag des Bodens zu beteiligen als die Anderen. Dadurch käme es zum Streit, weil die Bauern mehr Arbeit mit dem Grundbesitz hätten, aber weniger von den Einkünften daraus erhielten. Bei sorgfältiger Betrachtung der menschlichen Schwäche, durch die das Volk für gewöhnlich vom rechten Weg abkommt, ist es gut für eine Stadt, nicht den von Sokrates verlangten Kollektivbesitz zu praktizieren. So wird nämlich gegenseitiger Streit vermieden.

Via autem Philosophi, si consideretur modus et status hominum, est expediencior<sup>1</sup> civitati. Ait enim possessiones et res civium debere esse proprias et communes, proprias quidem quantum ad dominium, communes<sup>2</sup> vero<sup>3</sup> propter virtutem liberalitatis. Diligenter [fol. 265<sup>ra</sup>] igitur inspecta humana condicione, prout communiter populus observatus<sup>4</sup> est legum et laudabilium ordinationum, expedit civibus<sup>5</sup> habere res et possessiones proprias quantum ad dominium. Nam<sup>6</sup> quilibet dominans bonis propriis adhibebit debitam diligenciam circa illa. Expedit autem talia esse communia secundum [fol. CCLIV<sup>v</sup>] liberalitatem, quia cives inter se debent liberales esse communicando sibi<sup>7</sup> invicem propria bona. Unde et apud Lacedemones, ut recitatur<sup>8</sup> secundo *Politicorum*, tanta erat liberalitas, quod, licet quilibet haberet propria bona quantum ad dominium, tamen propter liberalitatem [p. 431] quantum ad usum erant illis civibus communes servi<sup>9</sup>, equi et canes. Quilibet enim civium, cum indigebat, absque alia requisicione utebatur alterius equis, canibus et servis.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: expeditior

<sup>2</sup> proprias quidem ... dominium, communes *fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Davor getilgt*: es

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: observativus

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: cuilibet

<sup>6</sup> *Korrigiert aus*: nan

<sup>7</sup> *Davor getilgt*: s

<sup>8</sup> *Textvorlage*: recipitatur. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: et

Die Herangehensweise des Aristoteles ist in Ansehung dessen, wie sich der Mensch aufgrund seiner Beschaffenheit verhält, vorteilhafter für eine Stadt. Er sagt nämlich, der Boden und die beweglichen Sachen sollten Privat- *und* Kollektiveigentum der Bürger sein, privat, soweit es den Besitzer betrifft, gemeinschaftlich durch die Tugend der Freigebigkeit. Bei sorgfältiger Betrachtung dessen, wie die Menschen nun einmal sind, wenn es darum geht, als Volk Gesetze und gute Verordnungen einzuhalten, ist es vorteilhaft, wenn jeder Sachen und Grundbesitz als persönliches Eigentum hat. Auf das, was einem selbst gehört, achtet man nämlich mit der gebotenen Sorgfalt. Es ist aber von Nutzen, wenn es [zugleich] durch Freigebigkeit zum Besitz aller wird. Die Bürger müssen sich also gegeneinander freigebig erzeigen, indem sie ihr Eigentum teilen. Daher wird in Buch II der *Politik* berichtet, bei den Spartanern sei man so freigebig gewesen, dass zwar jeder Güter als persönliches Eigentum gehabt habe, aber allen Bürgern Sklaven, Pferde und Hunde gemeinsam zur Verfügung gestanden hätten. Wenn es jemand von ihnen an etwas gefehlt habe, habe er sich umstandslos der Pferde, Hunde und Sklaven eines anderen bedient.

## **Capitulum XII: Quod reges et principes non debent disponere civitatem sic, quod mulieres ordinentur ad opera bellica, ut Socrates statuebat**

Ut in precedentibus dicebatur, Socrates statuit mulieres instruendas esse ad opera bellica et debere bellare sicut et viri, assumens exemplum ex bestiis, ex quibus tam mares quam femine bellant. Set, quod reges et principes et universaliter illi, quorum est civitatem disponere, non debeant ordinare mulieres ad opera bellica, set viros, triplici via venari possumus secundum tria, que requiruntur ad bellum: Homines enim bellatores decet esse mente cautos et providos, corde viriles et animosos, corpore robustos et fortes.

Cautela enim et providencia est necessaria<sup>1</sup> in bellis. Nam aliquando propter cautelas adhibitas plus superantur hostes ex sagacitate<sup>2</sup> quam ex fortitudine. Pauci enim bellatores, si sint sagaces [fol. CCLV<sup>r</sup>] et industres, superant multos non fortitudine, set prudencia. Mulieres ergo, quia habent consilium invalidum et ab usu rationis deficiunt nec sunt ita industres et provide sicut viri, non sunt ordinande ad opera bellica. Nam in bellis magna cautela et industria est adhibenda, quia secundum Vegecium in *De re militari*, si alia male acta recuperari possunt, casus tamen bellorum inremediabiles sunt. Ex ipsa igitur industria, que requiruntur in bellantibus, arguere possumus mulieres instruendas non esse ad opera [fol. 265<sup>rb</sup>] bellica.

Secunda via ad investigandum hoc idem sumitur ex virilitate et animositate, que requiritur in [p. 432] bellantibus. Nam, ut dicitur tercio *Ethicorum*, finis et terminus omnium terribilium est mors. Opera ergo bellica requirunt hominem impavidum et animosum, eo quod bellantes exponant<sup>3</sup> se periculis mortis. Mulieres autem communiter sunt pavide et inviriles, quod contingit eis tam ex fragilitate corporis quam ex frigiditate complexionis. Nam, ut dicebatur supra, frigiditas viam timori preparat. Frigidi enim est constringere et retrahere. Animosi vero et virilis est ad alia se extendere. Calor enim reddit habentem animosum et<sup>4</sup> virilem, frigiditas vero timidum et pusillanimum. Quare mulieres, que sunt pavide et pusillanimes, ad opera bellica destinari non debent. In bellis enim melius est pavidos expellere quam eos in societate habere. Nam, cum humanum sit timere mortem, viriles eciam et animosi trepidant, videntes timidos trepidare. Ne igitur reddantur bellantes pusillanimes, quos constat esse timidos, oportet ab exercitu expelli. [fol. CCLV<sup>v</sup>]

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: necessarii. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Korrigiert aus*: exsagacitate

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: opponant

<sup>4</sup> virilis est ... animosum et *fehlt in der Textvorlage*. *Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*



## **Kapitel 12: Könige und Fürsten dürfen es in ihrem Staat nicht so einrichten, dass Frauen zum Kriegsdienst abgestellt werden, wie es Sokrates vorgeschrieben hat**

Wie vorher erwähnt, legte Sokrates fest, Frauen seien an Waffen auszubilden und sollten den Krieg ziehen wie Männer auch. Er nahm sich dabei Tierarten zum Vorbild, bei denen die Männchen und Weibchen kämpfen. Doch aus drei Erfordernissen der Kriegsführung lässt sich ableiten, dass Könige, Fürsten und überhaupt alle Verfassungsgeber statt Frauen nur Männer zum Militärdienst abordnen sollen. Menschen müssen in der Schlacht umsichtig und vorausschauend, mannhaft und beherzt sowie von kräftiger Gestalt und rüstig sein.

Umsicht und vorausschauendes Denken sind im Krieg notwendig. Wenn man umsichtig Maßnahmen ergreift, wird der Feind manchmal mehr durch Scharfsinn überwunden als durch Tapferkeit. Denn wenige Kämpfer können mit Schlaueit und Fleiß viele durch Klugheit statt durch Unerschrockenheit besiegen. Wegen ihres beschränkten Urteilsvermögens und ihres Mangels an Verstand sind Frauen nicht so beharrlich und vorausschauend wie Männer. Deshalb soll man sie nicht zum Kriegsdienst anstellen. Im Krieg ist große Umsicht und Fleiß aufzuwenden, weil nach Vegetius in seiner Schrift *Über das Militärwesen* zwar sonst Fehler wiedergutmacht werden können, im Krieg aber nicht mehr zu heilen sind. Gerade mit der Beharrlichkeit, die von Kämpfern verlangt wird, können wir beweisen, dass Frauen nicht zum Kriegsdienst ausgebildet werden sollen.

Dasselbe ergibt sich, zweitens, aus der Männlichkeit und Beherztheit, die man braucht, wenn man im Krieg kämpft. Wie es in Buch III der *Nikomachischen Ethik* heißt, ist der Endzweck alles Schrecklichen der Tod. Krieg zu führen erfordert einen unerschrockenen und beherzten Menschen, weil Kämpfer sich der Todesgefahr aussetzen. Frauen sind aber für gewöhnlich bänglich und nicht standhaft, wie es ihrem schwachen Körper und ihrer kalten Konstitution entspricht. Kälte bereitet nämlich, wie oben gesagt, der Furcht die Bahn. Was kalt ist, zieht sich zusammen und zurück. Der Beherzte und Standhafte dehnt sich in Richtung auf Anderes aus. Die Wärme macht den, der über sie verfügt, nämlich mutig und standhaft, Kälte aber ängstlich und kleinmütig. Frauen sind ängstlich und verzagt. Deshalb darf man sie nicht zum Kriegsdienst bestimmen. Im Krieg ist es besser, die Ängstlichen wegzujagen denn sie als Kampfgenossen zu haben. Es ist menschlich, den Tod zu fürchten. Die Mannhaften und Beherzten scheuen davor zurück, die Furchtsamen zagen zu sehen. Damit die Kämpfer nicht selbst bange werden, muss man unbedingt die Ängstlichen aus dem Heer verbannen.

Tercia via sumitur ex parte fortitudinis corporalis. Nam, cum bellantes oporteat diu sustinere armorum pondera et dare magno ictus, expedit eos habere magnos humeros et renes ad sustinendum armorum gravedinem et habere forcia brachia ad faciendum percussiones fortes. Mulieres ergo<sup>1</sup>, eo quod habent carnes molles et deficiunt a fortitudine corporali, ad opera bellica ordinari non debent. Racio autem, que movit Socratem ad hoc ponendum, sumpta a similitudinem bestiarum, insufficiens est, quia secundum Philosophum secundo *Politicorum* bestiis nichil attinet yconomie<sup>2</sup> nec participant ratione. Hominis ergo est secundum debitam yconomiam et secundum debitam dispensacionem ordinare domum et civitatem. Quare in hiis, in quibus bestie preter rationem agunt, eas sequi non debet<sup>3</sup>. [p. 433]

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: oeconomicae

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: debent

Der dritte Beweis ergibt sich aus der körperlichen Kraft. Im Kampf muss man lange das Gewicht der Rüstung aushalten und kräftige Schläge führen. Also ist es nützlich, wenn Schultern und Becken breit sind, um die Last der Ausrüstung zu tragen, und die Arme stark, um kräftig zuzuschlagen. Frauen haben zartes Fleisch und geringe Körperkraft. Deshalb soll man sie nicht zum Kriegsdienst abstellen. Der Grund, der Sokrates dazu bewegt hat, dies zu fordern, die Analogie zum Tierreich, ist nicht ausreichend. Wie Aristoteles in Buch II der *Politik* sagt: „Bei den Tieren kommt es nicht aufs Haushalten an, und sie haben nicht Teil an der Vernunft.“ Ein Mensch soll bei der Verwaltung seines Hauses und des Staatswesens also die nötige Arbeitsteilung praktizieren. Man darf den Tieren darin nicht folgen, wo sie unvernünftig handeln.

### Capitulum XIII: Quod reges et principes non sic debent disponere civitatem, ut semper idem<sup>1</sup> magistratibus preponantur

Dicebat Socrates semper eosdem debere esse principes in civitate. Loquebatur enim de principatu, prout sumitur pro quolibet dominio vel pro quilibet magistratu sive pro qualibet prepositura. Possumus autem triplici via ostendere, quod non sit expediens civitati semper preponi<sup>2</sup> eos[fol. 265<sup>va</sup>]dem in eisdem magistratibus. Prima via sumitur ex parte regie maiestatis vel cuiuscunque alterius, cuius est tales dignitates tribuere, secunda ex parte ipsorum [fol. CCLVI<sup>r</sup>] prepositorum, tertia ex parte civium.

Prima via sic patet: Nam, ut dicitur quinto *Ethicorum*, principatus virum ostendit. Prius enim, quam assumantur homines ad aliquam dignitatem, non sic manifestatur eorum bonitas et malicia. Nam, quia persona privata non sic potest iniustificare ut publica et habens potestatem. Et, quia non tot oculi respiciunt in<sup>3</sup> personam privatam quam publicam, non sic<sup>4</sup> scitur, qualis sit vir, donec est persona privata non habens potestatem, sicut cognoscitur, postquam ad aliquam preposituram vel ad aliquem magistratum assumitur. Quare, cum deceat regiam<sup>5</sup> maiestatem et universaliter omnem eum<sup>6</sup>, cuius est magistratus et preposituras distribuere, cognoscere, quales preficiat<sup>7</sup> prepositos et magistratos. Si principatus et magistratus et universaliter quelibet prepositura virum ostendit et manifestat, expedit distribuentem<sup>8</sup> preposituras et magistratus super cives prius experiri, quales sint, quos prefecit in prepositos vel<sup>9</sup> magistratos, et postea experimento assumpto debet eos in dictis officiis affirmare vel ad maiora assumere, prout ei videbatur<sup>10</sup> expedire.

Secunda via [p. 434] ad investigandum hoc idem sumitur ex parte ipsorum prepositorum. Nam multa mala et multas iniusticias committerent prepositi civitatum<sup>11</sup>, si scirent se esse perpetue<sup>12</sup> tales, a quibus caverent, si considerarent se esse ab huiusmodi officio removendos.

Tercia via sumitur ex parte ipsorum civium, quibus huiusmodi prepositi preponuntur.

---

<sup>1</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt:* in eisdem

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607:* praeponere

<sup>3</sup> *in fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Textvorlage:* sit. sic *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607:* regia. *Druck Rom 1556:* regiam

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607:* civem

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607:* praeficiant

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607:* tribuentem

<sup>9</sup> *Korrigiert aus:* et

<sup>10</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt:* melius

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607:* civitatem. *Druck Rom 1556:* civitatum

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607:* perpetuo

### **Kapitel 13: Könige und Fürsten dürfen es in ihrem Staatswesen nicht so einrichten, dass Ämter immer von denselben Personen besetzt werden**

Sokrates sagte, im Staat sollten immer dieselben Leute Fürsten sein. Er benutzte „Fürstentum“ stellvertretend für jede Herrschaftsform, jedes Amt oder jede Leitungsaufgabe. Wir können auf drei Arten darlegen, dass es für einen Staat nicht gut ist, immer dieselben Personen in die jeweiligen Ämter einzusetzen: ausgehend erstens von der hoheitlichen Aufgabe eines Königs oder eines Anderen, solche Rangpositionen zu verteilen, zweitens von den Amtsinhabern selbst und drittens von den Bürgern.

Zum ersten Punkt: Es heißt in Buch V der *Nikomachischen Ethik*, erst die Herrschaft zeige den Mann. Noch bei der Einsetzung in ein Amt ist nicht ganz deutlich, ob die entsprechenden Personen gut oder böse sind. Als Privatmann kann man nämlich nicht so viel Unrecht tun, wie wenn man öffentliche Gewalt ausübt. Ersteren beobachten nicht so viele Augen wie den Staatsmann. Deshalb ist, solange er eine Privatperson ohne Macht ist, nicht so bekannt, um welche Art Mensch es sich bei jemandem handelt, wie das nach seiner Einsetzung in eine Führungsposition oder in ein anderes Amt der Fall ist. Ein König und überhaupt jeder, der solche Funktionen zu übertragen hat, muss wissen, welchen Typ Mensch sie zum Inhaber wichtiger Ämter machen. Fürst, Beamter oder sonst wie in einer Führungsstellung zu sein zeigt deutlich den Mann. Also muss man bei der Übertragung von solchen Staatsämtern erst Erfahrungen sammeln und auf dieser Grundlage die entsprechenden Personen auf ihrer Position bestätigen oder, wenn es ihnen entgegenzukommen scheint, befördern.

Der zweite Beweis leitet sich von den Amtsträgern selbst ab. Die Inhaber staatlicher Leitungsämter würden viel schlimmes Unrecht begehen, wenn sie wüssten, dass sie diese auf ewig besetzen, sich aber davor hüten, wenn sie die Möglichkeit einer Absetzung in Betracht ziehen würden.

Der dritte Beweisgang hat die Bürger selbst, die solchen Amtsträgern unterstehen, zum Bezugspunkt.

Nam, sicut medici non est consilari de sanitate, set eius est intendere sanitatem tanquam finem, sic eius<sup>1</sup>, cuius est civitatem ordinare, non est consilari de [fol. CCLVI<sup>v</sup>] pace et de concordia civium. Nam, ut dicitur tercio *Ethicorum*, consilium non est de fine, set de hiis, que sunt ad finem. Pacem enim et concordiam civium debet intendere rector civitatis tanquam finem. Sic ergo est disponenda<sup>2</sup> civitas, ut conservetur in pace et ut ibi sediciones non insurgant. Mutare autem aliquando magistratus et principatus et distribuere eos diversis personis, ut [fol. 265<sup>vb</sup>] innuit Philosophus secundo *Politicorum*, videtur facere ad quietum et pacificum statum civium. Nam, si spretis aliis semper idem<sup>3</sup> in magistratibus et preposituris preficiantur, alii, videntes se esse despectos, ad sedicionem consurgunt et civitatem turbant. Hanc autem terciam rationem improbantem<sup>4</sup> ordinationem Socraticam tangit Philosophus secundo *Politicorum*, cum ait: “Socrates semper facit eosdem principes, quod est sedicionis causa apud nullam dignitatem possidentes.” Dictum est enim, si spretis aliis semper idem ad magistratus assumantur, alii<sup>5</sup>, videntes enim nullam dignitatem possidere, si contingat eos esse viriles et animosos, sediciones movent. [p. 435]

---

<sup>1</sup> eius *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: disponenda est

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: iidem

<sup>4</sup> *Textvorlage*: probantem. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> Dictum est ... assumantur, alii *fehlt im Druck Rom 1607*

Ein Arzt soll nicht überlegen, ob er überhaupt heilen soll, sondern sich die Gesundheit zum Ziel setzen. Entsprechend darf ein Staatsmann nicht überlegen, ob er Frieden und Eintracht überhaupt will. In Buch III der *Nikomachischen Ethik* heißt es, man denke nicht über den Endzweck nach, sondern nur darüber, wie man ihn erreicht. Frieden und Eintracht unter den Bürgern muss der Staatenlenker sich nämlich zum Ziel setzen. Das Gemeinwesen ist so einzurichten, dass dort alles friedlich bleibt und keine Aufstände ausbrechen. Ein Wechsel in bestimmten leitenden Funktionen und ihre Aufteilung auf verschiedene Personen scheint Ruhe und Frieden in der Bürgerschaft förderlich zu sein, wie Aristoteles in Buch II seiner *Politik* erklärt. Wenn manche bei der Vergabe der Ämter übergangen werden, weil sie immer an dieselben Leute gehen, betrachten sie das als Missachtung, werden angestachelt, sich zu erheben, und so für Unruhe im Staat zu sorgen. Dieses dritte Argument gegen die Auffassung des Sokrates behandelt Aristoteles in Buch II der *Politik*. Dort sagt er: „Sokrates macht immer dieselben zu Anführern. Das ist für diejenigen, die kein Amt haben, Grund zum Aufstand.“ Man sagt nämlich, die anderen, die zugunsten der ewig Gleichen für Ämter verschmäht wurden, würden darin einen Ansehensverlust erkennen und, wenn sie zugleich voll Mannesmut sind, sich erheben.

## Capitulum XIV: Quod non sic<sup>1</sup> ordinanda est civitas, ut<sup>2</sup> Socrates statuebat

Quia credimus philosophos, determinantes de politiciis<sup>3</sup> et de ordine civium, non sine ratione locutos fuisse, ideo bene se habet eorum opiniones tractare, non ostentacionis<sup>4</sup> causa, set quia hoc requirit presens methodus, quam intendimus tradere de regimine civitatis et regni<sup>5</sup>. Viso enim, quid circa hoc senserunt philosophi, [fol. CCLVII<sup>r</sup>] et pertractatis eorum opinionibus clarius apparebit, quid circa huiusmodi regnum<sup>6</sup> sit sensendum<sup>7</sup>. Quare, cum patefactum sit in precedentibus non expedire civitati possessiones, uxores et filios esse communes, ut Socrates statuebat, nec esse decens mulieres ordinari ad opera bellica nec esse utile eosdem semper in eisdem magistratibus prefici, ut Socrates statuisse videbatur, restat ergo exsequi de dicione<sup>8</sup> et ordine civitatis, quam Socrates ordinavit.

Dicebat enim Socrates, ut tangebatur supra<sup>9</sup>, civitatem quinque in se debere habere, videlicet principem, consiliarios, bellatores, artifices et agricolas. Volebat enim bellantes esse partem civitatis distinctam ab aliis civibus. Numerum autem bellantium statuebat, dicens in qualibet civitate debere esse ad plus quinque milia, ad minus mille. Huiusmodi autem statutum quantum ad bellatores tripliciter improbari potest secundum tria, que de ipsis bellantibus Socrates statuebat: Primo enim dicebat eos esse alios et distinctos ab aliis civibus. Secundo statuebat magnam multitudinem bellatorum. Tercio ponebat eos in quodam determinato [fol. 266<sup>ra</sup>] numero.

Prima via sic patet: Nam semper bonum commune preponendum est bono privato. Naturale est enim<sup>10</sup> partem se exponere periculo pro toto, ut brachium statim exponit se periculo pro defensione corporis. Preter ordinem ergo<sup>11</sup> naturalem [p. 436] agit quilibet<sup>12</sup> civis, si non exponat se periculo pro defensione patrie. Non ergo sic separandi sunt bellatores ab artificibus et ab aliis civibus, quod cives alii pro defensione patrie bellare non oporteat.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: sit. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: sicut

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: politiis

<sup>4</sup> *Korrigiert aus*: ostenstentacionis

<sup>5</sup> *Davor getilgt*: regg

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: regimen

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: censendum

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: iussione

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: supra tangebam

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: enim est

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: ergo ordinem

<sup>12</sup> *Textvorlage*: quibus. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*



## **Kapitel 14: Ein Staat soll nicht nach den Vorstellungen des Sokrates verfasst sein**

Wir sind der Auffassung, dass Philosophen nicht ohne vernünftigen Grund Thesen über Staatsformen und ihre Verfassung aufstellen. Daher ist es gut, ihre Meinungen zu behandeln, nicht um aufzuschneiden, sondern weil es das von uns gewählte Verfahren notwendig macht. Wenn man die Meinungen der Philosophen kennt und diese Auffassungen im Einzelnen durchgegangen ist, wird die richtige Herrschaftsauffassung erst deutlich. Es ist schon geklärt worden, dass es nicht gut ist, wenn in einem Staat Grund und Boden, Frauen und Kinder allen gehören, wie Sokrates es verlangte. Ebenso sollen, anders als er es offensichtlich forderte, Frauen nicht zum Kriegsdienst abgestellt werden und wegen der nachteiligen Folgen nicht immer dieselben Leute mit Ämtern betraut werden. Es bleibt noch, die Meinung des Sokrates über die richtige Herrschafts- und Ständeordnung zu behandeln.

Wie schon erwähnt, glaubte er nämlich, es müsse der Stände fünf geben, die Inhaber der entscheidenden und der beratenden Gewalt, die Krieger, die Handwerker und die Bauern. Er behauptete, die Soldaten sollten ein besonderer Teil des Staates sein. Ihre Zahl legte er so fest, dass es in jedem Gemeinwesen höchstens fünftausend, mindestens aber tausend von ihnen geben sollte. Diese Bestimmung der Heeresstärke lässt sich aber mit drei eigenen Aussagen des Sokrates über die Soldaten widerlegen. Er sagte erstens, sie sollten einen eigenen Stand innerhalb der Bürgerschaft bilden. Zweitens forderte er eine große Truppenstärke. Drittens behauptete er, dafür gebe es eine feste Zahl.

Zu Punkt I: Das Gemeinwohl muss man immer höher ansetzen als das eigene. Von Natur aus begibt sich der Teil zugunsten des Ganzen in Gefahr, zum Beispiel der Arm, um den Körper zu schützen. Nicht dem Naturrecht gemäß handelt also ein Bürger, der sich keiner Gefahr zum Schutz des Vaterlandes aussetzt. Also darf man die Krieger nicht so von den Handwerkern und den anderen Bürgern abtrennen, als seien diese zur Landesverteidigung nicht nötig.

Melius est ergo dicere in ci[fol. CCLVII<sup>v</sup>]vitate tot esse bellatores et defensores patrie, quot sunt ibi cives valentes portare arma, quam separare bellatores ab aliis civibus.

Secunda via sic patet: Nam constituere tantam multitudinem bellatorum in qualibet civitate, ut quinque milia vel eciam mille esset<sup>1</sup> valde difficile et onerosum ipsis civibus. Onerosum enim et difficile esset civibus unius civitatis sustentare mille viros in stipendiis communibus, quorum nullum esset aliud officium, nisi bellare, cum adesset opportunitas. Et onerosius et quasi omnino importabile esset sustentare sic quinque milia. Oporteret enim civitatem illam habere possessiones quasi ad votum, ut posset ex communibus sumptibus tantam multitudinem pascere. Propter quod Philosophus secundo *Politicorum*, reprehendens Socratem de huiusmodi ordine civitatis, ait, quod oportet civitatem illam sic institutam esse in regione Babilonica, ubi forte propter magnitudinem desertorum est magnum spacium terrarum, ex quo posset magna multitudo pasci. Difficile est enim, ut Philosophus<sup>2</sup> innuit, preter ipsos cives et preter mulieres, famulos et liberos pascere tantam<sup>3</sup> multitudinem bellatorum.

Tercio delinquebat Socrates in ordinando civitatem in constituendo determinatum numerum bellatorum. Nam secundum Philosophum secundo *Politicorum*, volens ponere leges vel facere ordinationem aliquam in civitate, ad tria de[fol. CCLVIII<sup>f</sup>]beret respicere, scilicet ad homines, ad regionem et ad loca vicina. Siquis ergo vellet preter cives statuere aliquos bellatores, viventes ex communibus fructibus civitatis, ad tria deberet respicere: Primo ad cives. Nam, si cives ipsi essent pusillanimes et inutiles ad bellum, indigeret maiori copia bel[fol. 266<sup>rb</sup>]latorum sic se habencium. Secundo inspiciendum esset ad regionem. Nam quanto ci[p. 437]vitas illa maiori regione<sup>4</sup> et maiori terrarum spacio potiretur, tanto sustentare posset maiorem numerum bellancium. Tercio aspiciendum esset ad loca vicina, ut utrum civitas haberet circa se vicinos amicos vel inimicos, pusillanimes vel viriles. Nam variatis condicionibus vicinorum oportet aliter et aliter determinare de numero<sup>5</sup> bellancium. Quare, cum ars et sciencia non possit esse circa particularia signata, volens tradere artem de<sup>6</sup> regimine civitatum non potest statuere determinatum numerum bellatorum, set talia relinquenda sunt iudicio prudencis rectoris considerantis condiciones civium, modum regionis et circumstancias vicinorum.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: esse. *Druck Rom 1556*: esset

<sup>2</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

<sup>3</sup> *Davor getilgt*: m

<sup>4</sup> *In der Textvorlage folgt*: et maiori regione. *Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: conditionibus

<sup>6</sup> *Textvorlage*: et. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

Folglich sagt man besser, in einem Staat gebe es so viele Verteidiger des Landes wie Bürger, die Waffen tragen können, anstatt Kämpfer und andere Bürger zu trennen.

Zweitens: Ein festes Heer von tausend oder auch fünftausend Soldaten wäre für die Bürgerschaft schwer zu tragen. Es bedeutete eine beträchtliche Last für die Bürger eines einzigen Staates, tausend Männer aus dem Staatssäckel zu unterhalten, die nichts anderes zu tun hätten, als bei Gelegenheit zu kämpfen. Noch beschwerlicher und fast untragbar wäre es, auf diese Art fünftausend zu versorgen. Ein Staatswesen müsste fast über beliebig viel Vermögen verfügen, um auf Kosten der Allgemeinheit eine so große Zahl zu ernähren. Deshalb tadelt Aristoteles in Buch II seiner *Politik* die Staatsauffassung des Sokrates und sagt, das könne es nur in Babylonien geben, vielleicht weil es dort wegen der vielen Wüste große ungenutzte Flächen gibt, mit deren Hilfe man so viele verpflegen könnte. Es ist nämlich schwer, wie Aristoteles erklärt, neben den Bürgern im engeren Sinn, ihren Frauen, Dienern und Kindern auch noch so viele Soldaten zu versorgen.

Drittens liegt bei der Staatsordnung des Sokrates ein Fehler vor, weil er eine bestimmte militärische Stärke für gegeben hält. Aristoteles sagt nämlich in Buch II der *Politik*, bei der Gesetzgebung oder Ausgestaltung einer Verfassung sei dreierlei zu berücksichtigen: die Bürgerschaft, das Land und dessen Umgebung. Wollte jemand also einen eigenen Kriegerstand einführen, der von Staatseinnahmen lebt, müsste er also auch auf diese drei Gesichtspunkte achten. Zu Punkt I, den Bürgern: Wären sie selbst kleinmütig und zum Kampf unbrauchbar, bräuchten sie eine große Zahl an Soldaten, die sich standesgemäß verhalten. Zweitens ist [die Größe des] Land[es] in Betracht zu ziehen. Je weiter sich das Herrschaftsgebiet eines Staates erstrecken würde, umso mehr könnte er eine große Zahl an Kriegern ernähren. Drittens sind die angrenzenden Gebiete zu berücksichtigen, zum Beispiel ob ein solcher Staat von Freunden oder Feinden umgeben ist und ob sie ängstlich oder mannhaft sind. Die jeweiligen Verhältnisse in der Umgebung machen von Fall zu Fall auch ganz unterschiedliche Truppenstärken nötig. Da kein Handwerk und keine Wissenschaft jeden Einzelfall voraussehen kann, ist es auch der Lehre von der Regierungskunst unmöglich, eine feste Zahl an Soldaten anzugeben. Das bleibt unter Berücksichtigung der Wehrfähigkeit der Bürgerschaft, der Landesgröße und den Verhältnissen in der Umgebung dem Urteil des klugen Staatenlenkers überlassen.

## **Capitulum XV: Quomodo posicio Socratis circa regimen civitatis trahi possit ad bonum intellectum**

Narrabatur<sup>1</sup> autem supra, quod Socrates et discipulus eius Plato dixerunt civitatem sic esse regendam et gubernandam, ut civibus communes essent uxores<sup>2</sup>, filii et possessiones. Quod sic intellectum<sup>3</sup>, ut verba sonant, stare non potest, ut est per habita manifestum. Quia modus fuit Platoniorum methaforice loqui, quem modum<sup>4</sup> loquendi [fol. CCLVIII<sup>v</sup>] forte ipse Socrates habebat, cum Plato eius discipulus fuisset. Si volumus non, ut verba sonant, intelligere dicta Socratica, salvare poterimus posicionem eius. Omnia enim esse civibus communia secundum rei veritatem non est<sup>5</sup> possibile neque utile, tamen secundum amorem et dilectionem debet ibi salvari communitas. Sicut enim quilibet cives debet diligere cives alios sicut se ipsum, sic debent diligere uxores, filios et possessiones aliorum sicut et proprias. Hoc ergo modo civibus omnia debent esse com[p. 438]munia, ut quilibet intendat bonum commune et bonum omnium et sit<sup>6</sup> sollicitus, cum adest<sup>7</sup> facultas, de rebus aliorum ac si essent sue. In uxoribus autem et<sup>8</sup> filiis debet reservari communitas<sup>9</sup> quantum ad amorem. Set in possessionibus debet reservari communitas non solum<sup>10</sup> quantum ad amorem, ut quod omnes cives communiter bonum diligant uniuscuiusque civis, set eciam quantum ad communicacionem et quantum ad liberalitatem, quia quilibet [fol. 266<sup>va</sup>] civis debet aliis civibus, ut dictat ratio<sup>11</sup>, bona sua communicare.

Salvavimus igitur dictum Socraticum quantum ad communitatem civium. Sic eciam salvare possumus dictum eius quantum ad unitatem civitatis. Nam, cum dixit civitatem debere esse maxime unam, forte non intellexit de unitate habitacionis, ut quod omnes cives habitare deberent in una domo, ita quod in civitate non essent plures domus vel plures vici, nec de unitate artificum, ut quod non essent in civitate diverse artes vel diversi artifices, nec de unitate eorum, que requiruntur ad sufficienciam vite, ut quod non essent in civitate plura et diversa, prout requirit in[fol. CCLIX<sup>r</sup>]digencia vite.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage: Narrabantur. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: et*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: si intelligitur*

<sup>4</sup> *Korrigiert aus: quemmodum*

<sup>5</sup> *est fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Textvorlage: sic. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Textvorlage: ad est. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607: ex*

<sup>9</sup> *In der Textvorlage folgt: non solum. Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607: non solum debet reservari communitas*

<sup>11</sup> *ratio fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

## **Kapitel 15: Wie man die Auffassung des Sokrates über die Staatsverfassung so verstehen kann, dass sie einen guten Sinn ergibt**

Oben wurde berichtet, dass Sokrates und sein Schüler Platon lehrten, ein Staat solle so verfasst sein, dass seine Bürger ihre Frauen, Kinder und Besitztümer gemeinsam hätten. Wörtlich verstanden kann das, wie aus dem schon Gesagten hervorgeht, nicht zutreffen. Platon pflegte sich bildhaft auszudrücken. Vielleicht machte das schon sein früherer Lehrer Sokrates so. Wenn wir also dessen Aussagen nicht wörtlich verstehen wollen, dann lässt sich seine Meinung retten. Es ist weder möglich noch nützlich, dass wahrhaftig allen Bürgern ein jegliches gemeinschaftlich gehört. Durch liebevolle Zuneigung muss trotzdem die Gemeinschaft gewahrt werden. Ein jeder soll seine Mitbürger lieben wie sich selbst und entsprechend auch die Frauen, Kinder und Besitztümer der anderen so, als wären es die eigenen. Nach diesem Maßstab muss den Bürgern alles gemeinsam sein. Dann strebt ein jeder nach dem Wohl aller und ist nach Kräften um die Angelegenheiten der anderen so besorgt, als wären es seine eigenen. Mit Frauen und Kindern muss aus Liebe Gemeinschaft gehalten werden. Bei Besitztümern darf die Gemeinschaft sich aber nicht in der Liebe erschöpfen, so dass alle Bürger fremdes Gut hochschätzen wie ihr persönliches, sondern sich auch durch freigebiges Teilen bewähren.

So retten wir also die Aussage des Sokrates über das Gemeinschaftseigentum der Bürger und genauso diejenige über die Einheit des Staatswesens. Als er sagte, ein Staat müsse so einheitlich wie möglich sein, verstand er darunter vielleicht nicht das gemeinsame Wohnen, so dass alle Bürger in einem Haus leben müssten und es in der Nachbarschaft keine weiteren Wohngebäude oder Dörfer geben würde. Mit der Einheit der Handwerker meinte er dann auch nicht, dass sie in derselben Stadt keine verschiedenen Berufe ausüben würden, und mit der Einheit des Lebensnotwendigen ebenso wenig, es gebe dort nicht viel Verschiedenes, was man zum Leben braucht.

Set forte huiusmodi unitatem<sup>1</sup> ad amorem et dilectionem referre volebat, ut quod tunc esset civitas optima, quando cives se amando et diligendo maxime unirentur. Sic ergo exposita mente Socratis de communitate rerum et de unitate civium, verum est, quod ipse opinabatur, quod in civitate esset maxima pax et non orierentur<sup>2</sup> ibi litigia. Nam proprius amoris effectus esse videtur pax et concordia.

Quod vero Socrates addebat de mulieribus, quod ordinande essent<sup>3</sup> ad opera bellica, salvare potest non intelligendo hoc simpliciter, set in casu. Posset enim casus contingere, quod<sup>4</sup> mulieres bellare oporteret. Multociens autem circa partes Ytalie hoc contingit, quod viris deserentibus civitatem et euntibus in exercitium supra civitatem aliquam, dum viri eciam in exercitu existerent, invasa est eorum civitas ab hostibus, propter quod oportuit et mulieres propter penu[p. 139]riam civium defendere civitatem.

Quod autem ulterius addebat, quod semper oportet eosdem in magistratibus preferri, ut quod semper debent esse idem prepositi et balivi, forte sic debet intelligi, ut semper principentur hiidem, idest ornati eisdem virtutibus.

Quod autem civitatem dividebat in artifices, agricolas<sup>5</sup> et bellatores, volens civitatem ad minus mille continere bellatores, forte per bellatores intendeat nobiles, quorum non est manibus operari. Cum enim in civitate quidam manibus operentur<sup>6</sup>, ut colentes terram et artifices, quidam vero non, ut nobiles, hii videlicet nobiles potissime debent defendere patriam et eorum maxime est vacare circa armorum industriam. Volebat [fol. 266<sup>vb</sup>] ergo Socrates po[fol. CCLIX]liticam<sup>7</sup> aliquam non debere nominari “civitatem”, nisi saltem<sup>8</sup> contineret mille nobiles, quos per quamdam excellenciam vocabat “bellatores”.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: unitatem huiusmodi

<sup>2</sup> *Textvorlage*: orientur. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Textvorlage*: esset. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: et

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: agricolas, artifices

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: opererentur. *Druck Rom 1556*: operentur

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: politiam

<sup>8</sup> *Korrigiert aus*: salutem

Vielleicht bezog er sich vielmehr auf die Einheit in Liebe in dem Sinne, dass es dann um ein Gemeinwesen am besten stünde, wenn die Bürger in wechselseitiger Zuneigung besonders eng vereint wären. Wenn man die Meinung des Sokrates über Gütergemeinschaft und bürgerliche Einheit so versteht, trifft es auch zu, dass dann in einem Staatswesen, ganz ohne Streit, großer Friede herrschen würde. Denn eigentlich bewirkt Liebe offensichtlich Friede und Eintracht.

Dass Sokrates aber ergänzte, Frauen sollten Kriegsdienst leisten, lässt sich retten, wenn man das nicht als allgemeine Aussage, sondern bezogen auf den Einzelfall versteht. Es könnte nämlich die Gelegenheit eintreten, dass auch Frauen kämpfen müssen. Sehr oft kam es im italienischen Raum vor, dass Männer ihre Stadt verließen und gegen eine andere in den Krieg zogen. Während sie ihren Kriegsdienst leisteten, wurde sie von Feinden überfallen. Dann mussten die Frauen aus Mangel an wehrfähigen Bürgern sie selbst verteidigen.

Dass Sokrates außerdem meinte, es müssten bei der Ämtervergabe immer dieselben Leute bevorzugt werden, so dass sie ihre Führungsämter auf Dauer innehätten, muss man vielleicht so auffassen, dass „dieselben herrschen“ meint ‚die mit denselben Tugenden‘.

Als er aber den Staat in Handwerker, Bauern und Soldaten unterteilte und wollte, dass es von Letzteren mindestens tausend geben solle, meinte er mit den Kriegern eventuell die Adelige, die keine körperlichen Tätigkeiten ausführen müssen. Wenn in einem Staatswesen einige Handarbeit verrichten wie Ackerbauern und Handwerker, andere, d. h. die Adelige, aber nicht, können diese nämlich am besten das Land verteidigen und sich am fleißigsten an den Waffen üben. Daher wollte Sokrates ein Gemeinwesen nicht wirklich „Staat“ nennen, es sei denn, es verfüge über tausend Adelige, die er, um sie hervorzuheben, als „Krieger“ bezeichnete.

## **Capitulum XVI: Quomodo philosophus Felleas<sup>1</sup> statuit civitatem ordinandum<sup>2</sup> esse**

Preter Socratem et Platonem quidam alius<sup>3</sup> nomine Felleas, ut narrat Philosophus secundo *Politicorum*, intromisit se de ordine civitatis, statuens, quomodo posset optime policitia<sup>4</sup> ordinari. Dicebat autem, quod inter cetera, ad<sup>5</sup> que debet intendere legislator et rector politice<sup>6</sup> est, quomodo cives habeant possessiones equatas. Volebat enim tunc esse civitatem optime ordinatam, si nullus civium haberet plures redditus vel maiores possessiones quam alter. Quod, ut dicebat a principio, quando civitas constituitur, faciliter fieri poterat, quia, viso numero civium et computata multitudine camporum, defacili rector civitatis posset dividere equaliter possessiones illas inter cives. Set civitate constituta et civibus iam habentibus [p. 440] possessiones inequales, difficilius erat hoc ad equalitatem reducere. Statuit tamen<sup>7</sup> Felleas civitatis rectorem hoc modo reducere<sup>8</sup> hanc inequalitatem ad equalitatem mediantibus dotibus statuendo, quod pauperes contrahant cum divitibus et in contrahendo accipiant dotes et non dent. Pauperes ergo accipiendo magnas dotes a divitibus poterunt equari eis<sup>9</sup> in possessionibus. Potuit autem Felleas triplici via moveri ad hoc statuen[fol. CCLX<sup>r</sup>]dum: Primo quidem moveri potuit, ut cessarent litigia, secundo, ut removerentur iniurie et contumelie, tercio ex hiis, que videbat in policitia<sup>10</sup> aliis.

Prima via sic patet: Nam cives valde litigant pro possessionibus. Sunt enim communiter nimis cupidi ad habendum redditus et possessiones. Unde et propter hoc multa litigia oriuntur. Quare, si cives haberent possessiones equales et scirent se non posse excedere suos concives in<sup>11</sup> possessionibus, frustra propter hoc insurgerent lites et placita<sup>12</sup>. Nam, dato, quod alter litigancium causam optineret, non multum ex hoc gaudere posset, quia oporteret ipsum per dacionem docium equari in possessionibus aliis civibus. Sic eciam perdens placitum non multum amitteret, quia accipiendo dotes equaretur [fol. 267<sup>ra</sup>] aliis in diviciis. Viderentur ergo omnino cessare placita, si cives haberent<sup>13</sup> possessiones equatas.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: Felleas

<sup>2</sup> *Korrigiert aus*: civitatemordinandam

<sup>3</sup> *Davor getilgt*: aliis

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: politia

<sup>5</sup> *ad fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: politiae

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: enim

<sup>8</sup> *Korrigiert aus*: reducere modo. *Davor getilgt*: non

<sup>9</sup> *Textvorlage*: ei. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: politia

<sup>11</sup> *Textvorlage*: et. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>12</sup> *Davor getilgt*: pol

<sup>13</sup> *Textvorlage*: haberet. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*



## Kapitel 16: Die Vorstellungen des Philosophen Phaleas von der richtigen Verfassung

Neben Sokrates und Platon beteiligte sich noch ein anderer namens Phaleas an der Diskussion über die beste Staatsverfassung, wie Aristoteles in Buch II seiner *Politik* berichtet. Er meinte, dass ein Gesetzgeber und Staatenlenker unter anderem danach streben müsse, dass der Besitz unter den Bürgern gleichmäßig verteilt sei. Er behauptete, ein Staatswesen sei dann am besten eingerichtet, wenn kein Bürger mehr Einkünfte oder größeren Grundbesitz habe als ein anderer. Das hätte, wie er sagt, zum Zeitpunkt der Staatsgründung leicht verwirklicht werden können. Nachdem er gewusst hätte, wie viele Bürger es gab, und nach einer Zählung aller Äcker hätte der Staatenlenker nämlich Grund und Boden gleichmäßig aufteilen können. War die Staatsgründung schon erfolgt und hatten die Bürger bereits unterschiedlich viel Besitz, war es schon schwieriger, diese Ungleichheit wieder zu verringern. Phaleas erklärte, ein Staatsoberhaupt könne sie durch Mitgift zurückführen. Er verlangte, Arme sollten sich mit Reichen verheiraten und dabei Mitgift annehmen, statt selbst welche zu geben. Indem die Armen große Mitgift von den Reichen empfangen würden, kämen sie ihnen an Besitz gleich. Phaleas konnte aus drei Gründen zu dieser Auffassung kommen: erstens um Streit zu beenden, zweitens um Unrecht und Kränkungen abzuschaffen und drittens aus der Beobachtung anderer Staaten.

Zum ersten Punkt: Bürger streiten sehr viel um Besitz. Im Allgemeinen sind sie zu gierig auf Einnahmen und Grundeigentum. Genau daraus entsteht viel Zwist. Wenn Bürger gleich viel besäßen und sie wüssten, dass sie die anderen darin nicht übertreffen können, würden sie vergebens deshalb vor Gericht streiten. Wenn nämlich eine Prozesspartei Recht bekäme, könnte sie sich nicht besonders darüber freuen, müsste sie doch selbst durch eine entsprechende Mitgift den Besitz der anderen Mitbürger ausgleichen. Verlöre man den Prozess, wäre auch nicht viel verloren. Durch die Annahme der Mitgift käme das eigene Vermögen dem der anderen wieder gleich. Scheinbar wäre es also mit allen Rechtsstreitigkeiten dann vorbei, wenn die Bürger gleich viel besäßen.

Secunda via sumitur, ut tollantur de civitate iniurie et contumelie. Nam ex eo<sup>1</sup>, quod cives libenter sibi possessiones appropriant, dicentes<sup>2</sup> “hoc est meum”, non solum insurgunt lites et placita, set eciam iniurie et contumelie. Nam pro acquirendis possessionibus inferunt sibi cives iniurias et contumelias in personis propriis. Fiunt autem in civitate furta, rapine et homicidia propter cupiditatem possidendi divicias. Quare, si cives non possent se excellere in<sup>3</sup> possessionibus et haberent equales divicias, ut<sup>4</sup> videtur, omnia hec cessarent.

Tercia via sumitur ex hiis, que videbat in civitatibus aliis. Nam in multis politiciis<sup>5</sup> bene ordinatis magna cura fuit legis[fol. CCLX<sup>v</sup>]latoribus de possessionibus civium. Ideo Felleas forte mo[p. 441]tus ex hiis, que videbat in polliticiis<sup>6</sup> aliis, statuit potissime curandum esse de possessionibus civium, volens eos equatas possessiones habere.

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt*: hoc

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: dicente

<sup>3</sup> *Davor getilgt*: impo

<sup>4</sup> *Davor getilgt*: u

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: politiiis

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: politiiis

Zweitens hätte es dann mit Unrecht und Kränkungen im Gemeinwesen ein Ende. Dadurch dass sich Bürger gerne Besitz aneignen und sagen: „Das gehört mir“, kommt es nicht allein zu gerichtlichen Auseinandersetzungen: Um Besitz zu erwerben fügen Bürger sich gegenseitig Ungerechtigkeiten und persönliche Beleidigungen zu. Es gibt dann im Staat Diebstahl, Raub und Totschlag aus Habgier. Könnten sich die Bürger durch ihr Eigentum nicht mehr gegenseitig übertreffen, sondern hätten gleich viel, wäre damit scheinbar Schluss.

Drittens lässt sich das aus Beobachtungen in anderen Staaten ableiten. Denn in vielen von ihnen, die wohleingerichtet waren, regelten die Gesetzgeber sorgfältig, was die Bürger besitzen durften. Vielleicht veranlasste Phaleas, was er dort sah, dazu, den bürgerlichen Besitz so regeln zu wollen, dass alle das Gleiche besäßen.

## **Capitulum XVII: Quod non oportet possessiones in civitate esse equatas, ut Felleas statuebat**

Si considerentur dicta Philosophi secundo *Politicorum*, quantum ad presens spectat, possumus triplici via venari, quod non oportet possessiones equatas esse, ut Felleas statuebat. Prima<sup>1</sup> sumitur ex parte procreacionis filiorum, secunda ex parte iniuriarum, que possunt in civitate consurgere<sup>2</sup>, tertia ex parte virtutum, quas decens est habere cives.

Prima via sic patet: Nam ad rectum regnum<sup>3</sup> civitatis non potest imponi lex, ut cives possessiones habeant equatas<sup>4</sup>, nisi statuatur, quod habeant equales filios. Frustra enim ponitur lex, que conservari non potest. Nam secundum Philosophum quarto *Politicorum* non solum debet esse cura, quod leges instituantur, set etiam, quod legibus obediatur et quod leges observentur. Quare, si singuli cives possessiones equatas habeant et unus habeat plures filios quam alter, succedentibus filiis in hereditates parentum soluta erit lex Fellee, quare non habebunt possessiones equales. Cum ergo, quando aliquid in plures partes dividitur, tanto minus percipiat unusquisque de illo, esse non potest, quod semper cives habeant possessiones equatas, nisi totidem filii [fol. 267<sup>tb</sup>] procedant ab uno ci[fol. CCLXI]<sup>v</sup>ivum, quot procedunt ab alio. Set, quia aliqua connubia sunt omnino sterilia, aliqua vero sunt fecundiora quam alia, non est possibile statuere in civitate omnes cives habere equalem numerum filiorum. Propter quod ex parte procreacionis prolis manifeste ostenditur predictam legem non esse congruentem, eo quod congrue observari non possit. [p. 442]

Secunda via sumitur ex parte iniuriarum, que possunt in civitate consurgere, quas legislator summo studio cavere debet. Spectat enim ad principem omnem curam habere, ne cives sint insolentes et ne sibi invicem iniurias inferant. Set, si in civitate statuitur pauperes equari divitibus in possessionibus, accipiendo magnas dotes ab eis et non dando dotes illis, continget<sup>5</sup> multociens divites fieri pauperes et econverso. Nam, si divites aliqui plures habent filios quam pauperes, dividetur<sup>6</sup> possessio divitum in plures partes quam pauperum et filii divitum pauperiores erunt quam filii pauperum. Ex hoc autem dupliciter contingent iniurie et iurgia in civitate: Primo, quia pauperes, cum ditantur, nesciunt fortunas ferre, ut plane ostendit Philosophus secundo *Rethoricorum*, iniuriabuntur ergo aliis.

---

<sup>1</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: via

<sup>2</sup> que possunt in civitate consurgere fehlt im Druck Rom 1607

<sup>3</sup> Druck Rom 1607: regimen

<sup>4</sup> Druck Rom 1607: habeant possessiones aequatas

<sup>5</sup> Druck Rom 1607: contingit

<sup>6</sup> Druck Rom 1607: dividitur

## Kapitel 17: Es ist nicht nötig, dass im Staat Besitzgleichheit herrscht, wie sie Phaleas forderte

Aus der Betrachtung von Äußerungen des Aristoteles im zweiten Buch der *Politik* lässt sich an dieser Stelle auf drei Arten nachweisen, dass es nicht nötig ist, wie Phaleas meinte, Besitz auszugleichen, im Hinblick, erstens, auf die Kinderzeugung, zweitens auf das Unrecht, zu dem es dann im Staat kommen kann, und drittens auf die notwendigen Bürgertugenden.

Erstens: Eine Stadt kann nicht recht regiert und zugleich ein Gesetz erlassen werden, dass die Bürger gleich viel besitzen sollen, ohne zugleich eine identische Kinderzahl vorzuschreiben. Es nützt nämlich nichts, ein Gesetz einzuführen, an das man sich nicht halten kann. Wie Aristoteles in Buch IV seiner *Politik* sagt: Man solle nicht nur darauf achten, Gesetze zu erlassen, sondern auch darauf, dass ihnen gehorsam Folge geleistet werde. Hätten die Bürger den gleichen Besitz, einer von ihnen aber mehr Kinder als ein anderer, würde das Gesetz des Phaleas aufgehoben, wenn die Kinder das Erbe ihrer Eltern antreten würden. Dann hätten sie nämlich nicht gleich viel. Unter je mehr Menschen etwas aufgeteilt wird, umso weniger bekommt der Einzelne. Deshalb kann es nicht sein, dass Bürger immer gleich viel besitzen, wenn nicht auch der eine genauso viele Kinder hat wie der andere. Manche Ehen sind aber ganz kinderlos, andere wiederum besonders fruchtbar. Also kann man nicht bestimmen, dass in einem Staat alle Bürger dieselbe Zahl an Kindern haben sollen. Daher zeigt sich unter dem Aspekt der Kinderzeugung deutlich, dass ein solches Gesetz damit unvereinbar ist, weil es sich nicht befolgen lässt.

Dasselbe folgt auch, zweitens, aus dem Unrecht, zu dem es in einem Staat kommen kann und welches ein Gesetzgeber gerade unbedingt vermeiden muss. Es ist nämlich Aufgabe eines Fürsten, dafür zu sorgen, dass seine Untertanen nicht aus Unverschämtheit aneinander Unrecht verüben. Wenn in einem Staat aber vorgeschrieben ist, dass Arme so viel Vermögen haben sollen wie Reiche, indem sie große Mitgift von diesen erhalten und selbst keine geben, werden dadurch häufig die Reichen arm und umgekehrt. Wenn nämlich einige Reiche mehr Kinder haben, zerfällt ihr Besitz auch in mehr Teile als derjenige der Armen. Dann sind die Kinder der Reichen auf einmal ärmer als die der Bedürftigen. Das führt gleich doppelt zu Unrecht und Streit im Gemeinwesen. Erstens wissen Arme, wenn sie plötzlich reich werden, nicht richtig damit umzugehen, wie Aristoteles deutlich im zweiten Buch der *Rhetorik* ausführt.

Filii enim pauperum inflati, eo quod videant se plus aliis in divitiis habundare, iniustificabunt in eos et fient iniurie in civitate. Rursus, huiusmodi iniurie et contumelie orientur<sup>1</sup> inter cives non solum ex parte filiorum<sup>2</sup> pauperum, set eciam ex parte filiorum divitum, quia, ut dicitur secundo *Politicorum*, opus est ad pacem civitatis filios divitum non esse insolentes. Quare, cum filli divitum ut plurimum sint magnanimi et magni cordis, si videant se esse despectos et pauperes exal[fol. CCLXI<sup>v</sup>]tatos, non valentes se continere fient insolentes et turbabunt alios. Tercia via ad ostendendum legem Fellee non esse decentem de equatione possessionum sumitur ex parte virtutum, quas decet habere cives. Decet enim ipsos esse liberales et temperatos. Non ergo bene dictum est, quod ad bonum regimen civitatis sufficit cives habere possessiones equatas, nisi aliquid determinetur de quantitate possessionum illarum. Possent enim cives adeo modicas possessiones habere, quod oporteret eos ita parce vivere, quod opera liberalitatis defacili exercere non valerent. Rursus, [fol. 267<sup>va</sup>] habendo possessiones equatas possent ita habundare in eis et adeo deliciose vivere, quod non contingeret ipsos temperatos esse. [p. 443]

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: orientur

<sup>2</sup> *Davor getilgt*: dicitur

Eingebildet, weil sie sehen, dass sie mehr Vermögen haben als andere, fügen die Kinder der Armen ihnen und damit der ganzen Gemeinschaft Unrecht zu. Umgekehrt käme es zu solchen Ungerechtigkeiten und Kränkungen nicht nur von Seiten der Kinder der Armen, sondern auch durch diejenigen der Reichen. In Buch II der *Politik* steht, es sei zum inneren Frieden notwendig, dass die Kinder der Reichen nicht unverschämt seien. Sie sind sehr oft großmütig und hochherzig. Wenn sie aber sehen, dass sie selbst herabgesetzt, die Armen aber erhöht werden, können sie sich nicht mehr beherrschen, werden unverschämt und lassen andere nicht in Ruhe.

Die dritte Methode zu zeigen, dass das Gesetz des Phaleas über gleiches Vermögen nicht angemessen ist, ergibt sich aus den Tugenden, die Bürger haben müssen. Sie sollen nämlich freigebig und maßvoll sein. Es stimmt also nicht, es genüge für eine gute Staatsverfassung, dass Bürger das Gleiche besitzen, ohne etwas über die Größe des Eigentums zu sagen. Es könnten nämlich Bürger über so wenig Besitz verfügen, dass sie zu sparsam leben müssen, um leicht die Möglichkeit zu haben, freigebig zu handeln. Hätten sie umgekehrt gleich viel, könnten sie trotzdem zu viel besitzen und zu genussvoll leben, um noch maßhalten zu können.

**Capitulum XVIII: Quod principalis intentio legis latoris debet esse circa  
reprehensionem<sup>1</sup> concupiscenciarum et non circa equalitatem  
possessionum, ut Felleas ordinavit**

Reges et principes et universaliter eos, quorum est leges ferre, decet aliquas leges statuere circa possessiones civium. Nam et Solon, qui circa ferendas<sup>2</sup> leges dicebatur peritus et doctus, multas statuit circa<sup>3</sup> possessiones civium. Sic etiam et<sup>4</sup> apud Lotes<sup>5</sup>, ut recitat Philosophus secundo *Politicorum*, lex erat, quod ad hoc, ut antique sortes<sup>6</sup> servarentur illese, nulli licebat possessiones vendere, nisi sufficienter ostendere posset ei<sup>7</sup> aliquod magnum infortunium [fol. CCLXII<sup>r</sup>] accidisse. Sunt enim multa determinanda in legibus circa possessiones<sup>8</sup>, set non expedit hoc lege statui circa ipsas, ut cives possessiones equatas habeant, nec intentio legis latoris principaliter esse debet circa possessiones, set principalius debet intendere repressionem<sup>9</sup> concupiscenciarum, eo quod radix maliciarum non sunt possessiones exteriores, set concupiscencia. Radix enim omnium malorum est cupiditas. Si ergo morbus magis curari debet in radice et in causa quam alibi, magis debent intendere rectores civium circa reprimendas concupiscencias quam circa alia, ut plane probat Philosophus secundo *Politicorum*. Set de hoc inferius diffusius dicemus. Meminimus tamen nos edidisse quemdam tractatum *De differentia ethice, rethorice et politice*, ubi dicta superficialiter considerata contradicere videntur hiis, que nunc diximus. Set illa controversia infra tolletur. Ad presens autem scire sufficiat principalem intencionem legis latoris non debere esse circa possessiones exteriores mensurandas<sup>10</sup>, quod triplici via venari possumus: Prima sumitur ex parte honorum<sup>11</sup>, quos ho[p. 444]mines appetunt, secunda ex parte delectacionum, quas insecuntur, tertia ex parte tristiciarum, quas fugiunt.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: repressionem

<sup>2</sup> *Korrigiert aus*: ferendis

<sup>3</sup> circa *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> et *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: Locros

<sup>6</sup> *Textvorlage*: fortes. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: posset sufficienter ei ostendere

<sup>8</sup> *Davor getilgt*: passio

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: reprehensionem

<sup>10</sup> *Textvorlage*: mensurandos. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: bonorum. *Druck Rom 1556*: honorum



**Kapitel 18: Ein Gesetzgeber muss zuallererst darauf aus sein, die Begierde niederzuhalten und nicht darauf, Vermögensunterschiede auszugleichen, wie Phaleas verfügt**

Könige, Fürsten und überhaupt alle, deren Aufgabe es ist, Gesetze zu erlassen, müssen rechtliche Bestimmungen über das Vermögen der Bürger festlegen. Solon, der als erfahrener und geschickter Gesetzgeber galt, erließ viele Vorschriften über das Privateigentum. Auch bei den Lokrem gab es, so berichtet Aristoteles in Buch II seiner *Politik*, ein Gesetz, wonach schon lange vorhandenes Vermögen ungeschmälert bleiben sollte und deshalb niemand Grundeigentum ohne den Nachweis verkaufen durfte, dass ihm ein großes Unglück widerfahren sei. Es gibt nämlich vieles im Eigentumsrecht zu regeln. Dazu gehört aber nicht, gesetzlich zu bestimmen, dass alle Bürger gleich viel besitzen sollen. Es muss stattdessen die Hauptabsicht des Gesetzgebers sein, für die Disziplinierung der Begierde zu sorgen. Sie und nicht der äußere Besitz ist nämlich die Wurzel der Bosheit. Der Ursprung allen Übels ist das Verlangen. Wenn man also eine Krankheit nirgendwo anders als direkt an der Wurzel behandeln soll, müssen Staatenlenker mehr als sonst etwas die Unterdrückung der Begierden anstreben. Das legt Aristoteles deutlich in Buch II der *Politik* dar. Doch darüber werden wir weiter unten noch ausführlich reden. Wir erinnern aber daran, dass wir darüber schon eine Abhandlung veröffentlicht haben. Sie heißt *Über den Unterschied zwischen Ethik, Rhetorik und Politik*. Oberflächlich betrachtet, scheinen unsere Äußerungen dort im Widerspruch zu dem eben Gesagten zu stehen. Aber dieser Konflikt wird unten noch gelöst werden. An dieser Stelle muss man nur wissen, dass es aus drei Gründen die Eigentumsverteilung nicht Hauptaufgabe eines Gesetzgebers sein soll.

Prima via sic patet: Credebat enim Felleas omnia iurgia civitatis insurgere propter possessionem et dominium exteriorum rerum, set<sup>1</sup> sic opiniando fallebatur<sup>2</sup>, quia, et si pauperes homines, eo quod nimis<sup>3</sup> ege[fol. 267<sup>vb</sup>]ant<sup>4</sup> exteriori substancia, ut plurimum litigant propter exteriorem<sup>5</sup> substanciam, persone tamen nobiles et graciose magis turbantur et indignantur, si non possint consequi honorem [fol. CCLXII<sup>v</sup>] debitum et condignum. Quare, si civium quidam sunt persone<sup>6</sup> pauperes<sup>7</sup>, quidam graciose et honorabiles, spectat ad legis latorem non solum statuere, ut possessiones<sup>8</sup> debite ordinentur, set eciam, ut honores decenter et iuste distribuantur. Et tanto principalius debet hoc intendere circa honores, quanto litigia inter personas honorabiles sunt magis detestanda quam inter personas alias.

Secunda via ad investigandum hoc idem sumitur ex parte delectacionum, quas homines ut plurimum insecuntur. Non enim homines solum iniustificant et iniurias inferunt in res exteriores propter avariciam, set eciam iniuriantur in filias et in uxores civium propter delectacionem et intemperanciam. Decet ergo reges et principes non omnes leges ferre circa possessiones mensurandas, ut quod quilibet, quod suum est, possideat, set multa ordinare decet circa passiones reprehendas<sup>9</sup>, ne cives sint intemperati et iniuriuntur in uxores et filias aliorum. Immo, tanto magis sollicitari debent circa hoc quam circa illud, quanto uxores et filie sunt quid magis coniunctum quam exteriores substancie.

Tercia via sumitur ex parte tristiciarum, quas homines pro viribus fugiunt. Volunt enim homines gaudire delectacionibus absque tristiciis. Ideo iniuriantur aliis in se non<sup>10</sup> propter supplendam indigenciam, ut propter tollendam famem aut<sup>11</sup> repellendum frigus, set quia estimant<sup>12</sup> alios posse eorum delectaciones<sup>13</sup> impedire vel quia estimant<sup>14</sup> eis posse tristicias<sup>15</sup> in[p. 445]ferre. Non ergo solum propter possessiones sunt constituende<sup>16</sup> leges, ut statuebat Felleas, set et propter alia, ut est per habita sufficienter<sup>17</sup> expressum. [fol. CCLXIII<sup>f</sup>]

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607: et*

<sup>2</sup> *Textvorlage: fellebantur. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: minus*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607: egent. Druck Rom 1556: egeant*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607: exteriorum*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607: personae sunt*

<sup>7</sup> *Davor getilgt: p*

<sup>8</sup> *Textvorlage: possones. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607: reprimendas*

<sup>10</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: solum*

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607: et*

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607: existimant*

<sup>13</sup> *Druck Rom 1607: delectationibus*

<sup>14</sup> *Druck Rom 1607: existimant*

<sup>15</sup> *Druck Rom 1607: tristitiam*

<sup>16</sup> *Druck Rom 1607: instituendae*

<sup>17</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

Der erste ergibt sich aus den Gütern, welche die Menschen erstreben, der zweite aus der Lust, welche diese bereiten, und der dritte aus dem Schmerz, der dadurch abgewendet wird. Phaleas meinte nämlich, aller Streit komme von der Verfügung über das Eigentum an äußeren Gütern. Aber da täuschte er sich: Arme Leute streiten sich oft über äußeren Besitz, weil sie zu wenig davon haben. Aber gerade Personen, die den Vorzug haben, adelig zu sein, geraten eher in Empörung, wenn sie nicht die standesgemäße Anerkennung erfahren. Wenn also manche Leute arm, andere aber von vornehmem Stand sind, muss ein Gesetzgeber nicht nur die richtige Vermögensverfassung festlegen, sondern auch die Vergabe von Ehren gerecht bemessen. Letzterem muss er Vorrang einräumen, weil Streitigkeiten zwischen Standespersonen am allermeisten zu verabscheuen sind.

Dasselbe lässt sich, zweitens, mit Hilfe der Lust beweisen, nach der Menschen meistens streben. Menschen begehen nämlich nicht allein Unrecht wegen äußerer Dinge, also aus Besitzgier, sondern auch wegen der Töchter und Frauen ihrer Mitbürger, also aus sexueller Maßlosigkeit. Also müssen Könige und Fürsten die Vermögensverteilung nicht nur so regeln, dass ein jeder auch besitzt, was ihm gehört. Mehr noch haben sie Bestimmungen zu treffen, damit Bürger nicht aus Maßlosigkeit die Töchter und Frauen der anderen in Schande bringen. Tatsächlich müssen sie darum am meisten besorgt sein. Denn die Bindung an Frauen und Töchter ist enger als die an äußerlichen Besitz.

Das dritte Argument ergibt sich aus dem Schmerz, den Menschen nach Kräften vermeiden. Sie wollen sich nämlich ganz ungetrübt an ihren Vergnügungen erfreuen. Deshalb fügen sie an sich nicht bloß Unrecht zu, um ein Bedürfnis zu befriedigen, zum Beispiel nicht mehr hungern zu müssen oder sich vor Kälte zu schützen. Sie meinen vielmehr, andere könnten sie am Lustgewinn hindern oder ihnen Schmerz zufügen. Aus dem Gesagten ergibt sich also deutlich genug, dass man, anders als Phaleas meinte, auch Gesetze über anderes als nur über das Eigentum erlassen muss.

## **Capitulum XIX: Qualis fuit politica<sup>1</sup> Ypodonii<sup>2</sup> et quid Ypodonius<sup>3</sup> philosophus statuit circa regimen<sup>4</sup> civitatis**

Preter Socratem et Felleam fuit quidam alius philosophus nomine Ypodonius, intromittens se de regimine civitatis, statuens multa pertinencia ad regimen civium. Videntur autem quasi ad sex reduci, que statuebat [fol. 268<sup>ra</sup>] circa huiusmodi regimen: Primo enim statuit quedam pertinencia ad multitudinem et distinctionem civium, secundo determinat de distinctione possessionum, tercio de distinctione iudiciorum, quarto de distinctione iudicancium, quinto de modo iudicandi, sexto et ultimo statuit quasdam leges tangentes diversa genera personarum.

Ypodonius enim<sup>5</sup>, statuens suam politicam<sup>6</sup>, primo intermisit se de multitudine et distinctione civium, dicens, quod optimam quantitatem civium esse<sup>7</sup> circa decem milia virorum. Hanc autem quantitatem distinxit in tres partes, videlicet in bellatores, artifices et agricolas. Volebat<sup>8</sup> autem bellatores debere habere arma et non terram, agricolas vero terram, set non arma, artifices quidem nec terram nec arma. Videtur enim homo, quantum ad presens spectat, tribus indigere, videlicet victu, ut<sup>9</sup> potu et cibo, propter calorem naturalem consumentem radicale humidum<sup>10</sup>. Secundo indiget domo et vestitu et aliis artificiis<sup>11</sup> propter intemperiem aeris. Tercio indiget defensione propter hostes extrinse[fol. CCLXIII<sup>v</sup>]cos et propter sediciones et litigia, que possunt in civitate contingere. Ad hec enim tria deserviunt pre[p. 446]dicta tria genera virorum. Quia quantum ad victum satisfaciunt agricole, ut intelligamus per “agricolas” omnes colentes<sup>12</sup> terras et vineas et universaliter omnes pastores animalium. Set quantum ad domos et vestimenta et alia artificia satisfaciunt artifices. Quantum vero ad defensionem deserviunt bellatores. Sic ergo determinavit dictus philosophus de multitudine et de distinctione civium.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: politia

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: Ypodonii

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: Ypodonius

<sup>4</sup> *Davor getilgt*: r

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: autem

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: politiam

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: dicens, quod optima quantitas civium est *statt* optimam quantitatem civium esse

<sup>8</sup> *Davor getilgt*: vero tercia

<sup>9</sup> *ut fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: huiusmodi radicale *statt* radicale humidum

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: artificis. *Druck Rom 1556*: artificiis

<sup>12</sup> *Textvorlage*: tolentes. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

---

## **Kapitel 19: Der Staat des Hippodamos und was er über dessen Regierung lehrte**

Neben Sokrates, Platon und Phaleas gab es auch einen Philosophen namens Hippodamos, der sich über die Herrschaft im Staat ausließ. Er stellte dabei viele Thesen auf, welche die Herrschaft über die Bürger betreffen. Sie scheinen sich, zusammengefasst, auf sechs Themen zu beziehen. Er behandelte die Zahl der Bürger und wie sie sich ständisch differenzieren, Vermögensunterschiede, die Gegenstände des gerichtlichen Verfahrens, die Gerichtsinstanzen, die Urteilsfindung und schließlich besondere gesetzliche Bestimmungen für einzelne Teile der Gesellschaft.

Bei seiner Staatslehre behandelte Hippodamos aber zuerst die Zahl der Bürger und wie sie sich unterscheiden. Erstere belaufe sich am besten auf ungefähr zehntausend Männer, unterteilt in die drei Stände der Soldaten, Handwerker und Bauern. Er forderte, Krieger sollten zwar Waffen, aber keinen Grundbesitz haben, Bauern umgekehrt Boden besitzen, aber keine Rüstung. Handwerker sollten über beides nicht verfügen. Der Mensch scheint nach diesem Gedankengang dreierlei zu brauchen, d. h. Nahrung, also Speis und Trank, wegen der natürlichen Wärme, durch die die Urflüssigkeit aufgezehrt wird, ein Haus, Kleider und andere handwerkliche Produkte, wegen der Wetterschwankungen, und Schutz vor äußeren Feinden und möglichen bürgerkriegsähnlichen Zuständen im Innern. Dem widmen sich die drei genannten Gruppen von Männern. Für die Nahrung sorgen die Bauern. Darunter verstehen wir alle, die Land- und Weinbau treiben sowie jede Art von Viehzüchtern. Der Bedarf an Häusern, Kleidung und anderen Produkten wird von den Handwerkern gedeckt. Zur Verteidigung gibt es wiederum die Soldaten. Das also war die Meinung des zitierten Philosophen über Zahl und Standesgliederung der Bürger.

Secundo intromisit se et determinavit de distinctione possessionum, dividens totam regionem, idest totum territorium civitatis in tres partes, videlicet in partem sacram, communem et propriam.

Partem sacram attribuebat cultui divino, communem bellatoribus, propriam agricolis. Dicebat autem tunc territorium civitatis optime divisum esse, si pars tribueretur ministrantibus in templis divinis, quam appellabat “sacram”, pars vero bellatoribus, quam appellabat “communem”, eo quod bellatores communi bono, ut defensionem patrie, vacare debebant<sup>1</sup>, pars vero esset<sup>2</sup> propria ipsis agricolis. Artificibus quidem nullam partem territorii tribuebat<sup>3</sup>, eo quod ex arte sufficienter [fol. 268<sup>ab</sup>] vivere possent. Nec etiam bellatoribus tribuebat territorium tanquam proprium, set solum tribuebat eis arma. Dicebat tamen<sup>4</sup> debere esse aliquod territorium commune, de quo bellatores viverent quasi de communi errario.

Tercio intromisit se de distinctione iudiciorum. Dicebat autem<sup>5</sup> omnia iudicia debere esse de tribus, secundum quod de tribus litigant cives, videlicet de nocumento, iniuria et morte. Quicumque enim [p. CCLXIV] iniustificat in alium vel iniustificat in res, nocendo et dampnando<sup>6</sup> ipsum, vel in personam, et hoc dupliciter, vel dehonorando eam, faciendo ei obprobria et vituperaria, vel offendendam ipsam, faciendo ei percussiones et vulnera. Iniustificacionem<sup>7</sup> autem quantum ad res appellabat “nocumentum”, sed iniustificacionem quantum ad dehonorationem<sup>8</sup> persone vocabat “iniuriam”, offensionem quidem ipsius persone quantum ad percussiones et vulnera nominabat “mortem”, quia talia ad mor[p. 447]tem ordinantur, eo quod omnis passio magis facta abiciat a substantia.

Quarto intromisit se de distinctione iudicancium. Dicebat enim debere esse duo genera iudicancium et duplex pretorium, unum ordinarium, in quo discuterentur cause, et aliud principale, ad quod reducerentur appellaciones. Volebat quidem principale pretorium, ut narrat Philosophus secundo *Politicorum*, debere esse ex senibus<sup>9</sup> electis, ut, si cause male iudicate fuerint<sup>10</sup> in pretorio ordinario, senes illi electi et boni testimonii rectificarent<sup>11</sup> ipsas.

Quinto intromisit se de modo iudicandi. Volebat enim in utrisque pretoriis, tam in principali quam in ordinario, iudicia fieri debere sine collacione iudicum inter se.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: debeant

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: esse. *Druck Rom 1556*: esset

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: tribuebat territorii

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: autem

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: enim

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: damnificando

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: iniustificaciones

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: honorationem

<sup>9</sup> *Korrigiert aus*: exsenibus

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: fuerunt

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: rectificant

Zweitens äußerte er sich zur Aufteilung des Grundeigentums und nahm dabei eine Dreigliederung des gesamten Staatsgebiets in einen heiligen, gemeinsamen und privaten Bereich vor.

Den ersten wies er dem Gottesdienst, den zweiten den Soldaten und den dritten den Bauern zu. Er sagte, dann sei das Staatsgebiet am besten verteilt, wenn ein Stück davon den Tempeldienern zugewiesen werde und wieder ein anderes den Kriegern. Dieses heißt bei ihm „das gemeinschaftliche“, weil sich Soldaten dem Wohl des Ganzen, d. h. der Landesverteidigung, widmen mussten. Das private Grundeigentum ist demnach ganz auf die Bauern beschränkt. Denn den Handwerkern teilte Hippodamos überhaupt kein Land zu, weil sie seiner Meinung nach durch ihre Kunstfertigkeit genug zum Leben hätten. Auch den Soldaten wies er nicht den Boden, sondern nur ihre Waffen als Privateigentum zu. Er meinte, aber es müsse ein Staatsland geben, von dem Soldaten wie aus einer gemeinsamen Kasse leben sollten.

Drittens war er der Auffassung, es solle drei Arten der Rechtsprechung geben, abhängig davon, weshalb Bürger Klagen erheben, wegen eines Schadens, einer Beleidigung oder eines Mordes. Fügt nämlich einer dem anderen ein Unrecht zu, dann entweder durch materielle Beeinträchtigung oder durch Ehrabschneidung, indem er ihn persönlich oder seinen Stand beleidigt. Das kann wiederum zwei Formen annehmen. Er entehrt ihn durch Beschimpfungen und Schmähungen, oder er beleidigt ihn tätlich, indem er ihn mit Schlägen verletzt. Ein Unrecht, das Gegenstände betrifft, nannte Hippodamos „Sachbeschädigung“, eines in Bezug auf die persönliche Ehre „Beleidigung“, den tätlichen Übergriff durch verletzende Schläge „Mord“, weil er den Tod herbeiführen soll. Denn jede Leidenschaft richtet sich, wenn sie noch stärker wird, gegen die Substanz.

Viertens nahm er zu den verschiedenen Gerichtsinstanzen Stellung. Er sagte, davon müsse es zwei und entsprechend auch so viele Gerichtshöfe geben, einen unteren, um die Streitfälle zu untersuchen, und einen anderen, höheren als Berufungsinstanz. Das obere Gericht sollte sich nach seinem Willen, wie Aristoteles in Buch II der *Politik* erzählt, aus Greisen zusammensetzen. Fehlurteile der unteren Instanz sollten diese gewählten alten Männer mit gutem Ruf korrigieren.

Fünftens ließ er sich über die Art der Urteilsfindung aus. Er forderte, in beiden Gerichtshöfen, dem unteren wie dem oberen, sollten Urteile ohne gemeinsame Beratung der Richter gefällt werden.

Dicebat autem, quod audita causa quilibet iudex per se cogitaret et postea in pugillaribus scriptam adduceret suam sententiam, ut, si incusatus simpliciter condemnandus esset, iudex simplicem<sup>1</sup> condemnationem scriberet. Si vero simpliciter absolvendus, pugillarem portaret vacuum. Set, si aliquo modo condemnandus et aliquo absolvendus, per scripturam determinaret illud. Philosophus autem secundo *Politice*<sup>2</sup>, [fol. CCLXIV<sup>v</sup>] ubi positionem dicti philosophi narrat, assignat, quare Ypodonius sic statuit. Credebat quidem, quod, si iudices iuramento essent astricti, ut dicerent, quod sentirent, forte degerarent<sup>3</sup>, timendo coram aliis dicere, quod senciunt. [fol. 268<sup>va</sup>] Ideo ordinavit, quod quilibet privatim sententiam suam scriberet.

Sexto statuit quasdam leges, tangentes diversa genera personarum<sup>4</sup>. Statuit autem quatuor huiusmodi leges<sup>5</sup>, quarum prima tangebatur sapientes, secunda bellatores, tertia tantum populum, quarta principem. Quantum ad sapientes statuit, quod quicumque inveniret aliquid, quod esset expediens civitati, quod retribueretur<sup>6</sup> ei debitus honor<sup>7</sup>. Quantum vero<sup>8</sup> ad bellatores ordinavit, quod filii eorum, qui morentur in bello, facto pro defensione patrie et pro bono civitatis, acciperent cibum de errario publico. Tercio quantum ad totum populum statuit, ut totus populus, videlicet tam bellatores quam artifices et [p. 448] agricole convenirent ad electionem principis. Nolebat<sup>9</sup> enim, ut apparet<sup>10</sup> ex dictis suis, principem debere esse per hereditatem, set per electionem. Quam electionem toti populo tribuebat<sup>11</sup>. Quarto quantum ad principem electum statuit, ut princeps principalem curam haberet de tribus, videlicet de rebus communibus, de peregrinis et de orphanis. Appellabat enim<sup>12</sup> “orphanos” universaliter omnes personas impotentes, non valentes per se ipsas sua iura conquirere. Spectat enim ad regem et principem, qui debet esse custos iusti, de rebus<sup>13</sup> communibus et eciam<sup>14</sup> de peregrinis et personis impotentibus specialem curam gerere, eo quod talibus alii defacili iniuriantur, cum non possint defendere sua iura<sup>15</sup>. [fol. CCLXV<sup>r</sup>]

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: simpliciter

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: *Politicorum*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: degenerarent

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: personarum genera

<sup>5</sup> huiusmodi leges *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Textvorlage*: retribueret. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Textvorlage*: hono. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *vero fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: nolebant

<sup>10</sup> *Korrigiert aus*: appareret

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: attribuebat

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607*: autem

<sup>13</sup> *Davor getilgt*: racio

<sup>14</sup> *Textvorlage*: cum. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>15</sup> *Druck Rom 1607*: iura sua



Nach Anhörung des Falles solle jeder Richter allein darüber nachdenken und danach auf einem Schreiftäfelchen seine Meinung niederlegen. Bei einem bedingungslosen Schuldspruch solle der Richter einfach „schuldig“ schreiben, bei einem uneingeschränkten Freispruch die Tafel leer lassen. Halte er den Angeklagten in einigen Anklagepunkten für schuldig und in anderen nicht, sei dies schriftlich zu begründen. Aristoteles gibt in Buch II seiner *Politik*, wo er den Standpunkt des genannten Philosophen darstellt, den Grund für diese Bestimmung an. Hippodamos glaubte, wenn die Richter eidlich verpflichtet wären, ihre Meinung [offen] zu äußern, würden sie vielleicht aus Angst vor den anderen lieber ein Fehlurteil fällen. Daher regelte er es so, dass jeder zurückgezogen sein Urteil niederschreiben solle.

Sechstens legte er Gesetze für einzelne Teile der Gesellschaft vor. Sie betrafen vier von ihnen, die Weisen, die Soldaten, das Volk als Ganzes und den Anführer. Bezüglich der Weisen legte er fest, wer immer etwas erfinde, was dem Staat nütze, sei entsprechend ehrenhaft zu belohnen. Im Hinblick auf die Soldaten, sah er wiederum vor, dass die Kinder derer, welche um der Allgemeinheit willen in einer Schlacht zur Verteidigung des Landes gefallen waren, aus dem Staatssäckel alimentiert werden sollten. Drittens forderte er, das ganze Volk, d. h. Soldaten, Handwerker und Bauern, sollten auf einer Versammlung ihren Anführer wählen. Er wollte nämlich lieber, wie aus seinen Aussagen hervorgeht, dass ein Fürst nicht durch Erbfolge, sondern durch eine dem ganzen Volk übertragene Wahl ins Amt kommen sollte. Den gewählten Fürsten betreffend legte er fest, dieser müsse sich vor allem um dreierlei kümmern, die Angelegenheiten der Allgemeinheit, die Fremden und die Waisen. Er nannte aber „Waisen“ ganz allgemein alle Personen, die zu schwach sind, sich selbst zu ihrem Recht zu verhelfen. Es ist nämlich die Aufgabe von Königen und Fürsten, den Belangen des ganzen Staates und auch den Fremden und Machtlosen ihr besonderes Augenmerk zu richten. Denn andere fügen diesen leicht Unrecht zu, weil sie nicht verteidigen können, worauf sie Anspruch haben.

## Capitulum XX: Que et quot sunt reprehensibilia in hiis, que statuit Ypodonius circa gubernacionem civium

Multa bona consequimur<sup>1</sup> ex opinionibus antiquorum philosophorum, eo quod ipsi in suis dictis multa bona et vera dixerunt. Dato tamen, quod nichil veri dixissent, recitande tamen sunt opiniones eorum et secundum sententiam Philosophi secundo *Methaphysicorum* debemus gratias reddere eis, qui a veritate deviant et discordant ab opinionibus nostris. Excitant enim talia aliquando intellectum<sup>2</sup>. Mala quidem aliorum dicta multociens intellectum excitant, ut recte iudicet. Ypodonii<sup>3</sup> ergo opinionem recitavimus, quia in sua policicia<sup>4</sup> multas bonas sententias promulgavit, aliqua tamen incongrue statuit. Possumus autem, quantum ad presens spectat, sequendo dicta Philosophi secundo *Politicorum* increpare Ypo[fol. 268<sup>vb</sup>]damum quantum ad tria: primo<sup>5</sup> ad impossibilitatem statutorum, secundo<sup>6</sup> ad modum, quem statuit in iudicando, tercio quantum ad leges, quas<sup>7</sup> statuit tangentes diversa genera personarum.

Primo enim dictus philosophus de[p. 449]fecit statuendo impossibilia. Nam statutum de distinctione civium stare non poterat cum statuto de electione principis. Si enim<sup>8</sup> civitas secundum ipsum distingui debebat<sup>9</sup> in tres partes, videlicet in bellatores, artifices et agricolas et soli bellatores habebant<sup>10</sup> arma, ut possent sediciones et iurgia facta in civitate removere et patriam [fol. CCLXV] ab hostibus defendere, oportebat bellatores habere maiorem potentiam quam agricole et artifices simul sumpti. Et quia semper potentiores dominantur et homines libenter iniustificat, cum possint, hoc posito, artifices et agricole non haberent partem in policia et bellatores non permetterent eos participare in electione principis. Statuere ergo, quod totus populus eligat principem stare non potest cum statuto de bellatoribus, ut, quod ipsi sint potentiores aliis et sint soli habentes arma.

Secundo deficiebat Ypodonius quantum ad modum, quem statuit in iudicando. Volebat enim iudices non debere conferre in pretorio de sententia ferenda.

---

<sup>1</sup> consequimur fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Davor getilgt: in

<sup>3</sup> Textvorlage: Ypodonii

<sup>4</sup> Druck Rom 1607: politia

<sup>5</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: quantum

<sup>6</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: quantum

<sup>7</sup> Druck Rom 1607: modum, quem statt leges, quas

<sup>8</sup> Textvorlage: ei. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>9</sup> Druck Rom 1607: debeat

<sup>10</sup> Druck Rom 1607: habeant

## Kapitel 20: Was genau am Verfassungsplan des Hippodamos zu kritisieren ist

Reichlich Vorteilhaftes entnehmen wir den Meinungen antiker Philosophen, weil sie mit ihren eigenen Worten Vieles von dem ausgedrückt haben, was gut und wahr ist. Doch sogar dann, wenn sie nichts Zutreffendes gesagt hätten, sollte man trotzdem ihre Ansichten wiedergeben. Auch Aristoteles sagt in Buch II seiner *Metaphysik*, dass wir denen Dank erweisen, die von der Wahrheit abweichen und anderer Meinung sind als wir. Das regt nämlich manchmal den Verstand an. Falsche Meinungen bringen einen oft dazu, selbst richtig zu urteilen. Wir haben die Auffassung des Hippodamos zitiert, weil in seiner Schrift über den Staat gute Ideen propagiert wurden. Einige andere sind aber nicht sachgerecht. An dieser Stelle können wir, Aristoteles in Buch II der *Politik* folgend, Hippodamos in drei Punkten kritisieren: Sein Verfassungsmodell kann unmöglich in die Wirklichkeit umgesetzt werden. Seine Vorschriften über die Gerichtsbarkeit sind kritikwürdig, genauso auch die Regelungen, die nur für einzelne Bevölkerungsgruppen gelten.

Erstens irrt der zitierte Philosoph, weil er Unmögliches verlangt. Sein Ständemodell wäre nämlich unvereinbar mit der Regelung über die Wahl des Staatsführers. Nach seiner Forderung müsste ein Gemeinwesen dreigliedert sein, in Soldaten, Handwerker und Bauern. Dann hätten nur die Krieger Waffen, um Aufstände und Unruhen niederschlagen zu können und damit zugleich größere Macht als die beiden anderen Stände zusammen. Immer herrschen die Mächtigeren, und Menschen begehen jedes Mal gerne Unrecht, wenn sich ihnen Gelegenheit dazu bietet. Daraus ergibt sich, dass unter diesen Bedingungen Handwerker und Bauern keine politische Mitwirkungsmöglichkeit hätten und es ihnen die Soldaten gar nicht erlauben würden, an der Wahl des Führers zu mitzuwirken. Die Bestimmung, wonach das ganze Volk den Fürsten wählt, verträgt sich nicht mit dem Artikel über die Soldaten, weil sie als die einzigen Bewaffneten mächtiger wären als die anderen Stände.

Zweitens ist auch das Rechtssystem des Hippodamos fehlerhaft. Er wollte ja nicht, dass die Richter im Plenum ihren Urteilsspruch erörtern.

Tamen, ut ait Philosophus, non negabat, quin domi privatim conferre possint. Hoc autem duplici via improbari potest: Primo, quia ex isto modo iudicandi sequitur maior perversio et maior degeratio<sup>1</sup> iudicum.

Nam cicius pervertuntur iudices, si possunt sibi loqui in privato, quam si locuntur<sup>2</sup> publice in pretorio et si iuraverunt<sup>3</sup> dicere, quod senciunt, cicius degerabunt<sup>4</sup> hoc modo quam aliter. Unde et Philosophus innuit, quod in quibusdam bonis policiis<sup>5</sup> econtrario statuitur, quam ordinaverit Ypodonius, ubi ordinatur<sup>6</sup> iudices posse loqui sibi invicem publice, non tamen posse adinvicem habere consilium in privato. Rursus, deficit dictus modus, quia in aliquibus iudiciis oportet collacionem habere adinvicem, quorum sententia tenenda esset.

Tercio deficiebat dictus philosophus quantum ad leges, quas statuit tangentes diversa genera personarum<sup>7</sup> et spe[fol. CCLXVI]cialiter quantum ad legem, quam statuit erga sapientes. [p. 450] Nam, si quicumque [fol. 269<sup>ra</sup>] sapiens inveniens<sup>8</sup> aliquid expediens civitati, deberet ex hoc debitum honorem accipere, conarentur sapientes ad inveniendum novas leges et ad ostendendum leges novas<sup>9</sup> inventas esse proficuas civitati. Quare, continue mutarentur leges, quod est valde in civitate periculosum, quia leges<sup>10</sup> magnam efficaciam habent ex diuturnitate temporis. Quare, si assidue innoventur leges, tolletur virtus et efficacia ipsarum.

Statutum igitur Ypodonii<sup>11</sup> de eo, qui invenit aliquid expediens civitati, ut ait Philosophus, superficialiter visum apparet bonum, est tamen periculosum. In hiis autem deficit Ypodonius<sup>12</sup>. Utrum autem defecerit in aliis, ut<sup>13</sup> utrum principatus debeat ire per electionem vel per hereditatem et utrum leges sint innovande, dato, quod aliquem defectum contineant, et alia, que circa istam materiam sunt querenda, infra diffusius tractabuntur. Ad presens tamen sufficiat hoc tetigisse de opinionibus philosophorum. Et in hoc terminetur prima pars huius tercii libri, in quo agitur de regimine civitatis et regni.<sup>14</sup>

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: degeneratio

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: loquantur

<sup>3</sup> *Textvorlage*: vivaverint. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: degerabunt

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: politiis

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: ordinantur

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: personarum genera

<sup>8</sup> *Textvorlage*: invenies. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: novas leges

<sup>10</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: assidue

<sup>11</sup> *Textvorlage*: Ypodonii

<sup>12</sup> Ypodonius *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>13</sup> *Druck Rom 1607*: et

<sup>14</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: Primae partis, in qua dictum fuit, propter quod bonum inventa fuit communitas civitatis et regni, finis. [p. 452/fol. CCLXVI] Secunda pars tertii libri de regimine principum, in qua tractatur, quomodo regenda est civitas aut regnum tempore pacis

Doch verweigerte er ihnen nicht, wie Aristoteles sagt, sich zu Hause unter Ausschluss der Öffentlichkeit darüber zu verständigen. Das ist aus zwei Gründen falsch: Erstens würde sich durch diese Art der Urteilsfindung das Ethos der Richter sehr zum Schlechten verändern.

Dazu kommt es nämlich rascher, wenn sie sich privat besprechen, statt es öffentlich im Gericht zu tun, und wenn sie geschworen haben, immer nur ihre eigene Meinung zu vertreten, sogar noch schneller. Darum sagt auch Aristoteles, in guten Gemeinwesen sei es gerade umgekehrt geregelt als bei Hippodamos: Dort sei festgelegt, dass Richter sich öffentlich miteinander beraten können, aber auf keinen Fall privat. Ein weiteres Manko des anderen Verfahrens ergibt sich daraus, dass es manchmal bei der Urteilsfindung ein Zusammenwirken der Richter geben muss. Man einigt sich so bei Meinungsverschiedenheiten, was gelten soll.

Der dritte Mangel an den Bestimmungen dieses Philosophen über die Gesetze besteht in den Regelungen für bestimmte Personengruppen, vor allem für die Weisen. Würde jeder von ihnen, dem etwas Gemeinnütziges einfällt, auch Anspruch auf eine Belohnung haben, dann würden sie versuchen, sich neue Gesetze auszudenken und glaubhaft zu machen, dass diese der Allgemeinheit nützen. Folglich würde sich das Recht ständig ändern. Das ist sehr gefährlich für einen Staat. Denn Gesetze entfalten ihre Wirkung am besten dadurch, dass sie lange gültig sind. Würden sie unermüdlich reformiert, käme es entsprechend zu einem Verbindlichkeitsverlust.

Nach der Meinung des Aristoteles erscheint die Verfassung des Hippodamos wegen mancher vorteilhafter Bestimmungen auf den ersten Blick gut, ist aber dennoch gefährlich. Denn sie weist die erwähnten Fehler auf. Ob sie noch mehr Mängel hat, zum Beispiel, darin dass Herrschaft durch Wahl oder Vererbung weitergegeben werden soll, dass Gesetze, wenn sie tatsächlich defizitär sind, neu gefasst werden sollen, und ähnliche Probleme, die sich in diesem Zusammenhang aufdrängen, werden noch ausführlich behandelt. An dieser Stelle soll es aber mit der Darstellung der schon genannten philosophischen Meinungen sein Bewenden haben. Damit schließt Teil I des dritten Buches über die Herrschaft über Städte und ganze Reiche.

**Incipiunt capitula secunde partis tercii libri de regimine principum, in qua tractatur, quomodo regenda sit civitas aut regnum tempore pacis**

- I. Quomodo regenda sit civitas tempore pacis et que et quot consideranda sunt in tali regimine
- II. Quot sunt species principatum et qui illorum sunt boni et qui mali
- III. Quod melius est civitatem et regnum regi uno<sup>1</sup> quam pluribus et quod regnum est optimus principatus
- IV. Quibus rationibus ostendi potest, quod appareat melius esse civitatem aut provinciam regi pluribus quam uno et quomodo solvi potest rationes ille<sup>2</sup>
- V. Quod melius est regimen regni et principatus ire per hereditatem successionem filiorum quam per electionem aliquam
- VI. Que sunt, in quibus rex alios debet excedere et quomodo rex differt a tyranno
- VII. Quod tyrannides est pessimus principatus et quod summe debent cavere reges, ne eorum dominium in tyrannidem convertatur
- VIII. Quod est officium regis et qualiter rex se habere debeat in regimine civitatis et regni
- IX. Que sunt illa, que debet operari verus rex et que simulat facere se tyrannus
- X. Que et quot sunt cavende, quibus tyrannus nititur<sup>3</sup> se in suo dominio preservare

---

<sup>1</sup> *Textvorlage: una*

<sup>2</sup> *ille nach dem Titel des dritten Kapitels in der Zeile ergänzt und eingefügt*

<sup>3</sup> *Korrigiert aus: niittur*

---

***Beginn der Abschnitte von Teil II des dritten Buches über die  
Fürstenherrschaft. Darin wird behandelt, wie man über ein  
Gemeinwesen in Friedenszeiten herrschen soll***

- Kapitel 1: Wie ein Staat zu regieren ist, wenn dort Frieden herrscht. Welche Institutionen dabei zusammenwirken müssen
- Kapitel 2: Wie viele Herrschaftsformen es gibt und welche davon gut oder schlecht sind
- Kapitel 3: Es ist besser, wenn ein Staat oder Herrschaftsgebiet von einem, statt von vielen beherrscht wird. Die Monarchie ist die beste Regierungsform
- Kapitel 4: Welche Argumente sich dafür vorbringen lassen, dass es anscheinend besser sei, wenn ein Staat oder Herrschaftsgebiet von mehreren als nur von einem regiert würde, und wie man sie widerlegen kann
- Kapitel 5: Es ist besser, wenn die königliche oder fürstliche Herrschergewalt durch Sohnesfolge erblich ist, als sie durch eine Wahl weiterzugeben
- Kapitel 6: Worin ein König andere übertreffen muss. Der Unterschied zwischen ihm und einem Tyrannen
- Kapitel 7: Tyrannei ist die schlimmste Form der Herrschaft. Könige und Fürsten müssen sich am meisten davor hüten, dass sich ihre Regierungsgewalt in Tyrannei verwandelt
- Kapitel 8: Was die Amtspflicht eines Königs ist und wie er sich bei der Herrschaft über sein Staatswesen, das Reich, verhalten muss
- Kapitel 9: Was genau ein wahrer König tun muss und ein Tyrann nur vortäuscht
- Kapitel 10: Welche Vorsichtsmaßnahmen ein Tyrann ergreifen muss, um sich an der Macht zu halten

- XI. Quot sunt illa, ad que reducuntur cautele tyrannice, et quod reges cavere debent, ne efficientur tyranni, quia operari regia sunt optima, tyrannica vero<sup>1</sup> pessima
- XII. Quod detestabile est regiam maiestatem declinare in tyrannidem et quidquid corrupcionis in aliis perversis principibus<sup>2</sup> totum in tyrannid[em] congregatur<sup>3</sup>
- XIII. Quod summe expedit regibus et principibus recte gubernare populum et cavere, ne tyrannizent, qu[ia] multis de causis contingit subditos incidiari tyran[nis]
- XIV. Quod maxime rex cavere debet, ne efficiatur tyrann[us], eo quod pluribus modis corrumpatur tyrannides quam regius principatus
- XV. Que sunt, que solvant dominium regium et quot oportet regem facere, ut se in suo principatu conservet
- XVI. Que sunt consilia et circa que oportet consilia adhibere
- XVII. Quid est consilium et qualiter consilia sunt fienda
- XVIII. Quales consiliarios assumere debeat regiam mai[estatem]
- XIX. Quot oportet scire consiliario et circa quot sunt con[sil]ia adhibenda<sup>4</sup>
- XX. Quod, quantum possibile est, omnia legibus determinanda et, [quam] pavtiora possunt, arbitrio iudicum committenda
- XXI. Qualiter est circa iudicium<sup>5</sup> procedendum et quod sermones pa[ssi]onales sunt coram iudice prohibenda
- XXII. Que et quot oporteat iudices habere, ut con[ti]ngat eos debite iudicare

---

<sup>1</sup> Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens

<sup>2</sup> Textvorlage: principis. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>3</sup> congregatur nach dem Titel des elften Kapitels in der Zeile ergänzt und eingefügt

<sup>4</sup> -lia adhibenda nach dem Titel des vierzehnten Kapitels in der Zeile ergänzt und eingefügt

<sup>5</sup> Textvorlage: iudicio



- Kapitel 11: Wo die Vorsichtsmaßnahmen der Tyrannen herkommen. Könige müssen sich davor hüten, zu Gewaltherrschern zu werden. Denn was ein König tut, ist am besten, was ein Tyrann macht, am schlimmsten
- Kapitel 12: Es ist abscheulich, wenn eine Königsherrschaft auf die Stufe der Tyrannei herabsinkt. Was immer auch an anderen falschen Regierungsformen verderblich ist, die Gewaltherrschaft vereinigt es in sich
- Kapitel 13: Für Könige und Fürsten ist es selbst am besten, ihr Volk gut statt nach der Art von Tyrannen zu regieren. Denn es gibt viele Gründe, warum Untertanen gegen Gewaltherrscher Anschläge verüben
- Kapitel 14: Ein König sollte sich am meisten davor hüten, ein Tyrann zu werden. Denn eine Tyrannei kann auf mehr Arten untergehen als eine Königsherrschaft
- Kapitel 15: Was der Herrschaft eines Königs Bestand verleiht und von ihm dafür zu tun ist
- Kapitel 16: Worüber man sich überhaupt beraten kann und worüber man es auch muss
- Kapitel 17: Was eine Beratung ist und wie man sie abhalten soll
- Kapitel 18: Welche Art von Beratern ein König hinzuziehen soll
- Kapitel 19: Was Berater wissen müssen und worüber man ihre Meinung einholen soll
- Kapitel 20: Alle Gesetze sind so eindeutig wie möglich zu formulieren. Wo das nicht so möglich ist, muss man sich auf das Urteilsvermögen der Richter verlassen
- Kapitel 21: Wie ein Gerichtsverfahren ablaufen soll. Leidenschaftliche Appelle an das Gericht muss man unterbinden
- Kapitel 22: Was Richter an sich haben müssen, um gut urteilen zu können

- XXIII. Quot et que oporteat considerare iudices, ut indulgeant humanis et ut sint clementes  
pocius qua[m] crudele<sup>1</sup>s
- XXIV. Quod diversa sunt genera legum et diversi sunt m[odi] iusticie et quod in ius naturale et  
positivum cetera talia r[educuntur]
- XXV. Quomodo ius gencium et ius animalium a iure naturali habet esse [distinctum]
- XXVI. Qualis debeat lex humana et quod condere tal[es] leges sit<sup>2</sup> utile regno et civitati
- XXVII. Quod non cuiuslibet est leges ferre et quod, ut leges v[im] obligandi habeant, oportet  
eas promulgatas e[sse]
- XXVIII. Quot et que opera debent continere leges, que a [re]gibus et principibus sunt condende<sup>3</sup>
- XXIX. Qualiter melius regitur civitas aut regnu[m], utrum melius regatur optimo rege quam  
opti[mo] lege]
- XXX. Quod preter legem humanam et naturalem oportuit d[are] legem evangelicam et divinam
- XXXI. Quod, quantum possibile est, sunt leges patrie observande [et] cavendum est assuescere  
innovare aut immutare [leges]
- XXXII. Quid est civitas et quid est regnum et qualem oportet e[sse] populum existentem in  
regno et civitate
- XXXIII. Quod tunc est optima civitas et optimum regnum et optimus populus, quando est ex  
multis personis mediis constitutu[s]<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> crudele[s] nach dem Titel des zweiundzwanzigsten Kapitels in der Zeile ergänzt und eingefügt

<sup>2</sup> Textvorlage: sit. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>3</sup> Textvorlage: odende. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>4</sup> -stitutu[s] nach dem Titel des dreißigsten Kapitels in der Zeile ergänzt und eingefügt

- Kapitel 23: Warum Richter bei Allzumenschlichem Nachsicht walten lassen und lieber zu milde als zu unerbittlich sein sollen
- Kapitel 24: Es gibt verschiedene Arten von Gesetzen und von Gerechtigkeit. Aus dem Naturrecht und dem positiven Recht lassen sich aber alle anderen ableiten
- Kapitel 25: Warum Völkerrecht und positives Recht vom Naturrecht zu trennen sind
- Kapitel 26: Was für ein menschliches Gesetz kennzeichnend sein soll. Der Nutzen der Gesetzgebung für die Bürgerschaft eines Reiches
- Kapitel 27: Nicht jeder darf Gesetze machen. Damit sie Verbindlichkeit erlangen, müssen sie öffentlich verkündet werden
- Kapitel 28: Welche Wirkungen von Fürsten und Könige erlassene Gesetze haben müssen
- Kapitel 29: Wie eine Stadt oder Reich besser regiert wird, durch einen besonders guten König oder ein besonders gutes Gesetz
- Kapitel 30: Neben dem dem menschlichen und dem natürlichen Recht muss es auch noch ein göttliches, dem Evangelium gemäües, geben
- Kapitel 31: Die geltenden Gesetze sind so weit wie möglich einzuhalten. Man muss sich auch davor hüten, ständig neue Gesetze zu machen
- Kapitel 32: Was eine Stadt und was ein Reich ist. Welche Art Volk dort leben muss
- Kapitel 33: Um eine Stadt, ein Reich und ein Volk steht es dann am besten, wenn es eine breite Mittelschicht gibt

XXXIV. Quod expedit populo cum magna reverencia r[egibus] obedire et cum summa diligencia leges reg[ia]s observare<sup>1</sup>

XXXV. Qualiter se debent habere cives et universaliter habitatores[ regni], ne reges provocant ad iracundia circa Ipsos

XXXVI. Quomodo reges et principes debeant se habere, ut ament[ur a] populo, et quomodo, ut timeantur, et quod, licet utrumque sit necessarium, at[t]amen debent plus amari appetere quam timeri<sup>2</sup>

Explicit<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> observare nach dem Titel des achtundzwanzigsten Kapitels in der Zeile ergänzt und eingefügt

<sup>2</sup> Das Inhaltsverzeichnis von Teil II des dritten Buches ist am unteren (bis Kapitel IX) bzw. rechten Rand von fol. 269<sup>r</sup> ergänzt und wird hier in der Transkription dem ersten Kapitel vorangestellt. Auf fol. 269<sup>r</sup> ist durch Beschneidung des Blattes am rechten Rand Textverlust eingetreten. Fehlende Buchstaben werden nach den Titeln der Kapitel im Text in eckigen Klammern ergänzt

<sup>3</sup> Explicit nach dem Titel des sechsunddreißigsten Kapitels in der Zeile ergänzt

- Kapitel 34: Es ist für ein Volk von Vorteil, seinem König voll Ehrerbietung zu gehorchen und dessen Gesetze ganz sorgfältig zu beachten
- Kapitel 35: Wie sich Bürger und überhaupt alle Bewohner eines Reiches verhalten sollen, damit Könige nicht beginnen, ihnen zu zürnen
- Kapitel 36: Wie Könige und Fürsten sich verhalten müssen, damit sie vom Volk geliebt und gefürchtet werden. Zwar ist beides notwendig. Aber man soll mehr danach streben, geliebt statt gefürchtet zu werden

## Capitulum I: Quomodo regenda sit civitas tempore pacis et que et quot consideranda sunt in tali regimine

Postquam ausiliante Deo complevimus primam partem huius tercii libri, premittendo quedam preambula ad propositum et recitando opinionem diversorum philosophorum instituencium policiam et tradencium artem de regimine civitatis et regni, restat autem<sup>1</sup> nunc exsequi de aliis duabus partibus, videlicet de regimine regni et civitatis tempore pacis et de huiusmodi regimine tempore belli. Sciendum ergo<sup>2</sup>, quod sicut<sup>3</sup> tempore belli defendenda est civitas per arma, sic<sup>4</sup> tempore pacis gubernanda est per leges iustas et per consuetudines approbatas, que vim legum<sup>5</sup> optinent. Videntur ergo sic se habere arma ad tempus belli sicut et<sup>6</sup> leges ad tempus pacis.

Viso ergo<sup>7</sup> tempore pacis gubernandam esse civitatem et regnum per leges iustas et consuetudines approbatas, delevi patere potest, que et quot conside[fol. CCLXVII]randa sunt in tali regimine. Videtur autem Philosophus tercio *Politicorum* tangere quatuor, [p. 452] que consideranda sunt in regimine civitatis. Hec autem sunt princeps, consilium, pretorium et populus. Possumus autem ex ipsis legibus, quibus regenda est civitas tempore pacis duplici via investigare, quod de predictis quatuor consideran[fol. 269<sup>rb</sup>]dum est in regimine, quo regenda est civitas tempore pacis: Prima via sumitur ex hiis, que requiruntur ad legem, secundo ex fine, quo intenditur in ipsa lege.

Prima via sic patet: Nam ad hoc, quod per leges recta<sup>8</sup> gubernacio habeatur, quantum ad presens spectat, quatuor requiruntur: Primo, ut leges per sapienciam sint bene invente, secundo, ut per civilem potenciam sint bene custudite, tercio, ut per leges inventas et custoditas acta civium sint recte iudicata, quarto et ultimo, ut propter pacificum statum populi, que traduntur in legibus sint debite observata. Bene autem custodire leges per civilem potenciam spectat ad principem. Unde et Philosophus quinto *Ethicorum* ait, quod princeps esse debet custos iusti, idest iustarum<sup>9</sup> legum et statutorum<sup>10</sup>. Nam ipsa statuta<sup>11</sup> legalia leges quedam dici possunt. Bene quidem invenire leges per sapienciam spectat ad consilium.

---

<sup>1</sup> autem fehlt im Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Druck Rom 1607: igitur

<sup>3</sup> sicut fehlt im Druck Rom 1607

<sup>4</sup> Druck Rom 1607: sicut

<sup>5</sup> Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens

<sup>6</sup> et fehlt im Druck Rom 1607

<sup>7</sup> Druck Rom 1607: igitur

<sup>8</sup> Davor getilgt: reg

<sup>9</sup> Textvorlage: iustorum. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>10</sup> Textvorlage: statu tosius. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>11</sup> Druck Rom 1607: statuta ipsa

## **Kapitel 1: Wie ein Staat zu regieren ist, wenn dort Frieden herrscht. Welche Institutionen dabei zusammenwirken müssen**

Mit Gottes Hilfe haben wir den ersten Teil von Buch III abgeschlossen. Dort wurden zur Einführung in das Thema die Verfassungsmodelle und Regierungslehren verschiedener Philosophen angeführt. Es müssen sich aber zwei weitere Teile anschließen, je einer über die Herrschaft in Friedens- und Kriegszeiten. Dazu muss man wissen, dass im Krieg das Vaterland mit Waffengewalt verteidigt und im Frieden mit Hilfe gerechter Gesetze und anerkannter Praktiken des Gewohnheitsrechts verwaltet werden muss. Offenbar haben im Krieg Waffen dieselbe Funktion wie im Frieden Gesetze.

Wenn man also Letzteres weiß, lässt sich unschwer ableiten, was dabei zu berücksichtigen ist. Aus dem dritten Buch der *Politik* des Aristoteles ergibt sich, dass es sich dabei um vier Institutionen handelt, den Fürsten, die beratende Körperschaft, die Gerichte und das Volk. Aus den Gesetzen, die in Friedenszeiten gelten, lässt sich direkt auf zwei Arten ableiten, wie diese vier Elemente für die Herrschaft von Belang sind, erstens ausgehend von dem, was eine Rechtsordnung ausmacht und zweitens davon, wozu sie dienen soll.

Erstens sind vier Dinge für eine rechtskonforme Herrschaft notwendig: Die Gesetze müssen weise formuliert sein, von der Staatsgewalt zur Geltung gebracht werden und unter diesen Voraussetzungen in der Rechtsprechung angemessen auf den Einzelfall angewendet werden. Schließlich noch hat das Volk sie um des Friedens willen entsprechend zu beachten. Der Schutz des Rechtes durch die Staatsgewalt ist Aufgabe des Fürsten. Daher meint Aristoteles in Buch V der *Nikomachischen Ethik*, der Fürst sei Hüter der Gerechtigkeit, d. h. der gerechten Gesetze und Vorschriften. Wenn Letztere rechtswirksam sind, kann man auch sie eine Art von Gesetzen nennen. Weise Gesetze zu ersinnen fällt in die Zuständigkeit der beratenden Versammlung.

Decet enim princeps adeo sapientes consiliarios habere, ut debite invenire possint, que populus observare debet. Bene vero iudicare secundum leges inventas per consiliarios et custoditas per principem spectat ad pretorium sive ad iudices. Ipsi enim sunt, qui secundum huiusmodi leges acta civium iudicare debent. Set bene observare leges spectat ad omnes cives sive ad totum populum. Quare, [fol. CCLXVII<sup>r</sup>] si considerentur, que requiruntur ad hoc, quod tempore pacis per leges bene gubernetur civitas, oportet in huiusmodi regimine de predictis quatuor considerationem facere.

Secunda via ad investigandum hoc idem sumitur ex fine, qui in legibus intenditur. Debet enim intendere legis lator, ut per leges consequamur conferens et vitemus nocivum, faciamus iustum et vitemus iniustum et sequamur<sup>1</sup> laudabile et fugiamus<sup>2</sup> vituperabile. De conferenti autem et nocivo est consilium. [p. 453] De iusto et iniusto est pretorium. Set de laudabili et vituperabili est exclamatio sive concionacio, que potest respicere totum populum. Populus enim ad bene agendum per leges maxime inducendus est<sup>3</sup>, eo quod in<sup>4</sup> ipsis legibus precipiuntur laudabilia et prohibentur<sup>5</sup> turpia. Volentem ergo determinare, qualiter regenda sit civitas tempore pacis, non solum considerare debet, qualis debeat esse princeps, cuius est leges ferre et custodire, set etiam quales debeant esse consilarii, quorum est cognoscere, quid conferens et quid nocivum, et quales [fol. 269<sup>va</sup>] debeant esse iudices, quorum est iudicare, quid iustum et quid iniustum, et qualis debeat esse populus, qui inducendus est, ut sequatur pulcrum et laudabile et fugiat vituperabile et turpe. De omnibus ergo hiis quatuor, videlicet de principatu, consilio, pretorio et populo breviter, ut ad propositum spectat, dicemus in hac secunda parte huius tercii libri. Primo tamen dicemus de ipso principatu. [fol. CCLVVIII<sup>r</sup>]

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: consequamur

<sup>2</sup> *Davor getilgt*: vituperamus

<sup>3</sup> *est fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *in fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Textvorlage*: prohibuntur. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*



Ein Fürst muss nämlich Berater haben, die weise genug sind, um herauszufinden, was dem Volk vorzuschreiben ist. Die von der beratenden Versammlung formulierten und vom Fürsten gültig erhaltenen Gesetze bei der Rechtsprechung gut anzuwenden ist die Kompetenz des Richterkollegiums, das die Handlungen der Bürger entsprechend zu bewerten hat. Gesetzestreue kommt allen Bürgern bzw. dem ganzen Volk zu. Bei einer Betrachtung dessen, was im Frieden zu einer guten, gesetzesmäßigen Staatsherrschaft notwendig ist, sind also die vier genannten Institutionen einzubeziehen.

Dasselbe ergibt sich auch aus der Funktion des Rechts. Ziel des Gesetzgebers muss es nämlich sein, uns dazu zu bringen zu tun, was uns hilft, und zu vermeiden, was uns schadet. Wir sollen machen, was gerecht und nicht was ungerecht ist, und was Lob statt Tadel verdient. Die Unterscheidung zwischen „nützlich“ und „schädlich“ fällt unter die Kompetenz der beratenden Versammlung. Dafür, „gerecht“ und „ungerecht“ auseinanderzuhalten, ist das Gericht zuständig. Lob und Tadel, d. h. bejubelt oder ausgebuht zu werden, kann das ganze Volk angehen. Es wird nämlich am besten durch Gesetze dazu veranlasst, Gutes zu tun. Denn darin wird vorgeschrieben, was billigenswert, und verboten, was zu tadeln ist. Um zu bestimmen, wie man in Friedenszeiten über ein Staatswesen herrschen soll, reicht es nicht aus, den Fürsten, der Gesetze erlassen und durchsetzen muss, in die Betrachtung einzubeziehen. Man muss auch überlegen, welche Eigenschaften die Mitglieder der beratenden Körperschaft brauchen, die wissen müssen, was nützlich oder schädlich ist, was die Richter auszuzeichnen hat, die über Recht und Unrecht urteilen, und schließlich was für ein Volk es braucht, damit es sich dahin bringen lässt, das Schöne und Löbliche anzustreben und sich von dem fernzuhalten, was tadelnswert und schändlich ist. Von diesen vier Institutionen, dem Fürsten, der beratenden Körperschaft, dem Rechtswesen und dem Volk wird so kurz, wie es unser Thema erlaubt, in Teil II dieses dritten Buches die Rede sein. Den Anfang machen wir aber mit der Herrschaft im engeren Sinn.

## Capitulum II: Quot sunt species principatuum<sup>1</sup> et qui illorum sunt boni et qui mali

Tercio *Politicorum* distinguit Philosophus sex modos principatuum<sup>2</sup>, quorum tres sunt boni et tres<sup>3</sup> mali. Nam regnum, aristocracia et politica<sup>4</sup> sunt principatus boni, tyrannides, obligarchia et democratia sunt mali. Docet enim idem ibidem discernere bonum principatum a malo. Nam, si in aliquo dominio aut principatu intenditur bonum commune et omnium civium secundum suum statum, sic est equale et rectum. Set si intenditur ibi bonum aliquorum et aliorum oppressio, sic est corruptum et perversum. Hoc enim modo secundum viam Philosophi accipere possumus sufficienciam principantium tam perversorum quam rectorum. Nam in civitate vel in aliqua [p. 454] gente vel dominatur unus vel pauci vel multi. Si unus, vel intendit bonum commune et subditorum vel intendit bonum proprium. Si<sup>5</sup> ille<sup>6</sup> intendit bonum commune et subditorum, tunc dicitur monarchia<sup>7</sup> sive regnum. Regis enim<sup>8</sup> est intendere commune bonum. Si enim<sup>9</sup> ille unus sic<sup>10</sup> dominans non intendit bonum commune<sup>11</sup>, set per civilem potenciam opprimens alios omnia ordinat in bonum proprium et privatum, non est rex, set tyrannus. Duo ergo principatus consurgunt ex dominio unius, unus rectus, ut cum propter bonum commune dominatur rex, et alius perversus, ut propter bonum privatum principatur tyrannus.

Contingit tamen aliquando civitatem [fol. CCLXVIII<sup>v</sup>] aliquam non regi uno aliquo dominante, set regi aliquibus paucis tamen<sup>12</sup>. Videmus enim pluries in civitate Romana, quod, deficiente senatu tempore illo intermedio antequam alius senator eligeretur, regebatur totus Romanus populus quibusdam paucis viris. Eligebantur enim duodecim viri approbati et boni testimonii, quos vocabant duodecim bonos homines, et horum gubernam[fol. 269<sup>vb</sup>]mine<sup>13</sup> tota civitas regebatur. Unde et malificia facta distinguebantur ex diversitate principatuum. Dicebatur autem de aliquo maleficio fuisse factum tempore senatoris, de aliquo vero tempore bonorum hominum.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: principantium

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: principantium

<sup>3</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: sunt

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: politia

<sup>5</sup> vel intendit ... proprium. Si *fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> ille *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Korrigiert aus*: moinarchia

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: autem

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: vero

<sup>10</sup> sic *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: commune bonum

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607*: tantum

<sup>13</sup> *Druck Rom 1607*: gubernatione

## **Kapitel 2: Wie viele Herrschaftsformen es gibt und welche davon gut oder schlecht sind**

In Buch III seiner *Politik* unterscheidet Aristoteles sechs Verfassungstypen. Drei davon sind gut und drei schlecht. Die guten sind die Monarchie, die Aristokratie und die Politie, die schlechten die Tyrannei, die Oligarchie und die Demokratie. An dieser Stelle sagt der Philosoph auch, wie man beide Gruppen unterscheidet. Wenn eine Herrschaft darauf ausgerichtet ist, das Wohl aller Bürger gemäß ihrem Stand zu fördern, ist sie gleichmäßig gerecht. Zielt sie darauf, was für die einen gut ist, und unterdrückt dabei die anderen, dann ist sie verdorben und verkehrt. Nach diesem Kriterium des Aristoteles können wir hinlänglich unterscheiden, was eine verkehrte und was eine richtige Verfassung ist. Denn in einem Staat oder bei einem Volk regiert immer entweder einer, oder es herrschen wenige bzw. viele. Wenn ein Einzelner das Wohl aller Untertanen anstrebt, nennt man das „Monarchie“ oder „Königtum“. Das Streben nach dem Vorteil aller ist nämlich Aufgabe eines Königs. Wenn ein Alleinherrscher nicht auf das Gemeinwohl aus ist, sondern mit Hilfe der Staatsgewalt andere unterdrückt und alles seinem eigenen Vorteil unterordnet, ist er kein König, sondern ein Tyrann.

Es kommt aber manchmal vor, dass ein Staat nicht von einem Herrscher allein gelenkt wird, sondern stattdessen von einigen wenigen. Das finden wir öfter im römischen Staat. In Ermangelung eines Senats wurde das ganze römische Volk in der Zwischenzeit bis zu dessen Neuwahl von wenigen Männern beherrscht. Man bestimmte zwölf bewährte Männer von gutem Ruf und nannte sie die *Die zwölf Guten*. Ihrer Führung unterstand das ganze Staatswesen. Daher unterscheidet sich diese Regierungsform wiederum von anderen, wenn dabei Böses verübt wird. Man sagte nämlich, etwas Schlimmes sei zur Zeit des Senats oder der Guten Männer verbrochen worden.

Si ergo regatur civitas non per unum solum, set per quosdam paucos, tunc illi pauci vel sunt virtuosus et boni et intendunt commune bonum, et tunc talis principatus dicitur "aristocratia", quod idem est quod principatus bonorum et virtuosorum. Inde autem venit, ut maiores in populo et qui debent populum regere vocati sunt "optimates", quia optimi esse debent<sup>1</sup> qui aliis preesse desiderant. Set, si illi pauci non<sup>2</sup> sunt virtuosus nec intendunt commune bonum, set sunt divites et opprimentes alios intendunt proprium lucrum, huiusmodi principatus "oligarchia" dicitur, quod idem est quod principatus divitum. Consurgit ergo<sup>3</sup> duplex principatus ex dominio paucorum, unus rectus, ut cum dominantur aliqui, quia sunt virtuosus et intendentes commune bonum et alius perversus<sup>4</sup>, ut cum dominantur aliqui, non quia sunt boni, set quia sunt divites et alios opprimentes.

Tercio possunt distingui principatus, ex eo, quod in civitate dominantur multi. Communiter enim in civitatibus Ytalie domi[natur] multi, ut totus populus. Ibi enim requiritur consensu totius populi in statutis condendis, in potestatibus eligendis et etiam in potestatibus corrigendis. Licet enim semper ibi advocetur<sup>5</sup> potestas vel dominus aliquis, qui civitatem regat, magis tamen dominantur totus populus quam dominus advocatus<sup>6</sup>, eo quod totius populi est eum eligere et corrigere, si male agat. Etiam eius totius est statuta condere, que non licet dominium transgredi. In tali ergo principatu, ubi dominantur multi, ut totus populus, vel intenditur bonum<sup>7</sup> egenorum, mediarum personarum et divitum et omnium secundum suum statum, et tunc est rectus et equalis. Et quia<sup>8</sup> talis principatus non habet nomen proprium, vocat eum Philosophus nomine communi et dicit ipsum esse politiciam<sup>9</sup>. Policicia<sup>10</sup> enim quasi idem est, quod ordinatio civitatis quantum ad omnes principatus, qui sunt in ea, et principaliter quantum ad maximum principatum, qui dominantur omnibus aliis. Policicia<sup>11</sup> enim consistit maxime in ordine summi principatus, qui est in civitate. Omnis ergo ordinatio civitatis "policicia<sup>12</sup>" dici potest.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: debent esse

<sup>2</sup> *Korrigiert aus*: paucinon

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>4</sup> ut cum ... alius perversus *fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: adnotetur

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: adnotatus

<sup>7</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: commune

<sup>8</sup> Et quia *fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: politiam

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: Politia

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: Politia

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607*: politia

Wenn ein Staat also nicht von einem allein, sondern von wenigen regiert wird, dann sind diese wenigen im einen Fall tugendhaft und gut und streben nach dem Gemeinwohl. Diese Art der Herrschaft nennt man „Aristokratie“. Das heißt nämlich dasselbe wie „Herrschaft der Guten und Tugendhaften“. Daher kommt, dass die Vornehmen im Volk, die darüber herrschen müssen, „Optimaten“ geheißen wurden. Denn die Besten („optimi“) müssen die sein, die andere beherrschen wollen. Wenn diese wenigen nicht tugendhaft sind und auch nicht nach dem Wohl aller streben, sondern als Reiche durch die Unterdrückung ihrer Mitbürger den eigenen Vorteil suchen, wird diese Verfassung „Oligarchie“ genannt. Das ist gleichbedeutend mit „Herrschaft der Reichen“. Also entwickelt sich die Herrschaft von wenigen zu zwei verschiedenen Regierungsformen. Eine ist richtig, weil dabei Männer von Tugend das Allgemeinwohl im Sinn haben. Die andere ist verkehrt. Denn dabei herrschen einige nicht wegen ihrer guten Eigenschaften, sondern als Unterdrücker, weil sie reich sind.

Drittens kann man die Staatsformen noch weiter unterscheiden, in denen viele herrschen. In den italienischen Stadtstaaten hat für gewöhnlich eine große Zahl, d. h. das ganze Volk, die Macht. Dort wird nämlich bei neuen Gesetzen, der Wahl der Potentaten oder auch deren Bestrafung die Zustimmung des ganzen Volkes verlangt. Man nennt dort zwar denjenigen „Potentat“ („podestà“), der die Stadt regiert. Mehr Macht als dieser Titularherrscher hat aber das ganze Volk. Denn es ist dessen Aufgabe, ihn zu wählen oder zu bestrafen, wenn er Böses tut. Es erlässt auch die Satzungen, gegen die der Herrscher nicht verstoßen darf. Unter einer solchen Herrschaft der vielen, d. h. des ganzen Volkes, wird also entweder das Wohl der Bedürftigen, der Mittelschicht und der Vermögenden, also aller, ihrem jeweiligen Stand entsprechend, angestrebt. Dann wird sie allen gleichermaßen gerecht. Diese Verfassung hat keinen eigenen Namen. Deshalb bezeichnet Aristoteles sie mit dem Allgemeinbegriff und spricht von „Politie“. Politie ist nämlich dasselbe wie die Rangordnung aller Gewalten innerhalb eines Staates und vor allem die Festlegung der einen, die allen anderen übergeordnet ist. Politie besteht vor allem in der Unterwerfung unter die höchste Gewalt im Staat. Folglich kann man jede Staatsordnung „Politie“ nennen.

Principatus tamen populi, si rectus sit, eo quod non [fol. 270<sup>ra</sup>] habeat commune nomen, “policicia<sup>1</sup>” dicitur. Nos autem talem principatum appellare possumus “gubernacionem populi”, si rectus sit. Set, si populus sic dominans non intendit bonum omnium secundum suum statum, set vult tyrannizare et opprimere divites, est principatus perversus et in Greco nomine dicitur “democracia”. Nos autem ipsum appellare possumus perversionem populi. Patet ergo, quot sunt principatus et qui illorum sunt boni et qui perversi. [p. 456/fol. CCLXIX<sup>v</sup>]

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: politia

Aber weil es für die richtige Volksherrschaft keine besondere Bezeichnung gibt, heißt auch sie so. Wir können aber eine solche Verfassung auch „die richtige Form der Volksherrschaft“ nennen. Wenn ein Volk aber regiert und nicht darauf aus ist, was für jeden nach seinem Stand das Gute ist, sondern die Vermögenden auf tyrannische Art unterdrücken will, ist das eine verkehrte Verfassung und heißt mit einem griechischen Wort „Demokratie“. Wir können sie aber auch „pervertierte Volksherrschaft“ nennen. Jetzt weiß man also, wie viele Regierungsformen es gibt und welche davon gut oder schlecht sind.

### Capitulum III: Quod melius est civitatem et regnum regi uno quam pluribus et quod regnum est optimus principatus

Quia intendimus ostendere, que sit optima policicia<sup>1</sup> et quis sit optimus principatus, postquam distinximus modus principandi et declaravimus, qui illorum sunt recti et qui perversi, restat ostendere inter principatus rectos, qui<sup>2</sup> sit melior. Assignantur autem communiter quatuor vie, quod regnum est optimus principatus et quod melius est civitatem aliquam sive provinciam<sup>3</sup> regi uno quam pluribus, sive illi plures sint pauci sive multi. Prima via sumitur ex unitate et pace, que debet intendi in regno et civitate tanquam finis, secunda ex civili potencia, que requiritur ad regnum civitatis, tertia ex hiis, que videmus in natura, quarta ex hiis, que<sup>4</sup> experimento didicimus in regiminibus civitatum.

Prima via sic patet: Nam pax et unitas civium debent esse finaliter intenta a legis latore sicut sanitas et equalitas humorum est finaliter intenta a medico. Hanc autem unitatem et concordiam magis efficere potest quod est per se unum. Magis autem per se unitas reperitur in<sup>5</sup> principatu, si dominetur unus princeps, quam si dominantur plures. Immo, cum plures principantur, nunquam potest esse pax in huiusmodi principatu, nisi illi plures sint uniti et concordēs<sup>6</sup>, propter quod autem unumquodque et illud magis. Si ergo est pax et concordia inter cives, si plures prin[fol. CCLXX<sup>r</sup>]cipantes<sup>7</sup> sint quasi<sup>8</sup> unum, ergo si solus unus principaretur inter eos, non sic defacili turbari posset pax ipsorum civium.

Secunda via ad intelligendum hoc idem sumitur ex civili potencia, que requiritur in regimine civitatis. [p. 457] Nam, quanto virtus est magis unita, forcior est se ipsa dispersa, ut declarari habet [fol. 270<sup>rb</sup>] in libro *De causis* et in *Proposicionibus* Procli. Videmus autem, quod, si multi homines trahunt<sup>9</sup> navem, nisi uniantur<sup>10</sup> in tractu, ut cum unius trahit, alius trahat, nunquam navem traherent. Immo, si omnes vires, que sunt in pluribus trahencibus, congregarentur in uno, quia ille magis unite traheret, virtuosior esset in trahendo.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: politia

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: quis

<sup>3</sup> *Textvorlage*: provincia. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: videmus et

<sup>5</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: uno

<sup>6</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: et. *Nicht im Druck Rom 1556*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: principes. *Druck Rom 1556*: princeps

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: quam

<sup>9</sup> *Druck Rom 1556*: trahant

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: iuvantur



---

### **Kapitel 3: Es ist besser, wenn ein Staat oder Herrschaftsgebiet von einem, statt von vielen beherrscht wird. Die Monarchie ist die beste Regierungsform**

Es ist ja unsere Absicht zu zeigen, was das beste Gemeinwesen und die beste Art ist, es zu regieren. Wir haben schon die Herrschaftsformen unterschieden und erklärt, welche davon richtig und welche verkehrt sind, und müssen nun noch darlegen, welche unter den guten die beste ist. Man gibt im Allgemeinen vier Gründe an, warum ein Reich die beste Staatsform ist, und dass ein Staat oder Herrschaftsgebiet besser von einer Einzigen Person als von mehreren, seien derer wenige oder viele, regiert wird. Das erste Argument leitet sich von Einigkeit und Frieden als den notwendigen Staatszielen ab, das zweite von den Machtmitteln, die zur Herrschaft nötig sind, das dritte aus der Beobachtung der Natur und das vierte aus dem, was wir durch Erfahrung lernen.

Zu Punkt I: Frieden und Einigkeit unter den Bürgern müssen das sein, wonach der Gesetzgeber letztendlich strebt so wie ein Arzt nach der Gesundheit durch einen ausgeglichenen Säftehaushalt. Ein solches Einvernehmen lässt sich besser durch etwas erreichen, was selbst nur eins ist. An sich ist Einigkeit in einem einzelnen Herrschaftsbereich eher zu finden, wenn dort nur ein Anführer gebietet als wenn dies mehrere tun. Wenn mehrere herrschen, kann in ihrem Bereich nur dann Frieden herrschen, wenn sie alle eins sind. „Um dessentwillen etwas ist, das ist dies in höherem Grade.“ Herrschen also Frieden und Eintracht zwischen den Bürgern, wenn mehrere Anführer wie ein Mann zusammenstehen, dann wäre unter einem Alleinherrscher die bürgerliche Ruhe noch weniger leicht zu stören.

Das zweite Argument ergibt sich aus der zur Herrschaft erforderlichen Verfügung über Machtmittel. Denn je ungeteilter eine Tugend ist, umso stärker breitet sie sich aus, wie im Buch *Über die Ursachen* [des Aristoteles] und in den *Thesen* des Proklos erklärt wird. Wenn viele Menschen ein Schiff ziehen, können sie es, wie die Erfahrung lehrt, immer nur dann vom Fleck bringen, wenn sie sich synchron bewegen, d. h. zieht der eine, dann auch der andere. Wenn die Kräfte aller, die in so großer Zahl ziehen, zu einem Ganzen verschmelzen würden, könnte es dann entsprechend auch stärker ziehen.

Quare, si tota civilis potencia, que est in pluribus principantibus<sup>1</sup>, congregaretur in uno principe, effecacior esset, et ille principans propter habundanciolem potenciam melius posset politiciam<sup>2</sup> gubernare.

Tercia via sumitur ex hiis, que videmus in natura. Ubicunque autem<sup>3</sup> est regimen<sup>4</sup> naturale, semper totum illud regimen<sup>5</sup> reducitur in aliquod unum principans, ut si in eodem corpore, ubi sunt diversa membra ordinata ad diversa officia et diversus motus, est dare aliquod unum membrum, ut cor, ex cuius motu sumit originem omnis motus animalis factus in toto corpore. Rursus, si ad constitutionem eiusdem animalis<sup>6</sup> concurrunt diversa elementa est dare ibi unum aliquid, ut animam regentem et retinentem elementa<sup>7</sup> in corpore animalis, ne dissolvatur predictum corpus. Unde dicitur circa finem primi *De anima*, quod anima magis continet corpus quam econverso. Sic eciam unum<sup>8</sup> ce[fol. CCLXX<sup>v</sup>]leste corpus ut<sup>9</sup> primum mobile est illud, per cuius motum reguntur et causantur motus facti hic<sup>10</sup> inferius, et in toto universo est unus Deus singula regens et disponens<sup>11</sup>. Apes eciam, quia naturale est eis in societate vivere, naturaliter subsunt uni regi<sup>12</sup>. Si ergo<sup>13</sup> singula naturalia considerentur, semper videmus multitudinem quamlibet reduci in unum aliquid<sup>14</sup> principans et gubernans. Nam, sicut naturale est, quod multitudo ab uno procedat, sic est eciam<sup>15</sup> naturale, quod in unum aliquid<sup>16</sup> reducatur. Bonum ergo est<sup>17</sup> regimen populi sive multitudinis, si sit rectum, melius est tamen regimen paucorum, eo quod magis ad unita[p. 458]tem accedat. Optima est autem<sup>18</sup> monarchia sive gubernatio unius regis, eo quod ibi perfectior unitas reservetur.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: principantur. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: politiam

<sup>3</sup> *autem fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: regnum

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: regnum

<sup>6</sup> *animalis fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *est dare ... retinentem elementa fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Davor getilgt*: unde

<sup>9</sup> *ut fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *hic fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: Si

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607*: sunt sub uno rege *statt* subsunt uni regi

<sup>13</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>14</sup> *Druck Rom 1607*: aliquod

<sup>15</sup> *Druck Rom 1607*: etiam est

<sup>16</sup> *Druck Rom 1607*: aliquod

<sup>17</sup> *Druck Rom 1607*: est igitur *statt* ergo est

<sup>18</sup> *Druck Rom 1607*: autem est

Wenn also die ganze Staatsgewalt, statt in mehreren Händen zu liegen, in einem einzigen Fürsten vereint wäre, würde das ihre Wirkung verstärken. Der Befehlshaber könnte dann dank seiner größeren Machtmittel den Staat besser lenken.

Das dritte Argument ergibt sich aus der Naturkunde. Überall, wo es in der Natur eine Unterordnung gibt, lässt sie sich auf ein einziges herrschendes Element zurückführen. In ein und demselben Körper dienen zum Beispiel unterschiedliche Teile auch getrennten Aufgaben und Bewegungen, jeder davon aber nur einer bestimmten. Einer davon, das Herz, ist aber beim Tier durch sein Schlagen die Voraussetzung für alle anderen körperlichen Bewegungen. Umgekehrt gilt also: Wenn ein Tier von mehreren zusammenwirkenden Bestandteilen gebildet wird, muss es darin einen wie die Seele geben, der sie lenkt und zusammenhält. Sonst würde sich der erwähnte Tierkörper auflösen. Daher heißt es am Ende von Buch I der Schrift *Über die Seele*, in ihr sei mehr vom Körper als umgekehrt. Genauso ist auch ein himmlischer Körper als erster Bewegter leitend und ursächlich für die Bewegungen hier auf den unteren Ebenen, und im ganzen Universum ist es der eine Gott, der jede einzelne von ihnen lenkt und vorsieht. Gleichermaßen unterstehen die Bienen, die von Natur aus in Gemeinschaft leben, dieser ihrer Natur entsprechend, auch einem einzigen König. Bei Betrachtung der ganzen physischen Ordnung sehen wir stets, dass sich eine Vielzahl auf eine leitende Instanz zurückführen lässt. Genauso natürlich wie dass eine Vielzahl aus der Einzahl hervorgeht, ist es, wenn sie sich ihr unterordnet. Die Herrschaft des Volkes oder der Vielzahl ist also gut, wenn sie richtig ausgeübt wird. Besser ist es aber, wenn wenige herrschen, weil dies zu größerer Einheit führt. Am besten ist aber die Monarchie oder Herrschaft eines einzigen Königs, weil dann die Einheit noch besser gewahrt wird.

Quarta via sumitur ex hiis, que experimento videmus in regiminibus civitatum. Experti enim sumus civitates et provincias non existentes sub uno rege esse in penuria, non gaudere<sup>1</sup> pace<sup>2</sup>, molestari dissensionibus et guerris, existentes vero sub uno rege econtrario guerras nesciunt, pacem sectantur<sup>3</sup>, habundancia florent. [fol. 270<sup>va</sup>]

---

<sup>1</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: in*

<sup>2</sup> *Textvorlage: pate. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Textvorlage: lecantur. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

Das vierte Argument ergibt sich aus der Erfahrung mit verschiedenen Regierungsformen. Dabei zeigt sich nämlich, dass Staaten oder Herrschaftsgebiete, die nicht einem einzigen König unterstehen, Mangel leiden, sich nicht des Friedens erfreuen und von inneren Auseinandersetzungen und Kriegen heimgesucht werden. Umgekehrt kennt man, wo ein König herrscht, gar keinen Krieg und lebt stattdessen in Frieden und Überfluss.

**Capitulum IV: Quibus rationibus ostendi potest, quod appareat melius esse civitatem aut provinciam regi pluribus quam uno, et quomodo solvi<sup>1</sup> possunt rationes ille<sup>2</sup>**

Philosophus tercio *Politicorum* videtur tangere tres rationes, per quas probari videtur, quod melius sit civitatem aut [fol. CCLXXI<sup>r</sup>] provinciam regi pluribus quam uno. Videntur enim in principe tria esse necessaria, ut bene regat populum sibi commissum: Primo enim habere debet<sup>3</sup> perspicacem rationem, secunda rectam intencionem, tercio perfectam<sup>4</sup> stabilitatem. Ex hiis autem sumi possunt tres vie, ec quibus venari possumus, quod bonum sit principari plures et non unum tantum.

Prima via sic patet: Nam plures oculi plus vident quam unus et plures manus plus possunt quam una et plures intellectus superant unum in cognoscendo. Quare, si dominantur plures, erit ibi perspicacior ratio, quia plura cognoscent quam si principaretur unus tantum. Unde et<sup>5</sup> Philosophus tercio *Politicorum* ait, quod plures homines sic principantes quasi constituunt unum hominem multorum oculorum et multarum manuum. Quare melior erit huiusmodi<sup>6</sup> principatus, quia homo sic constitutus et multitudo sic principans efficitior<sup>7</sup> erit in principando. Secunda via ad investigandum hoc idem sumitur [p. 459] ex recta intentione, que requiritur in principante. Tunc enim principans rectam habet intencionem, si non intendat bonum proprium, set commune. Quanto ergo<sup>8</sup> minus intenditur commune bonum, tanto peior est<sup>9</sup> principatus. Set, si dominantur multi, dato, quod intendant bonum proprium, quia bonum multorum est quasi bonum commune, intendendo sic bonum proprium, non omnino recedunt ab intencione communis boni. Set, si dominaretur unus solus et ille intenderet bonum proprium, quia bonum unius est quasi omnino bonum<sup>10</sup> privatum, sic intendens recedit quasi omnino a communi bono. Peius est ergo<sup>11</sup> principari unum quam plures.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: solli. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Textvorlage*: illes. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: debet habere

<sup>4</sup> *Davor getilgt*: perfectam

<sup>5</sup> *Et fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: huius

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: efficio. *Druck Rom 1556*: efficitior

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>9</sup> *est fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: bonum omnino

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

---

**Kapitel 4: Welche Argumente sich dafür vorbringen lassen, dass es anscheinend besser sei, wenn ein Staat oder Herrschaftsgebiet von mehreren als nur von einem regiert würde, und wie man sie widerlegen kann**

Aristoteles führt offenkundig im dritten Buch der *Politik* drei Argumente dafür an, warum es besser sei, wenn ein Staat oder Herrschaftsgebiet von mehreren und nicht bloß von einem regiert wird. Anscheinend hat ein Fürst nämlich dreierlei nötig, um das ihm anvertraute Volk gut zu regieren: einen durchdringenden Verstand, die rechte Absicht und Unerschütterlichkeit. Daraus ergeben sich anscheinend drei Argumente dafür, dass besser mehrere und nicht nur einer herrschen.

Punkt I: Viele Augen sehen mehr als eines, mehr Hände können auch mehr erreichen, und viele Köpfe übertreffen einen einzigen, wenn es darum geht zu erkennen, was richtig ist. Dann gäbe es bei der Herrschaft mehrerer Leute klareren Verstand als bei einer Alleinregierung. Daher sagt auch Aristoteles in Buch III seiner *Politik*, bei einer solchen Herrschaft bilde sich aus mehreren Menschen gleichsam ein einziger mit vielen Augen und Händen. Folglich ist eine solche Herrschaft besser. Denn unter der Führung eines so, aus mehreren, zusammengesetzten, Mannes wäre die Regierung erfolgreicher.

Das zweite Argument leitet sich aus der rechten Absicht ab, die es zum Herrschen braucht. Sie hat jemand dann, wenn er statt des eigenen Wohles das der Allgemeinheit anstrebt. Umso schlechter ist eine Regierung also, je weniger Letzteres das Ziel ist. Wenn mehrere herrschen, setzt dies das Streben nach dem Gemeinwohl schon voraus. Denn was für viele gut ist, ist es fast schon für alle. Wenn die Regierenden also ihren eigenen Vorteil suchen, weichen sie dabei gar nicht vom Streben nach dem Gemeinwohl ab. Ein Einzelner, der bei seiner Herrschaft den Eigennutz sucht, verfehlt, was gut für alle ist, fast völlig. Folglich ist es schlechter, wenn einer herrscht und nicht mehrere.

Tercia via sumitur [fol. CCLXXI<sup>v</sup>] stabilitate, que requiritur in principante. Decet enim principem esse regulam rectam et stabilem, ut per iram et per<sup>1</sup> concupiscencias et per alias passiones non corrumpatur nec pervertatur. Set, ut ait Philosophus, facilius corrumpitur unus quam plures. Melius est ergo dominari plures quam unum.

Sciendum ergo<sup>2</sup>, quod hanc dubitacionem, quam Philosophus tercio *Politicorum* venatur, dubitando, assignans rationes multas, quod melius sit dominari [fol. 270<sup>vb</sup>] multitudinem, postea in eodem tercio tangit quedam, per que obiectiones huiusmodi solvi possunt. Non enim est intelligendum<sup>3</sup> simpliciter<sup>4</sup> fuisse de intentione Philosophi dominium plurium esse commendabilius dominio unius, dum tamen utrunque sit rectum, cum ipse pluries dicat in eisdem *Politicis* regnum esse dignissimum principatum. Inter principatus enim rectos principatus unius, qui dicitur regnum, est optimus, inter perversos vero principatus<sup>5</sup> unius, qui commune nomine tyrannides<sup>6</sup> nuncupatur, est pessimus. Set de hoc infra dicitur. Ostendetur enim, quod sicut monarchia regia est optima, ita, quia maiori bono maius malum opponitur, monarchia tyrannica est pessima. Dominari autem plures dominio recto non est dignius quam dominari unum, cum nunquam plures recte dominari possint, nisi in quantum tenent locum unius [p. 460] et prout habent ad se invicem concordiam et unitatem. Set, ut supra dicebatur, propter quod unumquodque et illud magis. Quare, si dominari plures, intantum est rectum et dignum, in quantum tenent locum unius, dominari unum et facere monarchiam, si debito modo fiat, erit omnino rector<sup>7</sup> et dignior. Sensendum<sup>8</sup> est ergo<sup>9</sup> regnum esse dignissim[fol. CCLXXII<sup>r</sup>]m principatum et secundum rectum dominium melius esse<sup>10</sup> dominari unum quam plures. Set, ut solvantur obiectiones pretacte, sciendum quod, quia plura cognoscunt plures quam unus et cicius corrumpitur unus quam plures et multi non sic<sup>11</sup> deviare possunt ab intentione communis boni, sicut forte faceret<sup>12</sup> unus solus.

---

<sup>1</sup> per fehlt im Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Druck Rom 1607: igitur

<sup>3</sup> Druck Rom 1607: intelligendum est

<sup>4</sup> Textvorlage: similiter. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>5</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: principatus

<sup>6</sup> Druck Rom 1607: tyrannis

<sup>7</sup> Textvorlage: rector. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>8</sup> Druck Rom 1607: censendum

<sup>9</sup> Druck Rom 1607: igitur

<sup>10</sup> Druck Rom 1607: est

<sup>11</sup> Textvorlage: sit. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>12</sup> Textvorlage: facere. Emendiert nach dem Druck Rom 1607



Das dritte Argument folgt aus der Beharrlichkeit, die zum Regieren notwendig ist. Ein Fürst muss nämlich einer richtigen und unveränderlichen Maßregel folgen, damit er nicht durch Zorn, Begierden und andere Affekte verdorben und dazu gebracht wird, das Gegenteil davon zu tun. Nach Aristoteles wird aber ein Einzelner schneller verdorben als mehrere. Also ist es auch besser, wenn mehrere statt eines Einzigen die Führung haben.

Danach behandelt Aristoteles, ebenfalls in Buch III, wie man dies widerlegen kann. Man darf das nämlich nicht so verstehen, er sei der Auffassung gewesen, die Herrschaft mehrerer sei an sich besser als die eines Einzelnen. Er sagt nämlich wiederholt, wenn beide Regierungsformen richtig ausgeübt würden, sei das Königtum doch die angemessenere. Unter den Arten richtig ausgeübter Herrschaft ist die eines Einzelnen, welche man „Königtum“ nennt, die beste. Unter den Formen verkehrter Regierung ist aber auch die Einzelherrschaft, die man gewöhnlich „Tyrannei“ nennt, die schlimmste. Davon wird noch die Rede sein. Dann wird gezeigt, dass die die königlich die beste und die tyrannische entsprechend die schlechteste Alleinherrschaft ist, weil Letztere sich dem Gemeinwohl durch Bosheit entgegenstellt. Es ist nicht besser, wenn mehrere richtig herrschen, als wenn einer es tut. Niemals können nämlich mehrere Leute regieren, wie man soll, wenn sie ihr Amt nicht wie ein einziger Mensch ausfüllen und entsprechend durch Eintracht verbunden sind. Aber, wie gesagt, die Ursache ist immer höher zu bewerten als das, was sie bewirkt. Wenn mehrere Menschen also nur dann richtig und angemessen herrschen, wenn sie an die Stelle eines Einzelnen treten, ist also die recht ausgeübte monarchische Alleinherrschaft noch richtiger und angemessener. Also ist das Königtum als die vornehmste Regierungsform zu beurteilen, weil zur richtigen Herrschaftsübung einer besser ist als mehrere. Verschiedene Menschen wissen aber mehr als einer, der auch leichter verdorben wird, und eine große Zahl kommt nicht so schnell vom Streben nach dem gemeinen Nutzen ab, als es vielleicht einer allein tun würde.

Ideo, si fiat monarchia et dominetur unus princeps vel unus rex in toto principatu vel in toto regno, ille princeps vel ille rex secundum Philosophum tercio *Politicorum*, debet sibi associare multos sapientes, ut habeat multos oculos multos, et bonos et virtuosos, ut habeat multos pedes et multas manus, et sic fiet unus homo multorum oculorum, multarum manuum et multorum pedum. Non ergo dici poterit talem unum monarcham<sup>1</sup> non cognoscere multa, quia quantum spectat ad regimen regni, quidquid omnes illi sapientes cognoscunt, totum ipse rex cognoscere dicitur.

Nec eciam dici poterit ipsum delevi posse perverti et corrumpi<sup>2</sup>. Nam, si rex recte dominari desiderat, non est possibile ipsum perverti, nisi totum consilium et omnes sapientes et bonos, quos sibi associavit, contin[fol. 271<sup>ra</sup>]geret esse perversos. Talis enim maxime intendit commune bonum. Ideo, si sic se habeat<sup>3</sup>, omnino dignus est ipsum principari. Si autem aliter se haberet, ut si spreto consilio et dimissa societate sapiencium<sup>4</sup> et bonorum, vellet sequi capud proprium et appetitum privatum, iam non esset rex, set tyrannus. Talem ergo non esset melius dominari<sup>5</sup> quam plures. Immo, pessimum esset eius dominium, eo quod, ut patet ex habitis et ut infra planius ostendetur, tyrannides<sup>6</sup> est pessimus principatus. [p. 461/fol. CCLXXII<sup>r</sup>]

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: monarchiam

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: corrumpi et perverti

<sup>3</sup> *Textvorlage*: habeant. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: dominari non esset melius

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: tyrannis

Um diese Widersprüche aufzulösen, muss ein Fürst oder König sich zur Alleinregierung seines ganzen Reiches mit vielen Weisen umgeben, wie Aristoteles in Buch III der *Politik* sagt. Dann verfügt der Herrscher über die Augen vieler guter und tugendhafter Menschen und hat zahlreiche Füße und Hände. Er wird dadurch selbst zum Mann der vielen Augen, Füße und Hände. Also kann man nicht sagen, unter einer Monarchie fehle es an Kenntnissen. Denn alles, was man auch immer zur Herrschaft wissen muss, ist jenen Weisen bekannt. Also sagt man dann, ein König wisse alles.

Entsprechend lässt sich auch nicht leicht behaupten, er könne schnell auf den ganz falschen Weg gebracht und verdorben werden. Ein König, der richtig herrschen will, kann unmöglich alles falsch machen, es sei denn, sein ganzer Rat aus weisen und guten Männern, den er um sich geschart hat, wäre völlig verdorben. Ein Herrscher ist nämlich am meisten auf das Gemeinwohl aus. Wenn er sich entsprechend verhält, ist er ganz seines Amtes würdig. Machte er es anders, indem er diesen Rat missachten und die Versammlung weiser und guter Männern auflösen würde, damit es ganz nach seinem Kopf und seiner persönlichen Begierde ginge, wäre er schon kein König mehr, sondern ein Tyrann. Eine solche Alleinherrschaft wäre nicht besser als die von mehreren, sondern sogar schlechter. Denn die Tyrannei ist, wie aus dem Gesagten hervorgeht und weiter unten noch ausführlich dargestellt wird, die schlechteste aller Regierungsformen.

## Capitulum V: Quod melius est regimen regni et principatus ire per hereditatem et successionem filiorum quam per electionem aliquam

Videretur forte alicui omnino esse melius et dignius dominationem regiam et principatum ire per electionem quam per hereditatem. Nam superficialiter considerata veritate quesiti, dubitans, an melius sit dignitatem regiam<sup>1</sup> ire per electionem an per hereditatem, dubitare videtur, an melius sit constituere dominium arte vel sorte. Nam, si per electionem preficiatur aliquis in regem, videtur tale regimen<sup>2</sup> non esse expositum casui et fortune, set factum esse per artem, eo quod preficietur melior et industrius. Set, si per hereditatem hoc fiat, exponetur regnum quasi sorti<sup>3</sup>, casui et fortune. Nam incertum est, qualis debeat esse filius, ad quem spectabit habere regiam dignitatem. Absolute ergo loquendo, melius est principem prestituendum esse per electionem quam per hereditatem. Tamen, quia ut<sup>4</sup> plurimum homines corruptum habent appetitum<sup>5</sup>, consideratis gestis et condicionibus hominum, quas experimentaliter videmus, videtur esse sensendum<sup>6</sup> magis expedire regno et<sup>7</sup> civitati, ut dominus preficiatur per hereditatem quam per electionem. Possumus autem triplici via ostendere, quod, consideratis condicionibus hominum, melius esse<sup>8</sup> huiusmodi regimen per hereditatem ire. Prima via sumitur ex parte [fol. CCLXXIII<sup>r</sup>] ipsius regis regentis populum, secunda ex parte filii, qui debet in hereditatem succedere, tertia ex parte populi, qui debet per tale regimen gubernari. Prima via sic patet: Nam secundum Philosophum secundo *Politicorum* inenarrabile est, quantam delectationem<sup>9</sup> habeat et quantum differat pu[p. 462]tare<sup>10</sup> aliquid proprium. Nam, quod est naturale, ociosum et vanum esse non potest. Naturaliter autem quilibet habet amicitiam ad se ipsum. Naturale est ergo<sup>11</sup> tanto regem magis sollicitari circa bonum regni, quanto credit ipsum regnum magis [fol. 271<sup>rb</sup>] esse bonum suum et<sup>12</sup> bonum proprium.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: regiam dignitatem

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: regnum

<sup>3</sup> *Textvorlage*: forti. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Textvorlage*: hoc. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: habent corruptum appetitum

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: censendum

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: vel

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: est

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: dilectionem

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: patare. *Druck Rom 1556*: putare

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>12</sup> *Korrigiert aus*: esset

---

**Kapitel 5: Es ist besser, wenn die königliche oder fürstliche  
Herrschergewalt durch Sohnesfolge erblich ist, als sie durch eine Wahl  
weiterzugeben**

Mancher ist vielleicht der Auffassung, es sei überhaupt besser und angemessener, die Fürsten- und Königsherrschaft durch eine Wahl und nicht durch Erbschaft zu vergeben. Bei oberflächlicher Erörterung der offenen Frage, ob es besser ist, durch Wahl oder Erbschaft König zu werden, scheint es auch nicht sicher, ob Herrschaft nicht auf Kunst oder eher auf Gewalt beruht. Wenn jemand durch Wahl ins Königsamt eingesetzt wird, ist ein Reich anscheinend nicht den Wechselfällen des Schicksals ausgesetzt, sondern auf Staatskunst gegründet, weil der Bessere und Fleißigere an die Spitze rückt. Geschieht dies aber durch Erbfolge, ist ein Land gleichsam den unberechenbaren Wendungen des Schicksals ausgeliefert. Denn man weiß nie, was für ein Mensch der Sohn ist, der die Königswürde innehaben soll. Abstrakt gesprochen, ist es also besser, einen Fürsten durch Wahl und nicht durch Erbschaft in sein Amt kommen zu lassen. Da aber Menschen meistens zum Schlechten neigen und bei Betrachtung dessen, was sie für gewöhnlich tun und wie sie sind, könnte man zu dem Urteil kommen, es sei [umgekehrt sogar] für ein Reich oder eine Stadt besser, sein Herr komme durch Erbfolge und nicht durch Wahl an die Spitze. Wir können drei Gesichtspunkte anführen, warum es, so wie es um den Menschen nun einmal steht, besser ist, diese Herrscherwürde zu vererben. Das erste Argument leitet sich vom König als Führer des Volkes selbst ab, das zweite vom Sohn, der dessen Erbe antreten muss, und das dritte vom Volk als Objekt der Herrschaft.

Zum ersten Punkt: Wie Aristoteles in Buch II seiner *Politik* sagt, ist das Vergnügen daran, etwas als persönliches Eigentum und nicht als das eines anderen zu veranschlagen, unaussprechlich. Was natürlich ist, kann auch nicht völlig nutzlos sein. Von Natur aus empfindet aber jeder Eigenliebe. Also ist es auch natürlich, wenn sich ein König dann umso mehr um das Wohl seines Reiches bemüht, je stärker er es für sein persönliches Eigentum hält.

Quare, si rex videat debere se principari super regnum non solum ad vitam, set eciam per hereditatem in propriis filiis, magis reputabit bonum regni esse bonum suum et ardentius sollicitabitur circa tale bonum. Immo, quia tota spes patris requiescit in filiis et nimio ardore moventur patres erga dilectionem filiorum, ideo rex<sup>1</sup> omni cura, qua poterit, movebitur ad procurandum bonum statum regni, si cogitet ipsum pervenire<sup>2</sup> ad dominium filiorum. Philosophus tamen tercio *Politicorum*, ubi de hac materia determinat, ait, quod hoc est difficile, videlicet, quod sic patres possint tradere regimen regni propriis filiis. Innuit enim hoc esse quasi virtutis divine et excedere humanum modum. Set forte ideo hoc Philosophus dixit, quia antiquitus ut plurimum reges convertebantur in tyrannos et non diu durabat<sup>3</sup>, ut filii hoc modo succederent in hereditatem paternam. Vel simpliciter<sup>4</sup> dicitur hoc esse divinum, quia, nisi reges et principes bene se habeant erga divina, raro contingit filios regnare post patres, et si regnant filii, vix aut nun[fol. CCLXIII]quam regnabunt filii filiorum. Ex parte ergo regis, ut magis sollicitetur circa bonum regni, arguere possumus, quod expediat regale regimen in filios per hereditatem succedere.

Secunda via ad investigandum hoc idem sumitur ex parte filii, ad quem spectat suscipere curam regni. Nam, sicut mores nuper ditatorum ut plurimum peiores sunt moribus eorum, qui fuerunt divites ab antiquo, sic mores nuper potentium<sup>5</sup> et de novo elevatorum per adeptionem civilis potencie peiores sunt moribus aliorum. Nesciunt enim tales fortunas ferre. Nuper enim esse exsultat<sup>6</sup> in regem est quasi quedam inerudicio regie dignitatis. Tales quidem ut plurimum tyranni[p. 463]zant et inflati corde et inerudite regnant. Set, si regale<sup>7</sup> regimen per hereditatem vadat, filii ex hoc non inflantur nec efficiuntur elati, quia non reputant magnum, si illud habeant, quod patres proprios<sup>8</sup> possiderunt<sup>9</sup>. Quare ex parte filiorum debencium succedere in hereditatem paternam expedit regno, ne inerudite regatur et ne regale regnum<sup>10</sup> convertatur in tyrannidem, ut regia dignitas per hereditatem transferatur ad posteros.

---

<sup>1</sup> rex fehlt im Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Druck Rom 1607: provenire

<sup>3</sup> Druck Rom 1607: durabant

<sup>4</sup> Textvorlage: similiter. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>5</sup> Druck Rom 1607: potentum

<sup>6</sup> Druck Rom 1607: exsultat

<sup>7</sup> Textvorlage: regare. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>8</sup> proprios fehlt im Druck Rom 1607

<sup>9</sup> Druck Rom 1607: possederant

<sup>10</sup> Druck Rom 1607: regimen

Wenn ein König bemerkt, dass er nicht nur, solange er lebt, sein Reich regieren soll, sondern es auch an seine Söhne vererben kann, hält er dessen Wohl noch mehr auch für das eigene und bemüht sich eifriger darum. Alle Hoffnung eines Vaters ruht auf seinen Söhnen, und er liebt sie inbrünstig. Dadurch wird ein König bei dem Gedanken, dass es einst an seine Söhne übergeht, bewegt, soweit es ihm nur möglich ist, für eine gute Verfassung seines Reiches Sorge zu tragen, Trotzdem meint Aristoteles in Buch III der *Politik*, wo er dieses Thema behandelt, es sei riskant, wenn die Reichsherrschaft so vom Vater an den eigenen Sohn übergeben werden kann. Er behauptet nämlich, man brauche dazu eine übermenschliche, fast göttliche Tugend. Vielleicht sagt er das deshalb, weil in alter Zeit sehr häufig aus Königen Tyrannen wurden und sie sich nicht so lange in ihrem Amt hielten, dass ihnen Söhne als Erben nachfolgen konnten. Oder es ist schlicht gemeint, dies sei göttlich, weil Söhne selten die Nachfolge ihrer Väter als Herrscher antreten können, wenn Könige und Fürsten nicht richtig ihren religiösen Pflichten nachkommen. Wenn die Söhne doch regieren, tun es kaum jemals auch die Enkel. Unter dem Gesichtspunkt, dass sich ein König dann mehr um das Wohl seines Reiches kümmert, lässt sich darlegen, dass die erbliche Sohnesfolge bei der Königsherrschaft von Nutzen ist.

Das lässt sich, zweitens, auch vom Sohn ausgehend begründen, der die Sorge um das Reich übernehmen soll. Das Benehmen der Neureichen ist meist schlechter als dasjenige der von alters her Vermögenden. Genauso verhalten sich die, welche erst vor kurzem durch die Übernahme der Staatsgewalt mächtig geworden sind, meist übler als andere. Sie wissen nämlich nicht, wie sie ihr Glück zu nehmen haben. Ein neuerhobener König ist sozusagen für seine Herrscherwürde nicht ausgebildet. Solche Menschen werden häufig zu Tyrannen und regieren aus Hochmut ohne die entsprechenden Kenntnisse. Wenn aber die Königsherrschaft durch Erbfolge weitergegeben wird, werden die Söhne dadurch weder aufgeblasen noch übermütig. Denn sie halten es für nichts Großes zu besitzen, was auch schon ihre eigenen Väter hatten. In Anbetracht der Söhne, die das väterliche Erbe antreten sollen, ist es einem Reich zuträglich, wenn die Königswürde so an die Nachkommen übergeht. Denn dann wird es nicht ohne entsprechende Kenntnisse regiert, und die Herrschaft eines Königs verkehrt sich nicht in Tyrannei.

Tercia via sumitur ex parte populi, qui debet per tale regimen gubernari. Nam [fol. 271<sup>va</sup>] consuetudo est quasi altera natura. Propter quod regimina ex consuetudine quasi naturalia efficiuntur<sup>1</sup>. Populus ergo, si per diuturnam<sup>2</sup> consuetudinem obedivit patribus<sup>3</sup>, filiis et filiorum filiis, quasi naturaliter inclinatur, ut voluntarie obediant. Quare, cum omne voluntarium sit minus honerosum et difficile, ut libencius et facilius obediat populus mandatis regis, expedit regie dignitati per heredita[fol. CCLXXIV<sup>r</sup>]tem succedere. Determinare ergo<sup>4</sup> domum et prosapiam, ex qua assumendus est rex, sedat litigia, tollit tyrannidem, efficit quasi dominium naturale. Litigia enim sedat, quia multociens inter eligentes dissensiones oriuntur propter electionem principis. Propter quod turbatur pax regni. Tyrannidem tollit, quia dominantes per electionem, ut patet per habita, non sic diligunt bonum regni sicut hereditarie principantes, et quia hoc est esse tyrannum, non intendere bonum regni, tales facilius tyrannizant. Facit eciam hoc dominium naturale, quia populus quasi naturaliter inclinatur, ut obediat iussionibus talis regis.

Ex hoc autem patere<sup>5</sup> potest, quod non solum expedit regno determinare prosapiam, ex qua proficiendus est dominus, set eciam oportet determinare personam. Nam, sicut oriuntur dissensiones et lites, si ignoretur, ex qua prosapia assumendus sit rex, sic et<sup>6</sup> litigia oriuntur, si non determinetur, que persona in illa prosapia debeat principari. Talem autem determinare personam difficultatem non habet. Nam, si dignitas regia per hereditatem transfera[p. 464]tur ad posterios, oportet eam transferre in filios, quia secundum lineam consanguinitatis filii parentibus<sup>7</sup> maxime sunt coniuncti. Oportet autem talem dignitatem magis transferre ad masculos<sup>8</sup> quam ad feminas, quia masculus est femina ratione prestancior, corde animosior, passionum minus insecutor. Inter masculos autem oportet talem dignitatem tribuere magis primogenito quam aliis, quia, ut ait Philosophus in *Politicis*, decet<sup>9</sup> iuniores senioribus obedire.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: efficiuntur quasi naturalia

<sup>2</sup> *Korrigiert aus*: perdiuturnam

<sup>3</sup> *Davor getilgt*: pluribus

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>5</sup> *Textvorlage*: patre. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: etiam

<sup>7</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

<sup>8</sup> *Davor getilgt*: maxi

<sup>9</sup> *Textvorlage*: dicet. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*



Das dritte Argument ergibt sich durch das Volk, das auf diese Art regiert werden muss. Gewohnheit ist gewissermaßen unsere zweite Natur. Herrschaft nach Gewohnheitsrecht wird so fast zu einer natürlichen. Wenn ein Volk aus langer Gewohnheit also Vätern, Söhnen und Enkeln gehorcht hat, ist es fast von Natur aus dazu geneigt, dies freiwillig zu tun. Alles, was man freiwillig tut, ist eine weniger schwere Belastung. Deshalb hat die Erbfolge in der Königswürde den Vorzug, dass das Volk dann umso bereitwilliger die Anordnungen seines Herrschers befolgt. Die Festlegung, aus welchem Fürstenhaus der König kommen muss, lässt Streitigkeiten zur Ruhe kommen, wendet die Tyrannei ab und führt zu einer gleichsam natürlichen Herrschaftsordnung. Der Streit wird beschwichtigt, weil es oft unter den Wahlberechtigten zu Uneinigkeit darüber kommt, wer zum König bestimmt werden soll. Das stört den Reichsfrieden. Die Tyrannei wird verhindert, weil, wie gesagt, den durch Wahl zur Herrschaft Bestimmten das Wohl des Reiches nicht so am Herzen liegt als denjenigen, die ihr Fürstenamt ererbt haben. Deshalb werden Erstere auch leichter zu Tyrannen, denn einer zu sein heißt, nicht den Nutzen des Reiches im Auge zu haben. Es entsteht so auch eine natürliche Art der Herrschaft, weil das Volk dann, gleichsam seiner Natur folgend, dazu neigt, die Befehle seines Königs zu befolgen.

Daraus geht aber klar hervor, dass es für ein Reich gut ist, nicht nur die Familie des künftigen Herrn zu bestimmen, sondern auch die genaue Person. Denn genauso, wie es zu Zank und Streit kommen kann, wenn man nicht weiß, aus welchem Geschlecht der König zu nehmen ist, kommt es auch zu Zwist, wenn nicht feststeht, wer aus dieser Familie die Herrschaft ausüben soll. Wer das ist, kann man leicht entscheiden. Wenn nämlich die Königswürde durch Vererbung an die Nachfahren übergeht, muss sie den Kindern übertragen werden. Denn sie sind durch die Blutsverwandtschaft am engsten mit den Eltern verbunden. Man muss dieses Amt aber den Männern und nicht den Frauen übergeben, weil Erstere mehr bei Verstand, beherzter und weniger von Leidenschaften getrieben sind. Unter den Männern muss man bei der Vergabe der Würde die Erstgeborenen vorziehen, denn, wie Aristoteles sagt, „die Jüngeren müssen den Älteren gehorchen.“

Immo, quia patres communiter plus<sup>1</sup> primogenitos diligunt, ut magis sit cure regi de bono re[fol. CCLXXIV<sup>v</sup>]gni, expedit statuere regnum succedere primogenito, ut pater ampliori<sup>2</sup> sollicitudine curet de bono regni<sup>3</sup>, sciens ipsum pervenire ad filium plus dilectum<sup>4</sup>.

Et si dicatur, quod contingit aliquando magis [fol. 271<sup>vb</sup>] diligere minores, talibus obiectionibus defacili respondetur, quia facta humana et gesta particularia omnino sub recta regula et sub certa narratione non cadunt, sufficit ergo in talibus probabiliter pertransire<sup>5</sup> et leges statuere, que ut in pluribus continent veritatem. Quod vero superius tangebatur, videlicet, quod ire per hereditatem dignitatem regiam est exponere se<sup>6</sup> fortune<sup>7</sup>, eo quod ignoretur qualis regius filius sit futurus, dici debet, quod vix sunt aliqua gesta humana, que ex aliqua parte non exponantur periculis. Illa tamen sunt magis cavenda<sup>8</sup>, que pluribus periculis exponuntur.

Videmus autem per experienciam plura mala oriri in civitatibus et regnis, ubi non est dominus aliquis naturalis. Nam contingit ea aliquando diu carere gubernatore et, cum gubernatorem habent, ut plurimum tyrannizat<sup>9</sup>. Plura enim huiusmodi mala in talibus<sup>10</sup> regiminibus vidimus, que enumerare per singula longum esset. Dicere ergo possumus, quod expedit regno filium succedere in regimine patris, et si aliquis defectus esset in regio filio<sup>11</sup>, ad quam deberet regia cura pervenire, suppleri poterit per sapientes et bonos, quos tanquam manus<sup>12</sup> et oculos debet sibi rex in societatem coniungere. Valde tamen reprehend[re] [p. 465]sibiles sunt reges et principes, si non nimia cura sollicitentur, quod filii ab ipsa infancia et disciplina et bonis moribus sint imbuti, cum bonum commune et tocius regni in [fol. CCLXXV] hoc consistat. Nec sufficit, quod, quia solus primogenitus regnare debet, ut de solo eo<sup>13</sup> cura diligens habeatur<sup>14</sup>. Ignoratur enim, quid divina providencia statuit, et nescitur, cui filiorum succedat ad regnum. Ideo, ne periclitetur bonum commune, de omnibus<sup>15</sup> cura diligens est habenda.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: plus communiter

<sup>2</sup> *Davor getilgt*: ampli<sup>3</sup> *Davor getilgt*: re

<sup>3</sup> *Davor getilgt*: re

<sup>4</sup> *Textvorlage*: delectum. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: pertransire probabiliter

<sup>6</sup> *se fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Textvorlage*: fortitudine. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: magis cavenda sunt

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: tyrannizant

<sup>10</sup> *Korrigiert aus*: intalibus

<sup>11</sup> *Korrigiert aus*: filiorum. *Druck Rom 1607*: filio regio

<sup>12</sup> *Textvorlage*: magnus. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>13</sup> *Druck Rom 1607*: eo solo

<sup>14</sup> *Druck Rom 1607*: habeatur diligens

<sup>15</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: filiis regis

Tatsächlich lieben Väter im Allgemeinen ihre Erstgeborenen am meisten. Damit mehr für das Wohl des Reiches gesorgt ist, sollte festgelegt sein, dass der Erstgeborene die Nachfolge als Herrscher antritt. Ein Vater kümmert sich mit größerer Sorgfalt um die Wohlfahrt seines Reiches, wenn er weiß, dass es an den Sohn übergehen wird, den er am meisten liebt.

Und falls gesagt wird, es komme manchmal vor, dass die Jüngeren mehr geliebt werden, kann man diesem Einwand leicht entgegen. Menschliche Taten und besondere Vorkommnisse fallen nicht alle unter eine goldene Regel und lassen sich auch nicht als so auffassen, dass sie mit Gewissheit eintreten. Es reicht daher, dergleichen so zu behandeln, wie es wahrscheinlich ist, und Gesetze aufzustellen, die für die Mehrzahl der Fälle zutreffen. Wie schon behandelt, ist der Übergang der Königswürde durch Vererbung nur auf gut Glück möglich, denn man weiß nie, wie sich ein Königssohn entwickelt. Man muss sagen, dass der Mensch nichts tun kann, was nicht mit irgendeiner Gefahr verbunden ist. Doch ist zu vermeiden, was am häufigsten Risiken birgt. Wir erkennen aber aus Erfahrung, dass in Städten und Reichen mehr Übel entsteht, wenn es dort keinen natürlichen Herrn gibt. Dann kommt es nämlich vor, dass es manchmal für lange Zeit keinen Herrscher gibt, und wenn doch, ist er meistens ein Tyrann.

Wir sehen noch viel mehr üble Zustände, wenn so regiert wird. Sie alle im Einzelnen hier aufzuzählen wäre langwierig. Wir können also sagen, dass es im Interesse eines Reiches ist, wenn ein Sohn die Nachfolge des Vaters als Herrscher antritt. Würde dem Königssohn an etwas fehlen, der die Sorge um das Reich übernehmen soll, könnte er es sich durch weise und gute Männer verschaffen, mit denen sich ein König wie mit Händen und Augen als Gesellschaft umgeben muss. Besonders zu tadeln sind Könige und Fürsten, die sich nicht allzu sehr darum bekümmern, dass ihre Söhne von klein auf von Kenntnissen und gutem Benehmen erfüllt sind. Denn daran hängt das Wohl des ganzen Reiches. Es ist nicht allein der Erstgeborene, der herrschen muss. Deshalb genügt es nicht, sich nur um ihn sorgfältig zu bemühen. Man weiß nicht, welcher Sohn nach dem Ratschluss der göttlichen Vorsehung die Nachfolge als Herrscher antreten soll. Um das Gemeinwohl nicht zu gefährden, muss man also auf alle Königsöhne sorgfältig achtgeben.

## Capitulum VI: Que sunt, in quibus rex alios debet excedere et quomodo rex differat<sup>1</sup> a tyranno

Philosophus quinto *Politicorum* narrat tria, in quibus rex alios debet excedere. Dicit enim, quod antiquitus reges a triplici excessu constituebantur. Primo ab excessu beneficii. Nam, quia populus non percipit nisi sensibilia bona, quos videt esse liberales et beneficos, nimis ardentem movetur in eorum amorem et optat eos habere in dominos. Inde est, quod antiquitus plures sic preficiebantur in reges. Nam, si aliquis fuerat primo beneficus, [fol. 272<sup>ra</sup>] gens illa, tracta ad amorem eius, preficiebat ipsum in regem.

Secundo potest aliquis prefici in regem ab excessu virtuosarum actionum. Nam, quia bonorum virtuosorum est diligere bonum commune potius quam privatum, ideo reputatur dignus, ut preficiatur in regem, qui a populo creditur virtuosus.

Tercio consuevit prefici aliquis in regem ab excessu potencie et dignitatis. Nam, quia probabile est nobiles et potentes magis verecundari operari turpia quam alios et quia tales ut plurimum vel sunt vel credun[fol. CCLXXV]<sup>v</sup>]tur esse magis aptos<sup>2</sup> ad principandum, ideo pluries per hunc modum antiquitus aliqui regna optinerunt. Si ergo ex talibus excessibus rex generatur et preficitur, si recta sit generatio eius, oportet huiusmodi excessum per amplius et [p. 466] perfectius<sup>3</sup> reperiri in rege iam in dignitate regia constituto. Sic enim videmus in generationibus naturalium, quod, si generatur ignis per rarefactionem et caliditatem, quia materia tunc igitur, calefit et rarefit<sup>4</sup>, oportet raritatem et calorem perfectius reperiri in igne iam generato et in esse constituto.

Quare, si<sup>5</sup> excessus beneficii, actionis virtuose et<sup>6</sup> potencie possunt esse causa, ut rite aliquis constituatur in regem, decens est tales excessus in ipsa monarchia<sup>7</sup> perfectius reperiri. Decet enim ipsum regem volentem recte regere, quantum ad presens spectat, ad tria sollicitari: primo, ut ametur a populo, secundo, ut cura pervigili procuret commune bonum, tercio, ut<sup>8</sup> castiget et puniat moventes sediciones et turbantes populum. Quare expedit regem habere predictos tres excessus. Nam, si habundet in<sup>9</sup> beneficiis tribuendis, diligitur a populo.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: differat rex

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: apti

<sup>3</sup> *Textvorlage*: fectius. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: rarefit

<sup>5</sup> *Textvorlage*: qui. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *In der Textvorlage folgt*: et. *Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: monarchia

<sup>8</sup> *ut fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Davor getilgt*: in bone filiis factu

## Kapitel 6: Worin ein König andere übertreffen muss. Der Unterschied zwischen ihm und einem Tyrannen

In Buch V seiner *Politik* berichtet Aristoteles über dreierlei, was ein König mehr als andere haben soll. Er sagt, in alter Zeit seien Könige eingesetzt worden, weil sie ihre Mitmenschen an dreierlei übertrafen. Erstens an Wohltaten: Das Volk erkennt nur sinnliche Güter an. Deshalb liebt es ausgewiesene großzügige Wohltäter mit besonderem Eifer und wünscht sie sich als Anführer. In vergangenen Zeiten wurden viele so zu Königen. Wenn jemand am wohlthätigsten war, machte ihn sein Volk aus Liebe dafür zum König.

Zweitens kann jemand zum König bestimmt werden, weil er sich in besonderem Maß durch tugendhaftes Handeln auszeichnet. Wer gut und tugendhaft ist, liebt das Wohl aller mehr als das eigene. Daher gilt, wer vom Volk für tugendhaft gehalten wird, auch als des Königsamts würdig.

Drittens wird für gewöhnlich König, wer sich durch Macht und Ansehen hervortut. Denn es ist wahrscheinlich, dass die Edlen und Mächtigen mehr davor zurückscheuen, etwas Schändliches zu tun, als andere. So sind sie geeigneter zu befehlen oder werden wenigstens dafür gehalten. Entsprechend hat man in alter Zeit sehr oft so die Herrschaft erlangt. Wenn also durch ein überdurchschnittliches Maß an den genannten Eigenschaften jemand durch richtige Zeugung zum König bestimmt wird, muss es stärker und vollkommener bei jenen anzutreffen sein, die schon Könige sind. Bei der natürlichen Zeugung sehen wir, dass Feuer durch Schwund bei Hitze entsteht. Brennmaterial entzündet sich, wenn es heiß und im Schwinden begriffen ist. Folglich müssen Schwund und Hitze vollkommener anzutreffen sein, wenn das Feuer schon brennt.

Wenn ein größeres Maß an Wohltätigkeit, tugendhaftem Handeln und Macht gebräuchliche Gründe dafür sein können, dass jemand König wird, muss sich dieser Überschuss noch ausgeprägter in einer Monarchie selbst finden. Ein König, der richtig herrschen will, muss dabei auf dreierlei achten: vom Volk geliebt zu werden, unermüdlich um das Gemeinwohl besorgt zu sein und diejenige zurechtzuweisen und zu bestrafen, die nach Aufruhr streben und so Unruhe im Volk stiften. Daher muss er sich durch die drei genannten Eigenschaften auszeichnen. Wenn er viel Wohltaten erweisen kann, wird er durch ihre Verteilung beim Volk beliebt.

Si excellat in accionibus virtuosus, procurabit commune bonum, quia, si virtutis est tendere in bonum, eius erit magis tendere in maius bonum. Bonum ergo gentis et commune, quod est divinius quam aliquod bonum singulare, magis procurabit vir bonus et virtuosus quam bonum aliquod proprium et privatum. Tercio expedit eum habundare in civili potencia, ut possit corrigere volentes insurgere et turbare pacem regni.

Viso, in quibus rex alios debet excedere, restat ostendere, quomodo differat a tyranno. Tan[fol. CCLXXVI]git<sup>1</sup> Philosophus quinto *Politicorum* [fol. 272<sup>ab</sup>] quatuor diferencias inter tyrannum et regem: Prima est, quia rex respicit bonum commune, tyrannus vero bonum proprium. Nam regnum est principatus rectus, tyrannides<sup>2</sup> vero est dominium perversum. Cum ergo bonum gentis sit divinius bono unius, perverse dominatur, qui spreto bono communi intendit bonum proprium. Ex hac autem differentia prima sequitur secunda, videlicet, quod tyrannus intendit bonum delectabile, rex vero bonum honorificum. Nam, sicut inenarrabile est, quanto quis delectatur in<sup>3</sup> bono proprio, sic quasi inenarrabile est, quantus ho[p. 467]nor sequitur et quanto honore est dignus<sup>4</sup> intendens commune bonum. Quare, si tyrannus intendit bonum proprium et privatum, sequitur, quod eius intentio versetur circa bonum delectabile. Set intentio regis versatur circa bonum honorificum, eo quod ipse intendat commune bonum. Ex hac autem secunda differentia sequitur tertia, videlicet, quod intentio tyrannica est circa pecuniam. Tyrannus, quia spreto communi bono non curat nisi de delectacionibus propriis, maxime versatur sua intentio circa pecuniam, credens se per eam posse huiusmodi delectabilia optinere. Set regis intentio versatur circa virtutem et ut cives sint virtuosus, quia ex hoc maxime resultat bonum honorificum et commune. Ex hac autem differentia tertia sequitur quarta, videlicet, quod tyrannus non curat custodiri a civibus, set ab extraneis. Rex vero vult custodiri ab ipsis civibus et a genitis in proprio regno. Nam tyrannus, eo quod spreto communi bono non curat nisi de delectacionibus propriis, videns se esse onerosum et odiosum<sup>5</sup> ab hiis, qui sunt in [fol. CCLXXV] regno, ideo<sup>6</sup> tantam<sup>7</sup> suam custodiam corporis committit extraneis. Set rex econtrario<sup>8</sup>, eo quod videat se maximam curam habere de bono regni et communi, maxime confidit de hiis, qui sunt in regno. Ideo facit se custodiri a propriis, non ab extraneis. [p. 468]

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: tangis. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: tyrannis

<sup>3</sup> *Davor getilgt*: bile

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: dignius

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: tediosum

<sup>6</sup> *ideo fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: totam

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: econverso

Ragt er durch tugendhaftes Handeln heraus, fördert er so das Gemeinwohl. Tugend besteht darin, nach dem Guten zu streben, noch größere darin, auf ein noch bedeutenderes Gut aus sein. Das Wohl eines ganzen Volkes ist also erhabener als dasjenige eines Einzelnen. Ein guter und tugendhafter Mensch wird also nach mehr streben als nach dem ganz persönlichen Vorteil. Drittens nützt es, viel Macht zu haben. So kann ein König diejenigen bestrafen, die sich erheben und dadurch den Reichsfrieden stören wollen. Darin also muss ein König andere übertreffen. Es bleibt noch aufzuzeigen, was ihn von einem Tyrannen unterscheidet. Aristoteles behandelt im fünften Buch der *Politik* vier trennende Eigenschaften von Tyrann und König. Erstens verfolgt ein König das Allgemeinwohl, der Tyrann aber seinen persönlichen Vorteil. Das Königtum ist nämlich eine rechte Herrschaft, die Tyrannei eine verkehrte. Wenn das Wohl des Volkes erhabener ist als das eines Einzelnen, handelt der genau andersherum, als er soll, wenn er unter Missachtung der Wohlfahrt aller seinen persönlichen Nutzen anstrebt. Aus diesem ersten Unterschied ergibt sich auch der zweite. Ein Tyrann strebt ein Gut an, weil es ihm Lust bereitet, ein König, weil es ihm Ehre macht. Es lässt sich nicht richtig ausdrücken, wie sehr man sich an eigenem Besitz erfreut, und fast genauso wenig, wie viele Ehre sich daraus ergibt und wie viel mehr man sie verdient, wenn man auf das Gemeinwohl aus ist. Wenn ein Tyrann nur nach dem ganz persönlichen Vorteil strebt, will er etwas, was ihm zum Vergnügen gereicht. Die Absicht eines Königs richtet sich aber auf ein ehrenhaftes Gut, weil es sich dabei um das Wohl der Allgemeinheit handelt. Aus diesem zweiten Unterschied folgt der dritte: Ein Tyrann strebt nach Geld. Da er des Gemeinwohls nicht achtet und nur auf das eigene Vergnügen bedacht ist, ist es seine Hauptabsicht, dazu zu kommen. Damit glaubt er nämlich, alles, was Lust bereitet, erreichen zu können. Ein König strebt nach Tugend und danach, dass seine Untertanen auch darüber verfügen. Deshalb ist das Ergebnis seines Handelns ein besonders ehrenvolles Gut für alle. Durch diesen dritten Unterschied kommt es zu einem vierten: Ein Tyrann lässt sich nicht von seinen Untertanen, sondern von Ausländern schützen. Ein König will aber, dass seine gebürtigen Untertanen über ihn wachen. Ein Tyrann sieht, dass er für diejenigen, die in seinem Reich leben, eine schwere Last ist, weil er sich nicht um den gemeinen Nutzen, sondern nur um sein persönliches Vergnügen kümmert. Deshalb überlässt er seinen ganzen persönlichen Schutz Ausländern. Ein König umgekehrt vertraut, weil er sich offensichtlich mit größter Mühe um das Wohl seines ganzen Reiches kümmert, am meisten denen, die auch dort leben. Deshalb lässt er sich von den eigenen Leuten bewachen und nicht von Fremden.

**[Capitulum VII:] Quod tyrannides<sup>1</sup> est pessimus principatus et quod summe debent cavere reges et principes, ne eorum dominium in tyrannidem convertatur<sup>2</sup>**

Quadruplici via venari possumus tyrannidem esse pessimum principatum: Prima sumitur ex eo, quod tale dominium maxime recedit ab intencione communis boni, secunda ex eo, quod est maxime innaturale, tertia ex eo, quod est efficacissimum ad nocendum, quarta [fol. 272<sup>va</sup>] ex eo, quod impedire habet maxime bona ipsorum civium.

Prima via sic patet: Quia, si dominatur rex, non receditur ab intencione communis boni, eo quod rex non est, nisi virtuosus et nisi intendat commune bonum. Unde tercio *Politicorum* dicitur, quod principari talem est quasi partiri principatum in multos vel, quod idem est, est quasi principari multitudinem, eo quod in tali principatu intendatur bonum multorum. Sic eciam, si dominantur plures, quia divites vel quia creduntur virtuosus vel si dominetur totus populus, dato, quod sic dominantes non intenderent nisi bonum, non omnino recederent ab intencione com[fol. CCLXXVII<sup>r</sup>]munis boni, eo quod plures essent sic principantes. Omne autem bonum plurium est quodammodo bonum commune. Set, si tyrannus dominetur, cum unus sit dominans et non intendat nisi bonum proprium, omnino receditur ab intencione communis boni. Principatus ergo, quia non est rectus, nisi sit quodammodo quid divinum, et quia in eo principaliter debet intendi bonum commune, quod est divinius quam aliquod singulare, tanto tyrannides<sup>3</sup> est principatus peior, quanto in ea<sup>4</sup> plus receditur ab intencione communis boni<sup>5</sup>. Hanc autem rationem tangit Philosophus circa principium quarto *Politicorum*, ubi ait, quod sicut regnum est optima et dignissima politica<sup>6</sup>, [p. 469] sic tyrannides<sup>7</sup> est pessima. Cuius causa est, ut ibi dicitur, quia tyrannides<sup>8</sup> plurimum distat a politica<sup>9</sup>, idest a communi bono.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: tyrannis

<sup>2</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: tyrannis

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: eo

<sup>5</sup> *boni fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: politia

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: tyrannis

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: tyrannis

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: politia



---

## **Kapitel 7: Tyrannei ist die schlimmste Form der Herrschaft. Könige und Fürsten müssen sich am meisten davor hüten, dass sich ihre Regierungsgewalt in Tyrannei verwandelt**

Auf vier Arten kann man die Tyrannei als die schlechteste Regierungsform erweisen. Erstens entfernt sie sich am meisten vom Ziel des Gemeinwohls. Zweitens ist sie ganz besonders unnatürlich. Drittens richtet sie den meisten Schaden an. Viertens verhindert sie am stärksten, was gut für das Volk ist.

Zum ersten Punkt: Die Königsherrschaft weicht nicht vom Streben nach dem Gemeinwohl ab. Keiner ist nämlich König, es sei denn, er wäre tugendhaft und bemühte sich um den gemeinen Nutzen. Daher heißt es in Buch III der *Politik*, wer so herrsche, teile seine Macht gleichsam mit Vielen. Oder – das ist dasselbe – es herrscht gewissermaßen die breite Masse, weil dabei das Wohl vieler das Ziel ist. Wenn viele aufgrund ihres Reichtums oder ihres tugendhaften Rufes Macht ausüben oder auch das ganze Volk, würden sie selbst dann nicht vom Streben nach dem Gemeinwohl völlig abweichen, wenn sie nur auf den eigenen Vorteil aus wären, gerade weil sie in großer Zahl herrschen würden. Was für viele gut ist, entspricht aber fast dem Gemeinwohl. Wenn aber ein Tyrann als Alleinherrscher nur nach dem eigenen Vorteil streben würde, ließe er ganz vom Bemühen um den gemeinen Nutzen ab. Eine Herrschaft ist also nur dann rechtgeartet, wenn sie, fast erhaben, hauptsächlich nach dem Wohl aller strebt, denn es hat einen viel höheren Rang als das persönliche. Eine tyrannische Herrschaft ist umso schlechter, je mehr sie sich vom Ziel des Gemeinwohls abwendet. Dieses Argument behandelt Aristoteles ungefähr zu Anfang des vierten Buches seiner *Politik*. Dort sagt er, das Königtum sei die beste und angemessenste Form des Staatswesens und die Tyrannei entsprechend die schlechteste. Der Grund sei, heißt es dort, dass Letztere sich am meisten von der Bürgerschaft, d. h. dem Gemeinwohl, fernhält.

Secunda via ad investigandum hoc idem sumitur ex eo, quod tale dominium maxime est innaturale<sup>1</sup>. Nam illa est naturalis operatio erga aliquid, quando sic agitur, ut est aptum natum agi. Quare tunc regimen<sup>2</sup> naturaliter regitur<sup>3</sup>, quando homines existentes in ipso sic reguntur, ut sunt apti nati regi. Homo autem, quia libero arbitrio et ratione participat, tunc naturaliter regitur et ut est aptus natus regi, quando voluntarie servit et libere obedit. Quare, quanto dominium aliquorum magis est involuntarium, magis debet dici innaturale. Tyrannides<sup>4</sup> igitur est pessima, quia maxime est involuntaria et maxime contra naturam, eo quod sit maxime subditorum afflictiva. Hanc autem rationem tangit etiam<sup>5</sup> Philosophus in eodem quarto *Politicorum*, ubi ait tyrannidem esse pessimum principatum, quia nullus liberorum volun[fol. CCLXXVII<sup>v</sup>]tarie sustinet principatum talem.

Tercia via sumitur ex eo, quod talis principatus est efficacissimus ad nocendum. Nam, sicut principatus regis, [fol. 272<sup>vb</sup>] eo quod sit maxime unitus, est efficacissimus ad proficiendum, sic tyrannides<sup>6</sup> est<sup>7</sup> efficacissima ad nocendum. Monarchia enim, quia ibi dominatur unus et est ibi virtus unita, ideo vel est optime vel est pessima. Nam, si monarchia habet intentionem rectam, tunc est rex et est optimus principatus, quia propter unitatem virtutes potest multa bona efficere. Si vero monarchia habeat<sup>8</sup> intencionem perversam, tunc est tyrannus et pessimus, quia propter suam unitam potenciam potest multa mala efficere. Hanc autem rationem tangit Philosophus quinto *Politicorum*, ubi ait tyrannidem esse oligarchiam extremam, idest pessimam, quia est maxime nociva subditis.

Quarta via sumitur ex eo, quod per tale dominium impediuntur maxima bona ipsorum civium. Tyrannus enim non solum procurat mala eorum, qui sunt in regno, set etiam sa[p. 470]tagit impedire eorum maxima bona. Tangit Philosophus quinto *Politicorum* tria maxima<sup>9</sup> bona, que satagit impedire tyrannus, videlicet pacem, virtutes et sciencias. Tyranni enim nolunt cives habere pacem et concordiam adinvicem. Rursus, nolunt eos esse magnanimos et virtuosos. Nec etiam volunt ipsos esse sapientes et disciplinatos. Quare autem tyranni predicta bona impediunt in civibus, infra dicitur. Sufficiat autem ad presens scire tyrannidem esse pessimum principatum propter rationes tactas.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: naturale

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: regnum

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: agitur

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: tyrannis

<sup>5</sup> etiam *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: tyrannis

<sup>7</sup> *est fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: habet

<sup>9</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

Das lässt sich, zweitens, auch damit begründen, dass es sich bei der Tyrannei um eine besonders unnatürliche Herrschaftsform handelt. Eine Handlung gegenüber einem Objekt ist in dem Maße natürlich, wie sie dessen natürlichen Bestimmung entspricht. Daher wird eine Herrschaft dann auf natürliche Art ausgeübt, wenn sie mit der natürlichen Veranlagung der ihr unterworfenen Menschen übereinkommt. Der Mensch hat einen freien Willen und Teil an der Vernunft. Also wird er dann auf natürliche Art und gemäß seiner Veranlagung beherrscht, wenn er freiwillig dient und aus eigenem Entschluss gehorcht. Je mehr eine Herrschaft über Andere nicht auf Freiwilligkeit beruht, desto mehr muss man sie „unnatürlich“ nennen. Die Tyrannei ist davon die schlimmste, weil sie am wenigsten freiwillig und am naturwidrigsten ist. Denn sie schädigt die ihr Unterworfenen am meisten. Diese Begründung gibt auch Aristoteles in Buch IV der *Politik* und sagt dort, die Tyrannei sei die schlechteste Herrschaft, weil kein freier Mann sie freiwillig erträgt.

Drittens ist sie diejenige Herrschaftsform, welche am meisten Schaden anrichtet. Die Königsherrschaft bewirkt den größten Nutzen, weil sie ungeteilt ist. Aus demselben Grund schadet die Tyrannis am meisten. In einer Monarchie herrscht nur einer. Deshalb ist in ihm die ganze Macht gebündelt. Daher bewirkt sie das Beste oder das Schlechteste. Wenn eine Monarchie die richtige Absicht verfolgt, dann hat sie einen König als bestmöglichen Herrscher. Aufgrund seiner ungeteilten Macht kann er viel Gutes bewirken. Verfolgt eine Monarchie aber eine verkehrte Absicht, regiert ein Tyrann, und das ist das Schlimmste. Denn dann zieht seine konzentrierte Herrschergewalt viel Übel nach sich. Dieses Argument benutzt Aristoteles in Buch V der *Politik*. Er sagt dort, Tyrannei sei die äußerste Form der Oligarchie, denn sie schade den ihr Unterworfenen am meisten.

Der vierte Beweis leitet sich daraus ab, dass unter dieser Herrschaftsform das Wohl der Untertanen am meisten behindert wird. Ein Tyrann verursacht nämlich den Bewohnern seines Reiches nicht nur viel Übel, sondern bemüht sich auch eifrig, sie von dem abzuhalten, was ihnen am meisten zum Wohl gereicht. Aristoteles nennt in Buch V seiner *Politik* die drei Güter, die ein Tyrann besonders seinen Untertanen verwehrt: Frieden, Tugend und Wissen. Tyrannen wollen nämlich nicht, dass die Bürger untereinander in Frieden und Eintracht leben, großmütig und tugendhaft sowie weise und gebildet sind. Warum Tyrannen ihren Untertanen die genannten Güter vorenthalten, davon wird noch die Rede sein. Hier genügt es zu wissen, dass die Tyrannei aus den angeführten Gründen die schlechteste Herrschaftsform ist.

Quod autem reges summo opere cavere debeant, ne principentur principatu tyrannico, videre non est diffi[fol. CCLXXVIII]cile. Nam tanto peior est princeps, quanto peiori dominio principatur. Quare, si omnem diligenciam adhibere debet rex, ne sit pessimus, summe curare debet, ne dominetur per tyrannidem, qui est pessimus principatus.

Dass aber Könige größte Anstrengungen unternehmen müssen, um zu verhindern, dass sie nach Tyrannenart herrschen, lässt sich unschwer erkennen. Je schlechter ein Fürst ist, auf desto schlimmere Weise übt er auch seine Herrschergewalt aus. Wenn er sich also ganz darum bemühen muss, nicht der Schlechteste zu sein, dann hat er die größte Sorge zu tragen, nicht wie ein Tyrann zu regieren. Denn das ist die schlimmste Herrschaftsform.

## **[Capitulum VIII:] Quod est officium regis et qualiter<sup>1</sup> rex se habere debeat in regimine civitatis et regni**

Si rex aut princeps gentem sibi commissam vult debite gubernare et scire desiderat, quod sit eius officium, diligenter considerare debet in naturalibus rebus. Nam, si natura tota administratur per ipsum Deum, qui est princeps summus et rex regum, a quo rectissime regitur tota universa<sup>2</sup> natura, quare a regimine, quod videmus in naturalibus, derivari debet regimen, quod trahendum est in arte de regimine regum. Est enim ars ymitatrix<sup>3</sup> nature. In naturalibus autem [fol. 273<sup>ra</sup>] sic videmus, quod natura primo dat rebus ea, per que possunt consequi finem suum. Secundo dat eis ea, per que possunt prohibencia remove. Tercio res ipse<sup>4</sup> per huiusmodi collata naturaliter intendunt in suos terminos sive in suos fines<sup>5</sup>. Ut natura dat igni levitatem, per quam potest tendere sursum. Secundo dat ei [p. 471] calorem, per quem agit et resisitit contrariis. Tercio ignis per ea, que accepit a natura, naturaliter tendit sursum. Ergo ad hoc, quod regimen sit bonum et naturale, tria requiruntur: primo, ut populus taliter disponatur [fol. CCLXXVIII<sup>r</sup>] et ordinetur, ut possit consequi finem intentum, secundo, ut removeantur prohibencia et deviancia ab huiusmodi fine, tercio, ut dirigatur et promoveatur in finem predictum. Sic enim videmus in sagitta dirigenda in signum aliquod, quod<sup>6</sup> primo efficitur recta, ut possit melius in signum<sup>7</sup> tendere, secundo efficitur pennata, ut melius aerem scindat, ne prohibeatur tendere in ipsum signum, tercio a sagittante sagittatur et dirigitur in signum intentum. Rex ergo<sup>8</sup> et quilibet director populi est quasi sagittator quidam, populus vero est quasi sagitta quedam dirigenda in finem et in bonum.

Tria<sup>9</sup> ergo<sup>10</sup> spectant ad regis officium: Quia primo sollicitari debet, ut gens sibi commissa habeat, per que possit consequi finem intentum. Secundo debet prohibencia remove. Tercio gentem ipsam debet in finem dirigere. Ea vero, que deserviunt, ut<sup>11</sup> populus possit consequi finem intentum et bene vivere, sunt tria, videlicet virtutes, sciencia et bona exteriora.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: aliquialiter statt et qualiter. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: universa tota

<sup>3</sup> *Davor getilgt*: y

<sup>4</sup> *res ipse fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: fines sive in suos terminos

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: quia

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: finem

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>9</sup> *Textvorlage*: Tercia. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>11</sup> *Textvorlage*: vel. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

## **Kapitel 8: Was die Amtspflicht eines Königs ist und wie er sich bei der Herrschaft über sein Staatswesen, das Reich, verhalten muss**

Wenn ein König oder Fürst das ihm anvertraute Volk richtig beherrschen will und zu wissen begehrt, was seine Aufgabe sei, muss er sorgfältig bedenken, wie es sich in der Natur verhält. Denn die ganze Natur ist von Gott selbst, dem höchsten Fürsten und König der Könige, eingerichtet, der auf recht Art über alles, was es auf dieser Welt gibt, herrscht. Aus der Naturbeobachtung lässt sich ableiten, welche die richtige Regierungskunst ist, die Könige ausüben müssen. Die Kunst ahmt nämlich die Natur nach. In der Natur sehen wir, dass sie zuallererst einem jeglichen Ding das gibt, womit es seine Entelechie verwirklichen kann. Zweitens gibt sie dasjenige, womit Widerstände überwunden werden können. Drittens strebt, das Naturding, so ausgestattet, von Natur aus seinem Ziel oder Endzweck nach. Zum Beispiel gibt die Natur dem Feuer Leichtigkeit, damit es aufsteigen kann, und zweitens Hitze, durch die es wirkt und Widerstände überwindet. Drittens strebt das Feuer durch das, was es von der Natur erhalten hat, nach oben. Also ist für eine gute und natürliche Herrschaft dreierlei erforderlich. Erstens muss im Volk alles so wohleingerichtet sein, dass dieses sein vorgeschriebenes Ziel verfolgen kann. Zweitens muss es Widerstände und Irrwege dabei überwinden können. Drittens muss es auf dem Weg zum genannten Ziel geführt werden. Das sehen wir auch, wenn wir einen Pfeil auf etwas richten. Er muss erstens so sorgfältig gearbeitet sein, dass er gut ins Ziel fliegt. Zweitens braucht er Federn, damit er leichter in der Luft steigt und beim Anflug nicht behindert wird. Drittens muss er vom Bogenschützen abgefeuert werden, damit er das anvisierte Ziel auch tatsächlich trifft. Ein König und überhaupt jeder Volksführer ist einem solchen Bogenschützen sehr ähnlich. Das Volk wiederum entspricht dem Pfeil, der ins Ziel – was für es gut ist – geführt werden muss.

Drei Dinge machen also die Amtspflicht eines Königs aus: Erstens muss er dafür sorgen, dass das ihm anvertraute Volk hat, was nötig ist, um sein Ziel zu verfolgen. Zweitens muss er dabei Hindernisse beseitigen. Drittens hat er sein Volk zum Ziel zu führen.

Es gibt drei Dinge, die dazu dienen, dass ein Volk seine Bestimmung erreicht und gut leben kann: Tugenden, Wissen und äußere Güter.

Debet ergo<sup>1</sup> rex sollicitari, ut in suo regno vigeat studium litterarum et ut ibi sint multi sapientes et industres. Nam, ubi viget sapiencia et fons scripturarum, oportet, quod inde totus populus aliquam erudicionem accipiat, ne ergo existentes in regno sint tenebris ignorancie involuti, spectat ad reges et principes valde esse sollicitos de studio litterarum. Immo, ut infra patebit, si dominator regni non promoveat studium et non velit sibi subiectos<sup>2</sup> esse scientes, non est rex, set tyrannus.

Secundo ad consequendum finem intentum deserviunt boni habitus et virtutes. Non enim sufficit finem cognoscere et habere il[fol. CCLXXIX<sup>r</sup>]luminatum intellectum, nisi sit quis virtuosus et habeat ordinatum appetitum, [fol. 273<sup>rb</sup>] ut velit consequi finem illum. Spectat ergo<sup>3</sup> ad rectorem regni ordinare suos subditos ad [p. 472] virtutes.

Tercio ad consequendum finem, qui intenditur in vita politica, organice deserviunt res exteriores. Decet ergo reges et principes sic regere civitates et regna, ut sibi subiecti habundent rebus exterioribus, prout deserviunt ad bene vivere et ad consequendum finem intentum in vita politica. Hoc autem quodammodo fieri possit et quomodo ordinanda sit civitas, ut in ea reperiri valeant, que deserviunt ad sufficienciam vite, licet per precedencia sit aliqualiter manifestum, clarius tamen infra dicitur<sup>4</sup>.

Viso, quod spectat ad regis officium sollicitari circa ea, per que possit populus consequi finem intentum, restat ostendere, quomodo spectet<sup>5</sup> ad reges et principes huiusmodi prohibencia remove. Que eciam tria<sup>6</sup> sunt, quorum unum quasi sumit originem ex natura, aliud vero ex perversitate civium, tercium quidem ex malevolencia hostium.

Primum sic patet: Nam homines in se ipsis naturaliter corruptibiles. Inde est ergo, quod, quia in se ipsis durare non possint<sup>7</sup>, naturaliter appetunt perpetuari in suis filiis, sive sint naturales sive adoptivi. Videtur enim homini quasi post mortem vivere, si eo decedente secundum suam institutionem alius in hereditatem succedat. Valde ergo turbari potest tranquillus status et pax civitatis et finis intentus in vita<sup>8</sup> politica, si reges et principes non sollicitentur, qualiter posteriores succedant in hereditatem priorum.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: subditos

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>4</sup> tamen infra dicitur *fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: spectat

<sup>6</sup> *Davor getilgt*: circa

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: possunt

<sup>8</sup> *Korrigiert aus*: invita. vita *fehlt im Druck Rom 1607. Im Druck Rom 1556 vorhanden*



Daher muss ein König sich darum kümmern, dass in seinem Reich das Studium der Schriften blüht und es viele Weise gibt, die sich dessen befleißigen. Damit es viel Weisheit gibt und neue Schriften gleichsam hervorquellen, muss [wiederum] das ganze Volk eine gewisse Bildung erhalten. Um zu verhindern, dass die Bewohner ihres Reiches vom Dunkel des Unwissens eingehüllt sind, müssen Könige und Fürsten sehr darauf bedacht sein, dass Bücher gelesen werden. Wenn der Herrscher in seinem Reich allerdings deren Lektüre nicht fördert, sondern will, dass seine Untertanen unwissend sind, ist er, wie sich unten noch zeigen wird, kein König, sondern ein Tyrann.

Zum Erreichen des angestrebten Zieles [d. h. eines guten Lebens in der Gemeinschaft] dient zweitens ein gutes, tugendhaftes Verhalten. Es reicht nämlich nicht, sein Ziel zu kennen und geistig erleuchtet zu sein. Man muss auch, um es erreichen zu wollen, Tugenden haben und seine Begierden unter Kontrolle halten. Also muss ein Staatslenker seine Untertanen zur Tugend anhalten.

Als Hilfsmittel zur Erreichung des Ziels, das beim Leben in einer Staatsgemeinschaft angestrebt wird, dienen drittens äußere Güter. Könige und Fürsten müssen ihre Staaten und Reiche so regieren, dass ihre Untertanen ausreichend davon haben, damit sie gut leben können und so das Ziel einer Staatsgemeinschaft erreichen. Wie es dazu kommt und wie ein Staat eingerichtet sein muss, dass dort alles ausreichend zu finden ist, was es zum Leben braucht, wird zwar aus dem Gesagten einigermaßen deutlich, weiter unten aber noch klarer ersichtlich dargestellt.

Damit wurde gezeigt, womit ein König seine Aufgabe erfüllt, dafür zu sorgen, dass ein Volk sein ihm bestimmtes Ziel erreichen kann. Es muss aber noch aufgezeigt werden, wie Könige und Fürsten dabei Hindernisse beiseite räumen müssen. Auch derer gibt es dreierlei. Eines hat seinen Ursprung in der Natur, das zweite in der verkehrten Einstellung der Untertanen und das dritte in den bösen Absichten der Feinde.

Erstens sind Menschen schon von Natur aus vergänglich. Da es sie allein nicht für immer geben kann, suchen sie Dauerhaftigkeit durch Söhne, seien es leibliche oder angenommene. Es scheint ein Mensch nämlich über den Tod hinaus zu leben, wenn ihm jemand, wie er es festgelegt hat, ein anderer als Erbe nachfolgt. Daher kann ein Zustand von Ruhe und Frieden, d. h. das Ziel des Staates, gestört werden, wenn Könige und Fürsten nicht ihre Erbfolge regeln.

Remove ergo<sup>1</sup> unum ma[fol. CCLXXIX<sup>v</sup>]xime prohibitivum<sup>2</sup> bonam vitam politicam est bene ordinare, quomodo hereditates descendencium<sup>3</sup> perveniant ad posteros.

Secundo status tranquillus civitatis et regni aliquando impeditur ex perversitate civium. Sunt enim aliqui adeo perversi, ut semper velint alios<sup>4</sup> molestare. Sollicitari ergo debent reges et principes, ne impediatur pax regni, ut exterminentur malefici et corrigantur delinquentes.

Tercium huiusmodi impeditivum sumit originem ex malicia hostium. Quasi enim nichil esset vitare interiora discrimina, nisi prohiberentur<sup>5</sup> exteriora pericu[p 473]la. Spectat ergo<sup>6</sup> ad regis officium sic sollicitari circa civilem potenciam et circa industriam armatorum, ut possint hostiem rabiem prohibere. Quomodo autem hoc fieri habeat, in tertia parte huius tercii libri, ubi agetur de bellis, plenius ostendetur.

Ostenso, quomodo reges [fol. 273<sup>va</sup>] et principes sollicitari debent, ut populus sibi commissus habeat, per que possit finem consequi et quomodo debeant prohibencia remove, restat ostendere, quomodo eos debeant in finem dirigere. Hec eciam tria sunt: Nam primo ommissa<sup>7</sup> sunt supplenda, ut, si viderint aliquid deesse ad bonum regimen civitatis, illud est supplendum. Hoc autem fieri potest per consilium sapientum, de quo infra dicitur. Secundo bone ordinationes et bona instituta sunt<sup>8</sup> observanda. Tercio bene operantes et maxima facientes ea, per que resultat commune bonum, sunt remunerandi et premiandi. Nam<sup>9</sup>, licet ommissa<sup>10</sup> supplere et bene ordinata conservare multum deserviat, ut populus recte dirigatur in finem, maxime tamen deservire vide[fol. CCLXXX<sup>r</sup>]tur bene acta<sup>11</sup> remunerare. Nam, ut dicitur tercio *Ethicorum*, capitulo *De fortitudine*, apud illos sunt homines<sup>12</sup> fortes, apud quos fortes<sup>13</sup> maxime honorantur. Ita<sup>14</sup> apud illos sunt sapientes et boni, apud quos tales remunerantur et honorantur. Sollicitari ergo<sup>15</sup> circa predicta novem ad regis officium pertinere videtur. [p. 474]

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: prohibitentium

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: decedentium

<sup>4</sup> *Davor getilgt*: ut

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: prohibentur

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: commissa

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: statuta debent esse *statt* instituta sunt

<sup>9</sup> *Davor getilgt*: *Schaft eines Buchstabens*

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: commissa

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: apta

<sup>12</sup> *homines fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>13</sup> *fortes fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>14</sup> *Ita fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>15</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

Ein großes Hindernis für ein gutes Zusammenleben räumt man also beiseite, wenn genau geregelt ist, wer von einem Verstorbenen was als Erbe erhält.

Zweitens kann die Ruhe in einem Staat und einem Reich manchmal durch das unmoralische Verhalten von Bürgern beeinträchtigt werden. Es gibt nämlich Menschen, die so verdorben sind, dass sie immer anderen zur Last werden wollen. Also müssen Könige und Fürsten dafür sorgen, dass der Frieden nicht geschmälert wird, Übeltäter ausmerzen und diejenigen zurechtweisen, die etwas Falsches tun

Ein dritter solcher Hemmschuh ist die Bosheit der Feinde. Man kann sozusagen keine Gefahren im Innern vermeiden, ohne die äußeren abzuwenden. Es gehört daher zur Aufgabe eines Königs, sich so um die militärische Macht seines Staates, auch durch Herstellung von Waffen, zu kümmern, dass Feinde von ungestümen Angriffen abgehalten werden. Wie das möglich ist, wird in Teil III dieses dritten Buches, wo es um die Kriegführung geht, noch ausführlicher gezeigt.

Damit wurde behandelt, wie Könige und Fürsten dafür sorgen müssen, dass das Ihnen anvertraute Volk hat, was es zum Erreichen seines Zieles benötigt, und dass Hindernisse aus dem Weg geräumt werden. Nun muss noch behandelt werden, wie das Volk zum Ziel zu führen ist. Hier gilt es, drei Punkte zur berücksichtigen: Erstens muss für das gesorgt werden, was fehlt. Wenn es an etwas mangelt, damit ein Land gut regiert wird, dann muss man es noch beibringen. Das geschieht, wie oben gesagt, durch den Rat der Weisen. Zweitens müssen gute Vorschriften und Gesetze eingehalten werden. Drittens müssen diejenigen, die Gutes tun und besonders viel zum Gemeinwohl beitragen, durch Geschenke belohnt werden. Zwar trägt es viel dazu bei, um ein Volk zu seinem Ziel zu führen, wenn man beschafft, was noch fehlt, und gute Einrichtungen bewahrt. Am nützlichsten scheint es aber dennoch zu sein, die Verdienstvollen zu belohnen. Denn im Buch III der *Nikomachischen Ethik*, im Abschnitt *Über die Tapferkeit*, heißt es, tapfere Menschen gebe es dort, wo sie besonders geehrt werden, weise und gute wiederum an dem Ort, wo man für diese Eigenschaften Lohn und Ehre erfährt. Auf diese neun Dinge achtzuhaben gehört also offensichtlich zur Pflicht eines Königs.

## [Capitulum IX:]<sup>1</sup> Que sunt illa, que debet operari verus rex et quod eadem simulat se facere tyrannus

Narrare autem possumus decem, que debet ordinari<sup>2</sup> verus<sup>3</sup> rex et que tyrannus se facere simulat. Illa enim decem, licet aliquo modo in universali contineantur in prehabitis<sup>4</sup>, tamen, quia, ut pluries dictum est, circa moralem negocium universales sermones minus proficiunt<sup>5</sup>. Ideo bene se habet illa decem narrare per singula.

Est autem primum, quod spectat ad verum regem facere, ut maxime procuret bona communia et regni redditus studeat expendere in bonum commune vel in bonum regni. Tyranni vero hoc simulant facere, non tamen faciunt, set, ut ait Philosophus, eos tribuunt meretricibus et adulatoribus et aliis personis inutilibus.

Secundo spectat ad rectum rectorem regni non solum redditus et oblationes ordinare in bonum commune regni, set etiam bona communia et iura regni debet maxime custodire et observare. Quod tyranni, licet se facere simulent<sup>6</sup>, non tamen faciunt. Immo, bona aliorum rapiunt [fol. CCLXXX<sup>v</sup>] et iura regni non observant.

Tercio decet regem et principem non ostendere se nimis terribilem et severum nec decet<sup>7</sup> se nimis familiarem exhibere, set apparere debet persona gravius et reverenda, quod congrue sine vir[fol. 273<sup>vb</sup>]tute fieri non potest. Ideo verus rex vere virtuosus existit. Tyrannus autem non est, set se esse<sup>8</sup> simulat.

Quarto spectat ad regem nullum subditorum contempnere<sup>9</sup>, nulli iniurari, nec in filiabus nec in uxoribus nec in persona nec in aliquibus aliis. Et si contingeret aliquem ex regno forefacere, non propter contumeliam vel propter aliquam libidinosam voluntatem explendam, set propter bonum commune et iusticie ipsum punire debet. Hoc autem tyranni non faciunt, set, [p. 475] quia ipsi intendunt bonum pecuniosum et delectabile, iniuriantur civibus in uxoribus<sup>10</sup>, in filiabus et rapiunt eorum bona.

---

<sup>1</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: Quot et

<sup>2</sup> Druck Rom 1607: operari

<sup>3</sup> Druck Rom 1607: bonus

<sup>4</sup> Textvorlage: phabitis. Druck Rom 1607: dictis

<sup>5</sup> Druck Rom 1607: proficiunt minus

<sup>6</sup> Druck Rom 1607: simulant

<sup>7</sup> se nimis ... nec decet fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607

<sup>8</sup> Druck Rom 1607: esse se

<sup>9</sup> Textvorlage: contendere. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>10</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: et

---

## **Kapitel 9: Was genau ein wahrer König tun muss und ein Tyrann nur vortäuscht**

Wir können aber zehn Dinge aufzählen, die ein guter König machen muss und ein Tyrann nur zu tun vorgibt. Diese zehn sind zwar auf gewisse Art schon in dem, was bereits gesagt wurde, in allgemeiner Form behandelt. Aber weil, wie oft erwähnt, bei der Beschäftigung mit Ethik generelle Aussagen von geringem Nutzen sind, steht es uns gut an, alles noch im Einzelnen darzustellen.

Das Erste, was ein wahrer König zu tun hat, ist aber, die öffentlichen Güter zu verwalten und danach zu streben, die Einnahmen seines Reiches zum Wohle aller oder zu dem des Reiches auszugeben. Tyrannen tun nur so, ohne es wirklich zu machen. Sie geben, wie Aristoteles sagt, Huren, Speichelleckern und anderen unnützen Menschen.

Zweitens muss ein rechter Staatslenker nicht nur Einnahmen und Geschenke zum Wohl seines Reiches verwenden, sondern auch die gemeinschaftlichen Güter und das geltende Recht besonders hüten und wahren. Tyrannen täuschen dies zwar vor, tun es aber nicht wirklich. Stattdessen rauben sie, was anderen gehört, und halten sich nicht an das Landesrecht.

Drittens soll ein König oder Fürst sich nicht zu furchterregend und streng, aber auch nicht zu umgänglich zeigen. Er muss bedeutend und respektheischend erscheinen, was ohne Tugend nicht im richtigen Maß gelingen kann. Daher ist ein wahrer König auch wahrhaft tugendhaft. Ein Tyrann ist es aber nicht, sondern er erweckt nur diesen Eindruck.

Viertens darf ein König keine Untertanen abschätzig behandeln und ihnen auch nicht Unrecht tun; nicht, was ihre Töchter und Frauen betrifft, nicht im Hinblick auf ihren Stand und auch auf keine andere Weise. Sollte jemand im Reich so handeln, muss er bestraft werden, nicht um ihm Schmach zuzufügen oder aus zügellosem Mutwillen, sondern um des Gemeinwohls und der Gerechtigkeit willen. Das machen Tyrannen nicht. Da sie finanziellen Vorteil und Lustgewinn suchen, tun sie ihren Untertanen Unrecht, indem sie deren Frauen und Töchter schänden und ihr Hab und Gut rauben.

Quinto decet reges et principes non solum habere familiares et diligere nobiles et barones et alios, per quos bonus status regni conservari potest, set eciam, ut ait Philosophus in *Politicis*, inducere debent uxores proprias, ut sint familiares et benivole uxoribus predictorum. Nam mulieres valde inclinant viros ad voluntates proprias, eo quod quilibet valde inclinatur, ut nolit proprias delicias contristare. Quare, si uxores nobilium et aliorum, per quos bonus status regni conservari habet, viderent se contempni ab uxore principis aut regis<sup>1</sup>, inducerent viros, ut sediciones moverent in regno aut principatu. Sic ergo gerere se debet bonus rector regni aut civitatis. Tyrannus autem non sic se habet, set corde elatus alios contempnit. Propter quod [fol. CCLXXXI<sup>r</sup>] nec ipse nec persone sibi coniuncte aliis sunt benivole. Ea ergo<sup>2</sup>, que habet verus rex, licet simulate illa videatur habere tyrannus, inquantum huiusmodi est tamen<sup>3</sup> secundum veritatem, caret illis.

Sexto decet verum regem esse moderatum in cibis et venereis, ne a suis<sup>4</sup> subditis habeatur in contemptu. Nam, ut dicitur quinto *Politicorum*, non contempnitur, qui<sup>5</sup> sobrius, set qui ebrius. Tyranni autem hoc non faciunt. Nam, cum non intendant nisi commodum proprium, ut bonum pecuniosum et delectabile, quia maxima delectacio sensibilis est in cibis et venereis, tyranni absque freno fruuntur voluptatibus illis. Immo, et<sup>6</sup> peius est, ut narrat Philosophus quinto *Politicorum*, multi tyrannorum non solum temperati non sunt, set nolunt videri temperati esse. Estimant<sup>7</sup> autem reputari ab hominibus felices, si singulis diebus aspiciantur esse in commessacionibus et ebrietatibus [fol. 274<sup>ra</sup>] et in conviviis affluentibus. Non tamen sic se habere deberent. Dato enim, quod temperamento carerent, ne contempnerentur<sup>8</sup> a populis, non deberent suam intemperanciam ostendere. Laudatur enim sobrietas et temperancia, vituperatur au[p. 476]tem avaricia et gulositas.

Septimo decet verum regem ornare et munire civitates et castra existencia in regno, ut appareat magis esse procurator communis boni quam tyrannus querens utilitatem propriam.

Octavo decet verum regem, ut ait Philosophus, sapientes et bonos, eciam extraneos, adeo honorare, ut putetur non sic honoratos esse a civibus propriis, si inter ipsos existerent. Quod tyranni non faciunt. Nam sapientes et bonos, ut infra patebit, non honorant, set [fol. CCLXXXI<sup>v</sup>] perimunt.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: regis aut principis

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: tamen huiusmodi est

<sup>4</sup> *suis fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: est

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: quod

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: Existimant

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: contempnantur

Könige und Fürsten sollen nicht nur freundschaftlich mit Baronen, anderen Adligen und den übrigen, von denen das Wohlergehen des Landes abhängt, umgehen. Sie müssen auch, wie Aristoteles in seiner *Politik* sagt, ihre eigenen Frauen dazu veranlassen, umgänglich und wohlwollend mit den Ehegattinnen der Genannten umzugehen. Dann Frauen zwingen ihren Männern ihren eigenen Willen auf, denn jeder von ihnen möchte Missvergnügen möglichst aus dem Weg gehen. Wenn die Frauen von Adligen und anderen, die für das Wohlergehen des Reiches nötig sind, bemerken, dass sie von der Gattin eines Königs oder Fürsten verächtlich behandelt werden, bringen sie ihre Männer dazu, im Reich oder Fürstentum einen Aufstand zu anzuzetteln. So muss sich also ein guter Staatenlenker verhalten. Ein Tyrann macht es nicht so. Übermütig verachtet er andere. Deshalb sind auch seine nächsten Angehörigen anderen Menschen gegenüber nicht wohlwollend. Was ein wahrer König hat, kann daher ein Tyrann zwar vortäuschen. Doch fehlt es ihm in Wahrheit daran.

Sechstens muss ein König zurückhaltend beim Essen und beim Geschlechtsverkehr sein. Sonst verachten ihn seine Untertanen. Wie heißt es in Buch V der *Politik*: „Nicht der Nüchterne wird gering geschätzt, sondern der Betrunkene.“ Tyrannen benehmen sich nicht so. Sie suchen immer nur den eigenen Vorteil, d. h. das Vergnügen, das man für Geld bekommt. Die größte Sinneslust steckt im Essen und Kopulieren. Daher frönen Tyrannen ungezügelt ihrem Genuss. Noch schlimmer ist es allerdings, wie Aristoteles in Buch V seiner *Politik* sagt, dass viele Tyrannen nicht nur ungezügelt sind, sondern dass sie gar nicht erst maßhalten können. Sie meinen aber, man halte sie für glücklich, wenn sie an jeden einzelnen Tag zu sehen sind, wie sie bei Gastmählern reichlich schlemmen und zechen. Dabei brauchten sie sich nicht so verhalten. Selbst wenn es ihnen an Zurückhaltung fehlen würde, müssten sie, um die Verachtung des Volkes zu vermeiden, dies nicht offen zeigen. Nüchternheit und Maßhalten werden nämlich gelobt, Gier und Fresssucht kritisiert.

Siebtens muss ein König die Städte und Burgen in seinem Reich schöner machen und befestigen. Damit kann er zeigen, dass er ein besserer Hüter des Gemeinwohls ist als ein Tyrann, der immer will, was ihm selbst nützt.

Achtens muss ein richtiger König, mit den Worten des Aristoteles, die Weisen und Guten so ehren, dass man von denen aus dem Ausland nicht glauben würde, dass ihnen dasselbe von ihren eigenen Mitbürgern widerführe. Tyrannen machen das nicht. Weise und gute Menschen werden von ihnen, wie weiter unten offenbar wird, umgebracht, statt ihnen Ehre zu erweisen.

Nono decet verum regem per usurpacionem et iniusticiam non dilatare suum dominium. Nam, ut dicitur *Politicis*, durabilius est regnare super paucos quam super multos. Quod maxime verum est, si huiusmodi multitudo civilis potencie adquisita sit per usurpacionem et iniusticiam. Recitat autem Philosophus quinto *Politicorum*, quod, cum quidam rex partem sui regni dimisisset, quia eam forte iniuste tenebat, increpatus tamen fuit<sup>1</sup> ab uxore dicente, quod verecundari deberet, quia minus regnum dimitteret filiis, quam accepisset a patre. Respondit rex ille, quod, si dimittebat eis minus in quantitate regnum, dimittebat tamen maius et diuturnius tempore. Tyranni autem hoc non faciunt. Nam, licet semper se simulent iuste agere, tamen in multis suum dominium iniuste ampliant et aliorum hereditates sine ratione usurpant.

Decimo et ultimo decet veros reges bene se habere<sup>2</sup> circa divina. Populus enim, ut recitat Philosophus, omnino est subiectus regi, quem credit esse deicolam et habere amicum Deum. Existimat enim talem semper iuste agere et nichil iniqui<sup>3</sup> exercere. Possumus tamen nos<sup>4</sup> ad hoc aliam meliorem rationem adducere, dicentes, quod, si rex habeat amicum Deum, divina providencia, cui omnia sunt nota, et eius potencia, cui nichil potest resistere, continget eum, ut expedit sue salutis<sup>5</sup> semper in suis actibus prosperari. Ideo<sup>6</sup> propter sanctitatem<sup>7</sup> regis multociens Deus multa bona confert existentibus in ipso regno. Ultimo autem diximus, quod decet regiam maiestatem bene se habere circa divina, quia [fol. 274<sup>b</sup>/p. 477] hoc debet esse finis et complementum aliorum, ad hoc enim sunt singula ordi[fol. CCLXXXII<sup>n</sup>]nanda. Verus ergo rex secundum veritatem bene se habet erga divina. Tyrannus vero non talis est, set simulat se talem esse.

---

<sup>1</sup> tamen fuit *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: iniquum*

<sup>4</sup> *nos fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Textvorlage: soluti. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607: Immo*

<sup>7</sup> *Textvorlage: sanitatem. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*



Ein wahrhaftiger König darf, neuntens, seine Macht nicht durch Anmaßung und Unrecht vergrößern. In der *Politik* heißt es: „Man regiert länger über wenige als über viele.“ Das trifft besonders dann zu, wenn die Herrschergewalt über eine große Zahl von Menschen sich rechtswidrig angeeignet wurde. Aristoteles erzählt in Buch V der *Politik*, ein König habe einen Teil seines Reiches abgetreten, weil er es vielleicht zu Unrecht beherrschte. Als ihn seine Frau trotzdem deshalb gescholten habe, er solle sich davor hüten, an seine Söhne ein kleineres Herrschaftsgebiet weiterzugeben, als er es selbst von seinem Vater übernommen habe, antwortete er, er übergebe ihnen ein Reich von geringerer Größe. Es sei aber bedeutender und werde länger währen. Das ist nicht die Handlungsweise der Tyrannen. Wenn sie auch vorgeben, gerecht zu handeln, vergrößern sie ihr Reich trotzdem vielerorts auf unrechte Weise und eignen sich grundlos fremdes Erbe an.

Zum Zehnten und Letzten muss ein König getreulich seinen religiösen Pflichten nachkommen. Das Volk unterwirft sich, wie Aristoteles sagt, ganz dem König, von dem es glaubt, er verehere Gott so, dass dieser ihm freundlich gesonnen sei. Es meint nämlich, wer so sei, handle immer gerecht, statt Unbill zuzufügen. Wir können dafür aber noch einen besseren Grund anführen: Hat ein König Gott zum Freund, widerfährt es ihm durch dessen allwissende Vorsehung und unwiderstehliche Macht, dass er, auch zu seinem persönlichen Heil, bei dem, was er tut, stets Erfolg hat. Unter der Herrschaft eines heiligmäßigen Königs erweist Gott auch sehr oft dessen Untertanen Wohltaten. Zuletzt haben wir gesagt, dass eine Königliche Hoheit ihre religiösen Pflichten sorgfältig erfüllen muss. Denn das ist der Schlussstein, an dem sich all das, was einzeln aufgezählt wurde, ausrichten muss. Ein wahrer König verhält sich auch auf wahrhaft richtige Art gegen Gott. Ein Tyrann tut nur so.

## [Capitulum X:] Que et quot sunt cautele, quibus tyrannus nititur se in suo dominio preservare

Multas cautele tangit Philosophus quinto *Politicorum*, ex quibus, quantum ad presens spectat, possumus enumerare decem, per quas nititur tyrannus se in suo dominio preservare.

Prima cautela tyrannica est excellentes perimere. Cum enim tyrannus non diligit nisi bonum proprium, excellentes et nobiles existentes in regno non valentes hoc pati insurgunt contra ipsum. Tyrannus autem, ex quo talem se esse cognoscit, non cogitat nisi, quomodo possit excellentes perimere. Immo, cum aliqui tyrannizare cupiunt, non solum excellentes alios, immo etiam proprios fratres et nimia<sup>1</sup> sibi consanguinitate coniunctos venenant et perimunt. Quod signum est tyrannidis pessime. Verus autem rex econtrario<sup>2</sup> intendens commune bonum et cognoscens se diligi ab ipsis, qui sunt in regno, excellentes et nobiles et multo magis<sup>3</sup> cognatos proprios, per quos bonus status regni conservari potest, non perimit, set salvat.

Secunda cautela tyrannica est sapientes destruere. Vident enim se contra dictamen recte rationis agere et non intendere bonum commune, set proprium. Ideo vellent omnes suos subditos esse ignorantibus et inscius, ne cognoscentes eorum nequiciam, incitent populum contra ipsos. Semper enim, [fol. CCLXXXII<sup>v</sup>] qui male agit, odit lucem et non diligit sapientes, ne arguantur opera eius. Quare tyrannus, cuius sunt mala opera<sup>4</sup>, sapientes pro posse destruit. Verus autem rex econtrario<sup>5</sup>, sciens se secundum rectam rationem agere, sapientes salvat, promovet et honorat, eo quod ipsi, cognoscentes bona opera ipsius, populum commovent ad amorem eius.

Tercia est disciplinam et studium non permittere. Tyrannus enim, secundum quod huiusmodi est, non solum sapientes destruit, set etiam truncat viam et inibet<sup>5</sup> disciplinam et studium<sup>6</sup>, ne efficiantur aliqui sapientes. Semper enim timet per sapienciam reprehendi. Verus autem rex econtrario studium promovet et conservat, videns, quod per ipsum [fol. 274<sup>va</sup>] bonum commune et bonus status regni, quem principaliter intendit, meliorari habet.

Quarta est nullas sodalitates nec etiam aliquas congregaciones permittere. Vult enim tyrannus cives et eos, qui sunt in regno, non esse sodales nec esse sibi invicem<sup>7</sup> notos.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: nimiam. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: econverso

<sup>3</sup> *Korrigiert aus*: magis multo

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: opera mala

<sup>5</sup> *Davor getilgt*: inibus

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: studium et disciplinam

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: adinvicem *statt* sibi invicem

## **Kapitel 10: Welche Vorsichtsmaßnahmen ein Tyrann ergreifen muss, um sich an der Macht zu halten**

Aristoteles behandelt in Buch V der *Politik* viele Sicherheitsmaßnahmen, durch die ein Tyrann nach Machtsicherung strebt. Davon können wir an dieser Stelle zehn aufzählen.

Die erste ist diejenige, alle, die sich auszeichnen, zu töten. Dem Tyrannen ist nichts von Wert als das eigene Wohl. Die Herausragenden und Edlen in seinem Reich können dies nicht ertragen und erheben sich gegen ihn. Der Tyrann weiß, dass das so ist. Deshalb denkt er nur daran, wie er die, welche hervortreten, vernichten kann. Wenn manche Menschen wie Tyrannen herrschen wollen, töten sie durch Gift nicht nur ausgezeichnete Mitbürger, sondern sogar die eigenen Brüder und andere enge Blutsverwandte. Das ist das Kennzeichen der schlimmsten Tyrannei. Ein wahrer König sucht umgekehrt das Gemeinwohl und weiß, dass ihn seine Untertanen lieben. Die Hervorragenden, die Edlen und mehr noch die eigenen Angehörigen, von denen das Wohlergehen des Reiches abhängen kann, tötet er nicht, sondern er erhält sie am Leben.

Die zweite Vorsichtsmaßnahme eines Tyrannen ist es, die Weisen zu vernichten. Sie erkennen nämlich, dass er sich nicht so verhält, wie es die Vernunft gebietet, und er statt des Vorteils aller nur den eigenen anstrebt. Daher wollen Tyrannen, dass alle ihre Untertanen zu unwissend sind, um diese Verdorbenheit zu erkennen und hetzen sie gegen die Weisen auf. Stets hasst, wer böse handelt, das Licht, und er liebt nicht die Weisen, denn sie könnten sein Handeln in Frage stellen. Deshalb macht der Tyrann, der ja Böses tut, die Weisen, so gut er kann, unschädlich. Ein König weiß andererseits, dass er mit rechtem Verstand handelt. Deshalb erhält, fördert und ehrt er die Weisen. Denn sie erkennen, dass er Gutes tut, und bringen das Volk dazu, ihn zu lieben.

Die dritte Methode besteht darin, Unterricht und Studium nicht zu gestatten. Seinem Wesen entsprechend, vernichtet ein Tyrann nicht nur die Weisen. Er verbaut dadurch, dass er den schulischen und universitären Unterricht verbietet, auch den Weg dahin, dass wieder andere weise werden. Denn immer fürchtet er den Tadel der Weisheit. Ein wahrer König fördert im Gegenteil das Lernen und sichert dessen Fortexistenz, weil er sieht, dass genau dadurch der gemeine Nutzen und das Wohlergehen des Landes, also das, wonach er am meisten strebt, gemehrt werden.

Viertens erlaubt [der Tyrann] keine Gesellschaften und anderen Zusammenschlüsse. Er will nämlich, dass die Untertanen in seinem Land nicht gesellig sind und einander kennen.

Nam, ut ait Philosophus, noticia fidem facit. Eo enim ipso, quod quis habet noticiam alterius, confidit de illo.

Hoc autem tyrannus non diligit. Timet quidem, ne cives se se confidentes propter iniurias, quas eis infert, contra ipsum insurgant. Verus autem rex econtrario permittit sodalitates civium et vult cives sibi invicem esse notos et de se confidere. Nam, cum intendat bonum ipsorum civium et subditorum, naturale est, ut diligatur ab eis. Quare vult eos esse confederatos et coniunctos, quia tunc magis unanimiter diligunt bonum regis. Omnino enim esset perversus populus, si cognosceret se habere verum regem et diligere [fol. CCLXXXIII<sup>r</sup>] commune bonum, si viceversa non diligeret ipsum regem.

Quinta cautela tyrannica est habere multos exploratores et temptare non latere ipsum, quicquid a civibus agitur. Cum enim tyranni sciant se non diligi a populo, eo quod in multis offendant ipsum, volunt habere exploratores multos, ut, si viderent aliquos ex populo machinari aliquid contra eos, possint obviare illis. Immo, eo ipso, quod cives credunt tyrannum habere exploratores multos, non audent congregari, ut machinentur aliquid contra eum. Nam, et si inter eos sic<sup>1</sup> congregatos [p. 479] nullus explorator<sup>2</sup> existeret, semper tamen timent<sup>3</sup> ibi exploratores esse. Huiusmodi autem exploratores verus rex habere non curat ad cives et ad eos, qui sunt in regno, set ad hostes et ad extraneos. Utrum autem deceat reges habere exploratores in regno propter aliam causam quam, ne populus insurgat in ipsum, infra dicitur. Ad presens<sup>4</sup> scire sufficiat, quod non sic rex eget exploratoribus ut tyrannus.

Sexta est cautela tyrannica<sup>5</sup> non solum non permittere<sup>6</sup> fieri sodalitates et amicitias, set etiam amicitias et sodalitates iam factas<sup>7</sup> turbare et pervertere. Volunt enim tyranni turbare amicos cum amicis, populum cum insignibus, insignes cum se ipsis. Vident autem, quod, quamdiu cives discordant a civibus et divites a divitibus, tamdiu non potest eque defacili eius potencia resisti. Nam tunc quelibet parcius timens alteram<sup>8</sup>, [fol. 274<sup>vb</sup>] neutra insurgit contra tyrannum. Verus autem rex econtrario non procurat turbationem existencium in regno, set pacem et concordiam. Aliter enim non esset verus rex, quia non [fol. CCLXXXIII<sup>r</sup>] intenderet commune bonum.

---

<sup>1</sup> *Korrigiert aus:* sit

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607:* exploratorum

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607:* timerent

<sup>4</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt:* autem

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607:* cautela tyrannica est

<sup>6</sup> *Davor getilgt:* pertinere

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607:* iam factas et sodalitates

<sup>8</sup> *Korrigiert aus:* ateram

Denn, wie Aristoteles sagt, aus Bekanntschaft erwächst Vertrauen. Gerade deshalb, weil man jemanden kennt, offenbart man sich ihm.

Das mag ein Tyrann aber gar nicht. Er fürchtet, dass seine Untertanen sich vertraulich über das Unrecht austauschen, das er ihnen zufügt, und sich gegen ihn erheben. Ein richtiger König andererseits erlaubt Zusammenschlüsse seiner Untertanen. Er möchte, dass sie einander kennen und sich gegenseitig vertrauen. Er strebt nach dem Wohl der ihm untertanen Bürger und ist deshalb natürlich bei ihnen beliebt. Deshalb will er, dass sie sich eng zusammenschließen, weil sie dann noch einmütiger auf sein Wohl aus sind. Ein Volk wäre ja völlig verdorben, wenn es wüsste, dass es einen wahren König hat, dem es um sein Wohl geht, und ihn umgekehrt trotzdem nicht lieben würde.

Die fünfte Sicherheitsmaßnahme des Tyrannen ist es, viele Zuträger zu haben und so zu versuchen, dass ihm rein gar nichts von dem verborgen bleibt, was sein Volk tut. Tyrannen wissen, dass ihr Volk sie nicht liebt, weil sie in Vielem seinen Unwillen erregen. Deshalb wollen sie viele Spitzel haben. Sollten sie dann erfahren, dass einige im Volk etwas Böses gegen sie im Schilde führen, könnten sie ihnen zuvorkommen. Schon allein dadurch, dass die Untertanen nur meinen, ein Tyrann habe viele Zuträger, wagen sie es nicht, gemeinschaftlich etwas gegen ihn zu planen. Selbst wenn es unter den Verschwörern gar keinen Informanten gäbe, würden sie doch immer fürchten, es sei so. Solcher Spitzel bedient sich ein wahrer König nicht gegenüber den Untertanen seines Reiches, sondern nur gegenüber Feinden im Ausland. Ob aber Könige Zuträger in ihrem Reich aus einem anderen Grund als zur Verhinderung einer Volkserhebung haben sollen, wird weiter unten gesagt. Hier genügt zu wissen, dass ein König Spitzel nicht so braucht wie ein Tyrann.

Die sechste Sicherheitsmaßnahme des Tyrannen ist es, nicht allein die Gründung von Freundschaftsbünden zu verbieten, sondern auch bestehende so zu stören, dass das Gegenteil daraus wird. Tyrannen möchten nämlich Freunde untereinander und das Volk gegen die Adligen aufhetzen sowie auch unter diesen Zwietracht säen. Sie erkennen nämlich, dass schwerlich jemand ihrer Macht widerstehen kann, solange die Bürger und die Vermögenden untereinander entzweit sind. Fürchtet ein Teil [des Volkes] den anderen, steht auch keiner gegen den Tyrannen auf. Ganz anders der wahre König: Er stiftet keine Unruhe unter seinen Landsleuten, sondern Frieden und Eintracht. Würde er nicht nach dem Gemeinwohl streben, wäre er nämlich auch kein richtiger König.

Septima est pauperes facere subditos, adeo ut ipse tyrannus nulla custodia egeat. Volunt enim tyranni subditos intantum esse<sup>1</sup> pauperes, ut sic occupentur circa cotidiana, quibus indigent, ut non vacet eis aliquid machinari contra ipsos nec oporteat ipsos habere aliquam custodiam propter illos. Verus<sup>2</sup> autem rex, quia intendit bonum subditorum, non affligit et depauperat ipsos, set magis procurat eorum bona.

Octava est procurare bella, mittere bellatores ad partes extraneas et semper facere bellare eos, qui sunt in regno. Quatinus semper circa bellorum honera intenti, non vacet eis machinari aliquid<sup>3</sup> contra tyrannum. Verus autem rex non intendit affligere subditos suscitando et procurando bella, eo quod intendat bonum regni. Non vult ergo eos, qui sunt in regno, assumere arma, nisi pro defensione regni vel pro aliquo alio iusto bello.

Nona est custodiam corporis<sup>4</sup> exercere non per eos, qui sunt in<sup>5</sup> [p. 480] regno, eo quod diffidat de illis, set per extraneos. Verus autem rex econverso se habet, ut supra plenius dicebatur.

Decima est cautela tyrannica<sup>6</sup>, quod, postquam procuravit divisiones et partes in regno, cum una parte affligit<sup>7</sup> aliam, ut clavum clavo redundat<sup>8</sup>. Rex autem econtrario non procurat divisiones et partes in regno, set, sique ibi existunt, eas amovere desiderat. [fol. CCLXXXIV']

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: esse intantum

<sup>2</sup> *Textvorlage*: virus. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: aliquid machinari

<sup>4</sup> *Davor getilgt*: cordis

<sup>5</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: eo

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: cautela tyrannica est

<sup>7</sup> *Korrigiert aus*: afflige

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: retundat

Die siebte Methode besteht darin, so für Armut bei den Untertanen zu sorgen, dass der Tyrann keinen Schutz mehr braucht. Tyrannen wollen die ihnen Unterworfen so mittellos sehen, dass sie zu sehr mit dem täglichen Überleben beschäftigt sind, um noch Zeit für Verschwörungen zu haben, und sie selbst keinen Schutz davor mehr brauchen. Ein wahrer König will seinen Untertanen wohl. Er stürzt sie nicht in Armut. Vielmehr vergrößert er ihren Besitz.

Die achte Vorgehensweise besteht darin, für Krieg zu sorgen, Soldaten ins Ausland zu schicken und [so] die eigenen Landsleute ständig kämpfen zu lassen. Sie sind dann von den Kriegslasten so beansprucht, dass sie nichts mehr gegen den Tyrannen aushecken können. Ein echter König will seinen Untertanen kein Leid zufügen, indem er dafür sorgt, dass Kriege ausbrechen. Denn er möchte, dass es seinem Reich gut geht. Also will er auch, dass dessen Einwohner nur zur Verteidigung des Reiches oder aus einem anderen triftigen Kriegsgrund die Waffen erheben.

Neuntens stellt der Tyrann aus Angst vor ihnen keine Landsleute als Leibwächter an, sondern nur Ausländer. Dass sich ein richtiger König anders benimmt, wurde oben schon ausführlich gesagt.

Die zehnte Vorsichtsmaßnahme eines Tyrannen ist es, für Uneinigkeit zwischen den Reichsteilen zu sorgen, so dass sie einander schwächen wie ein Nagel den anderen stumpf macht. Der richtige König wünscht nicht Parteienstreit in seinem Reich, sondern möchte ihn, wenn es ihn doch gibt, beseitigen.

**Capitulum XI: Quot sunt illa, ad que reducuntur cautele tyrannice et quod reges cavere debent, ne efficiantur tyranni, quia opera regia sunt optima, tyrannica vero pessima**

Omnes cautelas tyrannicas, quas in precedenti capitulo numeravimus, Philosophus reducit ad quatuor. Tyranni enim quatuor intendunt: Primo, vt subditi sint inscii, secundo, ut sint pusillanimes<sup>1</sup>, tercio, ut de se invicem non confidant, quarto, ut sint<sup>2</sup> adeo depauperati et afflicti, ut contra eos non possint insurgere. Ad hec autem quatuor omnia predicta<sup>3</sup> reducuntur. Nam, quantum ad presens spectat, ad hoc, quod aliquis invadat vel machinetur aliquid contra tyrannum, ex aliquo predictorum quatuor videtur procedere.

Primo enim hoc potest<sup>4</sup> accidere ex magnanimitate, ut, quia insurgens est tanti cordis, ut nichil reputet magnum.

Secundo ex industria et sagacitate, ut, quia credit se tot adinvenire posse vias et versucias<sup>5</sup>, ut valeat [fol. 275<sup>ra</sup>] tyrannum perimere.

Tercio potest contingere ex potencia, ut, si insurgens confidat de aliis civibus et credat se iuvari ab eis, propter civilem potenciam tyrannum invadit.

Quarto hoc poterit accidere ex nimio ocio, ut, si cives nimis sint opulenti et vacent nimio<sup>6</sup> ocio. Quia mens humana nescit ociosa esse, dum [p. 481] non occupantur cives circa cotidianas indigencias, excogitant sediciones, quomodo possint turbare civitatem et insurgere contra rectorem civium.

Contra hec ergo qua[fol. CCLXXXIV<sup>v</sup>]tuor procurant tyranni: perimere excellentes, ne sui<sup>7</sup> subditi sint<sup>8</sup> magnanimi, destruere sapientes, impedire scolas et studium, ut existentes in regno sint ignorantes et inscii, non permittere sodalitates, turbare cives inter se, ut de se invicem non confidant, depaupere eos, occupare ipsos<sup>9</sup> in bello et in aliis exercitiis, ut non vacent ocio.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: pusillanimes

<sup>2</sup> *Textvorlage*: scint. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: predicta omnia

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: potest hoc

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: vias et versutias posse

<sup>6</sup> *Davor getilgt*: nio

<sup>7</sup> *Korrigiert aus*: suis

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: sunt. *Druck Rom 1556*: sint

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: eos



**Kapitel 11: Wo die Vorsichtsmaßnahmen der Tyrannen herkommen.  
Könige müssen sich davor hüten, zu Gewaltherrschern zu werden. Denn  
was ein König tut ist am besten, was ein Tyrann macht am schlimmsten**

Alle die Sicherheitsmaßnahmen von Tyrannen, die im vorigen Kapitel aufgezählt wurden, führt Aristoteles auf genau vier Ziele zurück, die jene anstreben. Erstens sollen ihre Untertanen unwissend sein, zweitens kleinmütig, drittens gegeneinander misstrauisch und viertens so von Armut geplagt, dass sie keinen Aufstand beginnen können. Auf diese vier Absichten lässt sich all das ursächlich zurückführen, was wir geschildert haben. Die Verschwörung zum Aufstand gegen einen Tyrannen hat, so gesehen, offenbar eine der folgenden vier Voraussetzungen.

Die erste ist die Großmut. Dann hat der Aufrührer [der Aufständischen] eine so hohe Gesinnung, dass ihm nichts schwer vorkommt.

Zweitens kann eine solche Erhebung unermüdlichen Scharfsinn zur Grundlage haben. Dann glaubt jemand, durch eigene List viele Methoden zu kennen, um einen Tyrannen zu beseitigen. Drittens kann ein Aufstand aus einer Position der Stärke erfolgen. In diesem Fall vertraut der Rebell auf die Unterstützung der anderen Bürger und greift den Tyrannen an, weil ihm die militärischen Mittel zu dessen Sturz zur Verfügung stehen.

Viertens kann es zu dergleichen auch wegen sehr viel Muße kommen. Dann sind die Bürger derart reich, dass sie über jede Menge freie Zeit verfügen. Der menschliche Geist kann [aber] nicht untätig sein. Wenn die Bürger sich nicht täglich um ihren Lebensunterhalt zu kümmern haben, schmieden sie Pläne, wie sie einen Aufruhr im Staat anzetteln und sich [so] gegen dessen Herrscher erheben können.

Darum tun Tyrannen folgende vier Dinge: Sie töten diejenigen, die über besonders gute Eigenschaften verfügen. Dann haben sie keine Untertanen von hoher Gesinnung. Sie ermorden die Weisen und schaffen den Unterricht an Schulen und Universitäten ab, damit ihre Untertanen rein gar nichts wissen. Vereinigungen verbieten sie und sorgen für Unfrieden unter den Bürgern, um gegenseitiges Vertrauen zu verhindern. Sie lassen die Untertanen verarmen und halten sie zum Kriegführen und anderen militärischen Diensten an, damit es ihnen an Muße fehlt.

Hee<sup>1</sup> ergo sunt cautele tyrannice. Verum, quia nullus forte est omnino tyrannus, quia malum se ipsum destruit et, si integrum sit, importabile<sup>2</sup> fit, ut dicitur quarto *Ethicorum*, et forte vix aut nunquam reperitur aliquis, qui sit omnino rex, quin in aliquo tyrannizet. Esset enim quasi semideus, si nichil de tyrannide participaret. Inde est ergo, quod dominantes aliquid participant de cautelis regis et aliquid de versuciis tyrannorum. Et tanto est melius dominium, quanto plus accedit ad regnum et est longius a tyranno. Voluimus quidem utriusque opera enarrare et utrasque cautelas describere. Nam<sup>3</sup> opposita iuxta se posita magis elucescunt. Magis enim apparet opera regia esse optima, ostendendo tyrannica esse pessima. Ex hoc autem manifeste patet tyrannidem maxime esse fugienda a regibus, quia pessimum de se est maxime fugiendum et optimum maxime prosequendum. [p. 482/fol. CCLXXXV<sup>r</sup>]

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: Haec

<sup>2</sup> *Textvorlage*: imporibile. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: quia

So sichert ein Gewaltherrscher seine Macht ab. Vielleicht ist niemand ganz Tyrann. Das Böse richtet sich nämlich selbst zu Grunde. „Herrscht es uneingeschränkt, ist es auch nicht zu ertragen“, wie es in Buch IV der *Nikomachischen Ethik* heißt. Vielleicht findet sich auch keiner, der so sehr König wäre, dass er sich nicht manchmal wie ein Gewaltherrscher verhielte. Er wäre nämlich wie ein Halbgott, wenn er überhaupt nichts von einem Tyrannen an sich hätte. Deshalb regieren Herrscher zum Teil mit den Methoden eines Königs und auch ein wenig mit der Verschlagenheit von Tyrannen. Diejenige Regierungsweise ist bei weitem besser, die sich näher an die eines Königs hält und der des Tyrannen fernsteht. Wir möchten freilich beschreiben, was beide tun und welche Methoden sie dabei anwenden. Im direkten Vergleich wird dies besser sichtbar. Man erkennt dann, dass das Handeln eines Königs am besten ist, indem man zugleich zeigt, wie ein Tyrann das Schlimmste tut. Dann wird offensichtlich, dass sich Könige von der Gewaltherrschaft Abstand nehmen müssen. Denn man soll um das, was besonders schlecht ist, einen weiten Bogen machen und sich ganz eng an das Gute halten.

**Capitulum XII: Quod detestabile est regiam maiestatem declinare in tyrannidem, quia<sup>1</sup> quicquid corrupcionis est in aliis perversis principatibus et<sup>2</sup> totum in tyrannide<sup>3</sup> congregator**

Adeo sensus hominum sunt ad malum proni, ut valde utile sit in via morum multis viis ostendere et multis rationibus probare malum et vicium de se esse quid vile et fugiendum, ut, quem una via non inclinatur, ut malum vitet, alia inducat ipsum ad fugiendum malum. Postquam ergo ostendimus tyrannidem fugiendam esse a regibus, eo quod opera tyranni sunt pessima, probare volumus reges summa diligencia cavere debere, ne convertantur [fol. 275<sup>rb</sup>] in tyrannos, quia quicquid corrupcionis et iniquitatis est in aliis perversis principatibus, totum in tyrannide<sup>4</sup> congregatur.

Sunt enim, ut patet ex habitis, tres principatus boni et tres perversi. Dicebatur autem, quod, si dominatur unus propter bonum commune, est principatus rectus et vocatur “regnum”, si vero propter bonum proprium est perversus et vocatur “tyrannides<sup>5</sup>”. Si vero principentur pauci et dominantur<sup>6</sup>, quia boni et virtuosus, est rectus principatus et vocatur “aristocratia” sive “principatus bonorum”. Si vero dominantur non, quia boni, set quia divites, est perversus et vocatur “aligarchia”. Set, cum<sup>7</sup> dominatur totus populus, si<sup>8</sup> intendat bonum omnium, tam insignium quam aliorum, est principatus rectus et voca[fol. CCLXXXV]tur “regimen populi”. Si vero populus tyrannizet et intendat opprimere divites, est principatus corruptus et vocatur “democratia”, quod idem est quod quasi perversio et corruptio populi. Tyrannides<sup>9</sup> ergo<sup>10</sup>, corruptus principatus divitum et iniquum dominium populi sunt regimina perversa.

Tyrannides<sup>11</sup> tamen est perversior principatus, quia, ut pro[p. 483]bat Philosophus quinto *Politicorum*, quicquid perversitatis est in<sup>12</sup> iniquo<sup>13</sup> principatu divitum et in perverso dominio populi, totum congregatur in tyrannide<sup>14</sup>.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: et

<sup>2</sup> et fehlt im *Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: tyrannidem

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: tyrannidem

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: tyrannis

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: dominantur

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: si

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: et

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: Tyrannis

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: vero

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: Tyrannis

<sup>12</sup> in fehlt in der *Textvorlage* und im *Druck Rom 1607*

<sup>13</sup> *Druck Rom 1607*: aliquo

<sup>14</sup> *Druck Rom 1607*: tyrannidem

---

**Kapitel 12: Es ist abscheulich, wenn eine Königsherrschaft auf die Stufe der Tyrannei herabsinkt. Was immer auch an anderen falschen Regierungsformen verderblich ist, die Gewaltherrschaft vereinigt es auch noch in sich**

Das menschliche Gemüt hat eine ausgeprägte Neigung zum Bösen. Daher ist es besonders nützlich, viele verschiedene Verhaltensweisen darzustellen, um mit reichlich Argumenten zu belegen, dass man sich vor dem schlimmen Laster, weil es schon an sich nichts wert ist, hüten soll. Dann wird, wer es bisher nicht gemieden hat, stattdessen eine andere Richtung, weit weg davon, einschlagen. Wir haben schon gezeigt, dass Könige es vermeiden müssen, wie Tyrannen zu regieren, weil sie sich dann besonders schlecht verhalten. Nun wollen wir noch ganz sorgfältig darlegen, warum Könige nicht zu Tyrannen werden dürfen. Was es nämlich auch immer an Verdorbenheit und Unrecht bei anderen verkehrten Herrschaftsformen gibt, in der Tyrannei sind sie alle versammelt.

Es gibt nämlich, wie schon gesagt, je drei gute und schlechte Verfassungstypen: Wenn einer allein zum Wohl aller herrscht, ist das richtig so und heißt „Königtum“. Tut er es um seines persönlichen Vorteils willen, ist das verkehrt und nennt sich „Tyrannei“. Regieren einige wenige, weil sie gut und tugendhaft sind, ist das eine richtige Art zu herrschen. Man spricht dann von einer „Aristokratie“ oder „Regierung der Guten“. Haben sie nicht wegen ihres guten Charakters, sondern nur aufgrund ihres Reichtums die Macht, ist das falsch und wird „Oligarchie“ geheißen. Übt das ganze Volk die Regierungsgewalt zum Wohl der Vornehmen wie auch aller anderen aus, ist das gut und wird „Politie“ genannt. Wenn das Volk eine Gewaltherrschaft zur Unterdrückung der Vermögenden ausübt, ist diese verdorben. Man spricht dann von „Demokratie“. Das ist fast dasselbe wie „die unbeschränkte Bosheit des Volkes“. Die Tyrannei, die korrupte Herrschaft der Reichen und das ungerechte Volksregiment sind die verkehrten Verfassungstypen.

Die Tyrannei ist aber der schlimmste davon. Denn Aristoteles beweist in Buch V der *Politik*, dass sie in sich vereint, was daran schlecht ist, wenn Oligarchie oder Demokratie herrscht, und zwar so: Reiche bezwecken mit einer ungerechten Herrschaft dreierlei, Geld, fleischliche Genüsse und persönliche Sicherheit.

Quod sic patet: Nam divites, si inique dominari cupiant, quantum ad presens spectat, tria intendunt, videlicet pecuniam, corporales delicias et custodiam corporis<sup>1</sup>. Intendunt enim pecuniam, quia quilibet principans intendit augmentum illius, secundum quod se principari videt. Si ergo aliquis principatur, quia bonus et virtuosus, semper intendit ad opera magis bona et ad virtutem, ut efficiatur melior et virtuosior. Set, si principatur, quia dives, ut magis principari possit, intendit augmentum diviciarum et congregacionem pecunie. Quare, si divites inique dominantes non principantur, quia boni, set quia divites, tota eorum intencio erit circa pecuniam congregandam.

Rursus, divites inique principantes intendunt delicias corporales et habere voluptates sensibiles. Nam, si quis vult aliquid, vult et ea multo magis, ad que illa ordinatur, ut si quis vellet pocionem, multo magis vellet sanitatem<sup>2</sup>, ad quo pocio ordinatur. Cum ergo homines communiter et maxime habentes voluntatem perversam, ordinent pecuniam et divicias ad delectamenta corporea et ad voluptates sensibiles, sequitur divites inique dominantes<sup>3</sup> [fol. CCLXXXVI] et intendentes non commune bonum, set pe[fol. 275<sup>va</sup>]cuniam, intendere corporales delectaciones. Tercio divites sic principantes maxime sollicitantur circa custodiam corporis. Nam nullus spreto communi bono intendit ad pecuniam et voluptates corporis<sup>4</sup>, nisi in multis offendat populum. Nam talis, ut pecuniam habeat, depredatur cives, ut vero voluptatibus fruatur, fore facit et infert contumeliam<sup>5</sup> civibus quantum ad uxores et filias. Videt ergo se esse odiosum populo, ideo non credit se multitudini, set, semper dubitans de furia populi, maxime sollicitatur<sup>6</sup> circa custodiam corporis.

Omnia autem huiusmodi mala, reperta in perverso principatu divitum, congregantur in tyrannide. Nam tyrannus, ut supra dice[p. 484]batur, non intendit bonum commune, set pecuniam. Rursus, ut supra dicebatur, non intendit<sup>7</sup> bonum honorificum, set delectabile. Tercio tyrannus maxime sollicitatur<sup>8</sup> circa custodiam corporis<sup>9</sup>, eo quod videat se plurimos offendisse.

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt: cordis*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607: sanitatem vellet*

<sup>3</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>4</sup> *Textvorlage: cordis. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Textvorlage: contumelia. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Textvorlage: sollicitantur. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> non intendit bonum commune ... dicebatur, non intendit fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607: delectatur*

<sup>9</sup> *Davor getilgt: cordis*

Nach Geld streben sie, weil jeder, der an der Macht ist, das vermehren will, um dessentwillen er herrscht. Regiert jemand, weil er gut und tugendhaft ist, dann möchte er entsprechend alles dafür tun, dass er sogar noch besser und tugendhafter wird. Herrscht aber jemand aufgrund seines Vermögens, will er, um es besser zu machen, noch reicher werden, indem er Geld scheffelt. Wenn Reiche also auf unrechte Weise regieren, tun sie das, weil sie nicht gut, sondern nur vermögend sind. Ihr ganzes Streben ist es dann, Geld anzuhäufen.

Außerdem sind sie auf Fleisches- und Sinnenlust aus. Wenn jemand etwas will, dann möchte er das noch viel mehr das, wozu es dient. Würde es ihn nach einer Arznei verlangen, hätte er noch viel stärker das Bedürfnis nach der Gesundheit, um derentwillen sie doch eingenommen wird. Menschen, denen ein ausgeprägter Willen zum Schlechten gemeinsam ist, verwenden ihren finanziellen Reichtum für körperliche Genüsse und Sinnenfreuden.

Drittens sind Reiche an der Macht ganz besonders um ihre körperliche Unversehrtheit besorgt. Lässt jemand das Gemeinwohl außer Acht, um ganz nach Geld und Fleischeslust zu streben, kann er das unmöglich tun, ohne auf viele Arten das Volk zu schädigen. Dann plündert er nämlich seine Mitbürger aus und entehrt, um seiner Lust zu frönen, deren Frauen und Töchter. Er sieht, dass er seinem Volk zu verhasst ist, um sich unter die Menge zu trauen. Aus beständiger Angst vor dem Volkszorn sorgt er sich um seinen persönlichen Schutz.

Alle diese Missstände, die sich aus der korrupten Herrschaft der Reichen ergeben, finden sich auch unter der Tyrannei. Ein Gewaltherrscher kümmert sich, wie gesagt, nicht um das Gemeinwohl, sondern nur um Geld. Wir haben auch erwähnt, dass er sein Streben nicht auf ehrenvolle, sondern auf sinnliche Güter richtet. Drittens ist er sehr um seinen persönlichen Schutz besorgt, weil er weiß, dass er Vielen Schaden zugefügt hat.

Legitur enim de quodam tyranno, qui, cum a fratre suo cotidie increparetur, quare ipse semper tristis existeret et quare nunquam illarem vultum ostenderet, tyrannus ille, volens reddere causam quesiti, eum exspoliari fecit et ligari et supra caput eius acutissimum gladium, pendentem tenuissimo filo apponi fecit. Circa ipsum quosdam homines<sup>1</sup> cum balistis, sagittis appositis, stare faciebat<sup>2</sup>. Et, cum frater eius timore horribili invaderetur, timens ab acuto gladio vulnerari et a balistis perfodi, at tyrannus: “Gaude, frater, illarem ostende vultum.” Respondente illo, quod non posset [fol. CCLXXXVI] propter yminencia pericula, inquit tyrannus, quod nec ipse gaudere<sup>3</sup> poterat, eo quod in maiori periculo existebat, quia in tot forefecerat, quod semper sibi de morte dubitabat. Valde ergo cavere expedit regi, ne convertatur in tyrannum. Nam tyranni, cum hoc, quod perdunt eternam vitam, in hac temporali vita vix<sup>4</sup> unam diem bonam habent, eo quod semper videant sibi pericula yminere. Rursus, pecuniam non tantam habent tyranni, quantam veri reges. Tamen<sup>5</sup>, quia oportet eos multa expendere supervacue, tamen<sup>6</sup> eciam, quia veris regibus plus donatur ex amore, quam tyrannis proveniat ex depredatione<sup>7</sup> populi. Experti enim sumus tyrannizantes plus vixisse in egestate quam alios veros reges. Delectamenta eciam corporea tot non habent tyranni quot veri reges. Nam habere amicos et diligi a populo est maxime delectabile. Non confidere de aliquo et credere se esse [fol. 275<sup>vb</sup>] odiosum<sup>8</sup> multitudini est maxime tristabile. Privatur ergo tyrannus<sup>9</sup> maxima delectacione, cum videat se esse populis odiosum.

Viso tyrannidem cavendam esse, quia mala<sup>10</sup> iniqui<sup>11</sup> principatus divitum congregantur in ea, restat videre esse eam cavendam, eo [p. 485] quod eciam in ipsa congregantur mala perversi principatus populi. Cum enim populus principatur perverse, non intendit quemlibet<sup>12</sup> conservare<sup>13</sup> in suo statu, set satagit opprimere nobiles et insignes. Hoc eciam tyrannus facit, quia, ut patet ex habitis, ipse pro viribus nititur opprimere excellentes et perimere divites et insignes. Summe ergo est cavenda tyrannides<sup>14</sup> a rege, in qua tot mala congregantur. [fol. CCLXXXVII<sup>r</sup>]

---

<sup>1</sup> *Korrigiert aus:* hominem

<sup>2</sup> *Textvorlage:* faciebant. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Davor getilgt:* Schaft eines Buchstabens

<sup>4</sup> *Textvorlage:* vis. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607:* tum

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607:* tum

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607:* praedatione

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607:* odiosum esse

<sup>9</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt:* a

<sup>10</sup> *mala fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *Textvorlage:* iniqui. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>12</sup> *Textvorlage:* quelibet. *Druck Rom 1607:* quodlibet

<sup>13</sup> *Druck Rom 1607:* servare

<sup>14</sup> *Druck Rom 1607:* tyrannis



Man liest von einem Tyrannen, dem sein Bruder Tag für Tag vorgeworfen habe, er sei immer betrübt, statt auch einmal guter Laune zu sein. Der Tyrann wollte ihm den Grund dafür zeigen, ließ ihn schön einkleiden und dann fesseln sowie über seinem Kopf ein ganz scharfes Schwert an einem dünnen Faden aufhängen. Um den Bruder herum hieß er Schützen mit gespannter Sehne Aufstellung nehmen. Jenen befahl darauf furchtbare Angst, von dem scharfen Schwert verletzt und von den Geschossen durchbohrt zu werden. Da sagte der Tyrann: „Freue dich, Bruder! Zeige doch etwas gute Laune!“ Als der antwortete, er könne das nicht wegen der drohenden Gefahr, entgegnete der Tyrann, er könne genauso wenig froh sein. Denn er sei viel gefährdeter, weil er so viele geschädigt habe, dass er ständig den Tod fürchte. Also sollte sich ein König sehr davor hüten, wie die Tyrannen zu werden. Sie verlieren das ewige Leben und haben in ihrem zeitlichen keinen guten Tag, weil sie sich immer bedroht sehen. Außerdem verfügen Gewaltherrscher nicht über so viel Geld wie wahre Könige. Sie müssen nämlich viel unnütze Ausgaben tätigen. Außerdem bekommen richtige Könige aus Liebe mehr geschenkt, als Tyrannen durch Plünderung einnehmen. Wir wissen nämlich aus Erfahrung, dass Gewaltherrscher mehr Mangel leiden als wahre Könige. Tyrannen empfinden nicht so viel Lust wie diese. Denn Freunde zu haben und von seinem Volk geliebt zu werden bereitet das größte Vergnügen. Niemandem zu trauen und zu glauben, man sei der breiten Masse verhasst, ist am schmerzlichsten. Also ist der Tyrann des größten Genusses beraubt, weil er wahrnimmt, dass das Volk ihn hasst.

Wie man sieht, ist die Tyrannei zu vermeiden, weil sie die Nachteile der Oligarchie in sich vereint. Es bleibt noch aufzuzeigen, dass man sich auch davor hüten muss, weil damit auch alle Übel der Demokratie verbunden sind. Unter der falschen Herrschaft des Volkes möchte nicht jeder seinen Stand erhalten, sondern man ist bemüht, die Vornehmen zu unterdrücken. So macht es auch der Tyrann, denn er legt es nach Kräften darauf an, diejenigen mit herausragenden Eigenschaften niederzuhalten und die Reichen und Vornehmen zu töten. Deshalb muss sich ein König vor der Tyrannenherrschaft am allermeisten hüten. Denn in ihr sind alle Übel vereint.

**Capitulum XIII: Quod summe expedit regibus<sup>1</sup> recte gubernare populum et cavere, ne tyrannizent, quia multis de causis contingit subditos insidiari<sup>2</sup> tyrannis**

Quoniam hunc librum componimus<sup>3</sup> propter erudicionem regum et principum, ut recte et debite gubernent<sup>4</sup> populum sibi commissum, cum deviare a recto regimine sit tyrannizare et iniurari subditis et non intendere commune bonum, licet pluribus viis ostenderimus<sup>5</sup> per iam<sup>6</sup> dicta<sup>7</sup> detestabile et periculosum esse regie maiestati tyrannizare et non recte gubernare populum, non piget ad huc novas vias adducere ad ostendendum hoc idem. Volumus autem declarare in hoc capitulo, quod, quia multis de causis subditi insidiantur tyrannis et quia valde est periculosa vita tyrannica et deviacio a recto regimine, ideo<sup>8</sup> reges cura pervigili studere debent, ne, relinquentes<sup>9</sup> rectum gubernaculum, tyrannizent. Narrat autem Philosophus quinto *Politicorum* sex causas, quare subditi tyrannis insidiantur.

Prima est propter timorem<sup>10</sup>. Nam multi pusillanimes existentes, cum nimis timent et non credunt se posse evadere, quasi desperantes invadunt alios et efficiuntur probi. Unde et proverbialiter dicitur, quod [p. 486] nimis fugans timidum, vi compellit audacem esse<sup>11</sup>. Sic etiam et alia animalia quasi communiter timent hominem et, nisi crederent se ledi ab eo, raro aut nunquam invaderent [fol. CCLXXXVII<sup>v</sup>] ipsum. Bestie ergo ut plurimum timore compulse insidiantur homini et invadunt eum. Hoc ergo modo multociens subditi insidiantur tyranno et perimunt ipsum tyrannum, timentes<sup>12</sup> se offendi ab eo.

Secunda causa, propter quam subditi tyranno insidiantur, est iniuria, quam passi sunt [fol. 276<sup>ra</sup>] ab ipso. Naturale est enim desiderare vindictam, propter quod Omerus<sup>13</sup> dicebat iram dulciorem esse melle, quia est appetitus pene in vindictam.

---

<sup>1</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: et principibus

<sup>2</sup> Druck Rom 1607: insidiare

<sup>3</sup> Druck Rom 1607: composuimus

<sup>4</sup> Korrigiert aus: guberenent

<sup>5</sup> Textvorlage: ostendemus. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>6</sup> Textvorlage: ipsam. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>7</sup> Textvorlage: dictam. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>8</sup> ideo fehlt im Druck Rom 1607

<sup>9</sup> Druck Rom 1607: delinquentes

<sup>10</sup> Davor getilgt: ty

<sup>11</sup> Druck Rom 1607: esse audacem

<sup>12</sup> Textvorlage: timens. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>13</sup> Druck Rom 1607: Homerus

---

### **Kapitel 13: Für Könige ist es selbst am besten, ihr Volk gut statt nach der Art von Tyrannen zu regieren. Denn es gibt viele Gründe, warum Untertanen gegen Gewaltherrscher Anschläge verüben**

Wir schreiben dieses Buch nun einmal zur Belehrung von Königen und Fürsten, wie sie das ihnen anvertraute Volk richtig und angemessen regieren sollen. Von der richtigen Herrschaft abzukommen bedeutet, ein Tyrann zu sein, den Untertanen Leid zuzufügen und nicht das Gemeinwohl anzustreben. Durch das schon Gesagte könnten wir auf viele Arten beweisen, wie abscheulich und gefährlich es ist, wenn eine Königliche Hoheit nicht auf rechte Weise, sondern wie ein Tyrann ihr Volk beherrscht. In diesem Kapitel wollen wir aber erklären, dass Untertanen aus vielen Gründen Tyrannen nachstellen, also deren Leben in Gefahr und entsprechend das Abweichen von der richtigen Regierungsform mit großem Risiko verbunden ist. Deshalb müssen Könige unermüdlich danach streben, nicht vom rechten Kurs abzukommen und dadurch Gewaltherrscher zu werden. Aristoteles führt in Buch V seiner *Politik* sechs Gründe an, weshalb Untertanen Anschläge auf Tyrannen verüben.

Der erste ist die Furcht. Denn es gibt viele Kleinmütige. Sie haben vor nichts so sehr Angst, als der Verfolgung nicht entgehen zu können. Deshalb greifen sie Andere aus Verzweiflung an und bewähren sich gerade deshalb. Daher sagt das Sprichwort: „Wenn man dem Ängstlichen zu sehr zusetzt, wird er mit Gewalt dazu gezwungen, kühn zu sein.“ Die anderen Tiere haben fast alle die Furcht vor dem Menschen gemeinsam und greifen ihn selten oder nie an, es sei denn, sie glauben, er wolle sie verletzen. Raubtiere stellen dem Menschen also sehr oft aus Angst nach und attackieren ihn. Auf dieselbe Weise kommt es auch besonders häufig zu Anschlägen von Untertanen auf ihren Tyrannen: Sie fürchten, er wolle ihnen Leid zufügen.

Der zweite Grund, dass sie ihm nachstellen, ist das Unrecht, das sie durch ihn erdulden mussten. Es ist natürlich, Vergeltung zu wünschen. Deshalb sagt Homer: „Zorn ist süßer als Honig. Denn er ist die Begierde, Vergeltung zu üben.“ Da es also so viel Lust bereitet, Vergeltung einzufordern, trachten viele einem Tyrannen nach dem Leben. Denn manchmal greifen sie ihn in heftigem Zorn an, um erlittenes Unrecht zu rächen.

Quia ergo sic<sup>1</sup> delectabile est<sup>2</sup> vindictam exposcere, multi insidiantur tyranno et propter vehementem iram aliquando invadunt ipsum, volentes latas iniurias vindicare.

Tercio insidiantur aliqui tyranno et aliquando perimunt ipsum, quia ut plurimum tyranni faciunt<sup>3</sup>, per que se contemptibiles reddunt. Nam, cum non querant bonum commune, set delectaciones corporis, ut plurimum non sunt sobri, set gulosi, vel non sint casti, set dant operam venereis. Et, quia hoc agentes se contemptibiles reddunt, defacili invaduntur. Exemplum horum, ut<sup>4</sup> recitat Philosophus quinto *Politicorum*<sup>5</sup>, habemus in<sup>6</sup> Sardinapalo et Dyonisio<sup>7</sup>. Sardynapolis enim<sup>8</sup> spreto communi bono totum<sup>9</sup> dedit se<sup>10</sup> venereis. Quidam vero dux contempnens eum, eo quod vitam pecudum eligisset, invasit et peremit ipsum. Sic eciam Dyonisius posterior, tyrannizans et curans magis de gula quam de bono communi, contempnebatur a subditis, eo quod quasi semper esset ebrius. Quidam enim nomine Dyon, videns ipsum quasi semper esse ebrium, propter despectionem insurrexit in ipsum.

Quarto<sup>11</sup> hoc fieri contingit propter honorem aut propter lucrum adipiscendum. Nam, cum honor<sup>12</sup> et gloria inter bona exteriora sit<sup>13</sup> bonum maximum, multi videntes tyrannum [fol. CCLXXXVIII<sup>F</sup>] non querere nisi honorem et gloriam propriam et non honorare subditos et non querere commune bonum, volentes adipisci honorem et gloriam, quam conspiciunt [p. 487] in tyranno, invadunt eum et perimunt ipsum. Sic eciam, quia multi reputant pecuniam esse maximum bonum, videntes tyrannum non intendere nisi ad lucrum proprium et ad congregandam pecuniam, invadunt eum<sup>14</sup> et accipiunt thesauros eius. Unde dicitur quinto *Politicorum*, quod quidam tyrannos invadunt, videntes lucra magna et honores magnos existentes in ipsis.

Quinto fiunt insidie tyrannis ab aliquibus non, ut possideant monarchiam, set ut videantur facere actiones aliquas singulares<sup>15</sup>. Volunt enim aliqui esse in aliquo nomine vel in aliqua fama. Ideo, ut nominentur, faciunt aliquid mirabile et aliquod singulare factum.

---

<sup>1</sup> Textvorlage: si. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Druck Rom 1607: est delectabile

<sup>3</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: ea

<sup>4</sup> ut fehlt im Druck Rom 1607

<sup>5</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: ubi

<sup>6</sup> Druck Rom 1607: de

<sup>7</sup> Druck Rom 1607: rege statt et Dyonisio

<sup>8</sup> Druck Rom 1607: qui statt Sardynapolis enim

<sup>9</sup> Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens

<sup>10</sup> Druck Rom 1607: se dedit

<sup>11</sup> Textvorlage: Quarta. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>12</sup> Textvorlage: hono. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>13</sup> Druck Rom 1607: sint

<sup>14</sup> Druck Rom 1607: ipsum

<sup>15</sup> Davor getilgt: si

Manche verüben, drittens, Attentate auf einen Gewaltherrscher und töten ihn manchmal auch dabei, weil Tyrannen sehr oft Dinge tun, durch die sich der Verachtung aussetzen.

Sie streben nämlich nicht nach dem Vorteil aller, sondern nach körperlicher Lust. Also sind sie häufig nicht enthaltsam beim Essen, sondern gefräßig, und statt keusch zu sein, haben sie oft Geschlechtsverkehr. So geben sie sich leicht der Verachtung preis und werden Ziel von Angriffen. Ein Beispiel dafür führt Aristoteles im fünften Buch der *Politik* an. Dort heißt es über den König Sardanapal, er habe das Gemeinwohl ganz außer Acht gelassen und sich stattdessen ganz der Fleischeslust hingeeben. Einer seiner Feldherren habe ihn für seine tierische Lebensweise so verachtet, dass er ihn angegriffen und getötet habe. Auch der Tyrann Dionysios II. sorgte sich mehr um seinen Gaumen als um die Belange der Allgemeinheit. Sein Volk verachtete ihn dafür. Denn er war fast immer betrunken. Einer namens Dion sah das und erhob sich aus Verachtung gegen ihn.

Der vierte Grund [für einen solchen Anschlag auf den Tyrannen] ist die Ehre oder der Vorteil, der damit gesucht wird. Unter den äußeren Gütern sind nämlich Ruhm und Ehre die größten. Wenn viele erkennen, dass ein Tyrann beides nur für sich selbst sucht, ohne auch Untertanen auszuzeichnen und den Nutzen aller anzustreben, wollen sie beides stattdessen für sich haben, greifen ihn deshalb an und töten ihn. Viele halten auch Geld für das höchste Gut. Sehen sie, dass ein Gewaltherrscher nur seinen persönlichen Vorteil sucht und dafür Geld anhäuft, gehen sie auf ihn los und eignen sich seine Schätze an. Daher steht in Buch V der *Politik*, manche Leute würden Tyrannen attackieren, weil sie sähen, wie viel Vermögen und Ehren diese auf sich vereinigen würden.

Fünftens kommt es zu Attentaten durch Menschen, die gar nicht selbst Alleinherrscher werden, sondern etwas Besonderes tun wollen. Manche Leute möchten bekannt sein oder in einem bestimmten Ruf stehen. Damit man ihren Namen nennt, tun sie etwas Erstaunliches oder Einmaliges.

Et, quia insurgere contra tyrannum reputant populi valde stupendum, ideo contra ipsum insurgunt. Set tales, qui propter hanc causam facientes impetum in tyrannum, ut ait Philosophus, sunt paucissimi numero, supponi enim<sup>1</sup> oportet eos nichil [fol. 276<sup>ab</sup>] curare, ut salventur.

Sexto contingit aliquos insidiare<sup>2</sup> tyrannis et perimere ipsos, ut liberent patriam ab oppressione eorum. Hiis ergo de causis fiunt insidie propter<sup>3</sup> tyrannum. Ne ergo fiant insidie contra regiam maiestatem<sup>4</sup> et ne rex semper dubitet, ne perimatur a subditis, summa diligencia cavere debet, ne convertatur in tyrannum<sup>5</sup>. Nam, si non iniuratur<sup>6</sup> subditis, si est continens et sobrius et non eligit vitam bestialem et contemptibilem<sup>7</sup>, honorat insignes et alios existentes in regno, ut requirit eorum status, non depauperat<sup>8</sup> nec opprimit<sup>9</sup> eos et in omnibus se habet non [fol. CCLXXXVIII<sup>v</sup>] ut tyrannus, set ut verus rex, inducit omnes existentes in regno ad amorem eius et tollit ab eis omnem materiam et causam, quare insidentur ipsi. [p. 488]

---

<sup>1</sup> enim fehlt im Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Druck Rom 1607: insidiari

<sup>3</sup> Druck Rom 1607: contra

<sup>4</sup> Davor getilgt: na

<sup>5</sup> Korrigiert aus: intyrannum

<sup>6</sup> Korrigiert aus: iniuriatur. Druck Rom 1607: iniuriatur

<sup>7</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: si

<sup>8</sup> Druck Rom 1607: depauperet

<sup>9</sup> Druck Rom 1607: opprimat

Bei der Masse gilt es als so bewundernswert, sich gegen einen Tyrannen zu erheben, dass sie genau das tun. Leute, die aus diesem Grund auf einen Gewaltherrscher losgehen, sind, wie Aristoteles sagt, besonders selten, vorausgesetzt, sie scheren sich nämlich nicht darum, mit dem Leben davonzukommen.

Sechstens kommt es vor, dass Einige Tyrannen tödlich angreifen, um ihr Vaterland von deren Unterdrückung zu befreien. Das sind also die Gründe, Tyrannen nachzustellen. Damit kein Anschlag auf eine Königliche Hoheit verübt wird und ein König nicht immer im Zweifel lebt, ob man ihn ermorden will, muss er ganz sorgsam darauf bedacht sein, sich nicht in einen Tyrannen zu verwandeln. Wenn er seinen Untertanen kein Unrecht tut, maßvoll beim Essen und nüchtern ist, sich nicht für eine verachtenswerte tierische Lebensweise entscheidet, dem Adel und allen anderen Landsleuten standesgemäße Ehre erweist, sie weder ausnimmt, noch unterdrückt und sich überhaupt nicht wie ein Gewaltherrscher, sondern wie ein wahrer König verhält, dann bringt er alle seine Untertanen dazu, ihn zu lieben, und gibt ihnen nicht den geringsten Anlass, ihm nach dem Leben zu trachten.

## Capitulum XIV: Quod maxime rex cavere debet, ne efficiatur tyrannus, eo quod pluribus modis corrumpatur tyrannides<sup>1</sup> quam regius principatus

Licet per multa capitula precedencia indixerimus<sup>2</sup> reges et principes, ut non tyrannizent, set, ut recte regant populum sibi commissum, ad huc, in hoc capitulo volumus alias rationes adducere, ostendentes, quod, si reges cupiant suum durare dominium, summo opere studere debent, ne efficiantur tyranni, eo quod tyrannides<sup>3</sup> et principatus perversus pluribus modis corrumpitur quam rectus et regius principatus. Narrat autem Philosophus quinto *Politicorum* tres modos corrupcionis tyrannidis, dicens tyrannidem corrumpi a se, a tyrannide alia et a regno.

Corrumpitur enim tyrannides<sup>4</sup> a se ipsa. Nam, ut dicebatur supra, malum se ipsum corrumpit, et si integrum sit, importabile fit. Tyrannides<sup>5</sup> ergo propter perversitates et nequias, que et<sup>6</sup> congregantur in ipsa, corrumpitur et durare non potest. Ideo dicitur in *Politicis*, quod tyrannides<sup>7</sup> quanto intensior, tanto minus durat. Iusticia<sup>8</sup> enim urbanitates servat. Quare, cum a iusticia receditur, preparatur via, ut corrumpatur principatus ille. Policitia<sup>9</sup> ergo, quanto de se magis a iusticia recedit, tanto ex se habet, ut facilius cor[fol. CCLXXXIX<sup>r</sup>]rumpatur. Reges ergo et principes, si volunt suum durare dominium, summe cavere debent, ne a iusticia deviantes in tyrannidem convertantur. Et, si eos aliquo modo tyrannizare contingat, suam tyrannidem pro viribus moderare debent, quia, [fol. 276<sup>va</sup>] quanto remissius tyrannizabunt, tanto durabilibus principabuntur.

Secundo tyrannides<sup>10</sup> corrumpitur ab alia tyrannide contraria. Nam, licet bonum non contrarietur bono, eo quod bonum sit uno modo, ma[p. 489]lum tamen potest contrariari malo, eo quod esse habeat<sup>11</sup> multipliciter. Contingit enim uno modo percutere signum, set contingit<sup>12</sup> multipliciter deviare ab ipso. Quare in deviacionibus contrarietas esse potest, ut si multum opponitur paucis, projectio ultra signum contrariatur projectioni citra et projectio in dextrum projectioni in sinistram.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: tyrannis

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: induxerimus

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: tyrannis

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: tyrannis

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: Tyrannis

<sup>6</sup> et fehlt im *Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: tyrannis

<sup>8</sup> *Textvorlage*: Iuisticia. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: Politia

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: tyrannis

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: habet

<sup>12</sup> Contingit enim ... set contingit fehlt in der *Textvorlage*. *Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*



---

## **Kapitel 14: Ein König sollte sich am meisten davor hüten, ein Tyrann zu werden. Denn eine Tyrannei kann auf mehr Arten untergehen als eine Königsherrschaft**

In den zahlreichen vorhergehenden Kapiteln haben wir Königen und Fürsten zwar schon verboten, tyrannisch zu herrschen, sondern auf rechte Art das ihnen anvertraute Volk zu regieren. Im vorliegenden Abschnitt wollen wir aber noch weitere Gründe dafür anführen, dass man sich für eine lang andauernde Herrschaft größte Mühe geben muss, nicht zum Tyrannen zu werden. Denn die Tyrannei ist als Regierungsform verkehrt und kann auf mehr Arten zugrunde gehen als ein rechtmäßiges Königtum. Aristoteles stellt in Buch V der *Politik* dar, wodurch eine Tyrannenherrschaft zerstört werden kann, nämlich von sich aus, durch ein anderes Tyrannenregime und durch ein Königreich.

Sie kann von ganz alleine zugrunde gehen, weil, wie erwähnt, das Böse sich selbst vernichtet und, wo es uneingeschränkt herrscht, nicht zu ertragen ist. Da eine Tyrannei alles Falsche und alles Unrecht auch in sich vereint, kann sie nicht von Dauer sein und muss untergehen. Daher heißt es in der *Politik*, je ausgeprägter sie sei, desto kürzer währe sie. Gerechtigkeit erhält nämlich ein Gemeinwesen. Je weiter sich eine solche Herrschaft davon entfernt, desto schneller geht sie von alleine zugrunde. Könige und Fürsten, die lange regieren wollen, müssen sich also am meisten davor hüten, den Pfad der Gerechtigkeit zu verlassen und zu Tyrannen zu werden. Und wenn es irgendwie doch dazu kommt, dass sie tyrannisch herrschen, müssen sie ihre Gewaltherrschaft nach Kräften mäßigen. Denn die Dauer ihrer Regierung ist davon abhängig, wie milde sie die Tyrannei praktizieren.

Zweitens kann eine Tyrannei durch eine andere, ihr feindlich gesonnene untergehen. Zwar können zwei Güter einander nicht entgegenstehen. Denn alles Gute ist von gleicher Art. Ein Übel kann aber einem anderen im Wege sein, weil es davon viele unterschiedliche gibt. Ein Ziel kann man nur auf eine Art treffen, weil es dabei weder Verschiedenheit noch Gegensätze gibt. Aber man kann auf unterschiedliche Arten danebenschießen. Denn zwischen Abweichungen kann ein Gegensatz bestehen. Wenn man mit vielen Geschossen auf Weniges schießt, treffen die Flugbahnen nach links, an der einen, und nach rechts, an der anderen Seite vorbei, aufeinander.

Sic et<sup>1</sup> in proposito principatus rectus non contrariatur recto principatui, set perversus perverso. Una ergo tyrannides<sup>2</sup> potest contrariari alii et corrumpere ipsam, ut tyrannides<sup>3</sup> populi contrariatur tyrannidi monarchie et una monarchia tyrannica contrariatur alii. Cum enim aliquis monarcha vel aliquis unus princeps tyrannizat<sup>4</sup> in populum, gens illa oppressa, non valens sustinere tyrannidem principis, insurgit et tyrannizat in ipsum, eum perimens vel expellens. Totus ergo populus efficitur quasi unus tyrannus contra principem et tyrannides<sup>5</sup> populi<sup>6</sup> corrumpit tyrannidem monarchicam<sup>7</sup>. Sic etiam una tyrannides<sup>8</sup> monarchica<sup>9</sup> corrumpit aliam, quia multociens unus monarcha tyrannus insurgit in alium, ut opti[fol. CCLXXXIX<sup>v</sup>]neat principatum eius. Debent ergo cavere reges et principes, ne tyrannizent, cum tot modis dissolvatur tyrannicus principatus.

Tercio dissolvitur tyrannides<sup>10</sup> non solum propter se ipsam vel propter tyrannidem aliam, set etiam propter regnum. Nam non solum malum contrariatur malo, set etiam bonum malo contrariatur. Non solum enim tyrannus tyranno obviat, set etiam et rex, si viderit expedire, tyranno se opponit.

Tot ergo discriminibus expositus<sup>11</sup> est tyrannus et tot modis habet dissolvi eius principatus. Regium autem dominium non tot periculis exponitur nec tot modis dissolvi habet<sup>12</sup> eius principatus. Regum<sup>13</sup> autem dominium non tot periculis exponitur nec tot modis habet dissolvi. Nam, licet tyrannus satagat pro viribus verum regem opprimere, nullus tamen verus rex vero regi se opponit. Nam nullus bonus et virtuosus insequitur alios bonos et virtuosos, set eos pro posse salvat et promo[p. 490]vet, eo enim ipso, quod aliquis bonis et<sup>14</sup> virtuosis se opponeret, desineret<sup>15</sup> esse bonus et virtuosus. Decet ergo regiam maiestatem summo studio [fol. 276<sup>vb</sup>] cavere tyrannidem, ne predictis periculis exponatur.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: etiam

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: tyrannis

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: tyrannis

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: tyrannizet

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: tyrannis

<sup>6</sup> *Davor getilgt*: monarchia

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: monarchiam. *Druck Rom 1556*: monarchicam

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: tyrannis

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: monarchia. *Druck Rom 1556*: monarchica

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: tyrannis

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: oppositus

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607*: dissolvi habet

<sup>13</sup> *Druck Rom 1607*: Regium

<sup>14</sup> *Davor getilgt*: et

<sup>15</sup> *Textvorlage*: desinent. *Druck Rom 1607*: deficeret

Genauso steht die Absicht, *ein* Land gut zu regieren, nicht dem Vorhaben entgegen, dasselbe auch mit einem anderen zu tun. Will man über zwei Länder auf verwerfliche Weise herrschen, kann es dabei aber sehr wohl zum Konflikt kommen. Also kann eine Tyrannei im Gegensatz zu einer anderen stehen und sie vernichten; zum Beispiel die Gewaltherrschaft eines Volkes diejenige eines Einzelnen oder diese wiederum jene eines anderen Tyrannen. Wenn ein Monarch oder ein anderer Einzelherrscher sein Volk tyrannisiert, halten die Unterdrückten das nicht aus, erheben sich gegen ihn und behandeln ihn selbst nach Tyrannenart, indem sie ihn töten oder vertreiben. Dann wird ein ganzes Volk wie zu einem Tyrannen gegenüber dem Fürsten. Dann vernichtet die Tyrannei des Volkes die Tyrannei des Einzelnen. So zerstört auch eine Alleinherrschaft die andere. Oft greift ein tyrannischer Alleinherrscher den anderen an, um dessen Herrschaft zu übernehmen. Könige und Fürsten müssen sich also davor hüten, nicht wie Tyrannen zu herrschen, denn dann kann ihre Herrschaft auf viele Arten beseitigt werden.

Drittens kann eine Tyrannei nicht nur von selbst oder durch eine andere untergehen, sondern auch durch ein Königtum. Nicht nur zwei Übel stehen im Gegensatz zueinander, sondern auch Gut und Böse. Nicht bloß ein Tyrann kämpft gegen den anderen. Auch ein König stellt sich, wenn es von Vorteil sein sollte, ihm entgegen.

So viele verschiedene Gegenkräfte zum Tyrannen gibt es, und auf so viele Arten kann seine Herrschaft untergehen. Die Königsherrschaft ist nicht so vielen Gefahren ausgesetzt und kann auch nicht auf so viele Arten ihr Ende finden. Zwar müht sich ein Tyrann nach Kräften, einen wahren König zu unterwerfen. Kein richtiger König stellt sich aber gegen einen anderen. Denn niemand ist gut und tugendhaft und verfolgt zugleich Menschen, die genauso sind. Stattdessen erhält er sie am Leben und fördert sie. Schon allein der Umstand, dass sich jemand gegen gute und tugendhafte Menschen wendet, zeigt dass er selbst diese Eigenschaften nicht hat. Also muss eine Königliche Hoheit sich mit aller Kraft vor der Tyrannei hüten, um sich nicht den genannten Risiken auszusetzen.

## Capitulum XV: Que sunt, que salvant dominium regium, et quot oporteat regem facere, ut se in suo principatu preseruet<sup>1</sup>

Tangit autem Philosophus quinto *Politicorum* decem, que politiam<sup>2</sup> salvant et que oportet regem ad hoc, ut se in suo principatu preseruet.

Primo est non permittere in suo regno transgressiones modicas<sup>3</sup>. Nam multe modice<sup>4</sup> transgressiones, ut ait Philosophus, equantur uni ma[fol. CCXC]gne. Sicut multe parve expense equivalent uni magno sumptui, parve enim transgressiones, si multe sint, disponunt ad transgressiones magnas. Nam, qui minima negligit, paulatim defluit in maiora. Principiis ergo est obstandum et inhibende sunt obliquitates, eciam modice<sup>5</sup>.

Secundum preservans policitiam<sup>6</sup> et regimen<sup>7</sup> regium est bene uti hiis, qui sunt in regno, introducendo eos ad aliquos principatus, honorando eos et non iniuriando eis. Nam, ut innuit Philosophus in *Politicis*, bene uti civibus non solum preseruat politiciam<sup>8</sup> rectam, set eciam principatus, ex hoc durabiliter redditur, dato, quod in ipso fit<sup>9</sup> aliquid obliquitatis ammixtum.

Tercium est incutere timorem hiis, qui sunt in policitia<sup>10</sup>. Nam non<sup>11</sup> corruptiones longe secundum rem, prope autem secundum timorem policiam salvant. Cives enim magis sunt subiecti principi et plus ei obediunt, si ex exterioribus<sup>12</sup> corruptionem timeant. Guerra enim exterior<sup>13</sup> tollit sediciones intrinsecas<sup>14</sup> et reddit cives magis unanimes et concordēs. Exemplum huius habemus in Roma[p. 491]nis, qui, postquam<sup>15</sup> defecerunt exteriora bella, intra se ipsos bellare ceperunt. Est autem hec cautela utilis solum duobus principatibus: ut principatui, constituto ex hominibus assuetis ad bella, et principatui, in quo quis noviter regnare<sup>16</sup> cepit.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: conservet

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: politiam

<sup>3</sup> *Korrigiert aus*: transgressionesmodicas

<sup>4</sup> *modice fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Textvorlage*: modi. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: politiam

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: regnum

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: politiam

<sup>9</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens. Druck Rom 1607*: sit

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: politia

<sup>11</sup> *non fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607*: timoribus

<sup>13</sup> *Druck Rom 1607*: exterius

<sup>14</sup> *Textvorlage*: trinsecas. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>15</sup> *Textvorlage*: quilibet potest quam statt qui, postquam. *Emendiert nach de Druck Rom 1607*

<sup>16</sup> *Druck Rom 1607*: principari

## **Kapitel 15: Was der Herrschaft eines Königs Bestand verleiht und von ihm dafür zu tun ist, damit er an Macht bleibt**

Aristoteles behandelt in Buch V der *Politik* zehn Maßnahmen, die ein König zum Wohl des Staates ergreifen soll, damit er sich selbst im Amt halten kann.

Erstens darf er in seinem Reich auch keine kleinen Rechtsverstöße erlauben. Denn viele davon summieren sich – so Aristoteles – zu einer einzigen großen Gesetzesübertretung. Viele geringe Ausgaben ergeben ja auch einen hohen Kostenaufwand. Entsprechend erzeugen zahlreiche winzige Rechtsverstöße die Neigung zu großen. Wer nämlich in kleinen Dingen nachlässig ist, gerät allmählich auch im Großen auf Abwege. Also muss ein Fürst durch Verbote schon geringfügigen Abweichungen entgegenreten.

Zweitens erhalten Staat und Königsherrschaft dadurch Bestand, dessen Bürger richtig einzusetzen und ihnen durch die Übertragung von Führungsaufgaben Anerkennung auszusprechen, statt sie zu brüskieren. Aristoteles erklärt in seiner *Politik*, dadurch werde ein gut verfasstes Staatswesen nicht nur am Leben erhalten. Auch die Herrschaft darüber währe dann länger, selbst wenn es nicht ganz makellos sei.

Drittens muss man den Bürgern Furcht einflößen. Denn Bedrohungen konsolidieren schon von alleine, fast so sehr aber durch die Furcht, die sie wecken, ein Staatswesen. Untertanen unterwerfen sich eher gehorsam ihrem Fürsten, wenn sie Angst vor einem Angriff von außen haben. Ein Krieg mit einem anderen Land beendet nämlich Unruhen im Innern und führt zu mehr Einmütigkeit und Geschlossenheit bei den Untertanen. Als Beispiel dafür können uns die Römer dienen. Als es kein anderes Land mehr gab, gegen das sie Krieg führen konnten, fingen sie an, einander zu bekämpfen. Diese Maßnahme ist aber nur bei zwei Arten von Herrschaft nützlich, wenn die Bürger eines Landes den Krieg gewöhnt sind oder wenn es einen neuen Herrscher hat.

Homines enim bellatores et assueti ad prelia, quibus non fuit cure de virtutibus aliis nisi de fortitudine<sup>1</sup>, secundum Philosophum septimo *Politicorum* assimilantur ferro, quod, dum est in continuo exercicio claritatem habet, set, si diu remanet ociosum<sup>2</sup>, rubiginem contrahit. Sic et tales bellantes fiunt obedientes principi, [fol. CCXC<sup>v</sup>] vacantes vero nesciunt debite se habere. [fol. 277<sup>ra</sup>] Quare talibus, ut debite se habeant, semper incuciendi sunt timores bellici et corruptiones<sup>3</sup> extrinsece. Rursus, siquis super aliquos de novo principari cepit, quia contra talem principatum facilius insurgitur, ne cives insurgant in principem et ut magis unanimiter obediant, incuciendi sunt illis timores de extrinsecis periculis iminentibus. Set, si regnum diu in statu perstiterit et dominus ille sit naturalis, ita quod quasi non sit in memoria hominum, ex quo ille et antecessores sui optinuerunt huiusmodi principatum, tanta cautela non magnam utilitatem habere videtur.

Quartum autem, quod polititiam<sup>4</sup> salvare videtur, est cavere seditiones et contempiones<sup>5</sup> nobilium et hoc ponendo eis leges, quia legibus non defacili contradicitur. Sunt enim in regno tales leges instituende, ut per eas sedari possint contentiones nobilium. Nam baronibus dissencientibus fiunt dissenciones<sup>6</sup> in regno et per consequens fit preparamentum, ut dissolvatur regius principatus.

Quintum est diligenter aspicere, quomodo se habeant, quos maiestas regia honoravit et promovit ad aliquam preposituram vel ad aliquem principatum ut<sup>7</sup> magistratum. Nichil enim adeo regnum conservat et politiciam<sup>8</sup> salvat sicut preficere homines bonos et virtuosos et conferre eis dominia et principatus. Quare maxime salvativum policicie<sup>9</sup> est regiam maiestatem considerare diligenter, quos preficit in aliquibus [p. 492] magistratibus, et, si bene se habuerint, augere eorum dominia, si male, minuere vel adeo male se habere possent, quod essent totaliter a dominio removendi [fol. CXCI<sup>f</sup>] vel eiam capitali sententia condempnandi.

Sextum est nulli valde magnum dominium conferre. Nam magna dominia ex nimia bonitate et<sup>10</sup> fortitudine ut plurimum corrumpunt mentes hominum, ut fiant transgressores iusti<sup>11</sup>.

---

<sup>1</sup> *Korrigiert aus:* defortitudine

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607:* inofficiosum

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607:* correptiones

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607:* politiam

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607:* contentiones

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607:* seditiones

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607:* aut

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607:* politiam

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607:* politiae

<sup>10</sup> *et fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607:* iustitiae

Kriegerische, schlachterprobte Menschen, die keine andere Tugend als die Tapferkeit pflegen, werden – so Aristoteles in Buch VII der *Politik* – wie Eisen. Es strahlt hell, solange es ständig gebraucht wird. Verwendet man es nicht, setzt es Rost an. Genauso gehorchen solche Menschen in der Schlacht ihrem Fürsten. Außerhalb davon wissen sie sich aber nicht richtig zu benehmen. Deshalb muss man bei ihnen immer die Angst vor einer Eroberung durch ein anderes Land wachhalten. Ist wiederum jemand erst vor Kurzem an die Macht gekommen, kommt es leichter zu Aufständen gegen ihn. Um das zu verhindern und um für größeren Gehorsam bei den Untertanen zu sorgen, muss er bei ihnen die Angst vor drohenden Gefahren von außen wecken. Nach langer Regierungszeit ist die Herrschaft aber natürlich verankert. Dann wissen die Leute schon gar nicht mehr, weshalb der Herrscher und schon seine Vorfahren an der Macht sind. In diesem Fall scheint die behandelte Methode keinen großen Nutzen mehr zu haben.

Viertens lässt sich die Existenz eines Staates sichern, wenn man Aufstände des Adels dadurch verhindert, dass man Recht setzt, dem er nicht ohne Weiteres widerspricht. Man muss nämlich solche Gesetze erlassen, die Streit mit ihm verhindern. Denn durch Meinungsverschiedenheiten mit dem Adel kommt es zu Erhebungen. Sie sind die Vorstufe zum Sturz der Königsherrschaft. Fünftens muss man sorgfältig beobachten, wie sich diejenigen verhalten, welche eine Königliche Hoheit durch die Berufung in ein Führungsamt in Militär oder Verwaltung ausgezeichnet hat. Nichts dient so sehr dem Erhalt eines Königreiches als die Übertragung von Führungsämtern an gute und tugendhafte Männer. Also ist es besonders heilsam für ein Gemeinwesen, wenn eine Königliche Hoheit sorgfältig bedenkt, welche Personen sie in Ämter einsetzt, und ihre Zuständigkeiten vermehrt, wenn sie sich bewährt haben, oder sie anderenfalls verringert. Sollte sich jemand besonders schlecht führen, wäre er ganz abzusetzen oder sogar mit dem Tod zu bestrafen.

Sechstens sollte man nie zu viel Herrschaft übertragen. Denn sie verdirbt sehr oft Menschen, denen es an Güte und Tapferkeit fehlt. Dann verletzen sie die Gerechtigkeit.

Est<sup>1</sup> hec cautela maxime utilis ad homines, de quibus rex certam et diuturnam experienciam non accepit. Ideo potissime observandum est, ne repente constituatur aliquis in maximo principatu.

Septimum salvans regnum et policitiam<sup>2</sup> est regem sive principantem habere dilectionem et amorem ad bonum regni et ad policitiam<sup>3</sup>, in qua principatur. Quicumque enim amat, sollicitatur et timet, ne aliquod inconueniens accidat circa amatum. Timor autem consiliativos facit, ut dicitur secundo *Rethoricorum*. Ibi enim est magna salus, ubi sunt<sup>4</sup> multa consilia. Quare, si rex bonum regni diligit, salvabitur regnum, quia timens, ne in regno [fol. 277<sup>rb</sup>] adversa contingant, adhibebit multa consilia, qualiter possit bona regni promovere et periculis iminentibus obviare. Octavum salvans regnum et policitiam<sup>5</sup> est habere civilem potenciam. Nam<sup>6</sup>, ut dicitur in *Magnis<sup>7</sup> moralibus*, iusticia urbanitates conservat. Set iusticia in regno conservari non potest, nisi per civilem potenciam<sup>8</sup> puniantur transgressores iusti. Debet enim rex aut princeps, si vult servare iusticiam et vult punire transgressores iusti, habere multos exploratores et multos inquisitores, investigantes facta civium et inquirentes, unde<sup>9</sup> accipiunt, quod expendunt, et quomodo possunt reddere rationem sui victus. Nam, qui<sup>10</sup> huiusmodi rationem<sup>11</sup> non potest reddere, signum est, quod ex furto vel [fol. CCXCI<sup>v</sup>] ex male ablato vivat. Sic enim faciendo<sup>12</sup> poterit servare iusticiam et preservare regnum a maleficis et a<sup>13</sup> transgressoribus iusti.

Nonum est maxime salvans regnum<sup>14</sup> esse regem bonum et virtuosum. Nam, ut [p. 493] dicitur quinto *Politicorum*, maior virtus requiritur in custodia civitatis et regni quam in duce exercitus. Nam in duce exercitus potissime requiritur<sup>15</sup> experienciam, set custos civitatis et recti<sup>16</sup> oportet, quod sit virtuosus et epyekis<sup>17</sup>, idest super iustus. Decet enim talem esse quasi semideum, ut, sicut alios dignitate et potencia excellit, sic eos bonitate superet.

---

<sup>1</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: autem

<sup>2</sup> Druck Rom 1607: politiam

<sup>3</sup> Druck Rom 1607: politiam

<sup>4</sup> Druck Rom 1607: et

<sup>5</sup> Druck Rom 1607: politiam

<sup>6</sup> Textvorlage: non. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>7</sup> Korrigiert aus: manis

<sup>8</sup> Druck Rom 1607: potenciam civilem

<sup>9</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: cives

<sup>10</sup> Textvorlage: namque statt Nam, qui. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>11</sup> Textvorlage: ratione. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>12</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: ista

<sup>13</sup> a fehlt im Druck Rom 1607

<sup>14</sup> Druck Rom 1607: maxime salvans regnum est

<sup>15</sup> Druck Rom 1607: requiritur potissime

<sup>16</sup> Druck Rom 1607: custos regni totius statt recti

<sup>17</sup> Druck Rom 1607: epiikis



Man muss besonders bei Leuten Vorsicht walten lassen, die ein König nicht schon aus langer Erfahrung genau kennt. Daher ist gerade darauf zu achten, dass jemand nicht zu schnell in ein hohes Amt befördert wird.

Siebtens muss einem jeden Herrscher wie etwa einem König das Wohl des Staates, über den er herrscht, am meisten am Herzen liegen. Wer etwas liebt, sorgt sich nämlich darum aus Furcht, dass ihm etwas zustoßen könnte. „Angst macht beratungsfähig“, heißt es in Buch II der *Rhetorik*. Die Verhältnisse sind nämlich dort besonders gut, wo viel Rat zur Verfügung steht. Möchte ein König also gut regieren, bewahrt er seine Macht dadurch, dass er aus Furcht vor einem Unglück, das sein Land befallen könnte, viele Ratschläge befolgt, wie er dessen Wohlfahrt fördern und ihm drohende Gefahren abwenden kann.

Das achte Mittel zum Schutz von Herrschaft und Staat ist die Verfügung über Machtmittel. In den *Magna Moralia* heißt es: „Gerechtigkeit erhält ein Staatswesen.“ Gerechtigkeit kann man aber nicht wahren, ohne das, was man braucht, um Rechtsbrecher zu bestrafen. Ein König oder Fürst muss zum Schutz des Rechts und der Bestrafung der Übeltäter viele Informanten und Ermittler haben, die herausfinden, was seine Untertanen tun, woher sie das Geld haben, das sie ausgeben und wie sie über ihren Lebensstil Rechenschaft ablegen können. Vermögen sie das nicht, ist das ein Zeichen dafür, dass jemand von Diebstahl und Raub lebt. Wenn man es so macht, kann die Gerechtigkeit geschützt und das Reich vor Übeltätern bewahrt werden, die Unrecht tun.

Ganz besonders heilsam für ein Reich ist, neuntens, ein guter und tugendhafter König. Denn in Buch V der *Politik* heißt es, für den Schutz einer Stadt oder eines Reiches brauche es mehr Tugend als bei einem Heerführer. Letzterer braucht vor allem Erfahrung. Der Hüter einer Stadt oder der Rechtschaffenheit muss tugendhaft und epieikes, d. h. mehr als gerecht, sein. Er muss wie ein Halbgott Andere nicht nur an Ämtern und Macht, sondern genauso auch an guten Eigenschaften übertreffen.

Hoc enim maxim salvabit regnum et policitiam<sup>1</sup>, si<sup>2</sup> rex sit bonus et virtuosus, quia tunc<sup>3</sup> intendet bono regni et communi.

Decimum est regem non ignorare, qualis sit illa policitia,<sup>4</sup> secundum quam principatur, et que eam possunt salvare et corrumpere. Talia autem maxime sciri poterunt per experienciam. Nam, cum quis diu expertus est regni negocia, delevi arbitrari poterit, qui<sup>5</sup> bonum statum regni corrumpit<sup>6</sup> et salvat<sup>7</sup>. Decet ergo regem frequenter meditari et habere memoriam preteritorum, que contigerunt in regno, quomodo iudicata fuerint<sup>8</sup> et quomodo temporibus retroactis melius conservatus fuerit bonus status regni, ut sciat cognoscere, qualiter principari debeat et que corrumpunt et salvant regnum et gubernacionem regni, quia hiis ignoratis recte regnum gubernari<sup>9</sup> non poterit. [p. 494/fol. CCXCII<sup>r</sup>]

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: politiam

<sup>2</sup> *Textvorlage*: sic. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *tunc fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: politia

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: quae

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: corrumpit

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: salvant

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: fuerunt

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: gubernare

Das dient nämlich am meisten dem Fortbestand eines Staates oder Reiches, wenn ein König gut und tugendhaft ist, weil er dessen Wohl und das der Allgemeinheit anstrebt.

Zehntens muss ein König wissen, wie es sich mit dem von ihm beherrschten Staat an sich verhält und was ihn erhalten oder zerstören kann. Das kann man am besten aus Erfahrung wissen. Wer schon lange der Angelegenheiten eines Staates kundig ist, kann leicht beurteilen, was ihnen zuträglich oder schädlich ist. Also muss ein König regelmäßig mit sich zu Rate gehen und im Gedächtnis behalten, was sich in seinem Reich zugetragen hat, wie es beurteilt wurde und was man in vergangenen Zeiten besser gemacht hat, um das Land in gutem Zustand zu erhalten. Dann kann er erkennen, wie er zu herrschen hat und was für sein Reich und dessen Regierung gut oder schlecht ist. Ohne diese kann nämlich ein Reich nicht richtig regiert werden.

## [Capitulum XVI:] Que sunt consiliabilia et circa que oportet consilia adhibere

Dicebatur supra quatuor considerata esse in regimine civitatis, videlicet principem, consilium, pretorium et populum. Postquam ergo auxiliante Deo determinavimus de principe et distinximus, quot sunt genera principatus et qui illorum recti et qui<sup>1</sup> perversi, et declaravimus [fol. 277<sup>va</sup>] regnum<sup>2</sup> esse optimum principatum et tyrannidem pessimum, manifestavimus autem<sup>3</sup>, quod sit regis officium et que oporteat ipsum facere, ut recte regat populum sibi commissum, probavimus, quia<sup>4</sup> multis viis decere regem vigilem curam assumere, ne convertatur in tyrannum<sup>5</sup>, quantum spectat ad presens negocium, sufficienter tractavimus, que circa principem sunt dicenda. Restat ergo de consilio pertransire, que tractanda sunt circa ipsum. Set, cum dicat Philosophus tercio *Ethicorum*, consiliabitur utique quis<sup>6</sup>, non pro quibus consiliatur insipiens et insanus, set pro quibus sapiens et intellectum habens. Ideo primo videndum est, que sunt consiliativa et circa que debeant<sup>7</sup> fieri consilia, ne tanquam ignorantes consiliari velimus, de quibus non sunt consilia adhibenda<sup>8</sup>. Possumus autem<sup>9</sup> tangere sex, quantum ad presens spectat, que sub consilio non cadunt.

Primo enim quecunque sunt immutabilia, consilium nostrum subterfugiunt. Nam ideo consiliamur, ut regulemur [fol. CCXCII<sup>v</sup>] in actionibus nostris et ut vitemus mala et ut consequamur bona. Que ergo vitari non possunt et que mutacioni non<sup>10</sup> subiacent, sub consilio non cadunt. Ideo dicitur tercio *Ethicorum*, quod de eternis, idest de immutabilibus nullus consiliatur. Nullus enim querit consilium de dyametro, qui<sup>11</sup> est incommensurabilis<sup>12</sup> coste, vel de quocunque alio<sup>13</sup> immutabili.

Secundo eciam consiliabilia non sunt quecunque mobilia<sup>14</sup>, si semper uniformit[p. 495]ter moveantur.

---

<sup>1</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt:* illorum

<sup>2</sup> *Davor getilgt:* regimen est

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607:* item

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607:* etiam

<sup>5</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt:* et tandem

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607:* aliquis

<sup>7</sup> *Textvorlage:* debiant. *Druck Rom 1607:* debent

<sup>8</sup> *Davor getilgt:* Schaft eines Buchstabens

<sup>9</sup> *Textvorlage:* que. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *non fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607:* si

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607:* commensurabilis

<sup>13</sup> *alio fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>14</sup> *Textvorlage:* nobilia. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

## Kapitel 16: Worüber man sich überhaupt beraten kann und worüber man es auch tun muss

Oben wurde gesagt, dass man vier Dinge bei der Herrschaft über ein Staatswesen in Betracht ziehen muss: den Anführer, die beratende Körperschaft, die Rechtsprechung und das Volk. Wir haben mit Gottes Hilfe schon das Amt des Fürsten behandelt sowie unterschieden, wie viele Herrschaftsformen es gibt und welche davon richtig oder verkehrt sind. Dabei wurde geklärt, dass das Königtum die beste und die Tyrannei die schlechteste unter ihnen ist. Wir haben auch aufgezeigt, was die Amtspflichten eines Königs sind und er tun muss, um richtig über das ihm anvertraute Volk zu herrschen. Es wurde bewiesen, dass er mit aller Kraft unermüdlich darum besorgt sein muss, sich nicht in einen Gewaltherrscher zu verwandeln, und, für unsere Zwecke ausreichend, behandelt, was überhaupt über einen Fürsten zu sagen ist. Nun gehen wir zur Behandlung des Rates über.

Aristoteles sagt in Buch III der *Nikomachischen Ethik*, man lasse sich in jedem Fall nicht von jemandem raten, der von der Sache nichts verstehe oder verrückt sei, sondern von einem Fachmann mit Verstand. Daher muss zuerst betrachtet werden, worüber man sich beraten kann und wann man es muss. Sonst wollen wir über Dinge beratschlagen, über die wir es gar nicht können. Es lassen sich sechs Gruppen von Gegenständen anführen, über die keine Beratung möglich ist:

Erstens entzieht sich alles, was unveränderlich ist, der Abwägung. Wir beratschlagen, nach welchen Grundsätzen wir unser Handeln ausrichten sollen, um Übel zu vermeiden und Gutes zu bewirken. Was unvermeidlich und unmöglich zu ändern ist, ist auch keiner Beratung zugänglich. Daher heißt es in Buch III der *Nikomachischen Ethik*, über das Ewige, d. h. Unveränderliche, gebe es keine Erörterung. Keiner sucht einen Rat darüber, dass Diagonale und Seite kommensurabel sind oder über etwas anderes, was unveränderlich ist.

Zweitens kann man sich auch nicht darüber beraten, was sich zwar bewegt, aber immer auf dieselbe Weise.

Nam, que semper uniformiter moventur, secundum quod huiusmodi sunt, quamdam necessitatem habent. Consiliabilia autem non sunt necessaria, set contingencia. Ideo dicitur in *Ethicis*, quod de hiis, que semper sunt in motu et que semper uniformiter moventur, puta de versionibus<sup>1</sup> solis et de hortibus siderum, nullus consiliatur. Sidera enim licet moveantur, tamen, quia semper sunt in motu nec propter nostra opera immutari possunt eorum cursus, ideo circa talia non est consilium adhibendum. Si<sup>2</sup> autem circa talia cadit consilium, hoc non est secundum se, set prout deserviunt actionibus nostris, ut quia aliqua humana opera congruencius fiunt tempore calido, aliqua vero tempore frigido. Cursus siderum, qui<sup>3</sup> inducere habet secundum diversa tempora calorem et frigiditatem, non per se<sup>4</sup>, set per accidens potest sub consilio<sup>5</sup> cadere, ut sciamus, quo tempore que opera sunt fienda.

Tercio non sunt consiliabilia eciam, que fiunt frequenter, si fiant<sup>6</sup> a natura. Ideo de ymbribus, que sepe<sup>7</sup> fiunt tempore hyemali<sup>8</sup> et de caumatibus, que sepe contingunt tempore estivali, non habet esse consilium, quia talia naturalia sunt et [fol. CCXCIII] non dependent ex operibus [fol. 277<sup>vb</sup>] nostris. Ideo de eis non consiliamur, nisi ut deserviunt operibus nostris. Hoc ergo modo est consilium circa ipsa sicut et circa cursus syderum et circa quecunque alia deservencia humanis actibus. Bene ergo dicitur in *Ethicis*, quod de siccitatibus et ymbribus<sup>9</sup> non est consilium.

Quarto non sunt consiliabilia eciam, que<sup>10</sup> fiunt raro, si ex fortuna contingunt<sup>11</sup>. Nam quicumque consiliatur, vult ex electione vel ex intencione aliquid adipisci. Que ergo preter intencionem eveniunt, consiliabilia esse non possunt. Ideo dicitur in *Ethicis* non esse consilium de hiis, que sunt a fortuna, puta de thezauri inventione.

Quinto non sunt consiliabilia eciam humana opera. Nam<sup>12</sup> non cadunt sub consilio nostro opera illorum hominum, que propter nostra facta mutari non possunt. Ideo dicitur in *Ethicis*, quod, qualiter [p. 496] utique Scythe<sup>13</sup> optime conversentur, nullus Lacedemoniorum<sup>14</sup> consiliatur nec eciam nulli Galici consiliantur, qualiter optime vivant Indi.

---

<sup>1</sup> *Korrigiert aus:* deversionibus

<sup>2</sup> *Textvorlage:* set. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607:* quae

<sup>4</sup> *Korrigiert aus:* per se

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607:* consilia

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607:* fiunt

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607:* semper

<sup>8</sup> *Davor getilgt:* tempore ye

<sup>9</sup> *Textvorlage:* ybribus. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607:* quae etiam

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607:* contingant

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607:* quia

<sup>13</sup> *Textvorlage:* scire. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>14</sup> *Korrigiert aus:* Lacedomoniorum

Denn daraus ergibt sich eine gewisse Notwendigkeit. Erörtern kann man aber nicht das Notwendige, sondern nur das Kontingente. Daher steht in der *Nikomachischen Ethik*, was immer, und zwar stets gleichförmig, in Bewegung sei, zum Beispiel die Änderungen des Sonnenstandes und das Aufgehen der Sterne, darüber könne man nicht beratschlagen. Die Sterne bewegen sich zwar, aber weil sie es ständig tun und durch unsere Einwirkung nicht ihre Bahn ändern können, ist es unmöglich, darüber zu entscheiden. Diese Dinge sind nicht an sich Gegenstand der Erörterung, sondern nur insoweit sie unser Handeln beeinflussen. Manche menschliche Handlungen lassen sich besser in der warmen Jahreszeit, andere wiederum in der kalten ausführen. Der Lauf der Sterne führt den Wechsel von warmer und kalter Jahreszeit herbei. Also kann er zwar nicht an sich, aber als akzidentieller Faktor Gegenstand der Überlegung sein, in welcher Jahreszeit wir etwas Bestimmtes tun sollen.

Drittens können wir nicht in die Beratung einbeziehen, was häufig, aber von Natur aus vorkommt. Daher sind die Regenfälle, die es oft im Winter gibt, und die häufige Sommerhitze kein Gegenstand der Überlegung, weil sie natürlich und nicht von unserem Handeln abhängig sind. Daher beraten wir uns auch nicht darüber, wenn sie nicht unser Tun beeinflussen. Auf diese Weise erörtert man dergleichen wie den Lauf der Sterne und anderes, was uns zum Handeln dienlich ist. Das ist in der *Nikomachischen Ethik* gut so ausgedrückt: „Über Trockenheit und Regen können wir keine überlegte Entscheidung treffen.“

Viertens kann man sich nicht darüber beraten, was selten und aus Zufall geschieht. Wer sich berät, will nämlich aus freier Entscheidung oder mit Absicht etwas erreichen. Was unbeabsichtigt geschieht, kann nicht bedacht werden. Daher wird in der *Nikomachischen Ethik* gesagt, es gebe keine Beratung über Zufälliges, zum Beispiel einen Schatzfund.

Fünftens sind nicht alle menschlichen Handlungen Gegenstand der Beratung. Nicht darunter fällt, was Menschen tun, ohne dass wir aktiv etwas daran ändern können. Wie man am besten den Staat der Skythen einrichten könnte, überlegt sich kein Spartaner. Und niemand in ganz Frankreich denkt darüber nach, was für die Inder die vorteilhafteste Art zu leben wäre.

Consiliabilia ergo non sunt immutabilia nec sunt<sup>1</sup> semper uniforma<sup>2</sup> nec<sup>3</sup> sunt a natura nec<sup>4</sup> a fortuna nec omnia humana cadunt sub consilio, set solum consiliamur de hiis, que sunt operabilia per nos. Nam, ut dicitur tercio *Ethicorum*<sup>5</sup>, singuli autem hominum consiliantur de hiis operabilibus, que per ipsos fieri possunt<sup>6</sup>.

Sexto non sunt consiliabilia omnia, que per nos fieri possunt. Nam quecunque finaliter per opera nostra adipisci intendimus, sub consilio non cadunt. Nam consilium non est de fine, set de hiis, que sunt ad finem. Oportet enim in consilio presupponere finaliter intentum et non con[fol. CCXCIII]siliari de ipso, set de illis<sup>7</sup>, per que consequi possumus illud. Medicus enim, quia finaliter intendit sanitatem, non consiliatur, utrum debeat sanare egrum, set hoc accipit tanquam certum et notum egrum sanandum esse et consiliatur de viis, per quas facilius et melius sanetur. Sic rector civitatis<sup>8</sup> et regni non consiliatur, utrum cives inter<sup>9</sup> se pacem debeant habere et utrum regnum oporteat esse in bono statu, set hec accipit tanquam certa et nota et consiliatur, quomodo hec<sup>10</sup> melius fieri possint. Sunt ergo ergo consiliabilia, que dependent ex operibus nostris et non sunt finaliter intenta nec se habent ut finis, set ut ea, que sunt ad finem. [p. 497]

---

<sup>1</sup> sunt fehlt im Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Druck Rom 1607: uniforma semper

<sup>3</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: quae

<sup>4</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: quae

<sup>5</sup> Davor getilgt: th

<sup>6</sup> Druck Rom 1607: per ipsos fieri possunt

<sup>7</sup> Druck Rom 1607: iis

<sup>8</sup> Textvorlage: civitati. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>9</sup> Textvorlage: autem. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>10</sup> hec fehlt im Druck Rom 1607



Also können wir uns nicht darüber beraten, was unveränderlich, stets in gleichförmiger Bewegung und von Natur aus so ist, zufälligerweise eintritt bzw. alle Menschen betrifft. Es geht dabei nur um das, was wir durch unser Handeln tatsächlich beeinflussen können. Dazu heißt es nämlich in Buch III der *Nikomachischen Ethik*, Menschen dächten nur über Handlungsmöglichkeiten nach, die ihnen selbst zur Verfügung stünden.

Sechstens ist [auch] nicht alles Gegenstand der Beratung, was wir selbst erreichen können. Denn was wir als Ziel unserer Handlungen anstreben, darüber beraten wir uns nicht. Denn man wägt nicht das Ziel ab, sondern [nur] die Mittel dazu. Eine Beratung setzt also schon die endgültige Absicht voraus. Nicht sie ist der Gegenstand, sondern wie man sie verwirklichen kann. Ein Arzt strebt letztlich nach Gesundheit. Er berät nicht darüber, ob er einen Kranken überhaupt heilen soll, sondern setzt das als feststehend voraus. Er berät, mit welchen Methoden dies am leichtesten und besten zu machen ist. Der Lenker einer Stadt und eines Reiches debattiert nicht, ob die Bürger untereinander Frieden halten sollen und ob im Land gute Verhältnisse herrschen müssen. Das setzt er als bekannte Tatsache voraus und wägt ab, wie das am besten zu erreichen ist. Gegenstand der Beratung ist also was von unserem Handeln abhängt, und zwar nicht das, was wir ganz am Ende damit beabsichtigen, sondern was dazu dienlich ist.

## [Capitulum XVII:] Quid est consilium et qualiter consilia sunt fienda

Est autem omne consilium quedam questio, quia, ut dicitur sexto *Ethicorum*, consilians autem<sup>1</sup>, sive bene sive male consiliatur, querit aliquid et ratiocinatur. Propter quod quicumque consiliatur, querit, non tamen econverso. Nam, ut dicitur tercio *Ethicorum*, licet omne consilium sit questio, non tamen omnis questio est consilium. [fol. 278<sup>ra</sup>] Si enim consiliabilia sunt solum, que dependent ex operibus nostris, consilium erit questio non de quibuscunque, set<sup>2</sup> solum de agibilibus humanis. Possunt autem circa speculabilia et circa naturas<sup>3</sup> rerum et circa eterna fieri questiones multe, set huiusmodi questiones consilia dici non debent.

Viso, quid est consilium, quia est questio agibilium hu[fol. CCXCIV<sup>r</sup>]manorum, restat videre, qualiter est consiliandum et quem modum in consiliis habere debemus. Sunt autem, quantum ad presens spectat, sex observanda, ut sciamus, qualiter sit consiliandum.

Primum est, quia, quanto quid<sup>4</sup> est magis determinatum, tanto minori eget consilio. Immo, si omnino determinatum esset, nullius egeret<sup>5</sup> consilio. Ideo dicitur tercio *Ethicorum*, quod circa certas operationes disciplinarum non est consilium, puta de litteris. Non enim consiliatur scriptor, nisi sit omnino ignorans, qualiter debeat scribere litteras, quia hoc sufficienter determinatum est<sup>6</sup> per artem scribendi. De hiis ergo sunt consilia, que possunt fieri per nos et non sunt omnino certa et<sup>7</sup> determinata, qualiter fieri debeant. Ideo dubitamus et consiliamur circa ipsa. Est ergo unus modus in consiliis adhibendus, quod, quando aliquod factum regni proponitur, quanto illud<sup>8</sup> pluribus modis fieri potest et quanto minus habet<sup>9</sup> certas et determinatas vias, tanto per plus tempus est con[p. 498]liandum, ut de illis viis facilius et melior eligatur.

Secundo est in consiliis attendendum, ut non consiliemur de quibuscunque minimis, set de magnis. Dicebatur enim supra, quod timor consiliativos<sup>10</sup> facit. Qui ergo consiliatur, videtur timere et dubitare, ne aliquo infortunio contingente deficiat a consecucione optati boni vel incurrat aliquod dampnum vel aliquod aliud malum.

---

<sup>1</sup> autem *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> set *fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Davor getilgt: quas*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607: aliquid*

<sup>5</sup> *Textvorlage: eget. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> determinatum est *fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> et *fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> illud *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> habet *fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Textvorlage: consiliativas. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

## Kapitel 17: Was eine Beratung ist und wie man sie abhalten soll

Jede Beratung ist die Erörterung einer offenen Frage, weil, wie es in Buch VI der *Nikomachischen Ethik* heißt, der Beratende dabei etwas ergründet und zu einem Schluss kommt, egal ob er eine gute oder schlechte Empfehlung gibt. Wer sich berät, stellt daher immer eine Frage. Umgekehrt gilt das aber nicht. In Buch III der *Nikomachischen Ethik* steht: „Bei jeder Beratung wird eine Frage gestellt. Aber nicht jedes Mal wenn man fragt, berät man sich auch.“ Gegenstand der Beratung kann nur sein, was von unserem Handeln abhängig ist. Also ist sie nicht die Erörterung jedes beliebigen Problems, sondern dessen, was man tun soll. Man kann aber viele Fragen über die intellektuelle Erkenntnis, das Wesen der Dinge und die Ewigkeit aufwerfen. „Beratungen“ kann man dergleichen aber nicht nennen.

Damit steht fest, was eine Beratung ist, nämlich die Erörterung der Frage, was ein Mensch konkret tun soll. Es bleibt noch zu betrachten, was den Gegenstand einer Beratung sonst noch kennzeichnet und wie dabei vorzugehen ist. Es sind im Hinblick auf dieses Thema sechs Punkte zu berücksichtigen.

Erstens: Je mehr schon entschieden ist, desto weniger bleibt noch zu besprechen. Daher heißt es in Buch III der *Nikomachischen Ethik*, über die Anwendung bestimmter Techniken werde nicht beraten. Zum Beispiel bei der Schreibkunst. Sofern er nicht völlig ahnungslos ist, sucht kein Schreiber Rat darüber, wie er die Buchstaben aufzeichnen soll, denn das ist in seinem Handwerk schon ausreichend festgelegt. Also wird nur über etwas beraten, was zu tun in unserer Macht liegt, dessen Ausgang nicht gewiss ist und wobei wir nicht auf eine bestimmte Vorgehensweise festgelegt sind. Genau dann sind wir unentschlossen und beraten uns. Es ist dabei stets dasselbe Verfahren anzuwenden: Bei der Behandlung jeder Reichsangelegenheit muss man umso mehr Zeit auf die Beratung darüber verwenden, was am einfachsten und besten zu tun ist, wenn die Handlungsoptionen besonders zahlreich sind und die richtige Vorgehensweise nicht eindeutig feststeht.

Zweitens ist zu beachten, dass man nicht jede Kleinigkeit, sondern nur ganz wichtige Dinge erörtert. Wie oben gesagt, macht Angst beratungswillig. Wer sich berät, hat offenbar Furcht und ist sich unsicher, ob er beim Streben nach dem gewünschten Gut durch unglückliche Fügung Schaden nehmen oder ihm ein anderes Übel zustoßen kann.

Que ergo sunt valde modica, ut que sunt apta nata efficere parvum<sup>1</sup> bonum vel prohibere modicum malum, non sunt consiliabilia. Est ergo modus attendendus in consiliis, ut de magnis consiliemur<sup>2</sup>.

Tercio, cum consiliari volumus, [fol. CCXCIV<sup>v</sup>] debemus alios nobiscum asumere<sup>3</sup>, inter quos conferamus de negociis fiendis. Nam, licet homo inter se ipsum possit invenire vias et modos ad aliquid peragendum, attamen autem<sup>4</sup> imprudens<sup>5</sup> est, qui solo suo capiti innittitur et renuit aliorum audire sentencias. Magne enim prudencie est in consiliis hunc habere modum, ut cum aliis<sup>6</sup> conferamus, quid agendum. Quod ex duobus patet<sup>7</sup>: Nam consilia, ut dictum est, esse debent de rebus magnis. In talibus<sup>8</sup> nullus debet omnino sibi credere et proprio sensui inniti, set debet alios ad se vocare, sciens, quod plura cognoscere<sup>9</sup> possunt multi quam unus. Ideo dicitur tercio *Ethicorum*, quod<sup>10</sup> consiliatores assumimus in magna, discredentes<sup>11</sup> nobis ipsis velud non sufficiencibus dignoscere. Rursus, hoc idem patet ex eo, quod consilium est circa agibilia [fol. 278<sup>rb</sup>] particularia, in quibus multum valet experientia. Nam in talibus, ut dicitur primo *Methaphysicorum*, plus proficit expertus<sup>12</sup> quam artifex. Quare, cum plures plura experti sint quam unus solus, decet ad huiusmodi negocia alios advocare, ut per eorum consilium possint eligi via<sup>13</sup> melior. Quales autem esse debeant consiliarii advocandi, in prosequendo patebit.

Quarto est in consiliis attendendum, ut secreta<sup>14</sup> habeantur, qui ibi dicuntur. Nam multa negocia disturbantur ex revelacione consiliorum. Inde forte<sup>15</sup> consilium nomen accepit. Dicunt enim aliqui, quod consilium quasi idem [p. 499] est quod considium<sup>16</sup>. Dictum est autem<sup>17</sup> consilium, quia ibi plures simul consedere debent. Set forte melius dicere possumus, quod consilium dictum sit a “con” et “sileo<sup>18</sup>”, ut illud dicatur esse consilium, quod simul aliqui plures silent et tacent.

---

<sup>1</sup> Textvorlage: parimum. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Druck Rom 1607: consilietur negotiis statt consiliemur

<sup>3</sup> Druck Rom 1607: assumere nobiscum

<sup>4</sup> autem fehlt im Druck Rom 1607

<sup>5</sup> Textvorlage: prudens. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>6</sup> Textvorlage: aliquid. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>7</sup> Textvorlage: set. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>8</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: autem

<sup>9</sup> Davor getilgt: cognotere

<sup>10</sup> quod fehlt im Druck Rom 1607

<sup>11</sup> Druck Rom 1607: discernentes

<sup>12</sup> expertus fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607

<sup>13</sup> Textvorlage: una. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>14</sup> Textvorlage: se certa statt secreta. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>15</sup> Korrigiert aus: fori

<sup>16</sup> Textvorlage: consilium. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>17</sup> Textvorlage: que. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>18</sup> Textvorlage: consilio statt con et sileo. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

Was so beschaffen ist, dass es nur ganz wenig nützt oder bloß einen kleinen Missstand beseitigt, soll nicht Gegenstand der Beratung sein. Also muss man darauf Acht haben, nur bedeutende Angelegenheiten im Rat zu erörtern.

Drittens müssen wir zur Beratung auch Andere heranziehen und uns mit ihnen darüber austauschen, was zu tun ansteht. Ein Mensch kann zwar von allein Mittel und Wege finden, um etwas zustande zu bringen. Es ist aber unklug, sich ganz auf den eigenen Kopf zu verlassen und keine anderen Meinungen hören zu wollen. [Im Gegenteil] ist es ganz besonders klug, im Verein mit Anderen über das richtige Vorgehen zu beraten. Dafür gibt es zwei Gründe: Beratungen sollen, wie gesagt, die ganz wichtigen Themen behandeln. Dabei darf man nicht nur auf sich selbst vertrauen und ausschließlich den eigenen Verstand zu Hilfe nehmen. Man muss vielmehr im Bewusstsein, dass mehr Leute auch mehr wissen können als nur einer, noch andere Leute zu Hilfe rufen. Daher steht in Buch III der *Nikomachischen Ethik*, wir nähmen uns Berater bei großen Angelegenheiten, weil wir uns nicht zutrauen würden, sie allein angemessen zu entscheiden. Dasselbe ergibt sich auch daraus, dass eine Beratung das Handeln im jeweiligen Einzelfall betrifft. Dabei zählt Erfahrung viel. Denn in solchen Fällen profitiert man, wie in Buch I der *Metaphysik* steht, von ihr mehr als von Fachkenntnissen. Mehr Leute haben auch mehr Erfahrung als nur einer. Daher muss man in solchen Angelegenheit noch Andere herbeirufen, um mit ihrem Rat den besten Weg zu finden. Was solche Berater auszeichnen muss, wird weiter unten noch beschrieben.

Viertens ist auf die strenge Vertraulichkeit des Gesagten zu achten. Denn viele Vorhaben werden dadurch hintertrieben, dass sie schon vorab öffentlich werden. Vielleicht deshalb heißt „der Rat“ („consilium“) genau so. Manche meinen nämlich, er sei fast dasselbe wie eine Sitzung („considium“), weil sich dabei mehrere zusammensetzen. Aber vielleicht lässt sich besser sagen, „consilium“ komme von „con“ („gemeinsam“) und „sileo“ („ich schweige“). Dann hieße der Rat „consilium“, weil darüber eine größere Zahl von Menschen Stillschweigen bewahrt.

Nam maxime est hoc in [fol. CCXCV<sup>v</sup>] consiliis attendendum et maxime in consiliis, ubi tractantur negocia communia et facta regni, ut unus quilibet<sup>1</sup> consiliarius adiecta dilectione privati bono solum aspiciat ad communem perfectum<sup>2</sup> et, ut regni profectus impediri non possit, secreta tenere debet, que ibi sunt tradita. Hoc enim fuit, quod apud Romanam rem publicam exaltavit fidelitas consiliancium, quibus quidquid per consilium in eorum auribus dicebatur, adeo secretum<sup>3</sup> erat, ac si non audissent illud. Unde Valerius Maximus secundo libro *De factis memorabilibus*, capitulo *De institutis antiquis*, commendans Romanos consiliatores, ait, quod fidum et altum erat secretum consistorium rei publice silentique salubritate munitum, cuius limen intrantes abiecta<sup>4</sup> privata delectatione<sup>5</sup> ita dilectionem publicam inducebant, ut non dicam<sup>6</sup> unum, set neminem audisse credens<sup>7</sup>, quod tam multorum auribus fuerat commissum. Quinto est in consiliis attendendum, ut non loquantur ibi placencia, set vera. Adulatores enim, dum principi placere student, vera silentes<sup>8</sup> et placencia<sup>9</sup> promulgantes, exponunt periculo totum principatum vel totum regnum. Inde ergo est<sup>10</sup>, quod quidam sapiens Aristides nomine dicebat consiliarios duo in se habere debere, quod nec essent plani<sup>11</sup>, idest manifesti et propalatores consiliorum nec essent placentes<sup>12</sup>, quod essent adulatores plus curantes loqui placencia quam vera. Sic eciam recitat Philosophus secundo *Rethoricorum* quidam poeta nomine Alexander, videns Primum<sup>13</sup> in consiliis esse secretarium et veracem, commendans eum dicebat: “Iste est, qui consulit<sup>14</sup>, ac si diceret, quod alii respectu eius consiliatores [fol. 278<sup>va</sup>] dici non debent, [fol. CCXCV] set magis forte adulatores.”

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: unusquisque

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: profectum

<sup>3</sup> *Textvorlage*: secreta. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Textvorlage*: adiecta. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: dilectione

<sup>6</sup> *Textvorlage*: dictam. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: credere

<sup>8</sup> *Textvorlage*: solentes. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: placita

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: est ergo

<sup>11</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

<sup>12</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: ut

<sup>13</sup> *Druck Rom 1607*: Priamum

<sup>14</sup> *Druck Rom 1607*: consuluit. *Druck Rom 1556*: consulit

Darauf ist ganz besonders zu achten, vor allem wenn Reichsangelegenheiten von allgemeiner Bedeutung behandelt werden. Dann muss ein Mitglied des Rates seine Privatinteressen zum Wohle aller hintanstellen. Damit Letzteres nicht beeinträchtigt werden kann, muss man geheim halten, was besprochen wurde. Deshalb wurden im römischen Staat zuverlässige Ratsmitglieder so hoch geschätzt. Was man ihnen im Rat ins Ohr sagte, blieb so geheim, als ob sie es nie gehört hätten. Daher sagt Valerius Maximus in Buch II der *Denkwürdigen Taten* im Kapitel über *Die Einrichtungen in alter Zeit* zum Lob römischer Senatoren, der Geheime Rat der Republik sei zuverlässig und loyal, da heilsam verschwiegen, gewesen. Wer über dessen Schwelle getreten sei, habe die Eigensucht abgelegt und den Patriotismus so angenommen, dass man glauben könnte, was so vielen Ohren anvertraut worden sei, habe nur einer allein, ja sogar überhaupt niemand gehört.

Fünftens soll man bei Beratungen nichts Angenehmes, sondern die Wahrheit sagen. Dadurch dass Schmeichler im Bemühen, dem Fürsten zu gefallen, verschweigen was wahr, und verkünden, was genehm ist, setzen sie sein ganzes Reich der Gefahr aus. Daher sagte ein Weiser namens Aristeides, Ratgeber müssten zwei Eigenschaften haben: Sie dürften nicht vernehmlich sein, d. h. ihren Rat nicht in aller Öffentlichkeit erteilen, und auch nicht gefällig. Sonst wären sie Schmeichler, die sich mehr bemühen zu sagen, was gut ankommt, als was zutrifft. Entsprechendes berichtet auch Aristoteles in Buch II seiner *Rhetorik*: Ein Dichter namens Alexander hatte beobachtet, dass Priamos in Ratsangelegenheiten verschwiegen war und sich dabei immer an die Wahrheit hielt. Zu seinem Lob sagte jener: „Er ist ein wahrer Ratsherr und wäre es sogar dann, wenn er sagen würde, was andere Räte nicht, sondern nur Schmeichler äußern dürfen.“

Sexto est in consiliis attendendum, ut diu consiliemur, et si assit opportu[p. 500]nitas, cito in opere exsequamur. Nam, cum adest opportunitas operandi et si recte volumus et non illud facimus<sup>1</sup>, hoc est, quia ignoramus, an expediat illud fieri. Bene ergo se habet diligenter quodlibet negotium arduum discutere<sup>2</sup>, an utile sit illud facere. Set postquam per diuturnum consilium est recte cognitum, quid fiendum, si adsit operandi facultas, prompte operari debemus. Bene ergo dictum est, quod scribitur sexto *Ethicorum*, quod consiliamur multo tempore, operamur autem prompte, et quod oportet consiliari tarde, set facere consiliata velociter<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: veracimus. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: discutere arduum

<sup>3</sup> *Korrigiert aus*: valociter



Sechstens muss man darauf achten, so lange zu beraten, dass man bei Gelegenheit schnell zur Tat schreiten kann. Wenn sich die Möglichkeit zu handeln bietet und wir es eigentlich wollen, aber doch nicht tun, liegt das nämlich daran, dass wir nicht wissen, ob es wirklich gut für uns ist. Es ist also richtig, vor jeder schwierigen Unternehmung sorgfältig deren potenziellen Nutzen zu erörtern. Wenn aber nach langer Beratung wohlbekannt ist, was zu geschehen hat, müssen wir aber bei entsprechender Gelegenheit auch sofort handeln. Das ist gut in Buch VI der *Nikomachischen Ethik* so formuliert, dass wir lange beraten, aber dann unverzüglich etwas tun bzw. nach langwieriger Erörterung das Beschlossene schnell umsetzen sollen.

### [Capitulum XVIII:] Quales consiliarios assumere deceat regiam maiestatem

Omnia autem illa, que habere debet bene persuadens et bene creditivus apparenter, expedit, ut habeat bonus consiliarius<sup>1</sup> existenter. Nam ex hoc aliquis persuadet in consiliis et creditur dictis eius, quia estimatur<sup>2</sup> esse bonus consiliarius<sup>3</sup> ad persuadendum. Set ad hoc, quod aliquis sit bene creditivus, non oportet ipsum esse existenter talem, set sufficit, quod videatur vel appareat talis<sup>4</sup>. Nam homo iudicat, que foris patent, et ex apparentibus. Ideo sufficienter fit<sup>5</sup> homini fides et redditur ei aliquis creditivus, si estimet<sup>6</sup> illum bonum consiliatorem esse. Set ad hoc, quod bonus consiliator existat, non sufficit, quod sit apparenter talis, set requiritur existenter talem [fol. CCXCVI] esse. Bene igitur dictum est, quod quicumque bene persuadens habet apparenter, bonus consiliator existenter habere debet. Quare, si scire volumus<sup>7</sup>, quales consiliarios habere deceat regiam maiestatem et que et quot sunt in consiliis requirenda, scire expedit, quot modis persuadetur hominibus vel quot modis fit eis fides et inclinantur ad credendum sermones auditos. Hec autem sunt tria, secundum quod in omni loqu[p. 501]cione tria sunt<sup>8</sup> consideranda, videlicet ostendere<sup>9</sup>, qui loquitur, auditorem, ad quem loquitur, et rem, de qua loquitur.

Primo ergo esse potest, quod persuadetur auditoribus et inclinantur ad credendum sermones auditos ex parte dicentis, quod contingit, si dicens sit bonus vel credatur bonus. Nam bonis hominibus eciam, si nullas rationes assignare sciant, creditur eis et faciunt fidem auditoribus. Set huiusmodi fides sumit originem ex parte dicentis. Nam, quia dicens creditur esse bonus, cum tales mentiri nolint, defacili creditur eorum dictis.

Secundo potest fieri credulitas auditoribus ex parte ipsorum auditorum, quod contingit, si proferens sermones inter ipsos<sup>10</sup> sit benivolus et amicus. [fol. 278<sup>vb</sup>]

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: bonos consiliarios

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: existimatur

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: bonus consiliarius esse

<sup>4</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: esse

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: sit sufficienter. *Druck Rom 1556*: fit sufficienter

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: existimet

<sup>7</sup> *Korrigiert aus*: vollumus

<sup>8</sup> *Davor getilgt*: est

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: dicentem

<sup>10</sup> *inter ipsos fehlt im Druck Rom 1607*

## Kapitel 18: Welche Art von Beratern ein König hinzuziehen soll

Über all das, was einen Menschen überzeugend und glaubwürdig macht, sollte ein guter Berater auch tatsächlich verfügen. Jemand kann andere schon dank der Überredungsgabe, über die er verfügt, dazu bringen, was er gesagt hat, für wahr zu halten. Tatsächlich glaubwürdig zu sein ist nicht im selben Maße notwendig. Hier genügt der äußere Anschein. Denn der Mensch urteilt nach dem, was er offen vor Augen hat, und auch danach, was nur scheinbar so ist. Daher genießt jemand dann schon ausreichend Vertrauen und wird dadurch glaubwürdig, dass man ihn nur für einen guten Berater hält. Um aber tatsächlich einer zu sein genügt nicht dieser äußere Schein, sondern es muss dem inneren Wesen entsprechen. Das lässt sich am besten so ausdrücken: Jeder, der überzeugen kann, verfügt äußerlich über das, was ein guter Berater auch in Wirklichkeit haben muss. Um zu erfahren, welche Berater eine Königliche Hoheit haben soll und wonach genau er sie fragen soll, ist es hilfreich zu wissen, wie viele Überzeugungsmethoden oder Arten des Vertrauens es beim Menschen gibt, die einen glauben lassen, was man gehört hat. Derer gibt es drei. Entsprechend muss man auch dreierlei berücksichtigen, wenn etwas gesagt wird: den Sprecher, den Hörer und das Thema.

Erstens ist es möglich, dass die Hörer wegen des Sprechers davon überzeugt werden, das Gehörte sei wahr. Das kann passieren, wenn er ein guter Mensch ist oder dafür gehalten wird. Guten Menschen wird, auch wenn sie keine Argumente anführen können, Glauben geschenkt. Sie überzeugen die Hörer auch so. Dieses Vertrauen hat seine Grundlage in der Person des Sprechers. Hält man jemand für gut, glaubt man, weil er dann auch nicht lügen würde, ohne Weiteres dem, was er sagt.

Zweitens kann der Grund für die Glaubensbereitschaft bei den Hörern selbst liegen. Das ist dann der Fall, wenn der Redner ihnen in Freundschaft zugetan ist.

Nam, sicut homines communiter<sup>1</sup> ut plurimum decipiuntur circa se ipsos et credant se plus valere, quam valeant, et esse magis sapientes, quam sint, et in negociis fiendis communiter credunt homines plus videre, quam videant, et magis loqui ad propositum, quam sequantur<sup>2</sup>, sic, quia amicus reputatur alter ipse, communiter decipiuntur homines circa amicos. Nam, ut dicitur primo *Rethoricorum*, amantes et odientes non pariter iudicamus. Commune enim est<sup>3</sup>, ut amicorum facta ut plurimum<sup>4</sup> referamus<sup>5</sup> in [fol. CCXCVI'] bonum et inimicorum in malum. Passionamur enim circa amicos sicut circa nos ipsos, ut credamus eos plus valere, quam valeant, et esse meliores, quam sint. Quare, si auditores credunt benivolis et amicis, ut in<sup>6</sup> eis, quos estimant<sup>7</sup> tales esse, huiusmodi credulitas sumit originem ex parte ipsorum auditorum, ad quos est sermo, qui ex se passionantur et inclinantur, ut fidem adhibeant eis, quos putant amicos esse. Tercio fit credulitas ex parte ipsarum rerum, quod contingit, si dicens sit prudens vel credatur esse prudens. Nam prudentis est scire et cognoscere ipsas res et ipsa<sup>8</sup> negocia agibilia, quia, ut dicitur primo *Ethicorum*, unusquisque bene iudicat de hiis, que novit. Ex ipsis ergo negociis et ex [p. 502] ipsis rebus, de quibus loquitur prudens, quia ea scit cognoscere et iudicare, facit fidem<sup>9</sup> auditoribus. Hec autem credulitas et hec persuasio per se est<sup>10</sup>. Nam reddere se credibilem et bene persuadere per se<sup>11</sup> est ex ipsis rebus et ex ipsis negociis, de quibus<sup>12</sup> loquitur, scire assumere rationes et argumenta, per que fides fiat audiencibus. Et quia prudentes sciunt hoc<sup>13</sup> facere et qui estimantur<sup>14</sup> prudentes, existimantur<sup>15</sup> talia facere. Ideo ad hoc, quod aliquis ex rebus, de quibus loquitur, fidem faciat vel oportet, quod sit prudens vel quod credatur esse prudens.

Omnis ergo bene persuadens, vel omnis ille, cuius dictis creditur et adhibetur fides, vel oportet, quod sit bonus, vel, quod amicus, vel, quod prudens, et si non existenter, apparet saltem. Itaque, cum dictum sit, quod, qui bene persuadens et ille, cui fides adhibetur, debet habere apparet, oportet, quod bonus consiliator habeat existenter.

---

<sup>1</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: et

<sup>2</sup> Druck Rom 1607: loquantur

<sup>3</sup> Korrigiert aus: esse. Druck Rom 1607: est enim

<sup>4</sup> Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens

<sup>5</sup> Druck Rom 1607: deferamus

<sup>6</sup> Druck Rom 1607: vel statt ut in

<sup>7</sup> Druck Rom 1607: existimant

<sup>8</sup> Korrigiert aus: ipsas

<sup>9</sup> Textvorlage: fides. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>10</sup> Druck Rom 1607: est per se

<sup>11</sup> Textvorlage: pars statt per se. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>12</sup> Korrigiert aus: dequibus

<sup>13</sup> hoc fehlt im Druck Rom 1607

<sup>14</sup> Druck Rom 1607: existimantur

<sup>15</sup> Druck Rom 1607: existimantur

In der Regel täuschen sich Menschen am häufigsten über sich selbst. Dann glauben sie, sie seien mehr wert und weiser, als es tatsächlich der Fall ist. Bei dem, was sie tun sollen, meinen sie mehr zu sehen und zu einer Angelegenheit zu sagen zu haben, als sie es tatsächlich tun. Da man Freunde für sein zweites Ich hält, täuscht man sich sehr häufig auch in ihnen. In Buch I der *Rhetorik* heißt es: „Wer uns liebt und wer uns hasst, den beurteilen wir nicht gleich.“ Für gewöhnlich halten wir unseren Freunden, was sie tun, zugute. Unseren Feinden werfen wir es aber vor. Wir haben gegenüber unseren Freunden und uns selbst identische Gefühle: Wir glauben, sie könnten mehr und seien besser, als es in Wirklichkeit der Fall ist. Daher glauben Hörer denjenigen, die für sie tatsächlich freundschaftliche Gefühle hegen oder von denen sie das wenigstens meinen. Diese Art der Glaubensbereitschaft hat ihren Ursprung beim Zuhörer, also dem Adressaten der Rede. Er ist denen, die er für seine Freunde hält, aus Zuneigung so gewogen, dass er ihnen Glauben schenkt.

Drittens kann man auch aufgrund des Themas selbst etwas bereitwillig für wahr halten. Das geschieht dann, wenn der Sprecher klug ist oder wenigstens dafür gilt. Der Kluge kennt sich mit den Dingen und damit, was zu tun ist, gut aus. In Buch I der *Nikomachischen Ethik* wird gesagt, ein jeder urteile richtig über das, was er kennt. Also schenken die Hörer einem klugen Menschen wegen der Angelegenheiten und Dinge Vertrauen, über die er spricht. Denn er kennt sich damit aus und kann sie entsprechend auch beurteilen. Diese Glaubensbereitschaft und Überzeugungsfähigkeit sind nicht an weitere Voraussetzungen gebunden. Denn persönliche Glaubwürdigkeit zu schaffen und aus sich heraus zu überzeugen bedeutet, aus den besprochenen Sachen und Angelegenheiten direkt die Beweisgründe schöpfen zu können, die für Vertrauen bei den Hörern sorgen. Die Klugen wissen, wie man das macht. Von denen, die man für klug hält, glaubt man das wenigstens. Wenn jemand schon allein durch das Thema seiner Rede Vertrauen schafft, muss er also klug sein oder zumindest dafür gehalten werden. Um richtig überzeugend zu sein oder damit was man sagt vertrauensvoll geglaubt wird, muss man gut, ein Freund oder klug sein. Wenn nicht, muss man wenigstens diesen Anschein erwecken. Es wurde gesagt, man müsse, um richtig überzeugend zu sein und Vertrauen geschenkt zu bekommen, dem Anschein nach haben, vorüber ein guter Ratgeber tatsächlich verfügt.

Satis aparet [fol. CCXCVII] quales consiliatores deceat querere regiam maiestatem, quia debet querere tales, qui sint boni et amici et sapientes. Ut si boni sint, non menciuntur racione sui, quia bonis displicet omne malum et omne detestabilem. Mendacium autem, ut dicitur quarto *Ethicorum*, per se est malum et detestabile. Secundo, consilarii debent esse non solum boni, set amici, ut non solum non menciuntur<sup>1</sup> racione sui, qui locuntur et qui [fol. 279<sup>ra</sup>] consilium prebent, set eciam racione eius, ad quem locuntur et cui consilium prebent, quia amicorum est amicis vera et bona consulere. Tercio consilarii debent esse sapientes, quia non menciuntur ex parte rerum, de quibus locuntur, quia cognoscent agibilia et scient, qualiter sit agendum. Hec ergo tria querenda sunt in consiliariis, videlicet bonitas, amicitia et sapiencia. Nam, ut recte consulant, sicut patet ex dictis, debent esse boni et sapientes et amici<sup>2</sup>. [p. 503]

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: mentiantur

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: et amici et sapientes

Daher ist ausreichend deutlich geworden, welche Art von Beratern sich eine Königliche Hoheit suchen muss: Sie müssen gut, ihm freund und weise sein. Sind sie gut, dann lügen sie ganz von selbst nicht. Denn guten Menschen missfällt jede Schlechtigkeit und alles, was man verabscheuen muss. Die Lüge ist aber, wie in Buch IV der *Nikomachischen Ethik* gesagt wird, an sich schon ein verabscheuungswürdiges Übel. Zweitens müssen Räte nicht nur gut, sondern auch freundschaftlich gesonnen sein. Dann verzichten sie nicht nur von sich aus als Ratgeber und Redner auf das Lügen, sondern auch wegen demjenigen, mit dem sie sprechen, um ihm etwas zu empfehlen. Denn Freunde dürfen Freunden nur raten, was wahr und gut ist. Drittens müssen Ratgeber weise sein. Dann sagen sie bei den Themen, über die sie sprechen, nicht die Unwahrheit, denn sie wissen, was wie zu tun ist. Nach diesen drei Eigenschaften muss man bei Beratern suchen: Güte, freundschaftliche Zuneigung und Weisheit. Denn dann empfehlen sie auch, wie aus dem Gesagten hervorgeht, das Richtige.

## [Capitulum XIX:] Quod oportet scire consiliarios et circa quot sunt consilia adhibenda

Si consideretur dicta Philosophi primo *Rethoricorum*, quinque sunt, de quibus consiliantur homines, videlicet de proventibus<sup>1</sup>, de alimento, de custodia civitatis, de pace et bello et de legis latore. Circa hec ergo quinque oportet consiliarios<sup>2</sup> esse instructos.

Primo enim contingit esse regis consilium circa proventus, in quo duo sunt attendenda. Primo, ne maiestas<sup>3</sup> regia aliquos proventus iniuste [fol. CCXCVII<sup>r</sup>] usurpet a suis concivibus<sup>4</sup>. Probabatur enim supra regem debere esse talem, quod<sup>5</sup> esset bonus, virtuosus et policitiam<sup>6</sup> diligeret, existentes in regno promoveret<sup>7</sup> et honoraret, quod esse non posset, si bona eorum, que sunt in regno, usurparet iniuste. Rursus est attendendum, ne in suis proventibus defraudetur. Expedit enim regium consilium pro viribus salvare iura regis, eo quod huiusmodi bona ordinanda sunt ad bonum commune, ut ad defensionem regni et ad bonum statum eius. Decet ergo consiliarios scire introitus et proventus regni, quos oportet pervenire ad regem, qui et quanti sunt, quatenus, si quis est superfluum et iniuste acceptus, auferatur<sup>8</sup>. Si quis vero deficit vel est diminutus, apponatur et augeatur.

Secundo debet esse consilium de alimento, ut sciatur, utrum civitas vel regnum, cui principatur aliquis rector, sufficiat sibi in alimento et in deservenciis ad sufficienciam vite. Considerandum est enim, quantum<sup>9</sup> alimentum est in regno vel in civitate qualibet ipsius regni et quantum est ibi adductibile<sup>10</sup> et quorum inductione adduci valeat, ut circa hec debita consilia et debite ordinationes fieri possint. Non<sup>11</sup> enim modicum consiliandum est circa alimenta<sup>12</sup>, ut quelibet civitas habet sufficienciam<sup>13</sup> ad vitam, quia aliter iam non [p. 504] esset<sup>14</sup> civitas, ut huiusmodi sufficienciis ad vitam fieri debent debite commutationes, ut debite emptiones et vendiciones.

---

<sup>1</sup> *Korrigiert aus:* provenientibus

<sup>2</sup> *Vor -os getilgt:* -as esse

<sup>3</sup> *Davor getilgt:* Schaft eines Buchstabens

<sup>4</sup> *Textvorlage:* consinibus. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *quod fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607:* politiam. *Druck Rom 1565:* policiam

<sup>7</sup> *Textvorlage:* promovent. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Textvorlage:* afferatur. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *In der Textvorlage folgt:* ad. *Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Textvorlage:* addurabile. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *Davor getilgt:* enim

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607:* alimentum

<sup>13</sup> *Druck Rom 1607:* sufficiencia

<sup>14</sup> *Textvorlage:* esse. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*



## **Kapitel 19: Was Berater wissen müssen und worüber man ihre Meinung einholen soll**

Wenn man den Aussagen des Aristoteles im ersten Buch seiner *Rhetorik* folgt, dann gibt es fünf Themen, über die sich Menschen beraten, die Einnahmen, die Ernährung, die Sicherheit des Staates, Krieg und Frieden sowie die Gesetzgebung. Auf diesen Gebieten müssen sich Berater auskennen.

Erstens soll sich der Rat eines Königs mit den Einnahmen befassen. Dabei ist zweierlei ins Kalkül zu ziehen: Dass der König sich nicht widerrechtlich etwas von den Einkünften aneignet, die seinen Mitbürgern zustehen. Wir haben nämlich oben nachgewiesen, dass ein König gut und tugendhaft sein und das Land, wo er herrscht, so lieben muss, dass er dessen Bewohner fördert und ehrt. Damit ist unvereinbar, sich ihr Hab und Gut rechtswidrig anzueignen. Umgekehrt ist darauf zu achten, dass der König dabei nicht betrogen wird. Sein Rat soll nämlich mit aller Kraft dessen Rechte wahren. Denn solche Güter dienen der Allgemeinheit, zum Beispiel der Verteidigung und dem wirtschaftlichen Wohlergehen des Landes. Also müssen Räte wissen, was und wie hoch die Einnahmen des Reiches sind, auf die der König Anspruch hat. Ist eine davon überflüssig oder zu Unrecht erhoben worden, muss sie abgeschafft werden. Steht sie aus oder ist sie gesunken, muss man sie eintreiben oder erhöhen.

Zweitens muss sich der Rat mit der Ernährung befassen. Er muss wissen, ob das Herrschaftsgebiet, eine Stadt oder ein Reich, über so viele Nahrungsmittel verfügt, dass sie zum Leben ausreichen. Man muss überlegen, wie viel Nahrung im ganzen Reich und in jeder einzelnen Stadt vorhanden ist, was man davon zu welchen Kosten einführen kann, und dann das Nötige beschließen und anordnen. Die Ernährung ist nämlich kein unwichtiger Beratungsgegenstand. Ein „Staat“ verdient diese Bezeichnung nur dann wirklich, wenn es dort genug zum Leben gibt. Also müssen jene Tauschgeschäfte, Ein- und Verkäufe getätigt werden, die dazu nötig sind.

Considerande enim sunt measure et pondera vendencium et, cum expedit, taxandum est precium vendicionis, si, ultra quam deberent<sup>1</sup>, venditores res suas vendere vellent.

Tercio [fol. 279<sup>b</sup>/fol. CCXCVIII<sup>r</sup>] est consilium adhibendum circa custodiam civitatis et regni, quod dupliciter fieri habet. Nam primo est custodia adhibenda, ne insurgant seditiones et maleficia<sup>2</sup> inter cives. Ideo attendendum est diligenter, qui civium reputantur boni et qui infames, et circa infames maior custodia adhibeatur et, si deprehendantur male egisse, puniantur vel eciam totaliter extirpentur, quia reges et principes non debent pati maleficos vivere. Sunt eciam considerata loca<sup>3</sup>, in quibus consueverunt magis maleficia perpetrari. Nam, sicut quidam hominum magis iniustificant quam alii, sic sunt quedam loca magis apta ad iniustificandum<sup>4</sup> quam alia, ut in civitate contingit esse vicos aliquos magis esse suspectos quam alios, quia iniustificantes ibidem possunt<sup>5</sup> magis latere et effugere punientes, sic eciam et<sup>6</sup> extra civitatem loca aliqua sunt nemorosa et umbrosa magis apta ad iniustificandum<sup>7</sup> quam alia<sup>8</sup>. Debet ergo adhiberi consilium, ut circa talia maior<sup>9</sup> custodia prebeat. Rursus<sup>10</sup>, circa custodiam civitatis et regni non solum sunt adhibenda consilia propter ipsos cives vel propter eos, qui sunt in regno, ne unus iniustificet<sup>11</sup> in alium, set eciam propter ipsos extraneos. Considerandum enim est, utrum regnum ex aliqua parte possit invadi et utrum aliqua civitas regni ab extraneis possit suscipere detrimentum. Ideo passagia, portus, introitus et cetera talia, unde possunt extrinseci advenire, non sunt extraneis committenda vel tribuenda, set sunt diligenter custodienda<sup>12</sup> et munienda<sup>13</sup>.

Quarto habet<sup>14</sup> esse consilium circa pacem et bellum, quod non est intelligendum circa pacem civium vel circa eorum<sup>15</sup> bellum. Nam pax civium est [p. 505/fol. CCXCVIII<sup>v</sup>] aliquid finaliter intentum, bellum autem est eius oppositum. De fine autem et de eius opposito nullus sane mentis consiliatur. Nam non est consilium nisi de hiis, de quibus est dubium, eo quod consilium sit quedam questio et questio sit dubitabilis propositio.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: debent

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: malitia

<sup>3</sup> *Textvorlage*: loqua. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Textvorlage*: investigandum. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Textvorlage*: potest. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *et fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Textvorlage*: investigandum. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Textvorlage*: qua. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Textvorlage*: maiora. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Textvorlage*: hoc ut secundus. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *Textvorlage*: instificet. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>12</sup> *Textvorlage*: custodiendi. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>13</sup> *Textvorlage*: muniendi. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>14</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>15</sup> *eorum fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

Die Maße und Gewichte der Verkäufer sind zu prüfen und bei Bedarf auf den Verkaufspreis Steuern zu erheben, wenn sonst zu viel Ware auf den Markt käme.

Drittens muss man, und zwar in zwei Punkten, über den Schutz von Stadt und Land beraten: Es sind Vorkehrungen gegen Bürgerkriege und Verbrechen zu treffen. Daher bedarf es einer sorgfältigen Prüfung, welche Bürger in gutem oder schlechtem Ruf stehen. Bei Letzteren muss man mehr Vorsicht walten lassen. Wenn herauskommt, dass sie Verbrechen begangen haben, sind sie zu bestrafen oder sogar zu töten. Denn Könige dürfen keine Schwerverbrecher am Leben lassen. Man muss auch überlegen, wo es Kriminalitätsschwerpunkte gibt. So wie bestimmte Menschen mehr Unrecht tun als andere, gibt es auch Orte, die sich besonders für die Verübung von Verbrechen eignen. In einer Stadt gibt es Viertel, die einen schlechteren Ruf haben als die übrigen, weil Straftäter sich dort besser verstecken und der Strafe entziehen können. Außerhalb der Stadt gibt es bewaldete, dunkle Gegenden, wo man leichter Straftaten verüben kann. Deshalb muss man beschließen, an diesen Stellen für mehr Sicherheit zu sorgen. Außerdem soll man nicht nur verhüten, dass die Bürger einer Stadt oder eines Reiches oder auch diejenigen, die sich dort nur aufhalten, einander Unrecht zufügen, sondern auch Gefahr von außen abwenden. Man muss überlegen, ob das Land aus einer bestimmten Richtung angegriffen werden und eine bestimmte Stadt des Reiches durch Fremde geschädigt werden kann. Deshalb darf man Seewege, Häfen, Stadttore und andere Stellen, an denen man eindringen kann, nicht Ausländern anvertraut lassen, sondern sie selbst sorgfältig hüten und befestigen.

Viertens muss man sich über Krieg und Frieden beraten. Damit ist nicht Krieg und Frieden zwischen den Bürgern gemeint. Das Ziel des Bürgerfriedens gilt uneingeschränkt. Der Krieg ist aber dessen Gegenteil. Zwischen einem solchen absoluten Ziel und seinem Gegensatz wird niemand, der bei Verstand ist, abwägen. Eine Beratung kann es nur über noch Unbestimmtes geben. Denn dabei stellt man sich eine Frage, deren richtige Antwort man nicht genau kennt.

De fine autem et de hoc, quod principaliter intenditur<sup>1</sup>, nullus dubitat ipsum esse prosequendum. De eius autem opposito quilibet cognoscit ipsum esse fugiendum. Ideo pax civium pro viribus est prosequenda et eorum discentiones et bella pro viribus fugienda. Et in hoc non est questio nec consilium. Set utrum cum extraneis debeamus habere pacem vel bella, dubitabile esse potest, et possunt ad hoc adhiberi consilia. Circa quod sunt duo consilianda<sup>2</sup>. Primo, ut nunquam capiatur iniustum bel[fol. 279<sup>va</sup>]lum, quia iniustificare<sup>3</sup> in alios et eos indebite opprimere est per se<sup>4</sup> malum et fugiendum. Deinde, si visum sit<sup>5</sup> bellum esse iustum, considerata est potencia regni vel civitatis, que bellare debet<sup>6</sup>, quanta sit et quanta ei potest advenire extrinsecus. Consideranda est eciam potencia adversariorum. Nam secundum Philosophum primo *Rethoricorum* ad meliores pacem habere debemus<sup>7</sup>, ad deteriores autem<sup>8</sup> nobis est pugnare<sup>9</sup> vel non pugnare<sup>10</sup>. Posito enim, quod potentiores, ad quos resistere non valemus, in nos forefaciant, prudencie est non insurgere in ipsos, nisi incurrat<sup>11</sup> opportunitas temporis, in quo ex eis<sup>12</sup> congrue possumus<sup>13</sup> vindictas assumere.

Quintum, circa quod sunt consilia adhibenda, est latio<sup>14</sup> legum<sup>15</sup>. Ut dicitur primo *Rethoricorum*, in legibus est salus civitatis. Conservantur enim civitates et regna per leges iustas, quia [fol. CCXCIX<sup>r</sup>] absque iusticia nequeunt regna sustinere<sup>16</sup>. Decet autem scire regem, quot sunt genera dominorum sive quot sint species principantium<sup>17</sup> et qui principatus<sup>18</sup> durabilior et qualiter principatus, secundum quem dominatur, habet salvari et corrumpi, ut, eligens optimum modum principandi, ferat leges iustissimas<sup>19</sup>, secundum quas salvari [p. 506] habet principatus ille.

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt*: intelligi

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: considerata

<sup>3</sup> *Textvorlage*: iniustificate. *Druck Rom 1607*: iniustificari

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: per se est

<sup>5</sup> *Textvorlage*: si. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Textvorlage*: dicitur. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: debemus habere

<sup>8</sup> *Textvorlage*: que. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*. *In der Textvorlage folgt*: in. *Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: expugnare

<sup>10</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: contra eos

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: occurrat

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607*: eis

<sup>13</sup> *Druck Rom 1607*: possumus

<sup>14</sup> *Druck Rom 1607*: lator

<sup>15</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: nam

<sup>16</sup> *Druck Rom 1607*: subsistere

<sup>17</sup> *Druck Rom 1607*: principantium

<sup>18</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: est

<sup>19</sup> *Davor getilgt*: iusticias

Dass man nach dem wichtigsten und endgültigen Ziel streben soll, kann aber niemand bezweifeln. Dann weiß man auch, dass das Gegenteil davon zu vermeiden ist. Daher muss man Frieden unter den Bürgern mit aller Kraft anstreben und Auseinandersetzungen und Kriege zwischen ihnen verhindern. Das steht außer Frage und muss deshalb nicht im Rat erörtert werden. Ob wir aber mit fremden Ländern Frieden halten oder Krieg führen sollen, kann zweifelhaft sein. Dann muss man darüber beraten. Zwei Aspekte sind dabei zu beraten: Niemals darf man einen ungerechten Krieg anfangen. Anderen Unrecht zu tun und sie, obwohl man es gar nicht darf, zu unterwerfen, ist schon an sich böse und deshalb zu unterlassen. Hat man einmal erkannt, dass ein Krieg gerecht wäre, muss man überlegen, welche militärische Mittel einem Land oder einer Stadt dafür zur Verfügung stehen und wie viele man davon man außer Landes einsetzen kann. Auch die militärischen Kräfte des Feindes sind zu berücksichtigen. Aristoteles sagt in Buch I seiner *Rhetorik*: „Mit dem Stärkeren müssen wir Frieden halten. Ob wir den Schwächeren bekriegen oder nicht, steht uns fre.i“ Vorausgesetzt, jemand ist so stark, dass wir ihm nicht widerstehen können, und er vergeht sich gegen uns, ist es ein Gebot der Klugheit, sich nicht dagegen aufzulehnen, bevor nicht der geeignete Zeitpunkt für eine gehörige Vergeltung eingetreten ist.

Der fünfte Beratungsgegenstand ist die Gesetzgebung. Denn in Buch I der *Rhetorik* ist gesagt: „Auf den Gesetzen beruht das Heil des Staates.“ Städte und Reiche werden nämlich durch gerechte Gesetze erhalten, ohne die sie unmöglich Bestand hätten. Ein König muss wissen, wie viele Arten von Herren oder Typen politischer Führer es gibt, welche Regierungsform am längsten Bestand hat und wie sie abhängig von dem, der regiert, erhalten bleibt oder zugrunde geht. Um auf die beste Art zu herrschen, erlässt ein König ganz gerechte Gesetze, die zugleich seine Macht sichern.

Quis sit autem optimus modus principandi et quale debeat esse regis officium et quomodo rex se debeat in suo dominio preservare, fuit in superioribus patefactum. Quare per superius iam dicta, coadiuvante<sup>1</sup> experientia gestorum particularium, que continue occurrunt in curiis regum et principum, instrui poterit rector civitatis aut regni<sup>2</sup>, qualiter circa lacionem legum sit consiliandum, et que<sup>3</sup> leges sunt ferende, ut salvetur principatus eius, intendimus in<sup>4</sup> capitulis sequencibus de legibus multa inquirere, ut simul ex dictis et dicendis melius veritas patefiat<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607: coadiuvante statt te adiuvente*

<sup>2</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: Quae autem statt et que*

<sup>4</sup> *Textvorlage: titera. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Textvorlage: petefiat. Druck Rom 1607: patere possit*

Was die beste Staatsform ist, worin die Aufgabe eines Königs besteht und wie er sich im Amt halten kann, ist oben schon dargestellt worden. Dadurch und unterstützt durch die Erfahrung mit ganz verschiedenen Vorkommnissen, wie es sie ständig an einem Königs- oder Fürstenhof gibt, kann der Staatslenker lernen, wie man über die Gesetzgebung beraten soll. Welche Gesetze man zur Sicherung der Herrschaft erlassen soll, dem wollen wir in den folgenden Kapiteln ausführlich nachgehen. Dann geht aus dem schon Gesagten und dem, was noch zu sagen ist, hervor, was dabei am allerbesten ist.

**[Capitulum XX:] Quod, quantum possibile est, sunt omnia legibus  
determinanda et, quam pauciora possunt, sunt arbitrio<sup>1</sup> iudicum<sup>2</sup>  
committenda**

Quia in precedentibus capitulis determinavimus ostendere<sup>3</sup>, qualis debeat esse princeps et determinavimus de consilio, declarando, quales debent esse consilarii, et que et quot sunt illa, cir[fol. CCXCIX<sup>v</sup>]ca que habet esse consilium, restat secundum ordinem<sup>4</sup> pretaxatum, ut exsequamur de pretorio sive de iudicio, investigando, qualiter iudicandum sit et quot sunt genera legum et alia, que circa istam<sup>5</sup> occurrent<sup>6</sup> materiam. Set, cum iudicium fiat per leges aut per arbitrium aut per utrumque, priusquam<sup>7</sup> ostendimus<sup>8</sup>, qualiter sit iudicandum, declarare volumus, quod, quantum possibile est, sunt omnia legibus deter[fol. 279<sup>vb</sup>]minanda et, quam pauciora possunt, sunt arbitrio iudicum<sup>9</sup> committenda. Quod quadruplici via investigare possumus, quarum tres tanguntur primo *Rethoricorum*, quarta vero tangitur primo *Politicorum*. Prima via sic patet: Nam pauciores sunt legum conditores quam iudices iudicantes secundum leges iam conditas. Nam in qualibet civitate oportet<sup>10</sup> esse aliquod [p. 507] pretorium ordinarium<sup>11</sup>, ad quod cause reducantur et litigia exorta in civitate illa. Per leges tamen conditas in una civitate regulari<sup>12</sup> possunt<sup>13</sup> civitates multe<sup>14</sup>. Immo, illa eadem civitate, in qua leges conduntur, contingit plures esse iudices quam legum conditores. Nam leges, si iuste sint, debent esse quasi immortales et immutabiles, quia circa eas nulla aut modica mutacio fieri debet. Iudices tamen iudicantes secundum illas<sup>15</sup> moriuntur et corrumpuntur. Contingit eciam absque corruptione et morte iudices a suo officio<sup>16</sup> removeri et alio in suum locum succedere.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: arbitria. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Textvorlage*: iudicium. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: de principe ostendendo *statt* ostendere

<sup>4</sup> *Korrigiert aus*: secundumordinem

<sup>5</sup> *Textvorlage*: istum. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: occurrunt

<sup>7</sup> *Textvorlage*: postquam. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: ostendamus

<sup>9</sup> *Textvorlage*: iudicium. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: oporteret. *Druck Rom 1556*: oportet

<sup>11</sup> *Textvorlage*: oportet dinarium. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607*: regularis

<sup>13</sup> *Textvorlage*: post. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>14</sup> *Textvorlage*: institucione. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>15</sup> *Korrigiert aus*: ipsasu. *Druck Rom 1607*: illas

<sup>16</sup> *Davor getilgt*: o



## **Kapitel 20: So viel wie möglich ist gesetzlich zu regeln, und so wenig wie möglich dem Urteilsvermögen der Richter zu überlassen**

In den bisherigen Kapiteln haben wir schon bestimmt, was ein Fürst ist und welche Eigenschaften er braucht, sowie erklärt, was ein Rat ist, seine Mitglieder auszeichnen soll und wo seine Kompetenzen liegen. Unserer Gliederung folgend, geht es jetzt um das Gericht oder die Rechtsprechung. Wir untersuchen, wie man Urteile fällen soll, wie viele Typen von Gesetzen es gibt und noch einiges mehr, was damit in Zusammenhang steht. Rechtsprechung beruht auf Gesetzen, dem persönlichen Dafürhalten oder auf beidem. Bevor wir aufzeigen, wie man urteilen soll, wollen wir erläutern, dass alle Gesetze so bestimmt wie möglich sein müssen. Ist das in seltenen Fällen nicht möglich, kann man die Entscheidung den Richtern überlassen. Dafür gibt es vier Gründe: Die ersten drei entnehmen wir Buch I der *Rhetorik*, den vierten dem ersten Buch der *Politik*.

Erstens gibt es weniger Gesetzgeber als Richter, die schon gesetztes Recht anwenden. In jedem Staat braucht es ein ordentliches Gericht, an das anfallende Sachen und Rechtsstreitigkeiten überwiesen werden. Die Gesetze eines einzigen Staates können aber auch in vielen anderen Anwendung finden. Auch dort, wo dieses Recht zuerst eingeführt wurde, gibt es aber mehr Richter als Gesetzgeber. Gerechte Gesetze sind nämlich fast unsterblich und unveränderlich, denn man darf sie um keinen Deut verändern. Aber die Richter, die sie anwenden, sterben irgendwann. Es kommt auch vor, dass sie schon vor dem Tod ihres Amtes enthoben werden und ihnen ein anderer nachfolgt.

Igitur saltem per successionem temporum<sup>1</sup> oportet in eadem civitate multos esse iudices, eo quod ipsi quasi continue innovantur. Non tamen sic oportet multiplicare conditores legum<sup>2</sup>, eo quod leges non sic<sup>3</sup> continue innovari debent. Quare, si legum conditores sunt pauci respectu iudicum<sup>4</sup>, quia facilius est invenire paucos [fol. CCC<sup>v</sup>] sapientes quam multos, ut omnia sapienter disponantur, expedit, quantum possibile est, per legem omnia determinare<sup>5</sup> et quam paucissima arbitrio iudicum committere.

Secunda via sic ostenditur: Nam facilius et melius videtur, quid rectum et quid iustum, si illud multo tempore diligenti consideratione discuciatur, quam, si oporteat, statim iudicativam proferre sententiam<sup>6</sup>. Itaque, cum legum conditores multo tempore et magno consilio deliberare possint, quales debeant leges fieri, iudices vero propter instanciam parcium et quia non debet lites prolongari, set reprimi<sup>7</sup>, non tantam habent diurnitatem temporis<sup>8</sup> ad videndum, quid iustum in negotio<sup>9</sup> proposito, ne igitur<sup>10</sup> in iudicando erretur, quantum possibile est, sunt omnia legibus determinanda et pauca discretionem iudicum committenda.

Tercia via sic declaratur: Nam conditores legum leges ferunt in universali et de futuris, dicentes quicumque sic egerit, sic puniatur, ignorantes an amicus vel inimicus sit illa facturus et debeat illam subire sententiam<sup>11</sup>. Nam, si scirent, quod amicus, forte obliquarentur<sup>12</sup> in iudicando et penam palliarent. Si vero ini[p. 508]micus, inclinarentur forte in partem<sup>13</sup> oppositam et punicionem auferent. Nunc autem, quia solum in universali<sup>14</sup> leges ferunt et nesciunt, quid in particularibus sit futurum, non pervertuntur in iudicando amore vel odio inclinati. Iudices autem non sic. Nam iudicum iudicia non sunt de futuris, set de preteritis, non in universali<sup>15</sup>, set in particulari. Incusantur enim determinate<sup>16</sup> persone, ad quas est amare vel odire, et sepe talia annexum habent proprium comodum. Ideo iudex defacili obliquatur. Nam amantes [fol. CCC<sup>v</sup>] et odientes et aliquod temporale comodum considerantes, non equaliter iudicant.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: ipsorum

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: legum conditores

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: si. *Druck Rom 1556*: si

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: respectu iudicum sunt pauci

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: determinari

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: sententiam proferre

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: deprimi

<sup>8</sup> *temporis fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *negotio fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Textvorlage*: negatur statt ne igitur. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: sententiam

<sup>12</sup> *Textvorlage*: obliquaretur. *Druck Rom 1607*: obliquerentur

<sup>13</sup> *Textvorlage*: perfectem. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>14</sup> *Druck Rom 1607*: hoc

<sup>15</sup> *Druck Rom 1607*: universaliter statt in universali

<sup>16</sup> *Textvorlage*: determinare. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

Schon allein durch diesen Amtswechsel muss es in einem Staat viele Richter geben, weil sich die Richterschaft gleichsam ständig erneuert. Gesetzgeber müssen sich aber nicht genauso vermehren, denn man braucht nicht ununterbrochen neue Gesetze. Also gibt es im Vergleich zu Richtern wenige Gesetzgeber. Es ist nämlich leichter, nur wenige Weise zu finden als ganz viele. Damit alles klug eingerichtet ist, soll so viel wie möglich durch Gesetze genau bestimmt und nur in ganz wenigen Ausnahmefällen etwas der freien Entscheidung der Richter überlassen sein.

Zweitens erscheint umstandslos als recht und billig, was schon über lange Zeit sorgfältig abgewogen wurde, statt Ergebnis einer spontanen rechtlichen Bewertung zu sein. Gesetzgeber können sich lange Zeit über ihre Vorhaben beraten. Richter haben in Anwesenheit der Parteien zur Beendigung eines Rechtsstreits, um ihn nicht unnötig zu verlängern, nicht viel Zeit zu prüfen, was im vorliegenden Fall gerecht ist. Damit sie kein Fehlurteil fällen, muss alles schon so weit wie möglich im Gesetz geregelt und nicht mehr viel dem richterlichen Ermessen überlassen sein.

Drittens erlässt der Gesetzgeber Recht, das in Zukunft allgemeine Geltung hat. Darin ist gesagt, dass jeder, der etwas getan hat, ob Freund oder Feind, künftig dieselbe Strafe erhalten und sie auch erdulden soll. Wüssten die Gesetzgeber, dass es sich um einen Freund handelt, würden sie vielleicht das Recht beugen und die Strafe abmildern. Bei einem Feind würden sie eventuell zum Gegenteil neigen und das Strafmaß erhöhen. Da sie nun aber allgemeingültige Gesetze schreiben, ohne zu wissen, auf wen diese später im Einzelnen angewendet werden, verstoßen sie beim Urteilen nicht aus Liebe oder Hass gegen das Recht. Bei Richtern verhält es sich nicht so. Sie fällen ihr Urteil statt über Zukünftiges über etwas, was schon geschehen ist, und das nicht grundsätzlich, sondern im Einzelfall. Es sind bestimmte Personen angeklagt, die sie lieben oder hassen müssen. Oft ist auch das Eigeninteresse im Spiel. Daher neigt der Richter zur Rechtsbeugung. Denn wer liebt, hasst oder sein eigenes Interesse berücksichtigt, der urteilt nicht über alle gleich.

Quare, ne iudicium iudicum obliquatur, bonum est, quantum possibile est, omnia lege determinare et quam<sup>1</sup> paucissima arbitrio iudicum committere.

Has autem tres rationes tangit Philosophus primo *Rethoricorum* dicens, quod maxime quidem convenit<sup>2</sup> recte positas<sup>3</sup> leges, quecunque possibile est, determinare et quam possibile committere iudicantibus. Primum quidem, quia facilius est habere unum<sup>4</sup> aut paucos sapientes quam multos, deinde quia legis lationes<sup>5</sup> fiunt ex consideratis ex multo tempore, iudicia autem<sup>6</sup> ex sub orto et subito. Tercium vero, quod est maximum omnium, quia legis lationes<sup>7</sup> sunt de futuris et universaliter<sup>8</sup>, set prefectus aut iudex iudicat de presentibus et determinatis, ad quos est amare et odire et quibus proprium comodum annexum est sepe.

Quarta via ad ostendendum hoc idem, sic declarari potest: Nam, ut infra patebit, oportet aliqua committere arbitrio iudicum, quia gesta particularia complete sub narrationem non cadunt nec lege omnia complete determinari potest<sup>9</sup>. Tamen, quantum possibile est, omnia legibus sunt determinanda et quanto pauciora possunt, sunt arbitrio iudicum committenda, quia, ut dicitur sexto *Politicorum*, quanto utique minor inimicicia fieret<sup>10</sup> ex sequentibus iudicia, tanto magis accipient finem exsequciones<sup>11</sup> iudiciorum. Quare, cum iudex iudicando reos secundum<sup>12</sup> [p. 509] leges non tantam inimiciciam incurrat, quantam, si iudicaret eos arbitrio proprio, ne iudex timore inimicicie inclinatus<sup>13</sup> differrat debito fini iudicia mantipare, quan[fol. CCCI]tum possibile est, sunt omnia legibus determinanda et pauca arbitrio iudicum<sup>14</sup> committenda. Sufficenter enim iudex excusatur, cum secundum positas leges aliquid iudicat, quia non videtur ipse secundum se hoc agere, set lege compulsus dicitur talem sententiam promulgare.

---

<sup>1</sup> Textvorlage: quantum. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Druck Rom 1607: contingit

<sup>3</sup> Textvorlage: possit has. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>4</sup> Druck Rom 1607: unam. Druck Rom 1556: unum

<sup>5</sup> Druck Rom 1607: legislatores statt legis lationes

<sup>6</sup> Textvorlage: aut. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>7</sup> Druck Rom 1607: legislatores statt legis lationes

<sup>8</sup> Druck Rom 1607: in universali statt universaliter

<sup>9</sup> Druck Rom 1607: possunt

<sup>10</sup> Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens. Druck Rom 1607: fuerit

<sup>11</sup> Druck Rom 1607: executione

<sup>12</sup> Davor getilgt: sub

<sup>13</sup> Textvorlage: inclinatur. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>14</sup> Textvorlage: iudicium. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

Um absichtliche Fehltritte zu verhindern, ist es gut, so weit wie möglich alles gesetzlich zu regeln und so wenig wie möglich ins Belieben der Richter zu stellen.

Diese drei Argumente führt Aristoteles im ersten Buch seiner *Rhetorik* an. Er sagt dort, meistens seien gut formulierte Gesetze solche, die fast alles bestimmen und fast nichts den Richtern überlassen. Erstens ist es leichter, einen einzigen oder wenige Weise zu finden als viele. Außerdem geht Gesetzgebung aus langwieriger Beratung hervor. Urteile werden aber auf der Stelle gefällt. Drittens und vor allem: Gesetzgebung schafft Normen, die künftig für alle gelten sollen. Ein Präfekt oder Richter urteilt über bestimmte Personen, die ihm gerade gegenüberstehen und ihn dafür lieben oder hassen. Oft wird durch einen solchen Fall auch sein persönliches Wohl berührt.

Viertens lässt sich noch so argumentieren: Wie sich zeigen wird, muss manches dem persönlichen Urteil des Richters überlassen bleiben. Nicht alles, was passiert, fügt sich in ein vorgegebenes Schema und kann schon vollständig vom Gesetz erfasst sein. Trotzdem: Was immer möglich ist, hat man gesetzlich zu regeln und ganz wenig dem richterlichen Ermessen zu überlassen. In Buch VI der *Politik* heißt es, je weniger Hass beim Fällen der Urteile eine Rolle spiele, desto wahrscheinlicher sei ihre tatsächliche Vollstreckung. Verurteilt ein Richter Angeklagte nach dem Gesetz, zieht er nicht so viel Feindschaft auf sich, als wenn er es nach eigenem Ermessen täte. Damit ein Richter aus Angst, sich Feinde zu machen, keine Fehltritte fällt, ist alles nur Mögliche gesetzlich zu bestimmen und wenig seiner persönlichen Einschätzung zu überlassen. Ein Richter hat eine ausreichende Entschuldigung, wenn er etwas nach geltendem Gesetz beurteilt. Denn dann scheint er nicht nach eigenem Willen zu handeln, sondern das Gesetz ihm vorzuschreiben, welches Urteil er zu verkünden hat.

### [Capitulum XXI:] Qualiter est in iudicio procedendum et quod sermones passionales sunt coram iudice prohibendi

Attendere debent iudices, ut sic<sup>1</sup> in iudicio procedant, ut sermones passionales, provocantes ad passiones, [fol. 280<sup>rb</sup>] ut ad iram et odium, in iudicio prohibeantur. Multi enim litigantium, cognoscentes se habere malam causam, non narrant<sup>2</sup>, quid factum et quid non factum, set convertunt se ad comovendum iudicem ad iram et odium circa adversarios et ad benignitatem et misericordiam erga se ipsos. Set, quod tales sermones sint prohibendi, triplici via investigare possumus. Prima sumitur ex eo, quod huiusmodi sermones obliquare<sup>3</sup> habent iudicem, quem esse oportet quasi regulam in iudicando, secunda vero, quia predicti sermones tollunt ordinem iudicandi, tertia quidem<sup>4</sup>, quia sunt impertinentes ad propositum.

Prima via sic patet: Scire enim debemus, quod iudex in iudicando de litigiis, ut recte iudicet, sic debet se habere inter partes litigantes sicut lingua volens discernere de saporibus vel sicut quilibet alius sensus volens discernere de propriis sensibili[fol. CCCI]bus, habere se debet inter ipsos sapes<sup>5</sup> vel inter propria sensibilia. Est enim sensus media proportio sensibilium, et quam diu non inficitur secundum alterum contrariorum, dat rectum iudicium de sensibilibus<sup>6</sup>, ut quam diu [p. 510] lingua non est infecta<sup>7</sup> aliquo humore, recte iudicat, dicens amarum esse amarum et dulce dulce. Si vero<sup>8</sup> inficiatur colera vel flegmate vel alicui alio humore, tunc non quasi existens in medio, set contracta ad alterum contrariorum, perverse iudicat, dicens dulce esse amarum et e converso, ut patet in infirmantibus et habentibus infectum gustum. Sic iudex, quam diu<sup>9</sup> est medius inter litigantes, non declinans ad alteram partem, quasi regula recta dicit<sup>10</sup> iustum esse iustum<sup>11</sup> et iniustum iniustum. Si vero ad alteram partem declinet per misericordiam<sup>12</sup> et amicitiam, ab altera vero recedat per iram et odium, quasi regula tortuosa perverse iudicabit et, quia hoc faciunt sermones passionales, permittere talia in iudicio nichil est aliud quam regulam obliquare. Quare<sup>13</sup>, si inconveniens est permittere obliquari regulam, inconveniens est sustinere in iudicio passionales sermones.

---

<sup>1</sup> sic fehlt im Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Textvorlage: narrat. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>3</sup> Druck Rom 1607: obligare

<sup>4</sup> quidem fehlt im Druck Rom 1607

<sup>5</sup> Textvorlage: si pares statt sapes. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>6</sup> Druck Rom 1607: sensibus

<sup>7</sup> Druck Rom 1607: infecto. Druck Rom 1556: infecta

<sup>8</sup> Textvorlage: non. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>9</sup> Druck Rom 1607: quando statt quam diu

<sup>10</sup> Druck Rom 1607: decet. Druck Rom 1556: dicit

<sup>11</sup> Druck Rom 1556: iniustum

<sup>12</sup> Textvorlage: iniustum. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>13</sup> Druck Rom 1607: quasi. Druck Rom 1556: quare

## **Kapitel 21: Wie ein Gerichtsverfahren ablaufen soll. Leidenschaftliche Appelle an das Gericht muss man unterbinden**

Während eines Verfahrens müssen Richter darauf bedacht sein, Ansprachen, die Gefühle wie Zorn oder Hass wecken sollen, zu verhindern. Viele Prozessparteien, die wissen, dass es um ihren Fall nicht gut steht, gehen dazu über, statt zu berichten, was passiert ist und was nicht, den Richter zu Zorn und Hass auf die Gegenseite und Wohlwollen und Barmherzigkeit gegenüber ihnen selbst zu bewegen. Für ein Verbot solcher Ansprachen gibt es drei Gründe: Erstens soll ein Richter damit beeinflusst werden, der doch ein Vorbild bei der Urteilsfindung sein muss. Zweitens verstoßen solche Reden gegen ein ordentliches Verfahren. Drittens tun sie nichts zur Sache.

Zum ersten Punkt: Man muss wissen, dass ein Richter, um ein gerechtes Urteil bei Rechtsstreitigkeiten zu fällen, sich gegenüber den Parteien so verhalten muss wie die Zunge, die schmecken will, oder ein anderes Sinnesorgan, wenn es je nach Funktion etwas wahrnehmen möchte, gegenüber den einzelnen Geschmacksrichtungen oder sonstigen Sinneseindrücken. Sinnliche Wahrnehmung erfolgt durch Ausgewogenheit der Eindrücke. Solange ein Sinnesorgan keinem entgegengesetzten Einfluss ausgesetzt ist, beurteilt es korrekt, was es wahrnimmt. So lange die Zunge nicht von einem bestimmten Saft überzogen ist, urteilt sie richtig und sagt uns, dass Bitteres bitter und Süßes süß ist. Ist sie aber mit Galle, Schleim oder einem anderen Saft bedeckt, dann steht sie sozusagen nicht mehr in der Mitte, sondern fällt ins andere Extrem. Dann empfindet sie, was süß ist, als bitter und umgekehrt, wie es bei einem durch Krankheit beeinträchtigten Geschmackssinn der Fall ist. So steht auch der Richter zwischen den Parteien, ohne einer zuzuneigen. Solange er das tut, zeigt ihm gleichsam ein korrekter Maßstab an, was tatsächlich recht oder unrecht ist. Wenn er aber aus Mitleid oder Freundschaft einer Partei zugeneigt ist und sich von der anderen aus Zorn und Hass abwendet, legt er gewissermaßen einen krummen, verkehrten Maßstab beim Urteilen an. Das bewirken leidenschaftliche Ansprachen. Sie im Prozess zu erlauben ist deshalb nichts anderes als Rechtsbeugung. Wenn man Letztere nicht zulassen darf, dann sind auch keine emotionalen Reden zu dulden.

Dato contra<sup>1</sup>, quod contingat sustinere aliquos passionales<sup>2</sup> sermones, quia, ut in sequentibus patebit, prouiores debent esse iudices ad miserendum quam ad puniendum<sup>3</sup>, pocius<sup>4</sup> sustinendi sunt sermones passionales provocantes ad misericordiam vel benivolenciam quam ad odium vel ad iram.

Secunda via omnes passionales sermones permittendos non esse sumitur ex eo, quod talia pervertunt ordinem iudicandi. In iudicando enim est ordo quidam, quia [fol. 280<sup>va</sup>] aliquid est ibi tanquam supremum<sup>5</sup>, [fol. CCCII<sup>r</sup>] aliquid tanquam medium<sup>6</sup>, aliquid tanquam infimum. Tanquam supremum quidem est rex ipse vel princeps vel alius legis lator. Tanquam mediumvero<sup>7</sup> est<sup>8</sup> iudex. Set tanquam infimum est ibi reus vel incusatus<sup>9</sup> vel partes litigantes. Est enim iudex medius inter legislatores et litigantes, et quia medium aliquid debet accipere ab utroque extremorum, iudex tanquam medius aliquid accipit<sup>10</sup> ab utrisque. Nam a<sup>11</sup> legislatore accipit, quid iustum et quid non iustum. Si enim per leges discernitur, quid iuris ab illo addiscit iudex, quid iustum in agibilibus humanis, per cuius leges regulatur in iudican[p. 511]do, a legis latore ergo discit iudex, quid iustum. Set a partibus discit, quid factum vel non factum. Si autem discit ab eis, quid iustum, hoc est per accidens, in quantum allegant leges conditas a legum latore. Quare, cum sermones passionabiles inclinent voluntatem et faciant apparere aliquid iustum vel non iustum, eo quod passionati, ut amantes et odientes et gaudentes et tristantes, non pariter iudicamus, permittere passionales sermones in iudicio est pervertere ordinem iudicandi, quia est facere partes legislatores et congrue supremum<sup>12</sup> gradum in iudicando, que debent tenere infimum. Pervertitur enim<sup>13</sup> ibi talis ordo, quia partes passionando<sup>14</sup> iudicem ei faciunt apparere aliquid iustum vel iniustum, quod non est officium partium, set legislatoris. Per legis latorem vel per leges ab eo conditas oportet<sup>15</sup> apperere iudici, quid iustum et quid non iustum<sup>16</sup>. Non autem hoc fieri debet<sup>17</sup> per partes litigantes vel per sermones passionales a partibus promulga[fol. CCCII<sup>r</sup>]tos.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: tamen

<sup>2</sup> *In der Textvorlage folgt*: quod. *Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

<sup>4</sup> *Textvorlage*: poscius. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: et

<sup>6</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: et

<sup>7</sup> *Textvorlage*: non. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *In der Textvorlage folgt*: non est. *Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *In der Textvorlage folgt*: secundum. *Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: accipit

<sup>11</sup> *a fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607*: facere, quid sint legislatores et quod teneant supremum

<sup>13</sup> *enim fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>14</sup> *Textvorlage*: passionato. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>15</sup> *oportet fehlt in der Textvorlage. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>16</sup> *Druck Rom 1607*: iniustum statt non iustum

<sup>17</sup> *Druck Rom 1607*: debet fieri



Sollte der Richter doch einmal Appelle an das Gefühl erlauben, weil, wie sich noch zeigen wird, er mehr zum Mitgefühl als zum Strafen neigen soll, dann solche, die Mitleid oder Wohlwollen statt Zorn und Hass wecken.

Der zweite Grund für ein Verbot emotionaler Ansprachen ist der, dass sie gegen die Hierarchie bei der Urteilsfindung verstoßen. Ein Prozess hat eine gewisse Ordnung dadurch, dass jeweils einer oben, in der Mitte und am Ende steht. Ganz oben befindet sich der Fürst oder König bzw. ein anderer Gesetzgeber. In der Mitte steht aber der Richter und ganz am Ende der Angeklagte oder Beschuldigte bzw. die Prozessparteien. Aufgrund seiner Stellung zwischen Gesetzgeber und Prozessparteien muss der Richter von beiden Extremen etwas übernehmen, und zwar vom Gesetzgeber, was gerecht und ungerecht ist. Wenn man nämlich aus den Gesetzen erfährt, was die Norm ist, lernt der Richter daraus, was beim menschlichen Handeln gerecht ist und erhält so einen Urteilsmaßstab. Er erfährt also vom Gesetzgeber, was gerecht und von den Prozessparteien, was geschehen ist oder nicht. Wenn er durch Letztere auch erfährt, was gerecht ist, dann nur durch Zufall, wenn sie sich auf das vom Gesetzgeber erlassene Recht berufen. Leidenschaftliche Appelle beeinflussen den Willen und lassen etwas als gerecht erscheinen, was es gar nicht ist. Denn wenn wir von Gefühlen ergriffen werden wie Menschen, die lieben, hassen, fröhlich oder traurig sind, dann urteilen wir nicht angemessen. Im Gerichtsverfahren leidenschaftliche Ansprachen zuzulassen, verhindert ein ordentliches Verfahren. Denn dann werden die Prozessparteien zu Gesetzgebern, die den höchsten Rang in der Gerichtsbarkeit einnehmen, obwohl sie doch unten stehen müssen. Dadurch wird ein ordentliches Verfahren in sein Gegenteil verkehrt. Denn indem die Parteien beim Richter Gefühle wecken, sind sie dafür verantwortlich, was ihm gerecht oder ungerecht vorkommt. Das ist nicht Aufgabe der Prozessgegner, sondern des Gesetzgebers. Durch ihn selbst und die von ihm erlassenen Gesetze muss dem Richter klar werden, was Recht und Unrecht ist. Dafür dürfen nicht die Prozessparteien oder von ihnen vorgetragene emotionale Appelle sorgen.

Tercia via sumitur ex eo, quod tales sermones sunt impertinentes ad propositum et sunt extra negocium iudicandi. Nam, cum lis sit de aliquo facto vel de alica re, nichil<sup>1</sup> debet<sup>2</sup> dici in iudicio, nisi pertinens ad rem vel ad negocium, de quo est litigium. Passionare autem iudicem ut<sup>3</sup> narrare iniurias, quas pars adversa iudici intulit, vel narrare bona, que ipsi iudici contulerunt, et hoc modo provocare iudicem ad malivolenciam partis adversarie et ad benevolenciam sui est omnino impertinens ad propositum. Quare non sunt talia permittenda.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage: vel. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607: oportet*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: aut*

Dasselbe ergibt sich, drittens, auch daraus, dass solche Reden nichts zur Sache beitragen und nichts mit dem Prozessgegenstand zu tun haben. Denn in einem Gerichtsverfahren geht es um eine Tat oder eine Sache. Deshalb darf man bei der Verhandlung nichts sagen, was nicht Teil des Prozessgegenstands ist. Beim Richter Leidenschaften zu wecken, zum Beispiel aufzuzählen, welches Unrecht die Gegenseite ihm zugefügt oder welche Wohltaten man ihm selbst erwiesen hat, und so zu bewirken, dass er der anderen Partei übel-, einem selbst aber wohlwill, gehört überhaupt nicht zur Sache und darf deshalb nicht gestattet werden.

**[Capitulum XXII:] Que et quot oporteat iudices habere, ut contingat eos  
debite<sup>1</sup> iudicare**

Possumus autem quatuor enumerare<sup>2</sup>, que oportet habere iudices, ut vera iudicia proferant et ut recte iudicent. Primum est auctoritas<sup>3</sup> iudicandi, secundum est prudentia legum<sup>4</sup>, tertium experientia agibilia et<sup>5</sup> quartum<sup>6</sup> rectitudo [fol. 280<sup>vb</sup>] voluntatis. In omni enim litigio, quantum ad presens spectat, quatuor est considerare, videlicet partes litigantes, negocium, de quo litigant, leges, secundum quas sunt litigia iudicanda<sup>7</sup> et legislatorem aut regem aut principem, a quo datur auctoritas iudicandi. Expediit autem iudices, ut<sup>8</sup> recte iudicent, ad omnia hec debite se habere.

Nam iudicium non debet esse usurpatum nec temerarium nec iniquum nec presumtuosum sive suspiciosum. Iudices enim, si non recte se habent ad le[fol. CCCIII<sup>9r</sup>]gislatorem, facient<sup>10</sup> iudicium usurpatum. Tunc quidem dicuntur iudices non recte se<sup>11</sup> habere ad legislatorem, quando excedunt auctoritatem sibi commissam.

Secundo dictum<sup>12</sup> iudices facere iudicium temerarium, si non recte se habent ad leges, ut si careant legum prudentia. Nam sine cognitione legum recte cause iudicari non possunt.

Tercio, si iudices non debite se habent ad partes litigantes, facient<sup>13</sup> iudicium iniquum. Nam, ut patet ex habitis, iudex debet esse quasi regula iusta<sup>14</sup> media inter utrasque partes. Quare, si huiusmodi regula a medio deviat et ad unam partem declinat per amorem, ab alia vero recedit per odium, oportet ipsum iudicare inique, quia tunc iudicium non procedit ex zelo iusticie, set ex amore vel odio partium.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: bene

<sup>2</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

<sup>3</sup> *Davor getilgt*: au

<sup>4</sup> *Textvorlage*: rerum. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *et fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Textvorlage*: artum. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

<sup>8</sup> *In der Textvorlage folgt*: ut. *Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1556*: 311

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: faciunt

<sup>11</sup> *Textvorlage*: set. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607*: dicuntur

<sup>13</sup> *Textvorlage*: faciet. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>14</sup> *Druck Rom 1607*: recta

## **Kapitel 22: Was Richter an sich haben müssen, um angemessen urteilen zu können**

Wir können vier Eigenschaften aufzählen, die Richter haben müssen, um wahrhaft gerecht zu urteilen: erstens die Vollmacht, Recht zu sprechen, zweitens Rechtsklugheit, drittens Lebenserfahrung und viertens die richtige Einstellung. Bei jedem Rechtsstreit muss man nämlich viererlei in Betracht ziehen: die Prozessparteien, den Prozessgegenstand, die einschlägigen Gesetze und den Gesetzgeber, d. h. König oder Fürst, von dem die Vollmacht kommt, Urteile zu fällen. Um richtig zu urteilen müssen Richter sich nämlich in allen vier Punkten angemessen verhalten.

Ein Urteil darf weder ohne Zuständigkeit gefällt werden, noch unbedacht, noch partiisch, noch anmaßend oder argwöhnisch sein. Verhalten sich Richter nicht angemessen gegenüber dem Gesetzgeber, sind sie Usurpatoren. Das ist dann der Fall, wenn sie die ihnen zugestandenen Kompetenzen überschreiten.

Zweitens sagt man, Richter urteilten unbedacht, wenn sie aus Mangel an Rechtsklugheit die Gesetze nicht richtig anwenden. Wenn man sich im Recht nicht auskennt, kann man einen bestimmten Fall auch nicht richtig beurteilen.

Verhalten sich die Richter, drittens, nicht angemessen gegenüber den Prozessgegnern, dann fällen sie ein partiisches Urteil. Wie gesagt, muss ein Richter gleichsam die Mitte zwischen den Parteien zum Maßstab nehmen. Wenn er also davon abweicht und einer Partei in Liebe zugetan, der anderen aber aus Feindschaft abgeneigt ist, urteilt er notwendigerweise partiisch. Denn dann entspringt das Urteil nicht dem Streben nach Gerechtigkeit, sondern der Liebe zu oder dem Hass auf der beiden Seiten.

Quarto, si iudices non debite se habent<sup>1</sup> ad negocia agibilia, ut<sup>2</sup> si sint inexperti humanorum actuum, facient iu[p. 513]diciū suspiciosum, quia aliquando ex levi suspitione alios condempnabunt. Non erit ergo rectum iudiciū, nisi concurrant<sup>3</sup> ibi auctoritas iudicandi, prudentia legum, zelus iusticie<sup>4</sup> et experientia agibilium. Nam, sicut in curando morbos<sup>5</sup> corporales aliquando plus proficit expertus quam artifex, eo quod habeat<sup>6</sup> noticiam condicionum particularium, sic in iudicio agibilium et in discussione causarum aliquando plus proficiunt experti quam scientes iura.

Omnia<sup>7</sup> igitur<sup>8</sup> predicta requiruntur ad recte et debite iudicandum. Patet ergo<sup>9</sup>, quales iudices et quales discussores causarum querere deceat regiam maiestatem. Nam decet<sup>10</sup> eos tales querere<sup>11</sup>, qui sint humiles, non excedentes auctoritatem sibi commissam, sint prudentes in legibus, [fol. CCCIII<sup>v</sup>] scientes eas applicare ad litigia exorta ad litigia exorta, habeant zelum iusticie, vel ut non ex amore vel odio partium, set ex dilectione iusticie sententias proferant, habeant experientiam agibilium, ut cognoscentes particularia acta melius discutiant causas.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage: debeant. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Korrigiert aus: agibiliaut*

<sup>3</sup> *Textvorlage: concurrat. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Textvorlage: iudicie. Druck Rom 1607: institiae. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Korrigiert aus: currandomorbos*

<sup>6</sup> *Textvorlage: heat. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Davor getilgt: o*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607: ergo*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607: itaque*

<sup>10</sup> *Textvorlage: debet. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *Korrigiert aus: querenc*

Viertens verhalten sich Richter nicht sachgemäß, wenn sie, des menschlichen Handelns unkundig, ein Urteil aus Argwohn fällen. Denn manchmal verurteilt man Leute aus Argwohn zu leichtfertig. Es kann kein gerechtes Urteil geben, wenn nicht die juristische Zuständigkeit, Rechtskenntnis, Streben nach Gerechtigkeit und Lebenserfahrung zusammenkommen. Bei der Behandlung körperlicher Leiden ist Erfahrung manchmal nützlicher als die Ausbildung, weil man dann viele verschiedene Krankheitsbilder kennt. Beim Urteilen über Handlungen und der Prüfung ihrer Ursachen ist auch Erfahrung manchmal hilfreicher als Rechtskenntnis.

All das, was wir aufgezählt haben, ist nötig, um ein angemessenes, gerechtes Urteil zu fällen. Es ist damit klar, welche Art von Richtern, sich eine Königliche Hoheit suchen muss, die Fälle entscheiden sollen. Sie müssen nämlich bescheiden sein, nicht die ihnen übertragenen Kompetenzen überschreiten, das Recht so gut kennen, dass sie es auf die ihnen vorliegenden Fälle anwenden können, so eifrig um Gerechtigkeit bemüht sein, dass sie ihre Urteile aus Liebe zu ihr und nicht aus Zu- oder Abneigung gegen eine Partei fällen, und aus Erfahrung wissen, wie Menschen handeln, damit sie besser herausfinden können, warum sich bestimmte Dinge zugetragen haben.

**[Capitulum XXIII:] Quot et que<sup>1</sup> oporteat considerare iudices, ut indulgeant humanis et ut sint clementes<sup>2</sup> pocius quam crudeles<sup>2</sup> [fol. 281<sup>ra</sup>]**

Quantum ad presens spectat, decem enumerare possumus, que videtur tangere Philosophus primo *Rethoricorum*, ad que decet respicere iudicem, ut humanis indulgeat et ut sit<sup>3</sup> clemens pocius quam ceverus. Primum est ipsa natura humana, secundum legislator, tercium pius intellectus legum, quartum operantis intencio, quintum multitudo bonorum operum, sextum diuturnitas temporis retroacti, septimum excessus bonitatis supra maliciam, octavum paciencia acusati, nonum corrigibilitas [p. 514] peccantis<sup>4</sup>, decimo subiectio delinquentis.

Primo enim ipsa natura humana clamat pro clemencia delinquentis. Nam, cum natura humana de se sit debilis et mutabilis et prona ad malum, si contingat aliquem delinquere, infirmitas<sup>5</sup> nature suplicat pro venia. Ideo dicitur primo *Rethoricorum*, quod epyekes<sup>6</sup> est indulgere humanis. Dicitur enim esse epikiis<sup>7</sup>, qui est supra iusticiam. Philosophus ergo<sup>8</sup> parcentem humanis appellat superiu[fol. CCCIV<sup>r</sup>]stum<sup>9</sup>, quia clemencia est extollenda super<sup>10</sup> severitatem<sup>11</sup> et supra iusticiam.

Secundum, quod inclinare debet iudicem ad clemenciam, est ipse legislator. Nam forte ipse re vel ipse princeps, cuius est leges ferre<sup>12</sup>, si considerent<sup>13</sup> condiciones peccantis, indulgeret ei<sup>14</sup>. Quare, si iudex hoc potest opinari, quod legislator dispensaret in legibus et parceret reo, magis debet<sup>15</sup> agere cum eo misericorditer quam crudeliter. Ideo dicitur primo *Rethoricorum*, quod iudicans pocius debet conspicere<sup>16</sup> ad legislatorem quam ad leges.

Tercium inclinans ad pietatem est pius intellectus legum. Leges enim ad terrendum delinquentes quamdam ampliorem severitatem continent.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: Quae et quot

<sup>2</sup> *crudeles* unter der Zeile ergänzt und eingefügt

<sup>3</sup> *Korrigiert aus*: seit

<sup>4</sup> *Textvorlage*: spectantis. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Textvorlage*: infinitas. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: epikiis. *Druck Rom 1556*: epiikis

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: epikiis. *Druck Rom 1556*: epiikis

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: supra iustum

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: supra

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: veritatem

<sup>12</sup> *Textvorlage*: se re. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>13</sup> *Druck Rom 1607*: considerarent

<sup>14</sup> *Druck Rom 1607*: eis

<sup>15</sup> *Druck Rom 1607*: debeat. *Druck Rom 1556*: debet

<sup>16</sup> *Druck Rom 1607*: respicere



## **Kapitel 23: Warum Richter bei allzu Menschlichem Nachsicht walten lassen und lieber zu milde als zu unerbittlich sein sollen**

In diesem Zusammenhang können wir zehn Gründe aus dem ersten Buch der aristotelischen *Rhetorik* dafür anführen, dass ein Richter bei dem, was Menschen tun, auf Nachsicht bedacht und milde und nicht streng sein sollte: die menschliche Natur selbst, die Absicht des Gesetzgebers, der eigentliche Sinn der Gesetze, die Absicht des Täters, der Umstand, dass er schon viel Gutes getan hat und dies ferner schon sehr lange, der Vorrang des Guten gegenüber dem Schlechten, die Bereitschaft des Angeklagten, Strafe auf sich zu nehmen, seine Besserungsfähigkeit und seine Unterwerfung unter das Gericht.

Erstens fordert die menschliche Natur eindeutig Milde gegenüber einem Delinquenten. Denn der Mensch ist schwach, launisch und verführbar. Wenn jemand eine Straftat begeht, fleht er kraft seiner natürlichen Schwäche um Nachsicht. Darum heißt es in Buch I der *Rhetorik*, Duldsamkeit gegenüber menschlicher Schwäche sei „*epieikes*“. So nennt man nämlich, was höher steht als Recht und Gerechtigkeit. Die Rücksicht auf die menschliche Unzulänglichkeit nennt Aristoteles „*übergesetzlich*“, weil man die Milde höher bewerten sollte als Wahrheit und Gerechtigkeit.

Das zweite, was einen Richter milde stimmen sollte, ist die Absicht des Gesetzgebers. Wenn der König oder Fürst selbst als Quelle des Rechts die Persönlichkeit des Täters in Betracht ziehen würde, wäre er vielleicht nachsichtig. Kommt ein Richter also zur Auffassung, der Gesetzgeber würde das Recht außer Kraft setzen und den Angeklagten verschonen, muss auch er ihn barmherzig und nicht unerbittlich behandeln. Daher heißt es im ersten Buch der *Rhetorik*, ein Richter müsse mehr die Absicht des Gesetzgebers als den Wortlaut des Rechts beachten.

Drittens bewegt einen der eigentliche Sinn der Gesetze zur Sanftmut. Sie sind zur Abschreckung möglicher Täter besonders streng formuliert.

Quare, si legum verba, ut terreant peccantes, sunt amplioris severitatis contentativa, decet, ut per pium intellectum moderetur supplicii magnitudo. Hoc est ergo, quod dicitur *Rethoricorum* primo<sup>1</sup>, quod iudicans non debet respicere ad verba legum, set ad intellectum legis.

Quartum est intencio operancis. Nam, licet, de quo incusatur aliquis, sit de genere malorum, ipse forte non habuit pravam intencionem vel, si habuit pravam, forte non habuit adeo pravam, ut opus ostendit. Et, quia dubia iudicanda sunt in meliorem partem, si aliquo modo potest percipere iudex peccantem non peccasse ex electione, set ex ignorancia vel ex infortunio, debet ad clemenciam declinare. Ideo dicitur primo *Rethoricorum*, quod iudicans debet asspicere non ad actionem, set ad electionem.

Quintum inducens ad misericordiam est multitudo bonorum operum. Nam forte ille, qui nunc deliquit, mul[p. 515]ta bona opera prius fecit<sup>2</sup>. Debet ergo iudex non ita<sup>3</sup> respicere ad partem, ut ad hoc particulare negocium, in quo deliquit<sup>4</sup>, sicut [fol. CCCIV<sup>v</sup>] ad totum, [fol. 281<sup>rb</sup>] ut sicut ad multa bona opera, que prius fecit. Ideo dicitur primo *Rethoricorum*, quod iudicans non debet respicere ad partem, set ad totum.

Sextum est diuturnitas temporis retroacti. Nam contingit eciam in paucio tempore facere multa bona opera. Duo ergo debent inducere regem aut quemcunque alium dominum ad dilectionem alicuius subditi vel quia multa cervicia recepit ab ipso vel quia multo tempore servivit sibi. Hec enim duo, licet ut plurimum se concomittentur<sup>5</sup>, quia, qui multo tempore servivit, ut plurimum multa servicia fecit et econverso, contingit enim<sup>6</sup> hec duo abinvicem separari. Nam homo non servit alteri, nisi occurrat tempus et opportunita serviendi. Potest ergo<sup>7</sup> contingere, quod in multo tempore occurrant opportunitates pauce<sup>8</sup> et in paucio multe. Istud itaque sextum inclinativum<sup>9</sup> ad pietatem, respiciens diuturnitatem temporis, non est idem cum quinto, quod respicit multitudinem operum. Quare, si contingat aliquem subditorum nunc in aliqua parte temporis delinquere, qui toto tempore se bene habuit precedenti, est, cum ipso misericorditer agendum et magis respiciendum est ad multum<sup>10</sup> et ad totum tempus precedens, quam ad modicum, ut ad hanc particulam temporis, in qua delinquit<sup>11</sup>.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607: primo Rhetoricorum*

<sup>2</sup> *Textvorlage: facte. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Textvorlage: posita. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607: delinquant*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607: committentur*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607: tamen*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607: enim*

<sup>8</sup> *Textvorlage: pace. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Textvorlage: inclinationem. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Textvorlage: intellectum. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607: delinquit*

Wenn ihr Wortlaut aber nur so scharf gehalten ist, um Straftaten zu vermeiden, dann muss man durch seine richtige Auslegung auf ein geringeres Strafmaß kommen. Darum heißt es in Buch I der *Rhetorik*, man solle nicht auf den Wortlaut des Gesetzes achten, sondern auf dessen Sinn. Viertens ist die Absicht des Täters bei der Urteilsfindung einzubeziehen. Wenn jemand irgendeines Verbrechens angeklagt ist, hatte er vielleicht doch keine kriminelle Absicht, oder sie war vielleicht nicht so schlimm, wie es in Anbetracht der Tat scheint. Im Zweifelsfall ist zugunsten des Angeklagten zu entscheiden. Sollte der Richter zu der Erkenntnis kommen, der Täter habe nicht mit Vorsatz, sondern aus Unwissenheit oder durch eine Verkettung unglücklicher Umstände so gehandelt, dann muss er sich für Milde entscheiden. Daher steht in Buch I der *Rhetorik*, wer richte, solle nicht die Tat selbst erwägen, sondern ob sie vorsätzlich geschah.

Fünftens kann man zu Barmherzigkeit bewogen werden, wenn etwa der jetzige Straftäter früher Gutes getan hat. Also muss ein Richter nicht einen bestimmten Teil wie die einzelne Straftat, sondern das Ganze, zum Beispiel auch vergangene gute Taten, in Erwägung ziehen. Daher sagt das erste Buch der *Rhetorik*, ein Richter müsse statt eines Teilaspekts das Gesamtbild vor Augen haben.

Der sechste Punkt ist der lange Zeitraum, in dem ein Angeklagter Gutes getan hat. Dasselbe kann auch binnen Kurzem geschehen. Deshalb bringen zwei Dinge einen König oder einen anderen Herren dazu, einen Untergebenen wertzuschätzen: Dass er einem viele Dienste geleistet hat oder dass er schon lange dient. Zwar kann es sehr oft so sein, dass während einer langen Dienstzeit zugleich viele Dienste erwiesen wurden und umgekehrt. Beides kommt aber auch getrennt voneinander vor. Ein Mensch leistet keinem anderen einen Dienst, wenn sich nicht Zeit und Gelegenheit dazu bieten. Es kann also sein, dass sich lange wenige Möglichkeiten dazu ergeben und kurzfristig ganz viele. Daher bewegt als sechster Faktor die Länge des Zeitraums [in dem Gutes getan wurde] zur Milde. Das ist nicht dasselbe wie bei Punkt V, wo es um die Zahl der guten Taten geht. Sollte ein Bürger kurze Zeit etwas Schlechtes getan, sich aber vorher lange gut geführt haben, ist mit ihm nachsichtig zu verfahren. Man muss dann berücksichtigen, was mehr ist, d. h. die Länge der Zeit davor, als das Wenige, nämlich die kurze Spanne der Tat.

Ideo dicitur primo *Rethoricorum*, quod iudex debet aspicere non, qualis quidem nunc<sup>1</sup> est incusatus, set qualis idem fuit semper in multo tempore precedenti.

Septimum, inclinans ad pietatem, est excessus bonitatis supra maliciam. Nam, sicut bonum excedit malum est eligibilis ipso, sic eligibilis est recordari bonorum et graciaram, quas suscepimus ab alico, quam iniuriarum, quas [fol. CCCV<sup>v</sup>] suscepimus ab illo. Unde et Iulius Cesar, in hoc non modicum commendatur, quia, ut dicitur, non habebat iniuriarium memoriam<sup>2</sup>, set obliviscebatur illas. Dato ergo aliquem<sup>3</sup> in nos delinquere, a quo temporibus retroactis multa bona suscepimus, debemus ad illum mi[p. 516]sericorditer nos habere et magis memorari boni suscepti quam iniurie<sup>4</sup> illate. Ideo Philosophus primo *Rethoricorum*, volens iudicantes ad misericordiam inducere<sup>5</sup> erga delinquentes in ipsos<sup>6</sup>, ait, quod magis debent recordari bonorum, que passi sunt a delinquente, quam iniurie, que fecit.

Octavum est paciencia incusati. Nam, si quis<sup>7</sup> incusatur de alico<sup>8</sup>, pro quo punitur a iudice, si punicionem pacienter sustinet<sup>9</sup> et non murmurat<sup>10</sup> in pena igitur<sup>11</sup> imposita, est cum illo magis misericorditer agendum. Ideo dicitur primo *Rethoricorum*, quod indulgendum est humanis, si contingat patientem patienter<sup>12</sup> esse, idest, si contingat eum, qui penam patitur eam patienter sufferre.

Nonum est corrigibilitas peccantis. Nam sunt aliqui ita corrigibiles et ita disciplinabiles<sup>13</sup>, quod sola increpacione et<sup>14</sup> solo sermone meliorantur et de[fol. 281<sup>va</sup>]sinunt prave<sup>15</sup> agere. Talibus ergo valde est<sup>16</sup> indulgendum, et tales sunt valde benigne tractandi. Ideo dicitur primo *Rethoricorum*, quod iudex debet indulgere humanis, si credat peccantem magis velle iudicari<sup>17</sup> sermone quam opere.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: iudex non debet aspicere, qualis nunc

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: memoriam iniuriarum

<sup>3</sup> *Textvorlage*: ad quem. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Davor getilgt*: suscepti

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: adducere

<sup>6</sup> *Textvorlage*: ipsas. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: aliquis

<sup>8</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: delicto

<sup>9</sup> *Textvorlage*: sustineret. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> murmurat *fehlt in der Textvorlage*. *Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: sibi

<sup>12</sup> patienter *fehlt in der Textvorlage*. *Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>13</sup> *Textvorlage*: disimillales. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>14</sup> *Druck Rom 1607*: idest

<sup>15</sup> *Druck Rom 1607*: prava

<sup>16</sup> *Druck Rom 1607*: est valde

<sup>17</sup> *Druck Rom 1607*: credat magis peccantem iudicari velle

Daher wird in Buch I der *Rhetorik* gesagt: „Ein Richter soll nicht darauf sehen, wie der Angeklagte jetzt ist, sondern was für ein Mensch er vor der Tat stets war.“

Der siebte mildernde Umstand ist der höhere Rang des Guten gegenüber dem Bösen. So wie Ersteres besser ist als Letzteres und wir uns deshalb lieber dafür entscheiden sollen, müssen wir uns vorzugsweise an die Guttaten und Gefälligkeiten erinnern, die wir von jemandem erfahren haben, und nicht an das Unrecht, welches er uns zugefügt hat. Daher spricht es nicht wenig für Julius Caesar, dass er angeblich alles Unrecht nicht im Gedächtnis behielt, sondern es gleich wieder vergaß. Falls uns also jemand etwas Böses tut, durch den wir in der Vergangenheit viel Gutes erfahren haben, müssen wir uns ihm gegenüber barmherzig verhalten und eher der empfangenen Wohltaten als des zugefügten Unrechts eingedenk sein. Daher sagt Aristoteles, wenn er in Buch I der *Rhetorik* Richter nachsichtig gegen diejenigen stimmen will, welche sich gegen sie vergangen haben, es sei besser, sich der Wohltaten zu erinnern, die einem der Täter erwiesen habe, als des begangenen Unrechts.

Der achte strafmildernde Faktor ist die Duldensbereitschaft des Angeklagten. Wenn jemand, dem eine bestimmte Tat vorgeworfen und der dafür vom Richter verurteilt wird, seine Strafe geduldig und ohne zu murren auf sich nimmt, dann ist barmherziger mit ihm zu verfahren. Darum steht in Buch I der *Rhetorik*, man müsse mit menschlichen Schwächen dann nachsichtig sein, wenn wer etwas zu erdulden habe, es auch tatsächlich dulde – soll heißen, wenn jemand die Strafvollstreckung klaglos hinnimmt.

Dazu kommt, neuntens, die Fähigkeit des Täters, sich zu ändern. Es gibt nämlich Menschen, die so besserungs- und lernfähig sind, dass schon eine strenge Zurechtweisung, also nur eine Ansprache, genug ist, damit sie künftig nichts Böses mehr tun. Sie verdienen viel Nachsicht und eine gütige Behandlung. Daher ist im ersten Buch der *Rhetorik* zu lesen, ein Richter müsse bei menschlichen Schwächen nachsichtig sein, wenn seiner Meinung nach das Urteil gegen einen Täter nur durch das Wort und nicht auch durch die Tat zu vollstrecken sei.

Decimum inclinans ad clemenciam, est subiectionum<sup>1</sup> humilitas delinquentis. Nam, si delinquens omnino se subicit, omnino<sup>2</sup> se humiliat et ponit se totum<sup>3</sup> in arbitrio iudicantis<sup>4</sup>, est cum eo micus agendum. Ideo dicitur primo *Rethoricorum*, quod iudex epyekes<sup>5</sup>, idest supra iustus<sup>6</sup> debet indulgere humanis, si viderit delinquentem magis velle ire ad arbi[fol. CCCV]trium quam ad disceptationem. Omnino enim contra rationem est humilitati<sup>7</sup> non parcere, cum bestie hec<sup>8</sup> agant. Canes quidem non offendunt humiliantes se et prosternentes se coram eis. Ideo dicitur secundo *Rethoricorum*, quod autem ad humiliatos<sup>9</sup> cesset ira. Eciam canes manifestant, non mordentes eos, qui recident<sup>10</sup>.

Patet igitur<sup>11</sup>, quomodo decet iudices esse magis clementes quam severos. Et si hoc decet iudices, multo magis decet reges et principes, quos<sup>12</sup> congruit ampliori bonitate pollere. Decet itaque eos esse clementes et benignos, non quod<sup>13</sup> iusticiam deserant, quia sine ea pax regni et bonus status civium, non potest consistere, set, salvato [p. 517] communi bono et pace regni, quantum possibile est, debent ad misericordiam declinare. Qualiter autem clemencia possit stare cum<sup>14</sup> iusticia, infra patebit.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: subiectio et

<sup>2</sup> *Textvorlage*: divino. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*. *Davor getilgt*: d

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: totaliter

<sup>4</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: epiikis

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: superiustus

<sup>7</sup> *Textvorlage*: humilitatis. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: hoc

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: humiliantes

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: resident

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: ergo

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607*: quibus

<sup>13</sup> *Druck Rom 1607*: quia

<sup>14</sup> *cum fehlt in der Textvorlage*

Der zehnte mildernde Umstand ist die demütige Unterwerfung des Täters. Wenn er sich so ganz dem Urteil des Richters unterstellt, muss man ihn sanfter behandeln. Das erste Buch der *Rhetorik* sagt dazu, ein Richter, der „epieikes“, also ‚mehr als gerecht‘, ist, dürfe menschliche Schwäche nicht zu streng ahnden, wenn der Angeklagte ersichtlich schon zur Verurteilung statt erst zur Verhandlung komme. Es widerspricht der Vernunft, diejenigen nicht zu schonen, die sich schon unterworfen haben, weil es auch Tiere so halten. Hunde fügen nämlich anderen kein Leid zu, wenn diese sich vor ihnen niederwerfen. Daher heißt es in Buch II der *Rhetorik*, der Zorn höre auf, wenn sich jemand erniedrige. Das zeigten Hunde, die nicht mehr beißen, wenn der andere den Rücken beugt.

Dementsprechend müssen Richter milde und nicht zu streng sein. Wenn das für Richter gilt, dann umso mehr für Könige und Fürsten, die schon von Amts wegen noch mehr Güte zeigen müssen. Also sollen auch sie milde und wohlwollend sein – nicht um die Gerechtigkeit aufzugeben, ohne die es nicht gleichzeitig Frieden im Reich und Wohlstand bei seinen Bürgern geben kann. Aber gerade um dieser beiden willen muss man so weit wie möglich der Barmherzigkeit walten lassen. Wie sich aber Milde und Gerechtigkeit zu vereinbaren sind, steht weiter unten.

**[Capitulum XXIV:] Quod diversa sunt genera legum et diversi<sup>1</sup> sunt modi iusticie et quod in ius naturale et positivum cetera alia reducuntur**

Cum leges sint<sup>2</sup> quedam regule iuris, per quas in nostris<sup>3</sup> agibilibus regulamur, diiudicantes per ipsas, quid iustum et quid non iustum in actionibus nostris<sup>4</sup>, plane patet, quod eo modo, quo distinguimus ius sive iustum, distinguere possumus leges ipsas et econverso. Possumus autem tam<sup>5</sup> de lege quam de iusto quinque distinctiones facere, quarum due tanguntur primo *Rethoricorum*. Tercia ponitur quinto *Ethicorum*. Quarta traditur a iuristis. Quintam nos ipsi super addere possumus. Distinguitur enim ius, quia quoddam<sup>6</sup> est scriptum<sup>7</sup>, quoddam non scriptum, quoddam est commune, quoddam [fol. CCCVI<sup>f</sup>] proprium, quoddam est naturale, quoddam legale sive positivum. Has autem tres distinctiones iuris Philosophus tradit<sup>8</sup>. Set iuriste quarto modo ius distinxerunt, dicentes, quod est quoddam ius naturale et quoddam ius gentium et quoddam civile. Illo ergo modo, quo iuriste separant ius naturale a iure gencium, possumus nos separare<sup>9</sup> ius naturale a iure animalium et dare quintam distinctionem iuris, dicendo, quod quadruplex est ius, videlicet naturale, animalium, [fol. 281<sup>vb</sup>] gencium et civile. Has ergo quinque distinctiones, quas fecimus de iure sive de iusto, facere possumus de ipsa lege. Ut igitur<sup>10</sup> hec omnia melius patefiant et ut has<sup>11</sup> diversitates ad concordiam reducamus, sciendum, quod duplex est iustum vel duplex est lex, naturalis et positiva. Dicuntur enim iusta naturalia, que sunt adequata et proportionata ex natura sua, vel dicuntur iusta naturaliter, que dictat esse talia ratio natu[p. 518]ralis vel<sup>12</sup> ad que habemus naturalem impetum et inclinacionem. Iusta vero positiva dicuntur, que non ex natura sua, set ex pacto hominum vel ex institucione iusta iudicantur. Itaque, cum nature<sup>13</sup> rerum sint eedem ubique, quia, quod est ignis in uno loco, ut in Francia, est ignis in<sup>14</sup> alio, ut in Ytalia. Res enim eedem sunt apud omnes, licet non eodem vocabulo nominentur.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: diversa. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: sunt

<sup>3</sup> *nostris fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: nostris actionibus

<sup>5</sup> *Textvorlage*: tamen. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Davor getilgt*: quedam

<sup>7</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: et

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: tradidit

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: separare nos

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: ergo

<sup>11</sup> *Davor getilgt*: a

<sup>12</sup> *In der Textvorlage folgt*: ut. *Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>13</sup> *Textvorlage*: naturale. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>14</sup> *Textvorlage*: autem. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*



---

**Kapitel 24: Es gibt verschiedene Arten von Gesetzen und von  
Gerechtigkeit. Aus dem Naturrecht und dem positiven Recht lassen sich  
aber alle anderen ableiten**

Gesetze sind Rechtsvorschriften, nach denen wir uns richten, weil dort festgelegt ist, wann wir recht und wann wir unrecht tun. Offensichtlich können wir die Unterscheidung von Rechts- auch auf Gesetzestypen anwenden und umgekehrt. Das Gesetz wie auch das Recht lässt sich fünffach untergliedern. Zwei dieser Methoden sind in Buch I der *Rhetorik* behandelt, die dritte wird im fünften Buch der *Nikomachischen Ethik* vorgestellt, die vierte ist von den römischen Rechtsgelehrten überliefert, und die fünfte können wir selbst noch ergänzen. Man unterscheidet geschriebenes und ungeschriebenes Recht, allgemeines und besonderes, natürliches und gesetzliches bzw. positives. Diese drei Unterscheidungen trifft Aristoteles. Die römischen Juristen wandten noch eine vierte an, wonach es Naturrecht, Völkerrecht und Staatsrecht gibt. Auf dieselbe Art, wie die Juristen nach Natur- und Völkerrecht trennen, könnten wir noch das Natur- vom Tierrecht unterscheiden. Dann ergäbe sich ein fünftes Schema mit vier Rechtsgebieten: Natur- Tier-, Völker- und Staatsrecht.

Diese fünf Arten, verschiedene Rechte zu unterscheiden, können wir auch auf das Gesetz anwenden. Um dies alles noch deutlicher zu machen und die Unterschiede in Einklang zu bringen, muss man wissen, dass es [eigentlich nur] zwei Arten von Recht oder Gesetz gibt, das natürliche und das positive. Man bezeichnet nämlich als naturrechtlich begründet, was in angemessenem Verhältnis zur Natur einer Sache steht oder was aus natürlichem Grund so sein muss oder wonach wir aus natürlichem Antrieb streben. Positives Recht nennt man, was nicht von Natur aus, sondern durch menschliche Vereinbarung oder Anordnung als Recht gilt. Die Natur einer Sache ist überall dieselbe. Feuer ist an einem Ort, zum Beispiel in Frankreich, dasselbe wie an einem anderen, zum Beispiel in Italien. Sachen sind überall dieselben, mag man sie auch in verschiedenen Sprachen anders nennen.

Set statuta populi et pacta civium et edicta principum non sunt eadem apud omnes. Inde est, quod dicitur ius naturale<sup>1</sup> differre a positivo, quia naturale, ut<sup>2</sup> traditur quinto *Ethicorum*, ubique eandem habet potenciam, set positivum ex principio, antequam sit statutum, nichil<sup>3</sup> differt esse sic vel aliter, postquam autem est eductum<sup>4</sup>, [fol. CCCVI<sup>r</sup>] incipit habere ligandi efficaciam.

Racio autem<sup>5</sup>, quare iuri naturali oportuit superaddere positivum, est, quia multa sunt sic iusta naturaliter, sicut est naturale homini loqui. Habemus enim naturalem impetum et naturalem<sup>6</sup> inclinationem, ut loquamur et ut per sermonem manifestemus alteri, quod mente concipimus<sup>7</sup>. Set, quod loquamur hoc ydioma vel aliud<sup>8</sup>, non est naturale, set ad placitum. Inde est, quod omnes homines loquuntur, non tamen omnes proferrunt idem idioma. Inde est eciam, quod Philosophus primo *Peryermenias* voces et sermones dicit esse ad placitum, qui primo *Politicorum* ait sermonem esse nobis datum a natura. Sicut ergo loqui est naturale, sic autem loqui vel sic est positivum et ad placitum. Sic fures punire, non pati maleficos vivere et cetera huiusmodi sunt de iure naturali, quia hec esse fienda dictat ratio naturalis et habemus naturalem impetum, ut hec fiant. Surgunt enim ista ex ipsa natura rei. Naturale est enim, quod exponatur periculo bonum partis pro salute boni tocius<sup>9</sup>, ut quod abscidatur<sup>10</sup> membrum putridum, ne pereat totum corpus. Sic, quia fur et maleficus et quilibet malefactor turbat pacem civium, insidiatur communi bono, ideo naturale ius exigit, ut tanquam membrum putridum abscidatur<sup>11</sup> et exterminetur [p. 519]tur, ne exponatur periculo et ne impediatur commune bonum. Naturale est ergo talia punire. Set ea punire sic vel sic est positivum et ad placitum. Ideo apud omnes volentes civiliter vivere [fol. 282<sup>ra</sup>] maleficia puniuntur, set non apud omnes eadem maleficia corriguntur eisdem penis. Ubi ergo terminatur ius naturale, ibi incipit oriri<sup>12</sup> ius positivum, quia semper, [fol. CCCVII<sup>r</sup>] que sunt per artem hominum adinventata, fundantur in hiis, que sunt tradita<sup>13</sup> a natura.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: ius naturale dicitur

<sup>2</sup> *Davor getilgt*: ut

<sup>3</sup> *Textvorlage*: vel. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: editum

<sup>5</sup> *Textvorlage*: aut. *Korrigiert aus*: que. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Textvorlage*: naturale. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: concepimus

<sup>8</sup> *Textvorlage*: ad. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Davor getilgt*: salutis

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: abscindatur

<sup>11</sup> *Textvorlage*: absidatur. *Druck Rom 1607*: abscindatur

<sup>12</sup> *Textvorlage*: corrigi. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>13</sup> *Druck Rom 1607*: tradita sunt

Aber Verfassungen, Verträge zwischen Bürgern und fürstliche Erlasse sind nicht überall gleich. Daher sagt man, das natürliche Recht unterscheide sich vom positiven. Das Naturrecht hat überall dieselbe Geltung, wie es in Buch V der *Nikomachischen Ethik* heißt. Beim positiven Recht macht es, bevor es angenommen wurde, keinen Unterschied, ob es so oder anders ist. Nach seiner Verkündung hat es aber bindende Wirkung.

Der Grund, warum man das natürliche Recht um das positive ergänzen muss, ist folgender: Positive Rechte gibt es viele. Naturrecht ist für Menschen auf dieselbe Weise natürlich wie die Sprache. Wir haben nämlich von Natur aus das dringende Bedürfnis zu sprechen und durch Worte dem anderen mitzuteilen, was wir denken. Dass wir aber eine bestimmte Sprache benutzen und keine andere, ist nicht natürlich, sondern steht uns frei. Deshalb reden zwar alle Menschen, aber nicht in derselben Sprache. Daher kommt, dass Aristoteles in Buch I seiner *Satzlehre* äußert, mit welchen Worten wir uns ausdrücken sei beliebig, obwohl er doch im ersten Buch der *Politik* sagt, Sprache sei uns von Natur aus gegeben. Also ist sprechen selbst natürlich, es so oder so zu tun aber eine willkürliche Vereinbarung. Diebe zu bestrafen, Schwerverbrecher nicht am Leben zu lassen und Ähnliches mehr entspricht dem Naturrecht, denn das gebietet die natürliche Vernunft, und wir haben den natürlichen Drang, dafür zu sorgen. Das ergibt sich jeweils aus der Natur der Sache. Natürlich ist es nämlich, einen Teil des Körpers zum Wohl des ganzen in Gefahr zu bringen, zum Beispiel ein faules Glied zu amputieren, damit nicht der ganze Körper stirbt. Ein Dieb, ein Schwerverbrecher und überhaupt jeder Übeltäter stört den bürgerlichen Frieden und führt einen Anschlag auf das Allgemeinwohl aus. Daher verlangt das Naturrecht, ein solches faules Glied abzutrennen und zu vernichten, damit keine Beeinträchtigung des Allgemeinwohls droht. Entsprechend ist eine solche Bestrafung natürlich. Aber die genaue Strafe ist ein beliebiger Teil des positiven Rechts. Bei allen, die in einem gemeinsamen Staat leben wollen, werden Schwerverbrecher bestraft. Aber nicht überall werden für dieselben Verbrechen auch dieselben Strafen verhängt. Wo das Naturrecht aufhört, fängt das positive Recht erst an. Denn was immer menschliche Kunst erfindet, beruht auf dem, was uns die Natur schon mitgegeben hat.

Ius enim positivum, per artem et industriam hominum adinventum, presupponit ius naturale, sicut ea, que sunt artis, presupponunt ea<sup>1</sup>, que sunt nature. Quare, si ius naturale dictat fures et maleficos esse puniendos, hoc presupponens, ius positivum procedit ulterius, determinans, qua pena sint talia punienda.

Hoc viso, quantum ad presens spectat, duplicem differentiam assignare possumus inter ius naturale et positivum. Prima est, quia ius naturale prima facie se offert intellectui, ius positivum non statim cognosci se offert<sup>2</sup>, set est per industriam hominum adinventum. Et, quia sic<sup>3</sup> se offerunt<sup>4</sup> intellectui nostro naturales leges<sup>5</sup>, quod est de naturali iure<sup>6</sup> simpliciter, dicitur esse scriptum in cordibus nostris. Nam gentes, que legem non habent, naturaliter ea, que legis sunt, faciunt et ostendunt opus legis scriptum in cordibus eorum. Ius vero positivum, quia non sic est scriptum in corde, ne a memoria recederet, oportuit ipsum scribi in aliqua exteriori substancia. Potest itaque utrumque ius scribi in aliqua exteriori substancia tam naturale quam positivum. Naturale tamen non sic indiget, ut scribatur sicut positivum. Nam non sic potest a memoria recedere sicut illud.

Secunda differentia est, quia ius naturale est idem apud omnes, omnino<sup>7</sup> dicitur esse ius commune. Set ius positivum diversificatur apud diversas civitates. Ideo vocatur proprium. Inde est ergo, quod Empedocles, ut recitat Philosophus primo *Rethoricorum*, appellavit<sup>8</sup> ius naturale etherem<sup>9</sup> sive ignem<sup>10</sup>, qui continuatim protenditur<sup>11</sup> per inexplicabilem claritatem. Ignis enim in pro[CCCVII]pria sphaera [p. 520] quia plus se diffundit<sup>12</sup> quam alia elementa et distancior<sup>13</sup> est omnibus illis, assimilatur iuri naturali<sup>14</sup>, quod est diffusius<sup>15</sup> et communius quam ius positivum et est nocius et clarius illo.

---

<sup>1</sup> ea fehlt im Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Druck Rom 1607: se ostendit statt cognosci se offert

<sup>3</sup> Korrigiert aus: sicut

<sup>4</sup> Textvorlage offert. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>5</sup> leges fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607

<sup>6</sup> Druck Rom 1607: iure naturali

<sup>7</sup> Druck Rom 1607: ideo

<sup>8</sup> Druck Rom 1607: appellat

<sup>9</sup> Textvorlage: Ethicorum est statt etherem. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>10</sup> Textvorlage: ignem. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>11</sup> Druck Rom 1607: continuat protendere

<sup>12</sup> Davor getilgt: d

<sup>13</sup> Textvorlage: diffanior. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>14</sup> naturali fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607

<sup>15</sup> Druck Rom 1607: diffusivum

Also setzt das positive Recht als Produkt menschlichen Fleißes das Naturrecht voraus wie handwerkliche Erzeugnisse ihr natürliches Material. Gebietet also das Naturrecht, Diebe und Schwerverbrecher zu bestrafen, geht das positive Recht noch weiter und legt das genaue Strafmaß fest.

Somit können wir an dieser Stelle zwei Unterschiede zwischen natürlichem und positivem Recht angeben: Das Naturrecht drängt sich schon auf den ersten Blick dem Verstand auf. Positives Recht erschließt sich nicht auf der Stelle, sondern muss vom Menschen erst noch mühsam erfunden werden. Und weil sich unserem Verstand natürliche Gesetze so aufdrängen, sagt man über das Naturrecht, es sei uns schlichtweg ins Herz geschrieben. Völker, die kein Gesetz haben, handeln trotzdem, als ob sie eines hätten und zeigen so die Wirkung des Gesetzes in ihrem Herzen. Da uns aber das positive Recht nicht genauso eingeschrieben ist, muss es, um nicht in Vergessenheit zu geraten, auf einem äußerlich vorhandenen Stoff schriftlich niedergelegt werden. Beide Rechte, das natürliche und das positive, können auf einem solchen Beschreibstoff festgehalten werden. Das natürliche bedarf aber nicht so sehr der Aufzeichnung wie das positive, weil man es nicht genauso schnell vergisst.

Der zweite Unterschied besteht darin, dass das Naturrecht überall dasselbe ist. Man nennt es überhaupt „das allgemeine Recht“. Das positive ist in verschiedenen Staaten jeweils ein anderes. Deshalb spricht man vom „besonderen Recht“. Empedokles nannte, wie Aristoteles in Buch I der *Rhetorik* zitiert, das Naturrecht „Aether“ oder „Licht“, weil es sich mit unerklärlicher Klarheit stets weiter ausdehnt. Das Licht verbreitet sich in seiner eigenen Sphäre nämlich mehr als die anderen Elemente und ist am Weitesten von ihnen entfernt. Darin ähnelt es dem Naturrecht. Es ist weiter verbreitet und allgemeiner gültig als das positive Recht sowie viel bekannter.

Ex hoc ergo<sup>1</sup> patere potest, quod omnes<sup>2</sup> distinctio[fol. 282<sup>tb</sup>]nes, quas ponit Philosophus de iure sive de iusto reducuntur ad ius positivum et naturale. Nam, ut patet per habita, ius naturale dicitur esse non scriptum et esse commune et secundum naturam, ius vero positivum<sup>3</sup> scriptum et esse proprium et legale. Quid autem sensendum<sup>4</sup> sit<sup>5</sup> de iure gencium et de iure animalium, in sequenti capitulo patebit<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>2</sup> *Korrigiert aus*: omnis

<sup>3</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: dicitur esse

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: sentiendum

<sup>5</sup> *Davor getilgt*: est

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: patebit

Damit steht eindeutig fest, dass alle Unterscheidungen des Rechtes, die Aristoteles vorbringt, sich auf die zwischen natürlichem und positivem Recht zurückführen lassen. Das Naturrecht nennt man, wie gesagt, „ungeschrieben“, „allgemein“ und „naturgemäß“, das positive aber „geschrieben“, „besonders“ und „gesetzlich“. Was vom Völkerrecht und dem Tierrecht zu halten ist, steht im nächsten Kapitel.

## **[Capitulum XXV:] Quomodo ius gencium et ius positivum a iure naturali habet esse distinctum**

Omnes distinctiones de iure factas a Philosopho, quas in precedenti capitulo<sup>1</sup> tetigimus, bimembres erant, quarum unum membrum continebatur sub iure naturali et aliud sub civili sive positivo. Iuriste tamen, ut dicebatur, tertium addiderunt membrum, ut ius gencium. Secundum quem modum loquendi potest ibi addi membrum quartum, ut ius animalium. Ad cuius evidenciam sciendum, quod homo, ut homo est<sup>2</sup>, et secundum propriam rationem consideratus, differt ab animalibus aliis. Set, ut animal est et secundum communem rationem<sup>3</sup> acceptus, convenit cum illis. Si igitur ea sunt de iure naturali, ad que habemus naturalem impetum et inclinacionem<sup>4</sup>, huiusmodi naturalis impetus vel sequitur<sup>5</sup> naturam nostram, ut sumus homines et ut differamus ab animalibus<sup>6</sup> aliis, et tale ius ap[fol. CCCVIII]pellatur ius gencium. Si vero inclinacio illa sequatur naturam nostram, ut convenimus cum animalibus aliis, sic debet<sup>7</sup> esse ius naturale. Ideo<sup>8</sup> *Instituta*, ubi hec sunt tradita, dicitur, quod ius naturale est, quod natura omnia ani[p. 525]malia docuit. Huiusmodi enim<sup>9</sup> ius, ut ibidem scribitur, non est proprium humani generis<sup>10</sup>, set omnium animalium, que in celo et que in terra et que in mari nascuntur. Secundum hoc ergo est de iure naturali coniunctio<sup>11</sup> maris et femine, procreatio<sup>12</sup> prolis et educatio filiorum. Nam, si ad hec<sup>13</sup> homo naturaliter inclinatur et si huiusmodi impetus sequitur naturam humanam, non tamen sequitur ipsam, ut humana est, set ut animalis est et ut convenit cum animalibus aliis. Nam et animalia naturaliter inclinantur, ut masculi coniugantur feminis, ut filios generent<sup>14</sup> et ut ipsos nutriant et foveant.

Ius vero gencium dicitur, quod non est commune animalibus aliis, set commune est omni humano generi.

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607: est homo*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: rationem communem*

<sup>4</sup> *In der Textvorlage folgt: in. Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *sequitur fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *In der Textvorlage folgt: ab animalibus. Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607: dicitur*

<sup>8</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: in*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607: autem*

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607: humano generi*

<sup>11</sup> *Textvorlage: coniuncto. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>12</sup> *Textvorlage: procreato. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>13</sup> *Druck Rom 1607: hoc*

<sup>14</sup> *Textvorlage: generentur. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*



## **Kapitel 25: Warum Völkerrecht und positives Recht vom Naturrecht zu trennen sind**

Alle im vorigen Kapitel behandelten Binnendifferenzierungen des Rechts, die Aristoteles vornahm, waren zweigliedrig. Dabei fiel jeweils ein Teil unter das Naturrecht bzw. unter das staatliche oder positive. Wie erwähnt, haben die römischen Juristen noch ein drittes Element ergänzt, das Völkerrecht. Im Anschluss daran kann man, viertens, das Tierrecht hinzufügen. Zum besseren Verständnis muss man wissen, dass der Mensch als solcher und für sich betrachtet von anderen Tieren unterschieden ist und trotzdem, als Tier verstanden, mit anderen eine gemeinsame Gattung bildet. Wenn also naturrechtlich begründet ist, wozu der Instinkt uns von Natur aus drängt, folgt dieser ihr wiederum entweder, soweit wir dadurch als Menschen von den anderen Tieren verschieden sind, und man spricht dann vom Völkerrecht. Oder aber wir folgen einem natürlichen Trieb in Übereinstimmung mit den anderen Tieren. Dann sagt man, er sei naturrechtlich begründet. Daher heißt es in den *Institutionen*, die sich damit beschäftigen, Naturrecht sei, was die Natur alle Tiere gelehrt habe. Dieses Recht ist, wie es dort weiter heißt, nichts spezifisch Menschliches, sondern allen Tieren in der Luft, zu Lande und zu Wasser gemeinsam. In diesem Sinne ist die Verbindung von Mann und Frau, die Zeugung von Nachwuchs und die Aufzucht der Kinder naturrechtlich begründet. Wenn der Mensch dazu einen natürlichen Instinkt hat, dann nicht in seiner Eigenschaft als Mensch, sondern gemeinsam mit allen Tierarten. Denn auch Tiere haben den natürlichen Trieb, sich als Männchen und Weibchen zur Zeugung von Jungen zu vereinen und sie dann zu nähren und zu lieben. Völkerrecht nennt man aber, was wir nicht mit anderen Tieren, sondern mit dem ganzen Menschengeschlecht gemeinsam haben.

Ex hoc ergo iure pene omnes contractus<sup>1</sup> sunt introducti<sup>2</sup>, ut emptio, vendicio, locatio, conductio et cetera talia, sine quibus societas humana non bene [fol. 282<sup>va</sup>] sufficit sibi ad vitam. Inde est ergo, quod mutuum et depositio, que etiam deserviunt ad vitam humanam, in quibus alia animalia non communicant, sub hoc iure gencium continentur. Ius ergo gencium est quoddam ius naturale contractum.

Ius itaque id<sup>3</sup>, quod natura omnia animalia docuit et quod sequitur inclinacionem nostram naturalem, ut communicamus cum animalibus aliis, respectu iuris gencium dicitur esse naturale. Nam, si considerentur dicta in precedenti capitulo, ius naturale est quid commune, quid [fol. CCCVIII<sup>v</sup>] notum et quid immutabile. Quanto ergo ius aliquod est communius<sup>4</sup>, nocius et immutabilius<sup>5</sup>, tanto magis meretur nomen iuris naturalis. Ius ergo id<sup>6</sup>, quod omnia animalia decuit<sup>7</sup> et in quo omnia animalia communicant, est communius quam ius gencium et per consequens est nocius, quia sunt nobis confusa magis. Quanto enim aliquid<sup>8</sup> est universalius, tanto est intellectui nostro nocius et prius cadit in apprehensione nostra. Est enim huiusmodi ius immutabilius, quia regule iuris quanto magis applicantur ad materiam specialem, tanto plures defectus contrahunt<sup>9</sup> et in pluribus casibus non sunt observande et maiorem muta[p. 522]tationem suscipiunt. Merito igitur huiusmodi ius naturale dicitur respectu iuris gencium.

Viso, quomodo ius gencium differt a iure naturali, delevi apparere<sup>10</sup> potest, quomodo ius animalium differt a iure naturali. Nam, sicut humana natura, in quantum homo<sup>11</sup> animal est, convenit cum naturis aliorum animalium, sic in quantum homo<sup>12</sup> vivit et est quoddam ens, convenit cum plancis et cum substanciis aliis et cum entibus omnibus. Poterit ergo inclinacio naturalis sequi naturam hominis<sup>13</sup>, vel ut homo est vel ut convenit cum animalibus vel<sup>14</sup> convenit cum entibus omnibus<sup>15</sup>. Nam homo naturaliter appetit conservari in esse, quod et omnia encia<sup>16</sup> appetunt.

---

<sup>1</sup> contractus *fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Textvorlage: increditi*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: illud*

<sup>4</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: quam ius gentium*

<sup>5</sup> nocius et immutabilius *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> id *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607: docuit*

<sup>8</sup> *Davor getilgt: q*

<sup>9</sup> *Textvorlage: contra hunc statt contrahunt. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607: patere*

<sup>11</sup> homo *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>12</sup> homo *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>13</sup> *Textvorlage: homo is statt hominis. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>14</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: vel*

<sup>15</sup> *Druck Rom 1607: omnibus entibus*

<sup>16</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: alia*

Aus diesem Recht leiten sich fast alle vertraglichen Vereinbarungen ab, zum Beispiel An- und Verkauf, An- und Vermietung usw., ohne die eine menschliche Gemeinschaft nicht genug zu leben hätte. Daher kommt, dass auch Kreditannahme und -vergabe, die das menschliche Leben erleichtern, ohne dass wir sie mit den Tieren gemeinsam hätten, unter das Völkerrecht fallen. Also ist das Völkerrecht eine Art beschränktes Naturrecht.

Das Recht, welches die Natur alle Tiere lehrt und dem wir instinktiv gemeinsam mit den anderen Arten folgen, kann man, verglichen mit dem Völkerrecht, „Naturrecht“ nennen. Wenn wir an das denken, was im vorigen Kapitel gesagt wurde, ist Naturrecht etwas Allgemeines, Bekanntes und Unveränderliches. Wenn ein Recht also allgemeinere Geltung und größere Verbreitung hat sowie unveränderlicher ist als das Völkerrecht, dann verdient es entsprechend mehr, „Naturrecht“ genannt zu werden. Ein Recht, das ausnahmslos von allen Tieren zu befolgen ist, ist entsprechend weiter verbreitet und damit auch bekannter als das Völkerrecht. Denn Bekanntheitsgrad und Verbreitung hängen eng zusammen. Hat etwas umfassendere Geltung, dann ist es uns im Geist gegenwärtiger und fällt schneller auf. Ein solches Recht ist auch unveränderlicher. Denn je häufiger Rechtsvorschriften auf besondere Sachverhalte angewendet werden, desto mehr erweisen sie sich als unzureichend. In vielen Fällen muss man sie dann außer Acht lassen oder größeren Revisionen unterziehen. Im Vergleich zum Völkerrecht verdient also das Naturrecht diesen Namen mehr.

Aus dem Unterschied zwischen Völker- und Naturrecht lässt sich ohne Weiteres der zwischen Tier- und Naturrecht ableiten. Die menschliche Natur stimmt, soweit sie die eines Tieres ist, mit derjenigen anderer Arten überein. Zu leben bzw. zu sein hat sie [aber auch] mit Pflanzen, anderen Substanzen und überhaupt allem Seienden gemein. Es könnte also eine natürliche Neigung des Menschen in seiner jeweiligen Eigenschaft als Mensch, Tier und Seiendes im Allgemeinen geben: Der Mensch strebt von Natur danach, seine Existenz zu bewahren. Das trifft auch auf alles Seiende zu.

Naturaliter appetit producere filios, educare prolem, quod et alia animalia concupiscunt. Naturaliter enim appetit vivere in societate secundum debita pacta et convenciones, quod inter animalia est proprium solius hominis. Si igitur<sup>1</sup> regule agibilium fundentur super hoc, quod homo naturaliter appetit esse, [fol. CCCIX<sup>r</sup>] sic huiusmodi regule poterunt esse de iure naturali, prout natura humana est quedam entitas et convenit cum entibus omnibus. Si vero regule ille sumantur ex eo, quod<sup>2</sup> naturaliter appetit filios producere et educare, sic esse poterunt de iure naturali, prout ius naturalis esse dicitur<sup>3</sup>, quod natura omnia animalia<sup>4</sup> docuit.

Set, si sumantur, prout homo naturaliter appetit in societate vivere secundum debitas convenciones et pacta, sic erit de iure naturali, prout ius naturale est contractum<sup>5</sup> ad ius gencium, quod est proprium soli humano generi.

Ex hoc igitur manifeste patet, quod ius gencium non dicitur ita ius naturale sicut ius, quod natura omnia animalia [fol. 282<sup>vb</sup>] docuit, sic ius huiusmodi, quod natura omnia animalia docuit, non est ita naturale sicut ius id<sup>6</sup>, quod sequitur inclinationem nature nostre, prout<sup>7</sup> non solum communicamus cum animalibus aliis, set ut convenimus<sup>8</sup> cum entibus omnibus. Nam huiusmodi ius est nocius et communius illo. Nam appetere bonum et esse et<sup>9</sup> fugere malum et non esse<sup>10</sup> est plus de iure naturali quam appetere procreare<sup>11</sup> filios et nutrire prolem. Erit igitur hic ordo, quod ius sequens<sup>12</sup> naturam nostram, prout appetimus esse et bonum, est naturale respectu iuris animalium sive respectu iuris, quod natura omnia animalia docuit. Sic etiam huiusmodi ius est naturale respectu iuris gencium<sup>13</sup>, et ius gencium est naturale respectu iuris<sup>14</sup> civilis, quod est simpliciter positivum. Tria ergo sunt aliquo modo de iure naturali, secundum quod inclinatio sequitur naturam nostram. Nam, si inclinacio illa sequitur naturam nostram, ut humana<sup>15</sup>, sumitur ius gencium. Si, ut convenit cum animalibus aliis, sic habet esse [fol. CCCIX<sup>v</sup>] ius id<sup>16</sup>, quod natura omnia animalia docuit.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: ergo

<sup>2</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: homo

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: dicitur esse

<sup>4</sup> animalia *fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: contractum est

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: illud

<sup>7</sup> *Davor getilgt*: proit

<sup>8</sup> *Textvorlage*: communiemus. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Textvorlage*: in. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Textvorlage*: omne. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *Textvorlage*: procurare. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607*: consequens

<sup>13</sup> gencium *fehlt in der Textvorlage*

<sup>14</sup> gencium, et ius gencium est naturale respectu iuris *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>15</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: est

<sup>16</sup> *Druck Rom 1607*: illud

Er hat den Trieb, Kinder zu zeugen und sie aufzuziehen, wie [wiederum] auch andere Tiere, und [schließlich] als einziges davon den Drang, in einer von verbindlichen vertraglichen Übereinkünften geregelten Gesellschaft zu leben. Wenn also Verhaltensregeln auf dem beruhen, was der Mensch von Natur aus begehrt, müssen sie auch in dem Maße naturrechtlich begründet sein, als die menschliche Natur wie anderes Seiendes auch überhaupt existiert. Vorschriften, die sich daraus ergeben, dass der Mensch von Natur aus Kinder zeugen und aufziehen will, sind [wiederum] in dem [anderen] Sinne naturrechtlich begründet, dass die Natur alle Tiere dazu anhält. Finden sie auf das Leben des Menschen in einer vertraglich geregelten Gemeinschaft Anwendung, sind sie „naturrechtlich“ in der Bedeutung, dass das Völkerrecht als etwas spezifisch Menschliches [zugleich] ein beschränktes Naturrecht ist.

Daraus ergibt sich klar, dass es dann nicht in dem Sinne als Naturrecht zu verstehen ist wie jenes Recht, das für alle Tiere gilt. Dieses ist wiederum nicht genauso natürlich, wie jenes, durch das wir einem natürlichen Drang folgen, den wir nicht nur mit allen anderen Tieren, sondern mit allem Seienden gemeinsam haben. Denn es ist noch verbreiteter und allgemeiner gültig. Nach einem Gut und dem Sein zu streben und ein Übel und das Nichtsein zu verhindern, ist tiefer naturrechtlich verankert als die Zeugung von Nachwuchs und dessen Aufzucht. Daraus ergibt sich folgende Rangordnung: Das Recht, wonach wir von Natur aus ein Gut und das Sein anstreben, ist das [eigentliche] Naturrecht, verglichen mit dem Recht der Tiere, also dem, wozu die Natur sie alle anhält. Dieses Recht ist wiederum mehr Naturrecht als das Völkerrecht und Letzteres wiederum stärker Naturrecht als das bürgerliche, das bloß gesetztes Recht ist. Also gibt es drei Arten von Naturrecht, das uns einem natürlichen Drang folgen lässt. Geben wir dabei unserem Instinkt in der Eigenschaft als Mensch nach, ist das Teil des Völkerrechts. Machen es die anderen Tiere genauso, gilt jenes Recht, das die Natur ihnen allen vorschreibt. Besteht darin eine Gemeinsamkeit mit allem Seienden, gehört dies zum Naturrecht im weitesten Sinne.

Set, si ut convenit cum entibus omnibus<sup>1</sup>, sic habet esse ius id<sup>2</sup>, quod per antonomasiam dicitur esse naturale. Appetere enim esse et bonum et fugere non esse et malum, quod naturaliter appetimus, prout natura nostra convenit cum omnibus entibus, sic est de iure naturali, quod<sup>3</sup> ceterae aliae regule et ceterae leges, sive sint naturales, sive civiles, ex hoc<sup>4</sup> sumunt<sup>5</sup> originem et in hoc<sup>6</sup> fundantur. Nam in omnibus attenditur vel consecutio boni vel fuga mali. Set hoc diffusius pertractare alterius<sup>7</sup> exposcit negocium. Sufficiat autem ad presens scire, quomodo ius gencium et ius animalium et eciam ius civile differt a iure naturali. [p. 524]

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: omnibus entibus

<sup>2</sup> *Davor getilgt*: illud. *Druck Rom 1607*: illud

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: a quo

<sup>4</sup> *ex hoc fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Textvorlage*: sumit. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: eo

<sup>7</sup> *Textvorlage*: alcuis. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

Das Begehren zu sein und über das, was gut für uns ist, zu verfügen, und das Nichtsein und was für uns von Übel ist abzuwenden, teilen wir mit allem Seienden und fällt daher unter das Naturrecht. Denn sämtliche anderen Vorschriften und Gesetze, ob natürlich oder staatlich, beruhen ursprünglich darauf, dass bei allem das Gute gesucht und das Übel vermieden wird. Um das noch ausführlicher darzustellen, bräuchte es jemand anderen. Hier genügt es zu wissen, wie sich Völker-, Tier- und Naturrecht unterscheiden.

**[Capitulum XXVI:] Qualis debeat esse lex humana et quod condere tales  
leges sit utile regno et civitati**

Dicetur<sup>1</sup> autem ius civile sive ius humanum et positivum ad tria comparari, videlicet ius naturale sive ad legem naturalem<sup>2</sup>, a qua<sup>3</sup> suscipit fundamentum, ad bonum commune, quod in ea intenditur et ad gentem, ad quam applicatur, que per illam lege est regulanda<sup>4</sup>. Tria igitur lex habere debet, prout ad hec tria comparatur: Nam, ut lex humana comparatur ad legem nature, oportet, quod sit iusta; ut comparatur ad bonum commune, necesse est, quod sit utilis, [fol. 283<sup>ra</sup>] set<sup>5</sup>, ut refertur ad populum, ad quem debet applicari et<sup>6</sup> debet regulari per huiusmodi legem, oportet, quod sit competens et possibilis<sup>7</sup> consuetudine patrie et tempori. Nam in agibili[fol. CCCX<sup>i</sup>]bus aliquid dandum est consuetudini, tempori<sup>8</sup> et patrie et moribus hominum, quia secundum quod talia diversificantur, oportet in ipsis legibus aliquam diversitatem existere.

Primo ergo<sup>9</sup> oportet legem humanam sive positivam esse iustam, ut comparatur ad rationem naturalem sive ad legem nature<sup>10</sup>. Quoniam, si iusta non sit, non est lex, set corruptio legis. Nichil enim ab homine iuste statuitur<sup>11</sup>, nisi aliquo modo sumat originem ex lege naturali et nisi aliquo modo ratio naturalis illud dictet<sup>12</sup> statuendum esse.

Secundo lex humana et civilis debet esse utilis, ut comparatur ad bonum commune. Nam, si in lege non intenditur bonum commune, tunc non est recta et regalis<sup>13</sup>, set perversa et tyrannica. Nam, sicut rex differt a tyranno, quia rex dicitur, qui recte regit<sup>14</sup> et intendit commune bonum, tyrannus vero, qui perverse principatur et intendit proprium et privatum commodum, sic lex recta et regia, in qua intendi[p. 525]tur bonum commune, differt a perversa et tyrannica, in qua intenditur privatum bonum. Oportet enim in legibus, si recte sint, intendi commune bonum. Nam semper finis est regula omnium nostrorum agibilium.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: Videtur

<sup>2</sup> *Textvorlage*: naturale. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Korrigiert aus*: aqua

<sup>4</sup> *Textvorlage*: regulandi. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Davor, am Ende von Spalte 282<sup>b</sup> mit Vermerk „vacat“ getilgt*: ut comparatur ad bonum commune, necesse est necesse est, ut sit bona et utilis

<sup>6</sup> *et fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: compossibilis

<sup>8</sup> *Textvorlage*: temperati. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: naturalem

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: statuitur iuste

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607*: dictet illud

<sup>13</sup> *Druck Rom 1607*: regularis

<sup>14</sup> *Druck Rom 1607*: agit



## **Kapitel 26: Was für ein menschliches Gesetz kennzeichnend sein soll. Der Nutzen der Gesetzgebung für die Bürgerschaft eines Reiches**

Das staatliche oder vom Menschen gesetzte Recht lässt sich offensichtlich durch sein Verhältnis zu drei Instanzen näher bestimmen: dem Naturrecht oder -gesetz als Grundlage, dem Gemeinwohl als Ziel und dem jeweiligen Volk als Geltungsbereich. Entsprechend muss ein Gesetz auch dreierlei auszeichnen: Es muss nach dem Maßstab des Naturrechts gerecht, dem Gemeinwohl zuträglich und mit den Gewohnheiten des Volkes, dessen praktisches Leben es regeln soll, und den jeweiligen Zeitumständen vereinbar sein. Denn beim Handeln sind Gewohnheiten, Zeit, Ort und menschliches Verhalten zu berücksichtigen. Dabei gibt es jeweils Unterschiede. Deshalb muss wenigstens in gewissem Maße dasselbe auch für Gesetze gelten. Also hat ein menschliches oder positives Gesetz zuerst im Hinblick auf seine Grundlage, das Naturrecht- oder -gesetz, gerecht zu sein. Ein ungerechtes Gesetz ist gar keines, sondern ein Missbrauch des Rechts. Der Mensch kann keinerlei gerechte Bestimmung ohne eine gewisse Verankerung im Naturrecht oder im Gebot der natürlichen Vernunft treffen. Zweitens muss ein Gesetz das Gemeinwohl fördern. Wenn damit nicht diese Absicht verfolgt wird, ist es auch keine rechtmäßige Vorschrift, sondern ein Rückfall in die Tyrannei. Ein König trägt seinen Titel, weil er sich vom Gewaltherrscher durch rechte Führung zum Wohle aller unterscheidet. Ein Tyrann herrscht aber verkehrt und strebt nur nach dem eigenen Vorteil. Ein wahres Königsgesetz zugunsten des Allgemeinwohls unterscheidet sich von einem verkehrten, tyrannischen, das eigennützig ist. Also muss bei richtigen Gesetzen der gemeine Nutzen das Ziel sein. Denn was wir am Ende damit bezwecken, ist immer Maßstab all unseren Tuns.

Nam et vulgo dicitur: “Si hoc intendimus et hoc consequi<sup>1</sup> volumus, oportet hoc agere.” Tales ergo debent esse leges, que sunt regule agibilium, quales requirit<sup>2</sup> bonum et finis intentus. Quare, cum bonum commune sit divinius quam bonum privatum et habeat magis rationem finis quam huiusmodi bonum<sup>3</sup>, eo quod bonum privatum ordinetur ad ipsum, oportet tales leges fieri non, quales requirit bonum privatum, set quales requirit commune bonum, eo quod hoc habet magis<sup>4</sup> rationem finis et per consequens secundum ipsum magis su[fol. CCCXV]mende sunt leges et regule agibilium. Immo, quia bonum privatum non habet rationem boni, nisi ut ordinatur ad bonum commune, quia turpis est<sup>5</sup> pars, que discordat<sup>6</sup> a toto et que suo non congruit universo. Si in legibus intenditur aliquod bonum proprium, hoc non debet esse simpliciter et secundum se, set prout ordinatur ad bonum commune.

Tercio lex, prout comparatur ad populum, cui est imponenda, debet esse possibilis<sup>7</sup> et competens regioni et consuetudini et moribus illius gentis. Ideo dicitur quarto *Politicorum*, quod non oportet adaptare policitias<sup>8</sup> legibus, set leges [fol. 283<sup>rb</sup>] policitie<sup>9</sup>, quas leges oportet diversas esse secundum diversitatem politiciarum<sup>10</sup>. Volens ergo leges ferre, diligenter debet attendere, qualis sit populus, cuius ritus et condicionis<sup>11</sup> et, pout eis viderit expedire, tales debet eis leges imponere.

Viso, quales leges reges<sup>12</sup> et principes deceat ponere, quia condende sunt leges, que sunt iuste, utiles et competens populo, cui imponuntur, delevi patere potest, quod expedit regni et civitati huiusmodi leges condere. Nam aliqui sunt de se boni, ita quod amore honesti inclinantur, ut agant opera virtuosa et desistant agere perverse. Aliqui vero, si ex se ipsis, idest ex habitibus, quos habent in se ipsis, non sufficienter inclinantur, ut declinentur a malo et faciant bonum<sup>13</sup>, [p. 526] attamen sunt facile disciplinabiles per alios, ita quod soli sermones et sole increpaciones inclinant eos ad bonum.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: sequi

<sup>2</sup> *Textvorlage*: requiri. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> habeat magis ... huiusmodi bonum *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Textvorlage*: magit. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: illa

<sup>6</sup> *In der Textvorlage discordat korrigiert in*: disordat. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: compossibilis

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: politias

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: politiae

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: politiarum

<sup>11</sup> *Textvorlage*: conditions. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>12</sup> *Textvorlage*: regis. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>13</sup> *Druck Rom 1607*: inclinantur ad bonum *statt* ut declinentur a malo et faciant bonum

Oder wie das Sprichwort sagt: „Wenn man etwas wirklich erreichen will, muss man es auch machen.“ Entsprechend haben die Gesetze, welche unser Handeln bestimmen, mit dem als Endzweck angestrebten Gut übereinzustimmen. Da das Gemeinwohl viel bedeutender ist als der persönliche Vorteil und er sich als höherrangiges Ziel deshalb Ersterem unterordnen muss, sind entsprechend auch Gesetze nötig, die nicht im Interesse eines Einzelnen, sondern aller sind. Denn Letzteres ist das höherrangige Ziel und folglich Ausgangspunkt gesetzlicher Verhaltensregeln. Der persönliche Vorteil hat seine Berechtigung nur dort, wo er zugleich allen dient. Schändlich ist es, wenn ein Teil nicht mit dem Ganzen harmoniert und seinen Beitrag zur Allgemeinheit leistet. Dienen Gesetze einem persönlichen Interesse, dann nicht schlechthin und uneingeschränkt, sondern nur in Verbindung mit dem Gemeinwohl.

Drittens muss ein Gesetz mit dem vereinbar sein, was bei Land und Volk, für das es Geltung haben soll, als Verhalten gebräuchlich ist. Daher heißt es in Buch IV der *Politik*, man solle Staaten nicht den Gesetzen anpassen, sondern die Gesetze dem jeweiligen Gemeinwesen. Die Unterschiedlichkeit der Gesetze muss derjenigen der Staaten entsprechen. Bei der Gesetzgebung muss man sorgfältig darauf bedacht sein, wie es sich jeweils mit dem Volk, seinen Gebräuchen und Einrichtungen verhält und dass Gesetze in diesem vorgegebenen Rahmen ihren Nutzen entfalten.

Also müssen Könige und Fürsten Gesetze vorschreiben, die gerecht, nützlich und vereinbar mit dem Volk sind, für das sie gelten sollen. Unter diesen Voraussetzungen erkennt man auch leicht, worin der Nutzen einer solchen Gesetzgebung für die Bürgerschaft eines Reiches besteht. Denn manche Leute sind von alleine so gut, dass sie aus Liebe zur Sittlichkeit tugendhaft handeln und nichts Schlechtes tun. Manche andere haben aber ohne äußere Kontrolle nicht genug den Hang, sich vom Schlechten abzuwenden und Gutes zu tun. Sie lernen aber schon dadurch, es besser zu machen, wenn sie von anderen mit deutlichen Worten dazu angehalten werden.

Set aliqui sunt adeo perversi, qui nec de se inclinantur ad bonum nec per solos sermones corriguntur. Oportuit ergo<sup>1</sup> saltem propter tales statuere leges, que, ut dicitur decimo *Ethicorum*, coactivam habent potenciam. Condite er[fol. CCCXI]<sup>2</sup>go<sup>2</sup> sunt leges et expediebat eas statuere, ut saltem metu pene volentes impedire pacem civium, desisterent agere perverse.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: igitur, *Druck Rom 1556*: igi[fol. CCCXI]<sup>2</sup>tur

Wieder andere sind aber so verdorben, dass sie weder von sich aus das Gute wollen, noch durch Zureden ihr Verhalten ändern. Schon allein wegen ihnen braucht man also Gesetze, durch die, wie es in Buch X der *Nikomachischen Ethik* heißt, Zwang ausgeübt werden kann. Gesetze zu schreiben und sie in Kraft zu setzen, lässt also wenigsten aus Angst vor Strafe potenzielle Friedensstörer nicht auf Abwege kommen.

## Capitulum XXVII: Quod non cuiuslibet est leges ferre<sup>1</sup> et quod, ut leges vim obligandi habeant, oportet eas promulgatas esse

Leges, ut patet per habita, sunt quedam regule agibilium, ordinantes nos in commune bonum, habentes coactivam potenciam. Duplici ergo via sumitur, quod non cuiuslibet est leges condere. Prima via sumitur ex eo, quod leges nos ordinant ad commune bonum, secundo ex eo, quod habent potenciam coactivam.

Prima via sic patet: Nam eius<sup>2</sup>, cuius est ordinare et dirigere aliquos in aliquod bonum, eius<sup>3</sup> est condere leges et regulas agibilium, secundum quas tendimus<sup>4</sup> in bonum illud. Quare, cum bonum commune principaliter intendatur a tota communitate, ut a toto populo vel a principante, que debet esse persona communis<sup>5</sup>, leges, que ordinant nos in commune bonum, condende sunt a principe, cuius est ordinare et dirigere alios in tale bonum, vel condende sunt a toto populo, si totus populus principetur et sit in [fol. 283<sup>ra</sup>] potestate eius eligere principantem. Nulla est ergo lex, que non sit edita ab eo, cuius est dirigere in bonum commune. Nam, si est lex divina et naturalis, condita est a Deo, cuius est omnia dirigere in se ipsum, qui [fol. CCCXI<sup>v</sup>] ma[p. 527]xime est commune bonum, quia est bonum omnis boni, lex vero humana et positiva condita est a principe vel a toto populo, si totus populus principetur. Princeps enim aut totus populus, cum principatur, habet dirigere et ordinare alios in commune bonum<sup>6</sup>. Quelibet ergo persona particulariis, que est pars multitudinis alicuius, debet esse observativa legum, set non cuiuslibet est leges condere.

Secunda via ad investigandum hoc idem sumitur ex eo, quod leges coactivam habent potenciam. Potest enim quilibet ex populo movere et persuadere alteri, ut bene agat, set huiusmodi moniciones et huiusmodi<sup>7</sup> persuasiones non dicuntur leges, quia nichil habent coactivum. Extendendo autem nomen legis, quelibet mandata et quelibet moniciones leges dici possunt. Secundum quem modum loquendi, ut recitat Philosophus primo *Politicorum*, dicebat Homerus, quod unusquisque statuit leges<sup>8</sup> pueris et uxoribus. Volebat enim Homerus, quod moniciones et precepta, que facit paterfamilias uxori, filiis et aliis existentibus in domo, “leges” nominari possent. Set hoc non est secundum propriam acceptionem legum.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: ferre leges

<sup>2</sup> eius *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: eiusdem

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: intendimus. *Druck Rom 1556*: intedimus

<sup>5</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: omnes

<sup>6</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

<sup>7</sup> huiusmodi *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Textvorlage*: legis. *Druck Rom 1607*: legis. *Emendiert nach dem Druck Rom 1556*

## **Kapitel 27: Nicht jeder darf Gesetze machen. Damit sie Verbindlichkeit erlangen, müssen sie öffentlich verkündet werden**

Gesetze regeln, wie gesagt, das Handeln, indem sie uns zwingend auf das Gemeinwohl verpflichten. Es lässt sich auf zwei Arten begründen, warum nicht ein jeder Mensch Gesetzgeber sein darf: dadurch, dass Gesetze uns in den Dienst des Gemeinwohls stellen, und durch ihren Zwangscharakter.

Wer Andere ordnungsgemäß zum Gemeinwohl führen soll, muss auch Gesetze als Handlungsvorschriften erlassen, die uns den Weg dorthin weisen. Das Gemeinwohl wird aber vor allem von einer Gemeinschaft wie einem ganzen Volk oder von einem Führer angestrebt, der ein öffentliches Amt haben muss. Gesetze, die unserem gemeinsamen Vorteil dienen, müssen entweder von einem Fürsten, der ihn uns erreichen lassen soll, oder vom ganzen Volk beschlossen werden, wenn Letzteres die Herrschaft innehat und seine Führer selbst wählt. Also kann es kein Gesetz geben, das nicht von der Instanz stammt, die für das Wohl aller verantwortlich ist. Handelt es sich dabei um ein Naturgesetz, kommt es von Gott, der alles lenkt. Er ist das allgemeinste und allerhöchste der Güter. Ein menschliches, positives Gesetz wird vom Fürsten oder, falls es selbst herrscht, vom ganzen Volk geschrieben. Denn beide haben jeweils die Aufgabe, Andere so zu führen, wie es für alle gut ist. Jede Einzelperson ist als Teil einer großen Gemeinschaft zur Befolgung der Gesetze verpflichtet; ohne sie aber deswegen schon selbst machen zu dürfen.

Dasselbe folgt auch, zweitens, aus deren Zwangscharakter. Jeder aus dem Volk kann einen anderen durch Überredung dazu bringen, sich gut zu verhalten. Solche überzeugenden Ermahnungen nennt man aber nicht „Gesetze“, weil dahinter gar kein Zwang steht. Im weitesten Sinne kann man [aber] alle Anordnungen und Mahnungen „Gesetze“ nennen. In diesem Verständnis des Wortes meinte Homer, den Aristoteles im ersten Buch seiner *Politik* zitiert, ein jeder sei für seine Frau und Kinder Gesetzgeber. Damit wollte er sagen, dass die Ermahnungen und Anweisungen, die ein Familienvater gegenüber der Frau, den Kindern und den anderen Mitgliedern des Haushalts ausspricht, „Gesetze“ genannt werden könnten. Das entspricht aber nicht der allgemeinen Auffassung.

Nam, sicut una persona singularis ordinatur ad bonum domesticum, quod est bonum totalius et communius, sic bonum domesticum ordinatur ad bonum civile et ad bonum regni, quod est etiam totalius et perfectius. Quare, si a bono perfectiori, quod magis habet rationem finis sumende, sunt leges et regule agibilium, sequitur<sup>1</sup>, quod non a bono privato et domestico, set a bono, quod intenditur in regno et civitate, sumende sunt leges et regule agibilium. Immo, quia vim agendi et potenciam [fol. CCCXII<sup>r</sup>] exterminandi maleficos non habet proprie paterfamilias nec persona privata, set principis et persona publica, que preest regno aut civitati aut alii multitudini, ideo leges habentes coactivam potenciam non sunt condende nisi ab eo, qui preest ipsi multitudini vel a multitudine, si tota huiusmodi multitudo principetur.

Viso, quod non est cuiuslibet leges condere, delevi pa[p. 528]tere potest<sup>2</sup> legem non habere vim obligandi, nisi sit prof[fol. 283<sup>vb</sup>]mulgata. Nam, cum<sup>3</sup> lex sit quoddam mandatum superioris, per quod ligamur et regulamur in agilibus nostris, quia superioris mandatum non ligat, nisi pervenerit vel pervenire potuerit ad noticiam subditorum, ad hoc, quod lex habeat vim obligandi, oportet eam promulgatam esse.

Set, cum alia sit lex naturalis, alia positiva, aliter propalatur hec, aliter illa. Nam lex naturalis est adeo<sup>4</sup> indita in cordibus nostris. Ideo in quolibet homine hec promulgatur et propalatur, quando incipit habere rationis usum, per quam cognoscit, quid sequendum et quid fugiendum, secundum quod hec pertinent ad ius naturale. Set lex humana tunc promulgatur, quando exterius profertur et prolata in scripto redigitur. Quare, cum in legibus, si sint recte et iuste et a legibus naturalibus determinate<sup>5</sup>, consistat salus regni et civitatis, decet reges et principes non modicum sollicitari<sup>6</sup>, quas leges imponant populo, cui dominantur. Et, postquam excogitaverunt leges imponendas, ut huiusmodi leges vim obligandi habeant, debent eas promulgare et promulgatas custodire et observare, quia secundum Philosophum quarto *Politicorum* circa leges duplex cura esse debet. Primo, ut le[fol. CCCXII<sup>v</sup>]ges bene instituantur; secundo, ut bene custodiantur vel, quod idem est, ut legibus sic institutis bene obediatur.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: sertum. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: potest pa[p. 528]tere

<sup>3</sup> *Textvorlage*: tum. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: a Deo

<sup>5</sup> *Textvorlage*: deterivate. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Textvorlage*: sollicitar. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*



Das Interesse einer einzelnen Person ist dem Wohl des ganzen Hauses als dem umfassenderen und allgemeineren untergeordnet. Genauso steht das Wohl des Hauses nicht auf derselben Stufe wie das der Einwohnerschaft eines ganzen Reiches, das auch viel mehr einschließt und deshalb vollkommener ist. Wenn man also das vollkommene Gut auch als Ziel der handlungsleitenden Gesetze wählen soll, dann folgt daraus, dass man damit nicht den Vorteil eines Einzelnen oder eines Hauses, sondern den von allen, die in einem Reich leben, zu bezwecken hat. Die Befugnis, Verbrecher selbst zu töten, hat eigentlich weder der Hausvater noch der Einzelne, sondern entweder der Fürst als Träger eines öffentlichen Amtes an der Spitze eines Reiches, einer Stadt oder eines anderen großen Zusammenschlusses oder die sich selbst regierende Volksmenge.

Aus dem Umstand, dass nicht jeder die Kompetenz hat, Gesetze zu erlassen, folgt unschwer, dass diese zur Erlangung ihrer Rechtskraft öffentlich bekanntgegeben werden müssen. Ein Gesetz ist die Anordnung einer höheren Instanz, die unser Handeln verpflichtend regelt. Das kann sie aber nur tun, wenn sie auch zur Kenntnis derer, die ihr unterworfen sind, gebracht wird oder [überhaupt] gebracht werden kann. Entsprechend muss ein Gesetz, um Rechtskraft zu erlangen, öffentlich verkündet werden.

Das eine Gesetz ist ein natürliches, das andere ein positives, daher muss es auch auf jeweils auf unterschiedliche Art bekannt werden. Das Naturgesetz ist uns so sehr ins Herz geschrieben, dass ein Mensch, sobald er anfängt, sich seines Verstandes zu bedienen, davon auch schon Kenntnis hat. Er weiß dann, was er nach Naturrecht zu tun und zu lassen hat. Aber ein menschliches Gesetz wird erst dadurch allgemein bekannt, dass es öffentlich vorgetragen und schriftlich festgehalten wird. Auf Gesetzen, die in völliger Übereinstimmung mit dem Naturrecht der Gerechtigkeit dienen, beruht das Wohl eines Reiches oder einer Stadt. Deshalb müssen Könige und Fürsten sich intensiv damit befassen, dem von ihnen beherrschten Volk Gesetze aufzuerlegen. Damit sie auch verbindlich gelten, müssen sie, nachdem sie ersonnen worden sind, öffentlich bekanntgegeben, anschließend aufgezeichnet und schließlich auch noch befolgt werden. Bei Gesetzen muss man, wie Aristoteles im vierten Buch der *Politik* sagt, um zweierlei besorgt sein: dass sie gut abgefasst und wohl verwahrt werden, oder, was, dasselbe ist, dass man so beschlossenen Gesetzen auch gehorsam Folge leistet.

## **Capitulum XXVIII: Quot et que opera debent continere leges, que a regibus et principibus sunt condende**

Ostendimus in precedencibus capitulis, quales debent esse leges condende a regibus et principibus, quia debent esse iuste, utiles et convenientes populo, cui imponuntur<sup>1</sup>. Volumus autem in hoc capitulo declarare, qui sunt effectus legum et que et quot opera debent continere huiusmodi leges. Dicuntur autem quinque esse effectus legum vel quinque opera legalia<sup>2</sup>, videlicet precipere, permittere, prohibere, premiare et punire.

Sunt enim leges, ut supra dicebatur, quedam regule actionum nostrarum. Sicut enim medicina per dietam et pocionem et per alia, que in ea traduntur, vult regulare et equare humanos humores, sic sciencia policicia<sup>3</sup>, que est de regimine regni et civitatis, per leges et per alia, que ibi docentur, vult equare et regulare acciones humanas, ut cives iuste vivant et debite se habeant. [fol. 284<sup>ra</sup>]

Circa acciones autem humanas duplex cura esse potest, una, cum opera sunt futura, priusquam sint effectui mancipata, alia vero, cum opera<sup>4</sup> iam sunt in esse producta, utroque modo debet esse cura conditoribus legum de humanis actibus. Inde est ergo, quod aliqui effectus legum sumuntur respectu operum fiendorum, aliqui vero respectu operum iam factorum. Respectu fiend[fol. CCCXIII]<sup>5</sup>dorum quidem tria possumus attribuere legibus, videlicet precipere, permittere et prohibere. Respectu factorum<sup>5</sup> vero duo legibus attribuimus, videlicet punire, premiare. Nam acciones humane, ut communiter ponitur, in triplici differencia existunt. Nam quedam sunt bone et virtuose et quedam male et viciose, quedam vero medie, ut ille, que de se sunt quodammodo indifferentes. Multa enim sunt, [p. 530] que de se sunt quasi indifferentia, licet forte ex intencione operancium possint esse bona et laudabilia vel mala et vituperabilia. Ut sic elevare festucam de terra de se est opus indifferens. Siquis tamen mala<sup>6</sup> intencione elevaret<sup>7</sup> illam, ut, quia vellet ponere in oculum socii, esset opus pravum et vituperabile.

---

<sup>1</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: leges

<sup>2</sup> Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens

<sup>3</sup> Druck Rom 1607: politica

<sup>4</sup> Druck Rom 1607: opera, cum

<sup>5</sup> Davor getilgt: for

<sup>6</sup> Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens

<sup>7</sup> Textvorlage: elevare. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

## **Kapitel 28: Welche Wirkungen von Fürsten und Könige erlassene Gesetze haben müssen**

In den vorangehenden Kapiteln haben wir aufgezeigt, was von Fürsten und Königen erlassene Gesetze auszeichnen muss, nämlich gerecht, nützlich und dem Volk, für das sie gelten sollen, angemessen zu sein. In diesem Kapitel wollen wir erklären, auf wie viele Arten Gesetze ihre Wirkung entfalten. Man sagt, es seien fünf: nämlich durch Vorschreiben, Erlauben, Verbieten, Belohnen und Strafen.

Gesetze stellen nämlich, wie gesagt, Regeln für unser Handeln auf. Genauso will die Heilkunde durch Ernährung, Medikation und andere Maßnahmen die menschlichen Säfte steuern und ausgleichen. Die Staatslehre, welche die Herrschaft über Reiche und Städte behandelt, möchte durch Gesetzgebung und durch das, was sie sonst noch lehren will, menschliche Handlungen gültig für alle so regeln, dass die Bürger gerecht leben und sich richtig verhalten.

Bei dem, was Menschen tun, ist zweierlei zu berücksichtigen: Bei künftigen Handlungen ist deren Wirkung noch nicht eingetreten. Bei den anderen ist das schon der Fall. Wer als Gesetzgeber Menschen vorschreibt, was sie tun sollen, muss beides in Betracht ziehen, d. h. dass Gesetze sich auf das auswirken, was noch geschieht, aber auch auf das, was schon passiert ist. Dem was noch zu geschehen hat, können wir diese drei Funktionen zuordnen: Vorschreiben, Verbieten und Erlauben. Auf schon Getanes beziehen sich Belohnen und Strafen. Menschliche Handlungen unterscheidet man im Allgemeinen auf drei Arten: Manche sind gut und tugend-, manche schlecht und lasterhaft und wieder andere stehen dazwischen und sind, für sich genommen, gleichgültig. Es gibt nämlich viele eigentlich indifferente Handlungen, die aber eventuell durch die Absicht bei der Ausführung gut und lobenswert oder schlecht und zu tadeln sind. Einen Strohhalm vom Boden aufzuheben ist eigentlich ethisch neutral. Geschähe dies aber in böser Absicht, zum Beispiel um damit einem Kameraden ins Auge zu stechen, wäre es als unrecht zu kritisieren.

Si vero elevando eam vellet purgare domum vel facere aliquod aliud opus pium, propter bonam intencionem operantis, quod est de se quasi indifferens esse potest virtuosum<sup>1</sup> et laudabile. Secundum ergo<sup>2</sup> hec tria genera operum<sup>3</sup> fiendorum, tria legibus attribuimus, videlicet precipere, quantum ad opera bona, prohibere quantum ad mala, permittere quantum ad indifferencia.

Advertendum tamen, quod, quia<sup>4</sup> lex imponitur quasi communiter omnibus et omnes communiter punctaliter non attingunt medium bonitatis, quia non omnes possunt esse omnino perfecti, spectat ad legis latorem non solum permittere<sup>5</sup> indifferencia, non prohibendo ea nec puniendo, set etiam spectat ad ipsum permittere non solum, que non notabiliter recedunt a medio. Nam, si vellet legis lator omnia mala quantumcunque modica prohibere et punire, vix unquam<sup>6</sup> posset aliquem populum regere. Ideo non solum permittenda sunt indiffer[fol. CCCXIII]encia, set etiam, que modicam maliciam habent annexam, permitti possunt<sup>7</sup> a legis latore.

Viso, que attribuenda sunt legibus<sup>8</sup> respectu operum fiendorum, delevi apparere potest, que attribuenda sunt eis respectu operum iam factorum. Hec autem sunt duo, punire et premiare. Ut opera notabiliter mala, ante quam fiant, sunt prohibenda, set, postquam iam [fol. 284<sup>rb</sup>] sunt facta<sup>9</sup>, sunt punienda. Opera vero notabiliter bona, ante quam fiant, per leges sunt precipienda et consulenda, facta vero sunt premianda. Set opera indifferencia, vel non notabiliter bona aut notabiliter mala, dicuntur legibus humanis esse permissa, facta vero nec premianda nec puniuntur<sup>10</sup>.

Quinque ergo<sup>11</sup> attribuimus legibus, duo respectu operum bonorum, ut precipere fien[p. 531]da et premiare facta, et duo respectu malorum, ut prohibere fienda et punire facta, set unum attribuimus legibus respectu operum indifferencium<sup>12</sup>, ut permittere.

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt*: fiendorum

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>3</sup> operum *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> quia *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Davor getilgt*: pertinere

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: aut nunquam *statt* unquam

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: possint

<sup>8</sup> *Davor getilgt*: eis respectu

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: facta sunt

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: puniuntur nec praemiantur

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>12</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: vel quasi indifferentium

Würde man den Halm aber aufnehmen wollen, um sein Haus damit zu putzen oder etwas anderes, was sich gehört, zu tun, kann durch die gute Absicht des Handelnden aus etwas gleichsam Unbestimmtem etwas Tugendhaftes und Lobenswertes werden. Entsprechend den drei Arten künftiger Handlungen übertragen wir den Gesetzen drei Funktionen: Vorschreiben, nämlich Gutes zu tun; Verbieten, d. h. das Böse; und Erlauben, was als Handlung unbestimmt ist.

Es ist dabei aber zu beachten, dass ein Gesetz gewissermaßen allen etwas auferlegt. Für gewöhnlich trifft nicht jeder punktgenau das Gute. Denn es können unmöglich alle vollkommen sein. Es ist noch unzureichend, wenn ein Gesetzgeber nur nicht verbietet und bestraft, was weder gut noch böse ist. Er muss auch gestatten, was nicht merklich vom rechten Weg abweicht. Wollte ein Gesetzgeber nämlich jedes noch so kleine Übel verbieten und bestrafen, käme er kaum noch zum Regieren. Deshalb soll man nicht nur ethisch Indifferentes gestatten, sondern möglicherweise auch was zwar aus niederen Beweggründen geschieht, aber geringfügig ist.

Daraus, wie Gesetze im Hinblick auf die Zukunft angelegt sein müssen, erschließt sich auch leicht, welche Aufgaben sie dann erfüllen, wenn etwas schon passiert ist, nämlich Strafen und Belohnen. Schlechte Taten muss man verbieten, bevor sie geschehen. Wurden sie aber schon begangen, sind sie zu ahnden. Was erkennbar gut ist, müssen Gesetze schon vor der Ausführung vorschreiben und empfehlen. Nach vollbrachter Tat ist es zu belohnen. Gleichgültiges, das weder eindeutig gut noch als böse ist, wird, wie man sagt, vom positiven Recht erlaubt und nachträglich weder bestraft noch belohnt.

Fünf Funktionen übertragen wir also den Gesetzen. Zwei davon beziehen sich auf gute Taten, sie vorzuschreiben und hinterher zu belohnen. Zwei weitere betreffen was böse ist. Es wird für die Zukunft verboten und, wenn schon in der Vergangenheit geschehen, bestraft. Eine Funktion gilt aber für Handlungen, die ethisch gleichgültig sind. Sie werden nämlich gestattet.

Hiis itaque sic pertractatis dicamus, quod reges et principes, quorum interest sollicitari circa bonum commune, circa regimen regni et civitatis cura pervigili insudare, quas leges et que instituta imponant civibus, ut<sup>1</sup> diligenter per se et per<sup>2</sup> suos consiliarios discuciant, que bona sunt precipienda et premianda et que mala sunt prohibenda et punienda<sup>3</sup> et que dissimulanda et permittenda.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607: et*

<sup>2</sup> *per fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *et punienda fehlt im Druck Rom 1607*

Daraus folgernd lässt sich also sagen, dass Könige und Fürsten, deren Aufgabe es ist, bei der Herrschaft über ihr Territorium Sorge für das Gemeinwohl zu tragen, zu aller Zeit darauf bedacht sein müssen, welche Gesetze und Verordnungen sie ihren Untertanen auferlegen, und sich sorgfältig mit ihren Räten darüber auseinandersetzen, was als gut vorzuschreiben und zu belohnen, was als böse zu verbieten und zu bestrafen und was zu vernachlässigen und zu erlauben ist.

## Capitulum XXIX: Qualiter melius regitur civitas aut regnum, utrum melius regitur optimo rege an<sup>1</sup> optima lege [fol. CCCXIV<sup>r</sup>]

Philosophus tercio *Politicorum* inquit, utrum regnum aut civitas sit melius regi optimo rege aut optima lege. Adducit autem rationes duas, quod melius sit policiciam<sup>2</sup> regni optima lege quam optimo rege: Prima sumitur ex eo, quod rex debet esse quasi organum et instrumentum legis, secunda ex eo, quod facilius est corrumpi regem quam legem.

Prima via sic patet: Nam, ut dicitur quinto *Ethicorum*, princeps debet esse custos iusti, idest iuste legis. Est ergo princeps, si debite principetur, quasi quoddam organum iuste legis, ut quod lex iuste<sup>3</sup> fieri precipit, rex per civilem potenciam observari facit. Quare, si, quod est principalius, eligibilis est in regimine quam organum et instrumentum, regi optima lege eligibilis est quam regi optimo rege. Hoc est ergo, quod ait Philosophus tercio *Politicorum*, quod eligibilis est principari lege, quia hos, scilicet reges aut principes, instituendum est esse servatores legis et ministros legum<sup>4</sup>.

Secunda via<sup>5</sup> ad investigandum hoc idem sumitur ex eo, quod facilius est perverti regem quam le[p. 532]gem. Nam [fol. 284<sup>va</sup>] rex, cum sit homo, non dicit intellectum bonum tantum, set dicit intellectum cum concupiscencia. Dato ergo, quod rex non pervertatur ex eo, quod est intellectus, perverti tamen potest ex eo, quod habet concupiscenciam annexam. Ideo dicitur tercio *Ethicorum*<sup>6</sup>, quod aliquando optimos viros furor et concupiscencia tandem interimit et pervertit. Interimitur enim<sup>7</sup> optimus homo per concupiscenciam, et si non quantum ad esse<sup>8</sup> nature, tamen quantum ad esse<sup>9</sup> optimum, quia, cum optimus homo inciperit<sup>10</sup> furire et concupiscere perversa, et, si non interimitur quantum ad esse simpliciter, interimitur tamen quantum ad [fol. CCCXIV<sup>v</sup>] esse optimum, quia non est ulterius optimum. Rex itaque dicit intellectum cum concupiscencia, set lex, quia est aliquid pertinens ad rationem, videtur dicere intellectum solum. Ideo dicitur tercio *Politicorum*, quod, qui iubet principari intellectum, iubet principari Deum et legem, set, qui iubet principari hominem, propter concupiscenciam annexam apponit, ut principetur et bestia.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: quam

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: politiam

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: iuste lex

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: quia reges aut principes ita sunt instituendi, ut servatores legis et ministri *statt* quia hos ... ministros legum

<sup>5</sup> *Davor geilgt*: a

<sup>6</sup> *Korrigiert aus*: *Rethoricorum* tercio

<sup>7</sup> *enim fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Textvorlage*: adesse. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Textvorlage*: adesse. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: incipit



## **Kapitel 29: Wie eine Stadt oder Reich besser regiert wird, durch einen besonders guten König oder ein besonders gutes Gesetz**

Aristoteles fragt sich in Buch III seiner *Politik*, was für ein Reich oder eine Stadt vorteilhafter sei, der beste König oder das beste Gesetz. Er führt zwei Argumente dafür an, dass für ein Staatswesen die Lenkung durch ein besonders gutes Gesetz der durch einen entsprechenden König vorzuziehen sei: Erstens muss ein König wie ein Werkzeug zur Unterstützung des Gesetzes sein. Zweitens ist es leichter, ihn zu verderben als ein Gesetz.

Zum ersten Punkt: In Buch V der *Nikomachischen Ethik* heißt es, ein König müsse der Hüter des Rechts, d. h. eines gerechten Gesetzes, sein. Also ist ein Fürst bei richtiger Ausübung seiner Herrschaft wie ein Werkzeug des gerechten Gesetzes, weil er, was es berechtigtermaßen vorschreibt, mittels staatlicher Gewalt durchsetzt. Vorrangig ist unter der Voraussetzung der Herrschaft als Mittel zu diesem Zweck dann die Unterwerfung unter das beste Gesetz gegenüber der unter den besten König. Daher sagt Aristoteles in Buch III der *Politik*, es sei vorzuziehen, vom Gesetz beherrscht zu werden, weil man die Könige als dessen Beschützer und Diener in ihr Amt einsetzen müsse.

Zweitens kommt es leichter vor, dass ein König sich zum Schlechten verändert als ein Gesetz. Als Mensch folgt er nicht allein der richtigen Eingebung seines Verstandes, sondern der des Verstandes gemeinsam mit der Begierde. Selbst wenn ein König nicht von seinem Intellekt verdorben werden könnte, wäre dies immer noch durch die damit verknüpfte Begierde möglich. Daher wird in Buch III der *Nikomachischen Ethik* gesagt, dass manchmal die besten Männer durch Raserei und Begierde verdorben und zugrunde gerichtet würden. Der beste Mensch wird von der Begierde zugrunde gerichtet, und wenn nicht von Natur aus, dann gerade dadurch, dass er besonders gut ist. Wenn nämlich der beste Mensch anfängt, in Raserei das Verkehrte zu begehren, dann nicht dadurch, wie er an sich ist, sondern dadurch, dass er der Beste ist. Denn dem Besten ist nichts unmöglich. Aus ihm spricht der Verstand in Verbindung mit der Begierde. Das Gesetz ist aber etwas, das allein zur Sphäre der Vernunft, soll heißen: des Verstandes, gehört. Daher steht im dritten Buch der *Politik*, vernünftige Befehlsgewalt sei eine nach Gott und Gesetz. Wer als Mensch herrsche, tue es wegen der damit verbundenen Begierde zugleich auch als Tier.

His ergo rationibus videtur ostendi melius esse regnum et civitatem regi lege quam rege. Set, quod hoc non sit simpliciter fatendum, ostendit idem<sup>1</sup> Philosophus in eodem tercio. Nam, ut ait, lex universaliter dicit, quod non est universaliter. Oportet enim humanas leges, quantumcunque sint exquisite, in aliquo casu deficere. Melius est ergo<sup>2</sup> regnum regi rege quam lege, ut per legem corrigi possint legales deffectus. Itaque, ut appareat, quid circa hanc materiam sit dicendum, sciendum est regem et quemlibet principantem esse medium inter legem naturalem et positivam. Nam nullus recte principatur, nisi agat, ut recta ratio dictat. Nam ratio debet esse regula humanorum operum. Quare, si nomen regis a regendo sumptum est et decet<sup>3</sup> regem regere alios et esse regulam aliorum, oportet regem in regendo alios<sup>4</sup> sequi rationem rectam<sup>5</sup> et per consequens sequi naturalem legem, quia in tantum recte regit, in quantum a lege naturali non deviat. Est tamen supra legem positivam, quia illam sua au[p. 533]ctoritate constituit. Itaque, sicut rex nunquam recte regit, nisi innitatur legi<sup>6</sup> naturali et agat, ut recta ratio dictat, sic lex positiva nunquam recte ligat<sup>7</sup>, nisi innitatur auctoritati legis aut alterius principantis. Nam iustum positivum et legale, [fol. CCCXV<sup>r</sup>] ut supra dicebatur, ex principio nichil differt sic vel aliter, quando autem ponitur, propter auctoritatem [fol. 284<sup>vb</sup>] ponentis differt. Quare lex positiva<sup>8</sup> est infra principantem, sicut lex naturalis est supra. Et, si dicatur legem aliquam positivam esse supra principantem, hoc non est, ut positiva est, set ut in ea reservatur virtus iuris naturalis. Cum ergo queritur, utrum melius sit regnum aut civitatem regi optimo rege aut optima lege, si loquamur de lege naturali, patet hanc principaliorem esse in regendo, quam sit ipse rex, eo quod nullus sit rectus rex, nisi in quantum innititur<sup>9</sup> illi legi. Propter quod<sup>10</sup> benedictum est, quod innuit Philosophus *Politicorum* tercio<sup>11</sup>, quod in recto regimine<sup>12</sup> principari non debet<sup>13</sup> bestia, set Deus et intellectus. Nam tunc principatur bestia, cum quis non nititur<sup>14</sup> regere alios ratione, set passione et concupiscencia, in quibus communicamus cum bestiis. Tunc vero principatur Deus, quando quis in regendo alios non deviat a ratione recta et a lege naturali, quam Deus indidit intellectui cuiuscunque.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: ibi

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>3</sup> *Textvorlage*: det. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Textvorlage*: alio. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: rectam rationem

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: lege

<sup>7</sup> *Textvorlage*: legat. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: positiva lex

<sup>9</sup> *Davor getilgt*: innittitur, *korrigiert aus*: inniittitur

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: Propterea *statt* Propter quod

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: tercio *Politicorum*

<sup>12</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

<sup>13</sup> *In der Textvorlage folgt*: Schaft eines Buchstabens. *Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>14</sup> *Druck Rom 1607*: innittitur

Aus diesen Gründen scheint es offensichtlich, dass ein Reich und eine Stadt besser durch das Gesetz als durch einen König regiert werden. Dass sich dies nicht so einfach sagen lässt, zeigt Aristoteles aber selbst genau dort im dritten Buch. Er sagt, das Gesetz gebiete immer dasselbe, obwohl es nicht durchweg gelte. Menschliche Gesetze haben zwangsläufig im Einzelfall Mängel, mögen sie auch noch so ausgezeichnet sein. Daher ist die Königs- besser als die Gesetzesherrschaft. Dann kann nämlich der König Unzulänglichkeiten des Rechtes beheben. Damit also klar wird, was zu diesem Thema zu sagen ist, muss man noch wissen, dass ein König wie jeder Befehlshaber sich zwischen Naturrecht und positivem Recht bewegt. Niemand kann richtig herrschen, wenn er nicht dem Gebot der Vernunft folgt. Denn sie muss Richtschnur menschlichen Handelns sein. Kommt daher das Wort „Rex“, „König“, also von „regere“, „herrschen“, und muss ein König Andere als Vorbild führen, hat er bei der Herrschaft seinem rechten Verstand und damit dem Gesetz der Natur zu folgen. Denn er kann nur insoweit richtig herrschen, wie er dabei nicht vom Naturrecht abweicht. Er steht aber über dem positiven Recht, das sich von seiner Autorität ableitet. Ein König herrscht also nie auf rechte Art, ohne dem Naturrecht und der richtigen Eingebung seiner Vernunft zu folgen. Entsprechend ist positives Recht nur wirklich bindend, wenn es seine Verbindlichkeit einem König oder einem anderen Herrscher verdankt.

Beim positiven oder Gesetzesrecht macht es, wie gesagt, am Anfang keinen Unterschied, ob es so oder so ist. Daher untersteht das positive Recht dem Herrscher genauso, wie das natürliche über ihm steht. Wenn man sagen würde, ein bestimmtes Gesetz des positiven Rechtes stehe höher als der Herrscher, dann wäre das nicht in seiner Eigenschaft als gesetztes Recht so, sondern weil in ihm die Verbindlichkeit des Naturrechts noch erhalten wäre. Das bedeutet für die Frage, ob für ein Reich oder eine Stadt ein besonders guter König oder ein entsprechendes Gesetz vorteilhafter ist: Sprechen wir vom Naturrecht, hat es bei der Herrschaft selbst Vorrang gegenüber dem König. Denn er wäre kein richtiger König, wo er sich nicht darauf stützt. Außerdem sagt Aristoteles in Buch III seiner *Politik* ganz zu Recht, bei einer legitimen Herrschaft gebiete nicht das Tier, sondern Gott und der Verstand. Das Tier regiert nämlich dann, wenn sich ein König nicht auf seine Vernunft, sondern auf Leidenschaft und Begierde verlässt, die wir mit den wilden Tieren teilen. Gott aber gebietet immer dann, wenn jemand bei seiner Herrschaft nicht von der rechten Vernunft und dem Naturrecht abkommt, das Gott einem jeden von uns eingepflanzt hat.

Set, si loquamur de lege positiva, melius<sup>1</sup> est regi optimo rege quam optima lege et maxime in casibus illis, in quibus talis lex deficit et dicit universaliter, quod non est universaliter observandum. Secundum hoc ergo concludebat ratio<sup>2</sup> in oppositum facta, quod melius esset<sup>3</sup> regi rege quam lege, eo quod lex particularia determinare non potest. Ideo expedit regem aut alium principantem per rationem rectam aut per legem naturalem, quam Deus inpressit in mente cuiuslibet hominis, dirigere legem positivam et esse supra iusticiam legalem et non observare legem, ubi non est observanda.

Ex hoc autem patere potest, quomodo severi[p. 534/fol. CCCXV]<sup>v</sup>tas et clemencia possunt simul stare cum iusticia. Nam humani actus propter particulares circumstancias et propter eorum mutabilitates, ut vult Philosophus quinto *Ethicorum*, non possunt mensurari regula inflexibili, utputa ferrea, set oportet, quod mensurentur regula plumbea, que sit applicabilis humanis actibus. Oportet ergo<sup>4</sup> aliquando legem plicare ad partem unam<sup>5</sup> et agere micus cum delinquente, quam lex dictat<sup>6</sup>. Aliquando eciam<sup>7</sup> oportet eam plicare ad partem oppositam et rigidius punire peccantem, quam lex determinet. Nam particulares circumstancie, que lege determinari non possunt, aliquando alleviant delictum, et tunc iuste et secundum rationem clementer agitur cum delinquente. Aliquando vero<sup>8</sup> tales circumstancie aggravant, et tunc est rigidius incedendum. Rigor ergo<sup>9</sup> et clemencia, licet videantur esse preter iusticiam legalem et positivam, non tamen [fol. 285<sup>ra</sup>] sunt preter iusticiam simpliciter, si racionabiliter fiant exigentibus particularibus circumstanciis. Inde est ergo, quod in iudicando aliqua dicuntur esse de equalitate, aliqua de rigore, aliqua vero ex clemencia.

Nam<sup>10</sup> quamdiu regula legis<sup>11</sup> manet recta et equali, non plicata ad aliquam partem iudicia mensurata secundum talem regulam dicuntur ex equalitate procedere. Si vero exigentibus condicionibus delinquentis legalis regula plicetur ad partem misericordie, iudicium tunc factum dicitur procedere ex gracia vel ex clemencia. Set, si dicta regula plicetur ad partem oppositam, fiet iudicium ex rigore sive ex<sup>12</sup> severitate. Et, quia hec omnia iuste et racionabiliter fieri possunt, clemencia et severitas simul cum iusticia pos[fol. CCCXVI]<sup>v</sup>sunt existere. [p. 535]

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>2</sup> *In der Textvorlage folgt: in. Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: est*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607: igitur*

<sup>5</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>6</sup> *Textvorlage: dicat. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Textvorlage: enim. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *vero fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607: igitur*

<sup>10</sup> *Nam fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607: regis*

<sup>12</sup> *ex fehlt im Druck Rom 1607*

Wenn wir aber vom positiven Recht sprechen, dann ist die Herrschaft eines besonders guten Königs besser als die eines besonders guten Gesetzes, vor allem in Fällen, wo ein solches Gesetz Mängel hat und grundsätzlich vorschreibt, was man nicht ohne jede Einschränkung beachten soll. Daher folgt aus einer Gegenüberstellung dieser Alternativen der vernünftige Schluss, es wäre besser, von einem König beherrscht zu werden als vom Gesetz, weil es nicht jeden Einzelfall entscheiden kann. Also soll ein König wie jeder Herrscher mit rechtem Verstand oder mittels des Naturrechts regieren, das Gott einem jeden Menschen eingeprägt hat, aber als derjenige, der darüber steht, über die Anwendung des positiven Rechts bestimmen und es nicht befolgen, wo man es auch nicht soll.

Daraus ergibt sich eindeutig, wie Strenge und Milde mit der Gerechtigkeit vereinbar sind: Menschliche Handlungen lassen sich, wie Aristoteles im fünften Buch der *Nikomachischen Ethik* sagt, wegen ihrer jeweiligen besonderen Umstände und ihrer Wechselhaftigkeit nicht nach einem unflexiblen, sozusagen eisernen Maßstab bewerten, sondern nach einem wie Blei, der sich dem menschlichen Tun anbequemt. Also muss man sich ein Gesetz manchmal entsprechend zurechtbiegen und milder, als von ihm vorgeschrieben, mit einem Täter umgehen. Gelegentlich muss man es aber auch genau umgekehrt beugen und einen Verbrecher strenger bestrafen, als es das Gesetz bestimmt. Denn die besonderen Umstände, die sich gesetzlich nicht festschreiben lassen, verringern manchmal das Gewicht einer Straftat. Dann geht man gerechter- und vernünftigermaßen milde mit dem Täter um. Manchmal wirken sich solche konkreten Umstände auch erschwerend aus. Dann ist strenger vorzugehen. Zwar scheinen Härte und Milde dem Gesetzes- oder positivem Recht zu widersprechen, aber nicht der Gerechtigkeit schlechthin, wenn sie vernünftigerweise wegen der besonderen Tatumstände geboten sind. Daher muss mancher Urteilsspruch nach dem Gleichheitsgrundsatz, mancher mit besonderer Strenge und mancher wiederum mit Milde verhängt werden.

Solange nämlich eine Gesetzesvorschrift geradewegs und für alle gleich, ohne Abweichung nach der einen oder anderen Seite, angewendet wird, dann nennt man die entsprechend bemessenen Urteile „der Gleichheit vor dem Gesetz entsprechend“. Wenn aber die genauen Umstände es erforderlich machen, die Gültigkeit der Rechtsnorm zugunsten der Barmherzigkeit einzuschränken, spricht man davon, man habe „Gnade vor Recht ergehen lassen“. Wird die Rechtsvorschrift aber in die andere Richtung gedehnt, dann wäre das „ein Urteil von besonderer Härte“. Da das alles gerecht und vernünftig sein kann, sind Milde und Strenge mit der Gerechtigkeit vereinbar.

### **Capitulum XXX: Quod preter legem humanam et naturalem oportuit dare legem evangelicam et divinam**

Fuerunt enim aliqui de suo ingenio presumentes, dicentes theologiam superfluere, ex quo habemus physicas disciplinas, in quibus determinatur de omni ente, et superfluere legem evangelicam et divinam, ex quo habemus legem humanam et naturalem, que videntur omnia vicia prohibere et omnes virtutes precipere. Set, quod preter legem naturalem et humanam expediens fuerit<sup>1</sup> dare legem evangelicam et divinam, triplici via probare possumus<sup>2</sup> secundum ea<sup>3</sup>, que communiter a doctoribus traduntur. Prima<sup>4</sup> sumitur ex parte punicionis peccatorum, secunda ex parte cognicionis nostre, tertia ex parte finis sive ex parte finalis boni, quod intendimus adipisci.

Prima via sic patet: Nam, ut supra dicebatur, lex humana non omnia peccata punit, quod duplici de causa contingit. Prima est, quod<sup>5</sup> communiter populus non potest attingere punctalem formam vivendi, ideo oportet aliqua peccata dissimulare et non punire lege humana ad hoc, quod<sup>6</sup> possit durare principatus in populo. Non enim esset possibile aliquem diuturne principari, si vellet omnia peccata punire et omnes transgressiones corrigere. Rursus, et si omnes transgressiones note<sup>7</sup> possent puniri a principante, non tamen est possibile simpliciter omnia delicta puniri, quia non omnia perveniunt [fol. CCCXVI] ad noticiam principis. Immo, aliqua sunt adeo occulta, ut interiores concupiscencie, que lege humana puniri<sup>8</sup> non possunt. Oportuit ergo<sup>9</sup> preter legem humanam dari aliquam<sup>10</sup> legem, ut nullum malum remaneret impunitum et nullum bonum irremuneratum. [fol. 285<sup>rb</sup>] Ad hoc autem faciendum non sufficit lex naturalis, ut in prosequendo patebit. Opor[p. 536]tuit ergo<sup>11</sup> dare legem evangelicam et divinam, secundum quam prohiberentur tam delicta interiora quam exteriora, cuius transgressores vel in hoc seculo vel in alio punientur<sup>12</sup>.

Ex hoc autem apparere potest, quomodo lex humana prohibet concupiscencias et quomodo non prohibet, set prohibet manum et non animum.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607: fuerit expediens*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607: possumus venari statt probari possumus*

<sup>3</sup> *secundum ea fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: via*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607: quia*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607: ut*

<sup>7</sup> *note fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Davor getilgt: Schaft eines B uchstabens*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607: igitur*

<sup>10</sup> *Textvorlage: aliquem. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607: igitur*

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607: punirentur*

### **Kapitel 30: Neben dem menschlichen und dem natürlichen Recht muss es auch noch ein göttliches, dem Evangelium gemäÙes, geben**

Es haben sich schon Menschen gefunden, die ihre geistigen Fähigkeiten so überschätzten, dass sie meinten, die Theologie sei überflüssig. Dadurch, dass wir die Naturphilosophie, die alles Seiende näher bestimmt, sowie das positive und das Naturrecht haben, welche anscheinend sämtliche Laster verbieten und alle Tugenden vorschreiben, brauche es nicht noch zusätzlich das göttliche Gesetz nach dem Evangelium. Dass es neben dem menschlichen und natürlichen Recht notwendig das göttliche des Evangeliums geben muss, lässt sich in Übereinstimmung mit der allgemeinen Auffassung der Gelehrten auf drei Arten beweisen, nämlich jeweils ausgehend von der Bestrafung der Sünder, unserem eigenen Erkenntnisvermögen und von dem Ziel oder letztthinnigen Gut, das wir erlangen wollen.

Zum ersten Punkt: Wie gesagt, bestraft das positive Recht aus zwei Gründen nicht alle Sünder: Die breite Masse kann nicht ganz genau so leben, wie es richtig ist. Daher muss man mit manchen Sündern nachsichtig sein und sie, um einer langen Regierung willen, nicht nach menschlichem Recht bestrafen. Man könnte wahrscheinlich nicht dauerhaft an der Macht bleiben, wenn man als Herrscher alle Sünder bestrafen und jedes Vergehen ahnden wollte. Und selbst wenn es einem umgekehrt sogar möglich wäre, alle Rechtsverstöße zu bestrafen, wäre dies bei strenger Betrachtung eigentlich doch nicht der Fall. Denn der Fürst kann nicht von ihnen allen erfahren. Manche sind tatsächlich so tief innen verborgen wie die Begierden, dass sie nach menschlichem Gesetz nicht geahndet werden können. Es muss also daneben noch ein weiteres geben, damit keine Missetat ungestraft und keine Wohltat unvergolten bleibt. Dafür reicht das Naturrecht, wie aus dem Folgenden hervorgeht, nicht aus. Es muss daher auch ein göttliches, auf dem Evangelium gegründetes Gesetz zur Bestrafung innerlichen wie auch äußerlichen Fehlverhaltens in dieser oder einer anderen Welt geben.

Man sieht also, welche Begierden positives Recht verbietet, nämlich diejenigen, die zu Handlungen führen, und welche nicht: solche, die in der Seele bleiben.

Dicebatur enim supra hoc declarandum esse. Sciendum ergo, quod, si consideretur intencio legislatoris, lege humana omnia peccata prohibentur vel prohiberi debent. Non enim habet rectam intencionem rex vel quilibet alius legislator, nisi intendat suos concives facere quam virtuosiores potest. Set, cum ad perfectam virtutem nullus inducatur, nisi intendat omnia peccata vitare, si consideretur lex quantum ad intencionem legislatoris, prohibet animum et concupiscenciam. Immo, ut patet per Philosophum secundo *Politicorum*, cum disputat contra Socratem, secundum hunc modum magis prohibetur concupiscencia quam actus exterior, eo quod actus exteriores tunc maxime inducunt nos ad virtutem, si sint boni, et ad vicium, si sint mali, cum procedant ex interiori appetitu. Set, si consideretur lex humana non quantum ad intencionem legislatoris, set quantum ad punicionem, sic dicitur non prohibere mentem et animum, eo quod talia deli[fol. CCCXVII<sup>r</sup>]cta non puniat. Immo, secundum hunc modum non solum lex humana non prohibet interiores concupiscencias, set eciam non prohibet omnia exteriora delicta. Nam legibus<sup>1</sup> humanis aliquando dissimulantur minora mala, ut vitentur maiora, ut permittuntur fornicaciones simplices et non puniuntur humanis legibus<sup>2</sup>, ut vitentur adulteria.

Secunda via, ostendens necessariam esse esse<sup>3</sup> legem evangelicam et divinam sumitur ex parte cognicionis nostre et ex incertitudine iudicii nostri. Nam de contingentibus particularibus et de agibilibus humanis adeo sunt diversa iudicia hominum, ut de eisdem apud diversas gentes diverse sint leges. Secundum iudicium enim quorundam aliquid [p. 537] est iustum, quod secundum aliorum iudicium est iniustum. Quare, cum in humanis iudiciis cadere possit dubietas et error, expediens fuit lex evangelica et divina, circa quam error esse non valet.

Tercia via sumitur ex parte finalis boni, quod intendimus adhipisci. Nam, cum huiusmodi bonum sit supra facultates nostre nature, lex naturalis [fol. 285<sup>va</sup>] et humana, iuvantes nos ad consecucionem illius boni, quod possumus naturaliter adhipisci, non sufficiunt ad consequendum illum bonum supernaturale. Ergo necessaria fuit lex evangelica et divina, per quam ordinamur ad illud bonum.

Decet ergo reges et principes, quos competit esse quasi semideos et esse intellectum sine concupiscencia et esse formam vivendi et regulam agibilium, sic se habere ad legem divinam<sup>4</sup>, naturalem et humanam<sup>5</sup>, ut, sicut excedunt alios potencia et dignitate, sic eos superent bonitate et virtute. [fol. CCCXVII<sup>r</sup>]

---

<sup>1</sup> Textvorlage: legis. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Druck Rom 1607: legibus humanis

<sup>3</sup> esse fehlt im Druck Rom 1607

<sup>4</sup> Textvorlage: divina. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>5</sup> Textvorlage: humana. Emendiert nach Druck Rom 1607



Das muss, wie gesagt, erklärt werden. Nach der Absicht des Gesetzgebers soll oder muss positives Recht nämlich alle Übeltaten unterbinden. Ein König oder beliebiger anderer Gesetzgeber hätte nämlich nicht den richtigen Vorsatz, ohne seine Mitbürger so tugendhaft wie möglich machen zu wollen. Keiner erreicht aber die vollkommene Tugend, ohne ganz bewusst alle Laster zu vermeiden. So gesehen, hat der Gesetzgeber die Absicht, falsche innere Regungen zu verbieten. Allerdings wird damit, wie Aristoteles im zweiten Buch der *Politik* bei seiner Auseinandersetzung mit Sokrates schreibt, auf diese Art die Begierde strenger verboten als jede äußere Handlung. Wir werden am stärksten dann zu Tugend oder Laster durch äußere Handlungen, je nachdem ob sie gut oder schlecht sind, verleitet, wenn sie einem inneren Bedürfnis entsprechen. Betrachtet man das positive Recht nicht aus der Warte des Gesetzgebers, sondern unter dem Aspekt der Bestrafung, ist zu sagen, dass schlechte Absichten nicht verboten sind, weil sie auch nicht geahndet werden. Entsprechend gibt es nicht nur kein Verbot seelischer Begierden, sondern auch keines sämtlicher krimineller Handlungen. Denn positives Recht übt manchmal Nachsicht gegenüber kleineren Verbrechen, um größere zu vermeiden. So ist einfache Unzucht erlaubt und damit nicht strafbar, um Ehebruch zu vermeiden.

Zweitens lässt sich die Notwendigkeit eines göttlichen Rechts nach dem Evangelium damit begründen, dass wir aufgrund unseres begrenzten Erkenntnisvermögens nicht immer richtig urteilen. Wenn es nämlich um die vielen Dinge geht, die Menschen tun können, ist das Urteil darüber so unterschiedlich, dass es je nach Volk auch ganz verschiedene Gesetze gibt, die dasselbe betreffen. Denn die einen halten dabei für gerecht, was anderen als unrecht gilt. Da das menschliche Urteilsvermögen der Ungewissheit und dem Irrtum unterworfen ist, braucht es ein unfehlbares göttliches Gesetz entsprechend dem Evangelium.

Dasselbe ergibt sich, drittens, auch aus dem Gut, das wir letztlich erlangen wollen. Ein solches Gut übersteigt unsere natürlichen Fähigkeiten. Deshalb sind natürliches und positives Recht als Hilfsmittel zu seiner Erlangung nicht ausreichend. Was uns von Natur aus zur Verfügung steht, genügt nämlich nicht, um ein übernatürliches Gut zu erringen. Also hatten wir dazu das göttliche Gesetz im Evangelium nötig.

Könige und Fürsten sollten zugleich wie Halbgötter sein, deren Verstand von Begierden gereinigt ist und die deshalb als lebendes Vorbild bei allem, was man tut, dienen können. Also müssen sie auch bei der Befolgung göttlichen, natürlichen und positiven Rechts alle Anderen an Güte und Tugend so übertreffen, wie sie ihnen auch durch die Macht ihres Amtes überlegen sind.

### **Capitulum XXXI: Quod, quantum possibile est, sunt leges patrie observande et quod cavendum est assuescere immutare<sup>1</sup> leges**

Querit Philosophus secundo *Politicorum*, cum disputat contra Ypodonium, utrum sit expediens civitatibus innovare patrias leges et inducere novas consuetudines. Ordinaverat enim Ypodonius, ut supra tetigimus, quod inveniens aliquam legem civitati proficuum honorem acciperet in civitate illa, et, quia homines communiter sunt honoris cupidi, inducebantur<sup>2</sup>, ut inveniunt consuetudines novas, dicentes eas esse utiles et proficuas civitati, solverent leges patrias et antiquas. Merito ergo dubitatur, an posicio Ypodonii esset bona et an expediat sepe sepius immutare leges. Dato etiam, quod occurrant leges aliquae, quae videantur esse magis proficuae et meliores. Adducit autem Philosophus in *Politicis* [p. 538] quatuor vias, per quas videtur ostendi, quod expediat innovare leges: Prima sumitur ex parte scienciarum et artium, secunda ex parte pravitatis<sup>3</sup> quarundam legum, tertia ex simplicitate condencium leges et quarta ex indeterminacione particularium circumstanciarum.

Prima via sic patet: Nam in aliis scienciis sic videmus, quod, si occurrat posterioribus aliquid melius, reprobanda sunt dicta priorum, puta in medicinali ammota<sup>4</sup> sunt multa paterna eloquia et in studia<sup>5</sup> gignastica<sup>6</sup> sive in arte luctativa, quae docet luctari, ut innuit Philosophus in *Politicis*, multa, quae priores [fol. CCCXVIII<sup>r</sup>] tradiderunt, per posteriores sunt immutata et innovata. Quare sic erit in legibus, quod, si occurrant meliores<sup>7</sup> leges, quam sint tradite a prioribus patribus, non sunt ulterius leges patrie ob[fol. 285<sup>vb</sup>]servande.

Secunda via ad ostendendum hoc idem sumitur ex parte pravitatis<sup>8</sup> quarundam legum. Nam quasdam leges patrias, ut Philosophus innuit, contingit esse<sup>9</sup> malas et barbaricas. Sicut erat lex olim apud Grecos, quod portantes ferrum et alia metalla emebant uxores adinvicem. Omnino enim barbaricum erat<sup>10</sup> statuere leges, ut cives possent [fol. 286<sup>rb</sup>] suas uxores<sup>11</sup> vendere.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: cavendum assuescere innovare

<sup>2</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: multi

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: puritatis

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: amota

<sup>5</sup> *studia fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: gymnastica

<sup>7</sup> *Korrigiert aus*: occurrant meliores

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: puritatis

<sup>9</sup> *Korrigiert aus*: esset

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: erat barbaricum

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: uxores suas

## **Kapitel 31: Die geltenden Gesetze sind so weit wie möglich einzuhalten.**

### **Man muss sich auch davor hüten, ständig neue Gesetze zu machen**

Aristoteles stellt in Buch II der *Politik*, als er sich mit Hippodamos auseinandersetzt, die Frage, ob Staaten ihre Gesetze revidieren und neue Rechtstraditionen begründen sollen. Hippodamos hatte nämlich, wie wir oben behandelt haben, gefordert, dass der Erfinder eines neuen, für den Staat vorteilhaften Gesetzes zum Dank dafür öffentlich geehrt werden solle. Da Menschen im Allgemeinen ehrbegierig sind, wurden sie dadurch veranlasst, neue Gesetze zu ersinnen und zu behaupten, diese seien dem Staat von so großem Nutzen, dass zu ihren Gunsten die von alters her geltenden aufgehoben werden sollten. Es wird zu Recht bezweifelt, ob das, was Hippodamos behauptet, wirklich gut wäre und man möglichst oft die Gesetze ändern soll, selbst unter der Voraussetzung, dass es manchmal neue Gesetze gibt, die mit größeren Vorteilen verbunden scheinen. Aristoteles führt in seiner *Politik* vier vordergründige Argumente für eine stetige Neufassung des Rechts an: die Analogie zu Wissenschaft und Handwerk, die Existenz besonders schlechter Gesetze, die Unbedarftheit von Gesetzgebern und die fehlende Regelung besonderer Umstände.

Das erste Argument geht so: Wir sehen, dass in anderen Wissensbereichen den Nachgeborenen etwas Besseres einfällt und dann die Weisungen der Vorgänger verworfen werden. Zum Beispiel in der Medizin hat man viele ererbte Vorschriften abgeschafft oder auch Regeln im Sport wie z. B. bei der Ringkunst, wie Aristoteles in der *Politik* erwähnt. Vieles was von früheren Generationen überliefert wurde, ist von den nachfolgenden neu gefasst worden. Wenn man also auf bessere Gesetze kommt als die der Altvorderen, sind die bisher geltenden [in dieser Logik] nicht mehr zu befolgen.

Dasselbe lässt sich auch mit der besonderen Schlechtigkeit mancher Gesetze begründen. Denn überliefertes Recht kann, wie Aristoteles belegt, schlecht und unzivilisiert sein. So gab es bei den Griechen einst ein Gesetz, mit dessen Erlaubnis diejenigen, die Rüstungen aus Eisen und anderen Metallen trugen, einander die Frauen abkauften. Es war vollkommen barbarisch, dass Bürger rechtskonform mit ihren Frauen handeln konnten.

Sic etiam contingit leges aliquas esse stultas, utputa legem illum, quam, ut recitat Philosophus, quedam gens statuit, videlicet, quod, si aliquis civis esset occisus et aliquis consanguineus mortui<sup>1</sup> invaderet aliquem civem et ille presentibus aliquibus fugeret, ab eo reputabatur fugiens reus homicidii. Dicebat enim legislator, quod non fugeret, nisi sentiret<sup>2</sup> se culpabilem. Set hoc fuit fatuum<sup>3</sup> statuere, quia, sive aliquis sit culpabilis, sive non, si timeat vulnerari, naturalis est, ut fugiat persequentem. Ergo, quia alique leges patrie<sup>4</sup> sunt prave, innovande sunt antique leges<sup>5</sup>.

Tercia via sumitur ex simplicitate condencium leges. Nam, si aliquando condentes leges contingit esse simplices, irrationale ergo<sup>6</sup> esset, si posteriores<sup>7</sup> non possent immutare leges paternas per simpliciores conditas. Ergo in tali casu mutande essent priorum leges.

Quarta via sumitur ex in[p. 539]determinacione particularium actuum. Nam agibilia particularia indeterminata sunt et perfecte comprehendi non possunt. Quare, quantumcunque conditores legum fuerint sapientes, potuerunt eos latere ali[fol. CCCXVIII<sup>v</sup>]que particulares circumstancie circa agibilia hominum. Si ergo<sup>8</sup> posterioribus propter experientiam agibilium particularium occurrit aliquid melius, inconveniens est non remove leges paternas et antiquas propter meliores leges noviter inventas.

Videntur itaque hee rationes probare, quod quocienscunque occurrerit<sup>9</sup> aliquid melius, sunt leges patrie<sup>10</sup> immutande. Set hoc simpliciter asserere<sup>11</sup> est valde periculosum civitati et regno. Nam assuescere inducere<sup>12</sup> leges, ut innuit Philosophus secundo *Politicorum*, est assuescere non obedire legibus. Nam leges magnam efficaciam habent ex consuetudine. De difficili enim quis facit contra aliquid, quod est per diuturna tempora observatum. Assuescere [fol. 286<sup>ra</sup>] autem non obedire legibus est assuescere non obedire regibus et principibus et per consequens est tollere principatum et regnum. Quantum autem malum sequitur non obedire regibus et legibus, ostendit Philosophus primo *Rethoricorum*, qui ait magis nocere consuescere non obedire principibus quam non obedire medicis.

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt: m*

<sup>2</sup> *Korrigiert aus: sentieret*

<sup>3</sup> *Davor getilgt: statu. Druck Rom 1607: stultum*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607: paternae*

<sup>5</sup> *antique leges fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *ergo fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: sapentiores*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607: igitur*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607: occurrit*

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607: paternae*

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607: afferre*

<sup>12</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: novas*

Gesetze können auch töricht sein, wie zum Beispiel dieses von Aristoteles zitierte: Wenn bei einem bestimmten Volk jemand getötet wurde, einer von dessen Verwandten einen Bürger deshalb angriff und dieser vor den Augen anderer floh, wurde er von jenem des Mordes angeklagt. Der Gesetzgeber meinte nämlich, der Mann würde nicht fliehen, wenn er sich keiner Schuld bewusst wäre. Diese Festlegung ist töricht. Mag jemand schuldig sein oder nicht, es ist ganz natürlich, aus Angst, verletzt zu werden, vor einem Angreifer zu fliehen. Wenn manche überkommenen Gesetze schlecht sind, muss man [nach dieser Argumentation] an ihrer Stelle neue einführen.

Dasselbe ergibt sich, drittens, aus der Einfalt von Gesetzgebern. Es kommt nämlich vor, dass diejenigen, welche Gesetze einführen, beschränkt sind. Dann wäre es unvernünftig, wenn deren Nachfolger die althergebrachten, von Unbedarften geschriebenen Gesetze nicht ändern dürften. In solch einem Fall wäre entsprechend eine Abschaffung des überkommenen Rechts erforderlich.

Viertens ergibt sich dasselbe daraus, dass [im Recht] immer Einzelfälle zu entscheiden sind. Denn was alles geschehen kann ist nicht festgelegt und lässt sich nicht vollständig erfassen. Mögen Gesetzgeber auch noch so weise gewesen sein, blieben ihnen möglicherweise doch besondere Umstände menschlichen Handelns verborgen. Wenn daher späteren Generationen aufgrund ihrer besonderen Erfahrung etwas Besseres einfällt, wäre es unzulässig, die von alters her ererbten Gesetze nicht zugunsten der neueren, die sie übertreffen, abzuschaffen.

Aus diesen Gründen ist es scheinbar erwiesen, dass, wann immer sich etwas Besseres bieten würde, die übernommenen Gesetze aufzuheben sind. Aber schlicht so zu verfahren, birgt große Gefahr für Stadt und Reich. Denn gewohnt zu sein, [neue] Gesetze einzuführen, bedeutet nach Aristoteles in Buch II der *Politik*, sich zugleich daran zu gewöhnen, keinen Gesetzen zu gehorchen. Denn Gesetze verdanken ihre große Verbindlichkeit der Gewöhnung. Schwerlich handelt jemand im Widerspruch zu dem, was schon lange Zeit befolgt wird. Gewohnheitsmäßig Gesetze zu missachten heißt auch, Königen und Fürsten nicht mehr zu gehorchen und folglich ihre Herrschaft abzuwerfen. Welch großes Übel davon kommt, Königen und Gesetzen nicht zu folgen, zeigt Aristoteles in Buch I der *Rhetorik*. Er sagt dort, es sei schädlicher, aus Gewohnheit den Fürsten nicht zu gehorchen als den Ärzten.

Nam medici intendunt bonum corporis. Volunt enim corpora inducere ad sanitatem. Set veri legislatores<sup>1</sup> et veri reges et<sup>2</sup> principaliter intendunt bonum anime, quia intendunt cives inducere ad veritatem<sup>3</sup>.

Ut ergo appareat, quid tenendum<sup>4</sup> sit de quesito, sciendum, quod lex positiva, si recta sit, oportet, quod innitatur<sup>5</sup> legi naturali et quod determinet gesta particularia hominum. Dupliciter ergo potest huiusmodi lex habere defectum: Primo, si sit contraria naturali legi<sup>6</sup>, secundo, si non sufficienter determinaret particularia gesta.

Si primo modo deficient leges patrie<sup>7</sup> et positive, [fol. CCCXIX<sup>r</sup>] non sunt leges, set corruptiones legum. Propter quod<sup>8</sup> observari non debent. Nam leges positive, licet sint addite naturalibus legibus, non tamen sunt contrarie illis, nisi vel[p. 540]lemus appellare contrarium iuri naturali, quod non est a natura inductum, set est ei<sup>9</sup> additum et appositum et per artem omnium adinventum. Secundum quem modum loquendi homo est nudus naturaliter et vestimentum est contra naturam. Nam esse vestitum videtur contrariari ei, quod est esse nudum. Secundum hunc modum loquendi loquuntur iuriste, ut patet ex *Instituta*<sup>10</sup> de iure naturali, ubi dicitur, quod leges humane contrarie sunt iuri<sup>11</sup> naturali, quia iure naturali ab inicio omnes<sup>12</sup> homines liberi nascebantur. Servitus ergo est contra naturam, inquantum natura non induxit servitutum, set est ad utilitatem hominum per leges posita.

Set sic appellare aliquid esse contra naturam<sup>13</sup>, est ruditer loqui. Nam illud proprie est contra naturam, cuius contrarium dictat ratio naturalis, et quia propter utilitatem et propter commune bonum hominum est servitus introducta, ut supra in libro secundo ostendimus, aliquos servire aliis et obedire, licet sit iuri naturali additum et appositum, sicut vestimentum est additum et adductum corpori nudo, quod est natura productum, non tamen est contra ius naturale, quia huic naturalis ratio non contradicit. Leges ergo deficientes, quia sunt prave et contra ius naturale, cuiusmodi erat lex illa, quod cives possent [fol. 286<sup>rb</sup>] suas uxores vendere, vel quecunque alie leges sic prave et iniuste, non sunt observande, set extirpande.

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt: le*

<sup>2</sup> *et fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Korrigiert aus: adveritatem. Druck Rom 1607: virtutem*

<sup>4</sup> *Davor getilgt: tentiunt*

<sup>5</sup> *Textvorlage: imitatur. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607: legi naturali*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607: paternae*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607: hoc*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607: ei est*

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607: Institutis*

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607: iuris. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>12</sup> *omnes fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>13</sup> *Druck Rom 1607: contra naturam esse*

Letztere streben nach dem Wohlbefinden des Körpers. Sie wollen ihn nämlich wieder gesund machen. Richtige Gesetzgeber und wahrhaftige Könige sind in erster Linie auf das seelische Wohl aus, indem sie die Bürger zur Tugend anhalten.

Um zu erkennen, woran man sich bei der eingangs gestellten Frage zu halten hat, ist zu beachten, dass ein angemessenes positives Gesetz sich notwendigerweise auf das Naturrecht stützt und über besondere Taten von Menschen Bestimmungen trifft. Entsprechend kann es auch auf zwei verschiedene Arten mangelhaft sein: indem es dem Naturrecht widerspricht oder nicht ausreichend festlegt, wie der Einzelfall zu behandeln ist.

Wenn der zuerst genannte Makel bei überliefertem positivem Recht besteht, dann handelt es sich nicht um Gesetze, sondern um deren Verkehrung ins Gegenteil. Deshalb darf man sie überhaupt nicht befolgen. Denn positives Recht ergänzt das natürliche, aber es steht dazu nicht im Widerspruch, außer wir wollten es doch dessen genaues Gegenteil nennen. Denn es nicht aus der Natur abgeleitet, sondern dessen Ergänzung, die von allen in gemeinsamer Anstrengung erdacht wurde. So gesprochen, ist der Mensch von Natur aus nackt und Kleidung widerspräche dieser Natur. Denn angezogen zu sein ist offenbar das genaue Gegenteil von Nacktheit. Auf diese Art reden auch die römischen Juristen, wie aus dem Abschnitt der *Institutionen* über das Naturrecht hervorgeht. Dort steht, menschliche Gesetze stünden im Gegensatz zum Naturrecht. Denn von Natur aus seien alle Menschen frei geboren. Also ist Unfreiheit insofern wider die Natur, als sie nicht von ihr, sondern von Menschen zu ihrem Vorteil eingeführt wurde.

Aber auf dies Art etwas „naturwidrig“ zu nennen, bedeutet, ohne tieferes Verständnis davon zu reden. Denn eigentlich widerspricht dasjenige der Natur, was im Gegensatz zur Eingebung der angeborenen Vernunft steht. Da die Unfreiheit zur Förderung des Gemeinwohls begründet wurde, wie wir oben in Buch II zeigen, ist die Dienstbarkeit und der Gehorsam einiger gegenüber anderen zwar eine Ergänzung des Naturrechts, so wie Kleidung dem Körper als einem Erzeugnis der Natur noch hinzugefügt wird. Das ist aber dann kein Gegensatz zum Naturrecht. Denn es besteht hier kein Widerspruch zur natürlichen Vernunft. Mangelhafte Gesetze, die schlecht sind, weil sie dem Naturrecht entgegenstehen, wie jenes, wonach Bürger ihre Frau verkaufen konnten, und alle anderen, die genauso verdorben und ungerecht sind, muss man nicht befolgen, sondern ausmerzen.

Si vero leges sint defective, quia non complete determinant particularia agibilia, dato, [fol. CCCXIX<sup>v</sup>] quod occurrant leges meliores et magis sufficientes, non est assuescendum innovare leges.

Primo, quia aliquando contingit circa talia decipi, quia creduntur meliores, que sunt peiores<sup>1</sup>, et creduntur magis sufficientes, que sunt minus. Dato tamen, quod in aliquo sufficenciores essent leges noviter adinvente, sunt tamen leges antique et patrie<sup>2</sup> observande, quia, quanto ex una parte quis perficit, dando sufficenciozem legem, tanto ex alia parte nocet, tollendo consuetudinem et diuturnitatem temporis, per quam lex habet efficaciam magnam. Non est ergo simile de artibus et de legibus<sup>3</sup>, quia artes et sciencie totam [p. 541] efficaciam habent ex racione, set leges non sic. Immo, magnam efficaciam habent ex diuturnitate et assuefactione. Decet ergo reges et principes observare bonas consuetudines principatus et regni et non innovare patrias leges, nisi fuerint<sup>4</sup> recte racioni contrarie.

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt: pevo*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607: paternae*

<sup>3</sup> *Korrigiert aus: delegibus*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607: fuerit. Druck Rom 1556: fuerint*



Wenn Gesetze aber Fehler haben, weil sie nicht umfassend regeln, was alles geschehen kann, soll man sie nicht regelmäßig durch neue ersetzen, selbst wenn man auf bessere und zulänglichere kommt.

Erstens kann man sich manchmal dabei täuschen und glauben, etwas sei besser, was in Wirklichkeit schlechter ist, oder diene mehr seinem Zweck, obwohl es das weniger tut. Selbst wenn also neugefasste Gesetz ihre Aufgabe besser erfüllen würden, soll man sich trotzdem an die althergebrachten, überlieferten halten. Denn was einerseits zur Verbesserung beiträgt, nämlich ein Gesetz zu erlassen, das seine Aufgabe besser erfüllt, schadet andererseits im selben Maße durch die Abschaffung einer über lange Zeit verinnerlichten Gewohnheit, der ein Gesetz seine große verbindliche Wirkung verdankt. Es verhält sich also mit erworbenen Fertigkeiten nicht ähnlich wie mit Gesetzen. Künste und Wissenschaften bewirken etwas dank der ihnen zugrunde liegenden Rationalität, nicht so aber Gesetze. Vielmehr leitet sich ihre Verbindlichkeit aus lange währender Gewohnheit ab. Könige und Fürsten müssen das gute, durch Gewöhnung eingeübte Recht des von ihnen beherrschten Reiches beachten und die ererbten Gesetze nicht gegen neue tauschen, es sei denn, die alten stünden im Gegensatz zur Vernunft.

## Capitulum XXXII: Quid est civitas et quid est regnum et qualem oportet esse populum<sup>1</sup> existentem in regno et civitate

Circa regimen regni et civitatis, ut superius dicebatur, erant quatuor pertractanda, videlicet, qualis debet esse rex sive princeps, quales consilarii, quales iudices et quales populus. Expeditis ergo tribus restat dicere de quarto, scilicet de populo. Set, cum ad sciendum, qua[fol. CCCXX<sup>r</sup>]lis debeat<sup>2</sup> esse populus et quomodo debeat se habere ad principantem, non modicum adminiculetur scire, quid sit civitas et quid regnum. Intendimus in hoc capitulo declarare et diffinire, quid sit civitas et quid regimen<sup>3</sup>. Sciendum ergo<sup>4</sup>, quod, licet<sup>5</sup> civitas sit aliquo modo quid naturale, eo quod naturalem habemus impetum ad civitatem constituendam, non tamen efficitur<sup>6</sup> nec perficitur civitas nisi ex opere et industria hominum. Que autem ex arte humana efficiuntur, potissime diffiniuntur et cognoscuntur<sup>7</sup> ex fine et bono, ad quod [fol. 286<sup>va</sup>] ordinantur<sup>8</sup>, ut potissime scimus, quid sit domus et qualis debeat esse domus, si sciverimus ipsam esse factam propter hoc bonum, ut deffendat nos<sup>9</sup> a pluviis<sup>10</sup> et caumatibus. Quare, si scire volumus, quid est civitas, enumeranda sunt bona illa, ad que deservit<sup>11</sup> constitutio civitatis et advertendam<sup>12</sup> est<sup>13</sup>, quod bonorum inter illa<sup>14</sup> sit pocius. Narrat quidem Philosophus tercio *Politicorum*, volens diffinire, quid sit civitas<sup>15</sup>, sex bona, ad que civitas ordinatur.

Est enim civitas constituta primo<sup>16</sup> propter<sup>17</sup> [p. 542] communicationem loci, ut homines<sup>18</sup> simul cohabitent. Consurgit enim ex hoc quedam iocunditas et delectatio. Nam nullius sine socio iocunda est possessio.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: ipsum

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: debet

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: regnum

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: cum

<sup>6</sup> *Textvorlage*: defficitur. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: diffiniuntur et cognoscuntur potissime

<sup>8</sup> *Textvorlage*: ordinatur. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: nos defendat

<sup>10</sup> *Davor getilgt*: p

<sup>11</sup> *Textvorlage*: desevit. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607*: animadvertendum

<sup>13</sup> *Textvorlage*: et. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>14</sup> *Druck Rom 1607*: illorum statt inter illa

<sup>15</sup> *Davor getilgt*: s

<sup>16</sup> *Druck Rom 1607*: populo

<sup>17</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: com[p. 542]munitatem sive

<sup>18</sup> *Korrigiert aus homines in homiles. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

---

## **Kapitel 32: Was eine Stadt und was ein Reich ist. Welche Art Volk dort leben muss**

Wie oben gesagt, muss man vier Aspekte behandeln, wenn man sich mit der Herrschaft über eine Stadt oder ein Reich beschäftigt, nämlich jeweils die notwendigen Eigenschaften des Königs oder Fürsten, seiner Räte, der Richter und des Staatsvolks. Drei davon wurden bereits besprochen. Es bleibt also noch als vierter Punkt, vom Volk zu reden. Um zu wissen, wie es beschaffen sein und sich gegenüber seinem Anführer verhalten soll, ist es nicht wenig hilfreich, die Definition von „Stadt“ und „Reich“ zu kennen. Diese begriffliche Bestimmung beabsichtigen wir im vorliegenden Kapitel zu treffen. Eine Stadt ist zwar gewissermaßen selbst etwas Natürliches, weil wir in uns den natürlichen Trieb zu ihrer Gründung haben. Zu deren Vollendung bedarf es aber fleißiger menschlicher Arbeit. Deren Resultat lässt sich am besten durch das Gut bestimmen, das am Ende damit erreicht werden soll. Was ein Haus ist und wie es zu sein hat, lässt sich vorrangig im Wissen um seine Funktion verstehen, d. h. uns vor Regenfällen und Hitzewellen zu schützen. Wollen wir wissen, was eine Stadt ist, muss man die Vorteile aufzählen, die zu ihrer Gründung führen und Bedacht darauf nehmen, welcher davon am wichtigsten ist. Bei seinem Versuch, die Stadt begrifflich zu bestimmen, nennt Aristoteles in Buch III seiner *Politik* sechs solcher Güter.

Sie wird nämlich erstens gegründet, um einen gemeinsamen oder gemeinschaftlichen Aufenthaltsort zu haben, an dem die Menschen zusammen wohnen. Das ist mit Annehmlichkeiten und Vergnügen verbunden. Denn keiner erfreut sich seines Besitzes wirklich, ohne dabei in Gesellschaft zu sein.

Siquis enim magna multitudine auri et argenti<sup>1</sup> polleret et omnibus victualibus habundaret et tamen<sup>2</sup> non viveret in societate, ut alii suam magnificenciam perciperent et ut eis sua bona communicare posset, non multum reputaret illa. Facta est ergo civitas, ut homines simul in uno loco viventes iocunde et delectabiliter conversentur.

Secundo est civitas<sup>3</sup> constituta non solum propter iocunde et dele[fol. CCCXXV]ctabiliter conversari, set propter ipsum vivere. Nam homines in eadem civitate existentes deserviunt sibi ad vitam, et unus alteri<sup>4</sup> subvenit in hiis, que sunt necessaria vite. Quod sic<sup>5</sup> esse non posset, si homines solitarii morarentur<sup>6</sup>.

Tercio facta fuit civitas conpugnacionis gracia et propter non iniustum pati. Nam, quia homo unus solitariam vitam ducens non est sufficiens resistere impugnantibus et vitare iniurias et iniusticias sibi factas, constituta fuit civitas, ut homo<sup>7</sup>, qui solitarius se non potest tueri<sup>8</sup> ab hostibus, existens pars multitudinis tute et absque formidine viveret.

Quarto fuit civitas ordinata propter commutationes et contractus. Dicebatur enim supra, cum de legibus tractabamus, quod facere communtaciones et contractus erant secundum ius gencium et erat proprium humano generi, quia enim nullus<sup>9</sup> habet omnia sufficiencia ad vitam, nisi commutet ea, in quibus habundat<sup>10</sup> in illa, a quibus deficit, ideo necessarie fuerunt emptiones, vendiciones, commutationes et contractus, que omnia, quia<sup>11</sup> facilius fiunt homines simul conviventibus, constituta fuit civitas, ut homines simul conviverent.

Quintum [fol. 286<sup>vb</sup>] bonum, ad quod civitas ordinatur, est communicatio connubiorum. Nam homines simul conviventes adinvicem amiciciam contrahunt et, ut firmiter se diligant vel propter aliqod aliud bonum, quod vident inde consurgere, iungunt<sup>12</sup> connubia et fiunt adinvicem affines.

Sextum [p. 543] bonum, propter quod civitas est constituta, est vivere eligibiliter et virtuose. Nam magis possunt puniri delinquentes et malefici, si homines simul convivant in civitate, quam si morarentur dispersim et vitam solitariam ducerent.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607:* argenti et auri

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607:* si

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607:* civitas est

<sup>4</sup> *Textvorlage:* alterius. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Textvorlage:* si. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Textvorlage:* morerentur. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Davor getilgt:* hoc

<sup>8</sup> *Korrigiert aus:* tueti

<sup>9</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt:* homo

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607:* quibus abundet *statt* in quibus habundat

<sup>11</sup> *Korrigiert aus:* qura

<sup>12</sup> *Textvorlage:* innunt. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

Wenn jemand Gold und Silber in Mengen besäße und überreichlich an allen Lebensmitteln hätte, ohne in einer Gemeinschaft zu leben, in der andere seine Großherzigkeit dadurch erkennen könnten, dass er seine Güter mit ihnen teilt, wäre das alles nicht viel wert. Also wurde die Stadt erfunden, damit Menschen gemeinsam an einem Ort wohnen und somit angenehm und vergnügt in Gesellschaft leben.

Zweitens wurde die Stadt nicht nur dazu, sondern auch schlicht um des Überlebens willen gegründet. Denn Stadtbewohner unterstützen einander beim Leben, und der eine hilft dem anderen mit dem aus, was dazu nötig ist. Das wäre unmöglich so, wenn Menschen ganz allein existieren könnten.

Drittens wurde die Stadt als Kampfgemeinschaft eingerichtet, um kein Unrecht erdulden zu müssen. Ein Mensch, der allein für sich lebt, ist nicht genug, um Angreifer abzuwehren und zu vermeiden, dass man ihm Unrecht zufügt. Also wurde die Stadt ins Leben gerufen, damit ein Mensch, der sich allein nicht gegen eine große Zahl an Feinden zu schützen vermag, sicher und ohne Furcht leben kann.

Viertens dient die Stadtgründung dem Abschluss von Handelsgeschäften. Oben wurde nämlich bei der Behandlung der Gesetze gesagt, dass der vertraglich nach Völkerrecht geregelte Tausch etwas sei, was es nur bei Menschen gibt. Niemand hat alles, was er zum Leben braucht, wenn er nicht das, wovon er zu viel besitzt, gegen das eintauscht, woran es ihm fehlt. Daher wurden Käufe, Verkäufe, Tauschgeschäfte und Verträge notwendig. Da dies leichter zu bewerkstelligen ist, wenn Menschen zusammenleben, wurde dafür die Stadt erfunden.

Der fünfte Zweck der Stadt ist die Verbindung durch eheliche Gemeinschaft. Wenn Menschen zusammenleben, werden sie zu Freunden und gehen, um sich noch mehr zu lieben oder wegen eines anderen Vorteils, der nach ihrer Meinung damit verbunden ist, Ehen ein und verschwägern sich so.

Das sechste Motiv für eine Stadtgründung ist ein wünschenswert tugendhaftes Leben. Man kann dann Verbrecher besser bestrafen, wenn Menschen gemeinsam in einer Stadt und nicht weit verstreut als Einzelgänger leben.

Inde est ergo<sup>1</sup>, quod [fol. CCCXXI<sup>f</sup>] timore pene multi desinunt malefacere et assuescunt ad operationes bonas. Quod faciendo disponuntur et fiunt boni et virtuosus. Quoniam ergo<sup>2</sup> virtutes et opera virtuosa sunt maxima bonorum, licet propter omnia predicta bona sit aliquo modo civitas constituta, potissime tamen constituta est propter vivere eligibiliter et virtuose.

Quare, si a maiori fine et a maiori bono, quod intenditur in re accipienda, est eius noticia, benedictum est, quod dicitur tercio *Politicorum*, quod unitas loci, communicatio connubiorum, compugnacionis gracia, commutacio rerum et cetera talia sunt ea, sine quibus non habet esse civitas. Principaliter tamen est civitas constituta propter bene et virtuose et feliciter vivere. Si ergo<sup>3</sup> queratur, quid est civitas, dici debet, quod est comunicacio concivium<sup>4</sup> propter bene et virtuose vivere et propter perfectam et per se sufficientem vitam.

Viso, quid est civitas, delevi videri potest, quid est regimen<sup>5</sup>. Nam regnum supra civitatem videtur addere multitudinem nobilium et ingenuorum. Est enim civitas pars regni, et in regno est maior multitudo et sunt plures nobiles et ingenui quam in civitate una. Potest ergo sic diffiniri regnum, quod est multitudo magna, in qua sunt nobiles et ingenui, viventes secundum virtutem, ordinati sub uno viro optimo, ut sub rege. Vivere enim secundum virtutem est finis principaliter intentus in quolibet cive, in qualibet civitate et in toto regno<sup>6</sup>. Nam secundum Philosophum in *Politicis* idem est finis<sup>7</sup> unius civis et tocius civitatis. Sic eciam dicere possumus, quod idem est unius [fol. CCCXXI<sup>v</sup>] rectus civitatis et tocius regni. Debet enim rex, si sit verus et rectus, idem intendere in uno cive et in tota civitate et in regno toto. Nam cura pervigili studere [fol. 287<sup>ra</sup>] debet, ut quilibet civis virtuose se habeat, ut tota civitas [p. 544] virtuose existat et ut totum regnum bene et virtuose vivat. Set, si quilibet civis debet virtuose se habere, quia secundum Philosophum in *Politicis*, secundum quod aliquis excedit alios in potencia et dignitate, sic debet eos excedere in bonitate et virtute, decet nobiles et ingenuos esse magis bonos et virtuosos quam cives alios. Propter quod regem ipsum tanquam omnibus excellencioem decet esse optimum et quasi semideum. Inde est ergo<sup>8</sup>, quod regnum dicitur esse multitudo, in qua sunt multi nobiles et ingenui, non quocunque modo se habentes, set viventes secundum virtutem et ordinati sub uno viro optimo, ut sub rege.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: civium

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: regimen

<sup>6</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: finis est

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

Dadurch, dass sie aus Angst vor Strafe für gewöhnlich nichts Böses, sondern das Richtige tun, werden sie zu guten und tugendhaften Menschen. Tugenden und das, was man durch sie bewirkt, sind die höchsten Güter. Also sind zwar alle genannten Vorzüge irgendwie Motive zur Gründung einer Stadt, am wichtigsten war aber die Entscheidung für ein tugendhaftes Leben.

Wenn man eine Sache dadurch erkennen kann, dass man weiß, was das wichtigste Gut ist, das ganz am Ende damit erreicht werden soll, dann stimmt, was in Buch III der *Politik* steht: Ohne einen gemeinsamen Wohnort, wechselseitige Verheiratung, Kampfgenossenschaft, Handelsaustausch und dergleichen mehr gäbe es keine Stadt. Hauptsache bei ihrer Gründung ist jedoch ein gutes, tugendhaftes und glückliches Leben. Auf die Frage „Was ist eine Stadt?“ muss man also antworten, sie sei ein Zusammenschluss zum Zweck einer guten, tugendhaften Lebensführung und der vollständigen Deckung des lebensnotwendigen Bedarfs.

Da man nun weiß, was eine Stadt ist, erkennt man leicht, worum es sich bei einem Reich handelt. Dort gibt es eine noch größere Zahl an Menschen von edler Geburt. Die Stadt ist nämlich Teil des Reiches. Dort gibt es viel mehr Menschen und damit auch mehr Adelige als in einer einzigen Stadt. Man kann ein Reich demnach so bestimmen, es sei eine große Zahl von Menschen, darunter edle von vornehmer Abstammung, die, einem besonders guten Menschen, d. h. einem König, unterstellt, so leben, wie die Tugend es vorschreibt. Das tugendhafte Leben ist nämlich zuvörderst die Entelechie jedes Bürgers, jeder Stadt und des ganzen Reiches. Aristoteles sagt nämlich in seiner *Politik*: „Das Ziel eines einzelnen Bürgers und seiner ganzen Stadt ist dasselbe.“ Entsprechend können wir sagen: „Das Ziel einer einzelnen Stadt und des ganzen Reiches, zu dem sie gehört, ist ebenfalls dasselbe.“ Ein wahrhafter, rechter König muss nämlich dasselbe für einen einzigen Bürger, eine ganze Stadt und sein Reich insgesamt anstreben. Unermüdlich muss er bemüht sein, dass jeder Bürger sich tugendhaft verhält, die gesamte Stadt so ist und auch sein ganzes Reich entsprechend lebt. Wenn jeder Bürger tugendhaft leben muss, dann hat derjenige, der andere an Macht und Würden übertrifft, entsprechend noch besser und tugendhafter zu sein, wie Aristoteles in der *Politik* meint. Also müssen Adelige dies mehr sein als andere Bürger und ein König, weil er so sehr über allen steht, am allermeisten, so wie ein halber Gott. Daher nennt man ein Reich eine große Zahl an Menschen, unter denen es viele Adelige gibt, die sich nicht beliebig verhalten, sondern der Tugend folgen und einem besonders guten Mann unterworfen sind, d. h. ihrem König.

Ostenso, quid est civitas et quid regnum, delevi patere potest, qualis debeat esse populus existens in regno et civitate<sup>1</sup>. Nam, si civitas et regnum principaliter ordinatur ad vitam bonam et virtuosam, habitatores regni et populum existentem in civitate et regno oportet esse talem, quod vivat bene et virtuose. Inde est ergo, quod ait Philosophus tercio *Politicorum*, quod magis est civis habundans in bonis operibus et<sup>2</sup> virtuosus, quam si habundaret et in diviciis<sup>3</sup> et<sup>4</sup> in nobilitate generis vel aliis exterioribus bonis. Credunt ergo multi esse cives et esse de regno, si in regno habeant domos multas, possessiones magnas, set magis sunt de regno habundantes in operibus virtuosis et observantes leges rectas et statuta regni quam habentes nobilitatem generis, civilem potenciam et mul[fol. CCCXXII<sup>r</sup>]titudinem ipsorum exteriorum bonorum<sup>5</sup>. [p. 545]

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: civitate et regno

<sup>2</sup> *et fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Textvorlage*: deviciis. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: vel

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: bonorum exteriorum



Jetzt wissen wir also, was eine Stadt und was ein Reich ist. Daraus lässt sich unschwer schließen, wie das Volk sein muss, das dort lebt. Wenn Stadt und Reich in erster Linie dem guten und tugendhaften Leben dienen, müssen sich deren Einwohner auch dementsprechend verhalten. Daher sagt Aristoteles in Buch III der *Politik*, es sei besser, ein Bürger tue dank seiner Tugenden viel Gutes, als dass er sehr reich, von besonders vornehmer Herkunft oder mit anderen äußeren Gütern reichlich versehen sei. Viele glauben, sie seien schon Bürger und Teil eines Reiches, wenn sie dort über viele Häuser und großen Besitz verfügen. Aber sie gehören noch mehr dazu, wenn sie viel Tugendhaftes tun und die rechtmäßigen Gesetze befolgen, als wenn sie nur einen vornehmen Stammbaum, militärische Macht und viele äußere Güter haben.

### **Capitulum XXXIII: Quod<sup>1</sup> est optima civitas et optimum regnum et optimus populus, quando est ex<sup>2</sup> multis personis mediis constitutes**

Quarto *Politicorum* ait Philosophus, quod tres oportet esse partes civitatis. Nam hii<sup>3</sup> quidem sunt opulenti valde, hii<sup>4</sup> autem egeni valde, hii<sup>5</sup> vero tercii<sup>6</sup> sunt horum medii. Hoc ergo modo, quo divisa est civitas in tres partes, dividi potest quilibet populus et quodlibet regnum. Intencio autem huius capituli est ostendere optimam esse civitatem et regnum, si ibi sit populus ex multis personis mediis constitutus. Tangit autem Philosophus quarto *Politicorum* quatuor, ex quibus sumi possunt quatuor vie, ostendentes meliorem esse politiciam<sup>7</sup> vel melius esse regnum et civitatem, si ibi sit populus habundans in multitudine mediarum personarum. Prima via sumitur ex eo, quod talis populus magis racionabiliter [fol. 287<sup>rb</sup>] vivit, secunda ex eo, quod inter ipsos esse habet<sup>8</sup> maior delectio<sup>9</sup>, tertia, quia est<sup>10</sup> ibi maior equalitas, quarta, quia est ibi minor invidia et minor contemptus.

Prima via sic patet: Nam, si in populo sint multi valde divites et multi valde pauperes et paucae persone medie, vix aut nunquam racionabiliter vivet. Nam multum divites ad multum pauperes nesciunt racionabiliter se habere, set modica occasione sumpta eis manifeste nocent. Sic eciam multum pauperes ad nimium divites nesciunt se racionabiliter gerere. Insidiantur enim eis, quomo[fol. CCCXXII<sup>v</sup>]do possunt hastute et latenter eorum depredari bona. Set, si in populo sint multe persone medie, cessabunt huiusmodi nocumenta et defacili racioni obediunt. Hoc est, quod dicitur *Politicorum* quarto<sup>11</sup>, quod, quoniam mediocre<sup>12</sup> est optimum, optima est possessio media, quia facilius racioni obediunt. Nam, si una pars civitatis sit superingenua, [p. 546] superpotens et superdives, alia, vero huic contraria sit superregena, superdebilis<sup>13</sup> et valde vilis, difficile est racionem sequi.

---

<sup>1</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: tunc

<sup>2</sup> Druck Rom 1607: in

<sup>3</sup> Druck Rom 1607: alii

<sup>4</sup> Druck Rom 1607: alii

<sup>5</sup> Druck Rom 1607: alii

<sup>6</sup> tercii fehlt im Druck Rom 1607

<sup>7</sup> Druck Rom 1607: politiam

<sup>8</sup> Druck Rom 1607: habet esse

<sup>9</sup> Druck Rom 1607: dilectio

<sup>10</sup> est fehlt im Druck Rom 1607

<sup>11</sup> Druck Rom 1607: quarto *Politicorum*

<sup>12</sup> Textvorlage: mediocres. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>13</sup> Korrigiert aus: superegenasuperdebilis

### **Kapitel 33: Um eine Stadt, ein Reich und ein Volk steht es am besten, wenn es eine breite Mittelschicht gibt**

Im vierten Buch seiner *Politik* sagt Aristoteles, es müsse in einer Stadt drei Schichten geben. Diese sind nämlich besonders reich, die anderen sehr arm, und wieder andere stehen dazwischen. Dieselbe Dreigliederung wie in einer Stadt kann man bei jedem Volk und in jedem Reich vornehmen. Absicht dieses Kapitels ist es zu zeigen, dass es um eine Stadt und ein Reich am besten steht, wenn die Einwohnerschaft sich aus vielen Menschen mit mittelgroßem Vermögen zusammensetzt. Aristoteles nennt im vierten Buch der *Politik* vier Punkte, aus denen sich ableiten lässt, dass es besser ist, wenn ein Staat, d. h. ein Reich oder eine Stadt, über eine breite Mittelschicht verfügt. Erstens lebt das Volk dann vernünftiger zusammen. Zweitens liebt man dann einander mehr. Drittens herrscht dort größere Gleichheit. Viertens gibt es dann weniger Neid und Verachtung.

Zum ersten Punkt: Wenn es in einem Volk jeweils sehr viele Reiche und Arme gibt, aber nur wenige Angehörige der Mittelschicht, herrscht dort kaum einmal ein vernunftbestimmtes Leben. Dann viele Reiche wissen nicht, wie sie sich gegenüber einer großen Zahl an Armen vernünftig benehmen sollen. Stattdessen fügen sie ihnen unverhohlenen Schaden zu, sobald sich die kleinste Gelegenheit dazu bietet. Sehr oft lassen auch die Armen gegenüber den ganz Reichen eine vernünftige Einstellung vermissen und schmieden Pläne, sie mit List und Tücke auszunehmen. Gibt es in der Bevölkerung viele Personen aus der Mittelschicht, ist Schluss damit, sich gegenseitig zu schaden, und man folgt leichter der Vernunft. Das ist gemeint, wenn es im vierten Buch der *Politik* heißt: „Da das Mittelmaß am besten ist, ist auch mittelgroßer Besitz am besten. Denn er kommt mehr mit der Vernunft überein.“ Wenn ein Teil der Gesellschaft von Adel, übermäßig mächtig und reich, ein anderer aber besonders arm, schwach und von ganz geringem Stand ist, fällt es schwer, sich von Vernunft leiten zu lassen.

Nam hii quidem videlicet<sup>1</sup> superpotentes fient iniuriosi. Hii autem scilicet<sup>2</sup> superpauperes fient nequi, valde hastute<sup>3</sup> et latenter insidiantes divitibus.

Secunda via sumitur ex mutuo amore, qui debet esse inter existentes in eodem regno vel inter commorantes in eadem civitate. Nam, ut dicitur quarto *Ethicorum*<sup>4</sup>, isti videlicet pauperes minime amant principes, idest potentes et divites. Hec autem, ut ibi subditur, sunt valde nociva civitati. Ut ergo sit mutuus amor inter cives bonum est populum<sup>5</sup> habundare in personis mediis.

Tercia via sumitur ex equalitate et iusticia, que est servanda in civitate. Nam, ut ait Philosophus, excedentes in<sup>6</sup> fortuneis<sup>7</sup>, potenciis, divitiis et amicis et in aliis huiusmodi bonis, nesciunt subici. Qui autem secundum excessum sunt indigentes et pauperes, nesciunt principari. Quare, si populus sit solum ex duabus partibus constitutus, ex nimiis<sup>8</sup> divitibus et nimis pauperibus et pauce aut nulle sint ibi persone medie, deficiit<sup>9</sup> reservabitur<sup>10</sup> ibi equalitas et iusticia. Set divites penitus volent principari et suppeditare alios<sup>11</sup>. Alii vero contra nitentes discessionem facient<sup>12</sup> et, si contingat pauperes optinere, quia principari non nove[fol. CCCXXIII<sup>r</sup>]runt, male tractabunt divites et potentes.

Quarta via sumitur, [fol. 287<sup>va</sup>] ut vitetur invidia et contemptus. Nam pauperes, ut dicitur quarto *Politicorum*, maxime invident divitibus et maxime divites contempnunt eos. Nulla societas est bene durabilis, ubi est multa invidia et contemptus.

Quare optimus est populus ex multis personis mediis constitutus, quia tunc defacili racionabiliter vivent, adinvicem se diligunt, reservabitur inter ipsos equalitas et iusticia et non erit inter illos contemptus et<sup>13</sup> invidia. Non enim habebit unus, unde alium contempnat nec unde ei invideat, videns se ei quasi equalem existere et non esse magnum excessum inter ipsos. Huic autem veritati<sup>14</sup> attestatur, quod Solon et Karendas<sup>15</sup> et Lykurgus tradiderunt de policiis<sup>16</sup>. Di[p. 547]xerunt enim eas constituendas esse ex personis mediis.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: scilicet

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: videlicet

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: astuti

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: *Politicorum*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: propter hoc *statt* populum

<sup>6</sup> *In der Textvorlage folgt*: eu. *Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: fortuneis

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: nimis

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: de difficili

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: servabitur

<sup>11</sup> *Korrigiert aus*: aliis

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607*: faciunt

<sup>13</sup> *et fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>14</sup> *Druck Rom 1607*: auctoritati *statt* autem veritati

<sup>15</sup> *Druck Rom 1607*: Charondas

<sup>16</sup> *Druck Rom 1607*: politiiis

Denn gerade übermächtig zu sein macht unehrenhaft. Große Armut lässt einen wiederum mit List und Tücke nach dem Besitz der Reichen trachten.

Das zweite Argument ergibt sich aus der gegenseitigen Liebe, die zwischen denen, die im selben Reich leben oder gemeinsam eine Stadt bewohnen, herrschen soll. In Buch IV der *Politik* heißt es dazu nämlich, die Armen liebten ihre Fürsten, d. h. die Mächtigen und Reichen, nur ganz wenig. Das ist aber, wie dort vorausgesetzt wird, sehr schädlich für ein Gemeinwesen. Damit Zuneigung zwischen den Bürgern herrscht, ist es gut, wenn es im Volk viele Angehörige der Mittelschicht gibt.

Dasselbe folgt auch daraus, dass in einem Gemeinwesen Rechtsgleichheit herrschen soll. Denn wer andere an Stand, Macht, Reichtum und Freunden übertrifft, kann sich nicht unterordnen, wie Aristoteles sagt. Diejenigen, die an übermäßiger Armut leiden, wissen wiederum nicht, wie man herrscht. Besteht also ein Volk [praktisch] nur aus zwei Teilen, nämlich besonders Reichen und besonders Armen, weil es darunter nur wenige oder gar keine Angehörigen der Mittelschicht gibt, bleibt die Rechtsgleichheit schwerlich erhalten. Denn die Reichen wollen ganz den Ton angeben und die anderen beherrschen. Diese, die Armen, beginnen dann ihrerseits Aufstände gegen den Adel und behandeln bei sich bietender Gelegenheit Reiche und Mächtige schlecht, weil sie nicht zu herrschen wissen.

Dasselbe lässt sich auch mit der Verhütung von Neid und Verachtung begründen. Denn Arme, so heißt es in Buch IV der *Politik*, sind besonders eifersüchtig auf die Reichen, und diese wiederum sehen auf die Armen ganz von oben herab. Keine Gesellschaft kann richtig von Dauer sein, wenn es dort viel Missgunst und Geringschätzung gibt.

Daher setzt sich ein Volk am besten aus vielen Personen mit mittlerem Vermögen zusammen. Dann ist es einfacher, vernünftig zusammenzuleben, herrscht gegenseitige Zuneigung, bleibt die Gleichheit vor dem Recht erhalten und kommt es nicht zu Missgunst und Geringschätzung. Dann verachtet oder beneidet nämlich der eine den anderen nicht, wenn er sieht, dass beide fast gleich leben, weil es keine großen Vermögensunterschiede zwischen ihnen gibt. Die Richtigkeit dieser Aussage bestätigt, was Solon, Charondas und Lykurg über den Staat gelehrt haben. Sie sagten nämlich, er solle von Personen mit mittelgroßem Vermögen gebildet werden.

Decet ergo reges et principes adhibere cautelas, ut in regno suo habendent multe persone medie, ut ne aliis ad nimiam pauperiem<sup>1</sup> devenientibus efficiantur reliqui nimis divites. Quod fieri poterit, si non pro quacunque causa liceat civibus paternas possessiones vendere nec quibuslibet<sup>2</sup> indifferenter liceat quascunque possessiones emere. Adhibita enim debita diligencia circa emptionem et vendicionem agrorum et terrarum, poterit aliqualis equalitas<sup>3</sup> reservari inter cives.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607: paupertatem*

<sup>2</sup> *Textvorlage: quibus licet Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *equalitas fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

Also müssen Könige und Fürsten darauf bedacht sein, dass es in ihrem Reich eine breite Mittelschicht gibt. Sonst versinken die einen in tiefer Armut, und die anderen werden dadurch zu reich. Das wäre möglich, wenn Bürger irgendwie dazu veranlasst würden, ihren ererbten Grundbesitz verkaufen und andere ihn allesamt erwerben könnten. Doch könnte man auch dann eine gewisse Gleichheit unter den Bürgern aufrechterhalten, wenn man beim Verkauf und Erwerb von Agrarland die nötige Vorsicht walten lässt.

**Capitulum XXXIV: Quod expedit populo cum magna reverencia regibus obedire<sup>1</sup> et cum summa diligencia leges regias observare [fol. CCCXXIII<sup>r</sup>]**

Consequitur autem populus, quantum ad presens spectat, tria, si cum magna diligencia obediat regibus et principibus et observet leges regias. Ex quibus triplici via venari possumus, quantum sit<sup>2</sup> utile et expediens populo obedire regibus et principibus et observare leges: Primo enim ex hoc consequitur populus virtutes et maxima bona. Secundo ex hoc consurgit salus regni et civitatis. Tercio ex hoc oritur pax et tranquillitas civium et habundancia exteriorum rerum.

Prima via sic patet: Nam, ut dicebatur in precedentibus, intencio legislatoris est inducere cives ad veritatem<sup>3</sup>. In recta enim policicia<sup>4</sup>, ut vult Philosophus circa principium quarti *Politicorum*, eadem est virtus boni civis et boni viri et per idem sive per eosdem mores est aliquis bonus civis et bonus homo. Est quidem aliquis [fol. 287<sup>vb</sup>] bonus civis, si bene obediat principanti<sup>5</sup> et ei, cuius est leges ferre. Quare, si principans recte regat populum sibi commissum, quia intencio eius est inducere alios ad virtutem, cum virtus faciat habentem bonum et opus bonum, oportet in [p. 548] recto regimine, quod bonus civis sit bonus homo et, qui bene subicitur regi, est<sup>6</sup> bonus vir. Si enim rex non intenderet, quod sibi subiecti essent boni et virtuosus, iam non esset rex, set tyrannus. Si ergo quilibet civis debet intendere, ut sit bonus et virtuosus, eo quod virtutes sunt maxima bona, cum summa diligencia studere debet, ut regi obediat et ne prevaricetur<sup>7</sup> leges et precepta eius. Omnibus enim tam nobiles quam innobiles necessaria est obediencia regia et observancia legum. Immo, tanto magis est hoc expediens nobiles quam innobiles, [fol. CCCXXIV<sup>r</sup>] quanto decencius est eos esse bonos et virtuosos.

Secunda via ad investigandum hoc idem sumiur ex eo, quod ex obediencia regis et ex observacione<sup>8</sup> legum oritur salus regni et civitatis. Nam, ut dicitur primo *Rethoricorum*<sup>9</sup>, in legibus est salus civitatis<sup>10</sup>.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: obedire regibus

<sup>2</sup> *Textvorlage*: si. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: virtutem

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: politia

<sup>5</sup> *Textvorlage*: principari. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: sit

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: prevaricentur

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: observantia

<sup>9</sup> *Korrigiert aus: Politicorum*

<sup>10</sup> Nam, ut ... salus civitatis *fehlt im Druck Rom 1607*



### **Kapitel 34: Es ist für ein Volk von Vorteil, seinem König voll Ehrerbietung zu gehorchen und dessen Gesetze ganz sorgfältig zu beachten**

Für das Volk hat es drei positive Folgen, wenn es seinen Königen und Fürsten ganz gewissenhaft gehorcht und ihre Gesetze befolgt. Entsprechend können wir auch auf drei Arten den Nutzen erweisen, der sich durch ein entsprechendes Verhalten ergibt: Erstens erwirbt das Volk dadurch als höchstes Gut Tugenden. Zweitens ergeht es Stadt und Reich dann gut. Drittens herrschen Ruhe zwischen den Bürgern und materieller Wohlstand.

Das gilt, erstens, deshalb: Wie in den vorhergehenden Kapiteln erwähnt, ist es die Absicht des Gesetzgebers, die Bürger zur wahrer Tugend anzuhalten. In einem wohlgeordneten Staatswesen macht, wie Aristoteles am Anfang von Buch IV der *Politik* behauptet, dasselbe einen guten, tugendhaften Bürger und generell einen so gearteten Menschen aus. Das Verhalten beider ist identisch. Ein guter Bürger wird man durch Gehorsam gegenüber dem Herrscher in dessen Eigenschaft als Gesetzgeber. Dieser regiert das ihm anvertraute Volk in der guten Absicht, es zu tugendhaftem Verhalten zu veranlassen. Wer über Tugend verfügt, wird dadurch und auch durch sein Handeln gut. Unter der richtigen Herrschaft ist ein guter Bürger zugleich ein guter Mensch. Also wird er dazu durch die angemessene Unterwerfung unter den König. Würde ein König nicht danach streben, dass seine Untertanen aus Tugend gut werden, wäre er schon keiner mehr, sondern ein Tyrann. Wenn also jeder Bürger die Absicht haben muss, tugendhaft und damit gut zu sein, weil Tugenden die höchsten Güter sind, muss es auch sein größtes Bestreben sein, dem König zu gehorchen, statt gegen dessen Gesetzesvorschriften zu verstoßen. Also müssen die Angehörigen des Adels wie auch der niederen Stände unbedingt ihrem König in Gesetzestreue ergeben sein. Allerdings gilt das für den Adel ganz besonders, weil es sich für ihn noch mehr geziemt, aus Tugend gut zu sein.

Das zweite Argument für dasselbe Verhalten ist die Wohlfahrt von Stadt und Land. Denn auch sie ist das Resultat von Gehorsam gegenüber dem König und Gesetzestreue. Es heißt nämlich im ersten Buch der *Rhetorik*, das Wohl eines Staates bestehe in seinen Gesetzen.

Credunt enim aliqui, quod observare leges et obedire regi sit quedam servitus. Set secundum Philosophum in<sup>1</sup> quinto *Politicorum* hoc non est servitus, set libertas. Ignorant enim, quid est libertas<sup>2</sup>, dicentes observare leges et obedire regibus<sup>3</sup> esse servitutum. Cum enim bestie sint nature servilis, quanto quis magis accedit ad naturam bestialem, tanto est magis naturaliter servus. Esse quidem sceleratum<sup>4</sup>, affectatorem<sup>5</sup> belli<sup>6</sup>, turbatorem<sup>7</sup> pacis, velle vivere sine freno et sine lege secundum sententiam Philosophi et secundum dictum Homeri est esse magis bestiam quam hominem. Quare non observantes leges, nolentes obedire regibus et superioribus sunt magis bestie quam homines et per consequens sunt magis servi quam liberi. Salvatur itaque salus regni et civitatis<sup>8</sup>. Habitatores regni efficiuntur liberi, si obediant regibus et observent leges. Quanta autem salus surgat in regno ex obediencia regis, sufficienter ostenditur, si considerentur verba Philosophi quarto *Politicorum*, qui comparat regem ad regnum sicut animam ad corpus. Nam, sicut anima corpus regit et conservat, sic rex regit et conservat regnum. Et, sicut anima est salus et vita [fol. 288<sup>ra</sup>] corporis, sic rex, si recte principetur, est salus et vita regni. Quare, sicut pessimum est corpori derelinquere<sup>9</sup> animam, [p. 549] et non regi per eam, sic pessimum est regno deserere leges regias et recepta<sup>10</sup> legalia et non regi per regem.

Tercia via ad ostendendum hoc idem [fol. CCCXXIV<sup>v</sup>] sumitur ex eo, quod ex obediencia regia et ex observacione legis<sup>11</sup> oritur pax et tranquillitas civium et habundancia exteriorum rerum. Nam, ut supra dicebatur, leges et eciam legislatores, ut reges et principes, coactivam habent potenciam. Ut qui amore honesti per increpaciones paternas et amicorum non retrahitur ab operibus sceleratis, saltem timore pene retrahitur ab illis. Expediens enim fuit regno et civitati habere aliquem regem vel aliquem principantem, ne malefici turbarent pacem civium. Intendere enim debet quilibet legislator, ut corda civium sint tranquilla et ut cives vivant pacifice et unanimes. Unde est, quod<sup>12</sup> Philosophus primo *Rethoricorum* videtur velle, quod sic se habeant legis latores ad animas sicut medicina ad corpora.

---

<sup>1</sup> in fehlt im Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Ignorant enim, quid est libertas fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607

<sup>3</sup> Davor getilgt: le

<sup>4</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: et

<sup>5</sup> Davor getilgt: ad

<sup>6</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: et

<sup>7</sup> Textvorlage: turbatore. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>8</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: si

<sup>9</sup> Druck Rom 1607: delinquere

<sup>10</sup> Druck Rom 1607: praecepta

<sup>11</sup> Druck Rom 1607: legum

<sup>12</sup> Druck Rom 1607: et statt est, quod

Manche glauben, gehorsam die Gesetze eines Königs zu befolgen sei eine Form der Unfreiheit. Das ist aber gerade keine Art der Leibeigenschaft, wie Aristoteles in Buch V seiner *Politik* sagt, sondern der Freiheit. Man weiß nämlich nicht, was Letztere eigentlich ist, wenn man Gesetzestreue und Folgsamkeit gegenüber Königen für deren Gegenteil hält. Tiere sind von Natur aus unfrei. Je stärker jemand seiner eigenen Natur entsprechend einem Tier ähnelt, umso mehr ist er auch natürlicher Sklave. Wer den Frevel begeht, aus Liebe zum Krieg den Frieden zu stören, will leben, ohne sich durch Gesetze einschränken zu lassen. Dann ist er nach Meinung von Aristoteles und Homer eher noch ein Tier als schon ein Mensch. Leute, die nicht aus gehorsam gegenüber Königen und anderen Obrigkeiten den Gesetzen Folge leisten, sind also mehr Tier als Mensch und folglich Sklaven und keine Freien. Einem Reich oder einer Stadt ergeht es dann weiter wohl, wenn dort die Bewohner die Freiheit erlangen, ihren Königen durch Befolgung der Gesetze zu gehorchen. Wie sehr der Gehorsam gegenüber seinem König einem Land zugutekommt, wird hinlänglich klar, wenn man die Aussagen des Aristoteles in Buch IV der *Politik* heranzieht. Dort vergleicht er das Verhältnis von König und Reich mit dem von Körper und Seele: Die Seele beherrscht den Körper und hält ihn am Leben. Genau dasselbe tut ein König für sein Reich. Die Seele ist für den Körper, wie auch eine gute Königsherrschaft für das Reich, gleichzusetzen mit einem Leben in Wohlbefinden. Daher ist es für den Körper am schlimmsten, sich gegen die Seele zu vergehen, indem er sich nicht mehr von ihr leiten lässt, und für ein Reich, nicht mehr vom König regiert zu werden, indem man die von ihm vorgeschriebenen Gesetze ignoriert.

Dasselbe folgt, drittens, daraus, dass durch Gehorsam gegenüber dem König und Befolgung seiner Gesetze die Bürger in Ruhe und Frieden sowie in materiellem Wohlstand zusammenleben. Wie gesagt, verfügen Gesetze und auch deren Urheber wie Könige und Fürsten über die Zwangsgewalt. Wer aus Liebe zur Rechtschaffenheit und durch strenge Ermahnungen von Vater und Freunden nicht von Freveltaten abgehalten wird, wird es wenigstens durch die Angst vor Strafe. Daher ist es für Stadt und Land von Vorteil, einen König oder sonstigen Herrscher zu haben, damit Verbrecher nicht den Frieden unter den Bürgern stören. Also muss jeder Gesetzgeber die Absicht haben, dass die Bürger ruhigen Herzens in Friede und Eintracht zusammenleben. Daraus leitet sich offenbar die Forderung des Aristoteles in Buch I seiner *Rhetorik* ab, Gesetzgeber sollten sich gegenüber der Seele verhalten wie Ärzte gegenüber dem Körper.

Nam, sicut medicus intendit sedare<sup>1</sup> humores, ne insurgat morbus et bellum in corpore, sic legislator intendit placare corda, sedare animas, ne insurgat rixa et dissensio in regno aut in civitate. Inde est etiam<sup>2</sup>, quod dicitur primo *Rethoricorum*, quod non tantum nocet peccare contra precepti medici quantum consuescere non obedire principi. Est enim anima maius bonum quam corpus et pax civium et eorum, qui sunt in regno, potior<sup>3</sup> est quam equalitas humorum vel quam sanitas corporum. Summo ergo opere studere debet populus et omnes habitatores regni circa obedienciam regiam et observacionem legum. Cum ex hoc consurgat tantum bonum, quanta<sup>4</sup> est pax et tranquillitas existencium in regno. Consurgit etiam ex hoc habundancia exteriorum rerum. Nam, existente guerra in regno, terre remanent<sup>5</sup> inculte, fiunt depredaciones, oriuntur sterilitates, [fol. CCCXXV<sup>r</sup>] deducuntur habitatores regni ad inopiam.

Si ergo consideretur, quantum bonum advenit ex rege, non solum regibus recte regencibus, set etiam, dato, quod in aliquo tyrannizarent, studeret populus obedire illis. Nam magis est tollerabilis aliqualis tyrannides<sup>6</sup> principantis, quam sit malum, quod [p. 550] consurgit ex [fol. 288<sup>rb</sup>] inobediencia principis et ex prevaricacione mandatorum eius.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: se dare. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: ergo

<sup>3</sup> *Davor getilgt*: pa

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: quantum bona *statt* quanta

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: manent

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: tyrannis

Ein Arzt will die Säfte besänftigen, damit durch ihren Widerstreit keine Krankheit ausbricht. Ein Gesetzgeber will die Herzen beruhigen und die Seelen beschwichtigen, damit in Stadt und Land nicht Uneinigkeit und Streit ausbrechen. Deshalb heißt es im ersten Buch der *Rhetorik*, es schade mehr, einem König nicht zu gehorchen, als die Anweisungen eines Arztes unbefolgt zu lassen. Die Seele ist nämlich ein höheres Gut als der Körper. Dass die Bürger, die gemeinsam in einem Reich leben, untereinander Frieden halten, ist wiederum wichtiger als körperliche Gesundheit durch einen ausgeglichenen Säftehaushalt. Also muss das ganze Reichsvolk in höchstem Maße bemüht sein, dem König durch die Befolgung seiner Gesetze zu gehorchen. Denn daraus ergibt sich ein so bedeutendes Gut wie das friedliche Zusammenleben im Lande, zugleich aber auch materieller Wohlstand. In Zeiten des Bürgerkrieges bleibt das Ackerland unbestellt. Dann kommt es zu Plünderungen, und durch den Ernteausfall geraten die Einwohner in Not.

Wenn man sich also überlegt, welche Vorteile mit einem König verbunden sind, sollte das Volk ihm selbst dann gehorchen, wenn er nicht gut herrscht, sondern wie ein Tyrann. Ein bestimmtes Maß an Gewaltherrschaft ist erträglicher als die Missstände, die aus Ungehorsam gegenüber dem Fürsten und Nichtachtung seiner Anweisungen hervorgehen.

### **Capitulum XXXV: Qualiter se debent habere cives et universaliter habitatores regni, ne reges provocentur ad iracundiam contra Ipsos**

Postquam docuimus populum<sup>1</sup> et universaliter<sup>2</sup> habitatores regni, ut obediant regibus et observent eorum leges, volumus in hoc capitulo declarare, qualiter se habere debeant existentes in regno, ne reges provocarentur ad iracundiam contra ipsos. Ira autem secundum Philosophum in principio secundi *Rethoricorum* est tristitia proveniens ex appetitu apparentis punicionis. Propter apparentem parvipensionem eorum, que in ipsum aut in<sup>3</sup> ipsius<sup>4</sup> aut in alique, que ordinentur ad ipsum<sup>5</sup>. Nunquam enim ira sine tristitia est. Appetit autem iratus apparenter, idest manifeste punire eos, qui parvipendunt ipsum vel aliqua, que sunt ipsius, vel ea, que aliquo modo ordinantur ad ipsum. Cum ergo quis aliquo dictorum modorum manifeste forefacit in alium, ille, tristatus ex appetitu punicionis, dicitur irasci. Cives itaque, ut non provocent reges ad iram, non debent forefacere nec [fol. CCCXXV<sup>v</sup>] in regem nec in ea, que sunt ipsius, nec in illa, que aliquo modo ordinantur ad ipsum.

Primo quidem expedit eis, qui sunt in regno, ut non incurrant regiam iram, non forefacere in ipsum regem. Regi autem duo debentur, honor et obediencia. Est enim rex caput regni. Caput autem ad alia membra dupliciter comparatur: Primo quidem, quia est alcius et excellencius illis, secundo vero, quia ea dirigit in acciones suas. In capite enim viget semper sensus et ymaginatio, per quam dirigimur in operationes nostras. Sic rex excellencior est omnibus illis, qui sunt in regno. Rursus, quia eius<sup>6</sup> est leges ferre et quia in rege ma[p. 551]xime vigere debet sensus et prudencia, ad ipsum spectat per se et per alios dirigere eos, qui sunt in regno. Racione ergo, quia rex est excellencior aliis, ei<sup>7</sup> debetur honor et reverencia. Racione vero, quia ipsius est dirigere alios, debetur illi<sup>8</sup> subiectio et obediencia. Quare dupliciter potest forte fieri in<sup>9</sup> regem ab hiis, qui sunt in regno: primo, si non ei exhibeant honorem debitum et reverenciam dignam, secundo, si non sint ei subiecti et obedientes, observando eius leges et mandata. Cum enim hec duo, honor [fol. 288<sup>va</sup>] videlicet et obediencia, subtrahuntur a rege, merito provocatur ad iram.

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt: principall*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607: omnes*

<sup>3</sup> *aliqua fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Textvorlage: ipius. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Textvorlage: aliqua non convenienter statt alique, que ordinantur ad ipsum. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *eius fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Korrigiert aus: eis*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607: ei*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607: ad*

### **Kapitel 35: Wie sich Bürger und überhaupt alle Bewohner eines Reiches verhalten sollen, damit Könige nicht beginnen, ihnen zu zürnen**

Wir haben darüber belehrt, dass die ganze Bevölkerung eines Reiches ihrem König gehorchen und seine Gesetze befolgen muss. Im vorliegenden Kapitel wollen wir aufzeigen, wie sie sich zu verhalten hat, um nicht dessen Zorn zu wecken. Zorn ist, wie Aristoteles am Anfang des zweiten Buches der *Rhetorik* sagt, der Schmerz aus Begierde nach merklicher Bestrafung einer eindeutigen Geringschätzung der eigenen Person, der Menschen, die zu einem gehören, oder dessen, was man besitzt. Zorn gibt es nämlich nie ohne Schmerz. Der Erzürrnte begehrt immer, sichtbar – also öffentlich – Vergeltung an jenen zu üben, die ihn persönlich, die Menschen seiner Umgebung oder in irgendeiner Form sein Eigentum missachten. Wenn jemand also seinen Nächsten auf die beschriebene Art irgendwie unrecht behandelt, empfindet dieser aus Schmerz darüber die Begierde, den anderen zu bestrafen. Dann sagt man: „Er wird zornig.“ Um nicht den Zorn ihres Königs zu erregen, dürfen Bürger weder ihn selbst, noch seinen Anhang noch irgendetwas von seinem Eigentum missachten.

Das gilt, erstens, weil man dem König persönlich gegenüber zu zweierlei verpflichtet ist: Ehrerbietung und Gehorsam. Er hat nämlich als Oberhaupt des Reiches gegenüber dessen anderen Angehörigen zwei Funktionen: Er steht über ihnen und sagt entsprechend, was zu tun ist. Ein Haupt hat nämlich das nötige Denkvermögen und die Vorstellungskraft, um unser Handeln zu bestimmen. Genauso liegt es in der Kompetenz des Königs als Reichsoberhaupt, Gesetze zu erlassen. Da er über besonders viel Verstand und Klugheit verfügt, ist es auch seine Aufgabe, persönlich oder durch seine Vertreter den Bewohnern seines Reiches Anweisungen zu erteilen. Aus dem Grund, weil er höher steht als die anderen, gebühren ihm Ehrerbietung und Respekt. Dadurch, dass er führen muss, steht ihm untertäniger Gehorsam zu. Also können sich Untertanen in dieser Hinsicht an einem König auf zwei Arten vergehen: indem sie ihm nicht, wie angemessen, Ehre und Respekt erweisen, oder durch Nichtbefolgung seiner Gesetze und Anordnungen. Wenn ihm beides, Ehrerbietung und Gehorsam, vorenthalten werden, gerät ein König zu Recht in Zorn.

Ideo dicitur secundo *Rethoricorum*, quod irascimur<sup>1</sup> hiis, qui consueverunt vel tenentur<sup>2</sup> nos honorare, si non sic se habeant. Et est ratio, quia sic se habentes videntur nos despiciere. Nam, si nos non despicerent, impenderent nobis honorem dignum. Sic etiam ibidem dicitur, quod et ad minores irascimur, si non sic se habeant, ut debent, vel si faciant contraria eorum, que debent. Quod maxime convenit<sup>3</sup>, si transgrediuntur [fol. CCCXXVI] mandata superiorum et non obediunt regi quasi preexcellenti<sup>4</sup>.

Viso, quomodo habitatores regni non debent provocare regem ad iram, forefaciendo in ipsum, non exhibendo<sup>5</sup> ei debitum honorem et obedienciam dignam<sup>6</sup>, restat videre, quomodo non debent ipsum ad iram<sup>7</sup> provocare, forefaciendo in eos, qui sunt eius et qui pertinent ad ipsum. Ad regem autem pertinere videntur quatuor genera personarum, videlicet parentes et universaliter omnes cognati, uxor, filii et subditi. Spectat itaque ad habitatores regni, si nolunt regem ad iram provocare, non solum non forefacere in ipsum regem, set etiam non forefacere in cognatos, uxorem, filios et universaliter in omnes subiectos<sup>8</sup> regi. Et, quia omnes, qui sunt in regno, ipsi regi sunt subditi, forefit<sup>9</sup> in regem quocienscunque alicui existenti in regno efficitur iniuria aliqua. Hoc est ergo, quod dicitur secundo *Rethoricorum*, capitulo *De ira*, quod irascimur forefaciencibus in parentes, filios, uxores et subiectos, eo quod est turpe ipsis non ausiliari.

Tercio spectat [p. 552] ad habitatores regni non forefacere in ea, que aliquo modo ordinantur ad regem. Huiusmodi autem sunt possessiones proprie et debita iura regni. Provocatur enim rex ad iram contra usurpantes iura regni<sup>10</sup> quia in hoc videntur ipsum contempnere<sup>11</sup> et parvipendere, si iniuste et absque iussione regia manum apponant<sup>12</sup> in ea, que ad regem spectant.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: rascimur. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: tenentur vel consueverunt

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: contingit

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: praeexcellenti

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: exhibere

<sup>6</sup> *Davor getilgt*: d. *Druck Rom 1607*: condignam

<sup>7</sup> *Textvorlage*: ipsa. ad ipsam *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: ipsi

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: forefacit

<sup>10</sup> Provocatur enim ... iura regni *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *Textvorlage*: con contendere *statt contempnere. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607*: apponunt



Daher steht im zweiten Buch der *Rhetorik*, wir zürnten, wenn jene, die gewohnt oder gehalten sind, uns Ehre zu erweisen, sich nicht entsprechend benehmen. Das ist auch der Grund, warum wir ein solches Verhalten als verächtlich ansehen. Wenn uns jemand nämlich nicht verachtet, dann erweist er uns auch den angemessenen Respekt. Deshalb heißt es an derselben Stelle auch, wir gerieten über Untergebene in Zorn, wenn sie sich nicht verhalten, wie sie sollen, oder sogar das genaue Gegenteil davon tun. Das gilt ganz besonders, wenn wir die Anordnungen unserer Vorgesetzten missachten und insbesondere dem König als dem Höchsten unter ihnen nicht gehorchen.

Deshalb dürfen die Bewohner eines Reiches nicht dessen Zorn durch das Vergehen wecken, ihm nicht, wie es sich gehört, Ehre und Gehorsam zu erweisen. Es muss noch dargelegt werden, warum sie ihn nicht dadurch erzürnen dürfen, dass sie sich gegen seinen Anhang oder sein Eigentum vergehen. Zu seinem Anhang zählen offensichtlich vier Gruppen von Personen, die Eltern und überhaupt alle [entfernteren] Verwandten, Frau und Kinder sowie die Untertanen. Um nicht den Zorn des Königs auf sich zu ziehen, sollen die Bewohner des Reiches also nicht nur ihm selbst kein Unrecht zufügen, sondern ebenso wenig seinen Blutsverwandten, der Ehefrau, den Kindern und überhaupt allen, die ihm untertan sind. Zu Letzteren gehört ein jeder, der in seinem Reich lebt. Daher ist es jedes Mal ein Vergehen gegen den König selbst, wenn man einem davon ein Unrecht zufügt. Deshalb steht in Buch II der *Rhetorik*, im Kapitel *Über den Zorn*, dass wir zornig werden, wenn man sich gegen unsere Eltern, Kinder, Ehefrauen und Untergebenen vergeht. Denn es wäre schändlich, ihnen nicht beizustehen.

Drittens sollen sich die Untertanen auch kein Vergehen gegen das erlauben, worüber der König irgendwie die Verfügungsgewalt ausübt. Dazu gehören sein Privatbesitz und die Einnahmen, auf die das Reich Anspruch hat. Ein König gerät nämlich in Zorn gegen die, welche sich Herrschaftsrechte anmaßen. Denn es handelt sich dabei offensichtlich um eine verächtliche Herabsetzung seiner eigenen Person, wenn man unberechtigt oder ohne seine ausdrückliche Anweisung die Hand auf etwas legt, was ihm zusteht.

Decet ergo omnes cives et universaliter omnes habitatores regni ab ipsa infancia<sup>1</sup> provocare filios ad dilectionem regis, instruere eos, quomodo debeant honorare regem, obedire ei, non forefacere in cognatos eius nec in filios nec in aliquas personas ei subiectas nec in aliqua iura regni. Pessimus est enim, [fol. CCCXXVI] ut dicitur septimo *Politicorum*, non instruere pueros ad virtutem et observanciam legum utilium et ad ob[fol. 288<sup>vb</sup>]servandum ea, que requirit policicia<sup>2</sup> vel regimen regni, in quo existit. Semper enim amamus prima magi et illud, ad quo primo instruuntur<sup>3</sup> iuvenes, sunt magis proni ad observandum.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: impaciencia. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: politia

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: instruuntur

Also müssen ausnahmslos alle Untertanen bei ihren Kindern von klein auf die Liebe zum König wecken, sie lehren, wie man ihm Ehre erweist und gehorcht, und dass sie seine Verwandten, Kinder und Untertanen und worauf das Reich Anspruch hat, nicht missachten dürfen. Am schlimmsten ist es, wie es im siebten Buch der *Politik* heißt, den eigenen Kindern keine Tugend und nicht die Befolgung der notwendigen Gesetze sowie die Beachtung dessen zu lehren, was das Gemeinwesen oder die Herrschaft darüber erfordert. Die erste Liebe ist nämlich immer am stärksten, und wir neigen dazu, uns eher an das zu halten, was wir zuerst als Jugendliche beigebracht bekommen haben.

**Capitulum XXXVI: Quomodo reges et principes debeant se habere, ut  
amentur a populo, et quomodo, ut timeantur, et quod, licet utrunque sit  
necessaria, amari tamen plus debent quam timeri<sup>1</sup>**

Quoniam in primo libro promissimus nos dicturos<sup>2</sup>, quomodo reges et principes debeant se habere, ut amentur a populo, et quomodo timeantur, volumus hic exsequi, qualiter hoc fieri<sup>3</sup> contingat. Sciendum itaque, quod, ut reges et principes communiter amentur a populo, tria potissime in se habere debent: Primo quidem esse debent benefici<sup>4</sup> et liberales, secundo fortes et magnanimi, tercio equales et iusti<sup>5</sup>.

Primum autem sic patet: Nam vulgus quasi<sup>6</sup> non percipit nisi sensibilia bona, ideo beneficos et liberales in nummismata et in ea, que possunt nummismate mensurari, amat et reveretur<sup>7</sup>. Ideo dicitur secundo *Rethoricorum*, capitulo *De amore*, quod populus amat<sup>8</sup> et honorat<sup>9</sup> beneficos in pecunia<sup>10</sup> et liberales.

Secundo, ut reges amentur in po[p. 553]pulo, debent esse fortes et magnanimi, exponentes<sup>11</sup>, si oporteat, eciam<sup>12</sup> se ipsos pro bono communi et defensione regni. Nam populus valde diligit fortes et magnanimos, exponentes se pro bonis communibus. Credit enim per tales salutem [fol. CCCXXVIII] consequi. Ideo dicitur secundo *Rethoricorum*, quod, quia diligimus beneficos in salutem<sup>13</sup>, idest eos, qui possunt nobis benefacere nos salvando et liberando, ideo diligimus fortes et cordatos.

Tercio, ut reges diligantur a populo, decet eos esse iustos et equales. Nam maxime provocatur populus ad odium regis, si viderit ipsum non observare iusticiam. Ideo dicitur secundo *Rethoricorum*, quod iustos maxime diligimus.

Viso, quomodo reges et principes debeant se habere, ut amentur a populo, videre restat, quomodo se habere debent, ut timeantur ab eis.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: timere. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Davor getilgt*: distincturos, quomodo

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: fieri hoc

<sup>4</sup> *Textvorlage*: beneficii. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Korrigiert aus*: et iusti

<sup>6</sup> quasi *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Korrigiert aus*: revertetur

<sup>8</sup> *Textvorlage*: amant. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Textvorlage*: honorant. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Textvorlage*: pecunias. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: ponentes

<sup>12</sup> *eciam fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>13</sup> consequi. Ideo ... in salutem *fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

**Kapitel 36: Wie Könige und Fürsten sich verhalten müssen, damit sie vom Volk geliebt und gefürchtet werden. Zwar ist beides notwendig. Aber man soll mehr danach streben, geliebt statt gefürchtet zu werden**

Wir haben ja im ersten Buch versprochen, darüber zu reden, wie Könige und Fürsten sich verhalten müssen, um vom Volk geliebt und auch gefürchtet zu werden. An dieser Stelle wollen wir der Frage nachgehen, wie das zu bewerkstelligen ist. Es ist zu beachten, dass Könige und Fürsten besonders drei Eigenschaften haben müssen, um von ihren Untertanen geliebt zu werden: Sie müssen, zum Ersten, wohlthätig und freigebig und zweitens tapfer und großmütig sein sowie drittens alle unterschiedslos gerecht behandeln.

Die breite Masse erkennt fast nur, was äußerlich gut ist. Daher liebt und verehrt sie diejenigen, welche freigebig Geld und, was man damit kaufen kann, verschenken. Aus diesem Grund steht im zweiten Buch der *Rhetorik*, im Kapitel *Über die Liebe*, das Volk erweise denjenigen Liebe und Ehre, die anderen gerne von ihrem Geld abgeben.

Zweitens müssen Könige, um Liebe zu erwerben, so tapfer und großmütig sein, dass sie sich bei Bedarf auch in eigener Person für das Gemeinwohl und die Landesverteidigung einsetzen. Denn beim Volk sind diejenigen sehr beliebt, welche sich wegen dieser Eigenschaften um der Allgemeinheit willen selbst in Gefahr bringen, weil es glaubt, dadurch gerettet zu werden. Daher wird in Buch II der *Rhetorik* gesagt, wir liebten diejenigen, denen wir verdanken, heil davonzukommen, also wer uns die Wohltat erweisen kann, unsere Freiheit unbeschadet zu erhalten. Also gilt unsere Zuneigung den Beherzten.

Drittens müssen Könige, um vom Volk geliebt zu werden, zu allen gleich gerecht sein. Denn nichts weckt bei den Untertanen so sehr den Hass auf einen König als die Beobachtung, dass er keine Gerechtigkeit übt. Dementsprechend wird im zweiten Buch der *Rhetorik* gesagt, am beliebtesten seien die Gerechten.

Da somit behandelt ist, wie sich Könige und Fürsten verhalten müssen, um von ihren Untertanen geliebt zu werden, fehlt noch die Darstellung dessen, was zu tun ist, um ihre Furcht zu wecken.

Potissime autem timentur potentes, ut patet ex<sup>1</sup> secundo *Rethoricorum*, propter puniciones, quas exercent in subditos. In punicione autem tria sunt consideranda, videlicet punicionem ipsam, personam punitam et modum puniendi.

Quantum ergo ad punicionem timentur reges et principes, si in eos, qui ultra modum regnum et policiciam<sup>2</sup> perturbant, inexquisitas crudelitates exerceant. Ideo dicitur secundo *Rethoricorum*, quod homines timent eos, de quibus sunt conscii fe[fol. 289<sup>ra</sup>]cisse aliquod dirum.

Secundo timentur reges et potentes non solum ratione punicionis dire, set eciam ratione personarum punitarum. Nam iustus pro iusticia nulli parcere debet. Ideo dicitur septimo *Politicorum*, quod bene operans nulli parcit, quia nec pro patre nec pro filio nec pro amico nec pro aliquo alio dimittendum est operari iuste et bene. Tunc itaque ratione personarum punitarum timentur reges et principes, quando nec amicis nec aliis parcunt, si viderint eos forefacere. Timet ergo<sup>3</sup> tunc quilibet ex populo forefacere, cogitans se non posse punicionem effugere. Immo, ut vult Philosophus septimo *Politicorum*<sup>4</sup>, decet reges et potentes, ut<sup>5</sup> magis timeantur et, ut virilius observent iusticiam, magis puni[fol. CCCXXVII<sup>v</sup>]re et severius se gerere contra amicos, si contingat eos valde forefacere quam contra alios.

Tercio timentur reges [p. 554] et principes ratione modi puniendi. Quod fieri convenit<sup>6</sup>, cum adeo<sup>7</sup> eorum iudices et prepositi<sup>8</sup> latenter et caute se gerunt in punicionibus exsequendis et in iusticia facienda, quod mali effugere non possunt, quin<sup>9</sup> puniantur. Ideo dicitur secundo *Rethoricorum*, quod lativi magis timentur quam manifesti.

Viso, quomodo reges et principes<sup>10</sup> se habere debent<sup>11</sup>, ut amentur, et quomodo, ut timeantur, delevi patere potest, quod, licet utrumque sit necessarium, amari tamen debent magis appetere quam timeri. Dicebatur enim supra, quod principalis intencio regis et cuiuscunque principantis esse debet inducere alios ad virtutem. Omne ergo bene agere<sup>12</sup>, per quod cives sunt magis boni et virtuosii, debet esse magis intentum a legislatore.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: in

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: politiam

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>4</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: ut

<sup>5</sup> *Davor getilgt*: principes. et potentes, ut *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: contingit

<sup>7</sup> *Textvorlage*: ad eo. *Druck Rom 1607*: ad

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: praepositos

<sup>9</sup> *Korrigiert aus*: quim

<sup>10</sup> *Textvorlage*: prin. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: debeant

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607*: bonum *statt* bene agere

Am meisten werden aber die Mächtigen, wie sich dem zweiten Buch der *Rhetorik* entnehmen lässt, wegen der Strafen gefürchtet, die sie über ihre Untertanen verhängen. Bei der Bestrafung sind drei Aspekte zu berücksichtigen: das Strafmaß, die Person des Delinquenten und die Art der Vollstreckung.

Was Ersteres betrifft, werden Könige und Fürsten dann gefürchtet, wenn sie gegen die, welche für übermäßige Unruhe innerhalb des Reiches sorgen, besondere Härte walten lassen. Daher liest man im zweiten Buch der *Rhetorik*, man fürchte diejenigen, die dafür bekannt seien, schon einmal Härte gezeigt zu haben.

Zweitens werden Könige und andere Machthaber nicht allein wegen der Strenge ihren Sanktionen gefürchtet, sondern auch wegen denjenigen, gegen die sie verhängt werden. Denn der Gerechte kann niemand von seiner verdienten Strafe ausnehmen. Deshalb steht in Buch VII der *Politik*, man tue gut daran, niemanden zu schonen. Denn beim gerechten und guten Handeln sei auch beim eigenen Vater oder Sohn, bei einem Freund oder sonst jemandem keine Ausnahme erlaubt. Könige und Fürsten werden deshalb dann gefürchtet, wenn sie keinen Freund und auch niemand anderen verschonen, wenn dieser offensichtlich sich etwas hat zu Schulden kommen lassen. Es hat also denn jeder im Volk Angst davor, ein Verbrechen zu begehen, wenn er weiß, dass er seiner Strafe nicht entgehen würde. Tatsächlich behauptet Aristoteles in Buch VII der *Politik*, um am meisten gefürchtet zu werden und am unerschütterlichsten der Gerechtigkeit zu dienen müssten Könige sich im Falle eines schweren Vergehens von Freunden ihnen gegenüber strenger verhalten und sie härter bestrafen.

Drittens werden Könige und Fürsten wegen der Art der Strafvollstreckung gefürchtet. Das ist dann der Fall, wenn ihre Richter und Vertreter beim Üben der Gerechtigkeit insgeheim darauf hinwirken, dass kein Übeltäter seiner Bestrafung entgehen kann. Denn in Buch II der *Rhetorik* wird gesagt, die im Verborgenen geblieben seien mehr gefürchtet als diejenigen, die im Licht der Öffentlichkeit stehen.

Nachdem wir aufgezeigt haben, wie Könige und Fürsten sich verhalten müssen, um geliebt, und wie, um gefürchtet zu werden, kann man daraus leicht schließen, dass zwar beides nötig ist, man aber trotzdem mehr nach Ersterem streben soll. Es wurde nämlich oben gesagt, dass es die Hauptabsicht eines Königs und eines jeden Herrschers sein soll, Andere zu tugendhaftem Verhalten zu veranlassen. Jedes Gut, wodurch die Bürger besser und tugendhafter werden, muss auch mehr in der Absicht des Gesetzgebers liegen.

Cum ergo, si<sup>1</sup> cives et existentes in regno<sup>2</sup> bene agant et observent leges et mandata regis ex amore honesti et ex dilectione, quam habent ad bonum commune et ad regem, sint magis boni et virtuosī, quam si hoc facerent timore pene et ne punirentur. Magis debent appetere reges et principes amari a populis et, quod amore boni populi bene agant, quam timeri ab eis et ex<sup>3</sup> timore pene cavere sibi ab actibus malis. Utrumque enim est necessarium, timeri et amari. Nam non omnes sunt adeo boni et perfecti, quod solo ex<sup>4</sup> amore honesti et boni communis et ex dilectione legislatoris, cuius est intendere commune bonum, quiescant male agere. Oportuit ergo aliquos inducere ad bonum et retrahere a malo timore pene, eligibilis tamen est amari quam timeri, ut est per habita manifestum. [fol. 289<sup>b</sup>/p. 555/fo. CCCXXVIII]<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> si fehlt im Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: si

<sup>3</sup> Druck Rom 1607: quod

<sup>4</sup> ex fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607

<sup>5</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: Tertia pars tertii libri de regimine principum, in qua tractatur, quomodo regenda civitas sit aut regnum tempore belli



Alle Einwohner des Reiches sind dann besser und tugendhafter, wenn sie sich richtig verhalten und die Gesetze und Verordnungen des Königs aus Liebe zur Ehrenhaftigkeit, zum Gemeinwohl und zum Herrscher befolgen statt aus Angst vor der Vollstreckung einer gegen sie verhängten Strafe. Daher müssen Könige und Fürsten mehr danach trachten, von ihrem Volk geliebt zu werden. Aus Liebe zum Guten verhalten sich die Leute richtig, statt sich nur aus Angst vor den Herrschern und deren Bestrafung davor zu hüten, Böses zu tun. Es braucht beides, gefürchtet und geliebt zu werden. Alle sind nicht so vollendet gut, dass sie aus Liebe zum ehrenhaften Verhalten, zum Gemeinwohl und zum Gesetzgeber, der im Auge haben muss, was für alle gut ist, davon absehen, Böses zu tun. Also muss man einige durch die Angst vor Strafe zur Tugend führen und vom Schlechten abhalten. Es ist trotzdem, wie aus dem Gesagten deutlich wird, vorzuziehen, geliebt statt gefürchtet zu sein.

**Incipiunt capitula tercie partis tercii libri de regimine principum,  
in qua tractatur, quomodo regenda sit civitas aut regnum  
tempore belli**

- I. Quid est milicia et ad quid est instituta et quod omnis bellica operacio sub milicia continetur
- II. Que sunt regiones ille, in quibus meliores sunt bellatores et ex quibus eligendi sunt homines bellicosi<sup>1</sup>
- III. In qua etate assuescendi sunt iuvenes ad opera bellica et ex quibus signis cognoscere possumus homines<sup>2</sup> bellicosi<sup>3</sup>
- IV. Que et quot habere debent homines bellicosi, ut bene pugnent et ut eos strenue bellare contingat<sup>4</sup>
- V. Qui sunt meliores bellatores, an urbani et nobiles vel agricole et rurales<sup>5</sup>
- VI. Quod in opere bellico nimium valet exercitacio armorum et quod ad incendendum<sup>6</sup> gradatim et passim et ad cursum et saltum exercitandi sunt bellatores
- VII. Quod non sufficit ad incendendum serio et gradatim et ad cursum et ad saltum exercitare bellatores, set sunt plura alia, ad que exercitandi sunt homines<sup>7</sup> bellicosi
- VIII. Quod utile est in exercitu facere fossas et construere castra et qualiter castra sunt construenda et que sunt attendenda in constructione castrorum

---

<sup>1</sup> bellicosi nach dem Titel des dritten Kapitels in der Zeile ergänzt und eingefügt

<sup>2</sup> signis cognoscere possumus homines nach dem Titel des vierten Kapitels in der Zeile ergänzt und eingefügt

<sup>3</sup> bellicosi am Ende der Zeile nach der Ergänzung zum Titel des zweiten Kapitels ergänzt und nach dem vorhergehenden Nachtrag zum Titel des dritten Kapitels eingefügt

<sup>4</sup> bellare contingat nach dem Titel des fünften Kapitels in der Zeile ergänzt und eingefügt

<sup>5</sup> agricole et rurales nach dem Titel des sechsten Kapitels in der Zeile ergänzt und eingefügt

<sup>6</sup> Davor getilgt: incendium

<sup>7</sup> Davor getilgt: pluria alia

***Beginn der Abschnitte von Teil III des dritten Buches über die Fürstentherrschaft. Darin wird behandelt, wie eine Stadt oder ein Reich in Kriegszeiten zu regieren ist***

- Kapitel 1: Was Wehrkunde ist und wozu sie dient. Die ganze Kriegführung fällt eigentlich in ihre Zuständigkeit
- Kapitel 2: In welchen Gegenden es die besten Kämpfer gibt und aus welchen Berufen man Soldaten wählen soll
- Kapitel 3: In welchem Alter man Jugendliche an Waffen ausbilden soll. Woran man einen richtigen Soldaten erkennt
- Kapitel 4: Worüber Soldaten verfügen müssen, um gut und mutig zu kämpfen
- Kapitel 5: Wer besser kämpfen kann, kultivierte Adelige oder grobschlächliche Bauern
- Kapitel 6: Im Krieg zählt es ganz besonders, an den Waffen geübt zu sein. Soldaten muss man das Marschieren in Reih und Glied, das Laufen und Springen üben lassen
- Kapitel 7: Es reicht nicht, Soldaten im Marschieren in Reih und Glied, im Laufen und Springen zu üben. Es gibt noch vieles mehr, worin man sie ausbilden muss
- Kapitel 8: Es ist für die Truppen von Vorteil, Gräben auszuheben und Lager zu errichten. Wie man Letztere bauen soll und was dabei zu beachten ist

- IX. Que et quot sunt consideranda in bello, si debeant publica pugna committi
- X. Quod utile est in bello ferre vexilla et constituere duces et prepositos et quales esse debeant, qui in<sup>1</sup> exercitu vexilla portant et qui equitibus et peditibus preponuntur
- XI. Quibus cautelis debet uti dux belli, ne suus exercitus ledatur in via
- XII. Qualiter ordinande sunt accies, si debeamus contra hostes vel adversarios dimicare<sup>2</sup>
- XIII. Quod deridendi sunt in bello omnes percutentes cesim et quod eligibilis est percutere puctim
- XIV. Quot et que sunt illa, que hostes potentiores reddunt<sup>3</sup> et quot modis et qualiter debemus hostes invader
- XV. Quomodo homines bellatores stare debeant, si velint hostes percutere et quomodo debeant eos circumdare et quomodo debeant declinare ad pugnam, si non sit bonum pugnam committere<sup>4</sup>
- XVI. Quot sunt genera bellorum et quot modis devincende sunt munitiones et urbanitates et quo tempore melius est obsidere civitates et castra
- XVII. Quomodo se debent munire obsidentes et quomodo per cuniculos impugnari possunt munitiones obsessas<sup>5</sup>
- XVIII. Que et quot sunt genera machinarum ehiciendi lapides, per que impugnari contingit munitiones obsesse et devinci possunt civitates et castra<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> *Textvorlage: eciam. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *-micare nach dem Titel des elften Kapitels in der Zeile ergänzt und eingefügt*

<sup>3</sup> *Textvorlage: redunt. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *pugnam committere nach dem Titel des dreizehnten Kapitels in der Zeile ergänzt und eingefügt*

<sup>5</sup> *Textvorlage: obsesse. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *et devinci possunt civitates et castra nach dem Titel des siebzehnten Kapitels in der Zeile ergänzt und eingefügt*

- Kapitel 9: Was im Krieg bei einer offenen Feldschlacht zu beachten ist
- Kapitel 10: Welchen Nutzen es hat, mit Fahnen in die Schlacht zu ziehen sowie Heerführer und andere Offiziere zu bestimmen. Welche Eigenschaften Fahnenträger und welche die Vorgesetzten von Rittern und Fußsoldaten haben müssen
- Kapitel 11: Welche Vorkehrungen ein Feldherr zu treffen hat, damit seinen Truppen auf dem Marsch nichts zustößt
- Kapitel 12: Wie man sein Heer für den Kampf gegen feindliche Truppen in Stellung bringen soll
- Kapitel 13: Auf dem Schlachtfeld machen sich alle lächerlich, die mit dem Schwert zuschlagen. Man soll besser damit stechen
- Kapitel 14: Was den Feind stärker macht. Wie man ihn angreifen soll
- Kapitel 15: Wie Männer beim Kämpfen Aufstellung nehmen müssen, um den Feind zu durchbohren. Wie sie ihn zu einzukreisen haben und sich dem Kampf entziehen sollen, wenn der Zeitpunkt dafür nicht günstig ist
- Kapitel 16: Welche Typen der Schlacht es gibt. Auf wieviele Arten man Schanzen und Stadtmauern überwinden kann. Wann es besser ist, eine Stadt oder eine Burg zu belagern
- Kapitel 17: Wie man Festungen belagern soll und dabei den Tunnelbau einsetzen kann
- Kapitel 18: Wie viele Arten von Maschinen es gibt, um damit Felsbrocken zu verschießen. Wie man damit Befestigungsanlagen bekämpfen und belagerte Städte oder Burgen einnehmen kann

- XIX. Quomodo per edificia lignea<sup>1</sup> et pulsa<sup>2</sup> ad muros civitatis vel castris impugnari possunt munitiones obsesse
- XX. Qualiter edificanda sunt castra et civitates, ne per pugnam ab obsidencibus faciliter devincantur
- XXI. Quomodo muniende sunt civitates et castra et universaliter omnes municiones, ut<sup>3</sup> ab obsidencibus difficilius capiantur
- XXII. Quomodo resistendum est impugnacioni facte per cuniculos et qualiter machinis lapidariis et aliis edificiis obsessi debeant obviare
- XXIII. Qualiter construenda est navis et qualiter committendum est navale bellum et ad que bella singula ordinantur<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> *Textvorlage:* ligne

<sup>2</sup> *Textvorlage:* pulso. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Textvorlage:* et. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Das Inhaltsverzeichnis von Teil III des dritten Buches ist am unteren (bis Kapitel VI) bzw. rechten Rand von fol. 289<sup>r</sup> ergänzt und wird hier in der Transkription dem ersten Kapitel vorangestellt*

- Kapitel 19: Wie man belagerte Festungen dadurch angreift, dass man hölzerne Belagerungsgeräte an die Stadt- oder Burgmauern heranführt
- Kapitel 20: Wie man Burgen oder Städte errichten soll, damit sie im Kampf nicht leicht von Belagerern bezwungen werden können
- Kapitel 21: Wie man es einrichten soll, damit Städte, Burgen und überhaupt alle befestigten Plätze nur schwer von Belagerern erobert werden können
- Kapitel 22: Wie man sich bei einer Belagerung der Unterminierung widersetzt und auch Katapulte und andere Kriegsmaschinen abwehrt
- Kapitel 23: Wie man ein Schiff baut und einen Seekrieg führt. Wozu Kriege überhaupt dienen

## **Capitulum I: Quod est militia et ad que est instituta et quot omnis bellica<sup>1</sup> operacio sub militia continetur**

Peractis duabus partibus<sup>2</sup> huius libri tercii<sup>3</sup>, quia ostensum est, quid senserunt antiqui philosophi de regimine civitatis et regni et determinatum est, qualiter regenda<sup>4</sup> sit civitas atque regnum tempore pacis, reliquum est tractare de opere<sup>5</sup> bellico, ut sciant reges et principes, qualiter committenda sint bella. Nam ut plurimum bellorum industria, ut patet per Vegecium in libro<sup>6</sup> *De re<sup>7</sup> militari*, plus confert ad optinendam victoriam, quam faciat multitudo vel eciam<sup>8</sup> fortitudo bellancium. Opus autem bellicum, ut patebit in prosequendo<sup>9</sup>, continetur sub militari. Quare, si de opere bellico tractare volumus, videndum est, quid sit militia et ad quid sit instituta. Sciendum ergo<sup>10</sup> militarem<sup>11</sup> esse quamdam prudenciam sive quamdam speciem prudencie. Possumus autem, quantum ad presens spectat, distinguere [fol. CCCXXVIII<sup>v</sup>] quinque species prudencie, videlicet prudenciam singularem, yconomicam, regnativam, politicam sive civilem et militarem.

Dicitur enim aliquis habere singularem vel par[p. 556]ticularem prudenciam, quando se ipsum scit<sup>12</sup> regere et gubernare, et hec est minor prudencia quam yconomica et regnativa. Nam minus est scire regere se ipsum quam scire regere familiam et civitatem aut regnum.

Secunda species prudencie dicitur esse yconomica. Nam prudens ex hoc aliquis dicitur, ut patet ex sexto<sup>13</sup> *Ethicorum*, quia scit bene consiliari et scit<sup>14</sup> bene dirigere ad bonum finem. Ubi ergo reperitur alia et alia ratio boni, ibi reperitur alia et alia species prudencie. Quare, cum bonum domesticum et bonum tocus familie sit aliud<sup>15</sup> a bono alicuius singularis persone, sicut bonum commune est aliud a bono aliquo singulari, yconomicam prudenciam, per quem quis scit regere domum et familiam, oportet esse aliam a prudencia, qua quis novit se ipsum regere.

---

<sup>1</sup> *In der Textvorlage folgt: et. Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607: partibus duabus*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: tertii libri*

<sup>4</sup> *regenda fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607: tempore*

<sup>6</sup> *libro fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Korrigiert aus: rege*

<sup>8</sup> *eciam fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607: sequendo*

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607: igitur*

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607: militiam*

<sup>12</sup> *Textvorlage: sit. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>13</sup> *Druck Rom 1607: septimo*

<sup>14</sup> *scit fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>15</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: bonum*



---

## **Kapitel 1: Was Wehrkunde ist und wozu sie dient. Die ganze Kriegführung fällt eigentlich in ihre Zuständigkeit**

Zwei Teile dieses dritten Buches sind schon vollendet. Darin wurden die Meinungen antiker Philosophen über die Stadt- und Landesherrschaft dargestellt und näher bestimmt, wie sie auszuüben ist, wenn gerade Frieden herrscht. Es fehlt noch die Behandlung der Kriegszeit, damit Könige und Fürsten wissen, wie sie sich dem Kampf stellen müssen. Aus der Schrift des Vegetius *Über das Militärwesen* lässt sich entnehmen, dass beharrliches Kämpfen sehr oft mehr zum Sieg beiträgt als zahlenmäßige Überlegenheit oder die Tapferkeit der Truppe. Wie sich noch zeigen wird, ist die Kriegführung in der Wehrkunde mit enthalten. Wollen wir also die Kriegführung behandeln, müssen wir erst betrachten, was Wehrkunde ist und wozu sie dient. Wehrkunde ist also ein bestimmte oder Art der Klugheit. Wir können an dieser Stelle fünf dieser Arten unterscheiden: die individuelle Klugheit, die haushälterische, die herrscherliche, die politische oder staatliche sowie die militärische.

Man sagt, jemand sei persönlich oder individuell klug, wenn er sich selbst unter Kontrolle halten kann. Das ist eine Klugheit geringeren Grades als die haushälterische oder die herrscherliche. Denn es ist weniger wert, nur sich selbst beherrschen zu können als eine ganze Hausgemeinschaft, eine Stadt oder ein Reich.

Die zweite Art der Klugheit bezeichnet man als „haushälterisch“. „Klug“ heißt, wie aus dem sechsten Buch der *Nikomachischen Ethik* hervorgeht, da wohlberaten, etwas auch zum guten Ende führen zu können. Da etwas in verschiedener Hinsicht gut sein kann, gibt es auch unterschiedliche Arten der Klugheit. Das Wohl eines Haushalts, also einer ganzen Wohngemeinschaft, ist verschieden von dem eines Einzelnen; und für die Allgemeinheit ist nicht dasselbe gut wie für Einen allein. Entsprechend muss die ökonomische Klugheit, die einem erlaubt, seinen Haushalt mit den darin lebenden Menschen zu führen, anders sein als die Klugheit zur Selbstbeherrschung.

Tercia species prudencie dicitur esse regnativa vel legum positiva. Nam, sicut persona aliqua singularis est pars domus, ita domus est pars civitatis et regni, et, sicut bonum domesticum<sup>1</sup> est aliud a bono alicuius singularis persone, sic bonum civitatis et regni est aliud a bono domestico. Prudencia ergo regnativa et legum positiva, idest prudencia, que requiritur in rege et principante, cuius est leges ferre et regere regnum et civitatem, est alia a pruden[fol. 289<sup>va</sup>]cia yconomica, que requiritur in patrefamilias<sup>2</sup>, cuius est gubernare domum. Immo, quanto bonum civitatis et regni excedit bonum domesticum et bonum alicuius particularis perso[fol. CCCXXIX<sup>r</sup>]ne, tanto prudencia, que requiritur in rege, oportet excedere prudenciam patrisfamilias vel prudenciam alicuius particularis hominis. Propter quod bene dictum est, quod ait Vegecius in primo libro *De re militari*, quod neque quemquam magis decet vel meliora scire vel plura quam principem, cuius doctrina omnibus subiectis<sup>3</sup> prodesse potest.

Inde est ergo<sup>4</sup>, quod in erudiendo reges et principes hunc<sup>5</sup> totalem librum divisimus in tres libros. Quia in primo libro docuimus regem esse prudentem, prout rex aut princeps est quedam persona in se et prout [p. 557] habet se ipsum regere. In secundo vero docuimus ipsum, ut est paterfamilias et ut habet dispensare bona domestica. In tercio vero eruditur rex aut princeps, ut est caput regni aut principatus et ut habet ferre leges et gubernare cives<sup>6</sup>. Omnes autem has<sup>7</sup> tres prudencias decet habere regem, videlicet particularem, yconomicam et regnativam.

Quarta species prudencie dicitur esse politica sive civilis. Nam, sicut in<sup>8</sup> principante requiritur excellens prudencia, qua sciat alios dirigere<sup>9</sup>, sic in quolibet cive requiritur prudencia aliqualis, qua noscat adimplere leges et mandata principantis. Non enim sic obsequitur civis principi<sup>10</sup> aut regi sicut martellus fabro, quia in martello nullo est cognicio, set solum agitur a fabro, set in cive requiritur prudencia aliqua, per quam habeat bonam opinionem, de hiis, que imperantur<sup>11</sup> a rege. Differt autem hec prudencia a prudencia particulari, quam collocavimus in prima specie. Nam aliud est, quod homo<sup>12</sup> sciat se regere, ut est aliquid in se, et aliud, ut subiectus est<sup>13</sup> principanti.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: commune

<sup>2</sup> *Davor getilgt*: paterfa

<sup>3</sup> subiectis *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: ergo

<sup>5</sup> *Textvorlage*: habent. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *In der Textvorlage folgt*: Omnes autem has tres prudencias decet habere regem, videlicet particularem cives. *Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *has fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Davor getilgt*: civilis

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: regere

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: principanti

<sup>11</sup> *imperantur fehlt in der Textvorlage. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>12</sup> *homo fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>13</sup> *est fehlt im Druck Rom 1607*

Die dritte Art der Klugheit wird als „herrscherliche“ oder „gesetzgeberische“ bezeichnet. Eine einzelne Person ist Teil eines Hauses, das wiederum zu einer Stadt oder einem Reich gehört. Entsprechend ist das Wohl der Allgemeinheit etwas anderes als das irgendeines Einzelnen, und das einer Stadt oder eines Reiches von dem des Hauses verschieden. Die herrscherliche, legislatorische Klugheit, also diejenige, welche man bei einem König oder anderen Herrscher mit der Kompetenz findet, Gesetze zu erlassen und eine Stadt oder ein Reich zu regieren, ist demnach auch eine andere als die ökonomische des Familienvaters, der nur über seinen Haushalt zu bestimmen hat. Vielmehr muss die Klugheit, die ein König nötig hat, die eines Hausvaters oder einer Einzelperson um so viel übertreffen wie das Wohl von Stadt und Land wichtiger ist als das häusliche oder das individuelle. Deshalb heißt es bei Vegetius in Buch I *Über das Militärwesen* zutreffend, niemand müsse besser oder mehr Bescheid wissen als ein König, dessen Kenntnisse allen zugutezukommen haben.

Deshalb ist dieses Buch zur Unterrichtung von Königen und Fürsten dreigeteilt. Im ersten haben wir darüber belehrt, wie ein König als Einzelperson, die sich selbst beherrschen muss, klug zu sein hat, und im zweiten, auf welche Art ein Familienvater über die Güter seines Hauses verfügen muss. Im dritten schließlich erhält ein König oder Fürst Kenntnis davon, wie er als Oberhaupt seines Reiches oder sonstigen Herrschaftsgebiets Gesetze erlassen und über seine Untertanen gebieten muss. All diese drei Arten der Klugheit, die individuelle, die haushälterische und die herrscherliche, braucht ein König.

Die vierte heißt „politisch“ oder „bürgerlich“. So wie ein Herrscher hervorragende Klugheit braucht, um über Andere zu regieren, hat jeder Bürger eine bestimmte Art davon nötig, um Gesetze und Anordnungen des Fürsten auch richtig umzusetzen. Ein Bürger gehorcht seinem Fürsten oder König nicht wie ein Hammer dem Schmied. Ein Hammer weiß nicht, was er tut, sondern wird nur vom Schmied in Bewegung gesetzt. Ein Bürger braucht aber eine bestimmte Art von Tugend, um richtig zu verstehen, was vom König angeordnet wird. Diese Klugheit unterscheidet sich aber von der individuellen, die wir als ersten Typus eingeführt haben. Es ist etwas anderes, sich selbst als Einzelner oder in der Eigenschaft als Bürger beherrschen zu können.

Nam, et si quis solitariam<sup>1</sup> vitam [fol. CCCXXIX<sup>v</sup>] duceret, ad hoc<sup>2</sup> oporteret ipsum habere aliqualem prudentiam, qua sciret se regere et gubernare. Non tamen esset in ipso prudentia civilis nec yconomica nec regnativa, quia non esset civitas nec pars civitatis.

Quinta species prudentie dicitur esse militaris. Nam regimen regni et civitatis, si [fol. 289<sup>vb</sup>] sit rectum et ordinatum, assimilatur hiis, que videmus in uno et eodem homine. Sicut ergo quilibet homo habet duas virtutes anime, unam, per quam sequitur bonum et fugit malum, et aliam, per quam aggreditur et resistit prohibentibus, sic quilibet civitas et regnum indiget duplici virtute et duplici prudentia, videlicet legum positiva et militari. Ut per legum positivam tota civitas et totum regnum prosequatur proficua et fugiat nociva, per militarem vero et per operationem bellicam aggrediatur et superet inpedienciam et prohibiva<sup>3</sup>. Militaris ergo est [p. 558] quedam species prudentie, per quam superantur hostes et prohibentes bonum civile et commune.

Ex hoc autem apparet, ad quid sit milicia instituta. Nam, sicut leges, ut supra ostendebatur, principaliter respiciunt commune bonum, sic et milicia principaliter instituta est ad defentionem communis boni, ut civitatis aut regni. Quare, cum commune bonum directe videatur impediti per impugnationem hostium, ex consequenti vero ex sedicione<sup>4</sup> civium et ex oppressione debilium personarum, dicere possumus, quod, sicut ad fortem principaliter spectat bene se habere in opere bellico, ex consequenti vero spectat ad ipsum bene se habere in aliis terribilibus, sic<sup>5</sup> ad milites principaliter spectat bene se habere in opere bellico et per accio[fol. CCCXXX<sup>r</sup>]nes bellicas opprimere impedimenta hostium. Ex consequenti vero spectat ad ipsos secundum iussionem regiam et secundum mandata principantis impedire omnes sediciones civium et omnes oppressiones eorum, qui sunt in regno, per quas turbari potest tranquillitas civium et commune bonum.

Hanc autem prudentiam, videlicet militarem, maxime decet habere regem. Nam, licet execucio bellorum et remove impedimenta ipsius communis boni spectet ad<sup>6</sup> milites et<sup>7</sup> ad eos, quibus<sup>8</sup> rex aut princeps voluerit committere talia, scire tamen, quomodo committenda sint bella et qualiter caute removeri possint inpedienciam commune bonum, maxime spectat ad principantem.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage: sollicitariam. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607: adhuc*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: prohibentia*

<sup>4</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: ipsorum*

<sup>5</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: etiam*

<sup>6</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: ipsos*

<sup>7</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: etiam*

<sup>8</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: ipse*

Würde jemand ganz allein leben, dann bräuchte er eine gewisse Klugheit, die es ihm erlaubt, über sich selbst Kontrolle auszuüben. Er hätte aber dann keine bürgerliche, haushälterische oder herrscherliche, weil er allein noch keine Gemeinschaft bildet und auch kein Teil von einer wäre. Die fünfte Art der Klugheit nennt man „die militärische“. Die richtig ausgeübte Herrschaft über ein Reich oder eine Stadt ähnelt der eines Einzelnen über sich selbst. Ein Mensch hat zwei seelische Tugenden. Die eine lässt ihn nach dem Guten streben und das Schlechte meiden. Durch die andere tritt er dem entgegen, was ihn hemmt, und widersteht ihm. Jeder Stadt und jedes Reich braucht genauso zwei Tugenden oder Arten der Klugheit, eine gesetzgeberische und eine militärische. Durch das positive Recht kommt die Stadt oder das Reich zu dem, was nützlich, und vermeidet, was schädlich ist. Dank der militärischen Tugend zieht man in den Krieg und überwindet dadurch den Widerstand des Feindes. Die militärische ist also eine Art Tugend, durch die wir die Widersacher des Gemeinwohls überwinden.

Also ist klar, worin die Wehrkunde besteht. Die Gesetze gelten vor allem, wie oben erwähnt, dem Gemeinwohl. Ebenso dient das Heer zuvörderst dessen Verteidigung, d. h. derjenigen der Stadt oder des Reiches. Das Gemeinwohl wird offensichtlich durch einen feindlichen Angriff unmittelbar beeinträchtigt und in zweiter Linie durch Aufstände und die Unterdrückung der Schwachen im Innern. Daher lässt sich sagen, ein tapferer Mann müsse sich vor allem im Krieg gut führen, daneben aber auch in anderen schrecklichen Lagen. Also ist es auch die Aufgabe dessen, der sich auf dem Schlachtfeld richtig verhält, indem er den Widerstand des Feindes bricht, auf königlichen Befehl oder Geheiß eines Vorgesetzten Aufstände im Innern niederzuschlagen und jede Unterdrückung der Bevölkerung zu verhindern, durch das friedliche Zusammenleben der Bürger, also das Gemeinwohl, gestört würde.

Über diese Klugheit, nämlich die militärische, muss am allermeisten ein König verfügen. Zwar obliegt die Kriegführung und die Überwindung dessen, was das Gemeinwohl beeinträchtigt, den Soldaten selbst oder den Personen, denen der König eventuell entsprechende Aufgaben überträgt; aber zu wissen, wie man Kriege führt und man mit Bedacht beseitigt, was dem Gemeinwohl entgegensteht, ist ganz besonders die Aufgabe des Herrschers.

Ex hoc ergo patere potest, quales sunt<sup>1</sup> ad miliciam admittendi. Nam milicia videtur esse quedam prudentia operis bellici, ordinata ad commune bonum. Videntur enim se habere milites in opere bellico sicut magistri et doc[fol. 290<sup>ra</sup>]tores in scienciis aliis. Quare, sicut nullus efficiendus est magister in aliis scienciis, nisi constet ipsum esse doctum in arte illa, sic<sup>2</sup> nullus assumendus est ad dignitatem militarem, nisi constet ipsum diligere bonum regni et commune et nisi spes habeatur, quod sit bonus in opere belli[p. 559]co et quod velit secundum iussionem principantis impedire sediciones civium, pugnare pro iusticia et pro viribus<sup>3</sup> remove, quecunque impedire possunt commune bonum.

Ex hoc eciam patere potest omnem bellicam operacionem contineri sub militari. Nam, licet bellare contingat homines pedites vel eciam equestres non existentes milites, debent tamen milites esse magistri bellorum et ordinatores alio[fol. CCCXXX<sup>v</sup>]rum in bello. Ideo sub militari dicitur opera bellica contineri. Ex hoc eciam patet, cum milites esse debeant magistri bellorum, licet execucio belli spectat ad fortitudinem, milicia tamen continetur sub prudentia<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607: sint*

<sup>2</sup> *Textvorlage: sicut. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: iuribus*

<sup>4</sup> *Ex hoc ... sub prudentia fehlt im Druck Rom 1607*

Daraus lässt sich entnehmen, wen man zum Militärdienst heranziehen kann. Als Soldat zu dienen scheint eine besondere Form der Klugheit, d. h. eine im Krieg, zu sein, die dem gemeinen Nutzen dient. Soldaten scheinen sich nämlich dabei zu verhalten wie Fachleute auf anderen Wissensgebieten. Keiner darf diese praktizieren, wenn nicht feststeht, dass er sich damit auskennt. Entsprechend soll man niemanden zum Offizier befördern, ohne sicher zu sein, dass ihm das Wohl des ganzen Reiches am Herzen liegt und er Anlass zur Hoffnung gibt, er werde sich im Krieg bewähren und wolle auf Befehl seines Vorgesetzten Aufstände von Bürgern niederschlagen, für Recht und Gerechtigkeit kämpfen und alles aus dem Weg räumen, was nur die Wohlfahrt des Reiches beeinträchtigen könnte.

Damit steht fest, dass die ganze Kriegführung Aufgabe des Militärs ist. Wohl kann man mit Fußtruppen oder auch Reitern in den Krieg ziehen, die keine ausgebildeten Soldaten sind. Die Soldaten selbst müssen aber Experten für Kriegführung sein und die Anderen entsprechend befehligen. Daher kann man sagen, dass Kriegführung die ureigene Aufgabe der Soldaten ist. Daraus ergibt sich auch klar, dass, wenn Soldaten Kriegskundige sein müssen, trotz der zur Kriegführung nötigen Tapferkeit, die Wehrkunde Teil der Klugheit ist.

## Capitulum II: Que sunt regiones<sup>1</sup> ille, in quibus meliores sunt<sup>2</sup> bellatores, et ex quibus artibus eligendi sunt homines bellicosi

Videtur, quantum ad presens spectat, in opere bellico duo necessaria esse, strenuitas bellandi et prudentia erga bella. Quare, si scire volumus, in quibus regionibus meliores sunt bellatores, oportet attendere circa predicta duo.

In partibus ergo<sup>3</sup> nimis propinquis soli non sunt eligendi bellantes, quia in eis deficit strenuitas et animositas circa bellum, ut ait Philosophus septimo *Politicorum*. Racio autem huius<sup>4</sup> assignatur a Vegecio primo libro *De re militari*, capitulo secundo, ubi dicitur nationes, que vicine sunt soli, nimio calore siccare<sup>5</sup>. Amplius quidem sapiunt, set modicum habundant in sanguine ac<sup>6</sup> propterea non habent pugnandi constanciam<sup>7</sup> neque fiduciam, quia naturaliter metuunt vulnera. Nam, cum naturaliter habeant modicum sanguinis, naturaliter timent sanguinis amissionem. Non ergo sunt prompti<sup>8</sup> ad bella nec ad percussiones.

Rursus, in partibus nimis septentrionalibus et nimis a sole remotis non sunt eligendi bellantes, quia, et si illis est sanguinis copia, ut vulnera non metuant, tamen propter sanguinis habundanciam et impetum sunt quasi furibundi et im[p. 560]prudentes. Ideo non omnino sunt utiles operibus bellicis, quia consilium et prudentia in dimicacione<sup>9</sup> non est modi[fol. CCCXXXI]cum utilis. Ex[fol. 290<sup>rb</sup>]perimento enim videmus et plane hoc vult Philosophus septimo *Politicorum*, quod gentes nimis propinque soli habundant sagacitate et industria, set deficiunt impetu<sup>10</sup> et animositate. Gentes vero a sole remote econtrario prudentia deficiunt et animositate superant. Quare, si tam<sup>11</sup> animositas quam industria necessaria est in bellis, ex neutris partibus eligendi sunt bellatores, set ex regione media, nec omnino a sole remota nec omnino soli propinqua, eligendi sunt bellantes, ut tam prudentia quam animositate participant. Advertendum tamen circa<sup>12</sup> talia documenta accipienda esse, ut in pluribus. Nam in omnibus partibus sunt<sup>13</sup> aliqui industres et aliqui animosi.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: regies. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: sunt meliores

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>4</sup> *Korrigiert aus*: huiusmodi

<sup>5</sup> *Textvorlage*: sictare. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: et

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: constantiam pugnandi

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: prompta. *Druck Rom 1556*: prompti

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: dimicando

<sup>10</sup> *Textvorlage*: prudentia. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *Korrigiert aus*: si tam

<sup>12</sup> *Textvorlage*: cetera. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>13</sup> *Textvorlage*: sut. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*



## **Kapitel 2: In welchen Gegenden es die besten Kämpfer gibt und aus welchen Berufen man Soldaten wählen soll**

Es scheinen entsprechend bei der Kriegführung zwei Eigenschaften nötig zu sein, Kampfesmut und militärische Klugheit. Um zu erfahren, wo man die besten Krieger findet, muss man beide Punkte berücksichtigen.

Man soll sich für keine Soldaten aus Ländern, die besonders viel Sonne abbekommen, entscheiden. Ihnen fehlt es im Krieg an Kampfesmut, wie Aristoteles in Buch VII der *Politik* schreibt. Der Grund wird bei Vegetius in Buch I der Schrift *Über das Militärwesen* genannt. Dort heißt es, dass Völker, die besonders nah an der Sonne leben, vor Hitze austrocknen, aber dafür geistig regsamer sind. Trotzdem haben sie zu wenig Blut. Deshalb gebricht es ihnen im Kampf aus natürlicher Angst, sich zu verletzen, an dem erforderlichen Mut. Wegen dieses natürlichen Mangels an Blut haben sie auch Angst davor, es zu verlieren. Also eignen sie sich nicht dazu, draufloszukämpfen.

Aus Ländern, die zu weit nördlich liegen und entsprechend wenig Sonne haben, soll man aber auch keine Soldaten anwerben. Sie haben so viel Blut, dass sie keine Verwundung fürchten. Wegen dieses Blutreichtums sind sie aber so stürmisch, dass sie sich wie rasend und damit unklug verhalten. Deshalb eignen sie sich gar nicht als Soldaten, weil Besonnenheit und Klugheit auf dem Schlachtfeld nicht zu unterschätzen sind. Aus Erfahrung wissen wir, was auch Aristoteles in Buch VII seiner *Politik* klar sagt, dass nämlich Völker mit viel Sonne über reichlich Scharfsinn und Fleiß verfügen, es ihnen aber an Aggressivität und Beherztheit fehlt. Solche Stämme, die fernab der Sonne leben, haben umgekehrt zu wenig Klugheit und zu viel Mut. Da man im Krieg Mut und Standfestigkeit braucht, darf man sich aus keiner dieser beiden Gegenden Soldaten aussuchen, sondern aus solchen Ländern, die dazwischen liegen und weder zu nah an der Sonne sind noch zu weit weg davon. Diese Menschen verfügen nämlich über einen erklecklichen Teil Klugheit und Mut.

Trotzdem gilt das nur für den Durchschnitt. Denn in allen Gegenden gibt es ein paar Leute, die beharrlich und mutig sind.

Ut plurimum tamen soli propinqui animositate deficiunt, remoti vero prudentia. Advertendum etiam quod, licet in bellis tam animositas quam etiam prudentia sit necessaria, magis tamen est animositas<sup>1</sup> utilis. Ideo, et si gentes omnino propinque soli et omnino remote non sunt penitus utiles actibus bellicis, magis tamen inter medias regiones eligende<sup>2</sup> sunt ad opera bellica remotiores a sole quam propinquiores, ut magis animositate participant.

Viso, ex quibus partibus meliores sunt bellatores, videre restat, ex quibus actibus<sup>3</sup> eligere sunt bellantes. Enumeranda ergo sunt<sup>4</sup> ea, que requiruntur in hominibus<sup>5</sup> bellicosis, ut sciamus, quales homines sunt eligendi ad bellum et ex quibus artibus sunt assumendi bellantes. Sciendum ergo, quod, cum bellantes debeant habere membra apta et assueta ad percuciendum, non debeant orrere effusionem sanguinis<sup>6</sup>, debeant esse animosi ad invadendum et<sup>7</sup> potentes ad tollerandum labores, dicere possumus, quod fabriferra[fol. CCCXXXI<sup>r</sup>]rii et carpentarii utiles sunt ad opera bellica, quia ex arte sua habent brachia apta et assueta ad percuciendum. Sic etiam utiles sunt macellarii, quia non orrent sanguinis effusionem, cum assueti [p. 561] sint ad occisionem animalium et ad effundendum sanguinem. Venatores etiam aprorum admittendi sunt ad huiusmodi opera, quia non sine magna audacia contingit aliquos invadere apros<sup>8</sup>. Sunt ergo tales animosi et strenui ad bellandum. Immo, forte non minus periculosum est bellare cum apro quam pugnare cum hoste. Nam non timentes aprorum [fol. 290<sup>va</sup>] pericula signum est eos non timere hostium bella. Rursus, venatores cervorum non sunt repudiandi ab actibus bellicis, eo quod tales assueti sunt ad labores nimios.

Ex hiis ergo artibus propter ea, que diximus, eligendi sunt bellatores. Barbitonsores autem et sutores, si consideretur<sup>9</sup> ars propria, ad pugnam sunt inutiles. Nam nunquam bene vibrabit<sup>10</sup> clavam aut ensem, qui debet habere manum levem et non est assuetus retinere in manibus nisi ratorium aut acum. Que enim proporsio est acus ad lanceam et rasorii ad clavam? Sic etiam apothecarii, aucupes et piscatores non sunt eligendi ad huiusmodi opera, eo quod non habeant artem conformem operibus bellicosis.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: amimositas est

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: eligendi

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: partibus

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: sunt igitur statt ergo sunt

<sup>5</sup> *Davor getilgt*: omnibus

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: sanguinis effusionem

<sup>7</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: etiam

<sup>8</sup> *Korrigiert aus*: apros

<sup>9</sup> *Textvorlage*: considerentur. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: vibrant

Meistens fehlt es aber denen, die nah an der Sonne leben, an Mut und denen, die von ihr entfernt sind, an Klugheit. Man möge auch beachten, dass im Krieg beide Eigenschaften nötig sind, der Mut aber noch mehr nützt. Wenn Völker, die zu nah oder zu fern der Sonne leben, sich also überhaupt nicht zum Kriegsdienst eignen, soll man aus den Gebieten die zwischen ihnen liegen, eher diejenigen als Soldaten wählen, die etwas weniger Licht abbekommen, weil sie dann über mehr Mut verfügen.

Wir wissen nun, in welchen Breiten die besseren Soldaten leben. Es ist aber noch offen, aus welchen Tätigkeiten man sie auswählen soll. Man muss also die nötigen Eigenschaften der Soldaten aufzählen, um zu wissen, für Männer mit welcher Ausbildung man sich zu entscheiden hat. Krieger müssen den geeigneten Körperbau haben, das Kämpfen gewohnt sein, sich nicht vor Blutverlust fürchten, durch Angriffslust auszeichnen und fähig sein, Strapazen auszuhalten. Somit lässt sich sagen, dass Schmiede und Zimmerleute zum Kriegsdienst taugen. Denn durch ihr Handwerk haben sie kräftige Arme und sind es gewohnt, zuzuschlagen. Entsprechend sind auch Metzger geeignet. Sie haben keine Abscheu davor, wenn Blut fließt, weil sie es gewohnt sind, Tiere zu schlachten und sie ausbluten zu lassen. Auch Wildschweinjäger kann man heranziehen. Denn keiner greift ein Wildschwein an, er sei denn besonders kühn. Also sind diese Leute auch mutig und ausdauernd im Kampf. Vielleicht ist es sogar nicht weniger gefährlich, mit einem Keiler zu kämpfen als mit einem Feind. Keine Angst vor Wildschweinen zu haben ist also ein Zeichen dafür, sich auch nicht vor dem Kampf mit Feinden zu fürchten. Allerdings darf man auch Hirschjäger nicht vom Kriegsdienst ausschließen, denn sie sind Strapazen gewohnt.

Aus den genannten Berufen muss man also seine Soldaten wählen. Barbieri und Schuster sind in Anbetracht ihres Gewerbes zum Kämpfen untauglich. Denn niemals schwingen sie richtig die Keule oder so leichthändig wie nötig das Schwert. Sie sind nur die Handhabung von Rasiermesser oder Ahle gewohnt. In welchem Verhältnis steht nämlich die Ahle zur Lanze oder das Rasiermesser zum Schwert? Entsprechend soll man auch keine Apotheker, Vogelsteller oder Fischer für den Militärdienst auswählen. Auch ihr Beruf passt nicht zum Kämpfen.

Potest ergo contingere, quod in qualibet arte sint aliqui bellicosi et audaces, aliqui vero timidi et pusillanimes. Set, quantum est ex genere artis et prout ars ipsa reddit<sup>1</sup> hominem aptum vel inthernem<sup>2</sup> ad opus bellicum, aliqua genera artium diximus utilia ad actiones bellicas et aliqua inutilia. [p. 562/fol. CCCXXXII<sup>r</sup>]

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>2</sup> *vel inthernem fehlt im Druck Rom 1607*

Es kann also in jedem Beruf kämpferische und kühne Menschen wie auch andererseits ängstliche und kleinmütige geben. Aber ausgehend davon, in welchem Maße das jeweilige Gewerbe einen Menschen zum Kämpfen befähigt oder zu träge dazu macht, haben wir erklärt, dass manche davon zum Kriegsdienst nützlich, andere es aber nicht sind.

### Capitulum III: In<sup>1</sup> qua etate assuescendi sunt iuvenes ad opera bellica et ex quibus signis cognoscere possumus homines bellicosos

Diximus supra Philosophum velle in octavo *Politicorum* iuvenes a quartodecimo anno ultra assuefaciendos esse ad labores fortes, ut ad labores militares et bellicosos. Quod concordat cum Vegecio, *De re militari* dicente, quod a tempore pubertatis assuescendi sunt iuvenes ad militares labores. Immo, quia, quae a iuventute inchoamus, nimis diligimus et delectamur in illis, si vult legislator cives bellatores facere et reddere ipsos aptos<sup>2</sup> ad pugnandum, potius debet prevenire tempus quam pretermittere. Nam, ut ait Vegecius, melius est, ut iuvenis exercitatus causetur etatem nondum advenisse pugnandi<sup>3</sup> gratia, quam doleat preterisse.

Est etiam specialis ratio, quare oporteat iuvenes ab ipsa iuventute assuescere ad artem bellandi, quia non parva nec levis ars esse videtur habere armorum industriam<sup>4</sup>. Nam sive equitem sive peditem oportet esse bellantem, quasi fortuito<sup>5</sup> videtur pervenire ad palmam, si careat<sup>6</sup> industria bellandi. Tam enim<sup>7</sup> in pedestri quam etiam in equestri pugna sunt multe [fol. 290<sup>vb</sup>] adhibende cautele. Fatuum est quidem non prius, set tunc velle addiscere bellare, quando yminet pugnandi necessitas<sup>8</sup>, ubi vita periculis mortis exponitur. Ut ergo bellatores habeant spacium addiscendi singula, quae requiruntur ad bellum, ab ipsa pubertate assuescendi sunt ad opera bellica. Quare, si legislator, ut rex [fol. CCCXXXII<sup>v</sup>] aut princeps, debeat committere bellum, viros exercitatos et bellatores strenuos debet assumere.

Viso, in qua etate assuescendi sunt, qui debent effici bellatores ad actiones bellicas, videre restat, ex quibus signis cognosci habeant homines bellicosi. Sciendum ergo<sup>9</sup> viros audaces [p. 563] et cordatos utiliores esse ad bellum quam timidos. Rursus, homines fortes et<sup>10</sup> duros corpore, quia potentiores sunt viribus, sunt magis eligendi ad opus bellicum. Amplius, cum videamus aliqua animalia bellicosa, aliqua vero timida, homines similiores bellicosis animalibus<sup>11</sup> utiliores videntur esse ad bellum.

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt*: Que et quot habere debent homines

<sup>2</sup> *Davor getilgt*: app

<sup>3</sup> *Davor getilgt*: Schaft von p

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: armorum industria statt habere armorum industriam

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: fortuito

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: caret

<sup>7</sup> *Textvorlage*: esse. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: necessitas pugnandi

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>10</sup> *Textvorlage*: ad. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: animalibus bellicosis

### **Kapitel 3: In welchem Alter man Jugendliche an Waffen ausbilden soll.**

#### **Woran man einen richtigen Soldaten erkennt**

Wir haben oben gesagt, dass Aristoteles in Buch VIII seiner *Politik* fordert, Jugendliche ab vierzehn Jahren an harte Anstrengungen wie den Kriegsdienst zu gewöhnen. Er stimmt dabei mit Vegetius überein. Dieser sagt in *Über das Militärwesen*, dass man Jugendliche ab der Pubertät an den Waffendienst heranführen soll. Womit wir in der Jugend begonnen haben, das lieben wir am meisten und bereitet uns das größte Vergnügen. Wenn also ein Gesetzgeber aus seinen Bürgern Soldaten machen will, die wirklich kämpfen können, sollte er damit lieber zu früh als zu spät anfangen. Vegetius sagt nämlich, es sei besser, ein darin geübter Jugendlicher täusche das richtige Alter zum Kämpfen erst noch vor, als später zu bereuen, dass er es habe verstreichen lassen.

Es gibt einen besonderen Grund, warum man Jugendliche schon in diesem Alter an das Kriegshandwerk gewöhnen soll: Es ist offenbar keine kleine oder leichte Kunst, im Gebrauch von Waffen geübt zu sein. Ein Soldat, ob Ritter oder Infanterist, erringt nur rein zufällig den Sieg, wenn es ihm an entsprechender Übung fehlt. Im Kampf zu Fuß und zu Pferde ist nämlich vieles zu beachten. Es ist ganz dumm, nicht früher das Kämpfen lernen zu wollen als dann, wenn die Notwendigkeit dazu unmittelbar bevorsteht und Lebensgefahr droht. Damit Soldaten genug Freiraum haben, um Punkt für Punkt zu lernen, was man in der Schlacht braucht, muss man ihnen schon ab der Pubertät das Kriegshandwerk nach und nach beibringen. Wenn daher ein Gesetzgeber, zum Beispiel ein König oder Fürst, in den Krieg ziehen soll, muss er ausgebildete Männer, die mutig im Kampf sind, um sich scharen.

Nach dem richtigen Alter für die Ausbildung künftiger Soldaten müssen noch die Anzeichen behandelt werden, durch die man richtige Kämpfer erkennt. Männer mit kühnem Herzen sind im Krieg brauchbarer als ängstliche. Weiterhin sind starke Männer mit muskulösem Körperbau wegen ihres größeren Leistungsvermögens als Soldaten vorzuziehen. Wir sehen ferner, dass manche Tierarten kampfeslustig, andere aber ängstlich sind. Menschen, die aggressiven Tieren ähneln, sind besser zum Kämpfen zu gebrauchen.

Tribus ergo<sup>1</sup> generibus signorum cognoscere possumus bellicosos viros, primum quidem per signa<sup>2</sup>, secundum que arguitur animositas et audacia, secundo vero per signa, secundum, que ostenditur virilitas et fortitudo corporis, tercio autem per signa, secundum que conformamur animalibus bellicosis.

Sunt autem signa, per que ostenditur animositas et strenuitas cordis, vigilancia oculorum et erectio<sup>3</sup> cervicis. Ideo dicit Vegecius, quod adolescens Marcio operi deputandus debet esse vigilancibus oculis et erecta<sup>4</sup> cervice.

Signa<sup>5</sup> vero, per que ostenditur fortitudo corporis et vires membrorum, sunt duricies carnis et compactio nervorum, musculorum et lacertorum. Nam secundum Philosophum octavo *Politicorum* opus bellicosum et industria mentis omnino requirunt modum contrarium. Nam, ut scribitur in secundo *De anima*, molles carne aptos mente dicimus<sup>6</sup>. Set econtrario dicimus duri carne habentes compactos nervos<sup>7</sup> et lacertos sunt virosi et fortiores corpores, sunt aptiores ad pugnam.

Signa vero<sup>8</sup> con[fol. CCCXXXIII<sup>9r</sup>]formancia nos animalibus bellicosis sunt magnitudo extremitatum et latitudo pectoris. Videmus enim leones, animalium fortissimos, habere magna brachia et latum pectus.

Quando ergo<sup>10</sup> in homine videmus, quod sit vigilans oculis, erectus cervice, durus in carne, compactus in nervis et musculis, habens longa bra[fol. 291<sup>ra</sup>]chia et latum pectus, debemus arguere ipsum esse bellicosum et aptum<sup>11</sup> ad pugnam. Tales ergo querendi sunt bellatores, quia ut plurimum contingit eos esse aptos ad actiones bellicas. [p. 564]

---

<sup>1</sup> Druck Rom 1607: igitur

<sup>2</sup> Korrigiert aus: persigna

<sup>3</sup> Textvorlage: electio. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>4</sup> Textvorlage: recta. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>5</sup> Textvorlage: Si ergo statt Signa. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>6</sup> Davor getilgt: d

<sup>7</sup> Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens

<sup>8</sup> Textvorlage: Si ergo statt Signa vero. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>9</sup> Druck Rom 1556: 313

<sup>10</sup> Davor getilgt: Sunt. Druck Rom 1607: igitur

<sup>11</sup> Davor getilgt: app



An drei Arten von Zeichen erkennen wir diese Kämpfernaturen. Die erste offenbart Mut und Kühnheit, die zweite Männlichkeit und Körperkraft, die dritte findet sich ebenso bei aggressiven Tieren.

Ein mutiges Herz zeigt sich am wachsamem Blick und einer aufrechten Kopfhaltung. Daher sagt Vegetius, man solle Heranwachsende mit diesen Eigenschaften zur militärischen Laufbahn bestimmen.

Körperliche Kraft durch starke Glieder offenbart sich durch festes Fleisch sowie durch straffe Sehnen, stramme Muskeln und dicke Oberarme. Wie Aristoteles in Buch VIII der *Politik* sagt, stehen des Kriegshandwerk und geistige Regsamkeit notwendigerweise im Gegensatz zueinander. Denn im zweiten Buch *Über die Seele* steht, diejenigen mit weichem Fleisch nennen wir auch „diejenigen mit Geistesgaben“. Umgekehrt sagen wir über die mit festem Fleisch, strammen Muskeln und Oberarmen, sie seien von sehr kräftigem Körperbau und eigneten sich deshalb zum Kämpfen.

Die Gemeinsamkeiten mit aggressiven Tieren zeigen sich wiederum in großen Extremitäten und breiter Brust. Die Löwen als tapferste aller Tiere haben ersichtlich lange Beine und eine ausgedehnte Brust.

Haben wir an einem Menschen wachsame Augen, einen geraden Hals, festes Fleisch, straffe Sehnen und Muskeln, lange Extremitäten und eine ausgedehnte Brust beobachtet, müssen wir daraus schließen, er eigne sich gut zum Kämpfer. Man muss nämlich nach solchen Soldaten suchen, die eine besondere Befähigung dazu mitbringen.

## **Capitulum IV: Que et quot habere debent homines bellicosi, ut bene pugnent et ut eos strenue bellare contingat**

Quantum ad presens spectat, enumerare possumus octo, que habere debent homines bellatores, secundum que, quantum ad presens spectat, investigare poterimus, quos et<sup>1</sup> quales bellatores debet rex aut princeps eligere: Primo enim oportet pugnativos homines posse sustinere magnitudinem ponderis, secundo posse sufferre quasi assiduos membrorum motus et labores magnos, tercio posse tollerare parcitatem victus, quarto non curare de incommoditate iacendi et standi, quinto respectu iusticie et boni communis<sup>2</sup> quasi non appreciare corporalem vitam, sexto non horrere sanguinis effusionem, septimo habere aptitudinem et industriam ad protegendum se et feriendum alios, octavo verecundari et erubescere eligere turpem fugam.

Est enim primo necessarium bellancibus posse [fol. CCCXXXIII<sup>v</sup>] sustinere ponderis magnitudinem Nam inhermes a quacunque parte feriantur, occumbunt<sup>3</sup>. Quare, nisi quis posset sustinere armorum pondera, inutilis est ad bellum.

Secundo bellantibus<sup>4</sup> expedit posse sufferre quasi assiduos membrorum motus. Nam, si quis in bello non continue se ducat, adversarius non fallitur in percuciendo. Quare semper exponitur ad sustinendum forciores ictus. Expertum est enim, quod homine continue se ducente et movente vix aut nunquam ad plenum aliqua percussio potest ipsum attingere, set semper vulnera subterfugit. Nam, sicut, si signum se moveret et non staret fixum, non sic defacili percuteretur ab arcu, sic homo se circumvolens, non sic defacili vulneratur ab hoste. Continuus ergo membrorum motus est necessarius ad vitandum plagas. Sic eciam est necessarius ad incuciendum eas. Propter quod tales debent esse [p. 565] homines pugnativi, ut diu tollerare possint assiduum membrorum motum.

Tercio homines pugnativos decet non curare de parcite victus. Nam grave est ultra armorum pondera et eorum, que requiruntur ad defensionem exercitus, deferre in habundancia victualium copiam. Immo, [fol. 291<sup>rb</sup>] et si absque gravamine<sup>5</sup> adesset pugnantibus ciborum ubertas, adhuc esset eis necessaria abstinencia et non se gravare<sup>6</sup> ex nimio cibo, ut laborem pugnandi melius tollerare possint<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: aut

<sup>2</sup> respectu iusticie et boni communis *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: succumbunt

<sup>4</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>5</sup> absque gravamine *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: gravari *statt se gravare. Druck Rom 1556*: gravare *statt se gravare*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: possent

## **Kapitel 4: Worüber Soldaten verfügen müssen, um gut und mutig zu kämpfen**

Wir können hier acht Eigenschaften nennen, die Soldaten haben müssen. Daran können wir wiederum ablesen, welche Kämpfer sich ein König oder Fürst aussuchen soll. Erstens müssen Soldaten schwere Lasten tragen können, zweitens anstrengende körperliche Bewegung und schwere Strapazen aushalten, drittens mit wenig Nahrung auskommen können, viertens darf es ihnen nichts ausmachen, unbequem zu liegen und zu stehen, fünftens sollen sie im Interesse der Gerechtigkeit und des Gemeinwohls nicht allzu sehr am Leben hängen, sechstens keine Angst vor Blutvergießen haben, siebtens müssen sie fähig und geübt sein, andere zu ihrem eigenen Schutz zu töten, und achtens soll ihnen der Gedanke an feige Flucht die Schamesröte ins Gesicht treiben.

Erstens ist es nämlich für Soldaten nötig, eine große Gewichtsbelastung auszuhalten. Ohne Rüstung werden sie aus irgendeiner Richtung getroffen und fallen tot um. Wer deren Gewicht nicht aushält, hat im Krieg nichts verloren.

Zweitens müssen Soldaten es ertragen können, fast ohne Pause ihre Glieder zu bewegen. Wenn jemand beim Kämpfen nicht ständig in Bewegung bleibt, kann ihn der Gegner beim Zustoßen nicht verfehlen. Man ist dann immer in Gefahr, sich schwere Stichverletzungen zuzuziehen. Die Erfahrung zeigt, dass jemand, der sich ständig hin- und her bewegt, kaum einmal oder überhaupt nicht durchbohrt werden kann, sondern stets Verwundungen vermeidet. So wie der Bogen ein Ziel, das sich bewegt, statt auf der Stelle zu stehen, nicht ohne Weiteres trifft, kann auch ein Mensch, der hin und her springt, kaum durch den Feind verwundet werden. Unablässige körperliche Bewegung ist also nötig, um Schwerthieben auszuweichen. Umgekehrt muss man sie auch zufügen. Deshalb müssen Kämpfernaturen es aushalten, sich lange unablässig zu bewegen.

Drittens darf es sie nicht kümmern, wenn es an Nahrung fehlt. Denn es bereitet Mühe, neben den schweren Waffen und allem, was sonst zum Schutz der eigenen Truppe notwendig ist, auch noch für reichlich Nachschub an Proviant zu sorgen. Selbst wenn es allerdings massenweise Verpflegung für die Soldaten gäbe, müssten sie enthaltsam sein und nicht zu schwer essen, um die Kampfmühe besser ertragen zu können.

Quarto decet eos non curare de incommoditate iacendi et standi. Nam expedit aliquando pugnantis die nocteque<sup>1</sup> esse in armis. Propter quod nec in stando nec in iacendo est eis commodum aut requies.

Quinto decet ipsos propter iusticiam et commune bonum non appreciare<sup>2</sup> corporalem vitam. Nam, [fol. CCCXXXIV<sup>v</sup>] cum tota operatio bellica exposita sit periculis mortis, nunquam quis est fortis animo et bonus bellator, nisi aliquo modo sit impavidus circa pericula mortis. Spectat enim ad fortem et ad bonum bellatorem, ut innuit Philosophus tercio *Ethicorum*, non curare in bello bene mori. Tunc enim quis dicitur bene mori in bello, quando iuste bellans, ut pro defensione patrie vel aliquo magno bono, iuste et audacter exponit se mortis<sup>3</sup> periculis. Dum<sup>4</sup> autem quis, ultra quam debeat, diligit corporalem vitam, defacili eligit turpem fugam.

Sexto pugnantibus non debent horrere sanguinis effusionem. Nam, si quis cor molle habens, muliebris existens horreat effundere sanguinem, non audebit hostibus plagas infligere, et per consequens bene bellare non poterit<sup>5</sup>.

Septimo decet eos habere aptitudinem et industriam ad protegendum se et ad feriendum alios. Nam, ut dicitur *Ethicorum* primo, finis militaris est victoria. Set, cum omnis bellica operatio contineatur sub militari, ut supra ostendebatur et ut habetur a Philosopho circa principium *Ethicorum*, omnis actionis bellice dicitur victoria esse finis. Quare, cum maxime contingat bellantes vincere, si bene sciant se protegere et alios ferire, industria protegendum et feriendi valde est expediens bellatoribus. Qualiter [p. 566] autem talis industria habeatur et qualiter sit feriendum hostem et que amminiculantur ad ista, infra patebit.

Octavo decet bellatores verecundari et erubescere turpem fugam. Nam, ut dicitur tercio *Ethicorum*, apud illos sunt viri fortissimi, apud quos honorantur fortes. Inter cetera autem<sup>6</sup>, que reddunt hominem bellicosum, est diligere honorari ex pu[fol. CCCXXXIV<sup>v</sup>]gna<sup>7</sup> et erubescere turpem fugam.

---

<sup>1</sup> *Korrigiert aus:* noctu esse que. *Druck Rom 1607:* noctuque

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607:* appretiari

<sup>3</sup> *Davor getilgt:* Schaft eines Buchstabens

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607:* Cum

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607:* potest

<sup>6</sup> *Textvorlage:* aut. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Davor getilgt:* Schaft eines Buchstabens

Viertens dürfen sie sich nicht daran stören, unbequem zu liegen oder zu stehen. Manchmal müssen Soldaten nämlich bei Tag und Nacht ihre Rüstung anbehalten. Das ist dann weder im Stehen noch im Liegen angenehm und erholsam.

Fünftens dürfen sie zugunsten der Gerechtigkeit und des Gemeinwohls die eigene körperliche Existenz nicht zu hoch veranschlagen. Jede Kriegshandlung ist mit Todesgefahr verbunden. Also ist man nie ein beherzter und guter Kämpfer, wenn man Angst vor dem Tod hat. Einem tapferen und guten Soldaten darf es, wie Aristoteles in Buch III der *Nikomachischen Ethik* sagt, nichts ausmachen, einen schönen Tod in der Schlacht zu erleiden. Man sagt nämlich dann, jemand sei schön im Kampf gefallen, wenn er sich in einem gerechten Krieg, zum Beispiel zur Verteidigung des Vaterlandes oder für ein anderes bedeutendes Gut, aus triftigem Grund kühn der Todesgefahr ausgesetzt hat. Liebt jemand also mehr, als er soll, seine fleischliche Existenz, neigt er dazu, feige die Flucht zu ergreifen.

Sechstens dürfen Soldaten keine Abscheu vor Blutvergießen haben. Wenn jemand ein weiches Herz wie eine Frau hat, graut es ihm davor, Blut zu vergießen. Dann wagt er nicht, dem Feind Wunden zuzufügen und kann folglich nicht richtig kämpfen.

Siebtens muss er geschickt und geübt sein, sich zu verteidigen, indem er andere tötet. Im ersten Buch der *Nikomachischen Ethik* heißt es dazu: „Der Ziel des Militärwesens ist der Sieg.“ Da aber jede Kriegshandlung, wie oben gezeigt, zum Gegenstand der Wehrkunde gehört, muss auch, wie Aristoteles am Anfang der *Nikomachischen Ethik* sagt, jede Tat im Krieg den Sieg zum Ziel haben. Soldaten gewinnen am ehesten dann, wenn sie sich selbst gut schützen und andere töten können. Also ist es von großem Nutzen für sie, darin geübt zu sein. Welche Art von Übung man dabei haben und wie man den Feind töten soll sowie was dabei hilft, wird sich noch zeigen.

Achtens müssen Soldaten beim Gedanken an feige Flucht vor Scham rot werden. Im dritten Buch der *Nikomachischen Ethik* wird nämlich gesagt, Männern seien am tapfersten dort, wo man ihnen dafür Ehre erweist. Unter anderem macht die Liebe zur Ehre, die mit einem Kampf verbunden ist, bereit zur Schlacht und lässt einen vor feiger Flucht zurückscheuen.

Advertendum autem, quod, cum dicimus, bellatores non horrere<sup>1</sup> effusionem sanguinis, non debere appreci[fol. 291<sup>va</sup>]ari corporalem vitam et cetera alia<sup>2</sup>, que diffusius connumeravimus, intelligendum est, si habeant<sup>3</sup> iustum bellum. Nam pro defensione iusticie et pro communi bono exponenda est periculo corporalis vita, non est cavenda effusio sanguinis, et cetera alia sunt fienda, per que iusticia et commune bonum defendi potest. Ex hiis autem plane patet, quales bellatores et quos viros pugnativos rex aut princeps eligere debeat. Nam illi sunt eligendi, in quibus plura reperiuntur de hiis, que requiruntur ad pugnam.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607: habere. Druck Rom 1556: horrere*

<sup>2</sup> *alia fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: habeat*

Wir haben allerdings gesagt, Soldaten dürfe es nicht vor dem Blutvergießen grauen, sie sollten ihre leibliche Existenz nicht zu hoch schätzen, und es wurde auch ausführlich behandelt, was sonst noch zum Thema gehört. Es ist aber zu beachten, dass das nur bei einem gerechten Krieg gilt. Für die Gerechtigkeit und das Allgemeinwohl muss man dann sein Leben in Todesgefahr bringen, sich nicht von Blutvergießen abschrecken lassen und noch mehr für deren Verteidigung tun. Damit wird deutlich, welche Soldaten sich ein König oder Fürst zum Kämpfen aussuchen soll, nämlich diejenigen, die besonders viel davon mitbringen, was man in der Schlacht braucht.

## Capitulum V: Qui sunt meliores bellatores, an urbani et nobiles vel agricole et rurales

Numeratis hiis, que habere debent bellatores viri, restat inquirere, qui sunt meliores bellantes, an urbani et<sup>1</sup> nobiles vel<sup>2</sup> rurales. Videtur autem, si considerentur predicta, rurales meliores esse. Huiusmodi autem opinionis visus est esse Vegecius, dicens: “Nunquam, credo, potuisse dubitari aptiorem armis esse rusticam plebem.” Ad hoc etiam videntur facere, que superius diximus. Dicebatur enim viros pugnativos tales esse debere, qui possent sustinere magnitudinem ponderis, continuum laborem membrorum, parcitatem victus<sup>3</sup>, incommoditatem iacendi et standi, non timere mortem, non horrere sanguinis effusio[p. 567]nem et cetera alia, que tetigimus in capitulo preceden[fol. CCCXXXV]ti.

Constat autem ruralem populum habere maxime predicta. Sunt enim rustici assueti ad magnitudinem ponderum. Non enim in bellis gravabit eos armorum sarcina, qui assidue tempore pacis assueti sunt ad maiora pondera. Nec etiam eos fatigabit cursus vel ductio brachiorum vel aliorum membrorum motus, qui ad hos et ad maiores sunt continue assueti. Rursus, eos non affliget parcitatis victus, quibus potus aque satisfaciebat in siti et grossus panis sufficebat ad esum. Amplius, rurales non affliguntur ex incommoditate iacendi vel standi, qui solis ardorem non timent, umbras non curant, balneorum solacia nesciunt, in solida terra iacentes suavius dormiunt, quam urbani et nobiles requiescant in fulcris. Hos etiam probabile est non multum ti[fol. 291<sup>vb</sup>]mere mortem. Nam, tanto quis mortem magis<sup>4</sup> timere videtur, quanto magis delicate vixit et quanto plurium solaciorum est expertus in vita. Hii etiam non videntur horrere effusionem sanguinis. Nam inter ceteras gentes ruralium genus<sup>5</sup> videtur esse crudelius. Ad hec ergo<sup>6</sup> intendentibus videtur sensendum<sup>7</sup> esse meliores bellatores esse rurales. Sunt autem alia, per que videtur ostendi urbanos<sup>8</sup> et nobiles meliores esse pugnantes. Nam inter cetera, per que quis redditur bonus pugnativus est, ut dicebatur, velle honorari ex pugna et erubescere turpem fugam.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607: an*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607: an*

<sup>3</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: et*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607: magis mortem*

<sup>5</sup> *Korrigiert aus: gens. Druck Rom 1607: gens*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607: igitur*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607: censendum*

<sup>8</sup> *Textvorlage: ubanos. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*



## **Kapitel 5: Wer besser kämpfen kann, kultivierte Adelige oder grobschlächtige Bauern**

Wir haben schon aufgezählt, was Soldaten auszeichnen muss. Es bleibt die Frage, wer besser kämpft, kultivierte Adelige oder Landbewohner. Wenn man über das Gesagte noch einmal nachdenkt, eignet sich das Landvolk scheinbar mehr dazu. Dieser Auffassung war offenbar auch Vegetius, weil er sagte: „Ich glaube, es ist ganz unzweifelhaft, dass Bauern besser mit Waffen umgehen können.“ Das scheint durch das untermauert zu werden, was wir oben gesagt haben: Soldaten müssen es nämlich aushalten, schwere Lasten zu tragen, sich unaufhörlich zu bewegen, wenig zu essen und unbequem zu liegen und zu stehen. Sie dürfen auch keine Angst vor dem Tod und keine Abscheu vor Blutvergießen haben und brauchen auch noch die anderen Eigenschaften, die im vorigen Kapitel genannt wurden.

Sie treffen aber ganz besonders auf die Landbevölkerung zu. Bauern sind es gewöhnt, große Gewichte zu tragen. Die Last der Rüstung ist in Kriegszeiten nämlich keine Beschwerde für diejenigen, welche es schon im Frieden gewohnt waren, sich viel aufzuladen. Es macht auch die Bewegung der Arme oder der anderen Glieder nicht müde, wenn man das und noch mehr schon vorher regelmäßig getan hat. Es macht auch nichts aus, wenig zu essen zu haben, wenn jemand schon früher seinen Durst mit Wasser als Getränk gestillt und ihm trockenes Brot zum Essen ausgereicht hat. Ferner erschüttert es Bauern nicht weiter, unbequem zu liegen oder zu stehen. Sie kennen keine Angst vor Sonnenhitze, suchen keinen Schatten und wissen nicht, was ein entspannendes Bad ist. Sie schlafen auf hartem Boden süßer als die kultivierten Adelige in ihrem Bett. Wahrscheinlich fürchten sie auch den Tod nicht besonders. Denn es scheint, man hat desto mehr Todesangst, je luxuriöser man gelebt und je mehr Annehmlichkeiten man dabei erfahren hat. Offenbar empfinden Bauern auch keine Abscheu vor vergossenem Blut. Denn sie sind anscheinend der gefühlloseste Menschenschlag überhaupt. Wenn man dies alles ins Kalkül einbezieht, muss man anscheinend zu der Einschätzung kommen, Bauern seien die besten Soldaten.

Aber es gibt offenbar auch Beweise dafür, dass kultivierte Adelige besser kämpfen. Unter anderem wird man, wie gesagt, dadurch zum guten Soldaten, für seinen Kampf geehrt werden zu wollen und deshalb davor zurückzusehen, das Weite zu suchen.

Hoc est enim, ut ait Philosophus tercio *Ethicorum*, quod Ecthorem<sup>1</sup> fecit audacem. Dicebat enim Ecthor<sup>2</sup>: “Si ex pugna<sup>3</sup> fugiam, Polydimas<sup>4</sup> michi redarguciones ponit<sup>5</sup>. Sic eciam et Dyomedes<sup>6</sup> hoc modo effectus fuit strenuus, quia dicebat: “Si in bello terga vertam, Ecthor<sup>7</sup> [fol. CCCXXXV<sup>v</sup>], cum concionabitur in<sup>8</sup> Troianos, dicit: ‘A<sup>9</sup> me devictus est Dyomedes<sup>10</sup>.’” Quare, cum velle honorari et erubescere de aliquo turpi facto magis<sup>11</sup> conveniat nobilibus quam rusticis, hii meliores esse videntur ad pugnam, eo quod verecundentur fugere. Rursus, in bello multum valet industria et prudentia. Nam sagacitas et versucia aliquando plus faciunt<sup>12</sup> ad [p. 568] optinendam victoriam quam populi<sup>13</sup> fortitudo. Quare, cum communiter nobiles homines industriores sint rusticis, sequitur hos meliores esse pugnantes. Videntur enim hec duo maxima esse ad optinendam victoriam, videlicet erubescencia fugiendi et sagacitas bellandi. Ut ergo sciatur, quid sit de quesito tenendum, oportet advertere, quod secundum diversitatem pugnandi<sup>14</sup> diversi eligendi sunt bellatores. Potest enim esse pugna pedestris et equestris. In pedestri itaque certamine magis eligendi sunt rurales quam nobiles, eo quod illis maxime valet assuefactio ad portacionem ponderum et tolleranciam laborum. In equestri vero magis eligendi sunt ipsi nobiles, eo quod equorum ipsorum fortitudo supplet defectum, quem paciuntur nobiles in non posse tantos sustinere labores, quantos consueverunt sustinere rurales. In huiusmodi enim pugna nimium<sup>15</sup> valet bellandi sagacitas sociata erubescencie fugiendi. Sciendum tamen, quod, ut nobiles ex omni parte efficiantur strenui [fol. 292<sup>ra</sup>] bellatores<sup>16</sup>, assuefaciendi sunt ad portandum armorum pondera et ad sustinendum laborem et motum brachiorum et aliorum membrorum corporis, ut requirit operacio bellica. Que autem et quot sunt illa, ad que debeant exercitari bellantes, in sequenti capitulo ostendetur. [p. 569/fol. CCCXXXVI<sup>r</sup>]

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: Hectorem

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: Hector

<sup>3</sup> *Davor getilgt*: pu

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: Polydamas

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: ponet

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: Diomedes

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: Hector

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: inter

<sup>9</sup> *Textvorlage*: Ad. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: Diomedes

<sup>11</sup> *Davor getilgt*: n

<sup>12</sup> *Textvorlage*: facit. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>13</sup> *Druck Rom 1607*: corporis

<sup>14</sup> *Druck Rom 1607*: pugnarum

<sup>15</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

<sup>16</sup> *Davor getilgt auf fol. 291<sup>v</sup>b*: Schaft eines Buchstabens

Genau das machte, wie Aristoteles in Buch III der *Nikomachischen Ethik* schreibt, aus Hektor einen kühnen Mann. Er sagte nämlich: „Wenn ich vor der Schlacht fliehe, wird Polydamas mich zurechtweisen.“ Auf dieselbe Art wurde auch nach seinen eigenen Worten Diomedes mutig: „Wenn ich dem Kampf den Rücken zukehre, wird Hektor im Rat der Trojaner sagen: ‚Von mir wurde Diomedes besiegt.‘“ Ehre zu empfangen und vor einer schändlichen Tat zurückzusehen passt mehr zu Adelligen als zu Bauern. Daher scheinen Erstere die besseren Krieger zu sein, weil sie sich schämen zu fliehen. Ferner zählen im Krieg Gewitztheit und Klugheit viel. Scharfsinn und List tragen manchmal mehr zum Sieg bei als Körperkraft. Im Allgemeinen sind Adelige gewitzter als Bauern und damit auch die besseren Kämpfer. Um siegreich zu sein scheint nämlich zweierlei am wichtigsten: aus Scham nicht zu fliehen und bei der Kriegführung Scharfsinn walten zu lassen.

Um zu wissen, woran man sich in dieser Frage zu halten hat, muss man beachten, dass Schlachten ganz verschieden sind und man dafür jeweils unterschiedliche Soldaten wählen muss. Es kann sich nämlich um eine Schlacht zwischen Fußsoldaten oder Rittern handeln. Beim Bodenkampf ist Bauern gegenüber Adelligen deutlich der Vorzug zu geben. Denn dabei zählt am meisten, wenn man es gewohnt ist, Lasten zu tragen und Mühsal zu erdulden. Für den Kampf zu Pferde nimmt man aber am besten Adelige. Die Kraft der Pferde gleicht dann aus, dass es den Adelligen an so großem Durchhaltevermögen fehlt, wie es Bauern üblicherweise haben. Bei dieser Art von Kampf zählt mehr der Scharfsinn in Verbindung mit der Scheu zu fliehen. Man muss sich dennoch merken, dass Adelige erst dann in jeder Hinsicht durchhaltefähige Soldaten werden, wenn man sie daran gewöhnt, das Gewicht ihrer Rüstung zu tragen, Mühsal auszuhalten und Arme und andere Körperglieder so zu bewegen, wie das im Kampf erforderlich ist. Worin sich aber Soldaten im Einzelnen ertüchtigen müssen, steht im folgenden Kapitel.

## **Capitulum VI: Quod in opere bellico nimium valet exercitacio armorum et quod ad incedendum<sup>1</sup> gradatim et passim et ad cursum et saltum exercitandi sunt bellatores**

Recitat Vegecius in libro *De re militari* exercitacionem armorum et industriam bellandi fuisse ea, que terrarum orbem Romano populo subiecerunt. Nam, quid potuisset<sup>2</sup> paucitas Romanorum adversus multitudinem Hispanorum, contra dolos Afrorum et prudencias Grecorum, nisi plus<sup>3</sup> illis exercitati fuissent<sup>4</sup> in armis et magis habuissent bellandi industriam. Non est enim inconveniens virum prudentem et sagacem in uno, propter particularium inexperienciam esse imprudentem esse in alio<sup>5</sup>. Unde multociens contingit, quod prudentes in rebus aliis propter inexercitium armorum non sunt industres in bellis. Exercitium enim in quolibet negotio prebet audaciam, ut non metuat illud facere. Nam, quia secundum Vegecium: “Nemo facere metuit, quod se bene didicisse confidit.” Inde est, quod tantum valet armorum exercitacio, quod in bellorum certamine paucitas exercitata plus valet, si<sup>6</sup> sit prompta, ad victoriam et multitudo rudis<sup>7</sup> et indocta semper sit exposita ad fugam et cedem.

Viso armorum exercitium esse perutile ad opera bellica, restat ostendere, quomodo exercitandi sunt bellantes ad incedendum gradatim et passim et ad cursum et ad saltum. Nam ista, ut in pro[fol. CCCXXXVI]sequendo patebit, necessaria sunt in bellis, et inexercitacio circa ipsa bellantibus est nociva.

Primo enim milites et ipsi pedites et universaliter bellantes assuefaciendi<sup>8</sup> sunt ad gradum et passum bellicum, ut gradatim pergant ita, ut quilibet se in suo ordine teneat. Nam, si acies, sive [p. 570] peditum sive militum, non ordinate incedat, duo mala inde consequuntur: Nam, non servato debito ordine, in una parte erit acies quasi sparsa et pervia, ultra<sup>9</sup> quam debeat<sup>10</sup>, in alia vero arcta<sup>11</sup> et stricta<sup>12</sup>, plus quam oporteat.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: scedendum. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Textvorlage*: potuissent. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Davor getilgt*: pus

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: fuissent exercitati

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: aliquo

<sup>6</sup> -ta plus valet, si *fehlt in der Textvorlage*. *Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: assuescendi

<sup>9</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

<sup>10</sup> *Davor getilgt*: debat

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: arcta

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607*: trista. *Druck Rom 1607*: stricta

---

## **Kapitel 6: Im Krieg zählt es ganz besonders, an den Waffen geübt zu sein. Soldaten muss man das Marschieren in Reih und Glied, das Laufen und Springen üben lassen**

Vegetius berichtet in seinem Buch *Über das Militärwesen*, Waffenübungen und andauernde Kriegsführung seien dafür verantwortlich gewesen, dass sich die Römer die ganze Welt unterworfen haben. Was hätten nämlich wenige Römer gegen eine große Zahl an Iberern, die Ränke der Karthager und die Klugheit der Griechen vermocht, wenn sie nicht an der Waffe geübter gewesen wären und beharrlicher gekämpft hätten. Es ist nämlich nicht ungewöhnlich, dass sich derselbe Mann in der einen Angelegenheit klug und beschlagen, in der anderen aus Mangel an besonderer Erfahrung aber ahnungslos verhält. Daher kommt es auch sehr oft vor, dass Leute in mancher Hinsicht klug, im Waffengebrauch aber so ungeübt sind, dass es ihnen im Kampf an Durchhaltevermögen fehlt. Bei jeder Beschäftigung ist es nämlich so, dass einem Übung die Kühnheit verleiht, etwas zu tun, statt davor zurückzuschrecken. Vegetius sagt nämlich: „Niemand hat Angst vor etwas, wenn er darauf vertraut, es richtig gelernt zu haben.“ Deshalb ist das Exerzieren so wichtig. Wenn im Kampfgetümmel fehlende Übung offenbar wird, entscheidet dies in besonderem Maße über den Sieg. Eine unerfahrene Truppe, die auch keine entsprechende Ausbildung hat, läuft immer Gefahr, in die Flucht geschlagen oder aufgerieben zu werden.

Wir haben damit bewiesen, wie wichtig Übung für den Kriegsfall ist, und müssen noch aufzeigen, wie man mit Soldaten das Marschieren in Reih und Glied, das Laufen und Springen exerzieren soll. Diese Fähigkeiten sind nämlich, wie sich noch zeigen wird, im Krieg notwendig. Darin ungeübt zu sein schadet entsprechend den Soldaten.

Erstens müssen Ritter und besonders die Fußtruppen, also eigentlich alle Soldaten, daran gewöhnt werden, so im Gleichschritt zu marschieren, dass beim allmählichen Vorrücken jeder seine Position hält. Wenn nämlich ein Heer zu Fuß oder zu Pferd nicht geordnet vorrückt, hat das zwei negative Konsequenzen. Zum einen wird es, wenn die Marschordnung nicht eingehalten wird, auf der einen Flanke zu weit auseinandergezogen, auf der anderen drängt es sich enger als nötig zusammen.

Primo ergo ex eo, quod in aliqua parte pervia est, cicius ab hoste perfo[fol. 292<sup>rb</sup>]rabitur et dividetur<sup>1</sup> et per consequens debellabitur. Secundo in parte illa, in qua nimis arta<sup>2</sup> est, impediatur ad percuciendum. Nam, cum bellator a suo consocio nimis comprimitur, sua impediuntur brachia, ne possit hostes plagas infigere<sup>3</sup>. Hec enim duo sunt in acie<sup>4</sup> necessaria: ut scilicet non possit defacili perforari ab hostibus et non impediatur ad percuciendum. Quod, nisi servato debito gradu et debito ordine<sup>5</sup> in inessu, fieri non potest. Tam ergo pedites quam equites bellatores, ante, quam bella exerceant, multociens simul congregandi et exercitandi, ut honerati armis ordinate incedant, ac si deberent pugnam emittere<sup>6</sup>. Et, cum viderit magister bellorum aliquem non tenere ordinem debitum in acie, ipsum increpet et corrigat vel, si nimis delinquat, ipsum omnino repellat ab acie tanquam inutilem bellatorem.

Secundo exercitandi sunt bellatores, tam pedites quam equites, ad cursum, ut sint habiles in precurrendo. Videtur enim hoc valere ad tria. Primo ad explorandum inimicorum facta. Nam bonum [fol. CCCXXXVII<sup>r</sup>] est in exercitu<sup>7</sup> aliquos agibiliores<sup>8</sup> precurrere, qui defacili non possint ab ipsis hostibus comprehendí, explorantes condiciones et facta hostium. Secundo hoc est utile ad optinendum meliorem locum. Nam et locus multum facit ad pugnam. Ideo, si bellatores exercitati sunt ad cursum, facilius optinebunt aptiorem locum ad pugandum. Est eciam hoc utile ad prosequendum hostes<sup>9</sup> fugientes. Nam non defacili quis potest evadere manus agiliū et precurrencium.

Tercio exercitandi sunt bellatores ad saltum, ut sciant saltim vel per saltum incedere. Quod ecima ad tria est utile, primo ad removendum impedi[p. 571]menta, secundo ad terrendum adversarios, tercio ad infligendum maiores plagas. Contingit enim aliquando invenire fossas et alia impedimenta in via, que sine saltu in via transiri<sup>10</sup> non possunt.

---

<sup>1</sup> et dividetur *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607: arctum*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: infigere*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607: in acie sunt*

<sup>5</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607: committere*

<sup>7</sup> *Textvorlage: exercitum. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607: exiliores*

<sup>9</sup> *Korrigiert aus: hastes*

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607: transire*

Wenn die Soldaten auf der einen Seite zu großen Abstand halten, kann der Feind leichter einen Durchbruch erzielen und dadurch den Sieg erringen. An der Flanke, wo sie zu eng stehen, behindern die Soldaten sich gegenseitig beim Kämpfen. Wenn ein Soldat zu dichtgedrängt bei seinem Kameraden steht, nimmt ihm das der Armfreiheit, und er kann seinen Feinden keine Wunden zufügen. Beides ist in der Schlacht notwendig, d. h. dass die eigenen Reihen vom Feind nicht leicht durchbrochen werden können und man die Möglichkeit hat, ungehindert zuzuschlagen. Das ist nur dann möglich, wenn beim Vorrücken die Marschordnung eingehalten wird. Fußsoldaten und Ritter müssen, schon bevor sie den Kampf aufnehmen, ganz oft zusammen üben, auch in einer Kampfsituation in voller Rüstung die Marschordnung einzuhalten. Und wenn ein Exerziermeister sieht, dass einer die Schlachtordnung nicht richtig beachtet, soll er ihn scharf ermahnen oder, wenn dieser zu sehr dagegen verstößt, als untauglich aus der Truppe werfen.

Zweitens müssen Fuß- und Reitersoldaten das Laufen üben, damit sie zu einem schnellen Vorstoß fähig sind. Das ist für drei Dinge gut: Erstens, um herauszufinden, was der Feind macht. Es ist nämlich von Vorteil, wenn einige aus dem Heer, die so schnell sind, dass sie nicht leicht gefangen genommen werden können, vorauslaufen, um herauszufinden, in welcher Verfassung der Feind ist und was er tut. Zweitens ist das nützlich, um eine bessere Stellung besetzen zu können. Denn die Position, von der aus man kämpft, ist sehr wichtig. Im Laufen geübte Soldaten können leichter einen besseren Ort zum Kämpfen besetzen. Außerdem ist das gut, um Feinden auf der Flucht nachzusetzen. Denn es ist schwer, nicht jemand in die Hände zu fallen, der schneller laufen kann.

Drittens müssen Soldaten das Springen so üben, damit sie sich auch auf diese Art vorwärtsbewegen können. Das hat drei Vorteile: Erstens kann man dadurch Hindernisse überwinden, zweitens den Feind erschrecken und ihm drittens schwere Verwundungen zufügen. Manchmal begegnet man auf seinem Weg Gräben und anderen Hindernissen, die man auf dem Marsch nur im Sprung überwinden kann.

Quare utile est ad removenda impedimenta, ut equites sic sint docti, ut sciant equum sic pungeri, ut per saltum foveas et alia impedimenta pertranseat<sup>1</sup>. Et pedites et eciam milites, si contingat eos pedestres<sup>2</sup> esse, si volunt boni bellatores existere, sic ab ipsa iuventute exercitandi sunt ad saliendum<sup>3</sup>, ut possint per saltum foveas et alia impedimenta transire. Terrentur eciam ex hoc adversarii, [fol. 292<sup>va</sup>] quando sic vident hostes per saltum incedere. Rursus, ipse saltus ratione motus facit, ut plaga amplior infligatur. [fol. CCCXXXVII<sup>v</sup>]

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: pertranseant

<sup>2</sup> *Textvorlage*: pedes. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Korrigiert aus*: adsaliendum



Dazu ist es nützlich, wenn Reiter wissen, wie sie ihren Pferden die Sporen zu geben haben, damit diese im Sprung über Gruben und andere Hindernisse hinwegsetzen. Auch Infanteristen und Ritter, wenn diese gelegentlich zu Fuß unterwegs sind, müssen, so sie gute Kämpfer sein wollen, schon von Jugend an im Springen die nötige Übung haben, um auf diese Art Gräben und andere Hindernisse überwinden zu können. Den Widersachern jagt es außerdem einen Schrecken ein, wenn sie ihre Feinde im Sprung herannahen sehen. Ferner fügt man mit dem Schwung dieser Bewegung schwerere Wunden zu.

**Capitulum VII: Quod non sufficit ad incedendum serio<sup>1</sup> et gradatim et ad  
cursum et saltum exercitare bellantes, set sunt plura alia, ad que  
exercitandi<sup>2</sup> sunt homines bellicosi**

Possimus autem preter tria predicta, ad que exercitandos diximus bellantes, enumerare octo alia, ad que exercitari debent homines bellicosi: Primo enim exercitandi sunt ad portandum pondera, secundo ad invadendum et percuciendum cum clava, tercio ad emittendum tela sive iacula et ad percuciendum cum lancea, quarto ad iaciendum sagittas, quinto ad proiciendum lapides cum fundis, sexto ad percuciendum cum plumbatis, septimo ad ascendendum equos, octavo ad sciendum artem natandi. Esset eciam ulterius<sup>3</sup> dicendum, quomodo exercitandi sunt bellatores ad percuciendum cum gladiis et ensibus. Set de hoc speciale capitulum faciemus.

Primo enim sunt bellatores exercitandi ad portandum pondera, ut plus ponderis assuescant eciam, [p. 572] quam sit armorum sarcina. Nam consuetudo est quasi natura quedam. Cum ergo quis, assuetus est<sup>4</sup> ad portandum maius pondus, videtur sibi quasi quod levis incedat, si honeretur<sup>5</sup> minori<sup>6</sup> pondere. Rursus, non solum arma, set eciam plura alia sunt ferenda in bello. Ideo eciam ad maiora pondera non est inutile assuescere bellatores.

Secundo exercitandi sunt bellantes ad invadendum et percucien[fol. CCCXXXVIII<sup>r</sup>]dum cum clava. Recitat enim Vegecius, quod antiquitus apud Romanos in campo aliquo multi pali infigebantur et iuvenes, quos volebant facere optimos bellatores, exercitabant ad palos illos ita, ut quilibet haberet scutum duplici<sup>7</sup> ponderis, quam sit scutum, quod portatur in bello, et clavam ligneam eciam dupli ponderis. Et quilibet illorum iuvenum sic honeratus contra aliquem illorum palorum quasi contra adversarium incedebat et nunc percuciebat palum in summitate, nunc in ymo, nunc in medio, et contra palum illum sic impetuose se gerebat percuciendo ipsum et cooperendo se<sup>8</sup> et alia faciendo, que requiruntur ad bellum, ac si contra hostem dimicaret. Et, cum diu mane et sero iuvenes sic exercitati essent, cum postea veniebant ad bellum, non gravabantur in percuciendo cum clava vel in sustinendo quoscunque la[fol. 292<sup>vb</sup>]bores bellicos.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage: serico. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Textvorlage: exercitu. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Textvorlage: uterius. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *est fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: quodam*

<sup>6</sup> *Korrigiert aus: honoreturminore*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607: dupli*

<sup>8</sup> *et cooperendo se fehlt im Druck Rom 1607*

---

## **Kapitel 7: Es reicht nicht, Soldaten im Marschieren in Reih und Glied, im Laufen und Springen zu üben. Es gibt noch vieles mehr, worin man sie ausbilden muss**

Neben den drei schon genannten Tätigkeiten, die mit Soldaten geübt werden müssen, sind noch acht weitere nennen: erstens Gewichte zu tragen, zweitens mit dem Schwert anzugreifen und zuzustechen, drittens Speere zu werfen und mit Lanzen zuzustoßen, viertens mit Pfeilen zu schießen, fünftens Steinschleudern zu bedienen, sechstens die Feinde mit dem Morgenstern zu treffen, siebtens Pferde zu besteigen und achtens zu schwimmen. Es wäre sehr viel darüber zu sagen, wie man Soldaten darin ausbilden soll, mit dem Schwert zu kämpfen. Das werden wir aber in einem gesonderten Kapitel behandeln.

Erstens muss man Soldaten darin geübt sein lassen, Lasten zu tragen, damit sie ein größeres Gewicht als das ihrer Rüstung stemmen können. Gewohnheit ist eine Art zweite Natur. Wenn also jemand daran gewöhnt ist, schwer zu tragen, scheint es ihm ein Leichtes zu sein, etwas zu schleppen, das weniger wiegt. Umgekehrt muss man im Krieg noch viel mehr als seine Rüstung tragen. Daher ist es nicht unvorteilhaft, Soldaten auch an schwerere Lasten zu gewöhnen.

Zweitens muss man sie darin ausbilden, mit dem Schwert anzugreifen und zuzustechen. Vegetius berichtet nämlich, bei den alten Römern habe man auf einem bestimmten Feld viele Pfähle aufgerichtet. Jugendliche, die gute Soldaten werden wollten, hätten daran geübt und zwar mit einem Schild, der doppelt so viel wog wie der im Krieg getragene, und mit einem Holzsword, das auch das zweifache Gewicht eines richtigen hatte. Jeder der Jugendlichen sei mit dieser Last auf einen der Pfähle losgegangen, als ob der ein Gegner wäre, und habe darauf ganz oben, dann wieder unten oder in der Mitte eingestochen. Sie verhielten sich also beim Angriff auf den Pfahl genauso stürmisch und taten auch sonst gemeinsam, was im Krieg notwendig ist, so als ob sie mit einem echten Feind fechten würden. Da die Jugendlichen von morgens bis abends so geübt hätten, habe es ihnen später im Kampf keine Probleme bereitet, mit dem Schwert zuzustechen oder den anstrengenden Kriegsdienst auszuhalten.

Tercia exercitandi<sup>1</sup> sunt bellatores ad emittendum<sup>2</sup> tela et iacula et ad percuciendum cum lancea, quod eciam ad defixum palum fieri habet. Fiebat enim antiquitus, ut cum iuvenes exercitati erant ad percuciendum palos infixos cum clava, quod exercitabantur ad percuciendum cum telo vel cum iaculo sive cum lancea. Stabant enim a remotis et assuefaciebant brachia, ut possent palum illum<sup>3</sup> percutere vel saltem prope ipsum prolicere. Est autem attendendum, quod in prohiendo telum aut lanceam primo vibrandum est telum ipsum et postea fortiter impellendum. Vibrato enim telo propter maiorem motum, quem efficit in aere, longius pergit et amplius vulnus infligit.

Quarto exercitandi sunt bellantes ad iaciendum sagittas, vel cum arcubus vel cum [p. 574] balistis. Nam, quia con[fol. CCCXXXVIII]tingit, quod ipsos hostes non possumus immediate attingere, utile est eos sagittis impugnare. Immo, dato, quod pugnantes se cum hostibus possint coniungere, ante, quam coniungantur, proficuum est eos arcubus et ballistis terrere. Legitur enim de Affricano Scipione, qui, cum pro populo Romano certare deberet, non aliter contra hostes se optinere credebat, nisi in omnibus aciebus electos sagittarios miscuisset.

Quinto sunt bellatores exercitandi ad iaciendum lapides cum fundis. Hic enim modus bellandi in quibusdam marinis insulis fuit inventus, in quibus pueri, ut Vegecius recitat, adeo industres erant, ut matres nullum cibum eis exhiberent<sup>4</sup>, quem non primo cum funda percuterent. Est enim hoc exercitium utile, quia fundam portare nullus est labor. Interdum tamen evenit, ut in lapidosis locis habeatur conflictus et ut mons sit aliquis defendendus. In impugnatione eciam castrorum et civitatum non inutile est lapides cum fundis eicere.

Sexto exercitandi sunt bellantes ad percuciendum cum plumbatis. Nam pila plumbea<sup>5</sup> vel ferrea cum catena aliqua coniuncta manubrio ligneo vehementem ictum reddit. Nam propter vehemenciosem motum aeris vehemencius percutit pila cum catena haste infixae, quam si ipsi haste vel ipsi manubrio ligneo esset coniuncta. Ad omne enim genus percussionum exercitandi sunt bellantes, ut contra alios et alios hostes aliter et aliter percuciendo dimicent.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage: exercitand. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607: admittendum statt ad mittendum. Druck Rom 1556: ad mittendum*

<sup>3</sup> *illum fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Textvorlage: exhiberet. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

Drittens muss man Soldaten darin üben, mit dem Speer zu werfen und der Lanze zuzustechen. Auch das kann man an einem befestigten Pfahl machen. In alter Zeit war es nämlich so, dass die Jugendlichen, wenn sie übten, im Boden steckende Pfähle mit dem Schwert zu durchbohren, auch trainierten, dasselbe mit einem Speer oder einer Lanze zu tun. Sie stellten sich dann nämlich ein Stück entfernt vom Pfahl auf und gewöhnten ihre Arme daran, von dort aus zuzustoßen oder wenigstens bis in dessen Nähe zu werfen. Beim Wurf mit Speer oder Lanze ist aber darauf zu achten, dass man das Geschoss zuerst schwingt und ihm erst dann einen kräftigen Stoß versetzt, weil es so in der Luft mehr Fahrt aufnimmt, weiter fliegt und fester zusticht.

Viertens muss man Soldaten zeigen, wie man Pfeile mit dem Bogen oder einer Schleuder verschießt. Es kann nämlich passieren, dass wir keinen unmittelbaren Feindkontakt haben. Dann hilft die Bekämpfung mit Pfeilen. Sogar wenn man dem Feind direkt begegnen kann, ist es von Nutzen, ihm vorher mit Bogen und Schleuder Schrecken einzujagen. Man liest nämlich über Scipio Africanus, er habe, als er für das römische Volk kämpfen musste, geglaubt, sich gegen den Feind nicht anders behaupten zu können als dadurch, unter seine ganzen Truppen ausgewählte Bogenschützen zu mischen.

Fünftens müssen Soldaten lernen, Steine mit Schleudern zu verschießen. Diese Art der Kriegsführung wurde auf Inseln im Meer erfunden. Dort waren die Knaben, wie Vegetius berichtet, so umtriebiger, dass ihnen ihre Mütter nichts zu essen gaben, was sie nicht zuerst mit der Schleuder erlegt hatten. Damit zu üben ist nützlich, weil eine Schleuder zu tragen keinerlei Mühe bereitet. Es kann unterdessen vorkommen, dass ein Kampf an einem mit Steinen übersäten Ort stattfindet und man einen Berg auf diese Art verteidigen muss. Auch beim Sturm auf Burgen und Städte schadet es nicht, mit Steinen zu schießen.

Sechstens müssen Soldaten sich darin üben, mit dem Morgenstern zuzuschlagen. Denn Kugeln aus Blei oder Eisen, die durch eine Kette mit einem hölzernen Griff verbunden sind, treffen mit großer Wucht auf. Durch die heftige Bewegung in der Luft verabreicht eine solche Kugel, die durch eine Kette mit einem Stab verbunden ist, einen solch starken Hieb, als wäre sie direkt mit dieser Stange, d. h. dem Handgriff aus Holz, verbunden. Man muss nämlich Soldaten an allen Schlagwaffen ausbilden, damit sie im Kampf, je nach Art des Feindes, einen Hieb so oder so ausführen können.

Septimo, [fol. 293<sup>ra</sup>] bellatores exercitandi sunt ad ascensiones equorum. Nam, ut Vegecius recitat, fiebant antiquitus equi lignei, ad quos ascendendos iuvenes in hyeme exercitabantur sub tecto. Estate vero [fol. CCCXXXIX<sup>r</sup>] in campo et primo equos illos ascendebant inermes, deinde armati. Et adeo ad hoc assuefiebant, ut a sinistris et a dextris<sup>1</sup> et undique equos illos ascenderent. Immo, quod plus erat, evaginatiss<sup>2</sup> gladiis ascendebant in illos. In tantum ergo circa hoc exercitebantur in pace, quod in tumultu prelii sine mora defacili ascendebant equos. [p. 574] Octavo assuescendi sunt bellatores, ut eciam natate sciant. Nam non semper omnes pontes sunt prompti et multociens ignoratur aque profunditas. Propter quod ex ignorancia natandi contingiti multos periclitatos esse. Inde est, quod apud Romanos antiquitus consuetudo erat, quod iuvenes futuri bellatores, postquam per magnam partem diei exercitati essent ad arma, si tempus erat natacioni congruum, ducebantur ad fluvium, ut artem natandi addiscerent. Immo, non solum pedites, set equites et eciam ipsos equos ad natandum exercebant.

Advertendum autem, quod predictorum exercitiorum quedam sunt magis propria equitibus, quedam peditibus, quedam utrisque. Quod quomodo sit, non magna consideratione eget et sollertem mentem latere non potest. Nam ascendere<sup>3</sup> equos est proprium equitibus, prohibere lapides cum funda videtur esse proprium peditibus. Alia vero sunt aliquo modo applicabilia ad utrosque. [fol. CCCXXXIX<sup>v</sup>]

---

<sup>1</sup> *Korrigiert aus:* dextrist

<sup>2</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt:* mediis

<sup>3</sup> *Korrigiert aus:* Namascendere

Siebtens müssen Soldaten lernen, wie man auf ein Pferd steigt. Vegetius erzählt nämlich, im Altertum habe es Holzpferde gegeben, deren Besteigung Jugendliche im Winter unterm Dach und im Sommer auf freiem Feld geübt hätten. Zuerst seien sie darauf unbewaffnet geklettert, dann gerüstet, bis sie es gewohnt waren, Pferde von beiden Seiten, links wie rechts, zu besteigen. Mehr noch: Sie stiegen sogar mit gezogenem Schwert auf. Sie waren schon im Frieden so sehr darin geübt, dass sie im Schlachtgetümmel unverzüglich und mühelos auf ihre Pferde kletterten.

Achtens muss man Soldaten auch das Schwimmen beibringen. Denn nicht immer stehen Brücken zur Verfügung. Häufig weiß man auch nicht, wie tief das Wasser ist. Deshalb geraten viele in Gefahr, wenn sie nicht schwimmen können. Bei den alten Römern herrschte daher der Brauch, künftige Soldaten schon als Jugendliche, nachdem sie den größten Teil des Tages mit Waffenübungen verbracht hatten, wenn die Jahreszeit es erlaubte, noch an einen Fluss zu führen, damit sie schwimmen lernten. Aber nicht allein die Fußsoldaten, sondern auch die Reiter und sogar deren Pferde übten sich im Schwimmen.

Dabei ist aber zu beachten, dass sich die genannten Übungen teils mehr für Ritter, teils für Fußsoldaten, teils für beide eignen. Darüber, warum das so ist, muss man nicht lange nachdenken, und kann einem schlaun Kopf nicht verborgen bleiben. Denn aufs Pferd steigen müssen nur Ritter, Steine mit der Schleuder abschießen nur Infanteristen. Wieder andere Fertigkeiten lassen sich von beiden anwenden.

## **Capitulum VIII: Quod utile est in exercitu facere fossas et construere castra et qualiter castra sunt construenda et que sunt attendenda in constructione castrorum**

Negocia bellica inter cetera periculosiora esse videntur, ideo in eis magna diligencia adhibenda. In talibus ergo<sup>1</sup> non potest quis superhabundare<sup>2</sup> cautelis. In pugna enim omnino est eligendum maiorem diligenciam habuisse, quam bella commissa requirent, quam circa ipsa in aliquo neglexisse. Nam recitat Vegecius dixisse Catonem, quod in aliis rebus, siquid erratum est, potest postmodum corrigi. Delicta vero preliorum<sup>3</sup> emendacionem non recipiunt, set statim pena errorum consequitur, quia imperite et imprudenter pugnantes vel con[p. 575]festim pereunt vel in fugam conversi<sup>4</sup> adeo efficiuntur timidi, [fol. 293<sup>rb</sup>] quod contra suos victores vix aut nunquam audent bella committere. Quare, si in bellis omnino est superhabundandum cautelis, non est pretermittendum, quicquid in aliquo casu potest exercitui esse proficuum, ne debelletur ab<sup>5</sup> hostibus.

Contingit autem pluries diurno et nocturno tempore, quod, exercitu<sup>6</sup> absque fossis et castris existente et non credentes hostes esse propinquos, superveniencibus hostibus fuit<sup>7</sup> exercitus debellatus. Ergo<sup>8</sup>, postquam exercitus suam dietam compleverit<sup>9</sup>, alicubi vult pernoctare vel ulteriorem moram contrahere, si ad locum illum in aliquo casu vel in aliquo eventu hostes supervenire possunt, statim cir[fol. CCCXL<sup>r</sup>]ca exercitum fiende sunt fosse, erigende municiones alique quasi ad modum castrorum, quia nichil neque tam salutare neque tam necessarium invenitur in bello sicut, si debite sunt facte municiones et recte constituta sint castra ita, ut infra castrorum spacia totus exercitus securus permaneat, quandocunque et undecunque supervenientes hostes obsideant<sup>10</sup>. Debet enim exercitus secum ferre municiones congruas, ut cum castrametari voluerit, quasi quamdam munitam civitatem secum portasse videatur.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607: igitur*

<sup>2</sup> *Davor getilgt: semper*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: bellorum*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607: versi*

<sup>5</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>6</sup> *Korrigiert aus: exercitui*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607: fugit*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607: Igitur*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607: complevit*

<sup>10</sup> *Textvorlage: obsideat. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*



---

## **Kapitel 8: Es ist für die Truppen von Vorteil, Gräben auszuheben und Lager zu errichten. Wie man Letztere bauen soll und was dabei zu beachten ist**

Der Soldatenberuf ist offensichtlich gefährlicher als andere. Deshalb muss man dabei auch mehr Sorgfalt walten lassen. Man kann gar nicht zu vorsichtig sein. Beim Kampf sollte man sich lieber für mehr Umsicht entschieden haben, als am Ende nötig gewesen wäre, statt dabei etwas zu vernachlässigen. Cato sagte nach dem Zeugnis des Vegetius, in anderen Fällen könne man einen Fehler hinterher noch korrigieren. Was man im Krieg einmal falsch gemacht habe, lasse sich aber nicht mehr besser machen. Die Strafe folge vielmehr auf dem Fuße. Wer aus Mangel an Erfahrung unklug kämpft, geht entweder auf der Stelle zugrunde oder flieht aus Angst so schnell, dass er es kaum einmal wagt, den Kampf gegen die Sieger überhaupt aufzunehmen. Wenn man also im Krieg generell besonders vorsichtig sein muss, darf man nichts auslassen, was unter gewissen Umständen den eigenen Truppen dabei helfen kann, nicht dem Feind zu unterliegen.

Es kommt aber oft, bei Tag und Nacht, vor, dass ein Heer sein Lager aufschlägt, ohne sich hinter Wall und Graben zu verschanzen, weil es meint, der Feind sei gar nicht in der Nähe. Wenn dieser überraschend doch angreift, gibt es sich geschlagen und ergreift die Flucht. Wenn Truppen also nach vollendetem Tagewerk irgendwo lagern oder sich länger aufhalten wollen und an dem gewählten Ort auch nur die entfernteste Möglichkeit eines feindlichen Angriffs besteht, muss man unverzüglich Gräben ausheben und Befestigungen errichten, wie sie sich für ein Feldlager gehören. Denn im Krieg findet man nichts so Segensreiches oder Notwendiges wie ein so gut befestigtes Lager, dass sich darin ein ganzes Heer sicher verschanzen kann, wann und aus welcher Richtung auch immer der Feind angreift. Ein Heer muss nämlich die nötigen Baumaterialien mit sich führen, so dass es, wenn es sein Lager aufschlagen will, aussieht, als habe es eine befestigte Stadt mit dabei.

Viso utile esse circa exercitum facere fossas et construere castra, restat ostendere, qualiter<sup>1</sup> huiusmodi munitiones et castra sunt construenda. Nam, si hostes sunt absentes, facile est fossas circa exercitum fodere, munitiones erigere et castra<sup>2</sup> construere. Set, si adversarii presentes assint, difficilior est castra munire. Sunt enim in tali casu duo necessaria, videlicet hostibus resistere et castra construere. In tali ergo eventu secundum sapientum sententiam est exercitus dividendus, ita quod omnes equites et una pars peditum debet ordinari in acie ad pellendum impetum hostium, reliqua vero pars peditum, que possit sufficere ad celerem constructionem castrorum, debet celeriter castra construere. Oportet autem semper construendis castris et faciendis fossis aliquos magi[p. 576]stros prestitui, qui negligente sollicitent et unicuique iniungant, quod ipsum oporteat facere.

Ostenso utile esse castra construere et qualiter etiam presencibus hostibus construenda sunt<sup>3</sup> castra, reliquum est declarare, que sunt attendenda in constructione castrorum. In faciendis enim fossis et in con[fol. CCCXL<sup>v</sup>]struendis castris, inter quorum spacium est exercitus collocandus, tria sunt consideranda, videlicet situs, forma et munitionis modus.

Circa situm autem<sup>4</sup>, quantum [fol. 293<sup>va</sup>] ad presens spectat, sunt quatuor attendenda: Primo, ut sit ibi copia aque et aliorum, que sunt exercitui necessaria. Secundo non debet esse ibi vicinus mons aliquis vel locus aliquis<sup>5</sup>, a quo possit exercitus impugnari. Tercia circa situm considerandum est spacium, ut pro numero bellatorum accipiendum est spacium, circa quod sunt munitiones erigende, ut non accipiatur de spacio, ultra quam requirat, huiusmodi multitudo, nec etiam accipietur tam modicus, ut ultra, quam debeat, oporteat exercitum constringi et constipari. Quarto<sup>6</sup> sic oporteat in loco illo exercitum moram contrahere, et assit possibilitas, est eligenda circa situm salubritas aeris. Nam in exercitu non solum cavenda sunt vulnera hostium, set, ut offert se facultas, cavende sunt pestes morborum.

Declarata<sup>7</sup> ergo, que sunt attendenda circa situm castrorum, declarandum est, qualis debeat esse eorum forma. Videtur autem velle Vegetius, munitiones et fossas fiendas circa exercitum debere habere formam quadrilateram<sup>8</sup> oblongam.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: quomodo

<sup>2</sup> *Textvorlage*: circa. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: sint

<sup>4</sup> autem *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> vel locus aliquis *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Korrigiert aus*: Quinto

<sup>7</sup> *Textvorlage*: Declara. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: quadrilateralem

Deshalb ist es für ein Heer von Vorteil, Gräben anzulegen und Wälle zu errichten. Es bleibt noch zu behandeln, wie man solche befestigten Lager baut. In Abwesenheit des Feindes ist es einfach, um das Heer herum einen Graben auszuheben und dahinter ein befestigtes Lager zu errichten. Ist der Feind aber schon da, macht das alles viel schwieriger. In diesem Fall muss man zwei Dinge gleichzeitig tun, die Feinde abwehren und das Lager aufbauen. Dann soll man nach Meinung der Weisen das Heer so aufteilen, dass die ganze Reiterei und ein Teil der Fußtruppen zum Kämpfen abgestellt werden, um den feindlichen Angriff zurückzuschlagen. Die restlichen Fußsoldaten, d. h. genau so viele, wie man für einen schnellen Aufbau des Lagers braucht, müssen diese Aufgabe übernehmen. Man muss zum Errichten von Lagern und dem Ausheben der Gräben immer einige Aufseher bestimmen, welche die Säumigen antreiben und einem jeden eine bestimmte Aufgabe übertragen.

Nachdem aufgezeigt wurde, welchen Nutzen man aus dem Bau eines Lagers zieht und wie man ihn in Gegenwart des Feindes ausführt, muss zum Schluss noch erklärt werden, was dabei zu beachten ist. Beim Ausheben von Gräben und dem Bau von Lagern, die ein ganzes Heer aufnehmen sollen, ist dreierlei zu berücksichtigen: die Lage, die Form und die Art der Befestigung.

Was aber die Wahl des Bauplatzes betrifft, ist wiederum auf vier Punkte zu achten: Erstens muss dort reichlich Wasser vorhanden sein. Zweitens darf es in der Nähe keinen Berg geben, von dem herab ein Angriff auf das Heer stattfinden kann. Drittens muss man die Grundfläche von der Zahl der Soldaten abhängig machen. Ein befestigtes Lager soll nicht mehr Platz in Anspruch nehmen, als eine bestimmte Menge an Leuten braucht, aber auch nicht so wenig, dass sich das Heer auf engstem Raum unnötig zusammendrängt. Wenn sich die Truppen dort länger aufhalten sollen, ist, viertens, bei Gelegenheit auf gesunde Luft zu achten. Denn bei der Armee muss man sich nicht nur davor schützen, vom Feind verwundet zu werden, sondern, wenn sich die Möglichkeit dazu bietet, auch vor der Ansteckung mit Krankheiten.

Nach den Kriterien für die richtige Position eines Lagers, muss noch dessen richtige Form bestimmt werden. Vegetius will, wie es scheint, dass Wall und Graben ein längliches Viereck um das Heer herum bilden sollen.

Attamen, quia figura circularis est capacissima, est eligibilis facere munitiones secundum circulearem formam vel secundum formam<sup>1</sup> multorum angulorum, quia, si multum timeretur de impetu hostium, oporteret foveas facere multorum angulorum, eo quod illa est magis defensionis apta, ut infra patebit. Talis itaque forma est melior in constructione castrorum, nisi locus situs impediatur. Nam contingit aliquando<sup>2</sup> illum non pati talem formam. In tali ergo [fol. CCCXLI] casu construenda sunt castra semicircularia, trian[p. 577]gularia, quadrata vel secundum<sup>3</sup> aliquam formam aliam, quam requirit dispositio et aptitudo situs. Porta autem principalis ex illa parte fienda est, que respicit hostes vel circa quam profectus est exercitus. Sunt etiam in castris ponenda insignia ad terrendum hostes et etiam ad hoc, ut, si contingat aliquos de exercitu elongare a castris, visis insigniis melius sciant ad castra redire.

Hiis itaque pertractatis superest videre, quis munitionis modus attendendus sit in constructione castrorum. Nam, si exercitus diu ibi morari intendat, eligende sunt forciores munitiones et fiende ampliores fosse. Set, si solum ibi pernoctare cupit aut ibi debet per modicum tempus existere, non oportet tantas munitiones expetere. Modum autem et quantitatem fossarum tradit Vegecius dicens, [fol. 293<sup>vb</sup>] quod, si non ymineat magna vis hostium, fossa debet esse lata<sup>4</sup> pedes novem, alta septem. Set, si adversariorum vis acrior iminet, contingit fossam amplioiorem et alciorem facere ita, ut sit lata pedes duodecim et alta novem. Est tamen advertendum, quod, si fossa sit alta pedum novem, propter terram eiectam supra fossam crescit<sup>5</sup> quasi pedes quatuor, ita quod tota fossa alta erit quasi pedes tresdecim. Debet enim fossa in ante ex parte hostium et terra proicienda est ad partem intra, ubi exercitus est collocandus. In terra autem illa figendi sunt stipites et ligna et munitiones alie, quas secum exercitus portare debet. Sic ergo castris constitutis, sic fossis factis, poterit exercitus morari securus. [p. 578/fol. CCXLI]

---

<sup>1</sup> formam *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: situm*

<sup>3</sup> *secundum fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Textvorlage: lato. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Textvorlage: crestit. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

Die Kreisform ist dazu aber viel geeigneter. Daher soll man lieber eine runde oder vieleckige Befestigung bauen. Bei besonderer Gefahr eines feindlichen Angriffs müsste man die Gräben verwinkelt anlegen, weil sie sich dann, wie sich zeigen wird, besonders gut verteidigen lassen. Man errichtet Lager mit einem solchen Grundriss, wenn die örtlichen Verhältnisse dem nicht entgegenstehen. Denn manchmal lässt der Bauplatz eine solche Form nicht zu. In diesem Fall muss man das Lager halbkreisförmig, dreieckig, quadratisch oder in irgendeiner anderen Form anlegen, die sich aufgrund des Lagerplatzes eignet. Das Haupttor muss auf den Feind blicken oder in die Richtung, in der das Heer ausmarschiert. Man muss nämlich am Lager die Feldzeichen so anbringen, dass die Feinde davon abgeschreckt werden und zugleich Soldaten, die sich weiter vom Lager entfernt haben, durch ihren Anblick besser sehen, wie man wieder hineinkommt.

Es bleibt noch zu besprechen, was beim Bau eines befestigten Lagers zu beachten ist. Hat das Heer vor, dort lange zu verweilen, braucht man stärkere Befestigungen und breitere Gräben. Will es nur einmal übernachten oder muss es nur kurz an einem Ort leben, braucht man keine so ausgedehnten Schanzwerke auszuführen. Über Art und Größe der Gräben sagt Vegetius, wenn kein heftiger Angriff des Feindes bevorstehe, solle ein Graben neun Fuß breit und sieben tief sein. Bei Gefahr einer erbitterten Attacke soll man den Graben entsprechend breiter und tiefer anlegen, nämlich zwölf auf neun Fuß. Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, dass bei einem Graben von neun Fuß Tiefe der Erdaushub darüber auf vier Fuß anwächst. Dadurch wird der Graben im Ganzen fast dreizehn Fuß tief. Ein Graben muss nämlich vorne, auf der Seite des Feindes sein, der Aushub dahinter, an der Innenseite, wo die Soldaten Stellung beziehen sollen. In dieses Erdreich soll man Holzpfähle und anderes Befestigungsmaterial stecken, welches das Heer mitführen muss. Wenn man ein Lager so errichtet und die Gräben entsprechend anlegt, droht der Truppe bei ihrem Aufenthalt auch keine Gefahr.

## Capitulum IX: Que et quot sunt consideranda in bello, si debeat publica pugna committi<sup>1</sup>

Ut patet per habita, circa negocia bellica est cautela maxima adhibenda. Nam, quia bellorum casus inremediabiles sunt, diligenter videnda sunt, quecunque circa bella consideranda existunt, prius quam pugna publica committatur. Melius est enim pugnam non committere quam absque debita previsionem fortune et casui se exponere. Videmus autem in bello duo existere, videlicet viros pugnantes et auxilia alia, que requiruntur ad pugnam. Ex parte autem virorum pugnancium, quantum ad presens spectat, sex sunt attendenda, sicut<sup>2</sup> etiam ex parte ausiliorum et amminiculancium ad bellum sex alia enumerari possunt, que sunt etiam<sup>3</sup> attendenda. In universo ergo<sup>4</sup> rex aut princeps aut dux exercitus, qui debet esse vigilans, sobrius, prudens et industris, duodecim debet considerare, sex ex parte virorum bellatorum et sex ex parte amminiculancium, prius quam eligat publicam pugnam committere. Sunt enim<sup>5</sup> sex ex parte hominum bellatorum, que faciunt ad optinendam victoriam.

Primus est numerus bellancium. Nam, ubi plures sunt bellantes ceteris paribus aliis, secundum quod huiusmodi sunt, victoriam optinere debent. Nam, ut dicitur secundo *Politicorum*, quantitas in pugnatione<sup>6</sup> est utilis, sicut maius pondus magis trahit.

Secundo ex parte bellatorum attendenda est exercitacio. Nam habentes brachia inassueta ad percusendum et membra inexercitata ad bellandum, deficiant in susti[fol. CCCXLII<sup>r</sup>]nendo pugnam. Est enim consuetudo quasi altera natura, ut quilibet virilius et expedicius [fol. 294<sup>ra</sup>] et cum<sup>7</sup> minori labore et pena faciat opera consueta.

Tercio attendenda est tollerancia erga necessitates corporis. Nam existentes in [p. 579] exercitu oportet multa incommoda tollerare. Quare, si sint ibi aliqui molles et muliebres renuentes incommoditates aliquas sustinere, devicti propter incommoditates, quas sustinent, bellare recusant et exercitium fugiunt.

Quarto consideranda est fortitudo et duricies corporis. Multum enim interest inter duriciem ferri et molliciem panni sirici et inter suavitatem ludi et asperitatem pugne.

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt*: m

<sup>2</sup> *Textvorlage*: sic. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: etiam sunt

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: autem

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: compugnatione

<sup>7</sup> *Textvorlage*: sine. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

## Kapitel 9: Was im Krieg bei einer offenen Feldschlacht zu beachten ist

Wie gesagt: Im Krieg muss man größte Vorsicht walten lassen. Was dabei vorfällt, lässt sich anschließend nicht mehr heilen. Also muss man vor Beginn einer offenen Feldschlacht was nur möglich ist genau bedenken. Es ist nämlich besser, das Kämpfen gar nicht erst anzufangen, statt sich ohne die nötige Voraussicht den Wechselfällen des Schicksals auszuliefern. Wie man sieht, gehört zu einer Schlacht zweierlei: die Soldaten und all das, was ihnen beim Kämpfen hilft. Zu beidem lassen sich jeweils sechs berücksichtigungswerte Punkte anführen. Also muss ein König, Fürst oder anderer Heerführer mit der nötigen Aufmerksamkeit, Besonnenheit, Klugheit und Beharrlichkeit, bevor er sich zur offenen Feldschlacht entscheidet, alles in allem zwölf davon bedenken, die jeweils zur Hälfte die Soldaten und ihre Unterstützungsmöglichkeiten betreffen. Sechs Eigenschaften tragen bei den Kampftruppen selbst zum Sieg bei:

Erstens ihre Zahl, denn wenn sonst für beide Seiten dieselben Bedingungen herrschen, muss das numerische Übergewicht den Sieg bringen. In Buch II der *Politik* heißt es dazu, die Waagschale neige sich immer unter dem stärkeren Gewicht.

Die zweite bedeutende Eigenschaft der Soldaten ist ihre Ausbildung. Wenn man nicht gewohnt ist, mit beiden Armen zuzuschlagen und auch die anderen Glieder nicht im Kampf geübt sind, halten sie in der Schlacht nicht lange durch. Gewöhnung ist wie unsere zweite Natur. Deshalb muss sich jeder weniger anstrengen, seinen Mann zu stehen, wenn er etwas gewohnheitsmäßig tut.

Drittens muss der Körper die nötige Leidensfähigkeit haben. Soldaten haben viel Unangenehmes zu ertragen. Wenn sie verweichlicht sind, wollen sie dergleichen nicht erdulden, geben sich deshalb kampflös geschlagen und ergreifen die Flucht.

Viertens ist auf einen starken, muskulösen Körper zu achten. Es besteht ein großer Unterschied zwischen der Härte einer eisernen Rüstung und der Weichheit eines seidenen Kleides und zwischen vergnüglichem Spiel und erbittertem Kampf.

Considerato enim bello in universali, omnes volunt esse boni bellatores, set post, quam veniunt ad experienciam particularium gestorum et gustant, quanta sit duricies ferri et quantum armorum pondus et quantus sit labor pugne et quantum affligunt vulnera hostium, ut plurimum est durus carne et robustus corpore, si propter talia non retrahitur a bellando. Nam, et si contingat molles carne, eciam postquam gustaverunt bella, appetere pugnam, hoc est ut raro. Nam habentes carnes molles, ut supra tangebatur, sunt aptiores ad intelligendum, set ut plurimum sunt inepti ad pugnandum. Nam tales difficilius sustinent armorum pondus, vehemencius dolent ex illacione vulnerum.

Quinto consideranda est in bellancibus<sup>1</sup> versucia et industria ad bellandum. Nam, quanto cautiores sunt bellatores, tanto cicius victoriam optinent.

Sexto attendenda est virilitas et audacia mentis, quia audatiores et magis cordati ut plurimum in pugna victoriam optinent.

Rex ergo<sup>2</sup> [fol. CCCXLII<sup>v</sup>] aut princeps vel dux<sup>3</sup> exercitus, priusquam publice dimicet<sup>4</sup>, ex parte hominum bellatorum septem considerare debet, primo, ex qua parte sunt plures bellatores, secundo, qui sunt magis exercitati, tercio, qui sunt fortiores in sustinendo necessitates et incomoda, quarto, qui sunt robustiores et duriores corpore, quinto, qui sunt industriores et sagaciores mente, sexto, qui sunt audaciores et viriliores corde. Et tunc dux sobrius et vigilans, prout viderit suum exercitum in hiis condicionibus habundare aut deficere, poterit accelerare pugnam vel differre et bellare publice et aperte vel per insidias et laten[p. 580]ter.

Enumeratis sex condicionibus, que considerande sunt prius, quam committatur bellum publicum ex parte hominum [fol. 294<sup>rb</sup>] bellatorum, reliquum est enumerare sex alia, que sumuntur ex parte amminiculancium et eorum, que auxilliantur ad bellum. In bello quidem ausiliantur equi, arma, victualia, loca pugnandi, tempus et auxilium prestolatum. Debet ergo<sup>5</sup> dux exercitus considerare primo, ex qua parte sunt plures equi et meliores. Secundo, ex qua parte sunt meliores sagittarii<sup>6</sup>, plures armati et habentes meliora arma. Tercio, ubi plus victualia habundant. Nam aliquando absque vulnere et absque bello adversarii cedunt, deficientes in victualibus et ob mendicitatem non valentes moram contrahere. Quarto considerandum est pugnacionis locus, qui sunt in alciori situ vel meliori ad pugnandum.

---

<sup>1</sup> *Korrigiert aus:* bellantes

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607:* igitur

<sup>3</sup> *dux fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Textvorlage:* dimittet. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607:* igitur

<sup>6</sup> *Davor getilgt:* sunt



Grundsätzlich wollen alle gute Soldaten sein. Doch dann machen sie die persönliche Erfahrung, wie hart das Eisen ist, wie viel eine Rüstung wiegt, welche Mühsal das Kämpfen bedeutet und wie sehr die vom Feind geschlagenen Wunden wehtun. Meistens sind es Menschen mit festem Fleisch und einem starken Körperbau, die sich davon immer noch nicht abschrecken lassen. Es ist nämlich sehr selten, dass jemand weiches Fleisch hat und, nachdem er Bekanntschaft mit dem Krieg geschlossen hat, trotzdem noch kämpfen will. Menschen mit weichem Fleisch eignen sich, wie oben behandelt, sehr zu geistiger Tätigkeit, taugen aber meistens nicht zum Kämpfen. Denn ihnen fällt es schwerer, das Gewicht der Rüstung auszuhalten, und sie leiden mehr unter schmerzenden Wunden.

Fünftens soll man bei Soldaten berücksichtigen, dass sie mit bedächtigem Scharfsinn vorgehen. Denn je größer die Umsicht, desto wahrscheinlicher der Sieg.

Sechstens braucht es Wagemut. Denn diejenigen, die ein kühneres Herz haben, sind meist auch siegreich in der Schlacht.

Also muss ein König, Fürst oder Feldherr vor Beginn einer offenen Feldschlacht diese sechs Punkte bei seinen Soldaten überprüfen. Erstens auf welcher Seite mehr Soldaten stehen zweitens wer die größere Erfahrung hat und drittens am besten die notwendigen Unannehmlichkeiten ertragen kann; viertens wer über den kräftigeren muskulöseren Körperbau verfügt; fünftens wer bedachtsamer und scharfsinniger ist und sechstens wer sich tapferer verhält. Dann kann ein besonnener und aufmerksamer Heerführer, je nachdem ob auf seine Truppen davon viel oder wenig davon zutrifft, losschlagen oder den Kampf verschieben bzw. zur offenen Feldschlacht antreten oder im Hinterhalt lauern.

Nach der Aufzählung aller sechs Punkte, die man vor dem Kampfeintritt bei seinen Soldaten prüfen sollte, sind noch die weiteren sechs anzuführen, wodurch das Kämpfen erleichtert wird. Das sind Pferde, Waffen, Lebensmittel, das richtige Schlachtfeld, der passende Zeitpunkt und die größeren Reserven. Ein Heerführer muss also überlegen, welche Seite mehr und die besseren Pferde hat, zweitens wer über treffsicherere Bogenschützen, über mehr und besser bewaffnete Soldaten verfügt und drittens wer den größeren Proviant hat. Denn manchmal ziehen sich diejenigen, die zu wenig zu essen haben, ohne im Kampf auch nur eine Wunde zu schlagen, zurück, weil sie wegen ihrer Unterernährung nicht länger durchhalten können. Viertens ist zu berücksichtigen, welche Seite den höhergelegenen oder sonst besser geeigneten Kampfplatz für sich hat.

Quinto circa pugnam attendendum est tempus, utrum tempore, quo committenda est pugna, sol sit oppositus faciebus eorum vel hostium et utrum sit aliquis ventus flans et [fol. CCCXLIII<sup>r</sup>] elevans pulverem contra ipsos vel contra adversarios. Nam habentes solem et ventum sive pulverem contra se offenduntur in oculis<sup>1</sup>, ut dimicare non possint. Sexto est attendendum, qui plures ausiliatores expectant. Nam, si hostes plura expectant ausilia, vel non est bellandum vel acceleranda est pugna. Si autem ipsi plures ausiliatores expectant, est compugnatio differenda<sup>2</sup>.

Hiis ergo<sup>3</sup> igitur omnibus diligentur inspectis, prudens dux exercitus sufficienter advertere potest, utrum debeat publicam pugnam committere. Nam, prout viderit se in pluribus condicionibus prefatis habundare vel deficere, sic se habere poterit erga bellum. Forte enim nunquam continget<sup>4</sup> omnes condiciones predictas<sup>5</sup> concurrere ex una parte, ubi tamen plures et meliores condiciones concurrunt, est pars potior ad bellandum. [p. 581]

---

<sup>1</sup> *Davor gegilgt*: obliquis

<sup>2</sup> *Textvorlage*: differendam. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: contingeret

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: praefatas

Fünftens muss man darauf achten, ob zum Zeitpunkt der Schlacht die Sonne einem selbst oder dem Feind ins Gesicht scheint sowie ob Wind weht und ob er der eigenen oder der anderen Seite Staub entgegenbläst. Wenn man nämlich die Sonne und den Wind bzw. Staub gegen sich hat, reizt das die Augen so, dass man nicht kämpfen kann. Sechstens ist darauf zu achten, wer auf das Eintreffen größerer Reserven rechnen kann. Wenn der Feind davon mehr erwartet, darf man entweder gar nicht erst kämpfen oder soll gleich damit anfangen. Erwartet man selbst die größeren Unterstützungsverbände, ist der Schlachtbeginn hinauszuzögern.

Nach genauer Analyse all dieser Faktoren kann ein kluger Feldherr ausreichend einschätzen, ob er sich in eine offene Feldschlacht begeben soll. Je nachdem, ob er sich bei den meisten genannten Punkten im Vorteil oder unterlegen sieht, sollte er sich im Hinblick auf eine möglichen Kampf verhalten. Vielleicht treffen niemals alle die genannten Bedingungen nur auf eine Seite zu. Bei wem aber mehr und die wichtigeren zusammenkommen, der hat in der Schlacht den Vorteil.

## **Capitulum X: Quod utile est in bello ferre vexilla et constituere duces et prepositos et quales esse debeant, qui in exercitu vexilla portant et qui equitibus et peditibus preponuntur**

Semper virtus unita forcior est se ipsa dispersa et confusa. Contingit autem aliquando commisso bello ordines et acies turbari et confundi. Ne ergo<sup>1</sup> hoc posset accidere, observabatur antiquitus, ut divideretur exercitus in turmas et acies et singulis singula vexilla constituebant, ita ut in [fol. CCCXLIII<sup>v</sup>] quolibet vexillo per litteras [fol. 294<sup>va</sup>] vel per<sup>2</sup> aliqua evidencia signa aperte ostenderetur, cuius aciei vel cuius turme esset vexillum illud, ut, si contingeret aliquem bellatorem deviare a proprie acie, defacili rediret ad illam. Utile ergo fuit in bellis insignia et vexilla deferre, ne confunderetur exercitus.

Rursus, expediebat constituere<sup>3</sup> duces, centuriones, decanos et alios prepositos belli. Nam totus exercitus habet se ad similitudinem unius corporis. Quare, sicut omnia membra corporis se invicem iuvant, sic omnes bellatores et omnes partes eiusdem exercitus se invicem defendunt. Quare, sicut confunduntur membrorum opera, nisi dirigantur per ipsum caput, in quo viget sensus et cognitio, sic confunduntur bellatores in exercitu, si careant centurione et duce, qui debet esse eorum caput et eorum directivum. Inde est, quod antiquitus, ne accederet<sup>4</sup> confusio in bello, constituebatur dux aliquis, qui toti exercitui erat prepositus. Sub hoc autem duce erant centuriones, sub centurione vero decani. Dicitur enim “decanus”, a “decem”. Sic “centurio” a “centum”. Habebat enim centurio sub se decem decanos, ita quod preerat centum bellatoribus et decem decanis. Quorum quilibet decanorum sub se decem viros pugnativos habe[p. 582]bat. In galea enim centurionis scripte litere alique vel signum aliquod evidens, quod respicientes decani agnoscebant centurionem proprium et sciebant, quem sequi debebant. Sic eciam in galea cuiuslibet decanorum signum aliquod erat impressum, per quod decem bellatores viri, quibus ipse erat prepositus, decanum proprium agnoscebant.

Hoc itaque modo vel alio tam in aciebus equi[fol. CCCXLIV<sup>r</sup>]tum quam eciam peditum constituendi sunt duces et prepositi et ferentes vexilla, ut quilibet sciat, quid debeat agere. Est enim tantus terror in bello propter armorum strepitum et percussiones illatas, quod verba et moniciones non sufficiunt ad dirigendum bellantes. Set oportet dare evidencia signa, ut quilibet solo intuitu sciat<sup>5</sup> se tenere ordinate in acie et cognoscat, quid sit acturus.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607: igitur*

<sup>2</sup> *per fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: constituere expediebat*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607: accederet*

<sup>5</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

## **Kapitel 10: Welchen Nutzen es hat, mit Fahnen in die Schlacht zu ziehen sowie Heerführer und andere Offiziere zu bestimmen. Welche Eigenschaften Fahnenträger und welche die Vorgesetzten von Rittern und Fußsoldaten haben müssen**

Mit vereinter Kraft ist man immer stärker, als wenn alle planlos hin- und herlaufen. Es kommt aber manchmal vor, dass im Kampf die Schlachtordnung durcheinandergerät. Um das zu verhindern, hielt man sich in der Antike daran, das Heer in Schwadronen und Kompanien aufzuteilen. Jeder davon wurde eine eigene Fahne zugeteilt. Darauf wurde durch Buchstaben oder andere deutlich sichtbare Zeichen angegeben, zu welcher Schwadron oder Kompanie sie jeweils gehörte. Geschah es einem Soldaten, dass er von seiner eigenen Einheit getrennt wurde, konnte er dann leicht wieder zu ihr stoßen. In der Schlacht Feldzeichen und Fahnen voranzutragen diente also dazu, das Heer nicht seine Ordnung verlieren zu lassen.

Dabei war es auch hilfreich, Feldherren, Zenturionen, Dekane und andere militärische Ränge einzuführen. Denn ein Heer verhält sich analog zum Körper. Alle seine Glieder unterstützen einander. Entsprechend schützen sich auch alle Soldaten und Truppeneinheiten gegenseitig. Die Körperglieder kämen aber ohne die Führung des eigenen Kopfes, dem Sitz von Verstand und Erkenntnis, durcheinander. Dasselbe würde den Soldaten in einem Heer ohne Zenturionen und einen Feldherren, der sie als Kopf lenkt, passieren. Um Chaos in der Schlacht zu verhindern, führte man in der Antike den Feldherrn als Befehlshaber des ganzen Heeres ein. Ihm unterstanden aber Zenturionen und diesen wiederum Dekane. „Dekan“ kommt von „decem“, ‚zehn‘; „Zenturio“ entsprechend von „centum“, ‚hundert‘. Ein Zenturio hatte nämlich zehn Dekane als Untergebene. Er war also Vorgesetzter von hundert einfachen Soldaten und zehn Dekanen, von denen jeder wiederum zehn Mann unter sich hatte. Auf dem Helm eines Zenturionen standen Buchstaben oder ein anderes gut sichtbares Zeichen. Daran erkannten die Dekane ihren eigenen Zenturio und wussten, wem sie zu folgen hatten. Auch der Helm jedes Dekans war mit einem Zeichen versehen, so dass die zehn einem von ihnen unterstellten Soldaten daran jeweils ihren eigenen erkannten. Auf diese oder andere Art muss man bei der Kavallerie und den Bodentruppen Feldherren, Offiziere und Fahnenträger bestimmen, damit jeder weiß, was er zu tun hat. Auf dem Schlachtfeld herrscht nämlich so schrecklicher Lärm wegen des Klirrens der Waffen und der auftreffenden Schläge, dass mündliche Befehle zur Truppenführung nicht ausreichen, sondern man auch sichtbare Zeichen braucht. Dann kann jeder auf einen Blick seinen Platz in der Schlachtordnung erkennen und weiß, was er zu tun hat.

Ex hoc autem patere potest, quales debeant esse portantes insignia et vexilla. Nam vexillo confracto totus [fol. 294<sup>vb</sup>] exercitus est confusus. Cum magna ergo<sup>1</sup> diligencia est vexillifer eligendus, ut sit corpore fortis, animo constans, fidelis<sup>2</sup> principi et expertus in armis et alia singula habeat<sup>3</sup>, que requiruntur ad probum et strenuum bellatorem. Contigit enim eciam<sup>4</sup> nostris temporibus totum populum civitatis cuiusdam devictum esse a bellatoribus paucis, eo quod vexillifer fraudem committens velavit vexillum<sup>5</sup> et abscondit ipsum. Quare confundebantur bellatores, quasi non habentes caput et ignorantes, ad quid deberent attendere. Propter quod, si in debellacione vita multorum hominum periculia mortis exponitur, cum magna diligencia vexillifer est querendus.

Ex dictis eciam patere potest, qualis esse debeat, qui in exercitu est peditibus et equitibus preponendus. Nam, sicut caput est prestancius membris aliis, sic, qui in bello preponitur aliquibus turmis vel bellatoribus aliis, debet esse magis strenuus illis et magis expertus in hiis, que requiruntur ad pugnam. Quare, cum pedites, si debeant<sup>6</sup> boni bellatores existere, debeant esse fortes viribus, proceri statura, scientes eicere<sup>7</sup> hastas et tela. [p. 583] Scire eciam debeant [fol. CCCXLIV<sup>v</sup>] gladium vibrare ad percuciendum, rotare<sup>8</sup> scutum ad se<sup>9</sup>, debeant esse vigilantes, agiles, sobrii, habentes armorum experienciam. Oportet omnia hec peramplius et perfectius reperiri in eo, qui est supra pugnatores pedites preponendus.

Debet ergo, qui in pugna peditibus<sup>10</sup> preponitur, esse fortis viribus, procer statura, sciens eicere hastas et iacula, sciens dimicare gladio ad percuciendum, rotare<sup>11</sup> scutum ad se protegendum, vigilans, agilis, sobrius, habens omnium armorum experienciam, ut sciat<sup>12</sup> erudire pugnantes sibi commissos et cogat eos ad bene debellandum et ad arma tergendum. Nam ipse armorum nitor terrorem incutit hostibus, ut portans huiusmodi arma credatur bonus esse bellator. Ipsa enim rubigo armorum arguit inherciam<sup>13</sup> bellandi in eo, qui portat illa<sup>14</sup>.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: igitur

<sup>2</sup> *Davor getilgt*: fil

<sup>3</sup> *Korrigiert aus*: habeant

<sup>4</sup> *eciam fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: debent

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: proiicere

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: portare

<sup>9</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: et, cum

<sup>10</sup> *Textvorlage*: peditibus. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: portare

<sup>12</sup> *Textvorlage*: sciant. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>13</sup> *Textvorlage*: inhabenciam. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>14</sup> *Druck Rom 1607*: rubigo armorum in eo, qui portat illa, arguit inertiam bellandi

Daraus lassen sich die nötigen Eigenschaften von Feldzeichen- und Fahnenträgern ableiten. Bei eingerollter Fahne kommt das ganze Heer durcheinander. Man muss den Fahnenträger also ganz sorgfältig aussuchen. Er soll einen kräftigen Körper und einen festen Charakter haben, treu zu seinem Herrn stehen, mit Waffen geübt sein und auch sonst alles haben, was einen tüchtigen und mutigen Kämpfer ausmacht. Es ist zu unserer Zeit schon vorgekommen, dass die ganze Bevölkerung einer Stadt von wenigen Soldaten niedergeworfen wurde, weil ein hinterhältiger Fahnenträger die Standarte einholte und im Stich ließ. Die Soldaten gerieten in kopflose Verwirrung und wussten nicht, woran sie sich halten sollten. Wenn auf dem Schlachtfeld das Leben vieler Menschen auf dem Spiel steht, muss man den Fahnenträger ganz genau aussuchen.

Daraus lässt sich auch folgern, welche Eigenschaften ein Vorgesetzter von Fußsoldaten und Reitern im Heer haben muss. Der Kopf muss besser sein als die anderen Glieder. Also hat im Krieg der Befehlshaber von Schwadronen oder anderen Truppeneinheiten tapferer und kampferfahrener zu sein als seine Untergebenen. Infanteristen sollen als gute Kämpfer über körperliche Kraft verfügen, von großer Statur sein, Lanzen und Speere schleudern, mit dem Schwert Treffer setzen und den Schild kreisen lassen können. Dazu müssen sie aufmerksam, wendig, besonnen und mit Waffen erfahren sein. Dies alles muss in noch größerer Vollendung für die zutreffen, denen Fußsoldaten unterstellt sein sollen.

Also muss der Vorgesetzte in der Schlacht bei Infanteristen kräftig, von hoher Gestalt, im Schleudern von Geschossen bewandert, ein treffsicherer Schwertkämpfer, zum eigenen Schutz ein guter Schildträger, aufmerksam, wendig, besonnen und mit allen Waffen geübt sein. Dann kann er seine Untergebenen gut ausbilden, sie anhalten, richtig zu kämpfen und die Rüstung zu polieren. Denn schon deren Glanz jagt dem Feind Schrecken ein, denn wer sie so trägt, gilt als guter Kämpfer. Eine mit Rost überzogene Rüstung weist aber darauf hin, dass ihr Träger schon lange nicht mehr gekämpft hat.

Si ergo talis debet esse, qui preponitur peditibus bellatoribus, multo magis debet esse armorum expertus et procer corpore et fortis viribus, qui est equitibus preponendus, quia in bello equestri<sup>1</sup> maior conflictus efficitur quam in pedestri pugna. Oportet igitur prepositum<sup>2</sup> ducem militaris belli [fol. 295<sup>ra</sup>] esse habilem corpore, ut possit eciam armatus agiler equum conscendere, scire fortiter equitare, cum lancea percutere, iacula eicere<sup>3</sup>, cum scuto se protegere, cum clava et ense dimicare, habere omnium armorum exercitium, ut possit suos commilitanes<sup>4</sup> de pugna erudire, ut fortiter pugnent, arma tergant et alia faciant, que requiruntur ad bellum. [p. 584/fol. CCCXLV<sup>r</sup>]

---

<sup>1</sup> *Textvorlage: equester. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: et*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: eiicere iacula*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607: commilitones*



Wenn das schon für die Vorgesetzten von Fußsoldaten gilt, umso mehr müssen dann Reiteroffiziere waffenerfahren, von hohem Wuchs und körperlich kräftig sein. Denn zwischen Rittern kommt es in der Schlacht zu heftigeren Zusammenstößen als im Bodenkampf. Ein Offizier oder Feldherr im Reiterkampf muss geschickt genug sein, auch in voller Rüstung geschwind sein Pferd zu besteigen, schnell reiten, mit seiner Lanze zustoßen, Speere schleudern, sich mit dem Schild schützen und mit dem Schwert kämpfen können sowie mit allen Waffen geübt sein. Dann kann er seine Kameraden so ausbilden, dass sie tapfer kämpfen, die Rüstung polieren und sonst noch tun, was im Krieg notwendig ist.

## [Capitulum XI:] Quibus cautelis debet uti dux belli, ne suus exercitus ledatur in via

Mors est quid terribilissimum et finis omnium terribilium, ut dicitur tercio<sup>1</sup> *Ethicorum*. Ubi ergo queritus mors populi et ubi hostes insidiantur morti civium, est omnis cautela adhibenda, ut exercitus servetur illesus et ut vita civium conservetur. Non ergo sufficit considerare ea, que sunt consideranda in pugna publica committenda, nisi sciantur cautele ad removendum impedimenta viarum, ne exercitus per insidias hostium periclitetur in via. Possumus autem, quantum ad presens spectat, octo cautelas enumerare, quas debet dux belli retinere memoriter, ut salvetur vita pugnatorum, qui sunt sub ipso.

Prima est, ut sciat itinera regionum, per que exercitus proficisci<sup>2</sup> debet, et intervalla locorum et qualitates viarum, compendia et diverticula<sup>3</sup> et montes et flumina existencia in itinere illo debet habere conscripta. Immo, si vie ille et passus et flumina dux exercitus haberet<sup>4</sup> depicta, ut<sup>5</sup> quasi oculorum aspectu prospiceret, qualiter exercitus deberet pergere, tucius posset suum exercitum ducere. Sic enim<sup>6</sup> marinarii faciunt, qui videntes maris pericula, ne eorum naves paciantur naufragium, descripserant<sup>7</sup> maris mappam, ubi portus marini, discrimina<sup>8</sup> maris et cetera talia proportionaliter sunt descripta, qui marinarii<sup>9</sup> intuentes statim percipiunt, qualiter debeant pergere et in quo loco existunt<sup>10</sup> et a quibus debeant se cavere. Quare, cum<sup>11</sup> propter insidias hostium exercitus [fol. CCCXLV<sup>v</sup>] tot quasi vel eciam pluribus periculis exponatur in via quam naute<sup>12</sup> in mari, nullo modo debet exercitus pergere per viam aliquam, in qua pati possit insidias, nisi qualitates viarum, montes, flumina et cetera reperta in illo<sup>13</sup> itinere habeat dux conscripta eciam et depicta.

Secunda cautela est, ut simul cum hoc, [p. 585] quod habet vias et qualitates viarum conscriptas et depictas, ducat dux belli conductores aliquos bene scientes vias [fol. 295<sup>rb</sup>] illas, qui pluries per vias illas peragaverunt<sup>14</sup> et experti sint illas.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: secundo

<sup>2</sup> *Textvorlage*: proficiti. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Textvorlage*: ad menticulum. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Textvorlage*: habere. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> ut fehlt im *Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: etiam

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: descripserunt

<sup>8</sup> *Korrigiert aus*: discrimiina

<sup>9</sup> *Textvorlage*: marchuarii. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: existant

<sup>11</sup> cum fehlt im *Druck Rom 1607*

<sup>12</sup> *Davor getilgt*: n

<sup>13</sup> *Druck Rom 1607*: ipso

<sup>14</sup> *Druck Rom 1607*: perexerint. *Druck Rom 1556*: peragerunt

## **Kapitel 11: Welche Vorkehrungen ein Feldherr zu treffen hat, damit seinen Truppen auf dem Marsch nichts zustößt**

„Der Tod ist das Schrecklichste überhaupt und zugleich das Ziel alles Schrecklichen“, steht im dritten Buch der *Nikomachischen Ethik*. Wenn also die Vernichtung eines ganzen Volkes das Ziel ist, weil der Feind jedem einzelnen Angehörigen davon nach dem Leben trachtet, muss man alle möglichen Anstalten treffen, um sein Heer unbeschadet zu erhalten. Dann kann es seinerseits das Leben der Bürger retten. Es reicht also nicht, alles in Betracht zu ziehen, was in einer offenen Feldschlacht wichtig ist. Man muss auch wissen, wie man Gefahren auf dem Marsch vermeidet, um nicht unversehens in einen feindlichen Hinterhalt zu geraten. In diesem Zusammenhang lassen sich acht Vorkehrungen nennen, die ein Heerführer im Gedächtnis behalten muss, um das Leben seiner Untergebenen zu schützen:

Erstens soll er die Wege in dem Gebiet kennen, durch das seine Truppen marschieren müssen. Dazu muss er die Entfernungen zwischen den Orten, den Zustand der Straßen, Abkürzungen und Umwege sowie Berge und Flüsse, die auf der Strecke liegen, schriftlich festhalten. Falls der Befehlshaber Straßen, Pässe und Flüsse aber sogar in bildlicher Form hätte, sähe er sozusagen auf einen Blick, wie unter seiner Führung das Heer gefahrlos marschieren könnte. So halten es auch die Seeleute. Angesichts der Gefahr, Schiffbruch zu erleiden, hatten sie Seekarten gezeichnet, wo Häfen, Meerengen usw. so maßstabsgetreu eingetragen sind, dass Matrosen beim Blick darauf sofort erkennen, wohin sie segeln müssen, an welcher Stelle sie sich gerade befinden und wovor sie sich in Acht zu nehmen haben. Ein Heer ist durch einen feindlichen Hinterhalt fast genauso oft oder sogar noch mehr in Gefahr als Matrosen auf offener See. Daher dürfen Truppen auf gar keinen Fall eine Straße nehmen, wo sie in einen Hinterhalt geraten können, ohne dass ihr Befehlshaber die Besonderheiten der Strecke wie Berge, Flüsse usw. in Schrift und Bild vor sich hat.

Die zweite Maßnahme, die ein Heerführer treffen muss, ist es, außer Aufzeichnungen und Karten über den Marschweg und seine Besonderheiten mitzunehmen, auch Führer anzuwerben, welche die Straßen aus Erfahrung gut kennen, weil sie schon häufig darauf gereist sind.

Nam videre aliqua conscripta et depicta non sunt ita nota sicut, si per se ipsa sensibiler videremus<sup>1</sup> ipsa. Nam pocior est cognicio rei, per quam cognoscitur in se ipsa, quam cognoscitur in pictura vel in suo<sup>2</sup> simili. Ne tamen conductores molliantur<sup>3</sup> fraudes aliquas, debet circa eos dux<sup>4</sup> bonas apponere custodias, ne possint<sup>5</sup> fugere. Debet eciam eis minari mortem, si in alico fraudulenter se habeant<sup>6</sup>, et promittere dona, si se fideliter gesserint.

Tercia est habere secum sapientes plures<sup>7</sup>, fideles principi, exercitatos in bellis, de quorum consilio agat quidquid viderit ipse dux belli esse fiendum. Nam, ubi tantum currit periculum, nullus debet inniti proprio capiti nec credere sibi soli.

Quarta<sup>8</sup> cautela est, ut itinera ignorentur<sup>9</sup>, per que debet exercitus proficisci. Nam consilium ducis, quanto minus est publicum, tanto, que sunt in consiliis deliberata, minus impediuntur et cicius fini debito manscipantur. Post quam igitur deliberatum est, per quas vias debet exercitus pergere et vias illas dux habet conscriptas et depictas et habentur conductores aliqui fideles, quanto hoc minus est [fol. CCCXLVI] publicum et magis celatur ab hostibus, tanto exercitus magis secure proficitur<sup>10</sup>.

Quinta est<sup>11</sup> in quolibet munimine et in qualibet<sup>12</sup> acie habere aliquos equites fidelissimos et strenuissimos, habentes equos veloces et fortes, qui ante et a tergo et a destra et a leva percurrant, illustrantes et discooperientes insidias, ne hostes aliqui latantes ex aliqua parte molestant<sup>13</sup> exercitum. Nam, et si nullis esset notum ducis consilium, eo tamen ipso, quod per aliquas vias incipet exercitus inter<sup>14</sup> arripere, coniecturari quis potest, per quas partes debeat proficisci. Et, quia probabile est semper in talibus aliquos exploratores adesse, cogitare debet dux belli, quod et hoc posset ad aures hostium pervenire. Itaque, cum pericula provisiva<sup>15</sup> minus noceant, per velocissimos<sup>16</sup> equites sunt detegende insidie, ne exercitus cir[p. 586]ca aliquam partem ex improviso paciatur<sup>17</sup> molestias.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: videmus

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: alio

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607*: moliantur

<sup>4</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: belli

<sup>5</sup> *Textvorlage*: possint

<sup>6</sup> *Textvorlage*: habeat. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: plures sapientes

<sup>8</sup> *Textvorlage*: Quinta. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: ab hostibus

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: droficiscitur. *Druck Rom 1556*: proficiscitur

<sup>11</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: in quolibet munimine et

<sup>12</sup> *Textvorlage*: quolibet. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>13</sup> *Textvorlage*: molesten. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>14</sup> *Druck Rom 1607*: iter

<sup>15</sup> *Druck Rom 1607*: visa

<sup>16</sup> *Korrigiert aus*: pervelocissimos

<sup>17</sup> *Textvorlage*: patiantur. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

Denn dadurch, dass wir darüber gelesen und uns Bilder angesehen haben, kennen wir die Dinge nicht so gut wie aus unmittelbarer Anschauung. Sachkenntnis durch direkte Erfahrung ist besser als durch Bilder oder anderweitig vermittelte. Um nicht von seinen Führern hereingelegt zu werden muss ein Befehlshaber Vorkehrungen gegen deren Flucht treffen. Dazu soll man ihnen für den Fall, dass sie einen hintergehen, mit dem Tod drohen und umgekehrt für treue Dienste eine Belohnung versprechen.

Drittens muss ein Heerführer viele verständige, ihm treu ergebene und kampferfahrene Männer um sich scharen, deren Rat er in allem, was ihm tunlich scheint, folgt. Wenn man in Gefahr gerät, darf man sich nicht aus lauter Selbstvertrauen immer nur auf den eigenen Kopf verlassen. Die vierte Vorsichtsmaßnahme besteht darin, die eigene Marschstrecke vor dem Feind geheim zu halten. Je weniger bekannt ist, was ein Feldherr vorhat, desto weniger Hindernisse kann man ihm dabei in den Weg legen, und er kommt so schneller an sein Ziel. Nach der Entscheidung über die beste Route, der Beschaffung von Wegbeschreibungen und Karten sowie der Anwerbung von zuverlässigen Führern kann das Heer dann besonders ungefährdet marschieren, wenn so wenig darüber bekannt wird, dass auch der Feind nichts davon mitbekommt.

Fünftens muss es in jedem Lager und bei jeder Einheit besonders zuverlässige und tapfere berittene Späher mit schnellen und kräftigen Pferden geben, die vorne und hinten, links und rechts auf Streife sind, Hinterhalte erkennen und so vereiteln. Dann können feindliche Soldaten nicht irgendwo unerwartet aus der Deckung hervorstoßen und so das eigene Heer in Gefahr bringen. Denn selbst wenn keiner wüsste, was ein Feldherr plant, könnte man schon daraus, in welche Richtung seine Truppen aufbrechen, schließen, wo sie durchziehen müssen. Wahrscheinlich sind auch irgendwelche Spione zugegen. Deshalb muss ein Befehlshaber immer in Betracht ziehen, dass die Marschrouten dem Feind zu Gehör gebracht wird. Da von erkannten Gefahren weniger Unheil droht, müssen Hinterhalte von besonders schnellen berittenen Spähern entdeckt werden, damit das Heer nicht unversehens von irgendwoher angegriffen wird.

Sexta est, ut semper ex illa parte exercitus probiores milites et magis bellicosi pedites apponantur, ex qua creditur maius periculum iminere. Quod, si ex omni parte de periculo dubitatur, undique<sup>1</sup> sunt remedia adhibenda. [fol. 295<sup>va</sup>]

Septima est, ne exercitus dispersim<sup>2</sup> vadat. Nam interrupta acie facilius debellatur. In qualibet enim hora sic exercitus se debet habere, ut, si et tunc hostes<sup>3</sup> adessent, ei non possent efficere nocumentum. Unde et proverbialiter dicitur, quod, qui est munitus, non est derisus. Semper ergo dux belli, cui commissa est tantorum vita, debet esse attentus et vigilans, ne hostes eum invadere possent quasi negligentem et dormientem. Debet eciam<sup>4</sup> dux exercitus centuriones et decimi<sup>5</sup> et alii, qui operibus bellicis preponuntur, semper monere milites pedites, ut sint parati ad arma, ut, si contingeret aliqua invassio subita, possent invadentibus resistere. Sic enim dicendo, dato, quod accideret aliquis repentinus insultus, esset quasi provisus et minus prestaret nocumentum.

Octava cautela est considerare exercitum, in quibus sit copiosior, utrum magis habundet peditibus vel equitibus. Nam equites melius se defendunt in campis. Pedites vero in locis silvestribus et montuosis. Itaque, prout viderit dux belli se habundare in equitibus vel<sup>6</sup> peditibus, eligere poterit vias campestris et amplas vel<sup>7</sup> montanas, silvestres et nemorosas et alia, prout noverit expedire. [p. 587]

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt:* undeq

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607:* disparsim

<sup>3</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt:* praesentes

<sup>4</sup> *Davor getilgt:* Schaft eines Buchstabens

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607:* decani

<sup>6</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt:* in

<sup>7</sup> *In der Textvorlage folgt:* vel. *Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

Sechstens soll man die besten Reiter und die kampfeslustigsten Fußsoldaten auf der Seite Stellung beziehen lassen, wo vermutlich die größte Gefahr droht. Ist aber von allen Seiten ein Angriff zu befürchten, muss man dann auch entsprechend Abhilfe schaffen.

Siebtens soll das Heer nicht zu weit auseinandergezogen vorrücken. Denn aufgebrochene Kampflinien kann man leichter angreifen. Ein Heer muss sich zu jeder Stunde so verhalten, dass es auch in Gegenwart des Feindes keinen Schaden nehmen kann. Darum sagt das Sprichwort: „Wer gegen Anschläge gefeit ist, macht sich nicht zum Gespött.“ Ein Feldherr muss aus Verantwortung für so viele Leben sorgsam darauf bedacht sein, dass der Feind ihn nicht aus eigener Nachlässigkeit wie im Schlaf angreifen kann. Der Befehlshaber eines Heeres, seine Zenturionen, Dekane und anderen militärischen Vorgesetzten müssen ihre Ritter und Fußsoldaten dazu anhalten, immer die Waffen in Griffweite zu haben, so dass sie im Fall eines plötzlichen Angriffs die Aggressoren zurückschlagen können, sozusagen wie wenn jemand, der unversehens überfallen wird, schon vorgewarnt, darauf lauern würde und so Schaden abwendete.

Achtens muss man bedenken, was der zahlenmäßig stärkere Truppenteil ist, das Fußvolk oder die Reiterei. Ritter verteidigen sich nämlich besser auf freiem Feld, Infanteristen in Wäldereien und Berggegenden. Abhängig davon, was er mehr hat, Fußsoldaten oder Ritter, könnte sich ein Feldherr dann für breite Marschwege durch offenes Gelände oder solche durch gebirgiges und baumbeständenes Gebiet entscheiden, wenn er weiß, dass sie vorteilhafter sind.

## [Capitulum XII:] Qualiter ordinande sunt acies, si debeamus contra hostes vel contra adversarios dimicare

Postquam diximus, sub quo continetur operatio bellica et ex quibus regionibus sunt meliores pugnantes et est quibus artibus sunt meliores bellicosi, declaravimus eciam, qualiter in exercitu construende sunt municiones et castra et que sunt consideranda, si debeat publica pugna committi et quibus cautelis habundare decet bellorum ducem, ne suus exercitus ledatur in via quantum ad campestem<sup>1</sup> bellum. Nichil<sup>2</sup>, ut videtur, ulterius dicare restat, nisi ut doceamus ordinare acies, percutere adversarios et invadere hostes.

Primus tamen dicemus de ordine acierum. Si enim ordo servetur in<sup>3</sup> acie, non mo[fol. CCCXLVI<sup>r</sup>]dicum valet ad pugnam. Nam, ut ait Vegecius, nisi bellantes sint<sup>4</sup> ordinati et occupent debitum spacium, bene pugnare non poterunt. Nam, si nimis sunt constricti, impediuntur, ne aliquos<sup>5</sup> [fol. 295<sup>vb</sup>] percutere possint. Si vero nimis rari et interlucentes addictum<sup>6</sup> prestant hostibus, ut facilius devincantur. Servare autem debitum ordinem in acie, ut equites et pedites suam aciem servent, non sine magno exercicio fieri potest. Qui igitur in tempore aliquo vult bellare, per diuturna tempora debet exercitare pugnatores ad servandum debitum ordinem in acie<sup>7</sup> et ad faciendum ea, que requiruntur in bello. Modus autem, per quem pugnatores huiusmodi ordinem servare discunt, est, ut frequenter tam equites quam pedites ducantur ad campos. Et ille, qui est exercitatus<sup>8</sup> in bellis et qui debet equitibus vel peditibus esse prepositus, primo debet equites et pedites linealiter disponere, ita ut seriatim maneant et equaliter a se invicem distent secundum distanciam, quam requirit acies equestris vel pedestris. Postea precipere debet, ut dupli[p. 588]cent aciem, ita quod medietas aciei<sup>9</sup> statim separet se a medietate alia et seriatim ordinet se ante aliam vel post ipsam. Quo facto statim debet precipere dux belli, ut aciem quadratam faciant, et deinde, ut constituent trigonum, quod faciliter fit. Nam acie quadruplaca<sup>10</sup> et secata dyametro et partibus quadratis coniunctis simul faciunt trigonum.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: campestem. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Textvorlage*: vel. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: ipsa

<sup>4</sup> *Textvorlage*: sicut. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: alios

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: aditum

<sup>7</sup> *in acie fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Davor getilgt*: exercitus

<sup>9</sup> *Textvorlage*: acis. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: quadruplicata



## **Kapitel 12: Wie man sein Heer für den Kampf gegen feindliche Truppen in Stellung bringen soll**

Zuerst haben wir gesagt, unter welche Rubrik die Kriegführung fällt sowie aus welchen Gegenden und Berufen die besten Soldaten kommen. Dann wurde erklärt, wie man auf einem Feldzug befestigte Lager errichten soll, was zu beachten ist, wenn man sich einer offenen Feldschlacht stellen muss, und welche Vorsichtsmaßnahmen ein Befehlshaber zu treffen hat, damit sein Heer nicht schon auf dem Weg dorthin Schaden nimmt. Wie es scheint, bleibt nichts mehr zu sagen übrig, als noch darüber zu belehren, wie Truppen in Stellung zu bringen sind, man das Schwert im Zweikampf führen und den Feind angreifen soll.

Zuerst werden wir die Schlachtordnung behandeln. Wenn ein Heer bei seiner Ordnung bleibt, ist damit im Kampf nicht wenig gewonnen. Vegetius sagt nämlich: „Wenn Soldaten nicht richtig aufgestellt sind und nicht über den Platz verfügen, den sie brauchen, können sie auch nicht gut kämpfen.“ Wenn sie zu eng stehen, vermögen sie nicht, richtig das Schwert gegen andere zu führen. Sind sie aber so weitverstreut aufgestellt, dass sich Lücken zwischen ihnen auftun, kann der Feind durchbrechen und leichter den Sieg davontragen. Die Schlachtordnung zu halten, indem alle Ritter und Fußsoldaten auf Linie bleiben, ist nicht ohne großen vorherigen Übungsaufwand möglich. Wer also zu einem bestimmten Termin kampfbereit sein will, muss mit seinen Soldaten über lange Zeit üben, die Schlachtordnung einzuhalten und [auch sonst] alles zu tun, was in der Schlacht nötig ist. Die Methode, ihnen das beizubringen, besteht darin, Reiterei und Fußsoldaten oft aufs freie Feld hinauszuführen. Derjenige, der wegen seiner Kampferfahrung Kavallerie- oder Infanterieoffizier ist, muss Ritter und Fußsoldaten in Reihen hintereinander aufstellen und zwar so weit voneinander wie sie Abstand brauchen. Dann muss er befehlen, dass sich die Reihen dergestalt verdoppeln, dass die eine Hälfte sich ständig von der anderen löst und davor oder dahinter Stellung bezieht. Dabei muss der Feldherr regelmäßig befehlen, dass die Truppe ein Vier- oder, was einfacher ist, ein Dreieck bildet.

Vel, ut sit ad unum dicere, qui non omnes hos modos geometricos capiunt, ductis pugnatoribus ad campos, sive equitibus, sive peditibus, imperare debet dux belli, quod pugnatore ordinent se secundum formam quadrangularem et [fol. CCCXLVII<sup>v</sup>] postea quod<sup>1</sup> secundum triangularem et deinde quod<sup>2</sup> secundum rotundam. Et sic deinceps debet assuefacere bellantes, ut sciant construere aciem secundum quamcunq[ue] formam.

Hiis visis, sciendum quadrangularem formam aciei inter ceteras formas esse magis inutilem. Ideo secundum<sup>3</sup> formam nunquam est formanda<sup>4</sup> acies simpliciter, set in casu. Ut, si situs talem formam requireret, in huiusmodi casu<sup>5</sup> construenda est forma predicta. Forme autem acierum secundum se utiles ad bellum sunt pyramidalis, rotunda et forficularis. Nam pugnantibus vel solum volunt se defendere et sustinere ictus vel volunt alios invadere. Si ergo bellantes non sentiunt se tante potencie, ut alios debellare possit<sup>6</sup>, set sufficit eis, ut se defen[fol. 296<sup>ra</sup>]dant, tunc est construenda acies secundum rotundam formam, et pugnantibus debent se magis constringere et constipare, ut acies non possit ab hostibus transidi<sup>7</sup>. Circa aciem autem in summitate et in exteriori parte constituendi sunt homines gravioris armature et melius armati, qui absque minori gravamine possint ictus suscipere.

Si vero pugnantibus credunt se esse tante potencie, ut possint adversarios invadere, tunc vel<sup>8</sup> secundum eorum proportionem hostes<sup>9</sup> sunt pauci, vel multi. Si hostes sunt valde pauci, construenda est acies secundum formam forficularem<sup>10</sup>, ut acies sit aperta ad modum ferri equi et quasi forficis<sup>11</sup>, ut adversarios quasi in medio capiat<sup>12</sup> et concludat. Si vero [p. 589] hostes sunt multi, construenda est ipsa acies secundum formam, quam appellunt "conum", idest secundum figuram pyramidalem et acutam<sup>13</sup>, ut possit hostes scindere et dividere. Nam divisus hostibus facilius debellantur. [fol. CCCXLVIII<sup>r</sup>]

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt: c. quod fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Davor getilgt: c. quod fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: hanc*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607: formanda est*

<sup>5</sup> *Textvorlage: causam. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607: possint*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607: transcindi*

<sup>8</sup> *vel fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: vel*

<sup>10</sup> *Textvorlage: forficulare. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *Textvorlage: forfices. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>12</sup> *Textvorlage: capia. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>13</sup> *Textvorlage: acutum. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

Wenn man nämlich eine viereckige Schlachtordnung diagonal durchtrennt, ergeben sich daraus zugleich zwei Dreiecke. Oder, einfach gesagt, weil nicht alle diese geometrischen Methoden verstehen: Ein Feldherr muss nach dem Eintreffen auf dem Truppenübungsplatz, seinen Soldaten, egal ob Ritter oder Infanteristen, befehlen, ein Viereck, dann ein Dreieck und schließlich einen Kreis zu bilden. So soll er seine Soldaten nach und nach damit vertraut machen, eine Schlachtordnung in jeder beliebigen Form zu bilden.

Die Aufstellung im Viereck ist, wie man sieht, also weniger vorteilhaft als die übrigen. Daher soll man eigentlich nie diese Formation bilden, sondern höchstens im Einzelfall, nämlich wenn es die örtlichen Verhältnisse notwendig machen. An sich sind die nützlichen Schlachtordnungen die pyramidenförmige, die kreisförmige und die halbrunde. Soldaten wollen entweder nur einen gegnerischen Angriff abwehren oder selbst andere attackieren. Sind sie der Auffassung, dass sie zwar nicht stark genug sind, um die anderen zu besiegen, aber um sich zu verteidigen, muss man die Truppen im Kreis aufstellen. Dann stehen die Soldaten so eng gedrängt nebeneinander, dass der Feind nicht durchbrechen kann. Ganz außen muss man die Männer mit der schwersten Rüstung und den besten Waffen aufstellen, die ohne größere Mühe einen Vorstoß abfangen können.

Halten sich die Soldaten aber für so stark, dass sie die Gegner angreifen können, dann hängt die Formation davon ab, ob es davon wenige oder viele gibt. Sind die Feinde deutlich in der Unterzahl, ist die Armee halbkreisförmig zur Mitte hin geöffnet wie bei einem Hufeisen aufzustellen, damit sie die Gegner quasi in die Mitte nimmt und einschließt. Sind der Feinde aber viele, ist die sogenannte konische Form anzuwenden, d. h. eine spitze wie bei der Pyramide. Dann kann man durchbrechen und die Feinde trennen. Denn ein in Gruppen aufgeteilter Feind lässt sich leichter besiegen.

Acies ergo constructa in forma rotunda utilis est ad sustinendum, in forma<sup>1</sup> forficulari<sup>2</sup> est<sup>3</sup> utilis ad circumdandum et concludendum, cum hostes sunt pauci, set in forma acuta et pyramidalis utilis ad scindendum et dividendum, cum hostes sunt plures. Sciendum est ergo, quod numerus acierum constituendus est secundum multitudinem pugnatorum, ut, prout quis plures aut pauciores pugnantem viderit se habere, poterit plures aut pauciores acies construere. Sciendum etiam, quod semper in cornu aciei et in locis, ubi maius periculum est, ne acies confundatur, apponendi sunt probiores pugnatores, qui possint virilius dimicare. Est etiam advertendum, quod in qualibet acie preter numerum pugnatorum constituendum aciem reservandi sunt aliqui strenui bellatores extra ipsam aciem, qui possint ad illam partem succurrere, ubi viderit magis aciem deficere.

Hec ergo<sup>4</sup> tria observanda sunt in constructione<sup>5</sup> acierum, primo, ut acies bene ordinetur secundum formam rotundam, acutam<sup>6</sup> et forficularem, ut requirit bellum committendum, secundo, ut probiores bellatores in illis partibus aciei apponantur, in quibus magis potest confundi et perforari acies, tercio, ut extra quamlibet<sup>7</sup> aciem reserventur aliqui milites strenui et audaces, qui possint succurrere<sup>8</sup> [fol. 296<sup>rb</sup>] ad partem illam, erga quam viderint aciem titubare et deficere. [p. 590/fol. CCCXLVIII']

---

<sup>1</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: vero*

<sup>2</sup> *Textvorlage: forficulaci. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *In der Textvorlage folgt: est. Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607: igitur*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607: constitutione*

<sup>6</sup> *Textvorlage: acuta. Emendiert nach dem Druck Rom 1607. Druck Rom 1607: acutam, rotundam*

<sup>7</sup> *Textvorlage: qualibet. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Textvorlage: succurrere. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

Die Kreisform ist also zur Abwehr nützlich, das Hufeisen eignet sich zum Einkreisen von wenigen Feinden, der Keil oder die Pyramide ist gut, wenn es viele davon gibt, um ihre Formation aufzubrechen und sie zu isolieren. Die genaue Zahl der eigenen Formationen ist wiederum abhängig von der Menge der Gegner. Je nachdem, ob sie anscheinend mehr oder weniger Soldaten sind, ist die entsprechende Zahl an Schlachtreihen zu bilden. Man muss dabei auch wissen, dass an der Spitze und anderen Stellen, wo die größte Gefahr herrscht, die erprobtesten und tapfersten Kämpfer einzusetzen sind, damit die Schlachtreihe nicht durchbrochen wird. Es ist darauf zu achten, dass man immer außerhalb der Formation ein paar mutige Soldaten in Reserve hält, die dort Unterstützung leisten können, wo am meisten Not am Mann zu sein scheint.

Diese drei Punkte sind zu berücksichtigen, wenn man seine Truppen Aufstellung nehmen lässt: Erstens sollen sie, abhängig von der Art des bevorstehenden Kampfes, genau die Form eines Keils, Kreises oder Hufeisens bilden. Zweitens sollen die besten Soldaten dort stationiert werden, wo die Schlachtordnung am leichtesten gestört oder durchbrochen werden kann. Drittens soll man einige besonders tapfere Kämpfer in Reserve halten. Sie können dann dort aushelfen, wo die Formation anscheinend ins Schwimmen gerät und unterlegen ist.

### [Capitulum XIII:] Quod deridendi sunt in<sup>1</sup> bello omnes percucientes cesim et quod eligibilis est percutere punctim

Ostenso<sup>2</sup>, qualiter sunt acies ordinande et construende, reliquum est ostendere, qualiter pugnantes percutere debeant, utrum eligibilis sit<sup>3</sup> percutere cesim vel punctim. Possumus autem quinque viis ostendere, quod deridendi sunt percucientes cesim et eligibilis est percutere punctim: Prima sumitur ex prohibitione armorum, secunda ex resistencia ossium, tertia ex providencia vulnerum, quarta ex fatigatione membrorum, quinta ex detectione percucientium.

Prima via sic patet: Nam, quanto ensis aut gladius plus capit de armis, tanto propter armorum resistenciam difficilius itur ad carnem. Inde est, quod bellorum experci dicunt pugnantes semper debere habere loricas amplas ita, ut anulis loricarum se constringant, quia, quanto illi anuli magis sunt compacti, tanto oportet plures ex eis frangere, ut vulnera noceant<sup>4</sup>. Sic, quia percucientes cesim oportet plus de armis incidere quam percucientes punctim, ut ergo vulnus perveniat citius ad carnem, magis est eligibile percutere punctim<sup>5</sup> quam cesim. Modica autem armorum incisio sufficit ad ledendum carnem percuciendo punctim, que non sufficeret, si percuteretur cesim.

Secunda via ad investigandum hoc idem sumitur ex resistencia ossium. Nam, et si quis quasi inhermis existeret, in percutione cesim, priusquam perveniretur ad [fol. CCCXLIX<sup>7</sup>] cor vel ad membra vitalia, oporteret magnam plagam facere et multa<sup>6</sup> ossa incidere. Set percuciendo punctim due uncie<sup>7</sup> sufficiunt ad hoc, quod<sup>8</sup> fiat plaga mortalis et sit letale vulnus. Considerare quidem debemus, quod quicquid est hosti nocivum, secundum quod huiusmodi est nobis proficuum. Ideo in exercitu, ubi queritur mors adversariorum, percucendum est punctim, quia sic feriendo citius infligitur plaga mortifera.

Tercia via sumitur ex providencia vulnerum. Nam, quanto hostis magis vulnera providet<sup>9</sup>, magis potest se protegere et citius potest illa vitare, quia iacula previsa minus ledunt.

---

<sup>1</sup> in fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Textvorlage: Ostendens. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>3</sup> Druck Rom 1607: est

<sup>4</sup> Davor getilgt: nove

<sup>5</sup> Textvorlage: punctam. Emendiert nach dem Druck Rom 1607. Davor getilgt: pug

<sup>6</sup> Korrigiert aus: multam

<sup>7</sup> Textvorlage: vincie. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>8</sup> Druck Rom 1607: ut

<sup>9</sup> Textvorlage: providetur. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

### **Kapitel 13: Auf dem Schlachtfeld machen sich alle lächerlich, die mit dem Schwert zuschlagen. Man soll besser damit stechen**

Nach der Behandlung der richtigen Schlachtordnungen, muss noch dargestellt werden, wie man mit dem Schwert kämpfen, d. h. zuschlagen oder -stechen soll. Wir können fünf Argumente anführen, wonach es lachhaft ist, damit zu schlagen, statt, besser, zu stechen: erstens der Schutz durch die Rüstung, zweitens der Widerstand der Knochen, drittens die Vorhersehbarkeit der Verwundung, viertens die Erschöpfung der Glieder und fünftens die eigene Deckung.

Zum ersten Punkt: Je mehr ein Schwert die Rüstung trifft, desto schwieriger ist es, wegen deren Widerstand bis zum Fleisch vorzudringen. Erfahrene Kämpfer sagen daher, Soldaten müssten so starke Kettenhemden haben, dass deren Ringe eng vernietet sind. Sind viele davon nah beieinander, muss man entsprechend auch mehr von ihnen durchtrennen, um eine Verwundung zuzufügen. Wer also zuschlägt, muss einen größeren Teil der Rüstung durchdringen als beim Stechen. Letzteres ist also deutlich vorzuziehen, weil man damit eher dem Fleisch eine Wunde zufügen kann. Beim Zusteichen reicht aber nur ein kleiner Schnitt durch die Rüstung, der bei einem Hieb nicht genügen würde, aus, um zu verletzen.

Dasselbe ergibt sich auch aus dem Widerstand der Knochen. Wenn jemand so gut wie keine Rüstung hätte, müsste man beim Zuhauen mit einem gewaltigen Schlag viele Knochen durchtrennen, bevor man zum Herzen oder anderen lebenswichtigen Organen vordringen würde. Beim Zusteichen reicht die Kraft für zwei Unzen um auf einen Schlag eine tödliche Verletzung zu verabreichen. In Anbetracht dessen, dass alles, was dem Feind schadet, entsprechend gut für uns ist, muss man beim Kampf, um den Gegner zu töten, zusteichen. Damit fügt man ihm eher eine tödliche Verletzung zu.

Je früher der Feind die Gefahr einer Verwundung erkennt, desto besser kann er sich schützen und sie dadurch abwenden. Geschosse, die man kommen sieht, tun einem weniger weh.

In percuciendo autem cesim, quia oportet fieri magnum brachiorum motum prius, quam infligatur plaga, adversarius ex longinquo potest providere vulnus. Ideo magis sibi cavere potest et cooperi[fol. 296<sup>va</sup>]re se ictibus. Ideo ait Vegecius, quod punctim percutere adversarium sauciat ante, quam videat. Unde hoc genere percuciendi potissime usi sunt Romani. Deridebant enim Romani milites<sup>1</sup> omnes percucientes cesim, quia et ipsi semper volebant percutere punctim. Quarta via sumitur<sup>2</sup> ex fatigacione membrorum. Inter cetera enim in bellis est hoc potissime attendendum, ut pugnantes absque nimia sui fatigacione<sup>3</sup> possint nimis adversarios ledere. Nam, si bellantes nimis se fatigent, non valentes laborem illum tollerare, defacili dimittunt<sup>4</sup> aciem et convertunt<sup>5</sup> in fugam. Quare, cum percuciendo cesim propter magnum motum brachiorum insurgat ibi magnus labor, punctim vero feriendo modica fatigatio sufficiat, eligibilis est percutere punctim quam cesim. Cesa enim percutio, quovis impetu veniat, raro occidit. Set puncta modico impetu inflictata facit letale vul[fol. CCCXLIX<sup>v</sup>]nus.

Quinta via sumitur ex detectione<sup>6</sup> percucientis. Nam bonus bellatorum<sup>7</sup>, si potest<sup>8</sup>, debet adversarium ledere, ut tamen ipse non ledatur. Omnis ergo ille modus percuciendi est magis eligendus, secundum quem feriens minus discooperitur et detegitur, quia sic feriendo minor lecio ei potest accidere. Quare, cum percuciendo punctim eciam tecto corpore possit nimis<sup>9</sup> adversarius ledi, melius est percutere punctim quam cesim. Percutiendo enim cesim<sup>10</sup> oportet elevare brachium dextrum, quo elevato, dextrum latus nudatur et discooperitur<sup>11</sup> et datur hosti via, ut<sup>12</sup> possit<sup>13</sup> nos ledere. Nam levius infertur lesio et nocumentum corpore nudato quam tecto. [p. 592]

---

<sup>1</sup> Deridebant enim Romani milites *fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: fatigacione sui*

<sup>4</sup> *Textvorlage: dimitio. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607: convertunt*

<sup>6</sup> *Textvorlage: derectionis. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607: bellator*

<sup>8</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: sic*

<sup>9</sup> *Davor getilgt: mi*

<sup>10</sup> Percuciendo enim cesim *fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *Textvorlage: discooperatur. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>12</sup> *ut fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>13</sup> *Textvorlage: possint. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*



Wenn man einen Schlag führt, muss man aber gewaltig mit den Armen ausholen. Daher kann der Gegner die mögliche Verwundung schon lange voraussehen und sich besser durch Parieren davor hüten. Vegetius sagt entsprechend, man töte durch Zustecken den Feind, noch bevor er es merke. Daher bedienten sich die Römer bevorzugt dieser Art des Schwertkampfes. Ihre Soldaten spotteten über alle, die zuschlugen, weil sie selbst lieber zustecken wollten.

Das vierte Argument dafür ist die Erschöpfung der Glieder. Unter anderem muss man in der Schlacht besonders darauf achten, dass die eigenen Soldaten nicht zu müde sind, um den Gegner schwer zu verwunden. Wenn Soldaten erschöpft sind, haben sie nicht mehr genug Kraft, Anstrengung zu ertragen, geben sich leicht geschlagen und wenden sich zur Flucht. Das Zuschlagen macht wegen der damit verbundenen heftigen Armbewegung große Mühe. Um Stiche zu führen, reicht schon mäßige Anstrengung. Deshalb ist Letzteres vorzuziehen. Dass jemand mit großem Schwung erstochen wird, kommt nämlich selten einmal vor. Schon ein mit geringer Kraft ausgeführter Stich ist vielmehr tödlich.

Der fünfte Gesichtspunkt ist die eigene Deckung. Ein guter Soldat muss, wenn möglich, seinen Gegner verwunden und selbst dabei unverletzt bleiben. Also ist unbedingt diejenige Art, das Schwert zu führen, vorzuziehen, bei welcher der Angreifer sich weniger eine Blöße gibt. Dann ist die Gefahr der Verwundung für ihn geringer. Beim Zustecken kann man den Feind schwer verletzen, ohne die Deckung zu verlassen. Also ist es besser als Zuschlagen. Dabei muss man nämlich den rechten Arm hochheben. Dadurch wird die rechte Seite entblößt und dem Feind ein Weg eröffnet, uns zu verletzen. Denn ein ungeschützter Körper nimmt leichter durch Verwundung Schaden als ein geschützter.

## [Capitulum XIV:] Quot et que sunt illa, que hostes potenciores reddunt et quot modis et qualiter debemus invader

Ut dicebatur superius, quod hosti est proficuum, nobis est nocivum, et econverso. Quecunque igitur reddunt hostes fortiores ad recistendum bellantibus, quia illa sunt eis proficua, eorum opposita sunt eis nociva et reddunt eos debiliores, ne possint impugnantibus resistere. Quantum autem ad presens spectat, possumus septem enumerare, per que hostes sunt forciores contra impugnantes.

Primum est, si sint in acie debite ordinati. Nam, cum<sup>1</sup> virtus unita, ut<sup>2</sup> supra tangebatur, fortior sit se ipsa dispersa. Si hostes sint bene uniti et debite in acie [fol. CCCL<sup>a</sup>] ordinati<sup>3</sup>, si invadantur, difficilium devincuntur<sup>4</sup>.

Secundum, quod reddit hostes fortiores ad resistendum, [fol. 296<sup>vb</sup>] est locus. Nam in uno loco hostes<sup>5</sup> facilius se tuentur quam in alio. Nam in transitu fluviorum inter precipicia moncium et inter difficultates viarum, si contingat hostes in tali situ<sup>6</sup> reperiri<sup>7</sup>, difficilium se defendere poterunt, quia oportet eos sparsim incedere. Quare, sicut locus ineptus<sup>8</sup> defencioni, si in eo hostes inveniantur, reddit eos debiliores ad bellandum, sic<sup>9</sup> locus aptus facit eos potenciores ad resistendum.

Tercium est ipsum tempus. Nam tempore, in<sup>10</sup> quo ventus est contra hostes et in quo pulvis facies eorum percutit et in quo solares radii opponuntur eorum oculis, difficilium possunt hostes resistere. Tempore vero, in quo hec modo opposito se habent, hostes habiliores sunt ad pugnandum.

Quartum, quod reddit hostes magis animosos et magis promptos ad renitendum, est previsio. Quia, quando<sup>11</sup> previsi sunt et presciunt<sup>12</sup> pugnatorum adventum, magis se muniunt et minus terrentur ex eorum occursum.

---

<sup>1</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: ipsa

<sup>2</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: etiam

<sup>3</sup> Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens

<sup>4</sup> Druck Rom 1607: evinciuntur

<sup>5</sup> Textvorlage: hoste. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>6</sup> Textvorlage: scitu. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>7</sup> Textvorlage: reperitur. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>8</sup> Textvorlage: impetus. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>9</sup> Textvorlage: si. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>10</sup> in fehlt in der Textvorlage. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>11</sup> Druck Rom 1607: quanto

<sup>12</sup> Textvorlage: prestiunt. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

## **Kapitel 14: Was den Feind stärker macht. Wie man ihn angreifen soll**

Wie oben gesagt: Was gut für den Feind ist, schadet uns, und umgekehrt. Was immer seine Widerstandskraft erhöht, ist ihm von Nutzen und unser Nachteil. Denn wir können dann als schwächere Partei seinem Angriff nicht standhalten. Es lassen sich hier sieben Faktoren anführen, die den Feind stärker machen:

Erstens das Einhalten der richtigen Schlachtordnung, denn mit vereinter Kraft ist man, wie oben schon behandelt, stärker als auf sich allein gestellt. Bildet der Feind durch Bewahrung der Schlachtordnung eine geschlossene Einheit, ist er im Fall eines Angriffs nur schwer zu besiegen.

Der zweite Faktor, der den Feind stärker macht, ist der Ort. Denn an der einen Stelle kann er sich besser behaupten als an der anderen. Wenn er bei der Überquerung von Flüssen, in Bergschluchten und auf anderen widrigen Abschnitten seines Weges angetroffen wird, hat er mehr Schwierigkeiten, sich zu wehren. Dann müssen die gegnerischen Truppen nämlich einzeln vorrücken. Wird der Feind also an einer Stelle angegriffen, die zur Verteidigung ungeeignet ist, schwächt das seine Kampfkraft. An einem dafür geeigneten Ort hat er wiederum eine größere Widerstandsfähigkeit.

Der dritte Faktor ist die genaue Wetterlage. Wenn der Wind gerade dem Feind Staub ins Gesicht bläst und er von der Sonne geblendet wird, hat er mehr Schwierigkeiten, sich zu wehren. Sind die Wetterverhältnisse genau umgekehrt, dann sind die besseren Kampfbedingungen auf seiner Seite.

Das vierte Element, das den Feind beherzter und widerstandsfähiger macht, ist die Voraussicht. Je genauer und früher er über das Vorrücken der gegnerischen Soldaten Bescheid weiß, ist er auch dafür gerüstet, und ihr Angriff kann ihn dann weniger schrecken.

Quintum autem est debita et moderato quietacio. Nam, [p. 593] hostes sunt lasati laboribus, vigiliis et incomoditatibus aliis, si tunc invadantur<sup>1</sup>, facilius devincuntur, quam si debite quievissent<sup>2</sup>. Debita ergo quies hostes potentiores reddit.

Sextum quidem est amor<sup>3</sup> et concordia ipsorum. Nam, si hostes divisi corporaliter facilius devincuntur, multo magis divisi animo et voluntate debellantur celerius, quia maior est divisio animorum quam corporum. Et econtrario, si hostes non sunt sparsi<sup>4</sup>, set sunt corporaliter coniuncti, potentiores sunt ad bellandum et multo magis, si se diligent<sup>5</sup> et sint<sup>6</sup> [fol. CCCL<sup>v</sup>] coniuncti animo et voluntate, quia de se<sup>7</sup> ipsis magis confident<sup>8</sup> et erunt viriliores<sup>9</sup> et promptiores ad pugnam. Omnis enim amor est quedam vis unitiva, et plus amor unit amancium corda quam loci unitas existencium corpora. Quare, si unitas loci et congregatio bellancium eos potentiores facit, amor et unitas cordium eos viriliores reddit.

Septimum, quod facit hostes potentiores ad renitendum est latencia propriarum condicionum existencium circa ipsos. Nam, quanto condiciones hostium melius sciuntur, tanto facilior eligitur via, qualiter debeant impugnari. Quanto vero eorum negocia sunt magis latencia, magis ignoratur impugnacionis modus.

Enumeratis itaque, que reddunt hostes potentiores ad renitendum, defacili pa[fol. 297<sup>ra</sup>]tere potest, quomodo et qualiter bellantes suos hostes invadere debeant. Nam, cum septem modis enumeratis hostes fortiores existant, cum modo opposito se habent, sunt invadendi et debellandi.

Primo igitur dux belli per incidias vel per<sup>10</sup> aliquem alium modum debet diligenter advertere, quando hostes sunt dispersi et tunc debet eos invadere, quia non habebunt potenciam resistendi. Secundo debet diligenter explorare eorum itinera, ut ad tranitus fluviorum, ad precipicia moncium, ad angustias silvarum, ad difficultates paludum et viarum se hostibus opponat<sup>11</sup>, quia sic facilius devincentur.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: invaduntur

<sup>2</sup> *Textvorlage*: quievisset. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Textvorlage*: amorum. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Textvorlage*: sparsim. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: diligunt

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: sunt

<sup>7</sup> *Korrigiert aus*: dese

<sup>8</sup> *Textvorlage*: consideret. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Korrigiert aus*: virilia

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: propter

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: opponant

Fünftens hilft es ihm, wenn er im rechten Maß ausgeruht ist. Sind die feindlichen Soldaten wegen körperlicher Anstrengung, Wachdienst und anderer Unannehmlichkeiten müde, können sie im Falle eines Angriffs leichter besiegt werden, als wenn sie ausgeruht wären. Eine ausreichende Erholung macht den Feind also stärker.

Sechstens macht es ihn auch stärker, wenn untereinander liebevolle Eintracht herrscht. Gegnerische Soldaten sind schon dann leichter zu besiegen, wenn sie körperlich voneinander getrennt sind. Umso schneller kommt es dazu, wenn sie nicht eines Sinnes sind. Denn diese Gespaltenheit wiegt schwerer. Umgekehrt gilt: Stehen die Feinde nicht verstreut, sondern Körper an Körper, sind sie kampffähiger. Wenn sie einander in Zuneigung verbunden sind und dieselbe Absicht haben, haben sie viel mehr Selbstvertrauen und sind mutiger und kampfbereiter. Jede Art von Liebe ist nämlich eine einigende Kraft und verbindet die Herzen mehr, als körperlich gemeinsam am selben Ort zu sein. Wenn also beim Kämpfen schon räumlich zusammenzustehen stärker macht, dann steigert die Verbundenheit in herzlicher Liebe noch den Mut.

Das siebte Element, das die Widerstandskraft des Feindes stärkt, ist die Geheimhaltung der genauen Umstände, die bei ihm herrschen. Je mehr man darüber weiß, desto einfacher lässt sich entscheiden, wie man ihn bekämpfen soll. Weiß man nur wenig über dessen Angelegenheiten, ist entsprechend wenig über die richtige Angriffsmethode bekannt.

Damit haben wir aufgezählt, was den Feind widerstandskräftiger macht. Daraus lässt sich nun leicht ableiten, wie und wann man als Soldat ihn angreifen soll: Wenn die genannten sieben Faktoren ihn stärker machen, muss man ihn dann angreifen und niederringen, wenn es sich damit genau umgekehrt verhält.

Erstens muss ein Feldherr durch einen Hinterhalt oder auf andere Art dafür sorgen, dass der Feind zum Zeitpunkt des Angriffs verstreut steht und sich entsprechend nicht gut wehren kann. Zweitens muss er sorgfältig dessen Marschrouten auskundschaften. Dann soll er den Feind bei der Flussüberquerung, in einer Schlucht, im dichten Wald, auf sumpfigem Gelände oder einer anderen unwegsamen Stelle angreifen.

Tercio debet aspicere ad ipsum tempus, ut<sup>1</sup>, quando sol reverberat ad oculos hostium, pulvis et [p. 594] ventus repercuciant ad eorum vultus, tunc debet eos invadere, quia oculis ipsorum<sup>2</sup> disgregatis a sole et offensis per ventum et pulverem, non bene videre poterunt, qua[fol. CCCLF]liter debeant dimicare, propter quod oportebit eos fugam eligere.

Quarto dux exercitus sic se temperare debet, ut tali hora faciat suos commilitanes<sup>3</sup> cibum capere et requiescere et eorum equos pausare, ut possint invadere hostes<sup>4</sup> ex improvise, ut eos invadant, quando cibum capiunt vel quando dormiunt, quando sunt securi existentes inhermes, natantes<sup>5</sup>, discalciati, distractis equis, non suspicantes eorum adventum.

Quinto<sup>6</sup> debet diligenter explorare, quando hostes magnam fecerunt dietam, sunt fatigati, habent laxatos<sup>7</sup> equos. Tunc enim, si eos invadere poterunt<sup>8</sup>, defacili terga vertent.

Sexto, secundum Vegecium, debet dux belli inter suos hostes et inimicos vel per se vel per alios mittere discensiones, iurgia, commovere eos ad lites vel ad inimiciciam<sup>9</sup>, ut de se invicem non confidant. Hoc enim facto, si eos invadat, non habentes fiduciam de se invicem, defacili converentur in fugam. Set hec cautela, licet ponat eam Vegecius, non multum est aprecianda, quia repugnaret<sup>10</sup> bonis moribus.

Septimo debet diligenter explorare condiciones hostium, qualiter se gerant, qualiter se habeant, quis est dux eorum, de quo dux ille magis confidit, quos mores habeat. Nam exploratis condicionibus singulis facilius invenitur<sup>11</sup> via, qualiter possit hostes invadere et debellare. [p. 595/fol. CCCLF]

---

<sup>1</sup> ut fehlt im Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Druck Rom 1607: eorum

<sup>3</sup> Druck Rom 1607: commilitones

<sup>4</sup> Textvorlage: hostes. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>5</sup> Druck Rom 1607: vacantes

<sup>6</sup> Textvorlage: Quintum. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>7</sup> Textvorlage: iocatos. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>8</sup> Druck Rom 1607: poterint

<sup>9</sup> Korrigiert aus: inimicicias

<sup>10</sup> Textvorlage: fue repugnare. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>11</sup> Druck Rom 1607: invenitur

Drittens muss er die Wetterverhältnisse einbeziehen. Blendet die Sonne den Feind, oder behindert vom Wind aufgewehter Staub dessen Sicht, muss man genau dann angreifen. Kann er mit den Augen wegen des grellen Lichts nicht sehen und reizt diese der herangeblasene Staub, ist es ihm auch nicht möglich zu erkennen, wie er kämpfen soll und muss sich deshalb für die Flucht entscheiden.

Viertens muss sich ein Feldherr maßvoll verhalten und zur rechten Stunde seine Kameraden Proviant fassen und sich ausruhen lassen. Auch ihren Pferden muss er eine Pause gönnen, damit sie den Feind unversehens angreifen können, d. h. zum Zeitpunkt wenn er Nahrung aufnimmt, schläft, gerade im Gefühl der Sicherheit die Waffen abgelegt hat, schwimmt, die Stiefel ausgezogen und die Pferde zur Weide geführt hat, weil er nichts von einem gegnerischen Vorstoß ahnt.

Fünftens muss man genau herausfinden, wann der Feind eine große Tagesstrecke zurückgelegt hat, er selbst müde ist und auch seine Pferde erschöpft sind. Wenn man ihn gerade dann angreifen kann, kehrt er schnell den Rücken.

Sechstens muss ein Feldherr nach Vegetius unter seinen Feinden entweder selbst oder durch andere Zank und Streit säen, sie zu Händeln und Feindschaft anstiften, so dass unter ihnen kein Vertrauen herrscht. Dann haben sie im Fall eines Angriffs gegenseitig kein Zutrauen und ergreifen schnell die Flucht. Auf diese Maßnahme soll man aber, wie Vegetius behauptet, keinen großen Wert legen, denn sie widerspricht den guten Sitten.

Siebtens muss ein Feldherr genau feststellen, wie es um den Feind steht, wie er sich führt und verhält, wer dessen Kommandeur ist, worauf er sich besonders verlässt und wie er sich beträgt. Denn wenn man diese Umstände aufgeklärt hat, findet sich leichter ein Weg, den Feind anzugreifen und zu besiegen.

**[Capitulum XV:] Quomodo homines bellatores stare debeant, si velint  
hostes percutere et quomodo debeant eos circumda[fol. 297<sup>rb</sup>]re et quomodo  
debeant se declinare a pugna<sup>1</sup>, si non sit bonum pugnam committere<sup>2</sup>**

Diximus in quodam capitulo precedenti, percuciendum esse puctim, non cesim, in quo docuimus milites et eciam pedites. In hoc autem capitulo specialem doctrinam volumus dare peditibus, qualiter debeant stare, cum volunt hostes percutere. Percutionis autem hostium duplex est modus, unus a remotis, ut cum iaciendo iacula vel missilia adversarios feriunt<sup>3</sup>, alius autem, cum adeo appropinquant, quod manu ad manum se percuciant. Aliter autem debent stare bellatores viri, cum a remotis iacula iaciunt, et aliter, cum ex propinquo se feriunt.

Nam iaciendo iacula a remotis debent habere ipsos pedes sinistros ante<sup>4</sup> et dextros retro. Nam cor, quod est in animali principium motus, principalius influit in partem dextram, ita quod pars dextra in animalibus fortior est in movendo et aptior est<sup>5</sup> ad motum. Et, quia mobile<sup>6</sup> semper innititur alicui immobili<sup>7</sup>, ut, si movetur manus, innititur brachio stanti, et si movetur brachium, innititur corpori<sup>8</sup> quiescenti, et si movetur unus pes, innititur alii pedi non moto<sup>9</sup>, oportet, quod pars dextra innititur<sup>10</sup> parti sinistre quiescenti. Cum igitur pes sinister anteponitur et latus dextrum [fol. CCCLII<sup>F</sup>] elongatur, optime disponitur homo ad iaciendum<sup>11</sup> iacula et missilia, quia tunc quiescit in sinistra et movetur in dextra vibrans<sup>12</sup> ipsum<sup>13</sup> iaculum, quo vibrato vehementius movet aerem et fortius ferit. Licet enim tam secundum partem dextram quam secundum sinistram possumus quiescere et moveri, dextra tamen est aptior ad movendum<sup>14</sup> et sinistra ad quiescendum. [p. 596] Ideo percucientes a remotis debemus quiescere super sinistram pedem ante missum et elongare nos cum dextro, ut possimus vehementius impellere et vibrare iaculum.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: ad pugnam. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Textvorlage*: conutione. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Textvorlage*: ferunt. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Textvorlage*: quando. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *est fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Textvorlage*: molle. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Textvorlage*: molli. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Textvorlage*: cor. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Textvorlage*: motu. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: innitatur

<sup>11</sup> *Textvorlage*: iacendum. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>12</sup> *Korrigiert aus*: dextravibrans

<sup>13</sup> *Korrigiert aus*: ipsam

<sup>14</sup> *Korrigiert aus*: admovendum



---

## **Kapitel 15: Wie Männer beim Kämpfen Aufstellung nehmen müssen, um den Feind zu durchbohren. Wie sie ihn zu einzukreisen haben und sich dem Kampf entziehen sollen, wenn der Zeitpunkt dafür nicht günstig ist**

In einem der vorigen Kapitel wurde gesagt, dass man beim Schwertkampf zustechen und nicht zuschlagen solle. Das galt für Ritter wie auch für Fußsoldaten. Im vorliegenden Kapitel wollen wir den Infanteristen die besondere Unterweisung geben, welche Stellung sie beim Kämpfen in der Absicht einnehmen sollen, den Feind zu töten. Letzteres kann auf zwei Arten geschehen: von Weitem, mit Speeren oder anderen Geschossen, oder im Handgemenge. Soldaten müssen verschiedene Stellungen einnehmen, je nachdem ob sie aus der Entfernung Wurfgeschosse schleudern oder sich beim Kampf ganz nah kommen.

Beim Schleudern von Geschossen aus der Ferne muss der linke Fuß vorne und der rechte hinten stehen. Denn das Herz, das bei Tieren Grundlage jeder Bewegung ist, ergießt sich vor allem in die rechte Körperhälfte, so dass diese sich bei den Tieren stärker und geschickter bewegen kann. Was sich bewegt, ruht immer auf etwas Unbeweglichem, zum Beispiel die Hand auf dem gestreckten Arm oder dieser auf dem ruhenden Leib. Bewegt sich ein Fuß, dann stützt er sich auf den anderen, unbewegten. Also muss die rechte Körperhälfte sich auf die ruhende linke stützen. Wenn der linke Fuß nach vorne gesetzt wird, wird die rechte Seite in die Länge gezogen. Das ist die beste Haltung für einen Menschen, um Speere und andere Wurfgeschosse abzufeuern. Dann stützt er sich mit der Linken ab und versetzt mit der Rechten den Speer in Schwung, der sich dann schneller durch die Luft bewegt und härter auftrifft. Wir können zwar mit der rechten und auch der linken Körperhälfte die Ruhehaltung einnehmen oder uns bewegen. Doch eignet sich die rechte besser zur Bewegung und die linke besser zum Ruhen. Wenn wir also aus der Entfernung zustechen, müssen wir uns vor dem Wurf auf dem linken Fuß abstützen und uns mit dem rechten strecken, um kräftiger zu schleudern und so dem Speer mehr Schwung zu verleihen.

Sed quando manu ad manum pugnatur gladio, debemus econtrario nos habere, ita quod pedem dextrum teneamus ante et sinistrum post. Nam, quia latus<sup>1</sup> dextrum aptius est ad motum, si illud sit hosti propinquius, ratione motus poterit melius ictus effugere. Vehementius enim percutitur, quod stat, quam quod movetur. Rursus, si dextrum latus sit hosti propinquius, melius poterit ipsum percutere. Debent enim bellatores, cum ad manum pugnant, tenere pedem sinistrum immobiliter, et, cum volunt percutere, cum pede dextro debent se ante[fol. 297<sup>va</sup>]facere, et, cum volunt ictus fugere, cum eodem pede debent se retrahere. Sic itaque tenendo pedem sinistrum immobilem et cum destro se movendo poterunt forcius hostes percutere et eorum ictus facilius fugere<sup>2</sup>.

Videre restat, quomodo sunt hostes includendi et circumdandi. Sciendum igitur, quod raro<sup>3</sup> aut nunquam sic circumdandi sunt hostes in pugna publica, quod non pateat aliquis additusfugiendi, quia desperantes quasi necessitati compulsi efficiuntur au[fol. CCCLII<sup>v</sup>]daces, videntes enim se necessario morituros<sup>4</sup>, possunt multa mala committere in eos, qui contra pugnant. Inde est, quod laudatur Scipionis sententia, dicentis nunquam sic claudendos esse<sup>5</sup> hostes, quod non pateat eis additus fugiendi. Nam fugientibus hostibus nullum<sup>6</sup> periculum et in<sup>7</sup> fuga periclitantur multi absque nocumento persequencium. Set, cum se vident inclusos, quasi coacti feriunt includentes. Cum ergo supra diximus, formandam esse aliquando<sup>8</sup> aciem sub forma forficulari, ut quando hostes sunt<sup>9</sup> pauci, ad hoc, quod melius includantur et circumdentur, non sic intelligendum est, quod ita debeant circumdari, quod nullus pateat additus abscondendi<sup>10</sup>, nisi forte adeo essent pauci, quod quantumcunque rebellare<sup>11</sup> vel[p. 597]lent, nullum possent nocumentum efficere.

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt*: iactus

<sup>2</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: Viso, quomodo debeant stare bellantes, si debeant hostes percutere

<sup>3</sup> *Davor getilgt*: tanto aut

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: moriendos

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: esse claudendos

<sup>6</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: est

<sup>7</sup> *Textvorlage*: inde. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: aliquando esse

<sup>9</sup> *sunt fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: abscondenti

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: debellare

Beim Nahkampf mit dem Schwert müssen wir die genau entgegengesetzte Körperhaltung einnehmen und den rechten Fuß vor den linken setzen. Da die rechte Seite beweglicher ist, kann man einem Schlag des Feindes aus der Nähe besser ausweichen. Was steht, wird nämlich heftiger getroffen als was sich bewegt. Umgekehrt kann man ihn mit der rechten Seite leichter nach vorne treffen. Also müssen Soldaten im Nahkampf den linken Fuß unbeweglich lassen. Mit dem rechten müssen sie sich bei einem Angriffsversuch vorwärts bewegen und sich damit auch zurückziehen, um einem Stoß auszuweichen. Wenn man den linken Fuß stillhält und sich mit dem rechten bewegt, kann man also den Feind härter treffen und seinen Stößen leichter ausweichen.

Es bleibt zu erfahren, wie man ihn einkreist. Man muss wissen, dass man in der offenen Feldschlacht den Feind selten oder nie so einschließen darf, dass ihm kein Weg zum Entkommen mehr offensteht. Wessen Lage aussichtslos ist, der wird zwangsweise kühn. Wenn man nämlich erkennt, dass man ohnehin sterben muss, kann man dem Gegner im Kampf gerade deshalb viel Schaden zufügen. Deshalb pflichtet man der Meinung des Scipio bei, der sagte: „Man soll den Feind nie so einkreisen, dass ihm jeder Fluchtweg abgeschnitten wird.“ Von fliehenden Feinden droht keine Gefahr, und auf dem Rückzug sind sie selbst gefährdet, ohne ihrerseits den Verfolgern Schaden zu können. Sind sie aber eingeschlossen, müssen sie sich zwangsweise dem Kampf stellen. Deshalb haben wir oben gesagt, man solle manchmal eine Kampflinie in Hufeisenform bilden, um eine kleine Zahl an Feinden leichter einkreisen zu können. Das soll nicht heißen, sie so ringsum einzuschließen, dass sie sich gar nicht zurückzuziehen vermögen, es sei denn vielleicht, sie wären so wenige, dass sie auch im Fall des Kampfes keinen Schaden verursachen könnten.

Ostenso itaque, qualiter debeant stare pugnantes, si vellint hostes percutere, et qualiter eos circumdare<sup>1</sup>, restat nunc tercio declarare, qualiter sit declinandum a<sup>2</sup> pugna, si non habeatur<sup>3</sup> consilium nec videatur bonum<sup>4</sup> pugnam committere, eo quod hostes sint fortiores et non possimus<sup>5</sup> illis resistere. In quo, quantum ad presens spectat, debet dux belli duplicem habere cautelam<sup>6</sup>.

Prima est, quantum ad exercitum proprium. Nam, et si dux consilium habeat non esse pugnandum<sup>7</sup>, debet hoc valde paucis patefacere et non debet illud toti exercitui pandere, ne timentes turpiter fugiant et ab insequentibus hostibus occidantur. Taliter itaque dux se habere debet, quod non credat exercitus, quod velit fugere, set quod alibi velit<sup>8</sup> parare insidias<sup>9</sup> et quod<sup>10</sup> contra hostes velit acrius dimicare.

Secunda cautela adhibenda est ex parte<sup>11</sup> exercitus hostium. [fol. CCCLIII<sup>f</sup>] Nam, sic<sup>12</sup> debet declinare<sup>13</sup> bellum, ut hoc hostes la[fol. 297<sup>vb</sup>]teat. Ideo multi tempore nocturno pocius quam diurno<sup>14</sup> hoc agunt et plures hanc habuere cautelam, quod milites stantes in acie ex opposito hostium, prohibent eos, ne pedites videre possint. Propter quod pedestris pugna latenter recedit qua recedente, equites postea melius possunt vitare hostium percusiones. Est eciam advertendum, quod, quando sic<sup>15</sup> declinatur pugna, nunquam acies se debent dividere, quia, si contingeret hostes insequi fugientes a bello<sup>16</sup>, plures occiderent et maius nocumentum ab<sup>17</sup> eis inferetur<sup>18</sup> fugientibus, quam si se verterent et bellarent. Debet etiam dux belli inquirere, utrum sit aliquis locus propinquus, ad quem posset confugere exercitus, si fugaretur ab hostibus. [p. 598]

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: circumstare

<sup>2</sup> *Textvorlage*: ad. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Textvorlage*: habeantur. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: bonam

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: possimus

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: cautelam habere

<sup>7</sup> *Davor getilgt*: pu

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: velit alibi

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: insidias parare

<sup>10</sup> quod *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *Textvorlage*: exparte. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>12</sup> *Textvorlage*: sicut. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>13</sup> *Druck Rom 1607*: deducere

<sup>14</sup> *Textvorlage*: diurno. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>15</sup> *In der Textvorlage folgt*: sic. *Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>16</sup> *Textvorlage*: ab illo statt a bello. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>17</sup> ab *fehlt in der Textvorlage*

<sup>18</sup> *Textvorlage*: inferent. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607. Im Druck Rom 1607 folgt*: a

Nun weiß man also, was die richtige Kampfstellung ist, um den Feind zu treffen, und wie man ihn einkreisen soll. Drittens muss noch erklärt werden, wie man sich dem Kampf entzieht, wenn man wegen der schlechten Ausgangsbedingungen nicht die Absicht dazu hat, [d. h.] weil der Feind zu stark ist, um ihm zu widerstehen. Dann muss ein Feldherr zwei Maßnahmen ergreifen. Die erste betrifft das eigene Heer. Denn seine Absicht, nicht kämpfen zu wollen, darf ein Befehlshaber nur ganz wenigen offenbaren, statt sie in der ganzen Truppe zu verbreiten, damit die Ängstlichen nicht feige die Flucht ergreifen und von den feindlichen Verfolgern getötet werden. Also muss ein Feldherr sich so verhalten, dass seine Truppen glauben, er wolle sich nicht zurückziehen, sondern aus einem Hinterhalt heraus den Feind besser angreifen.

Die zweite Vorsichtsmaßnahme gilt dem feindlichen Heer. Denn man muss sich so vom Schlachtfeld zurückziehen, dass es der Gegenseite verborgen bleibt. Deshalb macht man das oft nachts statt bei Tage, und viele treffen dabei die Maßregel, die eigene Kavallerie so gegenüber dem Feind aufzustellen, dass die Infanterie nicht zu sehen ist und sich unbemerkt zurückziehen kann. Denn Reiter können sich einem feindlichen Angriff leichter entziehen. Es ist zu beachten, dass man dem Kampf so ausweichen muss, dass sich die Schlachtordnung nie aufspaltet. Bei der Verfolgung von Truppen, die sich zurückziehen, werden mehr von deren Soldaten getötet und entsteht ihnen größerer Schaden, als wenn sie sich umdrehen und dem Kampf stellen würden. Also muss sich ein Feldherr fragen, ob es in der Nähe irgendeinen Ort gibt, an dem er mit seinem Heer vor dem Feind Zuflucht findet.

**[Capitulum XVI:] Quot sunt genera bellorum<sup>1</sup> et quot modis devincende  
sunt municiones et urbanitates et quo tempore melius est obsidere civitates  
et castra**

Videntur omnia bella ad quatuor genera reduci, videlicet ad campestre, obsessivum, defensivum et navale. Bellum autem campestre dicitur omnis pugna facta in terra, secundum quam bellantes adinvicem pugnant absque munitione media. Quanto tamen huiusmodi pugna magis est a munitionibus separata, tanto est magis campestris et magis periculosa. Secundum genus<sup>2</sup> pugne dicitur obsessivum, quando bellatores sunt tante potencie, quod non [fol. CCCLIII<sup>v</sup>] exspectant, ut<sup>3</sup> hostes de municionibus<sup>4</sup> exeuntes vadant bellare ad campum, sed ipsi munitiones<sup>5</sup> invadunt et obsident illas. Tale genus pugne communi nomine dicitur “obsessivum”. Est autem et tertium<sup>6</sup> genus pugne, quod “defensivum” vocari potest. Nam, sicut contingit pugnantes aliquos in tanta multitudine esse et<sup>7</sup> tantam habere potenciam, ut non exspectent<sup>8</sup> hostes exire ad campum, set ipsas munitiones<sup>9</sup> obsideant et invadant<sup>10</sup>, sic contingit aliquos esse adeo paucos et tam debiles, ut non putent in campo posse resistere impugnantibus. Ideo se in municionibus tenent clausos<sup>11</sup> et sufficit eis, quod possint municiones defendere, si contingat eas ab hostibus impugnari. Tale genus pugne, quo quis defendit municiones et castra, dicitur “defensivum”. Nam, et si in omni pugna est aliquo modo invasio et defensio, attamen cum quis obsedit municiones<sup>12</sup> et castra, magis dicitur alios invadere quam se defendere. In pugna ergo obsessiva magis [fol. 298<sup>ra</sup>] est invasio quam defensio. In bello vero, quo quis se tuetur in munitionibus<sup>13</sup> et castris, magis est ibi defencio quam inva[p. 599]sio. Ideo tale genus pugne merito dicitur “defensivum”. Quartus autem pugnandi<sup>14</sup> modus dicitur “navalis”, quia, sicut contingit esse pugnam in terra, sic contingit eam esse in aquis. Immo, horribiliores<sup>15</sup> et periculotiores sunt pugne aquatite quam terrestres.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage: bellatorum. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Textvorlage: ergo. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: quod*

<sup>4</sup> *Korrigiert aus: demunicionibus*

<sup>5</sup> *Textvorlage: mutationes. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607: exercitium statt et tertium. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *et über der Zeile ergänzt und eingefügt*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607: exspectant*

<sup>9</sup> *Textvorlage: mutationes. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Textvorlage: invadat. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *Textvorlage: clausas. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>12</sup> *Davor getilgt: n*

<sup>13</sup> *Textvorlage: mutationibus. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>14</sup> *Textvorlage: pugnandus. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>15</sup> *Textvorlage: orbiliores. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

---

## **Kapitel 16: Welche Typen der Schlacht es gibt. Auf wie viele Arten man Schanzen und Stadtmauern überwinden kann. Wann es besser ist, eine Stadt oder eine Burg zu belagern**

Offenbar lassen sich alle Kämpfe einem von vier Typen zuordnen: der Feldschlacht, der Belagerung, dem Abwehrkampf und der Seeschlacht. Als Feldschlacht bezeichnet man jede Art von Bodenkampf, bei der sich zwischen den Parteien keine Befestigungen befinden. Je weniger beide Seiten sich verschanzen können, desto großflächiger und gefährlicher ist er. Die zweite Art des Kampfes nennt man „den Sturmangriff“. Wenn die Angreifer sich für zu stark halten, um damit zu rechnen, dass der Feind seine Befestigungen verlässt, um sich der Feldschlacht zu stellen, greifen sie ihn in seiner Verschanzung an, indem sie diese belagern. Diese Art des Kampfes nennt man deshalb gemeinhin „Belagerung“. Es gibt aber eine dritte Art der Schlacht, die man als „Abwehrkampf“ bezeichnet. Wie die einen so in der Überzahl und übermächtig sind, dass sie nicht erwarten, dass der Feind zur Schlacht herauskommt, sind die anderen manchmal so unterlegen und schwach, dass sie nicht glauben, auf freiem Feld standhalten zu können. Daher verschanzen sie sich hinter Befestigungen, und es ist ihnen genug, sich dort im Falle eines feindlichen Angriffs zu verteidigen. Diese Art des Kampfes, bei denen Befestigungen und Burgen verteidigt werden, nennt man „Abwehrschlacht“. In jedem Kampf gibt es irgendwie Angriff und Verteidigung. Wenn man aber Befestigungen und Burgen belagert, spricht man aber von Offensive statt von Defensive. Beim Eroberungskampf handelt es sich also mehr um einen Angriff als um Abwehr. Bei der Art des Kampfes, wo sich jemand in seiner Burg verschanzt, überwiegt wiederum das defensive Element. Daher nennt man diese Kampfweise zurecht „Abwehr“. Der vierte Typ ist die Seeschlacht. Denn zum Kampf kann es nicht nur auf dem Boden, sondern auch zu Wasser kommen. Seeschlachten sind aber fürchterlicher und gefährlicher als Bodenkämpfe.

Huiusmodi autem pugne<sup>1</sup> in aquis facte<sup>2</sup>, cuiuscunque condicionis aque ille existant<sup>3</sup>, “navales” dicuntur<sup>4</sup>. Quare, cum sint quatuor genera pugnarum, postquam diximus de campestri, restat dicere de obsessiva, defensiva<sup>5</sup> navali. Contingit enim aliquando reges et principes pugnare [fol. CCCLIV<sup>r</sup>] omnibus hiis modis pugnandi. Nam aliquando committunt campestre bellum. Aliquando vero obsident municiones et castra. Contingit eciam aliquando aliquos invadere aliquas municiones<sup>6</sup> eorum. Propter quod oportet eos<sup>7</sup> uti pugna defensiva. Amplius in principatu et regno contingit esse portus et terras<sup>8</sup> maritimas iuxta<sup>9</sup> mare sitas<sup>10</sup>. Propter quod, ne portus destruantur et ne fiat per eos ab hostibus<sup>11</sup> introitus in regnum et ne terre maritime<sup>12</sup> impugnentur, expedit regibus et principibus aliquando ordinare bella navalia.

Dicto itaque de bello campestri, de aliis generibus bellorum est dicendum<sup>13</sup>. Undique<sup>14</sup> de campestri pugna diffusius diximus et de cautelis bellorum multa discucimus. Cum per iam dicta circa omne bellum possint cautele haberi, qualiter quis debeat se habere, non oportet circa alia bellorum genera diutius immorari.

Primo tamen dicemus de bello obsessivo. Viso ergo, quot sunt bellorum genera, et dicto, quod post<sup>15</sup> bellum<sup>16</sup> campestre primo dicendum esse<sup>17</sup> de pugna obsessiva, cum per huiusmodi pugnam contingat optineri et devinci<sup>18</sup> municiones et urbanitates, restat dicere, quot modis talia devinci possunt. Est autem triplex modus optinendi municiones et castra, videlicet per sitim, famem et pugnam. Contingit enim aliquando obsessos carere aqua<sup>19</sup>. Ideo vel oportet eos siti<sup>20</sup> perire<sup>21</sup> vel municiones reddere. Quare diligenter excogitare debeant obsidentes municiones aliquas, utrum per aliqua ingenia [p. 600] vel per aliquam industriam possint obsessis accipere aquam.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: pugna

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: facta

<sup>3</sup> *Textvorlage*: existat. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Textvorlage*: dictum. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: et

<sup>6</sup> *Textvorlage*: mutaciones. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: eos oportet

<sup>8</sup> *Textvorlage*: certas. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Textvorlage*: inperta. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Textvorlage*: scitas. *Davor gefügt*: s. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: ab hostibus per eos

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607*: marinae

<sup>13</sup> *Druck Rom 1607*: dicendum est de aliis generibus bellorum

<sup>14</sup> *Druck Rom 1607*: Verum, quia

<sup>15</sup> *Textvorlage*: possunt

<sup>16</sup> *Druck Rom 1607*: castrum

<sup>17</sup> *Druck Rom 1607*: est

<sup>18</sup> *Textvorlage*: diversi. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>19</sup> *Textvorlage*: aliqua. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>20</sup> *Textvorlage*: scitu. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>21</sup> *Textvorlage*: parare. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*



Jeden Kampf auf dem Wasser nennt man ungeachtet der Art des Gewässers „Seeschlacht“. Da es diese vier Typen des Kampfes gibt, müssen wir nach der Behandlung der Feldschlacht noch etwas über Belagerung, Abwehr- und Seeschlacht sagen. Es kann nämlich vorkommen, dass Könige und Fürsten auf alle genannten Arten kämpfen müssen. Manchmal stellen sie sich der Feldschlacht, und manchmal belagern sie befestigte Burgen. Es kann aber auch geschehen, dass sie selbst in ihrer Verschanzung angegriffen werden. Dann müssen sie eine Abwehrschlacht führen. Ferner gibt es in einem Fürstentum oder Reich Häfen und Küstenregionen. Um die Zerstörung dieser Häfen zu verhindern und dem Feind kein Einfallstor in das Land durch einen Angriff auf die Küstengebiete zu verschaffen, müssen Könige und Fürsten manchmal Seeschlachten führen.

Nach der Behandlung der Feldschlacht müssen daher noch die anderen Kampfstypen behandelt werden. Da wir aber Erstere und die dazu erforderlichen Maßnahmen ausführlich besprochen haben und daraus schon zu entnehmen ist, wie man sich bei anderen Formen der Schlacht verhalten hat, müssen wir bei diesen nicht zu lange verweilen.

Als erstes behandeln wir die Belagerung. Dabei überwindet man Befestigungen und nimmt Städte ein. Es bleibt noch zu sagen, auf welche Arten das geschehen kann, durch Hunger, Durst und Kampf.

Manchmal fehlt es den Belagerten nämlich an Wasser. Also müssen sie entweder verdursten oder kapitulieren. Belagerer müssen also sorgfältig überlegen, auf welcher schlaue Art sie die Belagerten vom Wasser abschneiden können. Oft ist es nämlich möglich, schon in der Ferne, an der Quelle, Wasser von der Befestigung fernzuhalten.

Nam multotiens<sup>1</sup> evenit aquam<sup>2</sup> a remoto principio derivari usque ad municiones obsessas. Quare, si in illo fontali princi[fol. CCCLIV<sup>v</sup>]pio destruatur fistula [fol. 298<sup>rb</sup>] vel meatus, per quam pergit aqua ad obsessos, oportebit ipsos<sup>3</sup> pati aquarum penuriam. Rursus, aliquae municiones sunt alte, et aqua non pervenit usque ad eas. Quare, si sit a munitionibus remota, debent obsidentes adhibere omnem diligenciam, quomodo possint obsessis prohibere aquam.

Secundus modus impugnandi municiones est per famem. Nam sine cibo durare non possumus. Ideo obsidentes, ut munitiones obtineant, passus, vias<sup>4</sup>, omnia loca, per que possent obsessis<sup>5</sup> victualia deferri, diligenter custodire debent, ne eis talia deferantur. In huiusmodi autem<sup>6</sup> obsessionibus multociens plus affligit fames quam gladius. Inde est, quod multociens obsidentes volentes cicius optinere<sup>7</sup> municiones, si contingat eos capere aliquos de obsessis, non occidunt illos, set per mutilacionem membrorum eos reddunt inutiles et postea illos remittunt ad municiones obsessas<sup>8</sup>, ut ibi una cum aliis comedentes apud illos<sup>9</sup> obsessos maiorem famem et inopiam inducant.

Tercius modus optinendi municiones est per pugnam<sup>10</sup>, ut cum itur ad muros et cum per pugnam dimicatur contra obsessos. Set qualiter et quot modis contingat talem<sup>11</sup> pugnam committere, in sequenti capitulo ostendetur.

Ostenso, quot sunt genera bellorum et quot modis devincende sunt municiones obsesse, restat ostendere, quo tempore melius est obsidere civitates et castra. Sciendum itaque, quod tempore estivo antequam sint recollecta blada, vina et alia, per que subveniri potest inopie obsessorum, est melius obsessionem facere. Illo enim tempore omni modo devincendi melius [fol. CCCLV<sup>r</sup>] devincuntur obsessi. Nam, si per sitim sunt municiones optinende, melius est facere obsessionem tempore estivo, eo quod tunc magis desiccantur aque, nec sic<sup>12</sup> habundant pluvie celestes, ut possit per cisternas subveniri<sup>13</sup> obsessis.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage: mutaciones. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Textvorlage: aliquam. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Textvorlage: ipsis. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: et*

<sup>5</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607: enim*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607: opprimere*

<sup>8</sup> *Textvorlage: obsessis. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607: illos*

<sup>10</sup> *Textvorlage: pugni. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *talem fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607: si. Druck Rom 1556: sic*

<sup>13</sup> *Korrigiert aus: subvenire. Druck Rom 1607: subvenire*

Zerstört man Rohrleitungen also gleich an ihrem Ursprung, bekommen die Belagerten kein Wasser mehr und leiden notwendigerweise unter diesem Mangel. Umgekehrt liegen manche Befestigungen so hoch, dass Wasser gar nicht bis dorthin fließt. Wenn es sich weit von dort entfernt befindet, müssen die Belagerer mit allem Fleiß versuchen, den Belagerten den Zugang dazu zu verwehren.

Die zweite Belagerungsmethode ist der Hunger. Ohne Essen können wir nicht lange durchhalten. Daher müssen die Belagerer alle Pässe und Wege, über die an die Eingeschlossenen Lebensmittel geliefert werden können, genau bewachen, um das zu verhindern. Bei einer Belagerung fügt nämlich der Hunger sehr häufig größeres Leid zu als das Schwert. Um Befestigungen einzunehmen, töten Belagerer ihre Gefangenen nicht, sondern schlagen ihnen Glieder ab, um sie unbrauchbar zu machen und schicken sie dann wieder in ihre belagerte Stellung zurück, damit so bei den Eingeschlossenen durch mehr Kostgänger noch größerer Hunger herrscht.

Das dritte Verfahren, Festungen einzunehmen, ist die Überwindung der Mauern im Kampf. Wie man das macht, wird im folgenden Kapitel gezeigt.

Nach der Darstellung der Kampfstypen und der Methoden, befestigte Stellungen einzunehmen, muss noch behandelt werden, was die beste Jahreszeit für die Belagerung von Städten und Burgen ist. Es ist dabei zu beachten, dass eine Belagerung im Sommer besser ist, weil dann Weizen, Weintrauben und was sonst dem Mangel der Eingeschlossenen abhelfen kann, noch nicht eingebracht sind. Zu dieser Jahreszeit kann man Belagerte entsprechend mit jeder Methode besser bezwingen. Muss man die Befestigung mit Hilfe des Durstes einnehmen, ist der Sommer die beste Zeit dafür. Dann ist das Wasser schneller ausgetrocknet, falls die Zisternen der Belagerten nicht dank starken Regens aufgefüllt werden können.

Rursus, si [p. 601] per famem est castrum vel civitas obsessa optinenda, melius est obsessionem facere estivo tempore, antequam messes et vina sint recollecta, quia semper tali tempore consuevunt<sup>1</sup> deficere fructus anni preteriti.

Quare, si obsessi non possunt gaudere fructibus anni advenientis, cicius peribunt inopia. Amplius, si per<sup>2</sup> bellum et pugnam municiones sunt [fol. 298<sup>va</sup>] optinende, melius est hoc agere estive tempore. Nam tempore hyemali habundant pluvie, replentur fosse aquis. Quare difficilium impugnantur obsessi. Rursus, incommoditates temporum magis molestant obsidentes et existentes in campis quam obsessos manentes in domibus. Vel igitur sessiones fiende sunt tempore estivo vel, si per multa tempora sessiones durare debent, saltem inchoande<sup>3</sup> sunt tempore estivo prius, quam blada, vina et alios fructus terre recolligere possint obsessi.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: consueverunt

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: post

<sup>3</sup> *Textvorlage*: intehande. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

Will man wiederum eine Burg oder eine belagerte Stadt durch Hunger einnehmen, tut man auch das besser im Sommer noch vor der Getreideernte und der Weinlese. Denn immer dann pflegen die Vorräte aus dem letzten Jahr auszugehen.

Wenn die Belagerten nicht die landwirtschaftlichen Erträge des neuen Jahres genießen können, gehen sie schneller am Essensmangel zugrunde. Ferner ist auch die Einnahme der Befestigungen im Kampf am besten im Sommer auszuführen. Denn im Winter regnet es reichlich, und die Wassergräben füllen sich dann wieder. Das erschwert den Kampf gegen die Belagerten. Umgekehrt fallen die Unbilden des Wetters den Belagerern auf freiem Feld mehr zur Last als den Eingeschlossenen in ihren Häusern. Also muss eine Belagerung entweder im Sommer erfolgen oder, wenn sie sich über mehrere Jahreszeiten hinziehen muss, wenigstens noch vor der Ernte von Weizen, Wein und Ähnlichem begonnen werden.

## [Capitulum XVII:] Quomodo se debent muniri obsidentes<sup>1</sup> et quomodo periculosius<sup>2</sup> impugnari possint<sup>3</sup> municiones obsesse

Si obsidentes negligentes fuerint et non diligenter se muniant, ab obsessi mollestari potuerunt. Nam, cum contingant<sup>4</sup> obsessiones per multa aliquando durare tempora, non est possibile obsidentes semper eque paratos esse<sup>5</sup>. [fol CCCLV] Ideo, nisi sint muniti, contingit, quod existentes in castris, cum<sup>6</sup> fuerint occupati obsidentes sompno vel cibo<sup>7</sup> vel ocio, aut<sup>8</sup> aliqua necessitate dispersi, repente prorumpunt in ipsos et subincendunt<sup>9</sup> tentoria, destruunt obsidencium machinas, et aliquando multi<sup>10</sup> ex obsidentibus pereunt<sup>11</sup>. Quare obsidentes, ut tuti permaneant, longe a municione obsessa, saltem per ictum teli vel iaculi, debent castrametari<sup>12</sup> et circa se facere fossas et figere ibi ligna, et [p. 601] construere propugnacula, ut, si<sup>13</sup> opidiani eos repente vellent invadere, resistenciam inveniunt.

Viso, quomodo se munire debent obsidentes, ne ab opidanis mollestentur, restat ostendere, quot modis impugnare debent obsessos. Est enim<sup>14</sup> unus modus impugnandi communis et publicus, videlicet per balistas, arcus et per lapides emissos manibus vel fundis et eciam per<sup>15</sup> appositiones scalarum<sup>16</sup>. Multum enim industres in<sup>17</sup> pugna, si obsessi faciunt se ad muros et ad propugnacula, statim impugnant eos cum balistis et arcuibus, iaciunt contra ipsos lapides cum machinis vel cum fundis, apponunt scalas ad muros, ut si possint ascendere ante<sup>18</sup> partes<sup>19</sup> illas.

Preter<sup>20</sup> tamen hos modos impugnationis apertos est dare triplicem impugnationis modum non omnibus notum.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: debent munitiones obsideri *statt* se debent muniri obsidentes

<sup>2</sup> *Textvorlage*: periculosos. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Textvorlage*: prius. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: contingat

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: esse paratos aequae

<sup>6</sup> *Textvorlage*: vel. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: ludo

<sup>8</sup> *Textvorlage*: an. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: succedunt. *Druck Rom 1556*: succedunt

<sup>10</sup> *Textvorlage*: multos. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: perdunt

<sup>12</sup> *Textvorlage*: castrametari. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>13</sup> *Textvorlage*: scilicet. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>14</sup> *Druck Rom 1607*: autem

<sup>15</sup> *Textvorlage*: propter. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>16</sup> *In der Textvorlage folgt*: non. *Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>17</sup> *Textvorlage*: in. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>18</sup> *Druck Rom 1607*: ad

<sup>19</sup> *Textvorlage*: pares. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>20</sup> *Davor getilgt*: propter

## **Kapitel 17: Wie Belagerer sich einigeln sollen und wie man belagerte Festungen auf [für deren Bewohner] besonders gefährliche Art angreift**

Wenn Belagerer nachlässig sein sollten und sich nicht sorgfältig verschanzen, könnten sie von den Eingeschlossenen behelligt werden. Wenn sich manchmal eine Belagerung über einen langen Zeitraum erstreckt, kann man dabei nicht immer gleich aufmerksam sein. Ohne Befestigung können die Bewohner der Burg, wenn die Belagerer sich gerade dem Schlafen, dem Spiel oder dem Müßiggang hingeben oder aus zwingendem Grund verstreut sind, unversehens einen Vorstoß auf das Zeltlager unternehmen und Ausrüstung zerstören. Dabei kommen manchmal viele Belagerer zu Tode. Um sich abzusichern, muss man mindestens außerhalb der Schussweite der belagerten Festung sein Lager aufschlagen, um sich herum Gräben bauen und aus Baumstämmen eine Palisade aufrichten. Dann stoßen die Bewohner beim Versuch einer plötzlichen Attacke auf Widerstand.

So muss man sich bei einer Belagerung also verschanzen, um unbehelligt von den Eingeschlossenen zu bleiben. Jetzt muss noch dargestellt werden, wie man sie bekämpft. Eine Kampfmethode ist besonders weit verbreitet, nämlich die mit Katapulten, Bogen und von Hand oder mit Schleudern abgefeuerten Felsbrocken sowie durch das Anlegen von Sturmleitern. Kampferfahrene Soldaten bekämpfen Mauern oder Palisaden oft gleichzeitig mit Katapulten und Bogen, bombardieren sie per Hand oder Schleuder mit Steinen und legen Sturmleitern an, um sie zu erklimmen.

Neben diesen offensichtlichen Kampfmethoden gibt es noch drei nicht allgemein bekannte.

Quorum unus est per cuniculos, alius<sup>1</sup> per machinas prohicientes lapides magnos et graves. Et tercius per edificia impulsa usque [fol. 298<sup>vb</sup>] ad muros munitionis obsesse. De omnibus itaque<sup>2</sup> hiis impugnationibus dicemus, set primo de impugnatione per cuniculos. Primo igitur per cuniculos, idest per vias subterraneas devincuntur munitiones.

Debent enim obsidentes privatim in alico loco terram fodere. Ante quem locum temptorium vel [fol. CCCLVI<sup>r</sup>] aliquod aliud edificium debent apponere, ne obsessi videre possint, ubi incipiant fodere. Ibi enim<sup>3</sup> faciendo vias subterraneas, sicut faciunt fodientes argentum et invenientes venas metallorum, debent per vias illas, faciendos eas profundiores, quam sint fosse municionis devincende, pergere usque ad muros municionis predicte, quod, si hoc fieri potest, leve est municionem capere. Nam hoc facto primo debent muros fodere et subponere ibi ligna, ne statim cadant. Et cum omnes muros vel maximam partem murorum sic suffosserint<sup>4</sup> et subputaverint<sup>5</sup>, si viderint obsidentes, quod<sup>6</sup> per solum casum murorum possint municionem optinere, statim debent apponere ignem in lignis sustinentibus muros et facere omnes muros vel<sup>7</sup> magnam eorum partem simul<sup>8</sup> cadere [p. 603] et replere<sup>9</sup> fossas, quo<sup>10</sup>, quasi ex inopinato facto, terreantur obsessi, ut facilius devincatur opidum. Est eciam adtendendum, quod vie subterraneae semper sunt muniende tabulis et aliis artificiis<sup>11</sup>, ne cadat terra et subfossat<sup>12</sup>, subfocet fodientes. Terra eciam, que extrahitur de dictis fossis est taliter abscondenda, ne videatur ab obsessis. Et rursus, cum ignis apponitur ad ipsa ligna sustinencia murum, apponens huiusmodi ignem et existentes, cum eo debent ad locum tutum fugere<sup>13</sup>, ne ledantur murorum casum.

Sic ergo agendum est in<sup>14</sup> impugnatione per cuniculos, cum ad municionem optinendam sufficit sola murorum ruina. Set, cum hoc creditur non sufficere, muris existencibus subfossis et subpuctatis nondum apponendus est ignis, set procedendum est ad maiores municiones<sup>15</sup> et ad maiorea menia castris vel civitatis obsesse et per similes vias subterraneas est similiter faciendum circa ea, quod factum est circa mu[fol. CCCLVI<sup>r</sup>]ros.

---

<sup>1</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: est

<sup>2</sup> Textvorlage: omnibrcu que. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>3</sup> In der Textvorlage folgt: fortitudo. Getilgt nach dem Druck Rom 1607

<sup>4</sup> Druck Rom 1607: suffosserunt

<sup>5</sup> Druck Rom 1607: subpunctaverunt

<sup>6</sup> Davor getilgt: per

<sup>7</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: facere

<sup>8</sup> simul fehlt im Druck Rom 1607

<sup>9</sup> Textvorlage: repellere. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>10</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: simul

<sup>11</sup> Textvorlage: artificis. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>12</sup> subfossat fehlt im Druck Rom 1607

<sup>13</sup> Textvorlage: facere. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>14</sup> in fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607

<sup>15</sup> Textvorlage: mutaciones. Emendiert nach dem Druck Rom 1607



Die erste ist der Tunnelbau, die zweite das Schleudern großer, schwerer Steine mit Hilfe von Maschinen und die dritte das Heranführen von Belagerungsgeräten an die Festungsmauern. Wir werden alle drei dieser Kampfmethoden behandeln, beginnen aber mit dem Tunnelbau, d. h. damit, wie man mit unterirdischen Gängen Befestigungen überwindet.

Dabei müssen die Belagerer unbemerkt an einer Stelle die Erde aufgraben. Davor müssen sie ein Zelt oder etwas anderes aufbauen, damit die Belagerten nicht sehen können, wo mit dem Erdaushub begonnen wird. Dabei muss man Minen wie beim Silberschürfen oder bei der Suche nach Metalladern graben. Sie müssen tiefer als die Befestigungsgräben verlaufen und bis zu den Mauern führen. Wenn man das erreicht, ist das Schanzwerk leicht einzunehmen. Dabei muss man nämlich zuerst die Mauern untergraben und sie wieder mit Holzpfählen abstützen, damit sie nicht gleich einstürzen. Wenn alle Mauern oder der größte Teil davon so untergraben und abgestützt sind und man als Belagerer erkennt, dass man schon durch deren Einsturz die Befestigung ganz überwinden kann, muss man die Stützpfähle anzünden und sie so ganz oder zum größten Teil zusammenbrechen lassen, so dass sich die Gräben mit den Trümmern füllen. Das geschieht dann so unerwartet, dass die Belagerten in Schrecken geraten und der befestigte Ort leichter einzunehmen ist. Man muss darauf bedacht sein, diese unterirdischen Gänge mit Brettern und anderen Hilfsmitteln so abzustützen, dass die Mineure nicht an herabfallendem Erdreich ersticken. Der Aushub muss dem Blick der Eingeschlossenen entzogen sein. Wenn wiederum die Stützpfähle in Brand gesetzt werden, müssen diejenigen, die das Feuer legen, und ihre Begleiter sich so rechtzeitig in Sicherheit bringen, dass sie nicht von dem einstürzenden Mauerwerk verletzt werden.

So funktioniert der Angriff mittels Tunnelbau, wenn es zur Eroberung eines befestigten Platzes ausreicht, eine einzige Mauer zu zerstören. Wenn man meint, das genüge nicht, darf man noch nicht an die untergraben und abgestützten Mauern Feuer legen. Vielmehr muss man sich dann zu den Hauptbefestigungsmauern der belagerten Burg oder Stadt weiter vorarbeiten und vermittels unterirdischer Gänge mit ihnen genauso zu verfahren wie mit denen unter der äußeren Umfassungsmauer.

Rursus, procedendum est, divertendo vias subterraneas, ut per eas possit haberi ingressus ad civitatem et castrum, que omnia [fol. 299<sup>ra</sup>] latenter fieri possunt absque eo, quod senciatur<sup>1</sup> ab obsessis. Licet tamen sine difficultate et diuturnitate temporis<sup>2</sup>, possint hec omnia fini debito mancipari. Hiis itaque sic peractis in alico tempore nocturno<sup>3</sup> vel in alico alio congruo ad pugnandum per appositionem<sup>4</sup> ignis fieri debet, ut simul cadant muri et munitiones subfosse<sup>5</sup> per vias subterraneas fiat ingressus ad castrum vel ad civitatem, et per additum factum ex muris cadentibus reliqui obsidentes ingrediantur castrum vel civitatem obsessam et sic poterunt optinere<sup>6</sup> illam. [p. 604]

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607: sentiantur*

<sup>2</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: nocturno tempore*

<sup>4</sup> *Korrigiert aus: appositam*

<sup>5</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: et*

<sup>6</sup> *Korrigiert aus: optimere*

Von diesen Gängen muss man weitere abzweigen lassen, um dadurch in die Stadt oder Burg eindringen zu können. Das alles kann im Verborgenen ablaufen, ohne dass es die Belagerten bemerken. Trotzdem ist es ohne große Mühe und Zeitaufwand zu bewerkstelligen. Danach muss irgendwann in der Nacht oder zu einer anderen geeigneten Kampfzeit das Feuer so gelegt werden, dass man genau zu der Zeit durch die unterirdischen Gänge in die Burg oder Stadt vorstößt, wenn die untergrabenen Festungsmauern einstürzen. Dann können nach dem Zusammenbrechen der Mauer die übrigen Belagerer eindringen und Burg oder Stadt so einnehmen.

**[Capitulum XVIII:] Que et quot sunt genera machinarum eiciencium lapides, per que impugnari possunt municiones obsesse et<sup>1</sup> devinci possunt civitates et castra**

Contingit autem pluries munitiones aliquas obsessas super lapides fortissimos esse constructas vel esse aquis circumdatas vel habere profundissimas foveas vel alico alio modo esse munitas, ut per cuniculos<sup>2</sup> et per subterraneas vias nunquam vel valde dedificili optineri possint. Evenit etiam pluries<sup>3</sup>, ut si municio obsessa per vias subterraneas capi possit, obsessi tamen<sup>4</sup> providentes fossionem impediunt eam, ne per ipsam fraudulenter et per insidias devincantur. Quod quomodo fieri habeat, ostendemus, cum in sequentibus capitulis agetur<sup>5</sup> de defensiva pugna. Cum enim tractabimus, qualiter obsessi se defendere<sup>6</sup> debeant, declarabitur, qualiter obsessi per cuniculos et alia machi[fol. CCCLVII<sup>f</sup>]namenta obsidencium debeant providere. Quare, si modus artis debet imitari naturam, que semper faciliora via res ad effectum producit, cum per cuniculos<sup>7</sup> non ita defacili municiones impugnari possunt sicut per machinas lapidarias vel per edificia propulsa usque ad menia castris vel civitatis obsesse, oportet talibus uti argumentis, ut habeatur intentum.

Videndum est ergo<sup>8</sup>, quot sunt genera machinarum lapidariarum et quot sunt modi edificiorum, per que municiones<sup>9</sup> impugnantur. Machine autem lapidarie<sup>10</sup> quasi ad quatuor genera reducuntur. Nam in omni tali machina est dare aliquid trahens et elevans virgam machine, ad quam coniuncta est funda, qua<sup>11</sup> lapides iaciuntur<sup>12</sup>. Huiusmodi autem elevacio virge aliquando fit per contrapondus, aliquando vero<sup>13</sup> non sufficit contrapondus, set ulterius [fol. 299<sup>rb</sup>] cum funibus elevatur virga machine, qua elevata iaciuntur lapides. Si er[p. 506]go per solum contrapondus fit huiusmodi proiectio, contrapondus illud vel est fixum, vel est mobile, vel est compositum ex utroque.

---

<sup>1</sup> et fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607

<sup>2</sup> Druck Rom 1607: viculos

<sup>3</sup> Davor getilgt: plures

<sup>4</sup> Textvorlage: cum. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>5</sup> Druck Rom 1607: ostendemus in sequentibus capitulis, ubi agetur

<sup>6</sup> Korrigiert aus: deffendere

<sup>7</sup> Druck Rom 1607: viculos

<sup>8</sup> Druck Rom 1607: igitur

<sup>9</sup> Davor getilgt: multo

<sup>10</sup> Textvorlage: lapidari. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>11</sup> Textvorlage: quam. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>12</sup> Textvorlage: laciuntur. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>13</sup> Druck Rom 1607: autem

---

## **Kapitel 18: Wie viele Arten von Maschinen es gibt, um damit Felsbrocken zu verschießen. Wie man damit Befestigungsanlagen bekämpfen und belagerte Städte oder Burgen einnehmen kann**

Es kommt aber oft vor, dass Befestigungen auf festem steinigem Grund, von Wasser oder ganz tiefen Gräben umgeben oder anders gesichert errichtet worden sind. Dann kann man sie gar nicht oder nur sehr schwer mit Hilfe unterirdischer Gänge einnehmen. Es geschieht auch sehr oft, dass eine Festungsanlage zwar durch Unterminieren eingenommen werden könnte, die Eingeschlossenen aber vorausschauend das Ausheben von Gräben verhindern, um nicht durch einen arglistigen Hinterhalt bezwungen zu werden. Wie das geht, beschreiben wir in den folgenden Kapiteln, wo der Abwehrkampf behandelt wird. Dort wird besprochen, wie man als Eingeschlossener gegen Minen und andere Anschläge der Belagerer Vorkehrungen treffen soll. Wenn man beim Praktizieren einer Kunst immer die Natur nachahmen soll, weil sie auf dem einfachsten Weg etwas bewirkt, und durch unterirdische Gänge eine Befestigung nicht so leicht anzugreifen ist wie mit Maschinen, die Felsbrocken schleudern, oder mit an die Burg- oder Stadtmauern vorgeschobenen Belagerungsgeräten, dann soll man sich bei seinem Vorhaben auch solcher Mittel bedienen.

Also muss man wissen, welche Arten der Wurfmaschinen und Belagerungsgeräte es als Angriffswaffen gibt. Von Maschinen, die Steine abfeuern, gibt es vier Grundtypen. Denn bei jedem dieser Geräte gibt es etwas, das den Wurfarm des Katapultes aufrichtet, der mit dem Wurfkorb verbunden ist, aus dem wiederum die Steine abgeschossen werden. Dies geschieht durch ein Gegengewicht. Das reicht aber manchmal nicht aus. Dann benutzt man zusätzlich Seile, um die den Wurfarm nach oben zu ziehen, der dann aufrecht die Steine verschießt. Wenn das Abschießen nur mittels eines Gegengewichts erfolgt, handelt es sich dabei um ein festes, ein bewegliches oder um eine Mischung aus beiden.

Dicitur autem contrapondus esse fixum, quando in virga infixus est quedam cassa immobiliter adherens virge plena lapidibus et arena vel plena plumbo<sup>1</sup> vel alico alio gravi corpore, quod genus machine veteres “trabucium” vocare voluerunt. Inter ceteras<sup>2</sup> autem machinas hec rectius<sup>3</sup> proicit, eo quod contrapondus semper uniformiter trahat. Ideo semper eodem modo impellit, cum hac enim machina quasi acus percussi posset. Nam, cum aliquod signum percuciendum est per ipsam<sup>4</sup>, si nimis proicit ad dextram vel ad sinistram, vertenda est ad locum, erga quod iaciendus est lapis. Si vero nimis alte<sup>5</sup> proicit, vel elonganda est machina a signo vel [fol. CCCLVII<sup>r</sup>] in funda eius apponendus est lapis gravior, quem non tantum elevare poterit. Si<sup>6</sup> vero nimis<sup>7</sup> yme vel nimis basse, appropinquanda est machina vel alleviandus est lapis. Semper enim ponderandi sunt lapides ipsorum machinarum, si determinate prohiendum sit ad aliquod<sup>8</sup> signum.

Aliud genus machinarum habet contrapondus mobiliter adherens circa flagellum vel circa virgam ipsius machine, vertens se circa huiusmodi virgam. Et hoc genus machine Romani<sup>9</sup> pugnatore appellaverunt “biffam”. Differt autem hec a trabucio. Nam, quia contrapondus mobiliter adheret virge machine, licet plus trahat racione motus<sup>10</sup>, non tamen sic uniformiter trahit. Ideo plus proicit quam biffa, non tamen sic<sup>11</sup> recte et uniformiter percutit.

Est autem et tertium<sup>12</sup> genus machine, quod “tripanimum<sup>13</sup>” nuncupant, habens<sup>14</sup> utrumque contrapondus, unum infixum virge et aliud mobiliter se vertens circa ipsam. Hoc enim racione ponderis infixi rectius proicit quam biffa. Racione vero<sup>15</sup> ponderis mobiliter se vertentis longius emittit<sup>16</sup> lapidem quam trabucium.

Quartum vero genus [p. 606] machine est, quod loco contraponderis habet funes<sup>17</sup>, qui trahuntur per vires et manus hominum. Huiusmodi enim machina non prohiet lapides ita magnos sicut predicta tria genera machinarum.

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>2</sup> *Textvorlage: integras. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Textvorlage: recius. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Textvorlage: ipsum. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Textvorlage: iste. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *In der Textvorlage folgt: non. Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Korrigiert aus: nimus*

<sup>8</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: certum*

<sup>9</sup> *Textvorlage: ianuam. Korrigiert aus: inanipm. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Textvorlage: metus. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607: ita*

<sup>12</sup> *Textvorlage: certium. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>13</sup> *Druck Rom 1607: Tripantum*

<sup>14</sup> *Korrigiert aus: habent*

<sup>15</sup> *Textvorlage: non. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>16</sup> *Druck Rom 1607: emittit*

<sup>17</sup> *Textvorlage: fueres. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

Man spricht von einem festen Gegengewicht, wenn der Wurfarm mit einem unbeweglichen Behälter voll mit Steinen und Sand, Blei oder einer anderen schweren Masse verbunden ist. Eine solche Maschine nannte man bei den Alten „Trabutium“. Sie ist treffsicherer als die anderen, weil die Zugkraft des Gegengewichtes konstant ist. Darum schleudert sie immer mit gleichmäßiger Kraft, so dass man damit fast einen Nagel auf den Kopf treffen könnte. Wenn man mit ihr etwas treffen will und sie zu weit nach rechts oder links schießt, muss man sie nur so drehen, dass sie dem angepeilten Ziel genau gegenübersteht. Schießt sie zu hoch, muss man sie entweder weiter vom Ziel wegziehen oder in ihren Korb einen schwereren Felsbrocken legen, der nicht so hoch steigen kann. Hält sie wiederum zu tief, muss man sie entweder näher heranzuführen oder einen leichteren Stein nehmen. Die Steine für solche Maschinen muss man nämlich wiegen, damit man genau ins Ziel damit trifft.

Ein anderer Typ von Maschine hat ein bewegliches Gegengewicht, das mit dem Wurfarm, der Stange, verbunden ist und sich um ihn dreht. Diese Art von Maschine nannten die römischen Soldaten „Biffa“. Sie unterscheidet sich aber vom Trabutium. Da das Gegengewicht zum Wurfarm beweglich ist, hat sie eine größere Zugkraft, ihre Bewegung ist aber nicht so gleichmäßig. Entsprechend trifft sie auch nicht so genau.

Es gibt aber noch eine dritte Art von Maschine, die man „Tripantum“ nennt. Sie hat zwei Gegengewichte. Eines ist fest mit dem Wurfarm verbunden; das andere ist beweglich und kreist darum. Wegen des festen Gewichtes schießt sie genauer als die „Biffa“, wegen des beweglichen weiter als das „Trabutium“.

Der vierte Maschinentyp hat statt eines Gegengewichtes Seile, die von Menschenhand gezogen werden. Diese Art von Maschine verschießt keine so großen Steine wie die anderen drei.

Tamen non oportet tantum tempus<sup>1</sup> apponere ad proporcionandum huiusmodi machinam sicut in machinis prefacis, ita quod pluries<sup>2</sup> et spitius [fol. 299<sup>va</sup>] proicit hec machina quam predictae. Ille igitur, qui obsidet castrum aut civitatem aliquam, si vult eam<sup>3</sup> impugnare per machinas lapidarias, diligenter considerare debet, utrum magis possit municionem<sup>4</sup> illam impugnare prohiendo rectius vel lon[fol. CCCLIII<sup>r</sup>]gius vel medio modo inter utrunque, vel etiam magis posset obsessos offendere prohiendo spicius et frequencius. Nam, prout viderit expedire omnibus predictis machinis vel omnibus prefatis modis prohiendi<sup>5</sup> vel aliquibus sine aliqua predictarum machinarum castrum vel civitatem obsessam poterit impugnare. Si enim plena noticia habeatur de machinis, de quibus mencionem fecimus, sufficienter scietur, quomodo per machinas lapidarias poterit quelibet munitio impugnari. Nam omne genus machine lapidarie, vel est aliquod predictorum, vel potest originem<sup>6</sup> sumere ex predictis. Est etiam advertendum, quod die et nocte per lapidarias machinas<sup>7</sup> impugnari possunt municiones obsesse. Tamen, ut videatur, qualiter in nocte percuciant lapides emissi<sup>8</sup> a machinis, semper cum lapide alligandus est ignis vel citio<sup>9</sup> ignitus. Nam per ticionem ignitum lapidi alligatum apparere poterit, qualiter machina proicit et qualis sive quam ponderosus lapis est in funda machine imponendus. [p. 607]

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt:* tamen

<sup>2</sup> *Davor getilgt:* plures

<sup>3</sup> *Textvorlage:* ei. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Davor getilgt:* Schaft eines Buchstabens

<sup>5</sup> *Korrigiert aus:* prohiendo

<sup>6</sup> *Davor getilgt:* ordinem

<sup>7</sup> *Textvorlage:* machinos. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Textvorlage:* emissos. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607:* ticio



Doch muss man nicht so viel Zeit darauf verwenden, sie einzustellen, wie bei den anderen, so dass sie öfter und schneller schießt.

Wer also eine Burg oder Stadt belagert und im Kampf Katapulte einsetzen will, muss sorgfältig bedenken, ob er die Befestigung besser bekämpft, wenn er genauer oder von weiter weg schießt, einen Mittelweg zwischen beidem wählt, oder ob er den Belagerte mehr Schaden zufügt, wenn er in kurzem Abstand hintereinander feuert. Je nachdem, welche von allen genannten Modellen oder Abwurftechniken ihm nützlich erscheint, kann er dann damit gegen die belagerte Burg oder Stadt vorgehen. Wenn man sich nämlich gut mit den Maschinen auskennt, die wir angeführt haben, weiß man auch genau Bescheid, mit welchem Katapult man jeweils eine bestimmte Befestigungsanlage unter Feuer nehmen muss. Denn jede Art von Wurfmaschine gehört zu einem der genannten Typen oder ist von ihm abgeleitet. Man muss auch bedenken, dass man mit Wurfmaschinen belagerte Festungen Tag und Nacht beschießen kann. Um zu sehen, wie die abgeschossenen Steine bei Nacht treffen, muss man sie dann allerdings gemeinsam mit etwas Brennendem wie einem Holzsplit verschießen. Denn dann wird sichtbar, wie eine Maschine feuert und wie schwer der Stein sein muss, den man ihr in den Wurfkorb legt.

## [Capitulum XIX:] Quomodo per edificia lignea, impulsa ad muros civitatis et castris, impugnari possint munitiones obsesse

Tangebatur autem supra tres modi impugnandi munitiones obsesse, quorum unus erat per cuniculos, alius per machinas lapidarias, tercius vero per edificia lignea, impulsa<sup>1</sup> ad muros munitionis obsesse. Dicto ergo de impugnatione facta per cuniculos et per lapidarias machinas, restat dicere de impugnatione, quam fieri convenit<sup>2</sup> per edificia impulsa<sup>3</sup> ad menia castris vel [fol. CCCLVIII<sup>a</sup>] civitatis obsesse. Huiusmodi autem edificia quasi ad quatuor genera reducuntur, videlicet ad arietes, vineas, turres et musculos.

Vocatur enim “aries” testudo quedam lignorum, que, ne igne comburatur<sup>4</sup>, crudis coriis<sup>5</sup> cooperitur. Sub hac enim testudine sic cooperta coriis et fortiter contesta<sup>6</sup>, ne lapidibus obruatur, intrinsecus ponitur trabs, cuius caput ferro [fol. 299<sup>vb</sup>] vestitur<sup>7</sup>. Ideo appellatur “aries”, quia ratione ferri ibi appositi durissimam habet frontem ad percuciendum. Huiusmodi enim<sup>8</sup> trabs funibus vel catenis ferreis alligatur ad testudinem factam ex lignis et ad modum arietis se subtrahit et postea fortiter muros munitionis obsesse percutit et dirumpit. Cum enim per huiusmodi trabem<sup>9</sup> sic ferratam multis ictibus percussus est murus ita, quod iam lapides existentes in ipso incipiant commoveri. In capite eius infigitur<sup>10</sup> quoddam ferrum<sup>11</sup> retortum ad modum falsis<sup>12</sup>, per quod lapides commoti et concassati evelluntur a muro, ut cicius<sup>13</sup> perforetur. Valet autem huiusmodi edificium ad impugnandum munitionem aliquam, dato, quod quis non possit pertingere usque ad muros eius. Nam, quia huiusmodi trabs caput habens<sup>14</sup> sic ferratum retrahitur et impingitur, poterit percuti murus<sup>15</sup> munitionis<sup>16</sup> obsesse, dato, quod tex[p. 608]tura<sup>17</sup> illa, sub qua sunt homines impingentes trabem, non pertingat usque ad muros.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: ut pulsa statt impulsa. *Emendiert nach dem Druck Ro*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: contingit

<sup>3</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: ad muros vel

<sup>4</sup> *Korrigiert aus*: ignecomburatur

<sup>5</sup> *Korrigiert aus*: coreis

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: contexta

<sup>7</sup> *Davor getilgt auf fol. 299<sup>a</sup>*: Schaft eines Buchstabens

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: autem

<sup>9</sup> *Korrigiert aus*: trabere

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: infigitur

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: ferrem. *Druck Rom 1556*: ferrum

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607*: falcis

<sup>13</sup> *Davor getilgt*: civi

<sup>14</sup> *Druck Rom 1607*: habens caput

<sup>15</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: ipsius

<sup>16</sup> *Textvorlage*: muri communis statt munitionis. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>17</sup> *Davor getilgt*: ex

## **Kapitel 19: Wie man belagerte Festungen dadurch angreift, dass man hölzerne Belagerungsgeräte an die Stadt- oder Burgmauern heranführt**

Es wurden oben drei Methoden angesprochen, wie man belagerte Festungen attackiert: durch unterirdische Gänge, durch Katapulte und durch vorgeschobene hölzerne Belagerungsgeräte. Nachdem schon die beiden ersten besprochen wurden, steht noch die Behandlung der dritten aus. Davon lassen sich vier Typen unterscheiden: Rammböcke, Schutzdächer, Türme und Minierhütten.

Als „Rammbock“ bezeichnet man einen hölzernen Schutzschild, der zur Brandvermeidung mit grobem Leder überzogen ist. Unter diesem mit festgeschnürtem Leder überzogenen Dach, welches das Durchschlagen von Steinen verhindern soll, ist ein Balken angebracht. Dessen Ende ist mit Eisen verkleidet. Daher nennt man ihn „Rammbock“, denn durch das aufgebraute Metall hat er eine sehr harte Vorderseite, um damit zu stoßen. Ein solcher Balken ist mit Seilen oder Eisenketten an dem hölzernen Schutzdach angebunden. Nach Art eines Widders holt er aus, stößt dann kräftig gegen die Mauern der belagerten Festung und erschüttert sie. Durch viele Stöße mit einem solchen metallverkleideten Balken gegen eine Mauer beginnen sich deren Steine zu bewegen. Die Spitze fungiert als Mauerbrecher, durch den die Steine so erschüttert werden, dass sie herausfallen und es schneller zu einem Durchbruch kommt. Ein solcher Rammbock eignet sich dann zu einem Angriff auf eine Befestigung, wenn man anders nicht bis zu ihren Mauern vorstoßen könnte. Dank seiner eisernen Spitze kann ein solcher Balken durch Ausholen und Zustoßen die Mauern einer belagerten Festung durchbrechen, vorausgesetzt, das Schutzdach, unter dem die Männer sind, die den Balken antreiben, ist nicht schon direkt an der Mauer.

Est autem huiusmodi textura, sub qua sunt homines impingentes<sup>1</sup> arietem sive trabem optime munienda, ne viri illi sagitis vel lapidibus<sup>2</sup> vel alico modo ex aliqua parte possint offendi.

Aliud<sup>3</sup> autem edificium est ad impugnandum municiones obsessas, quod vocant “vineam”. Quidam autem huiusmodi edificium “cautum” nominant<sup>4</sup>. Fit autem<sup>5</sup> hoc, cum tabule grosse et for[fol. CCCLIX<sup>r</sup>]tes optime colligantur<sup>6</sup> et duplicantur, sive fit<sup>7</sup> duplex tabulatum, ne lapides emissi possint tale edificium frangere. Cooperitur eciam<sup>8</sup> crudis<sup>9</sup> coriis, ne ab igne possit<sup>10</sup> offendi. Consuevit<sup>11</sup> enim<sup>12</sup> tale edificium fieri in latitudine octo pedum<sup>13</sup> et in<sup>14</sup> longitudine sexdecim, in altitudine vero<sup>15</sup> tot pedum, quot<sup>16</sup> homines ibi competenter possint<sup>17</sup> existere. Huiusmodi enim edificium tante<sup>18</sup> quantitatis, vel eciam maioris, est optime undique<sup>19</sup> muniendum et impellendum usque ad muros municionis obsesse, sub quo homines existentes fodiunt muros illos. Est autem hoc edificium utile, cum talis est munitio obsessa, quod usque ad muros eius potest tale edificium impelli.

Tercium genus edificiorum sunt turre<sup>20</sup> vel castra. Nam, si<sup>21</sup> per arietes<sup>22</sup> nec per vineas capi possunt municiones obsesse, accipienda est mensura murorum muni[fol. 300<sup>ra</sup>]cionis illius et secundum huiusmodi mensuram vel eciam secundum altio<sup>r</sup>em constituende<sup>23</sup> sunt lignee<sup>24</sup> turre<sup>s</sup> vel castra, que tegenda sunt crudis coriis, ne succendantur ab igne. Cum hiis quidem ligneis castris dupliciter impugnantur municiones obsesse. Primo iaciendo lapides.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage: impugnantes. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *In der Textvorlage folgt: vel lapidibus. Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Textvorlage: ad*

<sup>4</sup> *Quidam autem ... „cautum“ nominant fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *In der Textvorlage folgt: autem. Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Textvorlage: colliligantur. Druck Rom 1607: conligantur*

<sup>7</sup> *Textvorlage: sit. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>9</sup> *Textvorlage: crudiis. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607: possint. Druck Rom 1556: possit*

<sup>11</sup> *Textvorlage: confuevit. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607: autem*

<sup>13</sup> *In der Textvorlage folgt: et in longitudine octo pedum. Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>14</sup> *Davor getilgt: l*

<sup>15</sup> *Textvorlage: non. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>16</sup> *Textvorlage: quod. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>17</sup> *Druck Rom 1607: possunt*

<sup>18</sup> *Korrigiert aus: tanto*

<sup>19</sup> *Textvorlage: optinendique statt optime undique. Korrigiert aus: optinendique. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>20</sup> *Textvorlage: trabes. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>21</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: nec*

<sup>22</sup> *Korrigiert aus: arietas*

<sup>23</sup> *Druck Rom 1607: construendae*

<sup>24</sup> *Textvorlage: livee. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

Diese Schutzhülle für die Bediener des Rammbocks oder Balkens muss gut abgeschirmt sein, damit sie nicht aus irgendeiner Richtung von Pfeilen, Steinen oder sonst wie getroffen werden können.

Die zweite Art von Belagerungsgerät nennt man „Schutzdach“. Es besteht aus einer doppelten Lage starker, fest verbundener Bretter, damit es von herabgeworfenen Steinen nicht durchbrochen werden kann. Sie sind zum Schutz vor Feuer mit unbearbeitetem Leder bedeckt. Ein solches Gerät ist gewöhnlich acht Fuß breit und sechzehn lang und so viele hoch, wie Männer darunter Platz finden können. Ein Gerät, das mindestens so groß ist, ist bestens geeignet, um, von allen Seiten geschützt, bis zu den Mauern der belagerten Festung vorzustoßen und sie zu untergraben. Dieses Gerät ist aber von Nutzen, weil man sich damit bis zu den Mauern vorarbeiten kann.

Die dritte Art der Belagerungsgeräte ist der Turm. Wenn man nämlich eine belagerte Festung nicht mit Rammböcken oder Schutzdächern einnehmen kann, muss man ihre Höhe berechnen und hölzerne Türme bauen, die mindestens genauso hoch sind. Sie muss man, damit sie nicht anbrennen, außen mit grobem Leder verkleiden. Mit solchen Türmen aus Holz kann man Befestigungsanlagen auf zwei Arten angreifen: Erstens, indem man Steine schleudert.

Nam, si altitudo castrorum excedit altitudinem murorum et etiam turricularum<sup>1</sup> et propugnaculorum existencium in ipsis, sic se habebunt existentes in castris ad existentes in municionibus quodammodo sicut existentes in municionibus ad eos, qui sunt in basso vel in terra. Rursus, in huiusmodi castris ordinantur pontes cadentes, per quos itur ad muros municionis obsesse. [p. 609] Altitudo autem murorum dupliciter potest accipi. Primo per umbram. Nam leve filum<sup>2</sup>, cuius nota sit quantitas, ligandum est ad sagittam et prociendum usque ad muros munitionis secun[fol. CCCLIX<sup>v</sup>]dum quantitatem, cuius sciri poterit quantitas umbre. In illa ergo hora, in qua accipitur umbre quantitas, erigendum<sup>3</sup> est aliquod lignum in altum, faciens tantam umbram, et secundum altitudinem illius ligni erit altitudo murorum. Verum, quia non semper sol splendet et facit umbram, set aliquando tegitur nubibus, dabimus alium modum accipiendi altitudinem cuiuslibet edificii et quorumcunque murorum. Accipiatur autem lignum aliquod<sup>4</sup> vel tabula aliqua ad quantitatem alicuius<sup>5</sup> hominis, et ille homo, ad cuius quantitatem accepta est tabula illa, iaceat<sup>6</sup> se in terram, et ad pedes eius ponatur predicta tabula et aspiciat per summitatem illius tabule, et si visus eius protenditur<sup>7</sup> magis<sup>8</sup> alte, quam sit edificium, cuius est altitudo sumenda, trahat se magis prope edificium illud<sup>9</sup>. Si vero visus protendatur magis basse, cum tabula sic<sup>10</sup> existente ad pedes et sic iacens in terra, elonget se ab edificio predicto, donec per summitatem<sup>11</sup> tabule punctaliter videat summitatem eius. Nam, ut probari potest geometricè, quanta erit distancia a capite hominis sic iacentis usque ad edificium id<sup>12</sup>, tanta erit edificii altitudo. Possent etiam mensure talium altitudinum accipi per regulas traditas in astrolabio et quadrante. Set de hoc nobis non sit cure. Sufficiat autem de talibus ad presens tanta dicere, [fol. 300<sup>rb</sup>] quanta sufficiunt ad propositum.

Quartum genus edificiorum vocant “musculos”. Sunt enim musculi quedam adificia parva, sub quibus teguntur homines trahentes vel impellentes castra usque ad menia municionis obsesse. Posset<sup>13</sup> autem per huiusmodi musculos quasi continuari castra usque ad menia municionis obsesse, quod, cum factum est, tripliciter est impugnanda<sup>14</sup> mu[fol. CCCLX<sup>r</sup>]nicio.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: curricularum

<sup>2</sup> *Textvorlage*: filium. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Textvorlage*: eligendum. *Korrigiert aus*: eligendum. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> aliquod *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Textvorlage*: alius. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: iaciat

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: proceditur

<sup>8</sup> *magis fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Textvorlage*: illa. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: sit. *Druck Rom 1556*: sic

<sup>11</sup> *Textvorlage*: severitatem. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607*: illud

<sup>13</sup> *Druck Rom 1607*: Potest

<sup>14</sup> *Druck Rom 1607*: impugnanda est

Wenn die Höhe der Türme nämlich die der Mauern und auch die der darin befindlichen Wehrgänge übertrifft, dann verfügen die Angreifer in den Türmen über dieselbe vorteilhafte Stellung gegenüber den Verteidigern der Festung wie sie diese im Vergleich zu den Soldaten am Boden haben. Zu diesen Türmen gehören Fallbrücken, durch die man auf die Mauer der belagerten Festung gelangt. Die Höhe der Mauern kann man auf zwei Arten feststellen. Zum einen durch den Schatten: Man nimmt einen leichten Faden, dessen Länge man kennt, bindet ihn an einen Pfeil und schießt ihn bis zur Festungsmauer. Anhand seiner Länge kann man die des Schattens bestimmen. Zu der Stunde, wenn die Mauer ihren vollen Schatten wirft, muss man einen Holzpfeiler mit derselben Schattenlänge aufrichten. Dann hat er dieselbe Höhe wie die Mauer. Aber die Sonne scheint nicht immer und wirft einen Schatten. Manchmal wird sie von Wolken verdeckt. Deshalb führen wir noch eine andere Methode an, die Höhe eines Sturmgeräts im Verhältnis zur Mauer zu bestimmen. Man verwendet dazu ein Brett, das so lange ist wie ein Mensch. Der Mann, dessen Größe der Länge des Brettes entspricht, legt sich auf die Erde. Dann hält man das Brett an seine Füße und wenn es aufgrund seiner Höhe [für den Mann] länger aussieht als das Gebäude, das man messen will, muss er sich näher darauf zubewegen, wirkt es umgekehrt kürzer, muss er sich weiter davon entfernen, bis Brett und Gebäude genau deckungsgleich sind. Es lässt sich nämlich geometrisch nachweisen, dass der Abstand vom Kopf des Menschen, der so daliegt, zu dem Gebäude dann mit dessen Höhe identisch ist. Man könnte die Höhe auch nach bewährten Vorschriften mit Hilfe des Astrolabiums und des Quadranten bestimmen. Das soll uns hier aber nicht bekümmern. Es muss an dieser Stelle nur so viel dazu gesagt werden, wie es für unsere Zwecke notwendig ist.

Die vierte Art der Belagerungsgeräte nennt man „Minierhütten“. Es sind nämlich kleine Konstruktionen, unter deren Dach Menschen die Belagerungstürme bis an die Mauern ziehen oder schieben. Sie sind sozusagen eine Verlängerung der Belagerungstürme bis direkt an die Mauer. Dadurch kann man auf drei Arten angreifen.

Nam in castro sic edificato ad municionem impugnandam est tria considerare<sup>1</sup>, videlicet partem superiorem [p. 610] excedentem muros et turriculas<sup>2</sup> municionis capiende, partem quasi mediam, ad quam applicantur pontes cadendi super illos muros, et partem infimam<sup>3</sup>, ad quam applicantur musculi, sub<sup>4</sup> quibus sunt homines trahentes vel impellentes castra<sup>5</sup>. Cum ergo castrum id<sup>6</sup> appropinquavit, quantum debuit, ad muros<sup>7</sup> municionis obsesse, illi, qui sunt in parte superiori, debent proicere lapides et fugare eos, qui sunt in muris. Qui autem<sup>8</sup> sunt in parto intermedia, debent pontes dimittere et invadere muros<sup>9</sup>. Set, qui sunt<sup>10</sup> in parte infima et sub musculis, si possint<sup>11</sup>, debent<sup>12</sup> ad muros<sup>13</sup> attendere<sup>14</sup> et eos subfodere, ut eciam et sic obsidentes intrare possint obsessam municionem. Sunt eciam baliste, arcus, machine lapidarie<sup>15</sup> et omnia talia congreganda, ut, quando hec fienda sunt, tunc municionem percuciant. Quanto enim pluribus modis simul municio impugnatur, tanto plus terrentur obsessi et cicius capitur.

---

<sup>1</sup> *Korrigiert aus:* consideranda

<sup>2</sup> *Textvorlage:* curritulas. *Druck Rom 1607:* curriculas

<sup>3</sup> *Textvorlage:* infinam. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607:* a

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607:* castrum

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607:* illud

<sup>7</sup> *Textvorlage:* muro. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607:* vero

<sup>9</sup> *Textvorlage:* muro. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Korrigiert aus:* quisunt

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607:* possunt

<sup>12</sup> *debet fehlt in der Textvorlage: Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>13</sup> *Davor getilgt:* mo

<sup>14</sup> *Textvorlage:* ad tandem statt attendere. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>15</sup> *Textvorlage:* lapidare. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*



Beim Bau eines Belagerungsturms sind nämlich drei Abschnitte zu beachten: der obere, der höher ist als die Mauern, der sozusagen mittlere, von wo aus man die Wehrgänge mit Fallbrücken einnimmt und der untere, wo sich die Minierhütten mit den ziehenden oder schiebenden Männern befinden. Wenn sich also der der Befestigungsmauer so weit wie nötig genähert hat, müssen die Soldaten im oberen Teil Steine schleudern und ihre Gegner auf den Mauern so in die Flucht schlagen. Die im mittleren Teil müssen ihre Brücken ausfahren und die Mauern besetzen. Diejenigen, die sich unten in der Minierhütte aufhalten, sollen sich, wenn möglich, um die Mauern kümmern und sie so untergraben, dass die Belagerer auch auf diesem Weg in die Festung eindringen können. Man muss aber auch gleichzeitig Schleudern, Katapulte und alles, was sonst noch zur Verfügung steht, einsetzen und damit so heftig wie möglich die Befestigung beschießen. Wird nämlich auf verschiedene Art gleichzeitig angegriffen, versetzt das die Belagerten umso mehr in Schrecken und die Eroberung fällt leichter.

## [Capitulum XX:] Qualiter edificanda sunt castra aut civitates, ne per pugnā ab obsidentibus facilius devincantur

Postquam diximus de bello campestri et determinavimus de bello obsessivo, docentes<sup>1</sup> obsidentes munitiones et castra, qualiter debeant ea obsidere et debellare, in parte ista determinare volumus de bello defensivo, ut, postquam docuimus obsidentes, qualiter debeant invadere obsessos, volumus docere ipsos obsessos, qualiter se debeant defendere ab obsidentibus.

Primum autem, quod maxime fa[fol. CCCLX<sup>v</sup>]cit, ne obsessa civitas devincatur ab obsidentibus<sup>2</sup> et maxime facit, ut obsessi facilius possint defendere munitionem aliquam, est scire, [fol. 300<sup>va</sup>] qualiter edificanda sunt castra et civitates et munitiones ceterae, ne facilius [p. 611] impugnentur. Sunt autem quinque, in huiusmodi edificacióne consideranda, per que munitiones fortiores existunt et difficiliiores ad capiendum: Primo quidem fortificantur<sup>3</sup> munitiones et sunt difficiliiores ad bellandum ex natura loci, secundo ex angularitate murorum, tercio ex terratis, quarto ex propugnaculis, quinto ex fossatis.

Ex natura quidem loci, urbs<sup>4</sup> et munitiones fortiores existunt, si edite sint in preruptis rupibus, vel in locis eminentibus et inaccessibilibus, aut si mare<sup>5</sup> sit circa eas, vel paludes aut flumina circumdant ipsas. A primo<sup>6</sup> ergo<sup>7</sup>, quando edificande sunt munitiones<sup>8</sup>, defendende ab exteriori pugna et ab obsidentibus, consideranda est natura loci, ut in tali loco edificentur, quod ex ipso situ fortiores existant. Vel, si non vacat munitiones de novo edificare et aliqui timentes iram dominorum aut domini metuentes furorem populi, volunt se tueri in munitione aliqua, si assit facultas, querenda est municio talis, que ex ipsa natura fortior existat et difficilior ad impugnandum.

Secundo urbes<sup>9</sup> et munitiones sunt difficiliiores ad impugnandum ex angularitate murorum. Nam, si municio muros<sup>10</sup> habeat angulares, si contingat obsidentes ad muros accedere, ut munitionem devincant, obsessi facilius se tuentur ab illis et levius offendunt obsidentes.

---

<sup>1</sup> Im Druck Rom 1607 folgt: ipsos

<sup>2</sup> Textvorlage: ad obsidentes statt ab obsidentibus. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>3</sup> Textvorlage: forsificantur. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>4</sup> Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens

<sup>5</sup> Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens

<sup>6</sup> Druck Rom 1607: principio

<sup>7</sup> Druck Rom 1607: igitur

<sup>8</sup> Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens

<sup>9</sup> Textvorlage: urs. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

<sup>10</sup> Textvorlage: mures. Emendiert nach dem Druck Rom 1607

## **Kapitel 20: Wie man Burgen oder Städte errichten soll, damit sie im Kampf nicht leicht von Belagerern bezwungen werden können**

Wir haben schon über die Feldschlacht geredet und genauere Angaben zur Belagerung von Städten und Burgen gemacht, indem wir gelehrt haben, wie man dabei als Angreifer vorgehen soll, um siegreich zu sein. In diesem Abschnitt wollen wir die Verteidigung näher beschreiben, also nach der richtigen Art, Eingeschlossene anzugreifen, vermitteln, wie man sich umgekehrt als Belagerter am besten verteidigen soll.

Der wichtigste Beitrag dazu, dass eine Stadt nicht von Belagerern eingenommen wird und man sie als Festung leicht verteidigen kann, ist das Wissen über die richtige Bauweise, damit Burgen, Städte und andere befestigte Plätze nicht ohne Weiteres angegriffen werden können. Es sind fünf Gesichtspunkte zu beachten, um Befestigungen so zu verstärken, dass sie umso schwerer einzunehmen sind. Der erste ist der Standort, der zweite winkelförmige Mauern, drittens Erdwälle, viertens Bastionen und fünftens Gräben.

Von Natur aus ist der Standort einer Stadt oder Befestigung besser zu verteidigen, wenn es sich dabei um eine steil abfallende Felswand oder eine andere hochliegende, schwer zugängliche Stelle handelt. Dasselbe gilt, wenn sie vom Meer, einem See oder Flüssen umgeben ist. Beim Festungsbau muss man also, um Angriffe von außen und Belagerungen abzuwehren, zuerst die natürlichen Verhältnisse in Betracht ziehen, die einen Standort stärken. Wenn aber keine Zeit bleibt, neue Befestigungen zu errichten, und man aus Angst vor dem Zorn seines Herrn oder umgekehrt der Herr aus Furcht vor der Wut seines Volkes sich verschanzen will, dann ist, wenn möglich, ein befestigter Rückzugsort zu suchen, der schon aufgrund seiner natürlichen Lage schwer anzugreifen ist.

Zweitens sind Städte und Festungen schlecht angreifbar, wenn sie verwinkelte Mauern haben. Wenn es den Belagerern gelingt, auf solche Mauern mit eingebauten Ecken zu gelangen, um einen Eroberungsversuch zu machen, können sich die Eingeschlossenen leichter vor ihnen schützen und ihnen Schaden zufügen.

Nam propter angularitatem murorum non solum ex parte anteriori<sup>1</sup>, set eciam a tergo [fol. CCLXI<sup>r</sup>] et quasi ex parte posteriori percutiunt<sup>2</sup> impugnantes municionem illam. Fiendi itaque sunt muri angulares, ut municio faciliter defendi possit.

Tercium, quod reddit municionem difficiliorum ad capiendum, dicuntur esse terrata vel muri<sup>3</sup> ex terra<sup>4</sup> facti<sup>5</sup>. Nam in municione fienda non solum est querenda bonitas situs et angularitas murorum<sup>6</sup>, set circa municionem illam edificandi sunt duo muri aliquantulum distantes et intra spacium, quod inter illos duos muros includitur, ponenda est terra, que fodienda est de fossis, que fienda sunt circa municionem illam, [p. 612] vel est aliunde<sup>7</sup> terra apportanda et po[fol. 300<sup>vb</sup>]nenda in illo spacio intermedio. Est eciam huiusmodi terra inter tale spacium posita<sup>8</sup> ita densanda<sup>9</sup>, quod adinvicem congludinetur et efficiatur quasi murus<sup>10</sup>. Convenit<sup>11</sup> eciam turres ex terra facere, si bene condencetur. Propter quod non est inconueniens constituere<sup>12</sup> huiusmodi<sup>13</sup> muros ex terra densata<sup>14</sup>. Valet quidem constitucio talium<sup>15</sup> murorum ad defendendam municionem, ne devincatur per machinas<sup>16</sup> lapidarias. Nam, dato, quod per huiusmodi machinas totus murus exterior rueret, murus constitutus ex terra quasi absque lesione susciperet ictus machinarum, quia, cum lapis eiectus a machina perveniret ad huiusmodi murum, propter molliciem eius cederet terra et reciperet lapidem illum<sup>17</sup> quasi, ac sibi esset<sup>18</sup> fabricatus. Expertum est enim muros ex terra densata constitutos minus ledi a machinis lapidariis quam muri alii. Debet quidem talis murus ex terra factus esse grossus, quia tunc quasi absque lesione suscipiat<sup>19</sup> lapides emissos a machinis.

Quartum autem, quod facit municiones fortiores sunt turres et propugnacula. Nam in ipsis muris construende sunt turres et propugnacula, ut municio levius [fol. CCCLXI<sup>r</sup>] deffendi possit.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: anteriora. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: percurrunt

<sup>3</sup> *Textvorlage*: multi. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Textvorlage*: terrata. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

<sup>6</sup> *Davor getilgt*: m

<sup>7</sup> *Textvorlage*: alicui. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Textvorlage*: poita. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Textvorlage*: densansa. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Textvorlage*: mutus. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: Contingit

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607*: construere

<sup>13</sup> *Davor getilgt*: n

<sup>14</sup> *Druck Rom 1607*: depressata

<sup>15</sup> *Textvorlage*: cavuum. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>16</sup> *Korrigiert aus*: permachinas

<sup>17</sup> *Davor getilgt*: l

<sup>18</sup> *Druck Rom 1607*: si esset sic *statt* sibi esset

<sup>19</sup> *Druck Rom 1607*: suscipiet

Wenn die Mauern immer wieder im Winkel abknicken, kann man die Angreifer nicht nur von vorne, sondern auch hinter ihrem Rücken, also auch von der anderen Seite aus, töten. Deshalb muss man für eine bessere Verteidigungsfähigkeit Ecken ins Mauerwerk einbauen.

Drittens ist eine Festung dank Erdwällen, d. h. Mauern aus Erdreich, schwerer einzunehmen. Denn beim Festungsbau darf man nicht nur auf die Güte des Standortes und Ecken im Mauerwerk bedacht sein, sondern man muss auch außen herum in gewissem Abstand zwei Mauern errichten. Dazwischen soll man Erdreich, das beim Ausheben des Grabens davor oder sonst wie anfällt, deponieren. Man muss es aber so festtreten, dass es zusammenklebt und wie eine Mauer wirkt. Man kann aus solcher zusammengepresster Erde sogar Türme bauen. Deshalb ist es nützlich, daraus auch Mauern zu errichten. Sie zu bauen stärkt nämlich die Verteidigung gegen Katapulte. Würde nämlich durch solche Maschinen die ganze Außenmauer zerstört, könnte der Erdwall immer noch sozusagen unbeschadet die Einschläge überstehen. Wenn ein vom Katapult abgefeuerter Felsbrocken dort aufträte, würde die Erde, weil sie weich ist, davor zurückweichen und ihn verschlucken, als ob alles schon genau so gebaut worden wäre. Die Erfahrung zeigt nämlich, dass Mauern aus komprimierter Erde weniger unter dem Beschuss mit Steinen leiden als andere. Ein solcher Erdwall muss also dick sein, um sozusagen unbeschadet das Katapultfeuer aus Steinen aufzufangen.

Viertens werden Befestigungen durch Türme und Bastionen verstärkt. Denn sie muss man oben auf den Mauern für eine bessere Verteidigung errichten.

Maxime autem ante portam quamlibet ipsius municionis, de qua timetur, ne ad eam accedant<sup>1</sup> obsidentes, fiende sunt turres et propugnacula, et ante huiusmodi portam ponenda est kataracta pendens anulis ferreis undique eciam ferrata, prohibens ingressum hostium et incendium ignis. Nam, si obsidentes vellent portas municionis succendere, kataracta, que<sup>2</sup> est ante portam prohibebit eos. Rursus, supra kataractam debet esse murus perforatus recipiens ipsam, per quem locum poterunt<sup>3</sup> proici lapides, emitti potest<sup>4</sup> aqua ad extinguendum ignem, si contingeret ipsum ab obsidentibus esse appositum.

Quintum, quod facit municiones magis inaccessibiles et fortiores, est latitudo et profunditas fossarum, que, si adsit facultas, replende sunt aquis. Hiis [fol. 301<sup>ra</sup>] ergo modis sunt municiones difficiliore [p. 613] ad capiendum. Ideo videndum est a principio ab hiis, qui volunt municiones defendere ab obsidentibus eas, ut in municionibus illis omnia hec vel plura ex istis concurrant ad hoc, quod facilius defendantur.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: accendant. *Druck Rom 1556*: accedant

<sup>2</sup> *Textvorlage*: autem. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607*: poterit

Ganz besonders sind sie vor dem Festungstor zu bauen, um das befürchtete Eindringen der Belagerer zu verhindern. Vor dem Tor muss man ein Fallgatter, das ganz aus Eisenringen besteht, herunterlassen, um das Eindringen von Feinden und Feuer zu verhindern. Es durchkreuzt nämlich den Versuch der Belagerer, die Tore der Festung in Brand zu setzen. Über dem Fallgatter wiederum müssen sich Schlitze im Mauerwerk befinden, aus denen man bei Bedarf Steine herabwerfen oder Wasser zum Feuerlöschen gießen kann, wenn der Feind davor stehen sollte.

Fünftens werden Festungen durch breite und tiefe Gräben unzugänglicher und stärker. Sie soll man, wenn möglich, ganz mit Wasser auffüllen. Durch diese Methoden wird es schwerer gemacht, Festungen zu erobern. Daher muss man von Anfang an für den Fall der Verteidigung gegen Belagerer dafür sorgen, dass auf Befestigungsanlagen all dies oder das meiste davon zutrifft. Dann tut man sich damit leichter.

**[Capitulum XXI:] Quomodo muniende sunt civitates<sup>1</sup> et castra et  
universaliter omnes municiones, ut<sup>2</sup> ab obsidentibus difficilius capiantur<sup>3</sup>**

Non sufficit scire, quomodo edificanda sunt municiones et quales muros debent habere et quomodo debent esse site<sup>4</sup>, nisi sciatur, quomodo sunt munienda, ut non<sup>5</sup> defacili devinci<sup>6</sup> possint. Dicebatur autem<sup>7</sup> supra triplicem esse modum devincendi<sup>8</sup> municiones<sup>9</sup>, videlicet per famem, sitim et pugnam. Sic ergo muniende sunt municiones obsesse, [fol. CCCLXII<sup>r</sup>] ne aliquo horum modorum possint devinci. Ne enim fame devincantur, tria sunt attendenda, videlicet ut frumenta, avena, ordeum et cibaria singula et universa pabula, que possunt deservire ad victum, deportanda sunt<sup>10</sup> ad municionem obsessam prius, quam obsideatur ad extraneis. Et si timetur de obsessione ante recollectionem frugum, ex aliis locis propinquis sunt talia acquirenda, ne municio obsessa ob carenciam victus possi pati defectum. Quicquid autem non potest ad municionem deferri, vel, si deferretur<sup>11</sup>, non multum esset<sup>12</sup> utile castro vel civitati obsesse, totum est igni comburendum, ne obsidentes supervenientes inde capiant emolumentum et ex bonis propriis municionis obsesse impugnet<sup>13</sup>. Si autem timeatur de diuturnitate temporis, ut quod per multa tempora debeat obsessio perdurare, maxime munienda est civitas<sup>14</sup> vel castrum obsessum milio. Nam milium inter cetera minus putressit<sup>15</sup> et plus durare perhibetur. Copia<sup>16</sup> eciam carniū salitarum non est pretermit[p. 614]tenda. Salis eciam multitudo multum est expediens municioni obsesse, eo quod ad multa sit utilis.

---

<sup>1</sup> *Korrigiert aus:* civitatis

<sup>2</sup> *Textvorlage:* et. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Textvorlage:* capiandi. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Textvorlage:* scite. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *non fehlt in der Textvorlage*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607:* vinci

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607:* enim

<sup>8</sup> *Korrigiert aus:* deviner

<sup>9</sup> *Textvorlage:* munciones. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607:* sint

<sup>11</sup> *Textvorlage:* defereretur. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>12</sup> *Textvorlage:* esse. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>13</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt:* ipsam

<sup>14</sup> *Korrigiert aus:* civitas

<sup>15</sup> *Druck Rom 1607:* putrefit

<sup>16</sup> *Textvorlage:* copiam. *Korrigiert aus:* lopiam. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*



## **Kapitel 21: Wie man es einrichten soll, damit Städte, Burgen und überhaupt alle befestigten Plätze nur schwer von Belagerern erobert werden können**

Es reicht nicht zu wissen, wie man Festungen richtig baut, d. h. welche Eigenschaften ihre Mauern haben müssen und was für sie die beste Lage ist. Man muss auch die nötigen Schutzmaßnahmen gegen eine schnelle Eroberung kennen. Mit drei Methoden kann man aber, wie gesagt, Festungen einnehmen: durch Hungern- oder Dürstenlassen sowie im Kampf. Um Befestigungen gegen eine solche Belagerung zu wappnen, muss man dafür sorgen, dass nichts davon zum Erfolg führt. Damit nicht der Hunger den Sieg davonträgt, muss man dreierlei beschaffen: Weizen, Hafer und Gerste, überhaupt alle Arten von Frucht, die zum Überleben dienen können, muss man in die belagerte Stadt transportieren, noch bevor sie von außen eingeschlossen wird. Wenn eine Belagerung schon vor der Ernte zu befürchten steht, muss man das Entsprechende aus der Umgegend besorgen, damit die Festung keinesfalls im Belagerungsfall unter Essensmangel leidet. Was man nicht dorthin bringen kann oder bei der Belagerung der eigenen Burg oder Stadt keine große Hilfe ist, muss man ganz dem Feuer überantworten. Damit wird verhindert, dass die Belagerer darauf stoßen und Nutzen daraus ziehen, so dass ein Angriff mit Hilfe dessen erfolgt, was eigentlich im Besitz der Eingeschlossenen in der Festung ist. Wenn aber eine sehr lang andauernde Belagerung zu befürchten ist, muss die betroffene Stadt oder Burg ganz besonders Hirse einlagern, denn sie fault weniger leicht als andere Getreidesorten und ist entsprechend länger haltbar. Auch für reichlich gepökelttes Fleisch muss man sorgen. Auch Salz in Menge ist im Belagerungsfall sehr nützlich, da vielfältig verwendbar.

Secundo in<sup>1</sup> muniendo castrum vel civitatem aliquam<sup>2</sup> obsidendam quantum ad victum non solum attendendum [fol. 301<sup>rb</sup>] est, ut magna copia victualium deferatur ad municionem<sup>3</sup> obsessam, set eciam, ut victualia delata per temperatos erogatores per familias dispensentur. Unde, si fieri posset, si civitas obsessa esset magna et non posset aliunde recuperare victum in qualibet contrata<sup>4</sup> civitatis victualia reduci debent ad orea publica et parce<sup>5</sup> et temperate per viros providos dispensare. Quod si municio<sup>6</sup> obsessa modici esset ambitus, hoc efficere non est difficile. Quasi enim nichil prodest<sup>7</sup> [fol. CCCLXII<sup>v</sup>] multa preparacio victualium, nisi parce<sup>8</sup> et cum temperamento dispensentur.

Tercio est in talibus attendendum, ut persone debile et inutiles, non valentes proficere ad defensionem municionis obsesse, si comode fieri potest, sunt ad partes alias transmittende. Tales enim consumunt et comedunt, que deberent bellatoribus erogari. Rursus, si timeatur de inopia victualium, bestie, que sunt in munitione obsessa, a quibus obsessi possunt commode<sup>9</sup> abstinere, sunt occidende et comedende sunt<sup>10</sup> vel saliende, si esui sint apte<sup>11</sup>. Immo, in tali casu comedenda sunt multa, que ad esum vetat communis usus.

Viso, quomodo municio obsessa vitat, ne capiatur fame, delevi videri<sup>12</sup> potest, qualiter se debeant habere obsessi, ne devincantur per sitim. Nam, antequam aliqui eos obsideant<sup>13</sup>, providere debent, quod ad talem municionem pergant, in qua sit aquarum copia, quod si vero<sup>14</sup> ibi non sint fontes, fodiendi sunt putei. Quod si eciam locus sit sicus, ut ibi nec putei fieri possint, fiende sunt sisterne, ut celestium aquarum superhabundancia supleat aliarum aquarum defectum. Quod si municio obsessa sit circa mare et non possit habere aquam<sup>15</sup> nisi salitam, eo quod dulcem aquam habeat distantem, ad quam capiendam prohibent obsidentes, tunc mediante cera poterit dulcificari. Nam secundum Philosophum in *Mecanis*<sup>16</sup>, quicquid ex aqua [p. 615] salita per poros cere pertransit<sup>17</sup>, totum in dulce convertitur.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: autem. *Emendiert aus dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Textvorlage*: aliqua

<sup>3</sup> *Korrigiert aus*: admunicionem

<sup>4</sup> *Textvorlage*: contracta. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Textvorlage*: per se statt parce. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Korrigiert aus*: simunicio

<sup>7</sup> *Textvorlage*: prodere. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Textvorlage*: parte. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Textvorlage*: commedere. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> sunt *fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *Druck Rom 1607*: aptae sunt statt sint apte

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607*: patere

<sup>13</sup> *Textvorlage*: obsidant. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>14</sup> *Textvorlage*: non. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>15</sup> *Davor getilgt*: aquam

<sup>16</sup> *Druck Rom 1607*: *Meteoris*

<sup>17</sup> *Korrigiert aus*: pertranssit

Zweitens muss man zum Schutz einer Burg oder Stadt, deren Belagerung bevorsteht, nicht allein darauf Bedacht nehmen, dass Essen in großer Menge dorthin geliefert wird, sondern auch darauf, dass die Vorräte von Menschen, die über Augenmaß verfügen, an die Haushalte verteilt werden. Sollte also eine belagerte Stadt groß sein und könnte sie nicht von irgendwo anders Nahrung beschaffen, muss man die Lebensmittel dort in irgendwelche staatliche Lagerhäuser bringen und von Männern mit Voraussicht sparsam dosiert verteilt werden. Denn nichts hilft bei der Nahrungsmittelversorgung so sehr wie Sparsamkeit bei der Ausgabe.

Drittens muss man in diesem Zusammenhang beachten, dass man Personen, die zu schwach sind, um zu der Verteidigung der belagerten Festung einen Beitrag zu leisten, vorher, wenn dies ohne Umstände möglich ist, anderswohin schickt. Denn sie verbrauchen sonst das Essen, das den Soldaten zusteht. Wenn wiederum Essensmangel zu befürchten ist, soll man die Tiere, welche sich in der Festung aufhalten und verzichtbar sind, sofern sie essbar sind, schlachten und verzehren oder ihr Fleisch einsalzen. In einem solchen muss Fall man aber auch vieles essen, dessen Konsum traditionell verboten ist. Jetzt wissen wir also, wie eine belagerte Festung es vermeiden kann, wegen Hungers eingenommen zu werden.

Daraus lässt sich leicht ableiten, wie sich Eingeschlossene verhalten müssen, um nicht vom Durst bezwungen zu werden. Bevor sie von jemandem belagert werden, muss dafür gesorgt sein, dass reichlich Wasser in die Festung gelangt. Gibt es dort keine Quellen, muss man Brunnen graben. Ist es aber so trocken, dass das nicht möglich ist, muss man Zisternen anlegen, um durch reichlich Regenwasser diesen Mangel auszugleichen. Falls eine Festung am Meer liegt, nur Salzwasser zur Verfügung hat und die Belagerer den Zugang zu entfernten Süßwasserquellen verhindern, kann man jenes mittels Wachs entsalzen. Denn Aristoteles sagt in seiner *Meteorologie*: „Wenn Salzwasser durch poröses Wachs fließt, ist es danach süß.“

Deferendum<sup>1</sup> est etiam ad municionem obsidendam in magna copia acetum et vinum, ne ex potu solius aque bellatores adeo debilitentur, quod non [fol. 301<sup>va</sup>] possit<sup>2</sup> viriliter resistere obsidentibus.

Ostenso, que<sup>3</sup> sunt remedia ad[fol. CCCLXIII<sup>r</sup>]hibenda contra famem et sitim, per que obsessa municio devinci consuevit, restat videre, que sunt remedia adhibenda, ne per pugnam obsessa municio devincatur. Debent ergo ad civitatem vel ad castrum obsessum deportari in magna copia sulphur, pix, oleum<sup>4</sup> ad comburendum<sup>5</sup> machinas hostium. Ferra etiam<sup>6</sup> et ligna sunt ad municionem obsessam in debita habundancia deportanda, ut per ligna haste sagittarum et telorum et etiam edificia necessaria municioni fieri possint. Per ferra vero<sup>7</sup> etiam reparari possint arma et fieri tela et sagitte et alia, per que impugnari valeant obsidentes. Est etiam multitudo ferri perutilis ipsis obsessis ad destruendum edificia et machinas ipsorum obsidencium, ut in sequenti capitulo apparebit. Saxa etiam<sup>8</sup> torencium in magna copia sunt ad municionem deportanda, quia talia sunt solidiora et aptiora ad iaciendum. Ex eis ergo replendi sunt muri et turres<sup>9</sup> municionis obsesse. Calcem etiam pulverisatam deferendum est ad ipsam municionem in magna habundancia, et ex ea replenda sunt multa vassa, ut, cum obsidentes appropinquant muris municionis, iacenda sunt vassa illa, quibus fractis<sup>10</sup> pulvis illius subintrat obsidencium oculos et adeo offendit<sup>11</sup> eos, ut quasi ceci et non videntes percuti possint.

Nervorum etiam copia<sup>12</sup> et funium utilis est municioni obsesse propter balistas, arcus et alia preparanda, quod si nervi<sup>13</sup> deficient, loco eorum adhiberi poterunt crines equi vel capilli mulierum. Recitat enim Vegetius, quod, cum Romanis nervorum copia defecisset et non possent eorum machinas reparare ad resistendum bella[p. 616]toribus, mulieres Romane abscisis crinibus eos suis maritis [fol. CCCLXIII<sup>r</sup>] tradiderunt, per quos machinis reparatis adversariorum impetum repulerunt.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage:* defendere. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607:* possint

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607:* quomodo

<sup>4</sup> *Textvorlage:* oleo. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Textvorlage:* combulendum. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607:* autem

<sup>7</sup> *Textvorlage:* non. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607. Im Druck Rom 1607 folgt: etiam*

<sup>8</sup> *Textvorlage:* supera statt Saxa etiam. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *Textvorlage:* turre. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Textvorlage:* siccitas. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *Textvorlage:* offendunt. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>12</sup> *Textvorlage:* capia. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>13</sup> *Textvorlage:* non vi. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

In eine Stadt, die bald belagert wird, muss man auch sehr viel flüssigen Honig und Wein liefern. Wenn sie nur Wasser trinken, werden die Soldaten so schwach, dass sie den Belagerern nicht mannhaft widerstehen können.

Wir wissen also jetzt, mit welchen Mitteln man Abhilfe gegen Hunger und Durst schafft, die häufig eine belagerte Stadt kapitulieren lassen. Es muss aber noch behandelt werden, womit man sie im Kampf verteidigt. Dafür muss man in eine belagerte Stadt oder Burg jede Menge Schwefel, Pech und Öl bringen, um die Kriegsmaschinen des Feindes zu verbrennen. Auch Eisen und Holz muss man in entsprechender Quantität dort einlagern, damit aus Letzterem die Bögen und Pfeile der Schützen und auch die für die Verteidigung nötigen Bauten hergestellt werden können. Mit Eisen kann man Rüstungen reparieren und Geschosse, Pfeilspitzen und womit man sonst noch die Belagerer gut angreifen kann herstellen. Reichlich Eisen ist nämlich für die Belagerten von großem Nutzen, um die Bauten und Maschinen der Angreifer zu zerstören, wie das folgende Kapitel zeigt. Vom Wasser abgeschliffene Felsbrocken muss man ebenfalls in großer Zahl in die Festung transportieren, denn sie sind besonders fest und eignen sich besser zum Werfen. Mit ihnen muss man also bis oben hin die Mauern und Türme der belagerten Festung füllen. Zerriebener Kalk ist ebenfalls in reichlich Gefäßen dorthin zu bringen. Wenn die Belagerer auf die Mauern zukommen, muss man mit diesem Geschirr werfen. Wenn es zerbricht, dringt der Staub den Angreifern in die Augen und reizt sie so, dass sie, wie blind, nicht mehr treffen können.

Auch viele Tiersehnen und Seile zu haben ist in einer belagerten Stadt nützlich, um Schleudern, Bögen usw. kampfbereit zu machen. Wenn es an Tiersehnen fehlt, kann man stattdessen auch Pferde- oder Frauenhaar verwenden. Vegetius erzählt nämlich, wenn die Römer nicht genug Sehnen gehabt hätten und deshalb ihre Kriegsmaschinen nicht wieder zur Abwehr der Angreifer einsatzbereit gewesen seien, hätten ihre Frauen sich die Haare abgeschnitten und sie ihren Männern übergeben. Durch die so wieder funktionstüchtigen Maschinen habe man dann den feindlichen Angriff abgewehrt.

Maluerunt enim, ut ait Vegecius, ille pudicissime femine cum maritis convivere deformato capite<sup>1</sup> quam servire hostibus integris crinibus. Sunt eciam ad municiones deportanda [fol. 301<sup>vb</sup>] cornua bestiarum ad reformandum balistas<sup>2</sup> et arcus et coria cruda ad tegendum machinas et alia edificia, ne ab adversariis per incendia comburantur. Hiis enim<sup>3</sup> cautelis et per ea, que dicta sunt, resistere poterunt obsessi, ne eorum municiones per<sup>4</sup> pugnam ab obsidencibus devincantur.

---

<sup>1</sup> *Davor getilgt: i*

<sup>2</sup> *Textvorlage: balistes. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: etiam*

<sup>4</sup> *Textvorlage: pro. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

Diese besonders sittsamen Frauen wollten nämlich, so Vegetius, lieber mit entstelltem Kopf bei ihren Männern leben als mit vollem Haar den Feinden als Sklavinnen dienen. Man muss in die befestigten Orte Tierhörner zur Reparatur von Schleudern und Bögen und rohes Leder zum Abdecken der Kriegsmaschinen und anderer Konstruktionen bringen, damit Letztere nicht vom Feind angezündet und verbrannt werden können. Mit diesen Vorsichtsmaßnahmen kann man also, wie beschrieben, Belagerern so widerstehen, dass Befestigungen von ihnen nicht im Kampf eingenommen werden können.

**[Capitulum XXII:] Quomodo resistendum est impugnationi facte per  
cuniculos et qualiter machinis lapidariis et aliis edificiis obsessi debeant  
obviare**

Enumerabantur supra tres speciales modi impugnandi municiones obsessas. Quorum unus erat per cuniculos et vias subterraneas, alius per machinas lapidarias, et tercius<sup>1</sup> per edificia<sup>2</sup> impulsa usque ad menia castris vel civitatis obsesse. Quare, si docuimus per predictos<sup>3</sup> modos obsidentes invadere<sup>4</sup> obsessos, reliquum est, ut declarem, quomodo obsessi a predictis impugnationibus contra obsidentes se defendere valeant.

Primo ergo dicemus de remediis contra impugnationem per cuniculos. Possumus<sup>5</sup> autem circa hec duo remedia assignare. Unum est per profunditatem fossarum repletarum aquis<sup>6</sup>. Nam, si circa municionem obsessam sint profunde fovee aquis replete, impediuntur obsidentes, ne obsessos impugnare possint per cuniculos et vias subterraneas<sup>7</sup>. Dato tamen, quod fosse aquis repleri non possint, si sint valde profunde, perample sufficienter impediunt sub[fol. CCCLXIV<sup>r</sup>]terraneas vias, quia hoc [p. 617] genere impugnationis impugnari non possunt municiones obsesse, nisi dicte vie subterraneae profundiores sint fossis. Municio igitur<sup>8</sup> defendenda vel est<sup>9</sup> supra petram firmam, et tunc propter duriciem lapidum non est facile per cuniculos debellare eam. Vel est supra petram defacili labilem<sup>10</sup> aut supra terram, que defacili fodi potest, et tunc per<sup>11</sup> profundas foveas est fortificanda municio, ne per cuniculos devincatur. Secundum remedium contra cuniculos et vias subterraneas est facere in municione obsessa viam aliam correspondentem vie subterraneae facte ab obsiden[fol. 302<sup>ra</sup>]cibus.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage: cercius. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Textvorlage: edificiam. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: praefatos*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607: invadere obsidentes*

<sup>5</sup> *Textvorlage: possimus. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Textvorlage: aquas. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Textvorlage: subterraneos. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607: ergo*

<sup>9</sup> *Textvorlage: eciam. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Textvorlage: delabilem. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *per fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*



## **Kapitel 22: Wie man sich bei einer Belagerung der Unterminierung widersetzt und auch Katapulte und andere Kriegsmaschinen abwehrt**

Wir haben besonders drei Methoden erwähnt, belagerte Festungen anzugreifen. Eine davon war das Ausheben von unterirdischen Gängen, eine andere der Einsatz von Katapulten und die dritte das Bestürmen der Mauern der belagerten Burg oder Stadt mit Maschinen. Nachdem wir aufgezeigt haben, wie Belagerer auf diese Art ihre Gegner angreifen, muss noch erklärt werden, wie sich die Eingeschlossenen dagegen zur Wehr setzen können.

Als Erstes behandeln wir die Mittel gegen feindliche Unterminierung. Davon können wir zwei anführen. Das erste sind tiefe Gräben, die mit Wasser gefüllt sind. Wenn eine belagerte Festung nämlich von ihnen umgeben ist, hindert das die Angreifer, mittels unterirdischer Gänge dorthin vorzustößen. Selbst wenn man die Gräben nicht unter Wasser setzen kann, bieten sie, so sie tief und breit genug sind, ausreichend Schutz vor Unterminierung. Dann können befestigte Anlagen bei der Belagerung auf diese Art nur angegriffen werden, wenn die unterirdischen Gänge weiter unten verlaufen als die Gräben. Eine Festung muss man also zu ihrem Schutz auf starkem Fels erbauen, weil dann wegen der Härte des Gesteins nur schwer unterirdische Gänge vorangetrieben werden können. Wenn sie wiederum auf brüchigem Gestein oder Erde, die leicht durchgraben werden kann, steht, muss man die Festung zum Schutz vor Unterminierung durch tiefe Gräben sichern.

Das zweite Mittel gegen die Unterminierung einer belagerten Festung ist es, selbst entsprechende Gänge wie die Belagerer anzulegen.

Si enim obsessa municio foveas non habet profundas nec habet eas repletas aquis, propter quod timetur de impugnatione per cuniculos, diligenter considerare debent obsessi, utrum ab aliqua parte videant<sup>1</sup> terram deferri et utrum per aliqua signa cognoscere possint obsidentes inchoare cuniculos, quod, cum perceperint, statim debent viam aliam subterraneam facere correspondentem illis cuniculis, ita tamen quod via illa pendeat contra obsidentes, et tunc per vima illam sic perforatam<sup>2</sup>, cuius<sup>3</sup> partem fecerunt obsidentes et partem obsessi, debet esse bellum continuum, ne obsidentes per viam illam municionem ingrediantur. Debent etiam obsessi iuxta inchoacionem vie subterraneae habere magnas tinas plenas aquis vel etiam urinis. Et, cum bellant contra obsidentes, debent se fingere fugere et exire foveam<sup>4</sup> illam, quo facto totam aquam aut urinam<sup>5</sup> congregatam effundere debent supra obsidentes existentes in cuniculis. Temporibus enim nostris multi obsidencium sic periclitati sunt. Quare, si hoc aliquando factum fuerit<sup>6</sup>, non debemus reputare impossibile, ne iterum fieri pos[fol. CCCLXIV]sit.

Viso, quomodo resistendum sit debellacioni facte per cuniculos, restat videre<sup>7</sup>, quomodo obsessi debeant obviare<sup>8</sup> impugnationi facte per lapidarias machinas. Contra has autem quadrupliciter subvenitur.

Primo, quod<sup>9</sup> aliquando subito ex municione obsessa exit<sup>10</sup> magna multitudo armatorum<sup>11</sup> et [p. 618] invadunt machinam et prius, quam exercitus possit<sup>12</sup> succurrere ad defendendum eam, eam succendunt<sup>13</sup>. Set, si municionem ipsam obsessi exire non audeant, tunc clam de nocte per muros aliqui ligati funibus<sup>14</sup> emittuntur, qui absconse ignem portantes absque eo, quod alii percipiant<sup>15</sup>, machinam incendunt<sup>16</sup>. Quo peracto trahuntur<sup>17</sup> superius per funes ad municionem ipsam<sup>18</sup>.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: videan. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Textvorlage*: per forat tam *statt* perforatam. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Textvorlage*: cuuus. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Korrigiert aus*: fovam

<sup>5</sup> *In der Textvorlage folgt*: sit. *Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607*: fuit

<sup>7</sup> quomodo resistendum ... restat videre *fehlt in der Textvorlage*. *Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607*: obviare

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607*: quia

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: exivit

<sup>11</sup> *Textvorlage*: armatorum. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>12</sup> *Korrigiert aus*: possat

<sup>13</sup> *Textvorlage*: succedunt. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*. *Druck Rom 1607*: succendunt ipsam *statt* eam succedunt

<sup>14</sup> *Druck Rom 1607*: aliqui ligati funibus per muros

<sup>15</sup> *Davor getilgt*: participant

<sup>16</sup> *Textvorlage*: intendunt. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>17</sup> *Textvorlage*: trahunt. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>18</sup> *Druck Rom 1607*: illam

Wenn sie nämlich keine tiefen Gräben hat und man diese auch nicht mit Wasser auffüllen kann und deshalb eine Belagerung mittels Unterminierung zu befürchten ist, müssen die Eingeschlossenen genau darauf achten, in welchem Bereich sie Erdbewegungen beobachten oder ob sie andere Anzeichen dafür erkennen, dass die Belagerer mit dem Minieren anfangen. Wenn sie so etwas bemerken, müssen sie selbst sofort damit beginnen, einen unterirdischen Gang zu graben, der auf den der Belagerer stößt. Um einen solchen Gang, den teils die Belagerer, teils die Eingeschlossenen gegraben haben, muss ununterbrochen gekämpft werden, damit die Festung nicht von ihm aus angegriffen werden kann. Wenn sie einen derartigen unterirdischen Gang ausheben, müssen die Belagerten große Weingefäße voll Wasser oder Urin zur Verfügung haben. Beim Kampf gegen die Belagerer müssen sie nämlich ihre Flucht vortäuschen, aus dem Graben herausklettern und dann das ganze gesammelte Wasser oder den Urin über die Belagerer im Gang ausgießen. In der heutigen Zeit sind schon viele Belagerer so in Gefahr geraten. Wenn dies also schon so passiert ist, dürfen wir nicht ausschließen, dass was schon einmal funktioniert hat, es auch wieder tut.

Auf diese Arten kann man also eine Eroberung vermittels unterirdischer Gänge abwenden. Nun bleibt noch aufzuzeigen, wie man als Belagerter einen Angriff mit Katapulten abwehren kann. Dabei hilft viererlei.

Manchmal bricht, erstens, unversehens eine große Zahl Bewaffneter aus der belagerten Festung hervor, greift dann die Kriegsmaschine an und setzt sie, noch bevor das feindliche Heer zu ihrer Verteidigung herbeieilt, in Brand. Wenn man es aber nicht wagt, die Festung [offen] zu verlassen, lässt man sich bei Nacht heimlich an Seilen von den Mauern herab und setzt durch im Verborgenen mitgebrachtes Feuer, unbemerkt von den Anderen, die Maschine in Brand. Anschließend wird man an den Seilen wieder hoch in die Festung gezogen.

Est etiam et tercius<sup>1</sup> modus destruendi<sup>2</sup> machinas, faciendo sagittas, quas appellant “colos”<sup>3</sup>. Est autem sagitta illa in medio quasi habens quandam caveam<sup>4</sup>, in qua [fol. 302<sup>rb</sup>] ponitur ignis fortis factus ex oleo, sulphure<sup>5</sup>, pice et resine. Quem ignem cum stupa convolutum bellatores antiqui “incendiarium” vocaverunt. Huiusmodi autem sagitta per balistam fortem emissa usque ad machinam multociens succendit ipsam.

Quarto etiam modo resistitur machinis lapidariis faciendo alias machinas interius, percuciendo eas<sup>6</sup> destruendo ipsas. Inter cetera autem summum remedium est, postquam constituta est machina, interius facere ei fundam ex catenulis ferreis vel testam ex ferro et iuxta machinam illam construere fabricam, in qua aliquod magnum ferrum bene igniatur<sup>7</sup>, quod bene ignitum apponatur super fundam ex ferro textam et prohibeatur ad machinam aliam vel ad quodcunque edificium ligneum<sup>8</sup>. Contra hoc enim coria cruda non valent, ligna non habent resistenciam. Omne enim edificium li[fol. CCCLXV]gneum hoc modo comburi potest.

Sunt autem et multe alie particulares cautele, valentes ad defencionem contra lapidarias machinas. Set, quia talia complete sub narratione non cadunt, prudencis iudicio relinquuntur.

Ostenso, quomodo resistendum sit cuniculis et lapidariis machinis, reliquum est declarare, quomodo obviari debeat edificiis aliis impulsis ad menia municionis obsesse. Ad hoc autem valent<sup>9</sup> quecunque diximus circa<sup>10</sup> resistenciam<sup>11</sup> machinarum. Nam, sicut destrui possunt lapidarie machine per improvisum insultum obsessorum et per homines<sup>12</sup> latenter [p. 619] emissos et per sagittas<sup>13</sup> deferentes<sup>14</sup> ignem fortem<sup>15</sup>, per machinas alias emittentes lapides vel per fundas ex ferro textas iacentes ignita ferra, sic omnibus hiis modis possunt huiusmodi edificia lignea impugnari. Immo, expertum est contra singula huiusmodi edificia maxime valere, si per alias machinas vel aliquo alio modo ferra ignita iaciantur in ipsa.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage: cercius. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Textvorlage: detrahendi. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: telos*

<sup>4</sup> *Druck Rom 1607: quaedam cavea statt habens quandam caveam*

<sup>5</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: et*

<sup>6</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: et*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607: ignatur*

<sup>8</sup> *Druck Rom 1607: lignorum*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607: valeret*

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607: contra*

<sup>11</sup> *Korrigiert aus: res sistenciam*

<sup>12</sup> *Im Druck Rom 1607: de nocte*

<sup>13</sup> *Druck Rom 1607: sagittam*

<sup>14</sup> *Druck Rom 1607: deferentem*

<sup>15</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: et*

Es gibt noch das dritte Verfahren, Kriegsmaschinen durch Pfeile zu zerstören, die man „Raketen“ nennt. Ein solcher Pfeil hat in der Mitte eine Art Aushöhlung. Darin legt man ein starkes Feuer aus Öl, Schwefel, Pech und Harz. Dieses Feuer, das mit Werg umwickelt war, nannten die Soldaten in der Antike einen „Brandsatz“. Wenn ein solcher Pfeil von einer kräftigen Schleuder bis zu einer Kriegsmaschine hin geschossen wird, setzt er diese sehr oft in Brand.

Die vierte Methode, sich gegen Katapulte zur Wehr zu setzen, besteht darin, eigene Maschinen zu bauen, die vom Innern der Festung aus jene treffen und zerstören. Am besten ist es dabei, nach dem Errichten der Maschine, ihr eine Schleuder aus kleinen Eisenketten oder ein eisernes Becken einzusetzen und, angepasst an die Maschine, ein Behältnis zu schmieden, in dem sich Eisen so glühend erhitzt, dass es anschließend auf die eiserne Schleuder gelegt werden und auf die gegnerische Kriegsmaschine oder eine andere Holzkonstruktion abgeschossen werden kann. Dagegen hilft rohes Leder nämlich nicht, und Holz leistet dagegen auch keinen Widerstand. Alles, was aus Holz gebaut ist, kann man so anzünden.

Es gibt aber noch viele andere Einzelmaßnahmen, die sich zur Verteidigung gegen Kriegsmaschinen eignen. Das kann aber hier nicht vollständig dargestellt werden. Das herauszufinden, bleibt dem Weisen selbst überlassen.

Wir wissen also jetzt, wie man gegen Unterminierung und Katapulte vorgeht. Es muss aber noch die Abwehr von Belagerungsmaschinen erklärt werden, mit denen die Mauern der belagerten Festung angegriffen werden. Hier gilt aber alles, was wir schon über die Verteidigung gegen Kriegsmaschinen gesagt haben: Katapulte können durch einen unvorhergesehenen Vorstoß der Belagerten, heimlich bei Nacht ausgesandte Männer, Pfeile, die starkes Feuer transportieren und andere Maschinen, die selbst Steine oder aus einem eisernen Becken glühendes Eisen abfeuern, vernichtet werden. Mit denselben Methoden kann man alle Holzkonstruktionen angreifen.

Possumus tamen specialia<sup>1</sup> remedia contra huiusmodi edificia assignare, ut contra arietem constituatur [fol. 302<sup>va</sup>] lupus.

Dicebatur enim trabem ferratam percucientem muros municionis obsesse propter duriciem capitis vocari “arietem”. Contra hoc autem constituitur quoddam ferrum curvum dentatum dentibus fortissimis et acutis et ligatum funibus, cum quo capitur caput arietis vel caput illius trabis ferrate, quo capto, vel omnino aries ad superiora trahitur, vel ita suspenditur, ut muris nocere<sup>2</sup> non possit. Unde et bellatores antiqui huiusmodi ferrum vocaverunt “lupum”, eo quod acutis dentibus arietem ceperat<sup>3</sup>.

Contra castra vero<sup>4</sup> multum valent ferra ignita<sup>5</sup>. Adhibetur tamen [fol. CCCLXV] speciale remedium contra ipsa, quia fiunt cuniculi et vie subterraneae et clam subfoditur terra, unde debet transire castrum, qua subfosa et castro demerso<sup>6</sup> in ipsam propter magnitudinem ponderis, oportet castrum iterum construi, eo quod non possit ex fovea<sup>7</sup> integrum removeri<sup>8</sup>.

Contra vineas vero et musculos eciam multum valent ignita ferra. Quod si tamen contingeret per huiusmodi edificia perforari muros municionis obsesse, cum de hoc dubitatur ante, quam hoc fiat, iuxta illos muros eriguntur<sup>9</sup> edificia lignea, vel, si sit possibile, edificantur<sup>10</sup> muri lapidei, ut, si contingeret obsidentes intrare municionem<sup>11</sup>, retineantur<sup>12</sup> clausi inter muros illos et, non valentes se defendere propter murorum inclusionem, lapidibus obruantur. Est tamen diligenter advertendum, quod aliquando obsidentes<sup>13</sup> fingunt se fugere et sic per insidias<sup>14</sup> invadunt municionem obsessam. [p. 620] Ideo non statim post recessum hostium sunt municiones dimittende et est custodia negligenda. Immo, investigande sunt condiciones hostium, ut quod palam habere non poterunt<sup>15</sup>, per insidias et hastucias obtinere non possint.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage: spiritualia. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Textvorlage: nocem. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Druck Rom 1607: caperet*

<sup>4</sup> *Textvorlage: non. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Textvorlage: ignitata. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Textvorlage: demenso. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: in*

<sup>8</sup> *Korrigiert aus: remmoveri*

<sup>9</sup> *Druck Rom 1607: erigantur*

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607: aedificentur*

<sup>11</sup> *lapidei, ut ... intrare municionem fehlt in der Textvorlage. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>12</sup> *Druck Rom 1607: retineantur*

<sup>13</sup> *Textvorlage: osidentes. Emendiert nach dem Druck Rom 1606*

<sup>14</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: et versutias*

<sup>15</sup> *Druck Rom 1607: potuerunt*

Der Erfahrung nach hilft es aber gegen jede einzelne davon am meisten, wenn man durch Katapulte oder auf andere Weise glühendes Eisen hineinschleudert.

Trotzdem können wir je eigene Hilfsmittel gegen solche Konstruktionen angeben, zum Beispiel gegen den Rammbock hilft der Wolf. Es wurde nämlich erwähnt, dass man einen mit Eisen beschlagenen Balken, der die Mauern einer belagerter Stadt durchschlägt, wegen der Härte seines Kopfstücks „Rammbock“ nennt. Dagegen setzt man ein an Seile gebundenes, geschwungenes Eisen mit starken, spitzen Zinken ein. Wenn es das Kopfstück des Rammbocks oder eisenbeschlagenen Balkens zu fassen bekommt, zieht es ihn anschließend entweder ganz noch oben oder lässt ihn so in der Luft hängen, dass er den Mauern keinen Schaden zufügen kann. Die Krieger in alter Zeit nannten ein solches Eisen einen „Wolf“, weil es mit seinen spitzen Zähnen den Rammbock eingefangen hatte.

Gegen Belagerungstürme hilft aber am meisten glühendes Eisen. Es wird trotzdem auch ein weiteres Mittel speziell gegen sie angewendet, und zwar unterirdische Gänge. Man untergräbt heimlich den Boden, über den der Belagerungsturm vorrücken muss. Dadurch bricht er unter der Last seines großen Gewichtes ein, und man muss ihn neu bauen. Man kann ihn nämlich nicht zur Gänze wieder aus der Grube ziehen.

Gegen Schutzdächer und Minierhütten hilft ebenfalls glühendes Eisen. Für den Fall, dass unerwartet doch einmal eine Festungsmauer durchbrochen wird, soll man parallel zu ihr Holzwände oder, wenn möglich, Steinmauern errichten. Wenn es dann den Belagerern gelingen sollte, in die Festung einzudringen, bleiben sie durch die [zusätzlichen] Mauern eingeschlossen. Sie können sich dann, umgeben von Mauern, nicht richtig verteidigen und werden durch von dort herabgeworfene Steine aufgerieben. Man muss sich aber dessen genau bewusst sein, dass Belagerer manchmal eine Flucht vortäuschen und durch diese hinterhältige List in die belagerte Festung eindringen. Also darf man nicht direkt nach Abzug des Feindes die Sicherheitsvorrichtungen abbauen und es an Wachsamkeit fehlen lassen. Man muss vielmehr herausfinden, in welcher Verfassung der Feind ist. Sonst bekommt er durch List und Tücke, was er im offenen Kampf nicht erreichen konnte.

### [Capitulum XXIII:] Qualiter construenda est navis et qualiter committendum navale bellum et ad que bella singula ordinantur

In hoc ultimo capitulo tractare volumus aliqua de navali bello. Non tamen oportet in<sup>1</sup> hoc tantum insistere, quia multa, que dicta sunt in aliis generibus bellorum, applicari poterunt ad navalem [fol. 302<sup>vb</sup>] pugnam. Circa hoc autem pugnandi genus primo videndum est, qualiter fabricanda sit na[fol. CCCLXVI]vis. Nam navis<sup>2</sup> male fabricata ex modica impugnatione hostium defacili perit. Sciendum ergo, quod secundum Vegesium ligna, ex quibus construenda est navis, non sunt<sup>3</sup> quolibet tempore incidenda. Nam tempore Marcii et Apprilis, in quo humor<sup>4</sup> incipit in arboribus habundare<sup>5</sup>, non est bonum incidere arbores, ex quibus fabricanda est navis. Set tempore Iuli et Augusti vel eciam<sup>6</sup> aliquo alio tempore, in quo humor arborum desudetur<sup>7</sup>, ad huiusmodi fabricam<sup>8</sup> incidenda sunt ligna. Rursus, non statim incisis lignis est<sup>9</sup> ex eis fabricanda navis<sup>10</sup>. Set primo arbores sunt dividende per tabulas et per aliquod tempus dimittende, ut<sup>11</sup> desiccari possint. Nam, si ex lignis viridibus construat<sup>12</sup>ur navis, quando naturalis eorum humor<sup>12</sup> exspiraverit, contrahuntur ligna et faciunt in navibus rimas, quibus in navibus quasi<sup>13</sup> nichil periculosius esse potest. Durum est enim intendere simul bellis navalibus et exponere se periculis, ne puppis per rimas naufragium paciatur.

Viso, qualiter incidenda sunt ligna et quomodo reservanda, ut ex eis debite valeat fabricari, restat videre, quo[p. 621]modo in navi bene fabricata committenda sunt bella. Habet autem navale bellum quantum ad aliqua similem modum bellandi cum ipsa pugna terrestri. Nam, sicut in<sup>14</sup> terrestri pugna oportet pugnantes bene armatos esse et bene scire se<sup>15</sup> a percutionibus<sup>16</sup> protegere et hostibus vulnera infligere, sic et hec requiruntur in bello navali.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: circa

<sup>2</sup> *Textvorlage*: navi. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt*: de

<sup>4</sup> *Textvorlage*: humorum. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Davor getilgt*: habuni

<sup>6</sup> *eciam fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Druck Rom 1607*: desiccatur

<sup>8</sup> *Textvorlage*: fabrica. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>9</sup> *In der Textvorlage folgt*: est. *Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>10</sup> *Davor getilgt*: Schaft eines Buchstabens

<sup>11</sup> *In der Textvorlage folgt*: ut. *Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>12</sup> *Textvorlage*: humorum. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>13</sup> *quasi fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>14</sup> *in fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>15</sup> *Druck Rom 1607*: se scire

<sup>16</sup> *Druck Rom 1607*: persecutionibus



## **Kapitel 23: Wie man ein Schiff baut und einen Seekrieg führt. Wozu Kriege überhaupt da sind**

Hier im letzten Kapitel wollen wir einige Aspekte des Seekrieges behandeln. Allerdings muss man dabei nicht zu lange verweilen, denn vieles, was über die anderen Formen des Krieges gesagt wurde, lässt sich auch auf eine Seeschlacht anwenden. Bei dieser Art des Kampfes muss zuerst in Betracht gezogen werden, wie man ein Schiff bauen soll. Denn ein schlecht konstruiertes geht schon bei einem leichten feindlichen Angriff unter. Man muss also wissen, dass man nach Meinung des Vegetius Holz für den Schiffbau nicht zu jeder beliebigen Jahreszeit fällen soll. Der März und der April, wenn das Holz anfängt, besonders feucht zu sein, eignen sich nicht zum Einschlagen der Bäume, aus denen man ein Schiff zimmern will. Vielmehr soll man das Holz dafür im Juli und August oder zu einer anderen Zeit, wenn die Bäume ausgetrocknet sind, fällen. Allerdings darf man auch daraus nicht sofort ein Schiff zimmern. Erst muss man die Bäume zu Brettern zersägen und diese eine Zeitlang ruhen lassen, damit sie austrocknen können. Wenn man Schiffe aus frischem Holz bauen würde, zöge sich das Holz nach dem Eintrocknen des Harzes noch zusammen, und die Schiffe bekämen Risse. Etwas Gefährlicheres kann es für sie gar nicht geben. Es ist nämlich schwer, auf See zu kämpfen, wenn man gleichzeitig Gefahr läuft, wegen undichter Planken Schiffbruch zu erleiden.

Wir haben also gesehen, wann man Holz schlagen und wie man es einlagern muss, damit es sich richtig für den Schiffbau eignet. Jetzt muss man noch wissen, wie man sich mit einem gut gezimmerten Schiff dem Kampf stellt. In mancher Hinsicht ähnelt die See- sogar der Feldschlacht. Denn für Letztere braucht es gut gerüstete Soldaten, die wissen, wie man sich vor einem Angriff schützt und dem Feind Wunden schlägt. Genau dasselbe gilt auch für eine Seeschlacht.

Immo, in huiusmodi pugna oportet homines melius esse armatos quam in terrestri, quia, cum pugnatores marim quasi fixi stent<sup>1</sup> in navi et<sup>2</sup> modicum se moveant, melius sustinere possunt armorum pondera. Quare eorum armatura gravior es[fol. CCCLXVI]<sup>3</sup> se debet. Possumus tamen, quantum ad presens, decem enumerare, per que marini pugnatores hostes impugnare debent.

Primum est ignis, quem “incendiarium<sup>3</sup>” vocant. Expediit enim eis habere multa vassa plena pice<sup>4</sup>, sulphure, racina, oleo, que omnia sunt cum stupa con[fol. 303<sup>ra</sup>]voluenda. Hec enim vasa sic repleta sunt succendenda et prohibienda ad navem hostium. Ex qua proiectione<sup>5</sup> vas frangitur et illud incendarium<sup>6</sup> comburitur et succendit navem. Sunt enim multa talia<sup>7</sup> in navi prohibienda, ut ex multis partibus possit navis succendi et cum proiciuntur<sup>8</sup> talia, tunc est contra nautas committendum<sup>9</sup> durum bellum, ne possint succurrere<sup>10</sup> ad extinguendum ignem.

Secundo ad committendum marinum bellum multum valent insidie. Nam, sicut in terra ponuntur insidie militum, qui ex improvise invadentes hostes eos terrent et defacili vincunt, sic in mari post aliquas insulas fiunt<sup>11</sup> insidie, ut marini pugnatores ex improvise irruentes in hostes eos facilius vincant.

Tercio est circa marinum bellum attendendum<sup>12</sup>, ut semper pugnantes navem suam faciant circa profundum aquarum et navem hostium impingant ad litus, quia pugnandi impetum perdunt, qui detrahuntur ad terram.

Quarto ad arborem navis suspendendum est lignum quoddam longum<sup>13</sup> ex utraque parte ferratum, quod ad percuciendum tam navem quam nautas se habeat quasi aries, cum quo conterruntur<sup>14</sup> muri ci[p. 622]vitatatis obsesse. Debet autem sic ordinari lignum illud, ut ligamentum retinens ipsum possit deprimi et elevari, quia hoc<sup>15</sup> facto maior habetur commoditas, ut cum ipso percuci possit tam navis quam eciam existentes in ipsa.

---

<sup>1</sup> *Korrigiert aus:* fixistentes

<sup>2</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt:* quasi

<sup>3</sup> *Textvorlage:* insendari non. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Textvorlage:* pisce. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Textvorlage:* proiectiones. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Druck Rom 1607:* incendiarium

<sup>7</sup> *Korrigiert aus:* alia

<sup>8</sup> *Davor getilgt:* proicitur

<sup>9</sup> *In der Textvorlage folgt:* est

<sup>10</sup> *Textvorlage:* succurre. *Korrigiert aus:* succurre. *Druck Rom 1607:* currere

<sup>11</sup> *Textvorlage:* fuerit. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>12</sup> *Textvorlage:* accendendum. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>13</sup> *Textvorlage:* lignum. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>14</sup> *Druck Rom 1607:* teruntur

<sup>15</sup> *In der Textvorlage folgt:* hoc. *Getilgt nach dem Druck Rom 1607*

Für diese Art des Kampfes müssen Soldaten allerdings besser ausgerüstet sein als auf dem Feld. Matrosen stehen fast wie angewurzelt auf ihrem Schiff und bewegen sich nur wenig. Also können sie auch schwerere Rüstung tragen und müssen es auch tun. Wir können an dieser Stelle zehn Punkte dazu anführen, wie Matrosen den Feind bekämpfen sollen.

Erstens vermittels des Feuers, das man einen „Brandsatz“ nennt. Es ist nämlich von Nutzen, über viele Gefäße voller Pech, Schwefel, Harz und Öl zu verfügen. Sie alle muss man dann mit Werg umwickeln. Wenn diese Gefäße angezündet sind, wirft man sie auf das feindliche Schiff. Durch den Aufprall zerbricht das Behältnis, und durch den Brandsatz fängt das Schiff Feuer und wird dadurch zerstört. Man muss viele solcher Geschosse auf das andere Schiff abfeuern, damit es an mehreren Stellen gleichzeitig in Brand gerät. Während des Beschusses soll man die feindlichen Seeleute in einen harten Kampf verwickeln, damit sie nicht herbeieilen können, um das Feuer zu löschen.

Zweitens ist im Seekrieg auch ein Hinterhalt sehr wirkungsvoll. Wenn man ihn im Feld legt und den Feind unvorhergesehen angreift, gerät er in Schrecken und ist leicht zu besiegen. Genauso kann man sich auf See, geschützt von Inseln, auf die Lauer legen, unversehens auf die feindlichen Matrosen losgehen und ohne große Mühe den Sieg davontragen.

Drittens ist im Seekrieg darauf zu achten, dass man sein eigenes Schiff immer in tiefes Wasser steuert und das feindliche in Richtung Ufer drängt. Wenn es strandet, büßt es seine Kampffähigkeit ein.

Viertens muss man am Mast ein an beiden Enden mit Eisen beschlagenes Holzstück aufhängen. Dann haben die Matrosen eine Art Rammbock. Damit können sie ein Schiff leckschlagen, so wie ein Rammbock die Mauer einer belagerten Stadt eindrückt. Dieses Holz muss so angebracht sein, dass man es an einem Tau herunterlassen und hochziehen kann. Das hat den Vorteil, damit sowohl das Schiff selbst als auch seine Besatzung treffen zu können.

Quinto in bello navali [fol. CCCLXVII<sup>f</sup>] habenda est copia amplarum<sup>1</sup> sagittarum<sup>2</sup>, cum quibus scindenda<sup>3</sup> sunt vela hostium. Nam velis eorum perforatis et non valentibus retinere ventum, non tantum possunt ipsi hostes impetum<sup>4</sup> habere pugnandi<sup>5</sup> nec<sup>6</sup> possunt sic faciliter recedere, si volunt<sup>7</sup> declinare a bello

Sexto consueverunt<sup>8</sup> habere ferrum quoddam curvatum ad modum falcis<sup>9</sup> incidens, quod applicatum ad funes retinentes vela statim incidit ipsa. Velis autem<sup>10</sup> sic incisus et cadentibus ab arbore subtrahitur ab hostibus, ne sic pugnare possit<sup>11</sup>, quia per talem incisionem [fol. 303<sup>rb</sup>] velorum redditur navis pigrior et quodammodo inutilior ad pugnandum.

Septimo consueverunt eciam naute habere uncas<sup>12</sup> ferreas fortes, ut, cum vident se esse plures hostibus, cum illis uncis capiunt eorum naves, ut non permittant<sup>13</sup> eos discedere.

Octavo in navali bello<sup>14</sup> est hec cautela attendenda<sup>15</sup>, ut de calce alba pulverizata habeant multa vasa plena, que ex alto sunt prohibienda in naves hostium, quibus ex impetu proiectis et fractis elevatur pulvis, ut supra diximus in bello terrestri, et subintrat hostium oculos et adeo offendit eos, ut quasi ceci videre non possint. Quod in bello navali est valde periculosum, quia ex omni parte bellantes in tali bello vident<sup>16</sup> sibi yminere mortem. Quare, si oculi bellantium in tali pugna<sup>17</sup> ex pulvere calcis sic offenduntur, ut videre non poterit<sup>18</sup>, defacili vel perimuntur ab hostibus vel submerguntur<sup>19</sup> in aquis.

Nona cautela est habere multa vasa<sup>20</sup> plena ex molli sapone, que cum impetu proicienda sunt ad naves hostium et hoc super loca illa, in quibus convenit<sup>21</sup> hostes [fol. CCCLXVII<sup>v</sup>] existere ad defendendum naves.

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607: amplarum*

<sup>2</sup> *sagittarum fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>3</sup> *Textvorlage: sindenda. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Textvorlage: impedum. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Textvorlage: pugnam. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>6</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: etiam*

<sup>7</sup> *Textvorlage: velit velut statt volunt. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: nautae*

<sup>9</sup> *Im Druck Rom 1607 folgt: bene*

<sup>10</sup> *Textvorlage: que. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>11</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens. Druck Rom 1607: possint*

<sup>12</sup> *Textvorlage: unco. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>13</sup> *Textvorlage: permittunt. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>14</sup> *Textvorlage: bella. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>15</sup> *Textvorlage: accendenda. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>16</sup> *Textvorlage: videret. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>17</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>18</sup> *Druck Rom 1607: possint*

<sup>19</sup> *Textvorlage: subiunguntur. Korrigiert aus: subiungiunguntur. Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>20</sup> *Davor getilgt: Schaft eines Buchstabens*

<sup>21</sup> *Druck Rom 1607: contingit*

Fünftens braucht man für eine Seeschlacht viele große Pfeile, mit denen man die feindlichen Segel in Brand setzen kann. Der Feind hat keinen Wind mehr in den Segeln, wenn sie Löcher bekommen haben, und verliert dann nicht nur die Fähigkeit, anzugreifen, sondern auch diejenige, sich durch Rückzug schnell dem Kampf zu entziehen.

Sechstens haben Matrosen üblicherweise ein scharfes, wie eine Sichel geschwungenes Eisen, das dazu verwendet wird, die Haltetaue der Segel blitzschnell zu kappen. Die abgeschnittenen Segel fallen dann vom Mast und machen den Feind kampfunfähig. Gekappte Segel machen ein Schiff unbeweglicher, so dass es weniger zum Kämpfen taugt.

Siebtens haben Matrosen in der Regel starke Eisenhaken. Wenn sie sehen, dass sie dem Feind zahlenmäßig überlegen sind, halten sie mit diesen Entershaken deren Schiffe fest, damit diese nicht mehr davONSEGeln können.

Achtens muss man bei einer Seeschlacht dafür sorgen, dass viele Gefäße voll weißen Kalkpulvers vorhanden sind. Sie wirft man von oben auf die feindlichen Schiffe. Durch den Aufprall zerbrechen sie, das Pulver steigt auf, dringt, wie bei der Behandlung der Feldschlacht erwähnt, dem Feind ins Auge und reizt es so, dass er, wie blind, nichts sehen kann. Das ist bei einer Seeschlacht ganz besonders gefährlich, weil dort die Soldaten von allen Seiten dem Tod ausgesetzt sind. Sind ihre Augen also durch Kalkstaub so gereizt, dass sie nicht mehr sehen können, kommt es leicht dazu, dass sie vom Feind getötet werden oder im Wasser ertrinken.

Die neunte Maßregel ist das Bereithalten von vielen Behältern mit flüssiger Seife. Sie muss man mit Schwung auf die Schiffe der Feinde werfen, ganz besonders dorthin, wo sie ihre Verteidigungsstellung einnehmen müssen.

Nam vasis illis concontractis in huiusmodi locis, loca illa per saponem liquidum red[p. 623]duntur adeo lubrica, quod hostes ibi ponentes pedes<sup>1</sup> statim labuntur in aquis.

Est autem<sup>2</sup> et decima cautela, quasi perniciosior omnibus aliis<sup>3</sup>. Nam reperiuntur aliqui marinarii, qui diu sub aquis durare possunt<sup>4</sup>. Naute igitur debent se serio ordinare contra navem hostium et clam post tergum debent aliquem emittere diu valentem durare sub aquis, qui accepto penetrati sub aquis debet accedere ad hostilem navem et eam in fundo<sup>5</sup> perforare, faciendo ibi plura foramina, que foramina ab hostibus reperiri non poterunt, cum per ipsa<sup>6</sup> ceperit<sup>7</sup> habundare aqua, qua habundante et hostem<sup>8</sup> et navem periclitabit.

Sunt autem in bello navali alia observanda, ut sit ibi copia lapidum [fol. 303<sup>va</sup>] et etiam ferrorum acutorum, que quasi lapides iaciuntur, cum quibus hostes nimium offenduntur. Set cetera talia, quia nimis particularia sunt, sub narratione non cadunt. Sufficiant ergo cautele, quas tradidimus erga navale bellum.

Ostenso, qualiter incidenda sunt ligna, ex quibus construenda est navis et quomodo bellandum est in navali bello<sup>9</sup>, reliquum est, ut declaremus, ad quid bella omnia ordinantur. Sciendum igitur<sup>10</sup>, quod secundum Philosophum non bellamus, ut bellemus, set ut pacem habeamus. Potest ergo bellum ex nequicia hominum et ex cupiditate eorum ordinari ad lucrum vel ad aliquam satisfactionem ire vel concupiscencie. Bella tamen, si iuste gerantur et debite fiant, ordinanda sunt ad pacem et ad quietem hominum et ad commune bonum. Nam, sic se debent habere bella [fol. CCCLXVIII<sup>f</sup>] in societate hominum, sicut se habent pociones et flebotomie in corpore humano. Nam, sicut in humano corpore sunt plures humores, sic in conversatione et in<sup>11</sup> societate hominum est dare plures personas et plures homines. Et, sicut quamdiu humores sunt equati in corpore et non est ibi humorum excessus, non indigemus potione<sup>12</sup> nec flebotomia, sic, quamdiu homines debite se habent et unus non iniuratur alteri, non sunt committenda bella.

---

<sup>1</sup> *Textvorlage*: ponentes statim pedes. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: etiam

<sup>3</sup> *aliis fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

<sup>4</sup> *Textvorlage*: possint. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>5</sup> *Druck Rom 1607*: profundo

<sup>6</sup> *Textvorlage*: ipa. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>7</sup> *Textvorlage*: cepetit. *Emendiert nach dem Druck Rom 1607*

<sup>8</sup> *Korrigiert aus*: ethostem. *Druck Rom 1607*: hostes

<sup>9</sup> *Korrigiert aus*: navalibello

<sup>10</sup> *Druck Rom 1607*: ergo

<sup>11</sup> *in fehlt im Druck Rom 1607*

<sup>12</sup> *potione fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*

Wenn die Gefäße an diesen Stellen auseinanderbrechen, wird es dort durch die flüssige Seife so glitschig, dass der Feind, wenn er den Fuß darauf setzt, ins Wasser rutscht.

Es gibt eine zehnte Maßnahme, die noch mehr Verderben anrichtet als alle anderen. Es gibt nämlich Seeleute, die lange untergetaucht bleiben können. Man muss geradewegs auf das feindliche Schiff zusteuern und hinten heimlich jemanden aussenden, der lange tauchen kann. Er muss sich unter Wasser dem feindlichen Schiff nähern und es von unten anbohren. Dabei muss er viele Lecks schlagen, die der Feind nicht entdecken kann. So fängt das Wasser an, einzudringen, und irgendwann ist es so viel, dass das Schiff mit Mann und Maus untergeht.

Man muss beim Seekrieg noch anderes beachten, zum Beispiel dass reichlich Steine und spitze Metallteile an Bord sind, die auch wie Steine geworfen werden und dem Feind schwere Verletzungen zufügen. Aber hier zu sehr ins Detail zu gehen würde zu weit führen. Es soll also mit den angeführten Vorkehrungen für die Seeschlacht sein Bewenden haben. Damit haben wir aufgezeigt, wann man Holz für den Schiffbau schlägt und wie man bei einer Seeschlacht kämpft.

Es bleibt noch zu klären, wozu Kriege überhaupt dienen. Nach Auffassung des Aristoteles führen wir sie nicht um ihrer selbst willen, sondern um Frieden zu bekommen. Es kann zum Krieg auch aus menschlicher Leichtfertigkeit kommen, durch das Verlangen nach einem Vorteil oder um seinen Zorn oder eine andere Begierde zu befriedigen. Gerechte, da notwendige, Kriege dienen aber dem Frieden, dem ungestörten Zusammenleben und dem Gemeinwohl. Der Krieg hat für die menschliche Gesellschaft dieselbe notwendige Funktion wie Arzneien und der Aderlass für den Körper. Wie es darin viele Säfte gibt, finden sich in menschlicher Gesellschaft viele Menschen mit unterschiedlichen Funktionen. Solange die Säfte im Körper im Gleichgewicht bleiben und keiner davon im Übermaß vorhanden ist, brauchen wir auch kein Medikament und keinen Aderlass. Dementsprechend muss man keinen Krieg beginnen, solange die Menschen sich verhalten, wie sie sollen, und einander kein Unrecht zufügen.

Quare, sicut [p. 624] per flebotomiam et pocionem superfluitas humorum est eicienda, per quam turbatur sanitas corporis, sic per bella sunt hostes conculcandi et occidendi, per quos impeditur commune bonum et pax civium et eorum, qui sunt in regno. Supposito ergo reges et principes habere iustum bellum et hostes eorum iniuste turbare<sup>1</sup> pacem et commune bonum, non est inconueniens docere eos omnia genera bellandi et omnem modum, per quem possint suos hostes vincere, vel<sup>2</sup> totum ordinare debent ad commune bonum et pacem civium, merebuntur pacem illam eternam, in qua est suprema requies, quam Deus<sup>3</sup> ipse suis promisit [fol. 303<sup>vb</sup>] fidelibus, qui est benedictus in secula seculorum. Amen.

**Explicit liber de regimine principum editus a Fratре Egidio Romano  
Ordinis fratrum heremitarum Sancti Augustini**

---

<sup>1</sup> *Druck Rom 1607*: perturbare

<sup>2</sup> *Druck Rom 1607*: quod

<sup>3</sup> *Deus fehlt in der Textvorlage. Ergänzt nach dem Druck Rom 1607*



Durch eine Arznei und einen Aderlass wird eine Überversorgung mit Säften abgebaut, welche die körperliche Gesundheit schädigt. Genauso muss man durch Krieg Feinde bezwingen und töten, durch die das Gemeinwohl und der Friede unter den Bürgern und allen Einwohnern eines Reiches beeinträchtigt wird. Unter der Voraussetzung, dass Könige und Fürsten einen solchen gerechten Krieg führen, weil ihre Feinde unberechtigt den Frieden und das Gemeinwohl stören, ist es angemessen, sie über die verschiedenen Typen des Krieges und jede Methode, den Feind zu besiegen, zu belehren. Denn sie müssen alles tun, was dem Gemeinwohl und dem friedlichen Zusammenleben der Bürger dient. Wenn sie beides anstreben, dann verdienen sie auch jenen ewigen Frieden, der die größte Seelenruhe ist, welche Gott selbst denen verheißen hat, die an ihn glauben. Er sei gepriesen in alle Ewigkeit.

*Hier endet das Buch über die Fürstenherrschaft von Bruder Aegidius  
Romanus, Mitglied des Ordens der Augustinereremiten*