

# *Ordo zwischen Ideengeschichte und Lexikometrie*

## *Vorarbeiten an einem Hilfsmittel mediävistischer Begriffsgeschichte*

VON BERNHARD JUSSÉN

### 1. AUFGABE: WIE UNTERSUCHT MAN »ORDNUNGSKONFIGURATIONEN«?

Die Problemstellung dieses Bandes ist weder durch fachterminologisches Vorwissen noch durch alltagssprachliche Intuition zu erschließen, denn das Kompositum *Ordnungskonfigurationen* ist eine Kreation der Herausgeber. Die Einzelteile sind vertraut – *Ordnung* als Allerweltsterminus der Umgangs- wie der Wissenschaftssprache, *Konfigurationen* als Bestandteil jenes aktuellen geschichtswissenschaftlichen Vokabulars, mit dem gewöhnlich methodische oder theoretische Umsicht signalisiert wird. Welches spezifische Erkenntnisinteresse die Zusammensetzung auf den Begriff bringen soll, wogegen sich die Herausgeber mit der Wortschöpfung abgrenzen wollen, wo sie neu ansetzen wollen, welche Aufgabe sie mithin den Autoren stellen, dies kann nur ihre Einleitung erhellen.

Was also ist eine *Ordnungskonfiguration*, und was genau soll erforscht werden? Auf den ersten Blick ist der Erkenntnisgegenstand *Ordnungskonfigurationen* denkbar weit gefasst, das Wort steht für nichts weniger als »eine Kategorie menschlicher Lebensbewältigung« in praktischer (»reale Umsetzung«, »Ordnungsgestaltungen« usw.) wie mentaler Hinsicht (»Konzept«, »Idee« usw.). Die spezifische Aufgabe ergibt sich aus den diversen Einschränkungen: Mit den Beispielen lenkt die Einleitung den Blick auf die Erforschung »gesellschaftlicher Lebens- und Ordnungsentwürfe«, auf »Herrschaftsentwürfe und Verwaltungsordnungen«, auf »Legitimierung und Stabilisierung von Herrschaftsordnungen« und so fort<sup>1)</sup>, kurz, auf die gedankliche Seite der (in den Beispielen zumeist politischen) Geschichte. Den »wissenschaftsstrategischen und -historischen« Impuls der Frage nach *Ordnungskonfigurationen* nennen Bernd Schneidmüller und Stefan Weinfurter ausdrücklich beim Namen: Egal welches Thema im Einzelnen behandelt wird, wer *Ordnungskonfigurationen* untersucht, konzentriert sich »immer auf Gruppenmentalitäten und kollektive Prägungen«. Näherhin: »Mentalitäten könnte man daher als Mosaiksteine der ›Ordnungskonfigurationen‹ bezeichnen, denn sie lenken das Handeln, Fühlen, die Meinungen und Interessen von Menschen in Gemeinschaften«<sup>2)</sup>. Gefordert ist mithin, alle so-

1) Schneidmüller/Weinfurter, Einleitung (in diesem Band, oben S. 9, 7, 12 und 11).

2) Ebd. S. 14 und 13.

ziales, politischen oder ökonomischen Ordnungen (oder »Ordnungsakte«, »Ordnungsprodukte«, »Ordnungskräfte«) als durch Mentalitäten »konfigurierte« zu erforschen.

Mit dem Stichwort *Mentalitäten* wird ein inzwischen aus den Augen geratener alter Bekannter der Geschichtswissenschaft wieder ins Licht gerückt. Noch einmal, so schlägt die Einleitung vor, lohne der Weg zurück zu František Graus' Kritik der 1980er Jahre an der Verfassungsgeschichte, noch einmal auch der Weg zurück zu seinen Alternativen, signalisiert mit der Leitvokabel *Mentalitäten*. Die Herausgeber greifen die Graus'sche Kritik wieder auf: *Ordnungskonfigurationen* sollen »nicht zu einer etwas moderneren Kreation von Verfassung« geraten, sondern – so mag man zusammenfassen – zu einer Einbettung der Verfassungsgeschichte in die Wissensgeschichte<sup>3)</sup>. Der Schwerpunkt des Konzepts *Ordnungskonfiguration* liegt nach dem Willen der Erfinder auf jenen gedanklichen Grundlagen des Ordnen, die seit den 1930er Jahren als *Mentalitäten* Karriere gemacht haben. Wer mit dieser Aufgabe rund 70 Jahre nach der Erfindung der Mentalitätengeschichte konfrontiert wird, kann auf eine breite Diskussion der Forschungsprobleme und -phasen zurückgreifen<sup>4)</sup>. Über das Erkenntnisinteresse kann man sich noch relativ leicht einigen: »Heutigen Definitionen zufolge«, so Martina Kessel in einem der jüngeren Überblicke, »zielt Mentalitätengeschichte auf kollektive Weltbilder und das Lebensgefühl früherer Zeiten, auf Praktiken und Formen des Umgangswissens, auf bewusstes Wissen wie auf unbewusste Kategorien, die das Denken und Fühlen prägen, ihnen aber apriorisch entzogen sind, sowie ihre jeweilige Übersetzung in Handeln«<sup>5)</sup>.

So oder ähnlich formulierte Problemstellungen sind – auf der Ebene des Erkenntnisinteresses – in der aktuellen Geschichtswissenschaft relativ leicht konsensfähig. Schwieriger wird es auf der Ebene der Methodologie. Wohl ebenso alt wie die *Mentalitätengeschichte* ist die Einsicht, dass das Interesse an dieser historischen Dimension sich nicht leicht in plausible Forschungspraxis übersetzen lässt. Denn »sprachliche, bildliche oder andere Quellen verweisen selten direkt auf diese Dimension, gerade weil sie den Zeitgenossen selbstverständlich war«<sup>6)</sup>. Mit welchem Instrumentarium sollte man »kollektive kognitive, ethische und affektive Dispositionen« erforschen<sup>7)</sup>; wie »den Sockel des jeweils kulturell Selbstverständlichen, den Bestand dessen, womit eine jeweilige Gesellschaft stillschweigend rechnet« ans Licht bringen<sup>8)</sup>? Da die Mittel der Hermeneutik an ihre Grenzen stie-

3) Zitat ebd. S. 18; zur Konzeptualisierung von »Wissensgeschichte« als einer Antwort auf die methodischen Probleme der Mentalitätenforschung vgl. Otto Gerhard OEXLE, Die »Wirklichkeit« und das »Wissen«. Ein Blick in das sozialgeschichtliche Oeuvre von Georges Duby, in: Historische Zeitschrift 232 (1981), S. 61–91.

4) Einen konzisen Überblick über den Diskussionsstand bietet: Martina KESSEL, Mentalitätengeschichte, in: Geschichtswissenschaften. Eine Einführung, hg. von Christoph CORNELISSEN, Frankfurt a.M. 2000, S. 235–246.

5) Ebd. S. 236.

6) Ebd.

7) Ebd.

8) Ulrich RAULFF, Mentalitäten-Geschichte, in: Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse, hg. von DEMS., Berlin 1987, S. 7–17, hier S. 9.

ßen, setzten viele Arbeiten auf die Suche »nach symbolischen Ordnungen und Sprachpraktiken«<sup>9)</sup>. Die methodische Durchdringung dieser Suche allerdings ist in Mediävistik und Neuzeitforschung sehr unterschiedlich ausgeprägt. In der Neuzeitforschung, insbesondere der deutschen und der französischen, sind lexikometrische Verfahren seit Jahrzehnten als probate Technik der Untersuchung von »Sprachpraktiken« etabliert. Diese Verfahren distributiver (oder kollokativer) Semantik, also der Untersuchung von Wortnachbarschaften um einen Schlüsselterminus herum, gehen im Sinne einer »Gebrauchstheorie der Bedeutung«<sup>10)</sup> von der kaum weiter begründungsbedürftigen Annahme aus, dass Wörter nicht per se Bedeutung haben, sondern dass diese Bedeutung sich erst im Textstrom konstituiert durch den jeweiligen Gebrauchszusammenhang.

In der Mediävistik allerdings ist die Untersuchung von »Sprachpraktiken« kaum systematisiert, schon gar nicht wie in der Neuzeitforschung als Forschungszweig etabliert. Die folgenden Überlegungen sind ein Versuch, den Nutzen lexikometrischer Forschung in der Mediävistik auszuloten, nicht nur, aber besonders, um einen Zugang zu erlangen zu jenen »Mosaiksteinen der Ordnungskonfigurationen«, um die es in diesem Band geht.

## 2. BEISPIEL: ORDO IDEENGESCHICHTLICH UND ORDO LEXIKOMETRISCH

Wer *ordo*-Vorstellungen als Mentalitäten aufspüren will, kann sich zunächst auf die (zwar überschaubare, aber immerhin) ideengeschichtliche Forschung stützen<sup>11)</sup>, die zum Teil methodisch transformiert ist in »Wissensgeschichte« (und damit in ein der Mentalitätenforschung verwandtes Anliegen)<sup>12)</sup>. Auch die forschungsgeschichtlichen Fallen der Frage nach mittelalterlichen *ordo*-Auffassungen sind mit der vorhandenen Literatur zu orten, insbesondere das lange Nachwirken antimoderner *ordo*-Emphasen in der Mediävistik vom Beginn des 20. Jahrhunderts<sup>13)</sup>.

9) KESSEL, Mentalitätengeschichte (wie Anm. 4), S. 236.

10) Dazu aus linguistischer Perspektive: Hans-Jörgen HERINGER, Das höchste der Gefühle. Empirische Studien zur distributiven Semantik, Tübingen 1999.

11) Einen sehr guten Einblick in den Gegenstand wie in die schwierige Wissenschaftsgeschichte gewähren Wolfgang HÜBENER, Art. »Ordnung II. Mittelalter«, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von J. RITTER/Karlfried GRÜNDER, Basel/Stuttgart 1984, Sp. 1254–1279, sowie der sehr umfangreiche Beitrag von Otto Gerhard OEXLE, Art. »Stand, Klasse I–VI«, in: Geschichtliche Grundbegriffe 6, hg. von Otto BRUNNER/Werner CONZE/Reinhart KOSELLECK, Stuttgart 1990, S. 156–200; ferner Dominique IOGNA-PRAT, Art. »Ordre(s)«, in: Dictionnaire Raisoné de l'Occident Médiéval, hg. von Jacques LE GOFF/Jean-Claude SCHMITT, Paris 1999, S. 845–860 (ähnlich: Dominique IOGNA-PRAT, Ordonner et exclure. Cluny et la société Chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000–1150, Paris 1998, S. 19–34).

12) So besonders in dem Zugriff von OEXLE, Wirklichkeit (wie Anm. 3), der mit der Untersuchung sozialer Deutungsschemata eine zentrale Gebrauchssituation des Terminus *ordo* in den Blick nimmt.

13) HÜBENER, Ordnung (wie Anm. 11), Sp. 1254–1257; Otto Gerhard OEXLE, Das Mittelalter und das Unbehagen an der Moderne. Mittelalterbeschwörungen in der Weimarer Republik und danach, in: Ge-

### 2.1. *Ordo in der mediävistischen Ideengeschichte politischer Theorie*

Erschwerend ist für eine Skizze des Forschungsstandes, dass Verweise auf mittelalterliche *ordo*-Vorstellungen normalerweise behandelt werden wie nicht weiter begründungsbedürftige Referenzen an den selbstverständlichen Bestand mediävistischen Basiswissens<sup>14)</sup>. Umfassendere Untersuchungen der verschiedenen Dimensionen mittelalterlicher *ordo*-Auffassungen gibt es nicht<sup>15)</sup>. Gerne werden verschiedene »Bedeutungen« von *ordo* auseinander gehalten (Politische Theorie, Recht, Liturgie, Philosophie oder Heilsgeschichte), verschiedenen Disziplinen zugewiesen und primär aus der je eigenen disziplinären Perspektive untersucht<sup>16)</sup>. Das Ensemble dieser »Bedeutungen« in ihren wechselseitigen Verkopplungen wird weniger untersucht als eher summarisch dargestellt. Im Wesentlichen ist man auf einige Lexikonsynthesen angewiesen, die thematisch dicht und wissenschaftsgeschichtlich reflektiert die verschiedenen Dimensionen mittelalterlicher *ordo*-Auffassungen entwickeln – auf Wolfgang Hübeners Artikel zum Lemma *Ordnung* im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, auf Otto Gerhard Oexles Artikel zum Lemma *Stand/Klasse* im *Historischen Lexikon der politisch-sozialen Sprache in Deutschland* und auf den Artikel *Ordre(s)* von Dominique Iogna-Prat im *Dictionnaire raisonné du Moyen Age*. Sie markieren (immer noch) den Diskussionsstand, wobei Oexle das Leitwort *ordo* als mittelalterlichen politischen Grundbegriff diskutiert und dabei in verdichteter Form den Bestand dessen entwickelt, was üblicherweise in beiläufigen Hinweisen als eine Art implizites mediävistisches Hauptnarrativ zum mittelalterlichen oder vormodernen *ordo*-Denken vorausgesetzt wird. Besonderes Gewicht legt der Artikel darauf, die Verschränkung der verschiedenen (metaphysischen, rechtlichen, gesellschaftlichen, epistemologischen, ethischen) Dimensionen des *ordo*-Denkens offenzulegen. Hübeners philosophiegeschichtlich ausgerichteter Beitrag weist als einziger – und praktisch ohne Resonanz – auf die fiktiven

schichtwissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zu Problemgeschichten der Moderne, hg. von DEMS. (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 116), Göttingen 1996, S. 137–162, bes. S. 139–142 (zuerst erschienen in der Gedenkschrift für František Graus); den dort aus den 1950er und 1960er Jahren genannten Beispielen sei hinzugefügt: Gustav GUNDLACH, Art. »Stand 2. Sozialphilosophisch«, in: Staatslexikon 7, hg. von der Görres-Gesellschaft, Freiburg 1962, Sp. 653–655.

14) Durchaus exemplarisch ist: Heinrich FICHTENAU, *Lebensordnungen des 10. Jahrhunderts* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 30), Stuttgart 1984; dort finden sich zwar 110 Seiten unter der Überschrift *ordo*, doch nach einer knappen Erzählung zentraler Stationen des *ordo*-Denkens am Anfang des Kapitels wird der Sinn dieser Überschrift mehr oder weniger vorausgesetzt. Der Wert des Wortes *ordo* für »Denkart und Existenz im einstigen Karolingerreich« (so der Untertitel) ist kein Gegenstand.

15) Allein die genannten umfassenden Handbuchsynthesen in Anm. 11; zu verweisen ist auch auf Giles CONSTABLE, *The orders of society. Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge 1995.

16) M. ENDRES, *Das metaphysische ordo-Denken in Spätantike und frühem Mittelalter: Bei Augustinus, Boethius und Anselm von Canterbury*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 104 (1997), S. 335–361, untersucht »nur Augustins Theorie der Ordnung des Seins (*ordo rerum* bzw. *ordo universitatis*), nicht aber seine Lehre vom *ordo vitae*, *ordo eruditionis* oder auch *ordo amoris*« (S. 337).

Anteile und die schütterere Belegdichte des allgemeinen Forschungsbildes vom mittelalterlichen *ordo*-Denken hin. Iogna-Prats Artikel ist mit einer ‚französischen‘, von der Sozialanthropologie angeregten, Perspektive verfasst und arbeitet besonders die praktischen Funktionen des *ordo*-Denkens z. B. für Phänomene sozialer Mobilität heraus. Besonders Oexle und Hübener machen überdies deutlich, dass das mediävistische Bild eines über weite Strecken aus dem *ordo*-Denken erklärbaren Mittelalters zwar nicht von der Hand zu weisen ist, gleichwohl seine historischen Wurzeln in der konservativen Kritik an der Moderne seit Ende des 19. Jahrhunderts hat.

Besonders diese ausführlichen Artikel, aber auch einige immer wieder zitierte Monografien<sup>17)</sup> zum mittelalterlichen *ordo*-Denken strukturieren das Feld für mentalitätsgeschichtliche Fragen vor. Sie zeigen relativ wenig Dissens über die wichtigsten Stationen, Leitautoren, Leitbedeutungen und Zäsuren.

1. *Leitautoren*: Für die Philosophiegeschichte hat »durch Cicero der Terminus *ordo* ... Eingang in den philosophischen Sprachgebrauch gefunden«<sup>18)</sup>. Für die christliche Institutionengeschichte bietet Tertullian den Erstbeleg, da er die christlichen Amtsträger als *ordo* von der *plebs* oder den *laici* abgegrenzt hat<sup>19)</sup>. In der christlichen Gesellschaftskonzeption gilt der Terminus als durch Augustins umfassende Theoretisierung verankert. Sein *De Civitate Dei* gilt als Gründungstext des mittelalterlichen *ordo*-Denkens, seine Definition von *ordo* als fundamental für das ganze Mittelalter: »Die Ruhe der richtigen Ordnung ist der Friede. *Ordo* ist die Verteilung gleicher und ungleicher Dinge, die jedem den gebührenden Platz anweist (*Pax omnium rerum tranquillitas ordinis. Ordo est parium disparium que rerum sua cuique loca tribuens dispositio*)«, wobei Gott als Schöpfer der Ordnung vorausgesetzt ist<sup>20)</sup>. Augustins *ordo*-Denken sei »grundlegend für das ganze Mittelalter«<sup>21)</sup>, eingegangen »in den Grundbestand des mittelalterlichen Weltverständnisses«<sup>22)</sup>, seine Definition »berühmt«<sup>23)</sup>, »das ganze Mittelalter prägend«<sup>24)</sup>, »klassisch« und »oft kom-

17) Luise MANZ, *Der Ordo-Gedanke. Ein Beitrag zur Frage des mittelalterlichen Ständegedankens* (Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beiheft 33), Stuttgart 1937; Hermann KRINGS, *Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee*, Hamburg 1982 (zuerst 1941); daneben einige wenige auf Autoren konzentrierte Untersuchungen etwa zu *ordo* bei Augustin (zuletzt: Anne-Isabelle BOUTON-TOUBOULIC, *L'ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin*, Paris 2004) oder seinem *ordo amoris*, dem *ordo*-Denken Bonaventuras usw.

18) ENDRES, *Ordo-Denken* (wie Anm. 16), S. 335.

19) Z. B. ebd. S. 337; ausführlich MANZ, *Ordo-Gedanke* (wie Anm. 17), S. 11–16.

20) Augustinus, *De Civitate Dei* 19,13,11.

21) OEXLE, *Stand* (wie Anm. 11), S. 178.

22) Josef FLECKENSTEIN, Art. »Ordo«, in: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte* 3, hg. von A. ERLER, Berlin 1984, Sp. 1291–1295, hier Sp. 1293.

23) Ebd. Sp. 1292; ebenso A. LAUFS/A. EICHENER, Art. »Ständelehre«, in: ebd. 6, Berlin 1990, Sp. 1910–1914, hier Sp. 1910.

24) LAUFS/EICHENER, *Ständelehre* (wie Anm. 23), Sp. 1910.

mentiert und zitiert<sup>25)</sup>. Als wichtige Stationen werden in der Folge insbesondere behandelt Dionysius Areopagita, Johannes Scotus Eriugena, Johannes von Salisbury, Albertus Magnus, Bonaventura, Thomas (der in sein Werk rund 22.000 *ordo/ordinare*-Okkurenzen eingebaut hat)<sup>26)</sup>, Aegidius Romanus, manchmal weitere Autoren wie Dante oder Wilhelm von Ockham. Kurz, die Darstellungen des *ordo*-Denkens folgen der Reihe der ›klassischen‹ politischen Theoretiker<sup>27)</sup>.

Bisweilen wird konstatiert, dass philosophiegeschichtliche Forschungen weitgehend »auf der impliziten Annahme beruhen, dass zwischen Augustinus und zumindest dem 12., wenn nicht gar 13. Jahrhundert keine nennenswerten *ordo*-Konzeptionen entwickelt worden seien«<sup>28)</sup>. Das ›Loch‹ der Jahrhunderte zwischen Augustin und Thomas wird zwar mit vielen Quellenzitaten illustriert, aber nur dort untersucht, wo es »nennenswert« zu sein verspricht, was in der geisteswissenschaftlichen Tradition soviel wie »originell« oder »neu« meint, mithin mit mentalitätsgeschichtlichen Interessen nicht viel zu tun hat. In jüngerer Zeit sind aus philosophiegeschichtlicher Sicht in der Kette der klassischen *ordo*-Texte Plätze für Boethius und Anselm von Canterbury reklamiert worden. Als Botschaft allerdings bleibt nach der Untersuchung Anselms kaum mehr als eine Bestätigung des herrschenden Bildes, könne doch an Anselm »die Kontinuität des augustinischen *ordo*-Denkens im frühen Mittelalter besonders gut nachgewiesen werden«<sup>29)</sup>. Da die Geschichtswissenschaft das *ordo*-Denken zumeist im Rahmen der Frage nach politischen Deutungsschemata oder nach dem Verhältnis von Papst und Herrscher diskutiert, greift sie im »vorthomasischen« Mittelalter eine dichtere Reihe von Schlüsselaufgebern heraus als die Philosophiehistoriker.

2. *Leitvokabeln*: Im Wesentlichen zwei Aspekte werden herausgearbeitet, die das mittelalterliche *ordo*-Denken ausmachen. Zum einen sei im *ordo*-Denken besonders deutlich die im Mittelalter untrennbare Verbindung von Gesellschaftslehre, Erkenntnistheorie

25) OEXLE, Stand (wie Anm. 11), S. 179.

26) So HÜBENER, Ordnung (wie Anm. 11), Sp. 1255.

27) Für eine erste Skizze mag man auf Forschungsliteratur zum »Harmoniegedanken«, zum Einheitsdenken und zu Schönheitskonzepten verzichten können, obgleich diese Felder in ihrer Beziehung zu *ordo*-Auffassungen untersucht werden müssen. Dass diese Felder eng zusammen gehören, entspricht zwar der verbreiteten Lehre, ist gleichwohl zu prüfen. Die mittelalterlichen Autoren haben nicht immer verknüpft, was der Ideengeschichte zufolge zusammen gehört. »In unmittelbarem Zusammenhang mit dem *ordo*-Denken steht der Harmonie-Gedanken Eriugenas« etwa für ENDRES (wie Anm. 16, S. 339, Anm. 19), weshalb er auf WERNER BEIERWALTES verweist (Der Harmoniegedanke im frühen Mittelalter, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 45, 1984, S. 1–21); dieser aber kommt bei seiner Konzentration auf Eriugena und die Tradition Augustins ohne *ordo* aus.

28) ENDRES, Ordo-Denken (wie Anm. 16), S. 339.

29) ENDRES, Ordo-Denken (wie Anm. 16). Interessanter wäre eine Suche nach mittelalterlichen Spuren von Boethius' *ordo*-Reflexionen, denn die *Consolatio* befasst sich ausführlich mit der Frage des Verhältnisses von göttlich gesetztem *ordo* und Ungerechtigkeit, Prinzipienlosigkeit oder *fortuna*, also gewissermaßen mit den Herausforderungen des *ordo*-Denkens.

und Ethik zu beobachten, und zum anderen lasse sich am mittelalterlichen *ordo*-Denken besonders scharf die Alterität des ›Mittelalters‹ im Gegensatz zur ›Moderne‹ oder ›Neuzeit‹ herausarbeiten: »In der Antike und im Mittelalter hat die Reflexion über *Stand* metaphysischen Rang. Sie geht aus von der Annahme, dass die Welt ein von Gott in glücklicher Weise geordnetes Ganzes sei, dessen einzelne Teile in ihrem wechselseitigen Verhältnis untereinander sich nach Abstufungen unterscheiden und doch zugleich in Harmonie und Eintracht zum Ganzen sich fügen«<sup>30</sup>). Dieses in der Forschung selbstverständliche Argument wird mit den verschiedensten Beispielen exemplifiziert – mit einem papalistischen Theoretiker wie Aegidius Romanus aus dem 13. Jahrhundert<sup>31</sup>), mit der Chronik des Sachsen Widukind aus dem 10. Jahrhundert<sup>32</sup>) oder mit der Herrschaftsaneignung des Jahres 754 durch die frühen Karolinger. Auch diese verdankten letztlich Augustin die legitimierende Idee für ihren Streich: »Symptomatisch für seine [Augustins] allgemeine Anerkennung ist die Begründung für die Ablösung der Merowinger durch die Karolinger: *ut non conturbaretur ordo* (Ann. regni Franc. ad 749). Es ist der augustinische Gedanke des *ordo*, der damit in die Fundamente des Karolingerreiches eingeht. Er bleibt seitdem der ganzen mittelalterlichen Geschichtsschreibung vertraut und findet unter anderem im Werk des großen Geschichtsschreibers Otto von Freising, bezeichnenderweise wiederum in deutlicher Anlehnung an Augustin zeitgemäßen Ausdruck«<sup>33</sup>). Anders gesagt: »This term *ordo* has been central to political and ecclesiastical thought in the West since the middle of the eighth century, when pope Zacharias acknowledged the Arnulfing warlord Pippin III as king of the Franks ›so that *ordo* may not be confounded‹«<sup>34</sup>). Die Formel *ut non conturbaretur ordo* aus den Reichsannalen ist ohne Zweifel verführerisch für eine Mediävistik, die ohnehin gewohnt ist, *ordo*-Formulierungen in mittelalterlichen Texten als Signal für ein in Augustin gründendes zeittypisches Denken »in the West« gelten zu lassen.

Im Einzelnen lassen sich an verschiedensten Aspekten Unterschiede herausarbeiten, Unterschiede des politischen Denkens etwa zwischen Aegidius und Thomas<sup>35</sup>), der theoretischen Durchdringung etwa zwischen der Zeit vor und nach dem 11. Jahrhundert<sup>36</sup>), des konkreten Ausbuchstabierens der gesellschaftlichen *ordines* von der Klassifikation Tertulians über die augustinischen Dreiteilungen und Adalberos funktionale Dreiteilung bis zu den offenen Ständelisten<sup>37</sup>), der Vorstellung von der Reichweite des ordnenden Durch-

30) OEXLE, *Stand* (wie Anm. 11), S. 156.

31) Jürgen MIETHKE, Politische Theorien im Mittelalter, in: Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart, hg. von Hans Jürgen LIEBER, München 1991, S. 47–156, hier S. 89–94.

32) Wie die Herausgeber dieses Bandes, oben S. 8.

33) FLECKENSTEIN, *Ordo* (wie Anm. 22), Sp. 1294.

34) I. S. ROBINSON, Church and Papacy, in: The Cambridge History of Medieval Political Thought, Cambridge 1988, S. 252–305, hier S. 262.

35) MIETHKE, Politische Theorien (wie Anm. 31), S. 89ff.

36) Ebd., S. 48.

37) OEXLE, *Stand* (wie Anm. 11).

griffs Gottes, und so fort. Differenzen dieser Art zwischen verschiedenen mittelalterlichen Autoren und Zeiten ändern aber nichts an der prinzipiell metaphysisch begründeten und organologisch ausgedeuteten Ordnung der Welt und der Gesellschaft. »Reflexion über *Stand* ist somit Reflexion über Ungleichheit, über Stufungen und Unterschiede, die »natürlich« oder von Gott gesetzt sind«<sup>38</sup>). Stände waren »ihrem Begriff nach immer Teile eines Ganzen«<sup>39</sup>) und gerieten manchem Theoretiker zum »ordo-System, das sich stufenförmig zu großen Einheiten aufbaut«<sup>40</sup>). Leitend blieb, bei aller Unterschiedlichkeit, »der Gedanke des Zusammenwirkens der einzelnen unterschiedenen Stufen und Stände in dem großen Ganzen des Kosmos und der Gesellschaft, in dem sie jeweils ihre eigenen, spezifischen Funktionen auszuüben und zu erfüllen haben«<sup>41</sup>). Soweit die *opinio communis*.

3. *Signum einer Epoche*: Insgesamt besteht in der Forschung kaum Zweifel daran, dass *ordo* ein zentraler, wenn nicht *der* Leitbegriff der mittelalterlichen Welt- und Gesellschaftsdeutung ist. Rekuriert wird immer noch auf Krings' Studie von 1941, die »den *ordo*-Gedanken als Leitgedanken einer Epoche darstellen« wollte<sup>42</sup>). Auch in aktuellen Handbüchern findet man die Auffassung, dass das in allen Kulturen unvermeidliche Bedürfnis nach Ordnung »seinen bisher stärksten Ausdruck im *ordo*-Gedanken gefunden hat«, also im lateinischen Europa<sup>43</sup>). Folgerichtig sieht man das Ende des Mittelalters bisweilen eingeläutet durch das Ende eines das ganze Denken beherrschenden »Gradualismus«<sup>44</sup>).

Kurzum, im *ordo*-Denken sieht die Forschung – bisweilen mit vielen Relativierungen – paradigmatisch jene Verknüpfung von Gesellschaftslehre, Erkenntnislehre und Ethik, die als wesentliches Kriterium des Epochenmodells »Mittelalter« gilt: »Gott hat die Welt vernunftgemäß geordnet, und die von Gott erleuchtete, am göttlichen Geist teilhabende menschliche Vernunft kann das Vernunftgemäße erkennen. Aus der Erkenntnis der Ordnung folgt für den Menschen als Aufgabe deren Bejahung. So erkennt der Mensch seine eigene Stellung und Aufgabe. Die Bejahung des *Ordo* führt ihn zur *beata vita* und damit zu Gott zurück«<sup>45</sup>). Dass die Einheit der »stufenförmig«<sup>46</sup>) oder »gradualistisch«<sup>47</sup>) ge-

38) OEXLE, *Stand* (wie Anm. 11), S. 156.

39) Gerd TELLENBACH, *Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert* (Die Kirche in ihrer Geschichte 2), Göttingen 1988, S. 106.

40) So MIETHKE, *Politische Theorien* (wie Anm. 31), Zitat S. 92 in seiner Deutung des Aegidius Romanus.

41) OEXLE, *Stand* (wie Anm. 11), S. 156.

42) So KRINGS, *Ordo* (wie Anm. 17), S. 9f.

43) FLECKENSTEIN, *Ordo* (wie Anm. 22), Sp. 1296.

44) Günter MÜLLER, Gradualismus, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 2 (1924), S. 694; und Berndt HAMM, Einheit und Vielfalt der Reformation, in: *Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*, Göttingen 1995, S. 57–127, hier zum Gradualismus S. 69ff.

45) OEXLE, *Stand* (wie Anm. 11), S. 179.

46) Wie Anm. 40.

47) Wie Anm. 44.

dachten ständischen Welt schließlich Brechungen erkennen lässt (manche Forscher beginnen diese Geschichte im 12., andere im 14., andere erst im 16. Jh.), signalisiere eine makrohistorische Zäsur: »Es handelt sich dabei um einen fundamentalen Prozess, der für das moderne Denken und die moderne Form der Wissenschaft von kaum zu überschätzender Bedeutung ist. Modernes Denken befindet sich deshalb auch in seinen Reflexionen über soziale Ordnung in einem fundamentalen Gegensatz zu jenen klassisch-europäischen Denksystemen, die um *Ordnung* und *Stand* im metaphysischen, erkenntnistheoretischen und ethischen Sinn kreisten. *Stand* als wesentliches Element jener Orientierungen verwandelt sich somit in einen kontradiktorischen Gegenbegriff zu den sozialen Grundannahmen der Moderne«<sup>48</sup>).

4. *Kritik*: Gegen eine allzu harmonistische Einfärbung dieses makrohistorischen Tableaus vom *ordo*-dominierten mittelalterlichen ›Weltbild‹ ist die Forschung schon seit gut zwei Jahrzehnten gerüstet. Erstens sind die politischen Wurzeln dieses Mittelalterbildes erkannt<sup>49</sup>). Zweitens sind paritätische und kontraktuelle, nicht metaphysisch begründete Legitimationsformen politischer Organisation als breites mittelalterliches Phänomen erarbeitet worden und bis ins Mittelalterbild der Handbücher und Synthesen vorgedrungen. Neben diesen grundsätzlichen Relativierungen durch den Blick auf konkurrierende Denkfiguren gibt es aber auch einige, weitgehend undiskutierte Zweifel an der Materialbasis der *ordo*-Forschung. So verweist Wolfgang Hübener auf die zum Teil sehr geringen Okkurrenzen des politischen ›Zentralbegriffs‹ *ordo*, auf »die Seltenheit ordnungstheoretischer Reflexionen in der Frühscholastik« oder auf »die historische Wirkungslosigkeit der thomasischen Ordnungs-Emphase«. Denn »schon der Frühthomismus übernimmt das Ordnungs-Paradigma nicht mehr«<sup>50</sup>). Bislang sind dies undiskutierte Behauptungen eines Lexikonartikels. Hübener verweist des Weiteren auf Forschungsbeiträge, die Ordnungsargumentationen ins Mittelalter zurückprojizieren und auf Belege verzichten (wie Otto von Simson in seiner Erklärung der gotischen Kathedrale aus dem »Medieval Concept of Order«)<sup>51</sup>). Im Licht dieser noch weitgehend undiskutierten Einwände macht auch die eine oder andere verstreute Bemerkung hellhörig. So meint Tilmann Struve, dass organologisches Denken »mehr in theoretischen Erörterungen über den Charakter der weltlichen Gewalt und die Aufgaben des Herrschers als unmittelbar in der Politik« seine »Spuren« hinterlassen habe, eher in »Fürstenspiegeln und ›Staatsschriften‹ sowie in der Publizistik« als in Urkunden und »in den das politische Handeln kommentierenden und reflektieren-

48) OEXLE, *Stand* (wie Anm. 11), S. 157.

49) Wie Anm. 13.

50) Alle Zitate bei HÜBENER, *Ordnung* (wie Anm. 11), Sp. 1256.

51) Allerdings hat er keine neue Literatur zu bieten, vgl. HÜBENER, *Ordnung* (wie Anm. 11). Fichtenau's suggestive Überschrift seines ersten Kapitels trägt jedenfalls nicht dazu bei, dass man »romantisch-nostalgische Verzerrungen dieses Natur- und *ordo*-Denkens zum mittelalterlichen ›Weltbild‹ verhindere« (mit den Worten von Peter von Moos, *Geschichte als Topik*, Hildesheim 1996, S. 467, Anm. 923).

den Werken der Geschichtsschreibung«<sup>52)</sup>. Der Klärungsbedarf ist augenfällig: Die »das politische Handeln reflektierenden« Geschichtswerke sollen eine Diaspora organologischer Metaphern gewesen sein (Struve), während das augustinische *ordo*-Denken »der ganzen mittelalterlichen Geschichtsschreibung vertraut« (Fleckenstein) gewesen sein soll<sup>53)</sup>. Vorerst verweisen derart divergierende Forschungshinweise nur darauf, dass die Gleichartigkeit oder Verschiedenheit des Gebrauchs von Sozialmetaphern (Körper, Haus usw.) und *ordo*-Semantiken nicht untersucht ist. Zur Vorsicht sollte auch mahnen, dass in manch einschlägiger Forschungsarbeit, etwa in Kurt Flaschs Geschichte des philosophischen Denkens im Mittelalter (auch in Tilman Struves Untersuchung zum organologischen Staatsdenken) das Lemma Ordnung/*ordo* kaum eine Rolle spielt. Vielleicht also lohnt es doch, *ordo* als politische Leitvokabel transzendent begründeter Gesellschaften nicht allzu selbstverständlich vorauszusetzen.

5. *Aufgabe*: In den ›klassischen‹ Texten der politischen Theorie wird »der dünne Faden der literalen Kultur zugänglich, der aus dem literalen Archiv, vorzugsweise der christlichen Spätantike, Texte entnimmt und für die literale Tradierung erklärt«. Für die Frage nach »Mentalitäten« aber müssen wir wissen, wie es um »die Vermittlung an die orale Kultur«<sup>54)</sup> steht. Inwieweit können wir den Denkfiguren der genannten Autoren orale Publizität unterstellen? Was von den Deutungsmustern politischer Theorie kommt etwa in Predigten an? Wie äußert sich in den Texten der oralen Kultur jene Auffassung des göttlich gestifteten, durch und durch harmonisch gestuften *ordo*, der sich der menschlichen Vernunft offenbart und dadurch das Individuum zur gehorsamen Annahme seines Platzes in einem friedlichen Leben in Ungleichheit nötigt? Dies ist nicht erforscht. Zu beschreiten ist mithin der Weg von den ›klassischen‹ Texten politischer Theorie zu jenen in diesem Band gesuchten »Mosaiksteinen der Ordnungskonfigurationen«, mit denen die Zeitgenossen womöglich stillschweigend gerechnet haben.

## 2.2. Ein ›Beleg‹ jenseits der ›klassischen‹ Texte: Bernhard von Clairvaux legt das Hohelied aus

Wer in hochmittelalterlichen Texten der »Vermittlung an die orale Kultur« nach einem illustrierenden ›Beleg‹ für das unterstellte *ordo*-Denken sucht, wird gewiss nach einigem Suchen etwas Geeignetes finden, zum Beispiel Bernhards von Clairvaux Predigt 49,5 zu Vers 2,3 des Hohelieds. Eine Hoheliedpredigt dürfte ein guter Einstieg sein, wenn politische

52) Tilmann STRUWE, Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter, Stuttgart 1978, S. 5f.

53) Wie Anm. 33.

54) Beide Zitate aus Christoph AUFFARTH, Irdische Wege und himmlischer Lohn: Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive, Göttingen 2002, S. 83 und 113.

Theorie jenseits der einschlägigen Texte als mentale »Konfiguration« gesucht wird. Bernhards Text sei kurz, aber vollständig, vorgestellt und erläutert<sup>55</sup>:

»Es heißt: »Er hat in mir die Liebe (*caritas*) geordnet (*ordinare*)« (Hld 2,3). Das ist überaus notwendig! Unerträglich ist nämlich Eifer ohne Erkenntnis (*scientia*).«

Der Text beginnt mit ontologischen Erklärungen. Gleich im ersten Satz wird Ordnung als Eingriff Gottes verbunden mit Erkenntnis bzw. Wissen (*scientia*) als Leistung des Menschen, und zwar »notwendig« (*necessarie*). Diese Verbindung wird in den folgenden Sätzen noch weiter entwickelt:

»Wo es daher eine heftige Erregung (*aemulatio*) gibt, gerade dort ist Unterscheidungsvermögen (*discretio*) ganz unentbehrlich, das in der Ordnung (*ordinatio*) der Liebe besteht. Immer erweist sich ja Eifer (*zelus*) ohne klare Erkenntnis (*scientia*) als weniger wirksam, als weniger nützlich; meist erfährt man ihn sogar als sehr gefährlich. Je glühender daher der Eifer, je heftiger der Geist erregt ist und je reichlicher die Liebe strömt, desto mehr braucht man wachsame Erkenntnis (*scientia*), die den Eifer unterdrückt, den Geist zügelt (*temperare*) und die Liebe ordnet (*ordinare*). Um daher nicht im Überschwang des Geistes, den die Braut offensichtlich aus dem Weinkeller zurückgebracht hat, besonders von den Mädchen als maßlos und unerträglich gefürchtet zu werden, fügt sie hinzu, sie habe auch in gleicher Weise empfangen (*accipere*), was zum Unterscheidungsvermögen (*discretio*) gehört, nämlich die Ordnung (*ordo*) in der Liebe.«

Der Mensch also »empfängt« *ordo* als Gabe Gottes. Das göttliche Ordnen bedingt menschliches Unterscheidungsvermögen und menschliche Erkenntnis, diese sind Voraussetzung für die Fähigkeit zur Zügelung. Dann folgt der letzte Schritt:

»Das Unterscheidungsvermögen (*discretio*) aber bringt tatsächlich jede Tugend (*virtus*) in die rechte Ordnung (*ordo*), die Ordnung (*ordo*) verleiht Maß (*modus*) und Schönheit (*decor*), ja sogar Dauer. Es heißt ja: In deiner Ordnung (*ordinatio*) ist der Tag von Dauer [Ps 118,91], wobei hier die Tugend als Tag bezeichnet wird. So ist das Unterscheidungsvermögen (*discretio*) weniger eine Tugend als eher die Beherrscherin (*moderatrix*) und Züglerin (*auriga*) der Tugenden, die Ordnerin (*ordinatrix*) der Leidenschaften (*affectus*) und die Lehrerin der Sitten (*mos*). Wenn du es wegnimmst, wird die Tugend zum Laster, die natürlichen Gemütsbewegungen (*affectio*) werden eher in Verwirrung (*perturbatio*) verkehrt und in Zerstörung der Natur.«

Damit ist der erste Gedankengang des Textes, die ontologische Perspektive, abgeschlossen: Gottes ordnender Eingriff stiftet menschliche Einsicht, diese lenkt die natürliche

55) Bernhard von Clairvaux, in: Sämtliche Werke lateinisch-deutsch 6, hg. von Gerhard B. WINKLER, Innsbruck 1995, S. 164–167 (Übersetzung hier verändert).

*affectio* zu tugendhaftem Handeln und kontrolliert den *affectus* im Sinne des Schöpfungswillens, also des *ordo*. Der Text illustriert präzise die Lehre der mediävistischen Handbücher: Der Mensch kann die göttliche Ordnung erkennen und im tugendhaften Handeln affirmieren. Gott produziert den *ordo*, und der Mensch reproduziert ihn ständig. In der Folge bekommt der Text eine ganz neue Richtung, wechselt von der ontologischen in die ekklesiologische Perspektive. Zunächst wird der Anlass der Predigt, der Bibelvers, wiederholt, um daraus nun die richtige Ordnung der Gesellschaft abzuleiten.

»Er hat in mir die Liebe geordnet« (Hld 2,3). Geschehen ist dies aber, als Gott in der Kirche einige als Apostel, andere als Propheten, andere als Evangelisten und wieder andere als Hirten und Lehrer einsetzte (*dare*), um die Heiligen zu Vollendung zu führen (Eph 4,11).«

Die Stände der Gesellschaft sind Teil der Schöpfung, mithin hat Gott die sozialen Differenzen »eingesetzt« (*dare*). Und weiter:

»Es ist aber notwendig, dass die eine (*una*) Liebe alle verbindet (*ligare*) und zur Einheit (*unitas*) des Leibes (*corpus*) Christi zusammenfügt.«

Auch diese Sprache ist aus der Forschungsliteratur vertraut: *Corpus* ist die organologische Metapher für die Gesellschaft (*ecclesia*), ist Metapher für Harmonie in Differenz, ausdrücklich für Einheit (*unitas*), für friedliches Über- und Untereinander. Zuletzt erklärt der Text, wo die Gefahr lauert. Auch diese Ausführungen enthalten keine Überraschung:

»Sie [die Liebe] wird dies [die Einheit des Leibes Christi] aber sicher nicht bewirken können, wenn sie nicht selbst geordnet ist (*ordinare*). Denn wenn sich ein jeder von seinem eigenen Impuls (*impetus*) hinreißen lässt, je nach der Eingebung, die er hatte, und ohne Unterscheidung (*indifferenter*) überall hin will, wo es ihn hinzieht, und nicht nach dem Urteil der Vernunft (*ratio*) vorgeht, wenn niemand mit dem ihm zugewiesenen (*assignare*) Stand (*officium*) zufrieden sein will, sondern alle in ununterschiedener (*indiscretus*) Geschäftigkeit alles zugleich (*pariter*) versuchen wollen, dann wird freilich keine Einheit (*unitas*) herrschen, sondern vielmehr Verwirrung (*confusio*).«

Der ganze Text besteht aus Standards der Argumentation, die die geisteswissenschaftliche Forschung seit langem referiert: Die zentrale Bedrohung des *ordo* steckt in der Beseitigung der Unterscheidung: *indifferenter*, *indiscretus*, *pariter*. Dies ist *confusio* und *perturbatio*. Allein ein Aspekt des Sermo 49,5 ist kein Allgemeinplatz und bleibt noch zu betrachten (unten S. 252). Es ist sehr viel von Liebe die Rede (was mit dem interpretierten Bibelvers zu tun haben kann, aber nicht muss). Zunächst einmal ist dieser Predigttext – sieht man von der Prominenz der Liebe ab – eine gute Demonstration dessen, was die Forschung zur Geschichte der politischen Theorie lehrt – und zwar in einem Text jenseits der klassischen Texte politischer Theorie.

Wer sich allerdings auf die Suche nach ähnlich idealen Belegtexten macht, wird schnell feststellen, dass sie nicht leicht zu finden sind. Und dies muss nicht nur damit zu tun haben, dass nur sehr selten alles, was die Forschung als Denkfigur zusammenstellt, tatsächlich in einer einzigen Textstelle beisammen steht. Es kann auch an einseitigen Fokussierungen der Forschung liegen, zum Beispiel Fokussierungen auf jenen »dünnen Faden der literalen Kultur«<sup>56)</sup>, der noch nichts aussagt über die Ausdrucksmuster, die sich als kleine Münze der politischen Sprache durchgesetzt haben. Damit rückt die Frage nach der Reichweite von Textbelegen in den Blick, ein methodisches Kernproblem der Mentalitätenforschung.

### 3. METHODE: ANFRAGEN AN DIE REICHWEITE VON TEXTBELEGEN

Was sagt die zitierte Predigt über das, womit Bernhard (oder gar seine Zeit) stillschweigend rechnet, über ihre »Dispositionen«, Grundorientierungen, einverlebten Legitimationsmuster gesellschaftlicher Ordnung? Ideen begründen keine »Mentalitäten« und keine Handlungen, aber sie ermöglichen sie immerhin, sie bilden den Korridor, der die Handlungsmöglichkeiten einschränkt und innerhalb dessen »Mentalitäten« generiert werden können. Insofern muss man sich zunächst auf jene eingangs referierte ideengeschichtliche Forschung stützen, die sich mit Gedankenlinien zwischen Büchern befasst, durchaus über Jahrhunderte hinweg. Wie bezieht sich Anselm auf Augustin, wer greift für welche Argumentation auf wessen Ideen zurück, wie baut er sie in sein eigenes Argumentieren ein, wer hat wessen Argumentieren beeinflusst, wer ist richtig verstanden oder missverstanden worden, wie verlaufen Gedankenfilialionen? Für diese Art des Fragens und Deutens gibt es eine lange, methodologisch relativ sichere Tradition.

Wendet sich die Forschung hingegen der einverlebten, gedanklich oder sprachlich institutionalisierten Seite dessen zu, was die Lektüre der »klassischen« Theoretiker lehrt, dann werden die forschenden Suchbewegungen zufälliger und die methodische Sicherheit schwindet. Der Weg von den Argumenten eines einzelnen Autors oder einer Autorenfilialion zu den impliziten Grundorientierungen und automatisierten Ausdrucksgewohnheiten vieler Zeitgenossen ist methodisch nicht geregelt. Wie, wenn überhaupt, materialisierte sich Augustins mutmaßlich besonders einflussreiche Auffassung von *ordo* in der Sprache – aber auch in Ikonografie, Habitus oder Bauformen? Unstrittig sollte wohl sein, dass die Erkenntnisse der ideengeschichtlichen Forschung *nur dann* in sozialhistorische Erklärungszusammenhänge übernommen werden können, wenn man einen methodischen Transformator hat. Man braucht ein sauberes Schlussverfahren, um vom Argument eines Einzelnen schließen zu können auf eine kollektive Haltung, die den Einzeltext und den Einzelautor überschreitet.

56) Wie Anm. 54.

Diesen methodischen Transformator hat die Mediävistik bis heute nur in Ansätzen. Es gibt keine erprobte oder gar akzeptierte Technik zur Untersuchung der in »Sprachpraktiken« greifbaren »Dispositionen«<sup>57)</sup>. Wer in diese Richtung arbeiten will, kann sich allerdings bei der Neuzeitforschung Rat holen, bei jener Forschungstradition, die vor rund 40 Jahren in Deutschland mit der Begriffsgeschichte Reinhart Kosellecks begann, in England mit der Intellectual History Quentin Skinners und John Pococks und sich in Frankreich schon in den frühen 1970er Jahren in den großen Projekten der Ecole normale Supérieure de St. Cloud der Lexicométrie zuwandte. Alle drei Richtungen sind inzwischen international angesehen, reichlich diskutiert, kritisiert und methodisch verfeinert. Auch haben diese Forschungsrichtungen ihre eigene Forschungsgeschichte oft und hinlänglich aufgearbeitet<sup>58)</sup>. Mediävisten haben nur sporadisch partizipiert<sup>59)</sup>. Zu deutlich galt das Interesse modernen Themen, der Sattelzeit um 1800 (Koselleck), der französischen Revolution (Guilhaumou) und der Entstehung des modernen Liberalismus und Republikanismus (Skinner).

57) Vgl. oben S. 228.

58) Neben den ausführlichen Bilanzierungen von Reichardt, Lüsebrink und Lottes (zit. Anm. 61) vgl. Ralf KONERSMANN, Art. »Semantik, Historische«, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 9, hg. von Joachim RITTER/Karlfried GRÜNDER, Basel 1995, Sp. 593–598, ferner die Aufsätze in: Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte, hg. von Hans-Erich BÖDEKER (Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft 14), Göttingen 2002; wie schwach die Kommunikation mit der literaturwissenschaftlichen Linguistik ist, zeigt zum Vergleich das Überblicksbuch von Gerd FRITZ, Historische Semantik, Stuttgart/Weimar 1998; zu den Relationen von New Cultural History, Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Narratologie, Intellectual History, Linguistic turn, New Historicism usw. vgl. im Überblick die Einführungsmonographie von Achim LANDWEHR, Geschichte des Sagbaren. Einführung in die historische Diskursanalyse (Historische Einführungen 8), Tübingen 2001; zu den »Vätern« dieser Forschungen vgl. Kari PALONEN, Die Entzauberung der Begriffe: das Umschreiben der politischen Begriffe bei Quentin Skinner und Reinhart Koselleck (Politische Theorie 2), Münster 2004, sowie DERS., Quentin Skinner. History, politics, rhetoric, Cambridge 2003.

59) Einige mediävistische semantische Studien können für methodische Fragen als Diskussionsgrundlage dienen: Gadi Algazis Auseinandersetzungen mit Otto Brunners begriffsgeschichtlichem Standardwerk »Land und Herrschaft« (Gadi ALGAZI, Herrengewalt und Gewalt der Herren im späten Mittelalter. Herrschaft, Gegenseitigkeit und Sprachgebrauch [Historische Studien 17], Frankfurt a. M. 1996), Alain Guerreaus Stellungnahmen zu korpuslinguistischen Methoden (DERS., Pourquoi et comment l'historien doit-il compter les mots?, in: Histoire et Mesure 4 (1989), S. 81–105), die an Sprachgewohnheiten statt an Descendenz und Allianz orientierte mediävistische Verwandtschaftsforschungen von Anita Guerreau-Jalbert (DIES., La désignation des relations et des groupes de parenté en latin médiéval, in: Archivum Latinitatis Medii Aevi 46/7 (1988), S. 65–108) oder Ludolf Kuchenbuchs Untersuchungen zum Transaktionsvokabular der Güterverzeichnisse (DERS., *Porcus donativus*: Language Use and Gifting in Seigniorial Records between the Eighth and the Twelfth Centuries, in: Negotiating the Gift. Pre-Modern Figurations of Exchange, hg. von Gadi ALGAZI/Valentin GROEBNER/Bernhard JUSSEN [Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 188], Göttingen 2003, S. 193–246).

### 3.1. *Ausdrucksgefüge: Deuten mit lexikometrischer Hilfe*

Wie also kommt man – um noch einmal die Aufgabenstellung zu bemühen – an die »Mosaiksteine der Ordnungskonfigurationen«? Wie kann in der Mediävistik ein verlässliches Arbeitsinstrument aussehen, mit dem die Texte jene zusätzliche, nur durch Lesen kaum wahrnehmbare Sinnebene preisgeben, auf die die Mentalitätenforschung seit jeher zielte, (1) die zum jeweils aktuellen Ausdrucksinteresse eines Autors hinzukommt, (2) die den Text und den Autor überschreitet und eine Kultur, Zeit oder Kommunikationsgemeinschaft greifbar macht, (3) die der Autor »automatisch« bedient durch habitualisierten Sprachgebrauch, (4) die ihm möglicherweise gar »apriorisch entzogen«<sup>60)</sup> ist, (5) die uns neben dem Sinn der textlichen Dramaturgie (Aufbau, Klimax usw.) auch den Sinn des Sprachgewebes erschließt? Kurz, wie können wir die Texte und Ideen einbetten in ihre, die Einzeltexte überschreitenden sprachlichen Ermöglichungs- oder Erzeugungsbedingungen?

Mit Blick auf die Neuzeitforschung ist der Verweis auf lexikometrische Verfahren nahe liegend. Dabei kann eine jetzt erst einsteigende Disziplin die methodologischen Lernprozesse abkürzen, die die Neuzeitforschung in 40 Jahren gemacht hat, und ihr methodisches Setting an einem ausgereiften Diskussionsstand orientieren. Die Verbindung der ideengeschichtlichen Forschungstradition mit einem Programm zur Erforschung autor- und text-überschreitender sprachlicher Habitusformen ist für die Mediävistik eine neue Technik und ein weites neues Arbeitsfeld.

Für den Einstieg kann man sich aus einem inzwischen relativ standardisierten methodologischen Baukasten der Neuzeitforschung bedienen. Die von Günter Lottes, Hans-Jürgen Lüsebrink und Rolf Reichardt Ende der 1990er publizierten Rückblicke können zunächst als mediävistische Diskussionsgrundlage benutzt werden<sup>61)</sup>. Nicht mehr auseinandersetzen muss man sich mit der anfänglichen Fundamentalkritik an der Historischen Semantik und ihren Er widerungen, dies kann inzwischen der Wissenschaftsgeschichte übertragen werden – insbesondere der Vorwurf (a) des zu hohen Aufwands, (b) des aufwendigen Beweisens von Vorhersehbarem, (c) der Nivellierung von kunstvollen individuellen Leistungen eines Autors und der Individualität eines Textes, (d) des Ignorierens der Akteure, (e) des Missachtens der Dramaturgie eines Textzusammenhangs. Einiges (wie der hohe Aufwand) mag anfangs zugetroffen haben, bedingt durch die technischen Mög-

60) Wie oben Anm. 5.

61) Rolf REICHARDT, *Historische Semantik zwischen Lexikométrie und New Cultural History*. Einführende Bemerkungen zur Standortbestimmung, in: *Aufklärung und Historische Semantik*. Interdisziplinäre Beiträge zur westeuropäischen Kulturgeschichte, hg. von DEMS. (Zeitschrift für historische Forschung. Beihefte 21), Berlin 1998, S. 7–28; Günther LOTTES, »The state of the Art«. Stand und Perspektiven der »intellectual history«, in: *Neue Wege der Ideengeschichte*. Festschrift für Kurt Kluxen, hg. von Frank-Lothar KROLL, Paderborn u. a. 1996, S. 27–45; Hans-Jürgen LÜSEBRINK, *Begriffsgeschichte, Diskursanalyse und Narrativität*, in: *Aufklärung und Historische Semantik*, S. 29–44.

lichkeiten der 1970er Jahre. Heute müsste man die Invektive eher herumdrehen: Weshalb wird der sehr teure Digitalisierungsaufwand unserer Quellen betrieben, wenn nur der Komfort, nicht die Methodologie sich ändert?

Im Folgenden geht es um einen kleinen lexikometrischen Test. Aus der bisherigen Forschung lässt sich zunächst die Erwartung ableiten, dass die unlösbare Verbindung von politischem Ordnungsdenken, Morallehre und Erkenntnistheorie sich – quasi als Epochen-signum – vom (spätestens) sechsten bis (mindestens) vierzehnten Jahrhundert jenseits der Texte politischer Theorie sprachlich niedergeschlagen hat und sich lexikometrisch (also in den Kollokationen von *ordo*) nachweisen lässt. Um diese Erwartung zu prüfen, müssen die Verbalfügungen (oder: semantischen Felder) von Wörtern wie *ordo*, *gradus*, *status* usw. untersucht werden. Neben die bereits reiche Ideengeschichte der Ordnungsvorstellungen kann so eine Gebrauchsgeschichte der Ordnungssprache treten. Diese muss insbesondere auf die Abhängigkeit oder Unabhängigkeit der *ordo*-Semantik von Textsorten achten. Unter welchen Umständen sind Ausdrucksgewohnheiten von einem Textzusammenhang in einen anderen geraten – etwa von den ›Klassikern‹ der politischen Theorie in Predigten jener Art, wie sie eingangs referiert wurde – eine Hoheliedpredigt, verfasst von einem Mönch für die Ohren von Mönchen.

### 3.2. Korpusfragen: Eine Auswahl als Probebohrung

Um die *ordo*-Konzepte freizulegen, mit denen im Mittelalter »eine jeweilige Gesellschaft stillschweigend rechnet«<sup>62</sup>, bedarf es zunächst einer Matrix repräsentativer Textkorpora, an der sich differenziert nach Zeit, Kommunikationsgemeinschaften und Textsorten der jeweilige Gebrauch von *ordo* nachzeichnen lässt – im Vergleich etwa zu *status*, *gradus*, *disciplina*, *professio*, *officium*, *corpus*, *domus* und so fort. Diese Bestimmung der Untersuchungskorpora muss, wie die bisherige Forschung betont, im Verlauf der Deutung ständig korrigiert werden<sup>63</sup>. Die umfangreiche Matrix an Texten, die dafür nötig ist, steht für die Untersuchung von *ordo* im Moment noch nicht zur Verfügung<sup>64</sup>. Als diachrone Vergleichsstrecke bietet sich die Beobachtungsreihe der ›klassischen‹ Texte der politischen Theorie von Augustin bis Wilhelm von Ockham an. Um zu erarbeiten, ob und wie Ideen dieser schon gut untersuchten Texte in ›allgemeine‹ Ausdrucksgewohnheiten übersetzt wurden, wie sie »central to political and ecclesiastical thought in the West since the middle

62) Wie Anm. 8.

63) Dies macht REICHARDT, Historische Semantik (wie Anm. 61) deutlich.

64) Diese Korpusbildung erprobt im Rahmen des Bielefelder Sonderforschungsbereichs 584 »Das Politische als Kommunikationsraum in der Geschichte« das Teilprojekt A 11: »Zur politischen Sprache in transzendent begründeten Gesellschaften. Ordnungssemantik in der christlichen lateinischen Literatur des Mittelalters«.

of the eighth century«<sup>65</sup>) wurden, müssen parallele diachrone Beobachtungsstrecken untersucht werden, die jeweils die *ordo*-Sprache im Rahmen einer Textsorte in den Blick nehmen – etwa eine Beobachtungsstrecke exegetischer Texte (z. B. Apokalypsekommentare oder Psalmenkommentare), Reihen narrativer Texte (Chroniken, Viten), Ekklesiologie, Sermones, und so fort. Mit einem solchen Forschungsaufbau kann man untersuchen, wie eine Idee (z. B. Augustins *ordo*-Definition) sprachlich auf Dauer gestellt worden ist in spezifischen Verbalfügungen und wie (wenn überhaupt) solch »sprachliche Chiffren habituell gewordener Gedanken«<sup>66</sup>) in andere Textsorten wandern. Eine solche Korporabilisierung ist zwar langwierig, doch sie ist – nach dem gegenwärtigen Diskussionsstand – die einzige Möglichkeit, wenn man methodisch abgesichert von Ideen auf »Mentalitäten« schließen will<sup>67</sup>). Oder sollte etwa in der Mediävistik nicht gelten, was mit den Worten des Neuzeithistorikers Roger Chartier »klar ist« und schon seit 20 Jahren ohne ernsthaften Widerspruch: »Dass Geschichte der Mentalitäten (als Teil der soziokulturellen Geschichte), da sie das Kollektive, das Automatische, das Repetitive zum Gegenstand hat, mathematisch werden kann und muss. [...] Daher auch die Arbeit an der oder den Sprachen von der Lexikometrie bis zur historischen Semantik, von der Analyse der semantischen Felder bis zur Analyse der Aussagen«<sup>68</sup>).

Um am Beginn der (wie zu befürchten steht: langwierigen) Arbeit mit einer ›Probebohrung‹ ins Textmaterial den möglichen Nutzen zu ergründen, beschränkt sich dieser Beitrag auf drei Korpora: (1) Zunächst wird der allgemein unterstellte Gründungstext des abendländischen *ordo*-Denkens betrachtet, Augustins Gottesstaat. In dem Text gibt es 308 Gebrauchssituationen von *ordo/ordinare/ordinatio*. Die *ordo*-Sprache dieses Textes ist hier im Sinne der Forschung die Referenzsprache, an der die beiden mittelalterlichen Korpora gemessen werden können. Die beiden anderen Korpora müssen nun, dem Erkenntnisinteresse folgend, aus anderen Textsorten zusammengestellt sein. (2) Das zweite Korpus bezieht sich auf den eingangs zitierten Sermo Bernhards, der genau ›bestätigt‹ hat, was die Forschung als mittelalterliches Ordnungsdenken herausgearbeitet hat. Es umfasst alle Predigten und Sentenzen Bernhards von Clairvaux, also Predigten aus einer hochmittelalterlichen monastischen Reformbewegung. Bernhard hat in diesen Texten 191-mal *ordo/ordinare/ordinatio* benutzt. Das Korpus mag es erlauben, die eingangs skizzierte Deutung von Bernhards Sermo 49,5 mit dem impliziten Sinngewebe seiner habitualisierten Aus-

65) Wie Anm. 34.

66) REICHARDT, Historische Semantik (wie Anm. 61), S. 24.

67) Man kann auch ›Diskurse‹ sagen, wenn man solche auffasst als »institutionalisierte bzw. institutionalisierbare Redeweisen, deren Regeln und Funktionsmechanismen gleichsam ›positiv‹ zu ermitteln sind«, mit Peter SCHÖTTLER, Wer hat Angst vor dem *linguistic turn*, in: Geschichte und Gesellschaft 23 (1997), S. 134–151, hier S. 139.

68) Roger CHARTIER, Intellektuelle Geschichte und Geschichte der Mentalitäten, in: Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse, hg. von Ulrich RAULFF, Berlin 1987, S. 69–96, hier S. 79.

druckswesen zu vergleichen. (3) Das dritte Korpus umfasst Predigten Gottfrieds und/oder Iremberts von Admont mit insgesamt 287 Gebrauchssituationen von *ordo/ordinare/ordinatio*. Die beiden mittelalterlichen Korpora sind einerseits nahe genug beieinander (Predigten des 12. Jahrhunderts von reformorientierten Autoren für ein monastisches Publikum), andererseits spezifisch verschieden (hier auch für Nonnen, dort nur für Mönche, hier Benediktiner, dort Zisterzienser). Es versteht sich, dass beide Korpora zur Erforschung politischer Theorie bislang keine Rolle gespielt haben, doch für eine Ausbreitungs- oder Habitualisierungsgeschichte politischer Ideen dürfte es sinnvoll sein, gerade solche Predigtkorpora ins Verhältnis zu dem stets unterstellten Gründungstext Augustins zu setzen.

#### 4. PROBE: LEXIKOMETRISCHE BEOBACHTUNGEN ZU DEN IDEENGESCHICHTLICHEN LEITDEUTUNGEN

Die Probekorpora erlauben es, ideengeschichtliche Handbucberzählungen und ›passende‹ Zeugnisse wie Bernhards eingangs zitierte Hoheliedpredigt 49,5 zu vergleichen mit quantifizierenden Beobachtungen in Textsorten, die einen ersten Eindruck von der *ordo*-Sprache jenseits der ›klassischen‹ Texte politischer Theorie bieten. Fürs Erste mag es ausreichen, die herrschende Lehre zum mittelalterlichen *ordo*-Denken auf vier Leitgedanken zuzuspitzen und diese mit den semantischen Beobachtungen an den drei Probekorpora zu vergleichen.

##### 4.1. *Ordo: Mediävistische Leitdeutungen und erste lexikometrische Beobachtungen*

Nach herrschender Lehre waren (1) Ordnungsdenken und Epistemologie im Mittelalter untrennbar verbunden. Ferner waren (2) Ordnungskonzeptionen und Ethik untrennbar verbunden. (3) Augustins *De Civitate Dei* gilt als Gründungstext des mittelalterlichen *ordo*-Denkens, und (4) machen Beiträge über das mittelalterliche *ordo*-Denken keinen Unterschied zwischen *ordo*, *gradus*, *status* usw., in Handbüchern und Lexika werden all diese Termini unterschiedslos unter *ordo* oder Ordnung subsumiert. Diese Leiterklärungen seien nun mit den semantischen Beobachtungen verglichen.

(1) Nach der ersten Leitdeutung waren im Mittelalter Ordnungsdenken und Epistemologie untrennbar verbunden. Dieser ideengeschichtlichen Annahme lässt sich leicht eine semantische Beobachtung zur Seite stellen. Ein Blick auf das, grob gesagt, Wissensvokabular in den drei hier untersuchten semantischen Feldern von *ordo* zeigt, wie prominent die Wissens- und Erkenntnisanteile im semantischen Feld von *ordo* sind, wie regelmäßig es Kollokationen von *ordo* mit einem Wissensterminus nicht nur im *Gottesstaat*, sondern auch in den beiden Predigtkorpora des 12. Jahrhunderts gibt. Wenn die Autoren

zu dem Wort *ordo* griffen, dann verwendeten sie in 70 bis 80 Prozent der Fälle auch (mindestens) einen Wissensterminus in direkter Nachbarschaft (Tabelle 1, eine Gebrauchssituation von *ordo* umfasst in den Diagrammen jeweils den Satz, in dem *ordo* auftaucht, sowie den Satz davor und den danach). Ohne Zweifel sind diese auffallend häufigen Kollokationen nur ein erster Hinweis auf latente Sinnanteile, man wird selbstredend die manifesten erarbeiten müssen, ehe eine Deutung möglich ist. Auch versteht es sich, dass manches Wort zu verschiedenen Zwecken eingesetzt wurde, so etwa *videre* in Tabelle 1 nicht nur zum Ausdruck von ›erkennen‹. Auch werden die verschiedenen Wissenstermini vermutlich zu verschiedenen Zwecken eingesetzt. Auch dies kann hier als *cura posterior* auf sich beruhen. Der (zumindest für die Zeit vor dem Nominalismus) unterstellte Zusammenhang zwischen *ordo*-Denken und Epistemologie scheint in den Predigten die Ausdrucksgefüge von *ordo* zu prägen.

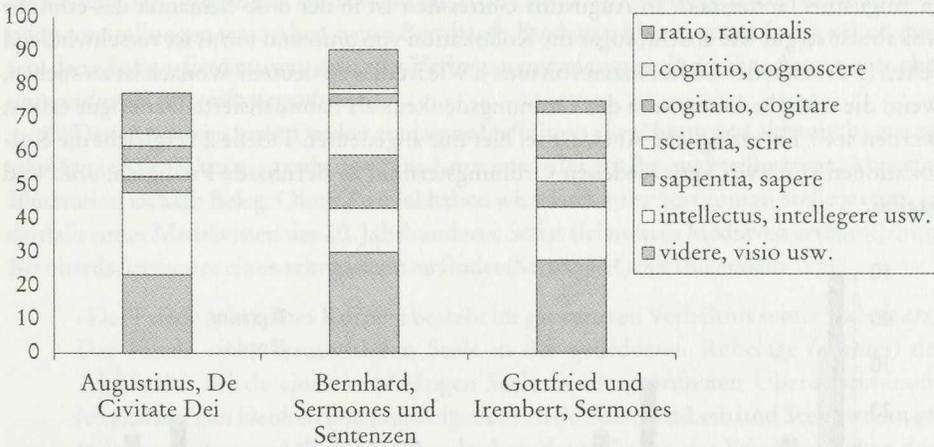


Tabelle 1: Wissenstermini im semantischen Feld von *ordo* in den drei Testkorpora (Angaben in Prozent der Gebrauchssituationen)

Was nützt diese lexikometrische Beobachtung für die Interpretation des eingangs vorgestellten Textes Bernhards? Sie gibt einen ersten Hinweis darauf, dass Bernhards Verbindung von Erkenntnis und Ordnung in diesem Text exemplarisch war für alle Predigten dieses Autors ebenso wie für die Admonter Predigten, die zur selben Zeit in einem ganz anderen Kontext entstanden sind. Die Verbindung, die bei der Lektüre des Einzeltextes hervortrat, soviel wird man bei aller Vorläufigkeit und in Hoffnung auf methodische Absicherung wohl sagen können, wirkt wie eine sprachlich habitualisierte. Die erste Leitdeutung der idengeschichtlichen Forschung dürfte durch semantische Untersuchungen vermutlich eine Stütze finden.

(2) Eine ähnlich unlösbare Verbindung hat die ideengeschichtliche Forschung zwischen *Ordo*-Denken und Ethik gefunden. Gott weist dem Menschen seinen Platz zu, der Mensch erkennt die göttliche Ordnung und muss sie in der Lebensführung gehorsam annehmen. So steht es auch in der eingangs zitierten Hoheliedpredigt Bernhards. Sucht man die Kollokationen von *ordo* auf Zeichen dieser Verbindung ab, so sieht der Befund weniger eindeutig aus als bei der Wissensterminologie: Wenn die ausgewählten Autoren zu dem Wort *ordo* griffen, da benutzten sie kaum Tugend- und Lastervokabular – nicht *humilitas*, *temperantia* oder *superbia*, kaum *oboedientia* oder *peccatum*.

In dem eingangs vorgestellten Text griff Bernhard nur einmal zu dem Generalterminus *virtus* und einmal zu *temperare*. Dass diese relative Absenz des ethischen Vokabulars in Bernhards Reflexion im Sermo 49,5 über *ordo* kein Zufall ist, sondern eher Ausdrucksgewohnheit, legen die Kollokationen von *ordo* im Korpus seiner Predigten nahe. In dem zweiten Predigtenkorpus, Gottfrieds und Iremberts, sieht es ähnlich aus, aber auch schon in Augustins *Gottesstaat*. In Augustins *Gottesstaat* ist in der *ordo*-Semantik das ethische Vokabular so gut wie absent, sogar die Kollokation von *ordo* und *virtus* ist verschwindend selten (3 Prozent der Okkurrenzen von *ordo*). Wie ist dies zu deuten? Wonach ist zu suchen, wenn die ethische Dimension des Ordnungsdenkens als habitualisierte Denkfigur erfasst werden soll? Eine mögliche Antwort sei hier nur angedeutet. Tabelle 2 vergleicht die Kollokationen von zwei verschiedenen Ordnungstermini in Bernhards Predigten, *ordo* und *gradus*.

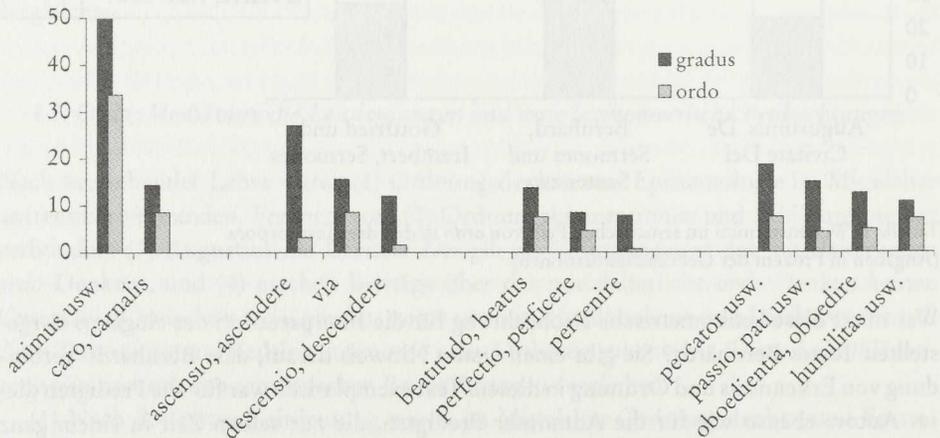


Tabelle 2: Dominante Kookkurenzen mit *gradus* verglichen mit *ordo* im Korpus der Sermones und Sentenzen Bernhards (Angaben in Prozent der Gebrauchssituationen)

Es ist leicht zu erkennen (und an sich nicht erstaunlich), dass das Vokabular des Aufstiegs der Seele und der Verhaltensnormierung in Gebrauchssituationen von *gradus* dominiert (dunkel), nicht aber in denen von *ordo* (hell). In den Kollokationen von *gradus* ist das ethi-

sche Vokabular – gewissermaßen die Semantik der Lebensführungsparänese – augenfällig, bei *ordo* dagegen nicht: der Weg (*via*) und das Aufsteigen, Absteigen, Ankommen (*ascendere, descendere, pervenire*), Glückseligkeit und Perfektion (*beatitudo, perfectio*) als Ziel, schließlich das Vokabular der Tugenden und Laster (Gehorsam, Leiden, Demut, Fleisch, Sünde – *oboedientia, passio, humilitas, caro und peccatum*). All diese Kollokationen sind im Feld von *ordo* deutlich schwächer.

Auch in diesem Fall also mag es gelingen, Bernhards eingangs zitierter Hoheliedpredigt mit Hilfe lexikometrischer Befunde eine Aussage abzugewinnen, die durch Deutung des manifesten Sinns nicht zu sehen ist und die diesen Text übersteigt und zumindest für alle Sermones Bernhards zu gelten scheint: Wenn dieser Sermo zwar summarisch einmal *ordo* mit *virtus* verbindet, aber die Tugenden nicht entwickelt, dann scheint der Sermo mit dieser Zurückhaltung exemplarisch für die Predigten Bernhards zu sein. Weniger *ordo* ist bei ihm der Terminus der Verhaltensnormierung als *gradus*. Mithin, um die zweite Leitvorstellung der Forschung zu resümieren, trifft zwar zu, dass die Ethik Teil der Ordnungsvorstellungen war. Aber, wenn Bernhards Predigten als ein erstes Indiz gelten dürfen, dann haben die Autoren, wenn sie Verhalten normieren wollten, ihre Argumente eher um *gradus* als um *ordo* organisiert.

(3) Dass Augustins *ordo*-Denken und seine Definition »berühmt« und »klassisch« waren, »das ganze Mittelalter prägend« usw., wird immer wieder mit Beispielen illustriert. Aber eine Illustration ist kein Beleg. Ohne Zweifel haben wir es mit einer berühmten Stelle zu tun, jedenfalls unter Mediävisten des 20. Jahrhunderts. So ist sicher kein Mediävist erstaunt, unter Bernhards Sermones einen sehr kurzen zu finden (Sermo 114) mit folgendem Text:

»Der Friede (*pax*) eines Körpers besteht im geordneten Verhältnis seiner Teile (*pars*). Der Friede einer vernunftlosen Seele in der geordneten Ruhelage (*requies*) der Triebe, der Friede einer vernünftigen Seele in der geordneten Übereinstimmung (*consensio*) von Denken und Handeln, der Friede zwischen Leib und Seele in dem geordneten Leben und Wohlbefinden des beseelten Wesens, der Friede zwischen dem sterblichen Menschen und Gott in dem geordneten gläubigen Gehorsam (*oboedientia*) gegen das ewige Gesetz (*lex*), der Friede unter Menschen in der geordneten Eintracht, der Friede des Hauses im geordneten Befehlen und Gehorchen in der geordneten Eintracht der Hausbewohner. Der Friede des Staates ist gleich. Der Friede des himmlischen Staates in der bestgeordneten, einträchtigsten Gemeinschaft des Gottesgenusses und gegenseitigen Genusses in Gott, der Friede aller Dinge in der Ruhe der Ordnung. Ordnung aber ist die Verteilung gleicher und ungleicher Dinge, die jedem den gebührenden Platz anweist.«<sup>69</sup>).

69) Bernhard von Clairvaux, Sermo 114, in: Sämtliche Werke 9, hg. von Gerhard B. WINKLER, Innsbruck 1998, S. 391f. (Opera VI,1, S. 391): *Pax corporis est ordinata temperantia partium. Pax animae irrationalis, ordinata requies appetitionum. Pax animae rationalis, cogitationis actionisque consensio. Pax corporis et animae, ordinata vita et salus animantis. Pax hominis ac Dei, ordinata in fide sub aeterna lege obedientia. Pax*

Der gesamte *Sermo* stammt wörtlich aus Augustins *De civitate Dei* (19,13) und zitiert auch die ›klassische‹ Definition. Er taugt also zur Bestätigung eines mediävistischen Gemeinplatzes. Aber wie oft muss eine Augustinus-Stelle im Mittelalter zitiert sein, damit sie als ›berühmt‹ bezeichnet werden und als ›oft zitiert‹ gelten kann? Soweit die großen digitalen Editionen breites Material erschließen, also bis zum 13. Jahrhundert, findet man nur sehr wenige Autoren, die Augustins Definition zitiert haben. Es mögen sich in der Folgezeit (spätestens bei Thomas) ein paar mehr Zitate finden, trotzdem bleibt die Suche nach Zitaten der angeblich prägenden Definition Augustins eine klare Fehlanzeige.

Diese Beobachtung muss noch nicht unbedingt heißen, dass die heute berühmte Formel Augustins im Mittelalter nicht gewirkt hat. Nur wer Wirkung mit Zitieren gleichsetzt, muss jetzt schon bescheiden, dass diese Definition sicher keine Basisdefinition des mittelalterlichen Denkens war. Immerhin stand Augustins *De Civitate Dei* in jeder Klosterbibliothek. In solchen Fällen von Beweisnot retten sich Historiker bisweilen in das Argument, der Satz sei zwar nicht wörtlich rezipiert worden, aber doch dem Geiste nach<sup>70</sup>). So spricht, um ein paar Beispiele zu nennen, Bernhard in einer Sentenz über das rechte Verhältnis der Seele zu den zeitlichen Gütern und verlangt dabei »dass sie [die Seele] die zeitlichen Güter, die vom guten Gott ihretwegen geschaffen und in einer wunderbaren Schönheit geordnet worden sind (*sunt creata et mira pulchritudine ordinata*), so liebt, dass sie den Urheber des Lebens durch diese Liebe nicht beleidigt«<sup>71</sup>). In einer Osterpredigt hält er dem rastlosen Menschen das Verhalten der Engel vor: »Der Geist gibt Zeugnis von der Liebe, der Eintracht und dem Frieden der Engel, die weder ihren *ordo* noch ihr *domicilium* verlassen haben (*qui suum nec ordinem nec domicilium relinquere caritati, unitati et paci*)«<sup>72</sup>). In beiden Passagen finden wir jenen ›augustinischen‹ Bernhard, den man gerne findet. In der ersten Passage ist die Schönheit des *ordo* artikuliert, in der zweiten Passage die Harmonie in der Ungleichheit: Friede, Eintracht und das

*hominum, ordinata concordia. Pax domus, ordinata imperandi atque obediendi concordia cohabitantium. Pax civitatis similis est. Pax coelestis civitatis, ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo, et vivendi in eo. Pax omnium rerum, tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio* (Übers. W. Thimme).

70) Um etwa trotz des Fehlens von Texten Bernhards in spätmittelalterlichen deutschsprachigen Gebetbüchern, des geringen Aufkommens seiner Handschriften in Frauenklöstern und der nur spärlichen Übersetzung seiner Hoheliedpredigten ins Deutsche doch an seinem Einfluss in der Frauenmystik festzuhalten, hat Ulrich Köpf zu der Annahme Zuflucht genommen, Bernhard habe »durch die von ihm geschaffenen Bilder und Deutungsschemata und überhaupt durch die von ihm geprägte Sprache« gewirkt (Ulrich KÖPF, Bernhard von Clairvaux in der Frauenmystik, in: Frauenmystik im Mittelalter, hg. von Peter DINZELBACHER/Dieter R. BAUER, Ostfildern 1985, S. 48–77, hier S. 71, zur Handschriftenverbreitung ebd. S. 60f.).

71) Bernhard, Sententia 123, in: Sämtliche Werke 4, hg. von Gerhard B. WINKLER, Innsbruck 1993, S. 236 (Opera VI,2, S. 236): *Temporalia, quae a bono Deo propter se sunt creata et mira pulchritudine ordinata, eo tenore diligit ut auctorem vitae ea diligendo non offendet.*

72) Sermones in octava Paschae 2,2,5, in: Sämtliche Werke 8, hg. von Gerhard B. WINKLER, Innsbruck 1997, S. 308/9 (Opera V, S. 119): *Merito proinde angelorum, qui suum nec ordinem, nec domicilium relinquere, caritati, unitati et paci Spiritus attestatur.*

Verharren im zugewiesenen *ordo*. Ideengeschichtlich wären solche Textstellen als Belege ausreichend, der Geist Augustins lebt bei Bernhard weiter. Wer aber an einer Gebrauchsgeschichte von Ausdrucksweisen interessiert ist, bekommt ein anderes Bild. Der Geist von Augustins Definition muss, wenn schon nicht als Zitat, so doch irgendwie ausgedrückt worden sein. Man kann also versuchen, die Wirkung der Definition oder der augustiniischen *ordo*-Semantik in der mittelalterlichen Ordnungssprache nachzuweisen, und dazu wäre ein Blick auf die Kollokation von *ordo* nützlich. Für den Versuchsaufbau dieses Aufsatzes muss diese Suche sich auf die beiden Testkorpora hochmittelalterlicher Predigten beschränken. Zu prüfen ist, ob die Kollokationen von *ordo* ausweisen, dass der Geist von Augustins *ordo*-Definition gewissermaßen latent in den späteren Texten festgehalten wird. Wie steht es um die Kollokation von *res* und *ordo* (um den *ordo rerum*), um *locus*, *dispositio* oder die Terminologie der Gleich- und Ungleichheit im semantischen Feld von *ordo* der Testkorpora?

Zunächst zu den Kollokationen von *ordo* in Augustins *De civitate Dei* (Tabelle 3): Hier gibt es für Geisteswissenschaftler keine Überraschungen. Unsere geistesgeschichtliche Vorprägung hat z. B. ein Raster für die in Augustins *ordo*-Sprache häufigen Termini *pax*, *concordia* und *res*, denn diese gelten als die schlechthin zentralen Attribute von *ordo* – nicht nur bei Augustin, sondern generell im mittelalterlichen Denken. Sie stehen für die Idee des göttlich geordneten *ordo rerum* als Harmonie in der Ungleichheit. Wer freilich Hübeners Warnung ernst nimmt und die ungeprüfte wissenschaftliche Projektion von Augustins Ordnungsausdrücken ins »vorthomaische« Mittelalter zu vermeiden sucht, mag in den beiden hochmittelalterlichen Predigtkorpora erste Unterstützung finden (Tabelle 3).

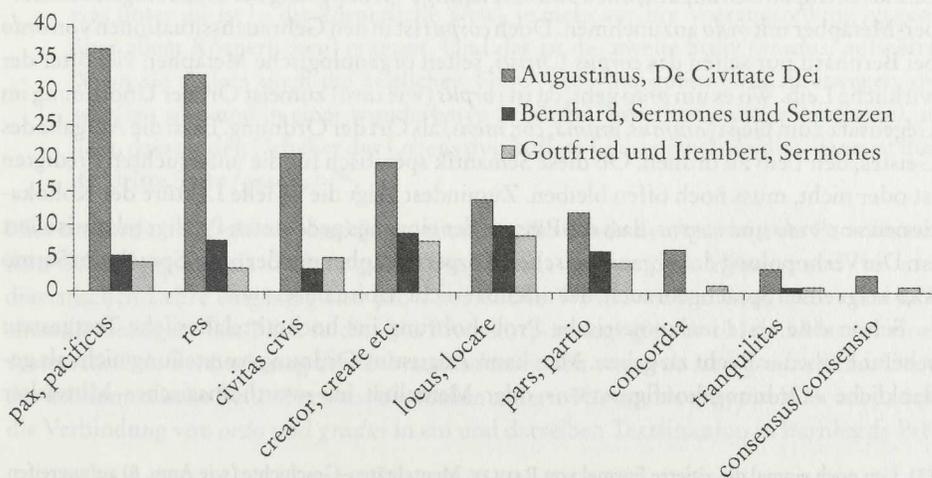


Tabelle 3: Kookkurrenz ›klassischer‹ Wörter des augustinischen *ordo*-Denkens mit *ordo* in *De civitate Dei* im Vergleich mit den beiden anderen Korpora (Angaben in Prozent der Gebrauchssituationen von *ordo*)

Es ist deutlich, dass die in der Forschung stets wiederholten Termini der Ordnungssprache Augustins – *pax, tranquillitas, dispositio* oder die Termini der Harmonie (*consensus, harmonia*) – in der Ordnungssprache des frühen Zisterziensers in Clairvaux und der beiden Benediktiner in Admont nicht prominent, zum Teil marginal waren.

Eine solche Beobachtung lässt sich nicht unmittelbar deuten. Bernhard hat in einer Predigt Augustins Definition wiederholt, und er hat in einer anderen Predigt ziemlich genau die augustiniische Vorlage aufgegriffen. Aber zugleich sieht es so aus, als habe er im Gros der Fälle etwas anderes artikuliert, wenn er das Wort *ordo* gebrauchte. So scheint es im Sinne von Hübeners Warnung keine gute Idee zu sein, von Augustins ›Gründungstext‹ aus eine breit geteilte *ordo*-Vorstellung zu entwerfen und zu unterstellen, dass mit einer solchen im Mittelalter ›die jeweilige Gesellschaft stillschweigend rechnet‹<sup>73</sup>). Augustins Vokabular der Harmonie in der Ungleichheit mag eher spezifisch für diesen spätrömischen Text Augustins sein, geschrieben im Angesicht des verwüsteten Rom, nicht aber für die poströmischen Gesellschaften des Mittelalters.

Diese Beobachtung hilft wiederum bei der Kontextualisierung von Bernhards eingangs zitierter Hoheliedpredigt. Bernhard hat in dieser Predigt das Konzept der ›Harmonie-in-der-Ungleichheit‹ ausdrücklich entwickelt, freilich mit Worten (*unitas, ligare*), die ansonsten in Bernhards Sprache der Ordnung keine Rolle spielen, zudem mit Hilfe der organologisch ausgedeuteten Körpermetapher<sup>74</sup>) (die Gesellschaft als *Corpus Christi*): »Es ist notwendig, dass die eine Liebe alle verbindet (*ligare*) und zur Einheit (*unitas*) des Leibes (*corpus*) Christi zusammenfügt.« Sieht man mit diesem Zitat im Kopf die Kollokationen von *ordo* im Korpus der Predigten Bernhards an, so fällt zunächst eine Prominenz von *corpus* im semantischen Feld von *ordo* auf<sup>75</sup>). Man mag zunächst verführt sein, den soeben zitierten Satz als exemplarisch anzunehmen und eine häufige Verkopplung der organologischen Körper-Metapher mit *ordo* anzunehmen. Doch *corpus* ist in den Gebrauchssituationen von *ordo* bei Bernhard nur selten das *corpus Christi*, selten organologische Metapher, viel öfter der wirkliche Leib. Wo es um *ordo* geht, da ist *corpus* (wie *caro*) zumeist Ort der Unordnung im Gegensatz zum Geist (*animus, anima, cor, mens*) als Ort der Ordnung. Es ist die Aufgabe des Geistes, den Leib zu ordnen. Ob diese Semantik spezifisch für die untersuchten Predigten ist oder nicht, muss noch offen bleiben. Zumindest zeigt die serielle Lektüre der Kollokationen von *ordo* und *corpus*, dass die Passage der eingangs gedeuteten Predigt relativ isoliert ist: Die Verkopplung der organologischen Körpermetapher mit der *ordo*-Sprache im Sermo 49,5 zeigt einen Sprachgebrauch, der offenbar nicht habitualisiert war.

Schon eine erste lexikometrische Probebohrung ins hochmittelalterliche Textgestein scheint Hübener Recht zu geben. Man kann Augustins Ordnungsvorstellung nicht als gedankliche ›Ordnungskonfiguration‹ oder Mentalität ins ›vorthomasische‹ Mittelalter

73) Um noch einmal die zitierte Formel von RAULFF, Mentalitäten-Geschichte (wie Anm. 8) aufzugreifen.

74) Im Sinne der Deutung von STRUVE, Entwicklung (wie Anm. 52), S. 87–98.

75) In rund 15 Prozent der Gebrauchssituationen von *ordo* brauchte er auch *corpus*.

projizieren und unterstellen, dass ein solches Denken »stillschweigend vorausgesetzt« worden sei. Selbst Augustins Definition scheint nicht einflussreich gewesen zu sein. Weder deren Terminologie ist prominent in der Ordnungssprache zu finden noch die Terminologie der Harmonie in der Ungleichheit. Vielleicht deuten die auffälligen Kollokationen in Augustins *De Civitate Dei* eher auf den an sich wenig erstaunlichen Befund hin, dass die Ordnungsemanik in diesem Werk situationspezifisch ist, dass die Prominenz des Vokabulars der Harmonie in der Ungleichheit mit der Schreibsituation zu tun haben mag, verfasst im Angesicht der von den Barbareneinfällen hinterlassenen Ruinen Roms; andere prominente Termini seiner Verbalfügungen mit *ordo*, die in den beiden anderen Korpora kaum eine Rolle spielen (*generatio, annus*) oder eine sehr viel geringere (*tempus*), mögen dadurch bedingt sein, dass *De Civitate Dei* ein umfassender heilsgeschichtlicher Entwurf ist.

(4) Die Forschung zum Ordnungsdenken geht mehr oder weniger explizit davon aus, dass *ordo* weitgehend austauschbar war oder eng zusammengehörte mit *gradus*; ebenso mit anderen Termini wie *status, condicio, dignitas, genus, honor, officium*. Selbstverständlich werden Differenzen des Wortsinns oder Wortgebrauchs nicht bestritten, aber für eine systematische Beobachtung der Unterschiede scheint der Erkenntnisgewinn nicht verlockend genug zu sein. Eine Passage aus Bernhards Sentenzen über die Stufen zum Paradies mag im Sinne der Forschung zeigen, wie *ordo* und *gradus* in einer Sinnfigur verbunden werden.

»Die Seele muss durch einige Schritte/Stufen (*gradus*) die Antriebe ihrer Liebe er-messen. Das geschieht dann, wenn sie allein ihren Schöpfer mehr liebt als sich und das, was unter ihr ist [= die körperliche Welt]. Und es geschieht in dem Maße, in dem sie ihn als geistig/geistlich überlegen erkennt im Vergleich mit sich und dem, was unter ihr ist. Das ist die erste Stufe (*gradus*). Ebenso liebt sie sich selbst mehr als das, was unter ihr ist [= die körperliche Welt], je mehr sie ihre Vorrangstellung [gegenüber allem Körperlichen] erkennt. Und das ist die zweite Stufe (*gradus*) aufwärts. Wenn sie zudem noch die zeitlichen Güter, die vom guten Gott ihretwegen geschaffen sind und in einer wunderbaren Schönheit geordnet wurden (*ordinata*), so liebt, dass sie den Urheber des Lebens durch diese Liebe nicht beleidigt, dann ist dies die dritte Stufe (*gradus*)«<sup>76</sup>).

Hier sind *ordo* und *gradus* gedanklich verbunden, die Grade des Aufstiegs ins Paradies mit dem Schöpfungsakt als Ordnungsakt. Die Passage ist vor dem Hintergrund der mediävistischen Lehre eingängig und problemlos. Die Wörter wirken kompatibel und aufeinander bezogen. Ein Blick in die drei Probekorpora legt gleichwohl den Nutzen einer systematischen Beobachtung der Gebrauchssituationen von *ordo* und *gradus* nahe. Denn der lexikometrische Befund erweist die soeben zitierte Passage als untypisch. Er zeigt, dass die Verbindung von *ordo* und *gradus* in ein und derselben Textsituation in Bernhards Pre-

76) Bernhard, *Sententia* 123, in: *Sämtliche Werke* 4, hg. von Gerhard B. WINKLER, Innsbruck 1993, S. 728 (Opera VI,2, S. 236).

digten (ebenso in den Admonter Predigten) sehr selten ist<sup>77)</sup>. Obgleich in den beiden mittelalterlichen Predigtkorpora *gradus* ebenso häufig vorkommt wie *ordo*, werden die beiden Ordnungstermini fast nie kombiniert. Warum nicht? Wohl kaum, um Redundanz zu vermeiden, denn Redundanz ist ein zentrales Mittel der Predigt. Sobald man nicht mehr danach fragt, welcher Sinn mit einem Wort produziert werden *konnte*, sondern danach, welcher Sinn mit einem Wort in der Praxis üblicherweise produziert worden ist, treten *ordo* und *gradus* auseinander. Die Differenzen können hier nur temptativ angedeutet werden mit Verweis auf Tabelle 2; *gradus* scheint der Terminus der Verhaltenssteuerung gewesen zu sein, *ordo* eher das Wort der ontologischen Spekulation.

#### 4.2. *Timor*: Was hat die Angst in Bernhards Sprache der Liebe zu suchen?

Ein wesentlicher Nutzen lexikometrischer Hilfsmittel dürfte die Überraschung sein. Wer etwa die Forschung zur Spiritualität des 12. Jahrhunderts und die Bernhardforschung einigermaßen kennt, mag wenig Interesse daran finden, noch einmal – diesmal tabellarisch in Bernhards Ordnungssemantik – lesen zu müssen, dass auch die *ordo*-Semantik der Sermones in einer singulären Weise vom Vokabular der Liebe geprägt ist. Obgleich im Einzelnen interessant wäre, ob die Termini *amor*, *caritas* und *dilectio* unterschiedlich eingesetzt worden sind, reicht es für die Zwecke dieses Aufsatzes, sie zusammenzufassen (Tabelle 4).

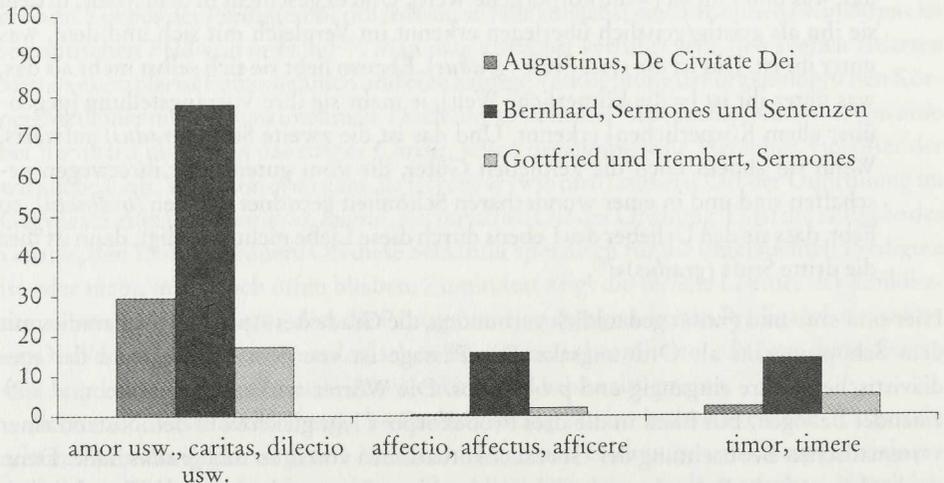


Tabelle 4: *amor*, *caritas*, *dilectio*, *affectio* und *timor* als Kollokationen von *ordo* in den drei Probekorpora (Angaben in % der Kookkurrenzen)

77) In Bernhards Predigten in einer von 20 Gebrauchssituation von *ordo*, in Gottfried/Ireberts Predigten in einer von 50.

Die hohe Präsenz der Liebesterminologie im semantischen Feld von *ordo* überrascht bei einem mystikverdächtigen Autor ebenso wenig wie die Prominenz des Terminus *affectio*. Trotzdem bestätigen solche Beobachtungen nicht nur Phänomene, die man ohnehin erwarten konnte. Zum einen reflektiert die Ideengeschichte normalerweise nicht, in welchen Zusammenhängen sich bestimmte Ideen sprachlich einnisten. Der lexikometrische Befund gibt dazu Hinweise, er zeigt, dass sich die Liebes- und Affektorientierung Bernhards auf seine Ordnungsreflexionen auswirkt. Das Vokabular der Hoheliedfrömmigkeit dringt in die Ordnungssemantik ein.

Wichtiger aber ist eine weitere Beobachtung: Die Mystikforschung hat Bernhards Sprache der Liebe in vielen Zusammenhängen beleuchtet. So ist etwa die Relation von Liebe und Intellekt/Vernunft hinlänglich ausgearbeitet. Abschnitte über »Liebe und Intellekt« (zu Wilhelm von Thierry) oder »Liebe und Wissen« (zu Bernhard) strukturieren die großen Darstellungen der Mystik<sup>78</sup>). In Bernhards Ordnungssprache aber finden sich nicht nur diese altbekannten Leitwörter, sondern auch ein häufiger Nachbar von *ordo*, zu dem man in der Bernhardforschung und bei den Mystikspezialisten nichts findet: *timor*. Weshalb ist *timor* in der Ordnungssemantik Bernhards prominent? *Timor* passt nicht ins Bild eines Autors, der als Liebesmystiker und Meister der Hoheliedfrömmigkeit in die Forschung eingegangen ist. Man verbindet die Furcht eher mit dem Gottesbild, das Bernhard bekämpft, mit dem *deus iudex*. Wer in seinen Texten nach einer Antwort sucht, findet überraschenderweise eine enge Verbindung von Liebe und Furcht. Ein Textbeispiel:

»Folgende vier Affekte sind wohlbekannt: Liebe und Freude, Furcht und Traurigkeit. Es gibt keine menschliche Seele ohne sie, doch manchen reichen sie zur Krönung, anderen zur Verwirrung (*confusio*). Gereinigt und geordnet (*ordinare*) machen sie nämlich die Seele herrlich durch die Krone der Tugenden; ungeordnet dagegen durch ihre Verwirrung schändlich und verächtlich. Gereinigt werden sie aber auf folgende Weise: Wenn wir lieben (*amare*), was Liebe (*amor*) verdient, wenn wir mehr lieben, was mehr Liebe verdient, und wenn wir nicht lieben, was keine Liebe verdient, dann wird die Liebe gereinigt sein. Dasselbe gilt von den anderen [Affekten]. Geordnet (*ordinare*) werden sie dagegen so: Zu Beginn steht die Furcht (*timor*), dann die Freude, danach die Traurigkeit und bei der Vollendung die Liebe (*amor*). Ihr Zusammenhang sieht so aus: Aus Furcht und Freude erwächst die Klugheit, und dabei ist die Furcht die Ursache der Klugheit, die Freude aber ihre Frucht. Aus Freude und Traurigkeit erwächst die Mäßigung, und dabei ist die Traurigkeit die Ursache der Mäßigung, die Freude aber ihre Frucht. Aus Traurigkeit und Liebe erwächst die Stärke, und dabei ist die Traurigkeit die Ursache der Stärke und die Liebe ihre Frucht. Nun aber schließt sich der Ring der Krone: Aus Liebe und Furcht (*de amore et timore*) erwächst die Gerechtigkeit, und dabei ist die Furcht die Ursa-

78) Kurt RUH, Geschichte der abendländischen Mystik, München 1990.

che der Gerechtigkeit, die Liebe aber ihre Frucht. Erwäge also, wie diese Affekte zu Tugenden werden, wenn sie geordnet sind (*ordinatae*), wie sie zu Verwirrungen (*perturbatio*) werden, wenn sie ungeordnet (*inordinatae*) sind. Wenn auf die Furcht die Traurigkeit folgt, führt sie zur Verzweiflung, wenn auf die Liebe die Freude, zur Zügellosigkeit«<sup>79)</sup>.

An Texten wie diesem kann man gut sehen, wie *timor* bei Bernhard gedanklich mit *amor* verbunden ist. Mit dem Wissen um die Kollokationen legt die Textpassage zunächst, was den Zusammenhang von Furcht und Liebe angeht, folgende Vermutung nahe: Die hohe Präsenz von *timor* in Bernhards Ordnungssemantik hat weniger mit der Semantik der Ordnung als mit der Semantik der Liebe zu tun. Dies freilich kann man nicht an der Ordnungssemantik überprüfen, sondern nur an der Liebessemantik in Bernhards Predigten. Einer ausführlichen Untersuchung der Liebessemantik vorgreifend seien hier nur am Rande zwei Aspekte erwähnt: (1) *Timor* ist in Bernhards Liebessemantik (zunächst grob: *amor/dilectio/caritas*) unter den zehn häufigsten Kollokationen. Liebe und Furcht sind also in Bernhards Predigten generell ein konzeptuelles Paar, und dies schlägt in die Ordnungssemantik durch. Doch obgleich die Denkfigur Liebe/Furcht semantisch sehr prominent ist, hat sie in wissenschaftlichen Darstellungen der Religiosität des 12. Jahrhunderts keinen Eingang gefunden. Das Stichwort ›Furcht‹ scheint man übersehen zu haben, weil es zum ›falschen‹ Gottesbild gehört, nämlich zu jenem strafenden *deus iudex* des frühen Mittelalters, den Bernhard der *opinio communis* zufolge gerade bekämpft hat mit seinem Gegenmodell des liebenden Gottes. Doch der furchteinflößende Gott verschwindet nicht schon deshalb aus den Texten des 12. Jahrhunderts, weil die Forschung ihn unter dem Einfluss ihrer religiositätsgeschichtlichen Hauptnarrative nicht mehr sieht. Diese Formen der unvermeidlichen eigenen Blindheit, die wohl niemanden verschont, kann man mit lexikometrischer Hilfe aufspüren. Einmal aufgespürt – wie hier *timor* – müssen sie dann mit den vertrauten hermeneutischen Mitteln gedeutet werden. (2) Noch etwas könnte die Liebessemantik Bernhards zeigen: dass Ordnungstermini (*ordo, status, gradus, conditio* usw.) in

79) Bernhard, *Sermones de diversis* 50,2, *Opera* vol. 6,1, S. 271, 22: *Sunt autem affectiones istae quattuor notissimae: amor et laetitia, timor et tristitia. Absque his non subsistit humana anima, sed quibusdam sunt in coronam, quibusdam in confusionem Purgatae enim et ordinatae gloriosam in virtutum corona reddunt animam, inordinatae per confusionem delectam et ignominiosam. Si amamus quae amanda sunt, si magis amamus quae magis amanda sunt, si non amamus quae amanda non sunt, amor purgatus erit. Sic et de ceteris ordinantur autem sic: in initio timor, deinde laetitia, post hanc tristitia, in consummatione amor Compositio quarum talis est: ex timore et laetitia nascitur prudentia, et est timor causa prudentiae, laetitia fructus; de laetitia et tristitia nascitur temperantia, et est tristitia causa temperantiae, laetitia fructus; de tristitia et amore nascitur fortitudo, et est tristitia causa fortitudinis, amor fructus. Clauditur circulus coronae De amore et timore nascitur iustitia, et est timor causa iustitiae, amor fructus. Considera ergo quomodo istae affectiones ordinatae virtutes sunt; inordinatae, perturbationes. Si timorem sequatur tristitia, desperationem generat; si amorem laetitia, dissolutionem.*

der Sprache der Liebe letztlich keine Rolle spielen. Auch dies ist im Moment nicht mehr als eine Warnung – quantifizierende Verfahren müssen eine Methode finden, um das Gewicht einer untersuchten Sinnfigur wie *ordo* in einem Korpus zu ermessen.

Eine Gebrauchsgeschichte der Sprache findet jedenfalls, so lässt dieses Beispiel hoffen, wichtige Differenzierungen, die gegenwärtig nicht sichtbar sind, wichtig deshalb, weil sie gewissermaßen sprachliche Sollbruchstellen erschließen (die kleinen *cracks*, auf die der New Historicism so neugierig war), langfristig angelegte sprachliche Nuancierungen, die lange keine Rolle spielten, aber aktualisierbar waren, wenn die Situation nach neuen Lösungen verlangte. Vorläufig bleibt das Beispiel hypothetisch: Wenn *ordo* wirklich ein eher aufs Ontologische zielender Terminus wäre, ein Terminus, der eng mit der metaphysischen Legitimation der gesellschaftlichen Hierarchie verbunden ist (wie auch die eingangs zitierte Predigt Bernhards gezeigt hat), dann ist interessant, was etwa Autoren im Kontext der Stadtrepubliken mit diesem Terminus gemacht haben. Auf diese Art von Beobachtungen sollte eine Erweiterung des mediävistischen Werkzeugkastens um lexikometrische Techniken zielen. Wenn man zu vielen mittelalterlichen Leitwörtern lexikometrische Befunde sammelt, kann das ideengeschichtliche um ein wortgebrauchsgeschichtliches Wissen erweitert werden.

Der Blick auf die spezifischen Verbalfügungen, in denen Ideen latent transportiert werden, in die sie sedimentieren, dürfte ein besonders aussichtsreicher Weg sein, jenem »gemeinsamen Tonus längerfristiger Verhaltensweisen und Meinungen von Individuen innerhalb von Gruppen« (Graus)<sup>80</sup> näher zu kommen, der *Ordnungskonfigurationen* generiert. Weshalb dieser Weg bislang in der Mediävistik noch selten begangen wurde, lässt sich nur mutmaßen: Zum einen war der Aufwand vor der Digitalisierung der Quellen viel zu groß, zum anderen schreckten sicherlich auch die frühen Versuche der Neuzeitforschung ab. Die methodischen Schwierigkeiten, die noch zu meistern sind, dürften ein weiterer Hinderungsgrund sein, nicht zuletzt aber auch die Skepsis gegenüber einer Deutungshilfe, die aus der Maschine kommt, und der man wohl zutrauen muss, zumindest als Falsifizierungsinstrument ideengeschichtlicher Gemeinplätze ihre Wirkung zu zeigen.

Schließlich sollte man nicht vergessen, dass *ordo* eine Leitkategorie der geschichtswissenschaftlichen Makromodelle ist: Was unterstellt man, wenn man eine Gesellschaft oder Kultur als »mittelalterlich« bezeichnet? Viele Historiker glauben, diesen Makromodellen wenig Beachtung schenken zu müssen, weil die Makromodelle die Empirie kaum berühren. Alles sei viel komplexer, niemand glaube an ein Einheitsmodell, das 1000 Jahren und vielen Gesellschaften Unterschlupf böte. Eine Auseinandersetzung mit den Implikationen dieses Makromodells lohne, kurz gesagt, nicht. Die tägliche Lektüre mediävistischer Literatur aber lehrt schnell das Gegenteil. Man muss nicht auf populäre Generalisierungen

80) František GRAUS, *Mentalität. Versuch einer Begriffsbestimmung und Methoden der Untersuchung, in: Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme*, hg. von DEMS. (Vorträge und Forschungen 35), Sigmaringen 1987, S. 9–48, hier S. 17.

vom Typ »Der Mensch des Mittelalters« zugreifen<sup>81)</sup>, um zu sehen, wie Epochenkonzeptionen als fundamentale Orientierungen benutzt werden. Sie lenken massiv die Fragestellungen und Hypothesen der empirischen Arbeit. Spätestens wenn ein empirischer Ausschnitt historisch kontextualisiert wird, eingebunden in ein ›Vorher‹ und ›Nachher‹, gerät man in die Fänge der makrohistorischen Modelle, der Epochenmodelle. Deshalb müssen Makromodelle wie ›Mittelalter‹ oder ›Moderne‹ kontrolliert werden. Für diese Kontrolle der aktuellen Epochenmodelle ist das historische Phänomen »Ordnungsvorstellungen« vielleicht am besten geeignet. Denn »ordo-Denken« und »Mittelalter« funktionieren in vielen Zusammenhängen als eine Art Gleichung.

81) Hg. von Jacques LE GOFF, Frankfurt a. M. 1989.