

# Die Autobiographie Karls IV. und die mittelalterlichen Vorstellungen vom Menschen am Scheideweg

Von

**Eva Schlotheuber**

*Fidel Rädle zum 70. Geburtstag gewidmet*

## **I. Die Autobiographie Karls IV. – Aufbau und literarischer Kontext**

Um 1305 nennt Dante in der Einführung seines *Convivio* zwei legitime Gründe, die es einem Autor erlaubten, über sich selbst zu sprechen: Einerseits könne er das eigene Leben in den Mittelpunkt stellen, um sich zu rechtfertigen, eine Begründung, wie sie etwa für Boethius' *Consolatio philosophiae* gelte. Andererseits könne der Autor sein Leben als *esempio e dottrina* thematisieren, also als Beispiel für andere und zur Belehrung anderer, wie Augustin in den *Confessiones* traditionsbildend das Leben als ein Fortschreiten vom Schlechten zum Richtigen dargestellt hatte.<sup>1</sup> Das Schreiben über sich selbst bedurfte also besonderer Legitimation und deutender Erzählabsicht. Diese poetologischen Prämissen können wir an der oft befremdlich anmutenden Konstruiertheit der Autobiographien ablesen, die eine schlüssige historische Interpretation dieser Quellen nicht selten erschwert. Die Frage der legitimierenden Absicht des Autors stellt sich in besonderer Weise für die „Vita Ca-

<sup>1</sup> *Dante Alighieri*, Das Gastmahl. Hrsg. v. Thomas Ricklin. Eingel. u. komm. v. Francis Cheneval. Hamburg 1996, I, II, 12f. *Christel Meier*, Autorschaft im 12. Jahrhundert. Persönliche Identität und Rollenkonstrukt, in: Peter von Moos (Hrsg.), Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vor-modernen Gesellschaft. Wien 2004, 207–266, hier 207f., verweist auf diese beiden wichtigen Aspekte der Legitimierung der Autorschaft: „Es ist nicht die freie Selbstäußerung eines autonomen Autors gemeint. Das Individuum begründet seine Sprecherfunktion im öffentlich-sozialen Raum mit einer Autorisierung.“

roli Quarti”<sup>2</sup>, da diese herrscherliche Lebensbeschreibung praktisch auf keine literarischen Vorbilder zurückgreifen konnte. Sie ist die einzige mittelalterliche Herrscherautobiographie neben den völlig anders garteten Aufzeichnungen Jakobs I. von Aragon (1213–1276) in katalanischer Sprache<sup>3</sup> und bleibt es über weitere 150 Jahre bis zu den in neuem Kontext entstandenen Triumphromanen Maximilians I.<sup>4</sup> Eine Ausnahmestellung darf auch die Komposition der Vita für sich beanspruchen, denn ihre innere Struktur ist so ungewöhnlich, daß man bislang keine Erklärung dafür fand und insgesamt auch ihre Darstellungsabsicht nicht befriedigend zu lösen vermochte. Das Urteil der Historiker über die Lebensbeschreibung des späteren Kaisers kommt dementsprechend bei aller Hochachtung dafür, daß diesem Herrscher auch ein Platz in der

<sup>2</sup> Vita Caroli Quarti. Die Autobiographie Karls IV. Einführung, Übersetzung u. Kommentar v. Eugen Hillenbrand. Stuttgart 1979. Dem lateinischen Text liegt die kritische Ausgabe von Josef Emler, *Život císaře Karla IV. Vita Karoli quarti imperatoris*, in: *Fontes rerum Bohemicarum* 3, 1882, 323–417, zugrunde. Vgl. zur Herrschaftsauffassung Karls IV. zuletzt die aufschlußreiche Studie von Franz Machilek, Karl IV. und Karl der Große, in: *Zs. des Aachener GV* 104/105, 2002/03, 113–145; *František Kavka*, *Vláda Karla IV. za jeho císařství (1355–1378)* [Die Herrschaft Karls IV. während seines Kaisertums. Die Länder der Böhmisches Krone, die Familien-, Reichs- und europäische Politik]. 2 Vols. Prag 1993; *Wojciech Iwanczak*, *L’empereur Charles IV et son attitude face à l’histoire*, in: Chantal Grell/Werner Paravicini u. a. (Eds.), *Les princes et l’histoire du XIV<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle. Actes du colloque organisé par l’Université de Versailles – Saint-Quentin et l’Institut Historique Allemand, Paris/Versailles 13–16 mars 1996.* (Pariser Historische Studien, Bd. 47.) Bonn 1998, 141–149; *Hans Patze*, Karl IV.: Kaiser im Spätmittelalter, in: *BlltdLG* 116, 1980, 57–75; *Reinhard Schneider*, Karl IV. Auffassung vom Herrscheramt, in: Theodor Schieder (Hrsg.), *Beiträge zur Geschichte des mittelalterlichen deutschen Königtums.* (HZ, Beihefte, NF., Bd. 2.) München 1973, 122–150.

<sup>3</sup> *Josep M. de Casacuberta* (Ed.), *Jaime I. Crónica.* (Collecció Popular Barcino.) 9 Vols. Barcelona 1926–1962. Vgl. auch die lateinische Übersetzung seiner *Commentari del feyts* des Dominikaners Petrus Marsilius von 1314 im Auftrag seines Enkels, König Jaimes II., *Maria de los Desamparados Martinez San Pedro* (Ed.), *Petrus Marsilius. La Cronica latina de Jaime I.* Edición crítica, estudio preliminar e índices. Almería 1984; *Odilo Engels*, *El rey Jaime I de Aragón, y la política internacional del siglo XIII.* in: *Jaime I y su época.* 10 Congreso de Historia de la Corona de Aragón. Ponencias. Zaragoza 1979, 213–240.

<sup>4</sup> *Harald Tersch*, Art. „Maximilian I. (1459–1519), Lateinische Autobiographie, Freydal, Theuerdank, Weißkunig“, in: ders., *Österreichische Selbstzeugnisse des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit (1400–1650).* Eine Darstellung in Einzelbeiträgen. Wien/Köln/Weimar 1998, 111–149; *Gerhild Scholz-Williams*, *The Arthurian Model in Emperor Maximilian’s Autobiographic Writings „Weiskunig“ and „Theuerdank“*, in: *Sixteenth Century Journ.* 11, 1980, 3–22.

Geistes- und Literaturgeschichte gebühre, einem ratlosen Achselzucken nahe<sup>5</sup>: So meinte ein guter Kenner der Zeit, Ferdinand Seibt: „Auch als Quelle hat dieser Rückblick Karls seine Schwächen. Schon deshalb, weil er sich seitenlang im Predigtton in der Erläuterung der rechten christlichen Lebensführung ergeht ...!“<sup>6</sup> Der historischen Faktenerzählung der Autobiographie hat die Forschung aufgrund der Irritation, die die „predigtähnlichen“ Teile hervorgerufen haben, deshalb ungleich mehr Aufmerksamkeit gewidmet. Zuletzt ordnete Heinz Thomas sie in umsichtiger Weise in den historischen Kontext ein.<sup>7</sup> Eugen Hillenbrand hat bereits 1979 einleuchtende Vorschläge für eine zeitliche Einordnung um 1350 unterbreitet und die Schrift als Fürstenspiegel

<sup>5</sup> *Hans-Joachim Behr*, Herrschaftsverständnis im Spiegel der Literatur: Die Vita Caroli Quarti, in: Joachim Heinze/Peter Johnson/Gisela Vollmann-Profe (Hrsg.), Literatur im Umfeld des Prager Hofes der Luxemburger. (Wolfram-Studien, Bd. 13.) Berlin 1994, 81–91; *Walther Lammers*, Unwahres oder Verfälschtes in der Autobiographie Karls IV.?, in: Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongreß der Monumenta Germaniae Historica München, 16.–19. September 1986. Bd. 1. (Monumenta Germaniae Historica, Schriften, Bd. 33.) Hannover 1988, 339–376; *Hubert Herkommer*, Kritik und Panegyrik. Zum literarischen Bild Karls IV. (1346–1378), in: RhVjbl 44, 1980, 68–116; *Fidel Rüdle*, Karl IV. als lateinischer Autor, in: Ferdinand Seibt (Hrsg.), Kaiser Karl IV. Staatsmann und Mäzen. Aus Anlaß der Ausstellungen Nürnberg und Köln 1978/79 in Zusammenarbeit mit dem Bayerischen Nationalmuseum und dem Adalbert Stifter-Verein München. München 1978, 253–260; *Eugen Hillenbrand*, Die Autobiographie Karls IV.: Entstehung und Funktion, in: BildtLG 114, 1978, 39–72.

<sup>6</sup> *Ferdinand Seibt*, Karl IV. Ein Kaiser in Europa 1316–1378. München 1978, Neuausg. Frankfurt am Main 2003, 114; *Jörg K. Hoensch*, Die Luxemburger. Eine spätmittelalterliche Dynastie gesamt-europäischer Bedeutung 1308–1437. Stuttgart 2002. Vgl. auch *František Kavka*, Karel IV. Historie života velkého vladaře [Karl IV. Die Lebensgeschichte eines großen Herrschers]. Prag 1998; *Jaroslav Čechura*, České země v letech 1310–1378. Lucemburkové na českém trůně I. [Die böhmischen Länder 1310–1378. Die Luxemburger auf dem böhmischen Thron]. Vol. 1. Prag 1999. Folgende tschechische Literatur war mir leider erst zu spät zugänglich: *Zdeněk Kalista*, Karel IV. Jeho duchovní tvář [Karl IV. Sein geistliches Antlitz]. Praha 1971; *Manfred Jähnichen*, Poznámky k umělecké struktuře autobiografie „Vita Caroli“ z. aspektu autorova postoje [Bemerkungen zur künstlerischen Struktur Karls Autobiographie aus dem Aspekt seiner Stellungnahme], in: Mezinárodní vědecká konference Doba Karla IV. v dějinách národů u ČSSR. Materiály ze sekce jazyka a literatury. Praha 1981, 109–116. Für die Hinweise danke ich herzlich Prof. Ivan Hlaváček.

<sup>7</sup> *Heinz Thomas*, Vater und Sohn. König Johann und Karl IV., in: Michel Pauly (Hrsg.), Johann der Blinde. Graf von Luxemburg, König von Böhmen 1296–1346. Luxemburg 1997, 445–482.

aufgefaßt, die gleichzeitig als Rechtfertigung gegen Ludwig den Bayern gedient habe.<sup>8</sup> Tatsächlich ist ein didaktischer Grundzug der Vita unübersehbar, doch gehörte der Fürstenspiegel im allgemeinen einer eigenen Gattung und damit anderen literarischen Traditionen an.<sup>9</sup> Mit neuem Ansatz, der das literarische Profil und die geistige Ausrichtung des Kaisers in den Blick nimmt, versuchte Bernd-Ulrich Hergemöller 1999 eine Gesamtwürdigung der Vita Caroli, doch bleibt eine gewisse Ratlosigkeit letztlich auch bei ihm mit dem Hinweis auf das Konglomerat von verschiedenen Texteinheiten und theologisch-dogmatischen Stereotypen zurück.<sup>10</sup>

Die Vita Caroli IV. weist eine ausgeprägte Doppelstruktur auf: Sie besteht insgesamt aus 20 Kapiteln, wobei den beiden ersten sowie den drei mittleren Kapiteln XI–XIII ein reflexiver Charakter in der Art der christlichen Exegese eigen ist. Diesen theologischen Reflexionen weist Karl IV. nicht allein durch ihre Stellung am Anfang und in der Mitte der Vita, sondern auch mit der Bezeichnung als „Worte der Weisheit“ (*verba preassumpta sapientiae*) einen hohen Stellenwert zu. Auf die ersten beiden folgen acht Kapitel mit historischer Ereigniserzählung, die er mit der Wendung: „Nun will ich euch von meinem eitlen und törichten Leben schreiben“<sup>11</sup> in der Wertung deutlich den abstrakten Reflexionen der Eingangskapitel unterordnet. Ein zweiter Teil historischer Beschreibung schließt an die mittleren drei Predigtkapitel an. Dieser blieb jedoch unvollendet, denn ein anonym Autor schloß die Vita mit den Kapiteln XV–XX in offensichtlicher Abweichung von der ursprünglichen Komposition und in deutlich anderer Diktion ab. So unge-

<sup>8</sup> Hillenbrand, Vita (wie Anm. 2), 29–32.

<sup>9</sup> Vgl. zuletzt Ulrike Graßnick, Ratgeber des Königs. Fürstenspiegel und Herrscherideal im spätmittelalterlichen England. (Europäische Kulturstudien, Bd. 15.) Köln 2004, 189f.; Gabriela Signori, Schädliche Geschichte(n)?, Bücher, Macht und Moral aus dem Blickwinkel spätmittelalterlicher Fürstenspiegel, in: HZ 275, 2002, 593–624; Rob Mens, Politics, Mirrors of Princes and the Bible: Sins, Kings and the Well-Being of the Realm, in: Early Medieval Europe 7, 1998, 345–359; Wilhelm Berges, Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters. (Monumenta Germaniae Historica, Schriften, Bd. 2.) Leipzig 1938.

<sup>10</sup> Bernd-Ulrich Hergemöller, Cogor adversum te. Drei Studien zum literarisch-theologischen Profil Karls IV. und seiner Kanzlei. (Studien zu den Luxemburgern und ihrer Zeit, Bd. 7.) Warendorf 1999, 211–339, insbes. 235 f.

<sup>11</sup> „Nunc de vana et stulta vita mea vobis scribere cupio, ac de exordio transitus mei mundani, ut cedere vobis valeant in exemplum“ (Hillenbrand, Vita [wie Anm. 2], c. III, 80).

wöhnlich dieser Aufbau mit den beiden getrennten und fast unverbunden nebeneinander stehenden ‚Berichtsebenen‘ auch erscheint, für den Autor selbst bildeten sie dennoch eine Einheit, zwei unverzichtbare Bestandteile seiner Geschichte. Der *scriba doctus*, hebt Karl IV. in c. XIII hervor, unterweist als *pater familias* die Seinen mit dem Wort der Lehre (*verbo doctrinae*) und dem Beispiel des guten Lebens (*exemplo bone vitae*).<sup>12</sup> Das belehrende Beispiel, also der zweite der bei Dante erwähnten Gründe war für den böhmischen König somit ausschlaggebend, das eigene Leben zu beschreiben. Seinen Lesern geläufig und vertraut war auch das Motiv, mit dem Karl IV. die Schilderung seines Lebens eröffnet: mit dem Hinweis nämlich auf die beiden ‚Formen des menschlichen Lebens‘ und der Mahnung, das ‚bessere‘ zu ergreifen, also mit der dem Mittelalter sehr geläufigen ‚Wegelehre‘.<sup>13</sup> So wendet er sich an seine Nachfolger, „die auf meinen beiden Thronen sitzen, damit sie die zwei möglichen Wege des Lebens erkennen, um den richtigen zu wählen“.<sup>14</sup>

Die mittelalterliche Wegelehre führt Karl IV. in den ersten beiden Kapiteln anhand der Komponenten aus, die zu ihrer Ausgestaltung traditionell herangezogen wurden. Zunächst verweist er auf die prinzipiellen Erkenntnismöglichkeiten des Menschen unter Anspielung auf I. Cor. 13,12: „Wenn wir das zwiefache Gesicht wie im Rätselbild (des Spiegels) erkennen, dann haben wir die Erinnerung an die beiden Leben. Denn wie das Gesicht, das man im Spiegel sieht, eitel und nichtig ist, so ist das Leben der Sünder nichts.“<sup>15</sup> Das erste Leben – die *prima*

<sup>12</sup> Ebd. c. XIII, 164, Einleitung, 37; zu dem Kapitel insgesamt *Hergemöller*, *Cogor* (wie Anm. 10), 246–249.

<sup>13</sup> *Eva Schlotheuber*, *Der Mensch am Scheideweg. Personenkonzeptionen des Mittelalters*, in: Gabriele Jancke/Claudia Ulbrich (Hrsg.), *Vom Individuum zur Person. Neue Konzepte im Spannungsfeld von Autobiographietheorie und Selbstzeugnisforschung*. (Querelles, Bd. 10.) Göttingen 2005, 71–96; *Wolfgang Harms*, *Homo viator in bivio. Studien zur Bildlichkeit des Weges*. (Medium Aevum, Bd. 21.) München 1970, 40–49; *Erwin Panofsky*, *Hercules am Scheidewege und andere antike Bildstoffe in der neueren Kunst*. Leipzig/Berlin 1930; *Markus Reiterer*, *Die Herkulesentscheidung von Prodikos und ihre frühhumanistische Rezeption in der ‚Voluptatis cum virtute disceptio‘ des Benedictus Chelidonius*. Diss. phil. Wien 1957.

<sup>14</sup> „Secundis sedentibus in thronis meis binis, binas mundi vitas agnoscere et meliorem eligere“ (*Hillenbrand*, *Vita* [wie Anm. 2], c. I, 66).

<sup>15</sup> „Cum binam faciem in enigmate respicimus, memoriam de ambabus vitis habemus. Quia sicut facies, que videtur in speculo, vana et nichil est, ita et peccatorum vita nichil est“ (ebd.) (I Cor 13,12: „Videmus nunc per speculum in enigmate, tunc

*vita* – erklärt Karl, ist das Leben des Sünders, dessen Werke vergehen.<sup>16</sup> Da er die irdischen Freuden erstrebt, erlischt sein Leben mit dem Körper, er stirbt nicht nur den sehr bitteren Tod, die *mors amarissima*, sondern er stirbt jede Stunde neu.<sup>17</sup> Das zweite Leben, die *secunda vita*, dagegen besteht in Ewigkeit, weil derjenige, der die geistige Speise anstrebt, Anteil am ewigen Leben genießt. Beide Aspekte, die Karl IV. hier an zentraler Stelle hervorhebt, sind typisch für die mittelalterliche Personendarstellung, der die Wegelehre zugrunde lag: Zum einen das Begreifen des Lebensweges von seinem Ende, also vom Tod her, und zum anderen die Reduzierung des Lebens auf das richtige oder falsche Streben.<sup>18</sup> Auf den ersten Blick wirkt es vielleicht irritierend, daß die *prima vita* den Lebensweg des Sünders bezeichnet, die *secunda vita* dagegen das wahre Leben, das zu ewigen Freuden (*delicias sempiternas*) führt. Doch geht diese Terminologie nicht zuletzt auf Augustinus zurück, der das erste Leben mit Adam gleichsetzt, das im ewigen Tod endet, das zweite Leben mit Christus (dem zweiten Adam), der demjenigen, der das wahre Ziel zu erkennen vermag, den Weg zum ewigen Leben eröffnet.<sup>19</sup> Die mit dieser Begrifflichkeit verbundene Deutung war

autem facie ad faciem“). Deshalb nicht wie *Hillenbrand*, ebd., übersetzt: „Wenn wir im Gleichnis den Doppelsinn wahrnehmen, werden uns die beiden Formen des Lebens bewußt.“

<sup>16</sup> Als Begründung dafür, daß die Werke der Sünder keinen Bestand haben, wird eine etymologische Deutung angeboten, die eine von der scholastischen Theologie geprägte Argumentationsmethode erkennen läßt: „Opus denominatur de optacione, et peccator semper optat delicias“ (ebd.).

<sup>17</sup> „Et vere est mors, quia amarissima est. [...] Non enim sunt mortui tantum, sed omni hora moriuntur“ (*Hillenbrand*, Vita [wie Anm. 2], c. I, 68). Der schlechte Tod zeigte bereits nach Ambrosius das Leben des Sünders an („mors peccatorum pessima“, Ps 33,22); *Ambrosius von Mailand*, De bono mortis c. 2, 3, *Karl Schenkl* (Hrsg.), S. Ambrosii opera I. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vol. 32/1.) Prag 1897, 704. Vgl. dazu *Horst Fuhrmann*, Bilder für einen guten Tod. (Abh. der Bayerischen Akademie der Wiss., Philologisch-Historische Klasse, Bd. 3.) München 1997, 5–54.

<sup>18</sup> Vgl. *Schlotheuber*, Mensch (wie Anm. 13), 88–93.

<sup>19</sup> Die Vorstellung basiert auf I Cor 15,47; Augustin führt den Gedanken aus: „Sed quia prima est mors corporis, quae facta est propter peccatum Adae, in qua decurrit hoc saeculum, secunda est vita corporis, quae fiet propter iustitiam Christi (...), ideo ille primus vel Adam vel homo, iste autem secundus est dictus“; *Michaela Zelzer* (Ed.), Sancti Augustini opera, Contra Iulianum 2. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vol. 85/2.) Wien 2004, lib. 6, c. 7, 302. Karls Augustinusverehrung betont *Hergemöller*, Cogor (wie Anm. 10), 94f., 238.

durchaus geläufig, nicht zuletzt Hugo von St. Viktor († 1141) greift sie auf.<sup>20</sup>

Nach dem programmatischen Anfang wendet sich Karl IV. der Frage zu, nach welchen Maßstäben das richtige Leben konkret ausgerichtet werden muß. Dem Verhältnis von Seele und Körper entsprechend ernährt sich der Mensch gleichermaßen von der leiblichen wie von der geistlichen Speise. Der richtige – das heißt, der mit der angemessenen inneren Haltung erstrebte Empfang der geistlichen Speise, eben die Eucharistie, so gibt Karl IV. seinen Nachfolgern mit auf den Weg, stärke nicht nur die Seele, sondern bedeute nicht weniger als Empfang und Aufnahme der göttlichen Wahrheit.<sup>21</sup> Diese vergrößere somit nicht nur die herrscherliche *virtus*, sondern versetze sie eben auch in die Lage, die weltlichen Königreiche zu durchschreiten, ohne die himmlischen zu verlieren.<sup>22</sup> Dieser das erste Kapitel abschließende Hinweis zeigt, daß seine Ausführungen durchaus als praktische Anleitung zur herrscherlichen Lebensführung gedacht sind.

Das zweite Kapitel beginnt mit dem prinzipiellen Hinweis auf die Nichtigkeit irdischer Bedingungen: Wer das begreift, ist Karl zufolge zu echter Erkenntnis fähig (*recte cognoscere*), ihm wird höhere Einsichtsfähigkeit zuteil, die wahre Gerechtigkeit im Urteil nach sich zieht. Dieses „bessere“ Wissen ist somit als Teilhabe an der göttlichen Weisheit gedacht. Es wird von Gott mit einem ehernen Schild (Ps. 17,13) belohnt, an dem die Ungerechten zerschellen.<sup>23</sup> Die Machenschaften ihrer Feinde, prophezeit Karl seinen Nachfolgern, werden zerrieben und ihre Geheimnisse enthüllt. Und der Verschlagene (*vir astutus*) vermag seine Boshaftigkeit vor ihnen nicht zu verbergen. Das „bessere Wissen“ versetzt sie somit in die Lage, die Wahrheit in der vielgestalteten Welt zu erkennen, „weil der Geist der Weisheit und die Erkenntnis des Herrn in euch sein werden“.<sup>24</sup> Als konkrete Wegwei-

<sup>20</sup> Hugo von St. Viktor, In Salomonis ecclesiasten homiliae. (Migne, Patrologia Latina, Vol. 175.) Paris 1879, c. 19, 210f. Vgl. auch *Ps.-Anselm von Laon*, Enarrationes in Apocalypsim. (Migne, Patrologia Latina, Vol. 162.) Paris 1889, 1509.

<sup>21</sup> „In sumpcione panis [sc. die Eucharistie] oportet, ut sumatur verbum veritatis“ (*Hillenbrand*, Vita [wie Anm. 2], c. I, 72).

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> „Et sapientia vestra fortificabitur in robore domini, et ponet ut arcum ereum brachium vestrum (Ps. 17,13) et conteretis bella forcia, et cadent impii coram vobis, iusti autem gaudebunt“ (ebd. c. II, 74).

<sup>24</sup> „Cogitationes quoque inimicorum vestrorum deus dissipabit et docebit vos facere iusticiam et iudicium. Revelabit vobis secreta, scrutinium iustum ostendet

sung führt der zukünftige Kaiser dann einen vollständigen und in Hinsicht auf das Herrscheramt kommentierten Tugend- und Lasterkatalog auf.<sup>25</sup> Die Ansicht, Karl IV. habe hier einiges aus einem theologischen Handbuch zusammengeschrieben, greift wohl zu kurz, denn die hier zusammengestellten Aspekte gehörten als feste Bestandteile zur mittelalterlichen Wegelehre und erweisen sich als vom Autor sorgsam im Hinblick auf seine Erzählabsicht geformt.

Auf die mittelalterliche Wegelehre, die eingebunden in ein christlich-moralisches Wertemuster eine der schichten- und standesabhängigen Personenkonzeptionen des Mittelalters darstellte<sup>26</sup>, soll an dieser Stelle näher eingegangen werden. Als verbreitete Vorstellung umriß sie Ziel und Verlauf des menschlichen Lebens in idealisierend vereinfachender Weise. Ihre Genese verdeutlicht die weit zurückreichenden Traditionen, in die sich der böhmische König stellte. Denn selbstverständlich waren die in seiner Autobiographie manifest werdenden Ideen, die letztlich im kirchlichen Dogma wurzelten, nicht seiner eigenen Ausdeutung überlassen, sondern bildeten einen festen Bestandteil des mittelalterlichen Menschen- und Weltbildes. Zu diesem Anspruch, die prinzipielle Aufgabe des Menschen und die des Herrschers im besonderen zu behandeln, fügt sich auch, daß Karl IV. für seine Lebensbeschreibung das gelehrte Latein wählte – für einen bloßen Rückblick oder gar Ausdruck seines Selbst im heutigen Sinne hätte ihm das Französische oder das Tschechische vielleicht näher gelegen. Aber die grundlegenden Fragen von Körper und Seele fielen in den Bereich der Theologie, und sie wurden von jeher auf Latein verhandelt.

vobis et non palliabit vir astutus maliciam suam ante faciem vestram, quia spiritus sapiencie et intellectus domini erit in vobis“ (ebd.).

<sup>25</sup> Ebd. c. II, 76–78. Karl IV. stellt die Habsucht (*avaritia*) an die Spitze des Lasterkatalogs und setzt ihr als entsprechende Tugend das Streben nach dem „Schatz der Weisheit“ (*thesaurisate vobis sapientiam*, Mt 6,19, ebd.) gegenüber. Beide Gesichtspunkte werden in der Vita nochmals aufgegriffen und charakterisieren zentrale Eigenschaften der herrscherlichen *mores*: Die *avaritia* kennzeichnet den französischen König Philipp VI. (1328–1350) als schlechten Herrscher, der keinen guten Rat zu finden vermag (c. III, 84). Der verborgene Schatz im Acker (*thesauro abscondito in agro*, Mt 13,44) wird mit der Weisheit Gottes gleichgesetzt, die sich nur denjenigen erschließt, die nach seinen Geboten leben. Diesem Thema ist das „Predigtkapitel“ XI gewidmet.

<sup>26</sup> Vgl. dazu *Schlottheuber*, Mensch (wie Anm. 13), 78 f.; vgl. zu der breiten Forschungsdiskussion um die Auffassung von Individualität und Identität, sozialer Zuschreibung und Selbstbeschreibung zuletzt den Sammelband von *von Moos* (Hrsg.), Unverwechselbarkeit (wie Anm. 1), hier insbes. 1–24.

## II. Die mittelalterliche Wegelehre oder der Mensch am Scheideweg

Der mittelalterlichen Vorstellung zufolge war der Mensch grundsätzlich vor die Wahl gestellt, den rechten, den schmalen und steil aufwärts führenden Pfad zu erklimmen oder dem linken, dem breiten und abschüssigen Weg zu folgen. Die Wegesymbolik stützte sich nicht zuletzt mit biblischer Autorität auf das Bild von der schmalen Pforte. Sie eröffnet den wenigen den schwierigen Weg zum ewigen Leben, während die breite Pforte vielen offensteht, aber in die Verdammnis lenkt (Mt. 7, 13).<sup>27</sup> Neben den biblischen besaß die Wegesymbolik jedoch noch ältere, antike Wurzeln, die sich im Bild des Herakles am Scheideweg verfestigt hatten. Als sich Herakles an der Schwelle zum Jugendalter zwei Lebenswege eröffneten, trifft er die Wahl seines Lebens in Konfrontation mit zwei Frauen, die die Tugend (ἡ ἀρετή) und das Laster (ἡ κακία) verkörpern.<sup>28</sup> Diese grundlegende Entscheidungssituation des Menschen am Ende der Jugendzeit symbolisierte insbesondere der Buchstabe Y, der schon der Antike als Erfindung des Philosophen und Mathematikers Pythagoras von Samos galt.<sup>29</sup> Da das Y die Weggabelung gleichsam abbildete, wurde es als *littera mystica* zum Signum des menschlichen Lebens, indem der untere ungeteilte Schaft die noch unentschiedene Kindheit, die beiden Äste die möglichen Wege des Lasters oder der Tugend symbolisierten.<sup>30</sup> Mit dem steinigem Bergpfad, an

<sup>27</sup> Die Wegesymbolik spielte schon in den frühchristlichen Kirchenordnungen eine zentrale Rolle (Didache, 100 n. Chr.): „Es gibt zwei Wege, einen des Lebens und einen des Todes, der Unterschied zwischen beiden Wegen aber ist groß“; *Georg Schöllgen* (Hrsg.), *Didache Zwölf-Apostel-Lehre*. (Fontes Christiani, Bd. 1.) Freiburg/Basel/Wien 1991, 99. Vgl. zu der Zwei-Wege-Lehre, ebd. 38f. Ferner *Otto Nussbaum*, *Die Bewertung von rechts und links in der römischen Liturgie*, in: *JbAC* 5, 1962, 158–171.

<sup>28</sup> Die Heraklesfabel des Prodikos gibt Xenophon wieder, *Memorabilia* II c. 1 § 21–33; vgl. *Harms*, *Homo* (wie Anm. 13), 40–49.

<sup>29</sup> Die komprimierte Darstellung Isidors von Sevilla wurde maßgeblich für das Mittelalter: „Y litteram Pythagoras Samius ad exemplum vitae humanae primus formavit; cuius virgula subterior primam aetatem significat, incertam quippe et quae adhuc se nec vitii nec virtutibus dedit. Bivium autem, quod superest, ab adolescentia incipit; cuius dextra pars ardua est, sed ad beatam vitam tendens; sinistra faciliior, sed ad labem interitumque deducens. De qua sic Persius ait: Et tibi qua [sic] Samios diduxit littera ramos/ Surgentem dextro monstravit limite callem“; *Wallace Martin Lindsay*, *Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive originum libri XX*. Vol. 1. Oxford 1911, lib. I, 3,7.

<sup>30</sup> *Harms*, *Homo* (wie Anm. 13), 29f.; vgl. *Klaus Schreiner*, *Litterae mysticae*.

dessen Ende ein ruhiger Sitz im Leben (*quieta sedes*) wartete, und der sich komfortabel abwärts neigenden Bahn ins Elend war die bildliche Ausgestaltung im wesentlichen bereits ausgeprägt. Die antiken Vorstellungen tradierten im Mittelalter insbesondere die Satiren des Persius (34–62 n. Chr.): „Et tibi quae Samios diduxit littera ramos/ surgentem dextro monstravit limite callem“ („Und dir hat der Buchstabe, der die Samischen Zweige eröffnet, mit dem rechten Weg den aufstrebenden Bergpfad gezeigt“), die Isidor von Sevilla in seinen Etymologien aufgegriffen hatte.<sup>31</sup> Bereits im 4. Jahrhundert forderten die knappen Hexameter eine Kommentierung heraus, und auch diese erklärenden Scholien gehörten zum mittelalterlichen Schulwissen: „Dir ist nicht unbekannt, was der auf der Insel Samos geborene Pythagoras lehrte, der den Buchstaben Y zum Sinnbild des menschlichen Lebens erfand, das in der Kindheit oder mit dem Beginn der Ermahnungen des Lehrers und in der Furcht vor dem Vater noch nicht gespalten ist. Aber später teilt es sich für den, der an die Schwelle des Mannesalters tritt. Und auf der linken Seite des Zweiges liegen gleichsam die Laster, die den abwärts Stürzenden leichten Aufstieg anbieten. Und die andere Seite, die rechte, auf der die Werke der Tugend gefeiert werden, eröffnet einen steilen und schwierigen Pfad. Wer auf dieser Seite zum Ziel gelangt, den erwartet ein ruhiger Sitz (*sedes quieta*). Welche Seite ein jeder von seinem 16. Lebensjahr an einnimmt, auf der würde er bleiben. Auf diese Weise, sagt er (Persius), wird man durch die Laster schnell in das

Symbolik und Pragmatik heiliger Buchstaben, Texte und Bücher in Kirche und Gesellschaft des Mittelalters, in: Christel Meier-Staubach/Volker Honemann/Hagen Keller u. a. (Hrsg.), *Pragmatische Dimensionen mittelalterlicher Schriftlichkeit*. (Münstersche Mittelalterschr., Bd. 79.) München 2002, 277–337; *Anselme Dimier*, La lettre de Pythagore et les hagiographes du Moyen age, in: MA 60, 1954, 403–418; vgl. dazu *Hubert Silvestre*, Nouveaux témoignages médiévaux sur la Littera Pythagorae, in: MA 63, 1957, 55–57; *ders.*, Pour le dossier de l' Y pythagoricien. Nouveaux témoignages, in: MA 84, 1978, 201–209.

<sup>31</sup> Persius, III, 56 f. Noch zwei weitere Verse des Persius spielen auf eben diese Entscheidungssituation an, V, 34 f.: „Cumque iter ambiguum est, et vitae nescius error/diducit trepidas ramosa in compita mentes.“ (Wenn der Weg zwiegespalten ist, und der Irrtum, unerfahren des Lebens, eröffnet den zitternden Sinnen den zweighaften Scheideweg). Vgl. zur mittelalterlichen Rezeption *Leighton Durham Reynolds* (Ed.), *Texts and Transmission. A Survey of the Latin Classics*. Oxford 1983, 293–295; diese Verse des Persius waren hauptsächlich durch Isidor von Sevilla bekannt; vgl. oben Anm. 29.

Verderben gelenkt werden, durch die Tugend aber langsam zum Glück gelangen.“<sup>32</sup>

Die antike Vorstellung war auf den freien Mann zugeschnitten, und die am Ende der Jugendzeit getroffene Entscheidung galt als irreversibel. Der Kommentar der Persiusverse bringt den moralischen Aspekt der Wahl und die zentrale Bedeutung der Erziehung zum Guten zum Ausdruck. Aus der kritischen Distanz einer durch das Christentum veränderten Anschauung umreißt Laktanz (Anfang 4. Jahrhundert) die Bedeutung des Pythagoreischen Buchstabens für das Bildungsverständnis der Philosophen: Ohne den Lehrer (in Philosophie oder Rhetorik) mußte der Heranwachsende bei der Wahl scheitern.<sup>33</sup> Die Lehren dienten nach seiner Einschätzung somit vor allem der Selbstlegitimation des Lehrers – also einer Art Werbung in eigener Sache. An das Ende der Erziehungszeit gesetzt, bedeutete die Wahl des Lebensweges die erste selbständige Entscheidung und damit den Beginn eigenverantwortlichen Handelns. Die mit dem samischen Buchstaben verbundenen Vorstellungen führten die Tragweite der Entscheidung anschaulich vor Augen und eigneten sich somit vorzüglich zu didaktischen Zwecken.

Mittelalterliche Autoren und später auch die Humanisten schöpften noch aus einer zweiten Quelle, der Aeneis Vergils.<sup>34</sup> Der goldene

<sup>32</sup> Otto Jahn (Hrsg.), Auli Persii Flacci Satirarum liber cum scholiis antiquis. Leipzig 1843, Schol. ad Sat. III, 56 S. 302: „Et tibi quae Samios“. Haud tibi inexpertum est, quae Pythagoras Samo insula ortus praecepit, qui litteram Y invenit ad modum humanae vitae, quae in infantia, vel in initio monitionum paedagogi, et paterno metu secta non est. At postquam in adolescentiam quis venerit, dividitur. Et in sinistra parte rami velut vitia sunt, quae devexioribus facilem ad se praestant ascensum. Et altera dextra, in qua virtutis opera celebrantur, arduum ac difficilem limitem pandit: qua qui evaserit, quieti sede excipitur: Quas partes quisque ab anno sexto decimo obtinebit, in iis fuerit staturus. De qua similitudine dicebat per vitia ad perniciem cito tendi ac perveniri, ad felicitatem per virtutem tarde veniri.“ Vgl. insgesamt zur Rezeption der Persiusverse Klaus Fetkenheuer, Die Rezeption der Persius-Satiren in der lateinischen Literatur. Untersuchungen zu ihrer Wirkungsgeschichte von Lucan bis Boccaccio. (Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters, Bd. 31.) Bern 2001.

<sup>33</sup> Samuel Brandt (Ed.), Divinae institutiones, L. Caeli Firmiani Lactanti opera omnia. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vol. 19.) Wien 1890, c. 3, 486f.

<sup>34</sup> „Accipe quae peragenda prius: latet arbore opaca/aureus et foliis et lento vimine ramus“ („Vernimm, was zuerst zu tun ist: Es verbirgt sich am schattigen Baum ein Zweig, golden an Blättern und biegsamem Schaft“, Vergil, Aeneis VI, 136f.); auch VI, 541/544: „Hic locus est, partis ubi se via findit in ambas/dextera quae Ditis

Zweig, der Aeneas den Weg zur Unterwelt und damit zum besonderem Wissen eröffnete, galt als ab dem unteren Drittel in der Art des Y in zwei Äste geteilt. Der weitverbreitete Vergilkommentar des spätantiken Grammatikers Servius (um 400) sah in dem Zweig ein Symbol der Lebensentscheidung im Sinne des Pythagoreischen Buchstabens – eine Deutung, die in der Folgezeit gültig blieb.<sup>35</sup> Bei Servius hatten sich die antiken Vorstellungen bereits mit zwei genuin christlichen Aspekten verbunden.<sup>36</sup> Zum einen war ein eschatologischer Aspekt hinzuge-treten, den insbesondere Mt 7,13 nahelegte: Der rechte Bergpfad führte die Tugendhaften in mühsamem Aufstieg zur Seligkeit, in die *beatitudo*. Die linke abschüssige Bahn des Lasters hingegen endete im schlechten Tod und in ewiger Verdammnis. Diese Erweiterung machte insbesondere die christliche Seelenlehre notwendig, die im Gegensatz zur Antike von der Unsterblichkeit der Seele und ihrer Würdigung vor Gott ausging. Zum anderen hatte die christliche Umdeutung die Wege-symbolik um die Möglichkeit einer Umkehr durch Reue, um die *conversio*, ergänzt. Die prinzipiell stets mögliche Heilsfähigkeit des Menschen, für die Christus bürgte, war mit der antiken Vorstellung einer irreversiblen Entscheidung unvereinbar. Die Wegelehre wurde um den notwendigen Aspekt modifiziert, daß der Mensch auf dem einst falsch gewählten Weg mit göttlicher Hilfe zur Umkehr bewegt werden konnte. Echte Reue (*contritio cordis*) und Buße versetzten ihn in die Lage, den bereits beschrittenen Weg der Laster wieder zu verlassen, um dann den Tugendweg zu beschreiten.<sup>37</sup> Laktanz bringt den Unterschied zwischen der antiken und der christlichen Auffassung auf den Punkt: Die antiken Philosophen sahen in jedem Lehrer der Künste einen möglichen Führer bei der Lebenswahl, weshalb nur die durch ihre Erzie-

magni sub moenia tendit/hac iter Elysium nobis; at laeva malorum/exercet poenas et ad inpia Tartara mittit.“

<sup>35</sup> Georg Thilo/Hermann Hagen (Hrsg.), Marius Honoratus Servius, Commentarii in Vergilii carmina. Bd. 2. Leipzig 1884, Ndr. Hildesheim 1961, 30f. Vgl. Harms, Homo (wie Anm. 13), 157–194.

<sup>36</sup> Vgl. dazu Schlotheuber, Mensch (wie Anm. 13), 72–82.

<sup>37</sup> Die *conversio* wird insbesondere in den jüngsten Studien immer wieder als ein Moment der ‚Selbstfindung‘ für den ‚Ursprung‘ der Individualität geltend gemacht; vgl. Gert Melville/Markus Schürer (Hrsg.), Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum. (Vita regularis, Bd. 16.) Münster 2002. Es muß jedoch der Zusammenhang beachtet werden, in dem die *conversio* steht, denn sie markiert als entscheidende Wende im Leben den Beginn eines Rückweges, der nicht zum individuellen ‚Selbst‘, sondern zu Gott führt.

hung geschulten Knaben den richtigen Weg finden konnten und die Entscheidungsmöglichkeit auf den kurzen Lebensabschnitt am Ende der Jugendzeit beschränkt blieb.<sup>38</sup> Die Christen hingegen vertrauten auf Gott als Führer auf dem Lebensweg, so daß die Wahl des rechten Weges prinzipiell jedem Menschen unabhängig von Geschlecht, Alter oder Stand möglich war.<sup>39</sup> Eben diese Verschiebung der leitenden und richtenden Autorität ins Transzendente ermöglichte somit erst die Ausweitung der Wegesymbolik auf alle Menschen. Denn jetzt besaßen auch die Frau – vor Gott in bezug auf die Heilsfähigkeit dem Mann gleichgestellt – und ebenso die von der Bildung ausgeschlossenen unteren Schichten die prinzipiell gleiche Fähigkeit zur Wahl des rechten Weges. Die transzendente christliche Überhöhung des Scheideweges als Seelenweg verlagerte mit der Entscheidungsinstanz auch die Beurteilung des Menschen von seiner äußeren Verfaßtheit nach innen, eben auf die Seele und ihr zukünftiges Heil. Diese Verinnerlichung förderte dann das Entstehen bzw. Wahrnehmen einer zweiten, ‚inneren‘ Ebene der Persönlichkeit, deren Werte und Ziele sich von der äußeren Beurteilung des menschlichen Glücks oder Unglücks deutlich unterschieden. Das äußere Leben konnte glänzend verlaufen, während die Seele gleichzeitig in ihr Verderben rannte. Der Zustand der Seele war in diesem Deutungsmuster das Entscheidende, da Gott beim Jüngsten Gericht über sie urteilte. Unermüdlich forderten die christlichen Moralschriften und Exempla deshalb eine Erkenntnis irdischer Bedingtheit und die Reflexion des eigenen Wollens – und zwar ausgerichtet am Wertekatalog der christlichen Morallehren. Und eben diese Forderung greift Karl IV. in der Autobiographie als maßgeblich für das Handeln auf. Die Beschaffenheit der zweiten, inneren Seelenebene wurde im Laufe der Zeit immer wieder neu durchdacht, und diese Durchdringung trug nicht unerheblich zur Formung eines neuen Persönlichkeitsbegriffs bei. Dabei führte die hohe Bedeutung, die der Beurteilung des Menschen durch Gott zukam, letztlich auch dazu, daß das Leben von seinem Ende, vom Tod aus begriffen wurde. Maßstab und Ziel menschlichen Lebens blieben außerhalb des Menschen von Gott ‚objektiv‘ ge-

<sup>38</sup> *Brandt* (Ed.), *Divinae institutiones* (wie Anm. 33), VI c. 3, 488.

<sup>39</sup> „Nos autem [homines] omnis sexus et generis et aetatis in hoc caeleste iter ducimus, quia deus, qui eius viae dux est, immortalitatem nulli homini nato negat“ (ebd.).

setzt und konnten nicht subjektiv bestimmt werden.<sup>40</sup> Sie befanden sich jedoch auf einer Ebene, die der Mensch unter bestimmten Voraussetzungen in seinem Inneren, in seiner Seele, zu erkennen vermochte – was in der *Vita Caroli* als *recte cognoscere* bezeichnet wird. In Schrift und Bild versuchte man, diese neue Dimension menschlichen Lebens das ganze Mittelalter hindurch zu erfassen und zu durchdenken, und diese Bemühungen bilden einen nicht unwesentlichen Teil des geistig-kulturellen Erbes des Mittelalters.

Die Vorstellung vom Menschen am Scheideweg fand auf der Basis von Bibel und Kirchenvätern<sup>41</sup> nicht zuletzt in der Predigt- und Exempelliteratur weite Verbreitung. Der Zisterzienser Caesarius von Heisterbach (um 1180–ca. 1240) führt sie in konkreter Bildhaftigkeit in einer belehrenden Mirakelgeschichte aus, die einen Novizen am Scheideweg zwischen Kloster und Welt zeigt.<sup>42</sup> Die Gleichsetzung von rechtem Weg mit dem geistlichen Leben und dem linken mit dem weltlichen war jedoch nur eine von vielen möglichen Zuordnungen, die im monastischen Kontext freilich nahelag. In der Vagantenbeichte thematisiert der Archipoeta († nach 1160) die Wahl des breiten Weges und den infolgedessen drohenden ‚schlechten Tod‘, ebenso in laikalem Kontext, und zwar im Rahmen der Beichtsituation, in der die Laien mit diesen Themen als persönlicher Rechenschaftssituation konfrontiert wurden.<sup>43</sup> Ein Verständnis der klassischen Verse und ihrer Ausdeutungen blieb jedoch einer gelehrten Elite vorbehalten. In der schriftlichen Überlieferung treffen wir auf die mit dem Pythagoreischen Buchstaben verbundenen Vorstellungen deshalb oft im Schulzusammenhang – als

<sup>40</sup> Eva Schlottheuber, Norm und Innerlichkeit. Zur problematischen Suche nach den Anfängen der Individualität, in: ZHF 31, 2004, 329–357.

<sup>41</sup> Hieronymus rekurriert auf die Wegelehre unter Verweis auf Vergil, Aen. VI, 541/543; vgl. S. Eusebii Hieronymi presbyteri opera I, 1: Opera exegetica. Commentarii in Ecclesiasten X, 2. (Corpus Christianorum Series Latina, Vol. 72.) Turnhout 1959, 333; auch Ep. 66, 11 ad Pammachium, Isidor Hilberg (Ed.), S. Eusebii Hieronymi epistulae I [I–LXX]. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vol. 55/2.) Wien 1996, c. 11, 661; zu Isidor von Sevilla vgl. Anm. 29.

<sup>42</sup> Joseph Strange (Hrsg.), Caesarius von Heisterbach, Dialogus Miraculorum. 2 Bde. Köln/Bonn 1851, Bd. 1, IV, c. 53, 219f. Vgl. auch Andreas Beriger, Die Wegmetapher in den Autobiographien von Johannes Butzbach und Ignatius von Loyola, in: Paul Michel (Hrsg.), Symbolik von Weg und Reise. (Schriften zur Symbolforschung, Bd. 8.) Bern 1992, 57–81, der jedoch in der Behandlung des Themas oberflächlich bleibt.

<sup>43</sup> Heinrich Watenphul/Heinrich Krefeld (Hrsg.), Die Gedichte des Archipoeta. Edition, Kommentar und Einführung. Heidelberg 1958, Carmen X, 74.

jahrhundertlang aktuelle Schullektüre gehörten sie somit zum gesicherten Wissen der Gesellschaft. So sind dem Y mehrere Strophen der berühmten Cambridger Lieder aus der Mitte des 11. Jahrhunderts gewidmet<sup>44</sup>, und auch Petrus Damiani (1006–1072) stellte in theoretischer Erörterung die zum Pythagoreischen Buchstaben gehörenden Aspekte und ihre didaktische Funktion in einem Brieftraktat an Abt Mainhard zusammen<sup>45</sup>. Die mit dem Y-Signum verbundenen Lebenslehren fanden ihre ‚praktische Anwendung‘ in der Vitenliteratur, deren Verfasser in der Regel die Dom- oder Klosterschulen durchlaufen hatten. Sigebert von Gembloux lobt um 1070 Bischof Dietrich von Metz,

<sup>44</sup> Karl Strecker (Hrsg.), *Die Cambridger Lieder*. (Monumenta Germaniae Historica, *Scriptores rerum Germanicarum*, Bd. 40.) Berlin 1926, Nr. 12, 37 f. Mit neuen Handschriften-Kollationen Hans F. Haefele, *Die Pythagoras-Sequenz*, in: DA 49, 1993, 479–499. Remigius von Auxerre (um 841–908) nimmt den Pythagoreischen Buchstaben in seinem Kommentar zu Martianus Capella auf (Cora E. Lutz [Ed.], *Remigii Autissiodorensis Commentum in Martianum Capellam*. Leiden 1962, II, 147, Persius zitierend), und der gelehrte Rather von Verona (890–970) verweist darauf (Peter L. D. Reid [Ed.], *Ratherii Veronensis Praeloquiorum libri VI*. [Corpus Christianorum Continuatio Medieualis, Vol. 46A.] Turnhout 1984, II, c. 21, 62). Ein Augsburger Kanoniker namens Heinrich widmete dem Pythagoreischen Buchstaben um 1077 sechs Verse seines Schulgedichts ‚Planctus Evae‘ (Marvin L. Colker [Ed.], *Heinrici Augustensis Planctus Evae*, in: *Traditio* 12, 1956, 149–226, v. 1740–1745). Ebenso zieht ihn der hochgebildete Marbod von Rennes (1035–1123) heran, Walther Bulst (Hrsg.), *Marbodi Episcopi Redonensis liber decem capitulorum*. Heidelberg 1947, 57, II, 16–18; sowie auch Rupert von Deutz (1075/80–1130), vgl. Christine Ratkowsch, *Der ‚Liber decem capitulorum‘ des Marbod von Rennes: ein simplex et unum*, in: *MJb* 34, 1999, 85–118, hier 97. Auch der ‚Klerikerspiegel‘ greift den Samischen Buchstaben unter Verweis auf die Persiusverse auf, vgl. Elisabeth Stein (Hrsg.), *Clericus in speculo. Studien zur lateinischen Verssatire des 12. und 13. Jahrhunderts und Erstedition des ‚Speculum Prelatorum‘*. (Mittellateinische Studien und Texte, Bd. 25.) Leiden/Boston/Köln 1999, II v. 569–574. Vincenz von Beauvais (1190–1254) erklärt im ‚Speculum doctrinale‘ die Bedeutung des Y als „littera mystica“ auf der Basis der Ausführungen Isidors von Sevilla, Vincentius Bellovacensis, *Speculum maius*. Douai 1624 (Faksimile Graz 1964), Vol. 2, lib. II, c. 6, 85.

<sup>45</sup> Kurt Reindel (Hrsg.), *Die Briefe des Petrus Damiani*. (Monumenta Germaniae Historica, *Die Briefe der Deutschen Kaiserzeit*, Bd. 4/1–4.) 4 Bde. München 1993, Bd. 4, Nr. 153, 13–67, hier 51 f., es folgt ein Laster- und Tugendkatalog. Damianis Biograph. Johannes von Lodi (1040–1105), bezog dann interessanterweise die Entscheidungssituation des Pythagoreischen Buchstabens auf seinen Protagonisten selbst. Stephan Freund (Hrsg.), *Studien zur literarischen Wirksamkeit des Petrus Damiani*. Anhang: Johannes von Lodi, *Vita Petri Damiani*. (Monumenta Germaniae Historica, *Studien und Texte*, Bd. 13.) Hannover 1995, 205 f. Den freundlichen Hinweis verdanke ich Frank Rexroth, Göttingen.

daß er sich am Scheideweg des Pythagoreischen Buchstabens für den schmalen Weg zur Rechten entschieden habe, um dann auf dem Tugendweg weiter fortzuschreiten.<sup>46</sup> In gelehrter Anspielung ziehen die Quedlinburger Annalen den Pythagoreischen Buchstaben zur Illustration des von Anfang an vorbildlichen Lebens der Äbtissin Mathilde († 999), der Tochter Ottos des Großen, heran. Sie ist eine der ganz wenigen Frauen, auf deren Lebensweg die Entscheidungssituation des Pythagoreischen Buchstabens bezogen wurde: Ohne zu zögern habe sie am Scheideweg den schmalen Pfad zum wahren Sein beschritten.<sup>47</sup> Thietmar von Merseburg bestätigt auch dem Sohn Ottos des Großen, Liudolf von Schwaben, die Wahl des rechten Weges; hierin sei er dem Vater gefolgt.<sup>48</sup> Für seine Charakteristik des Lebensweges Kaiser Ottos III. (980–1002) greift Brun von Querfurt, der wie Thietmar die Magdeburger Domschule besucht hatte, auf den Pythagoreischen Buchstaben zurück.<sup>49</sup> Brun verbindet die (beabsichtigte) Wahl des rechten Weges folgerichtig mit einem ‚guten Tod‘ des Kaisers, der sich im süßen Duft manifestierte, den der Sterbende ausstrahlte.<sup>50</sup> Die moralisierende Entscheidung über den richtigen Lebensweg ließ sich ganz im Sinne des Laktanz problemlos auf Laien beziehen. Sie erschöpfte sich nicht in der gleichsam äußerlichen Zuordnung einer Wahl des geistlichen oder weltlichen Lebens, sondern bewertete innerlich das richtige oder falsche Streben der Seele. Aber nicht nur die vorbildliche Wahl des rechten Weges, sondern auch die gegenteilige wird dem Leser als warnen-

<sup>46</sup> Georg H. Pertz (Hrsg.), Sigibertus Gemblacensis, Vita Deoderici Episcopi Mettensis I. (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, Bd. 4.) Hannover 1841, c. 1, 464.

<sup>47</sup> „Cum vero ad Pythagoricae bivium perventum est literae, sine mora, sine taedio, angustiori semita (Mt 7,13) spei, que non confundit, fiducia arrepta tota animi diligentia se suaque ab non esse ad verum conata est esse transferre“ (Martina Giese [Hrsg.], Die Annales Quedlinburgenses. [Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum, Bd. 72.] Hannover 2004, ad annum 999, 500).

<sup>48</sup> Robert Holtzmann (Hrsg.), Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg und ihre Korveier Überarbeitung. (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum, NS. [Bd. IX.]) Berlin 1935, II. 4, 74.

<sup>49</sup> Jadwiga Karwasinska (Ed.), Vita quinque fratrum eremitarum seu vita uel passio Benedicti et Iohannis sociorumque suorum auctore Brunone Querfurtensi. Warschau 1973, 44f. Wie Thietmar rekurriert er mit der Wendung „ubi Pitagorica littera monstrat dextrum ramum“ auf die Persiusverse, deren Kenntnis offensichtlich zur Magdeburger Schultradition gehörte.

<sup>50</sup> „Dicunt autem qui presentes fuere, quod tanta suavitate moriens emisisset spiritum, ut nihil differret nisi quasi dormiens exhalaret“ (ebd.).

des Beispiel vor Augen geführt. Bitter bemerkt Bruno im ‚Sachsenkrieg‘ über Heinrich IV., dieser habe beim Eintritt ins Mannesalter, am Kreuzweg des Samischen Buchstabens angelangt, den breiten und abschüssigen Weg gewählt.<sup>51</sup> Eine Generation später bringt der englische Historiker Wilhelm von Malmesbury († 1143) seine Kritik an Gerbert von Aurillac, der später als Silvester II. (999–1003) zu päpstlichen Würden gelangte, dem gelehrten Publikum ebenso elegant wie unmißverständlich nahe: Von Kindheit an Mönch [also Oblate], sei Gerbert, kaum daß er die Weggabelung des Pythagoreischen Buchstabens erreichte – sei es aus Abneigung gegen den Mönchsstand, sei es von der Begierde nach Ruhm (*gloria*) erfaßt –, „in der Nacht heimlich nach Spanien entwichen, um bei den Sarazenen Astrologie und die übrigen Künste dieser Art zu erlernen“.<sup>52</sup> Das war deutlich: Mit seiner Flucht hatte Gerbert nicht nur das Mönchsgelübde gebrochen, sondern die heidnischen Sarazenen und ihre astrologischen Künste einem gottgeweihten Leben vorgezogen. Dementsprechend fügt Wilhelm abschließend lakonisch hinzu, er habe in einem alten Codex die Notiz gefunden: „Silvester, der auch Gerbert war: vier Jahre, einen Monat, zehn Tage: dieser hat sein Leben schmachvoll beendet.“<sup>53</sup> Am Scheideweg des Pythagoreischen Buchstabens den linken Weg wählend, war Gerbert also auf der einmal eingeschlagenen Bahn fortgeschritten und hatte erwartungsgemäß ein schlechtes Ende gefunden. Daß er am Ende seines Lebens noch die höchste geistliche Würde errungen hatte, spielte in diesem Bewertungsmuster keine Rolle. Geschickt in der formalen Gestaltung auf die Autorität einer Bischofsliste oder des *Liber pontificalis*

<sup>51</sup> Hans-Eberhard Lohmann (Hrsg.), Brunos Buch vom Sachsenkrieg. (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum. Deutsches Mittelalter, Bd. 2.) Leipzig 1937, Ndr. Stuttgart 1980, c. 2, 14.

<sup>52</sup> „Illi Silvester, qui et Gerbertus, de quo non absurdum erit, ut opinor, si litteris mandemus quae per omnium ora volitant. Ex Gallia natus, monachus a puero apud Floriacum adolevit: mox cum Pythagoricum bivium attigisset, seu taedio monachatus, seu gloriae cupiditate captus, nocte profugit Hispaniam, animo praecipue intendens ut astrologiam et ceteras id genus artes a Saracenis edisceret“; *William Stubbs* (Ed.), *Willelmi Malmesbiriensis monachi De gestis regum Anglorum*. (Rerum Britannicarum medii aevi scriptores, Rolls Series, Vol. 90/1.) London 1887, Ndr. Wiesbaden 1964, 193.

<sup>53</sup> „Unde in vetusto volumine quod in manus meas incidit, ubi omnium apostolicorum nomina continebantur et anni, ita scriptum est: ‚Silvestri, qui et Gerbertus, annos quatuor, mensem unum, dies decem: hic turpiter vitam suam finivit‘“ (ebd. 194).

verweisend, objektivierte Wilhelm von Malmesbury sein vernichtendes Urteil über das Leben Gerberts von Aurillac.

An der Wende zum 14. Jahrhundert waren diese Vorstellungen ungebrochen gültig, und wir können die bereits beobachteten zugrundeliegenden Muster in den Lebensbeschreibungen gut erkennen. Bereits im Alter von sechs Jahren zeigte der aus einer armen, kinderreichen süditalienischen Familie stammende Pietro del Morrone, der künftige Papst Coelestin V. († 1296), Neigung zum geistlichen Leben. Der Verwirklichung dieser Bestimmung in Auseinandersetzung mit den irdischen Neigungen ist seine (sogenannte) Autobiographie gewidmet – ein Weg, der eindrucksvoll als hartumkämpft gezeichnet wird.<sup>54</sup> Im Rückblick erscheinen alle geschilderten Gefahren und Wirrungen als konsequente Folge dieser Entscheidung. Als Pietro später mit einem Gefährten das Dorf Richtung Rom zu Fuß verläßt, verdeutlicht die baldige Umkehr des Begleiters nur die Schwere des gewählten Weges, den Gefährten zieht es zurück zu seinen Verwandten – ihn aber zu Gott. Als reale Lebenssituation mit Hunger, Frost und Verzweiflung geschildert, zeichnet Pietro vor allem einen geistigen Aufstiegsweg, der ihn ganz konkret auf die Höhen eines Berges zum Einsiedlerleben führt. Mit zwei Broten und Fisch ausgestattet, erklimmt er den Pfad zu einer Eremitage, als ihm zwei „wunderschöne Frauen entgegenkommen, die schwer mit ihm kämpfen, ihn bei den Händen fassen und sagen: Geh nicht weiter, der Eremit ist nicht da, komm mit uns. Kaum vermochte er ihren Händen zu entrinnen“.<sup>55</sup> Die Situation der Versuchung durch „Frau Welt“ gehörte als Prüfung der *mores* zur Wahl dieses schwierigen

<sup>54</sup> „Incipit vita sanctissimi patris fratris Petri de Murrone seu Celestini pape quinti. In primis tractatus de vita sua quam ipse propria manu scripsit et in cella sua reliquit“; *Arsenio Frugoni* (Ed.), *Celestiniana*. (Istituto storico Italiano per il medio evo, Nuovi studi storici, Vol. 16.) Rom 1954, Ndr. Rom 1991, 25–67. Die Autorschaft Pietros del Morrone wird bestritten, aber die Vita gilt inhaltlich als glaubwürdig, vgl. *Peter Herde*, *Cölestin V. (1294). Der Engelpapst*. (Päpste und Papsttum, Bd. 16.) Stuttgart 1981, 3–5.

<sup>55</sup> „Altera autem die emit duos panes et pisces. et ascendit in montem. Et cum iam prope locum esset. ecce obviaverunt ei duae pulcherrimae mulieres. quae graviter pugnaverunt cum eo, manibus illum capientes et dicentes: ‚Non eas, quia eremita non est in loco, veni nobiscum‘. Vix etiam evasis de manibus illarum.“ Weiter heißt es: „Veniens autem ad locum invenit cellam apertam, et ignem et aquam et ipse portabat duos panes et pisces et nemo erat ibi. Hoc autem erat in mense Ianuarii, eratque nix magna, et tunc ningeat“; *Frugoni* (Ed.), *Celestiniana* (wie Anm. 54), 60.

rechten Weges dazu. Der Aufstieg auf den Berg ist ebenso symbolisch-zeichenhaft gemeint, wie er andererseits der historisch nachweisbaren Lokalisierung der späteren Eremitengemeinschaft auf dem Monte Morrone (nach 1240) entsprach. Die Autobiographie lebt von diesen doppelten, als untrennbar gedachten Ebenen der Erzählung. Die historischen Einzelereignisse werden vor dem Hintergrund der Wegesymbolik begriffen und erst in der (vorgegebenen) Selbstdeutung zu einem in sich schlüssigen Lebens-, zu einem Aufstiegsweg. Weniger als exemplarische oder etwa historische Darstellung gedacht, illustriert der Lebensweg des Pietro del Morrone religiöse Seelengeschichte.

Auch Dante (1265–1321) schildert in der *Divina Commedia* die Entscheidungssituation als Wegeproblematik.<sup>56</sup> Anders als bei Pietro del Morrone, der seiner am Ende der Kindheit hervortretenden Neigung zum geistlichen Aufstieg folgte, hatte Dantes Wanderer bereits einen Teil des Lebensweges zurückgelegt, als er sich im Walddickicht (*selva obscura*) verirrt. Inmitten irdischer Vielfalt verloren, führt die menschliche Vernunft – die *ratio* – den Wanderer zurück auf den richtigen Weg. Sie zeigt ihm das wahre, gottgewollte Ziel des Menschen, die *contemplatio*. Hier wird die zweite Option des Menschen thematisiert, die *conversio*, die Umkehr mitten auf dem Weg, der sich erst im Laufe der Zeit als der falsche erwiesen hat – *nel mezzo del cammin di nostra vita*, in der Mitte unseres Lebensweges, sagt Dante.<sup>57</sup> Diese Umkehrsituation des erwachsenen Menschen läßt weitere Komponenten der mittelalterlichen Personenkonzeption erkennen: Da Gott die Seele des Menschen nach seinem Bild geschaffen hat, nicht aber den Körper, war nur der erhabenste Teil der Seele, die Vernunft, zur Gotteserkenntnis fähig. Die *ratio* ermöglichte durch ihre Erkenntnis der menschlichen Bestimmung eine Rückkehr auf den gottgewollten Weg, wobei dem Wanderer allerdings die göttliche Gnade zur Seite stehen mußte. Die leitende *sapientia*, die göttliche Weisheit, macht der Wanderer des-

<sup>56</sup> *Divina commedia*, Inf. I, 1–3, in Anlehnung an Is 38, 10; vgl. zuletzt Valeria Capelli, *La Divina Commedia. Percorsi e metafore*. (Di fronte e attraverso, Vol. 351.) 2. Aufl. Mailand 2002, 49–52; Giovanni Casaura, *Il cammino di Dante, dall'esilio dalla patria terrena alla conquista della patria celeste. Analisi intertestuale di problematiche della Divina Commedia*. (Collana Il cormorano, Vol. 18.) Isernia 2003.

<sup>57</sup> So urteilt auch Capelli, *Commedia* (wie Anm. 56), 49: „Il personaggio Dante (*l'agens*) appare *ex abrupto* proprio all'inizio, come un uomo che si accorge di esserci smarrito, a metà della sua vita, in una ‚selva oscura‘ (la ‚selva‘ è metafora comune nel Medioevo, usata nel *Convivio* da Dante stesso per indicare la vita nel peccato, la foresta dell'errore in cui l'adolescente si inoltra per inesperienza)“.

halb in Gestalt der milchigen Sonne über dem Berg als erkennbares Ziel seines Weges aus (auch hier die Aufstiegsymbolik). Mit der zentralen Aufgabe, die der *ratio* für die Erkenntnis des Richtigen, letztlich für die Gotteserkenntnis zufiel, greift Dante auf Grundvorstellungen der mittelalterlichen Seelenlehre zurück.

Der Körper gehörte prinzipiell der irdisch vergänglichen Welt an und bedurfte der Lenkung durch die Vernunft, wollte der Mensch sein Ziel nicht verfehlen.<sup>58</sup> Der Ursprung der Seele hingegen lag in der göttlichen Sphäre, weshalb ihr vorgesehener Weg auf Erden als Rückweg verstanden wurde. Der rechte Weg führte die Seele aus der menschlichen Vielfalt, weg von unterschiedlicher Körperlichkeit und individuellem Ausdruck zurück zur göttlichen Einheit, an der sie im Zustand der *contemplatio* bereits auf Erden teilhaben konnte. Ziel des Weges war deshalb nicht die individuelle Selbstverwirklichung im heutigen Sinne, sondern die ideale, objektiv von Gott gesetzte Bestimmung des Menschen, die ohne qualitativen Unterschied der Geschlechter für alle Menschen gleich gedacht war. Bei den Darstellungen des Jüngsten Gerichts sind deshalb diejenigen, die als die Gerechten in den Himmel geleitet werden, in gleichförmiger Weise schön, ohne spezifische äußere Merkmale und im ideellen Alter von 33 Jahren begriffen, während die übrigen, zu Hölle oder Fegefeuer bestimmten Menschen mit einem unverwechselbaren Äußeren und subjektiver Physiognomie gekennzeichnet sind.<sup>59</sup> Hier liegt also ein wesentlicher Unterschied zur modernen Auffassung von Individualität.

Die mittelalterlichen Seelenlehren entwickelten genaue Vorstellungen über die Kräfte, die den Menschen *sui oblitus*, „selbstvergessen“ oder „sich selbst – also dem Ziel des Menschseins – entfremdet“ (*alieni*

<sup>58</sup> Vgl. dazu *Schlotheuber*, Norm (wie Anm. 40), 337–345; *dies.*, Mensch (wie Anm. 13), 88–92.

<sup>59</sup> Vgl. die detaillierte Darstellung Ottos von Freising († 1158) über Art und Weise, Geschlecht und Alter der Auferstehenden: *Adolf Hofmeister* (Hrsg.), *Otonis episcopi Frisingensis chronica sive Historia de duabus civitatibus*. (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum, Bd. 45.) Hannover 1912, Lib. VIII, c. 10–12, 404–409; *Aaron J. Gurjewitsch*, Die Darstellung von Persönlichkeit und Zeit in der mittelalterlichen Kunst und Literatur (in Verbindung mit der Auffassung vom Tode und Jenseits), in: AKG 71, 1989, 1–45. Vgl. zum Verhältnis von ärztlicher Heilkunde und Sorge für die Seele im Angesicht des Todes *Roger Seiler*, Mittelalterliche Medizin und Probleme der Jenseitsvorsorge, in: Peter Jetzler (Hrsg.), *Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter*. 2. Aufl. München 1994, 117–124.

*a se ipso*)<sup>60</sup>, vom richtigen Weg abbringen konnten. Ursprung und Wirkung dieser Kräfte – eben der Laster – wurden in den Morallehren systematisiert und erklärt.<sup>61</sup> Als konkrete Handlungsanweisung verstanden, fanden sie deshalb nicht selten Eingang in die Reflexionen der Zeitgenossen über den eigenen Lebenswandel. Da der Lebensweg als lineare Folge richtigen oder falschen Strebens aufgefaßt wurde, konnte er auch als Spiegel der inneren Disposition gedeutet werden. In diesem Konzept, das den Menschen schlüssig in den göttlichen Heilsplan einband, war für eine Persönlichkeitsentwicklung im modernen Sinne kein Platz. Der ideelle Zielpunkt des Lebens war festgelegt und nicht wie heute als prinzipiell offen gedacht. Mit dieser Vorstellung untrennbar verbunden waren Ziel und Erfüllung der Menschheit insgesamt, die mit Auferstehung und Jüngstem Gericht der am besten bekannte Teil der Geschichte waren.

### III. Die Deutung von Leben und Amt – die Herrschaftsauffassung Karls IV.

Auf diese Vorstellungen greift Karl IV. als deutendes und sinngebendes Muster für seine eigene Lebensbeschreibung zurück. In typisch mittelalterlicher Weise ordnet er die historischen Ereignisse den abstrakten Vorstellungen unter und deutet sie wertend aus.<sup>62</sup> Karls Erlebnisse werden zu *exempla*, die das in den ersten beiden Kapiteln theoretisch Ausgeführte veranschaulichen: Als er 1331 in der Nähe von Pavia lagerte, wurde sein Gefolge am Ostermontag vergiftet.<sup>63</sup> Der Anschlag galt

<sup>60</sup> Eva Schlotheuber, Persönlichkeitsdarstellung und mittelalterliche Morallehre. Das Leben Erzbischof Adalberts in der Beschreibung Adams von Bremen, in: DA 59, 2004, 495–549, hier 538, 543.

<sup>61</sup> Rainer Jehl, Die Geschichte des Lasterschemas und seiner Funktion. Von der Väterzeit bis zur karolingischen Erneuerung, in: Franziskanische Studien 64, 1982, 261–359; zur Bedeutung der Lasterlehren für die Biographie Schlotheuber, Persönlichkeitsdarstellung (wie Anm. 60), 508–528.

<sup>62</sup> Die Beobachtung, daß in den Biographien und Autobiographien das Erfahrungswissen der theoretischen Auffassung untergeordnet ist, bestätigt Sabine Gäbe, *Vos estis repraesentatio Christi – Esquisses biographiques et autobiographiques entre imitatio et exemplarité aux 11<sup>ème</sup> et 12<sup>ème</sup> siècles*, in: Thomas Ricklin (Hrsg.), *Exempla docent*. Tagungsband eines Kolloquiums der Philologischen Fakultät in Neu-Châtel (erscheint 2005).

<sup>63</sup> „In die autem Pasche, scilicet tercia die postquam veneram, intoxicata fuit familia mea, et ego divina me gracia protegente evasi, quia missa magna prolixè agebatur, et communicaveram in eadem et nolui comedere ante missam. Cum autem irem

sichtlich ihm selbst, verfehlte jedoch sein Ziel. Denn das Hochamt hatte sich an diesem Morgen lange hingezogen, und der König hatte vor der Kommunion nichts essen wollen. Sein Hofmeister jedoch, Johann von Berg, und sein Mundschenk erlagen dem Gift. Karl fiel nun plötzlich ein junger Diener auf, den er zuvor noch nie gesehen hatte und der sich als stumm ausgab.<sup>64</sup> Er ließ den Fremden umgehend festnehmen, bis dieser am dritten Tag unter Folter den geplanten Mordanschlag gestand. Gerettet hatte den Herrscher somit seine fromme Haltung gegenüber der Eucharistie. Er hatte die geistliche Speise der körperlichen vorgezogen, womit seine Gegner nicht gerechnet hatten. Die Rettung korrespondiert sichtbar mit seinen Ausführungen über die Eucharistie im ersten Kapitel, aber Karl hat seine Geschichte noch weitergehend ausgelegt. Er selbst ist es, der in der Menge der Bediensteten denjenigen erkennt, auf den das Unheil zurückging – eben so, wie er es zu Beginn formuliert hatte: der Verschlagene konnte seine Boshaftigkeit vor ihm nicht verbergen.<sup>65</sup> Zu einem weiteren Beispiel wird eine in c. V berichtete Verschwörung der Veroneser gegen ihn.<sup>66</sup> Als die Abtrünnigen während einer Messe über einer geweihten Hostie einen feierlichen Schwur leisten wollten, brach ein Sturm los und der Himmel verfinsterte sich. Als es wieder aufklarte, war der gewandelte Leib Christi vom Altar verschwunden und lag nun zu Füßen der Aufrührer, direkt vor dem Anführer Marsilius de Rossi.<sup>67</sup> Die erschrockenen Gegner ließen daraufhin von ihrem Vorhaben ab und kehrten nach Hause zurück. Doch da sie ihr Unrecht selbst erkannten<sup>68</sup>, bewiesen sie eben jene Fähigkeit zur Reue, die Karl als Voraussetzung für das anschließend vollständig wiederhergestellte Treueverhältnis benennt: „Die sich aber so

ad prandium, dictum fuit michi, quod familia mea subito in infirmitatem ceciderit, et specialiter illi, qui ante prandium comederant“; *Hillenbrand*, Vita (wie Anm. 2), c. IV, 90. Vgl. zu seinem Italienfeldzug 1331–1333 *Thomas*, Vater (wie Anm. 7), 452–454; *Ellen Widder*, Itinerar und Politik. Studien zur Reiseherrschaft Karls IV. südlich der Alpen. (Forsch. zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters, Bd. 10.) Köln/Weimar/Wien 1993, 27; *Seibt*, Karl IV. (wie Anm. 6), 121 f., bezeichnet die Erzählung als sonderbar.

<sup>64</sup> Ebd.

<sup>65</sup> Vgl. oben Anm. 24.

<sup>66</sup> *Hillenbrand*, Vita (wie Anm. 2), c. V, 98.

<sup>67</sup> *Widder*, Itinerar (wie Anm. 63), 31,36.

<sup>68</sup> „Et tunc omnes una voce dixerunt: ‚Quod facere decrevimus deo non placet.‘ Et sic [consilio] dimisso quilibet ad propria remeavit“, *Hillenbrand*, Vita (wie Anm. 2), c. V, 98.

zu verschwören versuchten, standen, nachdem sie die Reue erfaßt hatte, fürderhin treu und blieben fest bei mir, gleichsam zu Brüdern geworden, die nichts in ihren Herzen verbargen.“<sup>69</sup> Karl IV. läßt Gott hier direkt eingreifen, um die Machenschaften seiner Feinde zu vereiteln – so wie er zu Beginn seinen Nachfolgern prophezeit hatte: „Cogitationes quoque inimicorum vestrorum deus dissipabit.“<sup>70</sup>

Zu einer rechten „Umkehrgeschichte“, einer *conversio*, wird der sogenannte Traum von Terenzo<sup>71</sup>, der in c. VII ebenfalls unter den historischen Gegebenheiten geschildert wird: Der Teufel wartete in Lucca, und zwar, wie Karl IV. es in Worte faßte, „um uns vom rechten Pfad abzubringen und in die Schlinge des Elends und der Begierde zu führen.“<sup>72</sup> Mit der Formulierung (*de tramite recto in laqueum miserie*) greift die Vita direkt die mit der Wegelehre verbundene Begrifflichkeit auf. Den Anfechtungen der Welt zu widerstehen, gehörte zur Wahl des richtigen Weges dazu. Diese Auseinandersetzung wird von Karl, wie in den Viten üblich, als Versuchungssituation thematisiert: Mit der Stilfigur des Polyptoton hervorgehoben (*seducti a perversis eramus perversi una cum perversis*) betont er ausdrücklich den Zusammenhang mit der einleitend in c. II abstrakt gefaßten Warnung.<sup>73</sup> Und bezeichnenderweise sind es die Gefährten des Vaters, die ihn verführen.

<sup>69</sup> „Qui vero sic conspirare nitebantur, penitencia ducti michi amplius fideliter astiterunt et firmiter mecum quasi fratres permanserunt nichil in cordibus suis abscondendo“ (ebd.).

<sup>70</sup> *Hillenbrand*, Vita (wie Anm. 2), c. II, 74. Dieser Satz schließt mit dem Hinweis „et docebit vos facere iusticiam et iudicium“ (vgl. Anm. 24), womit er auf die Fähigkeit des gerechten Urteilens verweist, die seiner Menschen- und Gotteserkenntnis entspringt. So erfuhr Karl von der Verschwörung, verzichtete aber auf eine Bestrafung, wodurch er sich treue Verbündete für die Zukunft schuf.

<sup>71</sup> *Hergemöller*, Cogor (wie Anm. 10), 240f.; *Widder*, Itinerar (wie Anm. 63), 48; *Peter Dinzelbacher*, Der Traum Kaiser Karls IV., in: Agostino Paravicini-Bagliani (Hrsg.), Träume im Mittelalter. Ikonologische Studien. Stuttgart/Zürich 1989, 161–171; *Otakar Odložilik*, The Terenzo Dream of Charles IV. Critical Examination of the Available Sources, in: Horst Gericke u. a. (Hrsg.), Orbis Mediaevalis. Fshr. für Anton Blaschka. Weimar 1970, 163–173; *Lammers*, Unwahres (wie Anm. 5), 349–353.

<sup>72</sup> „In tempore illo cum essemus in Lucca diabolus, qui semper querit. quem devoret. et offert hominibus dulcia, in quibus fel latet, cum ante diu fuisset temptati per cum nec tamen divina gracia adjuvante victi, instigavit homines pravos et perversos, cum per se non valuisset. qui patri nostro cottidie adherabant, ut nos de tramite recto in laqueum miserie et libidinis seducerent, sicque seducti a perversis eramus perversi una cum perversis“, *Hillenbrand*, Vita (wie Anm. 2), c. VII, 109f.

<sup>73</sup> „Perversa consortia atque consilia fugite, quia cum sanctis sancti eritis, et cum

Der bedauerliche Fehltritt wird in der Selbstdeutung zu einer persönlichen Wendesituation. Auf das sündige Verhalten folgt eine Vision, die ihm die Chance eröffnet, auf den rechten Pfad zurückzukehren. Der Inhalt der Vision wird mit einer Fülle von Bibelzitatens anspielungsreich autorisiert. Ein Engel erscheint Karl und fordert ihn mit den Worten der Apokalypse „Surge et veni“ (Ct 1,10) auf, ihm zu folgen, wobei Karl, wie bei Ezechiel (Ez 8,3) an den Haaren gepackt und durch die Lüfte zu einem kampfbereiten Reiterheer vor einer Burg entführt wird.<sup>74</sup> Ein zweiter Engel erscheint, dessen feuriges Schwert ihn als den Seelenwäger Michael (Gn 3,24) ausweist und der vor Karls Augen einen vor der Burg streitenden Ritter für dessen Sünden bitter bestraft. Es handelt sich um den Dauphin Guido von Vienne (1309–1333)<sup>75</sup>, den der Engel mit dem Schwert kurzerhand entmannt. Karls Begleiter erklärt diese Strafe als Folge für dessen Laster der *luxuria*, also der Ausschweifung, und weissagt den Tod des Bestraften.<sup>76</sup> Er trägt ihm auf, den eigenen Vater vor eben diesen Folgen seines noch schlimmeren Treibens zu warnen. Jetzt erblickt der böhmische König die weißgewandeten Männer der Apokalypse (Apc 4,4), die das Geschehen vor der Burg beobachten und kommentieren. In subtiler Anspielung, die exemplarisch seine literarische Technik demonstriert, verweist Karl IV. hier auf die Apokalypse (Apc 7, 13–14), in der es Johannes erlaubt worden war, nach der Herkunft der Männer zu fragen: Sie nämlich waren aus großer Versuchung als Geläuterte hervorgegangen und erfreuten sich jetzt Tag und Nacht am Anblick des göttlichen Throns. Karl hingegen bemerkt über sich selbst in der Vision: „Wir aber hatten nicht die Erlaubnis, zu fragen, wer diese Männer waren.“<sup>77</sup> Zurückgekehrt be-

perversis pervertemini; morbus namque contagiosus est peccatum“, *Hillenbrand, Vita* (wie Anm. 2), c. II, 76.

<sup>74</sup> *Hergemöller, Cogor* (wie Anm. 10), 242; jedem Jahr 1331–1334 ist ein Mirakel zugeordnet.

<sup>75</sup> „Et tenebat nos in aere super aciem et dixit nobis: ‚Respice et vide.‘ [Ps 80,15] Et ecce alter angelus descendens de celo, habens igneum gladium in manu percussit unum in media acie et abscondit sibi [sic] membrum genitale eodem gladio“ (ebd.). Vgl. *Michael Petschenig* (Hrsg.), *Ambrosius von Mailand, Expositio in psalmi CXVIII*. (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vol. 62.) Wien 1999, c. 12, 450f. („posuit deus in exitu paradisi gladium igneum versatilem“). *Hergemöller, Cogor* (wie Anm. 10), 243, verweist als Vorbild auf die Legende des Hl. Equitius in den *Dialogi Gregors des Großen*.

<sup>76</sup> *Hillenbrand, Vita* (wie Anm. 2), c. VII, 110.

<sup>77</sup> „Tunc vidimus in parte sinistra aciei multos viros stantes amictos palliis albis

richtet er dem im Aufbruch begriffenen Vater vom Tod des Dauphins mit dem Hinweis, jede Hilfe komme für ihn zu spät. Die Reaktion des Vaters ist bezeichnend, wenn er den Sohn zornig anherrscht: „Glaub nicht den Träumereien.“<sup>78</sup> Tage später wird der Vater jedoch durch Briefe, die den Tod Guidos von Vienne melden, gezwungen, das „bessere Wissen“ des Sohnes anzuerkennen.

Die Geschichte ist in mehrfacher Hinsicht aufschlußreich. Sie berichtet von Karls mit himmlischer Hilfe erfolgter Einsicht in die Folgen eines sexuellen Fehltritts und einer damit verbundenen inneren Umkehr. Karl wertet das Geschehen als *conversio* und markiert später diesen Wendepunkt für alle sichtbar: In Terenzo gründete er in Erinnerung an die Vision eine Marienkirche und stiftete noch zusätzlich zum Dank Marien-Horen am Prager Veitsdom.<sup>79</sup> Die Vision bekommt in der Autobiographie dadurch besonderes Gewicht, daß Karl IV. sie später Papst Benedikt XII. selbst offenbarte – sie muß für ihn unbezweifelbare Faktizität besessen haben.<sup>80</sup> Ein zentraler Bestandteil der Geschichte besteht jedoch in der Zurückweisung der hergebrachten ritterlich-höfischen Lebensformen, denen der Vater, Johann der Blinde, und dessen Genossen und Berater verpflichtet waren. Die immer wieder thematisierte Distanz und Ablehnung der Lebensführung des Vaters gibt Karls Vita den Charakter eines Gegenentwurfs, der die eigene religiöse Ausrichtung als Teilhabe am „besseren Wissen“ deutet, das ihn Gefahren früher erkennen und die Täuschungen der Welt in durchaus politisch erfolgreicher Weise durchschauen läßt.<sup>81</sup> Der Vater hingegen zeigt sich

(Apc 4,4), quasi essent viri magne reverencie et sanctitatis, loquebanturque ad invicem respicientes super aciem et super ea, que gesta erant, et bene ipsos notavimus. Nec tamen gratiam interrogandi habuimus“ (ebd. 111).

<sup>78</sup> „Pater vero increpans nobis dixit: „Noli credere sompniis““ (ebd. c. VII, 111). *Seibt*, Karl (wie Anm. 6), 125, konstatiert ein Unterlegenheitsgefühl des jungen Karl, doch ist die Situation in der Autobiographie bereits als Gegenentwurf begriffen.

<sup>79</sup> *Lammers*, Unwahres (wie Anm. 5), 354; *Odlozilik*, Terenzo Dream (wie Anm. 71), 167. Allein im Jahr 1355 auf der Fahrt zur Kaiserkrönung suchte er Terenzo noch zweimal auf; im Juni 1355 wurde die Kirche geweiht, vgl. *Widder*, Itinerar (wie Anm. 63) 408, 440.

<sup>80</sup> *Hillenbrand*, Vita (wie Anm. 2), c. XIV, 173.

<sup>81</sup> Vgl. zum Verhältnis zu Johann *Thomas*, Vater (wie Anm. 7), 477 f. Seine Niederlage vor Pavia 1333 begründet Karl damit, der Vater habe sich durch die Schmeichele und Versprechungen der gegnerischen Abgesandten („propter blanda verba et falsa promissa“) täuschen lassen, *Hillenbrand*, Vita (wie Anm. 2), c. VI, 108.

blind gegenüber diesem Wissen, er ist nicht in der Lage, die verborgene Ordnung der Dinge zu erkennen. Diesen Sachverhalt thematisiert Karl IV. in dem ersten „Predigtkapitel“ XI noch mal eigens anhand der Auslegung des Bibelzitats *Thesaurο abscondito in agro*. Nur die zu Reue und Buße Bereiten, so heißt es hier, vermögen den Schatz – nämlich den Geist der Wahrheit – zu finden.<sup>82</sup>

Aufbau und Inhalt der Vita folgen somit einem klar erkennbaren Plan. In den beiden ersten und den drei mittleren Kapiteln breitet Karl sein Wissen über die richtige herrscherliche Lebensführung aus, die alle Komponenten der mittelalterlichen Wegelehre enthält. Diesen theoretischen Ausführungen sind die Ereignisse seines Lebens als *exempla* wertend zugeordnet, wobei er den effektiven Nutzen der Wahl des rechten Weges durch die Teilhabe am „besseren Wissen“ eindrucksvoll erweist. Der richtige Weg zeigte sich in der Zunahme der herrscherlichen *virtus*, die ihn – mit Gottes Hilfe – alle Widrigkeiten überwinden ließ. Hier liegt der wesentliche Grund für das immer wieder konstatierte Bewußtsein Karls von seiner besonderen Auserwählung; anders als oft betont, entspringt dieses Bewußtsein weniger den selbst berichteten Visionen oder der mehrfach erlebten wunderbaren Hilfe Gottes. Diese erscheinen vielmehr als Folge einer rationellen Einsicht in ein Ziel, das sich entgegen dem Wertemuster seiner Standesgenossen nicht in dem – als kurzfristig beurteilten – irdischen Erfolg erschöpfte, sondern das letztlich in der gottgewollten Ordnung wurzelte. Dadurch wird auch der innere Zusammenhang seiner nüchternen und oft überraschend rationalen Politik und seiner tiefen persönlichen Frömmigkeit deutlich, eine Konstellation, die als „eigentümliche Ambivalenz von Karls Charakter“ immer wieder Erstaunen erregt hat.<sup>83</sup> Der aus innerer Überzeugung gewonnene Abstand zu den Idealen seiner adeligen Konkurrenten ermöglichte ihm ein eigenständiges Urteilen. Die beiden Berichtsebenen gehören somit als geistig-abstrakter und irdisch-faktischer Teil des Lebens zur Gesamtkonzeption der Vita. Karls Autobiographie läßt zugleich seine Herrschaftsauffassung erkennen, denn eben dieser Zusammenhang von herrscherlicher *virtus*, die aus richtiger Lebensführung entspringt, und der gerechten, der legitimen Ausübung von Macht, wird auch in seinem böhmischen Gesetz-

<sup>82</sup> Hillenbrand, Vita (wie Anm. 2), c. XI, 146. Er betont hier den prinzipiellen Zusammenhang zwischen der Bereitschaft zur Reue und der Fähigkeit zur Erkenntnis.

<sup>83</sup> Lammers, Unwahres (wie Anm. 5), 345 f.

buch, der *Maiestas Carolina*<sup>84</sup>, und nicht zuletzt im Proömium der Goldenen Bulle thematisiert, wo es die Laster sind, die die einstigen Weltreiche zerstörten<sup>85</sup>.

Jan-Dirk Müller hat jüngst die höfische Identität herausgearbeitet, die einen ganz anderen als den hier geschilderten Bezugsrahmen erkennen läßt, der gemäß dem ständisch-sozialen Umfeld überwiegend von ritterlichen Lebensformen wie Jagd und Liebesabenteuern geprägt war.<sup>86</sup> Die von Konflikten mit dem Vater bestimmte Jugendzeit hat Karl IV. möglicherweise veranlaßt, das eigene Leben auf andere als die an dessen Hof vorherrschenden ritterlichen Werte auszurichten.<sup>87</sup> Die ungewöhnliche Autobiographie stellt somit wohl die Manifestation eines Gegenentwurfes dar, mit der sich der zukünftige Kaiser in ein anderes als das höfische Bezugs- und vor allem Wertesystem einschreibt, und zwar in eines, das die Kirche von jeher anbot. Auf diese Weise formu-

<sup>84</sup> Bernd-Ulrich Hergemöller (Hrsg.), *Maiestas Carolina*. Der Kodifikationsentwurf Karls IV. für das Königreich Böhmen von 1355. (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum, Bd. 74.) München 1995, 32. Der Mensch, heißt es im Proömium, den Gott (*summus opifex*) gegenüber den Engeln nur geringfügig minderte, habe durch den Mißbrauch des freien Willens bei der Erbsünde, nämlich der Habsucht (*avaritia!*), dem Neid und dem Haß zum Sieg verholfen, die nach dem Naturrecht wohlgeordneten Dinge zerteilt und verwirrt. Göttliche Vorsehung setze deshalb die Herrschergewalt ein, um dem frevelhaften Tun Einhalt zu gebieten. Legitime Herrschergewalt entspringt deshalb der gottgewollten Ordnung. Diese dem Proömium der Konstitutionen von Melfi (1231) entnommene Passage geht auf Augustinus (*De civitate dei*) bzw. Isidor von Sevilla zurück und bedürfte einer eigenen Würdigung; Pierre Cazier (Ed.), *Sententiae*. (Corpus Christianorum Series Latina, Vol. 111.) Turnhout 1998, III c. 47; 6, 295. Vgl. insgesamt Wolfgang Stürner, *Peccatum und Potestas*. Der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken. (Beitr. zur Gesch. und Quellenkunde des Mittelalters, Bd. 11.) Sigmaringen 1987, 67–85.

<sup>85</sup> Wolfgang D. Fritz (Hrsg.), *Die goldene Bulle vom 10. Januar und 25. Dezember 1356*. Lateinisch und frühneuhochdeutsch. (Monumenta Germaniae Historica, Legum sectio, Bd. 4; Constitutiones et acta publica imperatorum et regum, Bd. 11.) Weimar 1988, 562. Rhetorisch wird die Rolle der Laster noch betont.

<sup>86</sup> Jan-Dirk Müller, *Identitätskrisen im höfischen Roman um 1200*. in: von Moos (Hrsg.), *Unverwechselbarkeit* (wie Anm. 1), 297–323.

<sup>87</sup> Vgl. auch die öffentliche Kritik an Johanns Regierungsstil in der *Maiestas Carolina*, Hergemöller, *Maiestas* (wie Anm. 84), 335. Möglicherweise kann man auch die Tatsache in diesem Zusammenhang werten, daß Karl IV. den bedeutenden Dichter und Musiker Guillaume de Machaut nicht in seine Dienste übernahm, obwohl dessen Motette ‚Plange, regni respublica‘ wohl zur Königserhebung komponiert wurde; dieser trat statt dessen in die Dienste von Karls Schwester Guta (den Hinweis verdanke ich Anne Kaiser, München).

lierte Karl IV. eindrucksvoll eine eigene Position innerhalb der geistigen Strömungen seiner Zeit. Das lebenszugewandte, aber auch gewalttätige, von ritterlichen Idealen geprägte höfische Leben lehnte er zugunsten einer besseren Bildung und professionellerer organisatorischer Fähigkeiten seiner Amtsträger ab. In diesen Zusammenhang gehört auch die ‚Adelsschelte‘ der *Maiestas Carolina*, die ihr selbstherrliches Auftreten und die Ablehnung schriftlicher Gesetzgebung geißelt. Doch verfolgte Karl mit diesen Anstrengungen nicht etwa humanistisch zu nennende Zielsetzungen. Die politischen Ansichten eines Cola di Rienzo oder eines Petrarca, etwa daß Herrschaft profanen Ursprungs sein und vom Volk verliehen werden konnte, waren Karls Anschauungen denkbar fremd, so wie er auch ihre Vorstellungen vom kaiserlichen Wirken in Italien konsequent ablehnte. Der „Grundton“ am Prager Hof des 14. Jahrhunderts war hingegen eher religiös konnotiert, was sich nicht zuletzt an den angehäuften Reliquienschatzen ablesen läßt.<sup>88</sup> Damit übereinstimmend ist die *Vita Caroli Quarti* in Aufbau und Aussage konservativ: Karl greift auf den traditionellen Gedanken der alles umfassenden göttlichen Ordnung und ihrer Durchsetzung auf Erden durch den Herrscher als Lösungsstrategie für Krise und Schisma zurück. Diese lange gültige und maßgeblich von Augustinus geprägte Vorstellung, bei der sich die weltliche Ordnung letztlich vollständig in der göttlichen auflöste<sup>89</sup>, war in der Mitte des 14. Jahrhunderts allerdings fast ein Rückgriff, altmodisch sozusagen; die Kreise um Ludwig den Bayern, insbesondere Marsilius von Padua mit seinem neuen Gesetzesbegriff oder Wilhelm von Ockham, hatten hier bereits neue und konkurrierende Anschauungen geformt. Diese modernen, aber von Papst Johannes XXII. als häretisch verurteilten Vorstellungen weist Karl ebenfalls entschieden zurück und spricht damit gleichzeitig Ludwig dem Bayern die Berechtigung und Befähigung zum Herrscheramt ab. Aber obwohl sein eigener Zugriff ganz in der mittelalterlichen Tradition wurzelt, formuliert Karl IV. ihn doch selbständig und erstaunlich selbstbewußt.<sup>90</sup> Seinen Anspruch nämlich, die gottgewollte Ordnung

<sup>88</sup> Als Vorbild für die identitätsstiftende Funktion der Reliquien dürfte der französische Kronschatz gewirkt haben, vgl. *Bernd Carqué*, *Stil und Erinnerung. Französische Hofkunst im Jahrhundert Karls V. und im Zeitalter ihrer Deutung.* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Gesch., Bd. 192.) Göttingen 2004, 447 f.

<sup>89</sup> *Stürner*, *Peccatum* (wie Anm. 84), 68 f.

<sup>90</sup> Zu entsprechenden Ergebnissen in bezug auf die Porträtkunst kommt *Robert*

im Prinzip ohne die Vermittlung der Kirche ausdeuten zu können, bekräftigt er nicht zuletzt mit seiner Behandlung zentraler Fragen des theologischen Dogmas, die an sich dem Klerus vorbehalten waren, und mit den exegetischen Teilen der Autobiographie. Und diese Fähigkeit wurde ihm vom Prager Klerus, wie die Äußerungen des Domherrn und Hofchronisten Benesch von Weitmühl zeigen<sup>91</sup>, auch von außen zugewiesen und damit bestätigt – wohl eine Voraussetzung für eine gelungene Zuweisung von Identität. Durch die Einführung der kaiserlichen Evangelienlesung am Weihnachtstag fand sein Anspruch auf den legitimen Zugang zur sakralen Sphäre auch einen feierlich-öffentlichen Ausdruck.<sup>92</sup> Eben dieser Anspruch, die gottgewollte Ordnung eigenständig ausdeuten zu können, verlieh ihm die Souveränität, das Papsttum als machtpolitischen Faktor in gleicher Weise wie seine königlichen Verwandten und Standesgenossen auf den europäischen Thronen

*Suckale*, Die Porträts Kaiser Karl IV. als Bedeutungsträger, in: Martin Büchsel/Peter Schmidt (Hrsg.), *Das Porträt vor der Erfindung des Porträts*. Mainz 2003, 191–204, 198: „Karl wählte deshalb einen ganz anderen Weg: Er deutete sein individuelles Antlitz allegorisch um und erhob es zum Vorbild, ja zur Norm: nicht als eine gänzlich der Welt entrückte, rein ideale, sondern als eine in dieser besonderen Form von Gott prädestinierte und dadurch quasi-ideale Gestalt.“

<sup>91</sup> *Benesch von Weitmühl*, *Chronica*, in: *Fontes rerum Bohemicarum* 4, 507 („scripsit iste Karolus diversis temporibus ad diversas personas ita profundi sermonis et alti intellectus, ut etiam magistri sacre theologie ingenium ipsius in magna haberent admiratione“); *Zdeněk Fiala*, *O vzájemném poměru kroniky Beneš Krabice z Weitmile a vlastního životopisu Karla IV.* [Über das gegenseitige Verhältnis der Chronik Beneschs Krabice von Weitenmühle und der Autobiographie Karls IV.], in: *Československý časopis historický* 17, 1969, 225–235. Vgl. insbes. auch die drei Grabreden, in denen dieser Aspekt betont wird: *Erzbischof Jan von Jenstein*, in: *Fontes rerum Bohemicarum* 3, 423–429; *Jaroslav Kadlec*, *Adalbert Rankonis de Ericinio*, Leben und Schriften des Prager Magisters Adalbert Rankonis de Ericinio. Aus dem Nachlaß von Rudolf Holinka, Jan Vilikovský. (Beitr. zur Gesch. der Philos. und Theol. des Mittelalters, NF., Bd. 4.) Münster 1971, 155–174; *Helmut Bansa*, Heinrich von Wildenstein und seine Leichenpredigten auf Kaiser Karl IV., in: *DA* 24, 1968, 187–223.

<sup>92</sup> *Hermann Heimpel*, Königlicher Weihnachtsdienst im späteren Mittelalter, in: *DA* 39, 1983, 131–206; *Benesch von Weitmühl*, *Chronica*, in: *Fontes rerum Bohemicarum* 4, 526: „In festo igitur Nativitatis Domini [25. Dezember 1356] in matutinis dominus imperator indutus imperialibus insigniis coram principibus supradictis legit ewangelium: ‚Exit edictum a cesare Augusto‘. et dominus cardinalis coram imperatore cantavit primam missam, de cuius manibus dominus imperator sumpsit sacram eukaristiam humiliter et devote.“ Anschließend gab es ein feierliches Festmahl, bei dem die Kurfürsten die Hofämter versahen. Am selben Tag wurden wohl auch die Kap. 24–31 der Goldenen Bulle promulgiert.

zu behandeln – und weniger als geistliche Autorität, wie schon Ferdinand Seibt scharfsichtig beobachtete.<sup>93</sup> Von daher gewinnt Karl IV. für sein Amtsverständnis als oberster Richter neue Souveränität. Dieser unmittelbare und eigenständig durchdachte Zugriff ist das eigentlich Charakteristische seines Herrschaftsverständnisses: Er verleiht ihm eine gewisse Unabhängigkeit des Handelns und eine selbst die Zeitgenossen überraschende Urteilskraft, wie ja auch die italienischen Chronisten erstaunt vermerkten, Karl urteile rasch und direkt, ohne seine Berater zu konsultieren.<sup>94</sup> Auf diese Weise läßt die *Vita Caroli Quarti* nicht nur das Menschen- und Weltbild des Kaisers erkennen, sondern stellt auch eine deutliche und bewußte Positionierung des Kaisers innerhalb einer Zeit dar, deren Krisen und Herausforderungen zahlreiche, miteinander konkurrierende Neuansätze hervorgebracht hatten.

### Zusammenfassung

Aufbau und Darstellungsabsicht der außergewöhnlichen Autobiographie, die Karl IV. um 1350 seinen Nachfolgern widmete, sind seit langem umstritten. Doch deutete Karl IV. seinen Lebensweg sichtlich im Rahmen der mittelalterlichen Wegelehre, derzufolge der Mensch prinzipiell vor die Wahl gestellt war, den rechten Weg der Tugend oder den linken des Lasters zu beschreiten. Die Vorstellung vom Menschen am Scheideweg bildete sich in der Antike aus, wobei das Y-Signum als Sinnbild des menschlichen Lebensweges angesehen wurde. Karl IV. entfaltet zunächst theoretisch die mit der Wegelehre verbundenen Vorstellungen über die richtige Lebensführung, denen dann die historischen Ereignisse als erläuternde *exempla* zugeordnet werden. Dabei versteht er die Einsicht in die göttliche Ordnung, die aus der richtigen Lebensführung entspringt, als das „bessere Wissen“, das eine kluge, politisch erfolgreiche Herrschaftsführung erst ermöglicht. Indem sich der böhmische König auf diese Weise dezidiert in ein christlich-moralisches Wertemuster „einschreibt“, distanziert er sich gleichzeitig von der höfisch-ritterlichen Lebensform seines Vaters, Johanns des Blinden. Doch diesen eigentlich konservativen, religiös konnotierten Zugriff formuliert Karl IV. erstaunlich selbstbewußt. Er gewinnt daraus für sein Amtsverständnis als oberster Richter neue Souveränität, wenn er deut-

<sup>93</sup> Seibt, Karl IV. (wie Anm. 6), 245.

<sup>94</sup> Vgl. *Herkommer*, Kritik (wie Anm. 5), 73 f.

lich macht, die gottgewollte Ordnung im Prinzip auch ohne Vermittlung einer geistlichen Autorität ausdeuten zu können. Karl vermag deshalb dem Papsttum als machtpolitischem Faktor und weniger als geistlicher Autorität zu begegnen. Seine Autobiographie stellt somit eine bewußte Positionierung innerhalb der politischen und geistigen Strömungen seiner Zeit dar, die sein Herrschaftsverständnis klar hervortreten läßt.