

Regimen und Homo Primitivus

Die Pädagogik des Ägidius Romanus

Einleitung¹⁾

Die Disziplin der historischen Anthropologie hat darauf aufmerksam gemacht, daß die unterschiedlichen Zeitkonzeptionen die je historische Gesellschaftsstruktur und Rechtsvorstellung, Wahrnehmungsweise und Fragestellung des forschenden Geistes maßgeblich bestimmen. Die lineare, «entwicklungsmäßige» Zeiterfahrung der Moderne ist bestimmend für die herrschende Geschichtsauffassung, den spezifischen anthropologischen Entwurf und den in diesem Rahmen funktionierenden Diskurs über Erziehung. Demgegenüber formulierte das Mittelalter in Abhängigkeit seiner zyklischen Zeitauffassung entsprechend andere Theorien.

Die Historiographie der Erziehungswissenschaft versucht den Bruch dergestalt zu fassen, daß sie mit dem Entstehen der Neuzeit die Erziehung, e-ductio, beginnen läßt, während sie in vorangegangenen Epochen lediglich Vorläuferformen erkennen will, nicht «Erziehung», sondern «Einweisung in Brauchtum und Sitte», in-ductio. Diese pädagogischen Entwürfe sind, vielleicht wegen ihres «Vorläufer-Status», bisher nicht zufriedenstellend untersucht worden.

Die Leitfrage der vorliegenden Untersuchung ist: Wie stellt sich Pädagogik in einer geschlossenen Welt, einer statischen Gesellschaft, einem geschichtlich begrenzten Raum dar? Kann man Pädagogik, die — nach moderner Kategorisierung — nicht e-ductio, sondern in-ductio ist, von unserem, von der Entwicklungstheorie geprägten, epistemologischen Standpunkt aus beschreiben? Wie stellen sich die Fragen und wie lauten die Antworten einer Pädagogik, die den Entwicklungsgedanken nicht kennt?

Der folgende Text hat sich einen Ausschnitt aus Ägidius Romanus' Fürstenspiegel *De regimine principum*, das regimen filialis, zur Vorlage genommen, um für die angerissenen Probleme eine Lösung zu versuchen.

¹⁾ Der Text ist die leicht gekürzte Fassung einer Dissertation die im Sommer 1980 von der Philosophischen Fakultät der Freien Universität Berlin, Institut für Erziehungswissenschaft, angenommen worden.

1. Kapitel Die Literatur der Fürstenspiegel

1. Die Fürstenspiegel als literarische Gattung

Der als Thema gewählte Fürstenspiegel *De regimine principum* des Ägidius Romanus gehört in eine Gruppe ähnlicher Werke, die sich zwischen dem 12. und 14. Jahrhundert herausbildete. Nach den antiken und karolingischen Fürstenspiegeln trat nach dem Urteil von Berges eine große Zäsur ein, in der die früheren Werke in nichts nachwirkten. Mitte des 12. Jahrhunderts begann dann eine neue Produktion, die sich über zwei Jahrhunderte hielt. Als ihr Anfangspunkt wird der *Policraticus* des Johann von Salisbury bezeichnet (1159) und als ihr Schluß- und Übergangspunkt zu humanistischer Charakteristik Petrarcas Brief *Über die beste Staatsverfassung* (1373)²⁾.

Diese Fürstenspiegel sind Kompendien der Moralphilosophie, die dem jeweils angesprochenen Herrscher als Leitfaden für seine Regierungsgeschäfte dienen sollten. Sie sind ein Teil der sozialen Ethik, die sich seit dem dritten Sentenzenbuch des Petrus Lombardus an den Universitäten als eine neue Disziplin ausbreitete und festigte³⁾. Ihre Verfasser sind meist Gelehrte, oft Bettelmönche, aber auch Fürsten befinden sich unter ihnen, die ihren Kindern quasi ein politisches Testament hinterlassen wollten. Im Folgenden sei eine Übersicht über die Werke gegeben, die sich ausdrücklich an ein Mitglied des französischen Königshauses richten. Alle Fürsten der kapetingischen Dynastie seit Philipp II August sind Adressaten solcher Werke geworden.

Für Philipp II August schrieb Helinand von Froidmont ca. 1200 *De regimine principum*, einen Text, der verschollen ist. Für Ludwig VIII verfaßten Ägidius von Paris den *Karolinus* (etwa 1200) und Guillelmus Brito den *Philippis* (1214-1224). Für Ludwig IX den Heiligen erarbeitete Gilbert Tournai *Eruditio regum et principum* (1259). Für die Kinder von Ludwig IX und Margarete, Philipp und Ludwig, waren *De eruditione filiorum nobilium* (auch: *De eruditione puerorum nobilium*) (1250-1252) und *De morali principis institutione* (1260-1263) von Vinzenz von Beauvais gedacht. Für den Thronerben unter den beiden, den späteren Philipp III, formulierte sein Vater *Enseignemens au prince Philipp* (1270?). An die Kinder der Margarete richtete Bartholomäus Vincentinus einen Text,

²⁾ W. Berges, Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters, 1938, 3f.

³⁾ W. Berges, Fürstenspiegel, 1938, 52f.

dessen Existenz man nur aus einem Bibliotheksinventar erschlossen hat: *Liber tertius de informatione regiae prolis ad Margaritam illustrem reginam francorum* (1260?). Für Philipp IV den Schönen schließlich schrieb Ägidius Romanus *De regimine principum* (1277-1279)⁴.

Die Fürstenspiegel seit Mitte des 12. Jahrhunderts entstanden aus dem Bedürfnis, über die ethische Sinndeutung der Fürstengewalt zu reflektieren, nachdem durch den Investiturstreit das Verhältnis von regnum und sacerdotium betroffen und ein Teil des Fürstenideal-Kanons strittig geworden war. Der König reklamierte ein Eigenrecht für sich und die weltliche Sphäre. Des weiteren bedurfte die herrschende politische Theorie einer Revision, in der zum einen die aristotelische Wissenschaftslehre verarbeitet werden sollte und zum anderen den realen Bedingungen der französischen Politik, dem beginnenden Nationalismus hier und in anderen europäischen Gebieten Rechnung getragen werden mußte (Spanien, Imperium)⁵.

Die Fürstenspiegel wurden durchaus als praktische Nachschlagewerke verstanden, um in dem politischen Wandlungsprozeß Antworten auf drängende Fragen geben zu können. Einige Werke wurden als Auftragsarbeit erstellt: Gilbert von Tournai erörtert in *Eruditio regum et principum* für Ludwig IX Alltagsprobleme wie Rechtsreform und Beamtenverfassung, die Dominikaner formierten sich auf Initiative desselben hin zu einer «königlichen Akademie», um alles erreichbare Material über Staatsregierung und -verwaltung zu einem Handbuch zu kompilieren. Ägidius empfiehlt, sein Buch bei der Tafel vorzulesen⁶.

Der Fürstenspiegel des Ägidius Romanus ist eine Summe der Normen, die das moralische Leben des Herrschers regeln und eine Definition des Wesens königlicher Herrschaft. Es gliedert sich in drei Bücher, von denen das erste zeigt, «quomodo quilibet homo seipsum regere debeat», das zweite, «quomodo debeat suam familiam gubernare», das dritte, «quomodo praeesse debeat ciuitati, et regno» (5). Die Bücher sind demgemäß betitelt: *Ethik*, oder *Monastik*, *Ökonomik* und *Politik*. Diesen Aufbau nennt Ägidius logisch wie natürlich. Er ist logisch, weil der, der andere regieren will, sich erst darum bemühen muß,

⁴) W. Berges, Fürstenspiegel, 1938, 291-356, die Nr. 5-7, 13-15, 17, 21, 22, dort auch jeweils Textausgaben und Literatur.

⁵) W. Berges, Fürstenspiegel, 1938, 5-7, 72-86; s. auch K. F. Werner, Der Aufstieg der westlichen Nationalstaaten, Krise der Theokratie, in: *Historia mundi*, Bd. VI, Bern 1958, 121-189, hier 136.

⁶) W. Berges, Fürstenspiegel, 1938, 79f; Egidio Colonna (Aegidius Romanus), *De regimine principum libri III*, Rom 1607 (Aalen 1967), 399.

daß er sich selbst regieren kann. Und er ist natürlich, weil die Ordnung der Bücher ebenso wie die Natur vom Unvollkommenen, dem Einzelmenschen, zum Vollkommenen, dem sozial lebenden Menschen, aufsteigt. Die Kenntnisse über die Selbstregierung verlangen nicht so viel wie die über die Leitung der Familie und diese werden noch von den notwendigen Kenntnissen über die Regierung des Staates übertroffen (5). Gleichzeitig folgt der Aufbau des Werkes der scholastischen Wissenschaftseinteilung, die die praktische Philosophie in eben diese drei Gebiete Monastik, Ökonomik und Politik aufteilt.

Nach den Erläuterungen über die Gliederung des Fürstenspiegels beginnt im 4. Kapitel der erste Teil des ersten Buchs, in dem das Ziel königlicher Herrschaft definiert wird, die *felicitas*. Sie ist im politischen und sozialen Leben geborgen, das dem Menschen als menschliches Charakteristikum zukommt. «Si autem est homo, quia homo (vt ibi probatur) est naturaliter animal sociale, ciuile, et politicum, sequitur quod regatur secundum prudentiam, et viuat vita politica» Ägidius unterscheidet, Aristoteles folgend, drei Arten zu leben, das Leben in Leidenschaft und Lust, das keine menschliche Art zu leben ist, sondern eine tierische, «vita voluptuosa», «viuere vt bestia», das kontemplative Leben der Weisen, die in der Begegnung mit der Wahrheit mit den Engeln kommunizieren und darum auch nicht menschlich, sondern engelsgleich leben, «vita contemplativa», «viuere vt angelus», und schließlich das aktive Leben, das das politische Leben ist, «vita actiua», «viuere vt homo». Dieses ist das spezifisch menschliche Leben. In einer Auseinandersetzung mit einer theologischen Auffassung, daß das kontemplative Leben das bessere sei, weil es helfe, die Sünden zu vermeiden, verteidigt Ägidius das politische Leben, indem er argumentiert, daß sich christliche Lebensart nicht allein durch Kontemplation erweise; zur Vervollkommenung brauche jeder Mensch die Liebe zu Gott, und darum sei es falsch und gegen die katholische Wahrheit, wenn einer das kontemplative Leben für wertvoller halte als das aktive politische (12).

In den folgenden Kapiteln wird erläutert, daß der König die *felicitas* nicht in Reichtum, Ruhm, Ehre, Macht oder anderen weltlichen Gütern suchen muß, sondern in der Liebe zu Gott und in der Anwendung der *prudentia*. *Prudentia* wird als oberste Tugend des aktiven Lebens genannt, im Gegensatz zur *sapientia* als *virtus perfecta* im kontemplativen Leben. Eine Regierung gemäß den Grundsätzen der Klugheit macht den Herrscher *felix* und verbindet ihn gleichzeitig mit Gott. «Maxime

autem Deus requirit à Regibus et Principibus, vt per prudentiam, et legem populum sibi commissum iuste, et sancte regant» (39).

Der zweite Teil des ersten Buches behandelt die Tugenden, aus denen Klugheit und Gerechtigkeit als jeweils vollkommener Habitus des Intellekts und des Willens herausragen. Der dritte Teil behandelt die Leidenschaften, von denen die vier kardinalen spes, timor, gaudium und tristitia sind. Im vierten Teil werden noch die Sitten der Jugend und des Alters besprochen und in lobenswerte und zu verachtende eingeteilt. Insgesamt sind die Anforderungen an den König und seine ethischen Normen in höchstem Maße Ideale. Der König als Person und als Amtsträger ist die letzte Vollkommenheitsstufe des Menschen. Er soll die menschlichen Möglichkeiten überschreiten und mehr als (virtus diuina, virtuosus) sein: er soll göttliches Maß besitzen, superuirtuosus sein. Der König als Amtsperson ist ein Übermensch, er ist rex semideus (57).

Das zweite Buch, die Ökonomik, beschäftigt sich mit dem regimen familiae, der Leitung des eigenen Hauses. Dieses Haus ist eine natürliche Gemeinschaft, da der Mensch, wie bereits erwähnt, ein animal sociale ist. Der Beweis zu dieser zentralen These schließt sich an: Der Mensch kann nicht allein existieren, weil er seine primitiven Lebenstrieb wie Hunger, Kälte, Schutz vor Feinden und seine gegenüber dem Tier mangelhafte Konstitution nicht ohne die Hilfe anderer befriedigen kann. Die notwendigen Arbeiten zur Beschaffung von Kleidung, Nahrung und Waffen werden zum gemeinsamen Nutzen unter viele geteilt, und der fehlende tierhafte Instinkt wird durch die Sprache ausgeglichen, in der die Erfahrungen weitergegeben werden (215-217).

Das zweite Buch gliedert sich in drei Teile gemäß den Angehörigen des Hausstandes. Der erste Teil wendet sich der Ehefrau zu, der zweite den Kindern und der dritte den Dienern. Auch diese Ordnung ist wieder eine natürliche. Dem Haus kommen zwei Aufgaben zu: generatio und conservatio. Die Gemeinschaft von Mann und Frau richtet sich auf die erste, die von Hausherr und Knecht auf die zweite. Zu Beginn des zweiten Teils diskutiert Ägidius die Frage, ob die Regierung der Kinder der der Knechte vorangehen oder folgen müsse und plädiert mit dem folgenden Argument für den Vorzug der Kinder: Zwar gehören die Verbindung von Mann und Frau und die von Herr und Knecht zum ersten, unvollkommenen Zustand des Hauses und die von Vater und Kindern zum zweiten, vollkommenen, so daß nach der üblichen Ordnung die Kindererziehung der letzte Teil der Ökonomik sein müßte. Da aber die Sorge für die Kinder größer sein soll als für die Knechte, soll ihr Kapitel

in der Darstellung vorangehen, so daß sich die gegebene Ordnung logisch aufbaut (287f). Das dritte Buch gibt in seinem ersten Teil eine Theorie des Staates, seinen Ursprung, seinen Zweck und seine beste Regierungsform betreffend, woran sich zwei Teile über die rechte Regierung zu Friedens- und zu Kriegezeiten anschließen.

Ägidius' Werk steht in der Nachfolge des Fürstenspiegels des Thomas von Aquin *De regimine principum ad regem Cypri* (1265-1266)⁷⁾. Es steht unzweifelhaft unter dem Einfluß dieser Schrift. Der zweite Teil der *Summa theologica* des Aquinaten ist im Buch der Monastik verarbeitet⁸⁾.

Der Fürstenspiegel des Thomas, der nur bis zum 4. Kapitel des 2. Buches authentisch ist und etwa 1302 von Tolomeo von Lucca fortgesetzt wurde, ist seinerseits die erste Verarbeitung der aristotelischen Staatslehre. Sie besagt, daß das Staatswesen auf ethischer Grundlage beruht. Die Ordnung der politisch-sozialen Gemeinschaft ist von der Tugend der Gerechtigkeit geprägt, welche von Natur aus existiert. Der Staat entsteht aus dem Zusammenschluß von Familien und Gemeinden. In ihm verwirklicht sich das sittlich Gute, das vollkommene Leben⁹⁾. *De regimine principum* von Thomas beschäftigt sich mit der Notwendigkeit und Legitimation des Staates. Der zentrale Punkt der Argumentation liegt in der genuin aristotelischen These, die anhand des ägidianischen Werkes schon vorgestellt wurde, daß der Mensch ein *zoon politikon* ist, so daß das Leben in der Gemeinschaft eine naturgesetzliche Forderung ist¹⁰⁾.

⁷⁾ W. Berges, Fürstenspiegel, 1938, 195-211 und 317-319; Thomas von Aquin, *De regimine principum ad regem Cypri*, hrg. v. J. Mathis, Turin und Rom 1948; ders., *Tractatus de rege et regno ad regem Cypri*, in: *Opera omnia*, Paris 1875, Bd. 27 op. 16, 336-412; ders., *Über die Herrschaft der Fürsten*, in: *Die Herdflamme*, Bd. 3, Jena 1923.

⁸⁾ U. Mariani, *Il De regimine principum e le teorie politiche*, in: *Giornale Dantesco* 28 (1925) 1: 1-9 und 29 (1926) 2: 111-140.

⁹⁾ Aristoteles, *Schriften zur Rhetorik und Poetik*, Stuttgart 1840, I, 8, 62-64; ders., *Nikomachische Ethik*, Zürich und Stuttgart 1967, V, 10, 168f; ders., *Politik*, Zürich 1955, I, 2; VII, 8; III, 6 1278b6; III, 9, 1280b29.

¹⁰⁾ Der Einfluß des Aristoteles auf die staatspolitischen Ideen des Mittelalters wird in der Literatur über Thomas' Staats- und Sozialphilosophie dargestellt, sein Einfluß auf das Verhältnis von Kirche und Staat bei M. Grabmann, *Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterliche Theorie über das Verhältnis von Kirche und Staat*, in: *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse*, München 1934, Heft 2; W. Stürner, *Natur und Gesellschaft im Denken des Hoch- und Spätmittelalters*, Stuttgart 1975, 146-54 untersucht Thomas' Fürstenspiegel. Berges, Fürstenspiegel, 1938, 120f analysiert die Unterschiede zwischen Ägidius' und Thomas' Fürstenspiegel. H. Meyer, *Abendländische Weltanschauung*, Paderborn 1966, III, 216-225 beschreibt die Sittlichkeitslehre des Thomas von Aquin.

Ägidius legt die aristotelischen Quellen seiner Argumentation offen dar. Von den zahlreichen erwähnten Schriften sind die *Nikomachische Ethik*, *Politik* und *Rhetorik* besonders wichtig. Aufgrund der Verweise ist der ägidianische Fürstenspiegel für eine Exzerptensammlung bzw. eine getreuliche Darlegung der aristotelischen Argumentation angesehen worden (vgl. Kraus, Courdaveaux). Eine kritische Lektüre läßt aber schnell erkennen, daß Ägidius ein originäres Werk geschrieben hat. Grabmann lobte es als «eine der besten systematischen Bearbeitungen der aristotelischen Politik im Mittelalter»¹¹⁾. Dabei wurde Aristoteles allerdings nicht immer getreu verarbeitet. Berges bezeichnet das Buch sogar als eine Sünde gegen den aristotelischen Geist, nicht ohne Bewunderung für Ägidius' Fähigkeit, seinen Lesern Thesen als aristotelisch darstellen zu können, die zu diesem in grobem Gegensatz stehen. Dieses Urteil bezieht sich insbesondere auf III, 2, 3-5, 456-465, wo sich Ägidius mit Aristoteles über die beste Staatsform auseinandersetzt. In Gegensatz zu diesem und auch zu Thomas in *De regimine principum ad regem Cypri* befürwortet Ägidius die Erbmonarchie. Selbst wenn der Herrscher untauglich sein sollte, läßt Ägidius kein Argument gegen diese Regierungsform gelten, da der König immer Berater haben sollte, die einen eventuellen Mangel des Fürsten kompensieren müssen. Obwohl er sich mit seinem politischen Programm in scharfem Gegensatz zu Aristoteles befindet, versucht er, es mit dessen Argumenten abzusegnen, was über die Wichtigkeit dieser Autorität und die Verhaftung an sie Aufschluß gibt.

Ägidius liefert eine Apologie des französischen Königtums. Er ist begeisterter Anhänger der politischen Idee der Kapetinger, die er im Prolog als «sanctissima prosapia» (1) tituliert¹²⁾. Er hält die Erfahrungen der italienischen Stadtstaaten gegen die aktuelle Situation in Frankreich und betont die Vorzüge des monarchischen Systems (458). Das Verfahren der Uminterpretation ist nach Berges ein gewichtiger Grund für den großen Erfolg dieses Fürstenspiegels: der «wissenschaftliche Beweis» der Erbmonarchie als Naturgesetz habe für die führenden Kreise Frankreichs realpolitische Bedeutung gehabt. Der Glaube an die göttliche Würde des Herrscheramts werde durch die rationale Beweisführung noch unangreifbarer, so daß die Schrift äußerst nutzbar und anwendungstüchtig gewesen sei¹³⁾. Inwieweit Ägidius in Erziehungsfra-

¹¹⁾ M. Grabmann, Die mittelalterlichen Kommentare zur Politik des Aristoteles, in: Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, II, 10, 1941, 6.

¹²⁾ W. Berges, Fürstenspiegel, 1938, 224-226.

¹³⁾ W. Berges, Fürstenspiegel, 1938, 121f.

gen mit Aristoteles übereinstimmt bzw. divergiert, wird in der folgenden Analyse jeweils zur Sprache kommen.

Ägidius' Werk hat das des Thomas schnell verdrängt und wurde offensichtlich zum weitestverbreiteten und meistgelesenen seiner Epoche. Schon 1282 ließ Philipp IV es von Henri de Gauchi ins Französische übersetzen: *Li livres du gouvernement des rois*. 1288 erschien die erste italienische Übersetzung, *Del reggimento de' principi*. Es folgten noch Übersetzungen und Bearbeitungen bis ins 15. Jahrhundert hinein. Berges listet Übersetzungen in insgesamt zehn Sprachen auf, neben den genannten kastilisch, katalanisch, portugiesisch, mittelhochdeutsch, mittelniederdeutsch, englisch, altschwedisch und hebräisch. Bruni gibt eine Aufstellung der Exemplare der Urtexts, der Bearbeitungen, Übersetzungen und Editionen, die ungebrochen bis ins 20. Jahrhundert hineinreichen¹⁴⁾.

2. Die Staatslehre in den scholastischen Fürstenspiegeln

Die Fürstenspiegel des Hochmittelalters sind im Reflex der geänderten politischen Ordnung entstanden und beschäftigen sich mit der Frage: Was ist das Wesen der menschlichen Gemeinschaft? Indem sie hierauf eine Antwort geben, liefern sie nicht nur eine politische, sondern gleichzeitig eine anthropologische Theorie. Im Zentrum der Schriften von Thomas und Ägidius steht die These, daß der Mensch ein *animal sociale et politicum* sei. Um zu verstehen, welche Verpflichtung sich aus dieser Erkenntnis ergibt, ist es nötig, kurz die scholastische Naturrechtslehre zu rekapitulieren.

Sie nimmt ihren Ursprung im römischen Recht, dessen Begriff des *ius naturale* sie allerdings wesentlich erweitert. Während es dort nur den Bereich des Physisch-Triebhaften umfaßte, die Seite der Natur gegenüber der Vernunft und des Normierten (die Verbindung von Mann und Frau, die Fortpflanzung, die Kindererziehung, etc.), geht es im mittelalterlichen Prozeß in die Sphäre der Tugenden ein. Gratian nimmt ohne scharfe Trennung neben dem Naturrecht ein göttliches Recht an, indem er die Prinzipien des Naturrechts im Evangelium niedergelegt sieht. Im Folgenden wird es als ein angeborenes Handlungsmuster beschrieben, das veranlaßt, das Gute zu tun und das Böse zu meiden. «*Ius naturale est quod in lege et Evangelio continetur, quo quisque iubetur alii facere*

¹⁴⁾ W. Berges, *Fürstenspiegel*, 1938, 320-328; Gerardo Bruni, *Le opere di Egidio Romano*, Florenz 1936.

quod sibi vult fieri et prohibetur alii inferre quod sibi nolit fieri». Rufinus sagt: «Est naturale ius vis quedam humane creature a natura insita ad faciendum bonum cavendumque contrarium»¹⁵).

Damit geht das Naturrecht in der entwickelten Scholastik weit über den Bereich der Jurisprudenz hinaus. Es hatte sich mit der Ethik verbunden und war die Grundlage aller sittlichen Forderungen. Es umfaßte die Vorschriften, die aus der menschlichen Wesensnatur flossen, und die auf Erfüllung des menschlichen Endzwecks gerichtet waren. Sie konnten mit Hilfe der Vernunft erkannt werden und beanspruchten die absolute Verpflichtung des Menschen, die Aufgaben zu erfüllen, die aus seinem Sein resultierten.

Das Naturrecht der Scholastik ist die rationale Ordnung der praktischen Vernunft; jeder Mensch, der vernunftbegabt und frei ist, ist danach in der Lage, den Normen der Sittlichkeit und des Rechts zu folgen, die er als gottgegebene Summe von Grund- und Leitsätzen seines Strebens in sich findet¹⁶).

Das Naturrecht geht davon aus, daß sich in der vorfindlichen Ordnung der Welt der göttliche Plan offenbart. Er ist durch eine feingliedrig gestufte gesellschaftliche Hierarchie charakterisiert. Thomas hat gelehrt, daß Gott seine Vollkommenheit nach seiner Absicht in unterschiedlichem Maß in die Geschöpfe fließen läßt, so wie es der einzelnen Natur gebührt. Die Menschen, die solcherart in einer Stufenleiter rangieren, tendieren zu Gott, indem sie bestrebt sind, ihre Vervollkommenung zu erreichen. Diese ist für jeden spezifisch begrenzt. Jedes Wesen hat entsprechend seinem Platz in dem Weltordo ein eigenes von Gott bestimmtes Maß an Vollendung. Somit ist es an Ziel und Zweck gebunden, es trägt in sich einen Sinn, eine gottgewollte Bestimmung. Sie zu verwirklichen ist ihm aufgetragen. In seinem Handeln gemäß seiner Position erweist der Mensch seinen Gehorsam gegenüber der Weltordnung, damit gegenüber Gott. Im Ungehorsam schadet er dem eigenen Wohl und dem der Gemeinschaft. Denn jedes Glied ist notwendiger Teil des Weltgeschehens, ein organisches Glied im göttlichen Ordo. Aus dieser Position leitet sich der Wert eines jeden Teils ab. Das Naturrecht

¹⁵) Zitiert nach: M. Grabmann, Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin, in: Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie 16 (1922/23) 12-53, hier 17; s. auch H. Meyer, Abendländische Weltanschauung, Paderborn 1966, III, 122.

¹⁶) M. Grabmann, Das Naturrecht... in: Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie 16 (1922/23) 12-53; F. Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Darmstadt 1967, II, 420f; H. Meyer, Abendländische Weltanschauung, Paderborn 1966, III, 223.

der Scholastik geht also nicht vom Einzelnen aus, sondern von der umfassenden Gesamtheit¹⁷⁾. Je näher die Geschöpfe Gott stehen, je adeliger die Form ist, die sie ausbilden, desto mehr Wirkung geht von ihnen aus. Wenn die scholastischen Fürstenspiegel die These des *homo animal sociale et politicum* zur Ausgangsbasis machen, so liegt darin die Verpflichtung, diese natürliche Wesensbestimmung im sittlichen Handeln zu erreichen.

Bei der Behandlung des Naturrechts muß stets präsent bleiben, daß es auf einer theistischen Grundlage beruht. Es erscheint oberflächlich als säkularisiert, profanisiert. So hat Berges seine Verwunderung über die intellektuelle Kühle im ägidianischen Werk ausgedrückt, «das in keiner Zeile den klerikalen Verfasser verrät und von politischen Dingen wie von einer religiös ganz unerheblichen Materie spricht»¹⁸⁾. Es ist richtig, daß Ägidius in seiner Schrift die Menschen nur als soziale und Vernunftwesen anpricht, nicht in ihren Pflichten als Christen. Doch bleibt zu bedenken, daß Recht und Religion so innig verschränkt sind, daß jede ethische Vorschrift sich aus den Glaubenssätzen ableitet. Indem Gesellschaft und Staat naturgegeben sind und Gott der Schöpfer der Natur ist, ist er letztlich Urheber der Staatsgewalt, und ist damit die Politik an die Religion geknüpft.

Die hochmittelalterliche Staatslehre geht davon aus, daß der Mensch nicht allein existieren kann, sondern die Gemeinschaft braucht. Der Staatszweck ist das Gemeinwohl. Um es zu erreichen, müssen Eigenwohl und Eigennutz unbedingt untergeordnet werden. Die Aufgabe des Einzelnen, mehr aber noch des Fürsten, ist es darauf hinzuwirken, «daß die natürlich angestrebte Lebensgemeinschaft des Staates sich zu einer Willensgemeinschaft der Freien vollendet»¹⁹⁾.

Ursprünglich lehrte die Kirche, daß in alten Zeiten Gott unmittelbar herrschte, daß alle Menschen untereinander und in ihrer Gottesebenbildlichkeit gleich waren, so daß es keine Gewaltenstufung gab. Dieser Zustand wurde durch die Rebellion der Menschen, durch die erste Sünde, zerstört. Danach trat eine soziale Ungleichheit ein, indem Menschen die vormals göttliche Herrschergewalt übernahmen und darin

¹⁷⁾ Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* II, 45; ders., *Summa theologica*, I, 47, 2; beide zitiert nach H. Meyer, *Abendländische Weltanschauung*, Paderborn 1966, III, 6 f. Vgl. auch F. Klüber, *Naturrecht als Ordnungsnorm der Gesellschaft*, Köln 1966, 9-11, und: W. Stürner, *Natur und Gesellschaft*, Stuttgart 1975, 89-96.

¹⁸⁾ W. Berges, *Fürstenspiegel*, 1938, 68.

¹⁹⁾ W. Berges, *Fürstenspiegel*, 1938, 118.

von Gott sanktioniert wurden. Die Aufgabe des Herrschers war es, das Recht wiederherzustellen, die *aequitas* des *ius divinum*, welche Gottes vorgedachte Ordnung der Welt ist. Der gerechte König mußte seine Untertanen zu Gott zurückführen. So war das Königtum ein Faktum der Heilsgeschichte, der irdische Staat war Zwischenglied zur *civitas Dei*²⁰⁾.

Die neue Staatslehre der Scholastik weist dem Staat einen eigenen Zweck und einen ethischen Sinn zu; gegenüber der Heilslehre bezieht sie einen naturalistischen Standpunkt. Der Staat nimmt seinen Ursprung nicht mehr in der Sünde, sondern in der Naturnotwendigkeit, daß der Mensch allein nicht existieren kann. Bei Ägidius ist die Staatsentwicklung so beschrieben, daß sich die Menschen aus natürlichem Antrieb zu Familien, Sippen, Dörfern, Städten und Reichen zusammenschließen (413f). Die soziale Autorität entsteht ebenfalls aus der Natur des Menschen, sie ist aus ihr berechtigt und notwendig. Ägidius schreibt, daß die soziale Verschiedenheit den Menschen natürlich sei. Eine harmonische Einheit wie der Staat könne nur funktionieren, wenn es herrschende und untergeordnete Elemente gibt (380f).

Der Staat wird ein Rechtsorganismus, der sich nicht allein aus der übernatürlichen Ordnung ableitet. Die Heilslehre verliert im Bereich des Politischen, der sich hier neu konstituiert hat, ihre überragende Bedeutung. Der Investiturstreit hatte nach dem Zweck des Staates gefragt und Politik und Religion, *sacerdotium* und *regnum*, als eigenständige Bereiche definiert. Wenn auch die Religion weiter durch das Reich geschützt wird und der König *defensor ecclesiae* bleibt, so wird die Staatslehre doch um nichtethische Probleme wie Kriegswesen und Finanzverwaltung erweitert²¹⁾. Ägidius macht in seinem Fürstenspiegel keine Aussagen über das Verhältnis von Kirche und Staat.

Man weicht nicht davon ab, das politische Handeln religiös zu begründen. Man hält auch an der wertmäßigen Überordnung des Heilsorganismus fest. Das Wesentliche der neuen Staatstheorie ist die Hoffnung auf die sittliche Entscheidungskraft der Menschen. Es ist in ihre Hand gegeben, den Auftrag Gottes zu erfüllen oder sich dagegen zu entscheiden. Damit ist eine neue anthropologische Denkungsweise markiert. Der Staat verlangt das organische Miteinanderwalten der Glieder, um die *aequitas* zu erreichen.

Ägidius formuliert die Ansprüche der Gemeinschaft gegenüber dem Einzelnen in der Lehre vom Ganzen und seinen Teilen, wonach das

²⁰⁾ W. Berges, Fürstenspiegel, 1938, 24f, 37, 43-47.

²¹⁾ W. Berges, Fürstenspiegel, 1938, 35-37, 68

Ganze in seinem Wert mehr ist als seine Teile. Es ist natürlich, daß das Teil das Ganze mehr liebt als sich selbst. Die Teile haben auch eigenen Wert, denn ohne sie kann das Ganze nicht existieren, und von ihrer Güte hängt die des Ganzen ab. Die Teile müssen sich darum um ihre Vollendung bemühen, um den Wert des Ganzen zu heben. Dieser Wert stellt sich aber ebenso von seiten des Ganzen her; seine Güte fließt in die Teile, regiert und erhält sie (295f).

Das *bonum commune* geht immer dem *bonum privatum* vor, dieses ist die Garantie für jenes (159, 455). Das *bonum commune* bzw. *bonum gentis* ist in der Wertskala dem göttlichen Prinzip am nächsten (42). Der *vir bonus* macht in seinen Handlungen das *bonum commune* zu seiner Richtschnur, weil dieses göttlicher ist. Jeder gute Bürger ist für das *bonum commune* bedeutsam, aber die Regierenden sind dafür wichtiger (290). Die wichtigeren Glieder des Ganzen, also die in der Rangordnung Höherstehenden, müssen bei Gefahr im Interesse des Ganzen gerettet werden (160).

Ingesamt muß man feststellen, daß sich alle Individualität auf die Gemeinschaft hinordnet. Es gibt keinen Bereich, der nicht vom *bonum commune* beherrscht würde. Kein Teil kann sich dem Ganzen entziehen oder sich in Gegensatz zu ihm stellen, ohne seinen Wert zu verlieren²²).

Wenn oben betont wurde, daß die neue Staatslehre eine besondere anthropologische Denkweise markiert, die in der sittlichen Entscheidungsfähigkeit des Einzelnen liegt, so darf man doch nicht übersehen, daß die Gesellschaft in einem weitläufigen und feingliedrigen Gebäude von Rangstufen geordnet ist. Jedem kommt entsprechend seiner Position ein mehr oder minder großes Maß an Selbständigkeit zu. Letztlich ist es die Aufgabe der Spitze des Staates, die Untertanen anzuleiten und zum Glück zu führen. Der König wird als absolutistischer Herrscher beschrieben, wenn er mit einem Bogenschützen verglichen wird und das Volk mit seinem Pfeil, den er auf das *bonum* und *finis* des menschlichen Lebens richten muß (471). Die Bürgerpflichten bestehen darin, dem Herrscher und den Gesetzen zu gehorchen. In diesem Gehorsam liegt die menschliche Freiheit. In einer Mißachtung der Herrscher und der Gesetze offenbart sich ein tierisches, ein sklavisches Leben (547f).

Der vergleichsweise geringe Anteil der Bürger am Gemeinwohl erklärt sich aus der gottgegebenen hierarchisch gestuften Gesellschaftsordnung. Ägidius schreibt, daß immer die Oberen ihre Güte in die

²²) J. Eichinger, Individuum und Gemeinschaft, in: *Divus Thomas* 13 (1935) 160-166, hier: 163.

Untergebenen fließen lassen, sie lenken und erhalten (290). Die unteren Glieder können, da ihrer Vollendung enge Grenzen gesetzt sind, nicht allein existieren. Der Bürger braucht demnach den König, damit er in seinem Handeln angeleitet werden kann. Auch verwirklichen nicht alle ihr von Gott vorgesehenes Ziel, viele tendieren zu Laster und Zwietracht oder zu Werten, die für das Gemeinwohl keine oder geringe Bedeutung haben. Darum ist die Verwirklichung des *bonum commune* zum größeren Teil den Spitzen der Gesellschaft auferlegt, und darum zeichnet sich der gute Bürger ausschließlich durch seinen Gehorsam dem Herrscher und den Gesetzen gegenüber aus (159-161).

Entsprechend der politischen Aufgabenverteilung ist das Fürstenideal sehr hoch gelagert. Ägidius faßt es im Ausdruck *rex intellectus sine concupiscentia* zusammen (533). Eine andere Formel ist *rex semideus*. Der König muß im Streben nach dem Guten für seine Untertanen ein Vorbild sein. Als Spitze der Gesellschaftsordnung ist er die Vollendung des menschlichen Seins. Ihm kommt eine so umfassende und zentrale Position im Staat zu wie Gott im Universum (12, 57, 143, 537, 544).

Die entscheidende Kraft, die den König seinen Anforderungen gerecht werden läßt, ist *prudencia*. Sie ist die intellektuelle Tugend, die ausschlaggebend für die Verwirklichung des obersten Ziels ist. Sie zeigt den Weg, auf dem die moralischen Tugenden zu verwirklichen sind. Sie kritisiert die Handlungen, indem sie von den allgemeinen Prinzipien die speziellen ableitet, um zu konstatieren, ob die Handlung auf das Gute zielt. Schließlich führt sie dazu, das Gute zu tun, denn sie verschafft die Erkenntnis, was das Gute ist. Dabei ist vorausgesetzt, daß der Mensch natürlicherweise das Gute anstrebt (60-63).

Folglich ist *scientia* eine wichtige Stütze der Gesellschaft. Vordringlich wird sie vom König gefordert. Seit Johann von Salisbury wird ein Wort sehr häufig angewendet: *Rex illiteratus quasi asinus coronatus*²³). Auch Ägidius hält sich an diese *Maxime*. Die Klugheit des Königs entscheidet über seine rechtmäßige Amtsführung. Nur der kluge König ist legitimer Herrscher. Er soll darum ein Studium der moralischen Wissenschaften, der philosophischen Literatur und der nationalen Geschichte absolvieren (66-70, 303-310). Darüberhinaus soll er in seinem Land die Wissenschaft fördern, das gesamte Volk soll eine gewisse Bildung annehmen. «Immo (vt infra patebit) si dominator regni non

²³) W. Berges, *Fürstenspiegel*, 1938, 50.

promoueat studium, et non uelit sibi subditos esse scientes, non est Rex, sed tyrannus» (471).

Indem der rex literatus, rex prudens, den rex sapiens ablöst, ist wohl eine der entscheidendsten Veränderungen im Bild des Fürstenideals markiert, die den Fürstenspiegeln vom 12. bis 14. Jahrhundert eigen ist. Es wird jetzt ein Vernunftkönigtum propagiert, das der allmählichen Autonomisierung der Vernunft parallel läuft²⁴).

Die Vernunft formt die Art und die Norm der politischen Tat, indem sie die sittlich verbindlichen Motive klarlegt. Es bleibt aber zu bedenken, daß, wie oben bereits erwähnt wurde, der letzte Beweggrund der königlichen Regierung die Liebe zu Gott ist. Mit diesem Verweis auf Gott, die Betonung der Dienerschaft des Fürsten ihm gegenüber, wird die nötige Schranke gegen die Selbstherrlichkeit des Herrschers errichtet.

Nachdem die politische Theorie des Ägidius im Groben dargelegt ist, wie sie sich aus *De regimine principum* ergibt, bleibt zum Schluß noch zu betonen, daß sich diese Aussagen in keiner Weise mit denen in der politischen Schrift *De ecclesiastica potestate* decken. Hier kommt die aristotelisch-thomistische Grundlage des Fürstenspiegels nicht zur Geltung, die Beweisführung stützt sich auf patristische Literatur²⁵). Das hierokratische System wird in voller Schärfe verteidigt, die Unterordnung der weltlich — politischen Sphäre unter die unbedingte Suprematie des Papstes gefordert.

3. Die Bildungstheorie im ägidianischen Fürstenspiegel

Der Fürstenspiegel des Ägidius ist insgesamt der Versuch einer Bildungstheorie. In der Einleitung definiert der Autor als den Zweck seines Werkes die Bildung der Fürsten, *eruditio principum* (7), die darin besteht, «lucrabitur maxima bona, ...lucrabitur seipsum, ...lucrabitur alios, ...habeat ipsum Deum, et felicitatem aeternam» (8). Die Orientierung auf den Fürsten darf man allerdings nicht mißverstehen. Da er die höchste Vollkommenheitsstufe des Menschseins verkörpert und die

²⁴) W. Berges, Fürstenspiegel, 1938, 40-71.

²⁵) M. Grabmann, Studien..., in: Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften München, 1934, Heft 2, 67f; U. Mariani, Il *De regimine principum*... in: *Giornale Dantesco* 28 (1925) 1: 1-9, hier 9 und 29 (1926) 2: 111-140, hier 113-130; W. Berges, Fürstenspiegel, 1938, 211; R. Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII, Stuttgart 1903, 32-129; F. Merzbacher, Die Rechts-, Staats- und Kirchenauffassung des Ägidius Romanus, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 41 (1954/55) 88-97.

umfangreichsten Aufgaben zur Erhaltung seiner Untertanen hat, wird seine Bildung prototypisch abgehandelt. Im Grunde aber ist «das ganze Volk» Adressat der ägidianischen Morallehre. Nicht nur die Könige sollen aus seinem Buch lernen, sondern alle Menschen müssen sich bemühen, nach den gegebenen ethischen Grundsätzen ihre Vervollkommnung zu erreichen (471). Da aber jedem darin verschiedenen weite Grenzen gegeben sind, ist die Bildung auf den einzelnen sozialen Stufen unterschiedlich. Der Fürstenspiegel bringt die allgemeinen Prinzipien, die jeweils nach den Bedingungen von Stand und Person in ihrer Ausprägung variieren. Die einzelnen Anforderungen, die an die Erziehung der Bürger und die der Fürsten gestellt werden, wird die folgende Textanalyse darstellen.

Der Inhalt der Bildung ist dem gleichzusetzen, was Ägidius als das Ziel seines Buches angibt: Es solle bewirken, daß der Fürst in den Besitz der Tugenden gelangt, und daß er dann seine Untergebenen ebenfalls zu *honestas* und *virtus* bringt (9). Die Bildung wird als ethisches Handeln gemäß den Geboten der Tugenden beschrieben, ist also im Gebiet der Moral angesiedelt. Dieses ist als «*vt boni fiamus*» definiert (9). Es erweist sich daran, daß jemand Herr seiner selbst ist: «*bonus autem vir seipsum habet, malus autem seipso caret*» (9). Um zu diesem Ziel zu gelangen, muß die Vernunft im Menschen walten, denn: «*homo enim ...maxime est intellectus et ratio*» (9).

Der Gewinn der Bildung erweist sich in der Klugheit, die ein Handeln nach den Grundsätzen der Vernunft bedeutet. Die Klugheit zu besitzen, heißt, glücklich zu sein: «*...quando est felix vt homo, habendo in se prudentiam, quae est recta ratio agibilium*» (11). Es fragt sich, wie der Mensch dieses Ziel, sein Glück, seine *perfectio*, erreicht? Sie ist in drei Kriterien des Handelns gegeben: das Gute zu tun, es bewußt und freiwillig zu tun und es mit Freude zu tun (14-17).

Die Klugheit ist für die Erkenntnis des Guten notwendig (305). Diese vollzieht sich weder durch ein Wiedererinnern der Ideen noch durch angeborene Begriffe, sie geht vielmehr von der empirischen Wahrnehmung aus. Der Einsicht in das Gute folgt der Wille, es zu verwirklichen. Allerdings ist die empirische Wahrnehmung nicht immer deutlich, da sich das Böse in einer Gestalt des vermeintlich Guten verbergen kann²⁶⁾.

Die Bildung des Menschen fällt mit seinem ethischen Handeln

²⁶⁾ vgl. F. Überweg, *Grundriß...* Darmstadt 1967, II, 420f.

zusammen. Über die zentrale These der hochscholastischen Ethik im Allgemeinen und bei Ägidius im Besonderen, daß der Mensch ein *animal sociale et politicum* sei, ist die Verbindung zur Politik hergestellt. Die Sittlichkeit basiert auf dem Naturrecht, das dem Menschen eine politisch-soziale Wesensbestimmung zuweist und den Auftrag, diese zu realisieren²⁷⁾. In dieser Grundfrage, von der der Fürstenspiegel ausgeht: Wie erreicht der Mensch die Verwirklichung seiner Wesensbestimmung?, fließen die ethische, pädagogische und politische Frage zusammen.

An einer Stelle außerhalb des Fürstenspiegels nimmt Ägidius auf das Verhältnis von Erziehung und Politik Bezug. In der Krönungsrede für Philipp IV, die insgesamt die Gerechtigkeit zum Thema hat, spricht er von der Macht der Erziehung am Beispiel der Perser. Er sagt dort: Die Könige mußten angesichts der unüberschaubaren Größe des Reichs ihre Thronfolger besonders ausbilden. Die Belehrung über die Tugenden genügte ihnen nicht. Sie suchten vier Männer, die vorbildlich waren, einer im Besitz der Gerechtigkeit, einer in dem der Klugheit, einer in der Beständigkeit und Kraft des Geistes und einer in größtmöglicher Bescheidenheit. Diesen vier wurde die Erziehung des Kronprinzen übertragen, deren Güte für Ägidius der Grund dafür ist, daß das Perserreich das größte und mächtigste der ganzen Erde wurde: «Or tandis qu'inuiolablement on obserua cette façon de nourriture, cét Empire fut aussi le plus grand et puissant de toute la terre»²⁸⁾. «Disciplina quandiu in corrupta remansit, tandiu illud Imperium maximum Orbis terrarum extitit»²⁹⁾.

Im Vorgriff auf die Ergebnisse der folgenden Textanalyse ist hier zu sagen, daß Ägidius einen Erziehungsbegriff verwendet, der in zwei verschiedene Vorgänge zerfällt. Das *regimen ipsius sui* ist in etwa mit dem Wort «Selbsterziehung» zu umschreiben. Es wird erst möglich, wenn der Mensch erwachsen ist und über seine vollentfalteten Vernunftkräfte verfügen kann. Hiervon ist das *regimen filialis* (oder: *liberorum*) abzusetzen, das das eigentliche Gebiet der Erziehung umfaßt. Es kann sich, gemäß der mittelalterlichen, biologisch-anthropologischen Theorie nicht auf die Vernunft stützen, sondern bedient sich der Belehrung und der Instituierung der Gewohnheit.

Wenn auch der gesamte Fürstenspiegel eine Abhandlung über

²⁷⁾ vgl. H. Meyer, *Abendländische Weltanschauung*, Paderborn 1966, III, 28.

²⁸⁾ C.E. DuBoulay, *Historia Universitatis Parisiensis*, Paris 1665-1673 (Frankfurt 1966), III, 477f.

²⁹⁾ Paulus Aemilius, *De rebus gestis Francorum libri X*, Basel 1601, 239.

Bildung darstellt, so ist für die Frage nach einer Erziehungstheorie nur der zweite Teil der Ökonomik zu untersuchen, der sich mit dem regimen filialis befaßt. Ägidius legitimiert über drei Kapitel lang (298-306) die Berechtigung der Kindererziehung, die sich auf die Grundthese bezieht, «et quia hoc, tantum existit bonum, non debet per negligentiam praeteriri» (301). Wenn die Kinder von früh auf zu Glaube, Sittlichkeit und Wissenschaft angehalten werden, gewöhnen sie sich an das Gute, und es fällt ihnen als Erwachsenen viel leichter, die ethischen Normen zu verwirklichen. Ägidius schafft mit diesem Teil seines Werkes eine Parallele zu Aufbau und Inhalt der aristotelischen *Politik*, wo die Erziehung der Kinder im Rahmen der Staatstheorie im 8. Buch abgehandelt wird.

Es bleibt noch einmal zu fragen, wessen Erziehung Ägidius in *De regimine principum* II, 2 meint. Gemäß dem Gesellschaftsaufbau geht es vorrangig um eine Eliteerziehung, weil im organischen Weltordo die höherstehenden Elemente der Hierarchie die lebenswichtigeren sind; sie teilen sich den unteren mit und erhalten sie. Jedoch können die Unteren nicht von der Erziehung ausgeschlossen sein, weil sie einen göttlichen Auftrag haben, ihr finis zu verwirklichen, was ihnen nur mit Hilfe der entwickelten Vernunft möglich ist. Ägidius trägt in seiner Erziehungslehre für Königskinder und Bürgerkinder allgemeine Prinzipien in Idealform vor, die für alle Menschen gültig sind, aber jeweils unterschiedlich zum Tragen kommen, nämlich in Abhängigkeit von der gottgesetzten Grenze der perfectio eines jeden Einzelnen. Die Kreaturen sind für Ägidius verschieden geschaffen und nehmen darum Gottes Wirkkraft je anders auf. Des weiteren haben die einzelnen Stände auch besondere gesellschaftliche Aufgaben, auf die sie durch entsprechende Erziehung vorbereitet werden sollen³⁰⁾. Im Rahmen des Themas: Erziehung zur Wissenschaft wird davon eingehend die Rede sein.

Es wurde schon öfters angesprochen, daß ein historisches Charakteristikum im ägidianischen Fürstenspiegel die Betonung der Klugheit und der Wissenschaft ist. Der neue Wissenschaftsbegriff der prudentia, der in der Zeit des lateinischen Aristotelismus entstanden ist, hat Wirkungen auf die anthropologische Theorie gehabt. Die intellektuelle Kenntnis, die Entscheidungen hervorbringt und legitimiert, setzt sich gegen das alte patristische Weisheitsideal der sapientia ab. Prudentia ist nicht mehr eine passive Möglichkeit, ein Geschenk Gottes, das wenigen Auserwählten

³⁰⁾ P.A. Vollmer, Die Schöpfungslehre des Ägidius Romanus, Diss. Würzburg 1931; W. Stürner, Natur und Gesellschaft... Stuttgart 1975, 89-96.

zufällt, sondern der Ertrag eigener vernunftmäßiger Arbeit, die möglichst jeder leisten soll. Wie bedeutsam die Spannung zwischen prudentia und sapientia ist, zeigt der Entstehungsprozeß des pseudothomasischen Fürstenspiegels³¹⁾. Verglichen mit den ersten Entwürfen des Vinzenz zu diesem Werk ist der endgültige Text ein ängstlicher Rückzug gegenüber der Vorstellung einer Eigenermächtigung des Geistes.

Dieser Text bietet sich bei der Erarbeitung der Aussagen des Ägidius als willkommener Vergleichspunkt an, da er ebenfalls in einem abgeschlossenen Abschnitt des Werkes die Kindererziehung behandelt. Der Vorteil eines solchen Vorgehens liegt in der Beantwortung der Frage, wieviel Singuläres im ägidianischen Text enthalten ist und wieviel Neues das Argument der prudentia tatsächlich bringt. Diese Interpretationshilfe erhebt nicht den Anspruch, dem Text des Pseudothomas erschöpfend gerecht zu werden. Er ist nur als Hintergrund gedacht, der punktuell befragt wird.

Die Texte des Thomas zum Thema können als Vergleichswerke nicht herangezogen werden. In seinem Fürstenspiegel ist die Frage der Kindererziehung nicht behandelt. In *De magistro* ist nur ein kleiner Ausschnitt dessen besprochen, was Ägidius bietet³²⁾.

Das Werk des Pseudothomas ist wahrscheinlich 1260-1265 von einem Mitarbeiter des Vinzenz von Beauvais verfaßt worden, der an dem gescheiterten opus universale der Staatstheorie beteiligt war. Über die Verfasserfrage stellt Berges Untersuchungen an³³⁾. Der Text ist keine zwanzig Jahre älter als der ägidianische, ist aber im Gegensatz zu diesem der Geisteshaltung der Patristik verpflichtet.

Die patristische Ethik enthält keine rationalen Ableitungen wie die aristotelische, sie wird mit Bildern, Gleichnissen und Belehrung vorgetragen, die aus der Heiligen Schrift geschöpft sind. Sie ist ausschließlich religiös begründet und mißt sich an der Norm der Gottes- und Nächstenliebe. Sie ist keine Güterlehre, sondern ein Pflichtenkatalog. Die Tugend ist als das Nicht-Sündigen definiert. Die Freiheit besteht im Willen, das Gute zu tun. Das Böse ist an sich keine Substanz, sondern entsteht aus dem Mißbrauch des Willens. Die Menschen haben nach patristischer

³¹⁾ Pseudothomas, *De eruditione principum*, in: Thomas von Aquin, *Opera omnia*, hrg. v. S. E. Fretté, Bd. 27, Paris 1875, op. 37.

³²⁾ Thomas von Aquin, *De magistro*, *Summa theologiae*, qu. 117, Art. 1; ders., *Kann ein Mensch den anderen lehren?*, in: *Die deutsche Thomasausgabe* München und Salzburg 1951, Bd. 8.

³³⁾ W. Berges, *Fürstenspiegel*, 1938, 308-313.

Sittenlehre die Anlage zum Guten und damit die Freiheit, das Gute zu erwerben. Jedoch ist die göttliche Gnadenwirkung eine unabdingbare Voraussetzung dafür.

Die sapientia ist eine «Tugend der ethischen Erkenntnis», Einsicht in die Ordnung von Gut und Böse, sie ist «erkenntnismäßige Fähigkeit zur tatkräftigen 'ordinatio'»³⁴⁾. Pseudothomas sagt: «...fehlt ihm (= dem Fürsten; d.V.) aber die rechte Einsicht, so wird eher Unordnung und Verwirrung von ihm ausgehen» (18/555)³⁵⁾. Sapientia schließt den praktischen Intellekt der Klugheit ein, ist aber würdiger und umfangreicher als sie. Scientia literalis steht gegen sapientia spiritualis, der Seher und Philosoph steht über dem Gelehrten. Sapientia ist die Übersetzungskunst an den Zeichen im Universum, mit denen Gott seine Schöpfung signiert hat, sie arbeitet sich an der Schriftauslegung ab. Sie ist ein Geschenk Gottes, das weder mit Klugheit noch einem anderen menschlichen Mittel zu erwerben ist, weil an ihr die Inspiration beteiligt ist. «Da die Weisheit ein Geschenk Gottes ist, so soll niemand glauben, sie mit der Gewalt des Studiums erwerben zu können, ohne dabei nach Gott zu fragen» (249f/612), sagt Pseudothomas. Sapientia ist von Reinheit, Unterwürfigkeit und Demut gekennzeichnet³⁶⁾. Dies illustriert Pseudothomas an der Rolle, die er der Wissenschaft in der Kindererziehung zukommen läßt. Während für Ägidius das Studium zur Erlangung der prudentia und damit dem Ziel menschlichen Daseins unerläßlich ist, billigt Pseudothomas ihm nur eine äußere Zweckfunktion zu, nämlich die Beschäftigung des Geistes zur Ablenkung von den bösen Lüsten. Wissenschaft ohne Gottesfurcht ist für ihn Teufelszeug: «Wo aber die gute Gesinnung fehlt und statt ihrer die schlechte waltet, da wird mit Macht und Weisheit Mißbrauch getrieben, zum Nachtheil für die Kirche Gottes, wie sich das an dem Teufel erweist, der große Macht und Klugheit besitzt, aber keine gute Gesinnung» (22/556).

Ägidius erwähnt wohl auch die sapientia, aber sie vertritt für ihn eine Lebensart, die nicht menschlich, sondern wie die der Engel ist. Sie ist das Ringen um die Wahrheit der ersten und höchsten Prinzipien in allem Sein und steht außerhalb des alltäglichen Lebens: «...in vita contempla-

³⁴⁾ H. Meyer, *Abendländische Weltanschauung*, Paderborn 1966, II, 93-113.

³⁵⁾ Pseudothomas, *De eruditione principum*, in: Thomas von Aquin, *Opera omnia*, hrg. v. S. E. Fretté, Bd. 27, Paris 1875, op 37; die im Folgenden zitierten Übersetzungen stammen aus: Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler (Hrg.), *Die Pflichten des Adels, Eine Stimme aus den Tagen des heiligen Thomas von Aquin*, Mainz 1868, hier 18.

³⁶⁾ H. Meyer, *Abendländische Weltanschauung*, Paderborn 1966, II, 106.

tiua sit perfecta Virtus Sapientia» (37). Ägidius betrachtet nur die prudentia, denn sie ist im aktiven, politischen Leben entscheidend, der Art des Lebens, die er die spezifisch menschliche nennt: «...perfecta virtus... in vita politica sit prudentia» (37). Im politisch-sozialen Leben braucht der Mensch eine Basis für Entscheidungen, und er findet sie in der prudentia, die die Richtlinie des Handelns sucht, die Mittel und Wege zur Erreichung gesetzter Ziele.

Booz hat die Gruppe der scholastischen Fürstenspiegel in spekulative und enzyklopädische (d.h. systematisch-einheitliche) eingeteilt, wobei er den Pseudothomas unter dem ersten Begriff einordnet³⁷). Die Kategorien prudentia und sapientia sind präziser, vor allem in der Theorie der Erziehung, um die Differenzen zwischen Ägidius und Pseudothomas zu charakterisieren. Mit Rücksicht auf die Bezugnahme auf ein bestimmtes Erkenntnisideal kann man Ägidius nach zeitgenössischem Sprachgebrauch als modernus bezeichnen. Jedoch muß man beachten, daß dieser Begriff vielfältige Applikationsmöglichkeiten hat. Seit der Karolingerzeit war er Ausdruck des historischen Selbstbewußtseins, der die Besonderheit und Eigenständigkeit der eigenen Zeit von der Tradition absetzt. So waren die Meister der Hochscholastik bis zum 14. Jahrhundert allesamt moderni gegenüber der Antike. Dann ergab sich mit dem Aufkommen des ockhamistischen Nominalismus eine andere Stufenteilung, die die christlichen Aristoteliker zu antiqui machte, welche vorher noch moderni waren³⁸). Ägidius benutzt diese Differenzierung zwischen «wir» und «die Alten» (308), wenn er von den Erfordernissen eines zeitgerechten Bildungskanons spricht. Es ist möglich, Ägidius mit Rücksicht auf die Verwendung der prudentia als modernus zu werten und Pseudothomas mit Rücksicht auf die sapientia als zentralem Differenzpunkt als antiquus.

³⁷) E. Booz, Fürstenspiegel des Mittelalters, phil. Diss. Freiburg 1913.

³⁸) E. Gössmann, Antiqui und Moderni im Mittelalter, München 1974, 63 und 111; G. Ritter, Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des XV. Jahrhunderts, Heidelberg 1922 (Darmstadt 1963); A.G. Weiler, Antiqui/moderni (via antiqua/via moderna), in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v. J. Ritter, Darmstadt 1971ff I, 407-410; H.R. Jauss, Antiqui/moderni (Querelle des Anciens et Modernes), in: ebda., I, 410-414.

2. Kapitel Der Erziehungsbegriff des Ägidius

1. Terminologie

Die Abhandlung über die Kindererziehung findet sich im 2. Buch des Werkes, das mit *Ökonomik* betitelt ist. Nachdem im ersten Buch, der *Monastik*, der *Indivuaethik*, der Katalog ethischer Normen angeführt worden ist, der für den Mann allein, das *regimen ipsius sui*, verbindlich ist, beschreibt das zweite Buch die Pflichten, die ihm aus seiner Stellung in der Hausgemeinschaft erwachsen. Der Aufgabenkatalog der *Ökonomik* zerfällt in drei Gebiete: in das *regimen nuptialis*, das *regimen filiorum* und das *regimen ministrorum* (oder: *familiae*), in den Umgang mit und die Anleitung von Ehefrau, Kindern und Knechten (287). Gegenstand der folgenden Ausführungen ist II, 2, der Leitfaden zur Erziehung der Kinder für den Hausherrn.

Der Erziehungsbegriff des Ägidius ist *regimen*, wörtlich übersetzt die «Regierung». Er verdeutlicht ein Machtverhältnis, das eher das bestehende Gleichgewicht erhalten will als einen Prozeß der Veränderung einleiten. Es beinhaltet eine permanente Beeinflußung, die sich die Anpassung des Schülers an die Regel, «*regulare*», vornimmt. Der Akzent liegt weniger auf den subjektiven Gegebenheiten als auf den objektiven Erfordernissen. Erziehung ist die Methode, den Weg zum Ideal zu finden, «*gubernare*». Der Pädagoge als der Steuermann, «*gubernator*», hat ein allgemeines Ziel, die Heranführung des Schülers an die ethischen Normen, im Auge. Die erzieherischen Bemühungen werden mit *solicitare* und *curam habere*, mit *conseruare* und *influere* dargestellt: «...*deceat patres habere curam filiorum, et sollicitari erga eos, vt inueniant eis illa, per quae possint bene viuere, et per quae valeant conseruari in esse*» (288); «...*deceat quemlibet dominantem, et praeminentem sollicitari, quomodo per debita auxilia influat, et subueniat suis subiectis, et quomodo eos regulet et conseruet*» (288). Es geht bei diesen Begriffen wie bei *regere* um einen unbegrenzten permanenten Einfluß und nicht um eine in der Zeit sich entwickelnde und abschließende, emanzipatorische Dynamik. *Monere* und *corrigere* zeigen das iterative Bemühen in dieser Pädagogik: «*Ne ergo iuuenes informantur habitibus vitiosis, statim ab ipsa infantia sunt monendi et corrigendi*» (303).

Der Inhalt der Erziehung ist: «*mouere ad bonos mores*» (301) und «*retrahere a lasciujs*» (302). Der Mensch steht in der Konfrontation mit den ethisch verweigerten bzw. angestrebten Objekten. Er muß den Weg

vom einen zum anderen zurücklegen, wobei der Pädagoge immer wieder aufs Neue ermahnt und verbessert. Die Vermittlung der Bildungsinhalte wird allgemein instruere genannt: «...vt ab ipsa infantia instruantur in fide» (298); «...instruendi sunt pueri, vt ... sequantur bonos mores» (301). Sie findet in imbuare und insudare plastischen Ausdruck für die körperliche Verschmelzung des Schülers mit den Erziehungsnormen: «...vt habeant perfectam animam, et vt virtutibus et bonis moribus imbuantur» (301). Die sittliche Bildung muß so verinnerlicht werden, daß der Mensch vollgesogen ist: «Per multum enim temporis quis insudat studio, antequam peruenire possit ad perfectionem scientiae» (305). Die intellektuelle Bildung erfordert soviel Mühe und Aufwand, daß man darüber in Schweiß geraten mag.

Als Ausnahme taucht einmal der Begriff erudire auf: «...iuuenes eruditi sunt solum a lege» (299). Schließlich wird auch das Wort educere erwähnt, welches aber nicht mit der Erziehung in Zusammenhang steht. Es taucht dort auf, wo die Glaubensinhalte, die der Laie wissen muß, aufgezählt werden: «Quod descendit ad inferos, et eduxit inde captiuas animas ibi existentes» (300).

Dem regimen bei Ägidius entspricht eruditio bei Pseudothomas. Die etymologische Erklärung sagt: «Est autem erudire extra ruditatem ponere»³⁹). Die konzeptionelle Andersartigkeit soll hier im Vorgriff auf spätere Explikationen angedeutet werden. Der Leitbegriff der eruditio ist disciplina, welche doppelt definiert ist. Zum einen ist sie Erziehungsziel, die Ordnung des äußeren Benehmens, Zucht. Zum anderen ist sie Erziehungsmittel, die rigorose Anwendung von Schlägen, Züchtigung (262/615). Der Sinn ist in Folgendem zu suchen: «Die Zucht unterwirft... den Leib dem Geiste und führt den Menschen zum Stand der Unschuld zurück» (265/616).

Der Erziehungsbegriff des regimen ist aus der politischen Sphäre abgeleitet. Die pädagogische Position des Vaters wird der politischen des Königs gleichgesetzt, was nichts anderes heißt, als daß das politische Amt des Herrschers seinerseits ein erzieherisches ist: «Regimen vero paternale assimilatur regimini regali» (291). Der Vater ist für die Kinder ein Herrscher wie der König für sein Volk: «...pater debet praeesse filijs regaliter» (292). Sein Amt ist aus den Naturgesetzen abgeleitet, daß er als Höherstehender die niedriger Befindlichen versorgen und bewahren

³⁹) Vinzenz von Beauvais, *De eruditione filiorum nobilium*, hrg. v.A. Steiner, Cambridge (Mass.), 1938, 5.

muß: «Quare si naturale est, vt superiora et praeminentia in inferiora influant, et ea regulent et conseruent: decet quemlibet dominantem, et praeminentem sollicitari, quomodo per debita auxilia influat, et subueniat suis subiectis, et quomodo eos regulet et conseruet» (288).

Der Hausherr, paterfamilias, hat drei verschiedenartige Regierungsaufgaben; er muß den Mitgliedern, bzw. den Ständen seines Hauses jeweils anders begegnen. Seine erste Pflicht ist das regimen coniugis. Es ist Gegenstand des ersten Teils des zweiten Buchs (II, 1). Seine Charakteristik liegt in der politischen bzw. bürgerlichen Verfassung, da es durch bestimmte Gesetze und Verträge begründet ist: «regimen politicum uel ciuile... secundum certas leges, et secundum certa pacta» (291).

Das regimen liberorum ist die zweite Aufgabe, das sich zusammen mit dem regimen ministrorum vom regimen coniugis dadurch absetzt, daß es eine absolutistische Regierungsart ist, «regimen secundum arbitrium», in der nur der Wille des Regenten maßgebend ist. Sie kann nach ihrem intendierten Ziel zweigeteilt werden: sie dient entweder dem Nutzen des Herrschers, dann heißt sie «despoticum uel dominatiuum», oder dem Vorteil der Untergebenen, dann heißt sie «regale» (291). Das regimen despoticum ist die Regierungsart für «ministri, serui, familia», und das regimen regale die für die Kinder.

Somit befindet sich der Hausherr in derselben Lage wie ein Landesfürst, der in den «Städten und Kastellen» denselben dreigeteilten Aufgabenkatalog wie der Hausvater hat. Politik und Pädagogik sind aufeinander verweisend miteinander verschränkt. «Homo appellatur minor mundus» (259). Wie der König über seine Untertanen herrscht, herrscht der Vater über seine Kinder, wie die Kinder sich zum Vater verhalten müssen, müssen sich die Bürger zum König verhalten. Der Gehorsam dem Vater gegenüber ist ein Modell, an dem die Kinder lernen, die politische Ordnung des Gehorsams gegen Herren und Herrscher einzuhalten. Als Mikrokosmos des Reiches ist das Haus die Keimzelle des Staats (II, 2). Dieser Gedanke findet sich auch bei Aristoteles (*Politik*, Buch 1). Die Erziehung der Kinder ist insofern ein Beitrag zur Güte des Staates: «Semper ciuitas melior est quae ex melioribus ciuibus constat» (72).

2. Der Ordo in der Erziehung

Ägidius spricht in II, 2 als erstes Thema (Kapitel 1-4) die naturrechtliche Ableitung der Erziehungsnotwendigkeit und damit eine entspre-

chende Verpflichtung aller Eltern zu pädagogischer Mühe an. Das Ziel der Darlegung ist, die Einsicht in diese Pflicht zu verdeutlichen und die Eltern zu veranlassen, ihre Sorge, die sie an die Kinder wenden, zu intensivieren: «Nam cognita solitudine, quae est circa filios habenda, magis incitabuntur parentes, vt suos filios bene regant» (288).

Die Grundthese von II, 2, 1 besagt, daß die Erziehung der Kinder ein natürliches Verhältnis ist und damit für alle Eltern eine Pflicht, durch deren Wahrung allein die Ordnung errichtet und erhalten werden kann. Sie wird durch drei Argumente gestützt. Das erste verweist darauf, daß Kinder allein nicht existieren können und ihnen darum von der Natur die Eltern zugedacht sind, die ihr Leben bewahren. Ein Kind ohne elterliche Versorgung ist mit einem so elementaren Mangel behaftet wie etwa ein Tier, das kein Maul und keine Verdauungsorgane hätte, um fressen zu können. Die Eltern sind verpflichtet, da sie dem Kind das Leben gegeben haben, dies zu erhalten und zum Vorteil des Kindes zu gestalten: «...vt inueniant eis illa, per quae possint bene viuere et per quae valeant conseruari in esse» (288).

Das zweite Argument sagt, daß zwischen Eltern und Kindern ein allgemeines Herrschaftsprinzip der Natur besteht, das von Über- und Unterordnung. Nach dem makrokosmischen Modell von Gottes Herrschaft über das Universum und seiner Lenkung seiner Geschicke mit Sorge und Voraussicht funktionieren mikrokosmische Strukturen, in denen immer das höher placierte, übergeordnete Element das niedrigere, abhängige beeinflußt und für sein Wohlergehen verantwortlich ist. Wie die Strahlung der Gestirne das irdische Leben reguliert und wie der politische Herrscher über seine Untertanen regiert, so müssen die höhergestellten Eltern natürlicherweise erzieherisch auf ihre Kinder einwirken.

Das dritte Argument verweist auf eine These von Aristoteles, derzufolge zwischen Eltern und Kindern eine natürliche Liebe besteht, die den Impetus der Sorge für das geliebte Objekt in sich birgt. Das Zitat stammt aus der *Nikomachischen Ethik*. Im 8. Buch spricht Aristoteles erst von der Freundschaft, die zwischen Gleichen besteht und später vom Vater-Sohn Verhältnis als «eine(r) Art der Freundschaft, die auf Überlegenheit beruht» (8, 8, 241)⁴⁰.

Die naturrechtliche Begründung der Erziehungspflicht, wie sie Ägidius gibt, steht in Kontrast zu der religiösen des Pseudothomas.

⁴⁰) Aristoteles, *Nik. Ethik*, Zürich und Stuttgart 1967.

Dieser sieht ihren Ursprung im göttlichen Gebot: «'Hast du Söhne, so unterweise sie', sagt die Schrift (Ecc. 7)» (216/604)⁴¹⁾. Die Erziehung der Kinder ist ein Akt des Gehorchens gegenüber Gott, während sie bei Ägidius die Einsicht in die Funktionsgesetze der Natur ist.

Aus beiden Ableitungen ergibt sich als logische Folge, daß der Auftrag zur Erziehung der Kinder universal verbindlich ist, bei Pseudothomas als christliche Pflicht zum Gottesdienst, bei Ägidius aufgrund der naturgesetzlichen Gegebenheiten, die nur dann wirken können, wenn sie umfassend erfüllt werden. Dennoch ist bei beiden die Intensität des Erziehungsauftrags und die inhaltliche Gestaltung standesmäßig verschieden.

Ägidius gliedert die Erziehungsgegenstände in drei Gebiete: religio, boni mores, disciplinae literales bzw. studium (literarum) bzw. scientia. Die ersten beiden sind notwendiges Erziehungsziel für alle Bürger, für Könige und Fürsten aber dringlicher als für andere: «Quòd decet omnes ciues, et maxime Reges et Principes sic sollicitari circa regimen filiorum, vt ab ipsa infantia instruantur in fide» (298). Alle Bürger müssen ihre Kinder im rechten Glauben unterrichten, mehr aber noch die Fürsten, weil aus deren Glaubenseifer entsprechend ihrem sozial und politisch größeren Einfluß mehr Gutes entsteht und aus ihrer Lauheit mehr Gefahr droht: «...tantò tamen hoc magis decet Reges, et Principes quantò ex feruore fidei ipsorum potest maius bonum consequi religio christiana, et ex eorum tepiditate potest ei maius periculum imminere» (300). «Quòd decet omnes ciues, et maxime Reges, et Principes sic sollicitari erga filios vt ab ipsa infantia bonis moribus imbuantur» (301). Alle Bürger müssen ihre Kinder zu guten Sitten führen, stärker aber die Könige und Fürsten, denn infolge ihres Einflusses wirkt sich die Güte der Kinder mehr zum Nutzen des Reiches aus, und ihre Schlechtigkeit schadet ihm mehr als die der Bürgerkinder. «Tanto tamen hoc magis decet Reges et Principes, quanto bonitas filiorum est vtior ipsi regno, et quanto ex eorum malitia potest in regno maius periculum imminere» (303). Im Kapitel II, 2, 12 über den Genuß und die Sexualität wird diese Mahnung noch einmal wiederholt: Fürstenkinder müssen Bürgerkinder im sittsamen Betragen übertreffen (321).

Die wissenschaftliche Bildung ist auf die oberen Stände beschränkt: «Quòd filij nobilium, et maxime Regum et Principum ab ipsa infantia sunt tradendi literalibus disciplinis» (303).

⁴¹⁾ Im Folgenden zitiert nach: Thomas von Aquin, *Opera omnia*, hrg. v.S.E. Fretté, Bd. 27, Paris 1875, op. 37; die erste Zahl verweist auf die Übersetzung bei Ketteler, *Die Pflichten des Adels*, Mainz 1868, die zweite auf den Originaltext.

Die ungleiche Verteilung der wissenschaftlichen Bildung steht eigentlich in Widerspruch zu den Aussagen über die Unerläßlichkeit von scientia und prudentia für das ethische Handeln, die in II, 2, 8 und in I, 1, 6 getroffen wurden: «Est enim prudentia virtutum moralium directiua... Per virtutes ergo morales praestituimus nobis debito fines: sed per prudentiam (cum habemus) dirigimur in fines illos» (60f). So gesteht Ägidius auch zu: «Licet deceret omnes homines cognoscere literas; vt per eas prudentiores effecti, magis possent illicita praecauere» (303). Dieser Widerspruch wird vorläufig mit dem Hinweis auf ökonomische Zwänge entkräftet. Die Betonung liegt dabei nicht auf dem Verlust eines Vorrechts, sondern auf der Entschuldbarkeit gegenüber den natürlichen Prinzipien: «Videntur tamen aliqui licitam excusationem habere, si non insudant studio literarum. Huiusmodi autem sunt pauperes, non habentes necessaria vitae» (303).

Die Standeserziehung wird durch zwei Argumentationskreise legitimiert, zum einen durch biologische Gegebenheiten und zum anderen durch eine, teilweise daraus resultierende, Verteilung der sozialen und politischen Aufgaben der einzelnen Stände. In II, 2, 2 vertritt Ägidius die Auffassung, daß die gesellschaftliche Hierarchie auf einer biologischen Ungleichheit der Menschen beruht. Unter Berufung auf Aristoteles' Tiergeschichte *De animalibus* und deren Aussage, daß «ex animalibus intelligentius» eine größere Pflege seines Nachwuchses zeigt, schreibt er, daß sich die Menschen im Maß ihrer intelligentia unterscheiden: «Patres ergo tanto magis debent sollicitari circa filios, quanto prudentiores sunt, et quanto maiori intelligentia videntur» (289). Die intelligentia setzt sich von der prudentia dadurch ab, daß sie nicht wie diese erarbeitet werden kann, sondern dem Menschen angeboren ist⁴²). Die Fähigkeit zur besseren Erziehung ist von Natur angelegt: «...quod est... intelligentius, magis habet sollicitudinem circa filios» (289).

Des weiteren verwendet Ägidius ein Zitat des Aristoteles für sich: «Nam secundum Philosophum 8. Politicorum labor corporalis et consideratio per intellectum se impedire videntur: ratio autem huiusmodi sumi potest ex ijs, quae habentur in 2. de anima, vbi dicitur, quod molles carne aptos mente dicimus. ad habendam igitur intellectualem industriam indigemus mollicie carnis. corporales igitur labores, ex quibus redditur caro dura, impediunt subtilitatem mentis» (339). Geistige Arbeit ist nur

⁴²) R. Piepmeier, Intelligenz, Intelligentsia, Intellektueller, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Darmstadt 1971ff IV, 445-447.

dem möglich, der nicht arbeiten muß. Die Feinheit und Leichtigkeit des Geistes, so argumentiert Ägidius, kann nur dann im Menschen wirken, wenn sein Fleisch weich ist. Wer sich also dem Studium hingeben und die Klugheit gewinnen will, muß ein Leben führen, das ihm erlaubt zu sitzen und zu ruhen. Das ist dem Bürger unmöglich, der für seinen Lebensunterhalt arbeiten muß: «*Per laborem vero et motum efficitur caro dura, per quam impeditur mentis sublimitas*» (339).

Daß die Erziehung der Kinder auf einem ökonomischen Privileg beruht, wird in II, 2, 3 deutlich, wo das *regimen paternali* vom *regimen despoticum* getrennt wird. Ägidius betont entschieden, daß zwischen der Regierung der Knechte und der der Kinder ein Unterschied bestehen muß. Es heißt (291), daß der *paterfamilias* die Kinder mit Liebe und zu ihrem eigenen Vorteil anleiten soll, die Knechte aber zu seinem wirtschaftlichen Nutzen. «*Viso, quod paternum regimen ex amore nascitur, patet quod filijs debet praeesse pater propter bonum filiorum. Non ergo regendi sunt filij eodem regimine, quo serui: quia servis (secundum quod huiusmodi) quis praeest propter bonum proprium*» (293).

Das weist darauf hin, daß dieser Kontrast nicht selbstverständlich ist, wie man ja auch am Ende des Kapitels lesen kann: Es gibt durchaus Situationen, in denen zwischen Kindern und Knechten kein Unterschied besteht, in einem armen Hausstand nämlich, dessen Wirtschaft nur wenige Menschen ernähren kann. In diesem Fall müssen die Kinder als Knechte dienen; sie können nicht zu ihrem Vorteil erzogen werden, sondern müssen für den Ertrag der häuslichen Produktion arbeiten: «*Si ergo contingat aliquem vti filijs tanquam servis, hoc est ex imperfectione domus, vt quia forte sic pauper est, quod seruorum copiam habere non potest*» (293)⁴³).

Die biologisch und ökonomisch unterschiedliche Verteilung der Erziehungsmöglichkeit fällt mit einer entsprechenden sozialen Aufgabenverteilung zusammen. Eine vordringliche Staatsaufgabe der Bürger ist der Waffendienst. Sie, die sich ohnehin nicht mit wissenschaftlichen Studien abgeben, sollen ihren Körper durch Gymnastik üben, damit sie ihren Pflichten der militärischen Verteidigung nachkommen können (338). Für das Wohl des Staats ist aber nicht nur die Kraft der Soldaten

⁴³) Semantisch verhält es sich dementsprechend so, daß «Kind», «Knecht», «jung» und «Junge» (= Page) in einer Bedeutung zusammenfließen. Darauf verweisen Ph. Ariès, *Geschichte der Kindheit*, München 1976, 82 und W. Wackernagel, *Die Lebensalter*, Basel 1862, 53. Dem wurde auch durch entsprechende Erziehungspraktiken des Dienens im fremden Haus Rechnung getragen.

entscheidend. Eine ebenso wichtige und fast noch wirkungsvollere Waffe ist die Klugheit des Königs. Mit ihrer Hilfe kann er sein Volk einen und ordnen und es zu großen Leistungen führen. Die Pflicht zur Klugheit und also zur wissenschaftlichen Bildung beinhaltet einen nur bescheidenen Umgang mit den Waffen, gerade soviel, daß der König nicht weibisch und verängstigt wirkt. Daß der Staat somit einen Krieger weniger hat, ist keineswegs ein Nachteil, denn als Soldat ist der König so viel wert wie jeder andere Mann, wenn nicht sogar weniger. Durch Klugheit aber vermag er ungleich viel mehr. Er kann sein Volk lenken und ihm dank seiner Geschicklichkeit große Kraft verleihen: «*Rex enim et Princeps, et vniuersaliter omnis dominator populi, licet in bellando et in assumendo arma quasi non plus valeat quam vnus homo, vel aliquando minus quam vnus homo: tamen per prudentiam praeualere potest toti populo sibi commisso. Nam totus populus, et tota gens regni si non sit bene vnita et ordinata, modica possunt: vnita vero et ordinata per reges maxime operari valent*» (339).

Die soziale Ordnung im Staat wird mittels des Gleichnisses vom Kopf und den Gliedern dargestellt. Demzufolge haben alle Glieder für das Leben des Körpers eine notwendige Funktion, so daß keines vernachlässigt werden darf. Wichtiger aber sind das Herz und die Hauptglieder, weil sie die übrigen beeinflussen und lenken. So ist im Staat das Mitwirken aller Bürger nötig, vordringlicher aber ist die Güte des Herrschers: «*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 ciuium; maxime tamen dependet ex ijs qui principantur et dominantur in regno*» (290).

Ein letztes Argument zur Legitimation der Standeserziehung ist, daß die Herrscher sich gegenüber dem naturrechtlichen Prinzip ausweisen müssen. Sie erhalten zwar ihr Amt durch Familienerbe, aber sie müssen sich auch nach dem Naturrecht als berechnigte und befähigte Herrscher erweisen: «*Nam... nullus est naturaliter dominus, nisi vigeat prudentia et intellectu... Nam nisi princeps vigeat prudentia et intellectu, de facili conuertitur in tyrannum...*» (305).

Die bessere Erziehung der adeligen Kinder findet also auch darin ihren Grund, daß sie sich für eine besondere Aufgabe vorbereiten müssen. Um ihre späteren Untertanen regieren zu können, wenn nicht als König, dann doch in einem ähnlichen Amt, als Fürst oder Herr, müssen

sie klüger und von größerer Güte sein als andere, damit sie ihnen ein Vorbild seien: «Congruum enim est qui alios regere cupit, vt si adeo prudens et bonus, vt ceteri ex ipso possint sumere viuendi exemplum» (290).

Entsprechend der sozialen Ordnung ziehen alle Staatsbürger ihren Nutzen aus einem solchen, gut vorbereiteten, Herrscher. Infolge seines großen Wirkungskreises verbessert er die Güte des Reichs noch mehr, selbst in dem Fall, daß alle Bürger gut sind: «Vtile est ergo toti regno habere bonos ciues, sed vtilius est habere bonos principantes, eo quod principantis sit alios regere et gubernare» (290).

Ägidius hat in der Darlegung der Standeserziehung und ihrer Notwendigkeit auf Aristoteles verwiesen. Man liest an den angegebenen Stellen hinsichtlich der Verträglichkeit von geistiger und körperlicher Arbeit: «Aber man soll sich nicht gleichzeitig mit dem Körper und dem Geiste anstrengen. Denn jede der Anstrengungen wirkt in gegensätzlicher Richtung: die Anstrengung des Körpers hindert den Intellekt und umgekehrt» (*Politik*, 8, 312)⁴⁴).

Im Buch *Über die Seele* findet sich der Satz: «Denn die Hartfleischigen sind geistig unbegabt, die weichfleischigen begabt» (II, 9, 41)⁴⁵).

Ferner hat Aristoteles in der *Politik* geschrieben: «Als eine banausische Arbeit, Kunst und Unterweisung hat man jene aufzufassen, die den Körper oder die Seele oder den Intellekt des Freigeborenen zum Umgang mit der Tugend und deren Ausübung untauglich macht. Darum nennen wir alle Handwerke banausisch, die den Körper in eine schlechte Verfassung bringen, und ebenso die Lohnarbeit. Denn sie machen das Denken unruhig und niedrig» (8, 308). Wenn diese Zitate in ihrem Zusammenhang betrachtet werden, ergibt sich, daß Ägidius die aristotelische Argumentation willkürlich verwendet. Hinsichtlich des Unterrichts, der Gymnastik und Studium trennt, empfiehlt Aristoteles, daß die Kinder während der Pubertät erst drei Jahre im Geist und anschließend drei Jahre körperlich ausgebildet werden sollen. Ägidius dagegen führt diese Konsequenz nicht durch. In II, 2, 16-17 heißt es, daß in der entsprechenden Zeit sowohl körperliche als auch geistige Schulung bedacht werden.

Das zweite Argument besagt nicht, daß Arbeit das Fleisch hart macht und so die Chance zur geistigen Bildung nimmt, sondern es spricht

⁴⁴) Im Folgenden zitiert nach: Aristoteles, *Politik*, Zürich 1955.

⁴⁵) Aristoteles, *Über die Seele*, in: *Werke*, hrg. v. E. Grumach, Bd. 13, Berlin 1959.

von Konstitutionen. Überhaupt ist der Hinweis auf die körperliche Anstrengung in eine völlig andere politische und soziale Situation zu stellen. Im dritten Argument geht es nicht um die Kraftleistung an sich, sondern um den Inhalt der Tätigkeit. Mit den Banausen sind vor allem die angesprochen, die professionell Musik spielen, die im Interesse ihres Broterwerbs korrupt werden, so daß die Musik bei ihnen nicht mehr ihre seelenbildende und kathartische Wirkung haben kann, die ihr im Bildungskanon des Aristoteles eigentlich zukommt⁴⁶).

Des weiteren erhebt Aristoteles mit seiner Erziehungstheorie nicht den universalistischen Anspruch, dem Ägidius im Grunde folgt. In der attischen Gesellschaftsordnung hatten Bauern, Handwerker und Tagelöhner keinen Anteil an den bürgerlichen Rechten (*Politik* 7, 282-284). Aristoteles wendet sich nur an die Freien, und diese sollen uneingeschränkt alle die gleiche Erziehung genießen. Eine Differenzierung hält er nicht für sinnvoll. Er schreibt (*Politik* 3, 164): «Es wird also dieselbe Erziehung und dieselbe Gewöhnung sein, die einen tüchtigen Mann und einen guten Staatsmann und König heranbilden».

Ägidius beruft sich (290) auf eine Stelle in der *Politik*, wo es heißt: «Wir meinen allerdings, daß der vollkommene Regent klug und gut sein soll; der Bürger dagegen braucht nicht notwendig klug zu sein» (3, 131). Diese Aussage spielt allerdings nur auf das Ausmaß des Schadens an, das hingenommen werden kann, falls die Erziehung keinen Erfolg gezeitigt hat. Ein schlecht erzogener Bürger ist tragbar, aber nicht ein ebensolcher Regent. Im Prinzip ist Aristoteles davon überzeugt, daß der zukünftige Herrscher in der idealen Gesellschaftssituation keine spezielle, von anderen unterschiedene, Ausbildung haben soll. «Aber es gibt auch eine Herrschaft, in der man über Gleichartige und Freie regiert. Dies nennen wir die politische Herrschaft. Sie muß der Regent lernen dadurch, daß er regiert wird. Reiterführer wird er, indem er als Reiter dient, Feldherr, indem er als Soldat dient, und ebenso Taxiarch und Lochage» (*Politik* 3, 132). Das bedeutet, daß Ägidius sich zur Rechtfertigung einer Standeserziehung nur um den Preis auf Aristoteles berufen kann, daß er dessen unterschiedliche Gesellschaftsordnung mißachtet.

Pseudothomas vertritt wie Ägidius die Auffassung, daß die Fürsten besser erzogen sein müßten, da sie, die «nicht bloß sich selbst, sondern auch Untergebene zu leiten haben, durch ihre Weisheit einen größeren

⁴⁶) C.R. Lord, *Aristotle's Theory of Education*, phil. Diss. Yale University 1974, Ann Arbor, Michigan 1975, 32-34.

Nutzen stiften können» (224f/606). Die Weisheit ist die entscheidende Differenz in der Standeserziehung. Pseudothomas schildert (14-22/554-556), in welcher Weise die größere Güte des Herrschers natürliches und göttliches Gebot ist. Der Staat wird analog dem menschlichen Körper geschildert, dessen Haupt fünf Sinne besitzt, dessen Glieder aber mit dem Gefühlssinn nur einen. Demnach ist der König von Natur aus reicher ausgestattet. Des weiteren liegt seine Weisheit im sozialen Interesse, weil er dank ihrer Hilfe die Untertanen lenken, Gefahren von ihnen wenden und ihre Kräfte und ihren Wohlstand vermehren kann.

Die Weisheit als oberstes Ziel königlicher Bildung entspricht der Klugheit bei Ägidius, allerdings nur in ihrer Position. Inhaltlich ist sie mit ihr nicht zu vergleichen. Sie ist religiös bestimmt und zeichnet sich vor allem durch Demut aus: «Unter den Weisen ist derjenige der Weiseste, welcher der Demütigste ist» (315/630). Sie ist im Grunde ein Geschenk Gottes, ihr Erwerb kann durch die Lektüre heiliger Texte und das Gebet unterstützt werden. Indem sie sich der rationalen Erschließung verweigert, ist sie nicht, wie die Klugheit, tendenziell demokratisch, sondern ein Besitzprivileg der von Gott ausgesuchten Elite. Vor allem steht die Weisheit und damit jede Erkenntnistätigkeit unter der unbedingten Vorherrschaft des Glaubens: «Die Tugend des Glaubens leistet erstens Gott Gehorsam, indem sie ihm unseren Verstand unterwirft...» (90/573), und: «Der Glaube gibt den übrigen Tugenden ihr Licht» (92/574).

Die geistig-rationale Ausbildung, die die Grundlage für die Klugheit ist und die Ägidius «Studium» oder «Wissenschaft» nennt, hat bei Pseudothomas nur eine äußerliche Zweckdienlichkeit. «Inbesondere aber ist wissenschaftliche Bildung und Bestrebung für den Adel nothwendig, um der Gefahr des Müßiggangs und mancher anderweitigen Beschäftigungen zu entgehen, und um eine würdige Unterhaltung und Erholung zu haben. Denn da die hohen Herren nicht auf körperliche Arbeit angewiesen sind, wie andere Menschen, so werden sie, wenn sie keine geistige Beschäftigung haben, leicht in Müßiggang verfallen, und der ist gefährlich» (225/606).

Ägidius behandelt in seinem pädagogischen Leitfaden auch die Mädchenerziehung. Er stimmt Aristoteles (*Rhetorik* 1, 5, 42)⁴⁷⁾ darin zu, daß eine Vernachlässigung der Mädchenerziehung sehr zu tadeln sei, weil

⁴⁷⁾ Im Folgenden zitiert nach: Aristoteles, Schriften zur Rhetorik und Poetik, Stuttgart 1840.

der Staat durch Ignoranz den Frauen gegenüber die Hälfte seines möglichen Glücks verliert: «Debet ergo diligentia et cura adhiberi, vt mulieres sint bonae et virtuosae. Propter quod et a Philosopho primo Rheto. vituperantur Lacedaemones, et dicuntur esse fere secundum dimidium infelices, quia non adhibent curam et diligentiam, quomodo earum foeminae essent virtuosae et bonae» (344).

Die Mädchenerziehung hat drei Kapitel am Schluß der Erziehungslehre erhalten (II, 2, 19-21). Die Eigenarten der Mädchen und die pädagogischen Erfordernisse werden gesondert abgehandelt, da Ägidius davon ausgeht, daß die Frau ein unvollkommener Mann sei, weshalb ihre Erziehung besondere Rücksichten nehmen muß: «...est enim foemina quasi masculus occasionatus, et quasi vir incompletus» (269). Die Erziehung der Mädchen richtet sich auf allgemeine ethische Forderungen und in Adelskreisen auch auf eine wissenschaftliche Bildung. Die weitere Darstellung wird zeigen, daß sie den Mangel an Vernunft pointiert und damit die Aufgabe, die Lüsternheit der Mädchen abzuwehren.

Auch Pseudothomas behandelt die Erziehung der Mädchen. Er widmet dem Thema 19 von insgesamt 71 Kapiteln. Die Notwendigkeit pädagogischer Sorge liegt ihm zufolge in der Gefährdung der geforderten Ideale durch die Natur der Frau selbst. «Insbesondere aber muß für die Obhut der Töchter Sorge getragen werden, weil, wie Hieronymus sagt, es eine zarte Sache mit dem guten Namen der Züchtigkeit ist; er ist wie eine Blume, die bei geringem Luftzug dahinwelkt» (379/646).

Zur Fassung des Erziehungsbegriffs des regimen und seiner Verschränkung mit der Politik gehört auch die Definition des Generationenverhältnisses. Dazu finden sich Aussagen in II, 2, 1 und 3 und 4, aus denen sich die Zugeständnisse an die Subjektivität eines jeden ableiten lassen.

Die Beziehung zwischen Vater und Kind ist von Natur aus elementar existentiell. Das Kind kann allein nicht bestehen, weil ihm ohne Vater ebenso viel fehlt wie einem Tier, das kein Maul zum Fressen hätte (288). Ferner ist sie streng hierarchisch; der Vater wird mit der Sonne verglichen, die die irdischen Körper erhält und sogar mit Gott, der über das Universum herrscht (289). Außerdem gehorcht die elterliche Bindung an die Kinder dem politischen Prinzip, daß die Höheren die Niedrigeren im Leben bewahren müssen, und als letzte Bestimmung wird angeführt, daß zwischen Eltern und Kindern eine natürliche Liebe herrscht. Die Vorlage zu dieser Sentenz steht in der *Nikomachischen Ethik* (8, 8, 241). Die Liebe ist durch die bestehende Gleichheit zwischen

beiden Teilen notwendig gegeben (292). Sie definiert das Kind als eine Verlängerung des elterlichen Lebens. Ägidius unterstellt, daß das Ziel eines jeden Wesens die dauernde Existenz sei, und daß die Natur dort, wo das nicht möglich ist, durch die Zeugungskraft einen Ausgleich geschaffen hat. So kann das erzeugende Wesen untergehen und doch in einem neuen Wesen weiterleben: «...filius naturaliter est quaedam similitudo procedens à patre» (292). Die Zeugungskraft ist ein Beweis für die Vollkommenheit des Vaters. Der Sohn gilt als ihr Zeuge, so daß die Beziehung zwischen den beiden noch enger wird, denn der Sohn wird aus dem Vater definiert: «...cum proprie filius sit quidam testis perfectionis eius» (293).

Die Grundlage für alle diese Aussagen ist in II, 2, 4 dargelegt, wo erklärt wird, daß zwischen Eltern und Kindern Liebe herrscht, und warum sie von seiten der Eltern stärker ist. Der Grund ist zum einen in der längeren Zeitspanne zu suchen, in der die Eltern ihre Kinder lieben, ferner in der größeren Gewißheit der Zusammengehörigkeit und letztlich in der Besonderheit des Verhältnisses, das zwischen dem Ganzen und seinen Teilen besteht. Der letzte Punkt ist das eigentliche Thema im Generationenverhältnis. Ägidius verweist (295) auf Aristoteles. Man liest dort (*Nikomachische Ethik*, 8, 14, 250): «Denn die Eltern lieben die Kinder als einen Teil ihrer selbst und die Kinder die Eltern als von sich herkommend. Die Eltern freilich kennen eher, was von ihnen abstammt, als die Kinder, daß sie von diesen sind, und so ist der Erzeuger dem Erzeugten näher als das Erzeugte dem Erzeuger». Diese Aussage pointiert Ägidius zu dem Satz: «nam filij est quaedam pars à parentibus abscisa» (295). Das ist das Stichwort, um die Lehre des sozialen Organismus darzustellen, die in dem Verhältnis vom Ganzen zu seinen Teilen gefaßt ist. Ägidius geht davon aus, daß das Ganze mehr ist als die Summe seiner Teile. Darum gibt es vom Ausschnitt des Ganzen eine Gleichheitsbeziehung zu einem seiner Teile, umgekehrt aber eine Ungleichheitsbeziehung, denn das Teil kann das Ganze nicht erfassen. Es nimmt in ihm etwas Bezeichnendes wahr, was ihm an sich fremd ist: «In toto enim est assignare aliquid, quod multum distat à parte» (295).

Auf die Eltern-Kind Beziehung übertragen heißt das, daß in den Kindern nichts ist, was nicht auch in den Eltern wäre, daß aber in den Eltern etwas ist, was nicht in den Kindern sein kann. Das heißt für Ägidius, daß die Liebe der Eltern größer ist als die der Kinder, und aus dieser ihre erzieherische Sorge resultieren muß. Für die Kinder folgt die unbedingte Pflicht zu gehorchen: «Quia quilibet illis oboedire debet,

quos scit eum vehementer diligere, et non intendere nisi ipsius bonum» (296).

Die Definition des Kindes als *pars abscisa* verdeutlicht das geringe Maß individueller Rechte. Im Grunde ist es nicht ein neues und eigenständiges Wesen, sondern Stellvertreter, die Fortsetzung des Lebens anderer Menschen. Von diesem besonderen Charakter her legitimiert sich die totale väterliche Gewalt, denn der Vater steht jemandem gegenüber, der auch er selber ist, den er geschaffen hat. Sowohl *pars abscisa* als auch, einige Zeilen später, *gleba* («*Filius ergo, qui est quaedam gleba à parentibus descendens...*» (295)) rufen Assoziationen an den Schöpfungsbericht des Menschen in der Genesis wach.

Das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Eltern und Kindern löst sich, wenn die Kinder jenes fehlende Teil gewinnen, das sie als sich selber fremd in den Eltern entdecken: die Vollkommenheit, die sich durch die Zeugungskraft darstellt. Wenn sie ein sich Gleiches erschaffen können, sind sie ein Ganzes, von dem Teile abhängen.

Bei Pseudothomas kommt den Eltern nicht im entferntesten die Machtposition und Eigenständigkeit zu, die Ägidius ihnen verleiht. Sowohl die Kinder selbst als auch ihre Erziehung sind auf Gott bezogen. Kinder, so liest man hier, sind ein Geschenk Gottes, über das die Eltern nur in diesem Sinn verfügen dürfen. Sie sollen die Schar derer vergrößern, die Gott dienen (303/627). An anderer Stelle heißt es: «Es sollen ferner die Eltern mehr nach dem himmlischen Erbtheil für ihre Kinder trachten, als nach eigener zeitlicher Hinterlassenschaft. Wie der Vater seinen Sohn von Gott hat, so soll er ihn auch nähren und unterweisen für den Dienst Gottes, gemäß dem Worte der h. Schrift (1 Paral. 29): «Was wir aus deiner Hand empfangen haben, das geben wir dir». Die Ehre der Gatten ist, daß sie ihr Kind gemeinsam mit Gott haben, so daß das Kind, welches dem Fleische nach ihr Kind ist, zugleich ein Kind Gottes sei durch die Gnade» (221/605).

Es ist nicht der Vater, der das Kind erschafft, sondern Gott, nicht sein Besitz, sondern Gottes Eigentum. Entsprechend ist die Macht der Eltern nur in Stellvertretung Gottes zu sehen. Einen eigenen Willen, nach dem die Entscheidungen zur Erziehung gefällt werden, spricht Pseudothomas dem Menschen nicht zu, denn es gilt allein das Gebot der Heiligen Schrift. Sofern der Vater König über die Kinder ist, ist seine Figur anders gefaßt als bei Ägidius. Das entscheidende Charakteristikum des uneingeschränkten Willens ist ihm genommen: «Es ist durchaus ungebührlich für einen Fürsten, seinen eigenen Willen als Gesetz zu

verwenden» (147/587). Entsprechend wird das monarchische Prinzip, das Ägidius mittels des Gleichnisses von den Teilen des Körpers und der überragenden Rolle des Herzens dargestellt hat, bei Pseudothomas anders definiert: «Ein Fürst soll sich nicht für besser halten als die, über welche er gesetzt ist, und darf die Untergebenen nicht stolz verachten. Wenn am Menschen der Kopf höher steht als der Leib, so ist der Leib doch größer; der Leib wird vom Kopfe aus regiert, aber der Kopf wird vom Leibe getragen; der Kopf hat nicht weniger den Leib nötig, als der Leib den Kopf» (41/561).

Die verschiedenartige Fassung des Gleichnisses vom Staat, wie man sie bei den beiden scholastischen Autoren lesen kann, bezeichnet einen Grundunterschied in ihrer sozialen Lehre. Pseudothomas hält die Macht-hierarchie in der sozialen Ordnung im Gegensatz zu Ägidius nicht für eine natürliche Gegebenheit, sondern für eine Folge der Sünde. Naturgemäß müßte Gleichheit unter den Menschen herrschen. Die tatsächliche Überordnung des Königs und sein Verlangen an die anderen, sich ihm zu unterwerfen, begründet sich durch den Auftrag Gottes und das Wohl des Volkes (I, 1).

Insgesamt wird das Generationenverhältnis von Pseudothomas ebenso beschrieben wie es von Ägidius her bekannt ist, nur daß die herrschende Position der Eltern bei ihm auf Gott verlagert ist. Die Ausgestaltung der Subjektivität ist gleichermaßen gering. Auch hier gilt, daß die Kinder nur Stellvertreter der Eltern sind: «Stirbt der Vater, so ist's, als wäre er nicht gestorben; denn er hat sein Ebenbild hinterlassen» (224/606).

Über die Freiheit des Subjekts bestimmt auch das Maß an gefordertem Gehorsam. Für Pseudothomas ist er das Hauptziel der Erziehung. Ihm sind explizit Kapitel gewidmet (V, 33; 34; 36-41/V, 32; 33; 35-39). Ein zentraler Lehrsatz aus seinem Werk lautet: «Es ist ... der Gehorsam, um dessen willen Gott den Menschen gemacht hat» (337/636). Kindlicher Ungehorsam gegen die Eltern wird mit der Todesstrafe bedroht: «Wenn jemand einen widerspänstigen und unbändigen Sohn hat, der seines Vaters und seiner Mutter Befehle nicht höret und, wenn sie ihn züchtigen, nicht gehorchen will, so sollen sie ihn nehmen und zu den Ältesten der Stadt führen und zu dem Thore des Gerichtes, und sollen zu ihnen sprechen: Dieser unser Sohn ist widerspänstig und unbändig und verachtet unsere Ermahnungen etc.; und das Volk der Stadt soll ihn steinigen und er soll sterben, auf daß ihr das Böse von euch thuet und ganz Israel es höre und sich fürchte»» (339f/637).

Bei Ägidius erscheint Gehorsam eher als ein Mittel der Erziehung. Er argumentiert nicht von einem Befehlsverhältnis zwischen Gott und Subjekt aus, sondern von einer Verantwortlichkeit des Einzelnen gegenüber der sittlichen Ordnung. Infolge der These, daß der Mensch dazu gedrängt wird, das Gute zu tun, wenn er es nur kennt, braucht der Hinweis auf die Gehorsamspflicht nicht so stark herausgestellt zu werden. Jedoch handelt es sich auch hier um Normen, die persönlichen Entscheidungen vorgehen und somit ebenfalls eine Unterwerfung unter eine gesetzte Struktur verlangen. Allerdings ist der blind gehorchende Mensch nicht das Bildungsziel des Ägidius, sondern der durch Bildung klug gewordene, der weniger aus Gewohnheit, sondern mehr aus Einsicht in die Notwendigkeit den Normen folgt.

Bezüglich der Verbindung von Pädagogik und Politik ist Ägidius im Grunde seiner Autorität Aristoteles treu geblieben. Doch ergeben sich einige Abweichungen. In der *Politik* wird die Aufgabe der Kindererziehung aus der staatlichen Notwendigkeit abgeleitet. Es heißt: «...so steht es dem Manne zu, über die Frau und die Kinder zu regieren, über beide als über Freie, aber nicht in derselben Weise, sondern über die Frau als Staatsmann und über die Kinder als Fürst... Die Herrschaft über die Kinder ist eine königliche. Denn der Erzeugende geht in der Liebe und im Alter voran, und dies ist das Bild der königlichen Herrschaft» (I, 77f).

Der Hausherr muß allen Mitgliedern seines Hauses gegenüber eine anleitende Verantwortung übernehmen. Hinsichtlich des Verhältnisses von Herr und Knecht schreibt Aristoteles, daß dieser ein Produktionsmittel, ein Werkzeug ohne Seele sei (*Politik* I, 60), so daß er beliebig vom Herrn eingesetzt werden kann. Andererseits hat aber der Herr doch auch eine sittliche Pflicht ihm gegenüber. Er muß ihn zu «der ihm entsprechenden Tugend bringen... Die Sklaven müssen vielmehr noch mehr ermahnt werden als die Kinder» (*Politik* I, 80). Eine solche erziehungsähnliche Verpflichtung den Knechten gegenüber erwähnt Ägidius weder in II, 2, 3 noch in II, 3, dem Teil der Ökonomik, der das regimen familiae vel ministrorum darlegt. Dadurch unterstreicht Ägidius die Bedeutung der Kindererziehung. Die moralisch fördernde Behandlung, die den Kindern zukommen soll, setzt diese von den Knechten krass ab.

Die Stellung des Hausherrn im Vater-Kind Bezug ist zwischen den beiden Autoren sehr verschieden. Ägidius betont den absolutistischen Zug in diesem Herrschaftsverhältnis. Weder Verträge noch Übereinkünfte stehen zwischen ihnen, noch die Möglichkeit der Wahlfreiheit: der Untergebene, das Kind, kann sich den Herrscher, den Vater, nicht

aussuchen, was im bürgerlichen Regierungsverhältnis möglich ist. Es darf auch keinen Widerstand leisten, weil die königliche Herrschaft der Liebe zum Untertanen entspringt und jeder verpflichtet ist, dem zu gehorchen, von dem er sich geliebt weiß (291-293, 296).

Das entscheidende Kriterium in dieser Beziehung ist die Familie als der Ort der Erziehung. Aristoteles tritt dagegen für eine öffentliche Erziehung ein, die von privater Willkür befreit ist: «Ferner muß man in jeder Fähigkeit und Kunst zur Ausübung vorgebildet und vorher geübt worden sein, und so offenbar auch auf das tugendhafte Verhalten. Und da das Ziel des Staates eines ist, so muß auch die Erziehung für alle eine und dieselbe sein, und die Fürsorge dafür muß staatlich und nicht privat geregelt werden und nicht so wie jetzt, wo ein jeder privat sich um seine Kinder kümmert und ihnen privat eben das beibringt, was er will. Denn gemeinsame Tätigkeiten sollen auch gemeinsam eingeübt werden. Man darf nicht meinen, daß irgendeiner der Bürger sich selbst angehöre, sondern alle gehören dem Staate; jeder ist ja ein Teil des Staates, und die Fürsorge für den einzelnen Teil geschieht in Hinblick auf die Fürsorge für das Ganze» (*Politik* 8, 307).

3. Die Erziehungsnotwendigkeit

Die Notwendigkeit zur Erziehung ergibt sich nach Ägidius aus der Neigung des Menschen zum Bösen: «Communitur enim quasi omnes viri proni sunt ad malum, et multo magis foeminae» (341). Das Böse besteht ganz grob in dem Gegensatz zu dem, was die Ethik verlangt. Ägidius gibt für es zwei Quellen an: das Körperliche und das Intellektuelle. Im ersten Fall ist es eine angeborene Konstitution, die als das Streben zum Lustempfinden, zum Genuß, zum Sinnlichen, kurz: zur *lascivitas*, umschrieben wird. Man findet sie bei den heranwachsenden Menschen ausgeprägt: «Sunt enim primo iuvenes insecutores passionum, et maxime insequuntur concupiscentias circa corpus» (192). Sie äußert sich allerdings schon im ersten Augenblick des Lebens: «...connaturale est nobis delectari, quod ab ipsa infantia delectari incipimus» (301). Bereits der Säugling dokumentiert und lebt seine Lüsternheit: «Nam et pueri statim delectantur, cum incipiunt suggere mammas» (301).

Die zweite Quelle des Bösen liegt in einem Mangel an Bildung, aus dem heraus die Menschen ihre Handlungen nicht den ethischen Normen anpassen können. Die Schwierigkeit besteht darin, daß die menschliche Erkenntnis bei der Wahrnehmung beginnt: «Dicebatur enim supra,

nostram cognitionem incipere à sensu, et maxime nobis nota esse sensibilia; inde est ergo quod communiter homines non reputant nisi sensibilia bona. Quia ergo tantum habemus impetum ad delectationes sensibiles, vt plurimum delinquimus in talibus» (341). In diesem Vorgang wird allein schon die Hochschätzung der empirischen Dinge getadelt, die Tendenz zum Sinnlichen. Die Probleme, die daraus erwachsen, sind aber noch gravierender, denn es besteht ein erheblicher und wichtiger Unterschied zwischen Wahrnehmung oder Erfahrung und Wissen: «...vniuersaliter tamen homines male nati sunt ad sciendum: quia nostra cognitio incipit à sensu et à posterioribus» (305). Die Wahrnehmung ist kein geeignetes Mittel, um aus ihm Handlungen abzuleiten. Denn die Dinge können einen Anschein vermitteln, der ihrem Wesen entgegengesetzt ist. So entsteht die Gefahr, daß die Menschen glauben, das Gute zu tun und in Wahrheit das Böse verwirklichen: «Delectationes enim sensibiles illicitae licet simpliciter sint prauae et fugiendae: possunt tamen esse bonae secundum apparentiam» (327). Das Wissen dagegen besteht in der Kenntnis der Wahrheit, die erlaubt, den ethischen Normen konform zu handeln. Das Böse verdankt seine Existenzmöglichkeit demnach der Differenz von Realität und Idealität.

Es ist die Aufgabe der Erziehung, die menschliche Neigung zum Bösen zu beherrschen. Aufmerksamkeit verdient, daß nicht von einem tatsächlichen, sondern einem potentiellen Habitus gesprochen wird. Der Mensch ist nicht endgültig böse, sondern er ist zum Bösen geneigt, bekundet seine Sympathie für das Verwerfliche. Er wird mit einer gekrümmten Rute verglichen, die quasi zum Bösen herabgezogen wird, aber die Flexibilität hat, in der Verfolgung des Guten geradezustehen: «...vt plurimum enim homines secundum mores sunt quasi quaedam virga inclinata ad malum. Vnde et Philosophus circa finem 2. Ethic. hoc modo docet nos dirigere ad bonos mores, quo dirigitur virga tortuosa. Volens enim virgam tortuosam rectificare, inclinat eam ad partem contrariam valde, quae sic inclinata redit ad medium et ad rectitudinem» (302).

Der Pädagoge hat zwei Mittel zur Verfügung, um diese menschliche Neigung zum Bösen abzuwehren: die Verankerung von guten Gewohnheiten und die Anwendung der Vernunft.

Das Hauptargument des Ägidius in der Kindererziehung und sein fast ausschließliches Mittel ist die Gewohnheit. Sie wird in ihrer Macht mit der der Natur verglichen: «Videmus enim quod consuetudo est quasi altera natura, vt dicitur in libro De memoria et reminiscencia: ratio

autem huius assignatur in Rhet. Ubi dicitur, quod natura est consuetudo saepe. Saepe autem propinquum est ei quod est semper: quare consuetudo est propinqua naturae. Quanto ergo aliquid est assuetum, tanto magis vititur in naturam, et tanto feruentius adhaeremus illi» (299).

Die mächtige Verhaftung der Gewohnheit bezieht sich ebenso auf positive wie auf negative Inhalte. Wenn der Mensch in jungen Jahren nicht «reguliert» wird, manifestiert sich seine Neigung zum Bösen, so daß er schlechte Gewohnheiten annimmt: «Nam quia iuvenes molles sunt et ductiles, si sine fraeno sequantur lasciuias, statim imprimuntur in eis habitus vitiosi: sicut in cera molli et ductili statim imprimitur forma sigilli» (302).

Die böse Gewohnheit, die, weil sie in ihrer Mächtigkeit der Natur ähnlich ist, sehr fest haftet, wird so sehr gefürchtet, daß alle Anzeichen ihrer Ausbreitung radikal bekämpft werden. Pseudothomas beschreibt die Möglichkeit des Guten bei einem bösen Menschen als ebenso gering wie die, daß ein Neger eine weiße Haut bekommt (232/608).

Wenn man die Kinder streng beaufsichtigt und sie dazu anhält, die naheliegenden, zum Bösen tendierenden Handlungen zu unterdrücken, gelingt es, daß sich die guten Gewohnheiten etablieren: «Sic nos, quia obliquitatem et pronitatem habemus ad malum, et ad delectationes illicitas, debemus per multum tempus ab illicitis delectationibus abstinere, vt possimus hanc pronitatem vitare. Immo sicut virga rectificanda ad partem contrariam, vltra medium inclinatur vt possit ad medium redire: sic et nos in fugiendo delectabilia, debemus vltra medium nos facere, idest debemus multas delectationes etiam licitas cauere, vt faciliter ab illicitis abstinere possimus» (302). Diese gute Gewohnheit, die über der ursprünglichen Natur des Menschen errichtet wird, heißt die zweite Natur des Menschen: «...consuetudo sit quasi altera natura... (304).

Consuetudo ist somit ein Ziel und ein Mittel der Erziehung. Die Gewohnheit ermöglicht es, daß die Kinder glaubensstark werden, wenn ihnen früh genug die Religion mitgeteilt wird (299). Auch im Studium ist sie der entscheidende Motor. Denn es ist für Ägidius mehr ein Problem der Übung und Wiederholung, ob ein Mensch zur Perfektion des Wissens kommt. Bei diesem anspruchsvollen Gegenstand wird es nötig, möglichst viel Zeit auf ihn zu verwenden. Vordringlicher aber ist noch, für die diffizile Beschäftigung eine Motivation zu schaffen. Sie stellt sich dadurch her, daß die Auseinandersetzung mit einem Gegenstand zur Gewohnheit wird, so daß in der Folge Aufmerksamkeit und Interesse für ihn entstehen: «...cum secundum Philosophum in Polit. nobis magis

placeant illa opera, ad quae sumus ab ipsa infantia assueti: quia quilibet est magis intentus, et feruens circa ea quae sibi magis sunt placita; vt possimus esse attenti et feruentes circa studium literale, ab infantia insudandum est literalibus disciplinis» (304).

Im dritten Aufgabenbereich der Erziehung, bei der Erzielung guter Sitten, ist die Gewohnheit gleichfalls wichtig. Hier wird angeraten, sich im Gegenteil dessen zu üben, was die ursprüngliche Neigung evoziert. Selbst die erlaubten Genüsse sollen für eine Zeit nicht ausgekostet werden, damit die Abstinenz von den verbotenen Genüssen leichter fällt (302).

Der Sinn der Methode zu gewöhnen liegt in einer festen Anpassung an die Normen des ethischen Handels. Sie errichtet einen automatisierten Mechanismus. Es bleibt zu fragen, inwieweit sich die gute Gewohnheit festsetzen kann. Oder anders: Nimmt Ägidius an, daß der Mensch besser wird? Wird die ursprüngliche Neigung zum Bösen in eine Neigung zum Guten verwandelt oder wird sie nur überlagert und niedergehalten?

Eine erste Antwort auf diese Frage ergibt sich an der Stelle in II, 2, 10, wo von der Erinnerung die Rede ist. Wie noch genauer zu zeigen sein wird, kann das Kind in der ersten Lebensstufe, bis etwa zu sieben Jahren, sein Genießen ausleben, ohne daß der Pädagoge es beeinflussen oder unterdrücken würde. Es lassen sich auch in späterer Zeit noch Gelegenheiten denken, wo sich die Neigung zum Bösen aktualisiert, wo sich das Begehren (*lascivia*) erfüllt. Von solchen Situationen bleibt eine Erinnerungsspur zurück, die jedesmal aufs Neue eine Gefahr darstellt, wenn sie angerührt wird. Aus diesem Grund wird das lästerliche Reden unterbunden, weil es die Erinnerung an unerlaubte Freude weckt und verstärkt zur bösen Tat drängen kann: «*Ipsa enim locutio turpem facit in nobis memoriam delectabilium illicitorum: qua facta, augetur concupiscentia circa illa: concupiscentia vero augmenta facilius inclinamur ad ipsa: propter quod bene dictum est, quod corrumpunt bonos mores colloquia praua*» (315).

Wenn durch äußere Anlässe es möglich ist, die Erinnerung an den verbotenen Genuß zu wecken, dann ist der Mensch stets von dem Drängen nach ihm bedroht. Die zweite Natur kann also die ursprüngliche nur überdecken, aber sie kann sie nicht durch Verwandlung auflösen. Pseudothomas mißt der Gewohnheit mindestens ebensoviel Bedeutung bei wie Ägidius. Auch hier findet man die Begründung der Erziehungsnotwendigkeit in den ursprünglichen Anlagen des Menschen zum Bösen. Ihr Ursprung wird aus der Erbsünde abgeleitet. Der Mangel wird als der

Zustand beschrieben, «worin sich die Menschen befinden nach der Sünde der ersten Eltern» (216/604).

4. Die Erziehungsmöglichkeit

Es wurde früher erwähnt, daß der Begriff des regimen zwei verschiedene Haltungen umfaßt, das regimen ipsius sui, die Selbsterziehung, und das regimen alterius, die Fremderziehung. Wenn man versucht, die Ziele der Selbsterziehung auf die der Kindererziehung zu beziehen, stellt man fest, daß die letztere einen propädeutischen Charakter trägt. Daraus folgend ergibt sich die Frage, ob zwischen beiden eine notwendige Beziehung besteht.

Das Kapitel II, 2, 7 spricht von der Forderung der intellektuellen Ausbildung der Kinder. Ihr Ziel ist, den wissenschaftlichen Diskurs korrekt vorzutragen, aufmerksam und eifrig zu sein und zur Vollkommenheit in der wissenschaftlichen Ausbildung zu gelangen: «Decet enim volentes literas discere, literales sermones scire distincte proferre. Decet etiam eos esse attentos, et studiosos circa ea, quae in literis traduntur. Tertio decet ipsos, secundum modum sibi possibilem, ad perfectionem scientiae peruenire» (303f).

Das Studium ist für die fürstlichen Kinder unerläßlich, weil sie als spätere Fürsten klug sein müssen. Die Klugheit selber stellt sich aber durch mehr und vielfältigere Mittel als das des Studiums ein. Das Kapitel II, 2, 8 zeigt, daß sich die wissenschaftliche Ausbildung der Kinder auf die Vermittlung der moralischen Disziplinen beschränkt. Die Kinder sollen durch sie in den Stand gesetzt werden, glaubensstark zu sein und jenes Wissen zu besitzen, mit dessen Hilfe sie sich und andere regieren können: «Maxime igitur decet ipsos bene se habere circa diuina, et esse instructos et firmos in fide, et illas scientias scire, per quas quis se et alios nouit regere et gubernare. Huiusmodi autem sunt scientiae morales. Alias ergo scientias in tantum decet eos scire, inquantum deseruiunt morali negotio» (310).

Die Klugheit birgt in sich die Dimension einer moralischen sowie einer intellektuellen Tugend, die die unabdingbare Voraussetzung zur Erreichung des finis boni ist (61-63). Sie besteht aus dem Zusammenspiel von memoria, prouidentia, intellectus, ratio, solertia, docilitas, experientia und cautio (66). Prudens darf nur der genannt werden, der sich und andere zu regieren weiß: «Nam (...) ex hoc aliquis dicitur esse prudens, quia sufficiens dirigere se et alios in aliqua bona, siue in aliquos bonos

finis» (66). Prudentia erreicht der Herrscher nicht, indem er den Eitelkeiten nachhängt (intendere vanitatibus), sondern indem er sitzt und ruht und über die rechte Regierungsart nachdenkt. Dazu muß er die Weisheit der alten Philosophen und die Geschichte seines Landes samt den Taten seiner Vorgänger kennen. Er muß über die Zukunft und den Nutzen des Reichs und über die guten Gewohnheiten und Gesetze seines Volks nachdenken (69f).

Die Gegenüberstellung der Ziele des Studiums für die Kinder und der Gewinnung der Klugheit für den Herrscher zeigt, daß die Kinder durch das Studium noch nicht klug geworden sind. Ihnen fehlt, solange sie noch vom Erzieher abhängen, die erste Voraussetzung der Klugheit: die Fähigkeit, sich und andere zu regieren. Ihre Erziehung muß erst abgeschlossen sein, was zwischen dem 21. und 27. Lebensjahr der Fall ist (338), damit sie diese Forderung erfüllen können. Es bleibt als Resultat aus diesem Vergleich, daß das Studium nur einen vorbereitenden Teil zur Erreichung der Klugheit darstellt, die Hauptelemente muß sich das Kind im erwachsenen Alter durch vielfältige andere Mittel erwerben.

Ähnliches kann man feststellen, wenn man die Beschreibung der Tugenden, die in I, 2 zusammengefaßt wird, mit der Erziehung der Kinder zu guten Sitten vergleicht. Bezüglich der Anleitung zum wahrhaftigen Reden liegt es nahe, die Tugend der veritas darauf zu applizieren. Bei näherer Untersuchung stellt sich aber heraus, daß die beiden Elemente nur lose miteinander verbunden sind. Die Kindererziehung richtet sich darauf, das lüsterne, lügnerische und unüberlegte Reden zu regulieren und die Liebe zur Wahrheit zu befestigen (314f). Die Tugend der veritas ist dagegen sehr spezifisch gefaßt, sie bezeichnet die Aufrichtigkeit, mit der der Sprechende über seine eigene Person urteilt: «Est autem Veritas (...) quando aliquis non est hypocrita nec iactator, sed apertus, et verbis et factis ostendit se talem, qualis est» (55). Die Wahrheit zu sagen, ist eine Notwendigkeit, erst die Wahrheit über sich zu sagen, wird eine Tugend genannt. Kinder, die lügnerisch und lüstern reden, brauchen erst die Übung, die Wahrheit zu sagen, bevor sie die Tugend der veritas erwerben können.

Im verlangten Modus des Sehens könnte man, wie überhaupt bei den Themen Reden, Hören und Sehen (II, 2, 10), einen Bezug zur Tugend der humilitas vermuten. Von den Kindern wird verlangt, keine schändlichen und lasterhaften Objekte zu betrachten und ihre Augen unter Kontrolle zu halten, die Lider mit Reife zu erheben und nicht mit dem Blick überallhin zu schweifen. Dieses Verhalten ist für einen

Herrscher ungebührlich, darum soll er sich schon in Kinderjahren in das rechte finden, damit es ihm, wenn er ein Mann ist, leichter fällt: «...nam *facilius quis vir factus obseruat quod ab infantia assuevit*» (316). In diesem Satz wird eine Beziehung zwischen Kindheit und Erwachsenenheit hergestellt, wobei man aber vermuten kann, daß ein Erwachsener die Forderungen der Sittlichkeit auch dann erfüllen kann, wenn er in der Kindheit nicht dazu angehalten wurde.

Die Erziehung im Reden, Sehen und Hören zielt nicht auf die Tugend der *humilitas*, denn diese steht in Beziehung zum Stolz. Die *humilitas* hält den Menschen davon ab, über Gebühr Hervorhebung und Ehrung zu suchen: «*Intendit enim humilis reprimere superbias, et moderare deiectiones*» (126). Im erwähnten Kapitel der Kindererziehung aber spricht Ägidius von einer Mäßigung des Agierens, einer gewissen Weltabwendung durch Begrenzungen der Wahrnehmung und des Sprechens; diese steht mit keiner Tugend in direktem Zusammenhang, es geht vielmehr um eine grundsätzliche Disposition, die Unterdrückung der Begierde.

Das wesentliche Argument des Kapitels II, 2, 10, die Zurückdrängung der *lascivia*, zieht sich als Gerüst auch durch die Kapitel 11 und 12 über Essen, Trinken und Sexualität. Die Ausführungen lassen die Nähe der Tugend *temperantia* vermuten, die auch tatsächlich (320) erwähnt wird. *Temperantia* ist die letzte der Kardinaltugenden und reguliert den rechten Umgang mit dem Genuß: «*Sic Temperantia, media est inter delectationes, et insensibilitates*» (90). Sie richtet sich auf das Ausleben der fünf Sinne Schmecken, Fühlen, Sehen, Hören und Riechen (90-94). Sie ist ein Verbund von *sobrietas*, *abstinentia*, *castitas* und *pudicitia*, Nüchternheit beim Trinken, Enthaltensamkeit beim Essen, Sittenreinheit, die keine sexuellen Akte zuläßt, und Schamhaftigkeit, die sich selbst die sexuellen Gesten versagt. In den Kapiteln II, 2, 11-12 wird von *sobrietas* und *abstinentia* gesprochen, ferner von der Schwierigkeit, mit dem Drängen der Sexualität umzugehen. Von *castitas* ist nicht die Rede. *Pudicitia* wird in II, 2, 13 angerührt. Man kann demnach konstatieren, daß sich die Forderungen in der Erziehung der Kinder bezüglich der Sexualität sehr der Tugend der *temperantia* nähern.

In II, 2, 13 ist von der Ehre die Rede, die sich in den Kleidern manifestiert und wie die Kinder an dieses Problem herangeführt werden sollen. In I, 2, 24 wird als eine der Tugenden *honoris amor* beschrieben. Sie bedeutet, daß der Mensch für sein Bemühen, gut zu handeln, das Lob der anderen, das ihm rechtmäßig zusteht, schätzen soll, was er durch die

Zur-Schau-Stellung seiner Ehre zeigen darf: «Nobis igitur debet esse curae de honore, non quod simus ambitiosi, nec quod finem nostrum ponamus in honoribus, sed quod agamus opera honora digna» (119). II, 2, 13 ist ein Hinweis auf die Tugend der Ehrliebe, aber keine pädagogische Anleitung dazu.

II, 2, 14 behandelt den Umgang mit anderen Menschen unter der Pointierung, daß die schlechte Gesellschaft gemieden werden muß. Ägidius kennt eine Tugend, die sich auf den sozialen Verkehr richtet, die *affabilitas*, die «Leutseligkeit», auch *amicabilitas* genannt. Sie ist das Vermögen, richtig mit Menschen zu reden und Worte und Taten zur Unterhaltung zu ordnen: «Nihil est ergo aliud *amicabilitas*, siue *affabilitas*, de qua hic determinare intendimus, nisi recte conuersari cum hominibus, et ordinare opera, et verba nostra ad debitam conuersationem» (131). Die beiden Stellen haben demnach nur eine sehr geringe Verbindung.

Die Kapitel II, 2, 17 und 18 sprechen von der Rolle kriegerischer Übungen in der Erziehung der bürgerlichen und fürstlichen Kinder. Im ersteren der Kapitel ist von der Notwendigkeit der Gymnastik die Rede, um die Körperkraft zu festigen (335f). Im letzteren geht es um das Ausmaß dieser Ausbildung je nach Stand des Schülers. Der Zweck des Waffendienstes ist die Erreichung körperlicher Robustheit und die Angstlosigkeit angesichts der Waffen: «Exercitatio enim corporalis debita reddit corpus robustus, vt facilius duriciem armorum sustinere possit» (338f). «Licet ergo Reges et Principes non omnino ignorare debeant armorum vsum, nec sic debeant fugere corporales labores; vt effecti quasi muliebres, nec pro defensione regni nec pro alio casu audeant arma assumere» (339f). Es geht bei der militärischen Vorbereitung der Kinder nicht um Tapferkeit.

Die Tugend *fortitudo* ist das Mittel zwischen Kühnheit und Angst: «Erit igitur *Fortitudo* virtus quaedam reprimens timores, et moderans audacias» (83). Sie erweist sich in Gefahren, die ebenso aus Kriegen herrühren können wie vom Meer, von Krankheiten und anderem mehr (83). Sie verwirklicht sich durch die Willensanstrengung, Angst zu unterdrücken und Kühnheit zu unterlassen (85f). Man muß insgesamt feststellen, daß das Verhältnis zwischen der Kindererziehung und der Selbstregierung nur lose ist. Von den Tugenden, die im ersten Buch aufgezählt werden, und die in der Selbsterziehung zu beachten sind, *prudentia*, *iustitia*, *fortitudo*, *temperantia* (die vier kardinalen), *honoris amor*, *magnanimitas*, *largitas*, *magnificentia*, *mansuetudo*, *veritas*, *affa-*

bilitas und eutrapelia wird keine vollständig auf die pädagogische Einwirkung in der Kinderzeit bezogen; die größte Näherung geschieht im Gebiet der temperantia.

Ägidius deutet den Bezug der Kindererziehung auf die Selbsterziehung dadurch an, daß er einmal sagt, die Gewöhnung in der Kinderzeit erleichtere das Betragen in der Erwachsenenzeit. Andersherum wird in der Monastik an keiner Stelle auf die Erziehung in der Kindheit verwiesen. Man liest dagegen Formulierungen wie: «His visis de leui patet, quomodo nosipsos facere possumus temperatos» (93), die den Eindruck entstehen lassen, daß die Erziehung in der Kindheit keine unbedingte Voraussetzung für die Einhaltung ethischer Normen im Erwachsenenalter ist, obwohl immer wieder betont wird, daß jenes dieses erleichtert, und obwohl die Gefahr der bösen Gewohnheit und die Dringlichkeit ihrer Vermeidung bedeutet wurde. Der Pädagogik des Kindheitsalters wird nicht zugestanden, den Erwerb einer Tugend vollständig leisten zu können. Die Kindererziehung bleibt lediglich ein fördernder Beitrag, der allgemeine Dispositionen schafft, die für den späteren Habitus der Tugend hilfreich sind. So deutet der wissenschaftliche Unterricht auf die Klugheit, so ist der Kriegsdienst eine Vorübung für die Tapferkeit und eine Askese im Essen und Trinken die Grundlage für die Mäßigkeit.

Der geringe Erfolg der Kindererziehung für die sittliche Haltung der Erwachsenen begründet sich im biologischen Wachstumskonzept, das in den Begriffen von *aetas imperfecta* und *aetas perfecta* dargestellt wird. Die Kinder unter sieben Jahren werden als «pueros... in aetate primitua» bezeichnet (328), Erwachsene als «qui... in aetate perfecta» (304). Kinder, die erzogen werden müssen, bleiben solange in pädagogischer Abhängigkeit, als sie die *aetas perfecta* noch nicht erreicht haben: «... cum filij venerint ad aetatem perfectam futuri sunt dominari» (336). Der Zeitpunkt des Wechsels zwischen den beiden Lebensaltern wird zwischen dem 21. und 27. Lebensjahr angesetzt: «Sic ergo regendi sunt iuuenes a decimoquarto anno vltra; vt a decimoquarto anno vsque ad vigesimumprimum, vel vsque ad vigesimumquintum, vel usque ad vigesimumseptimum...: quia tunc quasi peruenerunt omnimode ad suam perfectionem, debent esse tales, vt scient seipsos regere et gubernare» (338).

Das entscheidende Kriterium zur Unterscheidung von *imperfectas* und *perfectas* liegt im Maß der Vernunft, das der Mensch in Abhängigkeit von seinem Lebensalter besitzt. Pueri zeichnen sich durch einen Mangel an Vernunft aus, «rationis defectus» (301), der sich allmählich

und langsam auflöst: «a quartodecimo anno, quia tunc perfectius participare incipiunt rationis vsum...» (334).

Das Kind, dem je nach Alter mehr oder weniger von der Kraft der Vernunft fehlt, kann nur durch die Gewöhnung erzogen werden. Das deutet darauf hin, daß die Erziehung wenig Möglichkeiten hat, die Entfaltung der Vernunft zu beeinflussen. Wie sich im Einzelnen die pädagogische Einwirkung auf das biologische Wachstum einstellt, werden die folgenden Kapitel zeigen. Der erwachsene Mensch besitzt die Vernunft, mit deren Hilfe er seine Leidenschaften mäßigen und die Tugenden realisieren kann: «per virtutes enim debemus habere rationes rectas, passiones moderatas et operationes exteriores adaequatas, et mensuratas» (51). «Dictum est enim virtutes illas esse circa passiones quas per se habent moderare, et adaequare» (53).

Erziehung, regimen, wird vorrangig als die Selbstregulierung des vernunftmäßigen, erwachsenen Menschen gedacht. Das Vorhaben, Kinder zu erziehen, die im Gegensatz dazu als leidenschaftlich definiert sind, ist zunächst als schwierig zu betrachten. Nicht zuletzt darum wird die Kindererziehung, ihre Notwendigkeit und ihr Nutzen von Ägidius in der Breite von vier Kapiteln (II, 2, 1-4) dargelegt und verteidigt.

Diese Zusammenhänge lassen den Erziehungsbegriff des Pseudothomas verständlicher werden. Sein Bildungsideal kumuliert in disciplina (Zucht). Sie ist zweifach definiert: «Einmal bedeutet es soviel als Züchtigung, sei es durch Worte oder durch Schläge, um jemanden zu bessern (...disciplina, quae ad alicuius correctionem adhibetur, sive verba, sive verbera) ...In anderer Weise versteht man unter Zucht soviel als Bildung, d.i. die geordnete Bildung des ganzen äußeren Benehmens (...disciplina ordinatio conversationis exterioris)» (262/615f)

Erziehungsziel und Erziehungsmittel fließen in einem Begriff zusammen, letztere sind von drastischer Art. «Es reicht aber eine bloße Unterweisung mit Worten dagegen nicht aus; im Gegentheil eine Zucht mit Strenge und selbst mit Schlägen ist nothwendig... Schläge sind von großer Wirkung; durch sie werden ja auch die unvernünftigen Thiere unterwiesen und geregelt... Ja, Züchtigung bis zur Zerbläuung ist heilsam, die Sünden zu vertreiben, wie es in den Sprüchen heißt: «Zerbläuung bis zu Wundmalen reinigt vom Bösen» (Spr. 20)» (216f/604). Weil dem Kinde die Vernunft und das Böse in Form der Erbsünde so stark ist, muß äußere Gewalt angewendet werden, muß der Mensch wie ein Tier dressiert werden. «Die Zucht unterwirft ...den Leib dem Geiste, und führt den Menschen zum Stand der Unschuld zurück» (265/616).

Ägidius spricht nicht von Schlägen als Erziehungsmittel. Die straffenden Handlungen des Erziehers bleiben im Verbalen, sie werden mit «mahnen» und «hindern» und als Äußerstem mit «hart anfahren» geschildert, «monere», «cohibere», «increpare». Zudem betont er, daß die Vernunft bereits in der Kinderzeit, im dritten Lebensalter, in Anfängen festgestellt werden und darum in das Erziehungsbemühen eingeschlossen werden kann. Somit findet seine Leitidee der prudentia in liberaleren als den von Pseudothomas geschilderten Erziehungsmethoden direkten Ausdruck. Zur Ergänzung sei angefügt, daß Ägidius disciplina einmal in der Bedeutung «Ordnung des äußeren Benehmens» benutzt, nämlich im Abschnitt über die Gesten: «Videmus enim prudentes et bonos mores habere gestus ordinatos et honestos: cohibent enim sua membra, ne aliquem motum habeant, ex quo quis coniecturari possit elationem animi, vel insipientiam mentis, vel intemperantiam appetitus. Est enim homini necessaria disciplina in gestibus» (323). In der Regel verwendet er es aber im Zusammenhang mit geistiger, nicht mit körperlicher Bildung, nämlich zur Bezeichnung der wissenschaftlichen Fächer. Ihre stringente Methode, die Ägidius mehrmals unterstreicht, ist der Zucht der Geistes förderlich. In der Pädagogik des Ägidius ist im Vergleich zu der des Pseudothomas sehr bezeichnend, daß das Zentrum von einer affektiven auf eine intellektuelle Grundlage verschoben wird, während der gegebene Begriff der disciplina bestehen bleibt: «Nam modus sciendi noster, est vt per debita argumenta, et per debitas rationes manifestemus propositum. Oportuit ergo inuenire aliquam scientiam docentem modum, quo formanda sunt argumenta, et rationes. Nam nisi modum arguendi sciremus, possemus in arguendo peccare, et per consequens decipi» (306f).

Angesichts der anthropologischen These, daß Kinder nur über eine mangelhafte Vernunft verfügen, und angesichts der ausführlichen Begründung der Kindererziehung in II, 2, 1-4 darf man sich fragen, inwieweit Vorschläge zur Kindererziehung als Selbstverständlichkeit angesehen wurden. Die Überlegung muß Spekulation bleiben, solange sie sich nur auf den Text des Ägidius stützt. Allerdings darf man einen entsprechenden Verdacht angesichts des Sprichworts formulieren, das Pseudothomas erwähnt, daß nämlich «ein junger Heiliger ein alter Teufel» sei (259/615). Er schließt sich ihm nicht an, sondern nennt es eine Abscheulichkeit der Toren, die mit diesem Argument die frühzeitige Sittenbildung der Kinder abwenden wollen. Da er es erwähnt, ist es legitim, sich mit ihm auseinanderzusetzen. Es mag die Meinung aus-

drücken, daß die Kinder aufgrund ihrer mangelnden Vernunft nicht in der Lage sind, die pädagogische Anleitung in der rechten Weise aufzunehmen, daß sich die guten Erfolge der frühen Jahre, sei es aus Rache oder Mißverständnis, später in ihr Gegenteil kehrten. Pseudothomas setzt sich ebenso wie Ägidius sehr lange mit der Legitimierung der Kindererziehung auseinander (V, 1-9 + 14). Ihm bleibt jedoch das Problem, wie der Mangel an Vernunft kompensiert werden könne. Er erhofft sich das richtige Mittel zur Erreichung guter Sitten bei den Kindern im Austreiben des Bösen mittels Prügel bis zum Zerbläuen (217/604). Daß er selbst diese Behandlung nicht als Erziehung im Sinne von Besserung und Bildung ansieht, beweist Pseudothomas im Kapitel «Über den wahren Adel»: «Sklaven werden nur durch Strafen gebessert, wie die Schrift sagt (Spr. 29): «Ein Knecht kann durch Worte nicht gebessert werden»» (35/559). Von dieser Stelle aus eröffnet sich der Sinn des Problems, das oben bereits angerissen wurde: der Notwendigkeit, «Kinder» in Absetzung von «Knechten» als der Erziehung bedürftig und vor allem als für ihre Wirkung empfänglich zu definieren. Auf dem Hintergrund der Texte von Ägidius und Pseudothomas allein ist der Wert der folgenden Schlußfolgerung noch nicht genügend abgesichert. Es ergibt sich der Verdacht, der durch weitere Texte noch gestützt werden muß, daß der Wunsch zur Kindererziehung als unmöglich galt, und daß sich in Texten wie denen von Ägidius und Pseudothomas eine zur herrschenden oppositionelle Meinung ausdrückt.

Die Legitimation der Kindererziehung bei Ägidius ist: «Et quia hoc, tantum existit bonum, non debet per negligentiam praeteriri» (301). Die Gewohnheit, die sich mit Hilfe des Erziehers beim Kind etabliert, bewirkt eine Verminderung des Bösen in der Kindheit, die Erleichterung des Guten im Alter und für alle einen höheren sozialen Nutzen. Pseudothomas beruft sich in dieser Hinsicht auf die Heilige Schrift, die sagt (Eccl. 7): «Hast du Söhne, so unterweise sie» (216/604).

Ein Erziehungsmittel neben der Gewohnheit, wenn auch von ungleich geringerer Bedeutung, ist für Ägidius die Vernunft. Er gesteht den Kindern zu, daß sie in der dritten Lebensstufe, ab 14 Jahren etwa, über soviel Vernunft verfügen, daß man ihren Geist schulen kann: «Sed a quartodecimo anno, quia tunc perfectius participare incipiunt rationis vsum, non solum curandum est quomodo habeant bene dispositum corpus, et bene ordinatum appetitum, sed etiam quod sint prudentes, et quod habeant bene illuminatum intellectum» (334). Sie werden zu «scientificas considerationes» angeleitet, die sich hauptsächlich auf die

moralischen Disziplinen beziehen. Sie lernen also die Grundsätze der Ethik, nach denen sie dank der erwachenden Vernunft beginnen können, ihr Handeln nach dem Ideal der Norm zu regulieren: «sed a decimoquarto anno vltra si iuuenes se refraenent ne passiones et lasciuias insequantur, efficiuntur dispositi vt sint sufficientes auditores moralium, per quae se et alios gubernare cognoscant» (337f).

Als ein Erziehungsmittel ist nach der ägidianischen Lehre auch der Lehrer anzusehen. Er ist sozusagen die geliehene Vernunft, die dem Kind die eigene, noch nicht vorhandene, ersetzt. Das Kind wird als begierlich und lüstern beschrieben, das seine Handlungen mangels Vernunft nicht lenken kann. Es erhält darum einen Pädagogen, der diese Aufgabe übernimmt: «Philosophus circa finem 3. Ethicorum, concupiscibilem siue sensualitatem assimilat puero, et rationem assimilat paedagogo. Sicut ergo concupiscibilis indiget ratione dirigente et regulante: sic puer indiget magistro et paedagogo» (311). Wenn die Kinder dann zur vollkommenen Reife gekommen sind, mit 21, 25 oder 27 Jahren, können sie diese Hilfsvernunft entlassen und nach ihrer eigenen Vernunft sich regieren: «Ex tunc ergo non indigent paedagogo, sed per ea quae diximus in primo libro qui est de regimine sui, possunt documenta accipere, qualiter seipsos regant» (338).

Zusammenfassend läßt sich die Erziehungskonzeption des Ägidius folgendermaßen schildern: Die Welt steht unter der Regierung Gottes, der aber seine Macht in bestimmter Weise an die Menschen abgibt und somit besondere Strukturen der Naturordnung etabliert. Diese ist vor allem dadurch gekennzeichnet, daß die Menschen in Hinblick auf ihre Güte, ihr Vermögen (intelligentia), hierarchisch geordnet sind. Sie erhalten damit einen mehr oder minder ausgeweiteten Wirkungskreis, in dem Maß, wie sie für ihr eigenes Handeln und auch für das anderer Menschen selbst verantwortlich sein können. Somit ist ein Teil des Wertes durch die soziale Stellung von seiten der Natur mitgegeben. Ein zusätzlicher Teil erwächst ihnen durch die Erfüllung der Aufgaben, für die sie vorgesehen sind. Der König muß sich als legitimer Herrscher erweisen und in Gottes Auftrag sein Reich regieren, der Hausvater seine Familie. Je niedriger ein Mensch steht, desto enger sind die Grenzen seiner Möglichkeit, sich dem ethischen Ideal aus eigenem Vermögen anzunähern, desto mehr ist er auf seine Oberen angewiesen, die ihn in ihrer Regierung entsprechend anhalten, das gesetzte Ziel zu erreichen. Die Verpflichtung der Übergeordneten, für das Leben der Untergebenen zu sorgen, bezieht sich nicht so sehr auf deren materielle Existenz, als

vielmehr auf die Garantie des normativen Handelns. Die Verantwortung für die Erfüllung der aus der Naturordnung erwachsenden Pflichten ist nicht jedem einzelnen Menschen überantwortet, sondern ist immer eine Teilung und ein Zusammenspiel von Oberen und Unteren. Darum ist eine permanente Aufsicht des ersteren über letztere nötig, was sprachlich als Regierung (regimen) dargestellt wird. Diese Regierung kommt nie zu einem Ende, weil sich die Ausgangsposition, der spezifische Platz in der sozialen Hierarchie, und damit das Vermögen zu selbständiger Selbstregierung, nicht verändert. «Regierung» oder «Erziehung» ist die pflichtmäßig gelingende Herrschaft des Geistes über den Leib, der Vernunft über das Begehren. Der Kampf zwischen den beiden Mächten wird nie mit einer endgültigen Niederlage des Begehrens, des Bösen entschieden. Darum muß Erziehung ein Leben lang dauern und darum stellt sie auch keinen qualitativen Prozeß im Sinne von Fortschritt oder Zivilisation dar. Erziehung erleichtert jedem die Pflicht, die bestehende und geforderte Ordnung auszufüllen, sie beabsichtigt nicht, sie zu verändern, zu verbessern.

Die Ordnung ist mediatisierter Ausdruck von Gottes Wille, womit Ägidius im Vergleich zu Pseudothomas eine freiere Konzeption bietet. Die Einhaltung der ethischen Normen wird nicht eine Wohlgefälligkeit vor Gott genannt, sondern die Unterstützung des Allgemeinwohls. Sie beruht nicht auf blindem Gehorsam, sondern auf der Einsicht in die Notwendigkeit, also auf einer mittels der Vernunft abgewägten freien Entscheidung. Eine Verletzung der Ordnung heißt nicht Sünde gegen die Gebote, sondern Schaden am allgemeinen Wohl. Damit ist das ethische Handeln aus der unmittelbaren befehlend gehorchenden Konfrontation Gott — Mensch befreit. In ihm klingt eine Eigenverantwortung des Subjekts an, allerdings nur in bescheidenen Maßen, da die soziale Ordnung eine organische Struktur mit vielen Verzahnungen darstellt, durch die jedem eigenen Handeln enge Grenzen gesteckt sind. Das zeigt sich an der vermeintlich unbeschränkten Macht des Königs besonders deutlich. Er findet sein Maß in der Pflicht, einen vorgezeichneten Platz des Herrscheramts nach Gottes Willen auszufüllen. Nach diesem Modell ist jeder Einzelne begrenzt. Er muß seine Position im und gegenüber dem Organismus des Staates gemäß seiner sozial und subjektiv eigenen Güte ausfüllen. Seine persönliche Freiheit ist ganz der Allgemeinheit untergeordnet, was sich auch in der Formulierung des Generationenverhältnisses zeigt. Das Kind ist «die Gleichheit des Vaters», ein abgeschnittener Teil, der in seiner Identität völlig im Ganzen der Eltern aufgeht.

Aus dem Fundament der Naturordnung leitet sich eine Verschränkung von Politik und Pädagogik im Verhältnis der jeweiligen Referenz und Identität ab. Erziehung trägt einen universalistischen Anspruch und ist dennoch standes- und geschlechtsspezifisch verschieden. Die entscheidende Differenz der «besseren» Erziehung liegt im Besitz der Klugheit, die durch das wissenschaftliche Studium, insbesondere durch die moral-philosophischen Disziplinen, erarbeitet wird. Sie ermöglicht, mit Hilfe von Vernunft und Wissen die eigenen Handlungen nach den ethischen Prinzipien auszurichten.

Die Notwendigkeit zu dieser Erziehung ergibt sich aus der angeborenen Neigung des Menschen zum Bösen, d.h. der Sinnlichkeit und der Unwissenheit. Je unvernünftiger der Mensch ist, desto mehr ist er dem Bösen ausgeliefert. Die Vernunft wächst ihm während der langen Lebensperiode von der Geburt bis zur Mündigkeit zwischen dem 21. und dem 27. Jahr zu. Aus der Tatsache der Teilung des menschlichen Lebens in eine vernunftlose und eine vernunftbegabte Phase ergibt sich eine Teilung des Erziehungsbegriffs. Das eigentliche Wesen der Erziehung ist das *regimen ipsius sui* in der *aetas perfectionis*. Das *regimen liberorum*, die Kindererziehung, erscheint zunächst als Unmöglichkeit, weil die Grundlage des *regimen*, die Vernunft, die zwischen Trieb und Rationalität einen Ausgleich schafft, nicht vorhanden ist. Ägidius hebt aber den Mechanismus der Gewohnheit hervor, den die Hilfsvernunft des Kindes, die äußere Regierungsinstanz des Erziehers, instituieren kann. Somit erfolgt die Erziehung des Menschen in zwei Stufen. Zuerst werden die Kinder dazu angehalten, gute Sitten zu zeigen, im altertümlichen Sinn: sittsam zu sein, später wird von ihnen als Erwachsenen verlangt, die Tugenden zu besitzen, die Sittlichkeit zu verwirklichen.

Mit der Methode des verbalen Insistierens, das die Gewohnheit errichten soll, und mit der Betonung der Vernunft als Grundlage des menschlichen Handelns entfernt sich Ägidius von Pseudothomas und der patristischen Ethik. Hier ist die Unterwerfung unter Gott, die Haltung dessen, der blind gehorcht und erleidet, das Bildungsideal. Die Vernunft gefährdet den Menschen, er braucht Glaube und Demut, damit er Wissen, ohne Schaden zu stiften, anwenden kann. Das Kind hat entsprechend die Position des unvernünftigen Tieres, das nicht einmal Worten zugänglich ist, sondern nur durch drakonisches Prügeln abgeschreckt werden kann, Böses zu tun. Diese Konzeption ist im Erziehungsbegriff des Pseudothomas, der *eruditio*, enthalten. Es gilt für sie,

das Böse aus dem Menschen herauszuziehen. Die Gewaltanwendung muß deswegen so groß sein, weil das Kind keine Instanz bietet, die den Wunsch, das Gute durchzusetzen, unterstützen und fördern könnte.

(Fortsetzung folgt)

CHRISTIANE SCHRÜBBERS