

Gilson, Kantorowicz u. a.): Dante sei eigentlich kein Theoretiker der Gerechtigkeit. Wo er den Begriff aber reflektiere, geschehe das zweideutig: einmal als Herrscher-Tugend (im Paradiso), in *De monarchia* unabhängig von der Tugend des Herrschers, als göttliche Gerechtigkeit, die keine *virtus politica* und nicht eine Folge persönlicher Tugend des Herrschers sei wie bei Aristoteles; vielmehr komme solche Gerechtigkeit nur zustande, wenn die Menschen in Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen agierten, was sie aber nicht „natürlicherweise“, sondern nur mit Hilfe der Offenbarung tun könnten. – Pamela KALNING (translated by Eric KUCHLE), *Virtues and Exempla in John of Wales and Jacobus de Cessolis* (S. 139–176), argumentiert zunächst dafür, daß der *Liber de moribus hominum et officiis nobilium sive de ludo scaccorum* des Jacobus quellenmäßig von Johannes von Wales *Breviloquium* abhängt, dessen Quelle (Valerius Maximus) aber teilweise genauer zitiere. Beide könnten also theoretisch auch unabhängig eine dritte, bisher unidentifizierte Quelle gemeinsam benutzt haben. Wie Jacobus das antik-heidnische Material bei Johannes neu in einem christlichen Rahmen organisiert hat, wird dargelegt und in Tabellen verdeutlicht. – Cary J. NEDERMAN, *The Opposite of Love: Royal Virtue, Economic Prosperity, and Popular Discontent in Fourteenth-Century Political Thought* (S. 177–199), stellt in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen die Pflicht des Herrschers, für ein blühendes Wirtschaftsleben im Volk zu sorgen, und zieht dabei zwei selten behandelte Traktate heran: die beiden Versionen des *Speculum regis Edwardi III.* des Wilhelm von Pagula (wohl 1331/1332) und den volkssprachlichen Traktat „L'estat et le gouvernement comme les princes et seigneurs se doivent gouverner“, im Hinblick auf die Revolten des 14. Jh. in Frankreich (*Jacquerie* 1356) bzw. England (*John Ball's Rebellion* 1381). – Michael HOHLSTEIN, *Clemens princeps: Clementia as a Princely Virtue in Michael of Prague's De regimine principum* (S. 201–217): Dem Traktat des Kartäusers von 1387 wurde, wenn er überhaupt beachtet wurde, meist Originalität und konkrete politische Instruktion abgesprochen. H. korrigiert diese Ansicht, indem er die Betonung der herrscherlichen *clementia* durchaus als originelle (und vielleicht zeitbezogene) Leistung wertet. – Yelena MAZOUR-MATUSEVICH / István BEJCZY, *Jean Gerson on Virtues and Princely Education* (S. 219–236), legen die an Prinzenenerzieher gerichteten Briefe 42 und 86 aus, in denen die Vf. Gersons Orientierung mehr an der Bibel als an der Philosophie erkennen, in der weniger der platonische Philosophen-König als vielmehr der Theologen-König Salomo als Leitbild dient. – Gabriella ZUCCOLIN, *Princely Virtues in De felici progressu* of Michele Savonarola, Court Physician of the House of Este (S. 237–258, 1 Abb.), zeigt anhand des zwischen 1454 und 1461 verfaßten, bisher unedierten und in einer Hs. (Modena, Bibl. Estense, α .W.2.15) überlieferten Traktats des Großvaters des berühmteren Girolamo über die humanistische Fürstenerziehung, in den auch historische Berichte eingestreut sind (die Investitur von Borso von Este als Marchese von Ferrara 1450 oder der Besuch Kaiser Friedrichs III. 1452 in Ferrara), die fundamentale Bedeutung der *prudentia* als Grundtugend des Fürsten. Im Wesentlichen wirkt darin Aegidius Romanus nach, der aber durchaus originell weiterentwickelt und historisch konkret auf Borso von Este bezogen wird. – Georg A. STRACK, *Piety, Wisdom, and Temperance in Fifteenth-Century Germany: A Comparison of Vernacular and Latin Mirrors for Princes* (S. 259–280), stellt sechs volks-