

Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im frühen und hohen Mittelalter

Ein Beitrag zur Geschichte des Wissens

VON OTTO GERHARD OEXLE

I. ZUM BEGRIFF EINER »GESCHICHTE DES WISSENS«

Wie der Titel dieses Beitrags¹⁾ andeutet, geht es im folgenden um die Frage des Verhältnisses von »Wirklichkeit« und »Wissen«, um das Verhältnis zwischen der sozialen Wirklichkeit vergangener Epochen und ihrer Wahrnehmung und Deutung²⁾.

Neben den eher seltenen großen Traktaten über die Ordnung der Gesellschaft, über »ordo« und »Stand«, zum Beispiel bei Kirchenvätern wie Augustinus³⁾ oder dem so wirkungsmächtigen Ps.-Dionysios Areopagita⁴⁾, neben den systematischen Soziallehren der Theologen des 13. Jahrhunderts⁵⁾ finden wir im Mittelalter vor allem zwei Formen der Wahrnehmung und

1) Dieser Beitrag entstand gleichzeitig mit einem anderen über »Die Funktionale Dreiteilung als Deutungsschema der sozialen Wirklichkeit in der ständischen Gesellschaft des Mittelalters«, gedruckt in: W. SCHULZE (Hg.), *Ständische Gesellschaft und Mobilität* (Schriften des Historischen Kollegs München). Den beiden Veröffentlichungen liegen Tagungsvorträge zugrunde, die entsprechend dem Tagungsthema und dem Teilnehmerkreis unterschiedliche Ziele verfolgten. Gleichwohl finden sich bestimmte Gedankengänge in beiden Beiträgen. Dies war beabsichtigt.

2) Dazu O. G. OEXLE, *Die funktionale Dreiteilung der ›Gesellschaft‹ bei Adalbero von Laon. Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im früheren Mittelalter*. In: *Frühmittelalterliche Studien* 12 (1978), S. 1–54, bes. S. 5 ff.; DERS., *Die ›Wirklichkeit‹ und das ›Wissen‹. Ein Blick auf das sozialgeschichtliche Œuvre von Georges Duby*. In: *HZ* 232 (1981), S. 61–91.

3) Es sei genannt Augustins Schrift ›*De ordine*‹ aus dem Jahr 386, CSEL 63, 1922, S. 121 ff. – Der Begriff »Gesellschaft« wird im folgenden in einem allgemeinen Sinn zur Bezeichnung des »sozialen Ganzen« verwendet, obwohl und weil ein solcher Begriff dem Mittelalter fehlt, vgl. OEXLE, *Die funktionale Dreiteilung*, S. 3. Der Begriff »Stand« findet Verwendung im Sinn des mittelalterlichen Begriffs von »Stand« (*ordo*), vgl. ebd. S. 3 f. und DERS. (wie unten Anm. 6), *Einleitung* (»Zum Problem des Begriffs ›Stand‹«). Zur Bedeutung des gelegentlich verwendeten Begriffs »Schicht« DERS., *Die funktionale Dreiteilung*, S. 47 mit Anm. 284.

4) Vgl. R. ROQUES, *L'univers dionysien*, 1954; DERS., *Introduction zu: Denys l'Aréopagite, La hiérarchie céleste* (Sources chrétiennes 58bis), 2. Aufl. 1970, Vff.; G. O'DALY, Art. »Dionysius Areopagita«. In: *TRE* 8, 1981, S. 772 ff. Zur Wirkung im Mittelalter: E. C. LUTZ, *In nün schar insunder geordent gar. Gregorianische Angelologie, Dionysius-Rezeption und volkssprachliche Dichtungen des Mittelalters*. In: *ZDfPhilo* 102 (1983), S. 335–376.

5) Vgl. E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 1922, Nachdruck 1965, S. 252 ff. und 286 ff. (über Thomas von Aquin); dazu aber O. SCHILLING, *Die christlichen Soziallehren*,

Deutung sozialer Wirklichkeit: Sozialmetaphern und Deutungsschemata⁶⁾. Metaphern sind Definitionen »mittels eines Bildes«⁷⁾. So machte man Aussagen über gesellschaftliche Ordnung mittels der Metapher des menschlichen Körpers und seiner Glieder⁸⁾ oder in der Metapher der *militia*⁹⁾. Im Gegensatz zu solchen Sozialmetaphern sind Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit explizitere begriffliche Konstrukte, welche soziale Gegebenheiten benennen, ordnen und interpretieren wollen¹⁰⁾. Zu diesen Deutungsschemata gehört zum Beispiel die »Funktionale Dreiteilung«, die Annahme also, daß die Gesellschaft aus drei Ständen (*ordines*) bestehe: solchen, die beten, solchen, die Waffen führen, und solchen, die arbeiten, aus *oratores*, *bellatores* (*pugnatores*) und *laboratores* (*agricultores*)¹¹⁾. Dieses Schema wurde in den Jahren um

1926, S. 121 ff.; R. LINHARDT, Die Sozialprinzipien des heiligen Thomas von Aquin, 1932; W. DETTLOFF, Himmlische und irdische Hierarchie bei Bonaventura. In: *Miscellanea Mediaevalia* 12/1 (1979), S. 41 ff.

6) Vgl. O. G. OEXLE, Art. »Stand, Klasse (Antike und Mittelalter)«. In: O. BRUNNER-W. CONZE-R. KOSELLECK (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe* 6 (im Druck). Eine Zusammenstellung des Materials auch bei W. KÖLMEL, *Soziale Reflexion im Mittelalter*, 1985.

7) H. FRIEDRICH, *Epochen der italienischen Lyrik*, 1964, S. 648.

8) T. STRUVE, *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 16), 1978.

9) A. v. HARNACK, *Militia Christi*, 1905, Nachdruck 1963; A. WANG, *Der ›Miles Christianus‹ im 16. und 17. Jahrhundert und seine mittelalterliche Tradition* (Mikrokosmos 1), 1975. Zur antik-mittelalterlichen Kontinuität J. FLORI, *L'idéologie du glaive. Préhistoire de la chevalerie* (Travaux d'histoire éthico-politique 43), 1983, bes. S. 24 ff., 41 ff. Vgl. auch unten Anm. 108. Außerdem F. CARDINI, *Alle radici della cavalleria medievale* (Il pensiero storico 76), 1981, S. 173 ff., und S. KRÜGER, *Character militaris und character indelebilis. Ein Beitrag zum Verhältnis von miles und clericus im Mittelalter*. In: *Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter. Festschrift für Josef Fleckenstein zu seinem 65. Geburtstag*, 1984, S. 567–580. – Weitere Beispiele für Sozialmetaphern: OEXLE (wie Anm. 6), Abschnitt VI/4.

10) Zu diesem Begriff OEXLE, *Die funktionale Dreiteilung* (wie Anm. 2), S. 7.

11) Darüber (allein seit 1978!): G. DUBY, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, 1978; OEXLE, *Die funktionale Dreiteilung* (wie Anm. 2); D. DUBUISSON, *Le roi indo-européen et la synthèse des trois fonctions*. In: *Annales* 33 (1978), S. 21–34; C. CAROZZI, *Les fondements de la tripartition sociale chez Adalbéron de Laon*, ebd., S. 683–702; DERS., *La tripartition sociale et l'idée de paix au XI^e siècle*. In: *La guerre et la paix. Frontières et violences au moyen âge* (Actes du 101^e Congrès National des Sociétés Savantes, Lille 1976), 1978, S. 9–22; J. BATANY, *Du bellator au chevalier dans le schéma des ›Trois ordres‹* (Étude sémantique), ebd., S. 23–34; O. NICCOLI, *I sacerdoti, i guerrieri, i contadini. Storia di un'immagine della società* (Saggi 607), 1979; J. LE GOFF, *Les trois fonctions indo-européennes, l'histoire et l'Europe féodale*. In: *Annales* 34 (1979), S. 1187–1215; H. FICHTENAU, *Soziale Mobilität in Quellen des 10. und frühen 11. Jahrhunderts*. In: *Wirtschafts- und sozialhistorische Beiträge. Festschrift für Alfred Hoffmann*, 1979, S. 11–29; M. ROUCHE, *De l'Orient à l'Occident. Les origines de la tripartition fonctionnelle et les causes de son adoption par l'Europe chrétienne à la fin du X^e siècle*. In: *Occident et Orient au X^e siècle* (Publications de l'Université de Dijon 57), 1979, S. 31–55; J.-P. POLY-E. BOURNAZEL, *La mutation féodale, X^e–XII^e siècles* (Nouvelle Clío 16), 1980, S. 220 ff.; J. H. GRISWARD, *Archéologie de l'épopée médiévale. Structures trifonctionnelles et mythes indo-européens dans le cycle des Narbonnais*, 1981; A. VAUCHEZ, *Naissance d'une chrétienté, milieu X^e–fin XI^e siècle*. In: R. FOSSIER (Hg.), *Le Moyen Age 2: L'éveil de l'Europe*, 1982, S. 79–116, 89 ff.; R. FOSSIER, *Enfance de l'Europe. Aspects économiques et sociaux 1* (Nouvelle Clío 17), 1982, S. 78 ff. und ebd. 2 (Nouvelle Clío 17bis), 1982, S. 884 ff.; C. CAROZZI, *D'Adalbéron de Laon à Humbert de Moyenmoutier: la désacralisation de la royauté*. In: *La cristianità dei*

1000 und während der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts besonders intensiv erörtert¹²⁾, ein Vorgang, von dem ein um 1025 verfaßtes Gedicht des Bischofs Adalbero von Laon¹³⁾, das herkömmlicherweise so genannte »Carmen ad Rotbertum regem«¹⁴⁾, wohl das eindrucksvollste Zeugnis ablegt.

Gerade im Blick auf das Stände-Denken gilt die mittelalterliche Auffassung der Welt, der Gesellschaft und des Menschen als »statisch«. »Die Statik ist ein Grundzug des mittelalterlichen Bewußtseins«, so liest man in einem neueren, eindrucksvollen Werk über »Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen« und begegnet hier auch der Auffassung, »der mittelalterliche Mensch« sei geradezu »unfähig« gewesen, »Welt und Gesellschaft in ihrer Entwicklung zu sehen«; ebenso sei ihm auch die Erfahrung »seines eigenen Wesens« in den »Kategorien der Entwicklung« verschlossen gewesen, so daß Individualität im eigentlichen Sinne dem mittelalterlichen Menschen nicht gegeben war: »das Individuum strebte vor allem danach, einem vorgeprägten Typ maximal zu entsprechen und seine Pflicht gegenüber Gott zu erfüllen«¹⁵⁾. Freilich ist unbestreitbar, daß den Menschen im Mittelalter die Kategorien der Individualität und der Entwicklung im modernen Sinne unzugänglich waren, handelt es sich dabei doch um Kategorien, die erst im Zeichen des Historismus der Moderne zum Ausgangspunkt einer Deutung der Welt, der Gesellschaft und des Menschen werden konnten. Aber gerade dieser Sachverhalt müßte eigentlich dazu veranlassen, die Frage nach Typik und Statik des mittelalterlichen Denkens vielleicht etwas vorsichtiger zu behandeln, weil die Begriffe der »Statik« und »Typik« als bloße Gegenbegriffe zu den Kategorien der »Entwicklung« und der »Individualität« im modernen Sinne möglicherweise doch nicht ganz das Richtige treffen¹⁶⁾.

Nun weiß man natürlich, daß die realen sozialen Verhältnisse im Mittelalter keineswegs »statisch« waren, im Gegenteil: die Wirklichkeit war, wohl in allen dem Mittelalter zugeordne-

secoli XI e XII in Occidente: coscienza e strutture di una società (Miscellanea del Centro di Studi Medioevali 10), 1983, S. 67–84; FLORI (wie Anm. 9), S. 121 ff. und 158 ff.

12) Siehe unten Abschnitt IV.

13) Zuletzt ediert von C. CAROZZI: Adalbéron de Laon, Poème au roi Robert (Les classiques de l'histoire de France au Moyen Age 32), 1979. Diese Edition kann allerdings nicht als geglückt gelten, s. O. G. OEXLE, Adalbero von Laon und sein »Carmen ad Rotbertum regem«. Bemerkungen zu einer neuen Edition. In: Francia 8 (1980), S. 629–638. Zur Datierung »um 1025« OEXLE, Die funktionale Dreiteilung (wie Anm. 2), S. 20. Die jüngst von CAROZZI vorgeschlagene neue Datierung (die inzwischen von DUBY, Les trois ordres, S. 32, 62 ff., und von FLORI, L'idéologie du glaive, S. 163 übernommen wurde) beruht auf fragwürdigen Voraussetzungen: OEXLE, Adalbero von Laon, S. 635 mit Anm. 24.

14) Der dem Gedicht gegebene Titel stammt von A. de Valois und seiner Edition des Textes von 1663, s. G.-A. HÜCKEL, Les poèmes satiriques d'Adalbéron (Université de Paris. Bibliothèque de la Faculté des Lettres 13), 1901, S. 49–184, hier S. 123 mit Anm. 388. Besser wäre etwa der Titel »De ordine« – in Anlehnung an die gleichnamige Schrift Augustins (s. oben Anm. 3), den Adalbero neben Gregor d. Gr. und Ps.-Dionys als einen seiner Gewährsmänner und Vorgänger in der Reflexion über *ordo* und *ordines* nennt.

15) A. J. GURJEWITSCH, Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen, 1980, S. 204 und 160.

16) Dazu O. G. OEXLE, Memoria und Memorialbild. In: K. SCHMID-J. WOLLASCH (Hg.), Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter (Münstersche Mittelalter-Schriften 48), 1984, S. 384–440, bes. S. 436 ff.

ten Jahrhunderten, von einer oft geradezu bestürzenden Dynamik und Mobilität. Wegen des Kontrasts zu der gleichzeitig angenommenen »Statik« der Wahrnehmungen sozialer Wirklichkeit in Soziallehren, Deutungsschemata und Sozialmetaphern wird daraus vielfach der Schluß gezogen, diese »statischen« Deutungen seien nichts als inhaltsleere Stereotypen gewesen, oder aber sie hätten der Erhaltung des »Status quo« dienen wollen, zeigten also den Charakter des »Ideologischen«; bei der mittelalterlichen Reflexion über das soziale Ganze und seine einzelnen Teile und Elemente handle es sich um bloße »Ideologie«, um eine Form des Denkens also, die in jedem Fall wirklichkeitsfremd, vielfach aber auch direkt wirklichkeitsverfälschend, interessenbestimmt und manipulatorisch gewesen sei¹⁷⁾ und den Charakter einer »theoretischen Sanktionierung gesellschaftlicher Herrschaftsformen«¹⁸⁾ gehabt habe.

Wir sind mit diesen Feststellungen bei jenen beiden Grundfragen angelangt, die sich bei der Betrachtung mittelalterlicher Deutungsschemata immer wieder stellen, nämlich (1) bei der Frage nach dem Wirklichkeitsbezug solcher Schemata und (2) beim Ideologieproblem. Die beiden Fragen sind aufs engste miteinander verknüpft. Denn das Problem des Verhältnisses zwischen Wirklichkeit und Wirklichkeitswahrnehmung im Mittelalter ist unmittelbar eingebunden in die Frage nach unseren Wahrnehmungsweisen: wie wir als Menschen, die in der Moderne leben, jene mittelalterlichen Wirklichkeitsdeutungen unsererseits benennen, ordnen und interpretieren wollen. Es sind also drei Ebenen der Reflexion im Spiel: die soziale Wirklichkeit mittelalterlicher Gesellschaft, ihre Wahrnehmung und Deutung bei den Menschen jener vergangenen Jahrhunderte und schließlich unsere Wahrnehmungen und Deutungen jener Wirklichkeit und jener Deutungen¹⁹⁾.

17) Dies ist der Kern des modernen Ideologie-Begriffs, vgl. K. D. BRACHER, *Zeit der Ideologien. Eine Geschichte politischen Denkens im 20. Jahrhundert*, 1982, S.14f.: der Ideologie-Begriff meint den Vorgang, »daß im Sinne von ›Weltanschauung‹ ein möglichst umfassendes System von Ideen, besonders zum Verhältnis von Mensch – Gesellschaft – Politik, errichtet wird, welches geeignet ist, die Wirklichkeit sowohl auf eine Formel zu bringen wie zugleich sie im Interesse von Machtpolitik zu verbiegen oder gar zu verhüllen. Die Funktionalisierung von Ideen zu politischen Zwecken kann Ideologie sowohl positiv als Antrieb zu konstruktivem Handeln wie negativ als Irreführung durch fälschende Übertreibung oder Simplifizierung wirksam werden lassen. Man mag freilich auch ganz wertneutral die Bedeutung von Ideologien darin erblicken, daß sie ein handlungsorientiertes Glaubenssystem bieten zur Erklärung der Welt wie zur Rechtfertigung von Entscheidungen, zum Begrenzen und Eindeutigmachen von Alternativen wie zur Schaffung einer möglichst umfassenden und intensiven sozialen Solidarität. Im Grunde aber beruht Ideologisierung auf einem Konglomerat von Täuschungen und Selbsttäuschungen...«

18) K. LENK, *Problemgeschichtliche Einleitung*. In: DERS. (Hg.), *Ideologie*, 4. Aufl. 1970, S. 17; hier eine gute Einführung in die Geschichte der Ideologien und der Ideologie-Begriffe. Vgl. auch U. DIERSE-R. ROMBERG, Art. »Ideologie«. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 4, 1976, Sp. 158–185.

19) Zu diesem zentralen Problem der Sozialgeschichte – anhand der Arbeiten O. Brunners – O. G. OEXLE, *Sozialgeschichte – Begriffsgeschichte – Wissenschaftsgeschichte. Anmerkungen zum Werk Otto Brunners*. In: *VjschrSozialWirtschG* 71 (1984), S. 305–341. Ebenso LE GOFF (wie Anm. 11), S. 1189, über die »Sackgassen der Sozialgeschichte«, »qui tantôt s'enferme dans le vocabulaire d'époque, prend ce que la société dit d'elle-même pour la réalité de cette société et croit avoir expliqué la société préindustrielle en parlant de société d'ordres, tantôt, au mépris de la conscience d'elle-même qu'avait cette société, veut inversement lui imposer le carcan de concepts qui n'ont pas été faits pour elle et cherchent à la décrire et à

Es muß hier klar ausgesprochen werden, daß diese Fragen mit den einfachen Antworten idealistischer, materialistischer oder positivistischer Herkunft, nämlich mit den dichotomischen Gegenüberstellungen von »Basis« und »Überbau« oder von »Wirklichkeit« und »Ideal« nicht zu klären sind²⁰). Die auch bei Historikern oft anzutreffende dichotomische Gegenüberstellung des »Realen« und des »Ideellen« ist keineswegs hilfreich²¹), wenn es darum geht, das zu erkennen, was der Rechtshistoriker K. Kroeschell abstrakt aber treffend die »komplizierte Verschränkung zwischen sozialen Strukturen und ihrem Begriff von sich selbst« genannt hat²²).

Von seiten der Sozialgeschichte wurde diese »komplizierte Verschränkung« anschaulich beschrieben von G. Duby mit seiner Feststellung²³), daß die Menschen ihr Verhalten nicht entsprechend den realen Gegebenheiten und Verhältnissen ausrichten, sondern nach dem Bild, das sie sich von diesen machen und das niemals eine getreue Widerspiegelung jener Verhältnisse darstellt. Vielmehr bemühen sich die Menschen, ihr Verhalten nach Verhaltensmustern auszurichten, die sich im Lauf der Geschichte »recht und schlecht« den materiellen und realen Gegebenheiten anpassen²⁴). Dubys Bemerkung weist uns also darauf hin, daß man in der Frage

l'expliquer en terme de classes«. Le Goff sieht im Schema der funktionalen Dreiteilung, als einem »croisement de réalité et d'idéologie, de description et d'interprétation« einen guten Ansatz, »un bon outil pour penser la société européenne préindustrielle« (ebd.). Allerdings möchte Le Goff dabei letztlich nicht auf den Begriff des »Ideologischen« verzichten (S. 1208 f.). Dazu unten S. 104.

20) Wir berühren damit die zentrale Frage der deutschen Wissenssoziologie der Jahre bis 1933, für die Marx' Unterscheidung von »Basis« und »Überbau« der entscheidende Anstoß wurde, ebenso aber auch das Historismus-Problem, d. h. die Tatsache der Relativität und geschichtlichen Gewordenheit aller Denkinhalte. Man vergleiche die Theorie der »Idealfaktoren« und der »Realfaktoren« bei Max Scheler: M. SCHELER, Die Wissensformen und die Gesellschaft, 1925; jetzt in: Gesammelte Werke 8, 2. Aufl. 1960, bes. S. 17 ff. Ferner K. MANNHEIM, Ideologie und Utopie, 1929; in erweiterter Fassung 5. Aufl. 1969; Th. GEIGER, Ideologie und Wahrheit. Eine soziologische Kritik des Denkens, 1953, 2. Aufl. 1968; A. SCHÜTZ, Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt, 1932, als Taschenbuch 1974. Zur Genese der Wissenssoziologie und ihrer Hauptprobleme knapp und prägnant: P. L. BERGER–Th. LUCKMANN, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, 1969, S. 1 ff.

21) Vgl. auch die treffende Kritik von N. MONZEL an den »nach Hegel–Marx üblich gewordenen« Metaphern der »Druckmechanik sowohl der idealistischen wie der materialistischen Geschichtstheorien«, in: W. SCHWER, Stand und Ständeordnung im Weltbild des Mittelalters (Görres-Gesellschaft. Veröff. der Sektion für Wirtschafts- und Sozialwissenschaft 7), 1952, Nachdruck 1970, S. 96 ff., das Zitat S. 98.

22) K. KROESCHELL, Haus und Herrschaft im frühen deutschen Recht (Göttinger rechtswissenschaftliche Studien 70), 1968, S. 51.

23) G. DUBY, Histoire sociale et idéologie des sociétés. In: J. LE GOFF–P. NORA (Hg.), Faire de l'histoire 1, 1974, S. 147–168, 148. Vgl. dazu – aus der Sicht der Philosophie – den anregungsreichen Essai von G. LARDREAU, Georges Duby, ou la nouvelle positivité de l'histoire. In: G. DUBY–G. LARDREAU, Dialogues, 1980, S. 5–35, sowie OEXLE, Die »Wirklichkeit« und das »Wissen« (wie Anm. 2).

24) Der soziale Prozeß erscheint deshalb als Geflecht verschiedenster Faktoren und Gegebenheiten und ihrer Wirkungen. Die Bestimmung von eindeutigen und einbahnig gerichteten Ursache-Wirkungs-Abläufen, die »Dichotomie« von Ursachen und Wirkungen (M. Bloch) muß deshalb aufgegeben werden. Siehe dazu die exemplarische Darstellung dieser Betrachtungsweise bei M. BLOCH, La société féodale, 1939/40, Nachdruck 1968, der die »atmosphère mentale«, die »tonalité économique« darstellt, »les caractères fondamentaux du climat historique qui fut celui de la féodalité européenne« (S. 97). Bei der Darstellung der

nach der »Verschränkung« zwischen sozialen Strukturen und ihrem »Begriff von sich selbst« mit drei Gegebenheiten zu rechnen hat: (1) mit der vorgegebenen sozialen Wirklichkeit, (2) mit dem Bild, das die Menschen sich davon machen, und (3) mit dem Verhalten der Menschen, das aus diesem Bild resultiert, und durch das wiederum Wirklichkeit geschaffen und geprägt wird²⁵⁾.

Aus der Sicht der Sozialwissenschaft und der Wissenssoziologie ist dieser sich immer wieder erneuernde Prozeß treffend analysiert worden durch P. L. Berger und Th. Luckmann²⁶⁾, die die einzelnen Momente dieses Prozesses als »Internalisierung«, »Externalisierung« und »Objektivierung« (»Objektivation«) bezeichneten. In der »fundamentalen Aufeinander-Bezogenheit dieser drei dialektischen Elemente« und nur in der Berücksichtigung des gegenseitigen Wirkens aller drei läßt sich die soziale Wirklichkeit beschreiben: nämlich daß »die Gesellschaft« ebensoviel eine Hervorbringung des Menschen, »ein menschliches Produkt« ist wie eine »objektive Wirklichkeit«, daß aber auch der Mensch »ein gesellschaftliches Produkt« ist²⁷⁾. »Externalisierung ist das ständige Strömen menschlichen Wesens in die Welt, des materiellen und immateriellen Handelns von Menschen. Objektivierung ist die Gewinnung einer Wirklich-

»société féodale« als »structure sociale« (S. 16) galt für Bloch: »L'analyse de l'économie ou de la mentalité sont, pour l'historien de la structure sociale, un point de départ« – wobei beide Ausgangspunkte zur Erkenntnis dieser Gesellschaft als Geflecht von »perpétuelles interactions« führen (S. 98).

25) DUBY steht damit in der Tradition der französischen Epistemologie und ihrer Definition des »Sozialen«, wie sie vor allem É. DURKHEIM vertrat, nämlich: »Que la vie sociale (est) tout entière faite de représentations«, É. DURKHEIM, Les règles de la méthode sociologique, 20. Aufl. 1981, S. XI. Danach ebenso Marc Bloch mit der Feststellung: »Les faits historiques sont, par essence, des faits psychologiques. C'est donc dans d'autres faits psychologiques qu'ils trouvent normalement leurs antécédents« – M. BLOCH, Apologie pour l'histoire ou métier d'historien, 7. Aufl. 1974, S. 157f.; vgl. auch das Zitat in Anm. 32. Dazu C. GINZBURG, Mentalität und Ereignis. Über die Methode bei Marc Bloch. In: DERS., Spurensicherungen, 1983, S. 97–113, und jetzt vor allem S. JÖCKEL, »Nouvelle histoire« und Literaturwissenschaft, 2 Bde. (Romanistik 44), 2. Aufl. 1985, wo insbesondere die Verbindung zwischen der Sozialgeschichte von M. Bloch und L. Febvre und der Soziologie É. Durkheims und seiner Schule dargestellt wird. Zur Epistemologie Durkheims ebd. S. 20ff., 28ff. und 89ff.; über M. Bloch S. 58ff. und bes. S. 85ff. – Auf derselben epistemologischen Linie erfolgte der Hinweis Max Webers, daß »die ›Weltbilder‹, welche durch ›Ideen‹ geschaffen wurden, ... sehr oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt (haben), in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte« – M. WEBER, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie 1, 7. Aufl. 1978, S. 252.

26) BERGER–LUCKMANN, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit (wie Anm. 20).

27) Ebd., S. 65. Diese »dialektische Auffassung vom Menschen und der Gesellschaft als wechselseitige Produkte« könne »für eine mögliche Synthese der soziologischen Ansätze von Max Weber und Durkheim« gehalten werden, »wobei keine der beiden Grundintentionen preisgegeben zu werden braucht ... Max Webers Auffassung, gesellschaftliche Wirklichkeit konstituiere sich durch fortwährendes menschliches Verstehen, und Durkheims Auffassung, sie habe im Unterschied zu individueller Wirklichkeit Sachcharakter, sind beide richtig. Beide intendieren sowohl die subjektiven Grundlagen als auch die objektive Faktizität des Phänomens Gesellschaft und *ipso facto* die dialektischen Beziehungen zwischen der Subjektivität und den Objekten. In diesem Sinne sind die beiden Auffassungen nur zusammen richtig«, P. L. BERGER, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, 1973, S. 4 Anm. 2. Vgl. BERGER–LUCKMANN (wie Anm. 20), S. 19f.

keit (durch die Produkte wiederum sowohl materiellen wie immateriellen Handelns), einer Wirklichkeit, die ihren Hervorbringern dann als Faktizität, außen und anders als sie selbst, gegenübersteht. Internalisierung ist die Wiederaneignung eben dieser Wirklichkeit seitens der Menschen, die sie noch einmal aus Strukturen der objektiven Welt in solche des subjektiven Bewußtseins umwandeln. Aufgrund von Externalisierung ist die Gesellschaft Produkt des Menschen. Aufgrund von Objektivierung wird sie Wirklichkeit *sui generis*. Aufgrund von Internalisierung ist der Mensch Produkt der Gesellschaft²⁸⁾. Im Mittelpunkt dieser »fundamentalen Dialektik der Gesellschaft« steht das »Wissen«: »Es ›programmiert‹ die Bahnen, in denen Externalisierung eine objektive Welt produziert. Es objektiviert diese Welt durch Sprache und den ganzen Erkenntnisapparat, der auf der Sprache beruht. Das heißt, es macht Objekte aus dieser Welt, auf daß sie als Wirklichkeit erfaßt werde. Dasselbe Wissen wird als objektiv gültige Wahrheit wiederum während der Sozialisation internalisiert. Wissen über die Gesellschaft ist demnach *Verwirklichung* im doppelten Sinne des Wortes: Erfassen der objektivierten gesellschaftlichen Wirklichkeit und das ständige Produzieren eben dieser Wirklichkeit in einem²⁹⁾.«

In dieser Weise sind auch die Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit zu verstehen: sie sind einerseits »Schemata der Erfahrung«, in denen die soziale Wirklichkeit erfaßbar ist; andererseits sind sie »Schemata der Deutung«, insofern das Erfahrene sinn-voll erfahren wird. Daraus ergibt sich die Möglichkeit des Handelns³⁰⁾. Der Wirklichkeitsbezug solcher Schemata ist also auch hier ein zweifacher. Einerseits enthalten solche Schemata Wirklichkeit, weil sie Wirklichkeit wahrzunehmen und zu deuten versuchen. Selbstverständlich ist dabei niemals eine totale oder absolute Wirklichkeitserfassung oder gar eine Wirklichkeitsabbildung und -spiegelung möglich. Das schließt aber eine partielle oder aspektive Erfassung dessen, was »wirklich« ist, keineswegs aus; eine solche partielle Erfassung der »Wirklichkeit« dürfte in irgendeiner Weise wohl immer vorliegen. Und andererseits schaffen solche Schemata Wirklichkeit, bringen sie Wirklichkeit hervor, weil sie durch die Vermittlung eines Sinnes der Wirklichkeit Handeln ermöglichen und zum Handeln anleiten können. Mit Recht hat H. Fichtenau im Hinblick auf das Stände-Denken des frühen Mittelalters jüngst hervorgehoben, »wie sehr es in der Realität verwurzelt war und einen Teil dieser Realität mitbestimmte«³¹⁾.

Dieser Versuch, Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit als Elemente des sozialen »Wissens« zu erfassen und in einer »Geschichte des (sozialen) Wissens« zu beschreiben, berührt

28) BERGER (wie Anm. 27), S. 4.

29) BERGER-LUCKMANN (wie Anm. 20), S. 71.

30) Dazu SCHÜTZ (wie Anm. 20), S. 105 ff., 111 ff., dessen Überlegungen ich den Begriff des »Deutungsschemas« entnommen habe, s. OEXLE, Die funktionale Dreiteilung (wie Anm. 2), S. 7 mit Anm. 30.

31) H. FICHTEAU, Lebensordnungen des 10. Jahrhunderts 1 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 30/1), 1984, S. 4, mit dem ebenso treffenden Zusatz: »Hier handelt es sich weder um hochfliegende Ideen noch um einen bloßen Erweis der Macht; eher war es ein Versuch, jedem das Seine zuzuweisen und dies in der Gemeinschaft sinnfällig zum Ausdruck zu bringen. Dahinter stand eine gewaltige zivilisatorische Leistung, eine ›Umformung des Triebhaushaltes und des Verhaltens‹«. Das Zitat am Ende nach N. ELIAS.

in seinen Grundannahmen die Einsicht M. Blochs, daß alle sozialen Phänomene in ihrem Kern (»dans leur nature profonde«) »mentale« Phänomene sind³²). Von dieser Erkenntnis ausgehend, kann man überhaupt alle Sozialgeschichte, ja letztlich sogar »alle Geschichte« als Mentalitäten-Geschichte auffassen³³), und umgekehrt kann man behaupten, daß alle Mentalitäten-Geschichte letztlich eine »totale Geschichte« (»histoire totale«) ist³⁴). In diesem umfassenden Sinn können auch die folgenden Überlegungen als ein Beitrag zur Mentalitäten-Geschichte (»Histoire des mentalités«) verstanden werden. Gleichwohl wird auf die Verwendung dieser Bezeichnung und auf den Begriff der Mentalität ganz und gar verzichtet. Dies hat mehrere Gründe.

Ist man grundsätzlich der Überzeugung, daß alle sozialen Phänomene wesentlich »mentale« Phänomene sind, so erscheint der Begriff der »Mentalität« entbehrlich, wie jüngst H. Fichtenau treffend feststellte³⁵). Aber auch unter eher pragmatischen Hinsichten erscheint die Verwendung dieses Begriffs problematisch. Zum einen ist ja der Begriff der »Mentalität« sowohl in geschichtlicher wie in systematischer Hinsicht kaum zu präzisieren³⁶) und er wird – ungeachtet auch tief eindringender und umfassender Ansätze zu einer definitiven Begriffsbestimmung³⁷) – meist sehr unscharf und darüber hinaus auch sehr unterschiedlich verwendet. Vielleicht ist es dies, was die

32) M. BLOCH, Apologie (wie Anm. 25), S. 158: über »conditions sociales – donc, dans leur nature profonde, mentales«. Siehe auch das Zitat oben in Anm. 25. Daraus ergibt sich auch Blochs Auffassung des okzidentalen »Feudalismus« als »soziale Gesamtsituation« (»une ambiance sociale«), ebd. 41. Ebenso bezeichnete G. Duby den »Feudalismus« als eine »mentalité« und »disposition d'esprit«, G. DUBY, La féodalité? Une mentalité médiévale. In: DERS., Hommes et structures du Moyen Age (Le savoir historique 1), 1973, S. 103–110.

33) In diesem Sinn treffend jüngst FICHTEAU (wie Anm. 31), S. 3: »Letztlich ist alle Geschichte zugleich Geschichte von Mentalitäten.« Fichtenau verzichtet deshalb konsequent auf den Gebrauch dieses Begriffs (ebd.), obwohl seine Darstellungsweise genau die der »Histoire des mentalités« ist, nämlich einerseits »Gruppen und Institutionen« zu schildern, »von denen die Forschung annimmt, daß es sie wirklich gegeben hat«, und andererseits »die Vorstellung, die man damals von ihnen hatte« (S. 1).

34) So J. GLENNISSON, Tendances, méthodes et techniques nouvelles de l'histoire médiévale. In: Actes du 100^e Congrès National des Sociétés Savantes 1: Tendances, perspectives et méthodes de l'histoire médiévale, 1977, S. 7–30, 21: »L'histoire des mentalités apparaît en définitive comme une histoire totale et une explication ultime...« Vgl. auch die Bemerkung von M. VOVELLE, Idéologies et mentalités. Une clarification nécessaire. In: DERS., Idéologies et mentalités, 1982, S. 5–17 über die »Histoire des mentalités« als »une discipline boulimique« (S. 11). – Zur Geschichte der »Histoire des mentalités« der Beitrag von Ph. JOUTARD und J. LECUIR, Robert Mandrou. L'itinéraire d'un historien européen du XX^e siècle. In: Histoire sociale, sensibilités collectives et mentalités. Mélanges Robert Mandrou, 1985, S. 9–20, und jetzt vor allem die umfassende Darstellung der Geschichte der Begriffe »Mentalität« und »Mentalitätengeschichte« durch JÖCKEL (wie Anm. 25), bes. S. 107ff.

35) Siehe oben Anm. 33.

36) Aus der inzwischen fast unübersehbar gewordenen Fülle von Stellungnahmen zum Mentalitätsbegriff und über »Histoire des mentalités« bzw. »Mentalitätengeschichte« seien festgehalten: G. DUBY, Histoire des mentalités. In: Ch. SAMARAN (Hg.), L'histoire et ses méthodes, 1961, S. 937–966; J. LE GOFF, Les mentalités: une histoire ambiguë. In: J. LE GOFF–P. NORA (Hg.), Faire de l'histoire 3, 1974, S. 76–94; G. TELLENBACH, »Mentalität«. In: Geschichte, Wirtschaft, Gesellschaft. Festschrift für Clemens Bauer, 1974, S. 11–30.

37) Siehe in diesem Band den Beitrag von F. GRAUS, oben S. 9–48.

französische Sozialgeschichtsforschung – die ja nach allgemeiner Meinung die Urheberin der Mentalitäten-Geschichte ist – dazu veranlaßt, sich neuerdings von diesem Begriff zu distanzieren. »Je reconnais maintenant que ce terme est ambigu, beaucoup trop vague et qu'on s'en est servi comme d'un fourre-tout«, so äußerte sich jüngst G. Duby, ohne damit die Nützlichkeit des Begriffs in einer älteren, inzwischen freilich vergangenen Forschungssituation bestreiten zu wollen³⁸⁾.

Eine zweite Schwierigkeit liegt darin, daß Mentalitäten-Geschichte meist nicht mehr – wie es M. Blochs Begriff des »Mentalen« noch nahelegte – als umfassender Aspekt einer »totalen« Geschichte verstanden, sondern nur noch im sektorialen Sinn definiert wurde: als ein ausgegrenzter Bereich mit bestimmten sozialgeschichtlichen Gegenständen, als eine »geschichtswissenschaftliche Teildisziplin«³⁹⁾. Man begegnet sogar der Auffassung, Mentalitäten-Geschichte sei durch besondere Methoden oder durch die Verwendung besonderer Bestände historischen Materials definiert⁴⁰⁾. Im Hinblick auf solche sektorialen Auffassungen von Mentalitätengeschichte kann man fragen, ob Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit überhaupt in den Bereich der sogenannten »Mentalitäten« gehören⁴¹⁾, ob sie überhaupt eine »mentalitätsgeschichtliche Relevanz« haben oder doch eher nicht⁴²⁾.

38) G. DUBY, La rencontre avec Robert Mandrou et l'élaboration de la notion d'histoire des mentalités. In: *Mélanges Robert Mandrou* (wie Anm. 34), S. 31–35, 34. Vgl. ferner die Feststellung von J. LE GOFF (wie Anm. 11), S. 1196 aus dem Jahr 1979 über die Tendenz der »histoire française des mentalités«, sich in Richtung auf eine »histoire de l'idéologique, de l'imaginaire ou du symbolique« zu entwickeln. Dazu auch JÖCKEL (wie Anm. 25), S. 135 ff. Beachtenswert erscheint in diesem Zusammenhang auch die Feststellung eines englischen Sozialhistorikers: »British historians do not care for the word 'mentality'« – P. BURKE, *The History of Mentalities in Great Britain*. In: *Tijdschrift voor Geschiedenis* 93 (1980), S. 529–540, 529.

39) So von französischer Seite Ph. ARIÈS, Art. »L'histoire des mentalités«. In: J. LE GOFF u. a. (Hg.), *La nouvelle histoire*, 1978, S. 402–423. Von deutscher Seite: R. REICHARDT, »Histoire des Mentalités«. In: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 3 (1978), S. 130–166; E. HINRICHS, Zum Stand der historischen Mentalitätsforschung in Deutschland. In: *Ethnologia Europaea* 11 (1979/80), S. 226–233; DERS., Mentalitätsgeschichte und regionale Aufklärungsforschung. In: E. HINRICHS–W. NORDEN (Hg.), *Regionalgeschichte. Probleme und Beispiele* (Veröff. der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen 34), 1980, S. 21–41; das Zitat im Text bei H. SCHULZE, *Mentalitätsgeschichte – Chancen und Grenzen eines Paradigmas der französischen Geschichtswissenschaft*. In: *GWU* 36 (1985), S. 247–270, 258.

40) J.-M. THIRIET, Methoden der Mentalitätsforschung in der französischen Sozialgeschichte. In: *Ethnologia Europaea* 11, 1979/80, S. 208–225.

41) Wenn man mit F. GRAUS (in diesem Band oben S. 17) unter »Mentalität« den »gemeinsame(n) Tonus längerfristiger Verhaltensformen und Meinungen von Individuen innerhalb von Gruppen« versteht, die als »Tonus« des Denkens und Verhaltens »gewissermaßen hinter« beiden Bereichen« stehen, und zwar im Gegensatz zu »Ideologien, Lehren, Dogmen«, die »nur formuliert existieren«, während »Mentalitäten« »von den Beteiligten (Insidern) nicht formuliert werden«, auch nicht »unmittelbar vermittelt, durch formuliertes Tradieren« nicht gelehrt werden können, dann können Deutungsschemata und Sozialmetaphern nicht Gegenstände einer Mentalitätengeschichte sein.

42) Für letzteres entschied sich R. SCHNEIDER in seiner Zusammenfassung der Tagung des Konstanzer Arbeitskreises: Protokoll über die Arbeitstagung vom 26.–29. März 1985, Nr. 277, S. 112. Demgegenüber ist jedoch festzuhalten, daß in der französischen »Histoire des Mentalités« auch die bewußten Denkinhalte

Und noch ein drittes Problem wird mit allen Verwendungen des Mentalitäts-Begriffs aufgeworfen. Es ist begriffsgeschichtlicher Art und besteht darin, daß der Mentalitäts-Begriff in die oben bereits angedeutete Problematik des modernen Ideologie-Begriffs verstrickt ist⁴³⁾ und davon offenbar nicht gelöst werden kann. Darin liegen vielleicht auch die Gründe für die notorische und so oft beklagte Unschärfe des Mentalitäts-Begriffs. In diesem Sinne hat sich jüngst auch A. J. GUREVICH geäußert mit der Feststellung: »the actual concept of *mentalité* remains fairly imprecise«, und mit der daran geknüpften Frage: »Cannot this ambiguity be explained by the fact that the concept of ›mentality‹ is not always clearly enough separated from the concept of ›ideology‹⁴⁴⁾?«

kollektiver Art zu den »Mentalitäten« gezählt werden, vgl. oben Anm. 36 sowie G. DUBY, *Des sociétés médiévales. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 4 décembre 1970* (1971); DERS., *Histoire sociale et idéologie des sociétés* (wie Anm. 23); M. VOVELLE, *Die Französische Revolution – Soziale Bewegung und Umbruch der Mentalitäten (Ancien Régime, Aufklärung und Revolution 7)*, 1982; A. J. GUREVICH (wie unten Anm. 44), S. 176. Vgl. auch SCHULZE (wie Anm. 39), S. 259: »Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung ist für den Mentalitätshistoriker ... das Bild, das eine Gesellschaft von sich selbst besitzt und das ihr als gesellschaftliche Realität gilt: das Feld der Meinungsklimate, der sozialen Normen und Axiome, der kollektiven Sinnwelten und Legitimationsmuster, ... kurz: der kollektiven subjektiven Wirklichkeit als entscheidende, kausale Voraussetzung für gesellschaftliches wie im Regelfall auch individuelles Handeln.«

43) Dazu OEXLE, *Die funktionale Dreiteilung* (wie Anm. 2), S. 52 mit Anm. 315. Demgegenüber unternahm einen neuen Versuch zur Nutzung des Ideologie-Begriffs M. KERNER, *Einleitung: Zum Ideologieproblem im Mittelalter*. In: DERS. (Hg.), *Ideologie und Herrschaft im Mittelalter (Wege der Forschung 530)*, 1982, S. 1–58. KERNER möchte die »begrifflichen und methodischen Voraussetzungen« für eine »Ideologiegeschichte des Mittelalters« schaffen (S. 8). Er definiert Ideologien als »ein bestimmtes Gefüge von Ideen, Werten und Normen, (welche) die Menschen auch des Mittelalters in ihrem Verhalten und Handeln bestimmten« (S. 13). Dieser deskriptiv-wertfreie Begriff von »Ideologie« = »Vorstellungsgefüge« (ebd.) hat jedoch Nachteile: (1) ist hier das zentrale Moment des modernen Ideologie-Begriffs, nämlich die Interessengebundenheit, der manipulatorische Charakter, die »Funktionalisierung von Ideen zu politischen Zwecken« (K. D. BRACHER, s. oben Anm. 17) einfach beiseitegeschoben. Das ist nicht hilfreich, weil bei den reichlichen Verwendungen des Ideologiebegriffs zur Kennzeichnung von Deutungsschemata wie der funktionalen Dreiteilung es den Autoren doch immer gerade auf dieses Moment ankommt (s. die unten Anm. 57 bis 60 zitierten Urteile). Kerners Vorschlag würde also nur dazu führen, daß mit dem einen Wort »Ideologie« zwei sehr verschiedene Begriffe verknüpft sind. Zur Rechtfertigung seines Vorschlags mußte Kerner deshalb (2) die »konstitutive Modernität« des Ideologie-Begriffs bestreiten, die seiner Auffassung nach nur eine »vermeintliche« ist (S. 2, 5). Dies widerspricht jedoch allen bisherigen Ergebnissen der Begriffsgeschichte (s. die oben Anm. 17 und 18 sowie unten Anm. 283 genannten Titel). Schließlich ist (3) der im Sinne Kerners als »Vorstellungsgefüge« definierte Ideologie-Begriff von vergleichbaren Begriffen wie »Mentalität«, »Attitudes mentales«, »Façons de penser« und dergl. nicht mehr zu unterscheiden. Auch dies ist ein Nachteil, da es ja das Phänomen der »Ideologie« im Sinne manipulatorischer Beeinflussung selbstverständlich auch im Mittelalter gegeben hat, auch wenn es mit der Formulierung von »Bildern« der Welt und der Gesellschaft oder von Deutungsschemata und Sozialmetaphern keineswegs notwendig verbunden war (s. dazu unten im Text S. 83 und 105).

44) A. J. GUREVICH, *Medieval Culture and Mentality according to the New French Historiography*. In: *Archives européennes de sociologie* 24 (1983), S. 167–195, 186, der sich hier auf J. LE GOFF, *Les mentalités:*

Eine »Geschichte des Wissens« im oben angedeuteten Sinn zielt auf die Auffassungen und Vorstellungen von der Wirklichkeit – man könnte auch sagen: sie will die »Bilder« der Wirklichkeit erfassen, handle es sich dabei nun um »Welt«-Bilder⁴⁵⁾ oder »Gesellschafts«-Bilder, wobei solche »Bilder« nicht nur in Texten, sondern auch in wirklichen Bilddarstellungen ihren Ausdruck finden konnten⁴⁶⁾, wie sich gerade am Beispiel der funktionalen Dreiteilung beobachten läßt⁴⁷⁾. Versteht man sie in dieser Weise, so rücken die Deutungsschemata in den Bereich dessen, was J. Le Goff unlängst als »l'imaginaire médiéval« bezeichnete⁴⁸⁾. In der französischen Forschung ist neuerdings sogar das Konzept einer »Histoire de l'imaginaire« neben die ältere »Histoire des mentalités« getreten, wobei das Verhältnis der beiden Ansätze zueinander vorerst allerdings noch unklar ist⁴⁹⁾. Freilich ist auch der Begriff des »Imaginären« (»imaginaire«) mehrdeutig und wird denn auch in diesem Zusammenhang bereits kontrovers erörtert, was auch den Ansatz einer »Histoire de l'imaginaire« zumindest vorerst noch unscharf erscheinen läßt⁵⁰⁾.

Gegenüber den Begriffen der »Mentalität« und des »Imaginären« hat der des (sozialen) »Wissens« in seiner wissenssoziologischen Definition durch P. L. Berger und Th. Luckmann den Vorzug der relativen Einfachheit und der Eindeutigkeit und erscheint deshalb geeigneter. Freilich gilt auch in diesem Fall die Erkenntnis, daß Begriffe »erst durch ihre Anwendung

une histoire ambiguë (wie oben Anm. 36) bezieht. Der Versuch von VOVELLE (wie Anm. 34), »mentalité« und »idéologie« begrifflich zu unterscheiden, bringt keine wesentliche Klärung.

45) Die Definition von »Mentalitäten« als »Visions du monde« durch R. MANDROU bezeichnete VOVELLE (wie Anm. 34), S. 10 als »befriedigend«, aber »vage«. Vgl. auch GURJEWITSCH (wie Anm. 15) und DERS. (wie Anm. 44), S. 193f. und die Ausführungen von Y. CONGAR über die mittelalterlichen »images de l'Église«: *L'ecclésiologie du haut moyen âge*, 1968, S. 98ff.

46) Vgl. F. NIEHOFF, *Ordo et Artes. Wirklichkeiten und Imaginationen im Hohen Mittelalter*. In: *Ornamenta Ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik* 1, 1985, S. 33–48; über »Gesellschaftsbilder« der Renaissance P. BURKE, *Die Renaissance in Italien. Sozialgeschichte einer Kultur zwischen Tradition und Erfindung*, 1984, S. 189ff.

47) NICCOLI (wie Anm. 11).

48) J. LE GOFF, *Pour un autre Moyen Age*, 1977, S. 15. In seinem Buch über »Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme« (wie Anm. 11) beschrieb DUBY die Geschichte der Funktionalen Dreiteilung als einer »image de l'ordre social« (S. 15f.).

49) Dazu die oben Anm. 38, 45 und 48 gegebenen Hinweise. Ferner LARDREAU (wie Anm. 23), S. 20ff. Einen Überblick versuchte E. PATLAGEAN, Art. »L'histoire de l'imaginaire«. In: *La nouvelle histoire* (wie Anm. 39), S. 249–269. Während bei Patlagean (S. 251) die »Histoire de l'imaginaire« als Teil einer »Histoire des mentalités« definiert wird, hat sich nach der Auffassung von LE GOFF (wie Anm. 11), S. 1196 die Mentalitätsgeschichte zu einer »Histoire de l'imaginaire« weiterentwickelt, s. oben Anm. 38. Seinen Begriff der »Histoire de l'imaginaire« hat LE GOFF jetzt definiert: DERS., *L'imaginaire médiéval*, 1985, bes. S. I–XXI (Préface).

50) Während PATLAGEAN (wie Anm. 49), S. 249 das »Imaginäre« im Gegensatz zum »Wirklichen« bestimmt (»l'ensemble des représentations qui débordent la limite posée par les constats de l'expérience et les enchaînements déductifs que ceux-ci autorisent«), definiert es LE GOFF (wie Anm. 11), S. 1208 im Gegensatz zu »Ideologie« und möchte es auf den Bereich des Ästhetischen, also der Literatur und der Kunst, beschränken.

allmählich einen schärferen Sinn erhalten« und daß auch die geeignetsten und »schärfsten« Begriffssysteme nichts sind als »tastende Versuche... uns in begrenzten Bereichen der Wirklichkeit zurechtzufinden«⁵¹). Wenn »Wissen« definiert wird als die »Gewißheit«, daß Phänomene der »Wirklichkeit« »wirklich sind und bestimmbare Eigenschaften haben«, so liegt der Vorzug dieses Begriffs und der Nutzen einer Verwendung auch im Bereich historischer Forschung darin, daß »Wissen« in diesem Sinne das Alltags- und Jedermannswissen ebenso umfaßt wie das »theoretische« Wissen der Theologen, der Philosophen und überhaupt jeglicher Art von Wissenschaft⁵²). »Wissen« in diesem Sinn ist die Gesamtheit des kognitiven und normativen Wissens bestimmter Epochen, bestimmter Gesellschaften, Gruppen und Individuen. Es ist meist »vortheoretisch«, umfaßt aber mit den »Theorien« auch jenen besonderen Bestand von »Wissen«, der gewissermaßen »den Schatz ›offizieller‹ Interpretationen« einer Zeit oder einer Gesellschaft enthält⁵³).

II. MODERNE DEUTUNGEN MITTELALTERLICHER DEUTUNGSSCHEMATA

Die Überlegungen des ersten Abschnitts sollten erläutern, in welcher Weise Deutungsschemata des frühen und hohen Mittelalters im folgenden erörtert werden. Die Notwendigkeit dieser voraufgehenden Klärung ergab sich daraus, daß die wissenschaftliche Beschäftigung mit Deutungsschemata des Mittelalters vielfach gekennzeichnet ist durch Unsicherheit in der Beurteilung des Wirklichkeitsbezugs solcher Schemata insgesamt und im einzelnen Fall. Dies sei am Beispiel der Diskussion über die funktionale Dreiteilung im ausgehenden 10. und beginnenden 11. Jahrhundert verdeutlicht.

Mehrheitlich wird die Auffassung vertreten, daß dieses Deutungsschema keinen Wirklichkeitsbezug hatte oder daß dieser jedenfalls sehr fraglich sei. Die funktionale Dreiteilung sei eine »Sozialtheorie«, die »mit der sozialen Realität nicht verwechselt werden« dürfe, sie sei »kein Abbild der Wirklichkeit, sondern ein theoretisches Konzept« gewesen⁵⁴), es habe sich hier um einen »Ideal-Typus« gehandelt, der »in gar keiner Weise der Sozialstruktur jener Zeit«

51) W. HEISENBERG, Die Einheit des naturwissenschaftlichen Weltbildes, 1941, wieder abgedruckt in: DERS., Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft, 11. Aufl. 1980, S. 107–128, hier S. 128.

52) BERGER–LUCKMANN (wie Anm. 20), S. 1. Dazu die Einführung von H. PLESSNER, ebd. IX–XVI. Zur Nutzung für die sozialgeschichtliche Erkenntnis OEXLE, Die funktionale Dreiteilung (wie Anm. 2), S. 5 ff., und DERS., Die ›Wirklichkeit‹ und das ›Wissen‹ (wie Anm. 2). Die Ersetzung des »Mentalitäts«-Konzepts durch das des (sozialen) »Wissens« im Sinne von Berger und Luckmann erwägen neuerdings auch R. REICHARDT, Für eine Konzeptualisierung der Mentalitätshistorie. In: *Ethnologia Europaea* 11 (1979/80), S. 234–241, 237 f., und SCHULZE (wie Anm. 39), S. 266. Vgl. auch JÖCKEL (wie Anm. 25), S. 107 f., 116 ff. und 131 ff.

53) BERGER (wie Anm. 27), S. 21.

54) W. RÖSENER, Art. »Bauer, Bauerntum«. In: *Lexikon des Mittelalters* 1, 1980, Sp. 1564, und K. F. WERNER, Art. »Adel«, ebd. S. 119. »Theorie«: FOSSIER (wie Anm. 11), 1, S. 78 ff. und 2, S. 884 ff.

entsprochen habe⁵⁵), um ein »abstraktes Schema«, das »nicht zum Ziel« hatte, »eine wirkliche Einteilung der sozialen Funktionen« zu beschreiben⁵⁶). Das Schema sei geradezu »irreal« und »deshalb (!) ideologisch« gewesen⁵⁷), eine »Ideologie« mit dem Zweck, soziale Strukturen zu »sakralisieren« und damit unveränderbar zu machen⁵⁸): »C'est d'abord une arme, une arme idéologique⁵⁹.« Die funktionale Dreiteilung sei nicht als »Reflex... gesellschaftlicher Differenzierung« zu deuten, nicht als »Spiegelung konkreter gesellschaftlicher Verhältnisse«, das Schema sei vielmehr »altertümlich«, ja »archaisch«, also im wesentlichen traditionsbestimmt; und außerdem »verdecke« es »soziale Spannungen« und sei letztlich nichts als ein »Instrument im Dienst einer Konsolidierung der königlichen Herrschaft« gewesen⁶⁰).

Zitate mit Äußerungen dieser Art lassen sich vermehren. Sie begegnen vor allem auch in G. Dubys bedeutender Monographie über die funktionale Dreiteilung von 1978⁶¹). Man findet hier also in reichem Maße jene modernen Muster der Wahrnehmung, von denen im ersten Abschnitt allgemein die Rede war: die dichotomische Unterscheidung von »Ideal« und »Wirklichkeit«; den Ideologieverdacht; die Kennzeichnung solcher Deutungsschemata als »Gemeinplätze« oder »Topoi« im banalen Sinn, das heißt: als traditionsbestimmte, aber sinnentleerte, nur aus Konvention weitergeschleppte Floskeln. Daß solche Muster der Wahrnehmung problematisch sind, soll im zweiten Abschnitt dieser Überlegungen durch Erweiterung des beobachteten Materials deutlich gemacht werden.

Es ist sehr hilfreich für die Urteilsbildung, sich zunächst einmal klarzumachen, daß die Deutungsschemata des frühen und hohen Mittelalters eine Form der Wirklichkeitserfassung und -deutung darstellen, die keineswegs auf das Mittelalter beschränkt war. Man erkennt dies sogleich, wenn man die antike Version der funktionalen Dreiteilung in die Überlegungen einbezieht. Die funktionale Dreiteilung ist nämlich die Grundlage der gesellschaftlichen Ordnung in Platos »Staat«, in dem zwar alle Menschen Brüder sind, gleichwohl aber Gott die einen zu Herrschern, andere zu deren Helfern, wieder andere zu Bauern, Handwerkern und

55) ROUCHE (wie Anm. 11), S. 43.

56) POLY-BOURNAZEL (wie Anm. 11), S. 233, 229.

57) C. CAROZZI (Diskussionsbeitrag) in: ROUCHE (wie Anm. 11), S. 51. Vgl. CAROZZI, Les fondements de la tripartition sociale (wie Anm. 11): die funktionale Dreiteilung bei Adalbero von Laon sei ein »ensemble de fantasmes« (S. 701), »irréremédiablement insuffisant, c'est un cadre qui craque de toutes parts« (S. 698); denn: »la réalité est bien quadripartite« (ebd.)! Deshalb sei die funktionale Dreiteilung eine »Ideologie« (S. 693); ihr Zweck: »pétrifier brutalement les barrières sociales« (S. 695).

58) VAUCHEZ (wie Anm. 11), S. 90. Ebenso P. BONNASSIE, Idéologie tripartite et révolution féodale. In: Le Moyen Age 86 (1980), S. 251–273.

59) LE GOFF (wie Anm. 11), S. 1208.

60) T. STRUVE, Pedes rei publicae. Die dienenden Stände im Verständnis des Mittelalters. In: Historische Zeitschrift 236 (1983), S. 1–48, 16ff. und 35. Zur funktionalen Dreiteilung als »Ideologie« zugunsten der Monarchie auch LE GOFF (wie Anm. 11), S. 1208f.

61) DUBY (wie Anm. 11), S. 17, 19ff., 39ff., 77ff. u.ö. Ebenso FLORI (wie Anm. 9), S. 4f., 158ff. Dazu OEXLE, Die »Wirklichkeit« und das »Wissen« (wie Anm. 2), S. 68ff. und 80ff. Kritik an problematischen Verwendungen des Ideologie-Begriffs übt auch GUREVICH (wie Anm. 44), S. 183f.

Arbeitern gemacht hat, indem er bei ihrer Geburt jeweils Gold, Silber oder Eisen beimischte. Die Metapher der Metallsorten verdeutlicht die Rangfolge dieser drei Stände und ihrer erwerbenden, beschützenden und ratenden Funktion⁶²), wobei der »erwerbende Stand« (χρηματιστικὸν γένος) die Subsistenz für die beiden anderen aufzubringen hat. Mit dieser transzendent und metaphysisch begründeten Sozialordnung verband Plato die Erörterung der (später so benannten) vier Kardinaltugenden Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit oder Mäßigung und Gerechtigkeit. Weisheit und Tapferkeit sind den beiden ersten Ständen als Norm zugeordnet. Besonnenheit als Selbstbeschränkung und Mäßigung der Begierden soll allen Ständen der Polis eigen sein, weil sie Einigkeit schafft; denn Besonnenheit ist Einsicht in das Wesen der Ständeordnung und in die Verschiedenartigkeit und Verschiedenwertigkeit der Stände. Aber gerade deshalb ist Besonnenheit die vor allem dem dritten, dem »erwerbenden Stand« zugewiesene und angemessene soziale Norm⁶³). Gerechtigkeit schließlich wird verwirklicht, indem jeder Stand »das Seinige« tut, nämlich das, »wozu er sich seiner Natur nach am geschicktesten eignet«. Die umfassende Lebensnorm für »Kinder und Frauen, Unfreie und Freie, Arbeitende und Herrschende und Beherrschte« lautet also: »das Seinige tun und sich nicht in vielerlei einmischen«⁶⁴).

Viele Fragen, die das Auftauchen der funktionalen Dreiteilung in Platos »Politeia« betreffen – das Schema hat übrigens für das ganze Werk eine grundlegende Bedeutung⁶⁵) –, können hier nicht weiter verfolgt werden⁶⁶). Auch hat ja Platos Text, soweit man bisher weiß, keine direkten Wirkungen auf die frühmittelalterlichen Erörterungen des Themas gehabt. Der Text wurde hier zitiert, weil er Einsichten eröffnet in die Struktur des Stände-Denkens überhaupt, so wie sie auch den Sozialmetaphern und den Deutungsschemata des Mittelalters zugrunde liegt. Diese

62) Plato, *Politeia* 415a–d; 434b–c; vgl. 543c und 547a.

63) Ebd. 427d–432e. Vgl. 434b–c: »... wenn ein Handwerker oder einer, der sonst ein Gewerbsmann ist seiner Natur nach, hernach, aufgebläht durch Reichtum oder Verbindungen oder Stärke oder etwas dergleichen, in die Klasse der Krieger überzugehen sucht, oder einer von den Kriegern in die der Berater und Hüter, ohne daß er es wert ist, und diese dann ihre Werkzeuge und ihre Ehrenstellen gegeneinander vertauschen, oder einer und derselbe dies alles zu verrichten unternimmt: dann, denke ich, wirst auch du der Meinung sein, daß solcher Tausch und Vieltuerei hierin der Stadt zum Verderben gereicht. – Auf alle Weise freilich. – Also dieser drei Klassen Einmischerei in ihr Geschäft und gegenseitiger Tausch ist der größte Schaden für die Stadt und kann mit vollem Recht Frevel genannt werden? – Offenbar.«

64) Ebd., 433a, 433d.

65) Den drei »Ständen« der Polis entsprechen die drei Seelen-Teile: das Vernünftige, das Muthafte und das Begehrliche (438d–441c), also die Betätigungsformen der Seele, die sich in jedem Individuum finden und dadurch die Gestalt des Gemeinwesens prägen (435c, 441a; vgl. 580d–581c). Es gilt hier dieselbe Rangfolge (442a). Die im 4. Buch der »Politeia« erwähnten (445c–d), im 8. Buch ausführlicher erörterten fünf Formen der Verfassung (543a–569c) lassen sich ebenfalls den drei »Ständen« zuordnen. Hinzuweisen ist ferner auf die Erörterung einer funktionalen Dreiteilung (Priester; Krieger; Handwerker, Bauern, Hirten) im »Timaios« (17c; 24a–b).

66) Vgl. B. SERGENT, *Les trois fonctions des Indo-Européens dans la Grèce ancienne: bilan critique*. In: *Annales* 34 (1979), S. 1155–1186.

grundlegende Struktur ständischen Denkens ist also keineswegs etwas spezifisch Mittelalterliches. Und sie kann auch nicht als »genuin« mittelalterlich gelten.

Reflexion über Stände, über die richtige Ordnung der Gesellschaft ist Reflexion über Ordnung insgesamt, über die Welt im ganzen, darüber, wie das Viele und Verschiedene, was ist, zusammengefügt ist zu einer gestalthaften Gesamtheit, einem »Kosmos«. Stände-Reflexion wurzelt also in Metaphysik, sie ist Teil der Metaphysik. Sie geht aus von der Annahme, daß die Welt ein von Gott in glücklicher Weise geordnetes Ganzes ist, dessen einzelne Teile in ihrem wechselseitigen Verhältnis untereinander sich nach Stufungen unterscheiden, also ungleich sind und doch zugleich oder besser: gerade dadurch in Eintracht und Harmonie zu einem Ganzen sich fügen. Das Prinzip der Welt (mitsamt der in ihr beschlossenen sozialen Ordnung) ist also das der Harmonie durch Ungleichheit. Oder mit den Worten Augustins: »... die Ordnung des Geschaffenen (*ordo creaturarum*) ist von der Spitze bis ganz hinunter in angemessenen Stufen angelegt⁶⁷«. Daraus ergibt sich dann die Bestimmung von *ordo* im Sinne von »Ordnung« wie von »Stand« – in der berühmten Formulierung Augustins: *Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio*, also »die Anordnung gleicher und ungleicher Dinge, die jedem einzelnen den ihm zukommenden Ort anweist«. Die »Ruhe des Geordnetseins aller Dinge« aber ist der Friede (*pax omnium rerum tranquillitas ordinis*). Friede ist das »geordnete Zusammenstimmen der Teile« in Eintracht (*concordia*)⁶⁸. Dies gilt für die Welt ebenso wie für das Zusammenleben der Menschen. Auch für die gesellschaftliche Ordnung gilt der Grundsatz der »Harmonie durch Ungleichheit«. Und diese Ordnung der Welt enthält zugleich die Bedingungen der Möglichkeit einer wahren Erkenntnis dieser Ordnung. Deshalb erschließen sich aus dem Erkennen die Maximen des richtigen Handelns: denn das Wissen der Ordnung bindet das Handeln an sie und begrenzt den Menschen auf diese Weise in der Ordnung seines eigenen Lebens und Standes. Die Wirkung dieser Auffassung kann man in einzelnen Epochen bis ins Detail konkreter Lebensformen hinein nachweisen⁶⁹.

Dieselben Grundgedanken finden sich bei anderen antiken Autoren, sie liegen den vielfältigen Verwendungen des *ordo*-Begriffs im römischen Denken zugrunde⁷⁰ und begegnen auch im frühen Christentum, das sowohl eine Absage an jegliches Stände-Denken formuliert und zugleich an die antike Stände-Reflexion anknüpfte, wie zum Beispiel die Paulusbriefe zeigen⁷¹. Auf das Stände-Denken sowohl der Antike wie auch des frühen Christentums sich beziehend, haben dann die Kirchenväter die Metaphysik von *ordo* und *ordines* weiter entfaltet und damit die Grundlagen der *ordo*-Reflexion des Mittelalters geschaffen. Es sei noch einmal an

67) Augustinus, De libero arbitrio III, 9, 25. In: MIGNE, PL 32, Sp. 1283. Über *ordo* und *ordines* in der mittelalterlichen Philosophie vgl. den Überblick bei P. MICHAUD-QUANTIN, Études sur le vocabulaire philosophique du Moyen Age (Lessico intellettuale europeo 5), 1970, S. 85 ff.

68) Augustinus, De civitate Dei XIX, 13. In: CSEL 40/2, S. 395.

69) Vgl. die eindringliche Schilderung der Gesellschaft und der sie bildenden Schichten und Gruppen im 10. Jahrhundert unter dem Aspekt »Ordnung als Rangordnung« bei FICHTENAU (wie Anm. 31) 1, S. 11 ff.

70) Dazu OEXLE (wie Anm. 6), Abschnitt III.4.

71) Ebd., Abschnitt IV.

die Schriften des sogenannten Pseudo-Dionysius Areopagita erinnert (um 500) und vor allem an Augustinus und seine frühe Schrift »De ordine« aus dem Jahr 386⁷²⁾. Denn Augustins »De ordine« war die erste systematische Schrift dieses Inhalts und es sollte ihr auch in den folgenden Jahrhunderten kein gleichartig umfassendes Werk an die Seite treten. Die von Augustinus dargelegten Grundgedanken über *ordo* und *ordines* waren ein Ausgangspunkt aller späteren Ständereflexion; sie blieben verbindlich und sind deshalb auch repräsentativ für die folgenden Jahrhunderte, wie hier nicht näher dargelegt werden kann⁷³⁾. Es sei an dieser Stelle nur die Bemerkung eingefügt, daß die metaphysische Begründung der sozialen Ordnung ein konstitutives Merkmal ständischer Gesellschaften ist. Die Tatsache, daß der Schlüsselbegriff des Standes (*ordo*) ein metaphysischer Begriff ist, hat als ein zentrales Charakteristikum solcher Gesellschaften zu gelten. In Max Webers vielzitierte Definition des »Standes« und der »ständischen Lage« ist gerade dieses Moment außer acht geblieben. Man wird aber sagen können, daß die in Webers Definition herausgestellten Elemente des »Ständischen« (die »Privilegierung in der sozialen Schätzung« (»Ehre«), begründet durch eine spezifisch geartete Lebensführung, durch formale Erziehungsweise sowie Abstammungs- oder Berufsprestige)^{73a)} nur dann verständlich werden, wenn man sie vor dem Hintergrund ihrer metaphysischen Begründung sieht. Die Definition von »Stand« (*ordo, ordre*) als eines metaphysischen Begriffs begegnet übrigens noch in den Stände-Traktaten der Frühen Neuzeit, zum Beispiel bei dem Juristen Charles Loyseau^{73b)}.

Die im Hinblick auf Plato und Augustinus skizzierten Grundprinzipien des Ständedenkens, welche in Metaphysik wurzeln und deshalb zugleich auch eine Erkenntnislehre und eine Ethik der Ständeordnung implizieren, stellen natürlich keine neue Erkenntnis dar. Aber es geht hier darum, anhand dieser Hinweise Kriterien für eine angemessene Beurteilung von Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit zu gewinnen, die bisher wohl zu wenig beachtet worden sind. Sie seien in drei Punkten zusammengefaßt.

(1) Reflexion über die Gesellschaft hat in der Moderne nicht mehr den Charakter von Metaphysik⁷⁴⁾. Sie kann deshalb auch nicht mehr den Anspruch erheben, die Wirklichkeit so zu bezeichnen, wie sie »eigentlich«, »wesentlich« oder »an sich« ist. Und sie kann deshalb auch nicht mehr unbestreitbare und allgemein gültige Normen des Handelns vermitteln. Moderne Aussagen über Gesellschaft haben nur noch deskriptiven Charakter. Gerade das Deskriptive

72) Siehe oben Anm. 3 und 4; OEXLE (wie Anm. 6), Abschnitt V.

73) Vgl. J. RIEF, Der Ordobegriff des jungen Augustinus, 1962; H. HÄRING, Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins (Ökumenische Theologie 3), 1979, S. 73 ff., 105 ff.

73a) M. WEBER, Wirtschaft und Gesellschaft. Studienausgabe, 5. Aufl. 1972, S. 179 f., 534 f.

73b) Ch. LOYSEAU, Traité des ordres et simples dignitez, 1613, Avant-propos, S. 5 ff.

74) Vgl. O. BRUNNER, Das Zeitalter der Ideologien: Anfang und Ende, und DERS., Das »Ganze Haus« und die alteuropäische »Ökonomik«. In: DERS., Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte, 2. Aufl. 1968, S. 45–63 und 103–127.

jedoch stand in den mittelalterlichen Deutungsschemata nicht im Mittelpunkt, auch wenn es deshalb keineswegs ausgeschlossen war. Mit den Worten O. Brunners: »Wir haben es in der mittelalterlichen Ständeliteratur mit der Ethik einzelner Gruppen zu tun, wobei es gleichgültig bleibt, welcher Art diese Gruppen sind. ... Das Ethos des einzelnen »status« wird uns hier vorgetragen.« Deshalb gibt diese Reflexion nicht »einfach«, im Sinne einer abbildenden Beschreibung, »den inneren Bau dieser Welt« wieder. Andererseits steht sie deswegen doch auch »nicht beziehungslos zur mittelalterlichen Wirklichkeit da«⁷⁵⁾. Man könnte sagen: die Stände-Reflexion des Mittelalters ist normativ und wirklichkeitsbezogen zugleich. Darin widerspricht sie den Grundannahmen modernen Denkens. Und deshalb muß andererseits die dem modernen Denken entsprechende Gegenüberstellung von »Ideal« und »Wirklichkeit« diese Formen mittelalterlicher Erfassung sozialer Wirklichkeit verfehlen⁷⁶⁾. Anders ausgedrückt: daß die Deutungsschemata »mit der sozialen Realität nicht verwechselt werden dürfen«, daß sie »kein Abbild der Wirklichkeit«, keine »Spiegelung konkreter gesellschaftlicher Verhältnisse« darstellen⁷⁷⁾, ist eine Selbstverständlichkeit, über die nicht gestritten zu werden braucht. Daß sie aber deswegen »in gar keiner Weise« den sozialen Gegebenheiten jener Zeit entsprochen hätten⁷⁸⁾, ist andererseits eine Behauptung, die mit Sicherheit nicht das Richtige trifft, weil sie nicht so sehr die Deutungsschemata des Mittelalters im Blick hat, sondern sich in unreflektierter Weise an modernen Auffassungen orientiert. Die Alternative, daß Deutungsschemata entweder »Abbild«- oder »Spiegelungs«-Charakter haben, oder daß sie – wenn dies nicht zutrifft – überhaupt keinen Wirklichkeitsbezug haben und also »irreal« sind, – diese Alternative ist offensichtlich einer jener Anachronismen, eine jener Projektionen modernen Denkens, vor deren nachteiliger Wirkung auf die geschichtliche Erkenntnis L. Febvre so nachdrücklich gewarnt hat⁷⁹⁾. Es geht also darum, jenseits der unfruchtbaren Alternative von »Abbildung« (»Spiegelung«) sozialer Wirklichkeit oder »Irrealität« (»Ideal«) nach dem partiellen Erfassen einzelner Aspekte und Elemente der Wirklichkeit in Deutungsschemata zu fragen. Einen solchen partiellen und aspektiven Wirklichkeitsbezug wird man allein schon deshalb annehmen müssen, weil sonst die Erörterung derartiger Schemata sinnlos gewesen wäre. Es

75) O. BRUNNER, Land und Herrschaft, 5. Aufl. 1965, S. 400.

76) Die Formulierung von STRUVE (wie Anm. 60), S. 19, die funktionale Dreiteilung sei »weniger als Spiegelung konkreter gesellschaftlicher Verhältnisse, sondern vielmehr als Spiegel für die zeitgenössische Gesellschaft aufzufassen«, drückt diese Gegenüberstellung deutlich aus.

77) Siehe oben die Zitate in Anm. 54 und Anm. 60.

78) Siehe oben das Zitat in Anm. 55.

79) L. FEBVRE, Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais, 1942, Nachdruck 1968, S. 15: »... le péché des péchés – le péché entre tous irrémissible: l'anachronisme«. Dazu LARDREAU (wie Anm. 23), S. 16ff. Febvre hat gezeigt, daß die Frage nach der Religion bei Rabelais mit der modernen dichotomischen Alternative »Glaube«/»Unglaube« nicht angemessen beantwortet werden kann: »Croire ou ne pas croire: c'est contre l'idée naïve, c'est contre l'idée simpliste que ce problème est sans mystère; c'est contre l'idée anti-historique que nous pouvions le poser pour les hommes du XVI^e siècle de la même façon que nous avons tendance à le poser pour nous-mêmes – c'est contre cette illusion et ces anachronismes que tout ce livre s'est trouvé dirigé« (S. 419).

kommt deshalb darauf an, für jedes Schema und für jede Phase seiner Geschichte die Frage nach den Elementen der Wirklichkeit zu stellen. Um Mißverständnisse zu vermeiden sei noch einmal gesagt: kein Schema impliziert einen totalen Wirklichkeitsbezug⁸⁰⁾. Es gibt deshalb selbstverständlich immer zahlreiche Elemente der Wirklichkeit, die in den Deutungsschemata einer Zeit nicht erfaßt sind. Gleichwohl konnte jedes Schema in seiner Weise, und vielleicht auch in den verschiedenen Phasen seiner Geschichte mit unterschiedlichen Akzenten, ein Stück der sozialen Wirklichkeit begrifflich machen und in diesen Elementen der Erfahrung und Deutung von Welt und Gesellschaft eine Maxime des Handelns aussprechen.

(2) Alle Deutungsschemata wurzeln in immer denselben metaphysischen Grundannahmen und formulieren immer dieselben praktischen Anweisungen und Normen des Handelns, gleich ob wir sie bei Plato, bei Augustinus oder bei Adalbero von Laon finden. Deutungsschemata vermitteln deshalb auch den Eindruck einer unaufhörlichen Wiederkehr des immer Gleichen. Infolgedessen liegt es nahe, mittelalterliche Deutungsschemata als »Topoi« im banalen Sinn zu bestimmen, das heißt als »archaische«, traditionsbestimmte Leerformeln und Floskeln. Mag dies auch naheliegend sein, so ist es doch nicht gerechtfertigt. Bei der Erforschung mittelalterlicher Deutungsschemata sollte man sich vielmehr darum bemühen, die allen Schemata zugrunde liegenden metaphysischen und ethischen Aussagen zu unterscheiden von dem, was in bestimmten politischen Situationen und angesichts bestimmter sozialer Gegebenheiten mit der Verwendung eines bestimmten Schemas gemeint war. Anders ausgedrückt: die Forschung muß das Gattungsmäßige und Gattungsgemäße zu unterscheiden lernen vom Spezifischen. Das ist bisher noch kaum der Fall⁸¹⁾. G. DUBY hat in seinem Buch über die funktionale Dreiteilung den Sinn dieses Deutungsschemas dahingehend bestimmt, daß es die Ungleichheit der drei »Stände« ausdrücken und zugleich zum Zusammenwirken und zur gegenseitigen Unterstützung aufrufen sollte; in dieser »Einheitsideologie« sah DUBY das Charakteristische der funktionalen Dreiteilung⁸²⁾. Aber diese Mahnung zur Harmonie in der Ungleichheit ist ja, wie oben angedeutet wurde, die Quintessenz allen ständischen Denkens seit Plato bis in die Frühe Neuzeit hinein. Sie findet sich deshalb auch in den Zeugnissen und Verwendungen der funktionalen Dreiteilung, kann aber gerade deshalb nicht das Charakteristische und Spezifische dieses besonderen Schemas darstellen.

(3) Die Grundannahmen des modernen Denkens über Gesellschaft verhalten sich zu jenem Grundgedanken des antiken, des mittelalterlichen und noch zum Teil des frühneuzeitlichen

80) Siehe oben S. 81. Es herrscht wohl Konsens darüber, daß die Leistung einer totalen Abbildung geschichtlicher Wirklichkeit auch von den Begriffen der sozialgeschichtlichen Forschung nicht erbracht wird und nicht erbracht werden kann. Im Hinblick auf die Ansicht, daß die funktionale Dreiteilung allein schon als Dreier-Schema »leer« sei (s. Protokoll Nr. 277, wie Anm. 42, S. 24), ist andererseits darauf hinzuweisen, daß auch die sozialgeschichtliche Forschung sich dreigliedriger Begriffsschemata bedient (z. B. »Oberschicht/Mittelschicht/Unterschicht«), ohne daß man daraus jedoch die Behauptung ableiten kann, es handle sich um ein bloßes Schema ohne »Wirklichkeitsbezug«, um ein »leeres Dreierschema« (ebd.).

81) Dazu OEXLE, Die »Wirklichkeit« und das »Wissen« (wie Anm. 2), S. 76 ff.

82) DUBY (wie Anm. 11), S. 141 ff., 329 u. ö.

Ständedenkens, dem Gedanken der »Harmonie durch Ungleichheit«, in jeder Hinsicht kontradiktorisch⁸³). Wer wie Plato, wie Augustinus oder wie Adalbero von Laon, um nur diese noch einmal zu nennen, »Harmonie durch Ungleichheit« als soziale Norm vertritt, fällt allein schon deshalb dem Verdikt eines im modernen Sinne »ideologischen« Denkens anheim: die Auffassung einer »Harmonie durch Ungleichheit« muß zwangsläufig als eine »auf die Harmonisierung sozialer Gegensätze gerichtete Tendenz« erscheinen⁸⁴). Aber auch diese Wahrnehmungsweise beruht auf einem Anachronismus in dem oben erwähnten Sinne L. Febvres⁸⁵). Ohne Zweifel kann man den Ideologie-Vorwurf gegen die Vertreter des Stände-Denkens in der Moderne anwenden, deren es bekanntlich viele gibt⁸⁶). Auf die Stände-Reflexionen der Antike und des Mittelalters ist dieser Vorwurf jedoch gerade deshalb nicht anwendbar⁸⁷). Diese Frage wird am Ende dieser Überlegungen noch einmal zu erörtern sein⁸⁸). Wenn man die Nützlichkeit des Begriffs der Ideologie in diesem Zusammenhang bestreitet, so soll damit selbstverständlich in keiner Weise behauptet werden, daß das »Ideologische«, das heißt eine Interessenverhaftetheit des Denkens und die verhüllende Rechtfertigung bestehender gesellschaftlicher Verhältnisse im Mittelalter gefehlt habe, daß es im Mittelalter eine politisch-soziale Funktionalisierung von Ideen nicht gegeben habe⁸⁹). Nicht dies sei bestritten, sondern vielmehr die Richtigkeit der Annahme, daß dieses Moment des »Ideologischen« immer vorhanden und immer das Wesentliche war und deshalb die Grundlage einer definierenden Bezeichnung von Deutungsschemata als Ideologien sein könne.

III. FORMEN DES VERHÄLTNISSES VON DEUTUNGSSCHEMA UND WIRKLICHKEIT

Nach diesen Erörterungen über die Frage der modernen Wahrnehmungen mittelalterlicher Deutungsschemata und ihrer Bezeichnung geht es in den folgenden Abschnitten um die Frage des Verhältnisses von Deutungsschema und Wirklichkeit im einzelnen Fall. Am Beispiel der funktionalen Dreiteilung konnte gezeigt werden, wie unterschiedlich die Forschung in der

83) Über den »neuen revolutionären Gleichheitsbegriff« seit der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts im Zeichen der »neuen, revolutionären Phase« der Entwicklung des europäischen Bürgertums O. DANN, Art. »Gleichheit«. In: O. BRUNNER-W. CONZE-R. KOSELLECK (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe* 2, 1975, S. 1014f.

84) So STRUVE (wie Anm. 60), S. 19 über die funktionale Dreiteilung. Diese Bewertung enthält in ihrem Kern den modernen Ideologie-Begriff, siehe oben Anm. 17 und 18.

85) Siehe oben Anm. 79.

86) Vgl. R. H. BOWEN, *German Theories of the Corporative State with Special Reference to the Period 1870-1919*, 1947; K. SONTHEIMER, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik*, 1978; M. H. ELBOW, *French Corporative Theory 1789-1948*, 1953.

87) Vgl. OEXLE, *Die ›Wirklichkeit‹ und das ›Wissen‹* (wie Anm. 2), S. 80ff.

88) Siehe unten Abschnitt VII.

89) Vgl. W. EBERHARD, *Ansätze zur Bewältigung ideologischer Pluralität im 12. Jahrhundert: Pierre Abélard und Anselm von Havelberg*. In: *HJb* 105 (1985), S. 353-387.

Frage der Wirklichkeitserfassung hierin geurteilt hat. Nicht weniger merkwürdig ist jedoch auch der Sachverhalt, daß eine vergleichende Betrachtung verschiedener Schemata unter diesem Gesichtspunkt bisher nicht einmal in Ansätzen unternommen wurde. So ergibt sich der eigentümliche Befund, daß die Forschung zwar einen Wirklichkeitsbezug der funktionalen Dreiteilung meist ganz und gar leugnet, für andere Schemata jedoch nicht einmal die Frage danach stellt, weil deren Wirklichkeitsbezug als eine selbstverständliche Gegebenheit angesehen wird.

So gilt etwa die Unterscheidung der Gesellschaft nach den beiden *ordines* von Klerus und Laien als eine Realität – und so tritt sie dem Mediävisten in seinen Texten ja auch entgegen. Aber auch der Mediävist weiß, daß es Klerus und Laien als unterschiedene *ordines* nicht immer gegeben hat, sondern daß sie zu einem bestimmten geschichtlichen Zeitpunkt erst entstanden sind. Und auch wenn man das frühe Auftreten dieser Unterscheidung und die frühe Entstehung des Kleriker-Standes bedenkt, der ja für alle späteren Stände-Bildungen eine außerordentliche Bedeutung hatte⁹⁰), so bleibt doch erstaunlich, wie fließend die Grenzen zwischen den »klerikalen« und den »laikalen« Elementen der Gesellschaft des frühen und hohen Mittelalters gewesen sind⁹¹) und welch gewaltiger geistiger wie spiritueller Anstrengungen es bedurfte, um diese Unterscheidung in sozialer, kirchlicher und politischer Hinsicht zu stabilisieren und die politisch-soziale Wirklichkeit im Sinne dieser Unterscheidung zu formen⁹²), obwohl oder gerade weil im Denken wie in der Wirklichkeit die beiden Bereiche immer wieder vermischt worden sind⁹³). Es darf deshalb die Frage gestellt werden, wie »wirklich« eigentlich die Unterscheidung zwischen Klerus und Laien in einzelnen Jahrhunderten jeweils gewesen ist, ob es »den« Klerus und »die« Laien als »Stände« überhaupt in immer derselben Weise gegeben hat, wie die Bezeichnungen dies suggerieren. Auch die Unterscheidung des *clericus* vom *monachus* war keine »objektive« Wirklichkeit im Sinne des ein für allemal Gültigen und Feststehenden: vielmehr wurde seit der Spätantike immer wieder heftig um die Abgrenzung auch dieser *ordines* und um die Kriterien ihrer Bestimmung gestritten. Dies war ein Problem schon der Alten Kirche⁹⁴), das sich auch später immer wieder stellte und jeweils neue Antworten forderte⁹⁵).

90) Dazu O. HINTZE, Weltgeschichtliche Bedingungen der Repräsentativverfassung, 1931; wieder abgedruckt in: DERS., Staat und Verfassung (Gesammelte Abhandlungen 1), 3. Aufl. 1970, S. 140–185, bes. 173 f.

91) Dazu jüngst, im Blick auf verschiedene Phänomene und Bereiche FICHTEAU (wie Anm. 31), 1, S. 293 ff., und J. FLECKENSTEIN, Problematik und Gestalt der ottonisch-salischen Reichskirche. In: K. SCHMID (Hg.), Reich und Kirche vor dem Investiturstreit, 1985, S. 83–98. Vgl. auch unten S. 94 ff.

92) G. TELLENBACH, Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 7), 1936; DERS., »Gregorianische Reform«. Kritische Besinnungen. In: SCHMID, Reich und Kirche (wie Anm. 91), S. 99–113.

93) Dazu unten Abschnitt IV.

94) L. UEDING, Die Kanones von Chalkedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus. In: A. GRILLMEIER–H. BACHT (Hg.), Das Konzil von Chalkedon 2, 1953, S. 569–676; A. ZUMKELLER, Das Mönchtum des heiligen Augustinus (Cassiciacum 11), 2. Aufl. 1968.

95) Siehe unten Abschnitt IV und S. 105 f.

Damit vergleichbar sind die Auseinandersetzungen über die Definition von *monachus* und *canonicus* in der Zeit Karls des Großen⁹⁶⁾ oder die Bemühungen des 11. und 12. Jahrhunderts, den »Stand« der Regularkanoniker zu definieren und abzugrenzen⁹⁷⁾. Erinnert sei hier auch an das im 12. Jahrhundert sich ergebende Problem, die Lebensnorm und Lebensform der neuen Ritterorden zu bestimmen, welche die Lebensweise des Mönchs mit der des Ritters verbanden und deshalb mancherlei Verdächtigungen und Anfeindungen ausgesetzt waren⁹⁸⁾. Jedenfalls wird man auch für die mit den Begriffen *clericus*, *laicus*, *monachus*, *canonicus* und dergleichen verknüpften Schemata feststellen können, was im Blick auf die funktionale Dreiteilung immer wieder betont wird: daß nämlich die Wirklichkeit viel differenzierter war, als das Schema auszudrücken vermochte⁹⁹⁾. Formuliert man diesen Sachverhalt grundsätzlich, so kann man an die oben erwähnte Einsicht M. Blochs anknüpfen, daß alle »sozialen« Phänomene »mentaler« oder »psychischer« Art sind¹⁰⁰⁾. Was M. Bloch am Beispiel der Unterscheidung von »Freiheit« und »Unfreiheit« im Hinblick auf den Begriff der »Klasse« ausgesprochen hat, gilt wohl für alle Arten der Benennung von »Klassen«, »Schichten«, »Ständen« und dergleichen. Es sind »kollektive Begriffe«, mentale Klassifikationen der Wirklichkeit: »Les institutions humaines étant des réalités d'ordre psychologique, une classe n'existe jamais que par l'idée qu'on s'en fait. Écrire l'histoire de la condition servile, c'est, avant tout, retracer, dans la courbe complexe et changeante de son développement, l'histoire d'une notion collective: celle de la privation de liberté«¹⁰¹⁾. Und: »L'erreur de beaucoup d'historiens a, semble-t-il, consisté à attribuer aux classes une sorte d'existence en soi. Qu'est-ce cependant qu'une classification sociale sinon l'idée – à la fois changeante et terriblement difficile à traduire dans le langage – que les hommes en société se font de leur propre hiérarchie?«¹⁰²⁾ Diese Sichtweise des Verhältnisses von »Wirklichkeit« und »Wissen« trifft also offensichtlich sowohl die Erfassung sozialer Strukturen in der Geschichte als auch die Erkenntnisweise des Historikers.

Wenn im folgenden eine vergleichende Betrachtung von Deutungsschemata unter dem Gesichtspunkt ihres Wirklichkeitsbezuges skizziert wird, so führt dazu einerseits die Absicht, diese Frage differenzierter zu erörtern, als das bisher vielfach der Fall war, andererseits auch die

96) O. G. OEXLE, Forschungen zu monastischen und geistlichen Gemeinschaften im westfränkischen Bereich (Münstersche Mittelalter-Schriften 31), 1978, S. 120ff.

97) H. FUHRMANN, Papst Urban II. und der Stand der Regularkanoniker (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., Sitzungsberichte, Jahrgang 1984, Heft 2), 1984.

98) J. FLECKENSTEIN, Die Rechtfertigung der geistlichen Ritterorden nach der Schrift »De laude novae militiae« Bernhards von Clairvaux, in: J. FLECKENSTEIN–M. HELLMANN (Hg.), Die geistlichen Ritterorden Europas (Vorträge und Forschungen 26), 1980, S. 9–22.

99) Siehe die oben in Abschnitt II zitierten Äußerungen.

100) Siehe oben Anm. 25 und 32.

101) M. BLOCH, Liberté et servitude personnelles au Moyen Age, particulièrement en France: contribution à une étude des classes, 1933, wieder abgedruckt in: DERS., Mélanges historiques 1, 1983, S. 286–355, hier S. 355. Dazu grundsätzlich JÖCKEL (wie Anm. 25), S. 89ff., 107ff.

102) M. BLOCH, Féodalité, Vassalité, Seigneurie: à propos de quelques travaux récents. In: Annales d'Histoire Économique et Sociale 3 (1931), S. 246–260, 253.

Absicht, gewissermaßen eine Typologie verschiedener Formen des Wirklichkeitsbezuges anzudeuten. In der Beobachtung des Sachverhalts, wie mittels Deutungsschemata soziale Wirklichkeit erfahren, interpretiert und erzeugt wird¹⁰³⁾, lassen sich verschiedene Ausprägungen feststellen. In welchem Maß (1) ein Schema Wirklichkeit zu erzeugen vermag, zeigt in besonders anschaulicher Weise die Unterscheidung von »Klerus« und »Laien«. Wie (2) Schemata der Wirklichkeit folgen können, weil sie der Interpretation bedarf, läßt sich am Beispiel der *Tria genera hominum* oder *Tres ordines ecclesiae* beobachten.

(1) Bekanntlich gibt es in den antiken Religionen keinen Klerus: Griechen und Römer repräsentieren »eine völlige Laienwelt« (J. Burckhardt)¹⁰⁴⁾; die Unterscheidung von Klerus und Laien ist also spezifisch christlich. Aber auch im Christentum gab es sie nicht von Anfang an; im Neuen Testament begegnet sie bekanntlich nicht. Dort wird das Wort »Klerus« als Bezeichnung für alle Getauften verwendet¹⁰⁵⁾. Auch das griechische Interpretament für den »Laien«, ἰδιώτης (im Sinne von: der Privatmann, der einfache Bürger ohne öffentliches Amt und besondere berufliche Kenntnisse, der Unwissende gegenüber dem Fachmann und dem Wissenden) sowie das lateinische Wort *idiota* (der Unwissende, der Ungebildete) bezeichnen im Neuen Testament keine innergemeindliche Differenzierung, sondern meinen – in positiver Wertung – die Verkünder des Evangeliums, auch die Apostel, insofern sie als *homines sine litteris et idiotae* den Schriftgelehrten entgegentreten (Apg 4,13)¹⁰⁶⁾. Andererseits sind zum Beispiel in den Paulusbriefen viele Aufgaben und Dienste in der Gemeinde benannt, darunter auch der Dienst der Leitungsaufgaben, doch kennt das Neue Testament jene Gegenüberstellung derer, die ein Amt ausüben, und derer, die kein Amt haben, des »Rests« gewissermaßen, überhaupt nicht¹⁰⁷⁾. Diese Gegenüberstellung findet sich erst gegen Ende des ersten Jahrhunderts, im sogenannten Ersten Clemensbrief. Hier wird wiederholt die Pflicht eines jeden Gemeindeglieds in seinem Stand betont¹⁰⁸⁾ und werden alle nicht mit einem Gemeindeamt Betrauten als »Laien« bezeichnet und in dieser negativen Ausgrenzung der Gesamtheit der

103) Siehe oben Abschnitt I.

104) J. BURCKHARDT, Über das Studium der Geschichte, hg. P. GANZ, 1982, S. 198. – Zum Folgenden Y. CONGAR, Art. »Laïc et laïcat«. In: Dictionnaire de spiritualité 9, 1975, S. 79ff.; OEXLE (wie Anm. 6), Abschnitt V/1.

105) Vgl. 1 Petr 5,3 und noch Ignatius von Antiochien, Eph 11,2; J. A. FISCHER, Die apostolischen Väter (Schriften des Urchristentums 1), 1964, S. 150.

106) So hat sich auch Paulus als »Idioten« bezeichnet: nach der Rede, nicht nach der Erkenntnis (2 Kor 11,6). Vgl. H. SCHLIER, Art. »ἰδιώτης«. In: G. KITTEL (Hg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 3, 1938, S. 215–217; I. SCHNEIDER, Das Wort *idiota* im antiken Latein. In: E. Ch. WELSKOPF (Hg.), Untersuchungen ausgewählter altgriechischer sozialer Typenbegriffe und ihr Fortleben in Antike und Mittelalter (Soziale Typenbegriffe im alten Griechenland und ihr Fortleben in den Sprachen der Welt 4), 1981, S. 111–131; J. SCHNEIDER, Das Wort *idiota* im mittelalterlichen Latein, ebd. S. 132–157.

107) R. ZERFASS, Der Streit um die Laienpredigt (Untersuchungen zur praktischen Theologie 2), 1974, S. 179ff.

108) Klemens-Brief 37,1 und 41,1; FISCHER (wie Anm. 105), S. 72 und 76. Hier wird die *militia*-Metapher evoziert, die biblisch begründet ist (das christliche Leben als Kriegsdienst spiritueller Art: 2 Kor 10,3f.; vgl. Eph 6,10ff.), aber auch antike Bezüge hatte: H. EMONDS, Geistlicher Kriegsdienst. Der Topos der *militia*

Amtsträger gegenübergestellt¹⁰⁹). Im dritten Jahrhundert, bei Tertullian, Cyprian und Origenes, hat sich die Unterscheidung durchgesetzt¹¹⁰). Abermals ein Jahrhundert danach definierte Eusebius zwei in der Kirche zu unterscheidende »Lebensformen«: die eine ist dem Dienst an Gott geweiht und hält sich deshalb von den in der Welt üblichen Verhaltensweisen und Beschäftigungen, von Ehe, Handel und Besitz fern; die andere ist dem allem verhaftet und nimmt deshalb in der Kirche einen untergeordneten Rang ein¹¹¹). Auf dieser Linie folgte dann im 12. Jahrhundert Gratian mit seiner berühmten Definition der beiden »Stände« (*genera*) der Kirche: *Duo sunt genera Christianorum. Est autem genus unum, quod mancipatum diuino officio, et deditum contemplationi et orationi, ab omni strepitu temporalium cessare conuenit, ut sunt clerici, et Deo deuoti, uidelicet conuersi ... Aliud uero est genus Christianorum, ut sunt laici ... His licet temporalia possidere ... His concessum est uxorem ducere, terram colere, inter uirum et uirum iudicare, causas agere, oblationes super altaria ponere, decimas reddere, et ita saluari poterunt, si uicia tamen benefaciendo euitauerint*¹¹²).

Wie man weiß, hat der Klerus als Stand im Lauf des 4. Jahrhunderts durch die politische, rechtliche und wirtschaftliche Privilegierung in seiner Abgrenzung und Sonderstellung eine außerordentliche Konsistenz erhalten, die seit derselben Zeit durch die Entwicklung einer eigenen Standesethik im Zeichen der Zölibatsforderung noch verstärkt wurde¹¹³). Der Klerus ist damit »zum Vorbild aller privilegierten Stände« in Europa geworden¹¹⁴), ein Vorgang von weitreichender Bedeutung und mit vielschichtigen Folgen. Man muß fragen, von welchen Triebkräften diese Entwicklung in Gang gesetzt wurde, die ja nicht nur etwas Neues brachte, sondern auch in vielem den ursprünglichen Elementen der christlichen Verkündigung widersprach. A. v. Harnack hat darauf hingewiesen, daß am Anfang von alledem eine rein geistliche, spirituelle und religiöse Begründung der Sonderstellung des Klerus stand, so daß diese ganze Entwicklung, so viele Momente dann auch eingewirkt haben, eigentlich von wenigen, knappen Maximen ausgelöst wurde¹¹⁵). Es handelt sich zum einen um das deuteropaulinische *Nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus* (2 Tim 2,4) und zum anderen um die paulinische Forderung, daß, wer Dienst tue in der *militia Christi*, seinen Lebensunterhalt von anderen beanspruchen dürfe (1 Kor 9,7; 2 Kor 11,8). Dies waren Maximen, deren Befolgung, wie Harnack treffend schrieb, »den Charakter der ganzen Gesellschaft durchdrungen und ihre

spiritualis in der antiken Philosophie, 1938, wieder abgedruckt in der Neuausgabe des Buches von HARNACK (wie Anm. 9), S. 131 ff.

109) Klemens-Brief 40,5; FISCHER (wie Anm. 105), S. 76.

110) Dazu bes. P. VAN BENEDEN, *Ordo*. Über den Ursprung einer kirchlichen Terminologie. In: *Vigiliae Christianae* 3, 1969, S. 161–176.

111) *Demonstratio evangelica* 1,8 Migne PG 22, Sp. 76f.

112) C. 12 q. 1 c. 7; E. FRIEDBERG (Hg.), *Corpus iuris canonici* 1, Nachdruck 1959, S. 678.

113) K. L. NOETHLICH, Zur Einflußnahme des Staates auf die Entwicklung eines christlichen Klerikerstandes. In: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 15, 1972, S. 136–153; B. KÖTTING, *Der Zölibat in der Alten Kirche*, 1970.

114) HINTZE (wie Anm. 90), S. 174.

115) HARNACK, *Militia Christi* (wie Anm. 9), S. 8 ff.

Signatur geändert hat«¹¹⁶⁾. Beide Maximen haben übrigens denselben Ursprung, nämlich die neutestamentliche Auffassung des Christenlebens als einer *militia*, wobei in beiden Fällen die Analogie zur profanen *militia* in eine Metapher umgeformt und diese zum Beweis gemacht wird. Beide Maximen ergänzen sich und stehen zugleich in einem polaren Gegensatz zueinander; und gerade »deshalb« schließen sie, wie wiederum Harnack treffend bemerkte, »bereits eine ganze Standesordnung in sich«¹¹⁷⁾.

Ausgehend von dieser Feststellung Harnacks wäre nun eine Geschichte des christlichen Klerus und seiner Unterscheidung von den Laien zu schreiben – im Sinne einer Geschichte von Denkformen und Wahrnehmungsweisen der Wirklichkeit, die ihrerseits Wirklichkeit hervorbringen. Selbstverständlich ist, wie bereits angedeutet, dieser »mentale« Faktor nicht der einzige, der zur Entstehung eines Klerus und zur sozialen Dichotomie von Klerus und Laien geführt hat; aber er ist ein Faktor von Gewicht. Die Bedeutsamkeit dieses Aspekts der Entstehung des Kleriker-Standes, seiner Entwicklung und seiner Veränderungen im Lauf der vielen Jahrhunderte seiner Geschichte kann punktuell verdeutlicht werden an dem Beitrag Augustins. In seiner Schrift »De opere monachorum«, geschrieben um 400, hat Augustinus zugleich begründet und erläutert, daß der Mönch zur körperlichen Arbeit verpflichtet sei, ja, daß der wahre Mönch sich durch Arbeit auszeichne, daß der Kleriker indessen von der Pflicht zur Arbeit und überhaupt von der Pflicht zur Gewinnung des eigenen Lebensunterhalts befreit ist¹¹⁸⁾. Man wird kaum bestreiten können, daß Augustins Begründungen und seine biblisch gestützte Beweisführung für die Gestalt von Klerus und Mönchtum nicht weniger bedeutsam waren als die real-historischen Privilegierungen des 4. Jahrhunderts oder die realen Auseinandersetzungen, die im 5. Jahrhundert über die Stellung des Mönchs in der Kirche und gegenüber Klerus und Bischof geführt wurden¹¹⁹⁾.

(2) Das im Lauf des 4. Jahrhunderts entstandene und sich alsbald auch im Westen rasch ausbreitende Mönchtum¹²⁰⁾ war dem Schema der Unterscheidung von Klerus und Laien allerdings nicht einzuordnen. Denn das Mönchtum war ja ursprünglich und für lange Zeit eine »Laien«-Bewegung. Andererseits war der Mönch auf Grund seiner gesonderten Lebensweise in Gruppen außerhalb der übrigen Gesellschaft nach der Norm der *Vita communis* von allen anderen Laien deutlich unterschieden. Die ältere Einteilung der Gesellschaft nach zwei Ständen oder »Lebensformen« war damit in gewisser Weise obsolet geworden. Die neue Situation erforderte eine neue Deutung. Abermals war es Augustinus, der hier das Notwendige

116) Ebd., S. 16.

117) Ebd., S. 17.

118) De opere monachorum XIII, 14 ff. CSEL 41, S. 554 ff. Zur Bedeutung des Textes vgl. die Erläuterungen von R. ARBESMANN in seiner deutschen Übertragung, 1972, S. XIV ff., und ZUMKELLER (wie Anm. 94), S. 229 ff.

119) Siehe oben Anm. 94 und 113.

120) K. S. FRANK, Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums, 3. Aufl. 1979; C. H. LAWRENCE, Medieval Monasticism, 1984.

leistete¹²¹). Er schuf ein neues Deutungsschema, indem er – durch allegorische Auslegung biblischer Texte – ermittelte, daß es drei Stände gebe, *tria genera hominum*, nämlich die Inhaber kirchlicher Ämter, die Mönche und die Laien. Augustinus war sich darüber im klaren, daß er etwas Neues gefunden hatte, und er erklärte deshalb, daß er seine Deutung niemandem aufzwingen wolle. Zugleich aber war er der Meinung, daß die Einteilung der Menschen nach diesen drei *genera* etwas Natürliches sei und daß sie deshalb eigentlich gar nicht in Frage gestellt werden könne¹²²). In der Tat hat sich Augustins Gedanke binnen kurzem und überall verbreitet und durchgesetzt. Für Papst Gregor den Großen, der in seinen Schriften immer wieder darauf Bezug nahm, waren diese *tria genera hominum* oder, wie er sich ausdrückte, diese *tres ordines ecclesiae* bereits etwas ganz und gar Selbstverständliches. Dabei blieb es auch in den folgenden Jahrhunderten, in denen sich viele Äußerungen über dieses Schema finden, ohne daß dabei jedoch neue Momente auftauchen¹²³).

Nach diesen Hinweisen auf Formen des Verhältnisses von Deutungsschemata und Wirklichkeit vor allem in der Zeit des Übergangs von der Antike zum Mittelalter sollen in den folgenden Abschnitten im Hinblick auf das frühe und hohe Mittelalter andere derartige Formen skizziert werden: Deutungsschemata können Vorgänge der sozialen Wirklichkeit bündeln und auf den Begriff bringen (Abschnitt IV); eine neue Wirklichkeit kann mit den Begriffen eines älteren Schemas erfaßt werden (Abschnitt V); es kommt aber auch vor, daß Deutungsschemata beiseitegeschoben werden, weil eine neue Wirklichkeit entstehen soll (Abschnitt VI).

IV. DAS SCHEMA DER FUNKTIONALEN DREITEILUNG UND DIE WIRKLICHKEIT AM BEGINN DES 11. JAHRHUNDERTS

Mit der Differenzierung von Klerus und Laien und mit der Entstehung des Mönchtums war die Ständebildung im Okzident keineswegs abgeschlossen. Mit dem Beginn des 11. Jahrhunderts läßt sich in den Deutungsschemata eine neue Phase der Ständebildung erkennen. Mit dieser Feststellung wenden wir uns abermals dem Schema der funktionalen Dreiteilung zu. Schon in Texten des 9. Jahrhunderts taucht dieses Schema andeutungsweise wieder auf, ohne daß dies – soweit man bisher erkennen kann – durch eine Wiederentdeckung antiker Texte angeregt worden wäre¹²⁴). Die expliziten Erörterungen des Schemas setzten in den letzten Jahren des

121) Zum folgenden O. G. OEXLE, *Tria genera hominum. Zur Geschichte eines Deutungsschemas der sozialen Wirklichkeit in Antike und Mittelalter*. In: *Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter* (wie Anm. 9), S. 483–500.

122) Ebd., S. 490.

123) Ebd., S. 490 ff.

124) Siehe unten Anm. 134. Auf die Kontroversen über Genese und Herkunft des Schemas kann hier nicht eingegangen werden, vgl. OEXLE, *Die funktionale Dreiteilung* (wie Anm. 2), S. 33 ff. Die allgemein-europäische Verbreitung des Schemas hat G. DUMÉZIL herausgearbeitet: ebd. S. 14 (mit zahlreichen Titeln). Für eine irisch-keltische Herkunft plädieren neuerdings D. DUBUISSON, *L'Irlande et la théorie*

10. Jahrhunderts¹²⁵⁾ und in der ersten Hälfte des 11. sowohl in England wie auf dem Kontinent ein; das Schema bildet zu dieser Zeit einen Angelpunkt der Stände-Reflexion. Da das Schema keinen biblischen Hintergrund hat¹²⁶⁾ und da eine Rezeption aus der antiken Literatur wenig wahrscheinlich ist, konzentriert sich die Aufmerksamkeit auf den geschichtlichen Moment des Erscheinens um 1000 und in den Jahrzehnten danach, auf die politisch-sozialen Bedingungen dieses »Durchbruchs« der funktionalen Dreiteilung in der Ständereflexion des Okzidents¹²⁷⁾.

Wie alle Deutungsschemata enthält auch die funktionale Dreiteilung die ethische Aufforderung zum Zusammenwirken, da *oratores*, *bellatores* und *laboratores* die spezifischen Leistungen und den Dienst der jeweils anderen beiden *ordines* brauchen. Aber der Sinn des Schemas erschöpft sich auch hier nicht in der ethischen Aussage. Vielmehr geht es bei allen Äußerungen zu diesem Thema in der Zeit um 1000 und danach auch darum, bestimmte reale Vorgänge zu erfassen, zu deuten, zu bewerten und dabei zugleich Stellungnahmen zu bestimmten Vorgängen und Fragen der Zeit zu äußern. Das Aufkommen des Deutungsschemas der funktionalen Dreiteilung um 1000 und seine intensive Erörterung vor allem in Texten der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts bietet ein hervorragendes Beispiel, um die Verknüpfung von Deutungsschemata mit politischen, sozialen, ökonomischen, geistigen, spirituellen und religiösen Vorgängen der »Wirklichkeit« im Sinne einer Geschichte des »Wissens« zu untersuchen. Die ausgiebige Diskussion, die in den letzten Jahren gerade über dieses Schema und seinen (in der Regel allerdings bestrittenen) Wirklichkeitsbezug geführt wurde, erweist sich deshalb als nützlich¹²⁸⁾. Außerdem signalisiert diese Diskussion zugleich, daß es bei der Erörterung dieses Schemas um Grundsatzfragen der Erkenntnis und der Beurteilung von Deutungsschemata im ganzen geht.

Die Frage des Verhältnisses von »Wirklichkeit« und »Wissen« läßt sich im Fall der funktionalen Dreiteilung in drei Hinsichten erörtern. (1) Zum einen geht es um politisch-soziale Vorgänge, die für die Geschichte Englands und Frankreichs beziehungsweise des ehemaligen westlichen Frankenreiches kennzeichnend sind, nämlich Bedrohungen von außen und Unsicherheit im Inneren, wodurch die Frage nach dem Schutz derer aufkam, die keine Waffen führen können oder dürfen und deshalb schutzlos sind. Diese Frage wurde nicht nur, aber sie wurde auch im Rahmen der Stände-Reflexion, im Nachdenken über *ordo* und *ordines* behandelt, und zwar in der schon bei Plato begegnenden Weise des Nachdenkens über Ständetrennung und Stände Vermischung¹²⁹⁾. Außerdem wurde das Schema bei seinem Auftreten in diesem Zusammenhang verbunden mit der vor allem in den Paulusbriefen begründeten

médiévale des »trois ordres«. In: *Revue de l'histoire des religions* 188 (1975), S. 35–63, und DERS. (wie Anm. 11); NICCOLI (wie Anm. 11), S. 9ff.

125) Über (angebliche) Zeugnisse des 10. Jahrhunderts aus der Zeit vor den 990er Jahren s. unten Anm. 135.

126) G. DUMÉZIL, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens et la Bible*. In: *Kratylos* 4 (1959), S. 97–118.

127) Vgl. LE GOFF (wie Anm. 11), S. 1205. Den Epochencharakter der Zeit um 1000 in der Geschichte der funktionalen Dreiteilung betonten auch BATANY (wie Anm. 11) und FLORI (wie Anm. 9), S. 5 und 9.

128) Siehe die oben Anm. 11 und Anm. 124 genannten Titel.

129) Siehe oben S. 77ff.

Reflexion über *militia*¹³⁰). Die Reflexion über das neue Schema hat also einen deutlichen Traditionsbezug. Zugleich aber wurden (2) in dem Schema bestimmte neue Ständebildungen erfaßt. Es handelt sich um die Entstehung des Ritter- und des Bauernstandes, die hier erstmals in ihrem Zusammenhang reflektiert werden. Die Anfänge beider Ständebildungen reichen bis in die Karolingerzeit, ins 8. und 9. Jahrhundert zurück. Indessen sind sie für die Mitlebenden offenbar am Beginn des 11. Jahrhunderts in besonderer Weise faßbar und erkennbar geworden. Deshalb finden sich (3) in den Erörterungen der funktionalen Dreiteilung jener Zeit auch Wertungen der beiden neuen Stände des Ritters und des Bauern und Aussagen über die Bedeutung ihrer Tätigkeiten für das soziale Ganze. Diese drei Aspekte sollen kurz skizziert werden¹³¹).

(1) Dem (Wieder-) Erscheinen der funktionalen Dreiteilung ging jene funktionale Zweiteilung der Gesellschaft voraus, welche Papst Gelasius I. um 500 erstmals in seiner Beschreibung des Zusammenwirkens bischöflicher (päpstlicher) und königlicher (kaiserlicher) Gewalt in der funktionalen Zuordnung zweier Stände (*ordines*), Ämter (*officia*), Funktionen (*actiones*) und Würden (*dignitates*) angedeutet hatte¹³²). Auf dieser funktionalen Zweiteilung beruhten die namentlich in der Karolingerzeit häufigen Zweiteilungen nach *orantes* und *bellantes*, nach *intercessores* und *defensores*, nach *ordo ecclesiasticus* und *ordo militaris*, nach *militia Christi* und *militia saecularis*. Die ständebildende Wirkung des Waffentragens und die Konstituierung dieser *militia saecularis* in der Karolingerzeit hat jüngst K. Leyser deutlich gemacht¹³³). Bereits im 9. Jahrhundert wurde aber auch schon die dritte Funktion, die der körperlichen Arbeit, wurden die *agricultores* neben den *sacerdotes* und den *milites* benannt, sowohl auf dem Kontinent wie im angelsächsischen Bereich¹³⁴). Für das 10. Jahrhundert hingegen konnten

130) Siehe oben Anm. 9 und Anm. 108.

131) Ich verweise zum Folgenden grundsätzlich auf meine in Anm. 2 genannten Veröffentlichungen von 1978 und 1981.

132) Tract. IV »Ne forte quod solent« c. 11, zitiert nach C. MIRBT, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, 5. Aufl. 1934, S. 85f. Nr. 188. Dazu E. CASPAR, Geschichte des Papsttums 2, 1933, S. 64 ff. und 753 ff., sowie W. ULLMANN, Gelasius I. (492–496) (Päpste und Papsttum 18), 1981, S. 198 ff. Die Bedeutung der funktionalen Zweiteilung Gelasius' I. und ihrer weiteren Geschichte für die funktionale Dreiteilung haben zuerst P. GUILHIERMOZ (1902) und C. ERDMANN (1935) erkannt, vgl. OEXLE, Die funktionale Dreiteilung, S. 35.

133) K. LEYSER, Early Medieval Canon Law and the Beginnings of Knighthood. In: Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter (wie Anm. 9), S. 549–566. Belege zu den im Text genannten Unterscheidungen bei OEXLE, Die funktionale Dreiteilung, S. 35f., und bei FLORI (wie Anm. 9), S. 41 ff.

134) Erinnerung sei an folgende Texte: (1) die Unterscheidung der Leistungen (*servitia*) der Reichsklöster an den König nach *dona*, *militia* und *orationes*, aus der Zeit Ludwigs d. Fr. (Corpus Consuetudinum Monasticarum 1, 1963, S. 493 ff.); (2) die Unterscheidung von *sacerdotes*, *milites* und *agricultores* in dem Haimo von Auxerre zugeschriebenen Apk.-Kommentar, Mitte des 9. Jahrhunderts in: MIGNE, PL 117, Sp. 953 (zu Apk 1,9), worauf DUBY (wie Anm. 11), S. 138f. hinwies; (3) die Unterscheidung von *oratores*, *bellatores* (*nobiliores cum inferioribus*) und *inbelle vulgus* (*imbelles, pauperes*) in den »Miracula Sancti Bertini« (nach 891), c. 7 in: MGH SS 15.1, S. 513; (4) die Unterscheidung der drei Gruppen oder Schichten (*geferscipas*) der *gebedmen*, der *fyrdmen* und der *weorcmen* in der angelsächsischen Boethius-Adaptation

bisher keine eindeutigen und expliziten Erörterungen der funktionalen Dreiteilung nachgewiesen werden¹³⁵). Erst in den letzten Jahren des 10. Jahrhunderts setzte – zunächst im angelsächsischen England – die Erörterung der gesellschaftlichen Ordnung unter dem Gesichtspunkt der funktionalen Dreiteilung ein¹³⁶), in Texten des Mönchs und Abtes Aelfric und des ihm nahestehenden Erzbischofs Wulfstan (II.) von York¹³⁷). Nachdem Aelfric bereits um 995 in seinen Heiligenleben die Frage *Qui sunt oratores, laboratores, bellatores* behandelt hatte¹³⁸), wurde er 1003/05 von seiten Erzbischof Wulfstans um ein Gutachten zu kirchenrechtlichen und pastoralen Fragen gebeten. Hier ging es unter anderem auch um die Frage, ob Mönche und

König Alfreds d. Gr. (871–899), King Alfred's Old English Version of Boethius c. 17, hg. W. J. SEDGEFIELD, 1899, S. 40; (5) Auf einen weiteren Beleg aus der zweiten Hälfte des 9. Jh. (Heiric von Auxerre, *Miracula S. Germani*) machte neuerdings aufmerksam D. IOGNA-PRAT, Le »baptême« du schéma des trois ordres fonctionnels. L'apport de l'école d'Auxerre dans la seconde moitié du IX^e siècle. In: *Annales E. S. C.* 41 (1986), S. 101–126. Dieser Text unterscheidet *belligerantes, agricolantes* und *tertius ordo* mit den Funktionen *militia, labor, orationes et officium* (ebd. S. 106). Diese Unterscheidung wird am Beginn des 11. Jh. in Cluny zitiert in dem »Sermo de beato Maiolo« (ebd. S. 118). Vgl. DERS., Contenance et virginité dans la conception clunisienne de l'ordre du monde autour de l'an mil. In: *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus des séances de l'année 1985, 1985*, S. 127–146, S. 131.

135) In den oben Anm. 11 genannten neueren Titeln sind wieder verschiedene Texte des 10. Jahrhunderts ins Spiel gebracht worden, vgl. POLY-BOURNAZEL, S. 222 ff., FOSSIER 2, S. 884 ff., FLORI, S. 105 ff., ferner KÖLMEL (wie Anm. 6), S. 89 ff. Dazu ist jedoch zu sagen: (1) die »Vita Geraldi« des Abtes Odo von Cluny enthält interessante Passagen zur Unterscheidung von *ordo pugnatorum* und *pauperes (inermes vulgus)*, jedoch nichts über die funktionale Dreiteilung (vgl. OEXLE 1978, wie Anm. 2, S. 38 f.); (2) Rather von Lüttich/Verona spricht in seinen »Praeloquia« III, 12 und IV, 2 MIGNE, PL 136, Sp. 236 und 250 von vier Gruppen (*clerici et monachi; Ecclesiae famuli; laboratores servi et liberi; milites regni*), obwohl die Überschrift (ebd. Sp. 217 f.) die Erörterung einer *Trifaria divisio filiorum Ecclesiae* ankündigt; (3) die »Vita Dagoberti« enthält in den c. 4 und c. 15 in: MGH SSrer Merov. 2, S. 514 f. und 521 f. eine eindeutige Formulierung der funktionalen Dreiteilung (*sacerdotalis ordo/militans ordo/agricolarum ordo*), doch ist die Datierung dieses Textes ins ausgehende 10. Jahrhundert, wie POLY-BOURNAZEL S. 223 f. sie annehmen, nicht gesichert. Vgl. OEXLE 1978 (wie Anm. 2), S. 50. Eine Datierung der »Vita Dagoberti« ins ausgehende 9. Jh. hat jetzt C. CAROZZI, La vie de saint Dagobert de Stenay: histoire et hagiographie. In: *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 62 (1984), S. 225–258, vorgeschlagen. Über die funktionale Dreiteilung bei Abbo von Fleury, um 994, s. die folgende Anm.

136) Abbo von Fleury bezeugt in seinem »Liber apologeticus« (994) seine Kenntnis der funktionalen Dreiteilung. Er unterteilt die Kirche nach *tres ordines, ac si tres gradus*, jeweils gegliedert in Frauen (*conjugatae/continentes vel viduae/virgines vel sanctimoniales*) und Männer (*laici* oder *conjugati/clerici/monachi*). Die Laien werden geordnet in die Gruppen der *agricolae* und der *agonistae*, die Kleriker in die der *diaconi, presbyteri* und *episcopi*, MIGNÉ, PL 139, S. 463 f. Die funktionale Dreiteilung ist hier also ganz in das ältere Schema der »Tres ordines ecclesiae« eingefügt, vgl. OEXLE (wie Anm. 121), S. 494 f. Vielleicht hat Abbo die funktionale Dreiteilung in England kennengelernt: OEXLE, Die funktionale Dreiteilung (wie Anm. 2), S. 41 f.

137) Über Aelfric und Wulfstan zuletzt M. McC. GATCH, Preaching and Theology in Anglo-Saxon England: Aelfric and Wulfstan, 1977; E. JOHN, The World of Abbot Aelfric. In: *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society. Studies presented to J. M. Wallace-Hadrill*, 1983, S. 300–316. Vgl. FLORI (wie Anm. 9), S. 123 ff.

138) Aelfric's Lives of Saints 2 (Early English Text Society 94), hg. W. W. SKEAT, 1890, S. 120 ff.

Kleriker Waffen tragen dürfen. Diese Frage hatte einen höchst aktuellen und spezifischen Anlaß: die Angriffe der Dänen auf das angelsächsische Reich in der Zeit König Aethelreds (978–1016)¹³⁹. Diese bedrohliche Situation, die, wie man weiß, im Ergebnis zur Eroberung des Angelsachsenreiches führte, zwang dazu, zwei Fragen zu klären: einmal die Frage nach dem Schutz und der Sicherheit jener, die keine Waffen anwenden konnten oder es nicht durften, zum anderen die Frage, wer überhaupt zum Waffengebrauch befugt sei und unter welchen Bedingungen die Anwendung von Waffen auch religiös begründet und gerechtfertigt werden könne. Aelfric beantwortete die Frage des Erzbischofs umfassend mit seinen Ausführungen über die funktionale Dreiteilung. »Bekanntlich«, so schrieb er, gebe es drei *ordines* in der Kirche: *laboratores, bellatores, oratores*. Und er erläuterte diese Dreiteilung unter dem Gesichtspunkt der spezifischen Aufgaben und Funktionen: *Ordo laboratorum acquirit nobis victum, et ordo bellatorum debet armis patriam nostram ab incursibus hostium defendere, et ordo oratorum, id sunt clerici et monachi et episcopi, qui electi sunt ad spiritualem militiam, debent orare pro omnibus et seruitiis seu officiis dei semper insistere et fidem catholicam predicare et sancta charismata dare fidelibus. Et omnis qui ad istam militiam ordinatur, etsi antea secularia arma habuit, debet ea deponere tempore ordinationis et assumere spiritualia arma: lorica iustitiae et scutum fidei et galeam salutis et gladium spiritus, quod est uerbum dei et bellare uiriliter contra spiritualia nequitia. Qui ad istam militiam peruenit et uult postea secularibus armis uti contra hostes carnales, nonne erit apostata, recedens a militia dei ad militiam secularem? Ergo non potest in ambabus militiis simul stare, quia illa manus quae humanum sanguinem effuderit non potest digne domini calicem sanctificare*¹⁴⁰. Aelfric beantwortete die beiden Fragen, die in dem kirchenrechtlichen Problem involviert waren, im Sinne der Unterscheidung der *ordines* und ihrer Funktionen. Waffengebrauch durch *oratores*, durch Mönche, Kleriker und Bischöfe, ist Stände Vermischung und deshalb unerlaubt. Diese Auffassung ist natürlich traditionsbestimmt, sie entspricht der Tradition des Stände-Denkens, wie sie bereits bei Plato angelegt ist¹⁴¹. Und Aelfric unterstrich seine Auffassung mit einem Rückgriff auf die ebenfalls traditionelle, nämlich bei Paulus erörterte Unterscheidung der beiden *militiae*: der *militia spiritualis* (*militia Dei*) und ihrer *arma spiritualia* von der *militia saecularis* und den *arma saecularia*. Deshalb wird ausführlich Eph 6,10ff. zitiert¹⁴². Der Mönch, der Kleriker, der

139) Dazu F. M. STENTON, Anglo-Saxon England (The Oxford History of England 2), 3. Aufl. 1971, S. 364ff. (»The Decline of the Old English Monarchy«); D. P. KIRBY, The Making of Early England, 1967, S. 115ff. Es sei hingewiesen auf den ähnlichen Hintergrund der Erörterung der funktionalen Dreiteilung in den *Miracula Sancti Bertini* und bei Alfred d. Gr. (s. oben Anm. 134), vgl. OEXLE 1978 (wie Anm. 2), S. 33 und 38f.

140) B. FEHR, Die Hirtenbriefe Aelfrics in altenglischer und lateinischer Fassung (Bibliothek der angelsächsischen Prosa 9), 1914, S. 225 Nr. 2a c. 14.

141) Siehe oben S. 77ff.

142) Siehe oben Anm. 108. Zur patristischen und karolingerzeitlichen Vorgeschichte der Unterscheidung der beiden *militiae* s. oben S. 91 und FLORI (wie Anm. 9) S. 14ff. und 41ff.

Bischof »kann nicht in beiden Milizen zugleich stehen« – dies ist Aelfrics Hauptpunkt, wie schon seine frühere Erörterung der funktionalen Dreiteilung zeigt¹⁴³⁾.

Es sei hier die Bemerkung eingeschoben, daß in ausdrücklichem Gegensatz zur Auffassung Aelfrics im 12. Jahrhundert dann Bernhard von Clairvaux die neue Lebensform der sogenannten Ritterorden als einer neuen *militia (novum militiae genus)* begründete mit dem kühnen, der Auffassung des Apostels entgegengesetzten Anspruch, daß hier ein und dieselben Menschen in einem doppelten Kampf (*gemino pariter conflictu*) kämpften und mit zweierlei Waffen (*utrisque armis*) zugleich: *tum adversus carnem et sanguinem, tum contra spiritualia nequitiæ in coelestibus*. Dieses neue *genus militiae* war in der Tat, wie Bernhard treffend schrieb, unerhört und noch nie dagewesen (*saeculis inexpertum*)¹⁴⁴⁾. Anders Aelfric: für ihn ergab sich gerade aus der scharfen Trennung der beiden *militiae* und nur dadurch die religiöse Rechtfertigung des Waffengebrauchs bei den *bellatores*, welche die *militia saecularis* sind. Denn so wie die *oratores* »für alle« beten, so kämpfen die *bellatores* für die Gesamtheit der drei Stände: sie kämpfen gegen »unsere Feinde«, sie verteidigen »unsere Städte« (*ure burga*) und »unser Land« (*urne eard, patriam nostram*)¹⁴⁵⁾. Oder, wie Aelfric in einer Umformulierung von Röm 13,4 über den *bellator* schreibt, den er auch *miles* und *cniht* nennt: *Non sine causa portat miles gladium*¹⁴⁶⁾. In einer anderen Fassung des Gedankens schrieb Aelfric später in seinem »Traktat über das Alte und das Neue Testament« (1007/08), daß der Königsthron »auf diesen drei Säulen steht: *laboratores, bellatores, oratores*«, was gerade für gefährvolle Zeiten gelte, in denen die strenge Unterscheidung der Funktionen besonders geboten sei, um allen Gefahren begegnen zu können¹⁴⁷⁾.

Die frühen angelsächsischen Zeugnisse der funktionalen Dreiteilung sind in den bisherigen Forschungskontroversen über dieses Deutungsschema oft zu wenig beachtet worden, was deshalb von Nachteil ist, weil diese angelsächsischen Texte den Bezug zur Wirklichkeit in ebenso deutlicher wie spezifischer Weise aussprechen. Bezieht man diesen Sachverhalt in die Überlegungen ein, so zeigt sich die Ähnlichkeit der politischen und sozialen Situation, in der wir dann auch auf dem Kontinent den ersten Zeugnissen der funktionalen Dreiteilung begegnen. Es sind jene Verhältnisse der Desorganisation, die im werdenden Frankreich um 1000 und am Beginn des 11. Jahrhunderts zur Entstehung und raschen Ausbreitung der

143) *Lives of Saints* (wie Anm. 138), S. 122 f. v. 827 ff.

144) *De laude novae militiae*, c. 1, MIGNE, PL 182, Sp. 921.

145) Siehe auch *Lives of Saints* (wie Anm. 138), S. 122 v. 817 f., sowie die Schrift »On the Old and New Testament«, hg. S. J. CRAWFORD, *The Old English Version of the Heptateuch* (*Early English Text Society* 160), 1922, S. 72 Z. 1212 sowie ebd. S. 71 Z. 1204 ff. Zur älteren Geschichte dieses Gedankens FLORI (wie Anm. 9), S. 21 ff.

146) *On the Old and New Testament* (wie Anm. 145), S. 72.

147) Ebd. S. 71 Z. 1204 ff. Dieselbe Formulierung dann in den Wulfstan zugeschriebenen »*Institutes of Polity*« (verschiedene Fassungen): K. JOST (Hg.), *Die »Institutes of Polity, Civil and Ecclesiastical«*, ein Werk Erzbischof Wulfstans von York (*Schweizer Anglistische Arbeiten* 47), 1959, S. 55 ff. Zu weiteren Zeugnissen OEXLE 1978 (wie Anm. 2), S. 41 mit Anm. 246 und 248. Diese Formulierungen knüpfen an die Fassung des Schemas bei Alfred d. Gr. an: OEXLE ebd., S. 33.

sogenannten »Gottesfriedensbewegung« geführt haben¹⁴⁸). Mit ihren Zielen stimmen die beiden berühmten und vielerörterten Texte zur funktionalen Dreiteilung in vielem überein, nämlich das »Carmen« Adalberos von Laon (um 1025) und die Predigt Bischof Gerhards (I.) von Cambrai, wohl aus dem Jahr 1036, welche in der Bischofsgeschichte von Cambrai überliefert ist¹⁴⁹).

Nun gilt Gerhard von Cambrai in der Forschung aber als Gegner der Gottesfriedensbewegung¹⁵⁰). Doch diese Auffassung erweist sich bei näherem Zusehen als problematisch: Gerhard wandte sich nicht gegen die Gottesfriedensbewegung im ganzen, er wandte sich vielmehr allein gegen das von einzelnen seiner Mitbischöfe propagierte und verwirklichte Verfahren, zur Durchsetzung der Friedensvereinbarungen bischöfliche *militiae*, bewaffnete Milizen aufzustellen und an ihrer Spitze gegen Friedensbrecher vorzugehen¹⁵¹).

Wir finden hier also denselben Kontext für die Erörterung der funktionalen Dreiteilung, wie wir ihn bei Aelfric und Wulfstan kennenlernten, und wir finden deshalb auch dieselben Grundannahmen und Normen, die schon im Mittelpunkt jener insularen Erörterungen des Schemas standen: die strikte Unterscheidung und Trennung der drei *ordines* und ihrer Funktionen, verknüpft mit dem Thema der Unterscheidung der beiden *militiae*.

In diesem Sinne hat Adalbero von Laon seinen Ausführungen *de ordine* die berühmte satirische Auseinandersetzung mit den Cluniacensern vorangestellt¹⁵²). Er warf ihnen vor, daß sie »in die Beschäftigungen und Verhältnisse anderer Stände eindringen und von dem, was dem Klerus zukommt, abweichen«¹⁵³), oder, wie Adalbero selbst es ausdrückt: die Cluniacenser vollziehen eine *transformatio ordinis*. Adalbero verdeutlicht sie karikierend in dem komischen Auftritt des Mönchs (*monachus*) als Ritter (*miles*), der sich, zu Pferd und in voller Rüstung, als Glied eines neuen *bellicus ordo monachorum* vorstellt, einer neuen Militia, in der er jetzt unter dem Befehl des »Königs« Odilo von Cluny als eines *princeps militiae* kämpft (*militat*)¹⁵⁴). Die Pointe dieser Satire, auch ihre Schärfe resultieren daraus, daß Adalbero mit seiner Evokation des

148) OEXLE 1978 (wie Anm. 2), S. 41 ff. Daß in Deutschland zu jener Zeit vergleichbare Verhältnisse der Desorganisation nicht bestanden, dürfte der Grund dafür sein, daß das Schema der funktionalen Dreiteilung hier erst viel später auftrat, ebd., S. 50.

149) Siehe oben Anm. 13 sowie *Gesta episcoporum Cameracensium* III, 52 in: MGH SS 7, S. 485. Zur Datierung der Predigt Gerhards OEXLE 1978 (wie Anm. 2), S. 44 mit Anm. 264a, und DERS. 1981 (wie Anm. 2), S. 74 f.

150) B. TÖPFER, Volk und Kirche zur Zeit der beginnenden Gottesfriedensbewegung in Frankreich (Neue Beiträge zur Geschichtswissenschaft 1), 1957, S. 103; H. HOFFMANN, Gottesfriede und Treuga Dei (Schriften der MGH 20), 1964, S. 57 ff.

151) Vgl. OEXLE 1978 (wie Anm. 2), S. 42 ff. und unten S. 96 f.

152) Zum Aufbau des Gedichts Adalberos OEXLE 1978 (wie Anm. 2), S. 20 ff.

153) C. ERDMANN, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 6), 1935, Nachdruck 1955, S. 343.

154) *Transformatio ordinis*: v. 36, CAROZZI (wie Anm. 13), S. 4. Die anderen zitierten Passagen: v. 112 ff. und 155 f., ebd. S. 8 und 12. Die Ausrüstung des Mönchs mit den Attributen des Ritters, aber eben – und darin liegt die kaustische Pointe – nicht nur mit diesen (v. 92 ff., ebd. S. 8), verdiente eine ausführliche Darstellung.

neuen *bellicus ordo monachorum*, der neuen *militia*, bewußt auf das traditionelle Selbstverständnis des Mönchtums als einer *militia spiritualis* und die entsprechenden Selbstzeugnisse auch der Cluniacenser anspielt¹⁵⁵). Fragt man andererseits nach dem Wirklichkeitsgehalt der Satire, nach den realen Anlässen, die Cluniacenser als »Ritter«, als »Kriegerstand«, als neue »Ritterschaft« darzustellen, so wird man mit C. Erdmann auf den Einfluß verweisen können, den die Cluniacenser in der Tat auf das werdende laikale Rittertum ausgeübt haben, auf die von ihnen mit bewirkte »Umgestaltung der Laienwelt«, auf ihren Beitrag zur »Entwicklung, die zu den Ritterorden geführt hat«, zur »Heraufführung des Kreuzzugszeitalters«, auf ihren »Anteil an dem Aufkommen der neuen Kriegsethik«¹⁵⁶). Und man wird mit C. Erdmann feststellen können, daß »so betrachtet ... Adalbero richtig gesehen hat«¹⁵⁷). Andere reale Anlässe für eine derartige Cluny-Kritik im Zeichen des Vorwurfs der Stände- und Funktionen-Vermischung seien hier übergangen¹⁵⁸).

Anlässe zu gleichgearteter Kritik boten in derselben Zeit die von Bischöfen aufgestellten Milizen, deren berühmteste vielleicht jene ist, die Erzbischof Aimo von Bourges um 1038 aufstellte und in der sogar Hunderte von Klerikern kämpften und schließlich dabei mit vielen anderen den Tod fanden¹⁵⁹). Auch diese *militiae* waren eine in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts neuartige¹⁶⁰) Veränderung des *ordo*, die der kirchlichen und kirchenrechtlichen Tradition gemäß nicht zulässig war; denn die auf der Linie des bereits erwähnten deuteropaulinischen Satzes 2 Tim 2,4 (*Nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus*) entwickelte kirchenrechtliche Tradition verbot dem Klerus die Führung von Waffen¹⁶¹). Auch Gerhard von Cambrai wurde 1023 von seinen Mitbischöfen in Soissons und Beauvais aufgefordert, eine derartige »bischöfliche Einsatztruppe zur Wahrung des Friedens« aufzustellen¹⁶²). Gerhard hielt dies freilich für ein »gefährliches Unterfangen«, das die »Ordnung der Kirche« (*sanctae ecclesiae status*) umstürze, wenn – wie der Bischof im Sinne der gelasianischen Zweiteilung formulierte¹⁶³) – das, was den »beiden Personen« oder »Funktionen«, *regali*

155) Die Einzelheiten sind nachgewiesen bei OEXLE 1978 (wie Anm. 2), S. 22f.

156) ERDMANN (wie Anm. 153), S. 62ff. Neuerdings auch, freilich mit nicht unproblematischen Kategorien (s. unten Anm. 211), G. ALTHOFF, *Nunc fiant Christi milites, qui dudum extiterunt raptores*. Zur Entstehung von Rittertum und Ritterethos. In: *Saeculum* 32 (1981), S. 317–333.

157) ERDMANN, S. 64. Über die Bedingtheit der Bewertung Adalberos als »Verräter«, »Konservativer« und »Reaktionär« OEXLE, *Die funktionale Dreiteilung* (wie Anm. 2), S. 16ff., bes. S. 18f.

158) OEXLE, *Die funktionale Dreiteilung*, S. 23.

159) TÖPFER (wie Anm. 150), S. 91 ff.; HOFFMANN (wie Anm. 150), S. 104 ff.; J. SEMMLER, *Facti sunt milites domni Ildebrandi omnibus ... in stuporem*. In: *Das Ritterbild in Mittelalter und Renaissance* (Studia humaniora. Düsseldorfer Studien zu Mittelalter und Renaissance 1), 1985, S. 11–35, bes. S. 26ff.

160) Dies betonte SEMMLER (wie Anm. 159), S. 26f.

161) Vgl. Ambrosius, *De officiis ministrorum* I, 35, ed. A. CAVASIN, 1938, S. 171. Die synodale Tradition seit 400 bei F. PRINZ, *Klerus und Krieg im früheren Mittelalter* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 2), 1971, S. 4ff.

162) SEMMLER (wie Anm. 159), S. 28.

163) Siehe oben S. 91. Dieselbe Auffassung auch bei Bischof Fulbert von Chartres, OEXLE, *Die funktionale Dreiteilung*, S. 45f.

videlicet ac sacerdotali zugewiesen sei, von ein und derselben Person ausgeübt werde¹⁶⁴), eine Begründung, auf die seine Mitbischöfe mit der zeitlosen Sentenz antworteten, daß »kein Freund des Friedens sei, wer mit denen nicht übereinstimmt, die den Frieden wollen«¹⁶⁵). Es waren dieselben politischen und geistigen Ziele, die Gerhard auch in den dreißiger Jahren gegenüber der von seinen Mitbischöfen geleiteten Friedensbewegung vertrat und die er jetzt mit der funktionalen Dreiteilung begründete: daß nämlich »das Menschengeschlecht von Anfang an« dreifach unterteilt sei, in *oratores*, *pugnatores* und *agricultores*¹⁶⁶).

Es sei an dieser Stelle bemerkt, daß *militia* nach Sache und Begriff eines der zentralen Phänomene des 11. Jahrhunderts darstellte, eine Mitte gewissermaßen, um die sich zahlreiche und entscheidende Vorgänge des geistigen, politischen, kirchlichen und sozialen Lebens bewegten, wie C. Erdmann in seinem noch immer unübertroffenen Buch über die Entstehung des Kreuzzugsgedankens (1935) dargestellt hat¹⁶⁷). Dem Beispiel der bischöflichen Milizen folgte seit der Mitte des Jahrhunderts das Reformpapsttum, erstmals mit Leo IX., der 1053 gegen die Normannen eine *militia* aufstellte und anführte¹⁶⁸). Gregor VII. konnte sogar als »der kriegerrischste Papst« bezeichnet werden, »der je auf Petri Stuhl gesessen hat«; schon als Archidiakon der römischen Kirche hatte Gregor den Gedanken einer wirklichen *Militia Sancti Petri* konzipiert und realisiert¹⁶⁹), und in den Anfängen seines Pontifikats propagierte er sogar den Plan, selbst als *dux ac pontifex* an der Spitze eines bewaffneten Kontingents den Christen des byzantinischen Ostens zu Hilfe zu eilen und bis nach Jerusalem zum Grab des Herrn zu gelangen¹⁷⁰). Bekanntlich hat Gregor VII. damit dem Kreuzzugsgedanken zum »allgemeinen Durchbruch« verholfen, ebenso wie er mit der wesentlich von ihm geschaffenen *Militia Sancti Petri* die Entstehung des Rittergedankens und des Rittertums gefördert hat¹⁷¹). Dies alles ist kennzeichnend für eine Epoche, deren Signatur von den Problemen der Vermischung und der Trennung des Geistlichen und Weltlichen, des Spirituellen und des Profanen, des Klerikalen und des Laikalen bestimmt ist, einer gewaltigen Auseinandersetzung über *ordo*, über die rechte Ordnung der Gesellschaft, der Welt (G. Tellenbach)¹⁷²).

164) *Gesta episcoporum Cameracensium* III, 27. In: MGH SS 7, S. 474, mit der Erläuterung: *Huic enim orare, illi vero pugnare tribuitur. Igitur regum esse, seditiones virtute compescere, bella sedare, pacis commercia dilatare; episcoporum vero, reges ut viriliter pro salute patriae pugnent monere, ut vincant orare.*

165) Ebd., S. 474.

166) Siehe oben Anm. 149.

167) Siehe oben Anm. 153. Vgl. jetzt auch die Hinweise bei CARDINI (wie Anm. 9), S. 293 ff.

168) Über Leo IX., den »ersten Papst, der grundsätzlich seine Kriege aus der Religion herleitete« und schon zuvor als Bischof von Toul über eine Miliz geboten hatte, ERDMANN (wie Anm. 153), S. 107 ff. (hier das Zitat S. 108) und SEMMLER (wie Anm. 159), S. 22 ff. und 26 ff.

169) ERDMANN S. 134 ff. (das Zitat S. 161) und 185 ff.; zuletzt SEMMLER (wie Anm. 159).

170) E. CASPAR (Hg.), *Das Register Gregors VII.*, Bd. 1 2. Aufl. 1955, S. 166 (II, 31), vgl. auch II, 37, ebd. S. 173.

171) ERDMANN (wie Anm. 153), S. 165 und 188 ff.

172) TELLENBACH (wie Anm. 92), S. 151 ff. (»Der Kampf um die rechte Ordnung in der christlichen Welt«).

Vielleicht darf man sagen, daß diese großen Konflikte und Auseinandersetzungen um grundsätzliche Fragen am Beginn dieses 11. Jahrhunderts in den Erörterungen über die funktionale Dreiteilung bereits anklingen. Sie hatte ihre Wurzeln in jener gelasianischen Zweiteilung der Funktionen, die dann durch Gregor VII. beiseitegeschoben oder vielmehr im Sinne einer Über- und Unterordnung umgedeutet wurde¹⁷³⁾. Aber obwohl die Vertreter des Gedankens der funktionalen Dreiteilung seit der Zeit um 1000 im Blick auf Funktionsteilung und *militia* andere, nämlich entgegengesetzte Auffassungen hegten, haben auch sie mit ihrem Deutungsschema einen Beitrag zur Ausformung des Rittergedankens, zur Entstehung des Rittertums geleistet.

(2) Denn im Schema der funktionalen Dreiteilung wurden nicht nur aktuelle Gegenwartsfragen erörtert, sondern es wurden damit auch neue Ständebildungen erfaßt, die in einem engen Zusammenhang untereinander stehen. Auf diesen Vorgang der Ständebildung hat vor allem J. Fleckenstein aufmerksam gemacht. Es geht hier um die Differenzierung und gegenseitige Abgrenzung von »Bauer« und »Ritter«, von *rusticus* und *miles*. Die beiden Begriffe sind, wie Fleckenstein treffend feststellte, »offensichtlich verschiedenen Formen des Daseins zugeordnet« und korrespondieren zugleich »historisch auf eine beziehungsweise Weise miteinander«. »Die zunehmende Verwendung beider Begriffe, die seit dem Ausklang der Karolingerzeit zu beobachten ist, zeigt also nichts anderes als die fortschreitende Differenzierung der zuvor ungeschiedenen Tätigkeiten des Landbaus und der Kriegführung in zwei besondere Berufe an ... Man kann geradezu sagen, daß Bauer und Ritter erst in dem Maße, wie sie sich voneinander abgrenzen, zu ihrer eigenen Gestalt finden«¹⁷⁴⁾. Dieser Vorgang der Berufs- und Arbeitsteilung verdient in der Tat, weltgeschichtlich bedeutsam genannt zu werden¹⁷⁵⁾.

Die in den grundherrschaftlichen Aufzeichnungen der Karolingerzeit noch notierten Unterscheidungen der bäuerlichen Bevölkerung nach ihrem Rechtsstatus von Freiheit, geminderter Freiheit und Unfreiheit haben sich jetzt offensichtlich nivelliert und angeglichen¹⁷⁶⁾: »Die verschiedenen Gruppen im Grundherrschaftsbereich – von den unfreien Hofknechten über die leibeigenen Hufenbauern zu den besser gestellten Zinsbauern« waren »nach und nach zu einer

173) Ebd., S. 187. Das zentrale Zeugnis darüber ist Gregors programmatisches Schreiben an Bischof Hermann von Metz von 1081: Register VIII, 21, CASPAR (wie Anm. 170), Bd. 2, S. 544 ff.

174) J. FLECKENSTEIN, Zur Frage der Abgrenzung von Bauer und Ritter. In: R. WENSKUS–H. JANKUHN–K. GRINDA (Hg.), Wort und Begriff »Bauer« (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Kl., Dritte Folge Nr. 89) 1975, S. 246–253, 246. Siehe auch DERS., Adel und Kriegerum und ihre Wandlung im Karolingerreich. In: *Nascità dell'Europa ed Europa carolingia: un'equazione da verificare* (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 27), 1981, S. 67–94, und W. RÖSENER, Bauer und Ritter im Hochmittelalter. Aspekte ihrer Lebensform, Standesbildung und sozialen Differenzierung im 12. und 13. Jahrhundert. In: *Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter* (wie Anm. 9), S. 665–692.

175) O. HINTZE, Staatsverfassung und Heeresverfassung, 1906, wieder abgedruckt in: DERS., Staat und Verfassung (wie Anm. 90), S. 52–83, 62.

176) Darüber zusammenfassend zuletzt W. RÖSENER, Bauern im Mittelalter, 1985, S. 18 ff., bes. 27 ff.; die folgenden Zitate ebd. S. 29 f.

in sich geschichteten hörigen Bauernschaft« zusammengewachsen. »Die alte geburtsständische Differenzierung zwischen *liber* und *servus* wurde bis zum 11. Jahrhundert allmählich von der neuen funktionsständischen Unterscheidung zwischen *rusticus* und *miles*, zwischen Bauer und Ritter, überlagert« (W. Rösener). Damit trat erstmals der Bauer als historisch-soziale Figur in Erscheinung, hatte sich ein Bauern-Stand gebildet, den es überhaupt erst seit dieser Zeit gibt. Jenseits der früher in erster Linie relevanten rechtlichen Unterscheidungen trat jetzt die gleichartige ökonomische Tätigkeit der körperlich Arbeitenden hervor und wurde als solche auch wahrgenommen. Gleichzeitig hat sich in einem schon im 8. und 9. Jahrhundert einsetzenden Prozeß der schwergepanzerte Krieger zu Pferd allmählich durchgesetzt und das bewaffnete bäuerliche Aufgebot verdrängt; es entstand ein Berufskriegertum, das in der Funktion des Waffengebrauchs und des Waffendienstes verschiedene Schichten zusammenordnete: adlige Krieger ebenso wie freie Leute, denen sich alsbald auch die durch dieselbe Funktion aus der Unfreiheit aufsteigenden Ministerialen beigesellten¹⁷⁷).

Es ist zu fragen, ob das zeitliche Zusammentreffen dieser Vorgänge mit dem (Wieder-) Erscheinen der funktionalen Dreiteilung am Beginn des 11. Jahrhunderts ein bloßer Zufall ist. Wahrscheinlicher ist die Annahme, daß zwischen den beiden Sachverhalten ein Zusammenhang besteht, daß also die Äußerungen über »Bauern« (*laboratores, agricultores*) und »Ritter« (*bellatores, pugnatores, milites*)¹⁷⁸) im Hinblick auf die Unterschiedenheit und die Bedeutung ihrer wechselseitigen Aufgaben und Funktionen diesen sozialgeschichtlichen Prozeß der Berufs- und Arbeitsteilung reflektieren; man wird dann sagen können, daß das Schema der funktionalen Dreiteilung diesen Prozeß erstmals in seinem Zusammenhang erfaßt hat.

Aber auch die in der funktionalen Dreiteilung begegnende Zusammenfassung von Klerikern und Mönchen in ein- und demselben *ordo*, dem der *oratores*, hat einen unverkennbaren Bezug zur Wirklichkeit, wie hier noch einmal angedeutet sei¹⁷⁹). Denn diese Zusammenfassung

177) Dazu die Zusammenfassung von J. FLECKENSTEIN, Über Ritter und Rittertum: Zur Erforschung einer mittelalterlichen Lebensform. In: Mittelalterforschung (Forschung und Information 29), 1981, S. 104–114, bes. S. 108 ff. Zum Standescharakter des Rittertums und seiner Abgrenzung KRÜGER (wie Anm. 9). Über die »cohérence extraordinaire du monde institutionnel »tardo-romain« et »post-romain« im Hinblick auf *militia* und »Rittertum« K. F. WERNER, Du nouveau sur un vieux thème. Les origines de la »noblesse« et de la »chevalerie«. In: Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus des séances de l'année 1985, 1985, S. 186–200, 190 ff.

178) Ebenso wie die Begriffe *laborator* und *agricultor* auf den »Bauern« verweisen, so dürfen die Begriffe *bellator* und *pugnator* auf den »Ritter« (*miles*) bezogen werden. Die in der Forschung im Blick auf die funktionale Dreiteilung vielfach getroffene Unterscheidung zwischen dem »Krieger« und dem »Ritter« läßt sich im Blick auf die Texte nicht halten; vgl. die Äußerungen Aelfrics (s. oben bei Anm. 140 und 146). Auch für Adalbero von Laon und Gerhard von Cambrai ist der *bellator/pugnator* weder nur identisch mit Königen und Fürsten (s. unten Anm. 189), noch ist damit nur der »Krieger« gemeint. Die Darstellung des Mönchs als »Ritter« (*miles*) (s. oben Anm. 154) zeigt, daß zur Zeit Adalberos die Wandlung des »Kriegers« zum »Ritter« (= der schwergepanzerte Kämpfer zu Pferd) vollzogen ist; vgl. dazu FLECKENSTEIN, Über Ritter und Rittertum (wie Anm. 177), S. 106 f.

179) OEXLE 1978 (wie Anm. 2), S. 49; DERS. 1984 (wie Anm. 121), S. 498 f. Zum Folgenden J. SEMMLER, Karl der Große und das fränkische Mönchtum. In: B. BISCHOFF (Hg.), Das geistige Leben (Karl der

bezeichnet eine Veränderung in der Gestalt des Mönchtums, seine Angleichung an den Klerus nämlich, die in der Geschichte des Mönchtums wie in der allgemeinen Sozialgeschichte wiederum erstmals während der Karolingerzeit allmählich zutage trat. Indem das fränkische Mönchtum sich in den Dienst des Königtums begab, hat es die ursprüngliche monastische Verpflichtung zur körperlichen Arbeit mehr und mehr zugunsten geistlicher und pastoraler Aufgaben zurücktreten lassen. Diese Umorientierung läßt sich schon im 8. und 9. Jahrhundert bis ins quantitative Detail hinein beobachten, darin nämlich, daß in den fränkischen Klöstern die Zahl der Laienmönche ab- und die Zahl der ordinierten Mönche entsprechend zunahm¹⁸⁰). Diese Klerikalisierung des Mönchtums hat also zwei Seiten, sie umfaßt den Vorgang der Vermischung mit den Aufgaben des Klerus und zugleich den Vorgang der Funktionstrennung im Hinblick auf die körperliche Arbeit. Einen Höhepunkt erreichte dieser Prozeß während des 10. und 11. Jahrhunderts im cluniacensischen Mönchtum, von dem mit Recht gesagt werden konnte, daß sein »Wesen« durch Liturgie, Meßfeier, Schriftlesung und Gebetsdienst bestimmt war¹⁸¹). Auch Gratian kannte in seinem »Dekret« – wie oben bereits angedeutet – neben dem Stand der Laien nur ein anderes *genus Christianorum*, das der *clerici*, das sowohl die *clerici* im engeren Sinn als auch die Mönche (*Deo deuoti, uidelicet conuersi*) umfaßte und dessen Mitglieder alle in gleicher Weise durch die Aufgaben von *diuinum offitium*, *contemplatio* und *oratio* charakterisiert werden¹⁸²).

(3) In dieser Weise kann das Schema der funktionalen Dreiteilung als ein Indikator für soziale Vorgänge gelten: es hat diese gebündelt, pointiert und auf den Begriff gebracht. Zugleich aber wird man das Schema in diesen Vorgängen auch als einen Faktor betrachten können, der sie verstärkte und förderte, weil er ein bestimmtes Bild der Wirklichkeit nahelegte. Diese Wirkung der funktionalen Dreiteilung kann man am deutlichsten daran ermessen, daß sie für den »Ritter« (*bellator, puginator, miles*) ebenso wie für den »Bauern« (*laborator, agricultor*) Stände-Normen formuliert und propagiert. Mit anderen Worten: im Schema der funktionalen Dreiteilung wurden seit der Zeit um 1000 einerseits bestimmte Elemente der Ritterethik formuliert, wurde andererseits eine neue Wertung der körperlichen Arbeit vorgetragen.

(a) Als Bischof Bonizo von Sutri am Ende des 11. Jahrhunderts in seinem »Liber de vita christiana« (1090/95) einen Gebote-Kodex für den Ritter (*miles*) niederschrieb, nahm er darin die Pflichten auf, *pro statu rei publice usque ad mortem decertare* und *pauperes quoque et uiduas*

Große 2), 2. Aufl. 1966, S. 255–289; A. A. HÄUSSLING, Mönchskonvent und Eucharistiefeier (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 58), 1973; A. ANGENENDT, Pirmin und Bonifatius, in: A. BORST (Hg.), Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau (Vorträge und Forschungen 20), 1974, S. 251–304, 252 ff. und 290 ff.

180) OEXLE, Forschungen zu monastischen und geistlichen Gemeinschaften (wie Anm. 96), S. 101 ff. und 110 f.

181) G. TELLENBACH, Zum Wesen der Cluniacenser. In: *Saeculum* 9 (1958), S. 370–378, bes. 376.

182) Siehe oben den Text bei Anm. 112.

*et orphanos defensare*¹⁸³). Beide Lebensnormen haben eine längere Vorgeschichte¹⁸⁴, die mit der funktionalen Dreiteilung nicht in unmittelbarem Zusammenhang steht. Doch ist nicht zu übersehen, daß beide Normen seit der Zeit um 1000 im Rahmen der funktionalen Dreiteilung immer wieder ausgesprochen wurden. Wir finden sie bei Aelfric in seinen oben zitierten Aussagen über den *bellator*, den »weltlichen Kämpfer« (*woruld-cempa*), dessen Aufgabe es ist, »unsere Boden«, »unsere Städte«, *patriam nostram* gegen »unsere Feinde« zu verteidigen: *ordo bellatorum debet armis patriam nostram ab incursibus hostium defendere*¹⁸⁵). Adalbero von Laon bezeichnete die *bellatores* als *tutores aecclesiarum* und erläuterte: *Defendunt vulgi maiores atque minores, / Cunctos et sese parili sic more tuentur*¹⁸⁶). Abermals wird hier die Übereinstimmung zwischen den Aussagen der funktionalen Dreiteilung und den Zielen der Gottesfriedensbewegung sichtbar. Als deren »Grundbestimmung« und »zentrales Ziel« kann man den Kirchenschutz bezeichnen; dazu kommt der Schutz aller Personen, die im Dienst der Kirche stehen, also der Geistlichen, Mönche und Nonnen, aber auch aller anderen, die wehrlos sind: »Stets war die Wehrlosigkeit das Kriterium für den Friedensschutz«¹⁸⁷). Noch einmal sei darauf hingewiesen, daß aus der Tatsache, daß die *bellatores* diese Aufgabe »für alle« wahrnehmen, wie schon Aelfric erläuterte¹⁸⁸), sich die Rechtfertigung ihres Tuns auch im religiösen Sinn, also die religiöse Rechtfertigung des Waffengebrauchs ergibt. Denn alle drei *ordines* bedürfen einander wechselseitig, wie Adalbero und Gerhard von Cambrai in Übereinstimmung mit den Grundgedanken aller Ständelehren seit alters immer wieder als den allem zugrunde liegenden Sinn der Dreiteilung herausstellten. Mit den Worten Adalberos: *Tripertita Dei domus est, quae creditur una: / Nunc orant, alii pugnant, aliique laborant. / Quae tria sunt simul et scissuram non patiuntur. / Unius officio sic stant operata duorum, / Alternis uicibus cunctis solamina prebent*¹⁸⁹). Die Erfüllung ihrer jeweiligen Aufgaben ist den drei *ordines* nur

183) Bonizo, *Liber de vita christiana* VII, 28, hg. E. PERELS (Texte zur Geschichte des römischen und kanonischen Rechts im Mittelalter 1), 1930, S. 248f. Dazu ERDMANN (wie Anm. 153), S. 235ff. Zu den Auffassungen von *miles* und *militia* im 11. Jh. J. FLORI, *L'essor de la chevalerie XI^e-XII^e siècles* (Travaux d'histoire éthico-politique 46), 1986, S. 142ff., 164ff., 191ff.

184) Der Gedanke des Sicheinsetzens für die *Respublica* ist römischer Herkunft (ERDMANN, S. 236), der Gedanke der *defensio* der *pauperes* stammt aus der frühmittelalterlichen Herrscher- und Adelsethik: OEXLE 1978 (wie Anm. 2), S. 37.

185) Siehe oben S. 93. Bei Abbo von Fleury (s. oben Anm. 136) heißt es über die *agonistae*: ... *contenti stipendiis militiae, non se collidunt in utero matris suae* (sc. *Ecclesiae*), *verum omni sagacitate expugnant adversarios sanctae Dei Ecclesiae*, in: MIGNE, PL 139, Sp. 464. Über den Zusammenhang der funktionalen Dreiteilung mit den Anfängen der Ritterethik auch CARDINI (wie Anm. 9), S. 319f.

186) V. 282ff., CAROZZI (wie Anm. 13), S. 20.

187) H.-W. GOETZ, Kirchenschutz, Rechtswahrung und Reform. Zu den Zielen und zum Wesen der frühen Gottesfriedensbewegung in Frankreich. In: Francia 11 (1983), S. 193–239, 209ff.; die Zitate S. 214.

188) Siehe den oben bei Anm. 140 zitierten Text Aelfrics.

189) Hier zitiert nach der Hs., s. OEXLE 1978 (wie Anm. 2), S. 24. Es sei angemerkt, daß die Behauptung von DUBY (wie Anm. 11), S. 45, 59 und 73 (danach auch FLORI, wie Anm. 9, S. 162, 164), bei Adalbero und Gerhard seien mit den *oratores* nur die Bischöfe, mit den *bellatores/pugnatores* nur Könige und Fürsten gemeint, den Aussagen der Texte widerspricht, die jeweils alle Waffenführenden und alle, »die beten«, also

durch die Tätigkeit der jeweils anderen möglich. Oder, wie Gerhard von Cambrai sagt: *foventur mutuo*¹⁹⁰). Es geht hier also um einen wirklichen Mutualismus, durch den zugleich jede der drei Tätigkeiten gerechtfertigt wird, auch die der Waffenanwendung. Gerhard von Cambrai hat gerade diesen Gedanken in besonders prägnanter Form ausgedrückt, wenn er von den *pugnatores* sagte: *officium non est in culpa, si deest peccatum in conscientia*¹⁹¹). Man hat diesen Satz als eine »bemerkenswerte Äußerung« bezeichnet, welche »kühn der Lösung eines Problems« vorausgreife, »welches noch das ganze 11. Jahrhundert beschäftigen sollte«¹⁹²). Die »Kühnheit« dieses Satzes ist in der Tat bemerkenswert: er entspricht einem von Augustinus geäußerten Gedanken, widerspricht aber zugleich den Aussagen des frühmittelalterlichen kirchlichen Rechts, vor allem auch den Feststellungen der Kanonisten des beginnenden 11. Jahrhunderts (Fulbert von Chartres, Burchard von Worms)¹⁹³). Aus der funktionalen Dreiteilung ergibt sich Gerhards Auffassung jedoch gewissermaßen von selbst.

(b) Zu den Zielen der Gottesfriedensbewegung gehörte neben dem Schutz der Kirchen und der Wehrlosen auch die »Sicherstellung der Ernährung« und damit der Schutz jener, die sie für alle anderen besorgen, der Bauern und ihrer »lebensnotwendigen Arbeit«¹⁹⁴). Noch einmal erscheint hier das Schema der funktionalen Dreiteilung im Einklang mit den Zielen der Gottesfriedensbewegung. Wenn alle drei *ordines* Aufgaben »für alle« übernehmen, so ergibt sich daraus eine den anderen Funktionen gleichartige Bedeutung der körperlichen Arbeit, eine neue Wertung der körperlichen Arbeit¹⁹⁵). Die *laboratores* erbringen »unsere Subsistenz« (*urne*

den gesamten Klerus und die Mönche meinen, da »das Menschengeschlecht« (so Gerhard, s. oben bei Anm. 166) oder die »Kirche« (wie Adalbero schreibt) in der Gesamtheit nur aus den drei genannten Ständen bestehe. Vgl. auch die (oben vor Anm. 140 zitierte) ausdrückliche Erläuterung Aelfrics: *oratores, id sunt clerici et monachi et episcopi*, sowie seine Gleichsetzung des *bellator* mit dem *miles* (s. oben bei Anm. 146). Vgl. auch M. KEEN, *Chivalry*, 1984, S. 28.

190) *Gesta episcoporum Cameracensium* III, 52, in: MGH SS 7, S. 485: *Oratorum a saeculi vacans negotiis dum ad Deum vadit intentio, pugnatoribus debet, quod sancto securo vacat otio; agricultoribus, quod eorum laboribus corporali pascitur cibo. Nihilominus agricultores ad Deum levantur oratorum precibus, et pugnatorum defensantur armis. Pari modo pugnatores, dum redditibus agrorum annonantur et mercimoniis vectigalium solatiantur armorumque delicta piorum quos tuentur expiat precatio sancta, foventur ut dictum est mutuo. Quibus – dum Abraham et Iosue et David ex voce Domini arma tulisse in prelium vetus ostendit pagina, et sacerdotes gladio accingunt reges, regnante gratia in nostra matre aecclesia Dei sponsa – officium non est in culpa, si deest peccatum in conscientia.*

191) Siehe oben Anm. 190.

192) HOFFMANN (wie Anm. 150), S. 60. Gerhard nutzt hier, zur Rechtfertigung der *pugnatores* – wie vor ihm schon Aelfric (s. oben Anm. 146) – die Aussage Röm 13,4: *Hos* (sc. *pugnatores*) *et apostolus ministros Dei appellat, ita dicens: »Minister enim Dei est, vindex in iram«, subinfernens: »Non enim sine causa gladium portat«* (ebd., S. 485 f.).

193) FLORI (wie Anm. 9), S. 17 und 18 f.

194) GOETZ (wie Anm. 187), S. 215 und 217.

195) Ich verweise dazu auf meine Ausführungen OEXLE 1978 (wie Anm. 2), S. 27 ff. und DERS. 1981 (wie Anm. 2), S. 83 f.

bigleofan), schreibt Aelfric, *ordo laboratorum acquirit nobis uictum*¹⁹⁶); die *laboratores* sind *weorcmen*, »die das erzeugen sollen, wovon das ganze Volk (*theodscipe*) leben soll«¹⁹⁷). Mit den Worten Gerhards von Cambrai: der Stand der *oratores* verdankt den *agricultores, quod eorum laboribus corporali pascitur cibo ... Pari modo pugnatōres ... ređitibus agrorum annonantur*¹⁹⁸). Vor allem Adalbero von Laon hat die im Grundgedanken der funktionalen Dreiteilung angelegte neue Bewertung der körperlichen Arbeit herausgestellt. Diejenigen, die arbeiten (*qui laborant*) – Adalbero bezeichnet sie als *serui* – sind ein *genus afflictum*, ein »Stand der Elenden«, der Unglücklichen, weil ihr Leben von Arbeit und Mühe (*labor*) bestimmt wird¹⁹⁹). Die Unentbehrlichkeit dieser Arbeit verdeutlicht Adalbero in einer für seine Zeit ungewöhnlichen dialektischen Auffassung von Herr und Knecht²⁰⁰). Einen Satz Augustins über das christliche »Haus« aufgreifend – demzufolge *qui imperant seruiunt eis, quibus uidentur imperare*²⁰¹) –, zeigt Adalbero, daß sich »alle« (*cuncti*) durch die Arbeit der *serui* ernähren, daß der Herr (*dominus*) ernährt wird von seinem Knecht (*seruus*), den er doch zu ernähren wähnt (*Pascitur a seruo dominus quem pascere sperat*), und daß deshalb auch Könige und Bischöfe nicht die Herren, sondern »die Knechte ihrer Knechte« sind: *Rex et pontifices seruis seruire uidentur*²⁰²).

Adalbero stellte sich mit diesen Feststellungen gegen jene von den Kirchenvätern, vor allem von Gregor dem Großen und Isidor von Sevilla begründete Lehre, die die Ungleichheit (*diuersitas*) unter den Menschen als eine Folge der Sünde erkennen möchte²⁰³) und deshalb die Herrschaft der einen und die Unfreiheit der anderen als gerechtfertigt ansieht, weil die Unfreiheit dadurch als eine von Gott in seiner Barmherzigkeit auferlegte Strafe für Sünden gelten muß: »Damit die Freiheit der Knechte, Böses zu tun, durch die Gewalt der Herrschenden beschränkt werde«²⁰⁴). In der funktionalen Deutung der körperlichen Arbeit als eines lebensnotwendigen Dienstes, geleistet für alle die anderen, die nicht arbeiten, wird die transzendente Deutung der Unfreiheit und der mit ihr verbundenen Arbeit als Strafe beiseitege-

196) Lives of Saints (wie Anm. 138), v. 815 und 819, S. 120ff.; Hirtenbriefe (wie Anm. 140), Z. 21, S. 225; »On the Old and New Testament« (wie Anm. 145), Z. 1208, S. 71. Vgl. Abbo von Fleury (wie Anm. 136): *agricolae quidem insudant agriculturæ et diuersis artibus in opere rustico, unde sustentatur totius Ecclesie multitudo*.

197) So in den Wulfstan zugeschriebenen »Institutes of Polity« (wie Anm. 147), S. 56.

198) Siehe oben Anm. 190.

199) Zu den Konnotationen von *labor* s. OEXLE 1978 (wie Anm. 2), S. 30 mit Anm. 182 und 183.

200) Über dieses Thema in Antike und Neuzeit vgl. K. ROTHE, Art. »Herrschaft und Knechtschaft«. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie 3, 1974, Sp. 1088–1096; H. MAYER, Herrschaft und Knechtschaft. Hegels Deutung, ihre literarischen Ursprünge und Folgen. In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 15 (1971), S. 251–279, bes. S. 256ff.

201) Augustinus, De civitate Dei XIX, 14 (wie Anm. 68), S. 399. Über einige frühmittelalterliche Anklänge (Boethius, Odo von Cluny): OEXLE 1978 (wie Anm. 2), S. 31.

202) Hier zitiert nach der Hs., s. OEXLE 1978 (wie Anm. 2), S. 30.

203) Gregor d. Gr., Moralia 21, 15, 22, MIGNE, PL 76, Sp. 203; ebenso Regula pastoralis II, 6 ebd. 77, Sp. 34.

204) Isidor, Sententiarum libri tres III, 47, MIGNE, PL 83, Sp. 717. Zum antiken Hintergrund dieser Auffassung ROTHE (wie Anm. 200), Sp. 1088ff.

schoben²⁰⁵). Dies war etwas Neues und darf als epochemachend bezeichnet werden, was an dieser Stelle nicht näher ausgeführt werden kann. In der Geschichte der Reflexion über den Sinn und den Wert der körperlichen Arbeit, welche immer mit dem Stände-Denken aufs engste verbunden war²⁰⁶), bezeichnet die funktionale Dreiteilung eine Entdeckung, die in Erinnerung an die Beurteilung der Arbeit im frühen Christentum als eine Wieder-Entdeckung²⁰⁷) bezeichnet werden muß: »La promotion du travail comme valeur«²⁰⁸). Dies bleibt ein Charakteristikum des Schemas der funktionalen Dreiteilung bis zum Beginn der Moderne²⁰⁹).

Natürlich ist auch im Hinblick auf diese der funktionalen Dreiteilung eigentümlichen Deutungen und Bewertungen der Tätigkeiten von »Ritter« und »Bauer« zu bedenken, daß es sich um Äußerungen von Mönchen und Bischöfen, also von Angehörigen des *ordo* der *oratores*, handelt. Die *laboratores* bleiben für uns stumm, und auch die *bellatores* reden nicht von sich selbst. Dies läßt es immer wieder als plausibel erscheinen, in Anlehnung an den modernen Ideologie-Begriff²¹⁰) die *bellatores* und *milites* des 11. Jahrhunderts als Objekte klerikaler Deutungen oder gar Manipulationen darzustellen²¹¹). In ähnlicher Weise hat jüngst J. Le Goff festgestellt, daß in der funktionalen Dreiteilung zu Beginn des 11. Jahrhunderts zwar eine neue Wertung der Arbeit sichtbar werde, daß dies aber gewissermaßen »gegen den eigentlichen Willen der Urheber« erfolgt sei²¹²). Gegenüber solchen Annahmen, die wiederum im Banne des modernen Ideologie-Problems stehen, sei auf einige Überlegungen verwiesen, in denen jüngst A. J. Gurjewitsch gerade zum Thema der funktionalen Dreiteilung Stellung genommen hat²¹³). Bezugnehmend auf die Unterscheidung von »Culture populaire« und »Culture cléricale«, gab Gurjewitsch zu bedenken, ob es sich hier wirklich immer um »two cultural traditions, so different in both origin and composition« gehandelt habe, oder ob nicht auch manches dafür spricht, daß im frühen und hohen Mittelalter »learned and popular cultures represented different traditions within the context of one culture«. Und er schließt die Vermutung an, für die in der Tat vieles spricht, »that the dialogue-conflict of both traditions, which were

205) So bereits OEXLE 1978 (wie Anm. 2), S. 27 ff. Die von J. FRIED, Über den Universalismus der Freiheit im Mittelalter. In: Historische Zeitschrift 240 (1985), S. 324 Anm. 42 dagegen erhobene Einwände beruhen auf Mißverständnissen. Indem Adalbero das Leben der beiden laikalen Stände der *lex humana* unterordnet (Carmen v. 276 f., CAROZZI S. 20), leugnet er natürlich nicht, daß die soziale Ordnung von Gott gesetzt sei; dies ist ja Voraussetzung allen ständischen Denkens. Wohl aber leugnet er, daß die Ungleichheit von *nobilis* (*dominus*) und *servus* eine Konsequenz göttlicher Strafe sei.

206) Siehe oben S. 77 f. über Plato. Vgl. OEXLE (wie Anm. 6), Abschnitte III/3, IV/1, V/4.

207) Ebd., Abschnitt IV/1.

208) LE GOFF (wie Anm. 11), S. 1204.

209) Ebd., S. 1206, 1208.

210) Siehe oben S. 68 ff. und S. 80 ff.

211) In diesem Sinne hat man jüngst die Idee des Rittertums als »kirchliche« Ideologie, als Ergebnis eines »kirchlichen Zugriffs auf die Waffenträger«, einer »massiven Ideologisierung«, einer »Fremdbestimmung der Waffenträger ... seitens kirchlicher Kräfte« sehen wollen: ALTHOFF (wie Anm. 156), S. 331 f.

212) LE GOFF (wie Anm. 11), S. 1204.

213) GUREVICH (wie Anm. 44), S. 183 ff. in Auseinandersetzung mit der Deutung der Geschichte der funktionalen Dreiteilung durch G. DUBY (wie Anm. 11).

constantly interacting and opposing one another, formed the basis of the cultural and religious development of the West in that period; they can only be properly understood in correlation to one another«²¹⁴). Für die Beurteilung der funktionalen Dreiteilung und ihrer Zeugnisse monastischer oder klerikaler Provenienz bedeutet dies aber, daß sie in einen größeren Zusammenhang gestellt werden muß: »The idea that a part is organically included in a whole, that each individual social rank is included in a society which is an indissoluble unity, a kind of ›body‹, all the members of which mutually supplement and support each other and are vitally important to the whole, was undoubtedly exploited by the clergy. But this idea was scarcely the property or creation of the theoreticians of the Middle Ages alone, rather it had been broadcast universally in all categories of collective consciousness«²¹⁵). Man könnte auch sagen: das Stände-Denken war im frühen und hohen Mittelalter eine »Sinnwelt«, die gewissermaßen von jedermann »bewohnt« wurde²¹⁶). Dies bedeutet keineswegs, daß deshalb die Möglichkeit einer Nutzung des Stände-Denkens und seiner Schemata und Metaphern im Sinne der Interessen einer einzelnen Gruppe und ihrer Vertreter, nämlich des Klerus, ausgeschlossen wäre²¹⁷). Es geht nur darum, daß diese Möglichkeit »ideologischer« Verwendungen nicht von vornherein und generell als die einzige Form der Verwendung solcher Schemata angenommen wird, sondern daß außerdem die Möglichkeit bedacht wird, daß in solchen Schemata auch Menschen, die nicht zum Klerus gehörten, sich selbst erkannten, daß also auch die funktionale Dreiteilung Elemente der Selbstdeutung, des geschichtlichen und des sozialen Selbstverständnisses der *bellatores* und der *laboratores* zum Ausdruck bringen konnte²¹⁸).

V. NEUE STÄNDE DES 12. JAHRHUNDERTS UND IHRE DEUTUNG

Mit den bisherigen Überlegungen sollten verschiedene Aspekte beleuchtet werden, die sich in der Frage nach dem Verhältnis von »Wirklichkeit« und »Wissen« erkennen lassen: die Hervorbringung von »Wirklichkeit« durch Schemata ihrer Deutung; die Hervorbringung von Schemata, weil eine bestehende »Wirklichkeit« der Deutung bedarf; die Bündelung und Pointierung von Elementen wahrgenommener Wirklichkeit in den Schemata ihrer Deutung. In

214) GUREVICH (wie Anm. 44), S. 185. In diesem Sinne kann man auch die Ergebnisse des Buches von J. LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, 1981, verstehen.

215) GUREVICH (wie Anm. 44), S. 186. Die Bemerkung richtet sich gegen die Wertung der funktionalen Dreiteilung bei G. DUBY: »And if we concur with this view, then perhaps some of the assertions in Duby's book about the link between the trifunctional scheme and the feudal revolution and the need for the ruling class to keep the masses in check should be formulated in a more guarded and hypothetical form; for, if such a link did exist, then it was scarcely so direct and immediate« (ebd.).

216) Vgl. BERGER-LUCKMANN (wie Anm. 20), S. 132ff.

217) Siehe oben S. 74 Anm. 43 und S. 83.

218) Auf die Frage der Verbreitung des Schemas der funktionalen Dreiteilung (u. a. Streitschriften, Predigten) kann hier nicht eingegangen werden, vgl. OEXLE 1978 (wie Anm. 2), S. 49 mit Anm. 298; DERS. (wie Anm. 13), S. 635ff.

der frühen Geschichte des Schemas der funktionalen Dreiteilung ist auch zu erkennen, wie Deutungsschemata in politisch-sozialen Kontroversen als Argumente eingesetzt wurden²¹⁹⁾. Auch in anderem Zusammenhang kann man die Wirksamkeit der funktionalen Dreiteilung erkennen. So hatte sich Bernhard von Clairvaux in seiner Rechtfertigung der geistlichen Ritterorden (»De laude novae militiae«, kurz vor 1136) damit auseinandersetzen, daß die Lebensform der Templer auf Ablehnung stieß, weil sie aus einer Verbindung »ritterlicher und monastischer Elemente« bestand, also die Grenze zwischen spiritueller und profaner Militia, zwischen den *oratores* und den *bellatores* einebene, was »nach den Vorstellungen der Zeitgenossen« gegen die Ordnung, gegen jeglichen *ordo* verstieß²²⁰⁾. Es ließen sich andere Beispiele anfügen, anhand deren die Wirksamkeit und Wirklichkeit von Deutungsschemata in diesem Sinne zu demonstrieren ist, weil Gruppen sich selbst definierten und ihre Ziele und Absichten verdeutlichten, indem sie Deutungsschemata sich zu eigen machten oder in Frage stellten, eigene Schemata denen anderer entgegenstellten, das Verhalten anderer mit solchen Schemata kritisierten. Es lohnte sich, einmal zusammenfassend darzustellen, in welchem Maße geistige und soziale Auseinandersetzungen im Mittelalter in Form von Auseinandersetzungen über Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit geführt worden sind. Hier sei nur daran erinnert, daß der Streit um die Laienpredigt im ausgehenden 12. und im 13. Jahrhundert sich an den älteren Deutungen des *ordo laicorum* entzündete²²¹⁾ und daß noch der Mendikantenstreit der fünfziger und sechziger Jahre des 13. Jahrhunderts über das Predigtrecht und die Seelsorgstätigkeit der Bettelorden unter anderem auch in Form einer Auseinandersetzung über die Stände und die Hierarchielehre des Pseudo-Dionysius Areopagita geführt wurde²²²⁾.

In den Überlegungen der beiden folgenden Abschnitte geht es indessen um den Sachverhalt, daß neue soziale Wirklichkeit nicht immer in neuen Schemata Ausdruck fand, ja, daß schließlich sogar allgemein verbreitete Schemata ignoriert wurden, weil eine neue Wirklichkeit entstehen sollte.

Das Schema der funktionalen Dreiteilung hat seit der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts und im 12. Jahrhundert eine weite Verbreitung erfahren und wurde dabei in verschiedene sprachliche Fassungen gebracht²²³⁾. Bekanntlich kam es aber im 11. und 12. Jahrhundert auf Grund vielschichtiger geistiger, sozialer und ökonomischer Veränderungen zu neuen Ständebildungen. Zum einen war etwas Neues die Entstehung einer Schicht von Menschen, die in der Stadt lebten und deren Existenz von körperlicher Arbeit definiert wurde, die Gesamtheit der

219) Siehe oben Abschnitt IV/1 über die Polemik Adalberos von Laon gegen die Cluniacenser und die Auseinandersetzung Gerhards von Cambrai mit dem Problem der von Bischöfen aufgestellten und befehligten Milizen.

220) FLECKENSTEIN (wie Anm. 98), S. 17. Siehe oben im Text bei Anm. 144.

221) ZERFASS (wie Anm. 107), bes. S. 178 ff.

222) Y. CONGAR, Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII^e siècle et le début du XIV^e. In: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age 36 (1961), S. 35–151; ZERFASS (wie Anm. 107), S. 321 ff. und 328 ff.

223) OEXLE 1978 (wie Anm. 2), S. 49 f.

stadtsässigen Handwerker und Kaufleute, der Stadt-»Bürger«, deren politisch-soziale »Form« die städtische, die »bürgerliche« Gemeinde wurde²²⁴). Zum anderen entstand im Lauf des 12. Jahrhunderts eine Schicht der Gelehrten, der Studierten, der Intellektuellen, mit deren Erscheinen die Anfänge der europäischen Universität verknüpft sind²²⁵).

Immer wieder hat man im 12. Jahrhundert (und auch später) den Versuch gemacht, das neue städtische »Bürgertum«, die Handwerker und Kaufleute in ihrer Gesamtheit dem Schema der funktionalen Dreiteilung anzugliedern, den *milites* und den *agricolae* also die *negotiatores* und die verschiedenen Gruppen von *operarii* an die Seite zu stellen²²⁶) und damit die Dreiteilung zu einer funktionalen Vierteilung umzuformen. Die Einzelheiten, die besonderen Umstände und die Typen solcher Versuche sind noch wenig erforscht²²⁷). Im ganzen haben sich solche Ansätze, die neuen Stadtbewohner, die durch freie Arbeit definierten Kaufleute und Handwerker als einen eigenen Stand zu definieren, nicht durchgesetzt. Auch die Zukunft gehörte der funktionalen Dreiteilung, deren große Verbreitung in der Literatur des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit erst noch bevorstand²²⁸). In der Kunst hat sie erst im 16. Jahrhundert ihre größte Verbreitung gefunden²²⁹); und den Höhepunkt seiner sozial- und verfassungsgeschichtlichen Wirkung, nämlich die Entstehung eines »Dritten Standes« im Sinne politischer Ständebildungen, hatte das Schema ebenfalls noch vor sich²³⁰). Obwohl es also, ungeachtet der Entstehung eines Stadtbürgertums, bei einer funktionalen Dreiteilung blieb, darf festgestellt werden, daß die Zusammenfassung von Bauern und Stadtbewohnern in einem Stand, dem in Frankreich später so genannten »Dritten Stand«²³¹), deswegen keineswegs inhaltsleer und ohne Wirklichkeitsbezug gewesen ist. Vielmehr bringt sie durchaus etwas Reales zum Ausdruck: das Vorhandensein einer Bevölke-

224) Vgl. O. BRUNNER, Stadt und Bürgertum in der europäischen Geschichte. In: DERS., Neue Wege (wie Anm. 74), S. 213–224; E. ENNEN, Die europäische Stadt des Mittelalters, 2. Aufl. 1975.

225) J. LE GOFF, Les intellectuels au Moyen Age, 1957; A. B. COBBAN, The Medieval Universities: their development and organization, 1975; P. WEIMAR (Hg.), Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert (Zürcher Hochschulforum 2), 1981; O. G. OEXLE, Alteuropäische Voraussetzungen des Bildungsbürgertums – Universitäten, Gelehrte und Studierende. In: W. CONZE–J. KOCKA (Hg.), Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert 1 (Industrielle Welt 38), 1985, S. 29–78.

226) Ein frühes Beispiel: Bernhard von Clairvaux, Predigt an den Klerus von Köln (1147), bei Gaufrid von Auxerre, Declamationes c. 10, in: MIGNE, PL 184, Sp. 443. Ein ps.-bedanischer Text »De quatuor ordinibus«, mit der Unterscheidung und Bestimmung von *oratores*, *defensores (milites)*, *mercatores* und *laboratores* ebd. 94, Sp. 556f., stammt vermutlich ebenfalls aus dem 12. Jahrhundert.

227) Dazu LE GOFF (wie Anm. 11), S. 1209f. mit Hinweisen zu neueren Forschungsansätzen und -kontroversen.

228) Reiches, noch nicht ausgeschöpftes Material bietet R. MOHL, The Three Estates in Medieval and Renaissance Literature, 1933; ferner NICCOLI (wie Anm. 11), S. 23ff., 35ff., 44ff.

229) Dazu NICCOLI (wie Anm. 11) und der Beitrag von T. und R. WOHLFEIL in dem oben Anm. 1 genannten Sammelband.

230) Vgl. OEXLE (wie Anm. 6), Abschnitt V/6 mit der dort angegebenen Lit.

231) Über die *tres status totius regni* in Frankreich sowie den Begriff des »Dritten Standes« (*tiers état*, *tiers membre*), der seit Beginn des 15. Jahrhunderts begegnet: OEXLE ebd. und DERS. (wie Anm. 1).

rungsschicht, deren soziale und wirtschaftliche Existenz durch Arbeit bestimmt war. In der Geschichte des Okzidents was dies etwas Neues²³²⁾.

Ebenso kennzeichnend für das 12. Jahrhundert ist das Erscheinen des Gelehrten und Studierenden, des Berufswissenschaftlers und des wissenschaftlich geschulten Praktikers als einer historisch-sozialen Figur. Über die Bedingungen und Voraussetzungen des Vorgangs ist hier nicht zu sprechen, wir fragen lediglich danach, ob und wie dieses neue Phänomen im Bewußtsein dieser Menschen selbst wie auch ihrer Mitlebenden wahrgenommen wurde. Es gab auch hier den Versuch, einer älteren Dreiteilung einen vierten Stand anzufügen, doch geschah das erst in der Frühen Neuzeit, als man der reformatorischen Ständetrias von *ordo* oder *status ecclesiasticus*, *politicus* und *oeconomicus*²³³⁾ einen *ordo* oder *status scholasticus* an die Seite stellte²³⁴⁾. Im 12. Jahrhundert hingegen wurde ein anderer Weg eingeschlagen. Man hat schon im 12. Jahrhundert die neuen Gelehrten und Studierenden durchaus als etwas Eigenständiges, als eigene Schicht oder als »Stand« begriffen, sie deshalb unter einem einheitlichen Oberbegriff zusammengefaßt, dem man mit einem Gegen-Begriff wiederum den »Rest« gegenüberstellte, der weder gelehrt war noch studiert hatte – dies jedoch nicht in der Schöpfung neuer Wörter und Begriffe, sondern mittels der Umdeutung alter und längst bekannter: von *clericus* und *laicus*. Seit dem 12. Jahrhundert meinte *clericus* nicht mehr nur den durch die Weihe vom Laien unterschiedenen Träger eines geistlichen Amtes, es meinte jetzt auch einen, der tüchtig studiert hat, den *valenter litteratus*, ungeachtet seines sonstigen Standes (*ordo*) oder seiner sonstigen Lebensweise (*habitus*)²³⁵⁾. Die Grundlage dieses Bedeutungswandels von *clericus* bot bekanntlich die Tatsache, daß schon immer die Kleriker neben den Mönchen, oder richtiger: die mit Einschluß der Mönche als Stand definierten *clerici*²³⁶⁾ die Schriftkundigen stellten, im 12. Jahrhundert dann auch der Umstand, daß im Zeichen zunehmender regionaler Mobilität der Studierenden der Status des Klerikers jenes Mindestmaß an Schutz bieten konnte, dessen der ortsfremde Studierende und Scholar so dringend bedurfte.

Gleichwohl war schon im 12. Jahrhundert die einfache Gleichsetzung des gelehrten *clericus* mit dem Geistlichen nicht mehr möglich, gewann das Wort *clericus* sogleich mit seinem neuen

232) Dies betonte HINTZE (wie Anm. 90), S. 173.

233) Diese Ständeteilung geht zurück auf Martin Luther, vgl. W. MAURER, Luthers Lehre von den drei Hierarchien und ihr mittelalterlicher Hintergrund (Bayer. Akad. der Wiss., Phil.-hist. Kl., Sitzungsberichte 4), 1970; R. SCHWARZ, Luthers Lehre von den drei Ständen und die drei Dimensionen der Ethik. In: Lutherjahrbuch 45 (1978), S. 15–34; DERS., Ecclesia, oeconomia, politia. Sozialgeschichtliche und fundamentelethische Aspekte der protestantischen Drei-Stände-Theorie. In: H. RENZ–F. W. GRAF (Hg.), Troeltsch-Studien 3 (1984), S. 78–88.

234) U. ENGELHARDT, »Bildungsbürgertum«. Begriffs- und Dogmengeschichte eines Etiketts. In: Industrielle Welt 43 (1986), S. 44 ff.

235) So schon um 1115 Rupert von Deutz, in: MIGNE, PL 169, Sp. 203 f. Zum ganzen Thema P. CLASSEN, Die Hohen Schulen und die Gesellschaft im 12. Jahrhundert. In: ArchKultur 48 (1966), S. 155–180, 171 ff.; SCHNEIDER, Das Wort *idiota* im mittelalterlichen Latein (wie Anm. 106); K. SCHREINER, Laienbildung als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft. In: ZHF 11 (1984), S. 257–354, 327 ff.

236) Siehe oben das Zitat aus dem »Dekret«, bei Anm. 112.

Sinn eine eigenständige Bedeutung. Entsprechend wurde auch schon im 12. Jahrhundert der Begriff des »Laien« neu definiert: *laicus* bezeichnete jetzt auch den Nicht-Fachkundigen, den nicht fachmäßig Geschulten und Ausgebildeten²³⁷). Diese aus dem 12. Jahrhundert stammenden neuen Bedeutungen von *clericus* und *laicus* haben sich im Sprachbrauch bis heute erhalten²³⁸). Bemerkenswert ist auch, wie abermals schon im 12. Jahrhundert die neuen *clerici* mit den älteren Ständen, mit Priester und Ritter in Konkurrenz traten²³⁹). Es setzte sich die Auffassung durch, daß *arma* und *litterae* gleichrangige Lebensbereiche bezeichneten, weil die *litteralis scientia* »adelt«²⁴⁰). Die neuen *clerici* standen gewissermaßen »quer« zu den älteren *ordines*, weil jedermann, der Adlige ebenso wie der *pauper*, ein Gelehrter und zumindest ein Studierender werden konnte. Gleichwohl ist die Bestimmung der neuen *clerici* als Stand nicht nur wegen der Übernahme der älteren Ständebezeichnungen der *duo genera Christianorum* deutlich, sondern auch im Blick auf die soziale Wirklichkeit: durch das ausgeprägte Selbstbewußtsein dieser Gelehrten und Studierten, durch ihren eigentümlichen Habitus und ihre Verhaltensformen und nicht zuletzt auch durch die neue und spezifische Denkform ihrer Wissenschaft, das »scholastische« Denken, das in der europäischen Wissenschaftsgeschichte eine eigene Epoche bezeichnet²⁴¹). All dies wurde von der Umwelt nicht nur erkannt, sondern auch anerkannt, welche die Wertschätzung der neuen geistigen und wissenschaftlichen Arbeit teilte und den *clericus* neuer Art als neue gesellschaftliche Leitfigur gelten ließ.

VI. DIE INFRAGESTELLUNG STÄNDISCHER DEUTUNGEN DER WIRKLICHKEIT IM HOCHMITTELALTER

Zur selben Zeit wurde in der Bewegung der freiwilligen, religiös begründeten Armut alles ständische Denken und wurden damit auch alle Deutungsschemata in Frage gestellt. Dieses Aufeinanderprallen gegensätzlicher Auffassungen von der Ordnung der Welt, der Gesellschaft und von der Aufgabe des einzelnen Menschen zeigt exemplarisch der vielzitierte Briefwechsel zwischen der kaum bekannten Tenxwind von Andernach und der hochberühmten Hildegard von Bingen, 1148/50²⁴²). Respektvoll im Ton, in der Sache jedoch unnachsichtig, kritisierte Tenxwind die ständische Exklusivität des Konvents der Hildegard, welche Nichtadlige (*ignobiles*) und weniger Reiche (*minus ditati*) abwies. Tenxwind erinnerte daran, daß Christus

237) OEXLE (wie Anm. 225), S. 76 ff.

238) Vgl. die entsprechenden Bedeutungen von franz. *clerc* (*lettré, savant, expert, intellectuel*; auch *employé* im Sinn von *secrétaire*) und von engl. *clerk*.

239) Im 12. Jahrhundert wurden Juristen als »Priester des Rechts« bezeichnet (*iuris interpretes iuris sacerdotes*), E. H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies*, 1957, S. 118 mit Anm. 89.

240) Philipp von Harvengt (gest. 1183), ep. 16, in: MIGNE, PL 203, Sp. 149.

241) OEXLE (wie Anm. 225), S. 40 ff., 66 ff.

242) A. HAVERKAMP, Tenxwind von Andernach und Hildegard von Bingen. Zwei »Weltanschauungen« in der Mitte des 12. Jahrhunderts. In: *Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter* (wie Anm. 9), S. 515–548, mit Edition der Texte S. 543 ff.

»Fischer, Niedrige und Arme« zu Aposteln gemacht, daß Gott nicht die »Hochmächtigen und Hochedlen« erwählt habe, sondern das »Niedrige und Verachtete« (1 Kor 1,26 ff.), und daß es bei Gott kein Ansehen der Person gebe (Röm 2,11; vgl. Apg 10,34)²⁴³. Sie erhielt als Antwort die ganz und gar dem Ständedenken entsprechende und aus der Tradition der Kirchenväter konzipierte Zurechtweisung, daß Gott darüber befinde, daß nicht der geringere Stand sich über den höheren erhebe (*quod minor ordo super superiorem non ascendat*), wie dies Satan und der erste Mensch getan hätten; daß die Schöpfungsordnung eine gegliederte und gestufte sei, was auch die Ordnung der Tierwelt zeige (*quis homo congregat omnem gregem suum in unum stabulum scilicet boves, asinos, oves, hedos ita quod non discrepant se?*), eine Schöpfungsordnung, der die Engelshierarchien ebenso gehorchen wie die *ordines* der Menschen: *Ideo et discretio sit in hoc, ne diuersus populus in unum gregem congregatus in superbia elationis et in ignominia diuersitatis dissipetur, et precipue, ne honestas morum ibi dirumpatur, cum se inuicem odio dilaniant quando altior ordo super inferiorem cadit, et quando inferior super altiorem ascendit, quia Deus discernit populum in terra sicut et in celo, uidelicet etiam angelos, archangelos, thronos, dominationes, cherubin et seraphyn discernens*. Gott liebe alle, *sed tamen equalia nomina non habent*. Dies sei der Sinn des *ordo*, daß jeder seine Grenzen erkenne: *Bonum est, ne homo montem apprehendat, quem mouere non poterit, sed in ualle subsistat, paulatim discens, quod capere potest*²⁴⁴.

In der Tat: Hier stehen sich, wie A. Haverkamp jüngst urteilte, zwei »Weltanschauungen« gegenüber, die »religiös und sozial höchst unterschiedlich verwurzelt sind«²⁴⁵. Man kann sie mit Haverkamp näher bezeichnen im Sinne eines Gegensatzes zwischen neutestamentlich begründetem Denken und »Leitvorstellungen«, die »noch stark den Grundgedanken des Alten Testaments verhaftet« sind, dem Gottesbild des *deus potens*, den sozialen Leitgedanken von »Furcht und Ehrerbietung, Dienst und Gehorsam«, Herrschaft und Unterordnung²⁴⁶. Man könnte den Gegensatz auch bestimmen in der Gegenüberstellung von neutestamentlichem Denken und seiner Infragestellung jeglicher Ständeordnung einerseits, der *Ordo-Reflexion* antiker Art andererseits, wie sie dem Mittelalter durch Augustinus, Pseudo-Dionys, Gregor den Großen und Isidor von Sevilla vermittelt wurde²⁴⁷. Der Antwortbrief der Hildegard von Bingen bietet geradezu ein Kompendium dieser antiken und patristischen Sichtweise der ständisch gegliederten Welt und ihrer Begründungen.

Deren Gültigkeit ist im Lauf der Entfaltung der Armutsbewegung des Hochmittelalters immer radikaler in Frage gestellt worden. Dies war indessen nicht selbstverständlich. In seinem eindrucksvollen Buch über Franziskus von Assisi hat R. Manselli sehr anschaulich gemacht²⁴⁸, wie schwer es Franziskus gefallen ist, die von ihm lange Jahre hindurch nur undeutlich geahnte

243) Ebd., S. 544f.

244) Ebd., S. 547f.

245) Ebd., S. 539.

246) Ebd., S. 540f.

247) Siehe oben Anm. 3, 4, 203 und 204. Vgl. OEXLE (wie Anm. 6), Abschnitte IV und V.

248) R. MANSELLI, Franziskus, 1984, bes. S. 42ff., 61ff., 71ff.

Form eines neuen Lebens *secundum formam sancti Evangelii*, seine eigene Lebensform also, zu finden und gegen die herrschenden ständischen Deutungen durchzusetzen, denen zufolge der Mensch nur als Priester und Kleriker oder als Mönch oder als Laie leben könne. In der Tat: Erst im Blick auf die von der Tradition vermittelten und als gültig erachteten ständischen Deutungen der Welt und der Gesellschaft können wir die geistige und spirituelle Kraft des Franziskus ganz erkennen, wie sie in jenem Selbstbekenntnis seines Testaments aufscheint, in jenem Satz, der den Durchbruch zu der neuen, ihm zubestimmten *forma vivendi* bezeichnet – »niemand zeigte mir, was ich tun sollte«²⁴⁹). Hier wird sehr deutlich, welche Macht die Schemata des Ständedenkens über den einzelnen ausübten und welcher Kraft es bedurfte, um sich ihnen zu entziehen. Die Konsequenz der neuen Lebensausrichtung bei Franziskus war es, immer ein »Minderer« (*minor*) zu sein und so von vornherein jegliche ständische Ordnung sogleich zu unterlaufen. *Sint minores et subditi omnibus, qui in eadem domo sunt*, gebot Franziskus den Brüdern²⁵⁰), und er sagt von ihnen und sich selbst, wiederum im Rückblick des Testaments: *Et eramus idiotae et subditi omnibus*²⁵¹). Es ist dies die prägnanteste Zusammenfassung seiner Lebensmaxime. In der freiwilligen Annahme der Rolle des »Idioten«, das heißt eines Menschen, der auf die Geltendmachung jener Macht und jenes Ranges verzichtet, die ihm Bildung und Intelligenz verschaffen könnten, hat Franziskus vor allem den neuen Stand der Gelehrten und Studierten in Frage gestellt, die sich zu seiner Zeit an den soeben entstandenen Universitäten tummelten²⁵²). Die Kraft dieser Infragestellung des Ständedenkens und die Authentizität ihrer Ausrichtung an den Lebensnormen des Neuen Testaments erweist sich andererseits darin, daß Franziskus gleichwohl die ständische Ordnung nicht bekämpft, sondern jegliche Art von Stand und alle Stände bestehen läßt²⁵³): alle *ordines* des Klerus, alle Mönche, alle *pauperes, reges et principes, laboratores et agricolae, servi et domini, omnes virgines et continentes et maritatae*, alle *laici* und so weiter; so heißt es in der *Regula non bullata*, die hier ebenfalls ein Kompendium älterer Deutungsschemata bietet²⁵⁴). Allen diesen *ordines* stehen die *fratres minores* gegenüber,

249) Testament 14/15, hg. C. ESSER, *Opuscula sancti patris Francisci Assisiensis* (Bibliotheca franciscana ascetica Medii Aevi 12), 1978, S. 310.

250) *Regula non bullata* c. 7, 2, ebd., S. 253.

251) Testament 19, ebd. S. 311.

252) Darüber O. G. OEXLE, Armut und Armenfürsorge um 1200. Ein Beitrag zum Verständnis der freiwilligen Armut bei Elisabeth von Thüringen. In: Sankt Elisabeth, Fürstin – Dienerin – Heilige, 1981, S. 78–100, 80f.

253) Über die Dialektik zwischen der Aufhebung aller Stände, der Norm des »Bleibens in seinem Stand« und der Begründung neuer Stände im Neuen Testament: OEXLE (wie Anm. 6), Abschnitt IV.

254) *Regula non bullata* c. 23, 7, ESSER (wie Anm. 249), S. 290f.: *Et Domino Deo universos intra sanctam ecclesiam catholicam et apostolicam servire volentes et omnes sequentes ordines: sacerdotes, diaconos, subdiaconos, acolythos, exorcistas, lectores, ostiarios et omnes clericos, universos religiosos et religiosas, omnes conversos et parvulos, pauperes et egenos, reges et principes, laboratores et agricolas, servos et dominos, omnes virgines et continentes et maritatas, laicos, masculos et feminas, omnes infantes, adolescentes, iuvenes et senes, sanos et infirmos, omnes pusillos et magnos, et omnes populos, gentes, tribus et linguas, omnes nationes et omnes homines ubicumque terrarum, qui sunt et erunt, humiliter, rogamus et supplicamus nos omnes fratres minores, servi inutiles, ut omnes in vera fide et poenitentia perseveremus, quia aliter nullus salvari potest.*

nicht als ein neuer Stand, sondern in der Lebensform der grundsätzlichen Unterbietung und Infragestellung allen ständischen Wesens.

Wie die freiwillige Identifikation mit den unfreiwillig Armen den Menschen aus allen ständischen Ordnungen hinauswarf, ihn zum »Idioten« machte, ja sogar dem Vorwurf der Geistesgestörtheit aussetzte, zeigt zur selben Zeit auch das Leben der Elisabeth von Thüringen. Wir wissen, daß Elisabeth nach dem Tod ihres Gatten wegen ihrer unständischen, auf die Armen hin ausgerichteten Lebensweise von ihren Verwandten als unzurechnungsfähig beurteilt, finanziell abgefunden und nach Marburg abgeschoben wurde. Denn diese Lebensweise wurde, im wahrsten Sinne des Wortes, als unanständig empfunden, und Elisabeths Verbleiben in Thüringen hätte die Verwandten und den ganzen Landgrafenhof unausgesetzt kompromittiert²⁵⁵).

Solche Denkformen und Lebensformen einzelner, wie sie uns bei Tenxwind, Franziskus und Elisabeth begegnen, machen uns aufmerksam auf die polaren Spannungen zwischen dem Ständedenken und der Aufhebung ständischer Deutungen der Gesellschaft, die für die Geschichte des Mittelalters so bedeutsam geworden sind. Es ist von großer Bedeutung, daß diese Polarität, wie oben schon mehrfach erwähnt, bereits in den Schriften des Neuen Testaments begründet ist. Hier sind nämlich einerseits wichtige Elemente des antiken Ständedenkens aufgenommen, zum Beispiel die oben mehrfach erwähnte Metapher der *militia* oder auch die Körpermetapher, die Paulus für seine Deutung der christlichen Gemeinde verwendet hat (1 Kor 12). Andererseits finden wir aber auch grundsätzliche Absagen an die Ständenormen der griechisch-römischen Antike und das Ständedenken überhaupt²⁵⁶: in der radikalen Verurteilung des Besitzes und der positiven Bewertung der Armut sowie der körperlichen Arbeit; in der Tatsache der Berufung von Fischern und der Seligpreisung von *pauperes*, Dirnen und Zöllnern; in der Betonung des Berufenseins jedes einzelnen Menschen, ungeachtet seines Standes²⁵⁷; in der Bedeutsamkeit, die von daher auch den alltäglichsten und niedrigsten Berufen, Ständen, Schauplätzen und Lebensformen zukommt²⁵⁸; in der zugleich »verborgenen und realen«, das heißt sakramental und eschatologisch realen Aufhebung aller Stände, sogar der »natürlichen« von Mann und Frau, wie Paulus in seinem Brief an die Galater feststellt²⁵⁹). Diese im Neuen Testament selbst angelegte polare Spannung bestimmte in immer wieder anderer

255) M. WERNER, Die Heilige Elisabeth und die Anfänge des Deutschen Ordens in Marburg. In: Marburger Geschichte, hg. E. DETTMERING und R. GRENZ, 1980, S. 121–164, 122ff.; OEXLE (wie Anm. 252), S. 80f.

256) OEXLE (wie Anm. 6), Abschnitt IV.

257) Der zentrale Text dafür ist die Berufung des »Zöllners« (*homo sedens in teloneo*) Matthäus, Mt 9,9; man vergleiche damit die Verurteilung des Berufs des Zöllners (*portitor*) und seine Einordnung unter die diffamierten Berufe (*artificia et quaestus sordidi*) bei Cicero, De off. I, 42 (150).

258) Dazu unübertroffen klar E. AUERBACH, Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur, 2. Aufl. 1959, bes. S. 43ff.

259) Gal 3,28: *non est Iudaeus neque Graecus, non est servus neque liber, non est masculus et femina; omnes enim vos unus estis in Christo Iesu.* Dazu H. SCHLIER, Der Brief an die Galater, 4. Aufl. 1965, S. 174f. (hier das Zitat).

Weise das soziale Denken der folgenden Jahrhunderte. Sie wurde zusätzlich akzentuiert durch die Rezeption des antiken Ständedenkens und *ordo*-Denkens bei den Kirchenvätern und abermals durch die Rezeption der aristotelischen Philosophie im 12. und 13. Jahrhundert. Darauf kann hier nicht näher eingegangen werden.

Es ist aber abschließend auf eine weitere derartige polare Spannung hinzuweisen, deren Anfänge zwar nach dem von uns betrachteten Zeitraum des frühen und hohen Mittelalters liegen, die aber gleichwohl im Hinblick auf unser Thema bedeutsam ist, und zwar in mehrfacher Weise. Gemeint ist der Gegensatz zwischen dem »realistischen« Denken und dem »nominalistischen« im Spätmittelalter²⁶⁰.

VII. DER SPÄTMITTELALTERLICHE NOMINALISMUS UND SEINE FOLGEN IN DER GESCHICHTE STÄNDISCHER DEUTUNGSSCHEMATA UND IHRER DEUTUNGEN

Der sogenannte Nominalismus²⁶¹ des Spätmittelalters, im 14. und 15. Jahrhundert als »Via moderna« auftretend, ist »zwar noch nicht selbst neuzeitlich in seinen Zügen«; aber er ist »die unerläßliche Voraussetzung« zu einem neuen, zum neuzeitlichen Denken und zum Denken der Moderne. Er ist »gleichsam das Tor, durch das hindurch der Übersritt in eine neue Zeit ermöglicht wird«²⁶², und zwar dadurch, daß er selbst noch ganz und gar von metaphysischen Fragen bestimmt war, sie aber in einer Weise beantwortete, die letztlich zum Ende des metaphysischen Denkens geführt hat. Die Grundlage des neuen Denkens liegt bei Wilhelm von Ockham²⁶³ in seinem vertieften Gottesverständnis, im Gedanken der Allmacht Gottes. Zugleich aber »mußte« Ockhams Begründung des Gedankens der Allmacht Gottes »zum Abschied von eben dieser Gottesvorstellung führen ... – wie die frühneuzeitliche Philosophie bezeugt. ... Die neuen Fragen, die aus diesem Prozeß hervorgingen, zerstörten schließlich jene Voraussetzungen, die sie ermöglicht hatten«²⁶⁴. Gerade dies hat die Wahrnehmung des

260) Zu einer möglichen Verknüpfung der beiden polaren Gegensätze vgl. Th. BOMAN, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, 7. Aufl. 1983.

261) Der Begriff »Nominalismus« gilt vielfach als problematisch, vgl. dazu die (im ganzen allerdings unbefriedigenden) Ausführungen von F. HOFFMANN, Art. »Nominalismus I«. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie 6, 1984, Sp. 874–884. Eine anregende und vielseitige Einführung bietet R. IMBACH (Hg.), Wilhelm von Ockham, Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft, 1984. Neuerdings die umfassenden Darstellungen von W. VOSSENKUHL, Wilhelm von Ockham – Gestalt und Werk. In: O. AICHER – G. GREINDL – W. VOSSENKUHL (Hg.), Wilhelm von Ockham. Das Risiko modern zu denken, 1986, S. 97–179, bes. S. 117 ff. und 141 ff., und von K. FLASCH, Das philosophische Denken im Mittelalter von Augustin zu Machiavelli, 1986, S. 441 ff.

262) H. ROMBACH, Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft 1, 2. Aufl. 1981, S. 80.

263) ROMBACH 1, S. 78 ff.; J. MIETHKE, Ockhams Weg zur Sozialphilosophie, 1969; G. LEFF, William of Ockham. The metamorphosis of scholastic discourse, 1975. Eine sehr gute »Bibliographie raisonnée« bei IMBACH (wie Anm. 261), S. 240 ff.

264) IMBACH (wie Anm. 261), S. 134 f.

sogenannten Nominalismus des Spätmittelalters und seiner epochalen Bedeutung bis auf den heutigen Tag vielfach erschwert, sei es, daß man allein die »destruktiven« Konsequenzen dieses Ansatzes wahrnahm und sie zu bedauern sich gezwungen sah²⁶⁵), oder sei es, daß man sich dagegen sträubte, daß das moderne Denken wesentliche Wurzeln in der mittelalterlichen Theologie hat, was der verbreiteten Deutung des neuzeitlichen Denkens als einer Befreiung von heteronomen Traditionen, als einer »Emanzipation« von der Bevormundung durch Theologie widersprechen würde²⁶⁶) – weil dann ja die Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft nicht als »ein Prozeß aus Erfahrungsdaten« zu verstehen ist, »sondern vor allem und im Grunde« als »ein metaphysisches Ereignis« begriffen werden muß²⁶⁷). Jenseits dieser Divergenzen von Abwertung oder abwertender Nichtbeachtung des spätmittelalterlichen Nominalismus sei hier mit H. Rombach festgehalten, daß dieser Nominalismus als »vielleicht die radikalste Umwälzung in der Philosophiegeschichte seit Platon« gelten kann²⁶⁸).

Dieses Urteil ist nun gerade aus der Sicht des Historikers und im Blick auf das Ständedenken der Antike sowie auf die diesem verwandte Stände-Reflexion des frühen und hohen Mittelalters zu berücksichtigen. Denn Wilhelm von Ockhams These, daß der Intellekt nur das Einzelne zu erkennen vermöge (*singulare intelligitur*²⁶⁹), leitete das Ende des Kosmos-Denkens ein. Mit ihr begann die Preisgabe der Annahme, daß die Welt und ihre Ordnung (*ordo*) als solche in Wahrheit erkennbar sei; und mit ihr begann deshalb auch die Auflösung der Einheit von

265) Über den Nominalismus als bloße Zerstörung der Metaphysik: R. GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit*, 1950, bes. S. 39 ff. (»Die Entstehung des neuzeitlichen Weltbildes«) und G. SIEWERTH, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger* (Horizonte 6), 1959, S. 87 ff., bes. S. 114 ff. Über gleichartige, obwohl natürlich anders begründete protestantische Bewertungen vgl. Ch. T. DAVIS, *Ockham and the Zeitgeist*. In: H. A. OBERMAN (Hg.), *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion* (Studies in Medieval and Reformation Thought 10), 1974, S. 59–65, 60: »On the other hand, devout Protestants have sometimes viewed Ockham and his followers as a cold-hearted band of logic-choppers, symptomatic of the decline of medieval religion. It was the task of Luther, they claim, to reject the perverse cleverness of the nominalist outlook and to fuse thought and feeling again under the aegis of faith.« Vgl. W. J. COURTENAY, *Nominalism and Late Medieval Religion*, ebd. S. 26–59, 32.

266) Dies ist die These von H. BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, 1966; erweiterte und überarbeitete Neuausgabe in vier Teilen, 1973/76, jetzt in 2. und 3. Aufl. 1982/84. Auch hier wirken moderne »Mentalitäten« (s. oben Anm. 79), dahingehend, daß »Religion« und »Wissenschaft« nur als Antagonisten denkbar sind. Vgl. auch W. PANNENBERG, *Die christliche Legitimität der Neuzeit*. In: DERS., *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, 1972, S. 114–128.

267) ROMBACH 1 (wie Anm. 262), S. 112. Vgl. auch die treffende Bemerkung von IMBACH (wie Anm. 261), S. 9: daß Ockhams »konservative Motivation, die eher eine Einschränkung als eine Befreiung der philosophischen Vernunft beabsichtigte«, die »ihre Kraft aus einem unerschütterlichen christlichen Glauben« geschöpft habe, derartige »emanzipatorische Folgen zeitigte und das Denken des Spätmittelalters aus dem dogmatischen Schlummer erweckte«, gehöre zu den »lehrreichsten Paradoxen der Philosophiegeschichte«.

268) ROMBACH 1 (wie Anm. 262), S. 340.

269) Wilhelm von Ockham, *Scriptum in librum primum Sententiarum*, dist. 3, q. VI, hg. St. BROWN und G. GÁL (*Guillelmi de Ockham opera theologica* 2), 1970, S. 492 ff. Zur Erkenntnistheorie Ockhams H. BOEDER, *Topologie der Metaphysik* (Orbis Academicus. Sonderband 5), 1980, S. 313 ff.

Erkenntnis und Ethik im Rahmen einer metaphysisch begründeten Erkenntnis des *ordo*, jener Einheit, die seit Plato und wieder seit Augustinus²⁷⁰⁾ die Reflexion über die Stellung des Menschen in der Welt und in der Vielheit einzelner *ordines* bestimmte. Ockhams These entzog der Deutung der Erkenntnis als einer »Wesens«-Erkenntnis, das heißt als Übereinstimmung des Intellekts mit der Sache²⁷¹⁾ den Boden. Denn seine Betonung der Individualität und der Kontingenz des Wissens bedeutete »die Preisgabe einer intelligiblen Weltordnung, an der sowohl der erkennende Mensch wie auch die Realität teilhätte«²⁷²⁾. Dies nötigte zur Grundlegung einer ganz neuen Art der Erkenntnis, auch einer neuen Weise wissenschaftlichen Denkens: einer Wissenschaft nämlich, die nicht mehr in Anspruch nehmen kann, daß sie Aussagen über die reale Gestalt der Welt zu machen vermag, sondern die sich letztlich nur als ein geordnetes System kohärenter Sätze über Phänomene begreifen kann, deren »Wesen« jedoch grundsätzlich verborgen bleibt. Das Erkannte ist »nur noch« eine Hervorbringung des Geistes, dieses Produkt des Geistes ist das »eigentliche Objekt des Erkennens«²⁷³⁾. Es war damit überhaupt die moderne Frage nach dem Verhältnis von Erkenntnis und Wirklichkeit, nach dem Verhältnis von »Wirklichkeit« und »Wissen« auf den Weg gebracht²⁷⁴⁾.

Dieses Phänomen des spätmittelalterlichen Nominalismus ist in den Ansatz und den Gegenstand dieses Beitrags zur Frage des Verhältnisses von »Wirklichkeit« und »Wissen« in mehrfacher Weise involviert.

(1) Auf der einen Seite hat die Auflösung der Einheit von Metaphysik, Erkenntnislehre und Ethik, die Auflösung jener Einheit, welche die Welt als gestufte Ordnung wahrnahm und daraus die Maximen des Lebens und Handelns für den einzelnen, für Gruppen und »Stände« ableitete, allem Ständedenken und damit auch allen Sozialmetaphern und Deutungsschemata schließlich ganz und gar den Boden entzogen. Ockhams neuer Ansatz »besiegelt den Abschied vom mittelalterlichen Ordnungsgedanken«, weil »Ordnung als Wesenszug der Wirklichkeit ... eine absolute Vernunft« voraussetzt, »in der die Intelligibilität der Wirklichkeit letztlich gründet«²⁷⁵⁾. Über die einzelnen Phasen und den Verlauf dieses Prozesses seit dem 14. Jahrhundert weiß man jedoch noch kaum etwas. In seinem berühmten Buch über »Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen« (1922) hat E. Troeltsch darauf hingewiesen. Er hat damit der sozialgeschichtlichen Forschung eine Aufgabe gestellt, die sie immer noch vor sich hat: nämlich die Entsprechung zwischen »der Metaphysik des natürlich-übernatürlichen Stufenbaus des Weltalls« und dem »ständisch-abgestuften Gesellschaftsbild« und einer »quantitativ abgestuften Moralität der einzelnen Stände in ihrem Verhältnis zum absoluten Ideal« zu

270) Siehe oben S. 77f. und 79f.

271) Wahre Erkenntnis (*veritas*) als *adaequatio (conformitas) intellectus et rei*: Thomas von Aquin, *Summa theol.* I q. 16 art. 1 und 2, *Sancti Thomae Aquinatis opera omnia* 4, 1888, S. 206ff., und *De veritate* I, ebd. 3, 1980, S. 1ff.

272) IMBACH (wie Anm. 261), S. 97f.

273) ROMBACH 1 (wie Anm. 262), S. 86ff. und 90; das Zitat ebd., S. 90.

274) Ebd., S. 92f.

275) IMBACH (wie Anm. 261), S. 7.

untersuchen – und dann auch zugleich die Auflösung von alledem. Denn »nicht bloß das Dogma, sondern vor allem auch die Sozialethik ist im Nominalismus aufgelöst«²⁷⁶). Die Beobachtung dieses Prozesses dürfte nicht nur aufschlußreich, sondern auch sehr fesselnd sein, weil das »nominalistische« Denken seit dem 14. Jahrhundert sich keineswegs gleichförmig ausgebreitet und durchgesetzt hat; vielmehr sind vor allem seit dem 16. Jahrhundert die »realistischen« Deutungen der Welt und der Gesellschaft wieder in den Vordergrund getreten und haben sich zunächst immer wieder zu behaupten vermocht²⁷⁷). Im Hinblick auf die Soziallehre und die Geschichte von Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit kann man dies ablesen an der Erneuerung und Aktualisierung der hochmittelalterlichen Soziallehre in der katholischen Reform und Gegenreformation²⁷⁸), aber auch daran, daß Martin Luther – ungeachtet der nominalistischen Prägung seiner Theologie²⁷⁹) – seine Auffassung von der rechten Ordnung der Gesellschaft im Sinne seiner Dreiteilung von *ordo ecclesiasticus*, *ordo politicus* und *ordo oeconomicus*²⁸⁰) in »realistischer« Weise, in der Tradition der antiken und hochmittelalterlichen Stände-Reflexion verstanden hat.

(2) Mit den Folgen des spätmittelalterlichen Nominalismus sind wir andererseits aber auch im Hinblick auf die Erkenntnisweise der Wissenschaft, der historischen Erkenntnis also, und im Hinblick auf das eingangs erörterte Problem der Ideologie und des Ideologie-Begriffs befaßt²⁸¹). Denn zu den Folgen der Auflösung der Metaphysik und mit ihr des *ordo*-Denkens und der Stände-Reflexion gehört sowohl die moderne Wissenschaft als Forschung²⁸²) als auch das moderne Ideologie-Problem, wie es schließlich im 18. Jahrhundert in Erscheinung trat²⁸³). Auch hier liegen Konsequenzen in der Tatsache, daß wissenschaftliche Erkenntnis seit dem Nominalismus nicht mehr als »wahre« Erkenntnis, nicht mehr als »Übereinstimmung des Geistes mit der Sache« aufgefaßt werden kann. An die Stelle der einen, letztlich als immer erreichbar geltenden, »wahren« Deutung der Welt und der Gesellschaft trat jetzt endgültig, in den Bereichen der Wissenschaft ebenso wie in denen des Lebens, eine Vielheit von Aussagen über die Welt und die Gesellschaft, die untereinander konkurrieren und die sich deshalb zuweilen sogar mit Exklusivitätsanspruch und Ideologie-Verdacht bekämpfen können.

Dies ist die Situation, in der sich auch der Historiker vorfindet, auch mit seinem Interesse an

276) TROELTSCH (wie Anm. 5), S. 283 f.

277) In der Geschichte der europäischen Wissenschaft zeigt sich derselbe Gegensatz in der zunächst anhaltenden Behauptung der aristotelischen Wissenschaft während der Frühen Neuzeit.

278) TROELTSCH (wie Anm. 5), S. 286 ff.; vgl. E. ISELOH–J. GLAZIK–H. JEDIN, Reformation, katholische Reform und Gegenreformation (Handbuch der Kirchengeschichte 4), 1967, S. 561 ff., 573 ff.

279) H. A. OBERMAN, Luther, 1981, S. 119 ff.

280) Siehe oben Anm. 233.

281) Siehe oben S. 68 ff. und 80 ff.

282) Vgl. O. G. OEXLE, Die Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Bemerkungen zum Standort der Geschichtsforschung. In: HZ 238 (1984), S. 17–55, bes. S. 19 f., 30 ff., 44 ff. und DERS. (wie Anm. 225), S. 66 ff.

283) Siehe oben S. 68 mit Anm. 17 bis 19. Zur Genese des modernen Ideologie-Phänomens auch H. ROMBACH, Die Gegenwart der Philosophie, 1962, S. 88 ff.

der Erforschung mittelalterlicher, metaphysisch begründeter Deutungsschemata. Er muß sich also auch in diesem Fall darüber klar sein, daß seine Geschichtswissenschaft die Geschichte nicht einfach beschreibt, wie sie »an sich« oder »eigentlich«, wie sie in ihrer »realen Existenz«, ihrer »Kerngestalt« gewesen ist, sondern daß er historische Phänomene zu erfassen sucht mit Fragestellungen und Methoden, mit Schemata der Wahrnehmung und Deutung, die nicht zuletzt deshalb relativ und aspektiv sind, weil sie ihrerseits geschichtlich vermittelt sind²⁸⁴). Dies muß ihn dazu veranlassen, auch seine eigenen »Deutungsschemata« und den Begriffsapparat, in dem sie sich ausdrücken, einer ständigen und eingehenden Prüfung zu unterziehen. Den dezidiert »nominalistischen« Grundzug moderner Wissenschaft haben im Bereich der geschichtlichen Erkenntnis vor allem Max Weber, O. Hintze und O. Brunner begründet und vertreten²⁸⁵). Er begegnet aber auch, durch die Epistemologie E. Durkheims vermittelt²⁸⁶), in den Grundannahmen der französischen Sozialhistorie²⁸⁷), deren Betrachtungsweisen und Ergebnisse in dem vorliegenden Beitrag vielfach genutzt wurden. Auch hier kommt die Frage nach »Realismus« und »Nominalismus« in der historischen Erkenntnis nicht zur Ruhe und wird im »nominalistischen« Sinne beantwortet²⁸⁸). Oder, wenn man es noch einmal mit einem genuin »nominalistischen« Diktum M. Blochs ausdrücken will²⁸⁹): »Le vrai réalisme en histoire, c'est de savoir que la réalité humaine est multiple.«

284) OEXLE, Die Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus (wie Anm. 282), S. 30 ff., 41 ff., 53 ff.

285) Ebd. sowie DERS., Sozialgeschichte – Begriffsgeschichte – Wissenschaftsgeschichte (wie Anm. 19), S. 329 ff., 337 ff.; H. SCHULZE, Otto Hintzes Geschichtstheorie. In: O. BÜSCH–M. ERBE (Hg.), Otto Hintze und die moderne Geschichtswissenschaft (Einzeleröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin 38), 1983, S. 125–133, 131 f.

286) OEXLE (wie Anm. 282), S. 45 mit Anm. 114.

287) Vgl. dazu die oben Anm. 25 und 32 sowie 101 und 102 gegebenen Hinweise. Vgl. SCHULZE, Mentalitätsgeschichte (wie Anm. 39), S. 259 f..

288) Vgl. den Essai von G. LARDREAU (wie Anm. 23), S. 9 ff.

289) M. BLOCH, Technique et évolution sociale: réflexions d'un historien. In: DERS., Mélanges historiques 2, 1983, S. 833–838, 838.