



Separatum aus:

THEMENHEFT 11

Kathrin Lukaschek / Michael Waltenberger / Maximilian Wick (Hrsg.)

Die Zeit der sprachbegabten Tiere

Ordnung, Varianz und Geschichtlichkeit (in) der Tierepik

Publiziert im September 2022.

Die BmE Themenhefte erscheinen online im BIS-Verlag der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg unter der Creative Commons Lizenz [CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/). Die »Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung« (BmE) werden herausgegeben von PD Dr. Anja Becker (München) und Prof. Dr. Albrecht Hausmann (Oldenburg). Die inhaltliche und editorische Verantwortung für das einzelne Themenheft liegt bei den jeweiligen Heftherausgebern.

<http://www.erzaehlforschung.de> – Kontakt: herausgeber@erzaehlforschung.de

ISSN 2568-9967

Zitiervorschlag für diesen Beitrag:

Yun, Bee: Die Tierepik und der Ort des Politikrealismus im Mittelalter. Machiavelli begegnet dem Fuchs, in: Lukaschek, Kathrin/Waltenberger, Michael/Wick, Maximilian (Hrsg.): Die Zeit der sprachbegabten Tiere. Ordnung, Varianz und Geschichtlichkeit (in) der Tierepik, Oldenburg 2022 (BmE Themenheft 11), S. 289–312 (online).

Bee Yun

Die Tierepik und der Ort des Politikrealismus im Mittelalter

Machiavelli begegnet dem Fuchs¹

Abstract. Die Studie stellt das politische Denken von Niccolò Machiavelli (1469–1527) mit den mittelalterlichen Fuchserzählungen in einen Zusammenhang und diskutiert die ideengeschichtliche Implikation der Parallele. Im Vordergrund steht die sichtbare Affinität zwischen dem politikrealistischen Argument Machiavellis in ›Il principe‹ und dem Pragmatismus, der in den Fuchserzählungen seit dem 13. Jahrhundert zum Ausdruck kommt. Methodologisch greift die Untersuchung dabei auf kommunikationstheoretische Überlegungen zurück. Es wird gezeigt, dass der Politikrealismus Machiavellis von älteren Diskurstraditionen vorbereitet wird und insofern – anders als gemeinhin angenommen – keinen radikalen diskursiven Bruch darstellt. Zugleich wird die Bedeutung der erzählenden Literatur als einer wichtigen Quelle für die Rekonstruktion des Politikdiskurses in Spätmittelalter und Renaissance bekräftigt.

1. Der Politikrealismus im Mittelalter als Forschungsfrage

Die theoretische Literatur über die Politik kann nur einen sehr beschränkten Zugang dazu bieten, was über die Politik in einem Zeitalter und in einer Gesellschaft gedacht und gesagt wird. Viele dieser gedanklichen Inhalte werden durch die systematische Formalisierung des Denkens, die wir als Theorie bezeichnen, nicht erfasst. Das andauernde Interesse an Bildern, Metaphern und Mythen als Vorstufen oder Urgrund der Abstraktion lässt

sich aus dieser Sorge um die Beschränkungen der theoretischen Diskurse erklären (vgl. Blumenberg 1998 und 2001; Haverkamp/Mende 2009; Probst 2009; Sachs-Hombach 2005 und 2009). Die politiktheoretische Forschung, besonders die verstehende Theorieforschung, die rekonstruieren will, was zwar gedacht und irgendwie gesagt, aber eben nicht deutlich formuliert und geäußert wird, hat daher viele Gründe, auf die Einsichten aufmerksam zu werden, die die Beschäftigung mit den literarischen Quellen zeitigen kann.²

Schon der Umstand, dass die mittelalterlichen Autoren einer schmalen Schicht von Gelehrten angehörten, wirkt sich ungünstig aus, wenn man den Politikdiskurs nur im Blick auf deren Theorien zu rekonstruieren versucht. Wir können ja selbst heute nicht annehmen, dass die Politiker oder die Leute auf der Straße so denken und sprechen, wie die Universitätsprofessoren und Dozenten es tun. Es ist naheliegend, dass es damals außerhalb dessen, was wir in den theoretischen Texten lesen, viele Ideen und Redeweisen gab, die die Kommunikation über Politik in der mittelalterlichen Gesellschaft ausmachten. Ferner unterlagen die mittelalterlichen Denker und Schriftsteller vielen Regeln des angemessenen und anständigen Sprechens. Auch in unserer Zeit sind wir gewissen Regeln unterworfen; zumindest in demokratischen Ländern sind die modernen Denker aber vom Recht auf Meinungsfreiheit gut geschützt. Das war im Mittelalter nicht der Fall. Diese Einschränkungen verdoppeln unsere Schwierigkeiten. Wir brauchen nicht unbedingt die Theorie der Performanz von Erving Goffman (1959) zu kennen, um zu verstehen, dass man nicht mit derselben Sprache spricht, wenn man sich in einem Buch oder in einem Medieninterview äußert. Wie komisch würde es klingen, wenn ein Universitätsprofessor oder eine Professorin am Abendtisch mit der Familie die Tagespolitik in dem Ton und Stil kommentierte, wie er oder sie es in seinem Vorlesungsraum tut? Die Sprachen vor und hinter der Kulisse unterscheiden sich und müssen dies sogar, selbst wenn der gedankliche Inhalt ungefähr äquivalent ist. Das Problem ist, dass uns die tradierten theoretischen Schriften über diese Alltagskommunikation sehr wenig, ja sogar fast gar nicht informieren. Doch in der

Rekonstruktion der politischen Diskurse und der politischen Kultur geht es wesentlich auch um diese Alltagskommunikation, nicht nur um die Theorien und Visionen. Es erübrigt sich außerdem, zu betonen, dass mangelnde Kenntnisse von den vielfältigen Vorstellungen und Redeweisen über die Politik auch das genaue Verstehen eines theoretischen Texts behindern.

Die erzählende Literatur kann hier eine wertvolle Hilfe sein. Die Darstellungen der Charaktere und ihrer Ideen und Aktionen können manchmal dazu verhelfen, die damalige Denkwelt tiefer und schärfer zu erfassen. Durch sie können bisher unterbelichtete Aspekte der damaligen Gesellschaft zu Tage treten, und auch die Bedeutungen einer abstrakt formulierten theoretischen Aussage können klarer hervortreten. In diesem Sinne scheint die Thematisierung der mittelalterlichen Tierepik im Rahmen der Beschäftigung mit der politischen Ideengeschichte des Mittelalters also durchaus gerechtfertigt. Denn durch die Untersuchung der Ideen und Wahrnehmungen des Menschen, der Gesellschaft, der ethischen und rechtlichen Normen sowie der staatlichen Gewalt, wie sie sich in den Aktionen und Interaktionen der tierischen Protagonisten widerspiegeln (vgl. Glück [u. a.] 2016; Waltenberger 2013), kann man nähere Informationen darüber erhalten, wie über Politik gedacht und kommuniziert wurde.

Mit der vorliegenden Studie will ich das politische Denken von Niccolò Machiavelli (1469–1527) mit den mittelalterlichen Fuchserzählungen in einen Zusammenhang bringen und eine ideengeschichtliche Implikation daraus diskutieren. Im Vordergrund steht dabei zunächst die Frage, inwieweit Machiavellis Politikrealismus als originär verstanden werden kann. Als Politikrealismus wird bekanntlich die Ansicht bezeichnet, dass das moralisch Richtige strikt zu trennen sei vom politisch Richtigen.³ Ein Politiker wäre demzufolge grundsätzlich verpflichtet, das politische Interesse ungeachtet moralischer Gebote zu verfolgen. Gemäss einer seit der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts etablierten Historiographietradition wird der Politikrealismus mit der Theorie der Staatsräson und der Machtpolitik gleichgesetzt. Man hat als seine Grundlage den Pragmatismus betont,

welcher der typisch neuzeitlichen Lebensform entspreche (vgl. Olschki 1945; Meinecke 1976; Münkler 1981; Masters 1996; Femia 2004; Schröder 2004). Die aufblühende Handelsökonomie und der Aufstieg des Territorialstaates hat nach dieser Ansicht den Druck des Überlebenskampfes allgemein enorm erhöht und eine Mentalität gefördert, die alle Urteile und Entscheidungen letztendlich einem Interessenkalkül unterwirft. In diesem Zusammenhang ideengeschichtlicher Rekonstruktion besitzt Machiavelli, der mit seiner provokanten Lehre über den Abstand des politisch Richtigen vom moralisch Guten als der Pionier des Politikrealismus gilt, einen besonderen Status: Er personifiziert den entscheidenden Wendepunkt zur Neuzeit. Auf diese Weise wird Machiavelli neben Meisterdenker wie Kopernikus, Leonardo da Vinci und Galileo Galilei gesetzt, und bei ihm wird im Blick auf Empirismus und Rationalismus ein großer Einfluss der naturwissenschaftlichen Revolution der Renaissance bestätigt. Hier muss aber eine Frage gestellt werden, die in dieser Rekonstruktion der Kultur- und Ideengeschichte gar nicht erst aufkommt bzw. deren Bejahung wie selbstverständlich vorausgesetzt wird: Darf man das pragmatische Welt- und Lebensverständnis und den Politikrealismus denn ausschließlich als Charakteristikum der Neuzeit betrachten?⁴

Ich meine, das ist nicht statthaft. Im Folgenden möchte ich genau dieser weitverbreiteten Vorstellung vom Beginn des Politikrealismus erst mit der Neuzeit entgegenreten, indem ich eine Tradition des populären, informellen Realismuskurses betone, die mindestens seit dem 13. Jahrhundert bestand. Ich zeige, wie tief Machiavelli seine realistische Idee mitsamt den damit verbundenen Metaphern aus dieser Tradition geschöpft hat. Der zentrale Bezugspunkt bei dieser Beleuchtung des mittelalterlichen Realismuskurses sind die mittelalterlichen Fuchserzählungen. Die Welt- und Lebensvorstellung, die den Politikrealismus Machiavellis charakterisiert, lässt sich, so meine These, bereits lange vor ihm in diesen Erzählungen erkennen. Ich greife auf allgemeine kommunikationstheoretische Überlegungen zurück, um dies im Hinblick auf die Geschichte des Realismus-

diskurses zu deuten. Mit diesem methodologischen Zugriff soll beispielhaft gezeigt werden, welchen Gewinn die Beschäftigung mit der erzählenden Literatur der Politiktheorieforschung bieten kann.

2. Der Fuchs auf dem Zenith des Rades der Fortuna

Wie bereits angesprochen hat die ideengeschichtliche Forschung dem Mittelalter lange jegliche Spur des Pragmatismus abgesprochen. Nichts sei der mittelalterlichen Kultur fremder als das rationale Kalkül, welches lediglich das greifbare Interesse berücksichtigt. Man sei besonders von religiösen Vorstellungen gefesselt geblieben, die die vernünftige Wahrnehmung der realen Bedingungen und das Entwerfen einer angemessenen Handlungsstrategie verhindert hätten.

Diese Einschätzung ist jedoch fragwürdig. Wie kann eine Epoche oder eine Kultur auf den Realitätssinn gänzlich verzichten? Wie kann man erklären, dass eine so realitätsferne Zivilisation überhaupt eintausend Jahre lang Bestand hatte? Berichten die Chroniken des Mittelalters nicht auch von Listen und Intrigen der Fürsten, Ritter, Kleriker und Bauern, die hauptsächlich auf ihr Eigeninteresse achteten und dementsprechend handelten (vgl. Kortüm 1996, S. 55–77 und 180–182; Zotz 1999; Althoff 2003)? Kann man wirklich glauben, dass eines Tages aus dem blauen Himmel heraus ein Genie erschien und die Wahrheit der politischen Realität offenbarte? Dieser Zweifel verdichtet sich auch deswegen, weil eine solche Vorstellung außerhalb der abendländischen Tradition fast unbekannt ist. Bereits die oberflächlichste Kenntnis der Politiktheoriegeschichte von Korea, China oder Japan zeigt zur Genüge, dass der Politikrealismus dort eine eigene Tradition hat. Man findet es dort befremdlich, den Politikrealismus zum wesentlichen Konstituens einer epochalen Zäsur zwischen der Vormoderne und der Moderne zu machen. Dieser Umstand unterstützt die Vermutung, dass die These des fehlenden Realismus im mittelalterlichen

Politikdiskurs Produkt eines seit dem neunzehnten Jahrhundert gepflegten und kaum überprüften historiographischen Denkmusters ist.

Um die tiefe Verwurzelung des politikrealistischen Diskurses in der abendländischen Denktradition bloßzulegen, mache ich zuerst auf eine Miniatur aus Frankreich aufmerksam, die aus einem Manuskript des ›Renart le Nouvel‹ von Jacquemart Gielée (1298) stammt (Abb. 1; vgl. dazu Jung 1981, S. 419–421; Meyer-Landrut 1997, S. 96–99). Diese Miniatur zeigt den Fuchs Renart auf dem Zenith eines Rades, das von *Fortune* gedreht wird. Sie befindet sich in der Mitte des Rades. Der Fuchs ist mit einem Mantel angetan, der sowohl das Zeichen des Johanniter- als auch dasjenige des Templerordens aufweist, und wird von seinen mit dominikanischer bzw. franziskanischer Kutte bekleideten beiden Söhnen flankiert. Die Allegorien der Tugenden und Laster am Rand des Rades weisen auf die Dekadenz der Welt. Siegreich sind der Hochmut (*Orghius*, auf dem Pferd zur Rechten Renarts), der Betrug (*Dame Ghille*, auf dem Esel zu seiner Linken) sowie die Falschheit (*Fausetes* als sicheltragende, mit dem Rad aufsteigende Figur). Verarmt und niedergedrückt sind die Treue (*Loiautes* als nackte Figur mit einer Waage), die Nächstenliebe (*Carites*) und die Demut (*Humilites*) neben der Treue sowie der Glaube (*Fois* als kelchtragende fallende Figur). In dem begleitenden Text liest man, dass hier *Fortune* dem Fuchs verspricht, das Rad so zu halten, dass er ewig auf dem Zenith bleibt. Was in dieser Miniatur versinnbildlicht wird, ist ein vollständiger Verfall der Welt.

Diese Darstellung eines Fuchses auf dem Gipfel des Rades der Fortuna ist kein isolierter Fall, wie beispielweise ein Einzelblattholzschnitt des fünfzehnten Jahrhunderts aus dem deutschsprachigen Raum belegt (vgl. dazu Harms 1972; Meyer-Landrut 1997, S. 79f.). Eine Variation davon, gemalt vom Meister des Evert Zoudenbalch, findet sich in einer Sammelhandschrift des 15. Jahrhunderts (Abb. 2; vgl. Meyer-Landrut 1997, S. 100f.). Sie fällt auch wegen ihrer politischen Konnotation auf, denn dem Löwen als tierepischem Äquivalent des Herrschers ist hier die niedrigste Stelle genau

unter dem Fuchs zugewiesen; seine Krone droht ihm bereits vom Kopf zu fallen.

Fortuna ist auch bei Machiavelli eine zentrale Komponente seiner realistischen Politikidee. Das berühmte 25. Kapitel von ›Il principe‹ beschreibt die Aufgabe des Fürsten als Kampf gegen Fortuna, deren Willkür und Unbeständigkeit Machiavelli, gemäß der Tradition seit der Antike, sowohl für die Regel- und Ordnungslosigkeit des Weltenlaufs als auch für das Verderben der Welt verantwortlich macht. Jede Person, die nach einem Ziel strebt, besonders aber ein politischer Führer, muss das geistige und materielle Vermögen besitzen, sich gegen die Willkür und Böswilligkeit von Fortuna durchzusetzen. Für Machiavelli ist der Idealfürst eine Person, die ihre politische Vision, sei es die Staatsgründung oder eine politische Reform, trotz der Widerstände der Fortuna mit allen Mitteln zu realisieren weiß.

Der Sieg über Fortuna ist seit der Antike oft thematisiert worden (Patch 1922; Doren 1922-3; Frakes 1988; Fichte 1996; Meyer-Landrut 1997). Bei dem Florentiner ist jedoch auffällig, dass der Kampf viel radikaler erscheint. Denn Machiavelli ist bereit, jede Art der Überschreitung von religiösen und ethischen Vorschriften, jede Gewalttat und jegliche Grausamkeit gutzuheißen, sofern sie nur einem legitimen Zweck dient. Sein Begriff der *virtù* als ein Vermögen, das für die Überwindung der Willkür und Boshaftigkeit von Fortuna benötigt wird, weicht daher vom scholastisch und humanistisch geprägten traditionellen Konzept stark ab. Im Vordergrund stehen hier Willenskraft, um zielstrebig zu handeln, und Intelligenz, um die beste Handlungsstrategie zu organisieren.

Die viel diskutierte Tierparabel im 18. Kapitel von ›Il Principe‹ fasst Machiavellis radikal pragmatische Idee der *virtù* symbolisch zusammen und lässt den Abgrund erkennen, der seinen *virtù*-Begriff von der früheren Tradition trennt. Über die Qualitäten eines Idealfürsten heißt es dort, dass er sowohl von der Natur eines Menschen als auch von der eines Tieres Gebrauch zu machen wissen muss. Nimmt ein Fürst die Natur eines Tiers an, dann wählt er entweder den Löwen, indem er sich nach Bedarf der Gewalt

zuwendet, oder den Fuchs, indem er lügnerisch und listig handelt. So schreibt Machiavelli:

Da also ein Fürst gezwungen ist, von der Natur der Tiere den rechten Gebrauch machen zu können, muß er sich unter ihnen den Fuchs und den Löwen auswählen; denn der Löwe ist wehrlos gegen Schlingen und der Fuchs gegen Wölfe. Man muß also ein Fuchs sein, um die Schlingen zu erkennen, und ein Löwe, um die Wölfe zu schrecken.⁵

Diese noch in modernen Ohren provokant klingende Idee muss den Zeitgenossen Machiavellis noch um einiges provokanter vorgekommen sein, denn sie parodiert ein Tiergleichnis Ciceros, des Helden der scholastischen und besonders der humanistischen Moralphilosophie. In ›De officiis‹ hatte Cicero seinen Sohn darüber belehrt, dass es zwei einander entgegengesetzte Verhaltensweisen Anderen gegenüber gibt: die des Menschen und die des Tiers. Im Sinne der ersteren handelt man aufgrund von Vertrauen und gemäß Gesetz, im Sinne der letzteren durch Gewalt wie der Löwe oder durch List wie der Fuchs. Cicero empfiehlt die erstere und verurteilt die beiden letzteren Optionen, wobei er jedoch nochmals differenziert: Die fuchsische Verhaltensweise sei noch abscheulicher als die löwenhafte (›De officiis‹ 1.13.41).

Machiavelli aber stellt dieses Gleichnis auf den Kopf. Nicht nur legitimiert er die Überschreitung moralischer und religiöser Prinzipien; er bestätigt auch noch deren Normalität im Handeln des Politikers. Zwar hatten die Scholastik und die Legistik des Mittelalters solche Überschreitungen durchaus auch schon akzeptiert, jedoch nur als eine Sondermaßnahme im Ausnahmezustand. Ferner setzt der Florentiner den Akzent auf die fuchsartige Qualität als die wichtigste Grundlage der erfolgreichen Herrschaftsführung. Denn ein Fürst braucht das intellektuelle Vermögen des Fuchses, um genau wissen zu können, wann, wo und wie er sich menschlich oder tierisch verhalten soll – und im letzteren Fall: ob er löwenartig oder fuchs-

artig handeln soll. Im Kern der fürstlichen *virtù* wirkt also eine Virtuosität der Listigkeit. Bei Machiavelli ist der Fuchs das Sinnbild des Idealfürsten.

Auch Machiavellis wenig bekanntes Gedicht ›Di Fortuna‹ stellt allegorisch einen Sieger über Fortuna dar. Dieser führt Klage über sie, ›die das Gute unter ihrem Fuß hält, das Böse hoch erhebt und die Königreiche und Staaten nach Belieben auf den Kopf stellt‹.⁶ Am Hof von Fortuna drehen sich mehrere Räder, so schildert es das Gedicht. Jedes Rad vertritt einen Weg zu den begehrten Gütern. Wer das Rad auswählt, das Fortuna gerade favorisiert, kann die jeweiligen Güter erreichen (V. 61–63 und 100–105). Wählt jemand etwa ein Rad aus, das die Tapferkeit vertritt, und favorisiert Fortuna in diesem Moment eben die Tapferkeit, dann gelangt er zu begehrten Gütern wie Reichtum, Ruhm, Macht usw. Fortuna kann jedoch nicht vertraut werden, denn sie will das Rad wieder weiterdrehen, so dass man vom höchsten Punkt des Rades zu Boden fallen würde; d. h. die Tapferkeit, die zunächst Erfolg versprochen hat, kann unter Umständen auch zum Untergang führen. Man darf also nicht lange auf einem Rad bleiben, sondern muss zu einem anderen springen, was bedeutet, dass man lernen muss, je nach den Umständen flexibel von der einen Verhaltensweise zu einer anderen zu wechseln, um auf der Höhe zu bleiben (V. 116f.). Diejenige Person, welche diese kluge Anpassungsfähigkeit besitzt, kann jede List und Willkür von Fortuna überwinden und auf diese Weise dauerhaft Sieger über sie bleiben. Offenbar gleicht diese Anpassungsfähigkeit derjenigen, die im Traktat über den Fürsten dem Fuchs zugeschrieben wird. Damit ergibt sich eine Bildvorstellung, die zwar nicht expliziert wird, aber für Machiavelli offensichtlich lebendig war, nämlich die vom Fürsten als einem Fuchs auf dem Rad der Fortuna.

Vorläufer einer solchen Vorstellung finden sich, wie wir bereits gesehen haben, in der mittelalterlichen Moralsymbolik spätestens seit dem ausgehenden 13. Jahrhundert. Die Beziehung zu den älteren Bildern ist sicher keine zufällige. Betrachten wir den Inhalt der mittelalterlichen Fuchserzählungen noch näher. Sie sind voll von Äußerungen, die auf ein kaltes Inter-

essenkalkül ohne moralischen Anhalt weisen. Um dies zu illustrieren, greife ich beispielhalber nur einige Maximen heraus, wie sie in ›Reynaerts historie‹, einer niederländischen Adaptation des ›Roman de Renart‹ aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts, formuliert werden:⁷ »[S]o muss man manchmal lügen und dann wieder die Wahrheit sagen, drohen, schmeicheln, bitten und fluchen und jeden an seiner schwächsten Stelle angreifen« (V. 4191–4194: [...] *dus moet men hier ende dair | nu liegen ende dan zeggen wair, | dreigen, smeken, bidden ende vloeken | ende ellic op sijn hooft zoeken*). »[D]er, der immer die Wahrheit spräche, könnte sich im Leben nicht behaupten« (V. 4254f.: *want die altoos die wairheit sprake, | en conde die strate nergent houwen*). »Man muss wohl lügen, wenn es die Not erfordert, und [es] danach durch Buße wieder gutmachen. Für alle Missetaten gibt es Vergebung. Es gibt niemanden, der nicht gelegentlich sündigt« (V. 4262–4265: *Men moet wel liegen alst doet noot | en dair na beteren by rade. | Tot allen mysdoen staet genade. | Ten is nyement, hi en dwaelt bitiden*). »Der Freund und das Geld sind wertlos, wenn sie niemanden trösten oder niemandem nützen« (V. 4561f.: *Wel is die vrient ende gelt verdoemt, | dair nyement troost off baet off coomt*). »Wem es gut geht, der bekommt eine große Sippe, die ihm den Reichtum tragen helfen [!], aber wer Not hat oder leidet, der findet zu jeder Zeit wenig Verwandte. Sie scheuen den Weg, den er geht« (V. 7412–7416: *die wel vaert, crijcht veel magen | die hem die weelde helpen dragen, | mer wie noot heeft ofte liden, | vijnt luttel mage tot allen tiden. | Sy scuwen den wech dair hi gaet*). Die folgende Bemerkung des Fuchses klingt wie direkt aus dem Mund Machiavellis stammend: »[D]er Hof kommt ohne mich nicht aus. Das weiß der König gut. [...] Auf mir beruhen die meisten aller Ratschläge. An welchem Hof auch immer Könige oder Herren zusammenkommen, um einen scharfsinnigen Plan auszudenken, da muss Reynaert die Ideen haben« (V. 1418–1427: [...] *thoff en mach buten my niet staen. | Dat bedect die coninc wel. [...] Al die raet sluut meest in my. | In wat hove oec dattet sy, | dair men subtijl raet sel ramen, | dair moet Reynaert die vonde vijnden*).

Inwieweit reflektieren solche Bemerkungen, was man damals tatsächlich geglaubt und behauptet hat? Angesichts der auffälligen Übereinstimmung mit der Sichtweise von Machiavelli stellt sich diese Frage. Kommt man hier einem ›mittelalterlichen Machiavellismus‹ auf die Spur? Oder dienen solche Aussagen im Rahmen satirischer Kritik selbstverständlich der Darstellung dessen, was moralisch negativ bewertet wird?

3. Ambivalenz oder die Überlagerung der Beobachtungsformen

Man hat bisher den Moraldiskurs des Mittelalters hauptsächlich im Sinne eines Arguments für moralisches Handeln begriffen. Damit werden aber Werke wie der ›Roman de Renart‹ problematisch. Denn sie erzählen (und zwar nicht ohne Lob und Sympathie) von einer in jeder Hinsicht moralisch fragwürdigen, womöglich sogar bösen Figur. Hier bieten sich zwei Deutungsmöglichkeiten an: Entweder wird ironisch erzählt und satirische Kritik intendiert, um ein Bedürfnis nach Erneuerung des Moralsinns zu artikulieren. Oder die Werke könnten tatsächlich als Argument gegen bzw. Spott über das Ideal der moralischen Lebensführung gemeint sein. Im letzteren Fall wird dann die weitere Frage aufgeworfen, wer an einem solchen Argument interessiert gewesen sein könnte.

Um einer Antwort näher zu kommen, bediene ich mich im Folgenden eines systemtheoretisch orientierten Konzepts von Kommunikation. Bekanntlich hat – neben anderen – auch Niklas Luhmann im Hinblick auf die moderne Gesellschaft die These vertreten, dass gesellschaftlich folgenreiche Kommunikation auf einer Unterscheidung aufgrund eines bestimmten binären Codes beruht (vgl. Luhmann 2008, S. 50–66; Nassehi 2012). Für wirtschaftliche Kommunikation etwa ist, um mit Luhmann zu sprechen, die Unterscheidung Haben / Nicht-Haben der tauschbaren Güter wie Waren oder Geld entscheidend, für rechtliche Kommunikation die Unterscheidung Recht / Unrecht nach den geltenden Rechtsnormen und für wissenschaftliche Kommunikation die Unterscheidung Wahrheit / Unwahrheit.

Schließen sich mehrere auf demselben Code beruhende Kommunikationen aneinander und bilden daraus ein dauerhaftes, selbstreproduzierendes Kommunikationsnetzwerk, so entsteht nach Luhmann ein System.

Für Luhmann ist eine begriffliche Unterscheidung mit einem Akt vergleichbar, der einen ungeteilten, unbegrenzten Raum in zwei Bereiche teilt und eine davon privilegiert. Nur aufgrund solcher Unterscheidungen kann man die Welt beobachten und interpretieren. Eine Unterscheidung zu akzeptieren und auf diese Weise die Welt zu erschließen, zwingt uns aber nicht zu einer spezifischen Handlung. Ich gebe ein Beispiel: Um eine Entscheidung über einen Beruf zu treffen, kann man unterschiedliche Maßstäbe verwenden, sei es wirtschaftliche, religiöse oder moralische. Man kann einen wirtschaftlichen Code präferieren und dementsprechend etwa unterschiedliche Chancen abwägen, die verschiedene Berufe im Hinblick auf das Erlangen von Reichtum anbieten. Das kann zur Entscheidung für den Beruf eines Unternehmers führen. Die mithilfe des Codes beobachtete Welt kann aber auch aufgrund einer weiteren, andersartigen Unterscheidung erneut beobachtet werden und zu anderen Optionen führen, die nicht auf die positive Seite des Codes setzen: Man kann sich dann für das Leben eines Wirtschaftswissenschaftlers, eines mittellosen Mönchs oder sogar eines Obdachlosen entscheiden. Im Falle des Mönchs könnte die Entscheidung etwa darauf gründen, dass die zunächst im wirtschaftlichen Sinne erschlossene Welt aufgrund eines anderen Codes – wie zum Beispiel eines religiösen – noch einmal beobachtet wurde.

Die Möglichkeit einer solchen Kombination unterschiedlicher Codes ist meiner Ansicht nach auch schon für den Moraldiskurs des Mittelalters gegeben. Ein Moraldiskurs ist eine Kommunikationsform innerhalb der Gesellschaft, die auf der Unterscheidung Gut / Böse bzw. Tugend / Laster beruht. Er ist ein Zugangsmodus zur Welt, oder anders gesagt: eine mögliche Erschließungsform der Welt. Man kann mit seiner Hilfe die Welt beobachten und beschreiben. Unter dieser Voraussetzung möchte ich die mittelalterliche Tierepik nun als eine spezifische Variante der moralischen Kommuni-

kation im Mittelalter beleuchten – und zwar als eine, die solchen exemplarischen Erzählwelten diametral entgegengesetzt ist, in denen Tugend stets belohnt und Laster verlässlich bestraft wird, Gerechtigkeit sich also letztlich stets durchsetzt. Die Erzählungen vom Fuchs verhalten sich dazu geradezu antipodisch: Die tierepische Welt ist eine komplett verkehrte, in der die Laster herrschen und das größte Böse Herrschermacht erlangen kann.

Zu fragen wäre nun, was die Leser und Hörer der Erzählungen daraus im Hinblick auf ihre Handlungsstrategie schlussfolgern sollten. Eine einfache Antwort darauf gibt es nicht; aus dieser verkehrten Welt eine Maxime für das eigene Handeln ziehen zu können, scheint aber vorauszusetzen, dass man diese selbst zunächst moralisch beobachtete Welt noch einmal – mithilfe eines anderen Codes – beobachtet. In unserer Zeit ist es eine Selbstverständlichkeit, dass verschiedene Menschen aus verschiedenen Interessen heraus agieren. Für uns ist es klar, dass man gegebene Daten aus unterschiedlichen Perspektiven betrachten kann. Eine Statistik des Wirtschaftswachstums eines Landes wird beispielsweise von einem Politiker, einem Sozialhistoriker oder einem Analysten des Aktienmarktes sehr unterschiedlich be- und verwertet. Doch wie war das im Mittelalter? Hat man die Geschichten des listigen Fuchses aus unterschiedlichen Sichtweisen beleuchtet und konnte man daraus unterschiedliche Lehren ziehen? Unter der alten kulturgeschichtlichen Annahme einer absoluten Dominanz von Religion und Moralität in den mittelalterlichen Gesellschaften müsste man dies entschieden verneinen.

Doch bereits in den Diskussionen der mittelalterlichen Theologen, Juristen und anderen Gelehrten über die Ethik kann man ungeachtet der selbstverständlichen Geltung moralischer Normen schon ein Interesse auch am sichtbaren Nutzen finden, wie zum Beispiel manche Hochschätzung der Klugheit oder auch die Theorie der Notfallausnahme nahelegt, auf die man sich immer häufiger berief, um die Suspendierung der Geltung eines Gesetzes oder einer sittlichen Handlungsnorm zu verlangen und zu rechtfertigen (Schockenhoff 1999; Schmidt 1999). Die Geschichte des Spät-

mittelalters ist reich an Episoden, in denen die Not in der Tat weder ein öffentliches Interesse noch ein dringlich zu schützendes Recht betraf, sondern als eine Leerformel diente, mit der man nach einem durchaus egoistischen Ziel strebte (Pichler 1983, S. 103–157). Es ist daher denkbar, dass die Taten eines Renart, der vor keinerlei Betrug zurückschreckt, ihrer moralischen Qualität gemäß getadelt wurden und doch zugleich ihr praktischer Nutzen anerkannt werden konnte.

Die Glossen, die dem ›Reynke de Vos‹, der 1498 publizierten niederdeutschen Version des Fuchsromans, beigegeben sind, zeigen Spuren einer solchen ambivalenten Betrachtungsweise. So finden sich häufig moralische Mahnungen:⁸ »[E]in jeder möge nach Weisheit streben, das Böse meiden und tugendhaft leben« (V. 6831f.: *Eyn yslyk schal syk tor wyszheynt keren | Dat quade to myden vnde de doegede leren*). In der vierten Glosse nach V. 908 wird kommentiert:

Die Bösen fahren durch ihre Schlechtigkeit in die Hölle und alle Betrüger werden der Gewalt des Schwertes anheimgegeben gemäß des haerten Urteils des Jüngsten Gerichts und sie empfangen ihre Strafe im Höllenfeuer zusammen mit den Füchsen, den bösen Geistern.⁹

Daneben findet man aber auch ein reges Interesse an alltäglich verwertbarem Praxiswissen, das man den einzelnen Episoden abgewinnen kann. So wird etwa in der ersten Glosse nach V. 6096 das Verschweigen der Wahrheit und auch die Lüge empfohlen, wenn man nur dadurch einer großen Gefahr entkommen kann:

[W]enn jemand sich in schlechter, unangenehmer Gesellschaft befindet und fürchten muss, nicht wegzukommen ohne die Wahrheit verheimlichen zu können, soll er klug sein und sich hüten, solche Reden zu führen, die jemanden beleidigen könnten. Vielmehr soll er freundlichen Worte gebrauchen, auch wenn diese nicht alle wahr sind, damit er lebend davon kommt.¹⁰

Eine solche Rechtfertigung des Unmoralischen, ohne die Geltung der Moral anzutasten, entspricht dem bereits genannten Konzept des Notbehelfs. Zugleich aber zeichnet sich hier ab, was die Leser insgesamt aus den Geschichten über fuchsische Klugheit lernen konnten. Ulrich Boner formuliert dies explizit in der *moralisatio* der 71. Fabel seiner Sammlung ›Der Edelstein‹ (V. 70–74):

ich muoz es in der wârheit jehen,
wâ vûr bricht grôziu schalkeit,
da bedarf man grôzer kûndekeit.
wer vuchs mit vuchse vâhen sol,
der bedarf guoter listen wol.

Die Berufung auf die Geltung der Moral sollte uns über den Pragmatismus, der in diesen Erzähltraditionen gärt, nicht hinwegtäuschen.

Die Möglichkeit der Doppelbeobachtung, also die Möglichkeit, eine auf bestimmte Weise beobachtete Welt zugleich auch von einem anderen Blickwinkel aus zu beobachten, ist meiner Meinung nach in den Diskussionen über die Fuchserzählungen und ihre Rezeption bisher unterschätzt worden. Die moralische Ambivalenz, die wir sowohl innerhalb der überlieferten Erzählungen als auch in der Rezeption finden – eine eigenartige Mischung aus Moralsinn und Pragmatismus –, resultiert meines Erachtens aus eben dieser Möglichkeit:¹¹ Man kann die Welt nach dem Maßstab Gut / Böse beobachten und anschließend die derart beobachtete Welt noch einmal nach dem Maßstab der Zuträglichkeit oder Unzuträglichkeit für das Machtstreben beobachten. Im Extremfall kann daraus eine zum Zynismus tendierende Rechtfertigung unmoralischen Handelns aufgrund des unmoralischen Weltzustandes gezogen werden.

Machiavelli ist nun ein hervorragendes Beispiel für einen solchen Zynismus. Im Anschluss an die oben erörterte Mensch-Löwe-Fuchs-Parabel legitimiert er seine Position folgendermaßen:

Ein kluger Herrscher kann und darf [...] sein Wort nicht halten, wenn ihm dies zum Nachteil gereicht und wenn die Gründe fortgefallen sind, die ihn veranlaßt hatten, sein Versprechen zu geben. Wären alle Menschen gut, dann wäre diese Regel schlecht; da sie aber schlecht sind und ihr Wort dir gegenüber nicht halten würden, brauchst auch du dein Wort ihnen gegenüber nicht zu halten.¹²

Seine Bewertung des Agathokles, eines sizilianischen Tyrannen der Antike, der sich nicht scheute, andere seinem Machtinteresse folgend grausam umzubringen, stellt ein klassisches Beispiel der aus solcher Doppelbeobachtung resultierenden Ambivalenz dar (Machiavelli 1986, Cap. 8, S. 64–69): Einerseits verurteilt Machiavelli Agathokles harsch. Er kritisiert seinen Aufstieg, den er mit Trug und Gewalt gegen seine Mitbürger und Freunde erlangt hat. Machiavelli sagt, dass man es nicht *virtù* nennen kann, seine Mitbürger zu ermorden, seine Freunde zu verraten und ohne Treue, Erbarmen und Religion zu sein. Es sei unmöglich, einen Herrscher mit einem derart verbrecherischen Charakter als einen hervorragenden Mann zu preisen. Andererseits findet sich aber neben der Kritik eine positive, dem negativen Urteil entgegengesetzte Bewertung der Taten von Agathokles, insofern er Gefahren mit *virtù* begegnete und ihnen so entkam. In dieser Hinsicht lasse sich »nicht einsehen, warum er geringer einzuschätzen sei als irgendein anderer hervorragender Feldherr«.¹³

4. Schluss

Eine politikrealistische Aussage kann sogar in unserer säkularisierten Zeit noch Verdacht, Unmut oder Kritik nach sich ziehen. Im Mittelalter war eine realistische Aussage zwar viel problematischer; daraus kann man aber nicht schließen, es habe sie gar nicht geben können. Der vorliegende Beitrag setzt zu einer kritischen Überprüfung der Genealogie des Politikrealismus in der abendländischen Denktradition an, indem er die mittelalterlichen Fuchserzählungen neben Machiavelli betrachtet und auf die gemeinsame pragmatische Dimension aufmerksam macht.

Das Fazit meiner Beobachtungen ist, dass die Ursprünge des Politikrealismus nicht erst in der italienischen Stadtkultur zu suchen sind, sondern dass entsprechende Diskurstraditionen schon älter sind und ihre Wurzeln auch nördlich der Alpen haben. Dabei sehe ich die Texte nicht als Belege einer bestimmten, mit dem Aufstieg des Bürgertums verbundenen anti-feudalen Mentalität. Die Forschung hat bereits zur Genüge die Schwierigkeiten gezeigt, einschlägige Formen der volkssprachigen Erzählliteratur auf die Sichtweise des Bürgertums oder einer unterdrückten gesellschaftlichen Schicht zurückzuführen (vgl. etwa Peters 2004). In meinem Beitrag habe ich hingegen auf ein kommunikationstheoretisches Konzept zurückgegriffen, um die Ambivalenz der Texte hervorzuheben und deren diskursive Implikationen herauszuarbeiten: Das tierepische Erzählen erlaubt eine Überlagerung der Beobachtungsformen, so dass eine moralische Beobachtung der Welt zugleich mit einer auf greifbare, weltliche Ziele gerichteten Beobachtung Geltung beanspruchen kann. Immer noch wird die Säkularisierung in der abendländischen Denktradition als ein Prozess fortschreitender Abschwächung der moralischen Beobachtung und Durchsetzung der pragmatischen dargestellt, obwohl manche Theoretiker eine solche Vereinfachung zu überwinden versucht haben (Blumenberg 1996; Weber 2013). Was gerade Machiavellis Politikrealismus charakterisiert, ist nicht die Ablehnung der moralischen Beobachtung selbst, sondern die pragmatische Beobachtung der (primär) moralisch beobachteten Welt. Sein Zynismus, der die Kritik an der Korruption der Welt mit ungeschminktem Pragmatismus verbindet, ist ein unmittelbares Resultat dieser Doppelbeobachtung. Dieselbe Verbindung von moralischer Kritik und Pragmatismus prägt jedoch auch die konstitutive Zweideutigkeit, welche die Fuchserzählungen des Mittelalters durchdringt.

Es ist nicht auszuschließen, sondern vielmehr wahrscheinlich, dass Machiavelli die Fuchserzählungen kannte und dass sein Sprachbild vom Fuchs auf dem Höhepunkt des Rades der Fortuna davon inspiriert ist (Yun 2016, S. 320–322 und 2021, S. 234–235). Die Verbreitung der Fuchser-

zählungen in Italien ist belegt.¹⁴ Machiavelli war als Dramatiker besonders an schwankhaften Sujets interessiert und baute seine Lehren gerne in humorvolle Erzählungen ein; die populären Erzählformen von den Abenteuern des Fuchses dürften ihm kaum entgangen sein, denn sie waren ja eine hervorragende Demonstration strategischen Denkens mitsamt der Kunst der Täuschung und Übervorteilung.

Ich behaupte aber wohlgerne nicht, dass Machiavelli seinen Pragmatismus der Lektüre von Fuchserzählungen verdankte. In der Ambivalenz, welche die Fuchserzählungen durchdringt, kommt ein kulturell virulenter Pragmatismus lediglich besonders prägnant zum Ausdruck, der sich durchaus in anderen literarischen Formen findet, etwa auch im spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Schwankroman (vgl. Röcke 1987). Gerade dieser Pragmatismus bildete aber einen Nährboden für das, was Machiavelli in seinen politischen Überlegungen deutlich ausformuliert. Sein Politikrealismus steht in einer langen und kulturell tief verwurzelten Tradition.

Anmerkungen

- 1 Dieser Aufsatz führt Überlegungen eines Gastvortrags weiter, den ich am Institut für Deutsche Philologie der LMU München gehalten habe. Ich danke Michael Waltenberger und den Diskutanten für ihre Anregungen. Der einleitende Teil, Abschnitt II und ein Teil des Abschnitts III entwickeln Gedanken einer früheren Publikation weiter (Yun 2016). Eine ausführlichere Diskussion findet sich in Yun 2021.
- 2 Die ›Review of Politics‹, eine bedeutende politologische Zeitschrift in den USA, schreibt als eines ihrer Ziele die Untersuchung über »literature and political thought« fest ([Link](#)). Die ›Popular Culture Association‹ (PCA) hat eine Abteilung zu »Literature, Politics, & Society« und bietet regelmäßig in ihrer Jahrestagung ein Programm zu diesem Thema. Der Brill Verlag hat vor etwa zehn Jahren eine Serie mit dem Titel ›Philosophy, Literature, and Politics‹ inauguriert. Offensichtlich erlebt die Zusammenarbeit der Politologie und der Literaturwissenschaft unter der Infragestellung der Trennung zwischen Social Sciences and Humanities seit kurzem eine kleine Renaissance.

- 3 So viel wurde geschrieben über die Bedeutung und Geschichte des Politikrealismus, dass man leicht den Überblick über die Forschungsliteratur verliert; siehe besonders Meinecke 1976; Münkler 1987; Stolleis 1990; Voigt 2012.
- 4 Über das Bild vom Mittelalter als eines ausschließlich religiös-moralisch orientierten, vom Kollektivismus und Universalismus dominierten Zeitalters, dessen deutliche Ausformulierung man in Jacob Burckhardts ›Die Kultur der Renaissance in Italien‹ findet (zuerst 1860), gibt es bereits seit längerem kritische Diskussionen; vgl. beispielweise Arnold 1981; Morris 1987; Oexle 1990, 1992 und 1997; Zimmermann 1995; Goetz 1999, besonders S. 36–64; Fasolt 2008; Honnefelder 2008.
- 5 *Sendo, dunque, uno principe necessitato sapere bene usare la bestia, debbe di quelle pigliare la golpe e il liono; perché il liono non si defende da' lacci, la golpe non si defende da' lupi. Bisogna, adunque, essere golpe a conoscere e' lacci, e liono a sbigottire e' lupi* (Machiavelli 1986, S. 136f.).
- 6 *Costei spesso gli buon sotto i piè tiene, | gl'improbi innalza [...]. E sottosopra e regni e stati mette | secondo ch'a lei pare [...]* (Machiavelli 1998, S. 854, V. 28–32),
- 7 Zitate und neuhochdeutsche Übersetzungen nach ›Reynaerts Historie‹ 2005.
- 8 Mittelniederdeutscher Text nach der Auswahledition von Jan Goossens (1983); neuhochdeutsche Übersetzung nach Reineke Fuchs mit neuhochdeutscher Übersetzung von Gerhard Wahle 2000.
- 9 *De boezen ghan dorch ere boeszheyt in de grunt der erden der vordomenisse, unde alle bedregers werden ghegeuen in de ghewalt des swerdes, alze des scharpen ordels des lesten gherichtes, unde entfangen deel vor ere valscheyt in den pynen myt den vossen, den boezen geysten.*
- 10 *[...] so we dar is manckt quader vnghehochlyker selschop, dar he vruchtet, dat he nicht wech komen kan ane de warheyt to sparen. desse schal klok wesen unde seen syck suluen wol vor dat he nicht enleghe sodane loggen, de yemande mochten to na syn, men he mach bruken schoner worde, wo wol de suluen nicht al war syn, vp dat he myt leue van dar kome.*
- 11 Ich danke Michael Waltenberger für die Anregungen, meine Gedanken über die Ambivalenz fortzuführen.
- 12 *Non può [...] uno signore prudente, né debbe, osservare la fede, quando tale osservanza li torni contro e che sono spente le cagioni che la feciono promettere. E se gli uomini fussino tutti buoni, questo precetto non sarebbe buono; ma perché sono tristi, e non la osservarebbono a te, tu etiam non l'hai a osservare a loro* (Machiavelli 1986, S. 136f.).

- 13 [...] *non si vede perché egli abbia ad essere iudicato inferiore a qualunque eccellentissimo capitano* (ebd., S. 68f.).
- 14 Neben ›Rainaldo e Lesengrino‹, einer frühen Adaptation des ›Roman de Renart‹ (Lomazzi 1972), gibt es noch weitere Belege; vgl. ebd., S. 56–58 und 63–74, sowie Flinn 1963, S. 542–548, Für weitere Literatur s. Yun 2016, S. 322, Anm. 59.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Boner, Ulrich: Der Edelstein. Hrsg. von Franz Pfeiffer, Leipzig 1844 (Dichtungen des deutschen Mittelalters 4).
- Cicero, Marcus Tullius: De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln. Lateinisch und deutsch. Übersetzt, kommentiert und hrsg. von Heinz Gunermann. Durchgesehene und bibliographisch ergänzte Ausgabe, Stuttgart 1992.
- Machiavelli, Niccolò: Il Principe. Der Fürst. Italienisch / Deutsch. Übersetzt und hrsg. von Philipp Rippel, Stuttgart 1986 (Reclams Universal-Bibliothek 1219).
- Machiavelli, Niccolò: Di Fortuna, in: ders.: Tutte le opere storiche, politiche e letterarie. A Cura di Alessandro Capata. Con un saggio di Nino Borsellino, Roma 1998 (I mammut 57), S. 853–857.
- Reineke Fuchs. Das mittelniederdeutsche Tierepos Reynke de Vos, Lübeck, 1498, nach der Ausgabe Prien/Leitzmann, Halle/Saale, 1960 ins Neuhochdeutsche übertragen von Gerhard Wahle, Stuttgart 2000.
- Reynaerts historie. Hrsg. und übersetzt von Rita Schlusemann und Paul Wackers, Münster 2005 (Bibliothek mittelniederländischer Literatur 2).
- Reynaerts Historie. Reynke de Vos. Gegenüberstellung einer Auswahl aus den niederländischen Fassungen und des niederdeutschen Textes von 1498. Mit Kommentar hrsg. von Jan Goossens, Darmstadt 1983 (Texte zur Forschung 42).

Sekundärliteratur

- Althoff, Gerd: Gloria et nomen perpetuum. Wodurch wurde man im Mittelalter berühmt?, in: ders.: Inszenierte Herrschaft. Geschichtsschreibung und politisches Handeln im Mittelalter, Darmstadt 2003, S. 1–24 (zuerst 1988).
- Arnold, Klaus: Das ›finstere‹ Mittelalter. Zur Genese und Phänomenologie eines Fehlurteils, in: Saeculum 32 (1981), S. 287–300.

- Blumenberg, Hans: Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe, Frankfurt am Main 1996.
- Blumenberg, Hans: Paradigmen zu einer Metaphorologie. Frankfurt am Main 1998.
- Blumenberg, Hans: Ästhetische und metaphorologische Schriften, Frankfurt am Main 2001.
- Doren, Alfred: Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance, in: Vorträge der Bibliothek Warburg 2,1 (1922/23), S. 71–144.
- Fasolt, Constantin: Hegel's Ghost: Europe, the Reformation, and the Middle Ages, in: Viator 39 (2008), Heft 1, S. 345–386.
- Femia, Joseph V.: Machiavelli Revisited, Cardiff 2004 (Political Philosophy Now).
- Fichte, Joerg O.: Providentia – Fatum – Fortuna, in: Das Mittelalter 1 (1996), S. 5–20.
- Flinn, John: Le Roman de Renart dans la littérature française et dans les littératures étrangères au moyen âge, Paris 1963.
- Frakes, Jerold C.: The Fate of Fortune in the Early Middle Ages. The Boethian Tradition, Leiden 1988.
- Glück, Jan [u. a.] (Hrsg.): Reflexionen des Politischen in der europäischen Tierepik, Berlin/Boston 2016.
- Goetz, Hans-Werner: Moderne Mediävistik. Stand und Perspektiven der Mittelalterforschung, Darmstadt 1999.
- Goffman, Erving: The Presentation of Self in Everyday Life, New York 1959.
- Harms, Wolfgang: Reinhart Fuchs als Papst und Antichrist auf dem Rad der Fortuna, in: Frühmittelalterliche Studien 6 (1972), S. 418–440.
- Haverkamp, Anselm/Mende, Dirk (Hrsg.): Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie, Frankfurt am Main 2009.
- Honnefelder, Ludger: Woher kommen wir? Ursprünge der Moderne im Denken des Mittelalters, Darmstadt 2008.
- Jung, Marc-René: Satirische, komische und realistische Literatur der Romania, in: Neues Handbuch der Literaturwissenschaft. Bd. 7: Krauss, Henning (Hrsg.): Europäisches Mittelalter, Frankfurt am Main [u. a.] 1981, S. 397–422.
- Kortüm, Hans-Henning: Menschen und Mentalitäten. Einführung in Vorstellungswelten des Mittelalters, Berlin 1996.
- Lomazzi, Anna: Rainaldo e Lesegrino. Presentazione di G. Folena, Florenz 1972 (Biblioteca dell' »Archivum Romanicum«, Serie I 116; Studi Romanzi 2).
- Luhmann, Niklas: Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen? 5. Auflage, Wiesbaden 2008.
- Masters, Roger D.: Machiavelli, Leonardo, and the Science of Power, Notre Dame 1996.

- Meinecke, Friedrich: Werke. Bd. 1: Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte. Hrsg. und eingeleitet von Walther Hofer. 4. Auflage, München 1976.
- Meyer-Landrut, Ehregard: Fortuna. Die Göttin des Glücks im Wandel der Zeiten, München [u. a.] 1997.
- Morris, Colin: The Discovery of the Individual 1050–1200, Toronto [u. a.] 1987 (Medieval Academy reprints for teaching 19).
- Münkler, Herfried: Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz, Frankfurt am Main 1981.
- Münkler, Herfried: Im Namen des Staates. Die Begründung der Staatsraison in der Frühen Neuzeit, Frankfurt am Main 1987.
- Nassehi, Armin: Code/ Programm, in: Jahraus, Oliver/Nassehi, Armin (Hrsg.): Luhmann Handbuch. Leben, Werk, Wirkung, Stuttgart 2012, S. 71–73.
- Oexle, Otto Gerhard: Das Bild der Moderne vom Mittelalter und die moderne Mittelalterforschung, in: Frühmittelalterliche Studien 24 (1990), S. 1–22.
- Oexle, Otto Gerhard: Das Mittelalter und das Unbehagen an der Moderne. Mittelalterbeschwörungen in der Weimarer Republik und danach, in: Burghartz, Susanna [u. a.] (Hrsg.): Spannungen und Widersprüche, Sigmaringen 1992 (Gedenkschrift František Graus), S. 125–153.
- Oexle, Otto Gerhard: Die Moderne und ihr Mittelalter – eine folgenreiche Problemgeschichte, in: Segl, Peter (Hrsg.): Mittelalter und Moderne. Entdeckung und Rekonstruktion der mittelalterlichen Welt, Sigmaringen 1997, S. 307–364.
- Olschki, Leonardo: Machiavelli the Scientist, Berkeley 1945.
- Patch, Howard Rollin: The Goddess Fortuna in Medieval Literature, Northampton 1922.
- Peters, Ursula: Stadt, ›Bürgertum‹ und Literatur im 13. Jahrhundert. Probleme einer sozialgeschichtlichen Deutung des ›Pfaffen Amis‹, in: dies.: Von der Sozialgeschichte zur Kulturwissenschaft. Hrsg. von Susanne Bürkle, Lorenz Deutsch und Timo Reuverkamp-Felber, Tübingen 2004, S. 19–35 (zuerst 1977).
- Pichler, Johannes W.: Necessitas. Ein Element des mittelalterlichen und neuzeitlichen Rechts. Dargestellt am Beispiel österreichischer Rechtsquellen, Berlin 1983 (Schriften zur Rechtsgeschichte 27).
- Probst, Jörg [u. a.] (Hrsg.): Ideengeschichte der Bildwissenschaft. Siebzehn Porträts, Frankfurt am Main 2009.
- Röcke, Werner: Die Freude am Bösen. Studien zu einer Poetik des deutschen Schwankromans im Spätmittelalter, München 1987 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 6).

- Sachs-Hombach, Klaus (Hrsg.): Bildwissenschaft. Disziplinen, Themen, Methoden, Frankfurt am Main 2005.
- Sachs-Hombach, Klaus (Hrsg.): Bildtheorien. Anthropologische und kulturelle Grundlagen des Visualistic Turn, Frankfurt am Main 2009.
- Schmidt, Paul Gerhard: Seid klug wie die Schlangen: Strategeme im lateinischen Mittelalter, in: Senger, Harro von (Hrsg.): Die List, Frankfurt am Main 1999, S. 196–211.
- Schockenhoff, Eberhard: List und Lüge in der theologischen Tradition, in: Senger, Harro von (Hrsg.): Die List, Frankfurt am Main 1999, S. 156–175.
- Schröder, Peter: Niccolò Machiavelli, Frankfurt am Main 2004 (Campus Einführungen).
- Stolleis, Michael: Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts, Frankfurt am Main 1990.
- Voigt, Rüdiger (Hrsg.): Staatsräson. Steht die Macht über dem Recht? Baden-Baden 2012 (Staatsverständnisse 50).
- Waltenberger, Michael: Die Legitimität der Löwen. Zum politischen Diskurs der frühneuzeitlichen Tierfabel und Tierepik, in: Höfele, Andreas [u. a.] (hrsg.): Die Frühe Neuzeit. Revisionen einer Epoche, Berlin/Boston 2013 (Pluralisierung & Autorität 40), S. 203–228.
- Weber, Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Vollständige Ausgabe. Hrsg. und eingeleitet von Dirk Kaesler. 4. Auflage, München 2013 (zuerst 1904/1905).
- Yun, Bee: The Fox atop Fortune's Wheel: Machiavelli and Medieval Realist Discourse, in: Viator 47 (2016), Heft 2, S. 305–330.
- Yun, Bee: Wege zu Machiavelli. Die Rückkehr des Politischen im Spätmittelalter, Wien/Köln/Weimar 2021 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 91).
- Zimmermann, Albert: »Finsteres Mittelalter«. Bemerkungen zu einem Schlagwort, in: Speer, Andreas (Hrsg.): Die Bibliotheca Amploniana. Ihre Bedeutung im Spannungsfeld von Aristotelismus, Nominalismus und Humanismus, Berlin/New York 1995 (Miscellanea mediaevalia 23), S. 1–15.
- Zotz, Thomas: Odysseus im Mittelalter? Zum Stellenwert von List und Listigkeit in der Kultur des Adels, in: Senger, Harro von (Hrsg.): Die List, Frankfurt am Main 1999, S. 212–240.

Illustrationen

Abb. 1: Illustration zu Jacquemart Gielée, Renart le Nouvel (1298), Paris, Bibliothèque Nationale de France, Ms. fr. 1581, fol. 57r.

Abb. 2: Illustration vom ›Meister des Evert Zoudenbalch‹ zu einem Exzerpt aus der ›Naturkunde‹ des Bruder Gheraert (ca. 1465–70), Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek: Cod. Guelf. 18. 2 Aug. 4°, fol. 123r.

Anschrift des Autors:

Prof. Bee Yun
Sungkyunkwan University, Hoam_Hall 51108
Department of Political Science and Diplomacy
Sungkyunkwan-ro 25-2
Jongno Gu, Seoul, 03063
South Korea
E-Mail: vitafelix@skku.edu