

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 28 (1981)

Heft: 1-2

Artikel: Standesethos als Ausdruck hochmittelalterlicher Lebensform

Autor: Guth, Klaus

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761561>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

KLAUS GUTH

Standesethos als Ausdruck hochmittelalterlicher Lebensform

*Zur Gestalt des ethischen Humanismus
in der Briefwelt des Johannes von Salisbury (1115/20–1180) **

Otto Meyer zum 75. Geburtstag

1.0. ABGRENZUNG

LEBENSFORM, MENTALITÄT UND ETHOS
IM ZUSAMMENHANG DES HUMANISMUS IM 12. JAHRHUNDERT

1.1. Begriffe

Humanismus, Lebensform, Mentalität werden in der Mittelalterforschung seit langem als strukturierende Begriffe verwandt. Wegen ihrer unterschiedlichen Herkunft und ihres differenzierten Gebrauchs in den verschiedensten Disziplinen sind sie als Instrumente zur Erforschung der Vergangenheit unbrauchbar, solange Umfang, Bedeutung und Funktion nicht exakt abgegrenzt sind. Bis heute bleibt eine moderne Wortgeschichte zum Begriff «Lebensform» noch ein wissenschaftliches Desiderat¹. Pädagogik², Anthropologie³, soziale Volkskunde⁴ und jüngst auch

* Erweiterte Fassung eines Vortrages, den der Verfasser auf Einladung am 21.7.1980 in Salisbury anlässlich der 800-Jahrfeier des Todes Johanns von Salisbury halten durfte. Die wissenschaftliche Leitung des internationalen Symposions, das vom 19.-22. Juli dauerte, lag bei Prof. C. N. L. BROOKE, Cambridge.

¹ Vgl. A. BORST, Lebensformen im Mittelalter. Frankfurt/M. 1973, S. 680.

² W. FLITNER, Die Geschichte der abendländischen Lebensformen. München

wieder die Geschichte⁵ verwenden den Begriff «Lebensform» mit unterschiedlichem Erfolg zur Charakterisierung disparater Kulturschichten, Lebensstile und einzelner Träger von Kultur in sozialer Differenzierung⁶.

Humanismus⁷, Kennzeichen einer hochmittelalterlichen Geistesbewegung, wurde gerade durch englische⁸ und französische⁹ Historiker in die Mittelalterforschung eingeführt. Der Begriff Mentalität entstammt der Soziologie und Sozialgeschichtsschreibung französischer Provenienz¹⁰. Am eindeutigsten erscheint der Terminus Ethos. Im Unterschied zur Ethik als systematische Lehre vom sittlichen Handeln faßt Ethos¹¹ praktisch gelebte Überzeugungen zusammen, die in einer Epoche, in einer Schicht, bei einer Einzelpersonlichkeit vorherrschen. Um nun mit Hilfe dieses Begriffsinstrumentariums die typische Lebenswelt des hochmittelalterlichen Weltklerus als Führungsschicht der Bildungsgesellschaft des 12. Jahrhunderts zumindest schlaglichtartig zu erfassen,

1967, bes. S. 343; E. SPRANGER, *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*. Halle 1930⁷.

³ W. E. MÜHLMANN, *Geschichte der Anthropologie*. Frankfurt/M. 1968².

⁴ Vgl. K. GUTH, *Der vierte Stand und die soziale Frage bei W. H. Riehl (1823–1897). Ein Beitrag zum Verhältnis von Sozialgeschichte und sozialer Volkskunde im 19. Jahrhundert*. In: *Oberbayerisches Archiv*, 105 (1980) S. 211–224.

⁵ A. BORST, *Lebensformen im Mittelalter*. Frankfurt/M. 1973, S. 681. Bei Anselm von Havelberg findet sich der Begriff bereits in ähnlicher Weise: vgl. ders.: *De una forma credendi et multiformitate vivendi*. In: P. Migne PL 188, Paris 1890, Sp. 1140–1160.

Bekannt wurde der Begriff besonders durch J. HUIZINGA, *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und den Niederlanden*. 10. Aufl. Stuttgart 1969.

N. ELIAS, *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie*. Neuwied 1975².

⁶ G. HEILFURTH, *Die soziale Differenzierung der Kultur*. In: G. Wiegmann u. a., *Volkskunde. Eine Einführung*. Berlin 1977, S. 216–231.

⁷ Vgl. *Bibliographie internationale de l'Humanisme et de la Renaissance* Bd. 1, 1966 ff. Das bedeutendste Zentrum in Europa für die Humanismusforschung ist das Warburg-Institut an der Universität London. Zu Aby M. Warburg vgl. neuerdings: D. WUTTKE (Hrsg.): *Aby M. Warburg. Ausgewählte Schriften und Würdigungen*. Baden-Baden 1979 (*Saecula Spiritalia* 1). *Humanismusforschung seit 1945. Ein Bericht aus interdisziplinärer Sicht*. Hrsg. von der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Mitteilung II, Bonn 1975.

⁸ C. H. HASKINS; R. W. SOUTHERN, H. LIEBESCHÜTZ.

⁹ G. PARÉ - A. BRUNET - P. TREMBLAY, *La Renaissance du XII^e siècle. Les écoles et l'enseignement*. Paris 1933.

¹⁰ Vgl. neuerdings: M. ERBE, *Zur neueren französischen Sozialgeschichtsforschung*, Darmstadt 1979, bes. S. 110 ff.; L. HÜTTL, *Das Verhältnis von Ereignis-, Gesellschafts- und Strukturgeschichte*. In: *ZBLG* 41 (1978) 1039–1096, bes. 1063–1071.

schien es angebracht, sie als strukturierende Begriffe für nachfolgende Analyse zuerst kurz zu umreißen. Erst dann wird es möglich, Tradition und Ethos dieses Weltklerikerstandes zu analysieren. Als Hauptquelle zur Darstellung von Mentalität, kollektiver Lebensform und Ethos dieser gebildeten Schicht werden vor allem die Briefe des Johannes von Salisbury herangezogen¹². Seine Bedeutung für die westeuropäische Bildungsgesellschaft¹³ ist unbestritten.

1.2. Methode

Aus Sozialgeschichte und sozialer Volkskunde sind gerade für unser Jahrhundert eine Fülle einschlägiger moderner Untersuchungen zu Mentalität, Lebensformen und Lebensweise bekannt geworden. Weniger umfangreich, dafür aber umso intensiver und paradigmatisch, hat sich die Mittelalterforschung mit der abendländischen Gesellschaft befaßt¹⁴. Im Unterschied zu deren sozialhistorischem Ansatz, einer Gesellschaftsgeschichte «von unten», wird nachfolgende Darstellung hochmittelalterliche Mentalität und kollektive Lebensform einer hochdifferenzierten Elite und führenden Bildungsschicht am Beispiel ihres Standesethos analysieren. Von ihm wird der gebildete westeuropäische Weltklerus des 12. Jahrhunderts in seiner Lebensweise grundlegend bestimmt. Literarische Zeugnisse weisen vor allem darauf hin¹⁵. Diese sittliche Lebensform

¹¹ M. OSSOWSKA, Gesellschaft und Moral. Die historische und soziale Bedingtheit sittlicher Grundhaltungen. Düsseldorf 1972, bes. Kap. III und IV.

¹² Vgl. The Letters of John of Salisbury, ed. by W. J. MILLOR and C. N. L. BROOKS, volume one: The Early Letters (1153–1161), London 1955; volume two: The later Letters (1163–1180), Oxford 1979.

¹³ Vgl. W. ТОРОК, Handbuch der Geschichte der Philosophie, Bd. 2: Mittelalter, Frankfurt/M. 1973, S. 198–213.

G. STOLLBERG, Die soziale Stellung der intellektuellen Oberschicht im England des 12. Jahrhunderts. Lübeck 1973, S. 18–37.

K. GUTH, Johannes von Salisbury (1115/20–1180). Studien zur Kirchen-, Kultur- und Sozialgeschichte Westeuropas im 12. Jahrhundert, St. Ottilien 1978, bes. Kap. I; V. Künftiger Kurztitel: K. Guth, Johannes von Salisbury.

Neuerdings wurde Standort und Bedeutung dieses großen englischen Humanisten auf einem internationalen Kongreß in Salisbury gewürdigt. Er stand unter dem Rahmenthema: «The World of John of Salisbury». A Symposium to commemorate the eighth centenary of his death. Salisbury 19th–20th July 1980.

¹⁴ Namen wie M. BLOCH, H. PIRENNE, F. BRAUDEL, L. FEBVRE, G. DUBY, P. CHAUNU, F.-L. GANSHOF, W. ULLMANN, H. AUBIN, O. BRUNNER, K. BOSL, W. ZORN u. a. sind ein Programm.

¹⁵ Vgl. Anm. 24 weiter unten.

Die Erforschung der mittelalterlichen lateinischen Literatur, die als Quellen-

des gebildeten Weltklerikerstandes, durch eine neue Mentalität und ein eigentümliches Ethos gegenüber Mönchtum und Rittertum abgegrenzt, ist eingebunden in eine Geistesbewegung besonderer Art – in den hochmittelalterlichen ethischen Humanismus als lebensformende Kraft. Von ihm wird noch die gebildete Welt der Hohen Schulen des 13. Jahrhunderts getragen ¹⁶.

1.3. Forschungsansätze

Es ist das Verdienst der Mittelalterforschung der englischsprachigen Länder, die Humanismus-Diskussion für diese Epoche entfacht und vorangetrieben zu haben. An dieser Stelle müssen zumindest Namen wie C. H. Haskins, R. W. Southern und der emigrierte Deutsche H. Liebeschütz ehrend erwähnt werden. In Anlehnung an R. W. Southern unterscheidet man heute für das 12. Jahrhundert einen

- literarisch-klassischen Humanismus (mit dem antiken Bildungsgut des Trivium und Quadrivium) ¹⁷ und einen
- philosophisch-praktischen Humanismus.

Letzterer wurde im Grammatik-Unterricht des Trivium grundgelegt, durch moralphilosophische Analyse klassischer Autoren erweitert und durch Sentenzen-Sammlungen aus theologischer Ethik ergänzt ¹⁸. Aus der Einheit von Theorie und Praxis, d. h. auf Grund gleicher (ethischer) Schulbildung, ethischer Leitbilder wie -systeme und ihrer Um-

gattung zur Bestimmung des klerikalen Ethos besonders in Frage kommt, wurde in der Philosophie- und Theologiegeschichte begonnen. Die mittellateinische Philologie und mittelalterliche Germanistik haben sich, wenn auch mit anderen Akzenten, daran beteiligt. Heute befassen sich englische, kanadische, amerikanische wie französische Kirchengeschichtsschreibung und Mittelalterforschung mit mittellateinischer Literatur.

¹⁶ Vgl. P. GLORIEUX, *La Faculté des arts et ses maîtres au XIII^e siècle*. Paris 1971.

F. VAN STEENBERGHEN, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, hrsg. von Max Roesle, München 1977 (verbessertes Original von 1966).

¹⁷ D. h. eine Bildungsbewegung auf der Grundlage klassisch-christlicher Autoren.

¹⁸ Vgl. Ph. DELHAYE, *Moralphilosophischer Unterricht im 12. Jahrhundert*. In: *Ritterliches Tugendsystem*, hrsg. von G. Eifler, Darmstadt 1970, S. 301–340 (Nachdruck von 1949), bes. S. 309 ff.; ders.: *Die Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Aschaffenburg 1960 (Christ in der Welt III, 6) passim. W. SCHWER, *Stand und Ständeordnung im Weltbild des Mittelalters. Die geistes- und gesellschaftsgeschichtlichen Grundlagen der berufsständischen Idee*. 2. Aufl. hrsg. von N. Monzel, Paderborn 1952.

setzung in die tagtägliche Wirklichkeit ihres späteren Lebens als Weltkleriker, entstand die im Grunde gleiche Lebensform eines Standes. Eingebettet in eine humanistische Bewegung besonderer Art, der ethischen Variante, entwickelte sich daraus eine Lebensform mit eigentümlicher Mentalität und mit besonderem Ethos. So läßt sich bereits hier im 12. Jahrhundert ein Humanismus in der Einheit von Theorie und Praxis als Lebensform¹⁹ fassen, der das gesamte Leben einer Bildungsschicht prägen wollte. Vorwegnahme des Frühhumanismus in italienischer Gestalt? Konrad Celtis (1459–1508) hat in Anlehnung an diese Bewegung deren Bildungs- und Lebensform einmal treffend auf den Begriff gebracht: Humanismus – jene «Weise, gut und glücklich zu leben» (*ratio bene beateque vivendi*)²⁰.

Einen ethischen Humanismus als Variante der philosophisch-praktischen Richtung hat jüngst die Forschung für das Hochmittelalter nachgewiesen. Als Hintergrund und logische Struktur kennzeichnet er besonders den *Policraticus*²¹ und die Briefe²² des Johannes von Salisbury. Er wird in der Schultradition von Chartres mit Bernhard, Thierry und Wilhelm von Conches grundgelegt²³ und ist in der gesamten geistlichen Briefkorrespondenz jener Epoche zu finden²⁴. Für die platonische Naturphilosophie des Chartrener Bildungsprogramms hat sich Johannes

¹⁹ D. MIETH, Die Einheit von Theorie und Praxis als Lebensform. In: Würzburger Prosastudien II, hrsg. von P. KESTING, München 1975, S. 271–286.

²⁰ Verbindungslinien zum italienischen Frühhumanismus können nur mit aller Vorsicht gezogen werden. Grundlage dafür kann das allgemein menschliche Verhalten zu allen Zeiten sein, ethische Erkenntnisse auch in die Praxis umzusetzen. Eine Wirkungsgeschichte humanistischer Vorstellungen des Johannes von Salisbury ist bis heute noch nicht geschrieben. Vgl. auch M. KERNER (wie Anmerkung 21), S. 42.

Zu Konrad Celtis vgl. bes. M. SEIDLMEYER, Konrad Celtis. In: Wege und Wandlungen des Humanismus. Studien zu seinen politischen, ethischen, religiösen Problemen. Göttingen 1965, S. 174–196, hier: S. 187.

²¹ M. KERNER, Johannes von Salisbury und die logische Struktur seines *Policraticus*. Wiesbaden 1977, bes. S. 11, 23 f., 42, 191 f., 193, 202 ff. Kerner spricht von der «moralisch-humanistischen Form des Zusammenhalts» im *Policraticus* (S. 193 z. B. u. ö.).

²² K. GUTH, Johannes von Salisbury (1115/20–1180). Studien zur Kirchen-, Kultur- und Sozialgeschichte Westeuropas im 12. Jahrhundert, München 1978 (Münchener theologische Studien, histor. Abt., Bd. 20), bes. S. 253–299.

²³ M. KERNER (wie Anm. 21) S. 23; E. JEAUNEAU, «*Lectio philosophorum*». Recherches sur l'École de Chartres, Amsterdam 1973, passim.

²⁴ Der Einzelnachweis ist noch zu führen. Hinweise bei C. MORRIS, Zur Verwaltungsethik, Die Intelligenz des 12. Jahrhunderts im politischen Leben. In: *Saeculum* 24 (1973) 241–250. Ebd. S. 243: *Omnes auctores fere ad ethicam tendunt* (Kommentar aus jener Zeit zu Ovids *Metamorphosen*). Vgl. auch: C. N. L. BROOKE, *The Twelfth Century Renaissance*, London 1969, S. 61–71, bes. S. 66.

von Salisbury nur am Rande interessiert. Man nennt diese Richtung die naturwissenschaftliche Variante des philosophisch-praktischen Humanismus jener Zeit. Im Zusammenhang der praktischen Bedürfnisse des gebildeten Weltklerus in Verwaltung, Politik, Schule und Wissenschaft erscheint die Betonung des ethischen Humanismus verständlich²⁵: Aus ihm konnten sie leben und handeln. Vor dem Hintergrund dieser Geistesbewegung soll die eigentümliche Mentalität und Lebensform am neuen Standesethos jener Bildungsschicht im folgenden umrissen werden. Sie kann vor allem an den Schriften des großen englischen Humanisten «with the serious smile»²⁶ beispielhaft abgelesen werden.

1.4. *Problemstellung*

Mentalität als Denk-, Verhaltens- und Lebensweise eines Standes steht notwendigerweise in Wechselbeziehung zur kollektiven Lebensform einer Schicht. Zeigt erstere deren geistige Strukturen²⁷, so kann letztere auch materielle Kulturgüter, ihre Funktion im Leben des Menschen²⁸ und die Weise des Umgangs mit materieller Kultur durch Menschen umfassen. Lebensform im engeren Sinn als die Einheit von Theorie und Praxis, wie sie im folgenden verstanden wird, führt zur sittlichen Lebensgestaltung im Zusammenhang der humanistischen Bewegung. Von ihr, genauer vom Standesethos des hochmittelalterlichen Weltklerus kann anhand der mittelalterlichen Quellenlage nur die Rede sein. Mit Hilfe des Terminus «Ethos» lassen sich anhand praktisch gelebter Überzeugungen auch Groß-Strukturen klerikaler Mentalität und Lebensform²⁹ umreißen. Im Unterschied und in Parallelität zur Lebensform des abendländischen Mönchtums und Rittertums³⁰ hat der hochmittelalterliche Weltklerus Westeuropas sein eigentümliches Standesethos gebildet. An den Bereichen

²⁵ C. MORRIS, *The Discovery of the Individual 1050–1200*. Church History Outlines 5, London 1972.

²⁶ J. HUIZINGA, *John of Salisbury: A pre-gothic mind*. In: *Men and Ideas*, New York 1959, S. 160.

²⁷ Z. B. deren Einstellung zu Tod und Leben, zu Liebe und Leid, zu Glück und Unglück, zu Krieg und Frieden.

²⁸ Wie Nahrung, Kleidung, Wohnung, Arbeitsgeräte.

²⁹ W. FLITNER, *Die Geschichte abendländischer Lebensformen*, München 1967, S. 243: «Jede Lebensform ist auf eine bestimmte soziale Schicht, auf Berufsstände oder Amtsfunktionen begrenzt – dort entsteht sie und findet eine dauerhafte Gestalt. Aber sie wirkt über diese Umgrenzung hinaus...»

Zur Problematik des Begriffs Lebensform vgl.: A. BORST, *Lebensformen im Mittelalter*, Frankfurt/M. 1973, S. 680.

³⁰ Vgl. weiter unten S. 8 ff.

- Recht und Freiheit,
- Wissenschaft und Humanität,
- Glaube und Frömmigkeit

wird dessen Struktur besonders deutlich. Nicht Herkunft, Pflege und Weitergabe des antik-christlichen Bildungsgutes³¹, sondern dessen Transferierung und Umsetzung in das konkrete Leben stehen im Mittelpunkt der nachfolgenden Analyse³². Gerade anhand der Exilsbriefe des Johannes von Salisbury läßt sich jenes Weltkleriker-Ethos genauer bestimmen.

An dieser Stelle wäre es angebracht, das Standesethos des Ordens- und Weltklerus jener Epoche, trotz vielfach ähnlicher spiritueller Tradition, einander kontrastierend gegenüberzustellen. Es würde aber zu weit führen. Eine Zwischenstellung zwischen der Form des Mönchslebens und der Lebensweise des Diözesanklerus nehmen auf dem Festland des 11./12. Jahrhunderts und schon früher die Säkularkanoniker der Kanonikerstifte ein. Sie lebten nach kanonischen Statuten in einer «*vita communis*» zusammen³³. Das England der Becketzeit scheint an den Kathedralkirchen die Einrichtung einer Gemeinschaft von Säkularkanonikern nach der Aachener Regel von 816 (*institutio clericorum*) nicht gekannt zu haben. Noch um 1200 bestanden die Domkapitel Englands vornehmlich aus Benediktinermönchen. Die Problematik eines angepaßten, d. h. verweltlichten hohen Diözesanklerus, von dem die Quellen des Investiturstreites im Reich zur gleichen Zeit berichten³⁴, fehlt (meines Wissens) für jene Epoche der englischen Reformkirche. Wenn daher vom Weltklerus bzw. Säkularklerus im folgenden die Rede ist, so wird dabei auf den Aspekt der seelsorgerlichen und administrativen Betreuung einer Diözese abgestellt, die durch den hohen Klerus³⁵ im Verband einer Diözese oder eines Metropolitan-Zusammenschlusses übernommen wurde.

³¹ Anliegen des literarischen Humanismus. Vgl. R. W. SOUTHERN, *Medieval Humanism*. In: ders., *Medieval Humanism and other Studies*, New York 1970, S. 29–60. E. K. TOLAN, *John of Salisbury and the problem of medieval humanism*. In: *Etudes d'histoire littéraire et doctrinale* 19 (1968) 189–199.

³² Anliegen des philosophisch-praktischen Humanismus.

³³ Vgl. K. GUTH, *Zum Zusammenhang zwischen Wirtschaftsform und Lebensstil im Hochmittelalter. Kulturgeschichtliche Überlegungen zu den Speiseordnungen am Alten Domstift zu Bamberg vor der Auflösung der «vita communis» um 1200*. In: *Jahrbuch für Fränkische Landesforschung* 33 (1973) 13–37, bes. S. 17 f.; *LThK* Bd. 5, 21960, Sp. 1257 f.

³⁴ Vgl. A. HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands*, Bd. III, Leipzig 1920, S. 726–744; 774 ff.

³⁵ Eine Untersuchung über die Einführung des Instituts der Säkularkanoniker

2.0. LEBENSFORM, TUGENDSYSTEM UND ETHOS IN DER HÖFISCHEN RITTERKULTUR

2.1. Das ritterliche Laienethos der höfischen Welt

Die Auseinandersetzungen um das «ritterliche Tugendsystem» haben die Mittelalterwissenschaften besonders nach dem 2. Weltkrieg bewegt³⁶. Sie brachten eine Differenzierung in der Vorstellung von der Einheit einer ritterlichen Welt und unterschieden zwischen der frühen Schicht der «urritterlichen» und der späteren «höfischen» Kultur³⁷. D. Rocher spricht neuerdings vom zeitlichen Nebeneinander verschiedener Modelle ritterlicher Kulturen im 12. Jahrhundert:

- von einer ritterlich-höfischen
(〈Erec〉)
- einer ritterlich-christlichen
(〈Parzival〉) und erst dann von
- einer höfisch-christlichen
(〈Tristan und Isolde〉).

an englischen Kathedralkirchen der Reformzeit ist dem Verfasser nicht bekannt. Zumindest die Tatsache, daß Nikolaus Breakspear (1084–1154), der spätere Papst Hadrian IV (1154–1159), in St. Rufus/Avignon als Abt wirkte, die Gemeinschaft von St. Rufus als Hort des «ordo antiquus», der «consuetudines St. Rufi» der Augustiner-Chorherren galt, nach der sie lebten, weist auf diese Möglichkeit hin. Die römische Synode von 1059 unter Papst Gregor VII. hatte ein priesterliches Gemeinschaftsleben an Stiftskirchen vorgeschlagen und festgeschrieben (regula canonicorum). Die späteren Prämonstratenser lösten sich von der «alten Regel» und gründeten unter Norbert von Xanten um 1120 eine neue Ordensgemeinschaft nach dem «ordo novus». Sie waren auch seelsorgerlich tätig.

Vgl. LThK, Bd. 2 (1958) Sp. 1083–1090 (Chorherren); Bd. 8 (1963) Sp. 688–694 (Prämonstratenser).

H. E. FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte. Die katholische Kirche*, Köln 1972⁵, bes. S. 379 f., 260 ff., 264 (Literaturhinweise); 380 (Literaturhinweise).

J. L. DICKINSON, *The origins of the Austin canons and their introduction into England*, London 1950.

³⁶ Vgl. G. EIFLER (Hrsg.): *Ritterliches Tugendsystem*, Darmstadt 1970 (Wege der Forschung 56).

³⁷ Bibliographie zum Rittertum im Mittelalter bei A. BORST (Hrsg.): *Das Rittertum im Mittelalter*, Darmstadt 1976 (Wege der Forschung 349), S. 337–482, bes. 454–456 (Erziehung und Tugenden).

J. BUMKE: *Studien zum Ritterbegriff im 12. und 13. Jahrhundert*, Heidelberg² 1977, bes. S. 151 ff. Zu höfische Kultur: ders.: *Studien*, S. 185–187.

Demzufolge pendelt auch das ritterliche Tugendsystem³⁸ weniger zwischen den beiden Polen ritterlichen Verhaltens, die durch die cicero-nianische Formel «honestum et utile» (De off. II, 3 iv) gekennzeichnet sind, sondern wandelt sich mehr und mehr zu einem eigenständigen. Da sich bereits im frühen Rittertum ein aristokratisch-kämpferisches Gottesbild herausgebildet hatte, entsprachen die Grundwerte ritterlichen Denkens den Zielen der «militia Christi»: Dienst³⁹ an der Verbreitung des Reiches Gottes auf Erden besonders im Einsatz für die sichtbare Kirche, für ihre Stätten im Hl. Land, für arme und bedrängte «Glieder» am Leibe Christi⁴⁰. Diese Aufgabe war nur im sittlichen Umkreis von Ehre, Treue, Gerechtigkeit und Tapferkeit standesgerecht zu bewältigen. Die höfische Welt des 12. Jahrhunderts verlangte in ihrer Differenziertheit nach einer genauen Ausformung ritterlichen Weltverhaltens. Im Parzival des Wolfram von Eschenbach (nach 1200) werden höfische Tugenden wie

zuht, mâze,
kiusche,
milte, rât, helfe,
guete, triuwe,
hôher muot

und religiöse Tugenden nebeneinander verwandt⁴¹. Wir finden mâze im Sinn antik-christlicher Tugendwerte wie «prudentia» und «temperantia»; kiusche und mâze stehen im Bezugfeld der «temperantia», triuwe, erberme korrespondieren mit «iustitia»; staete besitzt ihr antik-christliches Äquivalent im Wert der «fortitudo».

³⁸ E. NEUMANN: Zum «ritterlichen Tugendsystem». In: G. Eifler (Hrsg.): Ritterliches Tugendsystem, Darmstadt 1970, S. 277–300, hier: 289 ff.; 292 (!)

³⁹ Zum Dienstethos vgl.: J. M. VAN WINTER: Rittertum. Ideal und Wirklichkeit. Aus dem Niederländischen übertragen von Axel Plantiko und Paul Schritt. München 1969. Die Autorin spricht vom

«Dienst für den Herrn»,
«Dienst für Kirche und Christenheit»,
«Frauendienst».

Ähnlich: J. BUMKE: Studien (wie Anm. 37), bes. S. 181–185.

⁴⁰ C. ERDMANN: Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, Nachdruck Darmstadt 1974 (von 1935), S. 233 ff. J. BUMKE: Studien, (wie Anm. 37) S. 112 ff.

⁴¹ W. SCHRÖDER: Seinsethik und Normethik in Wolframs Parzival. In: G. Eifler (Hrsg.): Ritterliches Tugendsystem, S. 341–376, hier: S. 350 ff. Zur Standesabgrenzung vgl. J. BUMKE: Studien (wie Anm. 37), S. 130–148.

C. N. L. BROOKE: Marriage in Christian History. An inaugural lecture, Cambridge 1977, bes. S. 21 ff.

Beide Tugendreihen, die höfische wie die religiöse, verraten bei Wolfram von Eschenbach ihr Bezugssystem – das Schema der vier antichristlichen Kardinaltugenden. Dazu gesellen sich noch die urchristlichen Haltungen der «humilitas» (diemuot)⁴² und «misericordia» (erberme)⁴³.

Diesem Modell eines ritterlich-christlichen Ethos steht das der ritterlich-höfischen Lebensweise zur Seite. Sie konkretisiert sich z. B. im «Erec» des gelehrten Hartmann (von Aue, vor 1185), im Umkreis eines ständischen gegliederten mitteleuropäischen Rittertums. Nicht jeder Ritter lebte zu Hofe, gehörte zur Gesellschaft des Fürsten mit besonderen Anforderungen an den «höveschen man». «Höfisch» wird zur Bezeichnung einer Lebensform, die von Bildung und Selbstzucht geprägt ist. Zum vollendeten höfischen Menschen gehören «die sittlichen Qualitäten der Selbstbeherrschung, der Bescheidenheit und Ehrfurcht, des Edelmutts, der Freigebigkeit, des reinen Gemüts. Letztes Ziel höfischer Bildung ist die Bändigung des Triebhaften ... eine Stilisierung des Daseins ...» (de Boor)⁴⁴.

Ebensowenig wie die vorausgegangenen Verhaltensmodelle ritterlichen Lebens läßt sich das höfisch-christliche Modell ritterlicher Kultur am Beispiel des Tristanromans⁴⁵ um 1210 bei dem geistlich gelehrten Künstler Gottfried von Straßburg systematisieren. Höfischer Sinn und «moraliteit», «minne» und «êre» stehen im Konflikt. Im Schuldigwerden der Liebenden verweisen sie «mâze» und «minne» in das Land einer christlichen Utopie. So zeigen sich in Gottfrieds «Tristan und Isolde» Ansätze einer mittelhochdeutschen Ethik für ritterliche Laien⁴⁶ im Gewand

⁴² BERNHARD VON CLAIRVAUX schreibt über die mönchische Demut in: «De gradibus humilitatis et superbiae»: Migne PL 182, 941 ff.: «Humilitas est virtus, qua homo verissima sui aqutione sibi ipsi vilescit.» «Humilitas» und «discretio» («Bescheidenheit») bedingen sich gegenseitig als Tugend, vgl. K. BERG: Zur Geschichte der Bedeutungsentwicklung des Wortes Bescheidenheit. In: Würzburger Prosastudien I, München 1968, S. 16–80, bes. S. 50 ff.

⁴³ W. J. SCHRÖDER: Seinsethik (wie Anm. 41) S. 351.

⁴⁴ H. DE BOOR: Hövescheit. Haltung und Stil höfischer Existenz. In: G. Eifler (Hrsg.) Ritterliches Tugendsystem, Darmstadt 1970, S. 387. Zum Ganzen: S. 377–400.

⁴⁵ D. MIETH: Dichtung, Glaube und Moral. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik, Mainz 1976, hier: S. 116–247 (Interpretation des Tristan), bes. 149–209. W. MARTINI: Deutsche Literaturgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart, Stuttgart 1954, 5. Aufl., S. 49 ff. K. BERTAU: Deutsche Literatur im europäischen Mittelalter, Bd. 2, 1195 – 1220, München 1973, S. 918–965.

⁴⁶ J. HASHAGEN: Mittelhochdeutsche Laienethik als Forschungsproblem. In: G. Eifler: (wie Anm. 44), S. 106–115, hier: 110.

O. BRUNNER: Die ritterlich-höfische Kultur. In: A. Borst: Das Rittertum im

höchst verfeinerter höfischer Kultur. Die dichterische Gestaltung einer ästhetisch-traumhaften Liebe wird zum Anti-Modell einer ehelich-christlichen Lebensgemeinschaft durch Liebeszauber, Schuldigwerden, Abschied und Tod.

Ein ritterliches Laienethos verschiedener Ausformung, keine systematisierte Ethik, war die Antwort menschlicher Wirklichkeit, das Leben am Hof als Christ jener Epoche zu bewältigen. In dessen Bezugssystem tauchen ethische Haltungen als «Tugenden» immer wieder auf. Im Vergleich mit den oben genannten Lebensmodellen verschiedener Schichten ritterlicher Kultur bilden «êre» (honor), «minne» (caritas/amor), «mâze» (temperantia), «triuwe» (fides), «hôher muot» (fortitudo, magnanimitas) notwendige Bestandteile eines gesamt-ritterlichen Ethos⁴⁷. Deren Korrelation, wie später zu zeigen sein wird⁴⁸, mit Grundhaltungen des Weltklerikerstandes in einflußreicher Position verblüfft. Zu Recht? Sicher nicht. Als Kinder der gleichen Zeit entstammen sie in ihren größten Vertretern gleicher Bildungstradition und Erziehung. Auch die klerikale Lebensform wurzelt im gleichen Grund: im ethischen Humanismus des 12. Jahrhunderts. Von daher erhält das ritterliche und klerikale Standesethos gleiche Grundzüge bei aller individuellen Differenzierung⁴⁹.

2.2. *Mönchsspiritualität und Weltklerikerstand*

Die abendländischen Mönchsgemeinschaften jener Epoche⁵⁰, Benediktiner, Cluniazenser, Zisterzienser, Prämonstratenser, Kartäuser und Augustinerchorherren, wären ohne bestimmte Basis-Regeln des Zusammenlebens zum Untergang verurteilt gewesen. Zu ihnen zählten als Funda-

Mittelalter, Darmstadt 1976, S. 142–171. K. BERTAU: Deutsche Literatur Bd. 2 (wie Anm. 45) bes. S. 924–927. C. Stephen JAEGER, Medieval Humanism in Gottfried's von Straßburg's Tristan und Isolde, Heidelberg 1977, bes. S. 97 ff. (Gottfried von Straßburg und John of Salisbury).

⁴⁷ Vgl. dazu: E. NEUMANN: Zum «ritterlichen Tugendsystem» (wie Anm. 38) S. 296 ff., 278 f.

⁴⁸ Weiter unten, S. 124 ff.

⁴⁹ Vgl. weiter oben, S. 118 ff. Die Durchsetzung des Zölibats durch die Reformkirche förderte die Bildung eines hochmittelalterlichen Ethos im Weltklerus. Über die Tatsache der Priester-Ehe in England vgl.: C. N. L. BROOKE: Gregorian Reform in Action: Clerical Marriage in England 1050–1200. In: The Cambridge Historical Journal 12 (1956) 1–21.

⁵⁰ Vgl. C. N. L. BROOKE: Die große Zeit der Klöster 1000–1300 Freiburg/Breisgau 1974.

ment⁵¹ gemeinsame Arbeit zum Unterhalt der Gemeinschaft, gemeinsame Liturgie und gemeinsames Gebet, gemeinsame Erholung und Muße. Die Regelmechanismen des gemeinschaftlichen Lebens beruhen auf Treue zur zugesagten Bindung an die Gemeinschaft, auf gegenseitiger Hilfe, Gehorsam gegenüber der Leitung, auf Brüderlichkeit und Demut im Umgang miteinander. Die Ehrfurcht und Demut vor Gott und den Gliedern der Gemeinschaft hält nach Gregor dem Großen diese «societas» zusammen, der Hochmut, die «superbia», zerstört sie. Man nannte gerade letztere die Mutter aller Hauptsünden⁵². Bernhard von Clairvaux hatte im Gefolge Gregors des Großen eine Tugendlehre der «humilitas» errichtet. Der Welt zu sterben, um das persönliche Heil zu erlangen, war nur durch Gnade und Übung (Askese) möglich. Diese Mönchsspiritualität⁵³, aus überwiegend negativ verstandener Weltsicht (contemptus mundi) gestaltet, konnte den in hohen Ämtern der Verwaltung, Rechtsprechung und Wissenschaft agierenden Weltklerus nur bedingt anregen, ein Ethos aktiver Weltgestaltung zu finden⁵⁴. Dies schien eher aus der Vorstellung von der «dignitas humana»⁵⁵ und der sozialetischen Konzeption einer Weltordnung nach Hugo von St. Viktor (1096–1141) erreichbar zu sein⁵⁶. In dessen Vorstellung von Kirche als mystischer Leib Christi standen geistliche und weltliche Gewalt, Klerus und Laien, wenn auch nicht gleichberechtigt, nebeneinander. Ontisches Fundament für diese Tatsache war die Inkarnation. In der «ethischen Überordnung des Übernatürlichen und Geistigen über das Weltliche, des kontemplativen über das aktive Leben

⁵¹ Vgl. Beispiele bei: H. FISCHER: Die Geburt der westlichen Zivilisation aus dem Geist des romanischen Mönchtums, München 1969, S. 98–115.

⁵² W. SCHRÖDER: Seinsethik und Normethik in Wolframs Parzival (wie Anm. 41), S. 346. Vgl. weiter oben Anm. 46; A. DEMPFF: Ethik des Mittelalters, Darmstadt 1971 (Nachdruck von 1931), S. 75.

⁵³ J. LECLERCQ: L'humanisme des moines au moyen âge. In: Studi Medievali X, 1. Spoleto 1969, S. 69–113.

⁵⁴ A. AUER: Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit, Düsseldorf 1960, S. 30–48, bes. S. 38 ff., S. 44–46.

⁵⁵ R. W. SOUTHERN: Medieval Humanism. In: ders.: Medieval Humanism and other Studies, New York 1970, S. 29–60, bes. S. 39 ff.

C. TRINKAUS: In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought, Bd. 1, London 1970, bes. S. 179–200 (The dignity of Man in the Patristic and Medieval Tradition and in Petrarch).

⁵⁶ J. EHLERS, Hugo von St. Viktor. Studien zum Geschichtsdenken und zur Geschichtsschreibung des 12. Jahrhunderts. Wiesbaden 1973, bes. S. 103–106, 110 f. – C. SCHÜTZ, Deus absconditus Deus manifestus. Die Lehre Hugos von St. Viktor über die Offenbarung Gottes, Rom 1967, bes. S. 95–108 (Menschenbild).

und des Geistes über den Leib»⁵⁷ steht Hugos Kirchenmodell im Zusammenhang der Tradition wie der Epoche. Trotz aller Unterordnung des Weltlichen unter das Geistliche hat das Weltliche einen gleichwertigen Platz am Leibe Christi als seine linke Seite. In der Liturgie des Krönungssakramentes erhielt die weltliche Spitze noch religiöse Weihe. Damit wurde die irdische Gewalt des Königs und Kaisers in sich gerechtfertigt und sakral überhöht⁵⁸.

Bei aller biblisch begründeten Gleichwertigkeit der Laien mit dem Klerus (*imago Dei, nobilitas*)⁵⁹ standen bei Hugo von St. Viktor Papst und Klerus als Verwalter der Sakramente und der Autorität Christi, hierarchisch betrachtet, über dem Laienvolk. Hier lag eine der Wurzeln zum Konflikt zwischen Kaiser und Papst, zwischen Königtum und geistlichem Amt, zwischen weltlichem und kirchlichem Recht⁶⁰. Hier wuchs dem Stand der Kleriker aber auch eine innere Würde auf Grund seiner Funktion zu, wie es im Bild vom Leibe Christi verdeutlicht wird. Durch das geistliche Amt wurde das Standesethos der Säkularkleriker überhöht. Gerade im 12. Jahrhundert erreichte die klerikale Standesauffassung, spekulativ wie in Wirklichkeit durch den hervorragenden Bildungsstand seiner Vertreter begründet, eine später nie mehr erreichte Kulmination⁶¹. Der hohe Weltklerus ist die führende Bildungsschicht in Reich und Kirche. Für England allein birgt die Briefwelt des Johannes von Salisbury eine Fülle von Zeugnissen. Durch sie lassen sich zumindest vorläufige Strukturen eines klerikalen Standesethos herausarbeiten.

⁵⁷ A. DEMPFF: Ethik des Mittelalters (wie Anm. 52), S. 72 ff., hier: S. 74.

⁵⁸ P. E. SCHRAMM: Geschichte des englischen Königtums im Lichte der Krönung, Weimar 1937 (Wiederabdruck Darmstadt 1970), passim. E. EICHMANN: Die Kaiserkrönung im Abendland, 2 Bde., Würzburg 1942, passim.

⁵⁹ J. LECLERCQ: L'humanisme des moines au moyen âge (wie Anm. 53), S. 92 f. (Gregor d. Gr., Benedikt von Aniane) R. W. SOUTHERN (wie Anm. 55), S. 43; SCHÜTZ (wie Anm. 56), S. 108–130.

⁶⁰ Ein anderer Grund ist z. B. die Kaiserkrönung durch den Papst.

⁶¹ JAKOB VON VITRY (von 1170–1240) bezeichnet auch die in der Welt lebenden Laien, die den verschiedenen Ständen angehören, als «regulares». Religiöse, Weltkleriker und Eheleute leben in ihrem jeweiligen Stand nach festen Regeln und Einrichtungen. Von daher kann er von einem «Eheorden» sprechen. Vgl. A. AUER: Weltoffener Christ (wie Anm. 54) S. 47.

3.0. STRUKTUREN DES NEUEN STANDESETHOS DER WELTKLERIKER NACH JOHANNES VON SALISBURY

3.1. *Recht und Freiheit: Das Ethos der Treue (und des Gehorsams)*

Deutlicher als in Normalfällen kirchlicher Verwaltungspraxis⁶² läßt sich am großen Konflikt zwischen «regnum et sacerdotium»⁶³ Lebensform, Mentalität und Standesethos des westeuropäischen Weltklerus ablesen. Beide Parteien, die Anhänger König Heinrichs II. von England (1154–1189) und die des Erzbischofs Thomas Becket (1162–1170), begründeten den gegenseitigen Konflikt rational und beriefen sich auf die Freiheit ihres Gewissensurteils. Für Becket und seine Anhänger blieben die Ehre Gottes und ihre eigene, die Freiheit der Kirche, auch in weltlichen Dingen, das oberste Ziel, für die Königsparthei die königliche Macht und die Einheit des Reiches. Durch die Verfügbarkeit über kirchliche Güter konnte die zentrale Macht des Königtums nur noch gestärkt werden. Die autonome kirchliche Rechtsprechung aber behinderte die königliche Gerichtsgewalt. In diesem «conflictus iuris et potestatis»⁶⁴ blieb dem Erzbischof von Canterbury nur der Ausweg des Exils. Zu viel stand für die englische Reformkirche auf dem Spiel – der Verlust der «libertas ecclesiae».

In der bedrängten Situation des Exils war Thomas Becket besonders auf die Treue seines Klerus, auf die Hilfe seiner Diözesanen (Untertanen) in England, auf das Mitleid seiner Umgebung und auf die Stimme seines Gewissensurteils verwiesen. Dieses klerikale Gefolgschaftsethos mit den Grundbestandteilen Treue (fides) und Gehorsam (oboedientia), bei der Priesterweihe versprochen, entsprach dem weltlichen Ethos des Ritters. Der Vasall leistete seinem Lehensherrn Mannschaft (homagium) und schwor den Treueeid⁶⁵. Neu gegenüber einem unbedingten ritter-

⁶² Vgl. K. GUTH: Johannes von Salisbury (1115/20–1180). Studien zur Kirchen-, Kultur- und Sozialgeschichte Westeuropas im 12. Jahrhundert, München 1978, S. 111–166.

⁶³ The Letters of John of Salisbury. Volume two: The later letters, ed. by W. J. MILLOR S. J. and C. N. L. BROOKE, Oxford 1979. Künftig: Millor-Brooke, The Letters II, Nr. Hier: Nr. 217: S. 364.

⁶⁴ MILLOR – BROOKE, The Letters II, Nr. 172: S. 128. K. GUTH: Johannes von Salisbury, S. 185. Zum Ganzen: ders. S. 167–251. H. MITTEIS: Der Staat des hohen Mittelalters, Darmstadt 1974, 9. Aufl., S. 298–312.

⁶⁵ Man unterscheidet die freie Schicht der Edelgeborenen (Edelleute) und

lichen Treue- und Dienstethos scheint bei den Versöhnungsbemühungen zwischen König Heinrich II. und dem Primas von Canterbury die Beobachtung der freiheitlichen, persönlichen Gewissensentscheidung. Die Aussöhnung der Exilierten mit dem König, ihrem anerkannten weltlichen Herrn, konnte nur auf der Grundlage der Beachtung von Recht, Freiheit und Ehre im persönlichen wie kirchlichen Bereich erreicht werden. Dabei galten Ehre (*honor*) und Ruf (*fama*) des Einzelnen⁶⁶ ebenso als unantastbar wie die ritterlich-klerikale Ehre des ganzen Standes. Diese Internalisierung und Erweiterung des ritterlichen Ethos durch den Weltklerikerstand in Anlehnung an den ethischen Rationalismus⁶⁷ bei Petrus Abaelard (1079–1142) brachte zum einen eine neue Variante in das Ethos ritterlicher Treue und ritterlichen Vasallendienstes (*ministerium*), nämlich das Moment individueller Freiheit gegenüber dem obersten königlichen Lehnsherrn. Diese Freiheit wurde durch das persönliche Gewissensurteil und durch die Unversehrtheit der persönlichen Ehre konstituiert (*integritas conscientiae, honestas personae*)⁶⁸. Der Raum der Freiheit galt für den individuell-religiösen wie für den öffent-

den meist unfreien Stand der Dienstmannen (Ritter, Knechte, Ministeriale). Sie wurden erst im Laufe der Zeit als Niederadel frei durch die Autorität ihres Herrn.

Vgl. A. BORST: Das Rittertum im Hochmittelalter (wie Anm. 37), S. 212–246, bes. S. 230.

Beschreibung des «*miles*» bei Johannes von Salisbury, *Policraticus* VI, 6: Webb II, S. 16–18 (596d–598a); Ritterliche Aufgaben ebd. S. 23, 3–7.

Um die Anarchie, die zur Zeit des Johannes von Salisbury den Lehensadel beherrschte, zu beseitigen, sollten alle Ritter durch einen Eid zum Gehorsam gegen Gott und seinen Vertretern auf Erden verpflichtet werden. Vgl. *Policraticus* VI, 7–8: Webb II, S. 20–23 (599b–601a). F. L. Ganshof: Was ist das Lehenswesen? Darmstadt 1961 (Übersetzung der 3. Auflage von 1957) bes. S. 80 ff. Ein wechselseitiges Rechtsverhältnis zwischen Herr und Ritter entsteht.

⁶⁶ MILLOR-BROOKE, *The Letters* II, Nr. 201: S. 294 (oben).

⁶⁷ A. DEMPFF: *Ethik* (wie Anm. 57), S. 77.

⁶⁸ Vgl. K. GUTH: Johannes von Salisbury, bes. S. 237 f., z. B.

integritas conscientiae:

MILLOR-BROOKE, *The Letters* II, Nr. 167: S. 94, 96

MILLOR-BROOKE, *The Letters* II, Nr. 191: S. 262

MILLOR-BROOKE, *The Letters* II, Nr. 229: S. 402

MILLOR-BROOKE, *The Letters* II, Nr. 250: S. 506

honestas personae, honor Dei:

MILLOR-BROOKE, *The Letters* II, Nr. 230: S. 408

MILLOR-BROOKE, *The Letters* II, Nr. 257: S. 520

MILLOR-BROOKE, *The Letters* II, Nr. 261: S. 528

MILLOR-BROOKE, *The Letters* II, Nr. 262: S. 532

MILLOR-BROOKE, *The Letters* II, Nr. 265: S. 536

lich-kirchlichen Bereich. Einer Aussöhnung mit dem König erwachsen Grenzen in der Freiheit der Kirche, der Unverletzlichkeit des «Nutzens der Brüder», der «Ehre Gottes», der eigenen Ehre und der des Standes. Ein Friedensschluß mit König Heinrich II. von England kommt für Thomas Becket 1167 nur unter den genannten Bedingungen in Frage: «... salvo honore Dei et libertate ecclesiae et possessionibus ecclesiarum»⁶⁹. Die Unverletzlichkeit der Ehre des Weltklerikerstandes, in den persönlichen Versöhnungsbemühungen des Johannes z. B. 1166 als Postulat konkretisiert⁷⁰, scheint in säkularisierter Form im höfischen *êre*-Begriff fortzuleben⁷¹.

Zum anderen darf man im Unterschied zum verrechtlichten klassischen Lehnswesen, in dem der oberste Lehnsherr durch den Zwischen-Herrn für den Vasallen verdeckt worden war, von einem persönlichen Obödienz- und Treue-Ethos des Diözesanklerus gegenüber dem jeweiligen Diözesanbischof sprechen. Das Treueverhältnis erschöpfte sich dabei nie allein in äußerer, rein materieller Hilfe⁷².

3.2. *Wissenschaft und Humanität: Das Ethos der Freundschaft*

Das abendländische Mönchtum des Hochmittelalters hatte durch sein gelebtes Vorbild nach den evangelischen Räten auch die Lebensform des Seelsorgeklerus der Reformkirche vertieft. Gehorsam (*oboedientia*) gegenüber dem Ordinarius, dem Ortsbischof also, und das Zeugnis der Ehelosigkeit wurden im Traditionszusammenhang abendländischer Mönchsaskese rezipiert und begründet⁷³. Die beispielhafte Gemeinschaft der Mönche avancierte zum Leitbild brüderlicher Lebensgemeinschaft

⁶⁹ MILLOR-BROOKE, *The Letters II*, Nr. 230: S. 408.

⁷⁰ MILLOR-BROOKE, *The Letters II*, Nr. 167: S. 96: *Ex quo longe periculosius quam inconsiderati homines opinentur esse arbitror aliquam ad promissiones eius iacturam facere conscientiae et honestatis, quae, si semel laedantur, facile nequeunt reparari.*

⁷¹ Vgl. K. GUTH: Johannes von Salisbury, S. 287 f. und weiter oben S. 121, K. BERTAU, Bd. I, 1972 (wie Anm. 45), S. 391 f. F. L. GANSHOF: Was ist das Lehnswesen? Darmstadt 1961, S. 126–128: das hochmittelalterliche England kennt noch keine Standeslehre, nur «honores» als Ämter, Lehens-, Herrschaftsgebiete.

T. REUTER: *The Medieval Nobility. Studies in the Ruling Classes of France and Germany from the Sixth to the Twelfth Century*, Amsterdam 1979.

⁷² MILLOR-BROOKE, *The Letters II*, Nr. 167: S. 96 (unten) z. B.

⁷³ J. LECLERCQ: *L'amitié dans les lettres au moyen âge*. In: *Revue du moyen âge latine I* (1945) 391–410; ders.: *Wissenschaft und Gottverlangen*, Düsseldorf² 1962. (*L'Amour des Lettres et le Désir de Dieu*, Paris 1957), S. 106–127.

im Verband der Diözese. Zumindest die Priestergemeinschaft an Kathedralkirchen⁷⁴ lebte in einer klosterähnlichen Ordnung nach festen Statuten⁷⁵. Gerade an den Bischofssitzen, Zentren für Schule, Verwaltung, Wissenschaft und gemeinschaftlichen Austausch, entfaltete sich eine blühende geistige und geistliche Kommunität. Durch eine vorzügliche Kanzlei wurde zwischen Bistum und Dekanat, zwischen Metropole und Suffraganbistümern, zwischen Klerus und Mönchen intensiv Kontakt gepflegt⁷⁶. Das Bistum Canterbury unter den Metropoliten Theobald (1138–1161) und Thomas Becket vor und während des Exils (1162/64–1170), die Exilskorrespondenz des Johannes von Salisbury lassen eine neue Lebensform des gebildeten Weltklerus erkennen: das Ethos kultivierter Freundschaft und Humanität.

Freundschaft wurde und wird getragen vom Geiste gegenseitiger Hilfe in Zeiten der Not, ist Zuwendung in Liebe⁷⁷, in Offenheit und Uneigennützigkeit. So war Freundschaft mehr als ein «*affectus miserationis*»⁷⁸, ein Ableger mönchischer «*miser cordia*», sondern im Idealfall die Entfaltung zweier Persönlichkeiten in Formen geistlicher Zuneigung und Hilfe⁷⁹. Von Freunden wird nach der Vorstellung des Johannes von Salisbury nichts mehr gefordert als Liebe: «*Nichil enim est praeter caritatem ... exigendum, qui per gratiam Dei et veterum amicorum satis habundo ...*»⁸⁰ Die Korrespondenz zwischen Abt Peter von Celle und Johannes

⁷⁴ Das sogenannte Domkapitel der Reichskirche.

⁷⁵ Nach den Regeln der Augustiner-Chorherren. Vgl. K. GUTH: Zum Zusammenhang zwischen Wirtschaftsform und Lebensstil im Hochmittelalter. Kulturgeschichtliche Überlegungen zu den Speiseordnungen am Alten Domstift zu Bamberg vor der Auflösung der «*vita communis*» um 1200. In: Jb FL 35 (1973) 13–37, hier: S. 17; H. E. FEINE: Kirchliche Rechtsgeschichte (wie Anm. 35), S. 379 f.

⁷⁶ Der Austausch blühte in Canterbury bereits unter Erzbischof Theobald (1138–1161). Die Urkunden, die in seiner Amtszeit ausgefertigt wurden, hat A. SALTMAN ediert: Vgl. ders.: Theobald, archbishop of Canterbury, London 1956, S. 181–594.

⁷⁷ Vgl. K. GUTH: Johannes von Salisbury, S. 269–273, bes. S. 162 ff. (Wesen der Freundschaft: ep. 111: Brooke, The Letters I, S. 180–182).

R. EGENTER: Gottesfreundschaft. Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts, Augsburg 1928, bes. S. 201–246.

⁷² MILLOR-BROOKE, The Letters II, Nr. 267: S. 540.

⁷⁹ Ähnlich: MILLOR-BROOKE, The Letters II, Nr. 282: S. 618.

Ep. 111: C. N. L. BROOKE, The Letters I, S. 180–182, hier: S. 181.

K. GUTH: Johannes von Salisbury, bes. S. 162 f.

⁸⁰ MILLOR-BROOKE, The Letters II, Nr. 255: S. 514 (an Wilhelm von Northolt aus dem Jahr 1168).

von Salisbury veranschaulicht paradigmatisch die geistliche Struktur solcher Freundschaften ⁸¹.

Aus dem Ethos der Freundschaft wuchs für den gebildeten Seelsorgerklerus die vollkommenste Gestalt der Humanität. Sie überformte alle übrigen Tugendhaltungen und hielt diese vom Urgrund her als Liebe zu Gott und zum Nächsten zusammen. In Abstufungen war deren Ethos beim Austausch von Erkenntnissen und Büchern, beim literarischen und geistlichen Gespräch, bei Freundschaftsdiensten (*officia caritatis, officia humanitatis*) ⁸² zu finden. «*Amentis est, non amantis*», hält Johannes in seinem Brief an Magister Osbert von Faversham fest ⁸³, «*se et sua curare duntaxat et quae aliorum sunt ducere aliena. Humanum, teste comico [Terenz] nihil caritas a se reputat alienum, sed per congratulationem recte gaudentibus adest et per compassionem dolentibus congemiscit; suas tamen affectiones ordinatissima ratione dispensat ut sint omnes in Domino, et humanitatis officia in singulos lege naturae et gratiae informantis magis aut minus exercet.*»

Soziologisch betrachtet verband das Ethos der Freundschaft die Oberschicht des westeuropäischen Weltklerus über die Landesgrenzen hinweg als Stand. In den Benediktinerklöstern des Frühmittelalters (der Karolingerzeit) bestimmte der freundschaftliche Austausch im Kloster wie der Kontakt zu den Nachbargemeinschaften die Spiritualität und Lebensform der Mönche. Für sie wie für den Klerus des Hochmittelalters war Cicero der Lehrmeister durch sein Buch «*De amicitia*» geworden. In Cicero suchten sie aber weniger den Stilisten als den Theoretiker der Freundschaft. Aelred von Rievaulx, der Lieblingsschüler des hl. Bernhard, übertrug den Dialog ins Christliche. In diesem Buch «*De spiri-*

⁸¹ Ep. 111: C. N. L. BROOKE, *The Letters I*, S. 183 f. K. GUTH: Johannes von Salisbury, S. 165 f.

⁸² *Officia caritatis*:

MILLOR-BROOKE, *The Letters II*, Nr. 182: S. 254

MILLOR-BROOKE, *The Letters II*, Nr. 225: S. 390 (oben)

Officia humanitatis:

MILLOR-BROOKE, *The Letters II*, Nr. 146: S. 42

MILLOR-BROOKE, *The Letters II*, Nr. 243: S. 478

MILLOR-BROOKE, *The Letters II*, Nr. 195: S. 274

MILLOR-BROOKE, *The Letters II*, Nr. 204: S. 302

K. GUTH: Johannes von Salisbury, bes. S. 273 und 288 ff.

⁸³ MILLOR-BROOKE, *The Letters II*, Nr. 195: S. 274.

tuali amicitia»⁸⁴, wie bei Peter von Blois, führt die Freundschaft in gewisser Weise über Stufen zu Gott. «Dilectione enim mediante homo Deo approximat, dum ex hominis amico Dei amicus efficitur»⁸⁵. Der Weg zu Gott ist Freundschaft mit Gleichgesinnten. Wahre «humanitas» äußert sich im Gefühl menschlicher Zuneigung und findet durch Freundschaftsdienste sichtbaren Ausdruck. Für Johannes von Salisbury brachte die Exilszeit die Probe aufs Exempel⁸⁶. Gerade Freundschaftsdienste von Angehörigen des erzbischöflichen Metropolitanverbandes blieben in England aus. Briefkontakte aber fehlten nur selten. Durch sie war der Weltklerikerstand enger als die Laienritterschaft miteinander in Kommunikation. Die Intensität der Verbundenheit formte das Ethos der geistlichen Freundschaft im Seelsorgeklerus.

3.3. Glaube und Frömmigkeit: Das Ethos der Nachfolge

Exilszeit ist Leidenszeit. Gute und böse Tage wechseln für die Betroffenen. Wenn auch Johannes von Salisbury ab 1163/64 in Frankreich relativ ruhig und materiell gesichert bei seinem Freund Abt Peter von St. Remigius/Reims lebte⁸⁷, so verdunkelte sich doch für die Becket-Anhänger die Aussicht auf eine Versöhnung mit dem englischen König immer mehr. Bei aller Klugheit im Umgang mit der gegnerischen Partei, trotz aller Mahnungen an Thomas Becket, maßvoll⁸⁸ gegenüber der Herausforderung des Königs und seiner Parteigänger zu reagieren, blieb er unbeirrbar in seiner Gefolgschaftstreue zum Primas von Canterbury. Das Ethos der Gefolgschaft, im Kirchenrecht und in der Natur der Priesterweihe begründet, erhielt in der Zeit des Exils geistliche Tiefe durch das Ethos der Nachfolge des leidenden Herrn. Wurde auch gerade die Betrachtung des Leidens Christi als Weg zu einer eigenen Spiritualität in den Zisterzienserklöstern seit Bernhard von Clairvaux besonders gepflegt⁸⁹, so strahlte dieses Frömmigkeitsideal doch ebenso auf seine

⁸⁴ AELRED VON RIEVAULX: Liber de spiritali amicitia. In: PL 195, Sp. 659–702.

J. LECLERCQ: Wissenschaft und Gottverlangen, Düsseldorf 1963², S. 207 f. A. SQUIRE (wie Anm. 105), ebd.

⁸⁵ PETER VON BLOIS: De amicitia christiana et de charitate Dei et proximi tractatus duplex. In: PL 207, Sp. 871–895, hier: Sp. 875.

E. NEUMANN: Zum «ritterlichen Tugendsystem» (wie Anm. 38), S. 284 f.

⁸⁶ K. GUTH: Johannes von Salisbury, S. 288 ff., bes. S. 289.

⁸⁷ Vgl. K. GUTH: Johannes von Salisbury, bes. S. 153 ff.

⁸⁸ MILLOR-BROOKE, The Letters II, Nr. 158: S. 48. MILLOR-BROOKE, The Letters II, Nr. 179: S. 198 u. ö. K. GUTH, ebd. bes. S. 246 ff.

⁸⁹ A. DEMPFF: Ethik des Mittelalters, Nachdruck Darmstadt 1971 (von 1931), 76.

Umgebung aus. Auch der Weltklerus wurde davon berührt. Wohl seit dem 2. Kreuzzug (1147–1149)⁹⁰ und jetzt wieder in Pontigny⁹¹ (1164–1166), als Thomas Becket dort weilte, geriet auch Johannes von Salisbury in den Bannkreis solcher Leidensmystik. Das Moment der Treue zur Kirche, auch im kirchlichen Dienst mit Gegenleistungen des Lehns- oder Kirchenherrn verbunden, war im Exil nur als geistige Bindung, ohne Entlohnung (*beneficium*) für geleistete Dienste, gegeben. Im Extremfall konnten Treue zum bischöflichen Herrn und Treue zur Kirche ins Martyrium, ja zur Aufgabe des eigenen Lebens führen⁹². Jeder ist dazu fähig. Johannes spricht darüber in klassischen Formulierungen: «... nemo non aptus est (ad martirium), nisi qui non vult pati pro fide et operibus fidei; parvulus sit an adultus, Judaeus an gentilis, Christianus an infidelis, vir an mulier, non refert; nam quicumque pro iusticia patitur, martir est, id est testis iusticiae, assertor causae Christi»⁹³.

Das Ethos der Selbstaufgabe und Gleichförmigkeit mit dem leidenden Herrn, Anliegen christlicher Botschaft zu allen Zeiten, gehörte gerade seit Bernhard von Clairvaux wieder zur gelebten Form mönchisch-klerikaler Existenz, zum innersten Lebensgrund auch des gebildeten Diözesanklerus. Die Exilsbriefe, oft geistliche Situationsberichte einer neuen religiösen Mentalität im Klerus, bezeugen solche Haltung der Nachfolge in Gleichförmigkeit mit dem leidenden Herrn als neues Ideal⁹⁴. Auf der Grundlage eines unbeirraren Gottvertrauens⁹⁵, das trotz aller persönlichen Krisen aus dem Gebet lebte⁹⁶, begleitet vom Mut zum

⁹⁰ Vgl. zum Mißerfolg und zu den Auswirkungen auf das Kirchenverständnis im Abendland: K. GUTH: Johannes von Salisbury, S. 103 ff.

⁹¹ Zisterzienserabtei bei Auxerre.

⁹² Vgl. MILLOR-BROOKE, *The Letters II*, Nr. 217: S. 366.

MILLOR-BROOKE, *The Letters II*, Nr. 176: S. 170.

K. GUTH: Johannes von Salisbury, S. 294 f.

⁹³ MILLOR-BROOKE, *The Letters II*, Nr. 176: S. 170. Ähnlich ebd. Nr. 187: S. 232 f., S. 246 (oben).

⁹⁴ Nachweis bei K. GUTH a. a. O., S. 294 f. Vgl. z. B. MILLOR-BROOKE, *The Letters II*, Nr. 187: bes. S. 240.

⁹⁵ Z. B. MILLOR-BROOKE, *The Letters II*, Nr. 298: S. 690 (anfangs des Jahres 1170, an Baldwin, Archidiakon von Totnes gerichtet).

Unum scio et mundo reclamante indubitanter et libere assero, quia qui Christo adhaeserit, in finem non poenitebit.

⁹⁶ Z. B. MILLOR-BROOKE, *The Letters II*, Nr. 178: S. 186 f.

MILLOR-BROOKE, *The Letters II*, Nr. 189: S. 254.

MILLOR-BROOKE, *The Letters II*, Nr. 210: S. 338. Vgl. K. GUTH: Johannes von Salisbury: Nachweise in Anmerkung 308 und 309, S. 296 f.

Leben und vom unerschütterlichen Willen, Freiheit und Rechte⁹⁷ der Reformkirche gegenüber allen Angriffen zu verteidigen, ertrug der romtreue englische Diözesanklerus die Leidenszeit der Verbannung. «*Duae quidem causae sunt quas homines affectuosissime tuentur et quas praeponunt animabus suis, altera libertatis, altera fidei et religionis. Illa tamen quae fidei est creditur esse praestantior et proculdubio iustior est, adeo quidem ut et prophanæ religionis homines hoc constantissimum habeant*»⁹⁸.

In der Konfrontation mit menschlicher Bedrängnis und Not akzeptierte dieser Stand in der konkreten Exilssituation von 1163/64–1170 in Frankreich und anderswo durch das Ethos der Teilnahme an den Leiden Christi seine oft unmenschliche Lage. Nachfolge als Passion, eine Antwort des Glaubens aus christlicher Hoffnung zur Bewältigung menschlicher Situation? Anders und ähnlich dem Laienethos der höfischen Welt wird hier ein klerikales Ethos deutlich greifbar. Wie in den verschiedenen Modellen ritterlicher Kulturen, die durch eine feste Tugendreihe gekennzeichnet sind, treffen sich Gefolgschaftstreue und klerikaler Gehorsam (*oboedientia*), «*minne*» und *caritas* (*misericordia*), Dienst und Freundschaft im Schnittpunkt der drei göttlichen und der vier Kardinaltugenden⁹⁹. Für die Nachfolge allein aber gilt als Maß die Liebe. Sie muß gegeben werden – auch dem Weltklerus des 12. Jahrhunderts!

So ist im Idealfall das Standesethos des gebildeten Klerus der romtreuen englischen Kirche des 12. Jahrhunderts von drei Grundhaltungen geprägt¹⁰⁰:

- vom Ethos der Treue und des Gehorsams,
- der Freundschaft und Humanität,
- der Nachfolge und Angleichung an den leidenden Herrn.

Wenn sich auch die klerikale Wirklichkeit, die geistliche Lebensform des Seelsorgeklerus des 12. Jahrhunderts nur im Idealfall mit den drei Ebenen des genannten Standesethos deckte, so entsprach sie als Lebensform doch dem integralen Humanismus jener Epoche¹⁰¹. Nicht

⁹⁷ Nachweis bei K. GUTH: Johannes von Salisbury, bes. S. 234 ff.

⁹⁸ MILLOR-BROOKE, *The Letters II*, Nr. 187: S. 234 (aus dem Jahr 1166, an Baldwin, Archidiakon von Totnes).

⁹⁹ Vgl. K. GUTH: Johannes von Salisbury, bes. S. 289.

¹⁰⁰ Vgl. die literarischen Zeugnisse und Quellen jener Epoche: weiter oben Anm. 31.

¹⁰¹ Vgl. J. MARITAIN: *Humanisme intégral*, Paris 1936, *passim*.

von ungefähr scheint für jenes Zeitalter der Philosoph in der Verwirklichung der Einheit von Denken und Tun als menschliches Leit- und Idealbild zu gelten. In ihm ist der ethische Humanismus einer Epoche verkörpert, von ihm, dem ethischen Humanismus, wird die lateinische Literatur des 12. Jahrhunderts geprägt¹⁰². Durch ihn findet ein ganzer Stand sittliche Gestalt und Form – als gebildeter Weltklerus des 12. Jahrhunderts¹⁰³. Zum uneigennützigem Instrument auf diesem Weg dorthin (ethischen Humanismus) avanciert die Freundschaft nach cicero-nianischem Vorbild. Freundschaft ist lebensformende Kraft¹⁰⁴, der sichere Weg zur eigenen menschlichen Entfaltung und ein brauchbares, wenn nicht das einzige Vehikel für den Weltklerus auf der langen inneren Reise zu Gott¹⁰⁵. Über die Vermittlung durch den moralphilosophischen Unterricht des 12. Jahrhunderts wurde ein Leben der Freundschaft im Traditionszusammenhang klassisch-christlicher Antike zur bestimmenden Lebenskraft des ethischen Humanismus jener Zeit. In ihm fand der Weltklerus seine ihm gemäße Lebensform¹⁰⁶, doch nicht für alle Zeiten.

¹⁰² Nachweis bei P. DELHAYE: *Moralphilosophischer Unterricht im 12. Jahrhundert*. In: *Ritterliches Tugendsystem*, hrsg. von G. Eifler, S. 301–340, bes. S. 302 f., 309 ff., 319 ff., 338–340.

E. NEUMANN: *Zum «ritterlichen Tugendsystem»*. In: ebd., bes. S. 284–289; S. 286: Das «*Moralium Dogma Philosophorum*» scheint als mittelalterliches Schulbuch für Ethik weit verbreitet gewesen zu sein (vgl. die reiche handschriftliche Überlieferung!).

Auch M. KERNER: *Johannes von Salisbury und die logische Struktur seines Policraticus*, Wiesbaden 1977, erkennt die gleiche ethische Tendenz im Trivium bei der Beschäftigung mit klassischer Literatur: vgl. ebd. S. 14 f., 20, 22 f., 24, 25, 33 f., 39 f., 53 f.

¹⁰³ Der Weltklerus wird repräsentiert durch die Briefwelt des Johannes von Salisbury und Peter von Blois.

¹⁰⁴ Vgl. K. GUTH: *Johannes von Salisbury*, S. 253 f., 255 (!)

¹⁰⁵ Vgl. PETER VON BLOIS, PL 207: *De amicitia christiana et de charitate Dei et proximi tractatus*; Sp. 874: *In rebus humanis nihil dulcius amicitia invenitur, nihil sanctius appetitur, nihil fructuosius custoditur ...*; Sp. 875: *Amicitia quidam gradus est hominibus ad Deum*. Vgl. auch: M. M. DAVY: *Un Traité de l'Amour du XII^e siècle*. Pierre de Blois. Paris 1932.

R. W. SOUTHERN: *Peter of Blois* (wie Anm. 31), S. 123 f. A. SQUIRE, *Aelred of Rievaulx. A Study*. London 1969, bes. S. 98–111.

¹⁰⁶ Aus dem ethischen Humanismus der klerikalen Bildungstradition wuchs die einheitliche Lebensform («Haltung») dieses Standes. Anregung zu meinen Überlegungen erhielt ich bei: Wilhelm FLITNER: *Grundlegende Geistesbildung. Studien zur Theorie der wissenschaftlichen Grundbildung und ihrer kulturellen Basis*, Heidelberg 1965, bes. S. 182–192.