Politische Tugendvorstellungen im 12. Jahrhundert: Die Schriften Ottos von Freising und Bernhards von Clairvaux

Dissertation

zur Erlangung der Würde des Doktors des Philosophie

an der Fakultät für Geisteswissenschaften
Fachbereich Geschichte

der Universität Hamburg

vorgelegt von

Lukas Gabriel GRZYBOWSKI

aus Curitiba, Brasilien.

Hamburg, 2014

Erstgutachter: Prof. Dr. Hans-Werner Goetz

Zweitgutachter: Prof. Dr. Philippe Depreux

Datum der Disputation: 31. März 2014

Eidesstattliche Versicherung:

Ich versichere hiermit, dass allen Hinweisen aus §7 (4) PromO Fak GW in der vorliegenden Dissertation sorgfältig gefolgt wurde. Alle von mir genutzten Hilfsmittel wurden angegeben und alle von mir aus anderen Veröffentlichungen wörtlich oder im Sinne entnommenen Stellen wurden kenntlich gemacht. Alle Schriften, die zur Entstehung dieser Studie beigetragen haben, sind im Literaturverzeichnis aufgelistet. Diese Dissertation wurde an keiner anderen Fakultät eingereicht, von keinem anderen Promotionsverfahren angenommen oder als ungenügend beurteilt.

Hamburg, 2014

Lukas Gabriel Grzybowski

Inhaltsverzeichnis:

EINLEITUNG: ... 1

1. DIE GESCHICHTE DER POLITISCHEN IDEEN: ... 1

a) Die thematische Annäherung: ... 3

i) Der Einfluss der Annales: ... 4

ii) Walter Ullmanns Beitrag: ... 7

iii) Die Kritik an Ullmanns Werk: ... 10

iv) Die politische Ideengeschichte: ... 14

b) Die politischen Ideen der (großen) mittelalterlichen Denker: ... 17

c) Politische Ideen in der Historiografie: ... 20

2. DAS 12. JAHRHUNDERT UND SEINE *RENAISSANCE*: ... 23

3. TUGENDEN: ... 26

a) Politische Tugenden: ... 33

4. METHODISCHE ORIENTIERUNG: ... 33

a) Mentalitätsgeschichte: ... 35

b) Vorstellungsgeschichte: ... 38

5. AUFGABE DER ARBEIT: ... 42

I. TEIL: ... 47

1. OTTO VON FREISING: ... 47

2. OTTOS GESCHICHTSVORSTELLUNGEN: ... 56

a) Die Chronica sive historia de duabus civitatibus: ... 56

b) Die Gesta Friderici seu rectius cronica: ... 61

3. POLITISCHE ANSICHTEN UND IDEALE OTTO VON FREISINGS ... 64

4. POLITISCHE TUGENDVORSTELLUNGEN: ... 73

a) Die Tugenden und ihre Rolle im politischen Ideal Otto von Freisings: ... 73

b) Laster – die Gegenbeispiele in den Gesta Friderici: ... 80

c) Fides: ... 93

d) Fortitudo: ... 105

e) Iustitia: ... 116

f) Prudentia und sapientia: ... 129

g) Constantia, moderatio, temperantia: ... 138

h) Largitas: ... 145

5. RÜCKBLICK: ... 149

II. TEIL ... 159

1. BERNHARD VON CLAIRVAUX: ... 159

2. POLITISCHE IDEEN BEI BERNHARD VON CLAIRVAUX: ... 169

a) Bernhards kirchenpolitische Haltung: ... 170

i) Bernhard als „Gregorianer“: ... 171

ii) Bernhard als „Anti-Gregorianer“: ... 172

iii) Neue Perspektiven und die Grenzen der sich wiederholenden Fragen: ... 176

b) Das ideale Rittertum als Annäherungsperspektive zu den politischen Idealen: 179
c) Allgemeine Studien zu Bernhards politischen Ansichten und Tugendvorstellungen: 182
3. Bernhards Briefe: 185
4. Tugenden: 187
a) Fortitudo: 191
b) Iustitia: 204
c) Prudentia und sapientia: 220
d) Temperantia und moderatio: 234
5. Das *De consideratione ad Eugenium Papam*: 240
6. *Ad milites templi: De laude novae militia*: 247
7. Rückblick: 250
SCHLUSSBETRACHTUNGEN: 257
1. Die Ergebnisse von Otto und Bernhard im Überblick: 257
2. Vergleich der Ergebnisse der beiden Denker: 262
a) Gemeinsamkeiten: 262
b) Unterschiede: 265
3. Position der beiden Denker in Hinsicht auf andere Denker: Hugo von St. Viktor als Beispiel eines möglichen Vergleichs: 266
a) Leben und Werk Hugos von St. Viktor: 267
b) Die Tugenden im Didascalicon: 270
c) Tugend und Politik in De sacramentis: 273
4. Die Ergebnisse im Rahmen der Tugendforschung: 278
a) Das 12. Jahrhundert: 279
b) Studien über andere Jahrhunderte des Mittelalters: 283
5. Die Herrschertugenden: 283
6. Die Situation hinsichtlich der Herrscherdarstellung: 286
7. Folgerung für die Forschung der politischen Ideen im Mittelalter: 288
a) Das 12. Jahrhundert – Ullmann und die These der Hierokratie in Bernhards Denken: 288
b) Allgemein – die „Lücke" zwischen Spätantike und dem 13. Jahrhundert: 289
LITERATURVERZEICHNIS 291
A. Quellen: 291
B. Darstellungen: 294
ZUSAMMENFASSUNG: 325
ABSTRACT: 327
VERÖFFENTLICHUNGEN: 329

Einleitung:[†]

1. Die Geschichte der politischen Ideen:

Politisches Handeln ermöglicht es den Menschen, von der Gemeinschaft erwarteten Zielen nachzugehen, und das politische Denken bildet die Grundlage, worauf sich diese Menschen beziehen, um ihr politisches Handeln durchzuführen. Weil diese Ziele von den unterschiedlichsten Faktoren beeinflusst werden, etwa von der sozialen und ökonomischen Ordnung, religiösen und philosophischen Diskursen, von Wohlstandsvorstellungen oder Klima, spiegeln die politischen Ideen die Weltanschauung der Gesellschaften wider, innerhalb derer sie geschaffen wurden. Dies führt dazu, dass politische Ideen sich als ein sehr reiches Material für die Forschung der Mentalitäten der Gesellschaften sowie der Vorstellungen des einzelnen Menschen erweisen. Dieses Phänomen bleibt nicht unbeachtet seitens der Historiker, und die historische Erforschung von politischen Ideen und Theorien ist mindestens seit dem 19. Jahrhundert ein beliebtes Thema.[1] Auch die vorliegende Studie greift das Thema der politischen Ideen auf und untersucht es in Zusammenhang mit Elementen des Tugenddenkens im 12. Jahrhundert.

Laut J. Burns, der einen zusammenfassenden Überblick über das politische Denken im Mittelalter herausgegeben hat, ließen sich die Arbeiten über politische Ideen nach dem untersuchten Objekt in zwei große Gruppen teilen.[2] Auf der einen Seite steht eine personenbezogene Forschung, die das Denken bestimmter Autoren nach deren politischen Anschauungen untersucht. Auf der anderen Seite wird eine thematische Annäherung an das politische Thema durchgeführt, die der Meinungsvielfalt zu bestimmten Themen aus dem politischen Denken einer Epoche nachgeht. In beiden Fällen ist das Ziel der Forschung aber, die Eigenschaften des politischen Denkens, die eine bestimmte Zeit markiert haben, zu identifizieren. Aus einer zeitlichen Perspektive sind die Betonung der Antike und der frühen Neuzeit in der Forschung politischer Ideen zu erkennen. Diese Epochen werden bevorzugt, weil sich in ihnen viele bekannte Themen wiedererkennen lassen wie Repräsentation,

---

[†] Diese Untersuchung wurde durch ein Stipendium des CNPq – Brasilien finanziert. Aufgrund des Drucks des Stipendiengebers wird hier zunächst eine erste Fassung der Dissertation veröffentlicht. Eine nach den Vorschlägen der Prüfungskommission wesentlich überarbeitete Fassung wird vorbereitet und baldmöglichst veröffentlicht.

[1] BURNS, J. H. (1991). Introduction. In: *The Cambridge history of medieval political thought.* Hg. v. James H. BURNS. Cambridge: Cambridge University Press, 1–8

[2] BURNS. Ebda.

Bürgerschaft und bürgerliche Rechte, aber auch – besonders in der Neuzeit – Staat, Souveränität und Nation.[3] Diese Themen tragen ja sehr unterschiedliche Konzepte mit sich, scheinen aber doch mit vielen der modernen Probleme eng verbunden zu sein. Das Mittelalter wirkt dagegen mit seinen politischen Themen dem modernen Menschen fremd und bekam deswegen in dieser Hinsicht nur punktuell Aufmerksamkeit in der Geschichtsforschung.[4] Diese Exzentrizität des Mittelalters wird in der Geschichtswissenschaft durch den Mangel an ausführlichen Forschungen über mittelalterliche politische Ideen widergespiegelt. Die meisten Forschungen sind an den letzten Jahrhunderten des Mittelalters interessiert und konzentrieren sich hauptsächlich auf den Aspekt der Kontinuität und Voraussicht auf die Neuzeit[5]. Deshalb betont die Forschung in erster Linie die Wiederentdeckung der politischen Schriften der Antike ab dem 13. Jahrhundert – Aristoteles‘ politische Werke spielen hier eine äußerst bedeutsame Rolle – und diskutiert Themen, die der modernen Welt wichtig sind. Es gibt kaum ausführliche Studien über Epochen vor der Scholastik und vor dem Thomismus und in der Fachliteratur über das politische Denken im Allgemeinen breitet sich in vielen Überblicken ein großes ‚Vakuum‘ zwischen Augustinus von Hippo und Thomas von Aquin aus. Diese Lücke betrifft immerhin eine Zeit, die sich über acht Jahrhunderte der Menschheitsgeschichte erstreckt.[6] Nur vereinzelt existieren Untersuchungen über das politische Denken des Früh- und Hochmittelalters, beispielsweise die Studien über Johannes

---

[3] BURNS. Ebda., S. 1.

[4] Es wird generell behauptet, dies liege in den Unterschieden zwischen Mittelalter und der Antike und der Neuzeit. Burns verbreitet diese Meinung in der Einleitung seines Buches über das politische Denken im Mittelalter. BURNS. Ebda.. Diese Meinung ist aber auch in Walter Ullmanns Werken zu spüren: „This very strong ecclesiastical character of early [mittelalterliches] political thought marked it of both from ancient – Greek and Roman – as well as modern political thinking.“ ULLMANN, Walter (1970a). *A history of political thought: The Middle Ages*, S. 14. Letztlich aber bestreitet Francis Oakley diese Sicht und weist auf die Kontinuität zwischen Antike und Mittelalter hin, während die Neuzeit von ihm für einzigartig angesehen wird. „In effect, the historical ‘rhythm’ that one finds emerging from the ebb and flow of ideas is not a secular–religious–secular one, but rather, religious–religious–secular [...] one's attention is inevitably drawn not simply to the marked secularity characteristic of political thinking in the modern era but also to some other of its features that are, historically speaking, really quite singular–namely, its preoccupation with the nation-state and the emphasis it tends to place on the limited, instrumental, ‘artificial’ nature of that state; the intensity of its focus on the problem of political obligation; its reliance on the notion of consent as the principal route to a resolution of that problem; its specific understanding of consent not in collective terms but as a concatenation of individual acts of willing, and, presupposed by that, its bone-deep commitment to the notion of autonomous individuality, and, with it, its marked preoccupation with the vindication of the subjective rights of individuals“ OAKLEY, Francis (2010). *Empty bottles of gentilism: Kingship and the divine in late antiquity and the early Middle Ages (to 1050)*, S. x–xi.

[5] Vgl. z.B. KOCH, Bettina (2005). *Zur Dis-Kontinuität mittelalterlichen politischen Denkens in der neuzeitlichen politischen Theorie*; VILANI, Maria Cristina Seixas (2000). *Origens medievais da democracia moderna*.

[6] Beispiele dafür bilden die zahlreichen ‚Geschichten der politischen Ideen‘. Z. B. BROCKER, Manfred (2007). *Geschichte des politischen Denkens: Ein Handbuch*; DYSON, Robert William (2003). *Normative theories of society and government in five medieval thinkers: St. Augustine, John of Salisbury, Giles of Rome, St. Thomas Aquinas, and Marsilius of Padua*; WEBER-FAS, Rudolf (2005). *Staatsdenker der Vormoderne: Klassikertexte von Platon bis Luther*.

von Salisbury[7], über Fürstenspiegel[8], oder einzelne Aspekte, wie die organologische Staatsauffassung.[9]

a) Die thematische Annäherung:

In den Werken, die einen kurzen Überblick über die Geschichte der politischen Ideen liefern, wurde das Mittelalter, wie erwähnt, in der Regel nur am Rande behandelt.[10] Mit geringen Ausnahmen wird die Geschichte der politischen Ideen des Mittelalters zumeist auf wenige Bemerkungen zu Thomas von Aquin, Dante und Marsilius von Padua beschränkt. Diese in den großen Handbüchern vernachlässigte Zeit spielt aber mehr als nur eine vermittelnde Rolle zwischen den alten und modernen Epochen, und dieses Thema hat deshalb einige Historiker seit über einem Jahrhundert fasziniert. Aus diesem Grund wird zunächst die Entwicklung der Untersuchung der politischen Ideen im Mittelalter kurz präsentiert. Anschließend werden die aktuellen Tendenzen und der Stand der Forschung vorgestellt.

---

[7] DYSON (2003). *Normative theories of society and government in five medieval thinkers*; STRUVE, Tilman (2004). Vita civilis naturam imitetur…: Der Gedanke der Nachahmung der Natur als Grundlage der organologischen Staatskonzeption Johanns von Salisbury. In: *Staat und Gesellschaft im Mittelalter*. Berlin: Duncker & Humblot (Historische Forschungen, 80), 53–71; ODOJ, Ursula (1974). *Wissenschaft und Politik bei Johannes von Salisbury*.

[8] BEJCZY, István; NEDERMAN, Cary J. (2007). *Princely virtues in the Middle Ages: 1200 - 1500*; GENET, Jean-Philippe (2003). L'évolution du genre des Miroirs des princes en Occident au Moyen Âge. In: *Religion et mentalités au Moyen Âge.* Hg. v. Sophie CASSAGNES-BROUQUET, Amaury CHAUDOU, Daniel PICHOT UND Lionel ROUSSELOT. Rennes: Presses Universitaires de Rennes (Collection "Histoire"), 531–541; DAKHLIA, Jocelyne (2002 (septembre-octobre)). *Les Miroirs des princes islamiques: une modernité sourde*; BAGGE, Sverre (1987). *The political thought of 'The king's mirror'*; ANTON, Hans Hubert (1968). *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*; KLINKENBERG, Hans Martin (1982). Über karolingische Fürstenspiegel: (1956). In: *Ideologie und Herrschaft im Mittelalter.* Hg. v. Max KERNER. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Wege der Forschung), 184–206

[9] STRUVE, Tilman (1978). *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*.

[10] Z. B. BROCKER (2007). *Geschichte des politischen Denkens*, in dem es einen Sprung von Augustinus zu Thomas von Aquin gibt, und fast acht Jahrhunderte der Geschichte ignoriert werden. Henning Ottmann widmet dem Mittelalter einen Teilband seines Werkes über die Geschichte des politischen Denkens. Da es sich um ein weitumfassendes Werk handelt, wird der mittelalterliche Teil etwas länger bearbeitet als in den vorgenannten Werken. Trotzdem wiederholt sich dieselbe Betonung auf die Kirchenväter und das Spätmittelalter. Als Unterschied zu Brockers Arbeit scheint im Werk Ottmanns nur die Untersuchung von politischen Ideen im byzantinischen und islamischen Raum OTTMANN, Henning (2004). *Das Mittelalter*. Ein Kontrapunkt zu dieser Tendenz ist in Lieber anzutreffen LIEBER, Hans-Joachim (1991). *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*, wo ein umfangreiches Kapitel über das Mittelalter zu finden ist, geschrieben von Jürgen Miethke, das auf die Besonderheiten des mittelalterlichen politischen Denkens eingeht. MIETHKE, Jürgen (1991). Politische Theorien im Mittelalter. In: *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart.* Hg. v. Hans-Joachim LIEBER. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung (Studien zur Geschichte und Politik, 299), 47–156.

Im 19. Jahrhundert veröffentlichte Otto v. Gierke eine Untersuchung über das deutsche Genossenschaftsrecht, dessen dritter Teil[11] das Mittelalter betrachtete. Diese Arbeit wird von vielen bis heute als Gründungswerk der Geschichte der politischen Ideen im Mittelalter gesehen und sie gab mit ihrer rechtlich-konstitutionellen Perspektive[12] den Ton der Forschung in den folgenden Jahrzehnten an.[13] Wenig später erschien der erste von sechs Bänden der *History of Mediaeval Political Theory in the West* der Gebrüder Carlyle[14], die die Untersuchung der politischen Ideen aus einer juristischen Sicht konsolidierte und kristallisierte.[15] Sie verbreiteten die Idee, dass das mittelalterliche politische Denken allgemeine Konzepte beinhaltete, gängig und präsent in den Theorien von Denkern verschiedener Orte und Zeiten. Solche Perspektiven haben immer noch einen gewissen Einfluss auf die Studien des politischen Denkens, vor allem im angelsächsischen Forschungsraum. Doch sie mussten ab Mitte des 20. Jahrhunderts ebenso größere Kritik vertragen.

i) Der Einfluss der *Annales*:

Als Folge von Veränderungen in der Geschichtswissenschaft begann ab den 1950er-Jahren eine Betrachtung der Probleme des politischen Denkens des Mittelalters auch aus anderen Perspektiven. Dieser Fortschritt ist Teil eines umfassenderen Kontextes, in dem nach dem von den französischen *Annales* vorgeschlagenen Leitbild versucht wird, auf die *histoire événementielle*[16], welche seit dem 19. Jahrhundert die Geschichtswissenschaft prägte, zu verzichten, zugunsten der Untersuchung neuer Themen, neuer Fragen, neuer Akteure der Vergangenheit, die bis dahin vernachlässigt worden sind. Es wurde versucht, eine *histoire*

---

[11] GIERKE, Otto von (1954). *Das deutsche Genossenschaftsrecht: Dritter Band: Die Staats- und Korporationslehre des Altertums und des Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutschland* (Ersterscheinung 1881). 1900 von F. W. Maitland ins Englische mit dem Titel *Political Theories of the Middle Ages* übersetzt.

[12] „Um meinem Plan gemäß die Umwandlung des deutschen Verbandsrechtes und der ihm immanenten Begriffe durch die Aufnahme der fremden Theorie des Verbandsrechtes zu erforschen, bin ich auf Ursprung und Inhalt dieser Theorie zurückgegangen. So habe ich denn den Versuch unternommen, zunächst durch Alterthum und Mittelalter hindurch das theoretische Denken, welches auf das rechtliche Wesen der menschlichen Verbände Bezug hat, im Zusammenhange zu verfolgen und darzustellen“ GIERKE. Ebda., S. V

[13] BURNS (1991). Introduction, S. 5. Ein Überblick über den Inhalt des Buches zeigt Themen wie „Die Genesis der gelehrten Staats- und Korporationstheorie“, „Die mittelalterliche Staats- und Korporationstheorie“ und darunter eine ausführliche Untersuchung politischer Themen in ihren juristischen Formulierungen bei den mittelalterlichen Kanonisten, Publizisten und Glossatoren. GIERKE (1954). *Das deutsche Genossenschaftsrecht*.

[14] BURNS (1991). Introduction.

[15] BURNS. Ebda., S. 5; CARLYLE, Alexander J.; CARLYLE, Robert Warrand (1950). *A history of mediaeval political theory in the West*.

[16] „**histoire événementielle** a dismissive term for the history of events, launched by Braudel in the preface to his *Mediterranean*, but already used by Paul Lacombe in 1915 (while the idea goes back further still, to Simiand, Durkheim and indeed to the eighteenth century.“ BURKE, Peter (1990). *The French historical revolution: The "Annales" school, 1929-89*, S. 113.

totale[17] oder eine *histoire globale*[18] zu schaffen. Strukturen übernehmen die Hauptrolle in der Geschichtswissenschaft. In Zustimmung mit den (französischen) Geisteswissenschaften des beginnenden 20. Jahrhunderts trat der einzelne Mensch – die das Geschehen bestimmende große Gestalt – in der Geschichtswissenschaft der französische Schule von seinem herausgehobenen Platz hinter der Kollektivität, der Masse, zurück: Den *Annales* ist die Gesellschaft wichtiger als der einzelne Mensch. Aus diesem Grund betreiben sie eher Sozial- und Wirtschaftsgeschichte als traditionelle politische Geschichte.[19] Dabei wurde schon früh von Strukturen gesprochen, was zur späteren Prävalenz der Strukturgeschichte unter den Anhängern der französischen Geschichtsschreibung beigetragen hat.[20] Die Franzosen boten damit eine Alternative zur Ereignisgeschichte an, indem sie die Tatsachen unter neuer kritischer Sicht betrachteten und sie als ‚Tatsachen' infrage stellten. „›Die Tatsache an sich‹ so Lucien Febvre, sei nie ›so‹ gegeben, sondern ›vom Historiker gemacht und weiß Gott wie oft umgemodelt‹, immer bereits ein Knäuel aus stofflichen und geistigen Elementen, ein Ergebnis allgemeiner Strukturen und spezifischer Umstände von Zeit, Ort und beteiligten Personen".[21]

Die Begründer der *Annales* haben sich aber nicht nur für eine Sozial- und Wirtschaftsgeschichte engagiert, deren Strukturen sie als bestimmende Aspekte des Menschlichen in der Geschichte einstuften, sondern wollten ebenso die Strukturen in einer weiteren, geistlichen Ebene, in der Erforschung der Mentalitäten ins Wissenschaftsfeld der *Histoire* bringen.[22] Eine gut brauchbare – doch vereinfachte – Definition der Mentalitätsgeschichte wäre etwa eine Strukturgeschichte der Ideen- und Vorstellungswelten

---

[17] „**histoire totale** Febvre liked to speak of *histoire tout court*, as opposed to economic or social or political history. R. H. Tawney, in 1932, used the term *histoire intégrale*, perhaps on a French model. But the anthropologist Marcel Mauss liked to use the adjective *totale* to characterize the approach of his discipline. Braudel employed the term in the conclusion to the second edition of his *Mediterranean* and elsewhere. Cf. Devulder (1985)." BURKE. Ebda., S. 114.

[18] „**histoire globale** an ideal formulated by Braudel. 'Globality is not the claim to write a complete history of the world [*histoire totale du monde*] … it is simply the desire, when one confronts a problem, to go systematically beyond its limits' (Braudel (1978), p. 245). Thus Braudel himself studied his Mediterranean sea in the context of a 'greater Mediterranean', from the Sahara to the Atlantic. The term seems to have been borrowed from the sociology of Georges Gurvitch." BURKE. Ebda., S. 113.

[19] BURKE. Ebda..

[20] Dazu BURKE. Ebda.. Burke weist aber darauf hin, dass vor Chaunu der Terminus ‚Struktur' nur selten vorkommt und dieser als Erster gilt, der eine Definition dafür entwickelte. Struktur sei „[...] 'everything in a society or an economy which lasts sufficiently long for its movement to escape the ordinary observer'" BURKE. Ebda., S. 116.

[21] KESSEL, Martina (2004). Mentalitätsgeschichte. In: *Geschichtswissenschaften.* Hg. v. Christoph CORNELIßEN. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag, 235–246, hier S. 235.

[22] Vgl. KESSEL. Ebda., S. 235.

der Menschen.[23] Jacques Le Goff fragt, ob „[l]a mentalité elle-même n'est-elle pas une structure?“[24] Eine ‚Geschichte der Ideen‘ gab es schon vor der *Annales*-Revolution.[25] Damals aber verstand man Ideengeschichte als die Forschung der Ideen der sogenannten großen Denker, meistens derjenigen, deren Gedanken als ‚universal Geltende‘ betrachtet wurden. Über Leopold von Rankes Sicht zur Ideengeschichte[26] schreibt Luise Schorn-Schütte „[…] die historische Persönlichkeit ist […] in Rankes Sicht Motor historischen Wandels, und die Erforschung ihrer Motive liefert den Zugang zum Verständnis der Epoche. In den Ideen einer Epoche und in deren großen Persönlichkeiten wirken das Allgemeine und das Besondere zusammen, ebenso wie in den Umbrüchen, den «historischen Momenten», in denen historischer Wandel sich vollzieht. […] (D)ie Dominanz der Ideen […] blieb zentrale Aussage seiner Ideenlehre“.[27] Die theoretischen und methodischen Überlegungen der Ereignisgeschichte – eine Geschichte der belegbaren[28] würdigen Ereignisse, die sich deswegen als zentraler Punkt der Geschichtsschreibung erwiesen – durchdrangen die Welt der Ideen.

Diese Form der Geschichtsschreibung attackiert Marc Bloch. Für ihn und seine Kollegen und Nachfolger in der französischen wie in anderen historiografischen Traditionen muss eine Geschichtsschreibung angestrebt werden, die nicht nur das Besondere, das Einmalige berücksichtigt, sondern versucht, das breitestmögliche Panorama der Vergangenheit zu erschließen und wiederzugeben. Das *Annales*-Programm wies schon früh in die Richtung einer *histoire globale* – der Begriff wurde später von Fernand Braudel entwickelt –, einer allumfassenden Geschichtsschreibung. Bloch wies auf die Mentalitäten hin als dem allem unterliegenden Faktor in der Geschichte und etablierte somit die Grundlagen

---

[23] „In Bezug auf ihren spezifischen Gegenstand ist Mentalitätsgeschichte gewissermaßen die strukturgeschichtliche Form der individualisierenden Vorstellungsgeschichte [...] Mentalitätsgeschichte schließt folglich gerade auch die strukturell bedingten Hintergründe der Denk- und Verhaltensweisen ein.“ GOETZ, Hans-Werner (2006c). *Proseminar Geschichte: Mittelalter*, 356 Peter Dinzelbacher weist darauf hin, dass gerade die Strukturen in ihren Konstanten und Veränderungen als Grundlage zur mentalitätsgeschichtlichen Forschung gelten. DINZELBACHER, Peter (2008). Vorwort (1993). In: *Europäische Mentalitätsgeschichte.* Hg. v. Peter DINZELBACHER. Stuttgart: Kröner (Kröners Taschenausgabe, 469), IX–XV, hier S. X.

[24] LE GOFF, Jacques (1986). Les mentalités: Une histoire ambiguë. In: *Nouveaux objets.* Hg. v. Jacques LE GOFF. Paris: Gallimard (Collection Folio Histoire, 18), 106–129, hier S. 110.

[25] Ich erwähne hier den Begriff von Peter Burke. BURKE (1990). *The French historical revolution*.

[26] Ich nenne hier die Sicht Rankes als ein Bespiel zur ideengeschichtlichen Betrachtung des 19. Jahrhunderts. Für weitere Annäherungen an das Problem der Ideen in dieser Zeit siehe SCHORN-SCHÜTTE, Luise (2001). Ideen-, Geistes-, Kulturgeschichte. In: *Geschichte.* Hg. v. Hans-Jürgen GOERTZ. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch, 489–515, hier 490–497.

[27] SCHORN-SCHÜTTE. Ebda., S. 491.

[28] Im Sinne einer Geschichte, die einen sehr hohen Wert auf die Diplomatik legte, Quellen, die als Träger der vergangenen Wirklichkeit erschienen.

einer Mentalitätsgeschichte, auch wenn diese sich erst viel später unter den Historikern verbreitete.

Im Rahmen der Erneuerungen in den Geschichtswissenschaften, die die Herausforderungen der *Annales* veranlasst haben, gab es auch in Hinsicht auf die Erforschung der politischen Ideen des Mittelalters bedeutende Änderungen. Vor allem werden sie durch den Perspektivwechsel ersichtlich, der die Ideen der „Großen" aus dem Mittelpunkt entfernte und diese durch die politischen Strukturen ersetzte. Der Einfluss des Blickwinkelwandels wird teilweise in dem Beispiel der Untersuchung Marcel Pacauts über die Theokratie im Mittelalter[29] sowie ebenfalls aus Bernhard Guenées Studie über Staat und Herrschaft im Mittelalter deutlich.[30] Die prägendste Gestalt in der Geschichtsforschung der Nachkriegszeit über die mittelalterlichen politischen Ideen war aber Walter Ullmann, der die Erneuerungswelle der Geschichtswissenschaften in seinen Untersuchungen reflektiert hat, ohne jedoch selbst auf die Konzepte der *Annales* zurückzugreifen.

ii) Walter Ullmanns Beitrag:

Walter Ullmann ist einer der wichtigsten Autoren über die politischen Ideen des Mittelalters in der Mitte des 20. Jahrhunderts. Seine Werke erfassen unterschiedliche Themen und er veröffentlichte Studien sowohl bezüglich allgemeiner Charakteristika als auch sehr spezifischer Aspekte der mittelalterlichen politischen Anschauungen.[31] Cary J. Nederman schreibt: „A generation ago, Ullmann was ubiquitous. […] a defining figure of twentieth-century medieval studies".[32] Seine Beiträge zum Studium dieses Feldes zählen zu den wichtigsten seiner Zeit. „Again and again, reviewers have felt moved to laud his 'mastery of the sources', the 'richness' of his ideas, the 'profundity' and 'range' of his learning, the

---

[29] PACAUT, Marcel (1989). *La théocratie: L'Eglise et le pouvoir au Moyen Age*

[30] GUENÉE, Bernard (1985). *States and rulers in later medieval Europe*.

[31] Vgl. ULLMANN, Walter (2012b (1955)). *The growth of papal government in the Middle Ages*; ULLMANN, Walter (2010 (1961)). *The principles of government and politics in the Middle Ages*; ULLMANN, Walter (1966). *The individual and society in the middle ages*; ULLMANN, Walter (1969). *The Carolingian Renaissance and the idea of kingship*; ULLMANN (1970a). *A history of political thought*; ULLMANN, Walter (1975). *The church and the law in the earlier Middle Ages: Selected essays*; ULLMANN, Walter (1976). *The papacy and political ideas in the Middle Ages*; ULLMANN, Walter (1978). *Scholarship and politics in the Middle Ages: Collected studies*; ULLMANN, Walter (1980). *Jurisprudence in the Middle Ages: Collected studies*.

[32] NEDERMAN, Cary J. (2009). *Lineages of European political thought: Explorations along the medievalmodern divide from John of Salisbury to Hegel*, S. 3. „His publications from the 1940s, such as his book on Lucas de Penna and his Maitland lectures (published as Medieval Papalism), live up to the highest standards of rigorous scholarly inquiry. (…) The scholarship in these early works is meticulous, and although some of it has clearly been superceded in the ordinary course of academic progress, what he wrote remains worthy of attention." NEDERMAN. Ebda., S. 4.

'subtlety' and 'penetration' of his analyses, the 'force' of his argumentation."[33] Das ergibt sich aus der Analyse neuerer Quellen und besonders aus den neuen Fragen, die er zu beantworten versuchte. Ullmann beschäftigte sich vor allem mit Fragen, die er als „von mittelalterlicher Bedeutung" betrachtete, wie z. B. der Frage nach der Quelle der Gewalt und der Macht, nach *auctoritas* und *potestas*[34], und die daher nicht mehr an die modernen Maßstäbe bzw. Grenzen gebunden waren.[35] Für ihn waren die die modernen Grenzen übergreifenden Fragen der mittelalterlichen Menschen wichtiger als solche, die bisher in der Forschung politischer Ideen thematisiert worden sind. Aus diesem Grund stellte er Fragen an „universelle" Begriffe, die ihm neuere und bessere Kenntnisse über die Rolle von Macht und Gewalt[36] und deren theoretischen Implikationen im europäisch mittelalterlichen Raum ermöglichen.[37] „Despite much talk about the importance during the Middle Ages of what he refers to as 'the so-called teleological conception of law,' Ullmann's fundamental preoccupation when he approaches medieval politics is not with the end or purpose but rather with the source of law and of governmental power".[38]

Walter Ullmanns Werk ist folglich durch zwei Thesen geprägt, welche seinen gesamten Schriften über das mittelalterliche politische Denken zugrunde liegen:[39] einerseits

---

[33] OAKLEY, Francis (1999). *Politics and eternity: Studies in the history of medieval and early-modern political thought*, S. 25; Cary Nederman schreibt „During the 1960s, it would have been nearly unthinkable to write about medieval legal, political, and social thought without substantial reliance upon and reference to Ullmann's erudition" NEDERMAN (2009). *Lineages of European political thought*, S. 3.

[34] Man hat schon im 19. Jahrhundert einen Schwerpunkt auf die juristischen Ansichten des politischen Denkens gelegt, vor allem aufgrund der vom Nationalgeist geprägten Geschichtswissenschaft. Die Suche nach den Ursprüngen der modernen europäischen Nationaleinheiten bildete in mancher Hinsicht ein Leitthema der Untersuchungen der politischen Ideen. Vgl. hierzu BURNS (1991). Introduction, S. 4-6.

[35] „The ideal, moreover, is essentially and avowedly Germanic, even both Gierke and those influenced by him saw it as a source of more generally applicable principles for a modern world suffering from excessive 'individualism'." BURNS. Ebda., S. 5. Damit will Burns auf die „artifizielle" Fragestellung der ersten Studien über politischen Ideen aus dem 19. Jahrhundert. Vgl. auch BURNS. Ebda., S. 4.

[36] „Man has always asked where in the final resort original power in the public field was located. What is it that makes law binding? Why is law binding at all? Today, in the West, the answer is not difficult. But the present-day manner of thinking – and practice – are the result of fierce and bloody conflicts which were wholly conditioned by the ideological forces set up in the Middle Ages." ULLMANN (1970a). *A history of political thought*, S. 12.

[37] Das lässt eine Betrachtung verschiedener Veröffentlichungen Ullmanns erkennen. Seine Werke haben wenig mit den modernen Staaten zu tun. Sie richten sich auf dem mittelalterlichen Menschen. Vgl. ULLMANN (2010 (1961)). *The principles of government and politics in the Middle Ages*; ULLMANN (1966). *The individual and society in the middle ages*; ULLMANN (1969). *The Carolingian Renaissance and the idea of kingship*; ULLMANN (1970a). *A history of political thought.*

[38] OAKLEY (1999). *Politics and eternity*, S. 28; auch in NEDERMAN (2009). *Lineages of European political thought*, S. 4.

[39] Cary Nederman identifiziert zwei große Thesen in Ullmanns Denken. NEDERMAN. Ebda., S. 5. Francis Oakley dagegen legt die Betonung nur eine grundlegende These im Werk des österreichischen Forschers, nämlich die These, die hier zuerst präsentiert wird. OAKLEY (1999). *Politics and eternity*, S. 29ff.

eine These über die Quelle der Macht aus der Sicht der mittelalterlichen politischen Ideen[40], andererseits eine These über die Bedeutung der lateinischen Übersetzung der politischen Schriften des Aristoteles im Spätmittelalter.[41] Nach der ersten dieser Auffassungen hat die Macht ihre Quelle an der Basis der Gesellschaft. „Since original power resided in the people, it was they who in their popular assemblies elected a war leader or a duke or a king, and the like. […] He was said to represent the community and remained therefore accountable to the popular assembly."[42] Die zweite Auffassung steht der ersten diametral entgegen.[43] „Here original power was located in a supreme being which, because of the prevailing Christian ideas, came to be seen as divinity itself."[44] In Bezug auf die erste These schreibt Oakley über Ullmann: „This being so, medieval political thinking was in his view dominated by two competing 'conceptions of government and law,' conceptions which, being 'diametrically opposed' to one another, were mutually exclusive".[45] Diese Auffassungen werden hinsichtlich der Machtquelle jeweils als aufsteigende oder absteigende bezeichnet. Beide bildeten nach Ullmann die Grundlage, auf der das gesamte Thema des politischen Denkens im Mittelalter aufgebaut war. „The history of political ideas in the Middle Ages" – schreibt Ullmann – „is to a very large extent a history of the conflicts between these two theories of government."[46] Wegen seines Festhaltens an dieser These wurde Ullmann seitdem von vielen Geschichtsschreibern stark kritisiert, denn er hat zugunsten seiner Schemata viele Widersprüche in seinen Belegen verschleiert.[47]

Ullmanns zweite These fand weniger Widerstand in der akademischen Welt und ihr Einfluss ist auch heute noch gut zu erkennen. Sie bezieht sich auf die Wiedereinführung der politischen Schriften des griechischen Philosophen Aristoteles – mit der Übersetzung ins Latein –in der Mitte des 13. Jahrhunderts in Westeuropa. Für ihn war diese Wiederentdeckung

---

[40] ULLMANN (1970a). *A history of political thought,* S. 12-14. Ullmann beginnt seine Erklärung mit „For, historically speaking, there were two main theses of government and law in the medieval period. Both were operative, though at one time the one, at other times the other, was predominant". ULLMANN. Ebda., S. 12. Auch in OAKLEY (1999). *Politics and eternity,* S. 29-33; und NEDERMAN (2009). *Lineages of European political thought,* S. 5-7.

[41] Walter Ullmann hielt „… the mid-thirteenth century introduction of Aristotle's Politics as a watershed in medieval political philosophy that directly produced the transformation to modernity." NEDERMAN. Ebda., S. 5.

[42] ULLMANN (1970a). *A history of political thought,* S. 12.

[43] „(…) all power is located ultimately in God, who, by means of an earthly vicegerent himself endowed to this end with a plenitude of power, distributes it downwards via a hierarchy of officials (…)". OAKLEY (1999). *Politics and eternity,* S. 29; „(…) the descending conception spread to the point of achieving hegemony in the European society of the early Middle Ages". NEDERMAN (2009). *Lineages of European political thought,* S. 7.

[44] ULLMANN (1970a). *A history of political thought,* S. 13.

[45] OAKLEY (1999). *Politics and eternity,* S. 29.

[46] ULLMANN (1970a). *A history of political thought,* S. 13.

[47] Für die Kritik an Ullmanns Werk siehe OAKLEY (1999). *Politics and eternity,* S. 25-72; und NEDERMAN (2009). *Lineages of European political thought,* S. 3-12.

entscheidend für die Entwicklung des modernen politischen Denkens.[48] „Ullmann's historiography thus directly challenges the customary picture of the European Renaissance and Reformation as affording the decisive chronological break with ‘the Dark Ages‘“.[49]

Nur mit der ersten der beiden Thesen wird man in der vorliegenden Untersuchung konfrontiert, die den Zeitraum der neu-aristotelischen Diskussionen nicht mehr einbezieht. Die Frage nach der Quelle der Macht rückt in bestimmten Zusammenhängen – zumeist wegen ihrer schwerwiegenden Bedeutung noch in manchen aktuellen Studien – in den Mittelpunkt der Diskussion, nicht im Sinne einer gedankenlosen Annahme, sondern durch kritische Auseinandersetzung, stets mit der Frage danach, in wieweit Ullmanns Schemata den Mentalitäten und Vorstellungen im Mittelalter entsprechen.

iii) Die Kritik an Ullmanns Werk:

Beide Thesen werden ab den 1960er- und 1970er-Jahren sehr kritisiert, und obwohl Cary J. Nederman erkannt hat, dass viele der Probleme, die Ullmanns Forschung beinhaltet, in moderneren Untersuchungen überwunden sind,[50] sind die Spuren dieser Thesen immer noch sehr präsent in der Geschichte der mittelalterlichen politischen Ideen.[51] Kritisiert wird er besonders seitens der Sprachphilosophie und der linguistischen Studien, die den sogenannten „linguistic turn“ hervorbrachten, weil seine methodische Arbeit mit den Quellen eine hermeneutische Analyse bevorzugt.[52] Antony Black schreibt beispielsweise noch in den 1990er-Jahren über Ullmanns Thesen, dass sie eine Vereinfachung der komplexen Strukturen des mittelalterlichen politischen Denkens sind[53], und kommt zu dem Schluss: „It is amazing

---

[48] „But the main stimulus for the replacement of the hierocratic with the populist perspective in the later Middle Ages was the reintroduction of Aristotelian political theory. Ullmann's account of the transformation of the political world of medieval Europe is in an important sense idealistic, that is, idea-driven: feudalism and local associations may have prepared the ground for Aristotle's reception, but it was the 'new' Aristotelian teachings about the state that directly produced 'the supercession of the descending by the ascending theme.'“ NEDERMAN. Ebda., 7; auch in OAKLEY (1999). *Politics and eternity*, S. 32ff.

[49] NEDERMAN (2009). *Lineages of European political thought*, S. 7–8.

[50] NEDERMAN. Ebda.. Beispiele dafür bieten viele Studien von Brian Tierney, Francis Oakley – der sich zuletzt von dieser Tendenz entfernt hat – und selbst Antony Black in seiner frühen Untersuchungen.

[51] Nedermann schreibt: „At present, Ullmann's general conclusion represents a view to which historians of Western political thought widely subscribe“.NEDERMAN. Ebda., S. 9.

[52] Vgl. hierzu OAKLEY (1999). *Politics and eternity*, S. 25-72, und NEDERMAN (2009). *Lineages of European political thought*.

[53] „Walter Ullmann (…) classified all medieval thinkers and movements as either ‘descending’ and theocratic or ‘ascending’ and democratic ('populist'), but with the latter prevailing as the Renaissance came on. I hope it will become clear why this view is simplistic“. BLACK, Antony (1992). *Political thought in Europe: 1250 - 1450*, S. 12.

that the Middle Ages is still subject to the kind of generalisations that would be laughed at by specialists in other fields“.[54]

Dennoch folgt eine breite Gruppe von Historikern den Thesen von Ullmann, vor allem aber hinsichtlich der Kontinuität zwischen Mittelalter und Neuzeit.[55] Zu dieser Gruppe gehören viele berühmte Mediävisten wie Brian Tierney[56], Francis Oakley[57], Jürgen Miethke[58], Antony Black[59] und Quentin Skinner[60], um nur einige der bekanntesten zu erwähnen. Die Studien dieser Historiker beschäftigen sich vor allem mit der Untersuchung der mittelalterlichen Ursprünge des modernen Staates.[61] Sie bestreiten somit die Idee eines Bruchs zwischen Mittelalter und Moderne (die ihre Wurzeln in den philosophischen Ideen der Aufklärung und des Positivismus hatte).[62] Der Beitrag dieser Autoren war daher sehr wichtig

---

[54] BLACK. Ebda., S. 12.

[55] „(…) a sizeable body of literature now emphasizes (…) the presence of important continuities between medieval and early modern theories of government and community“ NEDERMAN (2009). *Lineages of European political thought*, S. 29. Laut Nederman folgen diese Historiker den Grundzügen John Neville Figgis'. „Figgis maintained that the essential elements of modern political thought—in particular, the idea of limited or constitutional government and of popular sovereignty—emerged out of the crisis in church government created by the Great Schism and were given earliest theoretical expression by the conciliarist authors of the late fourteenth and fifteenth centuries“.NEDERMAN. Ebda., S. 29–30.

[56] TIERNEY, Brian (1972). *Origins of papal infallibility: 1150 - 1350 ; a study on the concepts of infallibility, sovereignty and tradition in the Middle Ages*; TIERNEY, Brian (1982). *Religion, law, and the growth of constitutional thought, 1150-1650*; TIERNEY, Brian (1998). *Foundations of the conciliar theory: The contribution of the medieval canonists from Gratian to the great Schism*.

[57] OAKLEY, Francis (1964). *The political thought of Pierre d'Ailly: The voluntarist tradition*; OAKLEY, Francis (1979). *The western church in the later Middle Ages*; OAKLEY, Francis (1984). *Omnipotence, covenant, & order: An excursion in the history of ideas from Abelard to Leibniz*; OAKLEY (1999). *Politics and eternity*; OAKLEY, Francis (2003). *The conciliarist tradition: Constitutionalism in the Catholic Church 1300 - 1870.*

[58] MIETHKE, Jürgen (1967). *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*; MIETHKE (1991). Politische Theorien im Mittelalter.

[59] BLACK, Antony (2003). *Guild & state: European political thought from the twelfth century to the present*; BLACK, Antony (2003). *Church, state, and community: Historical and comparative perspectives* In diesem letzten Sammelwerk des englischen Historikers sind auch viele Beiträge zum Konziliarismus und Papalismus zu finden.

[60] SKINNER, Quentin (2002). *Visions of politics: Volume I: Regarding Method*; SKINNER, Quentin (1978). *The foundations of modern political thought*.

[61] Zum Beispiel STRAYER, Joseph Reese; TILLY, Charles; JORDAN, William Chester (2005). *On the medieval origins of the modern state*; VILANI (2000). *Origens medievais da democracia moderna*; KOCH (2005). *Zur Dis-Kontinuität mittelalterlichen politischen Denkens in der neuzeitlichen politischen Theorie*; und die Werke des ESF-Programms ‚The Origins of the Modern State in Europe, 13th to 18th Centuries' in denen auch diese Tendenz hinsichtlich vieler Aspekte zu finden ist. CONTAMINE, Philippe; BLOCKMANS, Wim (2000). *War and competition between states*; BONNEY, Richard; BLOCKMANS, Wim (1995). *Economic Systems and State Finance*; PADOA-SCHIOPPA, Antonio; BLOCKMANS, Wim (1997). *Legislation and justice*; REINHARD, Wolfgang; BLOCKMANS, Wim (1996). *Power Elites and State Building*; BLICKLE, Peter; BLOCKMANS, Wim (1997). *Resistance, Representation, and Community*; COLEMAN, Janet; BLOCKMANS, Wim (1996). *The Individual in Political Theory and Practice*; ELLENIUS, Allan; BLOCKMANS, Wim (1998). *Iconography, Propaganda, and Legitimation*.

[62] „In many ways, the contributions made by neo-Figgiste scholarship have reinvigorated the study of European political theory in the medieval and early modern period by drawing our attention to the cultural, religious, and political prejudices that have lead to the postulation of a 'great divide' between the Latin Middle Ages and modernity. Specifically, the recognition that theories of spiritual governance might provide a rich source for

für den Hinweis auf die Konvergenzpunkte zwischen den mittelalterlichen und modernen Ideen und um zu zeigen, dass es viele Kontinuitäten auf dem Niveau der menschlichen Mentalitäten gab.

Dennoch, so wichtig diese Fortschritte waren, „this does not mean that postulation of important continuities can or should be universalized any more than the imputation of a complete break between 'medieval' and 'modern' mind-sets".[63] Als Reaktion auf die Kontinuitätshistoriografie hat sich eine andere Gruppe von Forschern gebildet, welche die Idee vertreten, dass es zwischen Mittelalter und Neuzeit wesentliche Unterschiede hinsichtlich der politischen Ideen gibt, ohne dass sie zu dem traditionellen Paradigma des sogenannten Bruchs zwischen beiden Zeitaltern zurückkehren und eine Isolierung des Mittelalters als fremdes Zeitalter vertreten, welches durch „[…] unbridgeable ruptures with the intellectual, cultural, and religious past of the Latin Middle Ages" charakterisiert wird.[64] Diese Gruppe – in Anlehnung an Alessandro Passerin D'Entrèves – befürwortet viel mehr eine Idee von Beiträgen als eine Idee von Kontinuität in der Geschichte des politischen Denkens.[65] Sie will sich von der Betrachtungsweise der Kontinuitätshistoriker entfernen, indem sie das universalistische Modell der Interpretation des mittelalterlichen Denkens[66] ablehnt.

---

doctrines such as rights, limited government, and the rule of law adds a new and valuable dimension to the study of European political ideas". NEDERMAN (2009). *Lineages of European political thought*, S. 32.

[63] NEDERMAN. Ebda., S. 32.

[64] NEDERMAN. Ebda., S. 50.

[65] „The idea of contribution [...] should by no means be taken as an excuse 'to arrange the past neatly as a process in which the most significant things are those which are most easily appropriated by the present,' but rather as an inducement to realize the necessity of considering medieval political thought, not only as a sum of political doctrines and rules, but as a system of values". D'Entrèves, ziriert in NEDERMAN. Ebda., S. 50.

[66] Hiermit wird auf das erwähnte Modell hingewiesen, das die Besonderheiten des Mittelalters ignoriert zugunsten einer Theorie wie im Fall von Walter Ullmanns Thesen, oder einer geschichtlich-philosophischen Auffassung wie bei vielen der ‚Neo-Figgisites'. In seiner Analyse der Historiografie des politischen Denkens deutet Quentin Skinner auf diese Probleme hin, wenn er über die traditionellen Studien zu politischen Ideen schreibt. Er identifiziert einige von ihm als Mängel bezeichnete Charakteristika: einerseits weist er auf die Suche nach „(…)›zeitlose[n] Elemente‹ in Form ›universaler Ideen‹ oder sogar ›überzeitliche[n] Weisheiten‹ von ›universaler Anwendungsmöglichkeit‹ (…)" hin SKINNER, Quentin (2010). Bedeutung und Verstehen in der Ideengeschichte. In: *Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte.* Hg. v. Martin MULSOW UND Andreas MAHLER. Berlin: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1925), 21–87, hier S. 22–23; andererseits auf den Glauben, dass die Auseinandersetzung mit dem Kontext einer Schrift dieses Problem lösen kann. „Obwohl, wie ich schon eingeräumt habe, eine Untersuchung des sozialen Kontextes das Verständnis eines Textes möglicherweise *unterstützen* kann, ist die Grundannahme der kontextuellen Methode, dass nämlich die Ideen eines Textes in Kategorien des sozialen Kontextes zu verstehen sind, erwiesenermaßen irrig und dient folglich nicht als Leitfaden zum Verständnis, sondern als Quelle weitverbreiteter Verwirrungen in der Ideengeschichte." SKINNER. Ebda., S. 73 Skinner kommt schließlich zu dem Schluss „Wer sich entweder ausschließlich auf den Text oder auf den sozialen Kontext konzentriert, um die Bedeutung eines Textes zu bestimmen, wird nicht in der Lage sein, einige der schwierigsten Probleme bezüglich der Verstehensbedingungen von Texten zu erkennen – geschweige denn, sie zu lösen " SKINNER. Ebda., S. 80. Er erkennt dabei aber nicht, dass er selbst wieder in die Falle gerät, ein universal geltendes Modell zu entwickeln und ihm zu folgen.

Dieser Traditionsgedanke scheint schließlich angepasster an die mittelalterliche Realität zu sein. In anderen Untersuchungsbereichen wurden Studien in diese Richtung schon vor langer Zeit veröffentlicht. Als Beispiel sei hier kurz die Arbeit des britischen Literaturwissenschaftlers Clive Staples Lewis erwähnt, der in den 1960er-Jahren Studien über die Rolle von literarischen Traditionen in den Texten – in Dichtung und Prosa – zwischen Mittelalter und Renaissance verfasste. Für ihn sind viele Schemata, die man in den literarischen Werken jener Zeiten findet, Zeugen dafür, dass die mittelalterlichen Schriftsteller sich als Teil einer bestimmten Tradition sahen, indem sie sich an sogenannte Autoritäten anschlossen. „When we speak of the Middle Ages as the ages of authority we are usually thinking about the authority of the Church. But they were the age not only of her authority, but of authorities. If their culture is regarded as a response to environment, then the elements in that environment to which it responded most vigorously were manuscripts. Every writer, if he possibly can, bases himself on an earlier writer, follows an *auctour*: preferably a Latin one.“[67] Laut Lewis war jede Neuerung gleichzeitig Bruch mit einer gewissen Tradition, aber auf dieselbe Tradition bezogen, dieser sogar unterstellt. Das wäre allerdings differenzierter zu sehen. Auch wenn jede Neuerung einen gewissen Bruch bedeutet, wirkt darin immer auch ein Stück Tradition durch; daher wäre beides zu berücksichtigen.

Die Diskussion schließlich über diese Forschungsrichtungen – über Kontinuität, Bruch oder Tradition zwischen Mittelalter und Neuzeit sowie über die verschiedenen, auf sie aufbauenden methodischen Ansätze[68] – hat die Geschichtsschreibung hinsichtlich des politischen Denkens seit über einem Jahrzehnt dominiert und nicht nur die thematische Annäherung zu den politischen Ideen des Mittelalters beeinflusst – der Bereich, in dem die heftigsten Auseinandersetzungen stattgefunden haben –, sondern sie wirkte auch auf die biografischen Untersuchungen ein. Den Fragen von Kontinuität, Bruch oder Tradition wird auch die vorliegende Studie begegnen, da mit Themen gearbeitet wird, die selbst einer langen Geschichte unterliegen. Die politischen Tugenden sind keine Erfindung des 12. Jahrhunderts und sie weisen stets auf vergangene Vorstellungen und Theorien hin. Darin muss man sich aber fragen, ob dies als Kontinuität, Tradition oder Bruch angesehen werden soll, um ein korrektes oder zumindest kohärentes Verständnis der Vorstellungen im 12. Jahrhundert zu entwickeln. Schließlich werden die Grenzen einer von übergreifenden Leitideen ausgehenden Untersuchung der mittelalterlichen politischen Ideen anhand der angedeuteten Probleme der

[67] LEWIS, Clive Staple (2007). *The discarded image: An introduction to medieval and Renaissance literature*, S. 5.
[68] Vgl. oben S. 12, Anm. 66.

Theorien Ullmanns, aber auch anhand der gegen ihn gerichteten Kritik ersichtlich. Aus diesem Grund werden diese Thesen in der vorliegenden Studie nicht verfolgt. Es wird dagegen eine Detailuntersuchung durchgeführt, die sich entsprechend der Vorschläge der politischen Ideengeschichte und der Vorstellungsgeschichte mit konkreten Aspekten des mittelalterlichen Denkens beschäftigt.

iv) Die politische Ideengeschichte:

Simultan mit den ersten Kritiken und Diskussionen über die Geschichte der politischen Ideen im englischsprachigen Raum präsentierte Helmut Beumann in einem Aufsatz eine neue Annäherungsperspektive zum Problem der politischen Ideengeschichte.[69] Er verwies auf die Analyse historiografischer Schriften des Mittelalters als Alternative für die Untersuchung politischer Ideen. Dieser Vorschlag öffnet ein neues Spektrum an Möglichkeiten zur Forschung des politischen Denkens, die bisher von der Geschichtswissenschaft weithin ignoriert wurden. Speziell für Zeiten wie Früh- und Hochmittelalter, zu denen es einen Mangel an zu untersuchenden Quellen im Allgemeinen gibt, besonders aus der Sicht der traditionellen Ideengeschichte, kann die Vorstellungsgeschichte – eine spätere Entwicklung aus Beumanns Vorschlag[70] – ein effizientes Werkzeug für die Erforschung der politischen Ideen – und die Ideen im Allgemeinen werden. Aus diesem Grund wird Beumanns Modell hier besonders geschätzt. Ergebnisse wurden in diese Richtung schon unter anderen von Beumann selbst sowie von Hans-Werner Goetz und weiteren Historikern herausgestellt.[71] Unter diesen Studien werden einige Beispiele der beiden genannten Autoren präsentiert.

Die ersten Untersuchungen unter dieser Methodologie, wie bereits erwähnt wurde, lieferte in den 1950er-Jahren Helmut Beumann selbst.[72] Er war auch der erste Historiker, der

---

[69] BEUMANN, Helmut (1969). Die Historiographie des Mittelalters als Quelle für die Ideengeschichte des Königtums. In: *Ideengeschichtliche Studien zu Einhard und anderen Geschichtsschreibern des frühen Mittelalters.* Hg. v. Helmut BEUMANN. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 40–79.

[70] Vgl. unten S. 38ff.

[71] Die meisten Studien nach Beumanns politischer Ideengeschichte wurden bisher von deutschen Historikern durchgeführt, da die Methode kaum Resonanz in anderen historiografischen Traditionen gefunden hat. Vgl. z. B. BEUMANN. Ebda.; GOETZ, Hans-Werner (2007). Regnum: Zum politischen Denken der Karolingerzeit. In: *Vorstellungsgeschichte.* Hg. v. Anna AURAST UND Steffen PATZOLD. Bochum: Winkler, 219–272; KÖRNTGEN, Ludger (2001). *Königsherrschaft und Gottes Gnade: Zu Kontext und Funktion sakraler Vorstellungen in Historiographie und Bildzeugnissen der ottonisch-frühsalischen Zeit.*

[72] Eine Übersicht zu den Schriften Beumanns ist in den zahlreichen Sammelbänden seiner Aufsätze zu finden, wie z. B. BEUMANN, Helmut (1969). *Ideengeschichtliche Studien zu Einhard und anderen Geschichtsschreibern des frühen Mittelalters*; BEUMANN, Helmut (1972). *Wissenschaft vom Mittelalter: Ausgewählte Aufsätze*;

versucht hat, die Bedingungen der neuen Methodologie vorzustellen.[73] In seinem bereits genannten grundlegenden Aufsatz[74] präsentiert Beumann aber nicht nur die theoretischen Bedingungen eines vorstellungsgeschichtlichen Ansatzes, sondern bietet den Lesern gleichzeitig ein praktisches Beispiel mit einer Untersuchung über (bestimmte) politische Vorstellungen in der früh- und hochmittelalterlichen Geschichtsschreibung. Er konzentriert sich zuerst auf die Frage des Einflusses der politischen Vorstellungen Einhards in seiner Stellungnahme und bei der Gestaltung der *Vita Karoli*, und wie Einhard sich die Schriften des Sulpicius Severus zunutze macht, wenn auch in Abgrenzung, um sein Werk zu begründen.[75] Es folgen ähnliche Untersuchungen zu den Schriften Widukinds von Korvei[76], der *Vita Heinrici IV.*[77] und den *Gesta Chuonradi* Wipos[78]. Beumann versucht damit die Entwicklung der Vorstellungen vom Königtum als gerechtfertigtem Gegenstand in der mittelalterlichen Geschichtsschreibung zu zeigen. Von Bedeutung für die vorliegende Arbeit sind besonders die Argumentationen der Quellenautoren um das Thema Königtum-Legitimation und dessen Zusammenhang mit dem *Virtus*-Thema auf den letzten Seiten von Beumanns Aufsatz. Dadurch wird ein Überblick über dieses Thema in der mittelalterlichen Geschichtsschreibung vermittelt und es wird deutlich, dass für den mittelalterlichen Menschen ein enger Zusammenhang zwischen politischer Legitimation und der Tugendlehre existiert. Dieser Zusammenhang ist grundlegend für die folgende Untersuchung.

In seinem Artikel über die „Politischen Vorstellungen des Honorius Augustudunensis“[79] präsentiert der Autor, Hans-Werner Goetz, eine Untersuchung über die Schrift des Mönchs hinsichtlich der Frage des Primats der Gewalt zwischen den geistlichen und weltlichen Machtsphären. Goetz kritisiert schon am Anfang in seinem Text die Position der traditionellen Geschichtsschreibung, die das Werk des Augustodunensis, das den sogenannten *Libelli de lite* zugeordnet ist, Schriften, deren Ursprung in den Folgen des

---

BEUMANN, Helmut (1987). *Ausgewählte Aufsätze aus den Jahren 1966 - 1986*; BEUMANN, Helmut (1981). *Der deutsche König als "Romanorum rex"*.

[73] GOETZ, Hans-Werner (2007e). „Vorstellungsgeschichte": Menschliche Vorstellungen und Meinungen als Dimension der Vergangenheit. In: *Vorstellungsgeschichte.* Hg. v. Anna AURAST UND Steffen PATZOLD. Bochum: Winkler, 3–17, hier S. 4; Goetz verweist hier auf den Aufsatz von Helmut Beumann BEUMANN (1969). Die Historiographie des Mittelalters als Quelle für die Ideengeschichte des Königtums, auch in BEUMANN (1972). *Wissenschaft vom Mittelalter*.

[74] BEUMANN (1969). Die Historiographie des Mittelalters als Quelle für die Ideengeschichte des Königtums.

[75] BEUMANN. Ebda., S. 49-52.

[76] BEUMANN. Ebda., S. 52-56.

[77] BEUMANN. Ebda., S. 56-59.

[78] BEUMANN. Ebda., S. 59-61.

[79] GOETZ, Hans-Werner (2007d). Die „Summa Gloria": Ein Beitrag zu den politischen Vorstellungen des Honorius Augustudunensis. In: *Vorstellungsgeschichte.* Hg. v. Anna AURAST UND Steffen PATZOLD. Bochum: Winkler, 33–73.

Investiturstreites liegt, als eine einfache propäpstliche Schrift darstellt und Honorius als „extremen Gregorianer“[80] verurteilt. In seinem Text jedoch fanden Historiker, darunter die Gebrüder Carlyle, sich gegenseitig modifizierende Ansichten[81], was dazu führte, dass Honorius – neben anderen Vorwürfen – als widersprüchlich betrachtet wurde.[82] Als Folge davon wurden die Untersuchungen über seine Schrift seltener und nur noch beiläufig präsentiert. [83] Goetz schlägt gegen dieses Urteil über die *Summa Gloria* eine Untersuchung des Textes nach den Maximen der Vorstellungsgeschichte vor und weist auf dies als eine mögliche Alternative hin, um ein besseres Verständnis des umstrittenen Textes zu bekommen. Dadurch leistet Goetz‘ Aufsatz einen wichtigen Beitrag zur Erforschung politischer Ideen – durch den Einsatz der vorstellungsgeschichtlichen Methode – im hohen Mittelalter.

Der Grundstein dieser Untersuchung ist das Problem, für das der Mönch eine Antwort zu geben versucht.[84] Dies erfordert vertiefte Kenntnisse über den Autor und sein Werk, den geistigen, sozialen und politischen Kontext, der der Schriftentstehung zugrunde liegt, und es ist noch grundsätzlicher notwendig, den Verfasser durch den Text selbst zu erkennen und ihn zu fragen, welches Ziel er mit dieser Arbeit verfolgt. Hans-Werner Goetz führt eine systematische Analyse der ganzen Abhandlung durch, die versucht, sich von den traditionellen Modellen zu distanzieren. Damit vermeidet er, dass die Quelle mit einem bestimmenden (Vor-)Urteil behaftet wird, welches die Ergebnisse der Untersuchung im negativen Sinn beeinflussen könnte. Er geht direkt von den Informationen aus, die in dem Text enthalten sind, um zu seinen, von den bisherigen abweichenden Schlussfolgerungen zu kommen. Dabei verblassen die als widersprüchlich verurteilten Charakteristika aus der Schrift und es entsteht ein neues Verständnis, das die Ziele des mittelalterlichen Autors erhellt. Unter dieser Perspektive verteidigt Honorius zwar die Vorherrschaft der priesterlichen über die weltliche Macht, aber der Grundsatz seiner Argumentation ist die (systematische) Ausgewogenheit.[85] Für den Mönch hat die weltliche Macht auch ihren Wert und übt ebenso eine legitime Vorherrschaft im Rahmen ihres Kompetenzbereichs. Die Absicht des Augustodunensis ist in diesem Zusammenhang nicht, wie zuvor von der Forschung behauptet, eine Hierarchie von konkurrierenden Mächten darzustellen, sondern Gewalten zu zeigen, die sich bei der Führung der verschiedenen Bereiche der christlichen Gesellschaft gegenseitig

[80] GOETZ. Ebda., S. 34.
[81] GOETZ. Ebda., S. 34-35.
[82] GOETZ. Ebda., S. 35.
[83] GOETZ. Ebda., S. 35.
[84] GOETZ. Ebda., S. 35ff.
[85] GOETZ. Ebda., S. 64ff.

unterstützen sollen.[86] Dieser Gesichtspunkt des Mönchs steht im Einklang mit den Ideen anderer Denker seiner Zeit, die eine Theorie von Gleichgewicht und Zusammenarbeit zwischen den Machtsphären unterstützten, und entspricht dem modernen Geschichtsbild hinsichtlich der Mentalitäten im beginnenden 12. Jahrhundert. Es wird somit zu den Mentalitäten zurückgekehrt, und die Äußerung von Hans-Werner Goetz, „[s]obald nicht mehr die Vorstellungswelt des einzelnen, sondern weiter verbreitete, typische Denk*weisen* im Forschungsinteresse stehen, spricht man von Mentalitätsgeschichte“[87], bestätigt sich. Die Vorstellungsgeschichte weist in ihrer eigenen Vielfalt und ihren mannigfaltigen Verbindungen mit anderen methodischen Traditionen auf viele Möglichkeiten der Forschung hin, die für die vorliegende Studie von großer Bedeutung sind und sie in vieler Hinsicht unterstützen.[88]

b) Die politischen Ideen der (großen) mittelalterlichen Denker:

Die zweite große Gruppe von Untersuchungen des mittelalterlichen politischen Denkens geht, wie schon erwähnt, von einer ‚personenbezogenen‘ Annäherung an das Thema aus und legt den Akzent auf die„großen Denker“, die als Träger und Vermittler des politischen Denkens angesehen werden. Anders als die behandelten thematischen Untersuchungen zentriert diese Forschungsrichtung bestimmte prominente Persönlichkeiten hinsichtlich der politischen Ideen vergangener Zeiten. Seit dem 19. Jahrhundert sind Studien dieser Art durchgeführt worden. Die zahlreichen Studien zum Denken Thomas von Aquins[89] zeugen davon. Aber auch andere Namen wie Wilhelm von Ockham, Marsilius von Padua[90],

---

[86] GOETZ. Ebda., S. 64ff.
[87] GOETZ (2006c). *Proseminar Geschichte: Mittelalter*, S. 356.
[88] Vgl. unten S. 38ff. und 42ff.
[89] SCHAUB, Franz (1898). *Die Eigentumslehre nach Thomas von Aquin und dem modernen Sozialismus mit besonderer Berücksichtigung der beiderseitigen Weltanschauungen* und KUHN, Fridolin (1909). *Die Probleme des Naturrechts bei Thomas von Aquin* stellen frühe Untersuchungen dar, die das Rechtspolitische bei Thomas von Aquin erkennen. Später wird Thomas von Aquin zur zentralen Figur in den Forschungen über die politischen Ideen im Zeitalter der Scholastik, wo er immer wieder als erster Denker der politischen Ordnung im späten Mittelalter betrachtet wird. Vgl. z. B. MIETHKE, Jürgen (2008). *Politiktheorie im Mittelalter: Von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*. Dies spiegelt sich in den großen zusammenfassenden Werken wider, die einen enzyklopädischen Überblick über die politischen Ideen in der Geschichte anbieten. Dazu siehe BROCKER (2007). *Geschichte des politischen Denkens*. Als Ausnahme zu diesem Muster steht LIEBER (1991). *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*
[90] Siehe z. B. QUILLET, Jeannine (1970). *La philosophie politique de Marsile de Padoue*; STERNBERGER, Dolf (1981). *Die Stadt und das Reich in der Verfassungslehre des Marsilius von Padua*; RUNGE, Matthias (1996). *Marsilius von Padua: Politik und Tugend im politischen Denken des ausgehenden Hochmittelalters*; MERLO, Maurizio (2003). *Marsilio da Padova: Il pensiero della politica come grammatica del mutamento*; BAYONA AZNAR, Bernardo (2007). *Religión y poder: Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado?*; GODTHARDT, Frank (2011). *Marsilius von Padua und der Romzug Ludwigs des Bayern*.

Aegidius Romanus und besonders früh Dante Alighieri[91] wurden auf ihre politischen Gedanken hin analysiert. Dabei ist erneut zu erkennen, dass die meisten Untersuchungen zur mittelalterlichen ‚Politiktheorie' aus den Schriften des Spätmittelalters stammen. Jürgen Miethke schreibt: „Die ganze Literatur, die damals [im Spätmittelalter] entstand, enthält einen überraschend hohen Anteil jener Traktate, die heute weithin als ‚Klassiker' der mittelalterlichen Politiktheorie gelten: Thomas von Aquins *De regno ad regem Cypri*, Dantes *Monarchia*, des Marsilius von Padua *Defensor Pacis*, Wilhelms von Ockham *Dialogus*."[92] Natürlich haben sich die Fragen, die an diese Autoren gerichtet wurden, im Laufe der Zeit seit dem 19. Jahrhundert deutlich verändert. Während Karl Hegel[93] im Jahre 1842 über Dante als „größten Denker" schrieb, bemüht sich Hwa-Yong Lee[94] um die angemessene Kontextualisierung des politischen Denkens Marsilius' von Padua und der unterschiedlichen Interpretationen seines Schriften.[95]

Eine autorenbezogene Annäherung an die mittelalterlichen Denker schließt eine von bestimmten Themen ausgegangene Untersuchung nicht aus. Die große Mehrheit der Untersuchungen geht von bestimmten thematischen Fragen aus, die aus dem Denken des untersuchten Autors herausgearbeitet werden. Der Unterschied zur thematischen Annäherung ist wohl die ausführliche Untersuchung einzelner Autoren. Somit kann eine Untersuchung politischer Ideen biografischer Art von der Kritik, die gegen die thematische Annäherung gerichtet wird, ausgenommen werden, vor allem hinsichtlich der großen Modelle zur Erklärung mittelalterlicher politischer Anschauungen. Dafür aber sollten die Ergebnisse personenbezogener Studien nicht als allgemeingültig betrachtet werden, denn sie repräsentieren in erster Linie die Ideen des untersuchten Denkers.

Ein Beispiel für eine Analyse solcher Untersuchungsart bietet das Buch von Jürgen Miethke *Politiktheorie im Mittelalter*[96], worin die erwähnten thematischen Beschränkungen

---

[91] Siehe z. B. HEGEL, Karl von (1842). *Dante über Staat und Kirche: Antrittsprogramm*; auch BÖHMER, Eduard (1866). *Über Dante's Monarchie* und OPALKA, Bruno (1937). *Dante und die politischen Mächte seiner Zeit*. Man erkennt dabei schon früh die Bedeutung der *Monarchia* Dantes in den Studien über den Florentiner neben seinem Meisterwerk, der *Divina Comedia*. Jene politische Schrift bleibt ein zentraler Ort zur Diskussion der politischen Ideen des Denkers. Vgl. PASSERIN D'ENTRÈVES, Alexander (1952). *Dante as a political thinker*, STADLER, Hubert (1975). *Um die Möglichkeit wissenschaftlicher Politik: eine Interpretation des ersten Buches von Dantes "De monarchia"*., BRENNECKE, Karin (1997). *Aspekte politischen Denkens in ausgewählten philosophischen Schriften von Dante Alighieri*, und WOODHOUSE, John Robert (1997). *Dante and governance*, um nur einige Studien zu präsentieren.
[92] MIETHKE (2008). *Politiktheorie im Mittelalter*, S. V–VI.
[93] HEGEL (1842). *Dante über Staat und Kirche*.
[94] LEE, Hwa-Yong (2008). *Political representation in the later Middle Ages: Marsilius in Context*.
[95] SCHNEIDER-WINDMÜLLER, W. (1934). *Staat und Kirche im Defensor Pacis des Marsilius von Padua*.
[96] MIETHKE (2008). *Politiktheorie im Mittelalter*.

der biografischen Studien vom Autor thematisiert werden. Schon im Vorwort diskutiert Miethke, ob man von ‚Politiktheorie' im Mittelalter überhaupt reden darf[97], eine Diskussion, die die Studien zu politischen Ideen in diesem Zeitraum stark geprägt hat.[98] Miethkes Anliegen ist es, durch die Analyse der Schriften mittelalterlicher Autoren die Zeichen politischer Theorien zu erkennen und, trotz ihrer Besonderheit im Vergleich mit späteren Entwürfen, dennoch als politische Theorie zu betrachten.[99] Miethke folgt dabei einer kontextuellen Analyse. Er wählt für seine Untersuchung Autoren, die sich über zwei mittelalterliche Probleme geäußert haben, die in der modernen Geschichtsforschung als grundlegend betrachtet werden. Einerseits handelt es sich um den Streit um Macht zwischen *Regnum* und *Sacerdotium*. Andererseits stehen die Fragen nach der Kompetenz des Papstes und die damit zusammenhängende Entstehung einer konziliaristischen Bewegung im Mittelpunkt. Hier untersucht Miethke die politischen Überlegungen verschiedener Denker über die Machtkompetenzen des Papstes und deren Übertragung in die politische Praxis am Ende des Mittelalters. Marsilius von Padua und besonders Wilhelm von Ockham rücken angesichts dieser Fragen in den Mittelpunkt der Untersuchung.[100] Trotz der erzielten Ergebnisse bleibt der Eindruck, die Entwicklung der politischen Theorie im Mittelalter sei allein auf die Leistungen der untersuchten Personen gestellt. Es bleibt also weiterhin bei einer Fesselung an die großen Denker.[101] Ähnliche Arbeiten für das 12. Jahrhundert sind selten und sie analysieren hauptsächlich die Schriften des Johannes von Salisbury.[102] Dieser personenbezogene Ansatz ist dennoch für die vorliegende Untersuchung bedeutsam, denn sie wird sich auf die Schriften zweier Autoren des 12. Jahrhunderts konzentrieren.

---

[97] Z. B. „Dabei ist es doch unter Fachleuten umstritten, ob man überhaupt von mittelalterlicher ‚Politik' oder noch präziser von einer mittelalterlichen Politiktheorie sprechen darf." MIETHKE. Ebda., S. V Und „Zweifellos gibt es im Spätmittelalter keine ‚Politiktheorie' im modernen Sinn, eine eigene wissenschaftliche Disziplin mit eigenen Methoden und eigenen Traditionen, die sich an einem geschlossenen Diskurs verfolgen ließen. Vielmehr fand die politische Reflexion eine Vielzahl von Möglichkeiten. In sehr unterschiedlichen Zusammenhängen hatte sie ihren Ort." MIETHKE. Ebda., S. V.

[98] „Ein französischer Mediävist hat vehement die These vertreten, von ‚Politik' könne allererst seit dem Beginn des modernen Staates die Rede sein, und das heiße erst ganz am Ende des 13. Jahrhunderts, ‚politische Literatur' gar müsse als eine noch spätere Abstraktion gelten, denn die verschiedenen Textsorten, in welchen sich politische Reflexion und das Nachdenken von Zeitgenossen über das Zusammenleben der Menschen ausdrückt, bildeten im Spätmittelalter ein ‚ensemble disparate, où chaque genre a son propre système de référence, sa propre langue et son propre vocabulaire et, d'une façon générale, son propre horizon d'expectation' [Genet (1995) 345]" MIETHKE. Ebda., S. V, mit Bezug auf Jean-Philippe GENET. Les auteurs politiques et leurs maniément des sources en Angleterre à la fin du Moyen Âge (1995).

[99] Z. B. „Die ganze Literatur, die damals entstand, enthält einen überraschend hohen Anteil jener Traktate, die heute weithin als ‚Klassiker' der mittelalterlichen Politiktheorie gelten: Thomas von Aquins ‚De regno ad regem Cypri', Dantes ‚Monarchia', des Marsilius von Padua ‚Defensor Pacis', Wilhelm von Ockhams ‚Dialogus'." MIETHKE. Ebda., S. V–VI.

[100] MIETHKE. Ebda., S. 204-295.

[101] Ich meine hier nicht, dass dies Miethkes Ansinnen ist, die Darstellung im Buch aber begünstigt eine solche Schlussfolgerung.

[102] Vgl. unten S. 23f. und oben S. 3, Anm. 7

c) Politische Ideen in der Historiografie:

Soweit wurden Studien behandelt, die gezielt nach politischen Ideen fragen. Politische Ideen stehen aber nicht selten am Rande anderer geschichtswissenschaftlicher Untersuchungen – besonders hinsichtlich des frühen und hohen Mittelalters. Laut Ullmann „no books, tracts, or pamphlets were written on those topics which have at all times formed the contents of political thought“[103], weswegen die politischen Auseinandersetzungen im Mittelalter innerhalb anderer Textgattungen eingeblendet wurden und der moderne Historiker sie dort wiederfindet.[104] Aus diesem Grund werden exemplarisch auch einige dieser Beiträge erwähnt.

Ein beliebtes Thema in der Geschichtsforschung ist seit Jahrzehnten die Frage nach Herrschaft und ihren unterschiedlichen Facetten. Im Rahmen dieser Thematik rücken immer wieder politische Vorstellungen und Ideale des untersuchten Zeitalters in den Blickpunkt, die im Hintergrund die herrschaftliche Praxis beeinflussen. Erwähnenswert sind viele Titel, die sich mit diesem Thema beschäftigt haben. Beispielsweise sind die Klassiker von Otto Brunner[105], Theodor Mayer[106], Heinrich Mitteis[107] und Walter Schlesinger[108] zu erwähnen, die nach verfassungsgeschichtlicher Methodik geschaffen wurden und jahrzehntelang einen bestimmenden Einfluss auf die Forschung – besonders in der Verfassungsgeschichte – ausgeübt haben.[109] Der Beitrag dieser Untersuchungen richtet sich vor allem auf die Kenntnis

---

[103] ULLMANN (1970a). *A history of political thought*, S. 14.

[104] „We view human activities from certain angles and put them into more or less neatly confined departments. Thus we speak of religious, moral, political, economic norms, and we are inclined to say that this or that activity is religious, or political, or moral, and so on. The codes of these various norms are by no means identical, and it is often difficult to reconcile all the norms. But this atomization of the norms determining human actions is of rather recent date. For the larger part of the Middle Ages there was no such splitting up of human actions into different compartments. The Christian idea itself militated against any kind of departmentalization. That one and the same human activity could be viewed from a moral and a religious and a political angle was not a way of thinking with which medieval man had been acquainted. What counted then was the undifferentiated Christian: religion was not separated from politics, politics not separated from morals, and so on.“ ULLMANN. Ebda., S. 16.

[105] BRUNNER, Otto (1973). *Land und Herrschaft: Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter*.

[106] MAYER, Theodor (1950). *Fürsten und Staat: Studien zur Verfassungsgeschichte des deutschen Mittelalters*.

[107] MITTEIS, Heinrich (1962). *Der Staat des hohen Mittelalters: Grundlinien einer vergleichenden Verfassungsgeschichte des Lehnszeitalters*.

[108] SCHLESINGER, Walter (1963). *Beiträge zur deutschen Verfassungsgeschichte des Mittelalters: Band I: Germanen, Franken Deutsche*; SCHLESINGER, Walter (1964). *Die Entstehung der Landesherrschaft: Untersuchungen vorwiegend nach mitteldeutschen Quellen*; SCHLESINGER, Walter (1987). *Ausgewählte Aufsätze von Walter Schlesinger: 1965 - 1979*.

[109] Zum Beispiel APSNER, Burkhard (2006). *Vertrag und Konsens im früheren Mittelalter*; BATTENBERG, Friedrich (1995). *Herrschaft und Verfahren: Politische Prozesse im mittelalterlichen Römisch-Deutschen Reich*; KARPF, Ernst (1985). *Herrscherlegitimation und Reichsbegriff in der ottonischen Geschichtsschreibung des 10. Jahrhunderts*. Weitere Klassiker der verfassungsgeschichtlichen Interpretation zur Herrschaft im Mittelalter

formaler Elemente der Herrschaftsorganisation im Mittelalter. In jüngerer Zeit erschienen die Werke von Stefan Weinfurter und weiteren Autoren[110], die das Thema der Herrschaft aus unterschiedlichen Blickwinkeln untersucht haben und neue Einblicke zu dieser Thematik geliefert haben, unter anderem zu dem Aspekten der Sakralität, der ethnischen Identitäten und der Friedens- und Ordnungsvorstellungen. Unter diesen zahlreichen Untersuchungen zeichnen sich in den letzten Jahren besonders die Werke über Machtrepräsentation und Herrschaftsrituale aus[111], angeführt von den Arbeiten Gerd Althoffs.[112] Da Repräsentationen und Rituale bestimmten Vorstellungen folgen, darunter auch besonders politischen Vorstellungen, sind die Implikationen dieser Untersuchungen zu diesem Thema nicht zu übersehen.

Anhand der früheren Werke über Herrschaft und Staat im Mittelalter ist es möglich, ein zweites Thema betrachten, das mit politischen Idealen und Wahrnehmungen zu tun hat, nämlich die Frage nach Staat und Staatlichkeit, die die Forschung auch geprägt hat, wenn auch hinsichtlich anderer Ausgangspunkte als im Fall der Herrschaftsfrage[113]. Hier sind die

---

befinden sich in den Sammelbänden von Kämpf und Kerner: KÄMPF, Hellmut (1960). *Herrschaft und Staat im Mittelalter*; KERNER, Max (1982). *Ideologie und Herrschaft im Mittelalter*.

[110] Z. B. WEINFURTER, Stefan (1992). *Herrschaft und Reich der Salier: Grundlinien einer Umbruchzeit*; WEINFURTER, Stefan (2005). Das Ritual der Investitur und die 'gratiale Herrschaftsordnung' im Mittelalter. In: *Inszenierung und Ritual in Mittelalter und Renaissance.* Hg. v. Andrea von HÜLSEN-ESCH. Düsseldorf: Droste (Studia humaniora, 40), 135–151; BERG, Dieter; GOETZ, Hans-Werner (1989). *Ecclesia et regnum: Beiträge zur Geschichte von Kirche, Recht und Staat im Mittelalter*; ERKENS, Franz-Reiner (2006). *Herrschersakralität im Mittelalter: Von den Anfängen bis zum Investiturstreit*; ERKENS, Franz-Reiner; WOLFF, Hartmut (2002). *Von sacerdotium und regnum: Geistliche und weltliche Gewalt im frühen und hohen Mittelalter*; HECHELHAMMER, Bodo (2004). *Kreuzzug und Herrschaft unter Friedrich II*; HEINIG, Paul-Joachim; JAHNS, Sigrid; SCHMIDT, Hans-Joachim; SCHWINGES, Rainer Christoph; WEFERS, Sabine (2000). *Reich, Regionen und Europa in Mittelalter und Neuzeit*; JUSSEN, Bernhard (2005). *Die Macht des Königs: Herrschaft in Europa vom Frühmittelalter bis in die Neuzeit*; POHL, Walter; DIESENBERGER, Maximilian (2002). *Integration und Herrschaft: Ethnische Identitäten und soziale Organisation im Frühmittelalter*; PRINZ, Friedrich (1988). *Herrschaft und Kirche: Beiträge zur Entstehung und Wirkungsweise episkopaler und monastischer Organisationsformen*; SCHATZ, Jürgen (2000). *Imperium, Pax et Iustitia: Das Reich - Friedensstiftung zwischen Ordo, Regnum und Staatlichkeit*; HARDT, Matthias (2004). *Gold und Herrschaft*; GELLINEK, Christian (1980). *Herrschaft im Hochmittelalter: Essays zu einem Sonderproblem der älteren deutschen Literatur*.

[111] BUC, Philippe (2004). Noch einmal 918-919: Of the ritualized demise of kings and of political rituals in general. In: *Zeichen - Rituale - Werte.* Hg. v. Gerd ALTHOFF. Münster: Rhema (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme, 3), 151–178; KAMP, Hermann (2004). Tugend, Macht und Ritual: Politisches Verhalten beim Saxo Grammaticus. In: *Zeichen - Rituale - Werte.* Hg. v. Gerd ALTHOFF. Münster: Rhema (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme, 3), 179–200; HÜLSEN-ESCH, Andrea von (2005). *Inszenierung und Ritual in Mittelalter und Renaissance*, hier besonders LAUDAGE, Johannes (2005). Die Bühne der Macht: Friedrich Barbarossa und seine Herrschaftsinszenierung. In: *Inszenierung und Ritual in Mittelalter und Renaissance.* Hg. v. Andrea von HÜLSEN-ESCH. Düsseldorf: Droste (Studia humaniora, 40), 97–134 und WEINFURTER (2005). Das Ritual der Investitur und die 'gratiale Herrschaftsordnung' im Mittelalter; WEILER, Björn; MACLEAN, Simon (2006). *Representations of power in medieval Germany: 800 - 1500*.

[112] ALTHOFF, Gerd (1997). *Spielregeln der Politik im Mittelalter: Kommunikation in Frieden und Fehde*; ALTHOFF, Gerd (2003). *Die Macht der Rituale: Symbolik und Herrschaft im Mittelalter*; ALTHOFF, Gerd (2003). *Inszenierte Herrschaft: Geschichtsschreibung und politisches Handeln im Mittelalter*.

[113] Wie z. B. STÜRNER, Wolfgang (1987). *Peccatum und potestas: Der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken*.

Untersuchungen von Tilman Struve[114], Hans-Werner Goetz[115] und die Kontroverse[116] mit Johannes Fried[117] und die Veröffentlichung von Walter Pohl zum frühmittelalterlichen Staat[118], unter anderen[119], sehr bedeutend. Sie weisen unter anderem auf die verschiedenen Vorstellungen staatlicher Organisation im Mittelalter hin – vor allem im Zusammenhang mit den mittelalterlichen Wahrnehmungen des *regnum*-Verständnisses – und auf die damaligen Perspektive und Idealisierungen hinsichtlich der Politik, konzentrieren sich aber fast ganz auf das Frühmittelalter.

Ein drittes beliebtes Thema in der Geschichtsforschung, das die politischen Vorstellungen berührt, ist die Untersuchung von mittelalterlichen Fürstenspiegeln[120]. In der deutschen Geschichtsschreibung steht Hans Hubert Anton mit seinem Werk *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*[121] im Vordergrund. Das Thema wurde aber schon vor ihm von Klinkenberg[122] und Berges[123] angesprochen und wird immer noch von Geschichtswissenschaftlern beleuchtet.[124] Auch in anderen historiografischen Traditionen

---

[114] STRUVE (1978). *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*; STRUVE, Tilman (2004). *Staat und Gesellschaft im Mittelalter: Ausgewählte Aufsätze*.

[115] GOETZ, Hans-Werner (2006). Die Wahrnehmung von 'Staat' und 'Herrschaft' im frühen Mittelalter. In: *Staat im frühen Mittelalter.* Hg. v. Stuart AIRLIE, Walter POHL UND Helmut REIMITZ. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters, 11), 39–58; GOETZ, Hans-Werner (2006). The Perception of 'Power' and 'State' in the Early Middle Ages: The Case of the Astronomer's 'Life of Louis the Pious'. In: *Representations of power in medieval Germany.* Hg. v. Björn WEILER UND Simon MACLEAN. Turnhout: Brepols (International medieval research, 16), 15–36; GOETZ (2007). Regnum; GOETZ, Hans-Werner (2009). Erwartungen an den ‚Staat': die Perspektive der Historiographie in spätkaroligischer Zeit. In: *Der frühmittelalterliche Staat - europäische Perspektiven.* Hg. v. Walter POHL UND Veronika WIESER. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters, 16), 471–485.

[116] JARNUT, Jörg (2004). Anmerkungen zum Staat des frühen Mittelalters: Die Kontroverse zwischen Johannes Fried und Hans-Werner Goetz. In: *Akkulturation.* Hg. v. Dieter HÄGERMANN, Wolfgang HAUBRICHS UND Jörg JARNUT. Berlin: de Gruyter (Reallexikon der germanischen Altertumskunde (Ergänzungsbände), 41), 504–509.

[117] FRIED, Johannes (1994). *Gens* und *regnum.* Wahrnehmungs- und Deutungskategorien politischen Wandels im früheren Mittelalter.: Bemerkungen zur doppelten Theoriebindung des Historikers. In: *Sozialer Wandel im Mittelalter.* Hg. v. Jürgen MIETHKE UND Klaus SCHREINER. Sigmaringen: Thorbecke, 73–104.

[118] POHL UND DIESENBERGER (2002). *Integration und Herrschaft*; AIRLIE, Stuart; POHL, Walter; REIMITZ, Helmut (2006). *Staat im frühen Mittelalter*; POHL, Walter; WIESER, Veronika (2009). *Der frühmittelalterliche Staat - europäische Perspektiven*.

[119] BERG UND GOETZ (1989). *Ecclesia et regnum*; BLACK (2003). *Church, state, and community*; BLACK (2003). *Guild & state*; ERKENS UND WOLFF (2002). *Von sacerdotium und regnum*; GUENÉE (1985). *States and rulers in later medieval Europe*; MILLOTAT, Paul (1989). *Transpersonale Staatsvorstellungen in den Beziehungen zwischen Kirchen und Königtum der ausgehenden Salierzeit*; RÖSENER, Werner (2000). *Staat und Krieg: Vom Mittelalter bis zur Moderne*; SCHATZ (2000). *Imperium, Pax et Iustitia*; SEE, Klaus von (2002). *Königtum und Staat im skandinavischen Mittelalter*; WEILER UND MACLEAN (2006). *Representations of power in medieval Germany*.

[120] BENEDICTIS, Angela de (1999). *Specula principum*.

[121] ANTON (1968). *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*.

[122] KLINKENBERG (1982). Über karolingische Fürstenspiegel.

[123] BERGES, Wilhelm (1938). *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*.

[124] EBERHARDT, Otto (1977). *Via regia: Der Fürstenspiegel Smaragds von St. Mihiel und seine literarisache Gattung*; GRAßNICK, Ulrike (2004). *Ratgeber des Königs*; MIETHKE, Jürgen (2008). Spätmittelalter: Thomas von

sind Untersuchungen zu den Fürstenspiegeln zu finden, so in der französischen *Annales*-Historiografie[125], oder im englischsprachigen Raum.[126] Diese Studien arbeiten direkt mit Quellen, deren Zweck die Bildung der herrschenden Schicht durch *exempla* war und die deswegen unmittelbar die politischen Ideale jener Zeiten reflektieren.

Unter diesen Idealen gewinnt die Erziehung zur Ethik und Moral eine besondere Rolle und somit erscheinen die Herrschertugenden als Ausdruck von ethisch-philosophischen Erwartungen im Mittelpunkt der erzieherischen Agenda mittelalterlicher Fürstenspiegel. Dabei spielen aber nicht nur die politischen Tugenden eine Rolle, sondern auch die christlich-theologischen Tugenden werden in Zusammenhang mit politischen Idealen gestellt – diese werden neu gedeutet und erhalten einen politischen Sinn innerhalb der mittelalterlichen christlichen Weltanschauung. Ferner stellt schon Helmut Beumann die Untersuchung des *virtus*-Begriffes und der Rolle der Tugenden in der früh- und hochmittelalterlichen Geschichtsschreibung in den Mittelpunkt seiner grundlegenden Arbeit. In seiner Erörterung zu Königsheil[127] und Gottesgnadentum erkennt er den Zusammenhang zwischen den politischen Vorstellungen und den Tugenden in der mittelalterlichen Geschichtsschreibung, ein Thema, auf das in der vorliegenden Untersuchung ebenfalls eingegangen wird.Vor diesem Hintergrund scheint es zunächst gerechtfertigt, ein Projekt durchzuführen, dessen Ziel die Erforschung von Tugenden in den politischen Vorstellungen des hohen Mittelalters ist.

2. Das 12. Jahrhundert und seine *Renaissance*:

Wie bereits erwähnt, werden in der vorliegenden Studie Aspekte der politischen Ideen und der politischen Tugendvorstellungen im frühen 12. Jahrhundert analysiert. Diese Epoche wurde von der Forschung hinsichtlich der politischen Ideen bisher wenig thematisiert und die Mehrheit der Arbeiten konzentriert sich auf die Analyse des *Policraticus*, der Mitte dieses Jahrhunderts von Johannes von Salisbury geschrieben wurde.[128] In anderer Hinsicht aber präsentiert sich das 12. Jahrhundert als eines der ergiebigsten in der Geschichtsforschung über

---

Aquin, Aegidius Romanus, Marsilius von Padua. In: *Politischer Aristotelismus.* Hg. v. Christoph HORN UND Ada NESCHKE-HENTSCHKE. Stuttgart: Metzler, 77–111.

[125] Z. B. DAKHLIA (2002 (septembre-octobre)). *Les Miroirs des princes islamiques*; GENET (2003). L'évolution du genre des Miroirs des princes en Occident au Moyen Âge.

[126] BRIGGS, Charles F. (1999). *Giles of Rome's "De regimine principum": Reading and writing politics at court and university, c.1275 - c.1525*; BEJCZY UND NEDERMAN (2007). *Princely virtues in the Middle Ages*. Weiter erwähne ich noch das Werk des norwegischen Historikers Bagge über einen skandinavischen Fürstenspiegel des 13. Jahrhunderts BAGGE (1987). *The political thought of 'The king's mirror'*.

[127] BEUMANN (1969). Die Historiographie des Mittelalters als Quelle für die Ideengeschichte des Königtums, 63ff..

[128] Vgl. oben S. 3, Anm. 7.

das Mittelalter. Es handelt sich um einen Zeitraum, der von der Nachwirkung des Investiturstreites geprägt wurde, welcher für eine Umstellung im theoretischen und politischen Szenario des Mittelalters verantwortlich gemacht wird.[129] Noch wichtiger im geistigen Szenario ist wahrscheinlich die sogenannte *Renaissance* des 12. Jahrhunderts. Dass die Zeit des Investiturstreits als ein Wendepunkt in der mittelalterlichen Geschichte betrachtet wird, und zwar in den verschiedensten Ansätzen der Forschung, zeigt ein kurzer Überblick über die breite Literatur zum Thema. Exemplarisch erwähnt sei der Sammelband von Jörg Jarnut und Matthias Wemhoff.[130] Neben dem darauf hindeutenden Titel – *Vom Umbruch zur Erneuerung* – behaupten die Autoren: „So ist denn das späte 11. und frühe 12. Jahrhundert sowohl eine Zeit tiefgreifender Gegensätze und Umbrüche als auch bedeutender Reformen und Neuansätze."[131]

Eine „Renaissance" des 12. Jahrhunderts wurde schon am Anfang des 20. Jahrhunderts zu einem zentralen Thema der mittelalterlichen ideengeschichtlichen Forschung. Das grundlegende Werk, 1933 von Charles Homer Haskins veröffentlicht[132], präsentiert eine ausführliche Analyse der tief greifenden Veränderungen, die sich in der geistigen Welt des abendländischen 12. Jahrhunderts abgespielt haben und die es erlauben, von einer Renaissance zu sprechen. Der Autor zeigt in seinem Buch die Erneuerungen in verschiedensten Bereichen des geistigen Lebens auf, etwa in der Geschichtsschreibung, Jurisprudenz, Philosophie und Wissenschaft, Literatur und Sprache, und die neue Dynamik, die diese Erneuerungen in den Weltanschauungen der Menschen dieser Zeit bewirkt haben. Neuere Studien zu diesem Phänomen bestätigen trotz mancher Kritik an Haskins' Thesen und konsolidieren jedenfalls das Bild einer Zeit bedeutender und grundlegender Entwicklungen im

---

[129] „Das in der Forschung als Investiturstreit bekannte Phänomen umschreibt den erbitterten Konflikt um die Einsetzung der Bischöfe, der nach und nach sämtliche Bereiche der mittelalterlichen Gesellschaft erfasste und prägte." JARNUT, Jörg; WEMHOFF, Matthias (2006). Vorwort. In: *Vom Umbruch zur Erneuerung?* Hg. v. Jörg JARNUT, Matthias WEMHOFF UND Nicola KARTHAUS. München: Fink (MittelalterStudien des Instituts zur Interdisziplinären Erforschung des Mittelalters und seines Nachwirkens, Paderborn, 13), 9, hier S. 9. Vgl. auch HARTMANN, Wilfried; GALL, Lothar (2007). *Der Investiturstreit*; GOEZ, Werner (2000). *Kirchenreform und Investiturstreit: 910 - 1122*; LAUDAGE, Johannes; SCHRÖR, Mathias (2006). *Der Investiturstreit: Quellen und Materialien ; (lateinisch - deutsch)*. Über die Wirkungen des Investiturstreites in der Geschichtsschreibung schreibt Spörl „Die Erschütterung dieses ‚statischen' Weltbildes von der Richtung eines Hermann von der Reichenau bringt der Investiturstreit, dessen Wirkungen auf das Geschichtsdenken des Mittelalters nicht zu unterschätzen sind. [...] Die Geschichtsphilosophie des 12. Jahrhunderts ist ohne den Investiturstreit nicht denkbar." SPÖRL, Johannes (1968). *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung: Studien zum Weltbild der Geschichtsschreiber des 12. Jahrhunderts*, S. 34–35.

[130] JARNUT, Jörg; WEMHOFF, Matthias; KARTHAUS, Nicola (2006). *Vom Umbruch zur Erneuerung?: Das 11. und beginnende 12. Jahrhundert - Positionen der Forschung ;*

[131] JARNUT UND WEMHOFF (2006). Vorwort, S. 9.

[132] HASKINS, Charles Homer (1933). *The renaissance of the twelfth century*.

geistigen Bereich des abendländischen Mittelalters.[133] Hinsichtlich des politischen Denkens stellt sich die Situation jedoch anders dar: Die Erforschung der Rolle von politischen Ideen in dieser Renaissance bleibt weiterhin unzureichend. Wie oben bereits dargelegt, spielt das Denken Johannes‘ von Salisbury hier eine zentrale Rolle.[134] Nur vereinzelt sind Forschungen über die politischen Ideen von Maimonides[135] oder die Rechtsstudien des 12. Jahrhunderts und deren politische Implikationen[136] zu finden. Erwähnenswert ist auch das Werk von Leidulf Melve, welches politische Idealisierungen im Rahmen seiner Untersuchung über die Entstehung einer „Public Sphere“ in den Streitschriften des Investiturstreits berührt.[137] Obwohl der Stand der Forschung hier nur exemplarisch präsentiert werden kann, deuten die erwähnten Arbeiten auf die allgemeine Tendenz der Geschichtsforschung über politische Ideen im 12. Jahrhundert, vor allem in Hinsicht auf das Modell der *Renaissance*. Dieses Konzept einer Renaissance bildet im gewissen Grad ein grundlegendes Element der vorliegenden Studie und die Untersuchung der politischen Tugenden im 12. Jahrhundert soll vor diesem Hintergrund gezeigt werden.

---

[133] Vgl. z. B. BENSON, Robert L.; CONSTABLE, Giles (1985). *Renaissance and renewal in the twelfth century*; DAMIAN-GRINT, Peter (1999). *The new historians of the twelfth-century Renaissance: Inventing vernacular authority*; SWANSON, Robert N. (1999). *The twelfth-century renaissance*.

[134] Vgl. z. B. DYSON (2003). *Normative theories of society and government in five medieval thinkers*; GARFAGNINI, G. C. (1977). *Legitima potestas e tirannide nel Policraticus di Giovanni di Salisbury.: Riflessioni sulla sensibilita di un "clericus" per i problemi storico-politici*; LIEBESCHÜTZ, Hans (1968). *Chartres und Bologna: Naturbegriff und Staatsidee bei Johannes von Salisbury*; MASSEY, H. J. (1967). *John of Salisbury: Some Aspects of his Political Philosophy*; ODOJ (1974). *Wissenschaft und Politik bei Johannes von Salisbury*; ULLMANN, Walter (1975). The Influence of John of Salisbury on Medieval Italian Jurists. In: *The church and the law in the earlier Middle Ages*. London: Variorum Reprints (Variorum reprint, 38), 383–392; ULLMANN, Walter (1980). John of Salisbury's Policraticus in the Later Middle Ages. In: *Jurisprudence in the Middle Ages*. London: Variorum Reprints, 519–545.

[135] Vgl. z. B. KREISEL, Howard Theodore (1999). *Maimonides' political thought: Studies in ethics, law, and the human ideal*; LORBERBAUM, Menachem (2001). *Politics and the limits of law: Secularizing the political in medieval Jewish thought*.

[136] Vgl. z. B. ULLMANN (2010 (1961)). *The principles of government and politics in the Middle Ages*; ULLMANN, Walter (1976). The significance of Innocent III's decretal Vergentis. In: *The papacy and political ideas in the Middle Ages*. London: Variorum Reprints (Variorum reprint, 44), 729–741; ULLMANN, Walter (1976). The legal validity of the papal electoral pacts. In: *The papacy and political ideas in the Middle Ages*. London: Variorum Reprints (Variorum reprint, 44), 3–35; ULLMANN, Walter (1976). Dies ortus imperii:: A Note on the Glossa Ordinaria on C.III.12.7(5). In: *The papacy and political ideas in the Middle Ages*. London: Variorum Reprints (Variorum reprint, 44), 663–696; ULLMANN, Walter (1980). Roman Public Law and Medieval Monarchy: Norman Rulership in Sicily. In: *Jurisprudence in the Middle Ages*. London: Variorum Reprints, 157–184; ULLMANN, Walter (1980). Historical Jurisprudence, Historical Politology and the History of the Middel Ages. In: *Jurisprudence in the Middle Ages*. London: Variorum Reprints, 195–224. Andere Historiker aber haben das Thema auch bearbeitet, z. B. STICKLER, Alfons Maria (1954). Sacerdozio e regno nelle nuove ricerche attorno ai secoli XII e XIII nei decretisti e decretalisti fino alle decretali di Gregorio IX. In: *Sacerdozio e regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1–26; KANTOROWICZ, Ernst (1966). Kingship under the Impact of Scientific Jurisprudence. In: *Twelfth-century Europe and the foundations of modern society*. Hg. v. Marshall CLAGETT, Gaines POST UND Robert REYNOLDS. Madison: University of Wisconsin Press, 89–111.

[137] Es ist hier nicht zu übersehen, dass Melve verschiedene theoretisch-politische Schriften analysiert hat und sich aus diesem Grund mit den politischen Ideen dieser Zeit beschäftigt hat. Sein Ziel ist es nicht, diese Ideen per se zu untersuchen, sondern er macht sich diese zunutze, indem sie es ihm ermöglichen, das Problem der theoretisch-politischen Diskussion in einer ‚Public Sphere‘ zu bewältigen.

3. Tugenden:

Das Tugendsystem, aus dem Zusammenhang der vier von Cicero entworfenen *virtutes principales* (*prudentia, iustitia, fortitudo, temperantia*)[138] erwachsen – später nach Ambrosius als Kardinaltugenden[139] bezeichnet – erfuhr zusammen mit den christlichen Tugenden im Mittelalter sehr wichtige Entwicklungen und Neudeutungen. Diese wurden schon in anderen Untersuchungen thematisiert, beispielsweise in den Arbeiten von Maria Becker, Sibylle Mähl und István Bejczy.[140] Becker präsentiert in dieser Hinsicht einen Vergleich zwischen den Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius und weist folglich auf die systematische Einführung des Tugendschemas in das christliche Denken in der Spätantike hin. Über die Epoche zwischen der Patristik und dem 12. Jahrhundert ist die Studie von Sybille Mähl erwähnenswert, die die Kardinaltugenden in der Karolingerzeit untersucht.[141] Mähl konzentriert ihre Analyse auf Elemente der Kardinaltugenden, die hauptsächlich in den Schriften Alcuins und dessen Nachfolgergenerationen erscheinen und auf den Prozess der Übertragung des antiken Tugendmodells in die Karolingerzeit hindeuten. Dabei berührt sie Aspekte der Neudeutung und der Neugestaltung der antiken Ethiktradition, welche interessante Vergleiche mit der Situation im 12. Jahrhundert bieten mögen.

Bejczy veröffentlichte seine Studie über die Kardinaltugenden 2011 und präsentierte einen Überblick über die Entwicklung dieses Themas von der Antike bis in das 14.

---

[138] Cicero erwähnt die vier Haupttugenden in seinem *De Inventione*: *Nam virtus est animi habitus naturae modo atque rationi consentaneus. Quamobrem omnibus eius partibus cognitis tota vis erit simplicis honestatis considerata. Habet igitur partes quattuor: prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam. Prudentia est rerum bonarum et malarum neutrarumque scientia.* […] *Iustitia est habitus animi communi utilitate conservata suam cuique tribuens dignitatem.* […] *Fortitudo est considerata periculorum susceptio et laborum perpessio.* […] *Temperantia est rationis in libidinem atque in alios non rectos impetus animi firma et moderata dominatio.* CICERO, Marcus Tullius (1998). De Inventione. In: *De inventione.* Hg. v. Theodor NÜßLEIN. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 7–337, hier S. 320-324In seinem *De Officis* erörtert er jede dieser Tugenden gründlicher. CICERO, Marcus Tullius (1994). *De officiis*, I, 15ff., S. 7ff..

[139] *Superest, ut ad conclusionem cardinalium virtutum etiam iustitiae partes in eo debeamus advertere.* AMBROSIUS VON MAILAND (1955). De excessu fratris. In: *Sancti Ambrosii Opera.* Hg. v. Otto FALLER. Wien: Hoelder-Pichler-Tempsky (CSEL, 73), 207–325, hier I, 57, S. 239; *quattuor tantum beatitudines sanctus Lucas dominicas posuit, octo uero sanctus Matthaeus. sed in istis octo illae quattuor sunt et in his quattuor illae octo. hic enim quattuor uelut uirtutes amplexus est cardinales, ille in illis octo mysticum numerum reserauit*. AMBROSIUS VON MAILAND (1902). *Sancti Ambrosii Opera*, V, 49-50, S. 201; *Nunc dicamus quemadmodum in quattuor benedictionibus sanctus Lucas benedictiones sit octo conplexus. et quidem scimus uirtutes esse quattuor cardinales, temperantiam iustitiam prudentiam fortitudinem*. AMBROSIUS. Ebda., V, 62, S. 207; Vgl. BEJCZY, István (2011). *The cardinal virtues in the Middle Ages: A study in moral thought from the fourth to the fourteenth century*, S. 12-17; BIERMANN, Martin (1995). *Die Leichenreden des Ambrosius von Mailand*, S. 61-62, Anm. 47.

[140] BECKER, Maria (1994). *Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius De officiis*; MÄHL, Sibylle (1969). *Quadriga Virtutum*; BEJCZY (2011). *The cardinal virtues in the Middle Ages*.

[141] MÄHL (1969). *Quadriga Virtutum*.

Jahrhundert hinein.[142] Das Werk berücksichtigt auch das 12. Jahrhundert, im Schwerpunkt stehen aber ethische und moralische statt politischer Aspekte der Tugendlehre. Seine Untersuchung fängt mit den Kirchenvätern und der damit verbundenen ‚Christianisierung' antiker moralphilosophischer Konzepte und der Entstehung einer frühmittelalterlichen Tugendlehre an, die sich hauptsächlich an den Schriften des Ambrosius von Mailand, Augustin von Hippo und Hieronymus orientieren.[143] Nach diesen Autoren der früheren Epochen kommt Bejczy zum Hochmittelalter, dem 12. bis 14. Jahrhundert, worauf sich seine Arbeit konzentriert.

Der oben beschriebene Prozess der Renaissance des 12. Jahrhunderts[144]. spiegelte sich auch in der Moralphilosophie wider, worin „[f]or the first time since the patristic age, the cardinal virtues gave rise to intense debate."[145] Dieses vielfältige Universum von Diskussionen rund um das Thema Tugenden hat sich im Zusammenhang mit den sozio-ökonomischen und politischen Kontexten des beginnenden 12. Jahrhunderts ergeben. Sie können nicht isoliert von den breiteren ideologischen Merkmalen und den Mentalitäten der Diskussionsteilnehmer betrachtet werden. In den Mentalitäten der Menschen wird der Historiker die Grundsätze der zur Diskussion präsentierten Argumentation finden, wie auch in der Interaktion dieser ideologischen Aspekte mit dem Umfeld, in dem die beteiligten Denker eingebettet sind. Dort finden sie die treibenden Kräfte, die solch eine Debatte in jener Zeit auslösen.

Mit dem Ende des klassischen Altertums hat das moralisch-philosophische System der Tugenden nicht aufgehört, die politischen Ideen in den christlichen Kreisen unter Einfluss des hellenistisch-römischen Denkens zu beeinflussen. Was geschah, war in erster Linie eine Transformation und Umdeutung dieses Systems während seiner bereits erwähnten Einbindung in das christliche Denken. Infolgedessen sind die Werke, die dieses Thema systematisch um seiner selbst Willen behandelten, selten geworden, bis sie als eigenständiges Genre aufhörten, produziert zu werden. Erst im 12. Jahrhundert widmeten die Denker und Philosophen ihre

---

[142] BEJCZY (2011). *The cardinal virtues in the Middle Ages.*
[143] BEJCZY. Ebda. Besonders Kap. I.
[144] Vgl. oben S. 23. Vgl. auch bezüglich der Anfänge der hohen Studien und einer Intellektualität in dieser Zeit BEJCZY. Ebda., S. 69; LE GOFF, Jacques (1987). *Die Intellektuellen im Mittelalter*; WOLFF, Philippe (1971). *L' éveil intellectuel de l'Europe.*
[145] BEJCZY (2011). *The cardinal virtues in the Middle Ages,* S. 4.

Gedanken nach Bejczy wieder mit mehr Tiefe und Aufmerksamkeit der Diskussion über die Tugenden.[146]

Trotzdem spielt das Thema in der Historiografie über die politischen Ideen des Mittelalters nur eine Randrolle. „Although there exists a large body of scholarly literature in medieval political thought, the meaning and function of the virtues in a political context is a theme which has thus far suffered from scholarly neglect.“[147] Dies ist aber nicht eine Folge der mangelnden Quellen über diese Thematik, denn es gab im Mittelalter „[…] a wide range of positions about how the good ruler ought to conduct himself in his office“[148], und dies schlug sich in zahlreichen neueren Arbeiten, besonders in den erwähnten Studien zu Fürstenspiegeln[149] wider.

Der Tendenz zur Vernachlässigung der Tugenden im politischen Zusammenhang widerspricht auch die Veröffentlichung von István Bejczy und Cary J. Nederman zum Thema der fürstlichen Tugenden.[150] Der Sammelband präsentiert die Ergebnisse einer Konferenz, die die Rolle der Tugenden in politischen Schriften in den Mittelpunkt der Diskussion stellte. Einen zentralen Aspekt bilden hier die Vorstellungen vom idealen Herrscher und vom idealen Herrschen. Dieser Band bildet jedoch eine Ausnahme. Obwohl Nedermann und Bejczy die Meinung bestreiten, dass erst nach der Einführung von Aristoteles‘ politischen Werken ab dem 13. Jahrhundert die Tugenden in den Mittelpunkt der ethisch-politischen Diskussionen rückten[151], liegt der Schwerpunkt der Erforschung politischer Tugenden weiterhin in den

---

[146] „Naturally, early medieval texts continued to contribute to the moral and spiritual formation of believers in the twelfth century and beyond, but the Early Middle Ages did not produce any work of systematic ethical reflection comparable to Peter Abelard’s *Ethica* or any reasoned classification of the virtues and vices of the kind in Alan of Lille’s *De virtutibus et de vitiis et de donis Spiritus sancti*. Equally manifest, especially in relation to concepts of virtue, is the lively reception of classical moral philosophy. Cicero’s *De inventione* and Macrobius’s *Commentarii in Somnium Scipionis* became frequently quoted sources for the definitions and classification of the cardinal virtues and retained this position until the end of the Middle Ages. While many early medieval authors do not seem to have realized that Christian moral thought had classical antecedents, and that the cardinal virtues in particular were of non-Christian origin, twelfth-century authors were well aware of these facts and took up the challenge posed by the existence of ancient moral philosophy, either rejecting its claims or trying to define a border between natural goodness and true, Christian virtue.“ BEJCZY. Ebda., S. 69.

[147] NEDERMAN, Cary J.; BEJCZY, István Pieter (2007). Introduction. In: *Princely virtues in the Middle Ages.* Hg. v. István BEJCZY UND Cary J. NEDERMAN. Turnhout: Brepols (Disputatio, 9), 1–8, hier S. 3.

[148] NEDERMAN UND BEJCZY. Ebda., S. 7.

[149] Sverre Bagge widmet beispielsweise ein Kapitel seines Werkes der Frage des idealen Königs, ein charakteristisches Thema der mittelalterlichen ‚Erziehungsliteratur‘ für Fürsten und Könige. BAGGE (1987). *The political thought of 'The king's mirror'*.

[150] BEJCZY UND NEDERMAN (2007). *Princely virtues in the Middle Ages.* Zum Thema hinsichtlich der frühen Neuzeit vgl. MÜHLEISEN, Hans-Otto; STAMMEN, Theo (1990). *Politische Tugendlehre und Regierungskunst: Studien zum Fürstenspiegel der Frühen Neuzeit.*

[151] „Even before the recovery of the Aristotelian corpus in the middle of the thirteenth century, there was considerable academic debate about the so-called 'political' virtues.“ NEDERMAN UND BEJCZY (2007). Introduction, S. 3.

Schriften der Antike und des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit.[152] Bemgegenüber bleibt die Geschichte der Transformationen der Bedeutung von Tugend hinsichtlich des frühen und hohen Mittelalters und ihr Zusammenhang mit den Veränderungen der Mentalitäten der Menschen und daher auch der politischen Ideen und Vorstellungen zum großen Teil unerforscht. Laut Bejczy begründet sich das aus dem Umstand, dass „[…] the medieval history of the virtues partly consists in their depoliticization: next to, or even instead of, civil attitudes, the virtues became instruments of salvation.“[153] Dagegen sprechen aber die vereinzelten Studien, die dieses Thema angehen. Sie zeugen davon, dass die Tugenden im Mittelalter auch im politischen Bereich eine sehr wichtige Rolle spielen.[154]

Die Bedeutung der Tugenden im mittelalterlichen politischen Handeln lässt sich dadurch erklären, dass „[...] the authority of princes of all sorts rested for medieval people largely upon the personal qualities that they manifested in the conduct of their government as well as in their private behaviour. That is, princes enjoyed a claim on the obedience, respect, and love of their subjects only to the extent that they demonstrated spiritual and moral goodness and hence exercised forms of virtue.“[155] Die literarische Gattung der Fürstenspiegel bekräftigt diese Sicht. Darin sind wichtige Aspekte der mittelalterlichen Herrscherlegitimierung zu finden, oftmals eng mit der ethischen Konnotation des richtigen Tuns verbunden, bei der die Tugenden als Maßstab erscheinen. *„Rex eris, si recte facias: si non facias, non eris*“[156], so lautet die im Mittelalter grundlegende Maxime des Bischofs Isidor von Sevilla, die während des Mittelalters wohl eine Grundlage für politische Debatten bildet. Isidors Ermahnung war also mit einer Idee von ‚Richtigkeit‘ verbunden, welche im Mittelalter

---

[152] Wie Bejczy behauptet „The connection of virtues with politics is a common phenomenon in late-medieval moral thought, but perhaps even more so in classical Greek and Roman philosophy.“ BEJCZY, István Pieter (2007). The Concept of Political Virtue in the Thirteenth Century. In: *Princely virtues in the Middle Ages.* Hg. v. István BEJCZY UND Cary J. NEDERMAN. Turnhout: Brepols (Disputatio, 9), 9–32, hier S. 9. Dies spiegelt die Tendenz der Forschung bis in die heutigen Tage wider, die Zwischenzeit zwischen Antike und Spätmittelalter als von geringerer Bedeutung im Bezug auf den Zusammenhang von Tugend und Politik zu betrachten. Z. B. GRAßNICK (2004). *Ratgeber des Königs*; KAMP (2004). Tugend, Macht und Ritual.

[153] BEJCZY (2007). The Concept of Political Virtue in the Thirteenth Century, S. 9.

[154] „The scheme of the four cardinal virtues (prudence, justice, fortitude, temperance; their order may vary) counts among the most celebrated philosophical concepts that the Latin Middle Ages borrowed from the ancient world.“ BEJCZY (2011). *The cardinal virtues in the Middle Ages*, S. 1. Vgl. auch GRAßNICK (2004). *Ratgeber des Königs*; KAMP (2004). Tugend, Macht und Ritual.

[155] NEDERMAN UND BEJCZY (2007). Introduction, S. 1–2.

[156] ISIDORUS HISPALENSIS (1993). Originum seu etymologiarum libri XX. In: *Etimologías.* Hg. v. José OROZ RETA UND Manuel-A. Marcos CASQUERO, I (Libros I-X). Madrid: Ed. Católica (Biblioteca de autores cristianos, 433-34), 1–853, hier IX, 3, iv, S. 764.

von den Tugenden diktiert wird.[157] Diese Standards waren aber, wie Nederman und Bejczy erwähnen, nicht eindeutig und einstimmig, sodass sich die Frage stellt, welche Tugenden und in welchem Grad sie wichtig waren und ob Unterschiede zwischen den Tugenden des Herrschers und denen des einfachen Menschen bezeugt sind.[158] Man sollte dabei nicht vergessen, dass das „richtige Tun" im Mittelalter nicht eindeutig ist[159] und dass die jeweilige Bewertung den Mentalitäten und Vorstellungen der Menschen unterlag. So unterschiedlich die Vorstellungen auch sein mögen, so vielfaltig scheinen auch die Meinungen zum richtigen politischen Handeln zu sein. „[...] [M]edieval views about princely virtues, and thus the advice and instruction given to rulers, were anything but standardized, stereotyped, and rigidly monolithic. On the contrary, the rich array of classical and Christian sources about the nature of virtue available to medieval thinkers presaged the expression of a wide range of positions about how the good ruler ought to conduct himself in his office"[160], wie Nederman und Bejczy erläutern. Die (politischen) Tugenden werden also an die Gestalt des (guten) Herrschers gebunden und deuten auf diesen Idealtyp hin.

Björn Weiler präsentiert in dieser Veröffentlichung über Herrschertugenden einen interessanten Aufsatz, der hier exemplarisch vorgestellt sei.[161] Weiler analysiert die herrscherliche Gerechtigkeit und die herrscherlichen Tugenden (virtues) in der *Historia novella* Wilhelms von Malmesbury und in *De nugis curialium* Walter Maps. Vor allem die Arbeit zu Wilhelms Schrift ist für die hier präsentierte Untersuchung bedeutsam, denn Weiler stellt in seiner Studie die Verbindung zwischen Herrschertugenden und politischen Erwartungen in der Geschichtsschreibung des 12. Jahrhunderts heraus. Obwohl der Aufsatz sich auf ein Geschichtswerk und eine Tugend (*iustitia*) beschränkt, weist er auf interessante Forschungsmöglichkeiten hin, die die Untersuchung des Zusammenhangs zwischen politischen Tugenden und politischen Idealen im 12. Jahrhundert außerhalb der traditionellen politischen Schriften bietet. Dieser Richtung wird nämlich die vorliegende Studie folgen.

---

[157] Vgl. TRACEY, M. J.; NEWHAUSER, Richard; BRIESEMEISTER, D. (2009). Tugenden und Laster, Tugend- und Lasterkataloge. In: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 8. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, cols. 1085-1089.

[158] „Did the prince need to possess all of the cardinal virtues (temperance, courage, justice, wisdom) as well as key Christian virtues (faith, hope, charity, humility)? Or were some of these more necessary for the prince to possess than others? Should the prince employ the virtues in the same way as his subjects or in some particular, 'princely' manner? Were there other virtues or qualities (for example, clemency or peacefulness) specifically required for princely rule, and were others less relevant, such as the 'monastic' virtues of obedience, chastity, and poverty?" NEDERMAN UND BEJCZY (2007). Introduction, S. 2.

[159] NEDERMAN UND BEJCZY. Ebda..

[160] NEDERMAN UND BEJCZY. Ebda., S. 7.

[161] WEILER, Björn (2005). Royal Justice and Royal Virtue in William of Malmesbury's Historia Novella and Walter Map's De Nugis Curialium. In: *Virtue and ethics in the twelfth century*. Hg. v. István Pieter BEJCZY UND Richard NEWHAUSER. Leiden, Boston: Brill (Brill's studies in intellectual history, 130), 317–339.

Weilers Beitrag weist hier einen methodischen Weg, zielt inhaltlich jedoch auf anderes ab, da es ihm weder um Herrschertugenden noch allein um die Gerechtigkeit geht.

Als ein weiteres Beispiel für diese Annäherungsmöglichkeiten ist der Aufsatz von Hans-Werner Goetz zur Selbstdisziplin als Herrschertugend zu erwähnen.[162] Es handelt sich hier zwar nur um einen Aspekt der mittelalterlichen Tugendvorstellungen, trotzdem ist die Studie hier aus zwei Gründen zu berücksichtigen: zum einen wegen ihrer Arbeit mit der mittelalterlichen Geschichtsschreibung, zum anderen aufgrund ihres vorstellungsgeschichtlichen Ansatzes.[163] In seinem Artikel diskutiert Goetz das Thema der Selbstdisziplin in seinem mittelalterlichen, aus dem *se regere*-Begriff abgeleiteten Sinn und untersucht die Bedeutung dieser Selbstdisziplin vor allem in Bezug auf die politischen Eliten in der mittelalterlichen Historiografie. Die Studie konzentriert sich auf den Zeitraum von der Karolingerzeit bis ins 12. Jahrhundert. Anmerkungen weisen jedoch auf eine noch längere Ausbreitung dieses Themas hin, von der patristischen Zeit bis in das 15. Jahrhundert hinein. Goetz schreibt, dass das Konzept der Disziplin im Mittelalter sich von den heutigen Verwendungen des Begriffs unterscheidet und der Raum, in dem das Konzept die weiteste und vollkommenste Verbreitung fand, war von Anfang an das mittelalterliche Kloster, welches als das Ideal des disziplinierten Lebens betrachtet wurde.[164] Disziplin bezog sich, wie bereits erwähnt, damals nicht nur auf eine ‚äußere' Ordnung des menschlichen Lebens, das heißt eine geordnete Durchführung von vorhergesehenen Aktivitäten[165], sondern unter anderem auch auf Bildung und Ethik, ein Thema, das Hugo von St. Viktor als „gute und ehrenhafte Lebensweise"[166] definierte.

Solche Ideale waren nicht, wie der Artikel bestätigt, auf die Vorstellung eines ehrbaren Lebens innerhalb der Mauern der Klöster bzw. in dem vom Klerus erwarteten Verhalten beschränkt, sondern erscheinen schon in der Karolingerzeit an die Figur des Herrschers gebunden, als ein Modell, das von den politischen Eliten erwartet wurde. [167] Hier liegt ein

---

[162] GOETZ, Hans-Werner (1999b). Selbstdisziplin als mittelalterliche Herrschertugend. In: *Disziplinierung im Alltag des Mittelalters und der frühen Neuzeit.* Hg. v. Gerhard JARITZ. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Veröffentlichungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, 17), 27–56.
[163] Vgl. GOETZ (2007e). „Vorstellungsgeschichte"; auch BEUMANN (1969). Die Historiographie des Mittelalters als Quelle für die Ideengeschichte des Königtums.
[164] „Gerade im Kloster wurde ‚Disziplin' zum zentralen Bildungsideal [...]" GOETZ (1999b). Selbstdisziplin als mittelalterliche Herrschertugend, S. 31.
[165] „*Wir* kennen und verwenden den Begriff bekanntlich vor allem im militärischen Bereich" GOETZ. Ebda., S. 30.
[166] Zitiert in GOETZ. Ebda., S. 32 Anm. 18.
[167] GOETZ. Ebda., S. 33.

weiterer Ansatzpunkt für die vorliegende Arbeit. Im Zusammenhang mit dem isidorianischen Motto ‚*rex a recte regendo*' begann das Ideal der herrscherlichen Disziplin, die Legitimität des Herrschers zu bestimmen, da dieser nur dann *recte* herrschte, wenn er dies unter den ethisch-politischen Idealen der Tugend tat. Und Disziplin erscheint zu diesem Zeitpunkt zunehmend als das Medium, durch das die Tugenden bewiesen werden können. Diese äußerten sich nämlich in den disziplinierten Handlungen des Herrschers. Zu dessen Aufgaben gehörte auch die Disziplinierung anderer Menschen, indem er vorbildlich handelte und somit anderen als Beispiel diente. Das Thema der Selbstdisziplin erhält dadurch einen hervorgehobenen Stellenwert, denn der Herrscher muss zunächst sich selbst disziplinieren, um dann die anderen Menschen disziplinieren zu können. Zunächst muss der Herrscher *se regere*, damit es ihm ermöglicht wird, andere zu ‚regieren' (*regere*). Das *se regere* aber hängt von der Ausübung der Tugenden ab. Dadurch bietet sich ein ideales Modell des mittelalterlichen Herrschers, und dieses sollte von den politischen Eliten jener Zeiten angestrebt werden.

Der mittelalterliche Geschichtsschreiber stellt in seinen Schriften solche Themen dar, welche auf seiner Gegenwart basieren. Er ordnet jedem Individuum Qualitäten und Mängel zu, um sie an sein Ideal anzunähern oder davon zu entfernen. Dadurch präsentiert sich der Text als reiche Quelle für das Verständnis der Mentalitäten der Menschen der Vergangenheit. Die Selbstdisziplin dient als Modell, das von den mittelalterlichen Herrschern befolgt werden soll. Als königliche Tugend ergänzt sie das moderne Wissen über die Mentalitäten der Vergangenheit und die Wahrnehmung von Herrschaft und politischer Legitimität. „Damit verließ dieses Erziehungsideal [von *se regere*] die Sphäre des ‚Privaten' und der inneren Moral und wurde zu einer ‚öffentlichen', allseits erwarteten Tugend und zu einem Argumentationsmittel der Rechtfertigung der Herrschaft oder auch, als Kritik mangelnder Selbstbeherrschung, der Herrscherabsetzung […] Die moralische Bewertung wurde somit zu einem Kriterium politischer Be- oder Verurteilung."[168]

Bezüglich des 12. Jahrhunderts muss noch die Untersuchung von Dagmar Obermüller über die Tugendkataloge und das Herrscherbild in der Kaiserchronik[169] erwähnt werden. Obermüller interessieren in ihrer Studie vor allem dichterische Elemente dieser Schrift, ihre Aufarbeitung des Themas in Verbindung mit dem Herrscherbild weist aber auf wichtige

[168] GOETZ. Ebda., S. 56.
[169] OBERMÜLLER, Dagmar (1971). *Die Tugendkataloge der Kaiserchronik: Studien zum Herrscherbild der frühmittelhochdeutschen Dichtung*.

Berührungspunkte mit politischen Aspekten der Tugenden hin. Folglich bieten ihre Ergebnisse interessante Auskünfte über die Präsenz von Herrschertugenden außerhalb der lateinischen Tradition sowie die Rolle der Tugenden in der Gestaltung idealer Herrscherbilder. Auch in weiteren Arbeiten wird das Thema immer wieder kurz gestreift. Einschlägige Studien, die das Thema der politischen Tugenden und deren Zusammenhang mit politischen Idealen, besonders in Bezug auf das 12. Jahrhundert, explizit untersuchen, sind mir hingegen nicht bekannt.

Dies reflektiert aber, wie bereits betont wurde, kaum die Bedeutung des Tugendsystems bezüglich der Politik in diesem Jahrhundert. Die Aufmerksamkeit, die das Thema der Tugenden im Mittelalter ab dem 12. Jahrhundert bekam, und die Entwicklung dieses Themas bilden jedoch keine einheitliche Anstrebung der Denker, sich mit dem Thema der Tugenden zu befassen. Im Gegenteil, das Interesse daran setzt sich im 12. Jahrhundert aus einem breiteren Kontext zusammen, der die gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und vor allem – in Bezug auf das vorliegende Werk – politischen Entwicklungen geprägt hat. Deswegen sind zahlreiche Tendenzen in der damaligen Behandlung des Themas entstanden, welche sich in den verschiedenen philosophischen Schriften jener Zeit widerspiegeln.[170] In welchem Maß aber werden diese Konzepte in Werken mit anderen Zielen gefunden, deren Schwerpunkt nicht die Diskussion über theoretische Aspekte der Moralphilosophie ist, sondern die als historiografische, mystisch-theologische, politische und persönliche Schriften gelten müssen? Präsentieren solche Schriften, die keine Ambitionen zeigen, an der Diskussion der Philosophen teilzunehmen, Vorstellungen von Tugend, die das Image von Erneuerung stützen, das im Umfeld der „Hautes Études“ vertreten wird, oder gibt es einen Kontrapunkt zu diesem Modell? Solche Fragen stehen noch offen.

a) Politische Tugenden:

Ein Zusammenhang von Politik und Tugend besteht in philosophischen Schriften seit der Antike. In Platos Protagoras diskutieren beispielsweise Sokrates und Protagoras über politische Tugenden.[171] Römische Philosophen haben das Thema weiterentwickelt, bis Cicero einen Kanon der Tugenden des Staatsmannes entworfen hat, der die Vorstellungen über politische Tugenden in den folgenden Zeiten in hohem Maße bestimmt hat. Als ‚politisch‘

[170] Vgl. BEJCZY (2011). *The cardinal virtues in the Middle Ages*, S. 69-133; BEJCZY (2007). The Concept of Political Virtue in the Thirteenth Century.
[171] Vgl. z. B. WILHELM, Christian (2012). *Die politische Philosophie in den frühen Dialogen Platons*

kann man solche Tugenden verstehen, weil sie das politische Handeln der Staatsmänner leiten sollen..[172] Mit der späteren Christianisierung tritt das Politische hinsichtlich der Tugendvorstellungen in den Hintergrund und religiöse Themen übernehmen den Vorrang in der Tugendphilosophie.[173] Die Kirchenväter haben zunächst aber noch kein eigenes christliches Tugend*system* geschaffen, sondern, so meint Bejczy,sie haben versucht „[…] to appropriate the cardinal virtues in the name of Christ, even to the point of disputing their non-biblical origin."[174] Ein System wurde daraus erst durch spätere Interpretationen.[175] Das Mittelalter hat das Erbe der Kirchenväter weiterentwickelt und hat dabei die Betonung des religiösen Charakters der Tugenden beibehalten. Nichtsdestotrotz ist ein politisches Verständnis der Tugenden im frühen Mittelalter nicht verloren gegangen, wie vor allem die Fürstenspiegel dieser Epoche bezeugen.[176] Es lässt sich aus diesem Grund vermuten, dass Tugenden auch im Mittelalter weiterhin als politisch betrachtet werden konnten, allerdings hat man sie, in Anlehnung an die Folgerungen der Patristik, ebenfalls weithin religiös umgedeutet.[177]

In diesem Sinn erscheint eine Untersuchung politischer Tugenden im Hochmittelalter nicht nur begründet, sondern geradezu notwendig, um den Stellenwert politischer gegenüber (und im Zusammenhang mit) den zweifellos vorrangigen religiösen Tugenden ermessen zu können. Unter politischen Tugenden werden in dieser Untersuchung jene Tugenden verstanden, die in den analysierten Schriften von ihren mittelalterlichen Autoren in Verbindung mit bestimmten Erwartungen an das Politische präsentiert werden. Sie charakterisieren den idealen Herrscher, der tapfer, gerecht, klug usw. sein soll, und die ideale Herrschaft, die Eintracht und Friede erzielt. Sie lassen sich aber auch durch Urteile und Ermahnungen begreifen, die das Gegenideal kennzeichnen bzw. abwehren wollen. Es handelt sich in diesem Fall folglich um die Akzentuierung bestimmter Elemente der Tugendvorstellungen, welche in den Schriften des 12. Jahrhunderts zwar selten von den Autoren gesondert, aber doch in politischen Zusammenhängen behandelt werden. Da dass

---

[172] Das ist das zentrale Thema von Ciceros *De Officiis*. Vgl. LEFÈVRE, Eckard (2001). *Panaitios' und Ciceros Pflichtenlehre: Vom philosophischen Traktat zum politischen Lehrbuch*; HEILMANN, Willibald (1982). *Ethische Reflexion und römische Lebenswirklichkeit in Ciceros Schrift De officiis: Ein literatursoziologischer Versuch*; BECKER (1994). *Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius De officiis*; CICERO (1994). *De officiis*; CICERO (1998). De Inventione.

[173] Vgl. BEJCZY (2011). *The cardinal virtues in the Middle Ages*, S. 11ff.

[174] BEJCZY. Ebda., S. 14.

[175] BEJCZY. Ebda., S. 13.

[176] ANTON (1968). *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*.

[177] ANTON. Ebda.. Vgl. auch BEJCZY (2011). *The cardinal virtues in the Middle Ages*; BECKER (1994). *Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius De officiis* und besonders für die Entwicklung im Frühmittelalter MÄHL (1969). *Quadriga Virtutum*.

häufig implizit geschieht, lässt sich das Politische zumeist nur aus dem jeweiligen Kontext erkennen, ohne dass dadurch religiöse und ethische Aspekte ausgeschlossen wären, die das Gesamtbild der mittelalterlichen Tugendvorstellungen prägen. Eine Untersuchung der politischen Tugenden darf hier nicht davon ausgehen, dass diese von den Autoren der Schriften nicht gleichermaßen religiös oder ethisch verstanden und gedeutet wurden, sondern zielt darauf ab, dass sie in den jeweiligen Kontexten mit politischen Erwartungen bzw. Zielen in Verbindung stehen, welche auf die Ideale dieser Autoren verweisen und von ihnen auch in diesem Sinn präsentiert werden. Eine Untersuchung politischer Tugenden (in diesem Sinn) ist folglich gerechtfertigt, darf den Zusammenhang mit religiösen Tugenden aber nicht außer Acht lassen.

4. Methodische Orientierung:

a) Mentalitätsgeschichte:

Die Darstellung des Forschungsstands zu politischen Ideen und politischen Tugenden im Mittelalter lässt wichtige Merkmale der Geschichtsforschung auch für das Thema der vorliegenden Untersuchung erkennen. Auch die vielen unterschiedlichen Annäherungsmöglichkeiten an das Thema aus methodischer Sicht werden anhand dieses Berichts bereits ersichtlich. Aus diesem Grund müssen zunächst die methodischen Grundlagen der vorliegenden Studie kurz präsentiert werden. Da dieser Studie mehrere methodische Tendenzen zugrunde liegen, wird hier von einer Orientierung statt einer bestimmten Methodologie gesprochen.

Es steht schon seit langer Zeit in der Geschichtswissenschaft – und in den Geisteswissenschaften im Allgemeinen – fest, dass jeder Mensch von seiner Zeit beeinflusst und geprägt wird.[178] Diese Behauptung ist gewissermaßen zu einem Axiom der Geschichtswissenschaft geworden. Dass Historiker sich aber die Implikationen solcher Äußerungen bewusst gemacht und dies zum Gegenstand historiografischer Forschung erhoben haben, ist erst vor nicht allzu langer Zeit und in mancher Hinsicht noch gar nicht geschehen.[179] Anhand dieser Kenntnisse schlug der Mitbegründer der französischen

[178] Dazu GOETZ (2006c). *Proseminar Geschichte: Mittelalter* S. 18 „Der Mensch ist nicht nur ein soziales, auf Zusammenleben ausgerichtetes, sondern auch ein geschichtliches, der zeitlichen Veränderung unterworfenes Wesen."

[179] Ich beabsichtige mit dieser Dissertation eine Annäherung an die politischen Vorstellungen des beginnenden 12. Jahrhundert, ein Thema – eine politische Vorstellungsgeschichte des Mittelalters –, das bisher nur vereinzelt bearbeitet wurde, und eine Methodik, die sich in der Geschichtswissenschaft noch nicht völlig durchgesetzt hat.

Zeitschrift *Annales*, Marc Bloch, in seiner *Apologie der Geschichtswissenschaft*[180] vor, der moderne Historiker sollte sich dem Menschen vergangener Zeiten nähern und nicht nur bloße Tatsachen sammeln, ordnen und wiedergeben, denn für ihn gäbe es keinen Zugriff auf die Vergangenheit außer durch die Menschen, die Zeitzeugen dieser Vergangenheit waren: „Über die vergangenen Jahrhunderte könnten wir [somit] nur das sagen, was wir von Zeugen wissen. Ihnen gegenüber befinden wir uns in der Situation des Untersuchungsrichters, der ein Verbrechen zu rekonstruieren sucht, das er selbst nicht mitangesehen hat, oder des Physikers, der, von der Grippe ans Bett gefesselt, von den Ergebnissen seiner Experimente erst aus den Berichten eines Laborgehilfen erfährt.“[181] Dies war an sich keine Neuheit in der Geschichtswissenschaft, denn das Problem der Tendenz des Verfassers einer historischen Quelle stand schon lange im Mittelpunkt der Diskussionen über die „Wissenschaftlichkeit“ und die „Objektivität“ der Geschichtswissenschaft. Das Neue war der Umgang mit der Geschichte, den die *Annales* vorgeschlagen haben.„Als eine ‚dritte Ebene‘ historischer Betrachtungsweisen hat man die menschlichen Ideen oder Vorstellungen und die Mentalitäten bezeichnet, die tatsächlich weder mit handlungsorientierten Ereignissen noch mit den diesen zugrundeliegenden Strukturen zu erfassen sind, sondern deren ‚ideologischen Überbau‘ beschreiben und, soweit sie bewusst waren, die damalige Sicht, die ‚Wahrnehmung‘, der Zeitverhältnisse und der Geschichte bieten.“[182] Es handelt sich also um eine weitere Form der Annäherung an die vergangenen Zeiten, die die Erkenntnisse über die Vergangenheit, die Geschichte, bereichert.

Peter Dinzelbacher sagt: „Die *Mentalitätsgeschichte* konzentriert sich auf die bewußten und besonders unbewußten Leitlinien, nach denen Menschen in epochentypischer Weise Vorstellungen entwickeln, nach denen sie empfinden, nach denen sie handeln. Sie fragt nach dem sozialen Wissen bestimmter historischer Kollektive und untersucht den Wandel von Kognitionsweisen und Vorstellungswelten, die jeweils historisches Sein auf intersubjektiver Ebene prägen.“[183] Allein diese Definition lässt schon erahnen, dass die Geschichte der Mentalitäten ein sehr breites Feld der Forschung beansprucht. Nach Dinzelbacher gilt *Historische Mentalität* als ‚weicher Begriff‘, also ohne stark definierte Grenzen, und die Vielfalt möglicher Ansätze, die als *Mentalitätsgeschichte* bezeichnet werden, führt dazu, dass es zunächst nicht möglich ist, einen bestimmten Kanon festzustellen. Anders als in der

[180] BLOCH, Marc (2002). Apologie der Geschichtswissenschaft oder der Beruf des Historikers. In: *Apologie der Geschichtswissenschaft oder der Beruf des Historikers.* Hg. v. Peter SCHÖTTLER. Stuttgart: Klett-Cotta, 1–214.
[181] BLOCH. Ebda., S. 57.
[182] GOETZ (2006c). *Proseminar Geschichte: Mittelalter*, S. 328.
[183] DINZELBACHER (2008). Vorwort (1993), S. IX.

Verfassungs-, Sozial- oder Wirtschaftsgeschichte sind die Gegenstände und Methoden einer *Mentalitätsgeschichte* nicht leicht zu bestimmen.[184] Denn „[…] l'histoire des mentalités […] est aussi le lieu de rencontre d'exigences opposées que la dynamique propre à la recherche historique actuelle force au dialogue. Elle se situe au point de jonction de l'individuel et du collectif, du temps long et du quotidien, de l'inconscient et de l'intentionnel, du structural et du conjoncturel, du marginal et du général.“[185] Aus diesem Grund wird sie besonders in der deutschen Historiografie stark kritisiert[186], aber auch, weil sie sich, in ihrer Suche nach dem Allgemeinen, vom Einzelnen, dem Menschen, in der Geschichte abwandte, und dadurch im gewissen Sinne zu einem abstrakten Konzept wurde.[187]

Die Historische Anthropologie, die eng mit der Mentalitätsgeschichte zusammenhängt[188], forderte die moderne Geschichtsschreibung seit den 1960er-Jahren heraus, den Menschen wieder in den Mittelpunkt – nicht aber als große Persönlichkeit[189] – der historischen Forschungen zu stellen. Die Mentalitätsgeschichte setzt daher einen Schwerpunkt in der Forschung der Mentalitäten von bestimmten Gruppen. Der einzelne Mensch aber kann nicht von ihr erfasst werden. Es entsteht eine Lücke, die durch eine andersartige Forschungsweise zu füllen ist, aber nicht einer Rückkehr zur traditionellen, an die großen Denker gebundenen Ideengeschichte entspricht. Eine Vorstellungsgeschichte ließe sich daher als die Reaktion der deutschen Historiografie auf das Problem der Vorstellungswelten, Denkweisen, Ideen und Wahrnehmungen sehen, wie es von der Historischen Anthropologie gestellt wird – obwohl zugegeben werden muss, dass sie auch im deutschsprachigen Raum noch keinerlei Dominanz hat.[190] „Eine Geschichte der Ideen, Vorstellungen und

---

[184] DINZELBACHER, Peter (2008). Zu Theorie und Praxis der Mentalitätsgeschichte. In: *Europäische Mentalitätsgeschichte*. Hg. v. Peter DINZELBACHER. Stuttgart: Kröner (Kröners Taschenausgabe, 469), XVII–XLIII, hier S. XIX.

[185] LE GOFF (1986). Les mentalités, S. 111.

[186] Vgl. DINZELBACHER (2008). Zu Theorie und Praxis der Mentalitätsgeschichte, S. XIX-XX.

[187] Dies lässt sich zum Beispiel an den Fragen erkennen, die Hans-Werner Goetz an die Mentalitätsgeschichte und ihre Probleme stellt, die zu zahlreichen Diskussionen führen. Vgl. GOETZ (2006c). *Proseminar Geschichte: Mittelalter*, S. 356-357.

[188] „Als Disziplin ist die Historische Anthropologie (ein Schwerpunktthema der ‚Annales‘) eigentlich ein Teilgebiet der Anthropologie, als Perspektive – und das ist hier gemeint – aber bezeichnet sie eine Geschichtsbetrachtung, die die Menschen insgesamt in ihrem Menschsein (und zwar gerade nicht die großen, ‚historischen‘ Persönlichkeiten) in den Mittelpunkt stellt und nach Formen und Bedingungen menschlicher Existenz in der Geschichte fragt. Das kann sich naturwissenschaftlich auf die Untersuchung von Skeletten oder geschichtswissenschaftlich auf menschliches Handeln, Denken und Empfinden erstrecken und so mit einer Mentalitätsgeschichte verschmelzen (diese ist ebenso Teil einer Historischen Anthropologie wie die auf die Bedingungen der Lebenswelt ausgerichtete Alltagsgeschichte).“ GOETZ. Ebda., S. 352.

[189] GOETZ. Ebda., S. 352.

[190] „Ideen bilden unbestritten einen weiteren wichtigen Bereich der Geschichte, der, im Gegensatz zu den Strukturen, ganz den Menschen in den Mittelpunkt stellt und von daher eine – auf den ‚geistigen‘ Aspekt beschränkte – anthropologische Komponente enthält.“ GOETZ. Ebda., S. 328.

Wahrnehmungen erklärt Handlungen wie Zustände der Vergangenheit aus der Sicht der Zeitgenossen […]; eine Geschichte der Mentalitäten erklärt Handlungen aus den Denk- und Verhaltens*mustern*, die solchen Vorstellungen und Verhaltensweisen zugrunde liegen.“[191]

b) Vorstellungsgeschichte:

Die Vorstellungsgeschichte erzielt, von – im Vergleich zu den traditionellen – andersartigen Fragestellungen ausgehend, ganz andere Ergebnisse. Sie entstand als „politische Ideengeschichte“ Ende der 1950er-Jahren aus einem Vorschlag des deutschen Historikers Helmut Beumann, entwickelte und verbreitete sich aber in größerem Maße nach den 1980er-Jahren mit den theoretischen und methodischen Überlegungen von Hans-Werner Goetz. Die ersten Entwürfe seiner Auffassung präsentierte Beumann[192] in Untersuchungen zu politischen Vorstellungen mittelalterlicher Geschichtsschreiber, besonders aus dem karolingischen und ottonischen Zeitalter. Er betrachtete dabei die politischen Ideen des Mittelalters aus einem neuen Blickwinkel, der die politischen Ideen von der bisherigen politischen Theorie löste, indem er historiografische Quellen auswertete. Die spätere Vorstellungsgeschichte weitete das Verfahren aus und entwickelte sich zu einer eigenständigen Geschichtsmethodologie.

Anders als die bis dahin geltenden Geschichtsauffassungen kümmerte sich diese Methodik nicht um Fakten und Strukturen, also nicht um greifbare Teile der ‚vergangenen Wirklichkeit‘ – um Goetz‘ Ausdruck[193] zu benutzen –, sondern um die Vorstellung, welche die Menschen vergangener Epochen von ihrer Umgebung hatten, das Weltbild jener Menschen.[194] Dafür präsentiert die Vorstellungsgeschichte einen neuen und andersartigen Umgang mit den historischen Quellen, besonders den sogenannten ‚erzählenden Quellen‘, denn der von den traditionellen Betrachtungsweisen in der Quellenkritik meistens als Hindernis wahrgenommene Autor[195] der zu untersuchenden Schriften wird in der Vorstellungsgeschichte zum Mittelpunkt der Untersuchung. „[W]eit über eine bloße Rolle eines unvollkommenen Vehikels für historische Nachrichten hinaus ist sie [die Historiografie des Mittelalters] der zentrale Ort für die geistige Auseinandersetzung des Zeitgenossen mit der ihn umgebenden Wirklichkeit und der Niederschlag jener immer wieder erneuerten

[191] GOETZ. Ebda., S. 328.
[192] BEUMANN (1969). Die Historiographie des Mittelalters als Quelle für die Ideengeschichte des Königtums.
[193] GOETZ (2007e). „Vorstellungsgeschichte", S. 8.
[194] GOETZ. Ebda..
[195] „[...] die seit dem 18. und 19. Jahrhundert angewandte Quellenkritik sucht - neben der Frage der Echtheit - vor allem die „Tendenz" des Zeugnisses zu erfassen, um eine wichtige Fehlerquelle, die Verzerrung historischer Inhalte durch die persönlichen Anschauungen und die subjektive Einflußnahme des Quellenverfassers auf seinen Bericht, nach Möglichkeit auszuschalten.“GOETZ. Ebda., S. 3-4.

Bemühungen, den eigenen geschichtlichen Standort auf dem Hintergrund der Vergangenheit zu bestimmen, die geschichtliche Tradition an die Gegenwart heranzuführen und diese mit Hilfe jener zu deuten.“[196] In der Vorstellungsgeschichte interessiert eben dieser sich in seinen Schriften offenbarende Autor samt seinen Anschauungen, nicht die im Bericht eingeschlossenen historischen „Fakten“.

Nach Beumann nähert sich die Geschichte der politischen Ideen den erzählenden Quellen aus einer neuen Sichtweise, die die Erzählung nicht als bloßes Medium betrachtet, durch das der moderne Historiker Informationen über die ‚vergangene Wirklichkeit‘ bekommt, sondern sie selbst zum Objekt macht, das in seiner Gesamtheit untersucht werden soll.[197] Es soll damit nicht mehr herausgefunden werden, ‚was‘ geschah, sondern ‚wie die Zeitgenossen das Geschehen wahrnahmen‘.[198] „Die 'Vorstellungsgeschichte' wendet sich […] an den Verfasser der Quelle selbst und fragt nach dessen Eindrücken, Auffassungen und Urteilen über die Vergangenheit, nach der Stellungnahme und Einstellung eines betroffenen, nämlich in den Ereignissen und Strukturen befangenen Zeitgenossen zu seiner Umwelt. […] Sie will also nicht mehr bis zu der vergangenen Wirklichkeit im Sinne der 'traditionellen' Geschichtswissenschaft vordringen, sondern untersucht, wie sich diese (objektive) Wirklichkeit in der subjektiven Sicht der Zeitgenossen abgespielt hat.“[199] Die Untersuchung kann sogar noch weiterführender sein, „wenn man den gleichen Text nach der Stellung des Verfassers zu den politischen, staatsrechtlichen, sozialen, religiösen, kirchenpolitischen und geistigen Problemen und Verhältnissen seiner Zeit befragt.“ [200] Die erzählende Quelle ist nicht nur ein trockener und oft ungenauer Bericht der Vergangenheit, sondern soll nun als „[…] Selbstinterpretation des Zeitalters […]“[201] gesehen werden.

Der Quellenautor vertritt jedoch nicht nur sich selbst, sondern die Gruppe, zu der er gehört. Im Mittelalter gehörte die Mehrheit der Textautoren zu den gesellschaftlichen Eliten.

---

[196] BEUMANN (1969). Die Historiographie des Mittelalters als Quelle für die Ideengeschichte des Königtums, S. 42. Auch Goetz zitiert diese Stelle als eine der zentralen Überlegungen, die die Vorstellungsgeschichte unterstützen GOETZ (2007e). „Vorstellungsgeschichte".

[197] BEUMANN (1969). Die Historiographie des Mittelalters als Quelle für die Ideengeschichte des Königtums, S. 42.

[198] „Sie fragt also: 'Wie hat der Zeitgenosse das Faktum X gesehen?' (wobei X ebenso Ereignis wie Struktur sein kann).“ GOETZ (2007e). „Vorstellungsgeschichte", S. 8; „Leitfragen: Wie sahen Menschen früherer Zeiten sich selbst? Wie sahen und beurteilten sie ihre Lebenswelt?“ GOETZ (2006c). *Proseminar Geschichte: Mittelalter*, S. 328.

[199] GOETZ (2007e). „Vorstellungsgeschichte", S. 8.

[200] BEUMANN (1969). Die Historiographie des Mittelalters als Quelle für die Ideengeschichte des Königtums, S. 42.

[201] BEUMANN. Ebda., S. 42.

„Mit ihnen ist also jene Gesellschaftsschicht zu Wort gekommen, in deren Händen die politische Führung lag. […] [Sie] haben nicht nur Geschichte geschrieben, sondern auch gemacht.“[202] In diesem Sinne öffnet sich dem modernen Historiker der Zugang zu den Gedanken- und Vorstellungswelten solcher Menschen der Vergangenheit, die diese (direkt oder indirekt) mitbestimmt haben. Er kann sowohl das Denken des Individuums, das den Text geschrieben hat, als auch die Mentalitäten der Gruppe, zu der das Individuum gehört, untersuchen. Dieser Vorschlag ist noch in vollem Einvernehmen mit modernen Definitionen der Geschichtswissenschaft, denn „(e)ine 'Vorstellungsgeschichte' rekonstruiert nicht die Vergangenheit in ihrer Faktizität, sondern die Vergangenheit als die 'verarbeitete Wirklichkeit des Zeitgenossen'. Da man 'Geschichte' heute zunehmend als das Vergangenheitsbild der jeweiligen Gegenwart definiert, behandelt eine 'Vorstellungsgeschichte' in diesem Sinn tatsächlich 'die Geschichte vergangener Zeiten'.“[203] Eine Ideengeschichte, die unter diesen methodologischen Überlegungen produziert wird, hat viel für den Aufbau des historischen Wissens anzubieten.

Da diese Methode versucht, die Vorstellungen der Menschen der Vergangenheit zu verstehen, ist ihr Vorteil in der Forschung von Themen wie etwa dem politischen Denken – ebenso wie die Forschung anderer Ausdrucksformen des menschlichen Denkens – deutlich zu erkennen.[204] Vor diesem Hintergrund und unter Berücksichtigung der Tatsache, dass die Vorstellungsgeschichte aufgrund ihres eigenen Charakters ein breites Spektrum von Quellen – die narrativen Quellen sind ja vielfältig – abdeckt, liefert diese Methodologie wertvolle Erkenntnisse über die Denkweise der Menschen der Vergangenheit.[205] Obwohl die traditionelle Ideengeschichte sowie die angelsächsische *History of Ideas* sich direkt mit dem Denken in der Vergangenheit befasst haben, geht die erstgenannte entweder von der Annahme einer *histoire événementielle* oder einer Strukturgeschichte aus, während die zweite sich weiterhin auf die „großen Denker“ konzentriert, wenngleich sie sich methodisch nicht an den genannten Richtungen (Struktur- bzw. Ereignisgeschichte) orientiert, um zu ihren Ergebnissen zu kommen. Sich auf diese Aspekte der Forschung orientierend, ignorieren beide Forschungstraditionen andere Formen der Übermittlung von Ideen, nämlich Vorstellungen und Weltanschauungen, die bei der Kommunikation zwischen Menschen (manchmal) nicht bewusst übertragen werden. Die Vorstellungsgeschichte untersucht gerade diese Ideen,

[202] BEUMANN. Ebda., S. 44–45.
[203] GOETZ (2007e). „Vorstellungsgeschichte", S. 5–6.
[204] GOETZ. Ebda., S. 4–5.
[205] Goetz weist darauf hin GOETZ. Ebda..

Weltanschauungen, Wahrnehmungen der Individuen der Vergangenheit über ihre eigene Umgebung hinsichtlich ihrer Gegenwart und Vergangenheit, wie sie sich in ihren Deutungen und in ihrer Wahrnehmungen spiegeln und sich in der Kommunikation/Ideenübertragung herauskristallisieren. Sie stellt sich als dritter Weg für die Interpretation der Vergangenheit[206], der sich den Quellen aus einem anderen Blickwinkel als die traditionelle Ideengeschichte bzw. die *History of Ideas* nähert[207], will diese aber auch nicht ersetzen[208]; sie ist ein komplementärer Weg, der versucht, von neuen Fragen ausgehend[209] neue Kenntnisse über vergangene Zeiten zu liefern und dadurch die Wahrnehmung von Geschichte zu bereichern.

Sie zeigt sich daher zur Forschung der politischen Ideen bzw. Vorstellungen des Mittelalters besonders geeignet, da in dieser Zeit – insbesondere im Früh- und Hochmittelalter – politische Schriften in dem Sinn, wie sie früher oder später in der Geschichte vorhanden sind, äußerst selten sind.[210] Aus dem genannten Grund muss auf andere Quellengattungen zurückgegriffen werden, wenn die politischen Ideen im Früh- und Hochmittelalter erforscht werden sollen. Beumanns politische Ideengeschichte und die Vorstellungsgeschichte präsentieren in dieser Hinsicht eine Alternative, indem die Ideen und Vorstellungen vergangener Zeiten anhand vor allem historiografischer Schriften untersucht werden. Für die vorliegende Studie beweist sich diese Annäherungsmethode daher als sehr wertvoll, weil aus dem 12. Jahrhundert nur wenige politische Traktate im eigentlichen Sinn überliefert sind.[211] Goetz vertritt die Meinung, „grundsätzlich aber bleibt der Ansatz nicht auf Fragen beschränkt, die dem ‚Politischen' verhaftet sind, sondern er läßt sich, wie zahlreiche Untersuchungen beweisen, auf andere Bereiche übertragen, die an ‚Ideen' interessiert sind, seien sie historiographischer oder theologischer, gesellschaftlicher oder gar naturwissenschaftlicher Art. Kurz, er ist anwendbar auf alle Fragen, die die historischen Tatbestände nicht in ihrem objektiv abgelaufenen Geschehniszusammenhang zu erfassen trachten, sondern ihre Filterung ‚im Spiegel der Quellen' zum Gegenstand haben, also die Ideen, Ansichten, Vorstellungen der

[206] „Sie [...] repräsentiert gleichsam einen dritten Bereich der vergangenen Wirklichkeit und eine neue (dritte) Art geschichtswissenschaftlicher Betrachtung mit eigenen Methoden und Ergebnissen." GOETZ. Ebda., S. 6.
[207] „Sie erschließt weder Fakten noch Strukturen, sondern das zeitgenössische Verständnis von Geschichte [...]" GOETZ. Ebda., S. 6.
[208] „Vorstellungen nun umgreifen zwar nicht einen völlig anderen Bereich, denn sie können sich durchaus auf dieselben Ereignisse und Strukturen beziehen, verlagern aber den Schwerpunkt der Fragestellung, indem sie die Person, den zeitgenössischen Interpreten, in den Mittelpunkt stellen und dessen Reflexion und Äußerungen zu seiner Umgebung oder zu einzelnen Teilfragen wiedergeben." GOETZ. Ebda., S. 7.
[209] „Eine 'Vorstellungsgeschichte' entwickelt also einen anderen Frageansatz." GOETZ. Ebda., S. 7; „Die Zahl möglicher Fragestellungen, [...] ist praktisch unbegrenzt [...]" BEUMANN (1969). Die Historiographie des Mittelalters als Quelle für die Ideengeschichte des Königtums, S. 42.
[210] Vgl. ULLMANN (1970a). *A history of political thought*, S. 14 „No books, tracts, or pamphlets were written on those topics which have at all times formed the contents of political thought."
[211] Zum Beispiel der *Policraticus* Johannes' von Salisbury.

Menschen vergangener Zeiten untersuchen und hier nicht länger lediglich Vorarbeiten für eine Quelleninterpretation leisten, sondern – über den quellenkritischen Ansatz hinaus – in den Vorstellungen der Quellenverfasser ihr eigentliches Erkenntnisziel sehen."[212] Es sei jedoch angefügt, dass die Vorstellungsgeschichte auch ihre Grenzen hat, indem (politische) Vorstellungen in der Regel nur indirekt erkennbar sind, soweit sie nicht expliziert werden.

Zwischen diesen beiden Ebenen der Vorstellungen und der Mentalitäten wird die vorliegende Studie platziert. Es handelt sich einerseits um eine vorstellungsgeschichtliche Arbeit – besonders aus theoretischem und methodischem Gesichtspunkt – zweier Autoren des frühen 12. Jahrhunderts. Andererseits ist sie auch ein Beitrag zur Mentalitätsgeschichte dieser Zeit, indem diese untersuchten Autoren gleichzeitig die Gruppen vertreten, denen sie angehören, und die Mentalitäten dieser Gruppen widerspiegeln. Sie tritt schließlich „[…] in eine Reihe neben die Ereignis- und Strukturgeschichte und repräsentiert gleichsam einen dritten Bereich der vergangenen Wirklichkeit und eine neue (dritte) Art geschichtswissenschaftlicher Betrachtung mit eigenen Methoden und Ergebnissen."[213]

5. Aufgabe der Arbeit:

Die dargelegte Forschungssituation um die Frage nach politischen Tugenden und ihren Zusammenhang mit den politischen Erwartungen und Idealisierungen im Mittelalter, besonders bezüglich des 12. Jahrhunderts hat zugleich die große Bedeutung der politischen, sozialen und philosophischen Veränderungen im Rahmen der *Renaissance* des 12. Jahrhunderts und den tief greifenden Wandel in den (politischen) Mentalitäten erkennen lassen, der diesen Neuerungen folgte. Gleichwohl bleiben noch viele Lücken in der Untersuchung der politischen Tugenden und ihrer Rolle in der Entstehung und Gestaltung politischer Ideale im Mittelalter. Das bezieht sich nicht zuletzt auch auf das 12. Jahrhundert, das in vieler Hinsicht weiterhin anhand von klassischen und großenteils schon überwundenen Kategorien betrachtet wird. Diese Analysekategorien haben tiefe Wurzeln vor allem in der traditionellen Ideengeschichte und in der *History of Ideas* geschlagen und verhindern trotz einiger offensichtlicher Fortschritte notwendige Neuerungen hinsichtlich der Methodologie und vor allem der Frage der politischen Anschauungen im hohen Mittelalter.

---

[212] GOETZ (2007e). „Vorstellungsgeschichte", S. 4–5.
[213] GOETZ. Ebda., S. 6.

Die vorliegende Studie will mithilfe der methodischen Prinzipien der Vorstellungsgeschichte einen Beitrag zur Forschung von politischen Tugenden und politischen Idealen in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts leisten. Gemäß diesen Prinzipien wird dies nicht anhand klassischer politischer Schriften durchgeführt, sondern diese Themen werden in Werken anderer Gattungen analysiert. Zur praktischen Durchführung ist ein solches Vorhaben von vornherein zu beschränken, denn wie die Geschichtswissenschaftler über die *Renaissance* des 12. Jahrhunderts bezeugen, blühen in diesem Zeitraum die Erkenntnisse und Schriften aller Wissensrichtungen, sodass die Erforschung der politischen Vorstellungen dieser Epoche insgesamt eine unlösbare Aufgabe wäre. Daher muss hier mit dem Schwerpunkt auf den politischen Tugenden sowohl eine thematische Auswahl getroffen als auch eine Beschränkung auf bestimmte Autoren vorgenommen werden. Dass dabei zwangsläufig andere Autoren des 12. Jahrhunderts vernachlässigt werden, ist in Kauf zu nehmen und könnte das Objekt späterer Studien werden.

Für die vorliegende Analyse politischer Tugendvorstellungen und deren Rolle in den politischen Ansichten habe ich zwei Autoren der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts ausgewählt, die in ihren jeweiligen Aktionsgebieten repräsentativ sind, hinsichtlich ihrer politischen Ideale bzw. ihrer Vorstellungen von politischen Tugenden bisher jedoch kaum untersucht worden sind, nämlich Bernhard von Clairvaux und Otto von Freising. Für diese Auswahl gibt es mehrere Gründe. Bernhard ist eine der wichtigsten Gestalten in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Sein Denken und seine Handlungen haben das zentrale Geschehen aus unterschiedlichsten Perspektiven in so vieler Hinsicht beeinflusst, dass manchmal sogar von einem Bernhardinischen Jahrhundert in der Geschichtswissenschaft gesprochen wird.[214] Der Abt von Clairvaux hat nicht nur im klösterlichen Leben, sondern ebenfalls in Fragen der Kirche in Frankreich, England und fast in der ganzen lateinischen Welt und in politischen Angelegenheiten in seiner Heimat, im Römischen Reich und sogar in den Kreuzfahrerstaaten mitgewirkt. Er war in seinen Schreibaktivitäten sehr produktiv und seine überlieferten Werke füllen mehrere Bände mit Texten von Predigten für das Kirchenjahr bis hin zu Schriften zu besonderen Anlässen und exegetischen Kommentaren, vor allem zu den *Cantica canticorum*. Bernhard schrieb zudem mehrere Traktate über verschiedene Themen und die Sammlung seiner Briefe beträgt über fünfhundert Stücke. Christliche Mystik und Theologie bilden die Hauptthematik der bernhardinischen Schriften, aber auch die

[214] Vgl. unten S. 159ff.

Moraltheologie[215], wie auch Elemente der Politik werden von dem Abt behandelt.[216] Vor allem Bernhards *De consideratione*[217] wurde in Hinsicht auf seine politischen Inhalte von der modernen Geschichtswissenschaft untersucht.[218] Dennoch stellt sich hier die Frage, warum nur wenig über die politischen Tugendvorstellungen –Bejczys Untersuchung[219] ist hier eine Ausnahme – und über den Beitrag der Kardinaltugenden dazu in der Gestaltung von Bernhards politischen Idealen geschrieben wurde, obwohl der Abt die Tugenden an mehreren Stellen in seinem Traktat erwähnt.[220] Die vorliegende Studie dient dazu, diese Lücke schließen.

Eine ähnliche Forschungssituation liegt über die Anschauungen Ottos von Freising vor. Der Bischof ist hauptsächlich aufgrund seiner Geschichtsschreibung und seiner Geschichtsphilosophie bekannt. Seine erhaltenen Werke beinhalten eine Weltchronik[221], in der besonders Ottos philosophisch-heilsgeschichtliche Deutung der Geschichte hervortritt, und eine Geschichte der ersten Regierungsjahre Friedrich Barbarossas, seines Neffen.[222] Das überlieferte Schrifttum des Freisinger Bischofs ist deutlich knapper als das Bernhards von Clairvaux, aber nicht weniger bedeutsam bzw. einflussreich. Der Bischof wird von der modernen Geschichtswissenschaft als der wichtigste Geschichtsschreiber des 12. Jahrhunderts – von einigen sogar des ganzen Mittelalters – angesehen.[223] Und auch Ottos politische Ansichten wurden schon längst in der modernen Geschichtswissenschaft diskutiert, in erster

---

[215] Vgl. z. B. die Behauptung von Diers: „Durch ein Leben in den Tugenden wird es dem Menschen ermöglicht, die Gnade des Erlösungswerkes durch jenes persönliche Streben zu ergänzen, das – damit sich das Schicksal des Menschen im ewigen Heil erfüllt – unabdingbar notwendig ist. Entsprechend zentral ist die Bedeutung, die Bernhard den Tugenden zuspricht.“ DIERS, Michaela (1991). *Bernhard von Clairvaux: Elitäre Frömmigkeit und begnadetes Wirken*, S. 63. Auch Bejczy präsentiert eine ähnliche Meinung: „Very often the four virtues figure in Bernard’s writings as weapons in the human struggle against sin…“ BEJCZY (2011). *The cardinal virtues in the Middle Ages*, S. 105.

[216] Vgl. unten S. 159ff.

[217] BERNHARD VON CLAIRVAUX (1957a-1977). De consideratione: Ad Eugenium papam. In: *S. Bernardi opera*. Hg. v. Jean LECLERCQ, III. Roma: Ed. Cistercienses, 393–493.

[218] Vgl. unten S. 169ff.

[219] BEJCZY (2011). *The cardinal virtues in the Middle Ages.*

[220] „In *De consideratione*, Bernard urges Pope Eugenius III (r. 1148 – 1153), a former monk of Clairvaux, to turn away from worldly affairs and lead a spiritual life devoted to God. The cardinal virtues, brought forth by *consideratio* — the central concept of the work, denoting a self-reflection which leads to religious transformation — serve as a base for this enterprise.“ BEJCZY. Ebda., S. 106. Vgl. unten S. 169ff. u. 240ff.

[221] OTTO VON FREISING (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus. In: *Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus.* Hg. v. Adolf HOFMEISTER, BD. 45. Hannover: Hahnsche Buchhandlung (MGH SS. rer. Germ., 45), 1–457.

[222] OTTO VON FREISING (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris. In: *Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris.* Hg. v. Georg WAITZ UND Bernhard von SIMSON. Hannover: Hahnsche Buchhandlung (MGH SS. rer. Germ., 46), 1–161.

[223] Vgl. BAGGE, Sverre (1996). *Ideas and narrative in Otto of Freising’s Gesta Frederici*; GOETZ, Hans-Werner (1981). *"Gespaltene Gesellschaft" und Einheitsideal: Bemerkungen zum Gegenwartsbild Ottos von Freising*; FUHRMANN, Horst (1993). *Deutsche Geschichte im hohen Mittelalter: Von der Mitte des 11. bis zum Ende des 12. Jahrhunderts.*

Linie aber in Verbindung mit der Frage seiner kirchenpolitischen Haltung. Erst mit der Untersuchung von Ottos Geschichtsbild aus einer vorstellungsgeschichtlichen Perspektive heraus durch Hans-Werner Goetz[224], der die älteren Diskussionen über die politischen Anschauungen des Bischofs kritisch bewertet hat, wurden neue Kenntnisse über die Ideale des Freisinger Geschichtsschreibers gewonnen. Dennoch stehen Goetz‘ Befunde zu diesem Thema nur am Rande seiner Untersuchung und sie sind seitdem keineswegs in der Forschung über Otto von Freising völlig akzeptiert und integriert[225], sie bilden zumindest aber einen Ausgangspunkt zur Betrachtung und Analyse der politischen Anschauungen des Freisinger Bischofs. Die in dieser Arbeit thematisierte Frage der politischen Tugendvorstellungen bei Otto ist unmittelbar bisher kaum behandelt worden.[226]

Bei der Auswahl gerade dieser beiden Denker für die folgende Untersuchung haben – neben zugegebenermaßen persönlichen Vorlieben – verschiedene Kriterien eine Rolle gespielt, darunter nicht zuletzt die oben schon angeführte Bedeutung dieser Autoren in ihren jeweiligen Aktionsgebieten. Beide heben sich in dieser Hinsicht in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts von anderen ab. Bedeutsam sind aber auch die Parallelen im Lebenslauf der beiden Denker. Sowohl Bernhard als auch Otto waren Kirchenmänner, die die Reformbewegungen des frühen 12. Jahrhunderts unterstützten. Beide sind in das Reformmönchtum des Zisterzienserordens eingetreten und sind Äbte je eines der ersten vier Tochterklösters dieses Ordens von Cîteaux geworden. Gemeinsam ist bei ihnen auch der ständige Ansporn zur Erneuerung der Klostergemeinschaften. Besondere Anhaltspunkte sind in den politischen Tätigkeiten der beiden Denker zu finden. Obgleich Nachrichten über Ottos Handlungen nur vereinzelt überliefert sind, bilden sie für das Thema der vorliegenden Studie die vielleicht wichtigsten Gründe der Auswahl dieser Denker. Beide haben sich für die *libertas ecclesiae* engagiert und sich in die politischen Angelegenheiten der Beziehungskrisen zwischen *regnum* und *sacerdotium* eingemischt. Daher ist eine Untersuchung der politischen und Tugendvorstellungen dieser beiden Autoren, die in sehr unterschiedlichen Szenarien und dennoch aus ähnlichen Gründen gehandelt haben, besonders wichtig für das Wissen über politische Vorstellungen, Weltanschauungen und Mentalitäten im früheren 12. Jahrhundert,

---

[224] GOETZ, Hans-Werner (1984a). *Das Geschichtsbild Ottos von Freising: Ein Beitrag zur historischen Vorstellungswelt und zur Geschichte des 12. Jahrhunderts*.
[225] Vgl. unten S. 64ff.
[226] Hinweise wurden aus den *Gesta Friderici* in einer früheren unveröffentlichten Masterarbeit von mir herausgestellt. Vgl. GRZYBOWSKI, Lukas Gabriel (2008). *A Proposta de um Império Ideal: O Pensamento Político na Gesta Friderici I. Imperatoris de Otto de Freising*. Weiter wurden einige Tugenden vereinzelt und vor allem in Hinsicht auf die Herrscherdarstellung behandelt. Vgl. unten S. 64ff

nicht nur in Hinsicht auf die behandelten Denker, sondern auch auf das breitere Milieu ihres Zeitalters. Das alles lässt gleichartige Anschauungen erwarten. Gleichzeitig weisen Biografie und Werk beider Autoren aber auch wichtige Unterschiede auf, indem Otto das Kloster verlässt, um den Freisinger Bischofsstuhl zu übernehmen. Der wichtigste Unterschied aber liegt zweifellos in Ottos Studienjahren in Paris begründet[227], die ihn an frühscholastische Lehrer (wie Hugo von St. Viktor und Gilbert von Poitiers) heranrücken, denen Bernhard reserviert gegenüberstand. Es ist daher interessant zu untersuchen, wie sich solche Gemeinsamkeiten und Unterschiede beider Denker, die einander nahestanden und doch zugleich deutlich differierten, auf die politischen Anschauungen niedergeschlagen haben.

Bezüglich der Darstellung wird die vorliegende Studie in zwei Teilen präsentiert: Im ersten Teil werden die Werke Ottos von Freising bearbeitet. Zuerst werden das Leben und Werk des Bischofs kurz beschrieben und bewertet. Anschließend werden die politischen Tugendvorstellungen des Bischofs vor dem Hintergrund seiner allgemeinen Weltanschauung und seiner Geschichtsbilder und im Rahmen seiner politischen Erwartungen und Ideale in den *Gesta Friderici*[228] und in der *Historia de duabus civitatibus*[229] herausarbeitet. Im zweiten Teil wird dasselbe Schema auf Bernhards Werke angewandt. Es wird dabei nur eine später noch genauer zu begründende Auswahl der überlieferten Schriften des Abts analysiert, nämlich seine Briefe[230] sowie seine Traktate *De consideratione*[231] und *Liber ad milites templi*.[232] Am Schluss werden die Ergebnisse der Untersuchungen beider Autoren miteinander und kurz mit einigen Hinweisen zu politischen Tugenden bei Hugo von St. Viktor[233] verglichen. Bei aller Beschränkung scheint mir ein ausreichend breites Spektrum abgedeckt zu sein, um die Frage nach politischen Tugenden einerseits vergleichend und andererseits ausführlich im Rahmen der Vorstellungen der gewählten Denker behandeln zu können und damit einen wertvollen Beitrag zur Erforschung der politischen Ideen, der politischen Tugendvorstellungen und vor allem der politischen Mentalitäten im hohen Mittelalter zu leisten.

---

[227] Dazu zuletzt ausführlich EHLERS, Joachim (2013). *Otto von Freising: Ein Intellektueller im Mittelalter*.
[228] OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris.
[229] OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus.
[230] BERNHARD VON CLAIRVAUX (1957b-1977). Epistolae: I. Corpus Epistolarum 1-180. In: *S. Bernardi opera.* Hg. v. Jean LECLERCQ, VII. Roma: Ed. Cistercienses u. BERNHARD VON CLAIRVAUX (1957c-1977). Epistolae: I. Corpus Epistolarum 181-310 / II. Epistolae Extra Corpus 311-547. In: *S. Bernardi opera.* Hg. v. Jean LECLERCQ, VIII. Roma: Ed. Cistercienses.
[231] BERNHARD (1957a-1977). De consideratione.
[232] BERNHARD VON CLAIRVAUX (1957d-1977). Liber ad milites templi: De laude novae militia. In: *S. Bernardi opera.* Hg. v. Jean LECLERCQ, III. Roma: Ed. Cistercienses, 213–239.
[233] Ursprünglich war noch ein dritter Teil über Hugo von St. Viktor geplant, der aber aus technisch-zeitlichen Gründen nicht weiter durchgeführt werden konnte. Die Hinweise, die bei Vorarbeiten gefunden wurden, eigneten sich aber zum Vergleich der Vorstellungen aller drei Autoren und bereichern die Diskussion am Ende dieser Untersuchung.

I. **Teil:**

1. Otto von Freising:

Otto von Freising ist eine der bedeutendsten Gestalten in der Geschichte der früheren Stauferzeit.[1] Er gilt ebenso als einer der wichtigsten – wenn nicht der wichtigste überhaupt – Geschichtsschreiber und Geschichtsphilosophen des abendländischen Mittelalters.[2] Auch seine politische Mitwirkung im Reich und in der Kirche wird von vielen modernen Historikern gepriesen.[3] Wer war aber dieser Bischof von Freising? Ihn näher kennenzulernen scheint hier angemessen zu sein, damit erkannt wird, wie sein Lebenslauf, seine Herkunft, Bildung, Zugehörigkeit, aber auch seine Lebensentscheidungen seinen Charakter und seine Vorstellungen geprägt haben.[4]

Otto war Mitglied einer der bedeutendsten Familien im politischen Szenario des Römischen Reiches in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Die Babenberger, deren Vorfahren erstmals im 9. Jahrhundert erwähnt sind, etablierten sich seit der Ottonenherrschaft als hochadliges Geschlecht in der Ostmark. Doch erst im 12. Jahrhundert erfuhr das Geschlecht einen raschen Aufstieg. Zudem rückte es dank dem Geschick von Ottos Vater, dem Markgrafen Leopold III., und einer günstigen politischen Konjunktur – es ist die Zeit des Investiturstreites, der dynastischen Krisen und besonders der Unruhen und Aufstände im

---

[1] Vgl. die Position von Werner Goez in GOEZ, Werner (2010). *Lebensbilder aus dem Mittelalter: Die Zeit der Ottonen Salier und Staufer*, S. 282-297.

[2] Vgl. z. B. „Otto von Freising, der zu Recht als einer der bedeutendsten Geschichtsschreiber und einer der wenigen Geschichtsphilosophen des Mittelalters überhaupt angesehen wird, darf als ein hervorragendes Beispiel dafür gelten, wie die Geschichtsschreibung selbst ein bereits erarbeitetes Geschichtsbild aufgenommen und weiterentwickelt hat.“ GOETZ (1984a). *Das Geschichtsbild Ottos von Freising*, S. 16.

[3] Z. B. in KIRCHNER-FEYERABEND, Cornelia (1990). *Otto von Freising als Diözesan- und Reichsbischof*.

[4] In den folgenden Abschnitten zum Leben Ottos von Freising folge ich den Ergebnissen der Untersuchungen von HOFMEISTER, Adolf (1912). *Studien über Otto von Freising: I. Der Bildungsgang Ottos von Freising*; WAITZ, Georg; SIMSON, Bernhard von (1912 (1997)). Praefatio. In: *Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris.* Hg. v. Georg WAITZ UND Bernhard von SIMSON. Hannover: Hahnsche Buchhandlung (MGH SS. rer. Germ., 46), VII–XLI; MIEROW, Charles Christopher (2002). Introduction: Otto of Freising and the Philosophy of History. In: *The two cities.* Hg. v. Austin Patterson EVANS UND Charles KNAPP. New York: Columbia University Press, 1–79; GLASER, Hubert (1958). Versuch über die Lebensgeschichte. In: *Otto von Freising*. Hg. v. Joseph A. FISCHER. Freising: Verlag des Historischen Vereins Freising E. V., 14–38; GRILL, Leopold (1958). *Bildung und Wissenschaft im Leben Ottos von Freising*; LAMMERS, Walther (1960). Einleitung. In: *Chronik oder die Geschichte der zwei Staaten.* Hg. v. Walther LAMMERS. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (FSGA-A, 16), XI–LXVIII; GRILL, Leopold (1987). Neues zum Itinerar Ottos von Freising. In: *Geschichte und ihre Quellen.* Hg. v. Reinhard HÄRTEL. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 37–46; GOETZ (1984a). *Das Geschichtsbild Ottos von Freising*; KIRCHNER-FEYERABEND (1990). *Otto von Freising als Diözesan- und Reichsbischof*; GOEZ (2010). *Lebensbilder aus dem Mittelalter*. Im einzelnen Belegt wird daher nur an den Stellen, wo eine bestimmte Information hervorgehoben wird oder ein wichtiges Zitat wiedergegeben wird.

Reich gegen Kaiser Heinrich IV. – in den Mittelpunkt der Reichspolitik. Den ersten Höhepunkt dieses Aufstiegs muss Otto noch in Kindertagen erlebt haben, als sein Vater nach dem Tode Heinrichs V. als einer der vier Königskandidaten erscheint.[5] Später werden Ottos Brüder und er selbst zu Protagonisten des Machtaufstiegs der Babenberger, die zur Erhebung der Ostmark zum Herzogtum führte und den Babenbergern die Herzogswürde eintrug[6]. Nicht nur von der väterlichen Seite her sind Ottos Vorfahren berühmt. Vielmehr verdankt die Familie der Babenberger ihren raschen Aufstieg der Vermählung Leopolds III. mit der Kaisertochter Agnes, Ottos Mutter, im Zuge politischer Verhandlungen. Somit war Otto mit den Herzögen von der Ostmark und dem einstigen Kaisergeschlecht der Salier verbunden. Ebenso verhält es sich mit dem Geschlecht der seit 1137 regierenden Staufer: Ottos Mutter war in erster Ehe mit dem schwäbischen Herzog Friedrich I. verheiratet und aus dieser Verbindung stammte König Konrad III., Halbbruder also des Freisinger Bischofs. Aus diesem Zweig stammte auch Friedrich I. Barbarossa, der Neffe Ottos. Hier wird deutlich, dass die familiären Beziehungen Ottos von Freising es ihm ermöglichten, im Geschehen der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts im Reich eine zentrale Rolle zu spielen.[7]

---

[5] Die Erwähnung Leopolds als möglicher Königskandidat in dem Wahlprozess kann als Zeichen einer erfolgreichen Politik im Reich in den ersten Jahrzehnten des 12. Jahrhunderts interpretiert werden. Die politischen Bestrebungen des Markgrafen begannen sich schon im Konflikt zwischen Heinrich Vater und Sohn zu zeigen, als Leopold sich bei einem Seitenwechsel eine Annäherung an das Kaisergeschlecht und somit an das zentrale politische Szenario verschaffte. „Das Jahr 1105 brachte die große Wende im Schicksal Leopolds. [...] Auf der Seite des alten Kaisers bildeten die Kontingente des Herzogs Boriwoy von Böhmen und seines Schwagers, des Markgrafen Leopold, die stärkste Stütze. Da gelang es dem jungen König Heinrich durch Vorstellungen und Versprechungen die beiden Fürsten dazu zu bewegen, mit ihren Truppen das Heer des Königs in de Nacht heimlich zu verlassen.“ RÖHRIG, Floridus (1985). Das Leben des heiligen Leopold. In: *Der heilige Leopold.* Hg. v. Amt der Niederösterreichischen Landesregierung, Abt. III/2 - Kulturabteilung. Wien: Amt der Niederösterreichischen Landesregierung, Abt. III/2 - Kulturabteilung (Katalog des Niederösterreichischen Landesmuseums, 155), 12–19, hier S. 13, und weiter „Dem Markgrafen Leopold brachte sein Stellungswechsel reichen Gewinn. König Heinrich gab ihm seine Schwester Agnes zur Frau, deren erster Gatte, Herzog Friedrich von Schwaben, im Jahr zuvor verstorben war. Durch diese Heirat rückte Leopold in den Kreis der vornehmsten Reichsfürsten auf. Agnes brachte ihm wohl nicht nur Ansehen, sondern auch beträchtliches Vermögen in die Ehe mit.“ RÖHRIG. Ebda., S. 14. Die Beschreibung dieses Seitenwechsels ist auch in der *Historia de duabus civitatibus* Ottos von Freising zu finden, der dieses Ereignis durch das Versprechen des jüngeren Heinrichs erklärt. *Igitur dum in ripa predicti fluminis uterque consedisset exercitus, ac quibusdam in ipso flumine sibi invicem occurrentibus occisis, Heinricus iunior omnes vires patris in duce Boemiae Boroe ac marchione Leopaldo, cuius sororem prefatus dux habuit, fore considerans, ipsos multis modis, promissa sorore sua, quae tunc nuper a Friderico Suevorum duce viduata fuerat, in uxorem marchioni, inductos, ambobus, ut patrem relinquerent, persuasit. Quibus recedentibus imperator cedere compellitur, et exhinc vires eius imminui iuniorisque crescere ceperunt.* OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, VII, 9, S. 321; Vgl. auch SCHEIBELREITER, Georg (2010). *Die Babenberger: Reichsfürsten und Landesherren*, S. 157ff.

[6] Zeitweise sind Ottos Brüder ebenfalls Herzöge von Bayern gewesen.

[7] Es muss weiter bemerkt werden, dass unter den vielen Brüdern und Schwestern Ottos – es sind insgesamt achtzehn bekannt – einige weitere wichtige Gestalten erscheinen, die den Machtaufstieg der Familie bestätigen. Ottos Bruder Leopold IV. war Herzog von Bayern wie auch Heinrich Jasomirgott, dessen Nachfolger in Bayern und später Herzog von der Ostmark/Österreich. Ein weiterer Bruder, Adalbert, war mit dem Königshaus von Ungarn durch Ehe verbunden. Ottos Schwester Gertrud heiratete den Herzog von Polen, und eine weitere

Das genaue Geburtsdatum Otto von Freisings ist nicht bekannt. Es wird vermutet, dass der Bischof zwischen 1111 und 1115 geboren wurde.[8] Er war der fünfte Sohn einer äußerst fruchtbaren Ehe, aus der nicht weniger als achtzehn Nachkommen bekannt sind[9], und „ohne Frage war sich Otto seiner vornehmen Abstammung durchaus bewusst".[10] „Von Anfang an war er für den geistlichen Stand – und das heißt bei seiner Abkunft – für eine hohe kirchliche Stellung bestimmt."[11] Dies bezeugt die Gründung des Chorherrenstiftes Klosterneuburg im Jahre 1114. Die Grundlegung der Stiftskirche erfolgte um das Geburtsdatum des späteren Freisinger Bischofs. Die Kirche war nach Meinung moderner Historiker als Familiengrablege und Wirkungsstätte für den neugeborenen Otto gedacht.[12] Dieser erhielt noch im kindlichen Alter die Würde des Propstes, als Nachfolger des ersten, gleichnamigen Propstes von Klosterneuburg.[13] Diese Information ist die einzige über Ottos Kindheit, die mehr oder weniger sicher ist. Sie betrifft aber auch eines der wichtigsten Ereignisse im frühen Leben des

---

Schwester, Agnes, war mit dem Herzog von Böhmen vermählt. Schließlich wurde Ottos Bruder Konrad Bischof von Passau und später Erzbischof von Salzburg. „Davon wird man allerdings Adalbert abziehen müssen, aber es bleiben immerhin noch 17 Söhne und Töchter. Elf davon sind namentlich bekannt, sieben (zwei Knaben und fünf Mädchen) sollen im frühen Kindesalter verstorben sein. Aus biologischen Gründen sah Hansmartin Decker-Hauff eine so hohe Kinderzahl in vorgerücktem Alter als unmöglich an und verlegte die sieben namenlosen Kinder daher in die erste Ehe der Agnes [...] Aber in Klosterneuburg existierte seit alters her eine Gruft mit der Aufschrift ‚Innocentes pueri S.Leopoldi' (Die unschuldigen Kindlein des Hl. Leopold) [...] Würden diese [fünf bis sieben] Kinder aus der ersten Ehe der Agnes stammen, wären sie nicht in Klosterneuburg bestattet worden." RÖHRIG (1985). Das Leben des heiligen Leopold, S. 14) Vgl. zu Ottos Geschwistern LAMMERS (1960). Einleitung, S. XXIV-XXV; GLASER (1958). Versuch über die Lebensgeschichte, S. 17.

[8] „[...] Otto war der fünfte Sohn. Sein Geburtsjahr kennen wir nicht, doch kann er wohl nicht vor 1111 geboren worden sein. Da angenommen werden darf, daß die ersten fünf Kinder nicht immer nur Söhne waren, können wir das Geburtsjahr des Geschichtsschreibers etwa in die Zeit um 1114/15 setzen." LAMMERS (1960). Einleitung, S. XXV. Leopold Grill glaubt, das Datum näher begrenzen zu können, wenn die Vorschriften zur Wahl eines zisterziensischen Abtes berücksichtigt werden. Da Otto 1138 Abt von Morimond wurde, muss er damals schon 25 Jahre alt gewesen sein und seine Geburt vor 1114 liegen. Grill schlägt 1112/13 als mögliches Datum vor. GRILL, Leopold (1953). Der hl. Bernhard von Clairvaux und Morimond, die Mutterabtei der österreichischen Cistercienserkloster. In: *Festschrift zum 800-Jahrgedächtnis des Todes Bernhards von Clairvaux.* Hg. v. Österreichischen Cistercienserkongregation vom Heiligen Herzen Jesu. Wien: Herold (Österreichische Beiträge zur Geschichte des Cistercienserordens), 31–118, hier S. 91-92, Anm. 80.

[9] Wie Walter Lammers hinweist, könnte es noch mehr Kinder gegeben haben, über die keine Nachricht überliefert ist. Vgl. LAMMERS (1960). Einleitung, S. XXV Werner Goez spricht dagegen von „[...] elf namentlich bekannten Geschwistern, die das Säuglingsalter überlebten…" GOEZ (2010). *Lebensbilder aus dem Mittelalter*, S. 283.

[10] KIRCHNER-FEYERABEND (1990). *Otto von Freising als Diözesan- und Reichsbischof*, S. 5.

[11] LAMMERS (1960). Einleitung, S. XXV.

[12] Einen besonderen Akzent zu diesem Aspekt setzt Cornelia Kirchner-Feyerabend KIRCHNER-FEYERABEND (1990). *Otto von Freising als Diözesan- und Reichsbischof*, S. 7-8.

[13] *Quintus Otto* [...] *quem cum adhuc scholaris esset, mortuo Ottone primo Niwenburgensis ecclesiae preposito, pater suus fecit eidem ecclesiae prepositum, substituens ei vicarium Opoldum nomine.* (1851). Annales Mellicenses: Continuatio Claustroneoburgensis I. a. 1075 – 1168. In: *Chronica et annales aevi Salici.* Hg. v. Georg H. PERTZ. München: Monumenta Germaniae Historica (MGH, SS., 9), 607–613, hier S. 610. Diese Nachricht der *Annales Austriae Continuatio Claustroneoburgensis* wird aber von einigen Historikern infrage gestellt. Vgl. KIRCHNER-FEYERABEND (1990). *Otto von Freising als Diözesan- und Reichsbischof*, S. 8, Anm. 14.

späteren Bischofs, denn durch die Propstwürde sicherte Otto zum Teil die Finanzierung seiner Studien in Frankreich.[14]

Über Ottos Studienzeit und seinen Aufenthalt in Frankreich gibt es ebenso nur wenige konkrete Informationen in den Quellen wie hinsichtlich seiner Kindheit.[15] Die Annahmen der modernen Historiografie in Bezug auf diese Zeit beruhen zumeist auf Vermutungen, die man aus den beiden Geschichtswerken des Bischofs herauszulesen versucht. Die *Annales Mellicenses* in der *Continuatio Claustroneoburgensis* geben Ankunft über einen Aufenthalt Ottos in Paris, von wo aus er Reliquien nach Klosterneuburg mitgebracht habe und wohin er zurückkehrt, um seine Studienjahre zu beenden.[16] Darüber hinaus sind die Aussagen über Ottos Studiengang mit Vorsicht anzunehmen, da weder der Bischof selbst noch andere Quellen direkte Hinweise über seinen Aufenthalt in Frankreich geben. Aus seinen Werken aber erkennt man Tendenzen, die der modernen Historiografie ermöglichen, seinen Studiengang nachzuvollziehen. So ist es sicher, dass Otto in Paris die sieben *artes liberales* studiert hat und dass er während dieses Aufenthaltes stark von den Gedanken der Pariser Schule von Sankt Viktor, und besonders denen ihres am Anfang des 12. Jahrhunderts berühmten Lehrers Hugo beeinflusst wurde. Ob der junge Babenberger tatsächlich von Hugo von Sankt Viktor unterrichtet wurde, darüber schweigen die Quellen. Dennoch gilt dies in der Historiografie als sehr wahrscheinlich. Neben den Angaben über Ottos Studienzeit in Paris, die der Klosterneuburger Chronist niederschrieb, kann man nur vermuten, dass Otto auch in anderen berühmten Schulen Frankreichs gelernt hat. Seine Kenntnis und Parteinahme im Streit um die Lehren Gilberts von Poitiers machen es wahrscheinlich, dass Otto auch eine Zeit in Chartres verbracht hat: [17] Er kannte die philosophischen Schriften des Porreta.[18] Dazu trägt auch bei, dass der spätere Bischof von Freising mit den neuen logischen Schriften des

---

[14] GRILL (1958). *Bildung und Wissenschaft im Leben Ottos von Freising*, S. 284-285.

[15] Eine ausführliche Untersuchung zu dem Thema der Studienzeit Ottos bietet die von Ehlers zuletzt veröffentlichte Biografie des Bischofs an. EHLERS (2013). *Otto von Freising*, S. 48-88.

[16] [...] *studii causa misit eum Parisius. Unde dum post aliquos annos rediret, ecclesiam suam videlicet Niwenburgensem veneratus, attulit ei reliquias; quas festiva populi et cleri processione marchio pater eius suscipiens, venerabiliter super aram sanctae Mariae, ut curatissime servarentur, deportari fecit. Ut autem eidem ecclesiae perpetuo manerent, nomen reliquiarum ut dicitur prodere noluit. Paucis vero diebus domi demoratus, denuo ad scholas rediit.* (1851). Annales Mellicenses, S. 610.

[17] Es wurde vermutet, Otto habe Gilbert als Lehrer in Paris erlebt. Dies aber stellt sich als unmöglich dar, da der Porretaner 1126–1137 in Chartres Kanzler war. Deswegen ist es möglich, dass der Freisinger Bischof die Ideen Gilberts in Chartres kennengelernt hat, vielleicht dort dem damaligen Kanzler selbst begegnet ist. Dies sind aber nur Vermutungen und ist nicht durch die heutige Quellenlage beweisbar.

[18] Die ausführlichen Nachrichten über die Ideen Gilberts in den *Gesta Friderici* stellen einen guten Beweis dafür dar, dass Otto zumindest das Schrifttum dieses Lehrers gelesen hat. Vgl. OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, I, 52.

Aristoteles vertraut war[19] und diese, nach Rahewins Mitteilung, als erster in Deutschland in seiner Diözese einführte und ihren Unterricht pflegte[20]. Weiter wird vermutet, dass der Babenberger auch in Reims studierte, dort vielleicht bei Alberich, weil er den Archidiakon in seinen *Gesta Friderici* lobte.[21] Eine mögliche Studienzeit bei Abälard bleibt letztlich kontrovers, denn man weiß nicht, wann der Magister nach Paris zurückkam und ob Otto die Möglichkeit hatte, ihn zu hören. Die Lösung der modernen Historiographie scheint aber in diesem Fall sehr angemessen, indem man sagt: Auch wenn Otto diese Lehrer nicht vor Augen gehabt hat, kann man mit gewisser Sicherheit behaupten, dass er ihre Schriften und Gedanken während seiner Studien sehr gut kennengelernt hat, so dass er den damals gängigen Lehren folgen und sie beurteilen konnte und in seinen Werken darüber berichtet hat.

Man kennt keine präzise Datierung zu Ottos Aufenthalt in Frankreich. Sein Ende ist das einzige Datum, das der Nachwelt aus diesem Lebensabschnitt überliefert ist. Der Studienaufenthalt Ottos von Freising endete 1133. Mehr als den Abschluss dieses wichtigen Stadiums im Leben des Babenbergers kennzeichnet dieses Jahr den Anfang einer neuen bedeutungsvollen Etappe im Lebenslauf des Geschichtsschreibers. Während seiner Rückreise in die Heimat nach dem abgeschlossenen Studium in Frankreich weilte Otto im Kloster Morimond, das nah an der Grenze zum deutschen Territorium lag. Das 1115 in der Diözese von Langres gegründete Kloster folgte der strengen Observanz der *regula Benedicti* nach den Vorschriften der Zisterzienserbewegung. Es war eine der ersten Tochtergründungen von Cîteaux aus, aus demselben Jahr wie Clairvaux.[22] Diese monastische Bewegung entstand als Gegengewicht zum cluniazensischen Mönchtum und hat eine Reform des Klosterlebens veranlasst, die eine Rückkehr zur Grundlehre Benedikts, die Abgeschiedenheit von der Welt, das einfache Leben und die (Hand-)Arbeit der Mönche als Grundideale predigte.[23] Diese

---

[19] „Nach Chartres deutet auch Ottos Bekanntschaft mit den neuen logischen Schriften des Aristoteles, die damals im Abendlande bekannt wurden und besonders in Chartres eine frühe Pflege bei Adam von Petit-Pont und Theoderich von Chartres gefunden hatten. Otto brachte den neuen Aristoteles mit nach Deutschland und machte Freising damit zu einer Pflanzstätte der neuen logischen Studien.“ LAMMERS (1960). Einleitung, S. XXVIII.

[20] *Litterali scientia non mediocriter aut vulgariter instructus, inter episcopos Alemannie vel primus vel inter primos habebatur, in tantum, ut preter sacre pagine cognitionem, cuius secretis et sententiarum abditis prepollebat, philosophicorum et Aristotelicorum librorum subtilitatem in topicis, analeticis atque elencis fere primus nostris finibus adportaverit.* RAHEWIN VON FREISING (1912 (1997)). Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris. In: *Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris.* Hg. v. Georg WAITZ UND Bernhard von SIMSON. Hannover: Hahnsche Buchhandlung (MGH SS. rer. Germ., 46), 162–346, hier S. 250.

[21] [...] *ab egregiis viris et nominatis magistris Alberico Remense et Letaldo Novariense Sabellianus hereticus iudicatus…* OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 69. Vgl. KIRCHNER-FEYERABEND (1990). *Otto von Freising als Diözesan- und Reichsbischof*, S. 22.

[22] EYDOUX, Henri-Paul (1958). *L'Église abbatiale de Morimond*, S. 9.

[23] BENEDICTUS VON NURSIA (1960). *Regula*; LECLERCQ, Jean (2009b). *Bernhard von Clairvaux: Mystiker und Mann der Tat*, S. 33-43.

Ideale des regulierten Lebens müssen den jungen Otto beeindruckt haben, denn er entschloss sich zusammen mit seinen fünfzehn Gefährten, als Zisterziensermönch in das Kloster einzutreten.[24]

Etwa fünf Jahre lang war Otto als Mönch im Kloster Morimond. Über diese Zeit sind wiederum keine Informationen überliefert. Man weiß heute lediglich, dass der spätere Bischof Anfang 1138 zum Abt des Klosters gewählt wurde. In der Zwischenzeit taucht er im klösterlichen Leben unter. Jedenfalls sind keine weiteren Nachrichten aus diesen Jahren überliefert. Ein einziges Mal wird auf ein außerklösterliches Wirken des Babenbergers hingewiesen, nämlich in der Gründungsurkunde des von seinem Vater Leopold III. gestifteten Klosters Heiligenkreuz (1133). Diese Periode der Zurückhaltung und des regulierten Lebens war indes von tiefer Bedeutung für den späteren Bischof von Freising. Das erkennt man nicht nur daran, dass er nach der *Continuatio Claustroneoburgensis* der Melker Annalen auch später während seiner bischöflichen Amtszeit immer das Zisterziensergewand trug[25], sondern vielmehr durch sein Werk, die *Historia de duabus civitatibus*, in welche der Bischof das geregelte Leben preist, und darin einen Vorgeschmack und ein Bildnis des seligen Lebens der Heiligen – Otto nennt ja in seiner *Historia de duabus civitatibus* die Mönche Heilige – in der (für Otto nahen) Ewigkeit sieht. Das Klosterleben bildet für den Babenberger den Gegensatz zu den *vicissitudines*, die das weltliche Dasein prägen. Die für den Bischof die Existenz der Menschen prägenden *mutationes rerum*,[26] die infolge des Sündenfalles entstanden sind, werden im gemeinsamen, von dieser Welt abgeschiedenen Leben der Ordensmönche gemindert, denn diese schaffen nach Ottos Meinung Inseln der Ordnung in einer Welt der Verwirrungen, Stätten der Concordia in einer Welt voller Zwietracht und Wege des Heils in einer in Sünde versunkenen Welt.[27]

---

[24] *Ibi proposito tempore studii transacto, dum ad propria redire properat, in cenobio Morimundensi ubi pernoctaverat se monachum fecit, cum aliis quindecim qui secum venerant electissimis clericis. Qui etiam, ut ab uno illorum audivi, Friderico nomine, qui et ipse in abbatem Pomkartenperge et deinde in Hungaria in episcopum electus fuerat, omnes in diversas dignitates promoti sunt.* (1851). Annales Mellicenses, S. 610–611; vgl. auch KIRCHNER-FEYERABEND (1990). *Otto von Freising als Diözesan- und Reichsbischof*, S. 25.

[25] *Ad extremum autem cum iter more solito ad Cisterciense capitulum ageret, et ad cenobium suum Morimundense visendi causa divertisset, gravi infirmitate pressus, in habitu monachili quem numquam in episcopatu deposuerat, omnibus fratribus coram positis et eiulatu maximo perstrepentibus, felicissime in Domino obiit, et ibi sepultus quievit.* (1851). Annales Mellicenses, S. 611.

[26] *Petivit vestra imperialis maiestas a nostra parvitate, quatenus liber, qui ante aliquot annos de mutatione rerum a nobis ob nubilosa tempora conscriptus est, vestrae transmitteretur serenitati*. OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, S. 1, vgl. auch LAMMERS (1960). Einleitung, S. LI-LIV; LVI-LXII.

[27] OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, VII, 35, S. 369-373; vgl. auch GOETZ (1984a). *Das Geschichtsbild Ottos von Freising*, S. 271ff.

Diese Gegensätze muss Otto erfahren haben, als er, kurz nach seiner Erhebung zum Abt, in die bayerische Diözese Freising berufen und von seinem Halbbruder, König Konrad III., unter anderem auch als politisches Manöver gegen die Welfen, in das Bischofsamt eingesetzt wurde. Wie Rahewin berichtet[28], fand Otto in Freising eine elende Diözese vor, die lange unter den Machtstreitigkeiten im Herzogtum Bayern gelitten hatte. Nach seiner Ankunft in Freising musste Otto die Probleme beheben und die Freisinger Diözese samt ihrer Güter, Kirchen und Stifte wieder aufrichten, und dies nicht nur im Sinne seines materiellen Besitzes, sondern auch indem der neue Bischof das geistige Leben in der Diözese reformierte, wie Rahewin in seinem Bericht informiert.[29] Der Babenberger musste sich in den politischen Machtkampf im Reich einmischen, um sein kirchliches Gebiet gegen die Eingriffe und Missbräuche weltlicher und geistlicher Herren zu verteidigen. Somit erlebt Otto das, was er von seinen Studien bei Hugo von Sankt Viktor gelernt hatte[30], nämlich die Wandelbarkeit der irdischen Dinge, ihre Unterordnung inter dem göttlichen Heilsplan, und die mystische Deutung der *vicissitudines* dieser Welt. Das alles treibt den Freisinger Bischof, sein berühmtes Werk über die Geschichte der beiden *civitates* zu schreiben, in dem sich sein – nach eigenen Worten – durch die Verwirrungen getrübter Geist widerspiegelt[31]. Seine Versuche, die Diözese zu retten, in beiderlei – geistlichem und weltlichem – Sinn, und die Rückschläge, die der Babenberger dabei miterleben musste – etwa die Eingriffe der Wittelsbacher, die Verwüstungen durch die Welfen und seine eigenen Brüder im Gebiet der Freisinger Kirche[32], die Einmischung des Salzburger Erzbischofs[33] – sollen dazu beigetragen haben, dass Otto den Zerfall der Menschheit und die Nähe des Jüngsten Gerichts in seine *Historia de duabus civitatibus* hineindeutete.[34]

1146, als Otto sein Werk gerade abgeschlossen hatte, oder kurz davor, erklang aus dem Mund des Zisterzienserabtes Bernhard von Clairvaux ein Aufruf zu einem neuen Kreuzzug.

---

[28] OTTO VON FREISING. Gesta Frid. (MGH SS. rer. Germ. 46) (wie Anm. 16) IV, 14.
[29] RAHEWIN (1912 (1997)). Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris, IV, 14.
[30] BENNETT, Camille Elise (1985). *Historiography as historical event: Otto of Freising's use of the past for religious restoration*, 140ff, besonders S. 141, Anm. 283; GRILL (1958). *Bildung und Wissenschaft im Leben Ottos von Freising*, S. 316ff.
[31] LAMMERS (1960). Einleitung, S. LVIff.. Zu Hugo von St. Viktors Geschichtsanschauungen vgl. EHLERS, Joachim (1973). *Hugo von St. Viktor: Studien zum Geschichtsdenken und zur Geschichtsschreibung des 12. Jahrhunderts*
[32] DEUTINGER, Roman (2002). Engel oder Wolf?: Otto von Freising in den geistigen Auseinandersetzungen seiner Zeit. In: *Ars und Scientia im Mittelalter und der Frühen Neuzeit.* Hg. v. Cora DIETL UND Dörte HELSCHINGER. Tübingen, Basel: A. Francke Verlag, 31–46, hier S. 34; GRILL (1958). *Bildung und Wissenschaft im Leben Ottos von Freising*, S. 315.
[33] DEUTINGER (2002). Engel oder Wolf?, S. 41ff.
[34] Vgl. GOETZ (1984a). *Das Geschichtsbild Ottos von Freising*, S. 269-271; GRILL (1958). *Bildung und Wissenschaft im Leben Ottos von Freising*, S. 314-315.

Die heitere Zustimmung des Freisinger Bischofs zu Bernhards Predigt kann man in seinen *Gesta Friderici* erkennen. Trotz des Fiaskos des militärischen Unternehmens – Otto schreibt ja etwa zehn Jahre nach dem Aufbruch ins Heilige Land – präsentiert der Geschichtsschreiber dieses Unterfangen quasi als Modell der von Gott gewollten Verhältnisse innerhalb der Christenheit.[35] Die von Otto erwähnte Ruhe, die im westlichen Europa einkehrt, weist auf die Idee des Friedens und der Eintracht hin – Ideale, die der Bischof hoch schätzt.[36] Von seiner Beteiligung im Kreuzzug erzählt Otto nebenher in den *Gesta Friderici*. Er zentriert seinen Bericht um die Figuren des Königs und seines Nachfolgers, Friedrich.[37] Das Scheitern selbst deutet er ganz nach christlich-heilsgeschichtlicher Art, es liege an den Sünden der Kreuzfahrer.[38]

Zurück in der Heimat ändert sich die politische Lage rasch. König Konrad III. hatte seinen Sohn Heinrich noch vor dem Kreuzzug zum Mitregenten erhoben und gekrönt, eine Maßnahme der Sicherheit in der Abwesenheit des Herrschers und ein Zeichen seiner Vorhaben hinsichtlich der Thronfolge. Heinrich aber starb 1150, noch vor seinem Vater. In den letzen drei Jahren von Konrads Regierung beruhigte sich die politische Lage im Reich, wie Otto schreibt, und es herrschte in dem Maße Frieden, dass Konrad erneut versuchte, einen Italienzug zu organisieren, um in Rom vom Papst die Kaiserwürde zu erlangen. Doch hinderte ihn eine Erkrankung, an der er schließlich im Februar 1152 starb, ohne die Kaiserkrone empfangen zu haben, und ohne sicheren Nachfolger. Sein Erbe war noch ein Jüngling und wenn man den *Gesta Friderici* Ottos von Freising glauben darf, hatte Konrad III. selbst erkannt, dass zugunsten des Reiches nicht sein Sohn Friedrich den Thron besteigen solle.[39] Diese Ereignisse präsentiert Otto aber aus dem Gesichtspunkt seines Auftraggebers, Kaiser Friedrich Barbarossa, und deutet sie zugunsten dieses Herrschers. Somit erkennt man einen eher positiven Ton in dieser Nachfolgekrise wieder. Die *mutationes rerum*, die der *Historia de*

---

[35] *Igitur non solum ex Romano imperio, sed etiam ex vicinis regnis, id est occidentali Francia, Anglia, Pannonia, innumeris populis ac nationibus hac expeditionis fama ad sumendam crucem commotis, repente sic totus pene occidens siluit, ut non solum bella movere, sed et arma quempiam in publico portare nefas haberetur.* OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 63.
[36] Vgl. unter anderen GOETZ (1984a). *Das Geschichtsbild Ottos von Freising*; Vgl. auch unten S. 64.
[37] OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, I, 46-47, S. 64-67; I, 62-64, S. 88-91.
[38] OTTO. Ebda., I, 65, S. 91ff.
[39] *Erat enim tamquam vir prudens de fllio suo adhuc parvulo, ne in regem sublimaretur, quasi desperatus; idcirco et privatae et rei publicae melius profuturum iudicabat , si is potius, qui fratris sui filius erat, ob multa virtutum suarum clara facinora sibi succederet.* OTTO. Ebda., I, 70, S. 98.

duabus civitatibus ihr melancholisches Gesicht verliehen hatten, werden dadurch umgedeutet, der Ton umgewandelt.[40]

Es ist nämlich Friedrich Barbarossa, der Neffe des verstorbenen Königs, der den Thron besteigt. Die Erfolge der ersten Regierungsjahre des Staufers führen dazu, dass Otto in dem neuen Kaiser ein Modell des christlichen Herrschers erkennt. Die Geschichte, die der Chronist über diese Jahre verfasst, erzählt von einem König, der sich bemüht, alle Konflikte im Reich und zwischen *imperium* und *ecclesia* zu lösen. Der starke Herrscher regelt die Fehden im Römischen Reich nördlich der Alpen mit Diplomatie und verhindert somit weiteres Blutvergießen im bayerischen Gebiet, das der Freisinger Diözese viele Verluste zugefügt hatte. Er greift in kirchliche Schismen ein, wie im Falle Utrechts, und erweist sich der Verurteilung vieler Verbrechen als gerechter Richter. Friedrich Barbarossa stiftet dadurch, so meint Otto, Frieden und Eintracht in seinem nördlichen Herrschaftsgebiet. Er geht aber weiter und interveniert in den Konflikten in Italien. Damit übt er sein Recht als künftiger Kaiser aus – eine Angelegenheit, die sein Vorgänger aufgrund der Unruhen nördlich der Alpen nicht in Ordnung bringen konnte. Schließlich verteidigt er die Interessen der Kirche, indem er die Häretiker vernichtet und Rom befreit. Für Otto von Freising sind das Zeichen eines idealen christlichen Kaisers, der den Frieden im Reich fördert, Eintracht mit der Kirche sucht und seiner Rolle des *advocatus* und *defensor ecclesiae* gerecht wird.[41]

Otto von Freising starb 1158 in Morimond, mitten auf einer Reise zum Generalkapitel der Zisterzienser. Er hinterließ seine *Gesta Friderici* unvollendet, und es ist heute unmöglich zu wissen, wie der Bischof auf die Konflikte zwischen Barbarossa und den Papst reagiert hätte. Tatsache ist, dass Otto versucht hat, die Situation noch im Leben zu ‚retten', indem er

---

[40] Die *Gesta Friderici*, in denen Otto die Nachricht des Todes Konrads beschreibt, sind als Lobgeschichte Friedrich Barbarossas konzipiert, und aus diesem Grund ist es den modernen Historikern unmöglich zu wissen, welche Meinung der Bischof in der Zeit vertrat, als sein Halbbruder gestorben war. Der Bericht stammt aus einem Rückblick auf das Geschehen, das aber nach der Stimmung gedeutet und erfasst wurde, die die Ereignisse in den ersten Jahren der Regierung Barbarossas beherrschte. Zu den Diskussionen über diese Darstellungsunterschiede zwischen beiden Werken Ottos vgl. beispielsweise HAGENEIER, Lars (2005). Die frühen Staufer bei Otto von Freising: oder Wie sind die Gesta Friderici entstanden? In: *Grafen, Herzöge, Könige.* Hg. v. Hubertus SEIBERT UND Jürgen DENDORFER. Ostfildern: Jan Thorbecke Verlag (Mittelalter-Forschungen, 18), 363–396; MÉGIER, Elisabeth (2010). Tamquam lux post tenebras, oder: Ottos von Freising Weg von der Chronik zu den Gesta Friderici. In: *Christliche Weltgeschichte im 12. Jahrhundert Themen, Variationen und Kontraste.* Hg. v. Peter DINZELBACHER. Frankfurt, M, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, NY, Oxford, Wien: Lang (Mediaevistik, 13), 39–185; GOETZ (1984a). *Das Geschichtsbild Ottos von Freising*; die alle sehr gegensätzliche Positionen vertretten. Zuletzt ist Ehlers Biografie des Bischofs zu erwähnen, die Ottos Schrifttum als Philosophie statt Geschichte betrachtet und deswegen eine ganz andere Annäherung an das Problem präsentiert. EHLERS (2013). *Otto von Freising*.

[41] Vgl. unter anderen die zusammenfassenden Anmerkungen zu Ottos Meinungen über Frieden und Eintracht bei GOETZ (1984a). *Das Geschichtsbild Ottos von Freising*, S. 275ff.. Vgl. auch unten S. 64ff.

einen Brief des Papstes an den Kaiser – der Verwirrungen im Reich verursacht hatte – in einer positiven, dem Kaiser freundlichen Weise deutet.[42]

Fazit:

Die unterschiedlichen Stationen im Leben Otto von Freisings haben das Werk des Bischofs tief geprägt. Seine politischen Anschauungen sowie seine Einstellung zum politischen Geschehen seiner Zeit wurden von verschiedenen Faktoren beeinflusst und bestimmt. Die Zugehörigkeit zu einem der bedeutendsten Geschlechter im Reich, die Verwandtschaft zu König und Kaiser sowie die Abstammung aus dem Haus der Salier sollen Ottos politisches Selbstbewusstsein geprägt haben.[43] Auch sein Bildungsgang, die Bestimmung für die kirchliche Laufbahn und seine Amtsausübung als Bischof einer bedeutenden Diözese im Bayerischen Gebiet haben ihn dazu gebracht, eine bestimmte Anschauung bezüglich der politischen Fragen zu entwickeln, die man besonders anhand seiner damit verbundenen Geschichtsvorstellungen heute erkennen kann.[44] Den Eintritt ins Zisterziensierkloster aber scheint hier auch von großer Bedeutung zu sein. Das Reformideal des Mönchsordens hat Otto auf seine bischöflichen Tätigkeiten und geistlichen Arbeiten übertragen.[45] So muss man Ottos politische Erwartungen an den Herrscher – und die politischen Tugenden, die hier untersucht werden, sind ein Teil davon – im Licht seiner Stellung in der politischen Konstellation des Reichs, seiner intellektuellen Bildung und Tätigkeit sowie seiner Frömmigkeitsvorstellungen, die einer christlich-monastischen Moral folgten, analysieren, um ein richtiges Bild von Ottos Anschauungen zu erhalten.

2. Ottos Geschichtsvorstellungen:

a) Die Chronica sive historia de duabus civitatibus:

Seit langer Zeit betrachtet die moderne historische Wissenschaft die *Historia de duabus civitatibus* Ottos als das Hauptwerk des Freisinger Bischofs. Es ist ja in der ganzen

---

[42] RAHEWIN (1912 (1997)). Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris, III, 22, S. 195; III, 24, S. 197; vgl. KIRCHNER-FEYERABEND (1990). *Otto von Freising als Diözesan- und Reichsbischof*, S. 295ff..

[43] Das wird aus den Aussagen Ottos über seine Vorfahren in der *Historia de duabus civitatibus* erschlossen. Vgl. OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, VII, 21, S. 340; dazu noch die wiederholten Erwähnungen Leopolds III. in den *Gesta Friderici*. Vgl. OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, I, 10 u. 31; II, 7.

[44] Ausführlich unter GOETZ (1984a). *Das Geschichtsbild Ottos von Freising*.

[45] So z. B. DEUTINGER, Roman (2010). Bischof Otto I. von Freising (1138-1158): Ein Lebensbild. In: *Otto von Freising, Rahewin, Conradus sacrista*. Hg. v. Ulrike GÖTZ. Freising: Historischer Verein, 15–26; DEUTINGER (2002). Engel oder Wolf?; GRILL (1958). *Bildung und Wissenschaft im Leben Ottos von Freising*.

mittelalterlichen Geschichtsschreibung eine einmalige Erscheinung. Als Universalgeschichte, die mehr als nur eine bloße Sammlung und Vermittlung von Ereignissen präsentiert, ist die *Historia de duabus civitatibus* Ort der philosophischen Auseinandersetzungen mit der Geschichte im Hochmittelalter.[46] Otto will zwar keinen Traktat über Geschichtsphilosophie schreiben[47], sondern die Geschichte deuten. Daher schreibt er nach den üblichen Vorlagen des westlichen Mittelalters eine Weltgeschichte von Adam bis zu seiner eigenen Zeit, aber er deutet sie – durch seine Stellungnahme zu den Ereignissen – nach seinen geschichtstheologischen Überzeugungen.[48] Diese entsprechen dem Geschichtsbild Ottos, das seine Historiografie auszeichnet und erst das Verständnis seiner Werke ermöglicht.[49] Wie man schon aus dem Titel[50] des Werkes schließen kann, bildete Augustins Geschichtsphilosophie die wichtigste Grundlage für Ottos Geschichtsschreibung. Neben diesem spielt die Geschichte des Orosius über den Wechsel der Reiche ebenfalls eine bedeutende Rolle. Aus beiden Vorlagen versucht Otto seine eigene Darstellung der Geschichte zu entwickeln.[51] Ein solches Vorhaben kann aber nur richtig verstanden werden, wenn man vom christlich-mittelalterlichen Geschichtsbild ausgeht, in dem die ganze Geschichte von einer göttlichen Übermacht geleitet wird und sich in einer beständigen Entwicklung von Ewigkeit zu Ewigkeit[52] befindet. Es handelt sich also um ein

---

[46] Vgl. z. B die Position von SPÖRL (1968). *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung*, S. 35-36.

[47] „Er will nicht einen geschichtsphilosophischen Traktat, sondern Geschichte (*res gestae*) schreiben…“ GOETZ (1984a). *Das Geschichtsbild Ottos von Freising*, S. 301.

[48] Otto schreibt „[...] eine Geschichte (*historia*), die sich nicht, wie seine Hauptvorlage, die Weltchronik Frutolfs, in einer (nahezu parteilosen) Chronographie erschöpft, sondern die erst durch seine geschichtstheologischen Überzeugungen bedingt ist, in zahlreichen persönlichen Stellungnahmen die Ereignisse wertet und aus der Ordnung der Ereignisse das „Gesetz" der Geschichte aufzeigen, Erkenntnisse vermitteln und dadurch belehren will…“ GOETZ. Ebda., S. 301.

[49] „Die Geschichtsschreibung des Freisinger Bischofs ist vor allem schließlich von einem letztlich bereits fertigen Geschichtsbild getragen und bedingt, ohne dass seine in dieser Form einmalige Historiographie, die Tatsachenbericht und geschichtsphilosophische Deutung systematisch miteinander verbindet, gar nicht denkbar wäre.“ GOETZ. Ebda., S. 302.

[50] OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, S. X-XII; LAMMERS (1960). Einleitung, S. XXXIV.

[51] „Allerdings wird das von Otto nicht unbedingt im Sinne Augustins gesehen. Deshalb darf an seiner einigermaßen klaren Unterscheidung zwischen den Zielsetzungen Augustins und Orosius' im Vorwort zum 1. Buch nicht vorbeigesehen werden. Augustinus hat die Entstehung und Entwicklung des Gottesstaates geschildert, während Orosius über den Wechsel der Reiche geschrieben hat; dem Vorbild dieser beiden will Otto folgen und zwar mit der Maßgabe, daß er den Lauf der Geschichte beachten will, wobei ihm diese zu einer Wegweiserin für das Leben werden soll.“ MOHR, Walter (1963). Zum Geschichtsbild Ottos von Freising. In: *Perennitas.* Hg. v. Hugo RAHNER. Münster: Aschendorff (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens. Suppl, 2), 274–293, hier 276. In seiner Untersuchung aber stellt Goetz heraus, dass der Wechsel der Reiche gar nicht das eigentliche Anliegen des Orosius ist. GOETZ, Hans-Werner (1980). *Die Geschichtstheologie des Orosius*, S. 136ff.

[52] „Zwar bezeichnet *Historia* auch bei Otto eher die Darstellung der ‚Weltgeschichte‘ als irdischer Geschichte, doch ist diese nach augustinischem Muster eingebettet in eine Entwicklung von Ewigkeit (Schöpfung) zu Ewigkeit (Heil).“ GOETZ (1984a). *Das Geschichtsbild Ottos von Freising*, S. 303; Vgl. auch „[Die Geschichte] ist ein zwischen Schöpfung und Gericht, zwischen Ewigkeit und Ewigkeit eingefügter, zeitlicher, übersehbarer, keineswegs unendlicher Vorgang.“ LAMMERS (1960). Einleitung, S. XLII.

heilsgeschichtliches Schema der Interpretation und Deutung der Gesamtheit des Geschehens.[53] Aus diesem Grund erklärt sich, warum der Freisinger Geschichtsschreiber am Ende seines Werkes ein Buch über das Jüngste Gericht und die Ewigkeit angefügt hat: Was in heutiger Zeit als Jenseits betrachtet wird, verstand man im Mittelalter als Teil eines vorherbestimmten Verlaufs der Ereignisse und deswegen als Teil bzw. Ziel des menschlichen Daseins.[54]

Der heilsgeschichtliche Plan bildet somit den Hintergrund des Geschichtsbildes Ottos von Freising. Darauf baute Otto seine historische Argumentation auf, die mithilfe weiterer Grundformen[55] des mittelalterlichen Geschichtsdenkens die Wahrnehmung eines beständigen, dem christlichen Denken intrinsischen Fortschreitens erblicken lassen.[56] In der *Historia de duabus civitatibus* des Bischofs finden die Ereignisse, Menschen oder Völker Platz, indem sie zu dem Heilsplan einen Beitrag leisten[57] und dadurch die Ansprüche auf Universalität dieser Geschichte bekräftigen (sie ist Universalgeschichte, weil sie alle für den Plan bedeutenden Elemente der Geschichte berücksichtigt).[58] Infolgedessen tauchen in Ottos Geschichtswerk mehrere Schemata zur Interpretation des geschichtlichen Ablaufs nach dem göttlichen Plan auf. Diese Schemata verliehen dem geschichtlichen Bericht einen einheitlichen Charakter.

Der Bischof verwendet die schon bei Augustin präsente[59] Einteilung der Weltgeschichte in drei sogenannte *status* der *ecclesia*. Hinsichtlich seiner sehr diskutierten *civitas*-Lehre scheint die Dreiteilung in die Epochen *ante gratia*, *sub gratia* und *post*

---

[53] „D. h. [für Otto] Geschichte ist grundsätzlich Heilsgeschichte." LAMMERS. Ebda., S. XLII.

[54] „Zur Universalität des Geschichtsbildes gehört nicht nur die Übersehbarkeit der Welt als einheitlicher, örtlicher Schauplatz, sondern auch die volle Kenntnis vom Anfang der Geschichte und vom Ende der Zeiten. Wie der Ursprung ist auch der Weitergang der Geschichte in der Zukunft in Grundzügen bekannt. Die Beschreibung des Zukünftigen (und Ewig-Zukünftigen) gehört mit zu den Aufgaben des Historiographen." LAMMERS. Ebda., S. XLII. Die Ausdehnung der Geschichte zu den Ewigkeiten passt aber gar nicht mehr in das Konzept „Geschichte", da die Ewigkeit zeitlos ist und dadurch einer Zeitspanne oder einem Zeitverlauf fremd bleibt.

[55] LAMMERS. Ebda., S. XLff.

[56] Er teilt somit die Ansichten Hugos von St. Viktor, wie J. Ehlers sie präsentiert hat. „Begrenzt durch Schöpfung und Gericht, Anfang und Ende, verlief für Hugo von St. Viktor in der Tradition christlichen Geschichtsverständnisses das göttliche Heilswerk geradlinig und mehrfach sinnvoll gegliedert. Geschichte ist für solche Anschauung damit immer etwas Abgeschlossenes und hält das Ganze einer überschaubaren Welt im Blick." EHLERS (1973). *Hugo von St. Viktor*, S. 2.

[57] LAMMERS (1960). Einleitung, S. XLII. Vgl. dazu „Ereignisse sind für ihn nur insoweit wichtig und erwähnenswert, als sie einen Beitrag zu seinem Zentralproblem liefern." SPÖRL (1968). *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung*, S. 37.

[58] LAMMERS (1960). Einleitung, S. XLIIf..

[59] Goetz weist darauf hin, dass Augustin zwar diese Lehre vertritt, sie aber nicht in seinem *De civitate Dei*, sondern in anderen Schriften wiedergibt. GOETZ (1984a). *Das Geschichtsbild Ottos von Freising*, S. 138, Anm. 25.

presentem vitam[60] die wichtigste Rolle zu spielen.[61] Otto will ja eine Geschichte der Entwicklung der *civitas Dei* in Zusammenhang mit der *civitas terrena* darstellen, und die *status*-Änderungen in der Geschichte zeichnen diese Entwicklung im Sinne von Gottes Heilsplan besonders aus. Im ersten *status* hat die *civitas terrena* die Vormacht, in der zweiten Stufe, die mit der Geburt Christi anfängt, beginnt die *civitas Dei*, Macht zu erlangen – in einem Prozess, der sich mit dem ewigen Heil vollendet, nachdem beide *civitates* in einer ‚Zwischenstufe' vermischt existieren (*civitas permixta*), und die *civitas Dei* ihren *beatus, vel* [...] *perfectus* Zustand erreichen wird.[62] Diese Glückseligkeit der Gläubigen entspricht dem dritten, letzten und ewigen *status*.

Ein zweites Element, das in der *Historia de duabus civitatibus* deutlich wird, ist die Anhängerschaft Ottos zu den geschichtlichen Folgen von Daniels ‚Vier-Weltreiche-Prophezeiung' und ihre spätere Deutung durch die Kirchenväter.[63] Dies bezieht sich besonders auf die irdische Entwicklung der Geschichte und präsentiert das heilsgeschichtliche Schema wiederum deutlich in seiner Einmischung in die weltlichen Ereignisse. Denn der zeitliche Ablauf der Geschichte wird von der Reihenfolge der Weltreiche gekennzeichnet, die nach Daniels Gleichnis eine fortschreitende Minderung der weltlichen Mächte aufweist. Diese Entwicklung stellt das Hauptthema der Geschichtsschreibung Ottos dar, nämlich die *mutatio rerum*, den Wandel der Dinge. Otto von Freising sieht das als Beweis für die einerseits geordnete Entwicklung oder Abfolge, andererseits aber auch für die Transzendenz der Geschichte.[64] Schließlich spielt sich diese *mutatio rerum* in der Geschichte bei Otto im Auf und Ab der Weltreiche[65], und der darauf folgenden *translatio imperii* ab (ein Thema, das in

---

[60] [...] *primus ante gratiam, secundus tempore gratiae fuit et est, tercius post presentem vitam erit*. OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, S. 391.
[61] GOETZ (1984a). *Das Geschichtsbild Ottos von Freising*, S. 138 u. 225ff.
[62] *E contra alterius partis primus abiectus, secundus prosper, tercius beatus , vel primus humilis, secundus mediocris, tercius perfectus. Ac de duplici utriusque partis statu, quomodo scilicet unus primo humilis, cum latuit, post datis sibi non solum internis bonis, sed et exteriori prosperitate non ut prius abiectus nec adhuc, ut in futuro erit, gloriose perfectus et beatus, medius seu mediocris* [...] *in precedentibus sat dictum est.* OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, S. 391, auch in GOETZ (1984a). *Das Geschichtsbild Ottos von Freising*, S. 229.
[63] Otto von Freising übernimmt die Interpretation des Hieronymus, ist sich aber auch der abweichenden Auffassung des Orosius bewusst. Vgl. GOETZ. Ebda., S. 140. Goetz weist auf die vielen Entleihungen aus den *historiarum adversum paganos libri VII* hin. GOETZ. Ebda., S. 140-143.
[64] Vgl. LAMMERS (1960). Einleitung, S. LIf..
[65] LAMMERS. Ebda., S. LII.

der *Historia de duabus civitatibus* aber auch in den *Gesta Friderici* vorkommt), sowie bei der Wanderung der „Zivilisation" von Osten nach Westen.[66]

Um kurz zusammenzufassen: Die *Historia de duabus civitatibus* des Bischofs Otto von Freising präsentiert sich als Universalgeschichte, die den Fortschritt und Wandel der menschlichen Geschäfte in der Welt, unterteilt in die zwei *civitates*, darzustellen und zu deuten sucht, nach der Vorlage des Heilsplanes christlich-mittelalterlicher Vorstellungen. Mehr als eine bloße Erzählung der Ereignisse, bietet sich das Werk als Ort für die philosophisch-theologische Auseinandersetzung des Geschichtsschreibers mit fundamentalen Fragen der mittelalterlichen Geschichtsphilosophie dar.[67] Die Dominanz schließlich einer christlich-theologischen Interpretation der Geschichte führt zur Entstehung einer Geschichtstheologie[68], deren ultimativer Zweck eine Hinweisung auf den Heilsplan Gottes ist. Somit hängt das korrekte Verständnis dieses Werkes von der Berücksichtigung aller dieser Elemente ab.[69] Es gibt einen unverkennbaren Zusammenhang zwischen Ottos Geschichtsbild und seiner Weltanschauung. Letztere kann man hauptsächlich durch die Untersuchung des Ersteren erkennen. Beide haben einen starken Einfluss aufeinander ausgeübt. Die Weltanschauung – und somit ebenfalls das Geschichtsbild – prägte selbstverständlich die Vorstellungen des Bischofs hinsichtlich anderer Bereiche seines Lebens. Die Unterscheidung dieser Elemente erfolgt erst in der modernen Forschung. Wie bei seiner Geschichtsphilosophie muss man daher annehmen, dass Ottos ethisch-politische Vorstellungen von seiner Weltanschauung bestimmt sind. So richten sich seine Gedanken über Politik und politische Tugend nach Ottos Vorstellungen vom Heilsplan Gottes. Aus diesem Grund ist es äußerst wichtig, diese Elemente seiner Ideen gründlich zu kennen, denn erst vor dem Hintergrund des Geschichtsbildes Otto von Freisings erklärt sich gewissermaßen die Bedeutung der Rolle der Tugenden in seinen Werken.

---

[66] GOETZ (1984a). *Das Geschichtsbild Ottos von Freising*, S. 158ff.; und LAMMERS (1960). Einleitung, S. LIVff.. Der Terminus 'Zivilisation' wird zusammenstellend für die drei Elemente benutzt, die jene Wanderung präsent im Ottos Schrift durchgehen, also die *potentia*, die *sapientia* und die *religio* (Herrschaftsgewalt, Wissenschaft und Frömmigkeit). Damit ist keine Auf- oder Abwertung durch den Terminus beabsichtigt.

[67] Vgl. BEUMANN (1969). Die Historiographie des Mittelalters als Quelle für die Ideengeschichte des Königtums, S. 42.

[68] „Otto erklärt nicht die Geschichte, sondern das Heil aus der Geschichte; er liefert nicht so sehr eine Theologie der Geschichte als eine ‚historische Theologie' [...] Seine Geschichtsschreibung ist Deutung, Interpretation der Ereignisse im göttlichen Heilsplan, und damit Geschichtsexegese, Auslegung der Offenbarung, die Otto nicht, wie Hildegard von Bingen, aus Visionen, sondern aus der Geschichte selbst schöpft, und die er nicht, wie Joachim von Fiore, für Zukunftsprognosen, sondern zu Aussagen über den Geschichtsplan insgesamt heranzieht." GOETZ (1984a). *Das Geschichtsbild Ottos von Freising*, S. 305.

[69] Vgl. „Gerade das Chronicon erhält wie kein anderes Geschichtswerk der Zeit seine eigentümliche Kraft durch einen zentralen Grundgedanken, der das Ganze beherrscht und von dem die einzelnen Teile erst ihren Sinn bekommen." SPÖRL (1968). *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung*, S. 36.

b) Die Gesta Friderici seu rectius cronica[70]:

Die *Gesta Friderici seu rectius cronica* entstanden auf Bitte des Kaisers Friedrich Barbarossa zwischen den Jahren 1157 und 1158. Otto sollte die Ereignisse der ersten Regierungsjahre des Staufers geschichtlich in Form einer Chronik darstellen. Anders als im Falle seiner *Historia de duabus civitatibus*, handelte sich hier nicht um eine Universalgeschichte, sondern um eine biografische oder hausgeschichtliche Darstellung. Daher ist es verständlich, dass der Stoff des Werkes sich praktisch auf das Haus der Staufer beschränkt.[71] Dies zusammen mit dem unterschiedlichen Kontext gegenüber der *Historia de duabus civitatibus* erklärt ebenfalls, wieso der Geschichtsschreiber ein so andersartiges Werk hervorgebracht hat, wenn man es mit seiner früheren Universalgeschichte vergleicht, sowohl nach dem Inhalt als auch nach der Stimmung der Schrift. Otto selbst deutet auf diese Unterschiede hin. „In dem Widmungsschreiben, […], bat Otto um Verständnis für den pessimistischen Grundton seines Werkes. Es sei in der dunklen Zeit, die Friedrichs Regierung voranging, geschrieben worden unter dem Eindruck der damaligen Wirren und aus bitterem Herzen. Wenn es aber Friedrich gefalle, so schrieb Otto weiter, dass nun auch seine Taten dem Gedächtnis der Nachwelt überliefert würden, dann möge er ihm durch die kaiserlichen Notare einen der Reihenfolge der Geschehnisse entsprechend geordneten Bericht zukommen lassen, und mit freudigem Herzen werde er, Otto, Erfreuliches schildern.“[72] Die Stimmung war anders, die Grundsätze, die Geschichtsauffassung des Bischofs selbst aber blieb in dem neuen Werk erhalten.[73] Besonders trefflich erscheint dies bezüglich seiner *civitas*-Vorstellung und seiner politischen Ideale. Die Eintracht und der Friede sind in Ottos Denken Grundlage der Existenz einer *civitas permixta*, wo der politische Universalismus des Imperiums mit dem Glaubensuniversalismus der katholischen Kirche übereinstimmt. Als Otto in der *Historia de duabus civitatibus* das Auseinanderfallen dieser Mächte beschrieb, des irdischen Reiches und der den göttlichen Dinge zugewandten Ecclesia, deutete er das als Nahen des Endes der Zeiten und drückte dies in seinem Werk auf trübsinnige Weise aus. Mit der Änderung der Lage und der scheinbaren Versöhnung der beiden *civitates* glaubte Otto dagegen an die

---

[70] Zur Frage des Titels der *Gesta Friderici* vgl. SCHMALE, Franz-Josef (1965). Einleitung. In: *Die Taten Friedrichs oder richtiger Cronica.* Hg. v. Franz-Josef SCHMALE. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften (FSGA-A, 17), 1–76.

[71] Vgl. SCHMALE. Ebda., S. 1-26.

[72] SCHMALE. Ebda., S. 1.

[73] Vgl. SCHMALE. Ebda., 4–5. Anders Mégier. Für sie ändert Otto grundsätzlich seine Weltanschauung und sein Geschichtsbild, worauf die Unterschiede beider Werke zurückzuführen sind. Vgl. MÉGIER (2010). Tamquam lux post tenebras, oder. Trotzdem bleibt dies eine schwierige Frage. Nach der heutigen Kenntnis tendiere ich zur Annahme, Otto habe sein Geschichtsbild in beiden Werken grundsätzlich beibehalten. In dieser Richtung vgl. auch GOETZ (1984a). *Das Geschichtsbild Ottos von Freising*.

Ankunft einer neuen, von der Wiederherstellung der *civitas permixta* gekennzeichneten Zeit. Den Verursacher dieser glücklicheren Periode erkennt er in der Figur des Kaisers Friedrich.

Ottos Anteil an den *Gesta Friderici* lässt sich, dem geschichtlichen Stoff nach, inhaltlich in zwei Phasen unterteilen. Im ersten Buch beschäftigt sich der Bischof mit der Geschichte der Vorfahren Friedrichs und dem Aufstieg der Staufer im politischen Szenario des Römischen Reiches seit der Regierung Heinrichs IV. Diese Zeitspanne stimmt großenteils mit dem Inhalt des sechsten und siebten Buches von Ottos früherem Werk überein, wird aber gewissermaßen von ihm umgedeutet und von vielen modernen Historikern als Revision angesehen.[74] Im zweiten Buch geht es dagegen um Friedrichs erste Regierungsjahre. Hier folgt das Werk des Freisinger Geschichtsschreibers mehr oder weniger dem Bericht, den Ottos Neffe ihm geschickt hat.[75] Hier findet man einen panegyrischen Tatenbericht der ersten

[74] Vgl. z. B. die Position von Lars Hageneier, „Das zweite wichtige Werk des Freisinger Oberhirten bietet mancherlei Berührungspunkte zur Chronik, ja es scheint – mehr noch als dies bisher in der Forschung Beachtung gefunden hat – zunächst als Fortsetzung und Überarbeitung des zeitgeschichtlichen Teils der Weltchronik konzipiert worden zu sein“ HAGENEIER (2005). Die frühen Staufer bei Otto von Freising, S. 377. Schmale weist auch darauf hin, wenn er schreibt: „Aber trotz dieses scheinbar innigen Zusammenhanges der beiden Bücher [erstes und zweites Buch der *Gesta*] kann der hauptsächliche Inhalt des ersten Buches bereits unter Konrad III: ganz ähnlich, ja genau so konzipiert gewesen sein.“ SCHMALE (1965). Einleitung, S. 3. Die Wissenschaftler folgten dabei der Äußerung Ottos von Freising im Prolog der *Gesta* und im Widmungsbrief der dem Kaiser übersandten *Historia de duabus civitatibus*. In diesen Schriften steht, dass Otto die *Historia* aufgrund der heiteren folgenden Ereignisse umschreiben wollte bzw. seine trübsinnige Stimmung bedauerte, da diese unter dem Eindruck einer untergehenden Welt entstand.Vgl. *Fateor, dum ante aliquot annos priorem historiam terminassem, spiritusque peregrini Dei ad sumenda contra gentes que orientem inhabitant arma totam pene Hesperiam afflasset, pro pacis iocunditate, que orbi momentanee tunc arriserat, stilum vertere cogitaram, iamque scibere ceperam, sed, quo instinctu nescio, tamquam animo futura presagiente finemque inspiciente ceptum proieci opus.* OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 9-10. Und im Widmungsbrief *Unde nobilitas vestra cognoscat nos hanc historiam nubilosi temporis, quod ante vos fuit, turbulentia inductos ex amaritudine animi scripsisse ac ob hoc non tam rerum gestarum seriem quam earundem miseriam in modum tragediae texuisse et sic unamquamque librorum distinctionem usque ad septimum et octavum, per quos animarum quies resurrectionisque duplex stola significatur, in miseria terminasse.* OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, S. 2-3 Aufschlussreich ist ebenfalls die Bitte Ottos an Rainald von Dassel, dass er die *Historia de duabus civitatibus* dem Kaiser Friedrich in positiver Stimmung erläutere. Vgl. *Eapropter non ut rudi, sed ut philosopho de libro, quem domino imperatori transmisi, vestrae industriae confidentius scribo petens, ne in quibusdam ibidem positis sinistrum, sed bonum vos interpretem experiar*. OTTO. Ebda., S. 4.

[75] Schmale ist der Meinung, Otto habe den Tatenbericht Friedrich „[...] sklavisch an diesen Bericht Friedrichs gehalten. Kapitel für Kapitel folgt er den einzelnen Angaben des Briefes, keinen Punkt überspringend, aber auch in keinem Punkt wesentlich über ihn hinausgehend.“ SCHMALE (1965). Einleitung, S. 22. Vgl. auch FELLNER, Felix (1934). *The "Two Cities" of Otto of Freising and Its Influence on the Catholic Philosophy of History*. Ganz anders ist dagegen die Meinung von Thomas Zotz, der über die Beziehung zwischen Barbarossas Brief und den *Gesta* schreibt: „So lässt sich, zusammenfassend gesagt, beobachten, dass Otto von Freising der kaiserliche Vorlage nur bedingt ‚getreu‘ gefolgt ist und dass nicht alles ‚nach Barbarossas knappen Drehbuchanweisungen‘ ablief. Otto setzt die Akzente anders und schildert, nicht zuletzt wegen der stofflichen Erweiterung, welche die von Friedrich unberücksichtigt gelassenen insgesamt dreieinhalb Jahre des quinquennium einbezieht, den König und Kaiser zwar einerseits als erfolgreichen Kriegsherrn, der allen Grund hatte, gegen die rebellischen Städte in der Lombardei und andernorts in Italien vorzugehen, aber andererseits als eingebunden in konsensuale Beratungsstrukturen (die bei Friedrich nirgends aufscheinen) und als einen keineswegs immer rasch zum Ziel gelangenden Vermittler.“ ZOTZ, Thomas (2012). Kaiserliche Vorlage und Chronistenwerk: Zur

Erfolge des neuen deutschen Königs. Auf diese Charakteristika hat man Bezug genommen, um das Geschichtswerk zu beurteilen. Manchmal wird es im Vergleich mit der *Historia de duabus civitatibus*[76] als geringwertig betrachtet, ein Urteil, das man besonders in den letzen Jahren und unter Einfluss der Vorstellungsgeschichte zu widerlegen sucht.[77] In dieser Arbeit wird der Position dieser letzten Forschungsrichtung gefolgt und angenommen, wie Zotz hinweist[78], dass die *Gesta Friderici* hinsichtlich der Vorstellungen des Geschichtsdenkers ein genauso wichtiges Werk wie Ottos Weltgeschichte ist und nur dann richtig verstanden wird, wenn dies zur Kenntnis genmmen und das Werk im Spiegel der Geschichtsvorstellungen des Bischofs gedeutet wird. „Das Geschichtsbild Otto von Freisings, […] hat sich als ein klares und kohärentes System historisch-philosophischer Vorstellungen erwiesen, das der Historiographie des Bischofs, Chronik wie Gesta Frederici, zugrundeliegt und die These eines widerspruchsvollen Verfahrens […] widerlegt."[79]

Dennoch sollte man nicht übersehen, dass das Werk im Auftrag des Kaisers geschrieben wurde. Die Deutungen des historischen Stoffes folgen daher der Logik eines Panegyrikus und die Darstellung präsentiert sich zugunsten des Auftraggebers. Aus diesem Grund entwickelt sich in der Schrift eine deutlich erkennbare politische Tendenz.[80] Dem Inhalt nach folgt der Geschichtsschreiber daher den wichtigen Ereignissen im Leben seines Auftraggebers, aber er führt das unter den Bedingungen seiner eigenen Vorstellungen aus. Somit finden die verschiedenen Errungenschaften des Auftraggebers nur dann ihren Platz in der Geschichte, wenn sie sich den Idealen einer guten Regierung bzw. eines guten Herrschers nach den Vorstellungen des Geschichtsschreibers anpassen lassen. Durch diesen Prozess wird schließlich einen Einblick in die Vorstellungen eines idealen Herrschers gewonnen und die Grundelemente der politischen Ansichten und Ideale Ottos werden daraus erkannt.

Entstehungsgeschichte der Gesta Friderici Ottos von Freising. In: *Geschichtsvorstellungen.* Hg. v. Steffen PATZOLD, Anja RATHMANN-LUTZ UND Volker SCIOR. Wien, Köln, Weimar: Böhlau, 153–177, hier S. 176.

[76] Besonders stark ist das Urteil von Felix Fellner. Er schreibt: „We have seen that in the Two Cities he almost rose to the highest point in the Catholic philosophy of history, and with his next work, the Gesta Frederici, he stepped down to the position of a mere chronicler." FELLNER (1934). *The "Two Cities" of Otto of Freising and Its Influence on the Catholic Philosophy of History*, S. 172. Vgl. auch MIEROW, Charles Christopher (2004). Introduction. In: *The deeds of Frederick Barbarossa.* Hg. v. Charles Christopher MIEROW. New York: Columbia University Press, hier S. 5.

[77] „Die ‚Gesta Friderici' gehören zwar unstreitig zu den qualitätsvollen Werken dieser Art." GOEZ (2010). *Lebensbilder aus dem Mittelalter*, S. 295. Vgl. auch z. B. die Erkenntnisse von SCHMALE (1965). Einleitung, S. 1-26; 48-58, GOETZ (1984a). *Das Geschichtsbild Ottos von Freising*, S. 49-61; 275-299 und ZOTZ (2012). Kaiserliche Vorlage und Chronistenwerk, S. 173-177.

[78] ZOTZ. Ebda..

[79] GOETZ (1984a). *Das Geschichtsbild Ottos von Freising*, S: 301.

[80] Vgl. z. B. POZOR, Hans (1937). *Die politische Haltung Ottos von Freising*.

Fazit:

Infolge des Charakters der *Gesta Friderici* bietet sich dieses Werk als wichtige Quelle für die Kenntnis und Analyse der politischen Anschauungen Ottos dar. Noch wichtiger für die vorliegende Untersuchung sind indes die Deutungen des Geschichtsschreibers in seiner Schrift hinsichtlich der politischen Merkmale, die sein Ideal bilden. Durch das Motto der *fuga et electio*[81] verrät Otto von Freising, welche Merkmale einen guten, lobwürdigen Herrscher ausmachen. Das Werk aber bietet sich nicht nur als Schilderung und Widerspiegelung eines Ideals dar, vielmehr er erschafft es selbst eine Idealvorstellung. Es dient also auch als Mahnung und Anleitung für den Auftraggeber. In diesem Sinne hebt der Bischof nicht nur bestimmte Ereignisse hervor, sondern auch Elemente des Charakters des Herrschers. Dabei spielen die Tugenden eine besondere Rolle, denn sie gelten als Grundsatz politischer Handlungen.[82] Durch die Akzentuierung bestimmter Tugenden zeigt Otto, wie er sich seinen Idealherrscher vorstellt.

3. Politische Ansichten und Ideale Otto von Freisings

Die Ansichten und Parteinahmen des Bischofs Otto von Freising in politischen Fragen in seinen beiden Werken regen schon seit Langem Diskussionen in der modernen Forschung an.[83] Dabei geht es fast immer, besonders in den älteren Untersuchungen, um die sogenannte kirchenpolitische Stellung Ottos[84] und um seine Parteinahme zu den Problemen, denen er in seiner Geschichtsschreibung begegnet. Schon im 19. Jahrhundert identifizierte Ernst Bernheim drei mögliche, nach der Organisation der Kirche – und als Folge der Parteiungen des Investiturstreites und des Wormser Konkordats – orientierte Ansichten in den Werken des

---

[81] *Scitis enim, quod omnis doctrina in duobus consistit, in fuga et electione.* OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, S. 4. In Zusammenhang mit Ottos Bemerkung in dem Prolog zum ersten Buch der *Gesta Friderici* bekommt diese Behauptung eine noch deutlichere Bedeutung hinsichtlich des Themas dieser Untersuchung, denn für Otto sind die Tugenden das entscheidende Element für die *fuga et electio* in der Geschichtsschreibung: *Omnium qui ante nos res gestas scripserunt haec [hec], ut arbitror, fuit intentio virorum fortium clara facinora [facta] ob movendos hominum ad virtutem animos extollere, ignavorum vero obscura facta vel silentio subprimere vel, si ad lucem trahantur, ad terrendas eorumdem mortalium mentes promendo ponere.* OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 9.

[82] Vgl. BEJCZY UND NEDERMAN (2007). *Princely virtues in the Middle Ages*.

[83] GOETZ (1984a). *Das Geschichtsbild Ottos von Freising*, S. 243-246.

[84] Das ‚Kirchenpolitische' kommt immer wieder auch in den Titeln der Untersuchungen zu den Geschichtswerken Ottos von Freising vor, worauf auch Goetz hinweist. Vgl. GOETZ. Ebda., S. 244; HASHAGEN, Justus (1900). *Otto von Freising als Geschichtsphilosoph und Kirchenpolitiker*; SCHMIDLIN, Joseph (1906). *Die geschichtsphilosophische und kirchenpolitische Weltanschauung Ottos von Freising: Ein Beitrag zur mittelalterlichen Geistesgeschichte*; POZOR (1937). *Die politische Haltung Ottos von Freising*.

Freisinger Bischofs.[85] Erstens erkennt Bernheim eine Theorie der Trennung der weltlichen und geistlichen Gewalt, welche er ‚mönchisch' nennt[86]; dann eine Theorie der Unterordnung des Staates unter die Kirche, die er ‚hierarchisch' nennt[87], und schließlich eine dritte, ‚laienfreundlich' genannte Theorie, in der durch die Anerkennung unterschiedlicher Machtsphären das Äquilibrium zwischen beiden Gewalten herrscht.[88] Auf dieser Basis argumentierend kommt Bernheim zu dem Schluss, Otto verschmähe die ‚mönchische' Theorie[89] – sein Bericht des Investiturstreites und dessen Verurteilung[90] dienen hier als Beweis –, schwanke aber zwischen der ‚hierarchischen' und der ‚laienfreundlichen' Theorie, je nach der Situation, die der Geschichtsschreiber berichtet, und der Stimmung, in der der Bericht verfasst wurde.[91] Am Ende glaubt Bernheim, dass Otto versucht, einen Kompromiss

---

[85] „Die drei variirenden Anschauungen von der Kirche bezw. der civitas dei, die wir bei Otto abwechselnd verfolgen konnten, sind in einseitiger Ausprägung bekanntlich an verschiedene Kreise jener Zeit vertheilt: Mönchsthum, Hierarchie oder Weltclerus, Laienschaft pflegt man in diesem Sinne zu unterscheiden; und obwol sich diese Unterschiede nicht ganz mit jenen dogmatischen decken, bezeichne ich letztere doch mangels treffenderer und zugleich kurzer Ausdrücke im Folgenden je als mönchische, hierarchische, laienfreundliche Auffassung." BERNHEIM, Ernst (1885). *Der Charakter Ottos von Freising und seiner Werke*, S. 25. Dass Bernheim glaubt, dass der historische Prozess, besonders in dem 12. Jh., eine wichtige Rolle in der Gestaltung Ottos kirchenpolitisches Denken spielt, kann man erkennen, wenn er schreibt, dass „[...] die Organisation der Kirche sich in ganz unvergleichlicher Weise ausgebildet hat: Clerus und Laienthum, Weltclerus und Mönchthum sind im 12. Jahrhundert Gegensätze von ganz anderer Bedeutsamkeit geworden als sie es im 5. Jahrhundert waren, und daher müssen bei Otto deutlicher als bei Augustin divergente Auffassungen jener fraglichen Bestimmung hervortreten." BERNHEIM. Ebda., S. 20.

[86] „Die mönchische würde eigentlich nicht in Betracht kommen, insofern sie ja jede Berührung mit dem Weltlichen ablehnt, allein sie macht sieh negativ doch sehr bedeutsam geltend in der Ansicht jener, die wie Arnold von Brescia das Geistliche schroff und völlig von allem Weltlichen trennen, den Clerus aller Regalien entkleiden und ihn auf seine rein geistlichen Einkünfte und Functionen beschränken wollen." BERNHEIM. Ebda., S. 25; vgl. auch GOETZ (1984a). *Das Geschichtsbild Ottos von Freising*, S. 244.

[87] „Die hierarchische Anschauung ergibt ins Politische umgesetzt die Theorie von der unbedingten Unterordnung des Staates unter die Autorität der Kirche im Sinne Gregors VII. mit all' deren bekannten Folgerungen." BERNHEIM (1885). *Der Charakter Ottos von Freising und seiner Werke*, S. 25; auch in GOETZ (1984a). *Das Geschichtsbild Ottos von Freising*, S. 244.

[88] „Die laienfreundliche Anschauung findet ihren politischen Ausdruck in der Ansicht von der autonomen Berechtigung der beiden Gewalten, der Kirche und des Staates, des Papstes und des Kaisers, deren jede in ihrer Sphäre des von Gott verliehenen Amtes waltet, jener Theorie von den zwei Schwertern, deren bald mehr zu Gunsten der päpstlichen, bald mehr zu Gunsten der kaiserlichen Macht gezogene Consequenzen ebenfalls bekannt sind." BERNHEIM (1885). *Der Charakter Ottos von Freising und seiner Werke*, S. 25; auch in GOETZ (1984a). *Das Geschichtsbild Ottos von Freising*, S. 244.

[89] BERNHEIM (1885). *Der Charakter Ottos von Freising und seiner Werke*, S. 25; vgl. oben Anm. 86.

[90] Im Prolog zum VII. Buch schreibt der Freisinger Bischof über die Trennung beider Gewalten: *Nemo autem propter haec verba nos Christianum imperium ab ecclesia separare putet, cum duae in ecclesia Dei personae, sacerdotalis et regalis, esse noscantur, memineritque nos supra dixisse a tempore Theodosii senioris usque ad tempus nostrum non iam de duabus civitatibus, immo de una pene, id est ecclesia, sed permixta, historiam texuisse*. OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, S. 309; und zur Position der ‚kirchlichen' Partei, die laut Otto das *regnum* verletzen wollte: *Non desunt tamen, qui dicant Deum ad hoc regnum inminui voluisse, ut ecclesiam exaltaret. Regni quippe viribus ac beneficentia regum exaltatam et ditatam nemo ambigit ecclesiam, constatque non prius eam in tantum regnum humiliare potuisse, quam ipso ob amorem sacerdotii eviscerato ac viribus exhausto, non eius tantum, id est spiritali, sed suo proprio, materiali scilicet, (gladio) percussum destrueretur. Quod iudicare vel discutere supra nostras vires est. Videntur tamen per omnia culpandi sacerdotes, qui regnum suo gladio, quem ipsi ex regum habent gratia, ferire conantur…* OTTO. Ebda., S. 308-309.

[91] BERNHEIM (1885). *Der Charakter Ottos von Freising und seiner Werke*, S. 26-40.

zwischen beiden Theorien zu vermitteln, analog zur Situation nach dem Wormser Konkordat unter den Reichsbischöfen, die dem Papst hinsichtlich der geistlichen, dem Kaiser aber bezüglich der weltlichen Dinge Gehorsam leisten sollten.[92]

Gegen dieses Urteil geht Justus Hashagen vor. Er meint, Otto zeige keine eindeutige Zugehörigkeit zu den von Bernheim vorgeschlagenen Kategorien[93], sondern setze eigene Maßstäbe zur Beurteilung des Vorgehens von Kirche und Reich und stehe diesen Mächten dann feindlich gegenüber, wenn sie Ottos Maßstab verlassen.[94] In diese Richtung tendieren – mit jeweils unterschiedlichen Argumenten und Betonungen – auch Kassian Haid[95], Anny Hartings[96] und Hugo Staudinger[97].

In seiner Studie zur kirchenpolitischen Weltanschauung Otto von Freisings vertritt Joseph Schmidlin demgegenüber die Meinung, Otto habe eher eine hierarchische Anschauung geteilt, die die Kirche in aller Achtung hielt, und sie als dem Staat übergeordnete Macht betrachtete.[98] Schmidlin sieht in Otto einen Kämpfer um die Freiheit der Kirche – besonders

---

[92] „Nun pflegt eine Verbindung derartig divergirender Anschauungen aus praktischen Gründen meist durch ein Compromiss zu geschehen. Ein Compromiss ist es in der That, der die politische Gesammtanschauung unseres Schriftstellers charakterisirt, und zwar ein Compromiss zwischen der hierarchischen und der laienfreundlichen Anschauung, indem die mönchische, wie wir gesehen haben, überall Ottos praktische Ansichten nicht bestimmt, sich vielmehr der hierarchischen unterordnet.“ BERNHEIM. Ebda., S. 40; zur Analogie zum Wormser Konkordat und zu den Pflichten der Bischöfe gegenüber dem Kaiser schreibt Bernheim „Ein Compromiss beschloss den langen Kampf: das Wormser Concordat. Die Reichsprälaten blieben demnach im Staatsverbande und sahen zum Theil wie vorher im Könige ihren Herrn, dem gewisse Befugnisse über sie zustanden, aber zu einem andern Theil waren sie dem Einflüsse desselben entzogen, um statt dessen dem Einflüsse des Monarch gewordenen Papstes anheimgegeben zu sein. Mit König und Papst zugleich musste sich der deutsche Reichsclerus nun verhalten: jenem unterstand er als Reichsfürst und Inhaber der Regalien, diesem als Kirchenbeamter und Mitglied des auf Petrus' Ordination gegründeten abendländischen Sacerdotium.“ BERNHEIM. Ebda., S. 41; Vgl. auch GOETZ (1984a). *Das Geschichtsbild Ottos von Freising*, S. 244f.

[93] „Die Beurteilung der Kirchen- und im besonderen der Papstgeschichte in der Vergangenheit zeigt keinerlei Züge, die berechtigen könnten, daraus einen bestimmten kirchenpolitischen Standpunkt des Verfassers zu erschließen.“ HASHAGEN (1900). *Otto von Freising als Geschichtsphilosoph und Kirchenpolitiker*, S. 86.

[94] „Nur das eine darf wieder betont werden: verletzt der Staat oder die Kirche die von Otto verlangten sittlichen Rücksichten, so wird sich Otto in beiden Fällen in die Reihe der Gegner stellen. Man stößt somit von neuem auf diese Hervorkehrung seines sittlichen Urteils. Sie beweist uns, daß Otto wenigstens bei der Beurteilung der Vergangenheit jenen sittlichen Maßstab anwendet, den wir früher bei Bernhard wahrnehmen konnten. Ebendeshalb ist es aussichtslos, ihn mit der Zuhilfenahme der kirchenpolitischen Parteischablonen nur des 11. Jahrhunderts ausreichend charakterisieren zu wollen.“ HASHAGEN. Ebda., S. 86.

[95] HAID, Kassian (1932). *Otto von Freising* und HAID, Kassian (1933). *Otto von freising*; vgl. GOETZ (1984a). *Das Geschichtsbild Ottos von Freising*, S. 245.

[96] HARTINGS, Anny (1943). *Civitas Dei, Civitas Mundi in den Werken Ottos von Freising im Hinblick auf Augustins "De Civitate Dei"*; vgl. GOETZ (1984a). *Das Geschichtsbild Ottos von Freising*, S. 245.

[97] STAUDINGER, Hugo (1950). *Weltordnung und Reichsverfassung bei Otto von Freising*; vgl. auch GOETZ (1984a). *Das Geschichtsbild Ottos von Freising*, S. 245.

[98] „Während die mittelalterliche Kirche, solange sie nur für ihre Freiheit kämpfte, vor allem die Scheidung beider Gewalten verlangte, trat sie seit dem Sieg der Ideen Gregors VII. auch praktisch mit dem Anspruch auf ihre positive Überordnung über den Staat auf, die sie von Anfang An theoretisch als ihren Beruf ansah.“ SCHMIDLIN (1906). *Die geschichtsphilosophische und kirchenpolitische Weltanschauung Ottos von Freising*, S. 105–106; Vgl. GOETZ (1984a). *Das Geschichtsbild Ottos von Freising*, S. 244-245.

seiner Diözese – und deshalb eher einen pragmatischen Kirchenpolitiker[99], einen Gregorianer[100], schließlich einen Angehörigen der nach Bernheims Kategorien ‚hierarchischen' Ansicht.[101] Die Textpassagen, an denen Otto vermutlich eine ‚laienfreundliche' Einstellung zeigt, deutet Schmidlin dagegen als Beispiel der Überzeugung Ottos bezüglich seiner Angehörigkeit zur Partei der ‚freien Kirche'.[102] Im entgegengesetzten Extrem interpretiert Hans Pozor die politischen Ansichten Otto von Freisings als durchaus kaiserfreundlich[103]. Man spüre es im Bericht über das Wormser Konkordat, meint Pozor, dass Otto von Freising in seiner Geschichte gezielt nur jene Stellen wiedergebe, die dem Königtum günstig[104] waren, und dies beweise die politische Parteinahme des Geschichtsschreibers zugunsten des Kaisers.[105]

Die neuere Historiografie zu dem Thema hat sich weiter in Richtung der Erkenntnisse Haids und Staudingers entwickelt, wenn auch besonders auf neueren methodischen Kenntnissen basierend. Darunter fällt die Untersuchung von Hans-Werner Goetz besonders auf, welcher hier gefolgt wird. Ottos politische Ansichten richten sich weder nach einer Unterstützung der kirchlichen Machtansprüche noch nach einer Erhebung und Verherrlichung des Imperiums, sondern, wie Goetz wiederholt betont, nach den Idealen der *concordia* und der *pax* unter den Christen.[106] Die politischen Ideale des Freisinger Bischofs sind nur unter Berücksichtigung seiner Weltanschauung zu verstehen, und diese Weltanschauung kann man

---

[99] „Nichts anders zeigte sich Otto von Freising als praktischer Kirchenpolitiker: seine Tätigkeit als Bischof und Reichsfürst steht durchaus im Einklang mit seinem Urteil als Historiker, trotz seines persönlich so nahen Verhältnisses zu den Trägern der Kaiserwürde." SCHMIDLIN (1906). *Die geschichtsphilosophische und kirchenpolitische Weltanschauung Ottos von Freising*, S. 107.

[100] „Was Gregor VII. auf größerem Schauplatze zur Wahrung der kirchlichen Freiheit dem kaiserlichen Despotismus gegenüber getan, das spiegelt Ottos Widerstand gegen seine Schirmvögte, die gewalttätigen und ihm so verhaßten Wittelsbacher, im kleinen wider." SCHMIDLIN. Ebda., S. 107.

[101] Vgl. GOETZ (1984a). *Das Geschichtsbild Ottos von Freising*, S. 245; SCHMIDLIN (1906). *Die geschichtsphilosophische und kirchenpolitische Weltanschauung Ottos von Freising*, S. 109 u. 111.

[102] Schmidlin ist überzeugt, Otto war Angehöriger der kirchlichen Partei: „Nichts konnte also dem Gedankenkreise Ottos ferner liegen als die Neigung zum kaiserlichen Absolutismus in kirchenpolitischen Dingen." SCHMIDLIN. Ebda., S. 109. Weiter, beispielsweise, auf S. 110, analysiert Schmidlin das Widmungsschreiben Ottos an den Kaiser und sieht darin eher eine Mahnung als ein Lob.

[103] So GOETZ (1984a). *Das Geschichtsbild Ottos von Freising*, S. 245.

[104] „Für Ottos politische Haltung ist also bezeichnend, daß er vor allem die dem Königtum günstigen Momente des Vertragswerkes betont." POZOR (1937). *Die politische Haltung Ottos von Freising*, S. 44.

[105] POZOR. Ebda. betont diese Tendenz in den Werken Ottos ab S. 42.

[106] „Ottos Stellungnahme im Kirchenstreit ist offensichtlich nicht leicht zu begreifen. Vor allem die älteren Versuche, seine kirchenpolitische Parteilichkeit zu ergründen und ihn als einen Parteigänger des Papstes (Schmidlin) oder des Königs (Pozor) abzustempeln, können um so weniger befriedigen, als sie durchweg von einer Kontroverse zwischen ‚Kirche' und ‚Staat' ausgehen…" GOETZ (1984a). *Das Geschichtsbild Ottos von Freising*, S. 246; Und weiter „Der Bischof von Freising will nicht ein Verhältnis der Über- und Unterordnung von Kaiser und Papst darstellen, sondern immer wieder an das Ideal der Einheit und der Eintracht, der *concordia*, erinnern, das keiner Kompetenzabgrenzungen bedarf. Er fordert eine wirklich gemeinsame Regierung beider Gewalten in einer *civitas Dei*." GOETZ. Ebda., S: 257–258.

am besten durch seine Geschichtstheologie erkennen. Die Schlussfolgerungen in der modernen Historiografie, die entweder zur Kirche oder zum Reich neigten, begriffen nicht, wie Goetz[107] und Klinkenberg[108] verdeutlichen, das Wesentliche in Ottos politischen Anschauungen, nämlich, dass im Mittelpunkt seiner Geschichtsschreibung die *civitas permixta* als Vereinigung von *regnum* und *sacerdotium* steht. Allerdings ist Ottos Weltanschauung sicher auch durch seine politische Haltung geprägt. „Nicht ‚Kirche' und ‚Staat', sondern *regnum* und *sacerdotium* stehen sich innerhalb der einen Kirche gegenüber. Kann es also eine Parteilichkeit Ottos zugunsten von ‚Staat' oder ‚Kirche' gar nicht geben, so ist nun ebensowenig eine eindeutige Parteinahme für eine der beiden Gewalten, *regnum* und *sacerdotium* – und sie hatten alle älteren Untersuchungen eigentlich betrachten wollen – zu erwarten oder zu erkennen. Ottos Ansichten sind zu widersprüchlich (oder auch zu ausgewogen), als daß man ihn einfach einer Richtung zuordnen könnte, und so tendieren die jüngeren Forschungsmeinungen nicht zufällig und zweifellos zu Recht zu der These eines harmonischen Gleichgewichts zwischen den beiden Gewalten. […] man muß annehmen, daß der Bischof von Freising sich tatsächlich von ganz anderen Prinzipien als von einem parteipolitischen Standpunkt leiten läßt. Das Problem des Gewaltenverhältnisses, das im Ideal der Eintracht gipfelt, muß also unabhängig von dem Aspekt einer Parteinahme untersucht werden."[109] Trotzdem sollte man nicht außer Acht lassen, dass Otto den tatsächlichen Auseinanderfall der beiden Gewalten erkennt und in seinen Werken verurteilt.

Die Parteinahme moderner Historiker reflektiert dann eher die Forschungssituation der Zeit der Untersuchung als der untersuchten Zeit. So spielen die modernen Interpretationen der mittelalterlichen Zwei-Schwerter-Lehre in diesen Fällen eine wichtigere Rolle als die tatsächliche Analyse der Position Ottos hinsichtlich dieser Theorie. Als Anhänger und Verteidiger der *civitas permixta* steht für den Freisinger Bischof eine Gewaltentrennung außer Frage und daher ebenso eine bloße Parteilichkeit zugunsten der Kirche oder des Reichs. Otto

---

[107] Vgl. GOETZ. Ebda., S. 246ff.

[108] „Die Frage nach dem Sinn der Chronik Ottos von Freising ist schon oft gestellt, aber noch nie befriedigend beantwortet worden. Zwei Vorurteile standen meist im Wege. Das eine war die Meinung, mit dem Gegensatz der beiden *civitates* bei Otto müsse der Gegensatz von Staat und Kirche gemeint sein. Schuld an diesem Vorurteil war wohl eine falsche Deutung der augustinischen *civitates*. Das zweite bestand in dem voreiligen Schluß, der Onkel des Kaisers Friedrich I. habe seine Chronik im Hinblick auf das Reich geschrieben, zumal er selbst in seinem Brief an den Neffen dieses Werk dem speziellen Gebrauch des Herrschers bestimmt. Das Reich müsse also der zentrale Gegenstand der Chronik sein. Beide Meinungen jedoch sind unzutreffend." KLINKENBERG, Hans Martin (1957). Der Sinn der Chronik Ottos von Freising. In: *Aus Mittelalter und Neuzeit.* Hg. v. Josef ENGEL UND Hans Martin KLINKENBERG. Bonn: Peter Hanstein Verlag, 63–76, hier S. 63.

[109] GOETZ (1984a). *Das Geschichtsbild Ottos von Freising*, S. 248–249.

versteht die *civitas permixta* als Koexistenz beider Partien in einer *ecclesia*[110]. Laut Goetz „bejaht er [Otto] jedoch auch eine Überschneidung der Kompetenzen".[111] Somit begünstigt der Freisinger Bischof in seiner Geschichtsschreibung die Hervorhebung von Zeugnissen dieser *permixtio*; die Zeiten der *concordia* und der *unitas* schildert er idealisiert; die Momente des Zwiespalts dagegen verurteilt er.[112] Diese Elemente des politischen Gedankens von dem Freisinger Bischof treffen nicht nur auf die Darstellung der Geschichte in der *Historia de duabus civitatibus* zu, die Goetz und die anderen Autoren besonders berücksichtigt haben, sondern auch auf die Erzählung der *Gesta Friderici*, wie in einer früheren Untersuchung festgestellt werden konnte.[113]

Anhand dieser kurzen Beschreibung lassen sich die Grenzen der früheren Forschung zu Ottos politischen Vorstellungen erkennen. Indem man die Werke aus modernen Kategorien heraus zu betrachten pflegte, übersah man die dem Geschichtsschreiber wichtigeren Fragen bezüglich des politischen Szenarios seiner Zeit. Somit fanden diesbezüglich wichtige Elemente, wie die Rolle der Tugenden im politischen Denken des Freisinger Bischofs, in früheren Studien kaum Platz. Die spätere Entwicklung in der Geschichtswissenschaft durch die Vorstellungsgeschichte hat ein Umdenken der Fragen ermöglicht, die Goetz in seiner Arbeit hervorragend aufgezeigt hat. Dennoch hat er Ottos politische Ansichten nur am Rand seiner Untersuchung über das Geschichtsbild des Bischofs behandelt; die Rolle der Tugenden sowie ihr Zusammenhang mit den politischen Idealen sind weiterhin unerforscht geblieben. Jedoch weisen Goetz' Ergebnisse auf Kategorien des mittelalterlichen politischen Denkens hin, die Parallelen mit anderen Studien andeuten. *Pax* und *concordia* sind zum Beispiel konstante Themen in den Fürstenspiegeln des Mittelalters, die stets eine gute Regierung mit der Ausübung von Tugenden verbinden.[114] Die Frage, ob auch Otto in seinen Geschichtswerken die politischen Ideale mit der Tugendausübung verknüpft, sowie die Frage

---

[110] Vgl. GOETZ. Ebda., S. 250.
[111] GOETZ. Ebda., S. 250.
[112] „Nur das eine darf wieder betont werden: verletzt der Staat oder die Kirche die von Otto verlangten sittlichen Rücksichten, so wird sich Otto in beiden Fällen in die Reihe der Gegner stellen." HASHAGEN (1900). *Otto von Freising als Geschichtsphilosoph und Kirchenpolitiker*, S. 86; „Ottos Urteil wird gerade dort nicht deutlich, wo Papst und Kaiser (oder eher deren Anhänger!) einander feindlich gegenübertreten. Solchen Parteinahmen hält der Bischof seine Theorie von der gottgewollten und historisch notwendigen Erhöhung der Kirche entgegen, die er mit der Entwicklung zur *civitas permixta* verbindet: Die weltlichen Rechte und damit die Staatlichkeit der Kirche (und das schließt wiederum *sacerdotium* und *regnum* ein) sind eine zwangsläufige Folge der Konstantinischen Schenkung und der Entwicklung zum Mischstaat und daher rechtmäßig!" GOETZ (1984a). *Das Geschichtsbild Ottos von Freising*, S. 253.
[113] GRZYBOWSKI (2008). *A Proposta de um Império Ideal*.
[114] Vgl. z. B. ANTON (1968). *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*; BAGGE (1987). *The political thought of 'The king's mirror'*; GENET (2003). L'évolution du genre des Miroirs des princes en Occident au Moyen Âge; vgl. auch oben S. 20ff.

nach seinen Vorstellungen von Tugend scheinen damit berechtigt. Den ersten Versuch, diese beiden Aspekte im Denken des Freisinger Geschichtsschreibers gründlicher zu studieren, hat Sverre Bagge unternommen.

1996 veröffentlichte Bagge einen Aufsatz[115], in dem er teilweise auch Ottos politische Ideen analysiert. Diese Studie versucht, die *Gesta Friderici* durch eine typologische und analytische Untersuchung zu erfassen. Darin werden Aspekte des politischen Denkens Ottos bearbeitet, um das Werk in seiner Gesamtheit betrachten zu können. Bagge präsentiert hinsichtlich der wichtigsten Elemente in den politischen Ideen des Bischofs ähnliche Ergebnisse wie Goetz und schreibt, dass nach Ottos Sicht Eintracht und Friede die Ziele des politischen Handelns darstellen. Das Besondere an Bagges Aufsatz ist die Diskussion über das politische Denken, die er auch anhand der Tugendfrage zu erklären versucht. Er kommt aber zu dem Schluss, dass die Tugenden in den *Gesta* sich in erster Linie auf das kaiserliche Amt beziehen (public office[116]), und er reduziert die Tugend des Kaisers hauptsächlich auf die *iustitia*, indem er andeutet, Otto meine, dem Kaiser genüge die Gerechtigkeit, um die politischen Ideale der Eintracht und des Friedens zu erzielen.[117] Der *rex iustus* bildet das politische Ideal der *Gesta Friderici*, den Friedrich Barbarossa verkörpert. Die Tugend scheint aber eher eine Eigenschaft des Amtes als der Person des Kaisers selbst zu sein, meint Bagge. Diese Position wird im Folgenden infrage gestellt. Auch wenn einige Tugenden in den *Gesta* als ‚amtliche' Tugenden erscheinen und der Amtsinhaber nur durch das Amt als tugendhaft präsentiert wird – so Bagges Argument –, kann man nicht übersehen, dass für Otto, in den *Gesta* sowie in der *Historia*, der ideale Amtsinhaber zuerst ein idealer Mensch sein muss.[118] Trotzdem präsentiert Bagges Analyse hinsichtlich des typologischen Zusammenhangs der *Gesta Friderici* wichtige Erkenntnisse und rückt somit viele Fragen der älteren Forschung bezüglich des Werkes zurecht.

Neben den Untersuchungen über Ottos politische Anschauungen findet man eine Reihe von Studien, die die Herrscherdarstellung Friedrich Barbarossas behandeln. Diese beruhen zum großen Teil auf den *Gesta Friderici* des Freisinger Bischofs. Im Mittelpunkt dieser

---

[115] BAGGE (1996). *Ideas and narrative in Otto of Freising's Gesta Frederici*.
[116] BAGGE. Ebda., S. 375f..
[117] Bagge äußert diese Meinung mal deutlicher, mal zurückhaltender während des ganzen Aufsatzes. Für ihn formuliert Otto seine *Gesta* hauptsächlich mit Blick auf das Ideal des *rex iustus*, welcher in jener Zeit von Friedrich Barbarossa repräsentiert wird, nicht aber ausschließlich mit seiner Persönlichkeit verbunden steht. BAGGE. Ebda., S. 356-370 und 376-377.
[118] Wie ich zum Teil in einer früheren Untersuchung feststellen konnte. Vgl. GRZYBOWSKI (2008). *A Proposta de um Império Ideal*, S. 163-194.

Abhandlungen stehen die idealisierten Vorstellungen über den Kaiser und ihre Darstellung in Ottos Schrift. Hierbei wird dem Geschichtswerk des Bischofs große Aufmerksamkeit gewidmet, da es eine der frühesten Darstellungen Barbarossas bietet. Unter den vielen erforschten Aspekten tauchen in diesen Studien wiederholt Hinweise auf die Tugenden des Kaisers auf. Daher bieten sie einen interessanten Anhaltspunkt für die vorliegende Untersuchung. Hier werden die politischen Tugenden, die Otto in seinem Werk dem Kaiser verleiht, betrachtet und hinsichtlich der Idealdarstellung Barbarossas mit anderen Forschungsergebnissen verglichen.

Helmut Nörenberg präsentierte 1917 eine Dissertation über die Herrscherdarstellung Barbarossas in den *Gesta* Ottos von Freising. In seiner Studie folgt Nörenberg den Ansichten Ernst Bernheims, nach denen das Denken im Mittelalter gewissermaßen einem ‚Augustinischen System'[119] zuzuordnen ist. Dieses System bestimmt auch, laut Nörenberg, die Kaiserdarstellung des Freisinger Bischofs, der bemüht ist, Friedrich Barbarossa als Friedensfürst im Augustinischen Sinn zu präsentieren.[120] In seiner Behandlung der Tugenden kommt Nörenberg dann zu dem Schluss: „Sobald sich Otto in Einzelzüge seines Königs vertieft, fällt ihm vor allem die Eigenschaft auf, die sein Idealfürst haben muss: die Gerechtigkeit."[121] Somit identifiziert er die Bedeutung der Tugenden, ja sogar eine Hierarchie der Tugenden in der Darstellung des Kaisers. Einer weiteren Bedeutung der Herrschertugenden in den Vorstellungen Ottos folgt Nörenberg in seiner Studie nicht. Im Jahr 2003 veröffentliche Heinz Krieg eine Dissertation zum Thema der Herrscherdarstellung in der Stauferzeit. Dabei hat er, anders als Nörenberg, nicht nur die *Gesta Friderici*, sondern eine Auswahl historiografischer Quellen und Diplome untersucht. Folglich erhält Ottos Schrift in der Analyse keine zentrale Rolle. Denn innerhalb der staufischen Historiografie repräsentieren die *Gesta* des Freisinger Bischof nur einen Teil der überlieferten Werke. Dennoch werden einige Kaisertugenden von Ottos Darstellung präsentiert und diskutiert. Dabei geht es hauptsächlich um die Darstellung des Herrschers als eines Kriegshelden, sodass Heinz Krieg sich auf die *fortitudo*, die *strennuitas* und die *virtus* konzentriert. Hinsichtlich der Tugenden in

---

[119] „Bernheim hat an mehreren Stellen zuerst darauf aufmerksam gemacht und gezeigt, dass die mittelalterlichen Quellen von ganz bestimmten und immer wiederkehrenden Gefühlswerten und Begriffen durchzogen werden, die in ihrer Gesamtheit auf Ideen des grossen Philosophen Augustin zurückgehen." NÖRENBERG, Helmut (1917). *Die Darstellung Friedrich Barbarossas in den Gesten Ottos von Freising: mit Hinblick auf Ottos augustinische Geschichtsauffassung*, S. 1; vgl. auch BERNHEIM, Ernst (1918). *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtsschreibung: Die Zeitanschauungen*.

[120] „Aber andererseits hat er doch, wie wir sahen, Friedrich sehr oft zu Gunsten seines augustinischen Systems — als Friedensfürsten dargestellt." NÖRENBERG (1917). *Die Darstellung Friedrich Barbarossas in den Gesten Ottos von Freising*, S. 102.

[121] NÖRENBERG. Ebda., 28.

Ottos *Gesta* schließt er, dass sie sich als hauptsächlich nach außen wirkende und kriegerisch präsentieren und, dass ihre zentrale Rolle darin liege, Ottos Heldendarstellung des Kaisers zu unterstützen.[122] Krieg setzt sich demnach (nahezu erstmals) mit politischen Tugenden bei Otto auseinander, reduziert das aber auf eine kriegerische Tapferkeit. In der folgenden Untersuchung werden diese Ergebnisse anhand der Analyse der Tugendvorstellungen des Freisinger Bischofs geprüft. Indirekt hat schließlich auch Heinrich Appelt in einer Studie zur Kaiseridee Friedrich Barbarossas Fragen der Kaiserdarstellung untersucht. Appelt suchte dabei nicht in der Historiografie, sondern in den Diplomen nach Hinweise zu den idealisierten Vorstellungen des Herrschers. Unter den vielen Elementen behandelt er die Bezeichnung und Rolle von Tugenden in den Diplomen aus Friedrichs Regierungszeit. Seine Ergebnisse, die in den Erzeugnisse von Barbarossas Kanzlei den Eingang und die Ausbreitung der Tugenden in Barbarossas Herrschaft erkennen und deren Folgen analysieren, können letztlich einen interessanten Vergleich mit den Resultaten der vorliegenden Arbeit bezüglich der Darstellung von Friedrichs Tugenden liefern.

Fazit:

Der früheren Ansicht vieler Historiker, Otto einer bestimmten Parteilichkeit hinsichtlich der politischen Konflikte im 12. Jahrhundert zuzuordnen, kann nach heutigem Forschungsstand nicht mehr zugestimmt werden. Vielmehr müssen die Indizien und Tendenzen aus den Vorstellungen und Weltanschauungen Ottos heraus identifiziert werden. Diese zeigen aber entgegen den früheren Ergebnissen, dass der Bischof eine besondere politische Anschauung teilte, die aus seinem Geschichtsbild stammte, nämlich, dass das geschichtstheologisch bedingte politische Ideal die *civitas permixta* bildete, in der die Gewaltentrennung den Prinzipien von Frieden und Eintracht und besonders dem Ideal der *unitas* des westlichen Christentums entgegensteht. In Anknüpfung an Bagges Ergebnisse schließlich wird die Rolle der Tugenden in diesem politischen Ideal erkannt. Die politischen Tugenden in Ottos Geschichtsschreibung repräsentieren seine Erwartungen an ein bestimmtes

[122] „Es ist unverkennbar, daß *virtus* hier nicht im Sinne von Tugend als innerer Haltung zu verstehen ist, sondern eine nach außen wirkende, tatkräftige Tüchtigkeit bezeichnet. Die angeführten Textstellen bezeugen im übrigen den Gebrauch von *virtus* und *virtutes* im Zusammenhang mit Krieg und Kampf. Anders als etwa die *virtus imperatoria* im Brief des Kardinalpriesters Heinrich an Eberhard von Bamberg [...] ist von der *virtus* in Ottos Gestadarstellung vor allem im Sinne der kriegerischen *virtus* die Rede, und auch unter den *virtutes* sind nach Ausweis der zitierten Textstellen vorwiegend kriegerische Tugenden zu verstehen.“ KRIEG, Heinz (2003). *Herrscherdarstellung in der Stauferzeit: Friedrich Barbarossa im Spiegel seiner Urkunden und der staufischen Geschichtsschreibung*, S. 118.

politisches ebenso wie heilsgeschichtliches Ideal. Auf der Summe dieser Elemente wird die folgende Analyse aufgebaut.

Anhand dieser Kenntnisse werden auf den folgenden Seiten die Tugendvorstellungen Otto von Freisings und ihre Einordnung in dessen politische Anschauungen analysiert. Dafür werden, wie schon angekündigt, beide Geschichtswerke des Bischofs untersucht und dabei hauptsächlich jene Stellen aus den Schriften berücksichtigt, die eindeutig dem Thema der politischen bzw. Herrschertugenden zugeordnet sind. Otto spricht die Thematik der Tugenden in seinen Werken nämlich in vielerlei Zusammenhang an. Unter anderem tauchen die Tugenden an vielen Stellen auf, an denen nicht politische, sondern religiöse oder moralisch-philosophische Aspekte im Mittelpunkt seines Berichts stehen.[123] Diese Stellen werden hier nur dann berücksichtigt, wenn sie einen eindeutigen Beitrag zur Frage der politischen Tugenden anbieten.

4. Politische Tugendvorstellungen:

a) Die Tugenden und ihre Rolle im politischen Ideal Otto von Freisings:

Schon im Prolog zu den *Gesta Friderici* schreibt Otto von Freising, dass der Zweck der Geschichtsschreibung darin liegt, die Taten tapferer Männer der Nachwelt weiterzugeben, damit die Menschen durch ihre Beispiele zur Tugend angeleitet werden können.[124] Demzufolge muss die Tugend in Ottos Werken einen hohen Stellenwert besitzen und ihren Platz im Mittelpunkt seiner Geschichtsanschauungen finden. Glaubt man der Aussage des Geschichtsschreibers, so muss angenommen werden, dass die Tugendvorstellungen des Freisinger Bischofs seine Weltanschauung geprägt haben, so wie umgekehrt Ottos Weltanschauung seine Tugendvorstellungen mitbestimmt hat. Dazu trägt auch der anschließende Satz bei, in dem Otto schreibt, die tadelnswerten Taten feiger Männer sollen verschwiegen werden, oder, wenn sie doch im Werk genannt werden, sollen sie die Männer

---

[123] Vgl. z. B. OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, I, 9, S. 48, wo man die Beschreibung der Gerechtigkeit Lots findet, diese sich aber auf die Religiosität des biblischen Mannes bezieht. Weitere komplizierte Stellen sind zu finden, wenn typische politische oder militärische Tugenden in einem religiösen Szenario erscheinen, z. B. wenn die Christen *fortiter* für ihren Glauben kämpfen. *Horum diebus cum multi cives Christi ubique terrarum pro fide fortiter dimicarent, Policarpus Smirneorum episcopus et apostolorum discipulus gloriosissimo pro Domino martyrio coronatur.* OTTO. Ebda., III, 24, S. 164.

[124] *Omnium qui ante nos res gestas scripserunt haec, ut arbitror, fuit intentio virorum fortium clara facinora [facta] ob movendos hominum ad virtutem animos extollere, ignavorum vero obscura facta vel silentio subprimere vel, si ad lucem trahantur, ad terrendas eorumdem mortalium mentes promendo ponere.* OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 9.

abschrecken. Damit erfüllen sie denselben Zweck wie die Nachricht tugendhafter Ereignisse, nämlich die Leser zur Tugend leiten.[125] Diese Einleitung des Bischofs zum Thema der Geschichtsschreibung steht im engen Zusammenhang mit dem Widmungsbrief der *Historia de duabus civitabus*, an Kaiser und Kanzler gerichtet. In diesem Brief erklärt Otto von Freising dem Kanzler Rainald von Dassel, dass die Geschichtsschreibung einer *fuga et electio* unterliegt: Der Geschichtsschreiber muss in der Gesamtheit der Ereignisse jene, die der Überlieferung würdig sind, von denen, die zu verschweigen sind, unterscheiden.[126] Im Widmungsbrief stehen allerdings nicht die politischen Tugenden als Erkennungsmerkmal der würdigen Taten. Vergleicht man dennoch beide Stellen – die Einleitung der *Gesta* und den Brief an Rainald –, so kommt man zu dem Schluss, die Wahrheit leitet zu den Tugenden hin. Für Otto gilt die Wahrheit nämlich als Grundsatz der Geschichtsschreibung, während es hingegen sein Ziel ist, *ad virtutem animos extolere*. Selbst Ottos Erklärung seines Werks und die Bitte um eine neutrale Haltung gegenüber dem Bericht deuten darauf hin. Die Hervorhebung der Tugenden ist somit ein zentrales Thema in Ottos Geschichtsschreibung[127] im Einvernehmen mit seiner allgemeinen Geschichtsauffassung[128] und wird aufgrund der historischen Gattung des Werkes in der Chronik von ihm besonders betont.

In der unmittelbaren Sequenz der Einleitung der *Gesta* bestätigt sich diese Hypothese, wenn Otto in der Person des Kaisers, Friedrich Barbarossa, einen Träger dieser ihm so wichtigen Tugenden erkennt und damit sein Anliegen, eine Geschichte der Taten Friedrichs zu schreiben, begründet.[129] Der Freisinger Bischof führt aber als weiteres, spezifischeres Motiv gerade die politischen Tugenden in seine Geschichte ein, wenn er über die politische Wirkung des tugendhaften Kaisers spricht. Und nicht nur dies. Schon an dieser Stelle präsentiert er eines der Elemente, das die moderne Historiografie als charakteristisch für seine politischen Ideale identifiziert hat, nämlich die *pax* innerhalb des Christentums[130], welche als

---

[125] [...] *ob movendos hominum ad virtutem animos* [...], *ignavorum vero obscura facta vel silentio subprimere vel, si ad lucem trahantur, ad terrendas eorumdem mortalium mentes promendo ponere.* OTTO. Ebda., S. 9.
[126] *Scitis enim, quod omnis doctrina in duobus consistit, in fuga et electione.* OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, S. 4; *Sic et cronographorum facultas habet, quae purgando fugiat, quae instruendo eligat; fugit enim mendacia, eligit veritatem. Itaque non indignetur vestra discretio nec sinistre, ut dixi, imperialibus auribus interpretetur, si in historia nostra contra antecessores vel parentes suos ad observandam veritatem aliqua dicta fuerint, cum melius sit in manus incidere hominum quam tetrae fucatum superducendo colorem faciei scriptoris amittere officium.* OTTO. Ebda., S. 5.
[127] OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 9.; vgl. oben Anm. 124.
[128] Siehe oben S. 56ff.
[129] *Unde hoc tempore scribentes quodammodo iudico beatos, dum post turbulentiam preteritorum non solum pacis inaudita reluxit serenitas, sed et quod [~~quod~~] ob victoriosissimi principis virtutes tanta Romani imperii pollet auctoritas, ut et sub eius principatu gens vivens humiliter silendo conquiescat, et barbarus quique vel Grecus, extra terminos ipsius positus, auctoritatis eius pondere pressus contremiscat.* OTTO. Ebda., S. 9.
[130] Siehe oben S. 64ff., bes. ab S. 26

Folge der Tugenden des Kaisers betrachtet wird. Es scheint also, dass Otto mit diesem Satz einen Zusammenhang zwischen den politischen Tugenden – in diesem Fall den Tugenden des Kaisers – und seinem politischen Ideal – hier der *pax* – zu zeigen versucht: Aufgrund des tugendhaften Kaisers hat das Christentum wieder Frieden gefunden und es ist nur seinen Tugenden zu verdanken, dass Friedrich den Frieden wiederherstellen konnte. Später im Prolog bestätigt Otto wiederum diese Meinung, als er die *strenuitas* des Kaisers als jenes Element preist, das diese Ruhe verbreitet hat.[131]

Eine ähnliche Ruhe sieht Otto im Abendland, als vom Abt Bernhard von Clairvaux, einem Zisterzienser wie Otto, der Zweite Kreuzzug gepredigt wurde und sich die westliche Welt darauf einigte[132] – nach der Wahrnehmung des Bischofs –, das Heilige Land zu befreien. Schon damals scheint dem Geschichtsschreiber ein neues Zeitalter angebrochen zu sein, sodass er sogar meinte, seine *Historia de duabus civitatibus* müsse aufgrund der glücklicheren Verhältnisse umgeschrieben werden.[133] Der Ausgang jenes militärischen Unterfangens aber war katastrophal – eine Deutung des Geschichtsschreibers, der, wie gesehen, solche Ereignisse immer wieder im Hinblick auf seine Geschichtstheologie auslegt, wird erst in dem Exkurs über das Gute, in den *Gesta Friderici* I, 66 präsentiert –, und im Prolog schreibt Otto darüber, es sei ein Zeichen der *mutabilitas rerum* gewesen, dass jene Ruhe und Freude enden sollten.[134] Nicht nur die *mutabilitas* erscheint als Grund für das Scheitern der Expedition; auch die Tugenden bzw. deren Mangel spielten dabei eine Rolle. Dies wird erkannt, wenn den letzten Satz des Abschnitts betrachtet wird. Darin deutet Otto, dass ein beständiger Friede[135] *in Romano orbe* nur dann zu erwarten sei, wenn ein *strennuissimus princeps* regiert. *Strenuitas* erscheint hier als politische Tugend des Herrschers, denn sie ist Voraussetzung der *firma quies*. Die *strennuitas* sorgt im Reich für glückliche Tage, indem sie in Verbindung mit der Figur des Idealherrschers auftritt. Dieser ist wiederum durch die politischen Tugenden kennzeichnet. In diesem Zusammenhang erkennt Otto in der *strennuitas* den Charakter einer politischen Tugend, denn sie trägt zum Ideal bei. Es sollte aber bemerkt werden, dass *strennuitas* nicht immer in dieser Hinsicht angesprochen wird und deswegen nicht allgemein

---

[131] *dum firma quies* [...] *sub strennuissimo principe in Romano orbe expectatur*. OTTO. Ebda., S. 10.
[132] *totam pene Hesperiam afflasset…* OTTO. Ebda., S. 10.
[133] *pro pacis iocunditate, quae [que] orbi momentanee tunc arriserat, stilum vertere cogitaram…* OTTO. Ebda., S. 10.
[134] *quae orbi momentanee tunc arriserat* [...] *si tamen rebus caducis aliqua fides adhibenda est* OTTO. Ebda., S. 10.
[135] *firma quies…* OTTO. Ebda., S. 10.

als politische Tugend in Ottos Vorstellungen gilt. Der Bischof liefert auch Beispiele, in denen sie sogar in Verbindung mit dem Gegenideal erscheint und dann eher zum Laster wird.[136]

Wie erwartet, figuriert in den *Gesta Friderici* die Person des auftraggebenden Kaisers als politisch-geschichtliches Ideal. Dies erkennt man besonders an den Stellen, an denen Otto über die Tugenden Friedrichs schreibt. Die glücklicheren Tage sind schließlich die Tage seit Beginn der Regierung Barbarossas und das Reich gewinnt, wie Otto explizit betont, gerade wegen der Tugenden des Kaisers an Geltung.[137] Konkret spricht Otto später noch im Prolog von den Tugenden des Kaisers und sieht in ihnen einen Grund für die Schaffung seines Werkes. Angesichts der Geschichten aller anderen Könige und Kaiser, die wegen ihrer tugendhaften Taten in der früheren Geschichtsschreibung ihren Platz gefunden haben, glaubt Otto, dass über Friedrichs Taten um so mehr berichtet werden solle, da er Barbarossas Tugenden im Vergleich zu denen seiner Vorgänger wie Edelsteine auf Gold[138] empfindet.[139] Diese Argumentation des Geschichtsschreibers weist direkt auf den Text der Chronik hin und erlaubt die Vermutung, dass Otto diese Vorstellung über die Rolle der Tugenden in der Geschichtsschreibung und in den politischen Handlungen als allgemeingültig versteht und in seinen beiden Werken benutzt. Somit wird der Vorwurf zurückgewiesen, Otto habe mit den *Gesta Friderici* nichts weiter als eine artifizielle Hofgeschichte oder ein vom Hof bestimmtes panegyrisches Werk geringeren historiografischen Wertes geschrieben, wie besonders die frühere Forschung, aus dem 19. bis Mitte des 20. Jahrhunderts, angedeutet hat.[140] Sicher ist Ottos Anliegen in diesem Abschnitt, den Charakter des Kaisers zu loben, wie in der

[136] Otto schreibt z. B. über Tacitus und Justin: *Itaque ambo isti, quamvis ab eo multa strennue acta malitiose celaverint, magno tamen illi duci Moysi nostro testimonium prebuere inviti.* OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, I, 18, S. 53. Man erkennt hier die Verbindung von *strennuitas* und dem Urteil des Geschichtsschreibers, wenn auch kein politischer Sinn angedeutet wird. Politisch erscheint dagegen das Urteil über Robert Guiscard und die Normannen, das ähnlich die Verbindung zwischen *strennuitas* und dem tadelnswerten Verhalten dieses Volks präsentiert: *Ea tempestate Nortmannorum gens inquietissima Roberto Giscardo duce, humilis conditionis viro, sed strennuissimo, Apuliam irrupit multisque malis, fraude et vi incolas terrae afflixit.* OTTO. Ebda., VI, 33, S. 301.

[137] Siehe oben Anm. 127. An dieser Stelle betone ich nochmals den Zusammenhang zwischen dem Frieden, den glücklichen Zeiten und den Tugenden des siegreichen Kaisers, denn es sind drei grundlegende Elemente der Vorstellungen des Freisinger Bischofs zu erkennen: die Geschichtstheologie, wenn Otto über glücklichere Zeiten schreibt; die politischen Ideale, wenn von Frieden die Rede ist; und die Tugenden, die hier als bindendes Thema beider vorher genannten Aspekte stehen.

[138] [...] *dignissimum putavi priorum virtutibus tuas sicut auro gemmam superponere.* OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 11–12.

[139] *Cum igitur rebus in melius mutatis post tempus flendi tempus ridendi, post tempus belli tempus pacis modo advenerit, indignum ratus sum, augustorum clarissime Friderice, caeterorum regum seu imperatorum gestis enumeratis tua silentio subprimere…* OTTO. Ebda., S. 11.

[140] Vgl. z. B. die Position von BERNHEIM (1885). *Der Charakter Ottos von Freising und seiner Werke*; FELLNER (1934). *The "Two Cities" of Otto of Freising and Its Influence on the Catholic Philosophy of History*; HASHAGEN (1900). *Otto von Freising als Geschichtsphilosoph und Kirchenpolitiker*; POZOR (1937). *Die politische Haltung Ottos von Freising*; SCHMIDLIN (1906). *Die geschichtsphilosophische und kirchenpolitische Weltanschauung Ottos von Freising*.

Darstellung der Tugenden Friedrichs und seine Begünstigung durch die Fortuna zu erkennen ist.[141] Zentrales Thema sind hier die Tugenden. Otto beschreibt den Kaiser als „so maßvoll im Glück, so tapfer in Widrigkeiten, so gerecht im Gericht, so klug und scharfsinnig in Streitfragen“[142] und präsentiert damit schon seine Ideale bezüglich der politischen Tugenden. Aufgrund dieser Tugenden also regiert Friedrich so glückliche Tage und nähert sich dem politischen Ideal des Bischofs an. Die erwähnte Fortuna spielt in den Vorstellungen des Freisinger Geschichtsschreibers dabei nur eine Funktion zweites Ranges; sie ist eher Ergebnis als Ursache der vielen Erfolge Barbarossas. Dies lässt sich erkennen, indem Otto zuerst die Tugenden Barbarossas erwähnt und diese als Grundlage der vielen Erfolge des Kaises betrachtet. Als Folge, weil der Kaiser alle Tugenden besitzt, hat sich die *fortuna* von ihm, als einer der Einzugen unter den Kaisern, nie abgewandt. Dies deutet auf eine göttliche Begünstigung hin und stellt die Person des Staufers in den Mittelpunkt des heilsgeschichtlichen Plans, wie ihn Otto sich vorstellt. Die Tugenden sind aber auch vor allem politische Tugenden, deren Zweck, wie Otto schreibt, der „gemeine(n) Nutzen des gesamten Erdkreises“[143] ist – besonders deswegen, weil sie nach Ottos Auffassung von Gott verliehen worden sind.[144]

Dass die Tugenden für den Erfolg in der Politik – und auch in anderen Bereichen des Lebens – verantwortlich sind, bezeugen die Stellen, an denen Otto von Freising über die Erfolge der Feinde des Reiches spricht – ein weiterer Beweis auch dafür, dass Ottos Tugendlehre weit über die einfache Lobpreisung Barbarossas hinausgeht. Wenn der Bischof über die Normannen und die Errichtung ihres Königreichs in Sizilien berichtet – ein problematisches Thema während der ganzen ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts im Reich –, erklärt er den politischen Aufstieg der Normannen und die Vernichtung der „Langobarden“ anhand seiner Tugendvorstellungen. Diese Feinde des Reichs, obwohl aus keiner besonderen

---

[141] *Inter omnes enim Romanorum principes tibi pene soli hoc reservatum est privilegium, ut, quamvis a prima adolescentia bellicis desudasse cognoscaris officiis, obscenum tibi nondum vultum fortuna verterit.* OTTO VON FREISING. Gesta Frid. (MGH SS. rer. Germ. 46) (wie Anm. 16) S. 11; zur *Fortuna* als Element der Geschichtsschreibung Otto von Freisings siehe Elisabeth MÉGIER, Fortuna als Kategorie der Geschichtsdeutung im 12. Jahrhundert am Beispiel Odericus' Vitalis und Otto von Freisings, in: Christliche Weltgeschichte im 12. Jahrhundert Themen, Variationen und Kontraste. Untersuchungen zu Hugo von Fleury Ordericus Vitalis und Otto von Freising, hg. von Peter DINZELBACHER (2010) S. 203–226..

[142] OTTO VON FREISING (1965a). Chronica Ottonis Frisingensis episcopi: Eiusque abreviatoris Radewici. In: *Die Taten Friedrichs oder richtiger Cronica.* Hg. v. Franz-Josef SCHMALE. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften (FSGA-A, 17), 82–715, hier S. 119; [...] *temperans in prosperis, fortis in adversis, iustus in iudiciis, prudens et acutus in causis esse cognosceris.*… OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 11.

[143] OTTO (1965a). Chronica Ottonis Frisingensis episcopi, 119; [...] *ob universale totius orbis emolumentum.*… OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S: 11–12.

[144] [...] *tamquam divinitus inspirata et a Deo tibi* [...]*concessa fuisse videantur.* OTTO. Ebda., S. 11–12.

oder ausgezeichneten Sippe stammend – Otto spricht eher von einem mittelmäßigen Geschlecht[145] –, haben Süditalien dank ihrer Tugend (Tapferkeit) und (militärischen) Kunst[146], aber auch List[147], und mithilfe der Feigheit[148] und der Untätigkeit[149] des lombardischen Volkes erobert. Zwei wichtige Elemente der Tugendvorstellung Ottos erscheinen in diesem Abschnitt. Als Erstes sieht man erneut den Zusammenhang zwischen politischem und militärischem Erfolg und der Ausübung von Tugenden – in diesem Fall die *virtus*, die neben *dolus* und *arte* gestellt wird. Es scheint, dass der Freisinger Bischof mit dieser Schilderung der Eroberung Süditaliens zu zeigen versucht, dass, mehr als der angeborener Charakter des Individuums, die Tugenden eine geistige Disposition darstellen und besonders hinsichtlich der Politik – und darunter auch in der Kriegsführung – durch tatsächliche Handlungen zum Vorschein kommen. Die Präsenz der Tugenden in solchen Situationen garantiert quasi den Erfolg, selbst wenn die beschriebenen Personen dem christlichen Ideal einer einheitlichen *civitas permixta* entsprechen – die Normannen in Sizilien repräsentieren eher das Gegenteil[150]. Es sollte dabei aber nicht vergessen werden, dass für Otto das ganze historische Geschehen von Gottes Heilsplan bestimmt wird. Die Gegenbeispiele tragen in dieser Hinsicht ebenso dazu bei wie die Ideale. Die Vorstellungen von Tugendausübung, Heilsgeschehen und Geschichtserzählung hängen in Ottos Denken folglich eng zusammen.

So erklärt es sich auch, weshalb ungläubige Herrscher in der historischen Darstellung des Freisinger Geschichtsschreibers politische Erfolge erzielen konnten und sogar über die Bürger der *civitas dei* regieren.[151] Als politisches Ideal existiert Tugend auch außerhalb der

---

[145] *Robertus iste ex mediocri stirpe in Nortmannia…* OTTO. Ebda., S: 14.
[146] *Et ne multis detinear, virtute, dolo, arte* [...] *Campaniae, Apuliae, Calabriae, Siciliae ad ultimum possessor inventus est.* OTTO. Ebda., S. 15;Vgl. auf Deutsch OTTO (1965a). Chronica Ottonis Frisingensis episcopi, S. 127.
[147] *Dolus* ist eigentlich eine schwer zu bestimmende Eigenschaft im Kampf. Sie erscheint manchmal positiv, wie an dieser Stelle, wenn sie zur Eroberung beiträgt, oder wie in anderen Situationen, wo der ‚*dolosus*' in der Gunst des Geschichtsschreibers steht. Es gibt aber auch Kritik an dieser Eigenschaft, besonders dann wenn sie gegen das Ideal des Bischofs angewendet wird. Vgl. dazu OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, I, 20, S. 33, wo mit *dolus* gegen Herzog Friedrich II. gehandelt wird; auch in OTTO. Ebda., II, 31, S. 139, wo über die List der Römer gegen Friedrich Barbarossa berichtet wird. An der o. g. Stelle erscheint *dolus* unter den Tugenden, die Otto in Robert Guiscard erkennt. Möglicherweise weist diese Anmerkung Ottos schon in der ersten Präsentation der Normannen in seinem Text – dass sie nicht nur mit Tugend, sondern auch mit Lastern Süditalien erobert haben –, auf die spätere Entwicklung der Anwesenheit der Normannen in Sizilien hin, die in den Augen des Freisinger Bischof widerrechtlich ist. Vgl. dazu OTTO. Ebda., II, 49.
[148] [...] *ignavi populi…* OTTO. Ebda., S. 15.
[149] [...] *inertis plebis* [...] *ac gentis inertia…* OTTO. Ebda., S. 14.
[150] OTTO. Ebda., II, 59, S. 157. Otto nennt die Normanen Roger (II.) und Wilhelm in diesem Kapitel wiederholt Tyrannen. Vgl. auch Pozors Behauptung „Tyranni, bei Otto ein Begriff, der stets das Unrechtmäßige einer Herrschaft bezeichnen will." POZOR (1937). *Die politische Haltung Ottos von Freising,* S. 27.
[151] Darüber werden mehrere Beispiele in der *Historia de duabus civitatibus* erwähnt. OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus.

christlichen Welt, etwa bei den Römern, wovon später die Rede sein wird[152], nicht aber außerhalb des heilsgeschichtlichen Plans Gottes, denn die Tugend hat ihren Ursprung in Gott selbst, wie Otto noch im Prolog zur *Gesta Friderici* andeutet.[153] Tugenden sind aber auch ein Zeichen politischer Legitimität eines Herrschers, wie der Geschichtsschreiber im Falle des Normannenreiches deutlich macht. Denn in Ottos Sicht waren die Eroberungen Robert Guiscards legitim, solange dieser und sein Bruder, die um Süditalien gegen die „Langobarden" gekämpft hatten, sich als Graf und Herzog in der Region niederließen und in der politischen Struktur des Reichs die „Langobarden" ersetzten. Die Schilderung der folgenden Generation – Bohemund und Roger II. – zeigt aber, wie die Tugenden einen wichtigen Faktor in der Geschichtsdeutung Ottos bilden, denn während Bohemund weiter nach Osten zieht und dort viele Proben seiner *fortitudo* liefert[154], bleibt Roger in Sizilien und wird dort zum Usurpator.[155] Die Bezeichnung von Rogers Anmaßung des Königstitels als Usurpation steht im engen Zusammenhang mit den Reichs- und Herrschaftsvorstellungen des Freisinger Bischofs. Der Normannenkönig erhebt mit seinem königlichen Titel Anspruch auf Teile Italiens (Kampanien und Apulien), die Otto als Reichsbesitz betrachtet. In dieser Hinsicht usurpiert Roger diese Regionen und ernennt sich zum König über sie, ein nach Ottos Vorstellungen widerrechtliches Verfahren. Darüber hinaus sollte nicht übersehen werden, dass der Normannenkönig seine Krone dem Schismatiker Anaklet II. zu verdanken hatte und dass er später die Bestätigung seiner Königswürde von Papst Innozenz II. erpresste. Roger II. ist dadurch ein Tyrann[156] und somit auch ein unrechtmäßiger Herrscher. So ist es dann nicht

---

[152] Vgl. unten S. 108ff.

[153] OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, I, Prol, S. 11, vgl. oben Anm. 144.

[154] *Huius filius, qui multa postmodum tam in Grecia quam in caeteris orientis partibus fortia et gloriosa gessit opera, Boimundus fuit.* OTTO. Ebda., S. 15.

[155] *Fratris vero sui Rogerii Rogerius, qui postmodum regium nomen usurpavit, natus erat, huius, qui inpresentiarum est, Willehelmi pater.* OTTO. Ebda., S. 15.

[156] Vgl. *Preterea totus pene populus in civitatibus oppidisque manens, eo quod iam diu Gwilhelmi huius patrisque sui Rogerii tyrannide premeretur, tamquam de iugo tam gravi liberari optans, illis adherebat.* [...] *Ipse vero, quamvis Gwilhelmum odiret, nolens tamen imperii sui limites tyrannica Rogerii rabie usurpatos ab exteris eripi, expeditionem illo iurari fecit.* OTTO. Ebda., S. 157. Eine kurze Zusammenfassung zur Figur des *rex tyrannus* mit Hinweisen auf die Problematik Rogers II. liefert Jacques Le Goff in einem Aufsatz zum Typus des Königs im Mittelalter. LE GOFF, Jacques (2004). Le Roi dans l'Occident Médieval: Caractères Originaux. In: *Héros du Moyen Âge, le saint et le roi*. Paris: Gallimard (Quarto), 1075–1119, hier S. 1095. Das Bild einer tyrannischen Herrschaft im Mittelalter begründete sich in erster Linie auf Isidors Etymologien. *Iam postea in usum accidit tyrannos vocari pessimos atque inprobos reges, luxuriosae dominationis cupiditatem et crudelissimam dominationem in populis exercentes.* ISIDORUS (1993). Originum seu etymologiarum libri XX, IX, 3, xx, S. 768.

erstaunlich, dass Otto von Freising keine Tugend, sondern Laster in ihm erkennt, wie Otto später in der Darstellung deutlich macht.[157]

Fazit:

Die Tugenden bilden also ein zentrales Thema in der Geschichtsschreibung Ottos von Freising und einen wichtigen Bestandteil seiner Geschichtsauffassung. Sie stellen einerseits einen Maßstab für die Inhalte von Ottos Werken auf, denn, wie der Bischof schreibt, seine Aufgabe als Geschichtsschreiber bestehe darin, die Taten tugendhafter Männer zu schildern.[158] Andererseits aber erscheinen die Tugenden in den Schriften Ottos, besonders in den *Gesta Friderici*, als Ausdruck seiner politischen Erwartungen an den idealisierten Herrscher, welcher in der Lage ist, die politischen Ideale des Bischofs, *pax* und *concordia*[159], zu erfüllen. Schließlich sind Ottos Tugendvorstellungen kein einfacher Ausdruck seiner Verpflichtung gegenüber seinem Auftraggeber, sondern eine aus der Weltanschauung des Bischofs entstandene Kategorie, deren Aufgabe in der Geschichtsschreibung weitaus größer ist – sowohl in politischer als auch in geschichtsphilosophischer Hinsicht –, als nur Friedrich zu loben.

b) Laster – die Gegenbeispiele in den Gesta Friderici:

Die Erscheinung Rogers II. von Sizilien als Usurpator in der Geschichte stellt das zweite Element Ottos Tugendvorstellungen dar, die in diesem Abschnitt angesprochen wurden, nämlich die Laster. Diese stehen im Einvernehmen mit den Anmerkungen des Geschichtsschreibers im Prolog zum Werk, in dem er dieses Beispiel des ‚Gegenideals' in den Mittelpunkt seiner Erzählung stellt und somit darauf verweist, worauf der rechtmäßige, ja der ideale Herrscher verzichten soll. Roger II. spielt hier die Rolle des Gegenideals *par excellence*, denn als Usurpator ist seine Regierung von vornherein widerrechtlich. Noch dazu ist er ein schlechter Herrscher, denn als Tyrannei versteht man nicht nur die Widerrechtlichkeit der Herrschaft, sondern vielmehr, wie schon Isidor von Sevilla deutete, eine grausame, durch Laster gekennzeichnete Herrschaft.[160] Der Gegensatz zu den

---

[157] Z. B. OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, II, 49; Die Misshandlungen Rogers II. werden auch als einer der Gründe für den Italienzug Friedrich Barbarossas angegeben. OTTO. Ebda., II, 7, S. 108.
[158] OTTO. Ebda., 9; vgl. oben S. 73, bes. Anm. 124.
[159] Vgl. oben S. 64ff.
[160] *Iam postea in usum accidit tyrannos vocari pessimos atque inprobos reges, luxuriosae dominationis cupiditatem et crudelissimam dominationem in populis exercentes.* ISIDORUS (1993). Originum seu etymologiarum libri XX, IX, 3, xx, S. 768.

(politischen) Tugenden bilden die Laster. Das bedeutet, dass die Laster (auch im politischen Sinn ohne Einschränkung) für das Allgemeinwohl – das hier auf die abendländische christliche Welt bezogen verstanden werden soll – immer schädlich sind und dadurch gegen die politische Ideale von *pax* und *concordia* verstoßen. Die Laster der „Langobarden" werden aber genauso kritisiert wie die des Usurpators. Otto sieht nämlich in den Lastern sowohl des Volks als auch des Herrschers die Quelle aller Übel jenes Landes. Er deutet dies indirekt an, wenn er über die Trägheit und Feigheit der Langobarden schreibt[161] und daran gewissermaßen die Gründe für den Erfolg der Normannen in der Eroberung Süditaliens erkennt. Die Folgen der normannischen Präsenz und das Königtum in Sizilien repräsentieren in gewissem Sinn eine Herausforderung an die politischen Ansprüche des Reichs, welche Otto mehrfach kritisiert.[162] Folglich muss nach der Meinung des Freisinger Bischofs nicht nur der Herrscher, sondern auch das Volk seine Tugenden üben. Wie dies aber im Zusammenhang mit den Tugenden des Herrschers steht, deutet Otto erst später in den *Gesta Friderici* an, wenn nämlich Friedrich Barbarossa die Bischöfe von Brixen und Trient für die vom Kriegsheer verursachten Missbräuche entschädigt.[163] Otto betrachtet diese Handlung als wichtige Aufgabe des Herrschers. Er soll als Vermittler zwischen Gott und dem Volk wirken und sich dadurch Gottes Gunst verdienen.[164] In diesem Zusammenhang scheinen Frömmigkeitsvorstellungen eine zentrale Rolle zu spielen. Diese lassen sich mit dem Thema der religiösen Tugenden verbinden, die an dieser Stelle subjektiv erahnt werden können. Den Hinweis auf ideale Frömmigkeitsbilder in Verbindung mit politischen Erwartungen deutet letztlich Ottos unteilbares Verständnis der Tugenden. Schon im Prolog werden Angaben in dieser Richtung präsentiert, denn das Volk unter Friedrichs Herrschaft zeigt sich demütig[165], also tugendhaft. Demut erscheint im Mittelalter als eine der wichtigsten Tugenden des

---

[161] *Quam dum a Longobardis possessam inertis plebis inhabitatione tamquam industriae [industrie] defensionis vacuam inveniret,* [...] *ac gentis inertia* [...] *ignavi populi victor existens Campaniae, Apuliae, Calabriae, Siciliae ad ultimum possessor* [Robert] *inventus est. Reliquit autem Rogerio fratri ex parte sui comitatum Siciliae tenendum, ipse vero ducatum Apuliae cum Calabria sibi retinuit.* OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 14–15.

[162] Vgl. z. B. oben S. 79f., Anm. 155, 156 u. 157.

[163] OTTO. Ebda., II, 11, S. 113.

[164] *et sic non modicam coadunatam pecuniam per quosdam religiosos viros duobus episcopis, Tridentino scilicet et Brixinorensi, remittendam ac per singula sanctorum loca, quae dampnum passa fuerant, dividendam statuit, pulchre communi utilitati consulens, pulchre rectoris officium implens, ut maxima adorsurus negotia ante omnia rectorem et plasmatorem omnium, sine quo nichil bene inchoatur, nichil prospere consummatur, placandum eiusque offensam a populo suo avertendam intenderet.* OTTO. Ebda., S: 113; vgl. dazu auch OTTO (1965a). Chronica Ottonis Frisingensis episcopi, S. 303, Anm. 82.

[165] [...] *ut et sub eius principatu gens vivens humiliter silendo conquiescat…* OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S: 9.

Christen. [166] Sie bildet bis zum 12. Jahrhundert die Grundlage der Diskurse über Tugenden. Für Otto verleihen Friedrichs Tugenden ihm eine dermaßen große Autorität, dass das ganze Volk sich ihm als Zeichen seiner Demut friedlich unterwirft. Die kaiserlichen Tugenden fördern in diesem Sinn die Tugendausübung des Volks in Form der *humilitas*.

Wenn das Gegenbeispiel aber eine ‚erzieherische' Funktion in der Geschichtsschreibung hat[167], dann ist es auch begründet, einen Blick auf die Laster der Kaiser zu werfen, die in einer Vielzahl in Ottos Bericht vorhanden sind. Denn Otto steht mit seinen *Gesta Friderici* vor einer Herausforderung. Er hat vor, eine Geschichte zum Lob der Taten des neuen Kaisers zu schreiben, dessen Herrschaftsantritt historisch gedeutet werden muss. Mehr als seine Chronik sind die *Gesta* ein politisches Werk, dessen zentrales Thema den Machtwechsel im Reich des beginnenden 12. Jahrhunderts darstellt. Diesen Machtwechsel deutet Otto anhand seiner politischen Ideale und besonders der daraus stammenden politischen Tugenden. Der Bischof fängt damit schon in dem Bericht über die Regierungszeit Heinrichs IV. an.

Denn die sächsischen Aufstände in der Regierungszeit Heinrichs IV., ein Verstoß gegen Ottos Idealvorstellungen von Frieden und Eintracht, haben ihren Ursprung nicht in der Unbeständigkeit (*instabilitas*) jenes Volkes, wie Otto in der Chronik andeutet[168], sondern in den Lastern des Kaisers. Bemerkenswert weist hier die *instabilitas* auf die Idee der *mutationes rerum* hin, die die Deutung der Ereignisse in der *Historia de duabus civitatibus* dominiert. In den *Gesta Frideirici* aber gibt Otto ihnen eine andere Begründung für die interne Krise im Reich. Nach dem Bericht des Freisinger Bischofs war Heinrich IV. an den gegen ihn gerichteten Aufständen der Sachsen selbst schuld. Denn als er noch jung war, habe er gesagt, „er wundere sich, dass man im ganzen Reich keine ehrgeizige Aufsässigkeit finde, an der er seine Kräfte [*vires*[169]] erproben könne, und das bewertete er nicht als Tugend, sondern als

---

[166] Vgl. BEJCZY (2011). *The cardinal virtues in the Middle Ages*, S. 70ff.. Typischerweise ist sie eine religiöse Tugend. Dennoch kann man ihr ein politisches Element in diesem Fall zuweisen, da ihr Friede und Eintracht im Reich zu verdanken sind.

[167] [...] *ob movendos hominum ad virtutem animos* OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 9.

[168] Vgl. *Haec [Nortmannos], ut dixi, occidentale regnum, sicut Saxones, qui et ipsi instabiles, sed feroces sunt, Orientale semper infestabant.* OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, VI, 5, S. 267.

[169] *Vis* könnte hier sowohl als persönliche Kräfte als auch Macht verstanden werden. Hinsichtlich der politischen Bedeutung dieses Ereignisses würde ich mich gegen die Übersetzung von Adolf Schmidt für Macht entscheiden, denn kurz davor hatte Otto über die Demut des Volkes geschrieben, sodass man davon ausgehen kann, Heinrich sah keinen Aufstand in seinem Reich und dachte, es liege in der Feigheit und nicht in der Demut des Volkes.

Feigheit."[170] Diese Äußerung gilt für den Freisinger Geschichtsschreiber als Ursache des Unheils im Reich. Und sie zeigt den Mutwillen des Kaisers gegenüber den Sachsen.

Um Ottos Geschichtsdeutung richtig zu verstehen, müssen die ethisch-politischen Konzepte analysiert werden, die hier zu sehen sind. Der Bischof von Freising präsentiert in seinem Bericht zwei unterschiedliche Kontexte: Auf der einen Seite steht sein politisches Ideal, die *pax*; andererseits wird das Gegenideal dargestellt, also Konflikt und Krieg. Das Idealmuster assoziiert der Geschichtsschreiber mit den Tugenden, die erneut ihren politischen Charakter zeigen, auch wenn hier von Demut die Rede ist. Otto versucht zu zeigen, dass der Friede im Reich das Ergebnis der *humilitas*[171], der Tugend des Volkes war. Für Otto heißt es also, dass die moralischen Tugenden auf das Politische zurückwirken, indem das moralidealistische Verhalten des Volks auf das politische Ideal hinstrebte. Das dem gegenüberstehende Gegenbeispiel liefern die Laster des jungen Kaisers, der durch seine *superbia* und seine *lascivia*[172] das sächsische Volk zum Aufstand brachte. Es sollten hier aber nicht Laster und Krieg zusammengestellt werden, denn dies tut Otto nicht. Obwohl im Allgemeinen als Übel gesehen[173], können Kriege nach Vorstellung des Bischofs gerechtfertigt werden, wenn sie das politische bzw. heilsgeschichtliche Ideal erzielen.[174] Die Distanzierung Heinrichs IV. von den Tugendidealen in Ottos Geschichtsdeutung bedeutet gleichzeitig eine Distanzierung vom politischen Ideal des Bischofs. Denn dadurch, dass Heinrich IV. sich hochmütig zeigt, stürzt das Reich in eine tiefe Krise und verfehlt somit die Ideale von Frieden und Eintracht, die Ottos politische Ansichten prägen. Man könnte das allerdings natürlich auch so deuten, dass Otto sein Tugendideal nutzt, um Heinrich IV. ins Unrecht zu setzen. Für die Frage nach seinem Ideal bleibt das jedoch unterheblich und würde sogar im Gegenteil andeuten, dass er dasselbe Ideal auch bei seinen Lesern voraussetzt. Es ist aber auch zu

---

[170] OTTO (1965a). Chronica Ottonis Frisingensis episcopi, S. 127; *fertur se mirari nullum per totum imperii ambitum inveniri, in quo vires suas exercere posset, idque non virtuti, sed ignaviae deputabat.* OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 15.

[171] *Dum enim predictus princeps in iuvenili adhuc positus aetate, toto regno silente dominiumque suum humiliter portante…* OTTO. Ebda., S. 15.

[172] *Occasio tamen huius rebellionis non tantum ex predictae gentis instabilitate, sed ex principis lascivia ortum sumpserat.* OTTO. Ebda., S. 15. *Superbia* wird in dieser Textpassage zwar nicht explizit erwähnt, man kann sie aber aus der Handlungsweise Heinrichs IV. schließen, denn seine Folgerung, dass das Volk Feigling war deutet darauf hin. Otto stellt ja die *humilitas* des Volkes der Handlung des Kaisers gegenüber.

[173] Man erfährt dies z. B. im Prolog der *Gesta Friderici*, wenn Otto die friedlichen Zeiten als glücklich bezeichnet. *Unde hoc tempore scribentes quodammodo iudico beatos, dum post turbulentiam preteritorum non solum pacis inaudita reluxit serenitas* OTTO. Ebda., S. 9.

[174] Z. B. Ottos Position über den Zweiten Kreuzzug. Er sieht in diesem kriegerischen Unterfangen nämlich etwas Gutes. *Igitur non solum ex Romano imperio, sed etiam ex vicinis regnis, id est occidentali Francia, Anglia, Pannonia, innumeris populis ac nationibus hac expeditionis fama ad sumendam crucem commotis, repente sic totus pene occidens siluit, ut non solum bella movere, sed et arma quempiam in publico portare nefas haberetur.* OTTO. Ebda., S. 63.

betonen, dass jenes, was Otto von Freising unter politischer Tugend versteht, weitergeht als Ciceros klassische Definition der *virtutes principales* oder *virtutes cardinales*, wie Ambrosius sie dem Mittelalter überliefert hat.[175] Wie das Beispiel Heinrichs IV. gezeigt hat, assoziiert Otto auch andere Tugenden (in diesem Fall die vom Kaiser erwartete *humilitas*) mit dem politischen Erfolg und seinem Ideal einer guten Regierung, Tugenden, die zu Ciceros und Ambrosius Schema nicht gehören. Die fehlende *humilitas* des Kaisers hat schließlich das Unheil verursacht. Der Einfluss der *lascivia* Heinrichs auf die politischen Ereignisse seiner Zeit verweist quasi auf die grundlegende Rolle der Tugenden in den politischen Anschauungen des Bischofs.

Dieser Zusammenhang wird aber erst durch die darauffolgende Textpassage klarer. Otto versucht nämlich den Sinn dieser Ereignisse zu deuten und daraus eine Lehre zu ziehen. Der Chronist schreibt: „Daraus mögen die auf dem höchsten Gipfel stehenden Fürsten der Welt[176] lernen, sich den Allerhöchsten, ihren Schöpfer, vor Augen haltend, Maß zu bewahren, damit sie sich nach Cicero desto bescheidener [bzw. maßvoller – *moderantia*][177] benehmen, je höher sie stehen.“[178] Der Kaiser[179] soll sich demnach an Gott ausrichten, um eine gute, auf der Grundlage der (politischen) Tugenden – im Text geht es um *moderantia*, eine der *virtutes principales* – beruhende und erfolgreiche Herrschaft ausüben zu können. Dieses Konzept birgt in sich zwei Dimensionen der politischen Auffassung und Weltanschauung Ottos von Freising: Einerseits zeigt das Beispiel Christi, dass der Allerhöchste in Demut auf diese Welt kam[180] und (als Erlöser) Diener der ganzen Menschheit wurde.[181] Dies deutet darauf hin, dass

---

[175] Zur Überlieferung von Ciceros *virtutes principales* im Mittelalter siehe BEJCZY (2011). *The cardinal virtues in the Middle Ages*, hier besonders das erste Kapitel. Die *virtutes cardinales* sind, mit wenigen Abweichungen, *prudentia (sapientia)*, *iustitia*, *fortitudo* und *temperantia*.

[176] Auf Latein heißt es „*principes orbis*“, was auch mit ‚Kaiser‘ zu übersetzen wäre. OTTO (1965a). Chronica Ottonis Frisingensis episcopi, S. 127, Anm. 21. Im Zusammenhang mit dem Text halte ich dies für angebrachter. Otto setzt sich im ganzen Kapitel mit der Person des Kaisers auseinander und für ihn scheint es nur einen weltlichen Fürsten „*in summo positi*“ zu geben, nämlich den Römischen Kaiser.

[177] Zur *moderatio* vgl. unten S. 138ff.

[178] OTTO. Ebda., S. 127–129; *Discant ergo principes orbis in summo positi omnium summum creatorem suum pre mente habendo moderantiam servare, ut iuxta Ciceronem, quanto maiores sunt, tanto se gerant summissius.* OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 15–16.

[179] Siehe oben Anm. 176.

[180] Die Demütigung Christi erscheint als Thema schon in Paulus‘ biblischen Schriften und wird im Mittelalter besonders unter den Mönchen verbreitet. *hoc enim sentite in vobis quod et in Christo Iesu qui cum in forma Dei esset non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo sed semet ipsum exinanivit formam servi accipiens in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo humiliavit semet ipsum factus oboediens usque ad mortem mortem autem crucis* (Phil 2, 5-8) *Biblia sacra: Iuxta Vulgatam versionem* (2007b), S. 1817. Vgl. auch FRANK, Karl Suso (1993). *Geschichte des christlichen Mönchtums*.

[181] *nam et Filius hominis non venit ut ministraretur ei sed ut ministraret et daret animam suam redemptionem pro multis* (Mc 10, 45) (2007b). *Biblia sacra*, S. 1593; *sicut Filius hominis non venit ministrari sed ministrare* (Mt 20, 28) Ebda., S. 1557.

der christliche Herrscher seine Rolle als Diener sowohl Gottes als auch der Menschen[182] ausüben soll – der Herrscher soll ja den Allerhöchsten nachahmen. Otto weist somit implizit auf die Rolle des Kaisers als *christus Domini* hin[183], als Stellvertreter Christi auf dieser Welt. Diese Rolle darf in der Geschichtsschreibung Ottos von Freising nicht missverstanden werden. Obwohl die zitierte Passage auf eine pro-kaiserliche Stellung des Bischofs schließen lässt, gehört eine solche eindeutige Position nicht zu seinen politischen Vorstellungen, da sie nur schlecht mit dem Ideal der *concordia* zusammenpasst. Bagges Interpretation der Rolle Friedrich Barbarossas als *christus Domini* erweitert aber die Bedeutung dieses Themas in den *Gesta Friderici* und zeigt, wie Otto das Motto sowohl in Bezug auf weltliche als auf geistliche Herrschaft benutzt.[184] Der c*hristus Domini* muss in Ottos Vorstellungen nach den (unter anderem) politischen Idealen von *pax* und (hier besonders) *concordia* streben. Dies wird durch den Zusammenhang zwischen den Textpassagen deutlich: Die Krise in der Regierung Heinrichs IV. stellt sich aufgrund der Unruhe, der Streitigkeiten und der Laster des Kaisers als Gegenideal dar; Ottos Forderung an den Herrscher dagegen weist auf die Tugenden und Christus selbst hin und zeichnet folglich ein Idealbild, das in Opposition zu den von Heinrichs IV. Laster verursachten Kriegen auf Frieden und Eintracht abzielt.

Andererseits soll der Kaiser, obwohl er über allen anderen Menschen steht, seine Nichtigkeit vor diesem allmächtigen Gott begreifen, der über allen weltlichen Gewalten steht und die gesamte Geschichte beherrscht. Besonders dieser letzte Aspekt scheint in Ottos Werken, wenn diese in ihrer Gesamtheit betrachtet werden, hinsichtlich der Frage der Tugenden ein größeres Gewicht zu besitzen. Wie viele Untersuchungen zu diesem Thema zeigen, ist ein äußerst wichtiges Element in der mittelalterlichen Geschichtsschreibung, ja grundlegend in der Geschichtsphilosophie des Freisinger Bischofs, die Gewissheit über Gottes Lenkung der gesamten Geschichte.[185] Die Übereinstimmung mit Gottes Heilsplan in der Geschichte wird als die ausschlaggebende Tatsache überhaupt für ein universelles Glück, welches das irdische Leben jedes Individuums transzendiert, gesehen. Dieses Glück ist, so meint Otto, für die Bürger der *civitas Dei* erreichbar. In einer Welt aber, in der die *civitas permixta* herrscht, ist es den Menschen unmöglich, zwischen den Bürgern beider *civitates* klar

---

[182] In Anlehnung an die Figur Christi. Traditionell wird er sowohl als Herr als auch Diener der Menschen bezeichnet, indem er das Heil ermöglicht. Der Kaiser soll in gewissem Maß den Menschen dienen, indem er durch seine Machtausübung zu ihrem Heil beiträgt.

[183] Zum Thema des *christus Domini* siehe ULLMANN (1970a). *A history of political thought*; ULLMANN (1969). *The Carolingian Renaissance and the idea of kingship*; BAGGE (1996). *Ideas and narrative in Otto of Freising's Gesta Frederici*. Vgl. auch unten S. 119ff.

[184] BAGGE. Ebda., S. 351.

[185] GOETZ (1984a). *Das Geschichtsbild Ottos von Freising*

zu unterscheiden.[186] Nach diesem Sinn gewinnt die Aufforderung des Freisinger Geschichtsschreibers zur Ehrfurcht vor Gott, zum Maßhalten und zur Nachahmung Christi eine doppelte Bedeutung. Einerseits sieht Otto in der Übung von Tugenden – und hier haben die christlichen Tugenden doch ein höheres Gewicht – einen Weg, durch den man sich an den göttlichen Heilsplan und an die *civitas Dei* annähert. Ein Herrscher, der zugleich Bürger der *civitas Dei* ist, wird, so scheint Otto zu glauben[187], eine gute Regierung bevorzugen, die durch ihre Analogie zu den politischen Idealen des Bischofs erkannt werden kann. Andererseits scheint in Ottos Sicht die einfache Tugendübung hinreichend zu sein, um das weltliche Reich in Frieden und Eintracht zu bewahren. In Bezug auf diesen Aspekt gewinnt Ciceros Zitat an der Stelle an Bedeutung, denn je ausgeprägter die *concordia*, welche sich als Ergebnis der *moderatio* des Herrschers erweist, desto größer seine Macht und demzufolge höher der Bedarf an Tugend seitens des Herrschers. Angesichts dieses Schemas schließlich soll ebenfalls das ‚Ärzte-Gleichnis' verstanden werden, das Otto durch ein Cicerozitat hinzufügt.[188] Für ihn scheinen die politischen und allgemeinen Tugenden eine beständige Suche und Übung zu sein. Diejenigen, welche die Gesamtheit der Tugenden tatsächlich zu beherrschen glauben, verlassen die Tugenden bereits zugunsten der Laster – in diesem Fall besonders, so scheint es, des Hochmuts. Das ist es, was das Beispiel Heinrichs IV. dem Leser zu zeigen versucht.

---

[186] Vgl. Ottos Erklärung in der Chronik *Porro de duabus civitatibus, qualiter una in alia latendo usque ad adventum Christi ac inde ad Constantinum paulatim progressa profecerit, supra sat dictum puto.* [...] *Non enim, quamvis electi et reprobi in una sint domo, has civitates, ut supra, duas dixerim, sed proprie unam, sed permixtam tanquam grana cum paleis. Unde in sequentibus libellis non solum Romanorum augustis, sed et aliis nobilium regnorum regibus Christianis factis, cum in omnem terram et in fines orbis terrae exierit sonus verbi Dei, tanquam sopita civitate mundi et ad ultimum plene exterminanda, de civitate Christi, sed quamdiu peregrinatur, utpote sagena missa in mare, bonos et malos continente, ceptam hystoriam prosequamur.* OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, V, Prol., S. 228; und *Nemo autem propter haec verba nos Christianum imperium ab ecclesia separare putet, cum duae in ecclesia Dei personae, sacerdotalis et regalis, esse noscantur, memineritque nos supra dixisse a tempore Theodosii senioris usque ad tempus nostrum non iam de duabus civitatibus, immo de una pene, id est ecclesia, sed permixta, historiam texuisse.* OTTO. Ebda., VII, Prol., S. 309.

[187] Vgl. dazu z. B. Ottos Äußerung über König David: *Quorum primus reprobato Saul fuit David, magnus civitatis Dei princeps* OTTO. Ebda., I, 29, S. 63; und die indirekten Hinweise bezüglich Karls des Großen: *Et sequenti anno in Wormatia generalem curiam celebrans orationis causa limina apostolorum visitare disponit.*[...] *Dehinc rogatu Adriani papae Italiam ingreditur et Desiderium Longobardorum regem Tycini obsidione inclusit, ibique dimisso exercitu Romam orationis gratia pergit.* OTTO. Ebda., V, 26, S. 254. Die Beschreibung der vielen Episoden, in denen Karl betet, weist auf einen frommen Charakter hin. Diese ist durch die Mentalitäten und Vorstellungen eines christlichen Mittelalters geprägt und lässt auf die Zugehörigkeit Karls zur *civitas Dei* schließen. Bemerkenswert sind Ottos Modifizierungen der von ihm benutzten Quellen, denn diese überliefern, dass es Karls Mutter ist, die nach Rom fährt, um zu beten.

[188] *Optime enim a physicis fallaciam complexionum considerantibus dictum cognoscitur: Melius est ad summum quam in summo. Cum enim homo natus ad laborem, brevi vivens tempore, natura tamquam ex multis composita ad dissolutionem tendente, numquam in eodem statu manere valeat, si in summo fuerit, mox eum declinare oportebit.* OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 15–16.

Da Otto im ersten Buch seiner *Gesta Friderici* die Geschichte der Vorfahren Barbarossas darstellen will, bildet das Gegenideal einen zentralen Ort dieses Werkteils. Dementsprechend gibt es mehrere Beispiele dafür, was der Freisinger Bischof als schädlich für die politische *stabilitas* des Reichs empfindet[189]. In diesem ersten Buch schreibt Otto über den Niedergang des Reichs vor Friedrichs Regierungszeit und muss damit einerseits den Machtanspruch des Kaisers begründen, andererseits aber den Machtwechsel geschichtstheologisch deuten. Das Auseinanderfallen der *civitas permixta* steht hier, wie in Ottos Chronik, im Mittelpunkt der Erzählung. Für den Bischof bedeutet dieser Untergang schließlich das Ende der *civitas permixta*. In den *Gesta Friderici* wird dieser Verfall des Reichs mithilfe des Tugend- und Lasterschemas gedeutet. Das heißt, die Tugendideale sind ein bewusster Teil der Geschichtstheologie des Freisinger Bischofs und bilden somit eine weitere Deutungskategorie in seinem Geschichtsbild. Anders aber als im Fall seiner *civitas*- und *translatio-Lehren*[190] präsentiert Otto diese Kategorie nicht explizit in seinen Schriften, sondern implizit mitten in seinem Geschichtsbericht. Die Tugenden fungieren somit in der Auswahl und Bewertung von Ereignissen, wie er in der Einleitung zu den *Gesta* behauptet[191], spielen in der Geschichtsschreibung also eine sehr pragmatische Rolle. Sie werden aber auch zur Deutung der Ereignisse im Allgemeinen gewissermaßen miteinbezogen und subjektiv mit unterschiedlichen Denkkategorien zusammengesetzt. Im Fall dieser Untersuchung fallen besonders die Kategorien vom guten/schlechten Herrscher auf.

Heinrich V., der im Römischen Reich Heinrich IV. nachgefolgt ist, präsentiert Otto von Freising im ersten Moment als *strenuus* und *fortis*. Dies sind Tugenden, die in der Geschichtsschreibung des Freisinger Bischofs einer Vielzahl von Gestalten zugeschrieben werden.[192] Es sind auch politische Tugenden, erfüllen im Tugendschema Ottos aber eine vermittelnde Rolle, da sie erst im Zusammnehang mit den anderen *virtutes* zu einer Tugend werden. Dies lässt sich besonders in den Berichten des ersten Buchs der *Gesta Friderici* erkennen, in denen die *fortitudo* und die *strenuitas* Menschen zugeschrieben werden, die

---

[189] Dabei darf aber nicht vergessen werden, dass der Grundbegriff von Ottos Geschichtsschreibung eigentlich die *mutabilitas rerum* ist und deswegen diese *stabilitas* im politischen Sinn nur eine *momentanea* Angelegenheit bildet, wie Otto in Bezug auf das Glück kurz vor dem zweiten Kreuzzug erwähnt.

[190] Zur *Civitas-Lehre* siehe unter anderen GOETZ (1984a). *Das Geschichtsbild Ottos von Freising*; LAMMERS (1960). Einleitung; auch oben S. 56ff. Zur *translatio-Lehre* bei Otto von Freising siehe GOETZ (1984a). *Das Geschichtsbild Ottos von Freising*; LAMMERS (1960). Einleitung; GOEZ, Werner (1958). *Translatio Imperii: Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*. Vgl. auch unten S. 109ff.

[191] OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 9. Vgl. oben S. 73.

[192] Vgl. unten S. 105ff.

Ottos Idealen zuwider sind.[193] Diese Tugenden sind in erster Linie militärischen Charakters und dienen der kaiserlichen Machtdurchsetzung innerhalb seines Herrschaftsgebietes sowie ebenfalls dessen Ausbreitung.[194] Außer diesen beiden kriegerischen Tugenden werden Heinrich V. keine weiteren zugeschrieben, auch nicht die *moderatio*, die Otto allen Herrschern der Welt empfiehlt.[195] Dies weist gewissermaßen schon darauf hin, dass Ottos Deutung der Kaiserzeit Heinrichs kein positives Bild zeichnet, denn obwohl der Bischof erklärt, er habe in seinem früheren Werk, der *Historia de duabus civitatibus*, ausführlicher über Heinrichs Regierung berichtet, wird auch dort kein anderes Bild bezüglich der Tugenden des Kaisers geliefert.

In den Kapiteln der *Gesta Friderici* über die Zeit Heinrichs V. konzentriert sich Otto hauptsächlich auf die Figur des schwäbischen Herzogs Friedrich II., des Vaters des auftraggebenden Barbarossas, und beschreibt den Lesern einen einzigen Vorfall[196], in dem der Kaiser die Hauptrolle spielt, der aber zugleich einigen aufschlussreichen Inhalt hinsichtlich der politischen Tugendvorstellungen und Ideale zu bergen scheint. Die politischen Tugenden, oder besser gesagt, die ‚politischen' Laster des Kaisers spielen in Ottos Argumentation erneut eine zentrale Rolle: Der Ereignisbericht rückt Heinrichs durch Laster gekennzeichnete Handlungen in den Mittelpunkt. Als Erstes wird Heinrichs V. mangelnde *fides* – und Treue ist in Ottos Idealvorstellungen eine äußerst wichtige politische Tugend[197] – gegenüber Gott dargestellt. Otto schreibt, dass Heinrich nicht einmal angesichts der Mahnungen anderer *principes*, der Kaiser würde die Verdammung Gottes auf sich herabrufen[198], seinen furchtbaren Plan, Graf Reginald hängen zu lassen[199], aufgegeben hat. Wenn diese Textpassage im Hinblick auf Ottos Urteil über die Situation im Reich während der Regierungszeit Heinrichs IV. gelesen wird[200], versteht man, warum das Verhalten des Kaisers so schädlich für das politische Ideal des Bischofs ist, hatte er doch gerade durch die Rede

---

[193] Vgl. z. B. OTTO. Ebda., I, 27, S. 44, wo Otto über die Herzöge von Zähringen schreibt, welche er früher in seinem Werk wegen ihrer Gegnerschaft gegen Heinrich IV. verurteilt hatte. OTTO. Ebda., I, 8, S. 24-25. An dieser Stelle wird nämlich Berthold von Zähringen ebenfalls als *strennuissimus ac fortissimus* geschildert.
[194] Die verschiedenen Stellen, an denen die *fortitudo* wie die *strenuitas* erwähnt werden, stehen in der Erzählung in Zusammenhang mit kriegerischen Ereignissen. Vgl. unten S. 105ff.
[195] Vgl. oben S. 84, Anm. 178.
[196] OTTO. Ebda., I, 11.
[197] Vgl. hierzu unten S. 93ff.
[198] *Cumque a principibus qui aderant, ne id faceret, rogaretur, ipsoque in proposito perseverante, a quibusdam, ut saltem divina animadversione a coepto desisteret, diceretur, turbato pre ira oculo, respondisse fertur: Caelum caeli domino, terram autem dedit filiis hominum.* OTTO. Ebda., S. 27.
[199] [...] *princeps predictum comitem ad patibulum trahi iussit.* OTTO. Ebda., S. 26–27.
[200] Vgl. unten die Position Ottos von Freising hinsichtlich der *fides*, S. 93ff.

Heinrichs IV. erklärt, es liege in der mangelnden *fides* der Menschen, dass ein solcher Verfall des Reichs stattgefunden habe.[201]

Neben der Frage der *fides* aber tauchen an dieser Stelle zwei neue Elemente der Tugendvorstellungen Otto von Freisings in der Erzählung auf: das Unrecht (*iniustitia*) und der Zorn (*ira*). Beide Laster erscheinen im Werk des Freisinger Geschichtsschreibers miteinander verbunden. Angesichts der ungünstigen Lage treibt die *ira* des Herrschers ihn, eine *iniustitia* zu begehen: Er befiehlt, seine Gefangenen zu ermorden – eine Handlungsweise, die alle anderen anwesenden *principes* verurteilt haben. Dieses Thema, die (*in*)*iustitia*, das sich in weiteren Stellen der Erzählung Ottos wiederholt[202], zeigt einen weiteren Aspekt der Idealvorstellungen des Freisinger Bischofs auf. Der Zorn, der in den mittelalterlichen Lasterkatalogen einen festen Platz erhält[203], erscheint in den *Gesta Friderici* der *moderatio* – welche Otto von Freising preist – entgegengesetzt.[204] Diese Gegenüberstellung von *ira* und *moderatio* wird zwar nicht explizit in Ottos Werk präsentiert, sie kann aber aus dem Bericht erschlossen werden, denn Otto hat an dieser Stelle bereits über das Maßhalten der Kaiser geschrieben und dies als Ideal dargestellt. Der Ereignisbericht um die Belagerung von Mouzon versteht er quasi als Steigerung im Vergleich zur Krise in Heinrichs IV. Regierung. Mehr als eine politische Krise aber führt das Verhalten Heinrichs V. zur weiteren

---

[201] [...] *cerne, qualiter Romanus orbis tenebris involutus, fide vacuus, iuxta quod dicitur:*
Ultima, caelicolum terras Astrea reliquit,
ad ausus nefarios factaque nefandissima concitatur. Nec parentibus reverentia nec dominis debita subiectio servatur. Sacramenta, quae tam iure poli quam iure fori principi a milite publice exhiberi solent, contempnuntur, factiosaque iuramenta, quae contra leges divinas et humanas in angulis fiunt, diabolo instigante pro sacrosanctis habentur. Nullus legibus, nullus divinis sanctionibus honor inpenditur. Cum enim omnis potestas a Deo sit, qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit. OTTO. Ebda., S. 24.

[202] Vgl. z. B. OTTO. Ebda., II, 30, S. 138-139, wo Otto durch die Rede Friedrichs auf die ungerechten Forderungen der Römer hinweist. Dasselbe Thema ist auch, obwohl nicht explizit dargestellt, in Ottos Urteil über die Regierung der Normannen in Sizilien zu finden. OTTO. Ebda., II, 49, S. 156-158.

[203] Vgl. „Evagrius Ponticus, ein in der ägypt. Wüste lebender gr. sprechender Mönch des 4. Jh., beschrieb in mehreren Schriften bestimmte böse »Gedanken« (*logismoí*) und wie der Mönch sie bekämpfen und vertreiben kann. Die acht *logismoí* des Evagrius wurden von Johannes Cassian mit geringen Änderungen ins Lat. übertragen: *gula, fornicatio/luxuria, avaritia, ira, tristitia, acedia, inanis gloria und superbia* [...] Die maßgebende Beschreibung der Siebenzahl der Hauptsünden (»principalia vitia«) stammt aus dem »Moralia in Job« Gregors d. Gr. Stolz (superbia) wird von Gregor als Wurzelsünde gestellt, die zu *inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, gula* und *luxuria* führt. Obwohl es hinsichtl. der Reihenfolge der Sünden und dem ihnen zugeschriebenen Gewicht häufig zu Innovationen kam, und bisweilen auch hinsichtl. ihrer Zahl, so bleibt der Inhalt der Hauptsünden dieser Gattung 700 Jahre lang erstaunl. stabil.“ TRACEY ET AL. (2009). Tugenden und Laster, Tugend- und Lasterkataloge, Sp. 1086; vgl. auch die Position Isidor von Sevillas in seiner Sententiae. Man findet nämlich in dem Text des spanischen Bischofs den Gegensatz zwischen ira und tolerantia bzw. patientia, die der Selbstbeherrschung des ottonischen Geschichtswerkes nahestehen. [...] *contra iracundiam patientia proponenda est.* [...] *Sicque singulae uirtutes nascentia contra se uitia reprimunt, ac temptationum motus uirtute diuinae caritatis extinguunt.* [...] *37.4. Aduersus iram tolerantia dimicat; ira autem semetipsam necat, sustinendo autem patientia uictoriam portat.* [...] *37.6. Aduersus inuidiam praeparatur caritas, et aduersus irae incendia mansuetudinis adhibetur tranquillitas* ISIDORUS HISPALENSIS (1998). *Sententiae*, S. 166.

[204] OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, I, 4, S. 15; Vgl. oben S. 84 und unten S. 102 und 138ff.

Distanzierung vom Tugendideal, nämlich zur *iniustitia*. Otto macht das deutlich, wenn er schreibt, Heinrich habe so gehandelt, weil er *turbato pre ira oculo*[205] war, und der Zorn gehört zu den mittelalterlichen Lasterkatalogen.[206] Die Parteilichkeit, die dadurch entsteht, verursacht den Zwiespalt zwischen Kaiser und Fürsten.[207] Die *ira* erscheint also mit anderen Lastern verbunden – sie ist Verursacher anderer Laster, hier besonders der Ungerechtigkeit – und führt zum Verfall des politischen Ideals des Freisinger Bischofs.[208] Dies ist ein grundlegender Aspekt in seinen Tugendvorstellungen. Der Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit[209] und politischer Ordnung wurde von Bagge herausgestellt. Die schon behandelten Stellen enthalten aber bereits weitere Implikationen solcher Gedanken Ottos. Der Bischof reduziert seine Argumente einer idealen politischen Struktur nicht auf die *iustitia*, sondern ist von der Korrelation der unterschiedlichen Tugenden und Laster und ihrer Rolle bei der Verwirklichung eines politischen Ideals überzeugt. Die *ira* des Kaisers als Symbol für das Auseinanderfallen des Reichs ist nur eines der Beispiele dafür. Es wird durch die Rolle des tugendhaften Herzogs Friedrich II. von Schwaben untermauert, der dem Bericht zufolge allein für den Erhalt des Reichs in jenen Jahren verantwortlich war.[210]

Eine weitaus wichtigere Rolle in Hinsicht auf den Zusammenhang von Lastern und Politik in der Regierungszeit Heinrichs V. spielt aber Erzbischof Adalbert von Mainz. Schon am Anfang seines Berichts über diese zentrale Person in der Politik im frühen 12. Jahrhundert

---

[205] OTTO. Ebda., S. 27.
[206] TRACEY ET AL. (2009). Tugenden und Laster, Tugend- und Lasterkataloge, col. 1085-1087. Vgl. auch NEWHAUSER, Richard (1993). *The treatise on vices and virtues in Latin and the vernacular*, S. 180ff.
[207] *Qua de re inflammatus princeps predictum comitem ad patibulum trahi iussit. Cumque a principibus qui aderant, ne id faceret, rogaretur, ipsoque in proposito perseverante, a quibusdam, ut saltem divina animadversione a coepto desisteret, diceretur, turbato pre ira oculo, respondisse fertur: Caelum caeli domino, terram autem dedit filiis hominum.* OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 26–27.
[208] *Quam in altissimo monte sitam naturaque locorum munitissimam dum nulla arte vel vi capere valeret, patibulum erigi precepit, dicens, quod, nisi velociter castrum redderetur, comitem ipsum suspendio perimeret.* [...] *Qua de re inflammatus princeps predictum comitem ad patibulum trahi iussit.* [...] *Tandem tamen irrationabili motu defervescente, cunctorum precibus augustus inclinatus a mortis sententia animum revocavit…* OTTO. Ebda., S: 27. Die *Sententiae* Isidors von Sevilla spielen hier aufgrund des Zusammenhanges zwischen *iustitia* und *patientia* (indirekt auch *moderatio*) erneut eine bedeutende Rolle. Vgl. 50.1. *Plerumque princeps iustus etiam malorum errores dissimulare nouit, non quod iniquitati eorum consentiat, sed quod aptum tempus correctionis expectet, quando eorum uitia, uel emendare ualeat, uel punire.* 50.2. *Multi aduersus principes coniurationis crimine deteguntur, sed probare uolens Deus clementiam principum illos male cogitare permittit, istos non deserit. De illorum malo bene istis facit, dum culpas quas illi agunt isti mira o patientia indulgent.* 50.3. *Reddere malum pro malo uicissitudo iustitiae est, sed qui clementiam addit iustitiae, non malum pro malo culpatis reddit, sed bonum pro malo offensis impertit.* ISIDORUS (1998). *Sententiae*, S. 301
[209] Vgl. unten S. 116ff.
[210] *Pretaxatus dux, ut breviter dicam, per omnia patrem induens, tam fidus principi miles, tam utilis avunculo amicus extitit, ut sua virtute honorem regni labefactatum viriliter contra hostes decertando tam diu sustentaret, donec membra a capite suo dissidentia ad gratiam principis veniendo ad cor redirent.* OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 30.

charakterisiert der Freisinger Bischof ihn als *versutissimus*[211], einen Betrüger, und somit Menschen, der eines der grundlegenden Ideale des Christentums missachtet, nämlich die Wahrheit, die ein zentrales Argument der Weltanschauung Ottos bildet. Dieser Mangel wird von Otto sowohl nach seinen politischen als auch nach ethisch-religiösen Maßstäben gedeutet und beurteilt. Von dem politischen Gesichtspunkt her kann die vom Freisinger Bischof dargestellte Kausalitätsbeziehung zwischen den Lastern des Erzbischofs und seiner Führungsrolle im Widerstand gegen Kaiser Heinrich V. verstanden werden.[212] Es ist nämlich aufgrund seiner Laster, so scheint es Otto vermitteln zu wollen, dass der Erzbischof sich dem Kaiser widersetzt. Dieses Bild wird nochmals in der Episode der Belagerung von Mainz durch den schwäbischen Herzog Friedrich II. deutlich. In dem Bericht belohnt der Erzbischof Friedrichs Treue nicht in gleicher Weise, sondern versucht, ihn *in dolo* zu schlagen und die *bona fides* des Herzogs mit Gewalt und Betrug zu erwidern.[213] Da aus Ottos Sicht Laster die Tugenden nicht besiegen können, ist in den Auseinandersetzungen zwischen den beiden Figuren immer Friedrich der Sieger.[214] Lüge und List charakterisieren Erzbischof Adalbert von Mainz in den *Gesta Friderici* auch an weiteren Stellen, wie im Falle der Übergabe der Reichsinsignien an ihn nach Heinrichs V. Tod.[215] Ottos Urteil über dieses Ereignis verleiht dem Zusammenhang zwischen politischen Tugenden und dem politischen Ideal des Freisinger Bischofs Nachdruck. Denn nach der Meinung des Geschichtsschreibers ist das Reich durch das Handeln des Erzbischofs erneut in eine tiefe Krise geraten. Adalberts Hass auf die Staufer – keine Tugend, wie deutlich erkannt werden kann – war, aus Ottos Sicht, die Wurzel des Übels, des Zwiespalts im Reich.[216] Und aus diesem Grund wird dies zur *iniustitia*, denn die

---

[211] [...] *Maguntino archiepiscopo Alberto, omnium illius temporis regni principum versutissimo et locupletissimo* OTTO. Ebda., S. 28.
[212] [Adalbert von Mainz] *eo quod predictae factionis caput et auctor fuerat* OTTO. Ebda., S. 28.
[213] *At episcopus civitatis, fidei ducis non rectam recompensationem reddens, directis de civitate ad ipsum in dolo nunciis treugam postulat, diem, quando et ubi conveniant, petit, se ad gratiam imperatoris velle venire promittit, sicque ducem exercitum dimittere, obsidionem solvere ac ita cum paucis ad propria redire persuadet. Episcopus solutam obsidionem, dimissum cernens exercitum, apertis portis, cum magna ducem insequens milicia ex inproviso invadit.* OTTO. Ebda., S. 29.
[214] *Dux cum suis, quos adhuc de tanto exercitu residuos habebat, tunc primo dolum sentiendo, non, ut assolet arma ex inproviso corripientibus accidere, mente turbatus, sed ex presentia hostium amplius ad virtutem animatus, arma sumit in hostemque ruit; viriliterque pugnantibus Alemannis, tandem ex parte Francorum comes Emicho, qui caeterorum primipilarius erat, letali sauciatus vulnere occubuit. Qua de re fracti animo Franci terga verterunt presidioque fugae se committunt. Quos fortissimus dux insecutus, occisis plurimis et captis, reliquos usque ad portas civitatis cum episcopo suo triumpho potitus fugavit. Cives, qui parentes et amicos in illa caede amiserant, tanta cordis amaritudine affecti erant, ut pene in proprium episcopum velut huius concussionis auctorem irruerent.* OTTO. Ebda., S. 29.
[215] *At imperatrix Mahtildis, Heinrici regis Anglorum filia, regalia in potestate sua habebat. Quam predictus Albertus Maguntinae aecclesiae archiepiscopus ad se vocavit falsisque promissionibus ad sibi tradenda regalia induxit.* OTTO. Ebda., S. 30.
[216] *Igitur Albertus* [...] *principes regni in ipsa civitate Maguntina tempore autumpnali convocat, malorumque a duce Friderico sibi illatorum haut inmemor, cum predictus dux ad regnum a multis exposceretur, ipse Lotharium*

Verfolgung der Staufer ist letztendlich nicht gerechtfertigt, wie Otto meint.[217] Die Verfolgung und Verbannung der Erben des verstorbenen Kaisers wird durch das Prisma des politischen Ideals und somit der politischen Tugenden des Freisinger Bischofs gebrochen und gedeutet.

Vergleicht man aber diesen Bericht mit dem der *Historia de duabus civitatibus*[218], dann wird ersichtlich, dass Otto die Verursacher dieser Krise nicht in Adalbert – er wird hier gar nicht erwähnt – sondern in den letzten salischen Herrschern sieht. Denn diese charakterisiert Otto als äußerst schlechte Kaiser, deren Laster und Sünde das Reich gefährdeten. Hier scheint klar zu sein, dass die Veränderung im Ton des Berichts, der zwischen beiden Werken erkennbar ist, eher pragmatischen Zwecken dient, als dass er eine tatsächliche Meinungsänderung des Freisinger Bischofs darstellt. Denn auch wenn verstanden werden könnte, dass Otto versucht, die negativen Eigenschaften der Vorfahren Barbarossas zu mindern, der Bericht der *Gesta* doch deutlich als Ergänzung statt als Widerspruch zu dem der Chronik zu sehen ist. Der Geschichtsschreiber ändert seine Grundeinstellung zur Problematik des Schismas im Römischen Reich nicht, fügt aber die Figur des Erzbischofs als zentrale Kraft des Zwiespalts hinzu. Damit verlegt er den Mittelpunkt seiner Erzählung von der Person des Kaisers – wie in der *Historia de duabus civitatibus* – auf die Staufer. Diese präsentierte der Bischof schon im Prolog als Hauptdarsteller seiner Erzählung in den *Gesta Friderici*. Adalbert spielt in den *Gesta* nur deswegen eine wichtige Rolle, weil er in der Geschichte ihres Aufstiegs an die Macht als Gegner der Staufer von großer Bedeutung ist. Es sollte aber nicht vergessen werden, dass der Bischof von Freising in beiden Werken die Krise im Reich aus seiner Tugendvorstellungen heraus begründet und in den Lastern der politischen Akteure die Ursache dieses neuen Zwiespalts sieht. Im Hintergrund der Erzählung in beiden Werken

---

ducem Saxonum, virum tamen ex probitatis industria omni honore dignum, plus familiaris rei, quantum in ipso erat, quam communi commodo consulens, in regem a cunctis qui aderant principibus eligi persuasit. Quae res laudabiliter facta gravissimae tamen scissurae seminarium denuo fuit. Nam predictus princeps consilio eiusdem Alberti Maguntini episcopi, iuxta quod dicitur:
Non missura cutem nisi plena cruoris hirudo,
nondum odio in heredes imperatoris Heinrici saciati, Fridericum ducem fratremque suum Conradum persequitur. OTTO. Ebda., S. 30–31.

[217] Vgl. *Cuius rei gratia castrum Noricum, ubi ipsi presidia posuerant et tamquam iure hereditario possidebant, adiuncto sibi Boemorum duce Ulrico et Baioariorum Heinrico obsidione clausit.* OTTO. Ebda., S. 31.

[218] *Anno ab incarnatione Domini M°C°XXV° defuncto absque herede Heinrico V° principes Moguntiae conveniunt, ibique habito de successore consilio IIIIor regni optimates, Lotharius dux Saxonum, Fridericus dux Suevorum, Leopaldus marchio Orientalis, Karolus comes Flandriae, ad regnum designantur. Tandem Lotharius, natione Saxo, patre Gebehardo, voto omnium renitens valde ac reclamans ad regnum tractus sub presentia sedis apostolicae legati XC^{us}II^{us} ab Augusto regnavit. Hic per omnia progeniem imperatoris Heinrici humiliavit, ut plane iusto Dei iudicio, sicut in libro Regnorum habes, ex peccatis ac prevaricatione patrum semen ipsorum affligi videretur. Unde gravis dissensio regni in multos annos protracta plurimos in anima et corpore periclitari fecit. Predicti enim Fridericus et Conradus iuvenes, sororii Heinrici imperatoris, dum se viderent opprimi, in quantum poterant, reniti conabantur.* OTTO VON FREISING. Hist. de duab. civ. (MGH SS. rer. Germ., 45) (wie Anm. 5) VII, 17, S. 333-334.

figurieren also dieselben Deutungskategorien, nämlich die Ideale von *pax* und *concordia* und im selben Zusammenhang die Rolle der Tugenden.

Fazit:

Laster werden von Otto als Deutungskategorie seiner Geschichtsschreibung angewandt. Sie bilden einen engen Zusammenhang mit seinen politischen Idealen. Ihr Erscheinen im Bericht weist auf eine Beurteilung des behandelten Stoffes hin, die zugleich Ottos Geschichtsvorstellungen und politischen Idealen zuzuordnen ist. Anders aber als andere Elemente seiner Vorstellungen präsentiert der Bischof sein Tugendschema zumeist indirekt mitten in seiner Erzählung. Dies deutet darauf hin, dass diese Anschauungen nicht allein die Ottos sind, sondern einen Teil der Mentalität des 12. Jahrhundert bilden, die er mit seinen Lesern teilt. So ist es nicht erstaunlich, wenn er implizite Deutungen der berichteten Ereignisse liefert, denn er geht davon aus, dass dies seinen Lesern offenkundig ist. Nach diesen allgemeinen Betrachtungen zum Thema der Tugendvorstellungen in Ottos Schriften werden im Folgenden einige der politischen Tugenden in Ottos Werken näher behandelt.

c) Fides:

Die gängige Übersetzung von *fides* als Glaube gibt wenig Hinweise auf eine politische Bedeutung des Terminus für den mittelalterlichen Menschen. Diese hat ihre Wurzeln in der römischen Antike, und für die Römer war die *fides* in erster Linie mit Themen der Politik, der Moral und des Rechts verbunden.[219] Eine religiöse Bedeutung taucht zwar schon bei Cicero auf, wird aber nur unter dem Einfluss des christlichen Glaubens zur religiösen Tugend.[220] Das Mittelalter erbt beide Anschauungen über die *fides*. Diese ist daher gleichzeitig politisch und religiös zu verstehen und der politische Aspekt dieser Tugend – Thema dieser Untersuchung – erscheint demzufolge nicht nur in der Geschichtsdeutung politischer, sondern auch religiöser Angelegenheiten.

Im achten Kapitel des ersten Buchs der *Gesta* findet sich eine Rede des Kaisers Heinrich IV., der den Verfall des Reichs erkennt und Kaiser Friedrichs Großvater auffordert, sich gegen diese Situation zu erheben und die Feinde des Reiches zu bekämpfen. Es ist sehr

---

[219] Vgl PEREIRA, Maria Helena da Rocha (2002). *Estudos de história da cultura clássica: II Volume*, S. 320ff.
[220] *nunc autem manet fides spes caritas tria haec maior autem his est caritas* (I Cor 13, 13) (2007b). *Biblia sacra*, S. 1784. Der Apostel Paulus schreibt über drei grundlegende Aspekte des Christentums in seinem Brief. Erst durch spätere Deutungen werden diese als christliche Tugenden betrachtet.

interessant zu beobachten, welche Charakterisierung dieses Auseinanderfallen des Reichs nach Ottos Vorstellungen mit sich bringt. Als erstes Element erscheint in der Rede Heinrichs die Untreue der Untertanen, die zu Streitigkeiten führt und sich damit vom Ideal des Friedens entfernt.[221] Die *fides* scheint hier im direkten Zusammenhang zur Politik zu stehen. Die Probleme, die sich auf der politischen Ebene im Reich bewegen, werden in der Rede Heinrichs IV. durch die allgemeine Untreue[222] ausgelöst. Deren Ursache wird hier nicht erwähnt, doch es kann vermutet werden, dass Otto sich auf das frühere Kapitel über die Sachsenaufstände bezieht, in dem die Laster des Kaisers zu Unruhen geführt haben.[223] Der Mangel an *fides* ist aus Ottos Sicht ein grundlegendes politisches Problem, gefährdet er doch das ganze politische System in der Form, wie es im 12. Jahrhundert konzipiert ist, mit immer noch großer Abhängigkeit von persönlichen Bindungen. Wenn Otto in Heinrichs Worten feststellt, dass die Eide, die vor Gott abgelegt worden sind, nicht mehr befolgt und respektiert werden[224], bezieht sich der Bischof auf diesen Aspekt der *fides*. Treue in ihrem politischen Charakter ist demnach eine grundlegende Tugend zur Erlangung des politischen Ideals des Geschichtsschreibers. Sie verweist aber auch auf die Richtigkeit oder die Gerechtigkeit der Regierung des Kaisers, denn nach Ottos Anschauung sollen die politischen Akteure dem rechtmäßig eingesetzten Herrscher treu bleiben, sowohl hinsichtlich der menschlichen als auch der göttlichen Rechte. Somit ist *fides* auch als politische Tugend zu erkennen, die zugleich ein religiöses Element in sich trägt, wie vorher betont wurde, wenngleich dieser Aspekt an dieser Stelle eher subtil erscheint. Es versteht sich aber, dass die *fides* gegenüber Gott und dem von Gott eingesetzten Herrscher in Ottos Vorstellungen – die hier stark von den Lehren des Apostels Paulus abhängen[225] – in Zusammenhang miteinander stehen, und es scheint, dass eine Annäherung an das politische Ideal für den Freisinger Bischof nur durch die Konvergenz beider Aspekte dieser Tugend in einer einzigen Form, der *fides* in ihrer

---

[221] ‚*Virorum optime, quem inter omnes in pace fidelissimum et in bello fortissimum expertus sum, cerne, qualiter Romanus orbis tenebris involutus, fide vacuus…*‘ OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 24.

[222] ‚[…]*cerne, qualiter Romanus orbis tenebris involutus, fide vacuus* [...] *Nec parentibus reverentia nec dominis debita subiectio servatur. Sacramenta, quae tam iure poli quam iure fori principi a milite publice exhiberi solent, contempnuntur, factiosaque iuramenta, quae contra leges divinas et humanas in angulis fiunt, diabolo instigante pro sacrosanctis habentur. Nullus legibus, nullus divinis sanctionibus honor inpenditur.*‘ OTTO. Ebda., S. 24.

[223] Vgl. oben S. 82.

[224] „*Nec parentibus reverentia nec dominis debita subiectio servatur. Sacramenta, quae tam iure poli quam iure fori principi a milite publice exhiberi solent, contempnuntur, factiosaque iuramenta, quae contra leges divinas et humanas in angulis fiunt, diabolo instigante pro sacrosanctis habentur.*“ OTTO. Ebda., S. 24.

[225] „*Cum enim omnis potestas a Deo sit, qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit.*“ OTTO. Ebda., S. 24; Vgl. Auch: *omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit non est enim potestas nisi a Deo quae autem sunt a Deo ordinatae sunt itaque qui resistit potestati Dei ordinationi resistit qui autem resistunt ipsi sibi damnationem adquirunt* (Rm 13, 1-2) (2007b). *Biblia sacra*, S. 1765.

Gesamtheit, realisierbar ist, und noch weiter, dass für den Geschichtsschreiber gar keine partielle Ausübung der *fides* möglich ist, nach nur einem der beiden Elemente dieser Tugend. Dies wird deutlich erkannt, wenn Ottos Urteil über diejenigen, die ihren Eiden abschwören, betrachtet wird. Sie gehören nicht Gott, sondern dem Teufel.[226]

Nach diesen Erkenntnissen wird es auch möglich, anhand der Charakterisierung Herzogs Friedrich I. von Schwaben die Entscheidung Heinrichs IV. zu verstehen. In erster Linie erscheint der Großvater des Kaisers Barbarossa als *fidelissimus*[227] gegenüber dem damaligen Herrscher, das heißt, er entspricht den Idealvorstellungen des Freisinger Bischofs hinsichtlich der politischen Bindungen zwischen dem Kaiser und den Reichsfürsten. Die weiteren politischen Tugenden, die Otto in der Person des schwäbischen Herzogs erkennt, scheinen erst an zweiter Stelle zu stehen, wenn man das gesamte Kapitel betrachtet. Hier erscheinen die *fortitudo*[228] und die *strennuitas*[229] als politische und militärische Tugenden. Die Funktion der *fortitudo* verweist auf das von Otto im Prolog präsentierte Muster seiner Geschichtsschreibung. Unter anderem begründet sie Ottos geschichtliche Behandlung der Figur Friedrichs I. von Schwaben, der eher aufgrund seiner Tugend als seiner Verwandtschaft mit dem Auftraggeber erwähnt wird.[230] Der Geschichtsschreiber mag zwar im Prolog geschrieben haben, dass er das erste Buch den Taten der Vorfahren Friedrichs widmen würde[231], der Bericht selbst aber muss sich an seine Geschichtsauffassung anpassen. Darin spielen die Tugenden eine auffallende Rolle.[232]

Die *strennuitas* des Herzogs erscheint in der Textpassage seiner *fides* unterstellt. Ihr Wert wird dann gelobt, wenn sie unter kaiserlichem Dienst erscheint; das Leitbild des Dienstes kann in diesem Fall nur vom Standpunkt der *fides* her verstanden werden, denn der

---

[226] „*Sacramenta, quae tam iure poli quam iure fori principi a milite publice exhiberi solent, contempnuntur, factiosaque iuramenta, quae contra leges divinas et humanas in angulis fiunt, diabolo instigante pro sacrosanctis habentur.*“ OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 24.
[227] „*Virorum optime, quem inter omnes in pace fidelissimum…*“ OTTO. Ebda., S. 24.
[228] „[...] *et in bello fortissimum expertus sum…*“ OTTO. Ebda., S. 24.
[229] *Ea tempestate comes quidam Fridericus nomine, ex nobilissimis Sueviae comitibus originem trahens, in castro Stophe dicto coloniam posuerat. Hic, cum esset consilio providus, armis strennuus, ad curiam imperatoris assumptus per multos dies ibidem militarat strennuissimique ac nobilissimi militis officium implens in omnibus periculis suis viriliter imperatori astiterat.* OTTO. Ebda., S. 23; *Fridericus autem ducatum Alemanniae exhinc sine contradictione habuit ac strennue diebus non paucis rexit.* OTTO. Ebda., S. 25.
[230] Otto vermittelt diesen Eindruck, indem er die Verwandtschaft beider Friedriche, Großvater und Enkel, verschweigt. Ihm ist in dieser Hinsicht die tugendhafte Erscheinung des Herzogs viel wichtiger. Es sollte aber natürlich nicht vergessen werden, dass nur Ottos Geschichtsdarstellung, nicht aber seine Grundgedanken überliefert sind.
[231] *Sed antequam tuorum gestorum seriem attingam, de avo, patre patruoque tuo quedam summatim prelibare cogitavi, ut, sic quasi quodam filo narrationis descendens, per clara clariora, quae de tua persona dicenda fuerint, appareant.* OTTO. Ebda., S. 12.
[232] Vgl. oben S. 73

gute, vorteilhafte Dienst gilt der Richtigkeit und Gerechtigkeit der gedienten Sache. Daher bildet die *fides* das zentrale Element dieses Textabschnitts. Sie steht im engen Zusammenhang mit dem Friedensideal des Freisinger Bischofs und ist schließlich für die Erhebung der Staufer zu Herzögen von Schwaben verantwortlich. Diese bewirken bald das Ideal des Geschichtsschreibers, indem sie, Ottos Vorstellungen entsprechend, die *pax* in Schwaben wiederherstellen[233]. Diese Hypothese lässt sich noch dadurch bestätigen, dass die beiden Gestalten, die Anspruch auf Schwaben erhoben haben, also Friedrich und Berthold, miteinander verglichen werden. Berthold besaß wie Friedrich die Tugenden der *strennuitas* und der *fortitudo*[234], doch trug sein Mangel an *fides* gegenüber dem Kaiser eher zu Unruhe und Streitigkeiten im Reich bei. Trotz seiner Tugenden war er schließlich ein Gegner des richtigen Kaisers, Heinrichs IV.

Es darf aber auch nicht übergangen werden, dass diesem Kapitel eine Schlüsselrolle zur Auffassung des ersten Buches der *Gesta Friderici* zukommt, denn die Erhebung Friedrichs zur Herzogwürde in Schwaben markiert den Anfang der Machtübergabe an den Staufer – eine Tatsache, die Otto sehr eindrucksvoll, wenn auch subtil, in der Rede Heinrichs IV. durchscheinen lässt. Der Kaiser fordert nämlich den tugendhaften Friedrich auf, das ganze Reich von der Seuche der Laster[235] und von seinen Feinden zu befreien.[236] Otto aber zählt Heinrich selbst zu den Trägern von Lastern, wie er früher in seinem Bericht deutlich gemacht hat.[237] Also erklärt Otto mithilfe seiner Tugendvorstellung schon bei Barbarossas Großvater die Anfänge der Machtübergabe an den Auftraggeber. Mit dieser Erkenntnis öffnet sich, in Übereinstimmung mit den Charakteristika der Geschichtsdeutung, die man in der Chronik findet, eine ganz neue Sicht der politischen Bedeutung der *Gesta Friderici*. Zum Beweis

---

[233] *Sic itaque predictus Fridericus dux simul Suevorum et gener regis factus ad propria rediit et, ne multis morer, Berhtolfum tandem pacem petere coegit. Quod tamen quidam sub filio suo Friderico factum tradunt.* OTTO. Ebda., S. 24.

[234] *Berhtolfus iste, quamvis in hoc negotio imperio simul et iusticiae cesserit , tamen strennuissimus ac fortissimus fuisse traditur.* [...] *Magnifica vox et viro forti digna, qui nativorum volubilitatem sine litteris naturali percipiens ingenio nec in diebus bonorum immemor malorum elevatus nec in diebus malorum immemor bonorum fuit fractus.* OTTO. Ebda., S. 25.

[235] Gemeint sind die Beschreibungen der Lage im Reich, die Otto aufgrund des Mangels an *fidelitas* erklärt. Vgl. „ [...] *cerne, qualiter Romanus orbis tenebris involutus, fide vacuus, iuxta quod dicitur:*
Ultima, caelicolum terras Astrea reliquit,
ad ausus nefarios factaque nefandissima concitatur. Nec parentibus reverentia nec dominis debita subiectio servatur. Sacramenta, quae tam iure poli quam iure fori principi a milite publice exhiberi solent, contempnuntur, factiosaque iuramenta, quae contra leges divinas et humanas in angulis fiunt, diabolo instigante pro sacrosanctis habentur. Nullus legibus, nullus divinis sanctionibus honor inpenditur. Cum enim omnis potestas a Deo sit, qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit.“ OTTO. Ebda., S. 24.

[236] „*Assurge igitur huic tam pessimo morbo atque ad debellandos imperii hostes viriliter accingere.*“ OTTO. Ebda., S. 24.

[237] Vgl. oben S. 82f; OTTO. Ebda., I, 4.

dieser Position Ottos dient der Vergleich des Todesberichts beider Männer. Während Otto über Friedrich I. von Schwaben schreibt, dass er „nach vielen Proben seiner hervorragenden Eigenschaften in gesegnetem Alter [starb] und in dem auf eigenem Grund erbauten Kloster Lorch beigesetzt [wurde]“[238], erfasst er Heinrichs Tod in einer eher trockenen Form – Otto erwähnt nur, dass Heinrich mit königlicher Verehrung begraben worden ist – ohne irgendeine Anmerkung über seine Taten oder seine Tugenden[239] (es fällt besonders auf, dass Otto mehr die Kirche als den Kaiser preist).

Auch bei Friedrich II. von Schwaben und seinem Bruder, dem späteren König Konrad III., spielt die *fides* während der Regierung Heinrichs V. eine herausragende Rolle. Doch konzentriert sich der Bericht Ottos von Freising auf die Figur des Herzogs. Dieser erscheint als der Einzige, der dem Kaiser während der Krise im Reich keinen Widerstand leistete.[240] Die Betonung der Stelle liegt erneut auf der Ausübung der Treue dem Kaiser gegenüber – eine Tugend, die nach Ottos Meinung den Zwiespalt im Reich vermeidet. Wenn er von den Erfolgen Friedrichs erzählt – der Bischof charakterisiert sie als notwendige Maßnahmen für den Erhalt von Frieden und Eintracht im Reich und gegen dessen Zerfall –, bekräftigt er diese Überzeugung. Denn Otto, der in seiner Chronik sehr deutlich gezeigt hatte, dass die Verursacher dieser Krise die Erzbischöfe von Mainz, Köln und Salzburg sowie Herzog Lothar von Sachsen waren[241], schildert in seinen *Gesta* ausgerechnet die Auseinandersetzungen Friedrichs gegen diese Gegner des Reichs. Der Kampf des schwäbischen Herzogs gegen Adalbert von Mainz und Lothar von Sachsen erscheint in der Erzählung nicht als persönliche Fehde seitens der Staufer, sondern als Kampf um das Aufrechterhalten des Reichs und um das

---

[238] OTTO (1965a). Chronica Ottonis Frisingensis episcopi, 149; vgl. [...] *et ipse post multa virtutum suarum insignia in senectute bona diem ultimum claudens in monasterio Laureacensi in proprio fundo constructo o humatus est.* OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 25.

[239] *Circa idem tempus imperator Heinricus aput Leodium Belgicae urbem diem obiit; sepultisque ibidem intestinis eius, corpus in Galliae civitatem Spiram deportatur ibique in aecclesia beatae Dei genitricis semperque virginis Mariae, quam ipse miro et artificioso, sicut hodie cernitur, construxerat opere, iuxta patrem, avum imperatores cultu regio sepelitur.* OTTO. Ebda., S. 26.

[240] *Quae scissura illo tempore tam gravis fuit, ut preter Fridericum ducem fratremque suum et Gotefridum palatinum comitem Rheni vix aliqui ex principibus fuerint, qui principi suo non rebellarent.* OTTO. Ebda., S. 27.

[241] *In ipsa nuptiarum sollempnitate Lotharius dux Saxonum nudis pedibus sago indutus coram omnibus ad pedes eius venit seque sibi tradidit. Tantus enim usque ad id temporis timor omnes regni principes invaserat, ut nullus rebellare auderet vel rebellans cum maximo dampno sui vel etiam vitae detrimento in gratiam eius non rediret.Verum in hac curia, quia pene omnes regni principes confluxerant, conspirationes fiunt, ac exhinc non solum occulta consilia, sed et publica contra eum machinamenta disponuntur. Hinc iterum miserum imperium, quod per paucos vix quieverat annos, scinditur ac tam in Transalpinis quam in Cisalpinis regionibus intra se colliditur. Hinc iam publica bella cum multa sanguinis effusione, tam presente imperatore quam in Italiam migrante rerumque summam sororiis suis Conrado et Friderico committente, peraguntur. Sententia quoque anathematis a Calixto, qui Pascali et Gelasio successit, suadente Alberto Moguntino, Friderico Coloniensi, Conrado Iuvaviensi, in eum datur, iterumque scismate renovato totum imperium perturbatur.* OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, VII, 15, S. 329-330.

Streben nach den politischen Idealen des Freisinger Bischofs. Zu diesem Schluss gelingt man durch die Erzählung selbst, denn Otto betont nicht nur die militärischen Tätigkeiten des Herzogs von Schwaben, sondern rechtfertigt auch solches Vorgehen gegen den Mainzer Bischof und den sächsischen Herzog anhand seiner politischen Idealvorstellungen. Aus Ottos Sicht ist es Friedrichs II. tugendhaftem Wirken im Reich zu verdanken, dass alle Glieder des Römischen Reiches sich wieder dem Kaiser unterwarfen.[242] Unter den vielen Tugenden des schwäbischen Herzogs aber wird seine *fides* Heinrich V. gegenüber vom Geschichtsschreiber besonders gepriesen.

Die *fides* in sich garantiert allerdings weder, so scheint es Ottos Meinung zu sein, dass die begangenen Taten gerechtfertigt sind, noch dass sie unter Gottes Gunst stehen. Diesbezüglich liefern Barbarossas Onkel Heinrich der Stolze und dessen Auseinandersetzungen mit seinem Schwager, Friedrich II. von Schwaben, das bedeutsamste Beispiel in den *Gesta Friderici.* Laut dem Freisinger Bischof stritt der Herzog von Bayern mit seinem schwäbischen Schwager wegen seiner Treue Kaiser Lothar gegenüber und seines Verlangens nach Frieden und Eintracht im Reich.[243] Otto selbst aber verurteilt den Missbrauch von Friedrichs Vertrauen seitens des Bayern, denn Heinrich der Stolze gebraucht Lügen, um den schwäbischen Herzog zu besiegen und gefangen zu nehmen. Es wurde schon an Ottos Brief an Kanzler Rainald von Dassel gezeigt, wie wichtig die Wahrheit als Prinzip in den Vorstellungen Ottos erscheint. Damit will der Freisinger Bischof zeigen, dass, obwohl Heinrich die Erwartungen an einen seinem Kaiser gegenüber treuen Reichsfürsten erfüllt, seine Handlungen tadelnswert sind, da sie gegen Ottos Weltanschauung verstoßen, die in erster Linie von Gottes heilsgeschichtlichem Plan abhängt und die Unterwerfung der Menschen unter diesen Plan voraussetzt. Hinsichtlich der Ereignisse der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts deutet Otto diesen Plan in den *Gesta Friderici* aber zugunsten der Erhebung der Staufer im Römischen Reich und die Rückschläge, die Barbarossas Vorfahren erlitten, erscheinen in diesem Werk als Verstöße gegen Gottes Plan. In diesem Sinne aber verschiebt

---

[242] *Pretaxatus dux, ut breviter dicam, per omnia patrem induens, tam fidus principi miles, tam utilis avunculo amicus extitit, ut sua virtute honorem regni labefactatum viriliter contra hostes decertando tam diu sustentaret, donec membra a capite suo dissidentia ad gratiam principis veniendo ad cor redirent.* OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 30.

[243] Vgl. z. B. *Porro Heinricus Noricorum dux, supra nominati Heinrici ducis filius, ob gratiam principis, cuius filiam Gerdrudim noviter in uxorem duxerat, Friderico duci, haut memor affinitatis, quae ex copula sororis suae Iudithae inter ipsos erat, bellum indicit…* OTTO. Ebda., S. 32; und *Excusatur tamen a quibusdam hoc factum ducis non solum ex hoc, quod eo in tempore inimici fuerunt, iuxta illud:*
Dolus an virtus quis in hoste requirat?
sed et ex eo, quod pro fidelitate regni et rei publicae quiete principi eum tradere pacemque imperio instaurare volens hoc fecerit. OTTO. Ebda., S. 34.

der Geschichtsschreiber die Verantwortung für den Konflikt zwischen diesen Figuren – beide waren nämlich Vorfahren des Kaisers Friedrich I. – und überträgt sie auf die Person des Kaisers Lothar III., da Heinrich der Stolze nur deswegen so gehandelt habe, weil er gegenüber Lothar treu war.

Otto zeigt damit aber auch großes Geschick, indem er ein komplexes und kompliziertes Thema in seiner Berichterstattung vermeidet: den Konflikt zwischen dem väterlichen und dem mütterlichen Zweig der Familie des Auftraggebers seiner Geschichte. Doch darf der scheinbare Widerspruch des Berichts zur Position Ottos bezüglich Friedrichs I. und Friedrichs II. von Schwaben und ihren Diensten unter Heinrich IV. sowie dessen Sohn nicht ignoriert werden. Beide waren wegen ihrer Treue gegenüber diesem Kaiser tätig und obwohl die Herrscher vom Freisinger Bischof ebenso stark kritisiert wurden wie Lothar III. [244], werden Vater und Großvater Barbarossas in den *Gesta Friderici* vom Geschichtsschreiber wegen ihrer politischen Tugenden – die *fides* im Mittelpunkt – gelobt.

Ein letztes Beispiel für die politischen Folgen der *fides* liefert in den *Gesta Friderici* die Rede des Bischofs von Verona vor Kaiser Friedrich, nachdem dieser während seines Italienzuges in der Region von Verona am Vorrücken gehindert wurde. In seiner Rede fragt der Bischof: „sei etwa Verona nicht Ihnen gegenüber durch das Sakrament der *fides* vepflichtet?“ [245] Durch diese Worte präsentiert Otto wiederholt die Meinung, dass die *fides* einen wichtigen Bestandteil der Politik repräsentiert, indem sie alle Menschen an dem Kaiser durch ein Sakrament verbindet. So kommt man zu dem Schluss, dass in den *Gesta Friderici* die *fides* einen durchaus politischen Aspekt innehat und als politische Tugend in einer durch persönliche und soziale Bindungen gekennzeichneten Gesellschaft figuriert.

Die *Historia de duabus civitatibus* bietet dem Leser einen differenzierteren Blick in die politischen Tugendvorstellungen Ottos von Freising; die Ziele seines Werkes sind andere als die der *Gesta Friderici*. Dennoch werden auch in dieser früheren Arbeit viele Zeugnisse seiner Tugendvorstellungen und deren Rolle im politischen Machtspiel deutlich. Dies betrifft auch die *fides*. In der *Historia de duabus civitatibus* wird diese Tugend sogar noch häufiger erwähnt als in den *Gesta*. Die Betonung legt Otto aber nicht auf die politischen, sondern auf

---

[244] Vgl. *Hic per omnia progeniem imperatoris Heinrici humiliavit, ut plane iusto Dei iudicio, sicut in libro Regnorum habes, ex peccatis ac prevaricatione patrum semen ipsorum affligi videretur.* OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, VII, 17, S. 333.
[245] „*Numquid non sacramento fidelitatis tibi obligata est Verona?*“ OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 153.

die religiösen Eigenschaften dieser Tugend. Diese figuriert dann hauptsächlich als Tugend der wahren Gläubigen.[246] So erscheint sie hauptsächlich in Zusammenhang mit der Unterwerfung unter Gottes Plan und der Verteidigung des orthodoxen Glaubens[247] – was nicht unbedingt als Fehlen politischer Deutungen verstanden werden soll.

An manchen Stellen aber schreibt Otto von Freising von einer politischen *fides*, wie er es in den *Gesta* bevorzugt hat. Diese erscheint in seiner *Historia de duabus civitatibus* aus einer anderen Perspektive, indem si nämlich, wie vorher gezeigt wurde, von den Vorteilen nicht der *fides* für den Getreuen – in den *Gesta Friderici* geht es fast immer um die Treue der Staufer gegenüber den verschiedenen Kaisern und den Zusammenhang zwischen dieser Treue und dem Aufstieg der schwäbischen Herzöge im politischen Szenario des Reichs am Anfang des 12. Jahrhunderts –, sondern für den Vertrauten, also für den Herrscher bzw. den Großen ausgeht. In dieser Hinsicht häufen sich die Beispiele der politischen *fides* in den Ereignisberichten der Chronik des Hochmittelalters, besonders zur Krise um die Investiturfrage und die darauffolgenden Kämpfe innerhalb des Reichs.

Als infolge der Krise zwischen Heinrich IV. und das Papstum in Rom ein neuer deutscher (Gegen-)König gewählt wurde, waren es Heinrichs *fideles*, die Hermann von Salm töteten[248] und dadurch nach Ottos Auffassung dem Reich halfen, indem sie zur Wiederherstellung des Friedens beitrugen. Diese Leistung verknüpft Otto mit der Tatsache, dass Heinrich IV. es trotz kirchlichen Banns vermochte, weiterhin treue Gefolgsleute zu behalten, die ihn unterstützten und es ihm ermöglichten, nach wie vor als Kaiser über das Reich zu herrschen. Somit zeigt sich, dass die *fides* gegenüber dem Herrscher schon in der

[246] Man vergleiche dabei die vielen Hinweise in dieser Richtung, die das achte Buch der *Historia de duabus civitatibus* beinhaltet. Darin ist zu lesen, dass die Gläubigen eine Umwandlung vom guten – infolge seiner Treue – Leben zum besseren, ewigen Glück (*De bono in melius quilibet fidelis, de bona huius vitae conversatione transiens ad bravium retributionis eternae.* OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, VIII, 9, S. 403); und weiter, dass Gott den Gläubigen vielfach belohnen wird (*Iuxta ipsius enim Domini testimonium, qui in modico fidelis est, supra multa constituetur, et qui bene ministrat, gradum bonum acquiret, quia fideles dispensatores ęcclesiae tanto amplius coronantur in caelis, quanto magis verbo et exemplo gregem Domini pascentes desudaverunt in terris. Unde qui accepto ad usuram talento plus feneravit, iuxta differentiam meritorum proportionaliter accipit stipendia retributionum, dum isti dicitur: Tu esto super quinque civitates, et illi: 'Tu esto super decem'.* OTTO. Ebda., VIII, 31, S. 447). Die *fidelitas* ist in diesem Sinne eine Eigenschaft des *fidelis*.

[247] Zum Beispiel wenn Otto über die Väter der Kirche und die ersten Päpste spricht: *Ad hoc, fateor, aliud refugium nescio, nisi quod sanctos apostolicae fidei ac meriti viros, Silvestrum, Gregorium, Ulricum, Bonifacium, Lanpertum, Gothardum aliosque complures ea (regalia) cognoscimus habuisse.* OTTO. Ebda., IV, Prol., S. 182-183. An dieser Stelle bedeutet die *fides* den Glauben an Gott, den Otto aber in indirekter Verbindung mit dem Recht der Päpste auf Regalien, also weltliche Würden, in Verbindung bringt.

[248] *At Romanus pontifex regem sepe vocatum excommunicavit, eiusque, ut dicitur, consilio et auctoritate Radolfus Alemannorum dux a quibusdam principibus rex creatur. Quo non multo post in publico bello occiso atque Herimanno Lotharingiae principe sibi substituto, et ipse non multo post a fidelibus regis interficitur.* OTTO. Ebda., VI, 35, S. 304.

Historia de duabus civitatibus, sowohl an der erwähnten als auch an anderen Stellen, nach Ottos Meinung ein wichtiges Element der Politik bildet. Seine Ideale von Frieden und Eintracht erscheinen schon in diesem Werk eng mit dieser Tugend verbunden. Dies wird noch deutlicher, wenn die Textpassagen zur Krise zwischen Heinrich IV. und seinem Sohn, dem späteren Kaiser, betrachtet werden. In einer ersten Auseinandersetzung beschreibt Otto, wie Heinrich V. den gewählten Bischof von Magdeburg, der von den Getreuen Heinrichs IV. vertrieben wurde, weihen lässt. Die Inkraftsetzung der politischen Vorhaben des Kaisers ist hier offensichtlich durch die *fides* seiner Anhänger bedingt, indem diese die politischen Interessen Heinrichs IV. repräsentieren und verteidigen. Eine ähnliche Situation zeigt sich in einem weiteren Bericht über diese Auseinandersetzung, die einen weiteren Aspekt der *fides* eröffnet: hinsichtlich der militärischen Tätigkeit des mittelalterlichen Königs. Auch in der *Historia de duabus civitatibus* erkennt Otto, wie wichtig die Treue der politischen Agenten untereinander innerhalb der mittelalterlichen Gesellschaftsstruktur für die Dynamik der Politik ist. Als Heinrich V. gegen seinen Vater ein Lager an der Maas aufschlug, widersetzten sich ihm die treuen Anhänger seines Vaters wieder und verhinderten so den Erfolg des jungen Königs.[249] An dieser Stelle garantiert das durch die *fides* bedingte Vorgehen, dass Heinrich IV. seine Königsherrschaft aufrechterhalten kann. Ein letztes Beispiel bekräftigt schließlich diese Ansicht Ottos, indem es die Konsequenzen eines Verlustes an Getreuen zeigt. Es handelt sich um den Fall Heinrichs des Stolzen, der 1138 seinen Besitz und seine Rechte am Herzogtum Bayern und damit, so meint der Bischof, auch seine Gefolgsleute verlor.[250] In der Weltanschauung des Bischofs sind der Verlust an Getreuen und an politischer Macht eng miteinander verbunden.

Trotzdem sollten zwei wichtige Elemente nicht übersehen werden. Erstens ist Otto von Freising nicht immer von den Auseinandersetzungen zwischen Angehöriger unterschiedlicher politischer Ansichten – die sich an den jeweiligen Anführer durch *fides* verbinden, wie aus die Beispiele herauszulesen ist – begeistert, denn wie der Bischof in der Folge der gerade erwähnten Textpassage klar darstellt, konnte der Friede nur mit dem Tod Heinrichs IV.

---

[249] *Filius itaque iam rex collecto milite patrem subsequens circa Mosam consedit. Ubi a Heinrico duce Belgarum aliisque patris sui fidelibus super pontem Mosae in loco qui Guegesaz dicitur bello temptatus cedere compellitur.* OTTO. Ebda., VII, 12, S. 324.

[250] *Et mirum dictu, princeps ante potentissimus et cuius auctoritas, ut ipse gloriabatur, a mari usque ad mare, id est a Dania usque in Siciliam, extendebatur, in tantam in brevi humilitatem venit, ut pene omnibus fidelibus et amicis suis in Baioaria a se deficientibus clam inde egressus, IIII*^{or} *tantum comitatus sociis, in Saxoniam veniret.* OTTO. Ebda., VII, 23, S. 345.

erlangt werden.[251] Dennoch kritisiert Otto die *fides* an sich nicht. Zweitens, anders als in den *Gesta Friderici* – wo, wie gesehen, die *fides* der politischen Agenten teilweise als Grund ihrer Erfolge angesehen wird –, lobt er diese Tugend in seiner *Historia de duabus civitatibus* hinsichtlich ihres politischen Sinnes nicht offenkundig, sondern begnügt sich mit der Beschreibung der Ereignisse und der Charakterisierung der Akteure als *fideles* und dadurch mit dem Hinweis auf einen Zusammenhang zwischen politischer Aktion und *fides*.

**

Ebenso spielt *Fides* gegenüber Gott und den Heiligen eine wichtige Rolle in den Vorstellungen Ottos von Freising und obwohl die Betonung zumeist auf die religiöse Bedeutung dieser Tugend hinweist, ist doch ein Zusammenhang mit den politischen Idealen ersichtlich, zumal der Geschichtsschreiber die paulinische Lehre vertritt: „Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit außer von Gott; wo aber Obrigkeit ist, die [sic!] ist von Gott angeordnet,“[252] und „sie [ist] Gottes Dienerin, dir zugut.“[253] Die Verbindung dieser Bibeltexte mit der Forderung des Bischofs an die Herrscher in den *Gesta Friderici* sollte dann nicht übersehen werden. Denn er mahnt sie, sich dem christlichen Gott zu unterwerfen.[254] Diese Position des Geschichtsschreibers wird in seinen Werken besonders im Urteil über Herrscher und Völker deutlich, die den Vorstellungen des Freisinger Bischofs nicht entsprachen und sich als Angehörige der *civitas terrena* erwiesen.[255]

Der ideale Herrscher repräsentiert daher nach Ottos Meinung die *fides* nicht nur in seiner politisch-pragmatischen Facette, den Machtinhabern gegenüber, sondern ebenfalls in seinen religiösen Aspekten. Der tugendhafte politische Mensch ist vor allem Christ, ein Angehöriger der *civitas Dei*, und dieses Merkmal wird durch seine Treue zu Gott und den Heiligen ersichtlich. Zahlreiche Beispiele in den *Gesta Friderici* sowie in der *Historia de duabus civitatibus* belegen dieses Leitbild. An diesen Stellen wird die *fides* dann meist als

---

[251] *Non multo post ipso ad superiores Rheni partes redeunte ac rursus militem instaurante pater Leodii moritur. Sicque intestino hoc malo terminato pacis negotia tractantur.* OTTO. Ebda., VII, 12, S. 324.
[252] (2006a). *Die Bibel: Nach der Übersetzung Martin Luthers*, Rm, 13: 1.
[253] Ebda., Rm 13, 4; *Dei enim minister est…* (Rm 13, 4) (2007b). *Biblia sacra*, S. 1765.
[254] Vgl. oben S. 84ff.
[255] Vgl. z. B. *Percusso impiae civitatis capite infidelis Iudeorum populus iam se delusum cernens ad conversionem venire creditur…* OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, VIII, 7, S. 399; auch hier zu verstehen: *Cives ergo Christi non more reptilium salo mergi vel infidis eius procellis inprovide se credere, sed navi, id est ligno crucis, fide navigare manusque per dilectionem operando exercere in presenti oportet, ut per huius vitae viam ad portum patriae securi valeant pervenire.* OTTO. Ebda., VI, Prol., S. 261–262.

Glaube präsentiert, also als religiöse Tugend. Dies entspricht gewiss den mittelalterlichen Vorstellungen von *fides*, in denen der Glaube Treue zu Gott gleicht.[256]

Von den *Gesta* wird als Erstes das Beispiel des Herzogs Friedrich II. von Schwaben erwähnt, dessen *fides* zu Gott ihn dazu zwingt, lieber die Belagerung von Mainz aufzugeben als die Plünderung aller heiligen Stätten im Bischofssitz zuzulassen.[257] Dies ist implizit in Ottos Schilderung des Vorfalls zu erkennen, denn der Herzog kümmert sich um den Besitz der Kirche. Dieses Verhalten zeugt hauptsächlich vom Glauben des Herzogs, wirkt aber auf die politischen Ideale des Freisinger Geschichtsschreibers zurück, denn es steht für die *concordia* zwischen politischen und kirchlichen Mächten. Friedrich II. von Schwaben erfüllt nämlich in dem Bericht eine der wichtigsten Funktionen der politischen Kräfte innerhalb der Idealvorstellungen Otto von Freisings. Selbst die schon erwähnte starke Kritik des Geschichtsschreibers am Erzbischof von Mainz weist darauf hin: Der Kirchenmann hat durch sein untreues Handeln nicht nur die Stadt Mainz oder das Reich gefährdet, sondern setzt den ganzen Heilsplan aufs Spiel, wenn er gegen den Kaiser vorgeht und die Eintracht zwischen Reich und Kirche gefährdet. Diesbezüglich äußert Otto seine Meinung besonders deutlich in der Darstellung der Königswahl nach dem Tod Heinrichs V. In diesem Szenario scheint Erzbischof Adalbert von Mainz wegen seiner Handlungen gegen die von Otto als natürliche Nachfolger Heinrichs empfundenen Staufer als Verursacher schwersten Zwiespalts im Römischen Reich besonders tadelnswert zu sein.[258] Die *fides* in ihrem religiösen Sinn spielt in den Vorstellungen Otto von Freisings also eine ebenfalls durchaus politische Rolle, im Einklang mit den obengenannten Bemerkungen[259], da sie die politischen Handlungen nach

---

[256] Vgl. dazu KRIEGER, K.-F (2009). Fidelis (regis). In: *Lexikon des Mittelalters, Bd.* 4. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, col. 433

[257] *Timens autem nobilissimus dux, si irrationabili plebis furori talis daretur licentia, sanctorum forte loca direptioni et flammae exponi, ne voluntas illorum effectui manciparetur, summopere laboravit. At episcopus civitatis, fidei ducis non rectam recompensationem reddens…* OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S: 29.

[258] *Igitur Albertus – nam id iuris, dum regnum vacat, Maguntini archiepiscopi ab antiquioribus esse traditur – principes regni in ipsa civitate Maguntina tempore autumpnali convocat, malorumque a duce Friderico sibi illatorum haut inmemor, cum predictus dux ad regnum a multis exposceretur, ipse Lotharium ducem Saxonum, virum tamen ex probitatis industria omni honore dignum, plus familiaris rei, quantum in ipso erat, quam communi commodo consulens, in regem a cunctis qui aderant principibus eligi persuasit. Quae res laudabiliter facta gravissimae tamen scissurae seminarium denuo fuit. Nam predictus princeps consilio eiusdem Alberti Maguntini episcopi, iuxta quod dicitur:*

Non missura cutem nisi plena cruoris hirudo,

nondum odio in heredes imperatoris Heinrici saciati, Fridericum ducem fratremque suum Conradum persequitur. OTTO. Ebda., S. 30–31.

[259] Siehe oben S. 93ff.

dem heilsgeschichtlichen Plan Gottes in Form einer *civitas permixta* bestimmt, deren Existenz grundsätzlich politisch verstanden werden kann.[260]

Auch bei Friedrich Barbarossa wird die *fides* gegenüber Gott und den Heiligtümern der Christen als Tugend des Kaisers präsentiert. In den *Gesta* beschrieb der Bischof von Freising, wie Friedrich sich während der Überquerung der Alpen um Wiedergutmachung für jene heiligen Stätten bemühte, die von seiner Gefolgschaft beschädigt worden waren.[261] Wie im Bericht über die Handlungen seines Vaters ist die *fides* des Kaisers nur implizit aus dem Text herauszulesen. Nicht nur die Frömmigkeit des Königs wird hier vom Geschichtsschreiber erwähnt und gepriesen, sondern Otto zeigt die politischen Konsequenzen oder eher politischen Gründe dieser Handlung Friedrichs ebenfalls auf. Denn seiner Auffassung nach hat der Kaiser, der *Christus Domini*, dafür zu sorgen, dass die gebührende Ehrfurcht vor Gott gepflegt und erwiesen wird. Da es sich aber um eine Pflicht handelt, ein *officium* des Herrschers, erweitert sich der Charakter der Handlung, und als zunächst religiöses Zeichen der Frömmigkeit des Handelnden wird sie auch politisch gedeutet. Denn schließlich ist die Religiosität ein bedeutendes Element der mittelalterlichen Politik und gilt in der christlichen Gesellschaft des Mittelalters als Legitimationsargument. Friedrich handelt in diesem Sinne nicht nur religiös, sondern auch politisch: Ehrfurcht und Frömmigkeit verfolgen zugleich ein politisches Ziel, nämlich dass der deutsche König Unterstützung von Gott erlangt, um Italien zu besiegen und in Rom als *caput mundi* eingesetzt zu werden. Diese Unterstützung kann dann aber auch als Belohnung Gottes für den Herrscher aufgrund von dessen Treue interpretiert werden.

Fazit:

---

[260] So die früheren Forschungen zum Thema, wie z. B. BERNHEIM (1885). *Der Charakter Ottos von Freising und seiner Werke*; HASHAGEN (1900). *Otto von Freising als Geschichtsphilosoph und Kirchenpolitiker*; SCHMIDLIN (1906). *Die geschichtsphilosophische und kirchenpolitische Weltanschauung Ottos von Freising*; HOFMEISTER (1912). *Studien über Otto von Freising*; POZOR (1937). *Die politische Haltung Ottos von Freising*; neuere Untersuchungen fragten eher nach Ottos Weltanschauung und Vorstellungen, haben darin aber immer wieder auf die politischen Aspekte seiner Geschichtsschreibung hingewiesen, z. B. GOETZ (1981). *"Gespaltene Gesellschaft" und Einheitsideal*; GOETZ (1984a). *Das Geschichtsbild Ottos von Freising*; BAGGE (1996). *Ideas and narrative in Otto of Freising's Gesta Frederici*; DEUTINGER (2002). Engel oder Wolf?.

[261] *Ubi dum de processu ad ulteriora cum principibus consilium iniret , primo caeli principem conciliandum decrevit. Denique miles per claustra montium transiens, ob difficultatem locorum victui necessaria invenire nequiens, dum penuriam magnam, quod in exercitibus molestissimum esse solet, pateretur, nonnulla sacra loca violarat. Ad haec, quamvis predictam necessitudinis excusationem habere viderentur, expianda rex a toto exercitu collectam fieri iubet; et sic non modicam coadunatam pecuniam per quosdam religiosos viros duobus episcopis, Tridentino scilicet et Brixinorensi, remittendam ac per singula sanctorum loca, quae dampnum passa fuerant, dividendam statuit, pulchre communi utilitati consulens, pulchre rectoris officium implens, ut maxima adorsurus negotia ante omnia rectorem et plasmatorem omnium, sine quo nichil bene inchoatur, nichil prospere consummatur, placandum eiusque offensam a populo suo avertendam intenderet.* OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 113.

Nach dieser Analyse der *fides* in Ottos Geschichtsschreibung lassen sich einige markante Merkmale hervorheben. Der Bischof folgt in seinen Schriften dem im Mittelalter überlieferten Modell einer Doppeldeutigkeit der Tugend. Er versteht *fides* als eine sowohl politische als auch religiöse Eigenschaft des Menschen. In Bezug auf das politische Feld demonstriert er zwei entgegengesetzte Richtungen, in denen die *fides* Einfluss nimmt. Einerseits zeigt Otto, wie die Tugend zum Vorteil des Treuen führt, der in seinen politischen Vorhaben erfolgreich ist. Andererseits stellt er die Bedeutung der *fides* für die Herrscher als Vertraute heraus, die dadurch ihre Macht in voller Größe entfalten können. Beide Auffassungen sind aber vor demselben Hintergrund einer durch soziale und persönliche Bindungen gekennzeichneten Gesellschaft zu sehen. Damit signalisiert der Bischof seine Anteilnahme an der hochmittelalterlichen Mentalität ebenso sehr wie seine eigene Deutung dieser Ansichten. Dementsprechend präsentiert er ebenfalls die politischen Folgen einer eher religiös zu verstehenden *fides*. Diese sollen die Herrscher nach seiner Meinung erfüllen, um in Gottes Gunst und infolgedessen nach seinem Heilsplan zu herrschen. In der Summe dieser Facetten bekommt man einen Einblick in die *fides*-Vorstellung Otto von Freisings, die letztendlich seinem Geschichtsbild sowie seinen politischen Anschauungen unterliegen, deren Hauptmerkmal die Suche nach Frieden und Eintracht ist.

d) Fortitudo:

In der Geschichtsauffassung Otto von Freisings spielt die *fortitudo* eine zentrale Rolle, doch bleibt die Frage, welche Bedeutung ihr hinsichtlich der politischen Ideale des Freisinger Bischofs zukommt. In seiner Geschichtsschreibung liefert Otto viele Beispiele tapferer Taten ruhmreicher Männer; besonders in den *Gesta Friderici* bilden sie ein zentrales, dem ganzen Werk zugrunde liegendes Motiv der Erzählung: „*Omnium qui ante nos res gestas scripserunt haec, ut arbitror, fuit intentio virorum fortium clara facinora [facta] ob movendos hominum ad virtutem animos extollere…*“[262] So erscheinen Bohemund[263] und Berthold[264] – beide gehören erstaunlicherweise zur Gruppe der ‚Feinde‘ des Reiches – aber auch Heinrich V.[265], Heinrich Jasomirgott[266] und die Staufer[267] alle als Träger dieser Tugend. Sie tritt im Text

[262] OTTO. Ebda., S. 9.
[263] *Huius filius, qui multa postmodum tam in Grecia quam in caeteris orientis partibus fortia et gloriosa gessit opera, Boimundus fuit.* OTTO. Ebda., S. 15.
[264] *Berhtolfus iste, quamvis in hoc negotio imperio simul et iusticiae cesserit , tamen strennuissimus ac fortissimus fuisse traditur.* OTTO. Ebda., S. 25; *Magnifica vox et viro forti digna.…* OTTO. Ebda., S. 25.
[265] *Quot ergo et quanta tam Romae quam in Italia fortia gesserit, quia in priori dicta sunt hystoria, supersedemus.* OTTO. Ebda., S. 26.
[266] „*Itaque dux – est enim manu fortis, mente audax, sed morae impaciens...*“ OTTO. Ebda., S. 52.

hauptsächlich in Verbindung mit Berichten über Kriege und Kämpfe auf, sodass sie sich als ‚Tugend des Schlachtfeldes' oder ‚militärische Tugend' bezeichnen lässt. Josef Pieper weist darauf hin, dass die Tapferkeit im Grunde eine kämpferische oder militärische Tugend ist, da sie aus der Bereitschaft des Menschen entsteht, im Kampf zu fallen und zu sterben.[268] Sie hat aber auch politischen Charakter, denn Kriege und Kämpfe sind ein wichtiger Teil der politischen Durchsetzung in der Weltanschauung des Freisinger Bischofs – dies scheint besonders in den *Gesta* der Fall, auch wenn sie Ottos Friedensideal entgegensteht. Es handelt sich um ein Mittel zum Zweck, denn Otto weist darauf hin, dass Herzog Friedrich I. im Kampf gegen Berthold von Zähringen die Feinde des Reichs durch Krieg zerstört werden und dadurch Friede geschaffen wird.[269] Zwei Hauptfiguren von Ottos Werk eignen sich besonders für die Beweisführung dieser Hypothese, nämlich Friedrich II. von Schwaben und Kaiser Friedrich Barbarossa.

Die Tapferkeit Friedrichs II. von Schwaben erscheint im 12. Kapitel des ersten Buches der *Gesta Friderici* als einer der Gründe, aus denen heraus der Herzog so erfolgreich in der Unterwerfung des Rheingebiets und in den Kämpfen gegen Erzbischof Adalbert von Mainz gewesen ist und weswegen viele Menschen ihm ihren Dienst anboten. Es geschieht aber im

---

[267] Die Vorfahren aus der Dynastie Barbarossas erscheinen als *viri fortes*. Friedrich I. von Schwaben, Barbarossas Großvater: *‚Virorum optime, quem inter omnes in pace fidelissimum et in bello fortissimum expertus sum…'* OTTO. Ebda., S. 24; Friedrich II. von Schwaben, Barbarossas Vater: *Erat autem predictus dux in bellis fortis…* OTTO. Ebda., S. 28; *Quos fortissimus dux insecutus, occisis plurimis et captis, reliquos usque ad portas civitatis cum episcopo suo triumpho potitus fugavit…* OTTO. Ebda., S. 29; Kaiser Conrad III., Barbarossas Onkel: [...] *ubi cum multorum planctu raptus prioris fortitudinis in ultimo discrimine retinens animum…* OTTO. Ebda., S. 98; und Barbarossa selbst: *Sic etiam temperans in prosperis, fortis in adversis, iustus in iudiciis, prudens et acutus in causis esse cognosceris…* OTTO. Ebda., S. 11; [...] *diuque et fortiter utrisque pugnantibus…* OTTO. Ebda., S. 43; *Nam, sicut fortiter captum, sic eum liberaliter dimissum ad propria redire sine pecuniae exactione permisit.* OTTO. Ebda., S. 44; *Neque enim multum ad principis triumphi titulum respectu aliorum ipsius gestorum fortium facere arbitramur…* OTTO. Ebda., S. 118–119. Unter diesen ist es erstaunlich, dass Konrad III. wegen seiner Tapferkeit nur an seinem Sterbebett gepriesen wird. Seine Taten übergeht Otto von Freising, ohne die Tugenden des Königs zu erwähnen, mit Ausnahme einer einzigen Stelle, wo Otto von der Freigiebigkeit Konrads spricht. Trotz der Position der Forschung, dass Otto der Herrschaft Konrads eher sympathisch gegenübersteht, lässt sich daraus schließen, dass der Freisinger Bischof doch kritisch gegenüber der Regierung Konrads bleibt, besonders im Sinne seiner politischen Idealvorstellungen.

[268] PIEPER, Josef (1964). *Das Viergespann: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mass*, S. 165

[269] *‚Assurge igitur huic tam pessimo morbo atque ad debellandos imperii hostes viriliter accingere.'* [...] *Sic itaque predictus Fridericus dux simul Suevorum et gener regis factus ad propria rediit et, ne multis morer, Berhtolfum tandem pacem petere coegit.* OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 23–25. Vgl. auch die Erklärung Ottos für die militärische Kampagne Friedrich Barbarossas in Italien, wo der Bischof darauf hindeutet, dass wegen des Ungehorsams der italienischen Städte ein Italienzug nötig ist. *Nam principem, cui voluntariam exhibere deberent subiectionis reverentiam, vix aut numquam reverenter suscipiunt vel ea quae secundum legum integritatem sancciverit obedienter excipiunt, nisi eius multi militis astipulatione coacti sentiant auctoritatem. Ob ea frequenter contingit, ut, quamvis civis lege flectendus, adversarius armis cogendus secundum leges sit, ipsum tamen, quem ut proprium principem mitem suscipere oportebat, sepius iura propria exposcentem hostiliter excipiant. Ex quo duplex rei publicae nascitur detrimentum, ut et princeps ad subiugationem civis in colligendo exercitu distrahatur, et civis non sine magno rerum suarum dispêndio ad obedientiam principis sui [~~sui~~] compellatur. Quare ea dem ratione qua populum super hoc incusat temeritas, sic principem aput Deum et homines excusare debebit necessitas.* OTTO. Ebda., S. 116–117.

Kampf gegen die Gegner des Reiches, dass die *fortitudo* sich als politische Tugend erweist. Wenn Herzog Friedrich gegen die Anhänger der Partei Erzbischofs Adalbert von Mainz kämpft, entscheidet er seinen Sieg auf dem Schlachtfeld durch seine Tapferkeit. Und der Sieg auf dem Schlachtfeld wird zum Sieg auf dem politischen Feld, denn Otto berichtet, dass dank der Tugenden Friedrichs II. von Schwaben, darunter auch seiner *fortitudo*, während der Herrschaft Heinrichs V. die Ehre des Reichs aufrechterhalten werden konnte.[270] In Ottos Bericht über die Auseinandersetzungen zwischen Friedrich II. und seinen Gegnern finden sich Andeutungen, dass die Staufer kämpfen, weil sie die „richtige Ordnung im Reich", um Bagges Begriff zu benutzen[271], wiederherstellen wollen. Sie kämpfen um die politischen Ideale des Bischofs, um *pax* und *concordia*.[272] Bekräftigt wird dies durch die Stellen, in denen Otto die Aktionen des Herzogs lobt, etwa am Ende der Regierungszeit Heinrichs V., als Friedrich II. – durch seinen tapferen Kampf gegen den Erzbischof von Mainz – für den Frieden verantwortlich gemacht wird.[273] Auch wenn die Ereignisse im weitesten Sinn seinen Erwartungen widersprechen – weil sie sich nicht an Ottos Ideale anpassen –, deutet der Bischof das Geschehen zugunsten der Staufer um. So wird während Lothars III. Regierungsjahren Friedrich II. ebenfalls gelobt, weil er die Versöhnung – in dem Bericht über die Falle, in die er im Kloster Zwiefalten geriet[274] – gesucht habe. Obwohl in diesem Fall Otto nicht direkt über die *fortitudo* schreibt, lässt sich dies auch implizit aus dem Text herauslesen. Denn die Szene weist auf Piepers Definition der Tapferkeit in dem Sinne hin, dass Friedrich II. bereit ist, sich Gefahren auszusetzen, um Frieden und Eintracht im Reich zu schaffen. Durch dieses Prisma werden Kriege und Kämpfe in Ottos Geschichtsdeutung gerechtfertigt.

Dasselbe Schema erscheint in durchschlagskräftiger Weise im Bericht über Friedrich Barbarossas Italienzug und die Erfolge des Kaisers jenseits der Alpen, wenn Otto von Freising die gesamte Kampagne seines Neffen als von zahlreichen Beispielen seiner *fortitudo* durchdrungen empfindet.[275] Die zentrale Stelle, die Barbarossas Italienzug in der Erzählung

---

[270] *Pretaxatus dux, ut breviter dicam, per omnia patrem induens, tam fidus principi miles, tam utilis avunculo amicus extitit, ut sua virtute honorem regni labefactatum viriliter contra hostes decertando tam diu sustentaret, donec membra a capite suo dissidentia ad gratiam principis veniendo ad cor redirent.* OTTO. Ebda., S. 30.
[271] BAGGE (1996). *Ideas and narrative in Otto of Freising's Gesta Frederici*.
[272] Diese Deutung entspricht natürlich den Vorhaben des Bischofs und wird von ihm stilisiert, damit die Ereignisberichte seinem Geschichtsbild entsprechen. Vgl. zu Otto von Freising GOETZ (1984a). *Das Geschichtsbild Ottos von Freising*; allgemein BEUMANN (1969). Die Historiographie des Mittelalters als Quelle für die Ideengeschichte des Königtums.
[273] Vgl. OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, I, 14-15, S. 29-30.
[274] OTTO. Ebda., I, 20, S. 33-34.
[275] *Neque enim multum ad principis triumphi titulum respectu aliorum ipsius gestorum fortium facere arbitramur…* OTTO. Ebda., S. 118–119; *Haec de expeditionis illius processu et proventu pauca de multis*

des Freisinger Bischofs bekommt, weist unter anderem auf die politische Bedeutung dieses Ereignisses hinsichtlich der politischen Ideale Otto von Freisings hin: Mit der Absicht, die Ideale von Frieden und Eintracht zu verwirklichen, bekämpft Friedrich Barbarossa die aufständischen italienischen Städte und unterwirft sie seiner Herrschaft.[276] Und für den Bischof von Freising erklärt sich der Erfolg seines Neffen unter anderem[277] aufgrund seiner *fortitudo,* die der Kaiser während seiner militärischen Feldzüge beweist. Der Geschichtsschreiber glaubt, dass das Reich nur dann frei ist, seine Rolle im heilsgeschichtlichen Plan zu ergreifen, wenn die Verursacher von politischem Dissens durch die Tapferkeit des Kaisers unterworfen worden sind.[278]

Die Rolle der *fortitudo* in der Politik lässt sich besonders deutlich in Friedrichs Rede an die Römer greifen.[279] Sie ist eine Antwort auf die Gesandtschaft der Römer bei Friedrich Barbarossa. Darin beschreibt Otto, wie einst die Römer durch ihre *fortitudo* und ihre *sapientia* früherer Zeiten die Welt beherrschten. Bei den Römern war es die Weisheit der Senatoren und die Tapferkeit der ‚Ritter'[280], die die früheren Größen des Römischen Reichs ermöglicht hatte. [281] Damit vertritt Otto von Freising die Meinung – er hat ja die Rede der römischen

---

enarrasse sufficiat. Neque enim cuncta ibi fortiter gesta a nobis ea ordinis integritate stilique urbanitate dici poterant, acsi oculis nostris illa vidissemus. OTTO. Ebda., S. 150.

[276] Vgl. OTTO. Ebda., II, 11-II, 41.

[277] Otto von Freising glaubt, dass Friedrich Barbarossa alle wichtige politischen Tugenden in sich trägt und sie in ihrer Gesamtheit dazu beitragen, dass der Kaiser viele Erfolge im politischen Feld erzielen kann. Vgl. z. B. *Cum igitur rebus in melius mutatis post tempus flendi tempus ridendi, post tempus belli tempus pacis modo advenerit, indignum ratus sum, augustorum clarissime Friderice, caeterorum regum seu imperatorum gestis enumeratis tua silentio subprimere, immo, ut verius dicam, dignissimum putavi priorum virtutibus tuas sicut auro gemmam superponere. Inter omnes enim Romanorum principes tibi pene soli hoc reservatum est privilegium, ut, quamvis a prima adolescentia bellicis desudasse cognoscaris officiis, obscenum tibi nondum vultum fortuna verterit. Sic etiam temperans in prosperis, fortis in adversis, iustus in iudiciis, prudens et acutus in causis esse cognosceris, ut non solum ex convictu haec tecum coaluisse, sed tamquam divinitus inspirata et a Deo tibi ob universale totius orbis emolumentum concessa fuisse videantur. Hanc ergo tuae nobilitati offero hystoriam, ab omnium bonorum datore Deo postulans et petens, ut tuo bono principio melior finis apponatur.* OTTO. Ebda., S. 11–12.

[278] Beispiele dafür liefern die Taten Friedrichs im positiven Sinne. Die Taten seiner Vorgänger im kaiserlichen ‚Amt' aber stellen ebenso gute Beispiele für diese Hypothese, denn wenn zu sehen ist, dass z. B. Heinrich IV. mit keiner Tapferkeit beschrieben wird – wie sich gezeigt hat, wird er eher durch seine vielen Laster charakterisiert – und seinem Reich der Zerfall droht, ist zu erkennen, dass dieses Schema der politischen Tugenden im Hintergrund der Geschichtsschreibung Ottos steht.

[279] OTTO. Ebda., II, 30 [32].

[280] Vgl. BAGGE (1996). *Ideas and narrative in Otto of Freising's Gesta Frederici*, 358.

[281] In den *Gesta Friderici* benutzen die Römer dieses Argument, um ihre Forderungen an Friedrich Barbarossa zu stellen. *‚Revertantur, opto, pristina tempora; redeant, rogo, inclitae Urbis privilegia; orbis Urbs sub hoc principe recipiat gubernacula, refrenetur hoc imperatore ac ad Urbis reducatur monarchiam orbis insolentia! Talis rector augusti sicut nomine sic induatur et gloria! Scis [autem] ~~[autem]~~, quod urbs Roma ex senatoriae dignitatis sapientia ac equestris ordinis virtute et disciplina a mari usque ad mare palmites extendens, non solum ad terminos orbis imperium dilatavit, quin etiam insulas extra orbem positas orbi adiciens, principatus eo propagines propagavit. Non illos procellosi fluctus aequorum, non hos scopulosae et inaccessibiles rupes Alpium tueri poterant: Romana virtus indomita cuncta perdomuit.'* OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 135. Die Rede Friedrichs ist eine Antwort hierauf.

Gesandten erfunden und niedergeschrieben[282] –, dass der Ruhm und die Macht Roms aus den Tugenden der römischen politischen und militärischen Elite erwachsen sind und sich durch die Unterwerfung der ganzen Welt verbreitet haben. Dies stimmt mit Ottos Sicht in der *Historia de duabus civitatibus* und mit seiner Interpretation des heilsgeschichtlichen Plans überein.[283] Friedrich meint aber (in Ottos Beschreibung), die Römer haben diese Tugenden verlassen, und dies veranlasste den Übergang des Reichs an die Franken, die die Weltherrschaft sowie die Tugenden in Besitz genommen haben.[284] In Friedrichs Rede an die Römer ist also deutlich eine *translatio* der Tugenden zu erkennen, indem der Kaiser ‚sagt', alle Tugenden der Römer seien samt ihrer politischen Institutionen auf die Franken (er meint hier sich selbst) übergegangen. Friedrich erwähnt die *translatio* des Reichs an die Griechen und dann an die Franken und fügt hinzu, dass die den Römer noch erhaltene *nobilitas* an den Franken übertragen wurde. Diese *translatio* bezieht sich auf die römischen Institutionen, wie den darauffolgenden Worten Barbarossas entnommen werden kann. Friedrich behauptet, die Römer sollen sie unter den Institutionen des Reichs suchen, die im Besitz der ‚fränkischen'[285] Könige sind.[286] Folglich sind nach Ottos Vorstellungen nicht nur Titel und Würde des Kaisers, sondern das Reich als heilsgeschichtliche Erscheinung samt ihren Institutionen dem

---

[282] So meint BAGGE (1996). *Ideas and narrative in Otto of Freising's Gesta Frederici*, S. 357, der seinerseits auf BENSON, Robert L. (1985). Political Renovatio: Two models from Roman Antiquity. In: *Renaissance and renewal in the twelfth century*. Hg. v. Robert L. BENSON UND Giles CONSTABLE. Oxford: Clarendon Press, 339–386, hinweist.

[283] Vgl. auch OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, II, 27 und III; GOETZ (1984a). *Das Geschichtsbild Ottos von Freising*.

[284] *‚Multa de Romanorum sapientia seu fortitudine actenus audivimus, magis tamen de sapientia. Quare satis mirari non possumus, quod verba vestra plus arrogantiae tumore insipida quam sale sapientiae condita sentimus. Antiquam tuae proponis urbis nobilitatem, divae tuae rei publicae veterem statum ad sydera usque [~~usque~~] sustollis. Agnosco, agnosco, et ut tui scriptoris verbis utar, fuit, fuit quondam in hac re publica virtus. 'Quondam dico'. Atque o utinam tam veraciter quam libenter 'nunc' dicere possemus! Sensit Roma tua, immo et nostra, vicissitudines rerum. Sola evadere non potuit aeterna lege ab auctore omnium sanccitam cunctis sub lunari globo degentibus sortem. Quid dicam? Clarum est, qualiter primo nobilitatis tuae robur ab hac nostra urbe translatum sit ad Orientis urbem regiam, et per quot [~~quot~~] annorum curricula ubera delitiarum tuarum Greculus esuriens suxerit. Supervenit Francus, vere nomine et re nobilis, eamque, quae adhuc in te residua fuit, ingenuitatem fortiter eripuit. Vis cognoscere antiquam tuae Romae gloriam? Senatoriae dignitatis gravitatem? Tabernaculorum dispositionem? Equestris ordinis virtutem et disciplinam, ad conflictum procedentis intemeratam ac indomitam audatiam? Nostram intuere rem publicam. Penes nos cuncta haec sunt. Ad nos simul omnia haec cum imperio demanarunt...'* OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 136–137; Dies ist in der *Historia de duabus civitatibus* ebenfalls zu sehen. *Vide rem publicam miserabiliter labefactatam, cerne populum illum, sapientia ac viribus quondam orbis dominum, ad tantum venisse defectum, ut a barbarica tyrannide conculcatus gravique dominationi mancipatus non nisi a barbaro liberari queat, tyrannum subiecte ac gratanter suscipiat, ut alterius tyranni dominationem effugiat.* OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, V, 1, S. 229.

[285] Nach Ottos Auffassung sind die Deutschen die Nachfolger der fränkischen Kaiser, so dass er darin eine Kontinuität des fränkischen Kaisertums sieht. Vgl. z. B. *Ab Urbe quippe ad Grecos, a Grecis ad Francos, a Francis ad Lonbardos, a Lonbardis rursum ad Teutonicos Francos derivatum non solum antiquitate senuit, sed etiam ipsa mobilitate sui veluti levis glarea hac illacque aquis circumiecta sordes multiplices ac defectus varios contraxit.* OTTO. Ebda., I, Prol, S. 7.

[286] *‚Penes nos cuncta haec sunt. Ad nos simul omnia haec cum imperio demanarunt.'* OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 137

Franken zu übertragen.[287] Friedrich verknüpft diese *translatio* aber mit jener der Tugenden, indem er den Verlust von *virtus* mit dem des Reichs verbindet.[288] Mit dieser Behauptung lässt sich der Zusammenhang zwischen politischer Herrschaft und der Ausübung von Tugenden erahnen. Besonders die *fortitudo* scheint in dieser Hinsicht eine bedeutende Rolle zu spielen. Sie war die Tugend, die den Römern ihre Weltherrschaft ermöglicht hatte. Und sie war die Tugend der Franken, die das Reich im Westen wiederbelebt haben.

Die darstellerische Aneinanderreihung tugendhafter Völker mag sich aber auch auf eine Steigerung dieser Tugend beziehen. Die Römer waren *fortis*, aber die Franken waren es noch mehr. Der Untergang der einen bedeutet den Aufstieg der anderen, der gerade aufgrund des Untergangs Ersterer möglich wurde. Dieses Thema hatte Otto schon bezüglich der Weltherrschaften sowie der Weisheit und der Frömmigkeit in seiner *Historia de duabus civitatibus* erläutert.[289] Dass die Tugenden einem ähnlichen Ablauf in der Geschichte unterliegen, wird aus dem Bericht des Bischofs herausgelesen. Diese Tendenz präsentiert er in seiner Berichterstattung. Im Unterschied zu seinen anderen *translationes* wird der Übergang der Tugend meist nur subjektiv angedeutet. Wie sich in Barbarossas Rede an die Römer sehen lässt, scheint das Thema der *translatio* zumindest in Bezug auf die *fortitudo* dennoch deutlich erkennbar. Daher kann erschlossen werden, dass sich in der Erzählung eine *translatio*

---

[287] ‚[...] *Vis cognoscere antiquam tuae Romae gloriam? Senatoriae dignitatis gravitatem? Tabernaculorum dispositionem? Equestris ordinis virtutem et disciplinam, ad conflictum procedentis intemeratam ac indomitam audatiam? Nostram intuere rem publicam. Penes nos cuncta haec sunt. Ad nos simul omnia haec cum imperio demanarunt.* [...] *Penes nos sunt consules tui. Penes nos est senatus tuus. Penes nos est miles tuus…*‘ OTTO. Ebda., S. 137.

[288] ‚*Multa de Romanorum sapientia seu fortitudine actenus audivimus, magis tamen de sapientia.* [...] *Agnosco, agnosco, et ut tui scriptoris verbis utar, fuit, fuit quondam in hac re publica virtus. ‘Quondam dico‘. Atque o utinam tam veraciter quam libenter ‘nunc‘ dicere possemus! Sensit Roma tua, immo et nostra, vicissitudines rerum. Sola evadere non potuit aeterna lege ab auctore omnium sanccitam cunctis sub lunari globo degentibus sortem.*‘ OTTO. Ebda., S. 136–137.

[289] Über die Weltherrschaften schreibt er: *Ita nimirum potestas temporalis a Babilone devoluta ad Medos, inde ad Persas, post ad Grecos, ad ultimum ad Romanos et sub Romano nomine ad Francos translata est. Ubi dum, tamquam firmam sedem fixisset, mansura videretur, tot malis, ut in superioribus patet, subiacere cepit* OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, V, 36, S. 260; über die Weisheit: *Et sicut supra dixi, omnis humana potentia vel sapientia ab oriente ordiens in occidente terminari cepit.* [...] *Sapientiam autem primo in oriente, id est in Babylonia, inventam ac inde in Egyptum, eo quod Abraham tempore famis illuc descendit, translatam fuisse Iosephus in primo Antiquitatum libro ostendit, ita dicens de Abraham: Arithmeticam eis contulit et quae de astrologia sunt ipse quoque contradidit. Nam ante Abraham haec Egyptii penitus ignorabant. Dehinc derivatam ad Grecos philosophorum tempore idem auctor innuit his verbis: A Chaldeis enim haec plantata noscuntur in Egypto. Unde et pervenisse dicuntur ad Grecos. Sic Iosephus. Deinde eam ad Romanos sub Scipionibus, Catone ac Tullio et precipue circa cesarum tempora, poetarum grege diversa carmina concinente, ac post ad ultimum occidentem, id est ad Gallias et Hispanias, nuperrime a diebus illustrium doctorum Berengarii, Managaldi et Anshelmi translatam apparet.* OTTO. Ebda., V, Prol., S. 227; über die Frömmigkeit, hier bezüglich der Mönche: *Manent autem, sicut olim in Egypti, sic et nunc in Galliae Germaniaeque partibus habundantius, ut in hoc haut mireris potentiae seu sapientiae ab oriente ad occidentem translationem, cum de religione itidem factum eniteat.* OTTO. Ebda., VII, 35, S. 372. Vgl. hierzu auch LAMMERS (1960). Einleitung, S. LIV-LVI.

virtutum[290] finden lässt, die an die *translatio imperii*[291] geknüpft ist. Diese kommt in den Quellen zwar nicht als Begriff vor, sie ist aber im Bericht selbst zu identifizieren. Denn es ist ihrer Tapferkeit zu verdanken, dass das Reich auf die Franken übertragen wurde und dass die Franken das Reich verteidigen, erhalten und expandieren konnten. Schließlich ist es ihrer *fortitudo* sowie dem Verlust dieser Tugend seitens der Römer zu verdanken, dass die Franken ihre Rolle in Gottes Plan erfüllen können, wie der Bischof betont.[292] Die viel diskutierte Weltreichslehre Ottos und ihre mehrfache *translatio* erhält dadurch eine neue Facette: Für die Übertragung der Macht zeichnen nämlich letzlich die (politischen) Tugenden, vor allem aber die *fortitudo*, verantwortlich.

In der *Historia de duabus civitatibus* Ottos von Freising erscheint die *fortitudo* wie in den *Gesta* als Argument zum Einschließen verschiedener Personen und Ereignisse in die Erzählung[293]. Aus der Vielzahl an Beispielen, die der Bischof in seinem Werk beschreibt, wurden nur einige bedeutsame ausgewählt, um sie hier näher zu betrachten. Auch in der *Historia de duabus civitatibus* stehen, in Zusammenhang mit der Tapferkeit, die politisch-militärischen Ereignisberichte im Mittelpunkt[294]. Aus diesem Grund scheint es im Werk besonders wichtig, die Verbindung zwischen politischen Ereignissen und heilsgeschichtlichem Plan aufzuzeigen. In diesem Sinn ist die Deutung des berühmten Traums

---

[290] ‚[...] *Ad nos simul omnia haec cum imperio demanarunt. Non cessit nobis nudum imperium. Virtute sua amictum venit. Ornamenta sua secum traxit…*' OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 137

[291] Zur *translatio*-Lehre in Ottos Werke vgl. LAMMERS (1960). Einleitung; GOETZ (1984a). *Das Geschichtsbild Ottos von Freising*. Zur *translatio imperii* im allgemeinen vgl. GOEZ (1958). *Translatio Imperii*.

[292] ‚*Supervenit Francus, vere nomine et re nobilis, eamque, quae adhuc in te residua fuit, ingenuitatem fortiter eripuit.* [...] *Francorum virtus invitatione adscita est. Implorationem potius quam vocationem hanc dixerim. Implorasti misera felicem, debilis fortem, invalida validum, anxia securum.* [...] *Eripiat quis, si potest, clavam de manu Herculis. Siculus, in quo confidis, forte haec faciet?* [...] *A tuo, Roma, exigis principe, quod quilibet lixa potius petere deberet ab institore. A captivis haec penes nos exiguntur. Num in captivitate detineor? Num vinculis hostium urgeor? Nonne multo et forti stipatus milite inclitus sedeo? Cogetur princeps Romanus contra suam voluntatem cuiuslibet prebitor esse, non largitor?*' OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 136–139; Vgl. auch Ottos Beschreibung der militärischen Auseinandersetzungen Friedrichs in Italien, in denen der Bischof wiederholt die *fortitudo* des kaiserlichen Heeres beschreibt. *Dixit suosque fortiter in adversarios ruere iubet. Quo sine mora facto vallorumque obstaculis tamquam plano ex ferventium animorum fortitudine transmissis, caeduntur Spoletani ac aliquamdiu viriliter resistentes cedere coguntur.*" OTTO. Ebda., S. 144; *Haec de expeditionis illius processu et proventu pauca de multis enarrasse sufficiat. Neque enim cuncta ibi fortiter gesta a nobis ea ordinis integritate stilique urbanitate dici poterant, acsi oculis nostris illa vidissemus.* OTTO. Ebda., S. 150; ‚*Preterea hi mihi collegae iuncti sunt, quorum tu fidem in negotiis, fortitudinem in preliis proxima tua expertus es expeditione.*' OTTO. Ebda., S. 152.

[293] Vgl. oben S. 73

[294] Vgl. oben S. 106, bes. Anm. 268. Ein interessantes Beispiel zum Thema *fortitudo* als militärische Tugend ist in der Beschreibung Valentinians in der *Historia de duabus civitatibus* zu finden. *Quod egre ferens tanquam eiusmodi non purgatus, sed pollutus expiationibus ministrum templi vere fortis et strennui militis officium gerens pugno percussi.* OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, IV, 12, S. 199.

des babylonischen Königs Nebuchadnezzar ein zentrales Argument für Otto.[295] Durch die Deutung dieses Traums offenbart Otto die Rolle der *fortitudo* in den weltpolitischen Ereignissen, nimmt sie doch eine wichtige Stelle in den *vicissitudines* der Geschichte ein, besonders hinsichtlich der *translatio imperii*[296]. Mit der Charakterisierung des vierten Reichs durch die Gewalt des Eisens weist Otto, wenngleich nur implizit, auf die *fortitudo* der Römer hin, deren Weltherrschaft mithilfe dieser Tugend – wie sowohl dem Bericht der *Historia de duabus civitatibus*[297] als auch der Rede Friedrich Barbarossas entnommen werden kann – errichtet wurde. Die Römer haben also durch ihre Tugenden[298], darunter besonders die Tapferkeit, ihren Platz im heilsgeschichtlichen Plan bekommen.[299]

Die Deutung der Prophezeiung Daniels präsentiert die Grundlage der Lehre der *translatio imperii* in Ottos Geschichtsdenken; erneut ist der Zusammenhang mit den Tugenden unverkennbar. Nach dem Untergang der Römer aber stellt diese *translatio*-Lehre ein Problem für den Freisinger Bischof dar, denn er muss in dem Machtübergang von den Römern auf andere Völker einen Sinn finden und diesen begründen. Otto übernimmt die Anschauung anderer christlicher Denker und die *translatio* wird zur *renovatio imperii*, eine Umdeutung des letzten, des Römischen Reichs; eine Anpassung letztlich der antiken Prophezeiung an die späteren historischen Ereignisse. Diese Umwandlung innerhalb des letzten Reichs findet in Ottos Geschichtsanschauung gewissermaßen mithilfe eine *translatio virtutum* statt[300], ohne dass Otto diese Formulierung gebraucht. Daher scheint die

---

[295] *Dum ergo somnium regis Babyloniorum exponeret: Tu es, inquit, o rex, caput aureum, quod vidisti. Post te surget aliud regnum minus te, post hoc rursum aliud, post illud quartum, quod quia fortissimum erit, ferro omnia comminuenti comparatur. Vide, quomodo propheta regnis IIII nominatis primum quidem propter nobilitatem sui auro, quartum propter potentiam ac Marte pressum orbem, duobus mediis intervenientibus, ferrum nominaverit. Primum et quartum, quae supra memoravi, regna sunt potentissima Babyloniorum ac Romanorum, quorum uno cadente in oriente, mediis Persarum et Grecorum intervenientibus, alterum, ut sepe iam dixi, surrexit in occidente. Quamvis nonnulli Persarum regnum simul sicut Medorum ac Chaldeorum Babylonico annumerantes secundo loco Affricanum inter IIII^or^ mundi principalia regna posuerint regnum, ut sic secundum IIII^or^ mundi cardines mundi quoque IIII^or^ regna constituant, orienti scilicet Babylonicum, austro Affricanum, septentrioni Macedonicum, occidenti Romanum tribuentes. Quod autem idem propheta prosequitur et dicit regnum istud, quod ferro comparavit, in pedibus, quae pars, extremitas corporis humani, finem significare solet, ex parte ferreum, ex parte fuisse fictile, donec a lapide exciso de monte sine manibus percussum funditus subrueretur, suo loco Deo adiuvante dicemus.* OTTO. Ebda., II, 13, S. 81-82.

[296] Über das Thema der *translatio imperii* bei Otto von Freising siehe besonders GOEZ (1958). *Translatio Imperii*, S. 104-137; Vgl auch oben S. 111.

[297] Beispielsweise wären hier die Taten des Konsuls Regulus OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, II, 34, S. 106-109; des Scipio Africanus OTTO. Ebda., II, 37-41, S. 111-116; und Caesars OTTO. Ebda., II, 48-50, S. 125-128 zu erwähnen.

[298] *Considerari hoc loco potest, cum quanta non solum fortitudine, sed et prudentia Romani orbem terrae suum fecerint.* OTTO. Ebda., II, 37, S. 111.

[299] *Verum quia transcursis Babyloniorum, Medorum, Persarum, Grecorum gestis ad Romanorum tandem hystoriam venimus, ea quae ab ipsis vel fortiter vel aliter gesta sunt, quia a multis large diserteque sunt edita, nos brevitatis causa compendio stringamus.* OTTO. Ebda., II, 30, S. 101.

[300] Vgl. dazu oben S. 109ff., bes. Anm. 284.

Charakterisierung der verschiedenen ‚Barbarenvölker' durch diese politisch-militärische Tugend beabsichtigt zu sein. Im Zuge dieser Erkenntnisse bezeichnet der Bischof die Goten[301], die Germanen[302] und schließlich die Franken[303] als *fortes* oder *fortissimae gentes*. All diese Völker stehen in der Erzählung in Verbindung mit der Geschichte des Untergangs der Römer. Die Germanen erscheinen in der Zeit der Machtfülle in Rom, als Cäsar sie trotz ihrer Tapferkeit mithilfe der Tugenden der Römer besiegt. Später suchen die Goten den Schutz der Römer, um den Hunnen zu entkommen, werden aber von Valens angegriffen. In der Schlacht siegen die Goten und töten den römischen Heerführer, was als Andeutung des Untergangs Roms verstanden werden kann. Die Westgoten werden ihrerseits sogar von Attila um ihre Tapferkeit beneidet, sodass der Hunnenherrscher sie gegen die Römer zu lenken versucht. Es glückt ihm zwar nicht, die Westgoten auf dem Schlachtfeld zu besiegen, aber auf dem politischen Feld konnte er Zwiespalt zwischen ihnen und den Römern stiften, sodass beide Völker wegen ihrer Uneinigkeit die Hunnen nicht besiegen konnten. Dieses Bild verweist nicht nur auf die Tugendlehre des Bischofs, sondern verbindet diese erneut mit dem politischen Erfolg. In der Schlussbetrachtung zum IV. Buch der *Historia de duabus*

---

[301] Vgl. *Non multo post Gothis iam inter se pacatis Huno rum gens horribilis, tanquam ex incubis et meretricibus, ut Iordanis refert, originem trahens, ducatu cervae de Meotidis paludibus egressa fortissimam gentem Gothorum cum rege suo Hermanarico in tantum terruit, ut prefatus rex, qui multas ante nationes domuerat, tam huius gentis horrore quam inflicto sibi a quodam milite suo fraudolenter vulnere C et X annorum mortuus sit.* OTTO. Ebda., IV, 16, S. 202; und *Transcursis igitur a Constantino usque ad imminutionem huius maximi regni, Gothicae quoque fortissimae gentis adtenuationem, precipue cum ad Francorum, quibus postea monarchia cessit, principia devenerimus, cum iam Roma cadente Francia ad accipiendam coronam surrexerit, hac maxima caducarum rerum novitate ac volubilitate a presentis vitae illecebris abstracti et ad supernae patriae stabilitatem appetendam ex presentium calamitatum consideratione etiam nolentes attracti huic quarto operi terminum demus, ut ea quae secuntur expeditius exequamur.* OTTO. Ebda., IV, 33, S. 226. Otto spricht darunter auch über die Tapferkeit der Westgoten *Igitur regnantibus Marciano et Valentiniano Attila Hunorum rex subiugatis sibi fortissimis Ostrogothorum Gepidarum que populis aliisque plurimis gentibus Macedoniam, Mesiam, Achaiam, Traciam pervagatur. Dum ergo Romanos quoque et Wesegothas, quorum priores ob antiquam suae urbis dignitatem, alios vero ob singularis fortitudinis virtutem emulabatur, subiugare cogitat, timens, ne duae hae gentes adversus eum sociarentur, dolo, ut erat versutissimus, seiungerem eas ab invicem intendebat*. OTTO. Ebda., IV, 26, S. 217.

[302] Vgl. *Is itaque fortissimas orbis gentes cum multo Romanorum sanguine in provinciam redegit transitoque Rheno Germanos omnium ferocissimos ac bellicosissimos acri et periculoso non g solum bello, sed et muneribus multaque prudentia devicit. Quorum virtutes ac fortitudinem qui scire desiderat, ipsius hystoriam a Suetonio scriptam legat. Meminit etiam horum fortitudinis et tantum inperterritae, ut mortem quoque vix timeat, Iosephus seu Egesippus in oratione Agrippae ex horum comparatione Iudeos ad subiectionem Romani imperii hortantis.* OTTO. Ebda., II, 48, S. 125.

[303] *Igitur Karolus regno Romanorum ad Francos translato, dum multa fortiter ac feliciter bella gereret regnumque multipliciter dilataret, XL°VI° regni sui anno, subactae vero Italiae XL°III°, imperii XIII°, in palatio Aquisgrani, ubi ipse ecclesiam miri operis in honore sanctae Mariae semper virginis construxerat sedemque regni constituerat, LXX°II° etatis suae anno diem obiit ac in eadem ecclesia humatur.* OTTO. Ebda., V, 32, S. 257; Die weiteren Stellen blicken auf die Zeit Karls zurück und nehmen sie als Maßstab. *Proinde contractis undecumque regni viribus fratres predicti apud Fontoniacum conveniunt, acerrimeque pugnantes, ita in hoc bello ex utraque parte regni vires imminutae feruntur, ut exhinc fortissimi omnium Franci non solum terminos non dilatare, sed et parta vix conservare potuissent.* OTTO. Ebda., V, 35, S. 259; *Dehinc discursantibus hac illacque Brittonibus Francisque ob antiquae fortitudinis genuinam virtutem viriliter dimicantibus, multis ex utraque parte cesis ac vulneratis noctis presidio bellum dirimitur.* OTTO. Ebda., VI, 2, S. 263.

civitatibus zeigt Otto den Niedergang beider Völker auf und deutet ihn anhand der *mutationes rerum*. Aufgrund dieses Themas, so erklärt er, ergreifen die Franken schließlich die Macht. Bei den Franken wird also die *translatio*-Lehre des Bischofs besonders betont. Durch ihre Tugenden wird das Reich wiederhergestellt. An dieser Stelle bildet Karl der Große die Hauptfigur in Ottos Erzählung, denn der Kaiser verkörpert die *translationes* in der Geschichte, sowohl die des Reichs als auch die der *fortitudo*. Er ist für Otto eine so wichtige Figur, dass alle weiteren Erwähnungen der Tapferkeit der Franken mit Bezug auf Karl gemacht werden. So wird er zum Maßstab im Geschichtsbild und – neben Barbarossa, der aber nur in den *Gesta Friderici* erscheint – in den Tugendvorstellungen des Freisinger Bischofs. Dies lässt sich beispielsweise aus dem Bericht über die Regierung Lothars III. herauslesen, in dem die Handlungen und Erfolge des Kaisers in Italien am idealisierten Bild Karls des Großen gemessen werden.[304]

Die *fortitudo* aber kann nicht ganz allein politischen Erfolg bewirken. Eher trägt sie zu ihm bei, wenn sie im Zusammenhang mit anderen Tugenden steht. In den *Gesta Friderici* liefert Otto von Freising mehrere Beispiele dafür. So erscheint Berthold von Zähringen als *fortissimus*; dennoch glückt es ihm nicht, sich in seinem politischen Kampf gegen die Staufer und den Kaiser durchzusetzen. Ein Grund dafür könnte wohl in Ottos Tugendvorstellungen gesehen werden, doch deutlicher ist der Zusammenhang mit seinen politischen Idealen, denn obwohl der Freisinger Bischof die Tapferkeit und Weisheit[305] des Herzogs preist, dienen diese dem politischen Ideal des Bischofs nicht.[306] Vielleicht sollte in dieser Richtung auch der Brief von Kaiser Barbarossa verstanden werden, der die Reichsfürsten zu einem neuen Italienzug gegen Mailand auffordert. Darin schreibt Friedrich, dass die Mailänder mithilfe ihrer Tapferkeit ganz Italien unterwerfen wollen und gibt dies als Grund für eine militärische Expedition gen Süden an. Die Einbeziehung dieses Briefes in den Text der *Gesta* erscheint

---

[304] *Augustus vero tam fortia in Apulia ac Campania gessit, ut nullus ex Francorum regibus a Karolo Magno usque ad id temporis tanta ibi fecisse inveniatur.* OTTO. Ebda., VII, 19, S. 337.

[305] Otto von Freising preist Bertholds Erkenntnis der *mutabilitas rerum*, obwohl der Herzog keine gelehrte Bildung besaß. Otto selbst aber bezeichnet es nicht als Weisheit (*sapientia*), sondern als natürliche Anlage (*naturalis ingenium*). Vgl. *Berhtolfus iste, quamvis in hoc negotio imperio simul et iusticiae cesserit , tamen strennuissimus ac fortissimus fuisse traditur. Unde et adhuc ab antiquioribus de ipso dicitur, quod, si quando nuncius aliqua tristia ipsi apportans, secundum quod fieri assolet, hesitare voluisset, dixerit: 'Dic, dic! scio enim, quod semper laeta tristia vel tristia precedunt laeta; quare tantumdem mihi est primo audire nubilosa, cum postmodum auditurus sim serena, quam primo auditis serenis post auditurus sim nubilosa'. Magnifica vox et viro forti digna, qui nativorum volubilitatem sine litteris naturali percipiens ingenio nec in diebus bonorum immemor malorum elevatus nec in diebus malorum immemor bonorum fuit fractus.* OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 25.

[306] Zwar wirkt die Entmachtung des Herzogs Berthold positiv auf den Machtaufstieg der Staufer, dennoch verursacht sie Zwietracht, Unruhe und Zerstörung im Reich und folgt damit nicht dem Ideal von Frieden und Eintracht.

auf den ersten Blick als Widerspruch zu Ottos Vorstellungen – indem nur die seinem Ideal entsprechenden Figuren Tugenden aufweisen sollten. Bei näherer Betrachtung aber lässt sich erkennen, dass Friedrich in der *superbia* der Mailänder den Antrieb ihrer Handlungen erkennt. Dies weist wiederum auf das politische Ideal und die Tugendvorstellungen des Bischofs hin, denn das Handeln der Mailänder verursacht einerseits Krieg und Zwiespalt, was Ottos Idealen widerspricht; andererseits werden die Mailänder von Lastern angetrieben, was ihre Handlungen ins Unrecht setzt.[307]

Fazit:

Die Tapferkeit erscheint in Ottos Werken in zweierlei Hinsicht: Sie dient einerseits seiner Geschichtstheologie, indem er durch Aufweisen dieser Tugend zwischen erwähnenswerten Ereignissen und Menschen sowie dem unterscheidet, was verschwiegen wird. Somit wird die *fortitudo* zum Maßstab und Rechtfertigungsgrund der Geschichte. Andererseits erscheint sie aber im Zusammenhang mit dem historischen Bericht und verdeutlicht die politischen sowie die Tugendideale des Bischofs. In diesem Fall assoziiert er die Tugend mit den erwünschten Merkmalen eines Herrschers oder eines Volkes. Sie ist letztendlich aber eine ‚militärische' Tugend, oder eine Tugend des Schlachtfeldes. Sie erscheint in den Taten der handelnden Figuren und überträgt sich in der Bereitschaft des Tapferen, im Kampf zu sterben, darf aber nicht mit leichtsinnigem Todesstreben verwechselt werden.[308] Im Christentum bildet das Martyrium die größte Prüfung der *fortitudo* der Gläubigen[309]. In Ottos politischen Idealen dagegen ist es die Bereitschaft, für das Aufrechterhalten des Reichs zu sterben. Diese Tugend führt noch ein weiteres Thema der Diskussionen über Ottos politische Anschauungen ein, nämlich die *translatio*-Lehre. Das politische Element dieser geschichtstheologische Kategorie ist hier am wichtigsten. Denn an die politischen Umwandlungen in der Geschichte knüpft Otto eine *translatio* der Tugenden, die man am besten durch die *fortitudo* in seinen Werken erkennt. Dies weist schließlich auf die sein Werk prägenden *mutationes rerum*[310] hin, denn auch die Tugenden verändern sich

---

[307] *Verum quia Mediolanensium superbia iam diu caput contra Romanum erexit imperium et modo sua fortitudine totam Italiam subvertere vel suo nititur subiugare dominio, ne tanta presumptio nostro tempore prevaleat, vel gloriam nostram plebs improba usurpare vel conculcare valeat, futuris casibus viriliter occurrere et ad destructionem eorum omne robur imperii excitare intendimus.* OTTO. Ebda., S. 158

[308] PIEPER (1964). *Das Viergespann*, S. 167.

[309] PIEPER. Ebda., S. 166.

[310] *Non enim, ut exemplo illorum, qui fortiter se gessisse arbitrati sunt, alios ad bella accendamus, sed ut in bellis variisque alternantium rerum casibus mutabilium miserias ostendamus, bellorum ac rerum nutantium seriem teximus.* OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, II, 32, S. 105; *Vides, quot modis in his verbis ad exemplum pacientiae contemptumve mortis ac doloris amore*

und vergehen. Die einst durch ihre Tugend mächtigen Römer werden durch die Franken, und diese wiederum durch die ‚Deutschen' ersetzt.[311] Alles weist am Ende auf die Behauptung Ottos in den *Gesta Friderici*, „*Melius est ad summum quam in summo*"[312], hin.

e) Iustitia:

Der *rex iustus* erscheint in der modernen Forschung als zentrale Kategorie der mittelalterlichen Geschichtsdarstellung. Dies betrifft auch Ottos Geschichtswerke, wie H. Nörenberg in seiner 1917 veröffentlichen Studie über die Herrscherdarstellung in Ottos *Gesta Friderici* argumentiert.[313] Damals erkannte er darin den Einfluss augustinischer Geschichtsphilosophie, und die Idealisierung des Herrschers entsprach den Erwartungen eines politischen Augustinismus. Die Figur des Kaisers als *rex iustus*, so argumentiert er, ist im Endeffekt eine Folge des Zusammenkommens von theoretischem Ideal und historischer Realität. Die Darstellung Friedrich Barbarossas folgt in den *Gesta* diesem Schema und kann nur richtig verstanden werden, wenn dies zur Kenntnis genommen wird.[314] Knapp ein Jahrhundert später schreibt Sverre Bagge in seinem 1996 veröffentlichen Aufsatz, dass die

---

virtutum incitamur? Quid est enim aliud dicere fortitudinis esse, nil extimescere, omnia despicere, Regulum nec caritatem patriae nec suorum vel proprii corporis supplicia a promisse revocare, quam contemptus presentium, abrenuntiatio parentum, possessionum ac postremo sui ipsius abnegatio? Quam trinam abrenuntiationem in scriptura sacra frequenter invenimus. Proinde si mors etiam iuxta gentes, quae Deum ignorabant, contempnenda cognoscitur, nos, qui iam ad agnitionem veritatis vocati sumus, quomodo de ignorantia excusabimur? At dicet aliquis mortem iuxta philosophos pro virtute contempnendam, mundum vero cum concupiscentiis eius iuxta Evangelium pro amore caelestis patriae aspernandum non fore? Quid hoc e stulcius, quid ineptius, quid dementius? Quasi non omnis mundialis voluptas morte claudatur, finiatur, extinguatur. Unde est illud sapientis: Muscae morientes perdunt suavitatem unguenti. Restat igitur, ut nos, qui in ęcclesia esse cernimur, exemplo gentium, secundum quod propheta ait: Erubesce, Sydon, ait mare, de malis operibus erubescamus ac de amore presentium ad aeternorum desiderium conversi rapiamur. OTTO. Ebda., II, 34, S. 107-108.

[311] Otto selbst sieht in dem Übergang der Reichswürde an die Deutschen eher eine Kontinuität als eine *translatio*. Die Ottonen repräsentieren für ihn ausschließlich eine neue Dynastie im Reich der Franken. *Exhinc quidam post Francorum regnum supputant Teutonicorum.* [...] *Michi autem videtur regnum Teutonicorum, quod modo Romam habere cernitur, partem esse regni Francorum.* OTTO. Ebda., VI, 17, S. 276-277. Dennoch erklärt der Bischof den dynastischen Wechsel teilweise anhand seiner Tugendvorstellungen. Denn Heinrich I. bezeichnet er als tugendhaft: *Ipse vero post multa virtutis suae opera, dum ad optinendum imperium Romam tenderet, morbo correptus XVII° regni sui anno diem obiit.* OTTO. Ebda., VI, 18, S. 279-280; und Otto I. wird *pater patriae* genannt, was auf die politischen Ideale des Freisinger Bischofs hinweist. *Rex inde digrediens Sclavos resistentes sibi bello petiit ac tam de ipsis quam de Ungaris victor existens pater patriae appellatus est.* OTTO. Ebda., VI, 20, S. 284. Vgl. zum Begriff *pater patriae* unten S. 127ff.

[312] OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 15–16.

[313] „Der End- und Friedenskaiser, der später nur als abendländischer Kaiser, als Herrscher über das gesamte christlich-römische Reich und schliesslich als Franke und Deutscher in der Sibylle er scheint, wird immer mehr mit dem rex iustus identifiziert, der ja ebenfalls Träger des Friedens sein sollte, ebenso wie der Antichrist der eschatologischen Erwartungen ähnlich und gleich dem rex iniquus wurde und umgekehrt." NÖRENBERG (1917). *Die Darstellung Friedrich Barbarossas in den Gesten Ottos von Freising*, S. 6–7; und „Dieser Gerechtigkeitssinn macht Friedrich zum gottgefälligen Fürsten; indem er Gerechtigkeit walten lässt, ordnet er sich ja dem göttlichen Willen unter." NÖRENBERG. Ebda., S. 29.

[314] NÖRENBERG. Ebda., S. 74-75.

Gerechtigkeit des Kaisers ein zentrales Argument der *Gesta Friderici* Otto von Freisings bildet.[315] Beide Untersuchungen weisen die Bedeutung der *iustitia* in Ottos Idealisierungen nach, verbinden diese aber einerseits mit der augustinischen Philosophie, andererseits mit den Erwartungen an die richtige Ordnung der Welt. Eine Analyse der *iustitia* aus dem Blickwinkel der Tugendvorstellungen fehlt bislang. Auf diesen Aspekt und dessen Zusammenhang mit den politischen Idealen des Bischofs wird sich dieser Abschnitt der vorliegenden Untersuchung konzentrieren.

Zwar spricht Otto an verschiedenen Stellen über *iustitia*, was die Annahmen der Forschung begründen könnte; die Tugend der Gerechtigkeit aber kommt in den *Gesta* nicht öfter als die übrigen Tugenden vor. Zudem gilt es zu bemerken, dass sie meistens an die Person Friedrich Barbarossa geknüpft ist, er also immer als *iustus* figuriert und seine Urteile gerecht sind, während seinen Vorgängern diese Tugend in Ottos Werk nicht zugewiesen wird. Dies sollte nicht so interpretiert werden, als ob die *iustitia* in Ottos Tugendvorstellungen nur eine marginale Rolle spielt. Ganz im Gegenteil: Weil die Gerechtigkeit – innerhalb der politischen Ideale des Geschichtsschreibers – für den Freisinger Bischof so wichtig ist, gesteht Otto sie in seinem Bericht nur demjenigen zu, der ihm als Vorbild, ja Ideal, erscheint. In diesem Fall handelt es sich schließlich um Kaiser Barbarossa.[316]

Dennoch hatte laut Bericht des Freisinger Bischofs schon Konrad III. mit Fragen der Gerechtigkeit zu tun, indem er sich mit dem Streit um das Herzogtum Bayern beschäftigen musste. Otto präsentiert diese Frage in uneindeutiger Weise, da er den Rechtsanspruch des jungen Heinrich des Löwen einerseits anerkennt – Otto weist darauf hin, dass Heinrich nach Erbrecht einen Anspruch auf Bayern hatte[317] –, andererseits aber preist er den königlichen Entschluss, diese schwierige Angelegenheit zu verschieben.[318] Mit großem Geschick meidet Otto eine persönliche Stellungnahme zum Rechtsstreit, befindet er sich doch mitten in den

---

[315] Vgl. „Most of Frederick's activity, however, concerns temporal matters. In Book II Otto continues his story of Frederick as the *rex iustus*, showing how he saves and restores the Empire.“ BAGGE (1996). *Ideas and narrative in Otto of Freising's Gesta Frederici*, S. 357; und Weiter vgl. auch die Seiten 362, 363 und 365.

[316] Außer Friedrich wird in den *Gesta Friderici* nur Papst Eugen III. als *iustus* bezeichnet. *Ea tempestate Eugenius papa, vir iustus et religione insignis, ab hac luce transiens Anastasio, homini veterano et in consuetudine illius curiae exercitato, sedem reliquit.* OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 111. Die Bezeichnung des Papstes aber entspricht eher Ottos religiösen Vorstellungen, wie später bezüglich der *Historia de duabus civitatibus* zu erkennen ist.

[317] *Ad predictam curiam Heinricus Heinrici, de quo supra dictum est, Noricorum ducis filius, qui iam adoleverat, venit, ducatum Noricum, quem patri suo non iuste abiudicatum asserebat, iure hereditario reposcens.* OTTO. Ebda., S. 63–64.

[318] *Quem princeps multa prudentia et ingenio inductum usque ad reditum suum suspendens quiete expectare persuasit.*“ OTTO. Ebda., S. 64.

Diskussionen. Seine eigene Stellung als Bischof von Freising verdankt er einerseits seinem Halbbruder und dessen Politik gegen die Welfen in der Region, andererseits aber schreibt er erst, nachdem dieser Streit von Friedrich Barbarossa zugunsten des Welfen beendet wurde. Aus diesem Grund stellt der Geschichtsschreiber die Gerechtigkeit der Sache in Frage, nicht aber die Person Konrads selbst. Den Ausweg zu dieser Frage findet er, indem er statt auf die *iustitia* auf die *prudentia* des Königs hinweist.[319] Die Entscheidung, die durch die eine Tugend schwer zu erklären wäre, wird mithilfe einer anderen Tugend begründet. Otto meidet somit die Frage, ob Konrad III. gerecht handelt. Ihm scheint in diesem Fall die Betonung einer anderen Tugend wichtiger, auch weil sie das Streben nach Frieden und Eintracht zeigt. Wie der spätere Bericht der *Gesta Friderici* bestätigt[320], war die Frage um das Herzogtum Bayern die Ursache schweren Zwiespalts im Reich, und das Verschieben einer Entscheidung muss aus Ottos Sicht als kluge politische Strategie erschienen sein: Als unentschiedener Rechtsstreit vermeidet sie einerseits Krieg, schließt aber andererseits die Erwartung einer günstigen Entscheidung für eine der beiden Parteien nicht aus.

Schon der junge Friedrich wird dagegen wegen seiner Gerechtigkeit im Dienste seines Onkels, des Königs Konrad III., vom Bischof in seinen *Gesta* gepriesen. Denn der Geschichtsschreiber erkennt in ihm die Merkmale eines gerechten Richters[321], der die Ordnung des Reichs und die Ideale von Frieden und Eintracht höher schätzt als seine persönlichen Beziehungen zu seinen Anhängern. So lässt Friedrich einige seiner eigenen Ministerialen[322] mit dem Tod bestrafen, damit er den Frieden im Reich bewahren kann. Über die Gründe dieser Maßnahme Friedrichs schweigt der Geschichtsschreiber in dieser Passage, sodass man heute anhand des Berichts nicht ausschließen kann, dass diese Ministerialen wegen eines möglichen persönlichen Unrechts gegen Friedrich bestraft worden sind.[323] Die Betonung aber auf die *iustitia* und die Verknüpfung dieses Vorgehens des Schwaben mit dem Ideal der *pax* weist darauf hin, dass Otto in der Ausübung der Gerechtigkeit ein wichtiges Mittel zum Erreichen seiner politischen Ideale erkennt. Die *iustitia* ist somit nicht nur ein

---

[319] Zur Rolle der *prudentia* an dieser Stelle vgl. unten s. 131ff.

[320] Aus den 56 Kapiteln des zweiten Buchs der *Gesta Friderici* beschäftigen sich mindestens sechs direkt mit der Frage des Herzogtums Bayern. OTTO. Ebda..

[321] *Ibi de reditu ordinans Fridericum ducem, fratris sui filium, ad cognoscendum vel potius ad corroborandum imperii statum premisit. Qui per Bulgariam Pannoniamque iter faciens mense Aprili ad propria rediit illoque quosdam ex propriis ministerialibus suis pro bono pacis, boni iudicis exercens officium, suspendio peremit.* OTTO. Ebda., S. 90.

[322] Vgl. OTTO. Ebda., I, 64, S. 90.

[323] Oder gar gegen den Bischof Otto von Freising oder seine Diözese, der durch das Lob für Friedrich diese Strafe als Rechtfertigung sehen könnte. Was auch sein mag, hier interessiert ausschließlich, was Otto darüber geschrieben hat, denn auch im Schweigen des Bischofs sind seine Ideale zu erkennen.

ethisches Merkmal des Herrschers, sondern ein politisches Werkzeug, um Ordnung – in Anschluss an Bagge –, Frieden und Eintracht im politischen Bereich zu schaffen. Man sollte aber zwei weitere Aspekte dieser Stelle nicht übersehen: Der Bischof von Freising weist deutlich auf Friedrichs Verbindung mit seiner späteren Rolle als *christus Domini* hin, als er von *boni iudicis officium*[324] – in Schmidts Übersetzung das Amt des guten Richters[325] – spricht, denn diese Ausdrucksform steht in enger Verbindung mit der Gestalt Christi selbst, die an verschiedenen biblischen Stellen als gerechter, aber auch als guter Richter erscheint.[326] Denn Barbarossa erscheint hier nicht als *iudex*, sondern als Stellvertreter, und dies kann in weiterem Sinne als die Stellvertretung des Kaisers, die Friedrich ausübte, verstanden werden – gerade, weil Otto seine *Gesta Friderici* typologisch deutete.[327]

Der zweite Aspekt steht im Zusammenhang mit der *pax*, die der Geschichtsschreiber als Grund für Friedrichs Handlung angibt. Dabei verdeutlicht der Freisinger Bischof, dass der Zweck der *iustitia* nicht im persönlichen oder privaten Vorteil liegt, sondern vielmehr dem Gemeinwohl dient. Dafür aber muss die Rechtsprechung der Tugend der Gerechtigkeit unterliegen, denn sonst mag auch diese von dem Ideal abweichen, wie das Beispiel Heinrichs V. in den *Gesta* zeigt. In einer analogen Situation hatte Heinrich V., als ihm der Graf von Mouzon ein Unrecht zugefügt hatte, statt mit *iustitia* mit *ira* reagiert.[328] Gerade der Kaiser selbst, der als *christus Domini* das Gemeinwohl durch göttliche Gerechtigkeit anstreben sollte[329], lässt sich von seinen persönlichen Entschlüssen, die Otto deutlich verurteilt, schwer abbringen. Hinsichtlich dieser Situation wird Heinrich als lasterhafter Kaiser zum *rex iniustus*, ja quasi zum Tyrann. Es sind die Fürsten, die ihn von seinem Vorhaben abbringen können.

---

[324] *…pro bono pacis, boni iudicis exercens officium, suspendio peremit.* OTTO. Ebda., S. 90.
[325] OTTO (1965a). Chronica Ottonis Frisingensis episcopi, S. 265.
[326] Vgl. z. B. *in reliquo reposita est mihi iustitiae corona quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex non solum autem mihi sed et his qui diligunt adventum eius* (2 Tim 4, 8) (2007b). *Biblia sacra*, S. 1839; *tu autem Domine Sabaoth qui iudicas iuste* (Ier 11, 20) Ebda., S. 1183 (In diesem Fall nur Allegorisch zu verstehen); *existimas* [...] *iudicium Dei an divitias bonitatis eius…* (Rm 2, 3-4) Ebda., S. 1751; für Christus als Richter über die Menschheit, ein Recht, das die Stellvertreter Christi (Kaiser oder Papst) gerne in Anspruch genommen haben vgl. *et praecepit nobis praedicare populo et testificari quia ipse est qui constitutus est a Deo iudex vivorum et mortuorum* (Act 10, 42) Ebda., S. 1716.
[327] Vgl. dazu BAGGE (1996). *Ideas and narrative in Otto of Freising's Gesta Frederici*.
[328] *Itaque oppidani convenientes infantulo recenter genito sacramento fidelitatis astringuntur. Mane facto, cum imperator rursum ad deditionem castri oppidanos exposceret, dominoque illorum comite coram ducto, suspendium interminaretur, ipsi responderunt se propter mortem illius castrum reddere nolle, presertim cum novum dominum, quem illa nocte uxor eius sibi peperisset , haberent. Qua de re inflammatus princeps predictum comitem ad patibulum trahi iussit. Cumque a principibus qui aderant, ne id faceret, rogaretur, ipsoque in proposito perseverante, a quibusdam, ut saltem divina animadversione a coepto desisteret, diceretur, turbato pre ira oculo, respondisse fertur: Caelum caeli domino, terram autem dedit filiis hominum. Tandem tamen irrationabili motu defervescente, cunctorum precibus augustus inclinatus a mortis sententia animum revocavit predictumque comitem secum captivum ducens ad familiaria domicilia rediit.* OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 26–27.
[329] Vgl. Bagge und Nörenberg, obwohl dieser nicht von *christus Domini* spricht.

Das Bild der Ungerechtigkeit aber bleibt und dient als Begründung der Krise im Reich. Es sollte aber vielleicht auch angemerkt werden, dass das Handeln der Burgbewohner ihrer Treue zum Grafen entspringt, was auf eine Rechtfertigung durch Ottos Tugendvorstellungen hindeuten kann.

Friedrich Barbarossa erscheint dagegen in der ganzen Erzählung als gerechter Richter, einer, der die *iustitia* immer an die erste Stelle setzt. Dies zeugt von der Strenge[330] des Kaisers und auch von seiner *constantia*, einer Eigenschaft, die besonders Bagge analysiert hat. Im zweiten Buch seines Werkes über Barbarossa hat Otto mehrere diesbezügliche Stellen eingefügt. Schon bei der Krönung des neuen deutschen Herrschers sieht er eine gute Gelegenheit, um über Friedrichs Gerechtigkeit zu schreiben. Denn mitten in der Krönungsfeier muss der neue König sich zu einem früheren Urteil gegen einen seiner *ministri* äußern, da dieser sich dem König zuwendet und um Gnade bittet. Laut Otto erklärt Friedrich, dass der *minister* nicht aufgrund des Hasses, sondern wegen der *iustitia* Friedrichs in Ungnade geriet; darum konnte der König ihn nicht wieder aufnehmen, denn dies wäre ein Verstoß gegen die Gerechtigkeit.[331] In Ottos Vorstellungen zeigt Friedrich damit, dass er nicht nur gerecht, sondern auch standhaft ist – eine vom Freisinger Bischof gelobte Eigenschaft, da diese sich in den vielen *mutationes rerum*, die das Leben und die Geschichte dieser Welt prägen, als Stützpfeiler erweist. Die Betonung der Gerechtigkeit Friedrichs an dieser wie an früheren Stellen weist auch auf eine legitimierende Funktion des Werkes hin. Denn wie aus den *Gesta Friderici* entnommen werden kann, hat der Kaiser sich besonders in den ersten Jahren seiner Herrschaft mit vielen komplizierten rechtlichen Fragen befasst – dem Streit über Bayern[332], den Nachfolgeproblemen in Magdeburg und in Dänemark, der Widersetzlichkeit

---

[330] Die Strenge des Kaisers wurde in vielen Untersuchungen über Ottos *Gesta Friderici*, wie auch bei anderen Quellen OTTO (1965a). Chronica Ottonis Frisingensis episcopi, S. 288 Anm. 20, meist negativ bewertet, denn der Freisinger Bischof soll viele grausame Taten verschwiegen haben. Dennoch ist davon auszugehen, dass der Geschichtsschreiber diese Strenge nicht verschweigt, sondern umdeutet zugunsten seines Neffen. Das Beispiel des *minister*, der während der Salbung und Krönung Friedrichs dessen Gnade suchte, der aber vom König zurückgewiesen worden ist, zeigt gerade diese Strenge Friedrichs. OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 104; weiterhin stellt die Begegnung Friedrichs mit den Klerikern und Mönchen Tortonas während deren Belagerung ein weiteres Beispiel für diese Strenge dar, die wiederum als kaiserliche *iustitia* gedeutet wird.

[331] *Nec pretereundum estimo, quod, dum finito unctionis sacramento diadema sibi imponeretur, quidam de ministris eius, qui pro quibusdam excessibus gravibus a gratia sua adhuc privati sequestratus fuerat, circa mediam aecclesiam ad pedes ipsius se proiecit, sperans ob presentis diei alacritatem eius se animum a rigore iusticiae emollire posse. Ipse vero mentem in priori severitate retinens et tamquam fixus manens constantiae suae omnibus nobis non parvum dedit indicium, dicens non ex odio, sed iusticiae intuitu illum a gratia sua exclusum fuisse.* OTTO. Ebda., S. 104.

[332] Dieses Problem beschäftigte nicht nur Friedrich, sondern ebenfalls Otto von Freising, was sich aus dem großen Umfang, den dieser Streit im Werk des Geschichtsschreibers einnimmt, schließen lässt. Sverre Bagge hat

der Utrechter[333], dem Problem in Norditalien und in Rom[334]. Daher kann die betonte Gerechtigkeit des Kaisers als legitimierendes Element hinsichtlich all dieser Maßnahmen Barbarossas verstanden werden. Friedrich erscheint als gerechter Richter, der seine rechtlichen und politischen Entscheidungen dadurch bekräftigt und legitimiert. Diese Meinung wiederholt Otto deutlicher in seinem Bericht über die Belagerung Tortonas, wo Friedrich als *legittimus iudex* bezeichnet wird.[335]

Wie vorher gesagt wurde, ist Friedrich Barbarossa nicht nur gerecht und legitim, sondern auch streng in der Rechtssprechung. In den *Gesta Friderici* lassen sich mehrere Stellen finden, die davon zeugen. Zur erwähnten Situation mit dem *minister* bei der Krönungsfeier, in der Friedrich sich durch Strenge auszeichnet und von allen Anwesenden bewundert wird, kommen Ottos Berichte über die Belagerung von Tortona (die später näher betrachtet wird[336]), über die Bestrafung der Räuber in der Klause bei Verona sowie die des Erzbischofs von Mainz und des Pfalzgrafen Hermann hinzu. Nach der Auseinandersetzung mit den kaiserlichen Truppen wurden die wenigen Überlebenden der Episode bei der Veroneser Klause vom Kaiser zum Tode verurteilt. Da einer der Räuber um Gnade bat – er war, so sagte er, von den Mittätern getäuscht worden –, wurde er vom Todesurteil des Kaisers begnadigt, musste aber seine Komplizen selbst hängen.[337] Erneut erscheint Barbarossa

---

dies auch erkannt und alle Kapitel, die diese Frage behandeln, aufgezählt. Vgl. BAGGE (1996). *Ideas and narrative in Otto of Freising's Gesta Frederici*, S. 363-366.

[333] Vgl. OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, II, 4-6. Bemerkenswert ist, dass die Kapitel, die alle diese Themen behandeln, unmittelbar dem Bericht über die *iustitia* und die *constantia* des neuen Herrschers folgen.

[334] Auch Bagge erkennt, dass der Italienzug Barbarossas nicht nur militärische Aspekte repräsentierte, sondern ebenfalls rechtliche Elemente aufwies. Vgl. BAGGE (1996). *Ideas and narrative in Otto of Freising's Gesta Frederici*, S. 356-363.

[335] „*Sicut enim est magna miseris tyrannicae obviantibus immanitati consolatio conscientiae spes, sic e converso tali principi, qui non solum legittimus iudex, sed et pius presul dici potest, reluctari conantibus miseriae miseriam cumulat contra conscientiam debitae sententiae metus.*" OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 124.

[336] Vgl. unten S. 122.

[337] *Quid plura? Uno, ut aiunt, [excepto] solo, qui cavernosis locis absconsus delitescens mortem evasit, caeteri omnes obtruncantur, duodecim cum Alberico captis ac ad supplicium reservatis. Erant pene omnes, qui deprehensi in vinculis tenebantur, equestris ordinis. Presentatis igitur predictis viris principi ad patibulique supplicia adiudicatis, unus ex eis inquit: 'Audi, imperator nobilissime, miserrimi hominis sortem. Gallus ego natione sum, non Longobardus, ordine quamvis pauper eques, conditione liber; casu, non industria his latronibus adiunctus pro resarcienda familiaris rei penuria. Promiserunt se ducturos me ad loca talia, ubi mea posset relevari inopia. Credidi miser, consensi credulus, ductus sum ab iniquis et seductus ad haec infortunia. Quis enim in quolibet mortalium tam precipitatae mentis speraret insaniam, tam furentis animi expectaret audatiam? Quis a proprio cliente has suo principi, Urbis et orbis dominatori, necti crederet insidias? Parce, princeps, parce misero, parce miserabiliter seducto'! Hunc solum imperator gloriosus de caeteris mortis sententia eripiendum decrevit, hoc ei tantum pro pena imposito, ut funibus cervicibus singulorum appositis ligni supplicio commilitones plecteret. Sicque factum est. Non illis miserrimis profuit multa, quam pro vita redimenda promittebant, pecunia; a districto iudice patibulo appensi sunt. Caeteri omnes, qui per decliva montium dispersi*

hinsichtlich der Bestrafung des Erzbischofs Arnold von Mainz und des Pfalzgrafen Hermann, die in der Abwesenheit des Kaisers durch Brandstiftung und Plünderung großen Schaden im Rheingebiet angerichtet hatten, als strenger Richter.[338] Das Urteil des Kaisers folgt nach dem Bericht den Bräuchen der Schwaben und Franken, die vor dem Todesurteil eine beispielhafte Bestrafung der Schuldigen verlangten. Aus diesem Grund musste der Pfalzgraf einen Hund über eine Meile weit tragen, um anderen als Beispiel zu dienen.[339] Hier zeigt sich aber auch die Gnade Friedrichs, der den Erzbischof wegen seines Alters, seines frommen Lebens (*gravitate morum*) und seiner priesterlichen Würde begnadigt. Hermann selbst aber muss mit seinen Komplizen die Strafe vollziehen, und dies wird, so meint Otto, zum großen Zeichen der kaiserlichen Macht. Friedrichs Strenge wird in beiden Passagen durch Ottos Verurteilung der Verbrechen gerechtfertigt und dient als Beispiel für die Stärkung der Machtposition des Kaisers. Die Gewalt des Herrschers gegenüber seinen Gegnern wird deswegen vom Geschichtsschreiber nicht als unmäßig empfunden, weil sie dessen politischen Idealen dient. Sie schafft letztendlich Friede und Ordnung im Reich. Wie oben erwähnt,[340] verschweigt Otto Friedrichs Strenge während dessen gerichtlicher Verhandlungen nicht, sondern deutet sie vielmehr als Mittel zum Verwirklichen seiner politischen Idealvorstellungen.

Seine Vorstellungen zur *iustitia* selbst erklärt der Freisinger Bischof auch durch die Worte der Mönche und Kleriker Tortonas, die Friedrich um Erbarmen bitten. Als Erstes erfährt man, dass die Gerechtigkeit im höchsten Sinne ein Charakteristikum Gottes ist, der

---

iacebant, ut cunctis transeuntibus temeritatis suae preberent documenta, in ipsa via in cumulos acti. Fuerunt autem, ut dicitur, quasi quingenti. OTTO. Ebda., S. 149.

[338] *Venerunt ad eam curiam Arnaldus Maguntinus archiepiscopus et predictus Herimannus Rheni palatinus comes, uterque de altero querimoniam facientes. Denique manente in Italia principe totum pene Transalpinum imperium seditionibus motum, ferro, flamma publicisque congressionibus turbatum, absentiam sui sensit presulis. Inter quos hi duo principes, tanto ad nocendum efficaciores quanto fortiores, totam pene Rheni provinciam et precipue Maguntinae civitatis nobile territorium preda, caede et incendiis commacularant.* OTTO. Ebda., S. 151.

[339] *Ad hanc curiam Arnaldus Maguntinus archiepiscopus et Herimannus palatinus comes venientes, de hoc, quod absente principe terram illam, ut supra dictum est, preda et incendio perturbarant, in causam ponuntur, ambobusque cum complicibus suis reis inventis, alteri ob senii morumque gravitatem et pontificalis ordinis reverentiam parcitur, alter debita pena plectitur. Denique vetus consuetudo pro lege aput Francos et Suevos inolevit, ut, si quis nobilis, ministerialis vel colonus coram suo iudice pro huiusmodi excessibus reus inventus fuerit, antequam mortis sententia puniatur, ad confusionis suae ignominiam nobilis canem, ministerialis sellam, [rusticus aratri rotam] de comitatu in proximum comitatum gestare cogatur. Hunc morem imperator servans palatinum istum comitem, magnum imperii principem, cum decem comitibus complicibus suis canes per Teutonicum miliare portare coegit. Hoc tam districto iudicio per totam Transalpini imperii latitudinem promulgato tantus omnes terror invasit, ut universi magis quiescere quam bellorum turbini inservire vellent.* OTTO. Ebda., S. 154. Diese Schilderung Ottos über die Bestrafung des Grafen wird bis heute besonders in der rechtsgeschichtlichen Forschung ausführlich diskutiert.

[340] Vgl. oben S. 120.

jeden gemäß dessen Taten belohnt.[341] Damit versuchen die Kleriker, aus der schwierigen Situation, in der sie sich aufgrund der Belagerung Tortonas befinden, zu entkommen. Sie appellieren an das Bild der absoluten göttlichen Gerechtigkeit und fordern den Kaiser auf, ebenfalls wie Gott selbst zu handeln und jedem sein Verdienst zukommen zu lassen.[342] Die Reaktion des Kaisers zeigt in Ottos Beschreibung, dass Friedrich zwar Mitleid empfand, dies aber wegen seiner Strenge und besonders seiner *constantia* nicht zeigte. Daher schickte er die Kleriker wieder in die belagerte Stadt.[343] Dieses Verhalten des Kaisers zeigt Ottos Tugendvorstellungen deutlich auf. Wie in dem Bericht über die Rechtsstreitigkeiten in Konrads III. Regierung bevorzugt der Geschichtsschreiber die *iustitia* vor den anderen Tugenden, die an dieser Stelle genannt werden.[344] Dies ist zwar nicht explizit in der Erzählung zu finden, der Sinn lässt sich aber besonders durch die Attribute der *constantia* und der *severitas* erschließen, denn diese erscheinen stets in Bezug auf die *iustitia* und weisen auf sie hin. Diese Entscheidung entspricht dem Geschichtsbild des Bischofs – der an dieser Stelle besonders das Schicksal der Heiligen in der *civitas permixta* betont[345] – und widerspricht seinen politischen Vorstellungen nicht, denn die vom König gezeigte *constantia* deutet auf die *pax* und *concordia* hin. Sie ist schließlich ein Merkmal, das von Gott selbst stammt und auf ihn zurückverweist. Sverre Bagge hat dies deutlich gemacht:

> „Normally, he is particular in pointing out Frederick's respect for the Church and the clergy and his concern to protect clerics and ecclesiastical property from violence during his wars. He may well have sympathised with the clergy of Tortona and may even have found Frederick somewhat too stern in this

---

[341] *Quamvis et alium predictae auctoritati prophetae precedentia et consequentia generent sensum, ut non de nobis, sed [ut] de creatore haec [dicta] asserantur, qui scilicet, sicut sancto sanctus apparet, misericorditer eum iustificando, sic perverso perversus putatur, iuste illum puniendo, ea locutione vel proportionis ratione, qua linea recta curvo parieti apposita irrationali sensus opinione non recta videtur.* OTTO. Ebda., S. 129.

[342] *Imitetur princeps terrae caeli y principem, et si in eadem civitate cum superbo humilis inveniatur, non tamen cum superbo humilis puniatur. Miseremini ergo, domini et patres, condicionis nostrae, respicite in nobis quae gestamus stigmata Christi, et quos ad pietatem non flectit nostrae calamitatis acerbitas, inclinet saltem caracter Domini.* OTTO. Ebda., S. 129.

[343] *Cognitis his princeps animum quidem intus ad misericordiam flexum presensit, sed dissolutionis suspicionem vitans extra eum in prioris severitatis constantia servavit, illis, ut ad arcem redeant, iussis. Condescendebat [enim] miserae cleri sorti, sed subridebat superbi populi fortunae, quem hoc inditio quasi desperatum et desolationi proximum animadvertebat.* OTTO. Ebda., S. 131.

[344] In der Erzählung schreibt Otto, dass Friedrich zwar Mitleid fühlte, dies aber wegen des Verdachts der Schwäche unterdrückte. Man mag sich fragen, wieso die *misericordia*, eine der Seligpreisungen der Bergpredigt Christi und somit als christliche Tugend zu verstehen (Mt 5, 7), als Schwäche im Text erscheint. Die Antwort scheint an der Vorliebe für die *iustitia* zu liegen. Vgl. dazu Bagges Aufsatz, in dem die Gerechtigkeit als wichtigste Kaisertugend behandelt wird. BAGGE (1996). *Ideas and narrative in Otto of Freising's Gesta Frederici*.

[345] Zu erkennen in der Rede der Kleriker *si in eadem civitate cum superbo humilis inveniatur, non tamen cum superbo humilis puniatur.* OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 129; besonders in Verbindung mit der späteren Stelle, nach Friedrichs Antwort: *Condescendebat [enim] miserae cleri sorti, sed subridebat superbi populi fortunae, quem hoc inditio quasi desperatum et desolationi proximum animadvertebat.* OTTO. Ebda., S. 131.

> matter. His main purpose in including this speech in his work—whether or not it was based on what was actually said on the occasion need not detain us here—must be to illustrate a general truth in human life and the history of the Church. As Otto shows in his *Chronica*, the two cities, the city of God and the city of this world, occur together in this life, so that their members cannot be distinguished. Therefore, the just must be prepared to suffer in this world for the sins of the wicked. And the *rex iustus* is faced with the dilemma that he sometimes has to inflict pain on the innocent.[346] Despite Frederick's great merits in restoring the Roman Empire, no earthly prince can overcome the inevitable misery of human life in this sinful world, which can only be remedied in heaven. In this way, the siege of Tortona becomes the symbol, not only of Frederick's just punishment of the rebellious Italians but also of the tragedy and hope of human life and the history of salvation.“[347]

Somit kehrt man zur Ausgangsbehauptung zurück und sieht, dass die politischen Ideale und die Tugendvorstellungen Otto von Freisings einen wichtigen Teil der Weltanschauung des Bischofs bilden, wie sie umgekehrt direkt von dieser Weltanschauung stark geprägt werden. Diese Aspekte der Einstellung Ottos können daher nicht von seiner gesamten Vorstellungswelt losgelöst verstanden werden. Wie Bagge suggeriert, sind deswegen die Verbindungen zwischen beiden Werken nicht zu ignorieren, aber es sollte auch nicht in Richtung anderer Forschungen gegangen werden – etwa, wie traditionell, als die *Gesta* zum Teil als bloße Auftragsgeschichte betrachtet wurden, die ausschließlich der Laudation Friedrichs dienten; oder wie jüngst, als die Betonung der Textgattung die Verbindungen und Unterschiede zu erklären suchte.[348] Wie Goetz in seiner Studie deutlich gemacht hat[349], bilden die Vorstellungen, Wahrnehmungen und Weltanschauung Ottos von Freising das wichtigste Verbindungselement zwischen beiden Werken und die Rolle der politischen Tugenden in der Geschichte der zwei *civitates* weist auf dieselben Erkenntnisse hin. Dort fungieren die Tugenden ebenfalls als Maßstab der Geschichtsdeutung[350] und verweisen ebenso auf die politischen Ideale des Bischofs. Dennoch dürfen die darstellerischen Unterschiede nicht übersehen werden. Anders als in den *Gesta* konzentriert Otto seinen Bericht in der *Historia de duabus civitatibus* auf das Verhältnis zwischen der *civitas Dei* und der *civitas mundi*[351] und gewissermaßen analog zu den Staufern in den *Gesta* bildet der Gottesstaat im früheren Werk sein Ideal. Dieses Ideal kann aber in seiner Vollkommenheit nur in der Ewigkeit verwirklicht werden. Wie der Bischof selbst betont, ist die weltliche Geschichte durch ihre Entwicklung

[346] Bagge übernimmt hier Ottos Deutung hinsichtlich der Kleriker von Tortona. Diese ist aber zweifelhaft, da sie als Mitglieder jener Stadt zu Recht mitbestraft wurden.
[347] BAGGE (1996). *Ideas and narrative in Otto of Freising's Gesta Frederici*, S. 362.
[348] In neuester Zeit hat E. Mégier die Unterschiede zwischen beiden Werken als Bruch in Ottos Geschichtsauffassung präsentiert. MÉGIER (2010). Tamquam lux post tenebras, oder.
[349] GOETZ (1984a). *Das Geschichtsbild Ottos von Freising*.
[350] Vgl. oben S. 73ff.
[351] Vgl. zusammenfassend GOETZ. Ebda..

und ihre Bewegung in mehrere Phasen geteilt[352], die auf dieses Schema verweisen und das ‚Endzeitideal' abzielen.[353] Die Tugenden gliedern sich in dieses Deutungsmodell ein und weisen auf die Erfüllung dieser Erwartungen hin.[354] Da Otto in diesem Werk andere Hauptthemen behandelt, nämlich die *civitates*, präsentiert er die Tugenden auch seltener und indirekter und entsprechend dem heilsgeschichtlichen Plan spielen christliche Tugenden in der *Historia de duabus civitatibus* eine wichtigere Rolle als in den *Gesta Friderici*.

In seiner *Historia* erscheint die Tugend der Gerechtigkeit eher selten in Verbindung mit den politischen Idealen des Freisinger Bischofs. In den meisten Fällen, in denen Otto über *iustitia* schreibt, spricht er von der Gerechtigkeit Gottes und den wahren *cives Dei*. In diesem Zusammenhang sind die *iusti* meistens wegen ihrer Frömmigkeit und ihres Bewahrens des richtigen Glaubens zu erkennen[355], oder er schreibt gerade über Gott und seine Beziehung zu dieser Welt[356], die der perfekten Gerechtigkeit des Allmächtigen untersteht. Neben dieser religiösen Bedeutung präsentiert Otto von Freising die *iustitia* in seinem Werk auch als die Rechte einer bestimmten Gruppe im juristischen Sinn.[357]

Nur einige wenige Stellen lassen den Leser etwas von den Vorstellungen des Geschichtsschreibers bezüglich einer *iustitia* als politischer Eigenschaft erkennen. So bewertet Otto den Sturz des Königs Tarquinius Superbus als *iustissimus*, denn dieser hatte wie ein Tyrann geherrscht.[358] Damit zeigt der Bischof, dass Gerechtigkeit und Tyrannei nicht zusammenpassen und dass kein Tyrann *iustus* sein kann, dass sein Sturz dagegen vielmehr gerecht ist. Dieses Bild bekräftigt Otto später in seinem Urteil über König Roger von Sizilien. Dort heißt es, der König beging viele grausame Taten und war extrem brutal gegenüber seinen Gegnern. Während einige dies noch rechtfertigen wollten, indem sie meinten, der König tue alles um der Gerechtigkeit willen, äußern andere, und Otto scheint diese Meinung zu teilen, er

---

[352] OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, V, Prol., S. 226-228; und VII, 35, S. 369-374, bes. 372.
[353] Dies bes. OTTO. Ebda., VIII, Prol. S. 390-393.
[354] Die Beschreibung der Tugenden der Mönche deutet besonders darauf hin, denn der Bischof schreibt, die Mönche bekommen durch die Fülle ihrer Tugenden und Taten einen Vorgeschmack des himmlischen Glücks. OTTO. Ebda., VII, 35, S. 372ff.
[355] Vgl. z. B. OTTO. Ebda., I, 9, S. 48; III, 15, S. 154; III, 43, S. 176; V, 7, S. 238; dazu ist noch das gesamte achte Buch der *Historia de duabus civitatibus* zu erwähnen, dessen Hauptthema die Rettung der *iusti*, die zum glücklichen ewigen Leben eingeladen werden, und die Verdammung der Ungerechten behandelt.
[356] Vgl. z. B. OTTO. Ebda., I, 4, S. 42; III, Prol. S. 131; III, 12, S. 148; III, 18, S. 158.
[357] Zum Beispiel spricht Otto von Freising über die Rechte von *regnum* und *sacerdotium* OTTO. Ebda., IV, Prol., S. 180-183; die Rechte des Reichs OTTO. Ebda., VI, 34, S. 303; oder die Rechte der Ministerialen OTTO. Ebda., VII, 8, S. 318.
[358] „*Cuius post alia facta crudelia sceleratissimum illud in castissima muliere Lucrecia a filio turpiter perpetratum, a patre nequiter dissimulatum opus deiectionis eius causa fuit iustissima.*" OTTO. Ebda., II, 9, S. 78.

liebe nur das Gold.[359] Somit scheint die *iustitia* durch andere politische Tugenden bestimmt zu sein, denn die Liebe zu Reichtum und Gold, die klar gegen *moderatio* und *temperantia* im ethisch-christlichen Sinn steht, führt zum Verlassen der Gerechtigkeit und als Folge zu Rogers Tyrannei. Die *avaritia* tritt indirekt ins Spiel[360] und dieses Laster entfernt die Menschen vom Ideal der *iustitia*, wie der Bischof selbst schreibt.[361] Die Bekämpfung dieser Tyrannei empfindet er wiederum als gerecht, wie in der Rede Lothars III. zu sehen ist. Dies bekräftigt die Annahme, Otto erkenne in Rogers Taten keine *iustitia*.[362] Um den Untergang der römischen Weltherrschaft zu begründen, schreibt Otto von Freising, dass dieses Volk, das einmal durch Tugend alles erobert hatte, sein Ende, obwohl es noch reicher und mächtiger sein würde, dadurch einleitete, dass es aufgrund der *avaritia* Wahrheit und Gerechtigkeit verließ.[363] Diese Stelle bildet eine interessante Parallele zum Niedergang der Römer und dessen Verbindung mit dem Verlust an *fortitudo*, wie der Bischof in Friedrichs Rede an die Römer verdeutlicht.[364] Auch in der *Historia de duabus civitatibus* begründet Otto den Machtverlust mithilfe seiner Tugendvorstellungen. Somit lässt sich ein Deutungsmuster in der Geschichtsschreibung des Freisinger Bischofs erkennen. Die Unterschiede zwischen beiden Werken – in den *Gesta* figurieren *fortitudo* und *sapientia* im Vordergrund, während es in der *Historia* um *iustitia* und *veritas* geht[365] – sind daher nicht auf eine Änderung in Ottos Vorstellungen, sondern auf die Betonung der jeweiligen Werke zurückzuführen.

Der gerechte Herrscher aber regiert gut und seine Regierung kennt keine Krise, meint der Bischof. Deswegen werden Herrscher mit dieser Tugend nur sehr selten von Otto beschrieben, nämlich an drei Stellen. Der Freisinger Bischof hat seine Geschichte bekanntlich

---

[359] *Sunt tamen, qui dicant eum haec potius intuitu iusticiae quam tyrannidis exercere, aiuntque ipsum pre omnibus principibus pacem diligere, pro qua conservanda volunt eum tanta severitate rebelles cohibere. Alii vero amore pecuniae, qua etiam omnes occidentales reges excessit, plus quam iusticiae pacem eum sectari dicunt.* OTTO. Ebda., VII, 23, S. 347.

[360] An dieser Stelle ist *avaritia* eher indirekt durch die Liebe zu Gold zu erkennen. An anderen Stellen aber stellt Otto ständig die Verbindung zwischen Habgier und schlechten Herrschaften, wie z. B. in den Berichten über Varus OTTO. Ebda., III, 3, S. 140; Crassus OTTO. Ebda., II, 49, S. 126; Muricius OTTO. Ebda., V, 7, S. 238.

[361] Otto gibt die *avaritia* als einer der Gründe weshalb die Römer ihrer Macht zu verlieren begannen: *Ex quo apparet Romanos quidem crevisse in divitiis et potentia, sed decrevisse, ex quo avariciam sequi ceperunt, in veritate et iusticia.* OTTO. Ebda., II, 44, S. 120.

[362] *Imperator ergo, ut erat armis strennuissimus et inperterritus, militem instaurat, aciem ordinat, eosque respectu genuinae fortitudinis ac innatae hostium ignaviae nulla inimicorum multitudine frangendos denuntians, presertim cum in extera et remota regione positi ad patriam fugere nequeant ac contra tyrannum non solum regni, sed et ęcclesiae hostem et excommunicatum iuste arma sumpserint, ad bellum confortat.* OTTO. Ebda., VII, 20, S. 338.

[363] Vgl. oben Anm. 361

[364] Vgl. oben S. 108ff.

[365] Die *veritas* erscheint hier als Tugend. Die Römer betrachteten sie zwar als persönliche Tugend, diese Bedeutung verlor sie aber anscheinend im Mittelalter. Otto erkennt sie nur als „Tugend" der Geschichtsschreibung. Vgl. oben S. 74. Dennoch deutet die Stelle auf die *sapientia* hin, da nach Cicero die *veritas* der Stoff und gleichzeitig das Ziel der Weisheit ist. CICERO (1994). *De officiis*, I, 16, S. 8.

in Form eines Dramas geschrieben, um die Vergänglichkeit dieser Welt zu betonen, wie er selbst schreibt.[366] In diesem Sinne übernimmt er von Augustinus' *De civitate Dei*[367] die Beschreibung der Königin Isis aus Ägypten, die gerecht war und so gut regiert hat, dass man sie später als Göttin gepriesen hat.[368] Damit untermauert Otto die Ansicht, dass eine gute Regierung an der Gerechtigkeit des Herrschers zu erkennen ist und dass ein *rex iustus*, der gut regiert, auch nach seinem Tod gelobt und gepriesen wird. Durch sein zweites Beispiel verknüpft Otto die *iustitia* des Herrschers nach der Fleischwerdung Gottes mit dem Einfluss des Christentums auf die Regierung. So wird Aurelius Alexander als *iustus* anerkannt, ein Herrscher, der selbst kein Christ war, aber von einer christlichen Mutter erzogen worden war.[369] Dieser Zusammenhang weist erneut auf Gott selbst als Quelle der Gerechtigkeit und die Christen, die wahren Gläubigen, hin, denn für Otto ist die Ausübung eines christlichen Lebens ein Synonym einer tugendhaften Lebensführung, auch im politischen Sinn. Das dritte Beispiel betrifft die Beziehung zwischen dem Herrscher und seinem Volk, und zeigt, dass der Bischof die Meinung vertritt, ein *rex* müsse in Hinsicht auf seine Untertanen *iustus* sein. Die Beschreibung der Herrschaft von Aelius Adrianus weist in diese Richtung.[370] Aelius Adrianus wurde dem Bericht nach von Christen, nämlich Quadratus und Aristides, beraten. Otto akzentuiert die Weisheit und den Glauben der beiden Berater, die schließlich den Kaiser dazu bewogen, Gesetze zur Verteidigung der Christen zu erlassen.[371] Durch dieses Bild assoziiert

---

[366] *Honesta ergo erit et utilis excellentiae vestrae historiarum cognitio, qua et virorum fortium gesta Dei que regna mutantis et cui voluerit dantis rerumque mutationem patientis virtutem ac potentiam considerando sub eius metu semper degatis ac prospere procedendo per multa temporum curricula regnetis. Unde nobilitas vestra cognoscat nos hanc historiam nubilosi temporis, quod ante vos fuit, turbulentia inductos ex amaritudine animi scripsisse ac ob hoc non tam rerum gestarum seriem quam earundem miseriam in modum tragediae texuisse et sic unamquamque librorum distinctionem usque ad septimum et octavum, per quos animarum quies resurrectionisque duplex stola significatur, in miseria terminasse.* OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, S. 2–3.

[367] *nam et io filia inachi fuisse perhibetur, quae postea isis appellata ut magna dea culta est in aegypto; quamuis alii scribant eam ex aethiopia in aegyptum uenisse reginam, et quod late iuste que imperauerit eis que multa commoda et litteras instituerit, hunc honorem illi habitum esse diuinum, postea quam ibi mortua est, et tantum honorem, ut capitali crimine reus fieret, si quis eam fuisse hominem diceret.* AUGUSTINUS, Aurelius (1955). De Civitate Dei: Libri XI-XXII. In: *De Civitate Dei.* Hg. v. Bernhard DOMBART UND Alphons KALB, II (CCSL 48). Turnhout: Brepols (CCSL, 47-48), 321–866, hier S. 596.

[368] *Haec, ut alii dicunt, ex Aethiopia orta, eiusdem gentis regina, iuste lateque imperavit ac litteras Egyptiacas invenit, unde et cultum divinum ab eis meruit.* OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, I, 11, S. 49.

[369] *Anno ab incarnatione Domi[n]i CC°XX°V° Aurelius Alexander XX^{us}I^{us} ab Augusto voluntate omnium imperator creatur. Hic ex Christiana muliere Mammea natus iuste rem publicam gubernavit, Xerxem quoque regem Persarum maximo bello devicit. Ulpiani etiam consilio rei publicae moderatissimum se exhibuit.* OTTO. Ebda., III, 30, S. 169.

[370] *Is etiam rem publicam iustissime gubernans pater patriae appellatus est, et uxor eius augusta.* OTTO. Ebda., III, 21, S. 161.

[371] *Hic a Quadrato apostolorum discipulo et Aristide Atheniensi, viro fide et sapientia pleno, commonitus precepit, ne sine obiectu criminis Christiani punirentur.* OTTO. Ebda., III, 21, S. 161

Otto die *iustitia*[372] mit dem Schutz des Christentums und weist somit erneut sowohl auf die Figur Gottes als Quelle der Gerechtigkeit als auch auf die Ideale eines christlichen Herrschers hin – auch wenn Aelius Adiranus keiner war. Die Charakterisierung des Kaisers als *pater patriae* verbindet schließlich dieses idealisierte Bild mit der späteren beispielhaften Regierung Friedrich Barbarossas in den *Gesta Friderici*. Denn Ottos Bericht über Friedrichs erste Regierungsjahre gipfelt in der Idee von Frieden und Eintracht, die dank Friedrichs Taten im Reich herrschten, von einem tugendhaften, unter anderem auch gerechten Herrscher, der wegen seiner Erfolge im guten Erhalten des Reichs gefeiert und *pater patriae* genannt wird.[373]

Fazit:

Die Betrachtungen der modernen Forschung über die *iustitia* und den *rex iustus* in den Werken Otto von Freisings wiesen schon auf die Bedeutung dieser Tugend. Eine nähere Analyse bestätigte dies, zeigte aber ebenfalls Abweichungen von den früheren Ergebnissen, nämlich, dass die *iustitia* nicht in der Lage ist, das gesamte Bild des Idealherrschers zu erfassen und begründen. Sie ist vielmehr Teil eines größeren Schemas, das politische Ideale und Tugendvorstellungen sowie Weltanschauungen und religiöse, ja christliche Überzeugungen in sich birgt. Die richtige Rolle der *iustitia* kann nicht getrennt von den anderen Tugenden in Ottos Denken verstanden werden. Das Modell der vollkommenen Gerechtigkeit ist im Endeffekt Gott selbst; die Gerechtigkeit der Herrscher deutet auf jene Gottes hin, von der sie sich ableitet. Die *iustitia* als politische Tugend präsentiert in Ottos Vorstellungen viele Facetten, von denen einige stark mit den religiösen Anschauungen des Geschichtsschreibers zusammentreffen, andere aber aus der rechtspolitischen Tradition heraus erwachsen. Ihre Aufgaben schließen den Schutz des christlichen Glaubens und der Gläubigen, den Erhalt des Reichs und das Stiften von *pax* und *concordia* sowie die Bekämpfung von Untaten und Widrigkeiten ein. Diese Vieldeutigkeit der Tugendvorstellungen und der Zusammenhang mit Ottos politischen Idealen und Weltanschauungen bieten der modernen Geschichtswissenschaft einen aufregenden Einblick in die mittelalterliche Mentalität.

---

[372] Vgl. oben Anm. 370.

[373] *Porro tanta ab ea die usque inpresentiarum toti Transalpino pacis iocunditas arrisit imperio, ut non solum imperator et augustus, sed et pater patriae iure dicatur Fridericus.* OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 161.

f) Prudentia und sapientia:

Prudentia und *sapientia* bilden in den Tugendsystemen der Antike und besonders des Mittelalters meist ein zusammenhängendes Paar.[374] Aus diesem Grund werden beide zusammen behandelt, ohne dass aber die Spezifität jeder Einzelnen außer Acht gelassen wird. Ein weiterer Grund dafür ist es, dass, anders als bei den schon behandelten Tugenden, Klugheit und Weisheit vom Freisinger Bischof im Zusammenhang mit seinen politischen Idealen und Vorstellungen seltener erwähnt werden. Da der politische Charakter der Tugenden im Mittelpunkt dieser Untersuchung steht, werden hier die Abschnitte bevorzugt, die dem Thema der Untersuchung näherstehen.

Die Mehrheit der als *prudentes* bezeichneten Personen in den *Gesta* gehört zur Gruppe der Kirchenmänner und Gelehrten, die an unterschiedlichen Stellen im Werk hervortreten. Es sind vor allem Erzbischöfe[375] und Äbte[376], die im Dienst des Kaisers bei Verhandlungen mit der päpstlichen Kurie und dem Byzantinischen Reich auftreten und die Person des Kaisers bei diesen Anlässen vertreten. Darin zeigt sich, dass Otto auch diese Tugend als äußerst politisch

---

[374] Vgl. z. B. wie Maria Becker, die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius analysiert. BECKER (1994). *Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius De officiis*, S. 15 u. 24-40. Dieser Schluss bietet sich schon bei der sehr allgemeinen Einführung der Tugenden bei Ciceros *De officiis* an, wo der römische Staatsmann und Philosoph Weisheit und Klugheit unter dem Begriff der Erkenntnis des Wahren verknüpft. Dies bewirkt er dadurch, dass für ihn die Weisheit nur dann gilt, wenn sie in einer Tat eingesetzt werden kann, und er behauptet, nur dann ist sie wertvoll und darf angestrebt werden. *Formam quidem ipsam, Marce fili, et tamquam faciem honesti vides, "quae si oculis cerneretur, mirabiles amores ut ait Plato, excitaret sapientiae". Sed omne, quod est honestum, id quattuor partium oritur ex aliqua. Aut enim in perspicientia veri sollertiaque versatur aut in hominum societate tuenda tribuendoque suum cuique et rerum contractarum fide aut in animi excelsi atque invicti magnitudine ac robore aut in omnium, quae fiunt quaeque dicuntur ordine et modo, in quo inest modestia et temperantia. Quae quattuor quamquam inter se colligata atque implicata sunt, tamen ex singulis certa officiorum genera nascuntur, velut ex ea parte, quae prima discripta est, in qua sapientiam et prudentiam ponimus, inest indagatio atque inventio veri, eiusque virtutis hoc munus est proprium.Ut enim quisque maxime perspicit, quid in re quaque verissimum sit quique acutissime et celerrime potest et videre et explicare rationem, is prudentissimus et sapientissimus rite haberi solet. Quocirca huic quasi materia, quam tractet et in qua versetur, subiecta est veritas.* CICERO (1994). *De officiis*, I, 15-16, S. 7-8 Später aber versucht Cicero, die *prudentia* von der *sapientia* zu unterscheiden, und nennt die *sapientia princeps* der Tugenden, da sie zur Kenntnis und Unterscheidung der göttlichen und menschlichen Dinge führt. Die *prudentia* dagegen preist er aufgrund ihrer praktischen Anwendung im (politischen) Leben. Vgl. *Princepsque omnium virtutum illa sapientia, quam sophian Graeci vocant (prudentiam enim, quam Graeci phronesin dicunt, aliam quandam intellegimus, quae est rerum expetendarum fugiendarumque scientia), illa autem sapientia, quam principem dixi, rerum est divinarum et humanarum scientia, in qua continetur deorum et hominum communitas et societas inter ipsos; ea si maxima est, ut est, certe necesse est, quod a communitate ducatur officium, id esse maximum. Etenim cognitio contemplatioque naturae manca quodam modo atque inchoata sit, si nulla actio rerum consequatur. Ea autem actio in hominum commodis tuendis maxime cernitur; pertinet igitur ad societatem generis humani; ergo haec cognitioni anteponenda est.* CICERO. Ebda., I, 153, S. 64.

[375] Zum Beispiel Embricho von Würzburg OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 37; und Eberhard von Bamberg und Hillin, Erwählter von Trier OTTO. Ebda., S. 105. Otto bezeichnet auch die Kirchenmänner als *prudentiores,* die über den Fall von Gilbert de la Porrée urteilen sollten, OTTO. Ebda., S. 82.

[376] Z. B. Abt Wibald von Corvey und Stablo OTTO. Ebda., S. 145.

verstanden hat, obwohl es sich nicht um den Herrscher oder den *homo politicus*[377] schlechthin handelt. Denn für Otto wurden diese Männer, wie seine Formulierungen zeigen[378], gerade wegen ihrer Klugheit bei politischen Verhandlungen vom König ausgewählt. Diesbezüglich scheint es Ottos Absicht zu sein, durch die klugen Gesandten auf die *prudentia* der Herrscher hinzuweisen, denn diese Tugend wird nur während der Regierungen der Staufer – Konrad und Friedrich – erwähnt, der einzigen Herrscher, die in Ottos Beschreibungen in den *Gesta* als *prudentes* erscheinen.[379]

Konrad III. erscheint in den *Gesta Friderici* in einer ambivalenten Position. Während das Gesamtbild Ottos über seinen Halbbruder sympathisch erscheint, wie die moderne Forschung zu behaupten pflegt[380], äußert sich der Freisinger Bischof nur an drei Stellen deutlich zu Konrads Tugenden – obwohl der Bericht über seine Regierung den größten Teil des ersten Buchs der *Gesta* füllt[381] – nämlich während des Kreuzzuges und dessen Vorbereitung und später im Kontext seines Todes. Das Schweigen des Bischofs mag als Behauptung interpretiert werden und in diesem Fall soll gefragt werden, warum so wenig Positives über Konrads Regierung und Person berichtet wurde. Otto wirkt in dieser Hinsicht unentschieden. Zwar lobt er den König ausdrücklich, tut dies im Bericht aber selten. Zum

---

[377] Hiermit sollen nicht die vielen politischen Tätigkeiten der Kirchenmänner unterschlagen werden, sondern es soll darauf hingewiesen werden, dass sie meist als Geistliche von modernen Lesern wahrgenommen werden. Daher scheint es mir sinnvoll, diese von den Meisten unerwartete Rolle des Klerus hervorzuheben.

[378] *Princeps comparis suae sororem potius illo destinavit, in huiusque rei confirmationem venerabilem Herbipolensem episcopum Embriconem, virum prudentem et litteratum, in Greciam misit, Iohanne iam mortuo sedenteque in urbe filio suo predicto Manuel. Qui omnia sapienter et sollerter ordinans nuptias proxima post epiphaniam ebdomada in urbe regia celebrari cum fastu et decore regio persuasit; et ipse non paucis ibi diebus ad promotionem huius et aliorum regni negotiorum manens, dum remigando ad patriam redire cogitaret, multis Grecorum xeniis honoratus et oneratus, aput Aquilegiam vita decessit.* OTTO. EBDA., S. 37; *Peractis omnibus quae ad coronae decorem spectabant, princeps in palatii secreta se recepit, vocatisque prudentioribus seu maioribus ex numero principum, de statu rei publicae consultans, legatos ad Romanum pontificem Eugenium, Urbem ac totam Italiam destinandos disponit, de promotione sua in regnum significaturos. Mittuntur itaque Hillinus Treverensis electus et Eberhardus Babenbergensis episcopus, viri prudentes et litterati.* OTTO. EBDA., S. 105; *Quibus auditis causaque viae cognita, per aliquot dies secum detinuit. Dehinc accepto principum, qui cum ipso erant, consilio, Gwibaldum Corbeiensem simul et Stabulensem abbatem regalem, virum prudentem ac in curia magnum, in Greciam legatione ipsius ad regiae urbis principem functurum destinavit.* OTTO. EBDA., S. 145.

[379] Otto nennt beide Herrscher *prudentes* an verschiedenen Stellen der *Gesta Friderici*, während ihre Vorgänger sich nicht durch diese Tugend auszeichnen. Vgl. OTTO. Ebda., II, 4 u. II, 34; ich erwähne hier nicht die Gelehrten, die über Gilberts Fall urteilen sollen, denn deren *prudentia* scheint in Ottos Sicht eher auf die Theologie als die Politik bezogen zu sein. Würde man aber einen starken politischen Charakter in dieser Angelegenheit erkennen, steht dies nicht in Widerspruch zu dem Gesagten, denn die *prudentiores* werden vom Papst selbst berufen. OTTO. Ebda., S. 82.

[380] Vgl. unter anderen BAGGE (1996). *Ideas and narrative in Otto of Freising's Gesta Frederici* und HAGENEIER (2005). Die frühen Staufer bei Otto von Freising.

[381] Das Schweigen über Konrads Tugenden bzw. die Knappheit ihres Berichts könnte vielleicht als Kritik verstanden werden, wenngleich Otto an Schlüsselstellen bezüglich seines politischen Ideals Konrad als tugendhaft beschreibt. Daher die Ambivalenz der Figur des Königs in den *Gesta Friderici*.

Zweck dieser Untersuchung wird das Schweigen – was die Spekulation eingrenzen würde – nicht analysiert.

Bei zweien dieser *laudationes* geht es um die *prudentia* des Königs. Die erste Erwähnung dieser Tugend Konrads lässt sich während der Vorbereitung zum Zweiten Kreuzzug finden, als der junge Heinrich, der Löwe, sich dem Kaiser zuwandte und dessen Ermittlung und Urteil bezüglich der Ansprüche des Löwen auf das Herzogtum Bayern einforderte.[382] Otto identifiziert Konrads Position als Zeichen seiner *prudentia*, da der deutsche Herrscher einen komplizierten politischen Streit einerseits nicht voreilig entscheiden wollte, andererseits sich wegen einer möglichen Destabilisierung der innenpolitischen Verhältnisse im Reich vor dem bevorstehenden Kreuzzug sorgte. Diese beiden Sorgen Konrads beziehen sich auf das politische Ideal Otto von Freisings, denn Ausgangspunkt der Befürchtungen des Königs ist die Aufrechterhaltung des Friedens und der Eintracht im Reich. Es ist sicherlich eine durchdachte Entscheidung Konrads. Die Verbindung dieser Entscheidung mit Ottos politischen Idealen, die nach seinen Vorstellungen auf Gottes Heilsplan ausgerichtet waren, weist auf die *sapientia* des Königs hin, denn schon Cicero – dem Otto gewissermaßen folgt – hatte geschrieben, die *sapientia* sei die Erkenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge.[383] Dieses Bild deutet auf den Zusammenhang von *prudentia* und *sapientia* sowie auf Ottos Übernahme von Ciceros Ansichten über die *prudentia* hin.

Später beschreibt der Bischof die *prudentia* des Königs, als sein Tod nahte. Dort wird aber ein Bild präsentiert, das eher an die Sukzession Friedrich Barbarossas geknüpft ist. So erscheint der sterbende König als *prudens*, da er seinen Neffen seinem Sohn in der Thronfolge vorzieht.[384] Nochmals sind es die politischen Idealvorstellungen des Bischofs, die Konrads Handlung als tugendhaft markieren. Denn Otto sieht wiederholt die Gefahr einer Nachfolgekrise im Reich, da Konrads Sohn noch ein Kind ist. Er erkennt die damit

---

[382] *Ad predictam curiam Heinricus Heinrici, de quo supra dictum est, Noricorum ducis filius, qui iam adoleverat, venit, ducatum Noricum, quem patri suo non iuste abiudicatum asserebat, iure hereditario reposcens. Quem princeps multa prudentia et ingenio inductum usque ad reditum suum suspendens quiete expectare persuasit.* OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 63–64.

[383] *illa autem sapientia, quam principem dixi, rerum est divinarum et humanarum scientia* CICERO (1994). *De officiis*, I, 153, S. 64.

[384] *Erat enim tamquam vir prudens de fllio suo adhuc parvulo, ne in regem sublimaretur, quasi desperatus; idcirco et privatae et rei publicae melius profuturum iudicabat, si is potius, qui fratris sui filius erat, ob multa virtutum suarum clara facinora sibi succederet.* OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 98.

verbundenen Probleme, die vor nicht langer Zeit Heinrichs IV. Regierung kennzeichneten.[385] Wie an der obengenannten Stelle sorgt Konrad III. für die Stabilität, den Frieden und die Eintracht im Reich. Diese Episode weist erneut auf die Zusammenhänge von *prudentia* und *sapientia* und auf die praktische Aufgabe der Klugheit hin. Und sie zeigt weiter die Anlehnung Konrads III. an Gottes Heilsplan und Ottos Ideale. Der König ist schließlich deswegen *prudens*, weil er Frieden und Eintracht erzielt.

Entgegen Ottos Bild von Konrad III. erscheint Friedrich Barbarossa in der Erzählung nur ein einziges Mal als *prudens*, und zwar im Prolog zum Werk. Dort schreibt der Freisinger Bischof, dass Friedrich Barbarossa „klug und scharfsinnig in Streitfragen"[386] ist und liefert somit den Lesern einen weiteren Aspekt der *prudentia* in seinen politischen Vorstellungen – die durch den Zusammenhang von *prudentia* und *iustitia*[387] ohnehin schon erahnt werden konnte – nämlich, dass die *prudentia* besonders in Streitfragen als politische Tugend erscheint. Verbindet man diese Erkenntnis mit den Obengenannten, so ergibt sich ein klares Bild von Ottos Vorstellung von der politischen *prudentia* bezüglich seiner politischen Ideale. Diese Tugend ist besonders bei Streitfragen und Krisen erforderlich; ihre erste Aufgabe ist es, wie man angesichts der bereits erwähnten Ideale Ottos erwarten konnte, den Frieden, die Eintracht und die Ordnung[388] im Reich zu bewahren. Die Klugheit des Kaisers in Streitfragen bekräftigt schließlich die ‚aktive' Bedeutung dieser Tugend im Vergleich mit der Weisheit.

Die *prudentia* begleitet in der *Historia de duabus civitatibus* auch andere Tugenden, hauptsächlich die *fortitudo*. Sie erscheint in unterschiedlichen Kontexten und steht, anders als in den *Gesta Friderici*, größtenteils im Zusammenhang mit Laien, also mit Menschen ohne direkte Beziehung zu kirchlichen Tätigkeiten. Damit wird die *prudentia* als Tugend des Kriegers, des Staatsmannes und des Herrschers dargestellt; ihre Funktion bei der Entwicklung einer guten Regierung weist auf ihren starken politischen Sinn in den Vorstellungen Ottos hin. Ein gutes Beispiel für diese Haltung liefert die Bemerkung über die *prudentia* der Römer während der Kriege gegen Karthago.[389] Darin macht der Bischof klar, dass auch im Krieg die

---

[385] Vgl. Ottos Beschreibung in seiner *historia de duabus civitatibus*. OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, VI, 34-36.
[386] OTTO (1965a). Chronica Ottonis Frisingensis episcopi, S. 119; [...] *prudens et acutus in causis esse cognosceris…* OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 11
[387] Vgl. oben diesen Zusammenhang bei Konrad III. und die Streitfrage um das Herzogtum Bayern S. 131.
[388] Dieses Element hat vor allem Sverre Bagge untersucht. Vgl. BAGGE (1996). *Ideas and narrative in Otto of Freising's Gesta Frederici*; und besonders BAGGE, Sverre (2002). *Kings, politics, and the right order of the world in German historiography: C. 950 - 1150*.
[389] *Considerari hoc loco potest, cum quanta non solum fortitudine, sed et prudentia Romani orbem terrae suum fecerint. Dum enim Hannibali Affrorum viribus in Italia moranti decertare non valerent, regnum eius tanquam*

Tapferkeit der Soldaten im Feld nicht ausreicht, um den Feind zu besiegen. In der Geschichte gibt es viele Beispiele, die zeigen, dass die Römer allen anderen Völkern eher wegen ihrer Klugheit als aufgrund ihrer militärischen Kunst überlegen waren. Dies ist in den Bericht über Scipio Africanus[390], Julius Cäsar[391] und Theodosius[392] und anderen der Fall. Dadurch lässt sich eine wichtige Charakteristik der *prudentia* bezüglich Ottos Tugendvorstellungen erkennen, nämlich dass sie wie die *fortitudo* eine Tugend des Schlachtfeldes und des Krieges ist. Sie ist also politisch in dem Sinne, dass Krieg, wie schon mehrmals angesprochen, als Mittel zur Durchsetzung politischer Vorhaben verstanden wird.

Einen zweiten Aspekt seiner *prudentia*-Vorstellung bietet Otto den Lesern später in seiner *Historia de duabus civitatibus*, nämlich die Klugheit als Aufgabe des Herrschers. Dieser Aspekt erscheint im Werk des Bischofs in der Beschreibung einer Herrscherin bzw. Regentin, der Mutter Heinrichs IV.[393] Sie regiert das Reich *prudenter*, und wenn man das Urteil des Geschichtsschreibers über die Jahre Heinrichs IV. betrachtet, bekommt man eine Idee, was die *prudentia* als herrschaftliche Aufgabe für Otto bedeutet. Denn angesichts der folgenden Krisenjahre wirkt Agnes' Regentschaft dank der Tugend der Kaiserinmutter eher positiv. Gegenüber diesem Bild der Krise des Investiturstreits und ihren Folgen erscheint also die Regierung durch die *prudentia* friedlich und somit nach Ottos Weltanschauung ideal.

Die *sapientia* erscheint an nur wenigen Stellen in den *Gesta Friderici* in Bezug auf das Politische. Ein einziges Mal lobt Otto eine politische Maßnahme und nennt die Entscheidung, sie anzuordnen, ‚weise'.[394] Es handelt sich um die Regelungen, die Kaiser Barbarossa zur Organisation des Heeres während des Italienzuges erlassen hat. Interessanterweise zeigt sich

---

exhaustum milite et infirmum hostiliter invadunt ac devastant, ut per hoc hostem ad propria saltim redire compellant. Ex quo liquido apparet iuxta viri prudentis sententiam ingenium in bello plurimum valere. OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, II, 37, S. 111.

[390] *Scipio vero Affricanus consensu omnium consul creatus ad expugnandam Numanciam exercitum ducit. Itaque tam virtute quam prudentia ducis Numantini dum se superari vident, mori potius quam servire parati, barbara prius potione deebriati, in castra Romanorum ruunt, fugassentque procul dubio hostes, si Scipio non affuisset.* OTTO. Ebda., II, 43, S. 118.

[391] *Anno ab Urbe condita DC°XC°III° reverso ab oriente Pompeio ac propter multas victorias cum ingenti triumpho suscepto Gaius Iulius Cesar, ipso et L. Bibulo consulibus, ad occidentem, Gallias Cisalpinam et Transalpinam ac Illiricum domaturus, a senatu mittitur. Is itaque fortissimas orbis gentes cum multo Romanorum sanguine in provinciam redegit transitoque Rheno Germanos omnium ferocissimos ac bellicosissimos acri et periculoso non g solum bello, sed et muneribus multaque prudentia devicit.* OTTO. Ebda., II, 48, S. 125.

[392] *Theodosius vero tam virtute quam prudentia Gothorum gentes devicit federeque cum Athalarico rege eorum inito ipsum ad se Constantinopolim vocavit.* OTTO. Ebda., IV, 17, S. 204.

[393] *Anno ab incarnatione Domini M°L°VII° Heinricus IIIIus, Heinrici filius, admodum puer patri in regnum succedens, LXXXXIus ab Augusto regnare cepit. Hic primo sub custodia matris suae Agnetis imperatricis fuit, ipsaque per aliquod tempus prudenter ac strennue imperium rexit.* OTTO. Ebda., VI, 34, S. 302.

[394] *Hacque tam sapienti quam necessaria lege data de caetero iuvenilium irrationabilis impetus animorum conquievit.* OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 121.

hier erneut der Zusammenhang zwischen Klugheit/Weisheit und Rechtsfragen, wie schon in den vorherigen Beispielen betont wurde. Ottos Geschichtsschreibung scheint gezielt auf diesen Zusammenhang hinzudeuten. Es lässt sich daraus schließen, dass nicht nur das Gesetz weise ist, sondern aus Ottos Sicht auch der Gesetzgeber diese Tugend besitzt. Denn der Freisinger Bischof glaubt, dass Tugend, Gutes und Nutzen von Gott abgeleitete Eigenschaften sind,[395] wie er in seinen philosophischen Ausführungen in den *Gesta* erläutert,[396] und dass Friedrich hinsichtlich seiner Idealvorstellungen den *christus Domini* repräsentiert. Wiederholt erscheint diese Tugend in Zusammenhang mit den Idealvorstellungen von Frieden und Eintracht, wie bereits im Fall der *prudentia* dargelegt wurde.

Ein besserer Einblick in die Vorstellungen zur Rolle der *sapientia* in der Politik wird aber durch die schon erwähnte Rede der Römer und Friedrichs Antwort[397] ersichtlich, wenn Otto über die Weisheit der alten römischen Senatoren berichtet, dann zeigt sich, wie diese und andere Tugenden, vor allem die *fortitudo*[398], zusammen mit dem Reich auf die Franken übergegangen sind.[399] Die Römer behaupten nämlich, dass sie dank der Weisheit der Senatoren und der Tapferkeit der *equites* den ganzen *orbis* unterworfen haben. Dies bestreitet Friedrich in seiner Antwort nicht, wohl aber den Anspruch der Römer auf die Entscheidung über das Reich und die Verleihung der Kaiserwürde an Friedrich. Denn, wie er antwortet,

---

[395] *Sed et hoc silentio tegendum non erit, quod eadem die in eadem aecclesia Monasteriensis electus item Fridericus ab eisdem, a quibus et rex, episcopis in episcopum consecratur, ut revera summus rex et sacerdos presenti iocunditati hoc quasi prognostico interesse crederetur, qua [quia] in una aecclesia una dies duarum personarum, quae solae novi ac veteris instrumenti institutione sacramentaliter unguntur et christi Domini rite dicuntur, vidit unctionem.* OTTO. Ebda., S. 105; darüber vgl. auch BAGGE (1996). *Ideas and narrative in Otto of Freising's Gesta Frederici*, S. 350-351.

[396] Vgl. OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, Prolog, S. 11-12 und I, 65, S. 91-93.

[397] Vgl. oben S. 108ff.

[398] Ebda.

[399] Die Römer berufen sich auf die *sapientia* der Senatorenwürde des alten Roms: *Scis [autem], quod urbs Roma ex senatoriae dignitatis sapientia ac equestris ordinis virtute et disciplina a mari usque ad mare palmites extendens, non solum ad terminos orbis imperium dilatavit, quin etiam insulas extra orbem positas orbi adiciens, principatus eo propagines propagavit.* [...] *Romana virtus indomita cuncta perdomuit.* OTTO. Ebda., S. 135; die Antwort Friedrichs zeigt den Glauben auf, dass mit dem Reich auch die Tugenden der Römer einer *translatio* unterlagen: ‚*Multa de Romanorum sapientia seu fortitudine actenus audivimus, magis tamen de sapientia.* [...] *Agnosco, agnosco, et ut tui scriptoris verbis utar, fuit, fuit quondam in hac re publica virtus. 'Quondam dico'. Atque o utinam tam veraciter quam libenter 'nunc' dicere possemus!* [...] *Supervenit Francus, vere nomine et re nobilis, eamque, quae adhuc in te residua fuit, ingenuitatem fortiter eripuit. Vis cognoscere antiquam tuae Romae gloriam? Senatoriae dignitatis gravitatem? Tabernaculorum dispositionem? Equestris ordinis virtutem et disciplinam, ad conflictum procedentis intemeratam ac indomitam audatiam? Nostram intuere rem publicam. Penes nos cuncta haec sunt. Ad nos simul omnia haec cum imperio demanarunt. Non cessit nobis nudum imperium. Virtute sua amictum venit. Ornamenta sua secum traxit.* [...] *Revolvamus modernorum imperatorum gesta, si non divi nostri principes Karolus et Otto nullius beneficio traditam, sed virtute expugnatam Grecis seu Longobardis Urbem cum Italia eripuerint Francorumque apposuerint terminis.* [...] *Francorum virtus invitatione adscita est. Implorationem potius quam vocationem hanc dixerim. Implorasti misera felicem, debilis fortem, invalida validum, anxia securum. Eo tenore vocatus, si vocatio dicenda est, veni.* [...] *Nondum facta est Francorum sive Teutonicorum manus invalida.*' OTTO. Ebda., S. 136–139.

besitzen die Römer das Reich gar nicht mehr, sondern es wurde den Griechen und Franken übertragen. Im zweiten Teil der Antwort wird die *translatio virtutum* noch deutlicher von Friedrich dargestellt. Denn die *Urbs* wurde nicht an die Franken und Deutschen verliehen, sondern vielmehr aufgrund ihrer Tapferkeit den Griechen und Langobarden entrissen. Aus diesem Grund sind die Tugenden, welche die Römer kennzeichneten und ihre Macht über das Reich rechtfertigten, auf die Nachfolger übertragen, damit sie auch die Rechtfertigung ihrer Herrschaft über Rom und den *orbis* beanspruchen. Unter diesen wurde auch die *sapientia*, wie vermutet werden kann, von den Franken und Deutschen empfangen, die damit ihre Ansprüche auf eine Weltherrschaft[400] begründen.[401] Dass die Weisheit nach den Vorstellungen des Geschichtsschreibers in der Ausübung einer Weltherrschaft von besonderer Bedeutung ist, lässt sich erkennen, wenn Friedrich in seiner Rede sagt, er habe noch mehr über die Weisheit der antiken Römer als über ihre Tapferkeit gehört:[402] Macht und Ruhm haben die Römer eher durch die *sapientia* ihrer *homines politici* als durch die Kraft ihrer Armeen erlangt. Dies wird noch dadurch bekräftigt, dass die militärische Macht der Römer aus Ottos Sicht mehrmals von anderen Völkern überwunden wurde – bis die Franken sie schließlich ganz zerstörten, während die politischen Institutionen auf diese übertragen wurden.[403] Der Anteil der römischen Zivilisation, der durch die *fortitudo* gekennzeichnet war, verschwand[404], während die Institutionen der Weisen fortbestanden. Dies hebt die Rolle der *sapientia* in den Tugendvorstellungen des Bischofs in doppelter Hinsicht hervor: einerseits weil sie sich mit dem Bild politischer Stabilität verbinden lässt, andererseits, weil sie somit auf die *constantia* mitten in den *mutationes rerum* der Geschichte hindeutet, ein wichtiges Element in Ottos Idealvorstellungen.

In der *Historia de duabus civitatibus* Ottos wird die *sapientia* an vielen Stellen angesprochen, aber wie in den *Gesta* beziehen sich nur wenige davon auf eine politische Bedeutung dieser Tugend. Im Gegenteil: Der Freisinger Bischof bemüht sich zu zeigen, dass Weisheit eine Eigenschaft weniger, gelehrter Menschen ist. Er empfindet besonders die Erkenntnis der Vergänglichkeit und die wechselhafte Natur dieser Welt, die sich in der

---

[400] Die Herrschaft über den *orbis* und die Christenheit. Seit der Antike erhob das Römische Reich Ansprüche auf Universalität, die in dem christlichen Denken eine Zuspitzung erfuhren. Grund dafür waren zum großen Teil theologische und heilsgeschichtliche Interpretationen der Heiligen Schriften. Vgl. dazu z. B. KRUMBEIN, Annemarie (1985). *Römische Weltherrschaft*; HELDMANN, Konrad (1993). *Sallust über die römische Weltherrschaft: Ein Geschichtsmodell im Catilina und seine Tradition in der hellenistischen Historiographie*.
[401] Vgl. oben S. 108ff.
[402] Vgl. OTTO (1965a). Chronica Ottonis Frisingensis episcopi, S. 347; OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 135.
[403] OTTO. Ebda., S. 136-139.
[404] Gemeint hier ist nicht der *ordo equestris*, sondern die militärische Macht der Römer.

Geschichte zeigt, als Zeichen der *sapientia* unter den Menschen. Diese Sicht präsentiert der Geschichtsschreiber schon während des Prologs zu seinem Werk, wo er zeigt, dass sogar die Weisheit der Welt sich verändert und vergeht.[405] In diesem Sinne ist für den Bischof der Prophet Daniel ein weiser Mann, denn er hat diese Charakteristika der Welt erkannt.[406] Und im Prolog findet sich auch eine interessante und sehr wichtige Beschreibung des typischen Weisen nach den Vorstellungen des Bischofs.[407] Darin heißt es nämlich, der Weise sei derjenige, der sich von den weltlichen Dingen – welche sich ja ständig verändern, nach dem Motto der *mutationes rerum* – abwendet, und weiter, dass es des Weisen Pflicht sei, „wie ein aus Quadern gefügter Körper […] in der Beständigkeit der Tugenden [festzustehen].“[408] Die Weisheit ist hier auf die *constantia* eingerichtet, doch wird diese erst in der Ewigkeit in Vollkommenheit erreicht. Daraus ist zu schließen, dass die *sapientia* sich in Ottos Vorstellungen mit der abstrakten Erkenntnis der göttlichen Dinge beschäftigt und damit auf den heilsgeschichtliche Plan und die Ewigkeit hinweist. Ihre Aufgabe, die *mutationes rerum* zu überwinden, bekräftigt diese Annahme. Dieses Merkmal verweist aber wiederum auf Ciceros Definition der *sapientia* und auf ihren Zweck.[409] In der Beständigkeit der Tugenden zeigt sie zudem ihre Verbindung mit den weltlichen Dingen, mit dem Politischen. Als Folge muss für Otto gelten, dass der Herrscher, der die Tugenden lebt, ein weiser Herrscher ist. In Verbindung mit der Idee der *prudentia* als praktischer Anwendung der Weisheit mag dies eine Erklärung für Ottos Umgang mit der Tugend in seiner Geschichtsschreibung sein, denn selten erscheint die *prudentia* im Zusammenhang mit Ottos Berichten von weltlichen Ereignissen.

---

[405] *Sed quid mirum, si convertibilis est humana potentia, cum labilis sit etiam mortalium sapientia? In Egipto enim tantam fuisse sapientiam legimus, ut secundum Platonem Grecorum philosophos pueros vocarent et inmaturos. Moyses quoque legislator, cum quo Deus tanquam vicinus cum vicino loquebatur eumque divina sapientia replevit, erudiri omni sapientia Egipti non erubuit. Nonne magnus ille patriarcha, pater gentium a Domino constitutus, Abraham, Chaldeorum disciplinis institutus, scientia preditus, ad vocationem Dei mores deseruit, prudentiam non dimisit? Et tamen illa magna Babylon, non solum sapientia preclara, sed et gloriosa in regnis, inclita in superbia Chaldeorum, iuxta Ysaiae vaticinium sine spe reparationis syrenarum facta est delubrum, domus draconum et strutionum, latibulum serpentium.* OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, I, Prol., S. 8.

[406] *Non multo ante tempore prophetaverant Ezechiel, Daniel in terra Babylon. Quorum prior de spiritali templo, quae est ęcclesia, de visione quoque IIII animalium profundissimam et obscurissimam scripsit prophetiam. Alter vero eximiae sapientiae, unde et desideriorum appellatus est vir, luculentissimam de regnorum mutatione prophetico spiritu scripsit Apocalipsin.* OTTO. Ebda., II, 12, S. 80-81.

[407] *Sepe multumque volvendo mecum de rerum temporalium motu ancipitique statu, vario ac inordinato proventu, sicut eis inherendum a sapiente minime considero, sic ab eis transeundum ac migrandum intuitu rationis invenio. Sapientis enim est officium non more volubilis rotae rotari, sed in virtutum constantia ad quadrati corporis modum firmari. Proinde quia temporum mutabilitas stare non potest, ab ea migrare, ut dixi, sapientem ad stantem et permanentem eternitatis civitatem debere quis sani capitis negabit?* OTTO. Ebda., I, Prol. S. 6.

[408] OTTO VON FREISING (1960). Chronica sive historia de duabus civitabus. In: *Chronik oder die Geschichte der zwei Staaten.* Hg. v. Walther LAMMERS. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (FSGA-A, 16), 1–681, hier S. 11; [...] *sed in virtutum constantia ad quadrati corporis modum firmari.* OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, I, Prol. S. 6.

[409] CICERO (1994). *De officiis*, I, 15-16, S. 7-8, und I, 153, S. 64.

Der Freisinger Bischof gibt aber auch in seiner *Historia de duabus civitatibus* einige Beispiele, in denen die *sapientia* als politische Tugend erscheint. So erfährt man, dass Philipp II. von Makedonien ein weiser und tapferer Mann war und dank dieser Tugenden die Griechen besiegen und das makedonische Reich gründen konnte.[410] Dass die Weisheit des Herrschers dabei – und daher auch in der Vorstellungswelt Ottos von Freising – eine besondere Rolle spielt, ist dadurch zu erkennen, dass der Bischof diese Eigenschaft des Makedoniers selbst in den Bericht einfügt, obwohl die Textpassage ansonsten aus Orosius übernommen wurde. Dasselbe schreibt der Freisinger an einer weiteren Stelle über Philipp II., in der Philipp gefragt wird, welchen Tod ein weiser und tapferer Mensch sich wünschen sollte.[411] Die Antwort Philipps steht als klarer Hinweis auf den Tod des Makedoniers selbst, denn er sagt, man soll sich nach vielen Erfolgen einen durch das Schwert vollzogenen Tod wünschen.[412] Ein weiterer Aspekt erscheint noch in Zusammenhang mit der Gestalt Philipps II. von Makedonien, die auf die Weisheit des Herrschers hinweist, nämlich die ‚Frömmigkeit' des Makedoniers. Denn er soll falsche Götter verfolgt haben.[413] Diese Annahme, dass ein Zeichen seiner politischen *sapientia* die mögliche Frömmigkeit des Herrschers darstellt, bestätigt sich bei der Analyse der Beschreibung Kaiser Konrads II.[414] Hier betont Otto besonders die Begabung Konrads II. zum Regieren und zeigt dabei die wichtigsten Eigenschaften eines guten Herrschers auf, die, so scheint es, sich aus den Tätigkeiten eines Kaisers erkennen lassen. Der gute König ist derjenige, der nach außen siegreich erscheint (*armis strennuus*), die Bedürfnisse im Inneren erkennt (*consilio providus*), mit Weisheit die rechtlichen und politischen Fragen angeht (*sapientia tam forensi quam civili preditus*) und vor allem ein guter Christ ist. Dieses Bild deutet auf den Zweck und die Aufgabe der *sapientia* im Leben der Menschen hin, besonders aber des Herrschers, wie oben erwähnt wurde.[415]

---

[410] *Ea ergo tempestate Philippus Amintae filius, Alexandri Magni pater, Macedonum regnum per XX^{ti}V^{que} annos tenuit. Hic apud Epimanundam Thebanorum regem, strennuissimum ac summae philosophiae virum, nutritus in tantam fortitudinis ac sapientiae virtutem profecit, ut Grecorum civitates, quae dominandi libidine singulae imperare cogitaverant, omnes suo adunaret ac subiceret imperio.* OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, II, 24, S. 93.

[411] *Dumque a suis sepe requireretur, quis sapienti ac viro forti finis potissimum esset eligendus, dixisse fertur: is, qui pacatis sedatisque omnibus erga se bellorum seditionumque motibus, cum precipuae auctoritatis et nominis esset, subito vitam ferro finiret.* OTTO. Ebda., II, 24, S. 94.

[412] Vgl. OTTO (1960). Chronica sive historia de duabus civitabus, S..147

[413] *Ferunt de ipso, quod falsorum deorum maximus persecutor fuerit arasque eorum ac templa destruxerit.* OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, II, 24, S. 94; Vgl. OTTO (1960). Chronica sive historia de duabus civitabus, S. 147.

[414] *Erat antem idem rex armis strennuus, consilio providus, sapientia tam forensi quam civili preditus, in religione Christiana satis devotus, humilitate, quae regem decebat, adornatus.* OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, VI, 28, S. 291-293.

[415] Vgl. oben S. 136.

Fazit:

Klugheit und Weisheit bilden auch in Ottos Werken gewissermaßen ein Tugendpaar. Darunter erscheint die *prudentia*, in Übereinstimmung mit Ciceros Aufarbeitung des Themas, als aktive Tugend, die sich wiederholt in den politischen Handlungen aufzeigen lässt. In den *Gesta Friderici* betont Otto die Rolle der Klugheit beim Lösen rechtlicher und politischer Konflikte und bringt sie in gewisser Weiser mit der politischen Bedeutung der *iustitia* zusammen. Neben diesen Charakteristika präsentiert er die *prudentia* in der *Historia de duabus civitatibus* einerseits als Tugend des Schlachtfelds, bzw. des ‚guten Kämpfers', die somit auf das Streben nach Frieden und Eintracht verweist, andererseits auch allgemein als Eigenschaft des guten Herrschers auftritt. Die *sapientia* dagegen erscheint meistens als abstrakte – im Gegensatz zur aktiven – Tugend. In diesem Sinn verhilft sie dem Herrscher eher indirekt dazu, vorteilhafte Gesetze zu erlassen, wie das Beispiel in den *Gesta Friderici* zeigt. Generell aber fungiert sie einerseits in der Erkenntnis der Pläne Gottes, andererseits bei der Erzielung der *constantia*. Dadurch verbindet sie sich mit der Figur Gottes und wird, in Anlehnung an Ciceros Schema, zur ‚ersten' Tugend.[416] Die Abwesenheit schließlich der Weisheit in der Beschreibung Friedrich Barbarossas, der in vielerlei Hinsicht großzügig vom Bischof gelobt wird (die Weisheit wird ja nur indirekt an Friedrichs Person geknüpft), ist merkwürdig. Die Gründe dafür sind in den *Gesta* nicht klar zu erkennen. Womöglich war der Freisinger Bischof entgegen der Meinung der bisherigen Forschung nicht ganz von der *renovatio imperii* des Staufers überzeugt bzw. wurde er doch von den Rückschlägen in den Kaiser-Papst Beziehungen von 1157 betroffen[417] und hat diese in das Werk einfließen lassen, indem er seinem Neffen keine Weisheit zugesteht. Dies sind aber reine Vermutungen.

g) Constantia, moderatio, temperantia:

Die *constantia* erscheint in den *Gesta Friderici* nur an zwei Stellen, und ihre Rolle muss in Verbindung mit der *iustitia* verstanden werden.[418] Der Akzent, den Sverre Bagge in seinem Aufsatz auf diese Tugend legt, ist nicht leicht zu erklären.[419] Auch wenn Bagge den

---

[416] Vgl. BECKER (1994). *Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius De officiis*, S. 24-40.
[417] Vgl. zu dieser Polemik unter anderen ZOTZ (2012). Kaiserliche Vorlage und Chronistenwerk.
[418] OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, II, 3 und II, 26.
[419] „In contrasting Henry's youthful boasting with Frederick's *constantia*, Otto probably intends to make a further point, which is made clearer by his philosophical digression. The great contrast between God and the human and temporal world is exactly the contrast between *constantia* and *inconstantia*. No human being can imitate God's *constantia*, but the ruler, who more than anyone else should imitate God, must try to do it to some extent. Therefore, *constantia* is the supreme virtue of the ruler, a virtue that has its main practical application in the field

Zusammenhang zwischen den beiden Tugenden richtig erkannt hat, fällt es schwer, die *constantia* als die „supreme virtue of the ruler“[420] zu sehen, denn der Freisinger Bischof erwähnt sie ausschließlich an zwei Passagen. Es kann natürlich nicht ignoriert werden, dass die *mutabilitas rerum* ein zentrales Thema in der Geschichtsschreibung Ottos von Freising ist und das Paar *constantia – inconstantia* daher eine wichtige Rolle in den Geschichtsvorstellungen des Freisinger Bischofs spielt. Trotzdem hat Otto schon in seiner *Historia de duabus civitatibus* sowie an verschiedenen Stellen in den *Gesta Friderici* deutlich gemacht, dass die Vergänglichkeit eine intrinsische Eigenschaft dieser Welt und des Menschen und nur Gott selbst konstant ist.

Dementsprechend schreibt Otto von Freising über die *constantia* Friedrich Barbarossas. Diese bezieht sich hauptsächlich auf ein kohärentes rechtspolitisches Handeln des Kaisers. Wenn Friedrich sich nicht von der Stimmung des Kontexts leiten lässt, sondern in der Standhaftigkeit der Tugenden verharrt, zeigt er seine *constantia*. Das erste Beispiel dafür liefert seine Entscheidung hinsichtlich eines *minister*, der in Ungnade geriet[421] und versuchte, in der freudigen Stimmung der Krönungsfeierlichkeiten wieder in die königlichen Huld aufgenommen zu werden. Die Reaktion des Königs zeugt von der Beständigkeit seiner Rechtsprechung, denn er beruft sich auf die – im Idealfall unpersönliche – *iustitia*, um seine Entscheidung zu begründen.[422] Die *constantia* des Kaisers hält ihn ebenso davon ab, die Bitten der Kleriker von Tortona zu erfüllen, obwohl ihn deren Elend berührt.[423] Beide Beispiele stehen vor demselben Hintergrund und ermöglichen daher einen Einblick in Ottos Vorstellungen von einer politischen, weltlichen *constantia*. Dieser entspricht ein konsequentes politisches Handeln, in dem der Herrscher bei seinen ‚tugendhaften‘ Beschlüssen standhaft

---

of justice, where the ruler should also imitate God.“ BAGGE (1996). *Ideas and narrative in Otto of Freising’s Gesta Frederici*, S. 352.

[420] BAGGE. Ebda., S. 352.

[421] Vgl. oben S. 120ff.

[422] *Nec pretereundum estimo, quod, dum finito unctionis sacramento diadema sibi imponeretur, quidam de ministris eius, qui pro quibusdam excessibus gravibus a gratia sua adhuc privati sequestratus fuerat, circa mediam aecclesiam ad pedes ipsius se proiecit, sperans ob presentis diei alacritatem eius se animum a rigore iusticiae emollire posse. Ipse vero mentem in priori severitate retinens et tamquam fixus manens constantiae suae omnibus nobis non parvum dedit indicium, dicens non ex odio, sed iusticiae intuitu illum a gratia sua exclusum fuisse. Nec hoc etiam sine admiratione plurium, quod virum iuvenem, tamquam senis indutum animo, tanta flectere a rigoris virtute ad remissionis vicium non potuit gloria. Quid multa? Non illi misero intercessio principum, non arridentis fortunae blandimentum, non tantae festivitatis instans gaudium suppeditare poterant; ab inexorabili inexauditus abiit.* OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 104–105.

[423] *Cognitis his princeps animum quidem intus ad misericordiam flexum presensit, sed dissolutionis suspicionem vitans extra eum in prioris severitatis constantia servavit, illis, ut ad arcem redeant, iussis. Condescendebat [enim] miserae cleri sorti, sed subridebat superbi populi fortunae, quem hoc inditio quasi desperatum et desolationi proximum animadvertebat.* OTTO. Ebda., S. 131. Wie vorher angedeutet wurde, weist die *constantia* indirekt auf die *iustitia* hin. Vgl. oben S. 123.

bleibt und dadurch Ordnung schafft.[424] Der Herrscher selbst aber kann den *mutationes rerum* nicht entkommen, wie der Freisinger Bischof in seinem Werk deutlich macht, denn er kann sich dem heilsgeschichtlichen Plan Gottes nicht widersetzen, sondern muss sich ihm unterwerfen.[425] Unter dieser Bedingung muss die *constantia* des Kaisers verstanden werden. In der modernen Forschung sowie mehrmals in dieser Untersuchung wurde die Bedeutung der *mutationes rerum* in der Geschichtsschreibung Ottos betont. Der ganze Ton seiner *Historia de duabus civitatibus* scheint darunter zu leiden. Die *constantia* erscheint als Gegenstück zu den Verwirrungen in dieser Welt. Sie weist schließlich auf Gott hin, der allein unveränderbar ist.[426] Bemerkenswert ist aber, dass die *mutationes* als intrinsisches Element der (Heils-)Geschichte erscheinen und folglich eine übermenschliche Natur besitzen, während die von Otto geforderte *constantia* ‚menschlich' ist und in diesem Sinn nur imperfekt gegen die Veränderbarkeit der Welt wirkt. Ihre Rolle ist schließlich weniger, den *mutationes* zu entkommen, was in Ottos Auffassung nur im ewigen Leben geschehen wird[427], als in den ständigen Veränderungen standhaft zu bleiben –und das heißt für den Bischof, nach seinen Idealen zu leben. Zugleich ist dies ein Ausdruck von Weisheit, wie der Bischof verdeutlicht.[428]

Diese Haltung lässt sich in beiden Werken Ottos erkennen, wie J. Koch dies schon aufgezeigt hat.[429] Die Beständigkeit als politische Tugend ist ein Mittel, die *mutationes*

---

[424] Dies ist das Argument Sverre Bagges, wenn er von der *constantia* spricht. Da sein Forschungsthema gerade die ‚Weltordnung' in der Geschichtsschreibung des Mittelalters ist, übertreibt er die Bedeutung dieser Tugend. Vgl. BAGGE (1996). *Ideas and narrative in Otto of Freising's Gesta Frederici*, S. 352; BAGGE (2002). *Kings, politics, and the right order of the world in German historiography*.

[425] *Discant ergo principes orbis in summo positi omnium summum creatorem suum pre mente habendo moderantiam servare, ut iuxta Ciceronem, quanto maiores sunt, tanto se gerant summissius. Optime enim a physicis fallaciam complexionum considerantibus dictum cognoscitur: Melius est ad summum quam in summo. Cum enim homo natus ad laborem, brevi vivens tempore, natura tamquam ex multis composita ad dissolutionem tendente, numquam in eodem statu manere valeat, si in summo fuerit, mox eum declinare oportebit.* OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 15–16.

[426] Vgl. Ottos Meinung dazu *Sepe multumque volvendo mecum de rerum temporalium motu ancipitique statu, vario ac inordinato proventu, sicut eis inherendum a sapiente minime considero, sic ab eis transeundum ac migrandum intuitu rationis invenio. Sapientis enim est officium non more volubilis rotae rotari, sed in virtutum constantia ad quadrati corporis modum firmari. Proinde quia temporum mutabilitas stare non potest, ab ea migrare, ut dixi, sapientem ad stantem et permanentem eternitatis civitatem debere quis sani capitis negabit? Haec est civitas Dei Ierusalem caelestis, ad quam suspirant in peregrinatione positi filii Dei confusione temporalium tamquam Babylonica captivitate gravati.* OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, I, Prol. S. 6; und *Igitur omnibus regnis mundi imminutis, cum et Francorum, qui ultimi Romam habere meruerunt, ex quo divisum est, minoratum apparet regnum, nos, qui ad ostendendas mutationes rerum res gestas scribimus, hac regni mutatione tanquam sufficienti argumento ad regni caelestis immutabilitatem missi huic quinto operi finem imponamus.* OTTO. Ebda., V, 36, S. 261.

[427] Vgl. dazu z. B. seine Meinungen im 8. Buch der *Historia de duabus civitatibus* sowie in seinen Bemerkungen über das Leben der Mönche, die er als das ähnlichste zum ewigen Leben betrachtet. OTTO. Ebda., VII, 35, S. 369-374.

[428] Vgl. oben Anm. 426

[429] KOCH, Joseph (1953). *Die Grundlagen der Gechichtsphilosophie Ottos von Freising*.

aufzuhalten. Die Beschreibung des Lebens der Mönche im letzten Kapitel des 7. Buchs seiner Chronik erscheint hier als Beispiel, denn Otto präsentiert den deutlichen Zusammenhang zwischen Tugendausübung und Glückseligkeit, die er gewissermaßen mit der Abgeschiedenheit der Welt und dem daraus folgenden Entkommen von den *vicissitudines* identifiziert. Seine Erwartungen an den Herrscher scheinen nicht anders gewesen zu sein.

Die *Historia de duabus civitatibus* zeigt also dieselbe Position des Geschichtsschreibers, doch findet sich hier kein Hinweis auf eine ‚politische' *constantia*. Diese Tugend erscheint hauptsächlich mit Persönlichkeiten der Kirche assoziiert, wie zum Beispiel mit Papst Viktor I., der durch seine Vorliebe zur Eintracht in der Kirche *constantius* – beständiger – als die anderen Bischöfe gehandelt hat.[430] Ähnlich wie Viktor erscheint auch Alexander II., einer der Nachfolger Petri, als *constantissime*, und zwar in seinem Kampf für die *libertas ecclesiae*.[431] Wie sich erkennen lässt, handelt sich um eine Beständigkeit, die aus dem religiösen Sinn dieser Tugend entspringt. Dennoch darf nicht übersehen werden, dass beide geschilderten Handlungen auch eine politische Bedeutung innehaben, denn sie wirken in der politischen Existenz der institutionellen Kirche; somit dürfen diese Beschreibungen teilweise auch als Zeugen einer politischen *constantia* in der *Historia de duabus civitatibus* angesehen werden.

Hinsichtlich der politischen Handlungen erscheint die *moderatio* in den *Gesta Friderici* ein einziges Mal explizit, nämlich in der Ermahnung Ottos an die Herrscher, dass diese, Gott vor Augen haltend, Maß in ihrem Tun aufweisen sollten.[432] Das Bild vom Maßhalten aber verbindet der Bischof mit der Erkenntnis der Nichtigkeit des Menschen vor Gottes Größe. Damit nähert Otto von Freising die *moderatio* der christlichen Tugend der *humilitas* an, die besonders bei den erneuerten Mönchsbewegungen des 11. und 12. Jahrhunderts ins Zentrum der Diskussionen rückt, wenngleich die Gelehrten dieser Zeit dies

---

[430] *Sed ad haec Victor constantius agens totius Asiae ęcclesias cum vicinis provinciis a communione abscidere nititur. Sed non omnibus hoc placebat episcopis, quin potius e contrario scribentes ei iubebant, ut magis quae pacis sunt ageret et concordiae studeret.* OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, III, 27, S. 168.

[431] *His diebus Alexander primo Lucensis episcopus, post communi voto et electione in summum pontificem promotus, ęcclesiam diu iam ancillatam in pristinam libertatem reduxit Kadolumque Parmensem episcopum sedem Romanam armata manu occupare volentem constantissime repressit.* OTTO. Ebda., VI, 34, S. 302-303.

[432] *Discant ergo principes orbis in summo positi omnium summum creatorem suum pre mente habendo moderantiam servare, ut iuxta Ciceronem, quanto maiores sunt, tanto se gerant summissius.* OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 15–16.

in Frage stellen.[433] Otto scheint sich bezüglich der politischen Fragen deutlich für die *humilitas* zu entscheiden. Darauf weist die Ermahnung an die Herrscher hin, wie auch eine weitere Stelle, in der er von der *temperantia* – die Schwestertugend der *moderatio* – des Kaisers spricht.[434], Die Bezeichnung ‚*temperans in prosperis*' weist auf das ‚Ärzte-Gleichnis', das Ottos Ermahnung folgt. Er will damit die *mutationes rerum* bekräftigen und präsentiert die *moderatio* analog zur *constantia*[435] als Mittel, jenen zu entkommen. Denn das Gleichnis der aufsteigenden und untergehenden Bewegung aller Dinge weist auf die Notwendigkeit eines maßvollen Verhaltens der Herrscher in den Tagen ihres Glücks, damit ihnen das Untergehen erspart bleibt, und das Maßhalten scheint in Ottos Vorstellungen als Zeichen der Beständigkeit inmitten des Auf und Ab der Geschichte. In den *Gesta Friderici* gibt der Bischof keine weiteren Hinweise auf diese Tugend, sodass es nicht möglich ist, konkretere Beispiele zu analysieren und damit weitere Aspekte der Tugend in ihrem politischen Sinn zu erfassen. Implizit aber kann angenommen werden, dass er Barbarossas Herrschaft im Allgemeinen als Bild der Mäßigung des Kaisers empfindet, da er den Kaiser selbst statt einer seiner Handlungen lobt. In diesem Fall wäre die Summe der durch Tugenden bezeichneten Taten des Kaisers ein Hinweis auf seine Mäßigung, darunter auch im politischen Handeln.

Die *moderatio* erscheint in der *Historia de duabus civitatibus* an mehreren Stellen; der politische Sinn der Tugend aber gleicht dem in den *Gesta Friderici*. Dies lässt sich zum Beispiel aus der Beschreibung von Kaiser Tiberius' Herrschaft erschließen. Das Werk des Freisinger Bischofs präsentiert den Kaiser als äußerst maßvoll und knüpft dieses Bild an drei wichtige politische Ideale des Geschichtsschreibers. Denn der Bischof erkennt als Merkmale der *moderatio* des Kaisers den Frieden nach außen und die Eintracht nach innen, welche Tiberius zu wahren versuchte, und die hier als politische Ideale von besonderem Wert für Otto von Freising schon erwähnt wurden. In Hinsicht auf diese Aspekte von Frieden und Eintracht werden auch andere maßvolle Herrscher vom Geschichtsschreiber erwähnt.[436] Zu diesen Aspekten der Tugend fügt er noch hinzu, dass Kaiser Tiberius nicht gierig war, denn er stellte

---

[433] „Augustinian charity even came to replace Gregory the Great's humility as the Christian chief virtue in intellectual discourse, and achieved at least equal footing with humility in monastic literature." BEJCZY (2011). *The cardinal virtues in the Middle Ages*, S. 70.

[434] *Sic etiam temperans in prosperis…* OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 11.

[435] Vgl. S. 140ff.

[436] Vgl. z. B. Ottos Meinung zu Kaiser Titus *Cui Titus filius suus segregatis a numero principum Othone et Vitellio VIIIus ab Augusto succedit, vir omnium ante se principum moderatissimus, in tantum, ut Deliciae hominum vocaretur. Diem enim, in qua nil boni fecisset, perdidisse se dicere solebat. Huius diebus bella non fuere, Roma vero in pluribus sui partibus per se conflagravit incendio.* OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, III, 18, S. 158.

sich gegen die Vorschläge der Statthalter[437] und erlaubte keine Steuererhöhung.[438] Damit zeigt der Freisinger Bischof, dass nach seinen Vorstellungen ein maßvoller Herrscher auch in Bezug auf die Steuerpolitik bzw. die Unterdrückung des Volkes *moderatus* sein muss. Er soll letztendlich, wie ein Hirt seine Schafe, seine Untertanen scheren, nicht verschlingen[439], schreibt der Bischof nach Orosius.[440] Dies deutet wiederum auf die *humilitas* hin und erweist sich somit als ein wichtiger Zusammenhang zwischen seinen beiden Werken.

Bezüglich der *temperantia* erscheinen nur zwei Stellen in der *Historia de duabus civitatibus*, welche beide aus Werken anderer Autoren übernommen wurden. Es könnte argumentiert werden, dass selbst diese Übernahme Ottos Aufschluss über seine Tugendvorstellung gibt, denn der Geschichtsschreiber selbst war der Meinung, dass seine Tätigkeit von der *fuga et electio* gekennzeichnet war, sodass angenommen werden muss, dass alles, was in Ottos *Historia de duabus civitatibus* Platz gefunden hat, des Bischofs Vorstellungen und Weltanschauung entsprach. Wenn er also die Beschreibung der Tugenden historischer Persönlichkeiten von anderen Geschichtsschreibern übernimmt, tut er dies in Zustimmung zu den Autoren, was mehr über die Vorstellungen des Freisinger Bischofs sagt als über diejenigen, auf die er sich bezieht. In dieser Hinsicht sollten beide Stellen in diesem Werk betrachtet werden. Beide beschreiben übrigens wichtige Rollenfiguren der mittelalterlichen politischen Vorstellungen: Julius Cäsar und Karl den Großen.[441] Bei der Beschreibung von Cäsars Tugenden benutzt Otto, unter anderem, Schriften Ciceros, um seine eigene Meinung mit der einer gültigen ‚Autorität' zu untermauern.[442] Dabei wird die

---

[437] Vgl. der Terminus in der Übersetzung von Adolf Schmidt OTTO (1960). Chronica sive historia de duabus civitabus, S. 229.

[438] *Anno ab incarnatione Domini XV° Augustus L°VIII° imperii sui anno vivendi finem fecit, eique Tyberius privignus eius in regnum successit. Hic moderatissime rem publicam gubernans nec cives intus iniuriavit nec foris bellorum tempestates movit. Quarto vero imperii eius anno, id est ab incarnatione Domini XVIIII°, Germanicus Drusi filius, Galigulae pater, de Germanis triumphavit. In tantum autem tunc temporis humanus fertur fuisse Tyberius, ut, dum augenda tributa presides sua derent, responderit boni pastoris esse pecus tondere, non deglutire.* OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, III, 9, S. 144.

[439] OTTO (1960). Chronica sive historia de duabus civitabus, S. 229.

[440] *Ipse autem Tiberius plurima imperii sui parte cum magna et graui modestia reipublicae praefuit adeo ut quibusdam praesidibus augenda prouinciis tributa suadentibus scripserit «boni pastoris esse tondere pecus, non deglubere»*. OROSIUS, Paulus (1990-91). Histoires (Contre les païens): Livre VII. In: *Histoires (Contre les païens).* Hg. v. Marie Pierre ARNAUD-LINDET, III. Paris: Les Belles-Lettres (Collection des universités de France), 1–132, hier VII, 4,4, S. 23.

[441] Die Beschreibung Karls d. Großen als *temperans* aber bezieht sich eher auf christlichen als auf politischen Maßstäben. *Erat autem, ut quidam de ipso ait, corpore amplo ac robusto, statura eminente, apice capitis rotundo, oculis pregrandibus ac vegetis, naso paululum in mediocritatem excedenti, canicie pulcra, facie leta et hylari, eloquentia copiosus et exuberans, in cibo et in potu temperans, sed in potu temperantior*. OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, V, 32, S. 257.

[442] Über die Rolle von ‚Autoritäten' im Mittelalter vgl. „When we speak of the Middle Ages as de ages of authority we are usually thinking about the authority of the Church. But they were the age not only of her

temperantia des römischen Herrschers als seine höchste Tugend gepriesen, denn nach Ciceros Rede war es einfach, sich im Sieg von seinen Gefühlen leiten zu lassen, besonders lobwürdig aber, sich mit den Feinden zu versöhnen, wie Cäsar es mit M. Marcellus tut.[443] Wie im Falle der *moderatio* deutet Otto die Tugend anhand seiner politischen Erwartungen nach Frieden und Eintracht. Cäsars Benehmen fördert diese Ideale und wird daher vom Bischof dementsprechend hervorgehoben.

Fazit

Die *vicissitudines rerum* kennzeichnen Ottos Geschichtsphilosophie. Mehr noch, sie prägen seine Weltanschauung ebenso wie seine politischen Ideale. Gegen das Bild eines in Schwankungen verwickelten Lebens preist er die *constantia.* Der Mensch entkommt dadurch der Instabilität der Welt, im Idealfall als Mönch im Kloster. Aber auch den Herrscher unterstützt sie. Durch seinen standhaften Charakter hält er das Reich in Frieden. Um Frieden und Eintracht zu schaffen, spielen in Ottos Anschauungen aber auch *temperantia* und *moderatio* eine wichtige Rolle. Beide Tugenden erscheinen in seinen Werken in Verbindung mit glücklichen Regierungen bzw. Herrschern und deuten stets auf Ottos politische Ideale hin. Der Bischof knüpft sie letztlich an die christliche *humilitas* und zeigt damit, dass seine Tugendvorstellungen gewissermaßen als Ganzes betrachtet werden sollen, da Otto selbst anscheinend keinen Unterschied zwischen politischen und religiösen Tugenden kennt.

---

authority, but of authorities. If their culture is regarded as a response to environment, then the elements in that environment to which it responded most vigorously were manuscripts. Every writer, if he possibly can, bases himself on an earlier writer, follows an *auctour*: preferably a Latin one. This is one of the things that differentiate the period almost equally from savagery and from our modern civilization." LEWIS (2007). *The discarded image*, S. 5; neuerlich ist auch die Meinung der Wissenschaftler und Philosophen zur Frage der Autoritäten bei den wissenschaftlichen Arbeiten untersucht worden, und neue Erkenntnisse sind and Tageslicht gekommen. Siehe dazu z. B. die Position von Brian Davies im Vorwort zu G. R. Evans' Buch über Bernhard von Clairvaux: „As for the question of appeal to authority: It is certainly true that many medieval thinkers believed in authority (especially religious authority) as a serious court of appeal; and it is true that most people today would say that they cannot do this. But as many contemporary philosophers are increasingly reminding us, authority is as much an ingredient in our thinking as it was for medieval thinkers (albeit, because of differences between thinkers, one might reasonably say that there is no such thing as 'medieval thought') – for most of what we take ourselves to know derives from the trust we have reposed in our various teachers, colleagues, friends, and general contacts. When it comes to reliance on authority, the main difference between us and medieval thinkers lies in the fact that their reliance on authority (insofar as they had it) was more often focused and explicitly acknowledged than ours." EVANS, Gillian Rosemary (2000b). *Bernard of Clairvaux*, S. vi.

[443] *Receptus est tunc ab eo in gratiam M. Tullius Cicero per eiusque interventum M. Marcellus, pro quo disertam et luculentam orationem edidit, quae sic incipit: Diuturni silentii, p[atres] c[onscripti], quo eram his temporibus usus. In qua super omnes virtutes Cesaris, quibus diversas nationes domuit, fuisse dicit, quod domito animo M. Marcellum antea inimicum in gratiam suscepit. Ait enim: Animum vincere, iracundiam cohibere, victoriam temperare, adversarium nobilitate, ingenio, virtute prestantem non modo extollere iacentem, sed etiam amplificare eius pristinam dignitatem, haec qui faciat, non ego eum cum summis viris comparo, sed simillimum deo iudico.* OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, II, 50, S. 128.

h) Largitas:

Unter den vielen Tugenden, die Otto von Freising in Friedrich II. von Schwaben identifiziert, ist die *largitas* zu finden. Diese Tugend erscheint im Bericht des Freisinger Bischofs erstmals im Zusammenhang mit Friedrichs Erfolg, viele Anhänger zu gewinnen.[444] Wie auch andere Tugenden steht diese vor dem Hintergrund der mittelalterlichen politischen Strukturen, die gewissermaßen persönliche und soziale Bindungen in den Mittelpunkt rückten. Die teils erhebliche Personifizierung der Macht charakterisiert sie. Der Bischof ist sich dieser Eigenart seiner Zeit sehr bewusst; deswegen spielt die Großzügigkeit des Herrschers in seinen politischen Vorstellungen eine bedeutende Rolle. Bei Friedrich II. von Schwaben lässt sich dieser Terminus in Bezug auf zwei unterschiedliche Charakteristika erblicken, die als erwünschte politische Eigenschaften oder politische Tugenden verstanden sein können. Einerseits ist von Großzügigkeit bezüglich der ‚höfischen Ausdrucksweise' des Herzogs[445] die Rede. Andererseits wird seine Freigebigkeit gepriesen. Beide sind vor dem erwähnten Hintergrund zu deuten. Die zwei hier präsentierten Aspekte dieser Tugend weisen auf die gesellschaftliche Struktur des 12. Jahrhunderts hin und zeugen von dem Bedürfnis nach guten Beziehungen. Der politische Erfolg beruht darauf. Friedrich II. hat innerhalb der Mächteverteilung im Reich eine gesicherte Stellung erlangt, weil er sich als geschickter Politiker erwies und für Otto muss der *homo politicus* in der Lage sein, Verbündete an sich zu binden. Durch seine höfischen Manieren und seine Freigebigkeit ‚erkauft' sich der schwäbische Herzog Anhänger und Befürworter seiner politischen Vorhaben.

Freigiebig erscheint auch Konrad III. während des Kreuzzuges im Heiligen Land. Wie auch Friedrich II., sein Bruder, versucht der deutsche König durch Freigiebigkeit viele Anhänger seines politischen Vorhabens im Nahen Osten zu unterstützen.[446] Dies bewirkte der König, indem er einerseits die angekommenen *milites* finanziell förderte, andererseits aber durch großen Geldaufwand ein Heer sammelte. Die *largitas* Konrads wird hier meist indirekt erkannt, obwohl Otto Konrads Geldausgabe als freigiebig (*large*) definiert, was auf die *largitas* hinweist. Konrad hatte an dieser Stelle nämlich mit den Herrschern und Fürsten aus

---

[444] *Erat autem predictus dux in bellis fortis, in negotiis ingeniosus, vultu et animo serenus, in sermone urbanus donisque tam largus, ut ob hoc multitudo maxima militum ad eum conflueret seque ad serviendum illi ultro offerret.* OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 28.

[445] [...] *in sermone urbanus…* OTTO. Ebda., S. 28. Die klassische Übersetzung für *sermo urbanus* wäre ‚das gehobene oder korrekte Latein', in Opposition zu *sermo vulgaris*, die ‚Sprache der ungebildeten bzw. der nicht Lateinsprecher'. Die Übersetzung als ‚höfisch', die ‚höfische Gesellschaft betreffend', scheint in diesem Sinne – für das 12. Jahrhundert – gerechtfertigt.

[446] […] *omnes adventantes quos poterat milites pecunia ad remanendum inducens.* […] *Qua de re multa large dispersa pecunia militem quem tunc poterat collegit.*" OTTO. Ebda., S. 89.

dem christlichen Nahen Osten einen Feldzug gegen die Herren und Völker von Damaskus, die ‚Ungläubigen', vereinbart. Der Krieg gegen die Feinde des Christentums im Heiligen Land erscheint in Ottos Erzählung analog zum früheren Bericht über die Streitigkeiten zwischen Herzog Friedrich II. von Schwaben und den Gegnern des Kaisers. Der Herzog kämpfte gegen die dem Kaiser untreuen Fürsten – zusammen mit der Rolle des schwäbischen Herzogs übernimmt Friedrich II. die Aufgabe seines Vaters, der von Heinrich IV. zur Bekämpfung der *infideles*[447] aufgerufen wurde[448] –, die das Reich in eine so tiefe Krise gestürzt hatten[449]. Diese Figur des *infidelis* mag eine Verbindung zu dem Bericht über die Situation im Nahen Osten darstellen, obwohl klar steht, dass die *infideles* im beiden Fällen doch anders sind. Es ist daher nicht erstaunlich, dass die *largitas* in beiden Situationen eine besondere Rolle spielt. Otto weist somit wiederholt darauf hin, dass politischer Erfolg auch durch das politische Handeln – und nicht nur durch Kraft – erreicht werden kann und dass die Freigiebigkeit eine wichtige Komponente in diesem Szenario ist.

Es kann aber gefragt werden, was diese gemeinte ‚Tugend', die durch Geld und Schenkungen Anhänger zu ‚kaufen' versucht, von der verachteten Praxis der Ungarn unterscheidet, zur Kriegsführung von Söldnern Gebrauch zu machen[450]. Zum einen geht Otto wahrscheinlich davon aus, dass die Anhänger, die durch Schenkungen gewonnen werden können, Teil der typischen sozialpolitischen Dynamik werden und anders als die Söldner der Person des Königs gegenüber treu werden, statt das Geld höher zu schätzen. Der Zusammenhang zwischen *largitas* und *fidelitas* macht die Großzügigkeit zur politischen Tugend. Diese Vorstellungen unterliegen der mittelalterlichen Weltanschauung und mögen dem Leser deswegen kompliziert erscheinen. Die *largitas* sollte aber eher als Belohnung für die Treue der Anhänger gedeutet werden, während dieses Element bei der Bezahlung von Söldnern nicht gefunden wird: Sie werden nicht wegen ihrer *fidelitas*, sondern wegen ihrer Tätigkeit belohnt.

In den *Gesta Friderici* liefert der Freisinger Bischof ein weiteres Beispiel, das zum Verständnis der *largitas* als politischer Tugend beiträgt. In seiner Antwort an die Gesandtschaft der Römer spricht Friedrich Barbarossa auch von der *largitas* des römischen

---

[447] ‚[…] *cerne, qualiter Romanus orbis tenebris involutus, fide vacuus…*' OTTO. Ebda., S. 24.
[448] Vgl. S. 95ff.
[449] Vgl. S. 97ff.
[450] *Omnes pene tetri tetris in armis procedunt, nisi quod iam ab hospitibus, quos nunc solidarios dicimus, educati vel ab eisdem etiam geniti, quandam, non innatam, sed quasi extrinsecus affixam virtutem trahentes, principes tantum et hospites nostros impugnandi peritia armorumque splendore imitantur.* OTTO. Ebda., S. 51.

Kaisers und verbindet das mit einer inhärenten Eigenschaft des rechtmäßigen Herrschers.[451] Denn Friedrich stellt – durch die Worte, die Otto ihm in seinem Werk verleiht – die Freigebigkeit als Aufgabe des Kaisers dar und lehnt damit die Forderungen der Römer ab, der Kaiser möge für das Erlangen der kaiserlichen Krone eine Geldsumme bezahlen.[452] Die *largitas* setzt Willen und Freiheit voraus und repräsentiert nicht so sehr ein wirtschaftliches, sondern ein politisches Handeln. Diese Tugend steht auch in engem Zusammenhang mit der Idee der Großzügigkeit. Dieses Merkmal findet der Freisinger Bischof im jungen Friedrich Barbarossa besonders ausgeprägt vor. Dieser weitere Aspekt der *largitas* in seiner politischen Bedeutung steht in Ottos Vorstellungen im Zusammenhang mit den politischen Fähigkeiten des *homo politicus*, aber anders als bei Friedrich II. von Schwaben dient er zur Beschäftigung des Machtinhabers mit seinen Gegnern. Barbarossa zeigt diese Eigenschaft schon in seiner Jugend, als er den Grafen Konrad von Dachau, seinen Gefangenen, ohne die von seinen eigenen Anhängern vorgeschlagene Forderung von Geldsummen freiließ.[453] Somit zeigt

---

[451] ‚*Cogetur princeps Romanus contra suam voluntatem cuiuslibet prebitor esse, non largitor?*' OTTO. Ebda., S. 139.

[452] Die Römer haben fünftausend Pfund von Barbarossa verlangt. ‚*Quod meum iure fuit, tibi dedi. Debes itaque primo ad observandas meas bonas consuetudines legesque antiquas, mihi ab antecessoribus tuis imperatoribus idoneis instrumentis firmatas, ne barbarorum violentur rabie, securitatem prebere, officialibus meis, a quibus tibi in Capitolio adclamandum erit, usque ad quinque milia librarum expensam dare, iniuriam a re publica etiam usque ad effusionem sanguinis propellere et haec omnia privilegiis munire sacramentique interpositione e propria manu confirmare.*' OTTO. Ebda., S. 136. Darauf antwortete der Kaiser, er müsse keine Summe bezahlen, da er in seine eigene Stadt eintrete. ‚*Pretermitto, quod quilibet possessor possessionem suam ingressurus nullum condicionis preiudicium pati debeat. Ratione contendamus. Proponis, ut mihi videtur, trium sacramentorum exactionem. De singulis respondeo. Dicis me debere iurare, ut leges antecessorum meorum imperatorum, eorum privilegiis tibi firmatas, et bonas consuetudines tuas observem. Apponis etiam, quod patriae usque ad periculum capitis tuitionem iurem. Ad ista duo simul respondeo. Ea quae postulas aut iusta sunt aut iniusta. Si iniusta sunt, nec tuum erit postulare nec meum concedere. Si iusta, recognosco me haec et debendo velle et volendo debere. Quare superfluum erit voluntario debito et debitae voluntati sacramentum apponere. Quomodo enim tibi tuam iusticiam infringerem, qui quibuslibet infimis etiam quod suum est servare cupio? Quo modo patriam et precipue imperii mei sedem usque ad periculum capitis non defenderem, qui et ipsius terminos non sine eiusdem periculi estimatione, quantum est in me, restaurare cogitaverim? Experta est hoc Dania nuper subacta Romanoque reddita orbi, et fortasse plures provinciae pluraque sensissent regna, si presens negotium non impedisset. Ad tercium venio capitulum. Affirmas pro pecunia quadam iuramentum tibi preberi a mea deberi persona. Proh nefas! A tuo, Roma, exigis principe, quod quilibet lixa potius petere deberet ab institore. A captivis haec penes nos exiguntur. Num in captivitate detineor? Num vinculis hostium urgeor? Nonne multo et forti stipatus milite inclitus sedeo? Cogetur princeps Romanus contra suam voluntatem cuiuslibet prebitor esse, non largitor? Regaliter et magnifice actenus mea cui libuit et quantum decuit et precipue bene de me meritis dare consuevi. Sicut enim a minoribus debitum rite expetitur obsequium, sic a maioribus meritum iuste rependitur beneficium: hunc, quem alibi a divis parentibus meis acceptum servavi morem, civibus [meis] cur negarem Urbemque meo in troitu laetam non facerem? Sed merito non iusta iniuste petenti cuncta iuste negantur*' OTTO. Ebda., S. 138–139. Otto steigert dieses Bild noch, indem er schreibt, in dem Kampf um Rom nach dem Kronempfang haben die Kaiserlichen quasi mit dem Schwert für die Krone bezahlt. *Cerneres nostros tam immaniter quam audacter Romanos cedendo sternere, sternendo cedere, acsi dicerent: 'Accipe nunc, Roma, pro auro Arabico Teutonicum ferrum . Haec est pecunia, quam tibi princeps tuus pro tua offert corona. Sic emitur a Francis imperium. Talia tibi a principe tuo redduntur commertia, talia [tibi] prestantur iuramenta'*. OTTO. Ebda., S. 141.

[453] *Versis in fugam Noricis ac ex angustia portarum artatis, comes quidam Conradus de Dachowe, tunc nobilis comes, postea dux factus Croatiae et Dalmatiae; qui incautius extra remanserat, ab hostibus circumdatus capitur; sicque adolescens prefatum ducens comitem ad propria cum victoria revertitur. Cumque a multis sibi suaderetur, ut pecuniam magnam ab eo extorqueret, ipse ex innata sibi nobilitate pravorum declinavit consilia.*

Friedrich eine zweite, ‚diplomatische' Seite der *largitas*.[454] Zusammen deuten beide Eigenschaften der *largitas* auf die politischen Ideale von *pax* und *concordia* hin, denn einerseits unterstützt sie die Machtausbreitung des Herrschers, die auf Stabilität im Reich zielt, andererseits aber fördert sie den Frieden und die Eintracht, indem sie Gegner großzügig behandelt und sie dadurch an den Herrscher bindet.[455] Sie weisen schließlich auf die mittelalterlichen soziopolitischen Strukturen, in denen persönliche Verbindungen als Grundlage politischen Erfolgs gelten. Diesen versteht der Bischof wiederum als Entwicklung und Erhalt seines politischen Ideals. Der Idealherrscher benötigt *largitas,* um sich in den gesellschaftlichen Strukturen des 12. Jahrhunderts behaupten zu können.

Die *largitas* wird schließlich erst dann richtig als politische Tugend verstanden, wenn ihr Gegensatz, je nach der Situation *avarita* oder *cupiditas,* in Betracht genommen und gesehen wird, wie Otto von Freising diese Laster verurteilt. Das beste Beispiel dafür liefert Ottos Erläuterung des Jüngsten Gerichts, wo die Geizigen verdammt werden.[456] Diese strenge Position des Bischofs lässt sich aber auch an verschiedenen Stellen seiner Werke finden, wie etwa im Bericht über Kaiser Nero[457], über den Verfall von Roms ehemaligem Glanz[458], über

---

Nam, sicut fortiter captum, sic eum liberaliter dimissum ad propria redire sine pecuniae exactione permisit. OTTO. Ebda., S. 43–44.

[454] In diesem Fall als Gegensatz zur *avaritia,* die die Forderungen der Angehörigen Friedrichs kennzeichnet. Das Laster, obwohl nicht direkt erwähnt, ist aus dem Handlungsvorschlag zu erschließen. Vgl. dazu NÖRENBERG (1917). *Die Darstellung Friedrich Barbarossas in den Gesten Ottos von Freising,* S. 25.

[455] Vgl. z. B. die Position Nörenbergs: „Hier kann Otto bereits den Edelmut des jungen Friedrich und des zukünftigen Herrschers hervorheben. Viele raten nämlich dem Sieger, den Grafen gegen Geld freizulassen. Aber Friedrich: *ex innata sibi nobilitate pravorum declinavit consilia*. Diese seine edle Gesinnung wird auch fernerhin von Otto sehr unterstrichen — erklärlich, denn der Herrscher eines gottgefälligen Staates darf sich von so niedrigen Begierden, deren eine der bösesten die *avaritia* ist, nicht beeinflussen lassen. Aber nicht nur das: *sicut fortiter captum, sie eum liberaliter demissum ad propria redire sine exactione permisit.* Ritterliche Gesinnung zeichnet also den jungen Friedrich besonders aus: einen tapferen Ritter hat er gefangen genommen, ritterlich entlässt er ihn wieder. Und auch das ist erklärlich: denn Ottos Ideal beschränkt sich nicht auf das Ideal vom Friedensfürsten im streng augustinischen Sinne — es ist lebensvoller." NÖRENBERG. Ebda., S. 25.

[456] *Malorum iudicandus et dampnandus, qui bona transitoria ad communem usum humane generi a creatore indulta malo avariciae sibi usurpantes indigentiae pauperum viscera clauserunt, quibus item dicitur: Esurivi, et non dedistis mihi manducare, et: Discedite a me, maledicti, in ignem eternum et cetera.* OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, VIII, 17, S. 415-416.

[457] *Avariciae vero tam inexplebilis erat, ut post innumerabilem pecuniae thesaurum, quem negociatoribus vi rapuerat, centies centena milia sexterciorum singulis annis a senatu sibi dari instituerit.* OTTO. Ebda., III, 15, S. 153.

[458] *Ex quo apparet Romanos quidem crevisse in divitiis et potentia, sed decrevisse, ex quo avariciam sequi ceperunt, in veritate et iusticia.* OTTO. Ebda., II, 44, S. 120. Hier ist es besonders zu merken, dass in Ottos Sicht die *avaritia* dem Menschen von zwei seiner wichtigsten Ideale, eines davon politisch, trennt, nämlich die Wahrheit und die Gerechtigkeit.

Crassus und den Raub des Tempels[459], über Varus und seine Niederlage gegen die Germanen[460] und über die Erpressung Gregors durch Kaiser Mauricius[461].

In seiner *Historia de duabus civitatibus* erscheint die *largitas* dagegen nicht als Tugend des *homo politicus*, sondern als Eigenschaft Gottes und Pflicht des wahren Christen. Darunter findet man auch Herrscher, die wegen ihres Glaubens gütig zu anderen Menschen sind, seien sie seine Untertanen oder (Mit-)Gläubige. So lobt Otto von Freising Königin Helena von Adiabene für die Versorgung der Armen Jerusalems während einer Hungersnot[462], wie auch Kaiser Tiberius Konstantinus, weil er viel Geld an die Armen verteilt hat[463]. Es ist aber nicht einfach, in dem Werk zu unterscheiden, ob Otto die *largitas* dabei auch als politische Tugend deutet oder nicht, denn die Verteilung des Reichtums unter die Armen empfindet der Freisinger Bischof in erster Linie als Aufgabe des wahren, frommen Christen, wie seine Anmerkung zur *largitas* des Tiberius Konstantinus deutlich darstellt.

Fazit:

Largitas ist in den Werken Otto von Freisings nicht eindeutig als politische Tugend zu erkennen. Da sie mit der Figur des Herrschers und an seinen Charakter gebunden auftritt und der Bischof sie stets als positiv empfindet, scheint ihre Aufnahme in das Tugendrepertoire aber berechtigt zu sein. *Largitas* präsentiert sich in zweierlei Ausprägungen, die dennoch dasselbe Ziel verfolgen, nämlich in den Idealen von *pax* und *concordia*. Für den Bischof unterstützt die *largitas* den Herrscher einerseits, indem sie Anhänger an ihn bindet, und andererseits, indem sie Gegner dem Herrscher verpflichtet. Schließlich erscheint sie als Gegensatz zu Lastern und deutet auf die christliche Prägung von Ottos Tugendvorstellungen hin.

5. Rückblick:

---

[459] *Anno ab Urbe condita DCºXCºVIIº Crassus in consulatu collega Pompei in Asiam destinatus, avariciae facibus estuans, Hierosolimam pro templi divitiis, quas Pompeius intactas reliquerat, adiit easque diripuit.* OTTO. Ebda., II, 49, S. 126.

[460] *Ea tempestate cum tribus legionibus Varus Romano more superbe et avare erga subditos se gerens a Germanis deletus est.* OTTO. Ebda., III, 3, S. 140.

[461] *Quem tamen princeps, cum esset inexplebilis avariciae, questus gratia plurimum persequebatur.* OTTO. Ebda., V, 7, S. 238; und weiter *Porro exercitus a Mauricio missus, cum ob eius avariciam fame laborarent, in sedicionem versi Focam imperatorem creant.* OTTO. Ebda., V, 7, S. 239.

[462] *Iosephus quoque Helenam reginam Adiabenorum necessitatibus pauperum hisdem diebus plurima largitam fuisse memorat.* OTTO. Ebda., III, 13, S. 149.

[463] *Pecunias etiam , quas Iustinus male congregando repositas habebat, large pauperibus erogavit.* [...] *Completum in eo cernitur quod Dominus ait: Omni habenti dabitur, cum large res suas pro Christo distribuens largas ab eo accepit impensas.* OTTO. Ebda., V, 6, S. 237.

Otto von Freisings Leben war, wie gesehen, äußerst wechselvoll. Seine Erlebnisse haben ihn veranlasst, seine *Historia de duabus civitatibus* zu schreiben, die sich durch Betonung der Wechselhaftigkeit und Vergänglichkeit der Welt kennzeichnet. Das christliche Leben präsentierte er als Ideal, das ewige Glück als Ziel und Zweck des Heilsplans. Das gesamte Geschehen wird dahingehend von Gott gelenkt. Die Tugenden aber erscheinen in diesem Rahmen im Werk als Mittel, sich der Glückseligkeit zu nähern, wenn auch nur in unvollkommener Weise. Aus diesem Grund erscheinen die Mönche am Ende des siebten Buchs als die glückseligsten Menschen, weil sie in weltabgeschiedenem Leben der Tugend in ihrer Fülle nachgehen und somit das ewige Leben gewissermaßen vorweg spüren können. Jahre später schreibt Otto im Auftrag des Kaisers die *Gesta Friderici*. Sie schildern im ersten Buch den Machtaufstieg der Staufer und im zweiten Buch Friedrichs vier ersten Regierungsjahre. Die Unterschiede im Ton der Beschreibung zwischen beiden Werken wurden lange von der modernen Geschichtsforschung diskutiert, ungeachtet der vielen grundlegenden Gemeinsamkeiten beider Schriften. Nicht auf der Ebene der Erzählung, sondern in den Vorstellungen des Autors kann diese Kontinuität am besten erblickt werden. Darunter spielen politische Ideen und Tugendvorstellungen eine wichtige Rolle. Denn auch in den *Gesta* kennzeichnen die Tugenden das ideale christliche Leben, wenn auch in diesem Werk im Vergleich mit der *Historia de duabus civitatibus* die Herrscher deutlicher im Mittelpunkt der Erzählung stehen.

Hans Pozors Untersuchung der politischen Haltung Otto von Freisings präsentierte Ergebnisse, die der vorliegenden Studie am nächsten stehen, da auch sie auf die Bedeutung der Tugenden in den politischen Ideen des Freisinger Bischofs hinwiesen. In seinem Werk erkennt Pozor, dass nach Ottos Vorstellungen die Römer ihre Weltherrschaft mithilfe ihrer *fortitudo* und ihrer *prudentia* aufgebaut haben.[464] Ähnliches wurde in dieser Studie präsentiert. Die Betonung ist in beiden Untersuchungen aber unterschiedlich. Pozor stellt auf dieser Grundlage die Hauptargumente für Ottos Kaisertum-Gedanken heraus und deutet die Tugendvorstellungen des Bischofs als Kern eines staufischen politischen Programms. Als Folge beurteile Otto die Kaiser nach seinem Kaisertumsideal, schreibt Pozor.[465] Dies wird in

[464] „Zu ihrer weltbeherrschenden Stellung sind die Römer durch ihre fortitudo und prudentia gelangt.“ POZOR (1937). *Die politische Haltung Ottos von Freising*, S. 18.

[465] „Schon eine flüchtige Lektüre läßt erkennen, daß das Kaisertum ein Kernstück seiner Politik bildet. Der Freisinger Bischof empfindet deutsches (römisches) Königtum und Kaiserwürde als untrennbare Einheit. Er läßt die Pflicht der deutschen Könige, die Kaiserwürde zu erwerben, deutlich erkennen. Seine Wertung der Herrscher wird ganz wesentlich von diesem Gesichtspunkt bestimmt.“ POZOR. Ebda., S. 21; „Das ist eine kühne Formulierung, die bei Ottos sonstiger Einstellung zu Lothar und den anderen Herrschern aus sächsischem Stamm, von der noch die Rede sein wird, zunächst überraschen mag, die aber erkennen läßt, welchen

der vorliegenden Studie zu den politischen Tugenden und deren Bedeutung in den Idealen des Freisinger Geschichtsschreibers bestritten. Nicht nach einem Kaisertumsideal, sondern nach geschichtstheologischen, ethisch-politischen und mönchischen Idealanschauungen werden die Themen und Personen in Zusammenhang mit den Tugenden in Ottos Werk bearbeitet. Wie sich in mehreren Passagen herausstellen konnte, hat der Geschichtsschreiber mithilfe seiner Tugendvorstellungen den Berichtsstoff nicht nur gewählt, sondern auch gedeutet. Diese zentrale Rolle der Tugenden in der Weltanschauung des Bischofs übersieht Pozor. Das Thema der *translatio virtutum* erkannte der Historiker dennoch; seine Folgerungen aber weisen erneut in andere Richtung als die hier präsentierten Ergebnisse. In seiner Analyse der Reden in den *Gesta Friderici* zwischen Friedrich Barbarossa und den Römern schildert Pozor zwar den Verlust an Tugend und Macht der Römer sowie den damit verbundenen Aufstieg der Franken[466], erkennt darin aber nicht das wiederkehrende Thema in Ottos Geschichtsschreibung, wie hier herausgestellt werden konnte. Anhand seiner Auseinandersetzung mit der *translatio virtutum* in der Rede Friedrichs schließt Pozor, dass die Tugend der Franken ihr Recht auf das Kaisertum begründet.[467] In dieselbe Richtung weist auch die vorliegende Untersuchung, doch zeigt sie weiter, dass diese These nicht ausschließlich auf die Franken zutrifft, sondern eine Grundlage von Ottos Geschichtsdeutung bildet. Somit erkennt man letztlich die wertvollen Hinweise Pozors auf den Zusammenhang zwischen Tugenden und politischen Idealen in Ottos Werken, besonders seinen *Gesta Friderici*, aber auch die Grenzen seiner Fragestellung, die zu teilweise sehr unpräzisen und fehlerhaften Kenntnissen bezüglich der Tugendvorstellungen des Freisinger Bischofs führten.

Helmut Nörenberg schrieb in seiner Dissertation 1917, dass die Gerechtigkeit des Kaisers Friedrich als wichtigstes Merkmal des Idealfürsten in den *Gesta Friderici* erscheint.[468] Durch diese Tugend ordnet sich der Kaiser, so meint Nörenberg, Gottes Willen

---

entscheidenden Einfluß politisches Handeln in Rom und Italien auf die Wertung der Herrscher durch Otto hat." POZOR. Ebda., S. 23.

[466] „Die Eroberung Roms durch diese ist verursacht durch die Machtlosigkeit und Not des römischen Volkes. Das Römertum wird in Auflösung und Verfall geschildert." POZOR. Ebda., S. 27; „Die Franken haben das Land durch ihre virtus erobert, nicht mit gewalttätig besitzergreifender Hand kamen sie, das Bewußtsein einer höheren Sendung erfüllte sie. Kein primitives Eroberungsrecht proklamiert hier Otto; die virtus bedeutet ihm eine sittliche Überlegenheit der Eroberer. Diese höhere ethische Wertung verleiht ihnen ein gewisses transzendentes Recht. Die einzelnen Seiten der virtus läßt er erkennen, um dann die höhere virtus, das den Staat beherrschende höhere Ethos bei seinen Franken festzustellen [...] Damit sind alle Vorzüge des antiken Rom gewissermaßen auf die Franken übergegangen, die jetzt das weltbeherrschende Volk darstellen." POZOR. Ebda., S. 28.

[467] „So hat der Freisinger Bischof das Recht der Franken auf das Kaisertum mit ihrer virtus begründet. Als wesentlichste Äußerung dieser virtus stellt er die Tapferkeit heraus." POZOR. Ebda., S. 29

[468] „Sobald sich Otto in Einzelzüge seines Königs vertieft, fällt ihm vor allem die Eigenschaft auf, die sein Idealfürst haben muss: die Gerechtigkeit." NÖRENBERG (1917). *Die Darstellung Friedrich Barbarossas in den Gesten Ottos von Freising*, S. 28.

unter[469] und wird somit Teil des Heilsplanes. Ähnliches postuliert Sverre Bagge, der die *iustitia* als zentrales Thema und der *rex iustus* als zentrale Figur in Ottos *Gesta* präsentiert.[470] Das Bild des *rex iustus* in den *Gesta* verbindet er mit der Suche nach Frieden und Eintracht; weitere Tugenden weisen laut Bagge schließlich auf die *iustitia* hin bzw. unterstützen sie.[471] Die hier präsentierten Ergebnisse bestätigen dieses Bild in gewisser Weise. In beiden Werken erkennt man die wichtige Rolle der Gerechtigkeit in den Tugendvorstellungen und politischen Idealen des Bischofs. Denn Otto sieht in der Ausübung der Gerechtigkeit ein politisches Mittel, um einerseits Frieden und Eintracht zu erzeugen und zu bewahren, andererseits aber auch ein Zeichen der Verbindung zwischen Gott selbst und dem Herrscher als *christus Domini*, der durch das *iustus*-Sein den Auftrag Gottes erfüllt. Hier unterscheiden sich die Ergebnisse dieser Arbeit von denen Bagges, denn der Historiker behauptet in seiner Studie, diese Tugenden seien ein Merkmal des kaiserlichen Amts.[472] Dagegen deuten die hier präsentierten Ergebnisse in dieser Hinsicht auf personenbezogene Tugendvorstellungen des Freisinger Geschichtsschreibers. Der Herrscher, nicht das Amt, muss Tugenden aufweisen, um nach Ottos Anschauung ideal zu erscheinen, wenn auch nicht in einer so strikten Form, wie Nörenberg sie in Verbindung mit Barbarossa darstellt. Da aber der Unterschied zwischen Person und politischer Aufgabe des Herrschers im 12. Jahrhundert weiterhin unklar bleibt, kann man ein teilweise auf das Amt bezogenes Verständnis der *iustitia* nicht ausschließen.

Ähnlich sind die Ergebnisse in Bezug auf die *fortitudo*. Diese Tugend wurde auch von Nörenberg untersucht. Er kommt zu dem Schluss, dass die Tapferkeit die ritterlichen Züge Friedrichs kennzeichnet und dass der ideale Herrscher auch ritterlich stark sein muss, um die Feinde des Christentums zu bekämpfen.[473] Heinz Krieg nähert sich dem Thema der *fortitudo* in der Kaiserdarstellung in der Historiografie und den Urkunden der Stauferzeit unter einem ähnlichen Gesichtspunkt. Da Krieg die Werke des Freisinger Bischofs nicht in dem Mittelpunkt seiner Untersuchung stellt, treffen seine Ergebnisse nur bedingt auf das hier

[469] „Dieser Gerechtigkeitssinn macht Friedrich zum gottgefälligen Fürsten; indem er Gerechtigkeit walten lässt, ordnet er sich ja dem göttlichen Willen unter." NÖRENBERG. Ebda., S. 29.
[470] „In Book II Otto continues his story of Frederick as the *rex iustus*, showing how he saves and restores the Empire." BAGGE (1996). *Ideas and narrative in Otto of Freising's Gesta Frederici*, S. 357.
[471] Zum Beispiel wenn Bagge über die *constantia* als politische Tugend spricht: „Therefore, *constantia* is the supreme virtue of the ruler, a virtue that has its main practical application in the field of justice, where the ruler should also imitate God." BAGGE. Ebda., S. 352.
[472] BAGGE. Ebda., S. 375f.
[473] „Das steht nicht im Widerspruch mit seinen augustinischen Anschauungen, sondern das ritterliche Ideal fügt sich zwanglos dem augustinischen ein, schon weil der gottgefällige Herrscher, wenn es sein muss, sich auch als tapferer Vorkämpfer gegen teuflische Gewalten beweisen muss. Ausserdem sind ja der sibyllische Endkaiser und der rex justus des Augustin eins geworden — zum mittelalterlichen Fürstenideal vom friedlichen, aber ritterlich-starken Herrscher." NÖRENBERG (1917). *Die Darstellung Friedrich Barbarossas in den Gesten Ottos von Freising*, S. 25–26.

behandelte Thema zu. Er stellt heraus, dass Otto den Kaiser in erster Linie im Hinblick auf ein ritterliches Herrscherideal und den Kriegshelden darstellt.[474] Nach der vorliegenden Studie ist dies nur einer der vielen Aspekte dieser Tugend. Neben ihrem militärischen Charakter, der in Ottos Bericht stets in Verbindung mit dem Kampf um den Erhalt bzw. die Vergrößerung des Reichs steht, nimmt sie in der Geschichtsschreibung des Freisinger Bischofs eine geschichtstheologische und geschichtspraktische Funktion ein. Geschichtspraktisch unterstützt und begründet sie die Auswahl des geschichtlichen Stoffs von Ottos Berichterstattung. Geschichtstheologisch folgt sie der *translatio*-Lehre parallel zu der des Reichs. In diesem zweiten Element erweist sie sich als besonders idealpolitisch belastet. Denn gerade anhand der *fortitudo*-Vorstellung und deren *translatio* deutet der Geschichtsschreiber den Aufstieg und Niedergang der weltlichen Mächte und Völker. Dadurch schafft er Argumentationsmaterial für die Begründung etwa des Machtwechsels innerhalb des Reichs, wie Otto in den *Gesta* verdeutlicht.[475] Die Betonung des Kriegerischen in den Untersuchungen von Nörenberg und Krieg verschleiert diese weitere Bedeutung dieser Tugend in den Vorstellungen Ottos, wenngleich diese Forscher sich auf die Herrscherdarstellung konzentrieren. Dennoch zeigen die Ergebnisse der vorliegenden Studie gewissermaßen auch in dieser Hinsicht weitere Merkmale der *fortitudo*-Vorstellung, nämlich die Notwendigkeit dieser Tugend für das Bewahren der richtigen Ordnung der Welt. Dies wird zwar indirekt durch die Idee einer Tugend des ritterlichen Kriegshelden angedeutet; die ganze Dynamik bezüglich der mittelalterlichen Politik erfasst es jedoch nicht.

Die weiteren in dieser Untersuchung behandeltenen Tugenden wurden von der früheren Historiografie kaum betrachtet. Meist wurden sie in Studien zur Herrscherdarstellung erwähnt, ihre Rolle aber fast immer als sekundär und erst im Zusammenhang mit der *iustitia* und der *fortitudo* und den mit diesen Tugenden verbundenen Idealen bewertet.[476] In diesem Sinn wurde die Rolle der *fides* in Ottos Tugendvorstellungen in den früheren Untersuchungen kaum beachtet. Diese aber zeigt sich anhand der hier präsentierten Ergebnisse als

---

[474] „In seinem Gestabericht über den Aufstieg des Staufergeschlechts rühmt Otto von Freising schon an Barbarossas Vater und Großvater ihre herausragende kriegerische Tüchtigkeit und ihre unerschütterliche Treue im Dienst für das salische Kaiserhaus und das Reich, so daß sie als vorbildliche, dem ritterlichen Herrscherideal entsprechende Adlige erscheinen. In einem eigenen Abschnitt demonstriert er dann, wie Friedrich Barbarossa [...] bereits als junger Mann eine Reihe von Heldentaten vollbracht habe, wobei er als ritterlicher Krieger und als tüchtige Herrscherpersönlichkeit seinen Ahnen nicht nur gleichzukommen, sondern sie schon bald zu übertreffen schien.“ KRIEG (2003). *Herrscherdarstellung in der Stauferzeit*, S. 57-58.

[475] OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, II, 30, S. 136-139.

[476] Vgl. dazu z. B. KRIEG (2003). *Herrscherdarstellung in der Stauferzeit*; BAGGE (1996). *Ideas and narrative in Otto of Freising's Gesta Frederici*; und NÖRENBERG (1917). *Die Darstellung Friedrich Barbarossas in den Gesten Ottos von Freising*.

fundamentale Tugend in Ottos Vorstellungswelt, auch hinsichtlich seiner politischen Ideale. Denn Otto sieht die Ausübung von Treue als grundlegend für das Erschaffen und Bewahren der *pax* und der *concordia* in der mittelalterlichen christlichen Gesellschaft. Er zeigt dadurch bemerkenswerte Kenntnisse des Zusammenspiels der sozialen und politischen Strukturen seiner Zeit. Schließlich weist er darauf hin, wie die *fides* sowohl für den Getreuen als auch für den Vertrauten von Vorteil ist. Diese am deutlichsten doppelsinnige Tugend liefert noch einen weitern Aspekt der politischen Ideale des Bischofs, nämlich die Treue gegenüber Gott als wichtigem Element dieser Ideale. Denn Treue gegenüber Gott präsentiert Otto quasi als Voraussetzung zum Erkennen von Gottes Plan und folglich der richtigen Ordnung, die auch politisch verstanden wird.

Die *sapientia* folgt gewissermaßen demselben Ziel. Auch sie leitet den Herrscher auf Gottes Plan hin. Sie führt ihn dadurch auch zur *constantia*, wie Otto in seiner *Historia de duabus civitatibus*[477] verdeutlicht und schließlich fungiert sie indirekt in der Herrschaftsausübung, indem sie dem Herrscher ermöglicht, gerechte Gesetze zu erlassen. In diesen Merkmalen der Tugend zeigt sich deren eher abstrakten Charakter, der nur indirekt mit dem politischen Geschehen zusammenkommt. Nichtsdestotrotz hat die *sapientia* im Tugendsystem des Freisinger Geschichtsschreibers auch in dieser Hinsicht eine gewisse Tragweite, die nicht ignoriert werden darf, da sie gerade als verbindendes Element zwischen Gott und dem Menschen erscheint. Zudem darf der Hinweis auf Ciceros *sapientia*-Begriff nicht übersehen werden, der die Weisheit ebenfalls als abstrakte, der Erkenntnis der Dinge gewidmete Tugend interpretiert. Bezüglich der politischen Praxis schlägt der römische Staatsmann die Klugheit vor, die gewissermaßen als Schwestertugend der *sapientia* angesehen wird. Sie repräsentiert in diesem Zusammenhang eine ‚praktische Anwendung' der Weisheit in weltlichen Angelegenheiten. Die politische *prudentia* führt den Herrscher zur Lösung rechtlicher und politischer Konflikte und macht ihn auf dem Schlachtfeld zum ‚guten Krieger', der den Kampf vor allem im Hinblick auf die Ideale von *pax* und *concordia* führt. Sie erscheint auch als Tugend der Vertreter des Herrschers, welche die Klugheit zu hervorragenden Staatsmännern macht. An diese politischen Ideale knüpft Otto auch die Rolle von *constantia*, *moderatio*, und *temperantia*. Während die *constantia* in erster Linie in Verbindung mit den rechtlichen Aufgaben des Herrschers präsentiert wird – darauf hat Bagge

[477] „*Sapientis enim est officium non more volubilis rotae rotari, sed in virtutum constantia ad quadrati corporis modum firmari.*" OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, I, Prol. S. 6.

in seiner Studie hingewiesen[478] –, verbindet Otto die *temperantia* und die *moderatio* direkt mit der Suche nach seinen politischen Idealvorstellungen und deren Verwirklichung. Schließlich wurde in der vorliegenden Studie die Rolle der *largitas* als politische Tugend herausgestellt. Diese weist ebenfalls auf den Frieden und die Eintracht hin und zeigt vor allem auf die sozialen und politischen Strukturen des Mittelalters, in denen die persönlichen Bindungen eine zentrale Rolle spielen.

Aus diesen Ergebnissen lässt sich der Schluss ziehen, dass die politischen Tugenden in den Geschichtswerken Ottos von Freising hauptsächlich zweierlei Aufgaben dienen: Einerseits erscheinen sie in Verbindung mit Ottos Geschichtstheologie und erfüllen ihre Aufgabe bei der Auswahl des historischen Stoffes, über den der Bischof berichten wird. Hier ist das Beispiel der *fortitudo* zu erwähnen, das er im Prolog zu den *Gesta Friderici* als Maßstab der Geschichtsschreibung präsentiert. Andererseits knüpft Otto die Tugenden an seine politischen Erwartungen und benutzt sie, um sein Herrscherideal zu proklamieren. Die Beschreibung guter und schlechter Herrscher in Verbindung mit ihren Tugenden bzw. Lastern weist auf eine bewusste, durchdachte Herrscherdarstellung in den Werken des Bischofs hin. Weit mehr aber als nur ein darstellerisches Mittel in dem historischen Bericht, erfüllen die Tugenden eine zentrale Rolle in der Vermittlung und Deutung der politischen Ideale des Freisinger Geschichtsschreibers. Erst durch das richtige Erkennen der Funktion der *virtutes* und der Tugendvorstellungen im historischen Bericht wird den Lesern die volle Komplexität von Ottos politischen Anschauungen deutlicher.

Als letztes, zusammenfassendes Beispiel der Tugendvorstellungen Ottos muss hier die Beschreibung der Tugenden des Kaisers Friedrich Barbarossa im Prolog zu seinen *Gesta* erwähnt werden. Otto charakterisiert seinen Neffen als maßvoll, tapfer, gerecht und klug.[479] Es sind nämlich die vier *virtutes principales*, die das Ideal des *homo politicus* seit Cicero prägen. Der Bischof von Freising überträgt diese Leitbilder eindeutig nach ihrer mittelalterlichen Überlieferung auf seine Werke und gliedert sie seinen Vorstellungen ein.

---

[478] BAGGE (1996). *Ideas and narrative in Otto of Freising's Gesta Frederici*, S. 352.

[479] *Cum igitur rebus in melius mutatis post tempus flendi tempus ridendi, post tempus belli tempus pacis modo advenerit, indignum ratus sum, augustorum clarissime Friderice, caeterorum regum seu imperatorum gestis enumeratis tua silentio subprimere, immo, ut verius dicam, dignissimum putavi priorum virtutibus tuas sicut auro gemmam superponere. Inter omnes enim Romanorum principes tibi pene soli hoc reservatum est privilegium, ut, quamvis a prima adolescentia bellicis desudasse cognoscaris officiis, obscenum tibi nondum vultum fortuna verterit. Sic etiam temperans in prosperis, fortis in adversis, iustus in iudiciis, prudens et acutus in causis esse cognosceris, ut non solum ex convictu haec [hec] tecum coaluisse, sed tamquam divinitus inspirata et a Deo tibi ob universale totius orbis emolumentum concessa fuisse videantur. Hanc ergo tuae nobilitati offero hystoriam, ab omnium bonorum datore Deo postulans et petens, ut tuo bono principio melior finis apponatur.* OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 11–12.

Dadurch zeigt er nicht nur sein eigenständiges Denken und seine philosophischen Vorlieben, sondern ermöglicht zudem einen Einblick in die Mentalität seiner Zeit. Die Verbindung dieses Gedankens mit den ethisch-philosophischen Diskussionen des 12. Jahrhunderts ist also unverkennbar[480], denn Otto bezieht sich hier nicht bloß auf eine darstellerische Formel, sondern deutet diese Tugenden gemäß seiner Geschichtsauffassung. Es sind nämlich die Tugenden des Kaisers, die gewissermaßen die Änderungen in der Geschichte des Reichs bewirken und eine neue Zeit des Glücks geschaffen haben. Der Bischof glaubt anscheinend an die Verbesserung der politischen und demzufolge auch der heilsgeschichtlichen Lage im Westen und dies weist auf die richtige Ordnung der Welt hin.[481] Diese richtige Ordnung fordert einen idealen Herrscher und dieser muss Ottos politischen Idealen entsprechen. Dass Friedrich für Otto der Idealherrscher ist, ergibt sich nicht zuletzt aus Ottos Verwendung und Zuschreibung politischer (auch religiöser) Tugenden. Sein Idealherrscher muss folglich *temperans in prosperis* sein, was auf die *humilitas* hinweist[482]; er muss auch *fortis in adversis* sein, was auf den wechselvollen Charakter der sozialpolitischen Dynamik des Mittelalters hindeutet; er muss *iustus in iudiciis* sein, was auf seine herrscherliche Funktion als höchster Richter verweist[483], und schließlich muss er *prudens et acutus in causis* sein, damit er seine Herrschaft im Hinblick auf Eintracht und Frieden gestalten kann.[484] Das Ganze deutet letztendlich auf die *mutabilitas*-Lehre. Die glücklichen Tage auf dieser Welt sind durch eine glückliche Regierung und daher auch durch die politischen Tugenden bedingt. Somit stellt es eine wichtige Verbindung zwischen beiden Werken Ottos her, denn es sind seine Tugendvorstellungen in Zusammenhang mit seinen Geschichtsauffassungen und politischen Idealen, die seinen Bericht bestimmen. Der mahnende Ton dieser Beschreibung Friedrichs gilt als letzte Bestätigung dieser These, denn der Kaiser hatte nach Ottos Meinung die Tugenden „von Gott zum gemeinen Nutzen des gesamten Erdkreises verliehen“ bekommen[485], zum Erreichen und Bewahren der *pax* und der *concordia*.

Ottos politische Tugendvorstellungen stehen in engem Zusammenhang mit seinen politischen Anschauungen und Erwartungen und weisen auf sie hin. Anhand der hier

---

[480] Vgl. BEJCZY (2011). *The cardinal virtues in the Middle Ages*, S. 69ff.
[481] Vgl. BAGGE (1996). *Ideas and narrative in Otto of Freising's Gesta Frederici*; BAGGE (2002). *Kings, politics, and the right order of the world in German historiography.*
[482] Vgl. oben S. 138ff.
[483] Vgl. GÖRICH, Knut (2003). Rex iustus et pacificus: Der Herrscher als schlichtender Richter und als interessierte Partei in staufischer Zeit. In: *Geschichte des Mittelalters für unsere Zeit.* Hg. v. Rolf BALLOF. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 249–261.
[484] Vgl. oben S. 129ff.
[485] OTTO (1965a). Chronica Ottonis Frisingensis episcopi, S. 119.

präsentierten Ergebnisse bestätigt sich das Bild, dass der Freisinger Geschichtsschreiber sich nach den Idealen von *pax* und *concordia* richtet, wenn er das politische Geschehen in seinen Werken betrachtet und bewertet, wie Goetz[486] und Bagge[487] festgestellt haben. Denn alle hier behandelten Tugenden fungieren zusammen in dem Streben nach und im Bewahren einer friedlichen und einträchtigen Christenheit bzw. eines friedlichen und einträchtigen Reichs. Das sind die zentralen Themen am Ende des Berichts beider Werke des Freisinger Geschichtsschreibers. In der *Historia de duabus civitatibus* preist er das Leben der Mönche, der wahren Vorbilder der Christen, die in weltabgeschiedenen Gemeinschaften, durch die Ausübung von Disziplin und Tugend in Frieden und Eintracht miteinander leben und damit auf das ewige Glück weisen.[488] So präsentiert er am Ende seiner *Gesta Friderici* auch die Zeit, die durch die Beilegung des Streites zwischen den beiden Heinrichen und die Beschwörung des Friedens gekennzeichnet wird. Auch hier werden die Tugenden des Herrschers gepriesen, die zu dieser glücklichen Zeit beitrugen.[489] Diese Ergebnisse widersprechen schließlich der Behauptung Heinz Kriegs, dass „*virtus* hier nicht im Sinne von Tugend als innerer Haltung zu verstehen ist, sondern eine nach außen wirkende, tatkräftige Tüchtigkeit bezeichnet. Die angeführten Textstellen bezeugen im Übrigen den Gebrauch von *virtus* und *virtutes* im Zusammenhang mit Krieg und Kampf. Anders als etwa die *virtus imperatoria* im Brief des Kardinalpriesters Heinrich an Eberhard von Bamberg […] ist von der *virtus* in Ottos Gestadarstellung vor allem im Sinne der kriegerischen *virtus* die Rede, und auch unter den *virtutes* sind nach Ausweis der zitierten Textstellen vorwiegend kriegerische Tugenden zu verstehen.“[490] Zwar deutet Otto, wenn er von *virtus* spricht, die kriegerische Tatkraft an, aber die angesprochenen *virtutes* werden angesichts der Ergebnisse dieser Untersuchung durchaus auch als Tugend interpretiert. Letztlich zeigt Appelts[491] Untersuchung über die Kaiseridee Friedrich Barbarossas in den Diplomen und Urkunden seiner Regierungszeit, dass das Tugendsystem auch auf diese Quellen übertragen wurde und

---

[486] „Der Bischof von Freising will nicht ein Verhältnis der Über- und Unterordnung von Kaiser und Papst darstellen, sondern immer wieder an das Ideal der Einheit und der Eintracht, der *concordia*, erinnern, das keiner Kompetenzabgrenzungen bedarf. Er fordert eine wirklich gemeinsame Regierung beider Gewalten in einer *civitas Dei*.“ GOETZ (1984a). *Das Geschichtsbild Ottos von Freising*, S. 257–258; „Den Geschichtsschreiber Otto widert der Bruch an, der eine *concordia* zwischen den beiden Gewalten verhindert und Kaiser gegen Kaiser und Papst gegen Papst stellt, und doch kann er in demselben Augenblick nicht daran zweifeln, daß auch in diesen Ereignissen Gottes Wille sichtbar wird.“ GOETZ. Ebda., S. 261.

[487] BAGGE (1996). *Ideas and narrative in Otto of Freising's Gesta Frederici*.

[488] OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, VII, 35, S. 369-374.

[489] OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, II, 56, S. 161.

[490] KRIEG (2003). *Herrscherdarstellung in der Stauferzeit*, S. 118.

[491] APPELT, Heinrich (1975). Die Kaiseridee Firedrich Barbarossas. In: *Friedrich Barbarossa*. Hg. v. Gunther G. WOLF. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Wege der Forschung, 390), 208–244.

ideenpolitische Schemen der staufischen Regierung wiedergeben. Der österreichische Historiker vertieft die Analyse dieser Elemente in seinem kurzen Aufsatz jedoch nicht und Kriegs spätere Studie schließlich behandelt nur zwei der vielen Tugenden. Die Indizien zeigen aber auf weitere interessante Vergleichsaspekte zwischen beiden Quellengattungen, wie beispielsweise die Betonung bestimmter Tugenden in der Historiografie un in der Diplomatik, die noch zu untersuchen wären.

Die Ergebnisse der Untersuchung der politischen Tugenden in den Werken Ottos von Freising gewähren Einblick in Aspekte der Vorstellungswelt des Freisinger Bischofs, die bisher nur wenig beachtet wurden. Der Freisinger Geschichtsschreiber präsentiert hinsichtlich des Zusammenhangs von Tugenden und Politik in seinen Anschauungen eine sehr interessante Perspektive. Inwiefern Otto seine Haltung und Meinung zu diesem Thema mit den anderen Autoren seiner Zeit teilte, wird aber erst anhand vergleichbarer Analysen der Werke dieser Zeitgenossen erschlossen werden. Die folgende Untersuchung der Briefe und einiger Traktate Bernhards von Clairvaux soll das exemplarisch aufzeigen.

II. Teil

1. Bernhard von Clairvaux:

Das 12. Jahrhundert wird von manchen Historikern als das „Bernhardinische Jahrhundert“[1] bezeichnet, was auf die Bedeutung Bernhards von Clairvaux und des Zisterzienserordens hindeutet. Wer aber war dieser Abt von Clairvaux, einem Kloster aus der Diözese von Langres in der „Wüste“ des „Wermuttals“ in Burgund[2], das nach Gründung des Klosters von den Zisterziensern in *clara vallis* umbenannt wurde? Was machte ihn zu dieser prägenden Persönlichkeit jener Zeiten und insbesondere: Welchen Beitrag leistete dieser Mönch durch seine Taten und Schriften zu der damaligen Politik und den politischen Ideen? Wie Jean Leclercq behauptet, ist der bekannteste Bernhard jener aus der „Legende“, doch gibt es genügend Zeugnisse und Anhaltspunkte, in denen der „historische“ Bernhard wiedergefunden werden kann.[3] Dieser wird im Folgenden mit besonderem Augenmerk auf seinem Beitrag zu den politischen und Tugendvorstellungen präsentiert.[4]

Bernhard ist 1090 – A. Bredero spricht von 1091[5] – als dritter Sohn einer wohlhabenden Familie aus Fontaines in der Nähe von Dijon geboren.[6] Sein Vater, Tescelin, gehörte zum niederen Adel[7] der Region. Er gehörte zu den engsten Gefolgsleuten der

---

[1] Vgl. „Bernhards prägende Bedeutung und Wirkung werden dadurch unterstrichen, dass man geradezu vom ‚Bernhardinischen Jahrhundert‘ oder vom ‚Jahrhundert der Zisterzienser‘ spricht.“ WEHR, Gerhard (2012). Einleitung. In: *Bernhard von Clairvaux*. Hg. v. Gerhard WEHR. Wiesbaden: Marixverl, 7–30, hier S. 12.

[2] DINZELBACHER, Peter (2012). *Bernhard von Clairvaux: Leben und Werk des berühmten Zisterziensers*, S. 31-32. Dinzelbacher führt den Namen der Region auf die reichliche Präsenz von Wermutkräutern zurück. Auf Französisch heißt es wohl Val d‘Absinthe. Vgl. dazu auch WENDELBORN, Gert (1993). *Bernhard von Clairvaux: Ein grosser Zisterzienser in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts*, S. 30-31.

[3] LECLERCQ (2009b). *Bernhard von Clairvaux*, S. 7-8.

[4] „Am objektivsten begegnet uns Bernhard in seinen Schriften. Sie bilden eine authentische Informationsquelle über das, was er dachte und vermitteln wollte. [...] Man könnte noch den ‚Bernhard der Kirchenpolitik‘ anfügen, der in vielen seiner Briefe deutlich wird.“ LECLERCQ. Ebda., S. 8.

[5] BREDERO, Adriaan H. (1994). Saint Bernard est-il né en 1090 ou en 1091? In: *Papauté, monachisme et théories politiques*. Hg. v. Pierre GUICHARD, M.-T LORCIN, J.-M POISSON UND M. RUBELLIN. Lyon: Presses universitaires de Lyon, 229–241.

[6] Vgl. DE PASCUAL, Rafael (1983). Perfil biográfico. In: *Obras completas de San Bernardo*. Hg. v. Los monjes cistercienses de España, I (Introducción general y Tratados [1°]). Madrid: La Editorial Católica (BAC), 125–161; DINZELBACHER (2012). *Bernhard von Clairvaux*; EVANS, Gillian Rosemary (1983a). *The mind of St. Bernard of Clairvaux*; EVANS (2000b). *Bernard of Clairvaux*; KAHL, Hans-Dietrich (1983). Bernhard von Fontaines, Abt von Clairvaux. In: *Gestalten der Kirchengeschichte*. Hg. v. Martin GRESCHAT. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer, 173–191; LECLERCQ (2009b). *Bernhard von Clairvaux*.

[7] Peter Dinzelbacher nennt ihn ‚Ritter‘ – vgl. DINZELBACHER (2012). *Bernhard von Clairvaux*, S. 3, Feudalherr und Burgherr (proceres) – vgl. DINZELBACHER. Ebda., S. 4.

Herzöge von Burgund, Odos I. und dessen Sohn Hugos II.[8]; wahrscheinlich war er sogar mit ihnen verwandt.[9] Bernhards Mutter, Aleth, gehörte zum Geschlecht der Montbard, das vermutlich mit einer älteren Linie der burgundischen Herzöge verwandt war.[10] Wie bei Otto von Freising ist wenig über Bernhards frühe Jahre bekannt; die Berichte, die überliefert worden sind, stammen ausschließlich aus seinen Viten, welche sich, wie Leclercq behauptet, nicht mit dem „historischen" Bernhard beschäftigen.[11] „Da sie [die Viten von Gottfried von Auxerre und von Wilhelm von Saint-Thierry] jedoch recht bekannt wurden, hat man ihnen bisweilen auch Glauben geschenkt, was vielfach den Blick auf den wirklichen Bernhard versperrt hat."[12] Dennoch werden einige allgemeine Facetten dieser Kindheit vermutet, wie es G. R. Evans und P. Dinzelbacher und J. Leclercq in ihren jeweiligen Biografien tun. So soll Bernhard einerseits schon als Kind das Trivium sowie Latein und religiöse Texte gelernt haben, was auf eine geistliche Laufbahn hindeutet.[13] Andererseits aber steht fest, dass all seine Brüder die militärische Erziehung durchlaufen haben und dass auch Bernhard diese Möglichkeit gehabt hätte, denn nach der Schilderung seiner Konversion habe diese auf dem Weg zum Schlachtfeld stattgefunden.[14] Peter Dinzelbacher stellt die Frage, ob Bernhard nicht zu einem gebildeten Laien, einem möglichen Dienstmann des höheren Adels, bestimmt worden war, wie dies damals immer häufiger der Fall war, und deswegen die Schule besuchte.[15] Welche der beiden Möglichkeiten von Bernhards Eltern für ihn vorgesehen worden war, ist angesichts seiner späteren Tätigkeit und besonders der hier gestellten Frage unwichtig. Bei den Kanonikern soll der spätere Abt das Trivium, womöglich auch das Quadrivium gelernt haben.[16] Die Nähe jedoch zum militärisch-ritterlichen Leben scheint den

[8] „Der aus Châtillon stammende Feudalherr gehörte zu den engsten Gefolgsleuten des Herzogs von Burgund; er diente Odo I. (reg. 1078-1102) genauso treu wie dessen Sohn Hugo II. (reg. 1102-1143) und figuriert mehrfach in den Urkunden dieser Herzöge als Zeuge." DINZELBACHER. Ebda., S. 4.
[9] LECLERCQ (2009b). *Bernhard von Clairvaux*, S. 16-17.
[10] DINZELBACHER (2012). *Bernhard von Clairvaux*, S. 4; LECLERCQ (2009b). *Bernhard von Clairvaux*, S. 16.
[11] LECLERCQ. Ebda., S. 13-14.
[12] LECLERCQ. Ebda., S. 13.
[13] Vgl. die Meinung von DINZELBACHER (2012). *Bernhard von Clairvaux*, S. 5ff., der in der späteren Tätigkeit des Abts einen Plan seiner Mutter sieht, welche angeblich schon immer das Klosterleben für Bernhard und seine Geschwister gewählt hatte; diese Meinung bestreitet LECLERCQ (2009b). *Bernhard von Clairvaux*, S. 18. Für ihn stellt dies nichts Weiteres als einen typischen Topos der Hagiografie dar. Leclercq glaubt, nur Bernhard war von Anfang an für ein geistliches Leben bestimmt worden. Wahrscheinlich sollte er ein kirchliches Amt anstreben, um den Einfluss seiner Familie in der Region weiter zu stärken. LECLERCQ. Ebda., S. 18-19. Damit erklärt er den Schulbesuch Bernhards bei den Kanonikern von Saint-Vorles. EVANS (2000b). *Bernard of Clairvaux*, S. 7 teilt die Meinung Leclercqs.
[14] DINZELBACHER (2012). *Bernhard von Clairvaux*, S. 15.
[15] DINZELBACHER. Ebda., S. 6-9.
[16] DINZELBACHER. Ebda., S. 6-15; EVANS (2000b). *Bernard of Clairvaux*, S. 7; LECLERCQ (2009b). *Bernhard von Clairvaux*, S. 20-23.

späteren Abt in Hinsicht auf die politischen und sozialen Strukturen im damaligen Frankreich geprägt zu haben.[17]

Was Bernhard nach seiner Schulzeit bis zu seinem Eintritt in das Kloster Cîteaux, also in der Zeitspanne von vier oder fünf Jahren, zwischen 1108/09 und 1112/13, gemacht hat, ist ebenso wenig sicher.[18] Es wird aber anhand der Informationen seines Biografen Wilhelm von Saint-Thierry vermutet, dass der junge Bernhard Mitglied oder gar Anführer einer typischen Burschen-Clique war, die damals in der Region sehr üblich gewesen sein soll.[19] Während dieser Zeit soll er dadurch viele Aspekte der „Welt" erfahren haben, etwa die vielen Facetten des höfischen Lebens, der Minne und der Fehde. Es kann also behauptet werden, dass der junge Bernhard schon einige Erfahrungen mit der außerklösterlichen Welt gemacht hatte, aus denen er seine Vorstellungen über diese Welt zum Teil gebildet haben könnte.

Die entscheidende Konversion des späteren Abts geschah, als er etwa 20 Jahre alt war. Bernhard soll auf dem Weg zu einer Belagerung[20] – oder zu einem Studium in Deutschland[21] – in eine Kirche hineingegangen sein und dort sein Leben Gott geweiht haben. Er entschied sich, Mönch zu werden.[22] Danach überredete er seine Verwandten, dasselbe zu tun, und bildete dadurch eine kleine Gemeinschaft, deren Anführer er selbst war.[23] Zusammen zogen sie sich auf Sombernon[24], ein Landgut der Familie, zurück. In den folgenden Monaten wuchs die Gemeinschaft auf etwa dreißig Mitglieder an, die dann im Jahre 1112 oder 1113 zusammen mit Bernhard in Cîteaux – damals noch „das neue Kloster"[25] genannt – eintraten.[26]

Bernhard von Clairvaux zeigte sich von Anfang an als charismatischer Anführer seiner Gemeinschaft. Erst der Eintritt ins Kloster aber ermöglichte dieser starken Figur eine Ausdehnung ihrer Tatkraft, denn im monastischen Raum fand Bernhard einen fruchtbaren

---

[17] Vgl. dazu EVANS (1983a). *The mind of St. Bernard of Clairvaux*, S. 24ff.
[18] LECLERCQ (2009b). *Bernhard von Clairvaux*, S. 24-26.
[19] Dazu vgl. DINZELBACHER (2012). *Bernhard von Clairvaux*, S. 7 und LECLERCQ (2009b). *Bernhard von Clairvaux*, S. 26-27.
[20] Nach DINZELBACHER (2012). *Bernhard von Clairvaux*, S. 15.
[21] Nach LECLERCQ (2009b). *Bernhard von Clairvaux*, S. 29.
[22] DINZELBACHER (2012). *Bernhard von Clairvaux*; Nach P. Dinzelbacher (S. 15) tat er dies unter den Einfluss seiner schon verstorbenen Mutter. Vgl. auch LECLERCQ (2009b). *Bernhard von Clairvaux*.
[23] Vgl. LECLERCQ. Ebda., S. 29-31; DINZELBACHER (2012). *Bernhard von Clairvaux*, S. 15-19.
[24] Nach LECLERCQ (2009b). *Bernhard von Clairvaux*, S. 30. DINZELBACHER (2012). *Bernhard von Clairvaux*, S. 18 schreibt dagegen, dass sie sich in Châtillon aufhielten.
[25] DINZELBACHER. Ebda., S. 20; LECLERCQ (2009b). *Bernhard von Clairvaux*, S. 32.
[26] DINZELBACHER (2012). *Bernhard von Clairvaux*, S. 20; LECLERCQ (2009b). *Bernhard von Clairvaux*, S. 31-32.

Boden für seine radikalen asketischen Ideen.[27] Nicht viele Informationen sind über die ersten Jahre Bernhards in Cîteaux überliefert, doch es wird vermutet, dass Bernhard die üblichen Tätigkeiten eines angehenden Mönchs erlernen und ausüben musste.[28] Die modernen Biografen des Abts sehen in diesen ersten Jahren die Grundformung zur radikalen Askese, welche Bernhard – und nach ihm auch die Zisterzienser[29] – schon zu seinen Lebzeiten bekannt machte. Seine Radikalität lässt sich vor allem durch sein eigenes Schrifttum erkennen[30], aber auch durch die Berichte seiner Zeitgenossen, wie z. B. Otto von Freisings Beschreibung Bernhards.[31]

1115 war die Zeit für die Mönche aus Cîteaux gekommen, ein neues – das dritte – Kloster des wachsenden jungen Ordens zu gründen. Zwölf Mönche wurden von der Mutterabtei fortgesandt, um in dem von den Mönchen als *clara vallis* (daher später Clairvaux) umbenannten Tal eine neue Gemeinde anzusiedeln. Anführer dieser Gruppe war Bernhard, der bald Abt des neuen Klosters wurde. Die Mönche waren zum großen Teil diejenigen, die aus Fontaines mit dem jungen Mann in Cîteaux eingetreten waren. Der Grund für diese Wahl mag sowohl an Bernhards Strenge und Führungsstärke als auch an möglichen Konflikten mit dem Abt von Cîteaux liegen, wie manche Historiker behaupten.[32] Mit der Zeit erwies sich die Entscheidung jedoch als sehr gelungen, denn die Kombination aus Bernhards starker Persönlichkeit und der Freiheit und Macht des Abts eines neu gegründeten Klosters gab der Zisterzienserordnung durch den Einfluss des jungen Abts ihr Gesicht.[33]

In den ersten zehn Jahren erscheint Bernhard noch als junger, sehr idealistischer Abt, der hauptsächlich seinen Mönchen zugewandt ist.[34] Ab 1125 aber beginnt der Abt von Clairvaux sich immer weiter in außerklösterliche Ereignisse zu verwickeln und dadurch seine Ideen, darunter auch in politischer Hinsicht, zu verbreiten. Einige Historiker erkennen drei

---

[27] Vgl. LECLERCQ. Ebda., S. 39-43.
[28] DINZELBACHER (2012). *Bernhard von Clairvaux*, S. 20-30; vgl. auch LECLERCQ (2009b). *Bernhard von Clairvaux*, S. 39-43.
[29] Nach Leclercq ist nicht anzunehmen, dass die Zisterzienser vor Bernhard eine solche Strenge beabsichtigt oder erlebt haben. Stephan Harding, Abt von Cîteaux, hatte darüber eine ganz andere Meinung, was zur Entfremdung beider Äbte – Stephan und Bernhard – geführt haben könnte.LECLERCQ. Ebda., S. 33-46.
[30] Zum Beispiel durch seine Briefe, Predigten und Traktate moralischen Inhalts. In diesen Schriften sind die für seine Zeit radikalen Züge seiner Reformforderungen zu erkennen. Vgl. LECLERCQ. Ebda., S. 39ff.
[31] Über Bernhards Predigt des Zweiten Kreuzzugs vgl. OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, I, Kap. 35-43; Über die Auseinandersetzung Bernhards mit Abaelard und Gilbert de la Porrée vgl. OTTO. Ebda., I, Kap. 48-58.
[32] DINZELBACHER (2012). *Bernhard von Clairvaux*, S. 30-31.
[33] DINZELBACHER. Ebda., S. 30-39; LECLERCQ (2009b). *Bernhard von Clairvaux*, S. 33-43.
[34] LECLERCQ. Ebda., S. 47-51; DINZELBACHER (2012). *Bernhard von Clairvaux*, S. 30-49; EVANS (2000b). *Bernard of Clairvaux*, S. 11-12.

Phasen der Ausbreitung von Bernhards Einfluss: „… bis 1130 [in der] religiösen und bürgerlichen Welt Frankreichs, von 1130 bis 1138 weiter [in] Rom und von 1139 bis 1148 [in der] ganzen Kirche."[35] In den letzten fünf Jahren seines Lebens erreichte Bernhard den Höhepunkt seiner Macht außerhalb seines Klosters, begann aber auch langsam seinen Einfluss zu verlieren.[36] Diese Einteilung vermittelt sehr deutlich wichtige Stufen und Ausdehnungsbereiche von Bernhards kirchlichem und politischem Wirken.

Während seiner „französischen" Jahre hat sich Bernhard mit Synoden und Neugründungen beschäftigt, sich in kirchenpolitische Angelegenheiten wie Bischofs- und Abtswahlen eingemischt und als geistliche Autorität viele weltliche Fürsten beraten.[37] Besonders seine Tätigkeit bei den weltlichen Fürsten zeugt im gewissen Sinn von Bernhards Forderungen an die Politik seiner Zeit, welche aus seinen politischen Anschauungen und Vorstellungen erwuchsen. Um seine Ideen zu verbreiten, reiste der Zisterzienser viel durch Frankreich. Wenn er nicht reisen konnte, wirkte er auch von seinem Kloster aus, indem er Briefe schrieb.[38] Das Charisma des Abts von Clairvaux strahlt auch aus seiner Korrespondenz. Es war ebenfalls für die vielen Kontakte und Beziehungen, die Bernhard außerhalb seines Klosters pflegte, entscheidend.[39] Er scheute sich nicht, Mitglieder unterschiedlichster Kreise anzuschreiben und sich ihnen zuzuwenden; dies wiederum erweiterte den Einflussbereich des französischen Mönchs kontinuierlich.[40] So schrieb er schon 1126 dem Papst über die Bischofswahl zu Châlons-sur-Marne[41], eine Tätigkeit, die sich in den folgenden Jahren intensiviert, bis zum Höhepunkt: Bernhards Einmischung in die päpstlichen Geschäfte, nämlich seine Schrift *De considerationem ad Eugenium papam*.[42]

---

[35] LECLERCQ (2009b). *Bernhard von Clairvaux*, S. 47. Die von Leclercq letzte genannte Phase bezieht sich auf die Einmischung Bernhards in die großen theologischen Fragen seiner Zeit – zur Theologie Gilberts von Poitiers und Peter Abaelards – sowie in den zweiten Kreuzzug. Es scheint aber unangebracht, nur diese Phase als ‚auf die ganze Kirche bezogen' zu bezeichnen, da Bernhards Handeln während des Schisma von Innozenz II. und Anaklet II. ebenfalls auf die ganze Kirche wirkte.

[36] „During the pontificate of Eugenius III, the power base of Bernard's influence shifted. At its start, he had a natural 'moral' authority over Eugenius, deriving from Eugenius's period as one of his monks and their mutual consciousness of Eugenius's shortcomings. At its end he was partly discredited by the failure of the Second Crusade, and partly outmanoeuvred by a party among the cardinals which was hostile to him. It was always, for Bernard, a problem that he remained an outsider to the Curia. When he wanted to exert an influence, he had to do it by letter writing and cajoling; and effective as that could be, it was no way to do business with the factions and coteries of Rome." EVANS (2000b). *Bernard of Clairvaux*, S. 19

[37] DINZELBACHER (2012). *Bernhard von Clairvaux*, S. 97-99; LECLERCQ (2009b). *Bernhard von Clairvaux*, S. 51-54.

[38] LECLERCQ. Ebda., S. 52 u. 56.

[39] LECLERCQ. Ebda., S. 54; auch in DINZELBACHER (2012). *Bernhard von Clairvaux*.

[40] LECLERCQ (2009b). *Bernhard von Clairvaux*, S. 54.

[41] DINZELBACHER (2012). *Bernhard von Clairvaux*, S. 98.

[42] BERNHARD (1957a-1977). De consideratione.

Das Schisma der 1130er Jahre markiert den Einstieg Bernhards in die breiteren Diskussionen der westlichen Kirche.[43] Nachdem der Abt von Clairvaux in Frankreich durch seine Vermittlung sowohl in kirchlichen als auch in weltlichen Fragen berühmt geworden war, eröffnete die Krise um die Nachfolge Petri ihm neue Möglichkeiten, sein Charisma, seine Ideen und Anschauungen über die Grenzen seines Landes hinaus wirken zu lassen und seine Fähigkeiten im kirchenpolitischen Handeln zu beweisen.[44] 1130 starb Papst Honorius II. Darauf folgte eine Doppelwahl zum Stuhl Petri, die zum Schisma der Kirche führte. Acht Jahre lang standen zwei Päpste einander gegenüber. Innozenz II., der von einer Minderheit gewählt wurde und Unterstützung in Frankreich, England und im Reich suchen musste, übte das Amt im Exil aus, während Honorius II., der die Unterstützung der Römer und der Normannen aus Sizilien genoss, über Rom herrschte.[45] Für sein Exil wählte Innozenz II. Frankreich. Als Folge entschied sich der französische Klerus in einer Synode zu Étampes für ihn.[46] Bernhard nahm diese Entscheidung herzlich auf und engagierte sich dafür, dass die französische Entscheidung vom ganzen westlichen Christentum angenommen würde. Er reiste und schrieb an viele Empfänger. Seine Beschäftigung mit dem Thema war so umfassend, dass sie einen ganzen Lebensabschnitt Bernhards kennzeichnet.[47] Das Wirken des Abts dehnte sich aufgrund seiner Tätigkeit für den Papst während dieser Zeit sehr weit aus, sodass Bernhard seine Ideale dementsprechend verbreiten konnte.[48] Bei den Streitigkeiten um den Stuhl Petri wird von Bernhard von Clairvaux eines seiner politischen Prinzipien klar dargestellt: Der Abt sehnte sich nach Frieden und Eintracht in der christlichen Welt und kämpfte für die Freiheit der Kirche.[49] Diesen Grundsatz teilt er mit dem späteren Abt von Morimond und Bischof von Freising, Otto.[50] Seine Argumente gegen Honorius II. beruhten nicht zuletzt auf seinen politischen Idealvorstellungen und seine Kritik an Honorius II. verknüpfte er ständig mit Vorwürfen gegen Roger II. aus Sizilien, den er als *usurpator* und *tyrannus* bezeichnet.[51]

---

[43] LECLERCQ (2009b). *Bernhard von Clairvaux*, S. 57.
[44] LECLERCQ. Ebda., S. 57; DINZELBACHER (2012). *Bernhard von Clairvaux*, S. 129-138.
[45] Ausführlich zum Schisma des Jahres 1130 vgl. SCHMALE, Franz-Josef (1961). *Studien zum Schisma des Jahres 1130*.
[46] DINZELBACHER (2012). *Bernhard von Clairvaux*, S. 134-135; LECLERCQ (2009b). *Bernhard von Clairvaux*, S. 58.
[47] LECLERCQ. Ebda., S. 57-61 und weiter bis S. 71; DINZELBACHER (2012). *Bernhard von Clairvaux*, S. 129ff..
[48] LECLERCQ (2009b). *Bernhard von Clairvaux*, S. 58ff.
[49] LECLERCQ. Ebda., S. 59.
[50] Vgl. oben S. 64ff u. 73ff.
[51] Vgl. BERNHARD (1957b-1977). Epistolae, Ep. 129, 130, 139, 176 und 177. Alle diese Briefe schrieb Bernhard während des Schismas außer Brief 177, der 1139 verfasst wurde, sich aber immer noch mit dem Thema befasste.

Mit dem Ende des Schismas in der Kirche sehen Bernhards moderne Biografen eine neue Phase im Leben des Abts entstehen.[52] Der schon ältere Bernhard von Clairvaux hat sich während des Kampfes um die Eintracht und Einheit der Kirche in der ganzen westlichen Christenheit hohes Ansehen erworben. Aufgrund seiner Berühmtheit wurde er auch in die theologischen Streitigkeiten seiner Zeit miteinbezogen. Besonders bekannt waren seine Kontroverse mit Peter Abälard und Gilbert de la Porrée, aber auch mit Petrus Venerabilis, Abt von Cluny, gab es Auseinandersetzungen um das richtige Mönchtum.

Meinungsverschiedenheiten und Auseinandersetzungen mit Gegnern und Befürwortern trieben Bernhard von Clairvaux dazu, während dieser Jahre zahlreiche Abhandlungen und Briefe zu den unterschiedlichsten Themen zu verfassen.[53] Unter diesen Schriften wird nicht nur Bernhards Meinung zu theologischen, sondern auch zu kirchenpolitischen und weltlichen Themen ersichtlich, wie zum Beispiel zu den politischen Konflikten in Frankreich zwischen dem König und den Grafen von Champagne[54], oder zu den Autoritätsfragen in den Klöstern.[55] Seine Ansichten und Handlungen stehen aber immer vor dem Hintergrund seines Glaubens an die zisterziensische Bewegung, wie er sie in Clairvaux ausübte. „Er hatte in solchen Fällen, bei der Wahl von Bischöfen wie bei seinen Gründungen, immer die Ausbreitung des Ideals von Clairvaux vor Augen.“[56] Zugang zu Bernhards Vorstellungen und Idealen hinsichtlich Tugend und Politik erhält der moderne Forscher vor allem durch die zahlreichen Schriften, die der Abt zeitlebens produzierte und die bis heute überliefert sind.

Moralische Fragen beschäftigten Bernhard schon in den frühen Jahren seines Abbatiats, wie sein erster Traktat, *Liber de gradibus humilitatis et superbiae*[57], beweist. Der Zisterzienser entwickelt in seinen Anschauungen ein System, in dem die *humilitas* beim Festlegen von Verhaltensmaßstäben eine zentrale Rolle spielt.[58] Dies betrifft nicht nur das klösterliche, sondern auch das kirchliche und weltliche Leben. Seine Forderung an die Adressaten seiner Korrespondenz verdeutlicht dies, denn der Abt weist wiederholt auf die

---

[52] LECLERCQ (2009b). *Bernhard von Clairvaux*, S. 72ff.; DINZELBACHER (2012). *Bernhard von Clairvaux*, S. 212ff.
[53] LECLERCQ (2009b). *Bernhard von Clairvaux*, S. 91.
[54] Vgl. DINZELBACHER (2012). *Bernhard von Clairvaux*, S. 252-259.
[55] LECLERCQ (2009b). *Bernhard von Clairvaux*, S. 74-78.
[56] LECLERCQ. Ebda., S. 78–79.
[57] BERNHARD VON CLAIRVAUX (1957-1977). Liber de gradibus humilitatis et superbiae. In: *S. Bernardi opera*. Hg. v. Jean LECLERCQ, III. Roma: Ed. Cistercienses, 13–59.
[58] Vgl. dazu BEJCZY (2011). *The cardinal virtues in the Middle Ages*, S. 105ff; und KITCHEN, John (2005). Bernard of Clairvaux's De gradibus humilitatis et superbiae and the Postmodern Revisioning of Moral Philosophy. In: *Virtue and ethics in the twelfth century*. Hg. v. István Pieter BEJCZY UND Richard NEWHAUSER. Leiden, Boston: Brill (Brill's studies in intellectual history, 130), 95–117.

Rolle der Demut beim Verwirklichen seiner idealisierten Ordnungsvorstellung. Der Traktat über die Tempelritter[59], den Bernhard zwischen Ende der 1120er und Anfang der 1130er Jahre geschrieben hat, präsentiert in dieser Hinsicht eine interessante Quelle, denn mit ihm richtet er seine Forderungen an die neue *militia*, welche durch das Waffentragen weltlich, durch das regulierte Leben aber mönchisch zu betrachten war. In dieser Dualität lässt sich teilweise das Maß erkennen, in dem Bernhards Ideale sich auf beide Gruppen bezogen. Die vielen Predigten des Abts bieten weitere Beispiele für seine Beschäftigung mit ethisch-moralischen Themen, wenngleich diese meist an seine Mönche gerichtet waren.[60] Im direkten Bezug auf die Politik betrachtet er diese Probleme in seinem *De consideratione ad Eugenium papam*[61], das in vieler Hinsicht als ethisch-politische Ermahnung an Eugen III. zu verstehen ist.[62] Letztlich sind noch die vielleicht erst nach dem Tod des Abts verfassten Sentenzen zu erwähnen. Sie unterteilen sich in drei Serien, von denen besonders die ersten zwei als literarische Kurzformen erscheinen, die den schlagwortartigen Lehren der Mönchsväter ähneln.[63] Die dritte Serie präsentiert dagegen längere Texte, die kleinen Traktaten bzw. Predigten gleichen.[64] Alle diese Schriften weisen einen praktisch-bildenden und moralischen Charakter auf; die Erziehung zur Tugend nimmt darin eine zentrale Rolle ein.[65] Sie deuten als Zusammenfassung von Bernhards Anschauungen auf die Wichtigkeit der Tugenden in seinem moralischen Denken hin.

Diese Ideale Bernhards kennzeichneten auch sein Handeln bei der Predigt des Zweiten Kreuzzuges. Doch sein ganzes Leben schien Bernhard gegen ein solches Vorhaben gewesen zu sein, zumal er sich immer gegen Pilgerfahrten ausgesprochen und entsprechend gehandelt hatte.[66] Selbst sein geistliches Schaffen zeugt von Bernhards Widerstand gegen kämpferische Aktivitäten. Sein *Liber ad milites templi de laude novae militiae*[67] bezeugt, dass der Abt von Clairvaux sich gegen die typischen gewalttätigen Handlungen der Ritter stellte und das

---

[59] BERNHARD (1957d-1977). Liber ad milites templi.
[60] Hierzu kann man z. B. die Untersuchung von BEJCZY (2011). *The cardinal virtues in the Middle Ages* erwähnen.
[61] BERNHARD (1957a-1977). De consideratione
[62] Zu dieser Position vgl. EVANS (1983a). *The mind of St. Bernard of Clairvaux*, S. 201 ff.; und ZIMMERMANN FERNANDES, Tathyana (2007). *O ideal de papa proposto por Bernardo de Claraval no tratado Sobre a consideração (século XII).*
[63] WINKLER, Gerhard B. (1990-1999). Einleitung. In: *Sämtliche Werke.* Hg. v. Gerhard B. WINKLER, IV. Innsbruck: Tyrolia-Verlag, 249–262, hier S. 250-251.
[64] WINKLER. Ebda., S. 258ff.
[65] WINKLER. Ebda., S. 255ff.
[66] DINZELBACHER (2012). *Bernhard von Clairvaux*, S. 285-286.
[67] BERNHARD (1957d-1977). Liber ad milites templi.

Waffentragen nur zu Verteidigungszwecken als gerechtfertigt verstand.[68] Die Verbreitung des Kreuzzugwortes ging also höchstwahrscheinlich nicht aus Bernhards eigenem Antrieb hervor. In seinen Briefen zum Thema an Papst Eugen III. beteuert er, dass er das aus Gehorsam dem Nachfolger Petri gegenüber getan habe.[69] Das Ergebnis aber waren leidenschaftliche Predigten des Abts, die das gesamte westliche Christentum mobilisierten, um das Heilige Land von der Bedrohung durch die „Ungläubigen" zu befreien. Doch so glänzend Bernhard mit Worten umgehen konnte, so wenig ausgeprägt war sein Verständnis der Komplexität eines solchen Unterfangens.[70] Bernhard zeigte sich nicht in der Lage, politisch- und militärstrategisch zu denken und das spätere Scheitern des Kreuzzuges kann teilweise auf die Unordnung und Begeisterung, die der Abt bei seinen Predigten schuf, zurückgeführt werden. „Die Rolle, die Bernhard in diesem [Z]weiten Kreuzzug gespielt hat, zeigt klar die Grenzen eines Mannes des Geistes auf, wenn er Politik treibt."[71]

Mit dem Scheitern des Zweiten Kreuzzugs und den Niederlagen in einigen theologischen Streitigkeiten in Frankreich beginnt eine neue Phase im Leben des Zisterzienserabts. Sie ist unter den Bernhardforschern sehr umstritten. Einige von ihnen erkennen in dieser Phase den Anfang des Macht- und Einflussniedergangs[72], andere dagegen behaupten, dass Bernhard gerade während seiner letzten Lebensjahre den Höhepunkt seiner Macht erreichte.[73] Diese Unterschiede sind aber meistens auf die Betonung der jeweiligen Forschung zurückzuführen, denn obwohl Bernhard im kirchenpolitischen Bereich einige Rückschläge hinnehmen musste, gelang ihm in dieser Zeit in anderer Hinsicht eine letzte Machtentfaltung. So engagierte er sich in den letzten fünf Jahren seines Lebens für neue

---

[68] *Quis igitur finis fructusve saecularis huius, non dico, militiae, sed malitiae, si et occisor letaliter peccat, et occisus aeternaliter perit?* BERNHARD. Ebda., S. 216; *At vero Christi milites securi proeliantur proelia Domini sui, nequaquam metuentes aut de hostium caede peccatum, aut de sua nece periculum, quandoquidem mors pro Christo vel ferenda, vel inferenda, et nihil habeat criminis, et plurimum gloriae mereatur.* BERNHARD. Ebda., S. 217; *Quid enim? Si percutere in gladio omnino fas non est christiano, cur ergo praeco Salvatoris contentos fore suis stipendiis militibus indixit, et non potius omnem eis militiam interdixit? Si autem, quod verum est, omnibus fas est, ad hoc ipsum dumtaxat divinitus ordinatis, nec aliud sane quidquam melius professis, quibus, quaeso, potius quam quorum manibus et viribus urbs fortitudinis nostrae Sion pro nostro omnium munimine retinetur, ut depulsis divinae transgressoribus legis, secura ingrediatur gens iusta, custodiens veritatem? Secure proinde dissipentur gentes quae bella volunt, et abscidantur qui nos conturbant...* BERNHARD. Ebda., S. 217-218; vgl. LECLERCQ (2009b). *Bernhard von Clairvaux*, S. 62-65.

[69] *De cetero mandastis, et oboedivi, et fecundavit oboedientiam praecipientis auctoritas. Siquidem ANNUNTIAVI ET LOCUTUS SUM, MULTIPLICATI SUNT SUPER NUMERUM. Vacuantur urbes et castella, et paene iam non inveniunt quem apprehendant septem mulieres virum unum, adeo ubique viduae vivis remanent viris.* BERNHARD (1957c-1977). Epistolae, Ep. 247, S. 141; Vgl. auch LECLERCQ (2009b). *Bernhard von Clairvaux*, S. 104; DINZELBACHER (2012). *Bernhard von Clairvaux*, S. 286.

[70] LECLERCQ (2009b). *Bernhard von Clairvaux*, S. 105.

[71] LECLERCQ. Ebda., S. 105.

[72] Z. B. EVANS (2000b). *Bernard of Clairvaux*, S. 19.

[73] DINZELBACHER (2012). *Bernhard von Clairvaux*, S. 339ff.; zum Teil auch LECLERCQ (2009b). *Bernhard von Clairvaux*, S. 106ff.

Gründungen der Zisterzienser und bemühte sich um die Einheit und Eintracht im Orden, die mit dem starken Zuwachs nachgelassen hatten. Er ließ auch viele seiner Schriften sammeln und überarbeiten und schuf noch weitere Werke, dessen bekanntestes sein *De consideratione ad Eugenium papam*[74] ist.[75]

Seine vermittelnde Rolle übte Bernhard von Clairvaux bis zu seinem Tod aus. Der Mann, der schon als junger Mönch viele gesundheitliche Probleme hatte, wurde am Ende seines Lebens von starken Schmerzen geplagt. Er starb im Alter von 63 Jahren, im August 1153, nach langem Leiden an einer Magenkrankheit. Er soll aber, wie fast immer bei Heiligen, dem Tod mit Freude entgegengegangen sein – wie ein Mann, der nach langer Reise in die Heimat zurückkehrt.[76] Etwa zwanzig Jahre später wurde er, der schon zu Lebzeiten als Prophet und wie ein Heiliger verehrt wurde, von Papst Alexander III. kanonisiert.

Fazit:

Im Vergleich mit Otto von Freisings Leben unterscheidet sich die Laufbahn des Abts von Clairvaux in einigen grundlegenden Aspekten. Otto war von Anfang an für eine geistliche Karriere unter den Großen im Reich bestimmt. Sein Vater war ein mächtiger Markgraf, der vorhatte, durch Otto seine Position im Südosten des Reichs zu stärken. Für Bernhard war anscheinend ein anderer Weg vorhergesehen. Aus dem niederen Adel stammend, war es wahrscheinlicher, dass er seine Rolle eher in seiner eigenen Region ausüben würde, auch wenn er kirchliche Aufgaben übernehmen würde. Es kann aber auch nicht mit Sicherheit behauptet werden, dass Bernhard überhaupt für eine geistliche Karriere bestimmt war, da er sich am Ende seiner Jugend mit ritterlichen Aufgaben beschäftigte. Die Behauptung, er sei sicher für ein kirchliches Amt vorgesehen gewesen, kann anhand der Kenntnisse seiner Biografie nicht bestätigt werden, da seine Brüder anscheinend ebenfalls am Schulunterricht teilgenommen haben und eindeutig zum Rittertum erzogen worden sind. Es scheint also im Gegensatz zu Otto, dass Bernhard durch sein Charisma und seine Eloquenz Anerkennung gewonnen hat und somit aus seinem Kloster heraus Einfluss auf die ganze Kirche ausübte. Es gibt aber auch Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Leben; beispielsweise in ihrer Zugehörigkeit zum zisterziensischen Mönchtum. So unterschiedlich ihre Taten im Kloster

[74] BERNHARD (1957a-1977). De consideratione.
[75] LECLERCQ (2009b). *Bernhard von Clairvaux*, S. 106-111; DINZELBACHER (2012). *Bernhard von Clairvaux*, S. 339-356.
[76] LECLERCQ (2009b). *Bernhard von Clairvaux*, S. 114-118; DINZELBACHER (2012). *Bernhard von Clairvaux*, S. 359-360.

auch waren, zeugt die Entscheidung für das Mönchsleben, gerade für das des neuen Zisterzienserordens, doch von ähnlichen Vorstellungen und Weltanschauungen. Beide erkannten in der Strenge des reformierten Mönchtums des Robert von Molesme einen würdigen Weg zur Weltverachtung und Weltabgeschiedenheit, durch den sie ihr Heil erreichen könnten. Beide haben auch darüber geschrieben und sahen in der Tugendausübung der Mönche ein Vorzeichen des ewigen Glücks.

Aber obwohl sich Bernhard nach Weltabgeschiedenheit sehnt, mischt er sich immer in weltliche Angelegenheiten ein. Er will gewissermaßen seine Ideale der Welt übermitteln und greift dafür in diese Welt ein, von der er eigentlich Abstand zu halten versucht. Es sieht dies als notwendiges Übel. Erst interveniert er bei kirchlichen Problemen seiner Diözese, dann in den Krisen anderer Diözesen Frankreichs. Er greift in andere Orden und sogar in das Papsttum ein. Er will eine ideale Welt erschaffen, die sich durch Eintracht, Einheit und Frieden auszeichnet, geht allerdings sehr parteiisch vor. Er nähert sich denjenigen, die seine Vorstellungen teilen und seine Vorhaben unterstützen. Dabei schwankt seine Position je nach Szenario. Seine Präsenz und sein Engagement in den unterschiedlichsten Bereichen seiner Tätigkeiten, darunter auch seine politischen Handlungen, macht er durch ständiges Reisen und Schreiben bemerkbar. Somit kann er seinen Einfluss stets ausüben. Er ist aber nicht immer erfolgreich. Sein zwiespältiges Leben erlaubt es ihm weder, sich ganz dem Kloster noch ganz der Politik zu widmen. Das Verständnis von Bernhards Vorstellungen, die bezüglich ihrer moralpolitischen Aspekte besonders in seinen Briefen und einigen Traktaten erkannt werden können, wird vor dem vielfältigen Hintergrund von Bernhards außerklösterlichem Handeln einfacher. Und die Rolle der Tugenden in den politischen Ideen des Zisterzienserabts wird somit klarer.

2. Politische Ideen bei Bernhard von Clairvaux:

Bernhard von Clairvaux war in vielerlei Hinsicht mit den politischen Ereignissen seiner Zeit beschäftigt. Seine Biografie selbst bezeugt, dass der Aufstieg im Ansehen des Abts im Zusammenhang mit seinen kirchenpolitischen Tätigkeiten innerhalb des westlichen Christentums steht. Bernhard handelt aber nicht ungeachtet einer soliden, jedoch nicht immer deutlichen[77] theoretischen Einstellung zu den politischen Problemen seiner Zeit. Seine

[77] Die vielen sehr unterschiedlichen Interpretationen der Positionen des Abts bei den verschiedenen politischen Angelegenheiten zeugen davon. Dazu vgl. „There now exists a rather bewildering garden of Bernardine studies

Vorlieben präsentiert der Abt nicht nur durch seine Handlungen, sondern auch in seinen vielen Werken, auch wenn es nicht sein Anliegen ist, politische Schriften zu schaffen. Deshalb wird zunächst ein Überblick über seine politischen Ideen präsentiert, in die sich dann seine Tugendvorstellungen eingliedern, damit die Analyse der Rolle dieser Tugenden verständlicher wird. Die moderne Forschung hat sich hinsichtlich der politischen Anschauungen des Zisterzienserabts in verschiedene, kaum noch überschaubare Richtungen entwickelt. Im Folgenden werden drei dieser Tendenzen möglichst bündig diskutiert. Zuerst werden die traditionellen Untersuchungen zu Bernhards kirchenpolitischer Haltung gesichtet. Dann werden die Untersuchungen vorgestellt, die sich in erster Linie mit der Schrift an die Tempelritter beschäftigen und dabei Fragen über Bernhards Position zu weltlichen Angelegenheiten wie Kriegsführung und ritterlichen Tugenden aufgreifen. Schließlich wird noch ein Aufsatz über die allgemeine Einstellung des Abts zur Politik analysiert.

a) Bernhards kirchenpolitische Haltung:

Die ausgewählten Studien bieten einen guten Überblick über die älteren und neueren Tendenzen in der Bernhardforschung. Besonders die Abhandlung von Elizabeth Kennan ist hier zu erwähnen, die eine Bilanz der Bernhardforschung bezüglich der kirchenpolitischen Haltung des Abts zieht.[78] Schon in dieser Schrift aus den 1960er Jahren kritisiert Kennan die Lage der Forschung, welche Bernhards politische Anschauungen nach bestimmten äußeren Kriterien zu deuten versuchte.[79] Dieselbe Kritik aber lässt sich noch in den neuesten Untersuchungen zum Thema finden, wie die Behauptung von José Antônio de Souza, dass trotz des großen Einflusses der politischen Ideale des Abts von Clairvaux in den folgenden Jahrhunderten seine politischen Ansichten noch einer gründlicheren Erforschung bedürfen.[80]

Unter der älteren Historiografie existieren besonders zwei gegenteilige Interpretationen der Position des Abts von Clairvaux bezüglich der politischen Ideen seiner Zeit. Es bieten sich

---

from which a student can pluck an interpretation of his papal theory as Gregorian, anti-Gregorian, hierarchical, egalitarian, proto-Protestant, or any one of a variety of other hues.“ KENNAN, Elizabeth (1967). *The 'De Consideratione' of St. Bernard of Clairvaux and the Papacy in the Mid-Twelfth Century: A Review of Scholarship*, S. 73; auch bei GRAY, J. W. (1974). *The Problem of Papal Power in the Ecclesiology of St. Bernard*, S. 1.

[78] KENNAN (1967). *The 'De Consideratione' of St. Bernard of Clairvaux and the Papacy in the Mid-Twelfth Century*, S. 76-94.

[79] KENNAN. Ebda., S. 73 u. 76-94.

[80] „É assaz sabida a influencia relevante do pensamento de São Bernardo de Claraval nos autores dos séculos posteriores à sua época1, especialmente, nos campos da Teologia, da Mariologia, da Mística e da Sermonaría. [...] Apesar disso, não é comum depararmo-nos com estudos voltados para o seu pensamento ético-político nem tampouco sobre a utilização do mesmo na posteridade.“ DE SOUZA, José Antônio de C. R. (2004). *O poder papal no livro III do tratado Sobre a Consideração de Bernardo de Claraval*, S. 602.

einige Untersuchungen, die Bernhard vorwiegend als ‚Gregorianer' sehen, andere dagegen, die ihn als ‚Anti-Gregorianer' einstufen. Erstaunlicherweise beruhen die meisten Studien beider Richtungen auf denselben Quellen, kommen aber zu gegenteiligen Ergebnissen.

i) Bernhard als „Gregorianer":

Augustin Fliche war einer der Ersten, der die Auffassung verbreitete, Bernhard sei in erster Linie ein politischer Gregorianer.[81] Für ihn waren Bernhards Bestrebungen in Richtung einer Reform im Klerus eine späte Resonanz der Reformvorhaben Gregors VII. Wie der Papst des Investiturstreits wollte Bernhard einen „heiligeren" Klerus, eine durch Moral und Sitten verbesserte Kirche – was beispielsweise den ständigen moralischen Forderungen an die Mönche entnommen werden kann. Um seine Behauptungen zu untermauern, benutzte Fliche neben Briefen und kleineren Traktaten des Abts vor allem das *De consideratione ad Eugenium papam* und suchte in diesen Werken nach Indizien von Bernhards „Gregorianismus". Fliche behauptete anhand seiner Forschungsergebnisse, Bernhard habe das Papsttum als Inhaber der *plenitudo potestatis* gesehen.[82] Wie Kennan aber zutreffend bemerkt, „where Bernard and Gregory differed, Fliche argues that the abbot was merely translating the spirit of Gregorianism into the circumstances of the mid-twelfth century."[83]

Später übernahm Walter Ullmann im wesentlichen die Ansichten von Fliche, dass Bernhard die päpstliche *plenitudo potestatis* verbreitete. Er ging aber noch weiter und meinte, dass der Abt nicht nur als Gregorianer gesehen werden sollte, sondern als „… one of [the] greatest and profoundest exponents"[84] der hierokratischen politischen Idee. Der Unterschied zu Fliche liegt darin, dass für Walter Ullmann dieses politische Motto keine Erfindung der gregorianischen Reform, sondern eine andauernde Idee im westlichen Christentum war.[85] Weiter verbreitete Ullmann im Gegensatz zu Fliche die Idee, dass sich die *plenitudo potestatis*

---

[81] KENNAN (1967). *The 'De Consideratione' of St. Bernard of Clairvaux and the Papacy in the Mid-Twelfth Century*, S. 76.
[82] KENNAN. Ebda., S. 77-80.
[83] KENNAN. Ebda., S. 80.
[84] ULLMANN (2012b (1955)). *The growth of papal government in the Middle Ages*, S. 426.
[85] KENNAN (1967). *The 'De Consideratione' of St. Bernard of Clairvaux and the Papacy in the Mid-Twelfth Century*, S. 81.

des Papstes nicht nur auf die kirchliche Macht beschränkte.[86] Somit glaubt Bernhard nach Ullmann, der Papst sei nicht nur Herrscher über die Kirche, sondern über die ganze Welt.[87]

Laut Kennan fand Marcel Pacaut viele Widersprüche in *De consideratione*, die von Ullmann und Fliche übersehen oder verschwiegen wurden.[88] Die größten Probleme bestanden aus den Interpretationen des Zusammenhangs zwischen geistlichen und weltlichen Mächten in Bernhards Denken, denn obwohl der Abt in dieser Schrift doch über die *plenitudo potestatis* der Päpste spricht, schreibt er den Herzögen von Lothringen, dass sie die Macht über die ihnen zugefallenen Länder haben und die Machtausübung der Herzöge dem biblischen Text entspreche: „*quae sunt Caesaris Caesari reddere...*“.[89] Daher zweifelt Pacaut an der Richtigkeit der Bezeichnung des Abts als „Gregorianer“, denn seiner Meinung nach würde kein Gregorianer – und erst recht kein Hierokrat – eine solche Äußerung machen. Sie bedeutet schließlich, dass der Papst im Endeffekt keine höhere Macht über die Herzöge von Lothringen ausübt.[90]

ii) Bernhard als „Anti-Gregorianer“:

In Gegenrichtung zu diesen Untersuchungen präsentiert Elizabeth Kennan eine Reihe von Arbeiten, die Bernhard von Clairvaux als Anti-Gregorianer analysieren. Als Erstes zitiert sie die Arbeit von Elphège Vacandard, der in Bernhards Gedanken zur Politik eine dualistische Haltung erkennt. Ihm zufolge vertritt der Abt von Clairvaux die Auffassung, dass es zwei unterschiedliche und unabhängige Mächte gibt und dass jede dieser Mächte in ihrem jeweiligen Handlungsbereich souverän ist.[91] Vacandard ist auch der Meinung, dass Bernhards Haltung zu einer Suprematie des Papstes sich ausschließlich auf die geistliche Ebene richtet, während er gegenüber den weltlichen Mächten eher die Zusammenarbeit beider Gewalten befürwortet.[92]

---

[86] ULLMANN (2012b (1955)). *The growth of papal government in the Middle Ages*, S. 413-446; KENNAN (1967). *The 'De Consideratione' of St. Bernard of Clairvaux and the Papacy in the Mid-Twelfth Century*, S. 82.
[87] ULLMANN (2012b (1955)). *The growth of papal government in the Middle Ages*, S. 428-429; KENNAN (1967). *The 'De Consideratione' of St. Bernard of Clairvaux and the Papacy in the Mid-Twelfth Century*, S. 82.
[88] KENNAN. Ebda., S. 83-84.
[89] BERNHARD (1957b-1977). Epistolae, Ep. 120, S. 300.
[90] KENNAN (1967). *The 'De Consideratione' of St. Bernard of Clairvaux and the Papacy in the Mid-Twelfth Century*, S. 84.
[91] „… chacun des deux pouvoirs forme, dans sa sphère, un pouvoir suprême et indépendant.“ VACANDARD, Elphège (1920). *Vie de Saint Bernard: Abbé de Clairvaux*, II, S. 490-491.
[92] „Sans doute, tout le monde, selon la doctrine de l'abbé de Clairvaux, relève du souverain Pontife, les princes non moins que les sujets. Mais cette subordination résulte de leur baptême et de leur conscience, non de leurs fonctions; et, loin d'abaisser l'autorité royale, une telle suprématie, essentiellement surnaturelle, en accroît au

In diese Richtung hat auch Edouard Jordan *De consideratione* analysiert und mit Dantes *De monarchia* verglichen.[93] Jordan findet in der Schrift des Zisterziensers ebenfalls Indizien einer anti-gregorianischen Haltung. Er identifiziert in einigen Textpassagen eine Einschränkung der päpstlichen Macht im weltlichen Bereich[94] und behauptet, dass diese Position des Abts mit den Ansichten anderer kirchenpolitischer Denker seiner Zeit übereinstimmt.[95] Der Zisterzienser erkennt nur in Hinsicht moralischer Fragen eine Übermacht des Papstes; seine gregorianischen Gedanken und Erwartungen richten sich vor allem an einer moralisch und sittlich reformierten Gesellschaft aus. Die weltlichen Machtsymbole des Kirchenoberhaupts betrachtete der Abt als durchaus legitim, aber er verachtete die Behauptung, daraus stamme die weltliche Macht der Päpste.[96] Über die Frage der Machtverhältnisse behauptet Jordan, dass Bernhard eine ausgeprägte dualistische Ansicht über die Machtprobleme seiner Zeit vertrat.[97] In der kirchlichen Welt beherrscht der Papst durch seine *plenitudo potestatis* alles; hinsichtlich weltlicher Dinge aber teilt oder verteilt er die Macht mit den bzw. an die Herrscher und Fürsten.[98]

Auch Hayden White kritisierte Anfang der 1960er Jahre die Forschung, die Bernhard als grundsätzlichen Gregorianer sah. Für White verfehlten die meisten Untersuchungen eine

---

contraire le prestige. Du reste, l'idéal politique de Bernard consiste dans l'union des deux pouvoirs, impliquant la réciprocité et un échange perpétuel de bons offices. En cela ses écrits reflètent la pensée générale du douzième siècle.“ VACANDARD. Ebda., II, S. 491.

[93] KENNAN (1967). *The 'De Consideratione' of St. Bernard of Clairvaux and the Papacy in the Mid-Twelfth Century*, S. 86-87.

[94] KENNAN. Ebda., S. 87.

[95] „Au fond saint Bernard, encore qu'il n'ait pas eu l'occasion de s'en expliquer longuement, n'est pas exempt sans doute du mépris que beaucoup de penseurs religieux du Moyen Age professent pour le pouvoir civil, exécuteur des besognes inférieures et cruelles, qui porte le glaive matériel et a les mains souillées de sang, qui vient de Dieu, en un sens, mais en un autre sens vient du péché, car à l'origine de presque tous les gouvernements humains on trouve l'ambition et la violence, et les gouvernements mêmes seraient inutiles, et n'existeraient pas, dans l'état d'innocence et sans la faute du premier homme.“ JORDAN, Edouard (1921-1922). Dante et Saint Bernard. In: *Bulletin du jubilé*. Hg. v. Comite Français Catholique pour la Célébration du Sixième Centenaire de la Mort de Dante Alighieri, IV. Paris: L'Art Catholique, 267–330, hier S. 293.

[96] JORDAN. Ebda., S. 299; KENNAN (1967). *The 'De Consideratione' of St. Bernard of Clairvaux and the Papacy in the Mid-Twelfth Century*, S. 87-89.

[97] „L'un et l'autre glaive, le spirituel et le temporel, sont donc à l'Église; mais celui-ci doit être tiré pour l'Eglise, et celui-là pour et par l'Église; ce dernier par la main du prêtre, l'autre par la main du chevalier, mais sur un signe du prêtre, *ad nutum sacerdoits*, et par l'ordre de l'empereur, *jussum imperatoris*...“ JORDAN (1921-1922). Dante et Saint Bernard, S. 312; KENNAN (1967). *The 'De Consideratione' of St. Bernard of Clairvaux and the Papacy in the Mid-Twelfth Century*, S. 89.

[98] „...saint Bernard l'a envisagé dans un cas particulier: celui où le pouvoir spirituel a besoin de secours. Ce n'est pas un droit de domaine éminent sur le temporel qu'il veut établir à son profit; ce n'est même pas un droit à l'obéissance pour elle-même et en toutes choses; — moins encore, toute l'œuvre de Bernard le prouve — un moyen de satisfaire des appétits de domination politique. C'est à peine et tout au plus un droit de réquisition; et la pensée de saint Bernard est peut-être simplement celle-ci: l'Eglise, menacée dans son œuvre spirituelle, peut accepter que l'État mette en mouvement pour son service une puissance qui lui appartient à elle-même, en un sens, puisqu'on en use pour elle, mais dont elle n'a pas le droit d'user directement.“ JORDAN (1921-1922). Dante et Saint Bernard, S. 313–314.

korrekte Analyse von Bernhards politischem Kontext, der hinsichtlich der gregorianischen Reform durch etliche Umbrüche gekennzeichnet war.[99] Um das Problem zu umgehen, folgt er den Ergebnissen einer Untersuchung von Hans-Walter Klewitz über die Parteilichkeit in der Kurie und im römischen Adel in dieser Zeit.[100] Klewitz postuliert eine politische Teilung der römischen Kurie in die Befürwortern eines päpstlichen Staates einerseits[101] und die Verteidiger einer rein geistlichen Reform und Gegner der Aufrichtung eines Staatsapparates andererseits.[102] White glaubt, die Fragen über Bernhards Position durch seine Zuordnung zur Partei der geistlichen Reform beantworten zu können.[103] Seine Ergebnisse aber wurden von Kennan stark kritisiert, da sie nicht hinreichend durch die Schriften des Abts begründet wurden.[104] John Sommerfeldt erkennt dagegen den Wert von Whites Untersuchung und folgt ihr in seiner Studie über das „Bernhardinische" Denken hinsichtlich der Frage nach seinem Gregorianismus. Das Interessante an dieser Studie von Sommerfeldt ist die Betonung der Rolle der Tugenden in Bernhards Idealen, besonders in Bezug auf seine Argumente für die Anerkennung Innozenz' II. während des Schismas. Sommerfeldt behauptet, der Abt habe seine moralischen Idealvorstellungen über die Ansprüche von Richtigkeit und Rechtmäßigkeit

[99] „That period in the history of the Papacy which extends from the Concordat of Worms (1122) to the election of Pope Hadrian IV (1154) was an era in which St. Bernard of Clairvaux generally dominated papal policy. That it is distinguished from the Gregorian period which preceded it and the era of papal monarchialism which followed it would seem to indicate that it constituted an interruption of or a deviation from the line of development inaugurated by the Gregorian Reform. In fact, many of the characteristic institutional and ideological innovations of the Gregorian movement were allowed to atrophy during the Bernardine epoch; they were taken up again and developed fully only after Bernard's death by such popes as Alexander III, Gregory VIII, and Innocent II. However, scholars of the period have generally tended to deny that this break in the Gregorian development was a result of Bernard's influence." WHITE, Hayden V. (1960). *The Gregorian Ideal and Saint Bernard of Clairvaux*, S. 321–322.

[100] KLEWITZ, Hans-Walter (1939). *Das Ende des Reformpastums.*

[101] „Legalism, monarchy, bureaucracy, indeed, absolutism, are the hallmarks which White identifies in the Gregorian papacy. The pope was head of a vast world monarchy and was subject to no constitutional check. To make this authority a reality, the Gregorian popes had constructed a bureaucratic chain of command, through the use of legates and grants of exemptions, culminating in the College of Cardinals which aided the pope in his vast job of administration and which, in fact, shared real power with him, at least from the reign of Paschal II." KENNAN (1967). *The 'De Consideratione' of St. Bernard of Clairvaux and the Papacy in the Mid-Twelfth Century*, S. 91.

[102] „Both Haimeric and the new cardinals tended to favour fresh reform, based on the experiments of the burgeoning ascetic communities of France and Italy. In this, they were opposed by the old high Gregorians who simply wished to hold on to the powers and precedence so hardly won." KENNAN. Ebda., S. 90–91.

[103] KENNAN. Ebda., S. 92-94.

[104] „Hayden White, on the other hand, was so preoccupied with the definition of Gregorianism and anti-Gregorianism in the early twelfth century, that he had time for only a cursory discussion of Bernard, with the result that he has left many unsolved problems in his interpretation of the De consideratione." KENNAN. Ebda., S. 107 .

gestellt. Bernhard meine, die Tugenden des Papstes müssen der tatsächliche Entscheidungsgrund sein.[105]

Elizabeth Kennan glaubt, dass viele Probleme bei der Interpretation der Schriften Bernhards von Clairvaux aus der Terminologie und der Rhetorik des Abts und weniger aus seinen Ideen selbst stammen.[106] Durch Analyse dieser Elemente glaubt sie, etliche Probleme der Bestimmung und Analyse der politischen Ideen des Abts beheben zu können. Dazu erkennt sie ebenfalls den Wert der Kontextanalyse an und hebt die Bedeutung des historischen Kontexts hervor.[107] Obwohl sie schließlich zugibt, dass ihre Untersuchung keine endgültige Antwort zum Thema der politischen Ideale Bernhards liefern kann, glaubt sie doch, dass ihre Erkenntnisse einen Fortschritt darstellen.[108]

Zuerst demonstriert sie, dass die *plenitudo potestatis* weder eine Besonderheit des Bernhardinischen Schrifttums noch des 12. Jahrhunderts ist.[109] Folglich zeigt sie anhand des *De consideratione* und der Briefe, wie Bernhard diesen Begriff immer in Bezug auf die Kirche angewendet hat. Bernhard behauptet, dass der Papst zwar eine geografisch unbegrenzte Zuständigkeit besitzt, die sich jedoch ausschließlich auf kirchliche Fragen bezieht. Somit kritisiert Kennan besonders Ullmanns Sicht.[110] Ihre Argumente untermauert sie mit dem Hinweis, dass Bernhard in seinen Texten eine Quelle der weltlichen Macht

---

[105] Vgl. SOMMERFELDT, John R. (1973). Chrismatic and Gregorian Leadership in the Thought of Bernhard of Clairvaux. In: *Bernard of Clairvaux.* Hg. v. Basil PENNINGTON. Washington: Cistercian Publications (Cistercian studies series, 23), 73–90.

[106] KENNAN (1967). *The 'De Consideratione' of St. Bernard of Clairvaux and the Papacy in the Mid-Twelfth Century*, S. 94.

[107] KENNAN. Ebda., S. 94-95.

[108] „This, at least, will narrow the field of interpretation somewhat, and hopefully eliminate some of the blatant contradictions which now throw all Bernadine scholarship on this point into question.“ KENNAN. Ebda., S. 95.

[109] „First of all, it is interesting to note that in 1150 the term was still used in a very general sense. [...] More frequently, however, it was a term of commission used in charters delegating responsibility to ambassadors, legates, *et aliis.* [...] In the ninth century, it was coupled with the *plenitudo potestatis* in a passage of pseudo-Isidore which contrasted the relative positions of the pope and the individual bishops. The latter had only a 'part of the jurisdiction' (*pars sollicitudinis*) while the Pope had 'total jurisdiction' (*plenitudo potestatis*), or authority over the entire body in both the geographical and hierarchical senses. In addition to this canonical descent, the term had a further history in feudal usage which may be applicable here. An allod was said to be held *plena potestate*.“ KENNAN. Ebda., S. 95–96.

[110] „It is partly on the strength of this passage that Ullmann was led to believe that Bernard's pope had 'full jurisdiction' over the temporal governments of the world. [...] However, it is worth noting that the passage is contrasting the powers of Peter with those of the other disciples, and not with those of Caesar, or even Pilate. Each of the other disciples had ' one ship' — one diocese -— but Peter had the whole world. Or, in the parallel image of the next sentence, he had the greatest ship, the universal Church, spread throughout the whole world. This, then, seems to be the sense in which Bernard means 'world jurisdiction': jurisdiction unlimited geographically, but not functionally, for this passage presupposes that all the men described have a spiritual function only. The *plenitudo potestatis*, then, indicates monarchical rule over the ecclesiastical hierarchy and, probably, final jurisdiction over all legal disputes involving 'spiritual' questions. But it does not, in itself, say anything about the ordering of relations between Church and State.“ KENNAN. Ebda., S. 97.

anerkennt, die unterschiedlich zur kirchlichen Macht sein muss.[111] In Hinsicht auf das Problem des kirchlichen Eigentums zeigt Kennan, dass Bernhard sich nicht gegen den Gebrauch, sondern gegen den Missbrauch äußert.[112] Schließlich widmet sich Kennan der Untersuchung der Zwei-Schwerter-Lehre in Bernhards Schriften. Der zentrale Gedanke für Bernhard hinsichtlich dieser Theorie setzt keine Subordination der weltlichen Mächte unter die päpstliche Gewalt voraus und zeigt, obgleich auf etwas verwirrende Weise, dass Bernhard eher eine dualistische Position einnimmt.[113] Folglich ist der Abt weder Hierokrat noch Gregorianer. Er befürwortet in erster Linie eine Abgrenzung der Machtsphären und die Achtung der Zuständigkeit beider Bereiche hinsichtlich ihrer höchsten Gewalt.

iii) Neue Perspektiven und die Grenzen der sich wiederholenden Fragen:

J. W. Gray hat 1974 einige von Kennans Herausforderungen bezüglich der Untersuchung von Bernhards politischen Ansichten weiterbearbeitet.[114] Die Assoziation des Gregorianismus mit der Auseinandersetzung zwischen den beiden Mächten findet Gray für die Zeit Bernhards übertrieben und fehlerhaft.[115] Er stützt seine Ansicht mit der Behauptung, das Machtgleichgewicht von Bischöfen und Papst sei mit der gregorianischen Reform am stärksten umgestaltet worden.[116] Trotz der Siege der ‚pro-päpstlichen' Partei gab es weiterhin eine latente Spannung zwischen dieser und der ‚pro-bischöflichen' Partei.[117] Bernhard tritt in dieses Szenario hinein; deshalb entspringen seine Äußerungen diesem Kontext, denn die Schriften des Abts sind in der Regel Reaktionen auf Probleme seiner Zeit. Somit erklärt auch Gray, wieso die Äußerungen des Abts von Clairvaux teilweise so unterschiedlich sind, dass

---

[111] „St. Bernard recognizes an independent origin for the secular powers. The kings are given domination over their peoples and the disciples are not. Clearly, then, the source of the royal prerogatives cannot be in the gift of one of the disciples, namely Peter. What is more, a sphere of activity is described over which the popes do not have original jurisdiction: property claims and exchanges." KENNAN. Ebda., S. 99.
[112] KENNAN. Ebda., S. 100-101.
[113] KENNAN. Ebda., S. 101-105.
[114] GRAY (1974). *The Problem of Papal Power in the Ecclesiology of St. Bernard*.
[115] GRAY. Ebda., S. 2.
[116] GRAY. Ebda., S. 3-4.
[117] „The significance of the Gregorian programme lay in the fact that it restated the papal view of these texts with unprecedented rigour, but (as Dr Ullmann has noted) the earlier canonical collections had to be purged of 'episcopal bias' before they could be used to support it, and the Worms sentence was a sharp reminder of the existence of an alternative tradition. Though the bishops' opposition to Gregory's policies can be said to have been 'unconstructive' in the sense that it simply contradicted them, and though it was no doubt partly motivated by self-interest and temporary subservience to royal power, it derived great strength and staying-power from its roots in this tradition. Moreover, far from being resolved by compromise, this ecclesiastical side of the argument was complicated and exacerbated during Bernard's lifetime…" GRAY. Ebda., S. 4.

sie sogar gegenteilige Interpretationen ermöglichen.[118] So spreche sich Bernhard generell aus für den Erhalt der Hierarchien der Kirche und für die traditionelle Unabhängigkeit oder die eher örtliche *plenitudo potestatis* der Bischöfe, was ihn mit der gegen-gregorianischen Richtung zusammenbringt.[119] Er gehe noch weiter und bestreite die päpstliche Herkunft der Macht der Äbte.[120] Gray sieht darin eine Praxis, die eher den persönlichen Interessen des Abts als bestimmten politischen Programmen entstammt.[121] So kommt Gray zu dem Schluss, dass Bernhard sehr pragmatisch mit seinen politischen Gedanken umgeht und dass für ihn moralische und theologische Appelle weit wichtiger sind als interne politische Kohärenz. Aus diesem Grund bemüht sich Bernhard selbst nicht, die Widersprüche seiner Äußerungen aufzulösen.[122]

Gillian Evans veröffentlichte zwei Studien über Bernhard (1983 und 2000), in denen sie auch das politische Denken des Abts analysiert. In *The mind of St. Bernard of Clairvaux*[123] untersuchte sie die Vorstellungen von Herrschaft und Dienst in *De consideratione* und präsentierte das Werk als spirituellen und praktischen Ratgeber für den Papst.[124] Dadurch lässt sich eine Untrennbarkeit von politischen und geistlichen Aspekten der päpstlichen Aufgaben in Bernhard Anschauungen erkennen. Die Herrschaft des Papstes ist in beiderlei Sinn zu verstehen. Vor diesem Hintergrund stellt Evans Bernhards Ziel heraus, eine gute Regierung der Kirche durch Eugen III. zu fördern.[125] Für den Abt von Clairvaux bedeutet dies ein Streben nach der richtigen Ordnung, nach Frieden und Eintracht im Christentum.[126] Der Papst erscheint in diesem Zusammenhang in einer führenden Position, denn er hat die größte

---

[118] „[...] in approaching the vast range of Bernard's comment on the subject of church government we must bear in mind that its reliability as a guide to his considered views may vary according to circumstance…“ GRAY. Ebda., S. 5.

[119] „[...] comments on the structure of church government in the world. Here Bernard certainly stresses the importance of *discretio*, or the preservation of a proper relationship between the various parts of the hierarchical structure, as the basis of order and unity in the Church, reminding his congregation that 'when no-one is content with the office assigned to him, but all attend to everything indiscriminately, there will be no unity, but rather confusion' – but it is a remarkable fact that his description and discussion of the relationship between the parts includes no reference to papal power. For Bernard the preacher it is abbots and bishops who, as rulers of the regular and secular Church respectively (*christiani ... utriusque ordinis principes*), 'strongly control it by just laws' lest it collapse into ruin, and it is of bishops that he speaks when he says (here quoting a much-used text from Matthew's Gospel) that their divinely ordained authority is in no way dependent on their individual qualities; conversely, the only reference to the Petrine 'power of the keys' which we find in these sermons occurs in a purely moral and spiritual context, in which Peter is seen as a guide to Christ and the true Christian life.“ GRAY. Ebda., S. 6–7.

[120] GRAY. Ebda., S. 7.

[121] GRAY. Ebda., S. 10.

[122] GRAY. Ebda., S. 15-16.

[123] EVANS (1983a). *The mind of St. Bernard of Clairvaux*.

[124] EVANS. Ebda., S. 204.

[125] EVANS. Ebda., S. 202.

[126] EVANS. Ebda., S. 210.

auctoritas, um diese Ideale zu verwirklichen. Mit seinem Werk wirbt Bernhard um die Unterstützung des römischen Bischofs. Der Papst soll als Herrscher aber den Christen eher dienen statt bedient zu werden. Dafür muss er vor allem demütig sein, auch wenn er die *plenitudo potestatis* besitzt.[127] Evans führt somit als Erste eindeutig die Rolle von Tugenden im Verwirklichen und Erhalt von Bernhards politischen Idealen ein. Sie zeigt, wie Bernhards Forderungen an den Papst anhand seiner Vorstellung von *humilitas* verstanden werden können und weist auf die Zusammenhänge mit der *regula pastoralis* Gregors des Großen hin[128], der bekanntlich die *humilitas* als eine der Haupttugenden eines Christen betrachtete.[129] Neben der Demut präsentiert Evans in dieser Studie aber die Mäßigung als Tugend des Herrschers und schließt, Bernhard fordere vom Papst mit der *consideratio* in der Suche nach seinen Idealen eine aktivere, aber demütigere Haltung als die *contemplatio*.[130] In ihrem zweiten Werk über den Abt von Clairvaux erweitert Evans diese Sicht. Sie untermauert ihre früheren Ergebnisse mit weiteren Quellen und fügt ihrer Analyse neue Elemente hinzu, die dem Zisterzienser wichtig waren. Die Grundregeln von Bernhards politischem Denken entstammen seinen theologischen Vorstellungen und richten sich auch nach ihnen.[131] Evans stellt weiter heraus, dass Bernhards politische Anschauungen auch eine eschatologische Dimension besitzen und daher nicht von seinen theologischen Ansichten getrennt werden können.[132] Schließlich kehrt Evans zur Diskussion früherer Forschung zurück und behauptet, dass Bernhard die Machtüberlegenheit des Papstes befürwortet. Dennoch zeigt sie an anderen Stellen, wie der Abt die Ausübung von Herrschaft weltlicher Art durch Kirchenmänner und besonders den Papst verachtet.[133]

Die Frage, ob Bernhard ein Gregorianer war oder nicht, scheint mit der Diskussion ab den 1960er Jahren erschöpft zu sein. Das Problem von Bernhards Parteinahme im politischen Szenario seiner Zeit anhand von teilweise anachronistischen Kategorien stößt an ihre Grenzen; somit bleiben die Ergebnisse der Untersuchungen unzureichend. Das belegen nicht zuletzt Studien aus dem ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts, die sich weiterhin mit dem Problem von Bernhards kirchenpolitischer Haltung und seinen hierokratischen Vorstellungen

---

[127] EVANS. Ebda., S. 205.
[128] EVANS. Ebda., S. 201 u. 209.
[129] Vgl. dazu BEJCZY (2011). *The cardinal virtues in the Middle Ages*, S. 31ff. u. 70.
[130] EVANS (1983a). *The mind of St. Bernard of Clairvaux*, S. 211.
[131] EVANS (2000b). *Bernard of Clairvaux*, S. 154.
[132] EVANS. Ebda., S. 153.
[133] EVANS. Ebda., S. 154, 162 u. 146

beschäftigen.[134] Keine dieser Untersuchungen konnte – mit Ausnahme von Evans' Blick auf die Tugenden in *De consideratione* – neuere bzw. andersartige Kenntnisse im Vergleich zu den hier vorgestellten präsentieren. Die Frage, ob Bernhard Gregorianer oder Anti-Gregorianer war, ist offensichtlich falsch gestellt, da es Bernhard selbst weniger um eine Parteinahme im „Investiturstreit" und seinen Folgen als um (gleichbleibende) politische Ideale geht. Wenn dies zur Kenntnis genommen wird, wird der Aspekt der politischen Tugenden umso wichtiger, denn diese führen zu den Denkkategorien, nach denen der Abt das Politische betrachtet. Trotzdem sind die angesprochenen Studien für die vorliegende Untersuchung wichtig, da viele Ergebnisse auf Bernhards Betonung moralischer Aspekte in der Politik hindeuten. Diese verweisen, wenn auch nur indirekt, auf die Rolle von Tugenden im politischen Denken des Abts, wie zuletzt Evans angedeutet hat.

b) Das ideale Rittertum als Annäherungsperspektive zu den politischen Idealen:

In ihrer Biografie Bernhards aus dem Jahr 2000 präsentierte Evans eine weitere Annäherungsmöglichkeit an das Problem der politischen Ansichten des Zisterzienserabts, nämlich die Untersuchung von Bernhards Haltung zu Fragen des idealen Rittertums. Evans will vor allem das idealisierte Bild des christlichen Ritters nach den Anschauungen des Abts herausstellen; doch sind die indirekten Folgen für die Kenntnis seiner politischen Ansichten unübersehbar. Denn Bernhards Vorstellungen des idealen Ritters können in gewisser Weise auch auf den idealen Fürsten übertragen und dadurch politisch gedeutet werden. So hat Evans herausgestellt, dass der Krieg legitimiert werden kann, wenn er zur Verteidigung des christlichen Glaubens geführt wird. Die christlichen Ritter sollen die Feinde des Glaubens, die Häretiker und Ungläubigen, bekämpfen und somit das Christentum retten.[135] Er ist „Christ's instrument for God, Christ's avenger, defender of the faith and the faithful."[136] Die idealisierten Ritter folgen aber auch einer strengen Ethik. Sie sollen untereinander Frieden halten und demütig sein, vor dem Feind aber sollen sie die tapfersten im Kampf sein. Sie sollen gerecht sein und nichts auf weltliche Würden geben, sondern alle Menschen unabhängig von deren sozialen oder politischen Stand gleich behandeln. Sie sollen schließlich

---

[134] DE SOUZA (2004). *O poder papal no livro III do tratado Sobre a Consideração de Bernardo de Claraval*; ZIMMERMANN FERNANDES (2007). *O ideal de papa proposto por Bernardo de Claraval no tratado Sobre a consideração (século XII)*.
[135] EVANS (2000b). *Bernard of Clairvaux*, S. 167-168.
[136] EVANS. Ebda., S. 169.

„sanfter als die Lämmer und wilder als die Löwen“ sein. [137] Besonders anhand von Bernhards Briefen lässt sich erkennen, dass diese Forderungen an die Ritter auch die Fürsten und ihr politisch-kriegerisches Tun betreffen.

Weitere Untersuchungen zum Traktat über die Tempelritter sind zu ähnlichen Ergebnissen gekommen. Sie stimmen bezüglich des Bildes des idealen Ritters, das Bernhard in seinem Werk überliefert, überein. So hat Malcolm Barber den ersten Teil von *De laude novae militiae* in seinem Buch über den Tempelorden als Panegyrikus bezeichnet, der die Ritterorden idealistisch darstellt und das Selbstbild des Ordens erheblich geprägt hat.[138] Auf dieses idealisierte Bild führt Barber dann den großen Erfolg des Ordens in den folgenden Jahren zurück und stellt ihn dem früheren Misserfolg der Ritterschaft während ihrer Entstehungsjahre gegenüber, während derer ein solches Idealbild fehlte. Auch Barber sieht in der Tugenddarstellung des Zisterzienserabts ein besonderes Merkmal des neu entworfenen Rittertums, das gleichzeitig die Erwartungen an das mönchische sowie an das ritterliche Leben in sich mischt.[139] Schließlich zeigt der Historiker, wie das regulierte Leben der Ritter im Nahen Osten sich an dem Reformmönchtum der Zisterzienser orientierte und viele derer moralischen Lehren selbst befolgte. Dasselbe Bild zeichnet in gewisser Weise Jürgen Sarnowsky in seiner einführenden Studie zu den Templern.[140]

In Verbindung mit den Untersuchungen zum Tempelorden sind auch einige Studien über Bernhards Haltung zum Krieg und zur Kriegsführung veröffentlicht, die wie im Fall der Templer indirekt auf die allgemeineren Vorstellungen des Abts hinsichtlich der Politik hindeuten: Im Mittelalter gilt Krieg eindeutig als politisches Mittel. Bernhards Äußerungen zum Problem der Kriegsführung richten sich vor allem an weltliche Fürsten und können folglich politisch interpretiert werden. Dieses Thema behandelte Jean Leclercq in einem Aufsatz über Bernhards Haltung zum Krieg. Leclercq analysiert das Problem zunächst aus dem spirituellen und doktrinären Gesichtspunkt des Zisterzienserabts. Bernhard war in erster Linie ein Pazifist, behauptet Leclercq, der durch seine Handlungen – die Verbreitung der zisterziensischen Reform und Ideale – Inseln von Frieden in einer kriegerischen Welt geschaffen hat. Der Kampf sollte, laut Bernhard, nicht im Äußeren, sondern im Inneren der

---

[137] BERNHARD VON CLAIRVAUX (1990-1999). *Sämtliche Werke: Lateinisch/deutsch*, Bd. I, S. 285; *et agnis mitiores, et leonibus ferociores* BERNHARD (1957d-1977). Liber ad milites templi, S. 221.
[138] BARBER, Malcolm (1995). *The new knighthood: A history of the Order of the Temple*, S. 44ff.
[139] BARBER. Ebda., S. 47ff.
[140] SARNOWSKY, Jürgen (2009). *Die Templer*.

Menschen geführt werden. Er sollte ein Kampf gegen die Macht des Bösen sein.[141] Leclercq behandelt dann die Frage, warum sich Bernhard überhaupt über Kriege geäußert hat. Er zeigt, dass die Kriegsführung ein moralisches Problem aufwirft, zu dem der Abt Stellung nimmt.[142] Wieder handelt es sich um moralische Fragen, die in Verbindung mit politischen Ereignissen gebracht werden. Durch die Kenntnis von Bernhards Anschauungen bezüglich dieser Fragen werden indirekt seine Ansichten über Politik und die Rolle der Tugenden ersichtlich. Bezüglich des Problems des Kriegs gilt dem Zisterzienser die Wahrung des Friedens innerhalb des Christentums als höchstes Ziel. Daraus folgt, dass er die Kriegsführung als politisches Instrument ablehnte und darin eher ein Zeichen von Lastern als von Tugenden erkannte.[143] Dies bestätigt sich noch durch Bernhards Worte über die Ritterschaft in seinem *De laude*: „*Quis igitur finis fructusve saecularis huius, non dico, militiae, sed malitiae.*“[144] Bernhard betrachtete die Kriegsführung demnach als Übel, das von ihm angeprangert werden musste. Seine Argumente dafür fand er unter anderem anhand seiner Tugendvorstellungen.[145] Wo Krieg aber unvermeidbar war, verlangte der Zisterzienserabt eindeutig das Handeln der Fürsten, denen das Kriegsführen eigen war.[146] Ihr Ziel sollte aber stets die Wahrung des Friedens bleiben, wie Bernhard auch in seiner Kreuzzugpredigt angedeutet hat.[147] Schließlich zeigt Leclercq, dass der Idealismus des Zisterzienserabts die Ursache für seine Misserfolge in vielen politischen Fragen war, da Bernhard die Dynamik einer mittelalterlichen, kriegerischen Gesellschaft aus seinem Denken ausschließt.[148]

John Sommerfeldt folgt diesen Perspektiven Jean Leclercqs in seinem Aufsatz über die Zusammenhänge zwischen der „Bernhardinischen“ Reform und dem Kreuzzugsgeist.[149] Anhand der Analyse vieler Quellen kommt er zu dem Schluss, dass Bernhard sich nach einer reformierten Gesellschaft sowohl im Westen als auch im Osten sehnte und diese durch die Ausübung von Tugenden kennzeichnete. Ziel dieser reformierten Gesellschaft sollte das Erlangen der richtigen Ordnung sein; bezüglich des Heiligen Landes bedeutete dies für Bernhard die Verteidigung der Heiligen Orte und die Vertreibung bzw. die Bekehrung der

---

[141] LECLERCQ, Jean (1976a). Saint Bernard's Attitude toward War. In: *Studies in medieval Cistercian history*. Hg. v. John R. SOMMERFELDT. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications (Cistercian studies series, 24), 1–39, hier S. 2-13.
[142] LECLERCQ. Ebda., S. 14ff.
[143] Vgl. z. B. LECLERCQ. Ebda., S. 15.
[144] BERNHARD (1957d-1977). Liber ad milites templi, S. 216
[145] Vgl. LECLERCQ (1976a). Saint Bernard's Attitude toward War, S. 15-17.
[146] LECLERCQ. Ebda., S. 19.
[147] LECLERCQ. Ebda., S. 22.
[148] LECLERCQ. Ebda., S. 35ff.
[149] SOMMERFELDT, John R. (2000). *The Bernardine Reform and the Crusading Spirit*.

Ungläubigen. Bemerkenswert ist in dieser Studie die Behandlung der Tugenden im Zusammenhang mit Bernhards Reformidealen hinsichtlich der Politik. Sie hat besonders die Bedeutung der Gerechtigkeit herausgestellt. Sommerfeldt sieht das Erlangen der richtigen Ordnung und des Friedens im Verbund mit der Ausübung der Gerechtigkeit durch den Herrscher, wenngleich die Gründe dafür von ihm nicht deutlich auf die politischen Ideale des Abts hindeuten.[150] Dadurch gelangt man – obwohl meist indirekt – zu einem Bild von Bernhards politischen Idealen und der Rolle der Tugenden darin, die für die vorliegende Untersuchung wichtig sein wird: Gerade die politischen Tugendvorstellungen und die Rolle dieser Tugenden in den politischen Idealen werden analysiert.

c) Allgemeine Studien zu Bernhards politischen Ansichten und Tugendvorstellungen:

William Paulsell legte 1976 einen Aufsatz mit dem Titel „Saint Bernard on the Duties of the Christian Prince“ vor[151], in dem er anhand der vielen Briefe, die Bernhard an verschiedene Herrscher schrieb, die Vorstellungen des Abts vom idealen Herrscher darstellen wollte. Die Analyse selbst ist sehr oberflächlich und die Quellenzitate werden vom Autor nur wenig diskutiert. Dennoch zeigen die vielen präsentierten Stellen die Bedeutung von Bernhards Tugendvorstellungen für die Gestaltung seiner politischen Forderungen – in der Darstellung idealisierter Herrscher sowie in der Häufigkeit der Tugendthemen in diesem Rahmen. Obwohl Paulsells Ergebnisse aufgrund seiner fehlerhaften Analyse wenig brauchbar sind, bestärkt seine Studie gewissermaßen einige der Ausgangsfragen der vorliegenden Untersuchung: dass die Tugenden und Tugendvorstellungen des Zisterzienserabts einen wichtigen Teil seiner idealisierten politischen Anschauungen bilden.

Anfang der 1990er Jahren schrieb Henry Mayr-Harting einen Aufsatz zur politischen Tätigkeit zweier Äbte des Mittelalters, Wala von Corbie und Bernhard von Clairvaux. Obwohl sein Anliegen keine Untersuchung der politischen Ideen dieser Persönlichkeiten war, lieferte er doch einige interessante Erkenntnisse über die politischen Ideale des Zisterziensers.[152] Als Erstes bestreitet er, dass Bernhards politische Ansichten die asketischen

---

[150] SOMMERFELDT. Ebda., S. 569ff.
[151] PAULSELL, William O. (1976). Saint Bernard on the Duties of the Christian Prince. In: *Studies in medieval Cistercian history.* Hg. v. John R. SOMMERFELDT. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications (Cistercian studies series, 24), 63–74.
[152] MAYR-HARTING, Henry (1990). *Two Abbots in Politics: Wala of Corbie and Bernhard of Clairvaux.*

Ideale der Zisterzienser widerspiegelten.[153] Für ihn sind die Ansichten des Abts vielmehr Ausdruck seiner Persönlichkeit und Folge seiner Eigenartigkeit. Diese Eigenart aber hat einen großen Einfluss auf die Zisterzienser ausgeübt, sodass diese nach den Auffassungen des berühmten Abts zu handeln begannen. Mayr-Harting weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass Bernhards Weltanschauung durch seine strenge Askese geprägt wurde und die mönchisch-ethischen Ideale den Takt von Bernhards Handlungen vorgeben. Seine politischen Ideale schließlich seien mittels der Mönchstugenden zu interpretieren.[154] Abschließend folgert Mayr-Harting, dass, laut Bernhard, „the higher a person's position, the greater was the need for a sense of moral responsibility…“[155] Diese Anmerkungen sind hier von besonderem Wert, da sie den Zusammenhang zwischen Tugend und Politik in den Gedanken Bernhards herausstellen.

2009 hat Elke Goez in einem Aufsatz zur Verbindung zwischen Bernhard und dem deutschen König Konrad III.[156] indirekt einige Elemente der politischen Idealvorstellungen des Abts aufgezeigt. In der Beziehungsdynamik dieser zwei berühmten Personen des 12. Jahrhunderts erkennt sie wichtige Merkmale von Bernhards politischer Orientierung, zumal dieser sich ständig nach Idealen wie Frieden und Eintracht sehnte und den König zu deren Verwirklichung aufforderte. Schließlich muss noch die Studie von István Bejczy[157] erwähnt werden, die sich mit dem Thema der Kardinaltugenden im Mittelalter und unter anderem auch mit Bernhards Beitrag zur Interpretation und Überlieferung der vier Haupttugenden im 12. Jahrhundert beschäftigt. Wie schon angedeutet[158] interessiert sich Bejczy nicht in erster Linie für politische Aspekte der Tugenden, sodass seine Ergebnisse nicht unmittelbar auf die vorliegende Untersuchung bezogen werden können; dennoch ermöglichen sie interessante Vergleiche. So meint Bejczy, dass Bernhards Werke den allgemeinen Rahmen der späteren Diskussionen der Kardinaltugenden im zisterziensischen Schrifttum boten und dass Bernhards Hinweise auf die vier Haupttugenden generell aus einem religiösen Blickwinkel erfolgten.[159] Bejczy findet diese Tugenden vor allem in den Predigten, Sentenzen und Parabeln des Zisterzienserabts und schließt daraus, dass die Tugenden in erster Linie das kontemplative

[153] „This argument, however, I now find superficial, largely because it completely mistakes Bernard's sights, since his whole political interest seems swept up in the staggeringly optimistic aim of stamping Cistercian idealism on the whole world.“ MAYR-HARTING. Ebda., S. 227.
[154] MAYR-HARTING. Ebda., S. 232-237.
[155] MAYR-HARTING. Ebda., S. 235.
[156] GOEZ, Elke (2009). Bernhard von Clairvaux und Konrad III. In: *Institution und Charisma.* Hg. v. Franz J. FELTEN, Annette KEHNEL UND Stefan WEINFURTER. Köln: Böhlau, 437–455.
[157] BEJCZY (2011). *The cardinal virtues in the Middle Ages.*
[158] Vgl. oben S. 26ff.
[159] BEJCZY. Ebda., S. 105.

anstatt das aktive Leben der Menschen betreffen. Letztlich stellt Bejczy die *caritas* als grundlegende Tugend in den Vorstellungen Bernhards von Clairvaux heraus.[160] Wie sich diese Forschungsergebnisse zu den Resultaten der vorliegenden Untersuchung, die von einer anderen Fragestellung ausgeht, verhalten, wird erst nach der Quellenanalyse sichtbar. Angesichts der vielen Hinweise auf die Rolle der Tugenden in Verbindung mit den politischen Ideen des Abts in der vorgestellten Literatur lässt sich aber eine interessante Diskussion vermuten.

Fazit:

In der Forschung über Bernhards politische Ansichten ist eine ähnliche Diskussion wie bei Otto von Freising zu finden. Erneut hat sich ein großer Teil der Untersuchungen mit Fragen der Zugehörigkeit Bernhards zu den kirchenpolitischen Parteien im Investiturstreit beschäftigt und es wurde versucht, ihn einer Kategorie, wie Gregorianer und Ähnlichem, zuzuordnen. Andere Arbeiten zeigten wiederum, wie Bernhard ein grundsätzliches Verlangen nach Einheit in der kirchlichen Institution sowie Eintracht und Frieden im Christentum hatte und seine politischen Handlungen nach diesen Prinzipien ausrichtete. Diese Forschungsergebnisse bringen die Gedanken von Bernhard und Otto einander näher, ja gewissermaßen in Verbindung zueinander. Die Untersuchungen von Bernhards Handlungen und Ansichten bezüglich der Entstehung der Ritterorden stellten zwei weitere Aspekte seines politischen Denkens dar, nämlich seine Vorstellungen vom idealen Ritter, die in gewissem Umfang auf die Figur des idealen Fürsten übertragen werden können, sowie die Rolle der Tugenden hinsichtlich der Handlungen dieses idealisierten Ritters bzw. Fürsten. Dass Bernhard doch Erwartungen an die politischen Agenten seiner Zeit hatte, zeigen nicht zuletzt die Studien von Paulsell und Goez. Dennoch fehlen weitere Untersuchungen zu Bernhards politischen Anschauungen, welche die Ergebnisse der unterschiedlichen Annäherungsmethoden und Fragestellungen zusammenführen und neu bewerten. Letztendlich ist nicht zu übersehen, dass sich die bisherigen Untersuchungen durch ihre methodischen Einschränkungen fast ausschließlich mit kleinen Gruppen von Bernhards Werken, im Vordergrund seinem *De consideratione* und seinem *De laude*, befasst haben. J. W. Gray meint in seinem Aufsatz sogar: „it seems likely that the occasional references to this topic [die Regierung] which occur in his sermons will be least affected by rhetorical distortion, since the sermons were primarily concerned with moral and spiritual issues; on the other hand the

[160] BEJCZY. Ebda., S. 109.

treatises, which dealt at greater length with problems of ecclesiastical discipline in which the recipients were themselves involved, may well be influenced by Bernard's sensitivity to the likely views and interests of those to whom he was writing; finally, the letters, which tend to reflect his immediate (and sometimes highly emotional, not to say irascible) reactions to particular events and individuals, should perhaps be regarded as the least reliable source of all.“[161] Diese Sicht aber konfligiert mit den Vorsätzen der Vorstellungsgeschichte, die bei komplexen Autoren wie Bernhard durch ihre andersartige Annäherung an die Quellen viel anbieten kann. Die vorliegende Untersuchung der politischen Tugendvorstellungen des Abts soll in diesem Sinn ein erster Indikator dieser Alternativlösung sein.

Anhand dieser Erkenntnisse und der vielen Hinweise in der bewerteten Literatur über Bernhards politische Ansichten und Tugendanschauungen soll in den folgenden Abschnitten eine Auswahl aus Bernhards Werken, die einen Überblick über seine Tugendvorstellungen bezüglich seiner politischen Ideale ermöglichen, genauer analysiert werden. Hauptquellen bilden die Briefe des Abts, die in den *Opera omnia* von Leclercq ediert sind. Insgesamt wurden in dieser Ausgabe mehr als fünfhundert Briefe des Abts veröffentlicht. Nicht wenige davon beschäftigen sich mit politischen Fragen oder sind an politische Agenten gerichtet. Darin werden wichtige Merkmale der Vorstellungen des Abts bezüglich der Rolle von den Tugenden in seinen politischen Erwartungen erkannt. Nach der Auswertung von Bernhards Briefen werden noch einmal *De consideratione* und *De laude novae militiae* zum Vergleich mit den Ergebnissen der Analyse der Briefe hinzugezogen. Gründe für diesen Vergleich sind unter anderem die vielen Hinweise auf das Zusammenspiel von politischen Ideen und Tugenden in diesen Werken, das von der Literatur teilweise indirekt zum Thema hingewisen wurde. Der Vergleich von Quellen unterschiedlicher Art spielt dabei auch eine wichtige Rolle, weil dadurch die Tugendvorstellungen in einem breiteren Spektrum von Bernhards intellektuellem Schaffen betrachtet werden können.

3. Bernhards Briefe:

Bernhard von Clairvaux hat während seines Lebens mehrere hundert Briefe zu den unterschiedlichsten Themen an die unterschiedlichsten Empfänger geschrieben.[162] J. Leclercq

[161] GRAY (1974). *The Problem of Papal Power in the Ecclesiology of St. Bernard*, S. 5–6.
[162] Vgl. LECLERCQ, Jean (1957-1977). Introduction. In: *S. Bernardi opera.* Hg. v. Jean LECLERCQ, VII. Roma: Ed. Cistercienses, IX–XXIV; ARANGUREN, Iñaki (1983). Introducción. In: *Obras completas de San Bernardo.* Hg. v. Los monjes cistercienses de España, VII (Cartas). Madrid: La Editorial Católica (BAC), 3–38.

schreibt sogar, dass man mit über tausend Briefen rechnen könnte, von denen über fünfhundert überliefert worden sind.[163] In der modernen Ausgabe der Werke des Zisterziensers sind diese Briefe in drei *colecciones* unterteilt: Die erste stellt das *corpus epistolarum* dar, das als erste Zusammenfassung der Briefe gilt und noch zu Bernhards Lebzeiten von seinem Sekretär, Gottfried von Auxerre,[164] zusammengestellt wurde, wahrscheinlich unter der Aufsicht des Abts.[165] Zu diesem *corpus* gehören die Briefe 1-310[166]. Sie wurden um 1145 kompiliert und nach Bernhards Tod überarbeitet. Diese Sammlung präsentiert gewissermaßen die Briefe, die Bernhard absichtlich als Teil seines Schrifttums verbreiten wollte. Spätere Editionen seiner Werke fügten noch zwei Gruppen von Briefen des Abts hinzu, die die *epistolae extra corpus* bilden. Die Briefe 311-495 wurden stufenweise von Mabillon, Martène und Migne ediert; 496-547 erscheinen erstmals in der kritischen Edition von Leclercq.[167] Diese Briefe bilden jeweils die *series antiqua* und die *series nova*. Diese Gruppen von Briefen unterscheiden sich vom *corpus epistolarum* besonders dadurch, dass die Überlieferung der Briefe nicht in einer homogenen Sammlung, sondern meistens isoliert erfolgte.[168] Aus diesem Grund konzentrierte sich die Mehrheit der Untersuchungen über Bernhards Briefe, ihre Zusammenstellung und Überlieferung gerade auf das *corpus epistolarum*. Darüber hat J. Leclercq eine ausführliche Studie veröffentlicht, die sich auf Aspekte der Komposition des *corpus*, der Autorschaft, der Rolle des Autors und des Notars sowie auf literarische Aspekte der Texte bezog.[169] Untersuchungen zu den einzelnen Briefen präsentierte die italienische Edition von Bernhards Gesamtwerk in Form von Kommentaren.[170] Diese erschienen auch in der späteren deutschen Ausgabe der Werke des Abts.[171] Daher wird hier auf die Diskussionen über die Umstände der Komposition der Briefe nicht eingegangen, da die erwähnten Erkenntnisse dieser Untersuchung genügen.

Wichtig zu bemerken sind einige allgemeine Charakteristika von Bernhards Briefen. Das Modell des *corpus epistolarum* folgt einer gewissen Ordnung nach bestimmten

---

[163] LECLERCQ, Jean (1971). *Recherches sur la collection des épîtres de saint Bernard*, S. 205.
[164] LECLERCQ, Jean (1971). *Lettres de S. Bernard: histoire ou littérature?*; LECLERCQ (1957-1977). Introduction, S. IX-X; ARANGUREN (1983). Introducción.
[165] ARANGUREN. Ebda., S. 3.
[166] Ich folge der Nummerierung der kritischen Edition von Leclercq und Rochais. BERNHARD VON CLAIRVAUX (1957-1977). *S. Bernardi opera*.
[167] ARANGUREN (1983). Introducción, S. 4.
[168] LECLERCQ, Jean (1957-1977). Introduction. In: *S. Bernardi opera.* Hg. v. Jean LECLERCQ, VIII. Roma: Ed. Cistercienses, 233–238, hier S. 233.
[169] LECLERCQ (1971). *Lettres de S. Bernard*.
[170] BERNHARD VON CLAIRVAUX (1984-1987). *Opere di San Bernardo*.
[171] BERNHARD (1990-1999). *Sämtliche Werke*, Vol. II u. III.

Themen[172], die zum Teil die Chronologie der Schriften einhält. Nach Aranguren lässt sich dadurch die Entwicklung der Gedanken und Vorstellungen des Abts in den verschiedenen Bereichen seiner Tätigkeit wiedererkennen.[173] Diese Entwicklung verläuft parallel zur Verbreitung des Einflusses des Abts. In den Anfängen beschäftigen sich die Briefe mit Fragen des Mönchslebens, der Gemeinschaft von Clairvaux und Cîteaux und mit der Bernhards Leben umgebenden Realität. Am Ende seines Lebens schreibt Bernhard an Päpste und Kaiser. Ihn beschäftigen Probleme universeller Natur. Sie verlieren aber nie ihren persönlichen Charakter, worin Bernhards Stärke liegt. „Sus cartas nos brindan un epistolario íntimo, libre, comprometido, gratuito, amoroso y conmovedor que emerge progresivamente en la compleja problemática de los factores más diversos, inesperados e opuestos a veces entre si, tanto religiosos como profanos y hasta políticos.“[174]

Diese Untersuchung interessiert sich besonders für den letzten Aspekt, für die politischen Faktoren, die Bernhards Schrifttum beeinflussten und die dessen Themen bildeten. Unter anderem wird hier besonders der Frage nachgegangen, welche Rolle die Tugenden in Bernhards politischen Idealvorstellungen spielten. Entgegen der Meinung von J. Gray[175], der sich kritisch über den Wert der Analyse von Briefen hinsichtlich der Frage nach den politischen Anschauungen des Abts geäußert hat, werden diese Elemente aus den Briefen Bernhards herausgearbeitet. Diese erscheinen als besonders wertvolle Quellen, da sie – wie Gray selbst betont hat[176] – die spontanen Reaktionen des Abts auf die unterschiedlichsten Situationen widerspiegeln und somit einen direkteren Einblick in seine Vorstellungen ermöglichen. Es muss aber schließlich beachtet werden, dass Bernhards Briefe wie seine anderen Werke durchaus durchdacht und zum Teil vor der Veröffentlichung überarbeitet worden sind, wie Leclercq betont hat[177], und keine bloße Ansammlung von Gedanken des Abts darstellen.

4. Tugenden:

---

[172] ARANGUREN (1983). Introducción, S. 4-5.
[173] ARANGUREN. Ebda., S. 5.
[174] ARANGUREN. Ebda., S. 5.
[175] „[...] the letters, which tend to reflect his immediate (and sometimes highly emotional, not to say irascible) reactions to particular events and individuals, should perhaps be regarded as the least reliable source of all.“ GRAY (1974). *The Problem of Papal Power in the Ecclesiology of St. Bernard*, S: 6.
[176] GRAY. Ebda., S. 6.
[177] LECLERCQ (1971). *Lettres de S. Bernard*. Dies ist besonders in den Briefen des *corpus epistolarum* der Fall.

Nachdem die erwähnten Charakteristika Bernhards – sein Lebenslauf, seine politischen Ansichten – sowie die Eigenart der zunächst analysierten Quellengattung präsentiert wurden, müssen, darauf bezogen, die Grundlagen seiner Tugendvorstellungen erklärt werden und wie sich ihnen in dieser Untersuchung genähert wird. Während bei Otto von Freising der politische Stoff im Mittelpunkt seiner Werke steht, lässt sich in den Briefen Bernhards dessen Hauptbeschäftigung in der Verbreitung christlich-monastischer Lebensideale erkennen. Folglich äußert er sich über seine Tugendideale eher durch Forderungen ethischen Charakters als durch die Beschreibung tugendhafter Taten. Zwar erkennt der Abt die Tugenden seiner Korrespondenten an, deutet dies aber vorwiegend als Rat bzw. Ermahnung zum Erhalt und Ausüben der Tugenden. Dabei stellt Bernhard ständig das monastische Leben als Modell in den Mittelpunkt seiner Forderungen. Nur selten rücken die politischen Besonderheiten der Tugenden in den Vordergrund von Bernhards Ethos. Die Vieldeutigkeit seiner Tugendethik lässt aber nicht zu, das Politische aus den Tugenden auszuschließen, auch nicht dort, wo es nur indirekt bzw. subjektiv angedeutet wird. Es muss hier erneut auf den artifiziellen Charakter der ‚politischen Tugenden' im Mittelalter hingewiesen werden. Wie Otto, versteht auch Bernhard Tugend als Ganzes, ohne Unterteilung in politische und religiöse Tugenden, wie im Folgenden beispielhaft anhand von Brief 26 gezeigt wird.[178] Dennoch dürfen die politischen Elemente und Implikationen von Bernhards Tugendvorstellungen nicht übersehen werden. Diese bilden zwar nicht die Gesamtheit seiner Tugendideen, sind jedoch ein wichtiger Teil davon.

In diesem Sinne weisen Bernhards Briefe, häufig mittels Gleichnissen und Allegorien, auf die Tugenden hin und erzielen dabei die Übertragung seiner monastischen Ideale über die Klostermauern hinaus.[179] In Verbindung mit den weltlichen Aktivitäten seiner Korrespondenten präsentieren die *virtutes* in Bernhards Text einen politischen Charakter. Jedoch sollte weltlich nicht mit politisch verwechselt werden. Nicht jede Ermahnung bzw. jeder Rat an weltliche Machtinhaber beinhaltet eine Aufforderung zur Ausübung politischer Tugenden. Ebenso wenig schließt die Hinwendung an Geistliche solche Aufforderungen aus. Für die Analyse dieser Tugenden wird daher jede Textpassage individuell ausgewählt, damit die Vielfalt der politischen Tugendvorstellungen des Abts nicht durch zu rigide Analysekategorien beschränkt werden, und nach bestimmten Kriterien untersucht. Als Erstes gilt die politische Bedeutung oder Relevanz der Passage. Neben dieser stellt die Rolle einiger

[178] Vgl. unten S. 189ff.
[179] Vgl. z. B. wenn Bernhard die Gerechtigkeit als Mutter und Ernährerin bezeichnet BERNHARD (1957b-1977). Epistolae, Ep. 89; oder wenn er die *prudentia* mit einer Schlange vergleicht BERNHARD. Ebda., Ep. 7.

Tugenden in der politischen Tradition des Mittelalters, sowie in den Vorstellungen und Mentalitäten des 12. Jahrhunderts, einen wichtigen Entscheidungsgrund dar. Schließlich geben die Parallelen zu den Ergebnissen der Untersuchung von Ottos Werken einen weiteren Anhaltspunkt.

Ein erstes Beispiel mag die Verwobenheit geistlicher und weltlicher Tugenden aufzeigen. Im Brief 26 an Guido, Bischof von Lausanne, beglückwünscht Bernhard Guido zur Wahl und weist auf die Notwendigkeit der Tugenden für seine Amtsübung hin.[180] In diesem Brief sind die vier Kardinaltugenden zu erkennen: *fortitudo*, *prudentia*, *iustitia* und *temperantia*. Bernhards Rat bezieht sich auf das Bischofsamt, das in der Dynamik der mittelalterlichen Gesellschaft sowohl eine geistliche als auch eine politische Funktion innehat. Der Abt wünscht sich, dass Guido ein guter Bischof werde und dies bedeutet für ihn, dass der Briefempfänger die Tugenden aufweisen muss. Dies wird durch die Formulierung „*ne […] reprobus fiat*“[181] deutlich. Sie figuriert in direkter Verbindung mit der *temperantia*, kann aber auch auf die gesamte Forderung Bernhards Bezug nehmen. Dabei tritt die Vieldeutigkeit hervor, denn der Bischof ist sowohl geistlicher als auch weltlicher Fürst. Der Abt wendet sich im vollen Bewusstsein dieser Eigentümlichkeit des Amtes an Guido, was nicht zuletzt aus dem Hinweis auf die vier Kardinaltugenden ersichtlich wird, die traditionell auch mit einem politischen Charakter behaftet sind. Auch der Adressat des Briefs deutet auf einen teils politischen Inhalt des Schreibens, denn der Abt erkannte in seinen Anschauungen auch die politischen Elemente des Bischofsamts, wie schon oft in den Studien über seine politischen Ansichten aufgezeigt wurde.[182] Aus diesen Gründen dürfen politische Aspekte der Tugenden im Brief an den Bischof von Lausanne nicht ausgeschlossen werden. *Fortitudo* wird von Guido verlangt, damit er die ‚mächtigen Angelegenheiten' (*fortia*) gut beherrschen kann. Das Bild der Hand des Bischofs ermöglicht diese Interpretation. Durch seine Hände beherrscht er sein Machtgebiet. Die *fortitudo* soll ihn dabei unterstützen, dieses Gebiet mit der nötigen Stärke zu leiten. Schon hier ist eine Zweideutigkeit der Tapferkeit unübersehbar, denn die angesprochene *fortitudo* kann ebenso auf religiöse Aspekte des bischöflichen Amts hinweisen.[183] Für die Verwaltung seines Bischofssitzes – der auch eine weltliche Komponente

---

[180] „*Manum vestram misistis ad fortia; opus est fortitudine. Speculator domui Israel factus estis; opus est prudentia. Sapientibus et insipientibus debitor estis; opus est iustitia. Postremo maxime temperantia opus est, ne qui aliis praedicat, ipse, quod absit, reprobus fiat.*“ BERNHARD. Ebda., Ep. 26, S. 79.
[181] BERNHARD. Ebda., Ep. 26, S. 79.
[182] Vgl. vor allem die Untersuchungen zur Frage von Bernhards kirchenpolitischer Haltung, oben S. 170ff.
[183] Zum Beispiel die Wahrung des orthodoxen Glaubens, wofür die *fortitudo* nötig war, wie man im Mittelalter glaubte. Vgl. hierfür die Beispiele der *fortitudo* der Heiligen und Märtyrer in der *Historia de duabus civitatibus* Ottos von Freising, der die Tapferkeit der Christen im religiösen Sinn andeutet. „*Fuerunt aliquanto post tempore*

besitzt – braucht er laut Bernhard ebenfalls Klugheit. Das Politische lässt sich auch aus dem Wesen der Tugend selbst und ihrer Bedeutung nach der ciceronianischen Überlieferung erschließen, die im Mittelalter weiterhin großen Einfluss ausübte. Guido fungiert außerdem noch als Richter über seine Diözese sowie über den damit verbundenen Landbesitz, sodass der Abt von ihm Gerechtigkeit fordert. Bernhards Rat weist noch auf weitere Aspekte der Gerechtigkeit, denn durch die Formulierung sind nicht nur juristische – und daher indirekt auch politische – Elemente angesprochen, sondern auch ethisch-praktische und religiös-theologische Merkmale dieser Tugend angedeutet. Denn für Bernhard besteht die *iustitia* darin, jedem das Seine zu geben[184], und das in den unterschiedlichsten Kontexten. Bei alledem aber, so endet Bernhard, braucht es *temperantia*. Diese soll den Handlungen des neuen Bischofs zugrunde liegen, damit er ein guter Bischof und Kirchenfürst sein kann. Somit wird das Bild des idealen Herrschers implizit angedeutet, da dem Bischof als Kirchenfürst gewisse Herrschaftsaufgaben zustehen. Zudem stellt die *temperantia* die Verbindung zwischen dem Politischen und dem Geistlichen dar, denn das ‚verwerflich machen' (*reprobus facere*) bezieht sich gewissermaßen auf beide Aspekte des Bischofsamts. Schließlich ist in den Bildern des Wächters und des Predigers auch der christlich-monastischen Hintergrund von Bernhards Forderungen wiederzuerkennen, da die Bilder auf Aufgaben der Kirche hinweisen, die der Abt im gewissen Sinn reformieren bzw. mit seinen Reformidealen beeinflussen will.[185] Vor allem zeigt aber das Beispiel die Vieldeutigkeit der Tugenden bei Bernhard und den teilweise untrennbaren Charakter ihrer geistlichen und politischen Elemente. Das Politische ist dennoch erkennbar, wie anhand des Beispiels gezeigt wurde. Man kann es aus verschiedenen Elementen des Textes, sowohl aus dem Kontext als auch aus den Adressaten und den von Bernhard angesprochenen Themen in seinen Briefen erkennen. In der folgenden Analyse der Briefe des Zisterzienserabts werden diese wichtigen Merkmale seiner Tugendvorstellungen immer berücksichtigt. Die Betonung der politischen Aspekte der Tugenden mag artifiziell in dem Sinne sein, dass Bernhard diese selbst in seinen Schriften nicht gesondert präsentiert, aber sie sind vorhanden. Letztlich sind trotz der Akzentuierung

---

fortissimi, quos supra nominavi, cives Christi Machabei. Quorum alii pro testamento Dei, primi antiquae legis martires, ab Antiocho rege martirio consummantur, unde et soli ex antiquis patribus ab ęcclesia inter martires coluntur." OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, II, 26, S. 99; „*Sed fortissimus athleta Christi ac signifer, qui regi impio ac sacrilego ad debellandos hostes regni iuste paruerat, contraria regi caelorum precipienti obedire recusat.*" OTTO. Ebda., III, 43, S. 176; „*Theophilus iste, quamvis in causa Iohannis reprehensibilis fuerit, tamen contra Arrianos et Antropomorphitanos, quorum heresis nuper exorta Deum liniamentis corporeis circumscriptum dicebat, fortis athleta extitit.*" OTTO. Ebda., IV, 19, S. 210.

[184] Vgl. z. B. unten S. 204ff.

[185] Vgl. dazu zusammenfassend LECLERCQ, Jean (1966). *St. Bernard et l'Esprit Cistercien*; LECLERCQ (2009b). *Bernhard von Clairvaux*.

des Politischen weitere Bedeutungen der Tugenden nicht ausgeschlossen, auch nicht wenn diese in der Behandlung der Quellen nicht explizit erwähnt werden.

a) Fortitudo:

Die *fortitudo* erscheint in Bernhards Briefen in verschiedenen Formen. Darunter ist sie an nur wenigen Stellen politisch gedeutet. Zumeist folgt auch diese kriegerische oder Heldentugend dem christlich-monastischen Ideal des Abts und weist auf eine Verbindung mit Frömmigkeitsidealen der zisterziensischen Reformbewegung hin. Dies erklärt zum Teil die vielen Verweise auf *fortitudo* in den Ermahnungen und Ratschlägen an Mönche und kirchliche Würdenträger in seinem Epistolar.[186] Wie schon erwähnt, benutzt Bernhard dabei viele Gleichnisse, um seinem Korrespondenten die Tugendforderung vorzuführen, deren Bilder sich oft auf das Kriegerische und politisch Bildhafte, „l'imaginaire"[187], seiner Zeit beziehen. Dadurch bekommt man schließlich Zugang zu Bernhards Vorstellungen über die Tugend auch in ihrem politischen und militärischen Sinn, da er sie als Ideale vorstellt, die in ihren Grundzügen im Klosterleben und in der kirchlichen Amtsübung übernommen werden sollen.

In diesem Geist schreibt Bernhard den 78. Brief des *corpus epistolarum* an Suger von St. Denis.[188] Der Zisterzienser begrüßt die Reforminitiative der Gemeinde von St. Denis und regt Suger gleichzeitig an, die Strenge des Klosterlebens in Observanz der Regel zu halten und zu verbreiten. Schon am Anfang des Briefs spielt die *fortitudo* eine bedeutende Rolle. Bernhard setzt nämlich Sugers Verhalten als Urheber der Reform in St. Denis mit dem eines Soldaten und eines Soldatenführers (*militum dux*) gleich.[189] Das Thema der Tugend bezieht sich offensichtlich auf die Ideale des klösterlichen und frommen Lebens. Dennoch liefert Bernhard ein Bild, das Aufschlüsse über seine Tugendvorstellungen auch im politischen Sinn gibt. Eine politische Bedeutung der *fortitudo* kann in diesem Sinn nicht ausgeschlossen

---

[186] Zum Beispiel die Ermahnungen Bernhards an Robert BERNHARD (1957b-1977). Epistolae, Ep. 1, S. 1-11. Auch Bernhards Wünsche von *fortitudo* können hier erwähnt werden. Die Formel in den Anreden an verschiedene kirchliche Amtsträger, Novizen und sogar an den Kreuzfahrer spricht für ein religiöses Verständnis der Tugend. Vgl. z. B. BERNHARD. Ebda., Ep. 109, S. 280-282; Ep. 134, S. 330 und BERNHARD (1957c-1977). Epistolae, Ep. 332, S. 271-272; Ep. 353, S. 296-297; Ep. 457, S. 432-433.

[187] Der Terminus kann vieldeutig sein und wurde daher von Wissenschaftlern gewissermaßen missbraucht. Vgl. LE GOFF, Jacques (1990). *Phantasie und Realität des Mittelalters*, 7ff.. Hier soll der Leser die mentalen Bilder verstehen, die mit gewissen Themen – in diesem Fall die *fortitudo* als politische und Heldentugend – im Mittelalter im Zusammenhang erscheinen. Diese Bedeutung von dem Imaginären hat Le Goff mit dem Begriff der Repräsentation nähergebracht LE GOFF. Ebda., 7. Das Fantastische, das mittlerweile die Forschung hinsichtlich des Bildhaften dominiert, wird an dieser Stelle aber nicht bevorzugt.

[188] BERNHARD (1957b-1977). Epistolae, S. 201-210.

[189] *Sic strenuus in bello miles, imo sic pius ac fortis militum dux* BERNHARD. Ebda., Ep. 78, S. 201.

werden. Denn bei der Idealisierung des Verhaltens eines *miles* im Kampf und die Verbindung seiner Rolle mit der Ausübung von *fortitudo* beschreibt der Abt letztlich seine eigenen Vorstellungen von den Herrschertugenden.[190] So erscheint die Tapferkeit in diesem Brief als Tugend des Schlachtfelds[191], die hier gleichsam vorausgesetzt und auf die spirituelle Ebene des Mönchtums übertragen wird. Sie ist mit dem Kampf verbunden und trägt zum Sieg des tugendhaften Kriegers bei. Das Bild weist auch die politischen Vorstellungen Bernhards auf, der die *libertas ecclesiae* befürwortet – ohne aber im strengen Sinn ‚Gregorianer' zu werden. Der Krieger schlägt nämlich die Angriffe seiner Feinde zurück, so wie die frommen Kirchenmänner das Eindringen weltlicher Angelegenheiten in die Kirche zurückzuweisen haben.

Der Kampf um die Freiheit der Kirche bildet in Bernhards politischem Denken ein zentrales Problem.[192] Das Gleichnis präsentiert aber nicht nur diese allgemeinen Zeichen der Ideen des Abts, sondern eine in vieler Hinsicht detaillierte Beschreibung davon, was die *fortitudo* eines Herrschers charakterisiert. Der Abt schreibt als Erstes, dass ein tapferer Krieger bzw. Heerführer das Schlachtfeld nicht verlässt, vor allem nicht, wenn er sich in einer ungünstigen Situation befindet und sieht, wie seine Soldaten geschlagen werden und ihm der Verlust des Kampfes droht.[193] Er beweist im Gegenteil gerade in diesen Zeiten seine Tugend, indem er sich um seine Gefährten kümmert und, obwohl er fliehen kann, unter Lebensgefahr für ihre Rettung weiterkämpft.[194] In diesem Sinn ist Bernhards *fortitudo* an dieser Stelle eng mit dem christlichen Ideal der *caritas* verbunden, da er einen Krieger idealisiert, der selbstlos

---

[190] Es ist anzunehmen, dass der *militum dux* mit der Figur eines mittelalterlichen Herrschers – im erweiterten Sinn des Wortes – gleichgestellt wird. Dank der politischen und gesellschaftlichen Struktur des Mittelalters halte ich dies nicht für unangemessen.

[191] *Sic strenuus in bello miles, imo sic pius ac fortis militum dux, ubi suos forte conspexerit in fugam versos, iamque hostili passim gladio trucidari, etsi se vel solum videat evadere posse, libet tamen mori magis cum illis, sine quibus vivere pudet. Proinde stat in praelio, fortiter dimicat, et inter cruentos gladios per medias acies hac illacque discurrens, voce et ense terret quantum valet adversarios, animat suos. Ubi acrius insistere hostem, sociisque gravius comperit imminere periculum, ibi adest. Occurrit ferienti, pereunti succurrit, eo quippe mori paratus pro singulis, quo desperatus de universis. At vero dum paulisper retentare et retardare nititur insequentes, suos vero, quos valet, erigit corruentes, revocat fugientes, fit plerumque ut in manu forti tam gratam quam inopinatam obtineat salutem suis, hostibus confusionem. Fugant tandem quos fugiebant, superant quos pene sustinebant victores; et qui prius periclitabantur de vita, postmodum exsultant et de victoria.* BERNHARD. Ebda., Ep. 78, S. 201-202.

[192] Vgl. KENNAN (1967). *The 'De Consideratione' of St. Bernard of Clairvaux and the Papacy in the Mid-Twelfth Century* und oben S. 175ff.

[193] *Sic strenuus in bello miles, imo sic pius ac fortis militum dux, ubi suos forte conspexerit in fugam versos, iamque hostili passim gladio trucidari…* BERNHARD (1957b-1977). Epistolae, Ep. 78, S. 201.

[194] *Proinde stat in praelio, fortiter dimicat, et inter cruentos gladios per medias acies hac illacque discurrens, voce et ense terret quantum valet adversarios, animat suos. Ubi acrius insistere hostem, sociisque gravius comperit imminere periculum, ibi adest. Occurrit ferienti, pereunti succurrit, eo quippe mori paratus pro singulis, quo desperatus de universis.* [...] *fit plerumque ut in manu forti tam gratam quam inopinatam obtineat salutem suis, hostibus confusionem.* BERNHARD. Ebda., Ep. 78, S. 201-202.

für das Heil seiner Gefährten kämpft.[195] Es ist aber kein ausgeglichener Kampf. Für Bernhard bekommt nur eine Partei der Streitenden eine Rechtfertigung. Die Ansprüche der gegnerischen Seite betrachtet er als ungerecht und lehnt sie ab. Seine Meinung wird durch die Beschreibung der einen Partei als ‚Verfolger' offensichtlich.[196] Damit weist Bernhard letztlich auf ein Bild von Lastern hin, weil mit der Schilderung der Verfolgung des idealisierten – und daher unverkennbar christlichen – *miles* die Feinde[197] und Verfolger Christi angedeutet werden. Analog zu den christlich-monastischen Idealen gelingen der Sieg und das Heil der ‚richtigen', tugendhaften Partei, was auf eine mögliche Verbindung zwischen Tugendausübung und kriegerischem bzw. politischem Erfolg schließen lässt.[198] Der Kriegsherr verdient den Sieg aufgrund seiner *fortitudo,* die eine weltliche Tugend ist, wie Bernhard selbst andeutet.[199]

Implizit aber lässt sich eine weitere, politische Bedeutung der Tapferkeit in Bernhards Brief an Suger erkennen, denn sie verhilft nicht nur zum militärischen, sondern auch zum politischen Erfolg, indem sie sich mit dem Ideal der *libertas,* das politisch ist, in Verbindung bringen lässt. Dies wird besonders deutlich durch Bernhards Verurteilung der früheren Verhältnisse in St. Denis. Der Zisterzienser stellt sich dem weltlichen Eindringen in das klösterliche Leben der Gemeinschaft von St. Denis nämlich äußerst kritisch entgegen und preist Sugers Bemühungen, das Kloster zu reformieren.[200] Schon am Anfang seines Briefes an Suger preist Bernhard dessen Bekehrung und seine Bemühungen, die Ideale des Reformmönchtums im Kloster St. Denis einzuführen. Sugers Wandlung bewertet der

---

[195] *Occurrit ferienti, pereunti succurrit, eo quippe mori paratus pro singulis, quo desperatus de universis.* BERNHARD. Ebda., Ep. 78, S. 202. Das Bild erinnert an die Figur Christi selbst, der als Personifizierung der *caritas* gilt. Bejczy hat in seiner Untersuchung auch die Bedeutung der *caritas* im Tugendsystem des 12. Jahrhunderts hervorgehoben und darin eine Sinnesänderung der *virtutes cardinales* in dieser Zeit als Folge unter anderem der philosophischen Studien und der Renaissance des 12. Jahrhunderts erkannt. Vgl. BEJCZY (2011). *The cardinal virtues in the Middle Ages*.

[196] *At vero dum paulisper retentare et retardare nititur insequentes…* BERNHARD (1957b-1977). Epistolae, Ep. 78, S. 202.

[197] Diese Feinde können sowohl im praktischen Sinn als Häretiker oder Ungläubige als auch im theoretischen Sinn als ‚das Böse' betrachtet werden.

[198] *At vero dum paulisper retentare et retardare nititur insequentes, suos vero, quos valet, erigit corruentes, revocat fugientes, fit plerumque ut in manu forti tam gratam quam inopinatam obtineat salutem suis, hostibus confusionem.* BERNHARD. Ebda., Ep. 78, S. 202.

[199] *Sed quid nos tam religiosum, tam forte factum saecularibus comparamus, quasi exempla nobis de ipsa desint religione?* BERNHARD. Ebda., Ep. 78, S. 202.

[200] Über die Wandlung in St. Denis schreibt er *et pro forensibus causis, canticis spiritualibus sacra tecta resultant: nil supernis civibus magis spectare libet, nil Regi summo iucundius exibetur.* BERNHARD. Ebda., Ep. 78, S. 205. Weiter bekräftigt Bernhard seine Meinung, als er das frühere Verhalten Sugers tadelt, seine Veränderung aber preist. *Duae nostris temporibus ortae sunt in Ecclesia novae et exsecrandae praesumptiones, quarum una, ut pace tua commemorem, tua est illa pristinae conversationis insolentia. Sed haec auctore Deo emendata est, ipsi ad gloriam, tibi ad coronam, ad gaudium nobis, omnibus ad exemplum.* BERNHARD. Ebda., Ep. 78, S. 207.

Zisterzienserabt als gut und behauptet, sie führe zum allgemeinen Gut.[201] Er stellt sie dem vergangenen Lebensstil des Abts von St. Denis entgegen, was aus der Formulierung *„qualis de quali factus es“*[202] entnommen werden kann, die einen Gegensatz zwischen Vergangenheit und Gegenwart andeutet, über den alle staunen.[203] Mit Freude und Staunen wird die Wandlung empfangen, besonders von den Gottesfürchtigen und den Sanftmütigen.[204] Bernhard begründet das Lob an Suger offensichtlich anhand theologischer Argumente, die aus seinem Enthusiasmus für die monastische Reform stammen.[205] Die Einführung der Reform in St. Denis aber vergleicht er mit dem genannten Bild des Schlachtfelds[206] und weist somit neben den religiösen Aspekten auf die politischen Implikationen der Reform hin. Der Kampf zwischen dem idealisierten *militum dux* und den ‚Verfolgern' ermöglicht diese Interpretation, wie schon herausgestellt wurde. Nicht nur Sugers Handlungen und sein Reformbemühen schildert Bernhard in dem Brief; auch die gegnerische Partei, im Gleichnis als ‚Verfolger' bezeichnet, wird vom Zisterzienserabt dargestellt. Das führt er vor, indem er die frühere Situation im Kloster präsentiert. Das *coenobium* war schon lange ruhmreich, dies aber vor allem wegen seiner Einmischung in die weltlichen Angelegenheiten, nicht aber aufgrund seiner Frömmigkeit.[207] Äußerst kritisch beschreibt Bernhard, wie in St. Denis der Kreuzgang für Soldaten, weltliche Geschäfte und Streitereien und sogar Frauen zugänglich war, und man hörte dort statt Gebeten und Lobgesängen nur den Lärm weltlicher Geschäfte.[208] Diese Situation änderte sich mit Sugers Bekehrung und der Einführung des Reformmodells in St. Denis.[209]

---

[201] *EXIIT sermo bonus in terram nostram, in bonum sine dubio bonis cooperaturus, ad quoscumque pervenerit.* BERNHARD. Ebda., Ep. 78, S. 201; vgl. auch *Sane non ad confusionem cuiuspiam sive improperium praeterita mala reteximus, sed ut ex comparatione veterum, novitatis decus gratius venustius que appareat, quia tunc recentia iucundius bona clarescunt, cum fuerint malis comparata prioribus.* BERNHARD. Ebda., Ep. 78, S. 204.

[202] BERNHARD. Ebda., Ep. 78, S. 201.

[203] *et mirantur…* BERNHARD. Ebda., Ep. 78, S. 201.

[204] *Enimvero audientes omnes qui timent Deum quanta fecit animae tuae, gaudent et stupent super tanta et tam subita mutatione dexterae Excelsi. Ubique in Domino laudatur anima tua, audiunt mansueti et laetantur…* BERNHARD. Ebda., Ep. 78, S. 201.

[205] Vgl. auch die spätere Verbindung zwischen Reform und Heil. *Agnoscunt nimirum supernae potestates concives suos…* BERNHARD. Ebda., Ep. 78, S. 205, wo Bernhard behauptet, die himmlischen Mächte erkennen die Seinen, und diese mit den reformierten Mönchen identifiziert.

[206] Vgl. oben S. 192ff.

[207] *Locus quippe ab antiquo nobilis, et regiae dignitatis exstiterat; palatii causis regumque exercitibus deservire solebat. Sine cunctatione et fraude, sua Caesari reddebantur; sed non etiam Deo quae Dei sunt persolvebantur aeque fideliter.* BERNHARD. Ebda., Ep. 78, S. 203.

[208] *claustrum ipsum monasterii frequenter, ut alunt, stipari militibus, urgeri negotiis, iurgiis personare, patere interdum et feminis. Quid inter haec caeleste, quid divinum, quid spirituale poterat cogitari?* BERNHARD. Ebda., Ep. 78, S. 203.

[209] *Nunc vero vacatur inibi Deo, studetur continentiae, disciplinae invigilatur, lectionibus sanctis intenditur. Iuge quippe silentium, et ab omni strepitu saecularium perpetua quies cogit caelestia meditari.* BERNHARD. Ebda., Ep. 78, S. 203.

Schließlich aber erkennt Bernhard eine strenge Trennung zwischen den kirchlichen und weltlichen Problemen an, sodass ihm keine Verwirrung bei der Auswahl seines Gleichnisses vorgeworfen werden kann. Diese Position des Zisterzienserabts wird durch sein Urteil gegen Stephan von Garland in demselben Brief offensichtlich. Bernhard behauptet schon am Anfang seiner Kritik an Stephan, dass dieser gegen die evangelischen Gebote verstößt, indem er gleichzeitig Gott und dem Mammon dient.[210] Damit meint er die Vermischung weltlicher und kirchlicher Würden, wie er weiter beschreibt. Stephan von Garland will gleichzeitig nicht geringe kirchliche Ehren erhalten und als Heerführer dem König dienen. Damit wird der Diakon laut Bernhard zum Ungeheuer, weil er gleichzeitig Kleriker und Ritter sein will, tatsächlich jedoch keines von beiden sein kann.[211] Für den Abt handelt es um einen Missbrauch, wenn die unterschiedlichen Funktionen kirchlicher und weltlicher Würden in einem einzigen Menschen vermengt werden.[212] Am Ende beklagt Bernhard, wie dieser Kirchenmann die weltlichen Würden den kirchlichen vorzieht. Er bevorzugt sein königliches Amt als Truchsess gegenüber seinen kirchlichen Ämtern als Propst, Dekan und Archidiakon und will dadurch lieber menschliche Ehrungen erhalten als Gott dienen. Das ist für den Zisterzienserabt ein Problem. Er meint, es gebe keine höhere Ehre als Gott selbst zu dienen und die kirchlichen Würden seien ehrenvoller als die weltlichen, außer für diejenigen, die allein weltliche Ehren tragen.[213] Somit wird Bernhards Haltung bezüglich der Trennung von weltlichen und kirchlichen Tätigkeitsfeldern deutlich, sowie seine Position im Hinblick auf die Gleichwertigkeit der Würden auf ihren jeweiligen Handlungsgebieten.[214]

---

[210] *Cuius enim cor non indignatur, cuius vel clam lingua non submurmurat, diaconum contra Evangelium Deo et mammonae pariter ministrantem…* BERNHARD. Ebda., Ep. 78, S. 208.
[211] *sic quippe sublimatum honoribus ecclesiasticis ut nec episcopis inferior videatur, sic implicatum militaribus officiis ut praeferatur et ducibus? Rogo quid hoc est monstri, ut, cum et clericus et miles simul videri velit, neutrum sit?* BERNHARD. Ebda., Ep. 78, S. 208.
[212] *Par satis utrobique abusio, sive quod diaconus mensae regiae deputetur ministerio, sive quod Regis dapifer mysteriis altaris inserviat. Quis sane non miretur, imo et detestetur, unius esse personae, et armatum armatam ducere militiam, et, alba stolaque indutum, in medio ecclesiae pronuntiare Evangelium, tuba indicere bellum militibus, et iussa episcopi populis intimare?* BERNHARD. Ebda., Ep. 78, S. 208.
[213] *Nisi forte, quod intolerabilius est, erubescit Evangelium, de quo Vas electionis admodum gloriatur, et confunditur videri clericus, magisque honorabile ducit putari se militem: curiam Ecclesiae praefert, Regis mensam altari Christi, et calici Domini calicem daemoniorum. Quod plane credibilius ex eo videtur, quia cum honores non paucos, sed quantos nec canones nisi inviti patiuntur, teneat in Ecclesia; unius tamen, quem et in palatio assecutus est, magis, ut aiunt, gloriatur ex nomine, quam caeterorum quolibet appellari. Cumque sit archidiaconus, decanus, praepositusque in diversis ecclesiis, nihil horum tamen tam eum quam Regis delectat vocitari dapiferum. O nova et exosa perversitas! Itane plus decet hominis quam Dei famulum nominari, ac terreni quam coelestis Regis dici officialem altioris ducitur dignitatis? Qui clero militiam, forum anteponit Ecclesiae, divinis profecto humana, caelestibus praeferre terrena convincitur. Ergo pulchrius est vocari dapiferum, quam decanum, quam archidiaconum?* BERNHARD. Ebda., Ep. 78, S. 208-209.
[214] *Est equidem, sed laico, non clerico; militi, non diacono.* BERNHARD. Ebda., Ep. 78, S. 209.

Mit seinen Bildern will Bernhard die Eigenschaften, ja die Leidenschaft der kriegerisch-politischen Tugend umdeuten und im klösterlichen Leben umsetzen. Dafür weist er auf ein traditionelles Bild des christlichen Mönchtums, denn der Mönch ist auch für ihn ein Krieger Christi und es ist seine Aufgabe, mit *fortitudo* das fromme Lebensideal der Mönche und die *libertas ecclesiae* – auch in ihrem politischen Sinn – zu verteidigen. Die *libertas ecclesiae* tritt hier mit dem Thema unterschiedlicher Machtsphären für die kirchlichen und weltlichen Gewalten in Verbindung. Der Abt von Clairvaux betont dies, indem er fordert, weder sollten Könige Kleriker im Hofdienst dulden[215] noch sollten Kleriker sich bei Laien durch Dienst verpflichten.[216] In anderen Briefen greift er auf dieselbe kriegerische Rhetorik zurück. Auch hier empfiehlt er die Tapferkeit der Krieger als Maßstab für das Verhalten der Kirchenmänner in den unterschiedlichsten Situationen.[217]

Wie Otto von Freising erkennt Bernhard in einigen seiner Briefe auch die *fortitudo* anderer Menschen an. Gerade an diesen Stellen bietet sich ein interessanter Vergleich zwischen beiden Autoren, denn wie Otto[218], so hat auch Bernhard in seinen Briefen über die Tapferkeit der Römer geschrieben. In Brief 243 aus dem *corpus epistolarum* schreibt der Abt von Clairvaux an die Römer, die unter Einfluss Arnolds von Brescia[219] die antiken römischen politischen Institutionen durch die Tätigkeiten einer ‚Römischen Kommune' wiederbeleben

---

[215] Bernhard meint damit die Kriegs- und Verwaltungsdienste im Hofauftrag.

[216] *Ut enim clericalis constat non esse dignitatis, regum stipendiis militare, sic nec regiae maiestatis, rem fortium administrare per clericos. Denique quisnam regum suae unquam militiae clericum praefecit imbellem, et non magis quempiam fortissimum ex militibus? Quis item aliquando clericorum aeque sibi non iudicavit indignum, laicae cuiuscumque personae mancipari obsequiis?* [...] *Nunc autem cum utriuslibet diminutio neutrum provehat, sed suae potius alterutrum plurimum detrahant dignitatis, quando nec clericum decet regis, ut dictum est, esse vocarive dapiferum, et nihilominus regem, nisi in manu utique fortium, regni gubernacula possidere, mirum valde quomodo utraque potestas hoc patitur, quod vel Ecclesia non abicit diaconum militarem, vel curia clericum principem non contemnit.* BERNHARD. Ebda., Ep. 78, S. 209.

[217] So schreibt Bernhard z. B. im Brief 126 an die Bischöfe von Aquitanien, dass sie *fortiter* den Angriffen Gerhards von Angoulême, Befürworter des schismatischen Papstes Honorius, standhalten müssen. *Hostilis siquidem gladius, qui universo Christi corpori mortem denuo nunc temporis intentare videtur, vestris potissimum cervicibus imminet, et in vos eo acrius quo quominus debacchatur, ita ut quotidianis assultibus, aut resistere fortiter, aut turpiter, quod absit, cedere compellamini.* BERNHARD. Ebda., Ep. 126, S. 309, und weiter *In ea sane parte maiori opus est fortitudine et cautela, unde acrior insistit adversarius, et vis belli maior incumbit*. BERNHARD. Ebda., Ep. 126, S. 319. Ähnliches schreibt er an Radulf von Antiochia im Brief 392. Er mahnt nämlich den Patriarchen, die Christen und den christlichen Glauben mit Tapferkeit zu schützen. *accingere, sta in proelio, pugna fortiter pro gregibus tibi commissis, quos te necesse est Commissori ex integro reconsignare; pugna et pro te ipso, quia et pro te habes exigi. Caveto tibi in loco excelso, in quo stas, ne forte, quod absit, corruas, et tanto gravius conquasseris, quanto ex altiori corrueris* BERNHARD (1957c-1977). Epistolae, Ep. 392, S. 362.

[218] Vgl. oben S. 108ff.

[219] So lautet die kurze Erklärung der Edition von Leclercq am Anfang des Briefs. *Romani, Arnaldo haeretico factionem inflammante, antique Reipublicae ac libertatis formam restituere nitebantur, sola sacrorum cura Pontifici relicta. Itaque vectigalia Pontificum sibi vindicant, iubentes Pontificem decimis et oblationibus tantum more prisco contentum vivere. Hinc nata rebellio, et in Eugenium acrius concitata. Cuius occasione Bernardus aspere, sed iuste increpat Romanos tam iniquos in Pontificem, cuius iniuria in sanctos et omnes catholicos redundet, non evasura Die vindictam, nisi mox resipiscant.* BERNHARD. Ebda., Ep. 243, S. 130.

wollten[220] und dabei Papst Eugen III. aus der Stadt vertrieben hatten. Bernhard hält ihnen vor, dass sie nicht nur gegen den Papst und die Kirche vorgegangen waren, sondern gegen Gott und – um Bagges Begriff zu benutzen[221] – gegen die richtige Ordnung der Welt. Somit hatten sie die weltlichen Mächte[222] gegen sich angelockt, welche die Würde des Papstes und der Kirche zu erhalten versuchten. Um einer Zerstörung durch diese Mächte zu entkommen – der Abt glaubt ja, sie sei unvermeidbar –, beschwört er die Römer, sich mit dem Papst zu versöhnen, damit sie, ein so tapferes Volk, eine so ruhmreiche Stadt, keinen Feind fürchten müssen.[223] Dadurch präsentiert Bernhard die Stadt Rom als *civitas fortium*[224] und die Römer daher als Träger der *fortitudo*. Diesen kleinen Hinweis auf die Tugend dieses Volkes lässt sich in gewisser Weise mit Otto von Freisings Charakterisierung zusammenbringen. Ma erkennt bei Bernhard eine implizite Reziprozität seiner Behauptung. Das *fortis* Sein ist quasi durch die Rückkehr in die alte Ordnung bedingt, wie auch die Rückkehr in die richtige Ordnung nicht zuletzt durch die *fortitudo* möglich ist. Bernhard sah, wie der Bischof von Freising, in den früheren Römern Zeichen der *fortitudo*[225], die den Römern dazu verhalf, sich den ganzen

---

[220] Diese ‚Belebung' muss selbstverständlich kritisch betrachtet werden. Es wäre unpassend zu glauben, dass die Römer des 12. Jahrhunderts dieselben politischen und moralischen Werte wie in der Antike vertraten und daher dieselben Institutionen genauso wie früher entstehen lassen wollten. Es war vielmehr eine neue politische Situation, die neue Institutionen und Ordnungen kreierte, sich aber durch eine Interpretation der Antike Legitimation verschaffen wollte. Zu Arnold von Brescias Rolle bei der Entstehung der römischen Kommune vgl. zunächst die Untersuchung von Romedio Schmitz-Esser, der die Fragen über Arnolds Beteiligung an den Unruhen in Rom in den 1140er- und 1150er-Jahren gründlich untersucht hat.SCHMITZ-ESSER, Romedio (2004). *In Urbe quae caput mundi est: Die Entstehung der römischen Kommune (1143-1155)*.

[221] BAGGE (2002). *Kings, politics, and the right order of the world in German historiography*. Dabei geht es nicht um Bernhard von Clairvaux. Der Begriff lässt sich dennoch auf die Forderungen des Abts an die Römer übertragen.

[222] Bernhard deutet die Rolle des Reichs als Verteidiger der Kirche an. Vgl. *Quid vobis visum est, o Romani, offendere principes mundi, vestros autem speciales patronos? Cur regem terrae, cur Deum caeli, furore tam intolerabili quam irrationabili in vos pariter provocatis, dum sacram et apostolicam Sedem, divinis regalibus que privilegiis singulariter sublimatam, ausu sacrilego incessere suo que minuere honore contenditis, quam vel soli contra omnes, si oportuisset, defendere debuistis? Sic fatui Romani, non iudicantes neque quod honestum est discernentes, caput vestrum atque omnium, quod in vobis est, deturpatis, pro quo magis nec vestris ipsis cervicibus parcendum a vobis foret, si necessitas exegisset?* BERNHARD (1957c-1977). Epistolae, Ep. 243, S. 131-132. Vgl. auch „*Reconciliamini, inquam, orbis principibus, ne forte incipiat pro eis pugnare orbis terrae contra insensatos.*" BERNHARD. Ebda., Ep. 243, S. 133.

[223] *Sed iungimus et obsecrationem. OBSECRAMUS PRO CHRISTO, RECONCILIAMINI DEO, reconciliamini principibus vestris, Petrum loquor et Paulum, quos utique in Vicario et successore suo Eugenio suis sedibus et aedibus effugastis. Reconciliamini, inquam, orbis principibus, ne forte incipiat pro eis pugnare orbis terrae contra insensatos. An nescitis quia, his offensis, nihil omnino valetis, his propitiis nihil omnino timetis? Non, inquam, non timebis sub horum tutela MILLIA POPULI CIRCUMDANTIS te, Urbs inclyta, civitas fortium. Reconciliare proinde illis, simul et millibus martyrum, qui quidem apud te, sed contra te sunt propter grande peccatum, quod peccasti, in quo et persistis. Reconciliare etiam omni Ecclesiae sanctorum, qui ubique terrarum AUDITO HOC VERBO SCANDALIZATI SUNT.* BERNHARD. Ebda., Ep. 243, S. 133.

[224] In diesem Zusammenhang ist zu bemerken, dass die *civitas* in diesem Sinn sich nur auf die Stadt Rom bezieht. Es liegen keine Anhaltspunkte für die Vermutung vor, Bernhard wolle auf die *civitates* Augustins hinweisen.

[225] *Quis scit si convertantur ad precem pauperis, qui non cedunt potentum minis, non omni armaturae fortium?* BERNHARD. Ebda., Ep. 243, S. 130-131. Bernhard schreibt an dieser Stelle, dass die Römer sich nicht der Macht

orbis zu unterstellen.[226] Dies lässt sich aus der Formulierung – die *civitas fortium* würde ‚Tausende von Kriegern'[227] nicht fürchten – herauslesen.[228] An dieser Stelle ist es wichtig, die Unterschiede der Vorstellungen beider Autoren aufzuzeigen. Anders als Otto, der wie oben erwähnt eine *translatio* der Tugenden erkennt[229], glaubt Bernhard, dass die Römer – angenommen, dass der Abt der Meinung war, die Römer zeichneten sich schon seit der Antike durch ihre *fortitudo* aus[230] – weiterhin die Tugend besaßen, solange sie die ‚richtige Ordnung' unterstützten. Der Zisterzienser sieht vermutlich die Kirche als natürliche Nachfolgerin des Römischen Reichs, die weiterhin über die *Urbs inclyta* regiert. Die weltlichen Aufgaben seines Amts hat sie nach Bernhards Auffassung den weltlichen Herrschern, den Kaisern, überlassen. An dieser Position sind einige traditionelle Argumente des „Gregorianischen" Diskurses, wie beispielsweise die Autoritätsüberlegenheit des Papstes durch den Besitz beider Mächte und das Bild der Machtverleihung an den weltlichen Herrscher, zu erkennen. Anhand solcher Hinweise haben viele Historiker den Zisterzienserabt als „Gregorianer" präsentieren wollen. Eine nähere Betrachtung lässt diese Einordnung unter die ‚Gregorianerdenker' aber schwer begründen. Der Abt erkennt in diesem Brief nämlich keine Trennung zwischen Reich und Kirche. Wenn er die Römer beschwört, sich mit dem Papst und den Fürsten der Welt zu versöhnen[231], heißen bei ihm beide Personen *princeps*.[232] Daher ist es nicht möglich, zu unterscheiden, ob die *principes orbis* andere sind als die *principes vestri*, die er schließlich mit Petrus und Paulus, also mit der Kirche identifiziert. Diese Frage stellt sich Bernhard offensichtlich nicht, da sie unwichtig ist. Für ihn steht die Einheit der Kirche, welche die ‚richtige Ordnung' der Welt repräsentiert, im Mittelpunkt. Folglich erkennt er die Tugend der Römer nur an, wenn sie sich in dieser Ordnung befinden. Schließlich handelt es sich um eine politische Tugend, da sie zur Erhaltung der Einheit, der Eintracht und des Friedens – die alle eine politische Komponente innehaben – beiträgt.

---

der *fortes* beugten. Daraus ließe sich schließen, dass er glaubt, die Römer besitzen bzw. besaßen eine noch größere *fortitudo*.

[226] „*Patres vestri Urbi orbem subiugaverunt; vos Urbem properatis orbi facere fabulam.*" BERNHARD. Ebda., Ep. 243, S. 132.

[227] BERNHARD (1990-1999). *Sämtliche Werke*, Bd. III, S. 307.

[228] *Non, inquam, non timebis sub horum tutela MILLIA POPULI CIRCUMDANTIS te, Urbs inclyta, civitas fortium.* BERNHARD (1957c-1977). Epistolae, Ep. 243, S. 133. Vgl. auch Bernhard Äußerung oben an Anm. 225.

[229] Vgl. oben S. 111ff.

[230] Vgl. oben Anm. 225 u. 226.

[231] BERNHARD (1990-1999). *Sämtliche Werke*, Bd. III, S. 307.

[232] *reconciliamini principibus vestris, Petrum loquor et Paulum, quos utique in Vicario et successore suo Eugenio suis sedibus et aedibus effugastis. Reconciliamini, inquam, orbis principibus, ne forte incipiat pro eis pugnare orbis terrae contra insensatos.* BERNHARD (1957c-1977). Epistolae, Ep. 243, S. 133. Hier repräsentieren Petrus und Paulus die *principes* der Kirche, also Eugen, während die *principibus orbis* als die weltlichen Fürsten zu verstehen sind.

Diese Merkmale der politischen Ideale Bernhards verdeutlicht er in einem weiteren Brief über denselben Konflikt zwischen den römischen Bürgern und dem Papst. An der *epistola* 244 des *corpus* an den König Konrad III.[233] zeigt der Abt, dass, wie in Christi Erscheinung Königtum und Priestertum vereint waren, so auch in der christlichen Welt Reich und Kirche einen Körper bilden sollen. Die Verbindung zwischen beiden Machtfiguren ist für ihn unauflösbar. Die Dynamik soll auf gegenseitiger Achtung und Unterstützung beruhen. Dadurch, glaubt der Zisterzienser, können seine Ideale von Frieden und Freiheit der Kirche, aber auch Wohl und Erhöhung des Reichs verwirklicht werden. Er erkennt darin schließlich ein Gebot Gottes. An dieser Stelle ist eine Kritik an der Forschung nötig, besonders bezüglich Grays Ergebnissen. Obwohl Gray zu Beginn seiner Abhandlung erkennt, dass die Briefe Bernhards bis dahin in den Untersuchungen seiner politischen Anschauungen vernachlässigt wurden[234], verfehlt er eine an Bernhards tatsächlichen Vorstellungen orientierte Erkenntnis, da er in den Briefen weiterhin nach den traditionellen Kategorien sucht. Somit kommt er zu dem Schluss, Bernhard habe seine Meinung je nach Lage extrem geändert und habe sich manchmal als Gregorianer, manchmal als Befürworter eines gleichgewichtigen Verhältnisses beider Mächte präsentiert.[235] Seine Beweisführung stützt er unter anderem gerade auf die beiden erwähnten Briefe, 243 und 244, und stellt heraus, dass der Abt in Brief 243,3 eine ‚gregorianische', in 244,1 dagegen eine ‚gleichgewichtige' Argumentation nutzt, um seine politischen Vorhaben zu erzielen.[236] Zu diesem Ergebnis lässt sich aber nur kommen, wenn beide Schriften isoliert und ohne Rücksicht auf ihren Zusammenhang behandelt werden. Hingegen gibt es keinen Grund für eine kontextunabhängige und isolierte Analyse beider Briefe, wie Gray sie anscheinend durchgeführt hat. In beiden Briefen spricht Bernhard

---

[233] *NEC dulcius, nec amicabilius, sed nec artius omnino regnum sacerdotium que coniungi seu complantari in invicem potuerunt, quam ut in persona domini ambo haec pariter convenirent, utpote qui factus est nobis ex utraque tribu secundum carnem summus et Sacerdos et Rex. Non solum autem, sed et commiscuit ea nihilominus ac confoederavit in suo corpore, quod est populus christianus, ipse caput illius, ita ut hoc genus hominum apostolica voce GENUS ELECTUM, REGALE SACERDOTIUM appelletur In alia quoque Scriptura quotquot sunt praedestinati ad vitam, nonne omnes reges et sacerdotes nominantur? ERGO QUAE DEUS CONIUNXIT, HOMO NON SEPARET. Magis autem quod divina sanxit auctoritas, humana studeat adimplere voluntas, et iungant se animis, qui iuncti sunt institutis. Invicem se foveant, invicem se defendant, invicem onera sua portent. Ait Sapiens: Frater adiuvans fratrem, ambo consolabuntur Quod si alterutrum se, quod absit, corroserint et momorderint, nonne ambo desolabuntur? Non veniat anima mea in consilium eorum qui dicunt, vel imperio pacem et libertatem ecclesiarum, vel ecclesiis prosperitatem et exaltationem imperii nocituram. Non enim utriusque institutor Deus in destructionem ea connexuit, sed in aedificationem.* BERNHARD. Ebda., Ep. 244, S. 134-135.

[234] GRAY (1974). *The Problem of Papal Power in the Ecclesiology of St. Bernard*, S. 2.

[235] Vgl. oben S. 176ff.

[236] GRAY. Ebda., 2–2; Gray 1974 #478: 10, Anm. 54.

dasselbe Problem an und nach den Untersuchungen Gastaldellis[237], der auf Mabillon zurückgreift, wurden die Schriftstücke in demselben Jahr verfasst[238], stehen also in einer gewissen thematischen und kontextuellen Verbindung zueinander. Es kann daher angenommen werden, dass Bernhards Position in beiden Briefen dieselbe ist. Wenn man Brief 243 vor dem Hintergrund von Brief 244 liest, so werden Bernhards Drohungen an die Römer verständlicher, denn Bernhard selbst versuchte zur selben Zeit, den deutschen König und Kaiserkandidaten Konrad III. für einen Romzug gegen die Kommune zu werben. Die Androhungen des Abts scheinen in dieser Hinsicht sehr konkret zu sein, da er an die Intervention des deutschen Herrschers glaubt.[239] Auch die Stellungnahme des Abts zu den politischen Fragen, die in dieser Krise auftreten, wird dabei klarer. Seine Anmerkungen zur *fortitudo* der Römer spielen dabei eine wichtige Rolle und den Prozess des Tugendverlustes dieses Volkes, der von ihm in Brief 243 angedeutet wird, präsentiert er deutlicher im Brief an den Stauferkönig.[240] An dieser Stelle schreibt der Zisterzienser, dass ‚der Stolz und die Überheblichkeit der Römer größer als ihre Tapferkeit'[241] geworden sind. Er stellt somit eine Verbindung zwischen den Briefen her. An die Römer schreibt der Zisterzienserabt nämlich, dass das Volk in die ‚alte Ordnung' zurückkehren soll – und dies bedeutet, die Herrschaftsrechte des Papstes – und implizit auch des Kaisers – über Rom anzuerkennen. Durch diese Anerkennung werden die Römer ihre alte Tapferkeit erneut prüfen und vorzeigen können und sie werden keine bedrohlichen Fürsten fürchten müssen. An Konrad III. schreibt Bernhard dagegen, dass die Römer ihre *fortitudo* verlassen und gegen Laster ersetzt haben. Dadurch verweist der Abt auf das Verlassen der alten Ordnung und den Widerstand der Römer gegen die rechtmäßigen Herrscher der Stadt und fordert die Intervention des deutschen Kaiserkandidaten zur Wiederherstellung dieser Ordnung. Die Gründe für Bernhards Schrift an den König scheinen somit aus dem Brief an die Römer zu stammen und die Tapferkeit bildet darin ein zentrales Argumentationsmittel des Zisterziensers. Der Tugendverlust erscheint als Begründung für die Ordnungsstörung, die in Brief 243 durch die Versöhnung beider Parteien

---

[237] BERNHARD (1984-1987). *Opere di San Bernardo*. In deutscher Sprache in GASTALDELLI, Ferruccio (1990b-1999). Anmerkungen und historischer Kommentar. In: *Sämtliche Werke.* Hg. v. Gerhard B. WINKLER, III. Innsbruck: Tyrolia-Verlag, 1062–1245.

[238] Leclercq folgt dagegen Vacandard und schlägt 1144 als Datum der *epistola* vor. Vgl. BERNHARD (1957c-1977). Epistolae, 134. Gastaldelli bestreitet diese Position anhand einiger Hinweise im Text der Briefe. GASTALDELLI (1990b-1999). Anmerkungen und historischer Kommentar, S. 1118.

[239] Auch wenn der Brief an Konrad erst nach dem Brief an die Römer geschrieben wurde, verlieren die Argumente Bernhards nicht an Kraft, denn der Abt muss mit einem möglichen Romzug gerechnet haben. Zur Datierung der Briefe vgl. zusammenfassend GASTALDELLI. Ebda., S. 1115-1118.

[240] Vgl. oben S. 198.

[241] BERNHARD (1990-1999). *Sämtliche Werke*, Bd. III, S. 311. *Superbia et arrogantia Romanorum plus quam fortitudo eorum.* BERNHARD (1957c-1977). Epistolae, Ep. 244, S. 135.

wiederhergestellt werden kann. Gleichzeitig markiert die Versöhnung aber die Rückkehr der Römer zu ihrer früheren Tapferkeit. Es lässt sich in Bernhards Idealvorstellungen die Quelle seiner Argumentation zur erwünschten politischen Ordnung erkennen, die ihm als Voraussetzung der Tugend gilt.

Diese Idealisierung von Politik und Gesellschaft in Bernhards Vorstellungen folgt größtenteils seinen mystisch-theologischen Ansichten. Die christliche Welt soll für ihn ein Abbild der allegorischen Machtverhältnisse sein, die im Mittelalter in der Figur Christi erkannt wurde. Wie der Abt relativ deutlich an Konrad III. schreibt, erkennt er in der perfekten Zusammenarbeit aller Glieder, die gleichermaßen dem Haupt unterstellt sind, das er mit Christus selbst gleichsetzt[242] – entgegen der Meinung der Forscher, die bei Bernhard einen strengen Gregorianer zu finden glauben –, die von Gott erwünschte Ordnung der Welt wieder. Selbst die *fortitudo* findet in diesem Schema ihren Platz. Bernhard verdeutlicht dies in Brief 97 des *corpus epistolarum* an den Herzog Konrad von Zähringen. Der Abt beginnt auch diesen Brief mit einer kurzen Erklärung seiner politischen Anschauungen. In diesem Fall scheint ihm wichtig, dem Herzog die Quelle aller Macht in der Welt zu zeigen, die er gemäß den erwähnten Charakteristika in Gott selbst sieht.[243] Es folgt, dass Bernhard den Herzog mahnt, die nach seiner Sicht ungerechten Streitigkeiten mit dem Grafen von Genf beizulegen. Er begründet seine Forderungen an Herzog Konrad, indem er den Streit als gegen Gottes Willen bewertet.[244] Dadurch nähert er sich seinen Idealen und einer ‚richtigen Ordnung' in der Welt, wie angesprochen. Diese setzt den Frieden voraus, wie aus der Kritik des Zisterziensers an Zerstörung, Tod und Blutvergießen herauslesen lässt. Bernhards ganze Argumentation spitzt sich aber in der Behauptung zu, gegen Gottes Verordnungen reiche keine Tapferkeit und keine Schar im Kampf.[245] Damit zeigt er, wie in seinen Vorstellungen

---

[242] *NEC dulcius, nec amicabilius, sed nec artius omnino regnum sacerdotium que coniungi seu complantari in invicem potuerunt, quam ut in persona domini ambo haec pariter convenirent, utpote qui factus est nobis ex utraque tribu secundum carnem summus et Sacerdos et Rex. Non solum autem, sed et commiscuit ea nihilominus ac confoederavit in suo corpore, quod est populus christianus, ipse caput illius, ita ut hoc genus hominum apostolica voce GENUS ELECTUM, REGALE SACERDOTIUM appelletur* [...] *ERGO QUAE DEUS CONIUNXIT, HOMO NON SEPARET.* BERNHARD. Ebda., Ep. 244, S. 134.

[243] *OMNIS potestas ab ipso est, cui dicit Propheta: TUA EST POTENTIA, TUUM REGNUM, DOMINE, TU ES SUPER OMNES GENTES.* BERNHARD (1957b-1977). Epistolae, Ep. 97, S. 247.

[244] *Hinc ergo dignum duxi tuam, o illustris Princeps, commonere excellentiam, quantum te oporteat deferre TERRIBILI ET EI QUI AUFERT SPIRITUM PRINCIPUM. Comes Gebennensis, ut accepimus per os eius, ad iustitiam se obtulit, et offert de omnibus quae te dicis habere adversus eum. Si super hoc alienam pergis invadere terram, ecclesias destruere, incendere domos, exsulare pauperes, homicidia perpetrare, et humanum fundere sanguinem; non est dubium, quin graviter irrites adversum te Patrem orphanorum et Iudicem viduarum.* BERNHARD. Ebda., Ep. 97, S. 247.

[245] BERNHARD (1990-1999). *Sämtliche Werke*, Bd. II, S. 735; *Eo certe irato, non expedit tibi dimicare in quantalibet multitudine vel fortitudine. Nihil enim intererit apud omnipotentem Dominum Sabaoth, in multis an*

die *fortitudo* durch seine christlich-mönchische Weltanschauung – die seinerseits an der mittelalterlichen Mentalität teilhat – bedingt ist und er die Tugend gewissermaßen nur dann als effektiv erkennt, wenn diese an das Gesamtbild angepasst erscheint. Es ist eine klare Umdeutung der klassischen Idee von Tugend, die aber in vielerlei Hinsicht der christlichen Tradition seit der Patristik folgt.

Die Tapferkeit, die in früheren Zeiten teilweise die Machtausübung eines Menschen oder Volks begründete, unterliegt in Bernhards Denksystem[246] dem Willen Gottes, der den Menschen Macht verleiht – an dieser Stelle deutlich durch die Verbindung der Eingangsworte des Abts und der Behauptung, keine *fortitudo* kann gegen Gottes Macht etwas vermögen. Folglich kann gesagt werden, dass es für den Zisterzienserabt keine ‚wahre' Tapferkeit außerhalb der orthodoxen christlichen Moral geben kann. Diese aber tritt dem klassischen Sinn der Tugend entgegen, denn als Ideal soll in der christlichen Welt Frieden herrschen, während die *fortitudo* traditionell mit dem Kampf im Zusammenhang steht. Diesbezüglich äußert sich Bernhard in Brief 363 an die Reichsbischöfe über den Zweiten Kreuzzug. Unter anderem wendet sich der Abt den Kriegern des Landes zu und fordert sie auf, das Kreuz aufzunehmen und nach Palästina aufzubrechen, um die *infideles* zu bekämpfen, die dort die heiligen Stätten des Christentums bedrohen. Er erkennt die ruhmreiche Tapferkeit der Kämpfer, verurteilt aber Kriegsführung und Mord unter Christen.[247] Dermaßen streng ist er gegen das Blutvergießen unter Christen, dass er diese Handlung sogar als Übel bzw. Laster[248] bezeichnet. Dies steht im Einvernehmen mit der Position des Abts an anderen Stellen seines Epistolars, in denen er die *fortitudo* in erster Linie im Kampf für den christlichen Glauben

---

in paucis, dare cui volet victoriam. Ipse nimirum cum voluit fecit, ut unus mille, et duo fugarent decem millia. BERNHARD (1957b-1977). Epistolae, Ep. 97, S. 247.

[246] Hier könnte aber auch das hohe Mittelalter als Kategorie zur Charakterisierung dieses Denksystems erwähnt werden, da der Abt seine Denkweise mit einem großen Teil der Menschen seiner Zeit teilte. Vgl. dazu BEJCZY (2011). *The cardinal virtues in the Middle Ages,* zu Bernhard von Clairvaux bes. Kap. 2.

[247] *Quia ergo fecunda virorum fortium terra vestra et robusta noscitur iuventute referta, sicut laus est vestra in universo mundo, et virtutis vestrae fama replevit orbem, accingimini et vos viriliter et felicia arma corripite christiani nominis zelo. Cesset pristina illa non militia, sed plane malitia, qua soletis invicem sternere, invicem perdere, ut ab invicem consumamini Quae enim miseris tam dira libido? Transverberat quis proximi corpus gladio, cuius fortassis et anima perit; sed nec ipse effugit qui gloriatur: et IPSIUS ANIMAM PERTRANSIT GLADIUS, ne solum hostem gaudeat cecidisse. Huic sese dare discrimini insaniae est, non virtutis, nec audaciae, sed amentiae potius ascribendum. Habes nunc, fortis miles, habes, vir bellicose, ubi dimices absque periculo, ubi et vincere gloria, ET MORI LUCRUM. Si prudens mercator es, si CONQUISITOR HUIUS SAECULI, magnas quasdam tibi nundinas indico, vide ne te praetereant. Suscipe Crucis signum, et omnium pariter, de quibus corde contrito confessionem feceris, indulgentiam obtinebis delictorum. Materia ipsa si emitur, parvi constat; si devote assumitur humero, valet sine dubio regnum Dei. Bene ergo fecerunt qui caeleste iam signaculum susceperunt; bene facient et ceteri, nec ad insipientiam sibi, si festinent et ipsi apprehendere quod et eis sit in salutem.* BERNHARD (1957c-1977). Epistolae, Ep. 363, S. 314-315.

[248] Nach der deutschen Übersetzung BERNHARD (1990-1999). *Sämtliche Werke,* Bd. III, S. 655.

anerkennt.[249] So erklärt er auch seine Forderungen an die deutschen Ritter. Sie sollen für den Glauben kämpfen, statt einander zu töten, denn der Krieger, der das Kreuz aufnimmt, kämpft nach Bernhards Meinung das *bellum iustum*[250], und kann dadurch die wahre Tugend aufweisen.

Fazit:

Mit diesen Erkenntnissen kommt man zu einem Bild der Tugendvorstellungen Bernhards, das die Tapferkeit im Rahmen der christlichen Moraltheologie einblendet, sie durch die Tendenzen der monastischen Reformbewegung des 12. Jahrhunderts deutet und die mystische Weltanschauung des Abts voraussetzt. Die *fortitudo* unterliegt in diesem Sinn einer Umdeutung, um sich an Bernhards Geisteshaltung anzupassen. Die klassische kriegerische Tugend soll im Denksystem des Abts zu einem frommen Leben führen und gleichzeitig Zeichen eines solchen Lebens sein. Folglich dient sie dem Erhalt der *libertas ecclesiae*, eine Aufgabe jedes wahren Christen. Dadurch wird sie aber politisch, denn die Freiheit der Kirche im 12. Jahrhundert muss als politisches Problem, ja politisches Programm verstanden werden. Sie führt ein weiteres Element von Bernhards Anschauungen in die Diskussion seiner Tugendvorstellungen ein, nämlich seine Idee einer ‚richtigen Ordnung' der Welt. Die *libertas ecclesiae* ist nur eine Komponente dieses Leitbilds. Neben ihr lassen sich in Bernhards Denken der Friede und die politische Ordnung finden, die durch ein ideales Machtverhältnis zwischen Königtum und Papsttum gekennzeichnet ist. Nur unter der Bedingung dieser politischen Ordnung erkennt der Abt den Gebrauch der *fortitudo* an. Sie bewahrt somit den Frieden in der christlichen Welt. Ihre militärischen Eigenschaften sollen nur zur Verteidigung dieses Ideals verwendet werden. Nach Bernhards Meinung soll Krieg nur außerhalb des Christentums stattfinden und dieses vor seinen Feinden schützen. In diesen Elementen lässt sich das Politische dieser Tugend wiedererkennen. Die Tapferkeit muss schließlich Gottes Plan folgen, denn nach Bernhard Vorstellungen vermag sie nichts gegen die Macht des Allmächtigen. Seine Pläne sind im Denksystem des Zisterziensers mit der Idee einer ‚richtigen Ordnung' gleichzustellen.

---

[249] Vgl. die Argumentation oben S. 189ff.
[250] Die Idee des *bellum iustum* ist intrinsisch an der Stelle präsent. Besonders die Formulierung *Habes nunc, fortis miles, habes, vir bellicose, ubi dimices absque periculo, ubi et vincere gloria, ET MORI LUCRUM.* BERNHARD (1957c-1977). Epistolae, Ep. 363, S. 315 weist darauf hin.

b) Iustitia:

Die Anfangsbetrachtungen über Brief 26 des *corpus epistolarum* zeigen auch die *iustitia* als eine der politischen Tugenden, die der Bischof von Lausanne für seine Amtsausübung benötigt.[251] An dieser Stelle hebt Bernhard besonders den politischen Sinn der Gerechtigkeit hervor, indem er sie mit den *debita*[252] verbindet, die das Weltliche ins Bild rufen. Da Weise und Toren dem Bischof verpflichtet bzw. schuldig sind, stellt die *iustitia* ein Element der Beständigkeit dar. Denn die Vielfalt der *debitores* fordert vom Bischof eine beständige und unparteiische Haltung, die die *sapientes* und *insipientes* gleich behandelt. Darin wird die gewünschte Gerechtigkeit offensichtlich. Diese konstante Haltung wird durch ein weiteres Merkmal der *iustitia* aus Brief 25 ergänzt. Der Brief an den Erzbischof von Rouen behandelt die Streitigkeiten zwischen Hugo, dem Erzbischof, und den Bürgern von Rouen. Dabei empfiehlt der Abt von Clairvaux dem Erzbischof, geduldig zu bleiben und die Gerechtigkeit zu achten. Diese soll schließlich immer stark bleiben, ihre Ausübung aber nie überstürzt werden.[253] Das Bild weist erneut auf Beständigkeit hin, da es eine immer gleiche Haltung der *iustitia* fordert. Es ergänzt den erwähnten Charakter der Tugend um die Idee der Stärke der Gerechtigkeit. In beiden Fällen lässt sich ein stark juristisches Leitbild der Tugend erahnen, die deswegen als politisch gedeutet wird. In Brief 26 aber kann eine Vieldeutlichkeit nicht ausgeschlossen werden, da die Worte des Zisterziensers sehr allgemein gefasst sind. Implizit erscheint auch eine im weitesten Sinn gemeinte Auffassung der politischen *iustitia* in der Schrift, nämlich die politische Gerechtigkeit eines unter anderem auch weltlichen Fürsten, dem in gewisser Weise weitere Machtinhaber – sowohl weise als auch törichte – verpflichtet sind. Diese Annäherung an das Thema erklärt sich vor dem Hintergrund der mittelalterlichen soziopolitischen Strukturen.[254]

---

[251] *Manum vestram misistis ad fortia; opus est fortitudine. Speculator domui Israel factus estis; opus est prudentia. Sapientibus et insipientibus debitor estis; opus est iustitia. Postremo maxime temperantia opus est, ne qui aliis praedicat, ipse, quod absit, reprobus fiat.* BERNHARD (1957b-1977). Epistolae, Ep. 26, S. 79.

[252] Besonders angesichts der Interpretation der *oratio dominica* (Vaterunser) sind *debita* als weltliche Angelegenheiten zu verstehen, denn obwohl sie einen spirituellen Sinn haben können, weisen sie auf die menschlichen Beziehungen hin.

[253] *Vigor iustitiae semper fervidus, sed numquam praeceps. Sicut non omne quod libet licet, sic non omne quod licet statim etiam expedit.* BERNHARD. Ebda., Ep. 25, S. 79.

[254] Vgl. die Anmerkungen zur Frage der soziopolitischen Strukturen des Mittelalters oben S. 94, Anm. 225 u. S. 145ff.

In diesem Sinn verfasst Bernhard auch Brief 45 an König Ludwig von Frankreich. Darin fordert er Ludwig auf, mit Gerechtigkeit und Weisheit das Königreich zu verwalten.[255] Aus dem Kontext des Briefs lässt sich indirekt erkennen, dass der Abt hiermit auf die Bewahrung und Achtung dieser soziopolitischen Strukturen hindeutet. Das erschließt sich aus der Bitte des Abts, der König solle das unrechtmäßig entnommene Eigentum des Bischofs von Paris zurückgeben.[256] Dadurch präsentiert der Zisterzienser indirekt seine eigenen Vorstellungen von der politischen *iustitia*. Denn an dieser Stelle fungiert sie als Zeichen des Erhalts der politischen und sozialen Ordnung im Königreich. Das Unrecht geschieht gerade, wenn diese Ordnung missachtet wird und die *res* des Bischofs angegriffen werden. Der allgemeine Begriff ‚*res*' dient in dem Brief gezielt der Vieldeutigkeit dieser politischen Angelegenheit, denn der Streit zwischen König und Bischof führte nicht nur zur Plünderung der bischöflichen Besitzungen, sondern auch zur Aufhebung der Machbefugnisse und Vorrechte des Bischofs.[257] Folglich erscheint die *iustitia* in den Vorstellungen des Zisterziensers in Verbindung mit seinen politischen Anschauungen und der Idee einer richtigen Ordnung der Welt. Friede, politische Eintracht und die *libertas ecclesiae* spielen dabei die wichtigste Rolle und bestimmen Bernhards Ermahnung an den König.

Diese Ansicht vermittelt der Abt indirekt auch in Brief 303 des *corpus epistolarum* an König Ludwig VII. In dieser Schrift geht es um einen Adeligen aus der Bretagne, der nach Frankreich übersiedeln wollte, aber wegen einer unerlaubten Ehe unter dem Bann der Exkommunikation stand.[258] Auf Anfrage des Königs antwortet Bernhard unter anderem, dass die Gerechtigkeit in dieser Frage beim König ist und diesem deswegen zum Vorteil gereichen wird.[259] Durch diese Behauptung macht der Abt ein weiteres Element der politischen Gerechtigkeit deutlicher, nämlich ihre Abhängigkeit von Gott und den kirchlichen Vorschriften. Denn nach Bernhards Meinung zeigte sich der König dadurch gerecht, dass er einen von der Kirche Verbannten nicht ohne Bedenken aufnehmen wollte. Somit bewies er Ehrfurcht vor Gott und Achtung vor der Kirche. Dieses Element scheint schließlich eine

---

[255] *REX caeli et terrae regnum vobis in terra donavit, donaturus et in caelo, si id quod accepistis iuste et sapienter administrare studueritis. Hoc est quod vobis optamus et pro vobis oramus, ut et hic fideliter, et illic feliciter regnetis.* BERNHARD. Ebda., Ep. 45, S. 133.

[256] *Verum nos iustum ducentes his prius litteris vestram excellentiam convenire, praesertim quia idem episcopus per manum omnium religiosorum se ad iustitiam offert, si tamen prius, quod quidem eadem ipsa iustitia videtur exigere, res ei suae iniuste ablatae restituantur, eius interim petitioni differendo supersedimus.* BERNHARD. Ebda., Ep. 45, S. 134.

[257] Vgl. BERNHARD (1990-1999). *Sämtliche Werke*, Bd. II, S. 1072-1073.

[258] Vgl. GASTALDELLI (1990b-1999). Anmerkungen und historischer Kommentar, S. 1155.

[259] *Quod si et hoc ille renuerit et malignari maluerit, fidendum in Domino quia non praevalebit, quoniam quidem iustitia, quae cum Rege est, erit pro Rege.* BERNHARD (1957c-1977). Epistolae, Ep. 303, S. 220.

zentrale Bedeutung in den Tugendvorstellungen des Abts einzunehmen, denn in seinen Briefen findet es sich wiederholt.

Im Brief 216 des *corpus epistolarum* an den Papst Innozenz II. klagt der Zisterzienser über die Scheidung des Grafen Rudolf von Vermandois und die Wahl des Erzbischofs von Bourges. Diese anfangs scheinbar zusammenhanglosen Probleme[260] interpretiert Bernhard in der Folge anhand derselben Kategorie, nämlich der Gerechtigkeit dieser politischen Fragen. Als sich Feindschaft gegen den Grafen Theobald von Champagne-Blois rührte, weil er die Rechtmäßigkeit der für den König günstige Scheidung des Grafen Rudolf bei der Kurie bestritten hatte, setzte sich Bernhard in dem Streit für Theobald ein. Um die Gunst des Papstes zu erlangen, schilderte der Abt besonders die Gerechtigkeit des Grafen aus der Champagne, der nur aus Liebe zur Gerechtigkeit und den kirchlichen Anordnungen gehandelt habe.[261] Erneut findet sich in der Schilderung des Zisterziensers der betonte Hinweis, die *iustitia* entstehe im Gehorsam gegenüber den kirchlichen Vorschriften. Aber auch durch die Achtung der ‚richtigen Ordnung', die in der Haltung des Grafen erkannt wird, jedem das Seine zu geben. Weil der Graf den Geboten des Papstes gehorcht, wird er vom König verfolgt. Diese Handlungsweise des Grafen ist es, die laut Bernhard seine Gerechtigkeit erkennen lässt. Der König dagegen ist ein Verfolger, ein ungerechter Herrscher, weniger aufgrund seiner Opposition zum Grafen als vielmehr zum Papst und zu kirchlichen Anordnungen. Dieses Bild ist implizit in dem Brief zu finden: Der Abt behauptet, der Graf werde doch besonders wegen seines Gehorsams vom König verfolgt (*maximum et primum peccatum*). Noch deutlicher präsentiert der Abt diese Sicht in Brief 217 an Papst Innozenz II. Es handelt sich um einen weiteren Brief über die Lage der Streitigkeiten in Frankreich, die Verwüstung des Landes und die Verfolgung der kirchlichen Getreuen, nämlich des Grafen Theobald. Erneut stellt Bernhard Theobalds Gerechtigkeit als Grund seiner Verfolgung dar. Die *iustitia* folgt auch in diesem Brief demselben Schema eines Zusammenhangs mit den kirchlichen Anordnungen.[262]

---

[260] Vgl. GASTALDELLI (1990b-1999). Anmerkungen und historischer Kommentar, S. 1094-1096.

[261] *Quid meruit comes Theobaldus? Quid peccavit homo ille? Si peccatum est quod diligit iustitiam et odit iniquitatem, non potest excusari. Si peccatum est, quod reddit regis quae regi sunt et quae sunt Dei Deo, non potest excusari. Si archiepiscopum, Bituricensem suscepit ad imperium vestrum, hoc est maximum et primum peccatum. En sanguis iste de manu eius exquiritur.* BERNHARD (1957c-1977). Epistolae, Ep. 216, S. 76-77.

[262] *Amator innocentiae et pietatis cultor comes Theobaldus paene traditus est in animam inimicorum eius. Impulsus est ut caderet, et Dominus suscepit eum, et gaudet quod iustitia et vestra oboedientia in causa sit, Apostolo acquiescens, qui ait: SI QUID PATIMINI PROPTER IUSTITIAM, BEATI, et in Evangelio: BEATI QUI PERSECUTIONEM PATIUNTUR PROPTER IUSTITIAM. Vae nobis! Haec omnia praesentire, sed minime praecavere potuimus. Quid plura? Ut non penitus desolaretur terra et omne regnum in seipsum divisum concideret, compulsus est devotissimus ille filius vester et ecclesiasticae libertatis defensor sub iureiurando promittere, quatenus sententiam excommunicationis a legato vestro bonae memoriae magistro Ivone datam in terram et personam adulteri tyranni, qui caput et auctor exstitit horum omnium malorum et dolorum, atque in*

Indem der Graf sich bemüht, die kirchliche Partei in Frankreich zu unterstützen, erscheint er nicht nur als Liebhaber der Gerechtigkeit, sondern auch als *defensor* der *libertas ecclesiae*. Bernhard präsentiert somit die Verbindung zwischen seinen Tugendvorstellungen und seinen politischen Idealen sehr deutlich. Denn Theobald verkörpert nach Ansicht des Abts ein politisches Ideal und zeigt dies durch seine Tugendausübung. In Brief 271 des *corpus epistolarum* deutet der Abt diese Verbindung ein weiteres Mal an und rückt die Gerechtigkeit des Grafen in den Mittelpunkt seiner Argumente. Er behauptet, er brauche sich bei Theobald nicht besonders zu bemühen, da der Graf ein Liebhaber der Gerechtigkeit sei.[263] Dabei weist er implizit auf seine politischen Ideale hin, mit denen Theobalds Handlungen übereinstimmen. Der Graf wird gemäß Bernhards Erwartungen handeln, weil er ein gerechter, aber auch idealisierter Herrscher ist.

So gewährt der Zisterzienser Einblick in seine Weltanschauung hinsichtlich Politik und Ethik. Jene bestimmt in gewisser Weise seine Erwartungen, besonders im kirchenpolitischen Bereich. Die Rolle der *iustitia* erwächst aus diesem Schema und wird von dem Abt in seinen Briefen durch seine Ermahnungen und Forderungen an die unterschiedlichen Akteure offenbar. An dieser Stelle scheint es nötig, anzumerken, dass neben den Beispielen der Briefe an Könige und Grafen die Forderungen an Bischöfe und andere Kirchenfürsten in Bernhards Korrespondenz die Mehrzahl bilden.

In Brief 329 an den Bischof von Limoges ermahnt Bernhard diesen bei dem Problem um den gewählten Bischof von Cahors zu Gerechtigkeit. Gérard, der Korrespondent des Abts, soll in den Verhandlungen den Tugenden und den Kirchengesetzen folgen.[264] Das politische Ideal, das hier durch Bernhards Erwartungen implizit erkennbar ist, setzt sich aus drei Elementen in den Anschauungen des Zisterziensers zusammen. Für ihn präsentiert sich die Gottesfurcht als erste Voraussetzung zum Verwirklichen des politischen Ideals. Dies weist auf die theologisch-monastischen Grundlagen seiner Anschauungen hin. Dann, glaubt er, ist die Achtung der kirchlichen Kanones von grundlegender Bedeutung, was zur Idee der *libertas ecclesiae* zurückführt. Schließlich erscheint der *amor iustitiae* im Brief. Er sorgt für das Erkennen und das Streben nach dem Ideal. Dieselben Elemente bilden den Hintergrund von

---

ipsam adulteram, faceret amoveri, quod sane tamen praefatus princeps fecit prece et consilio nonnullorum fidelium sapientiumque virorum. BERNHARD. Ebda., Ep. 217, S. 77-78.

[263] *Apud amatorem iustitiae in excusando eo quod pro iustitia est, non multum mihi laborandum.* BERNHARD. Ebda., Ep. 271, S. 182.

[264] *Iam non erit otiosus, si tamen in vobis est, timor Dei, vigor canonum, amor iustitiae.* BERNHARD. Ebda., Ep. 329, S. 265.

Bernhards Forderungen an Kardinal Umbaldo. In Brief 501 appelliert der Abt an die Gerechtigkeit des Kardinals, um den Streit in der Kirche von Langres zu beenden.[265] Die *iustitia* Umbaldos soll ihm zur Erkennung des Problems verhelfen und zu Maßnahmen gegen die *impii* bewegen. Wichtig scheint hier der Gegensatz zwischen Bernhards erstrebtem Ideal und dem Zustand der Frage von Langres, denn als Merkmale der gegnerischen Partei führt Bernhard die Gottlosigkeit sowie die rechtswidrige Handlung der Wahl und Einsetzung des Bischofs an. Das argumentative Schema dieses Briefs folgt punktgenau dem des Briefes an den Bischof von Limoges, sieht das Problem aber gerade im Gegensatz zu den Idealansichten des Zisterziensers. Und die Rolle der Gerechtigkeit ist an dieser Stelle von großer Bedeutung, soll sie den Kardinal doch dazu bewegen, in die Belange von Langres einzugreifen und – so wünscht es sich Bernhard – die zisterziensische Partei zu unterstützen.

Diese bewegende Kraft der *iustitia* in Bernhards Vorstellungen ist auch in anderen Briefen zu finden. Im Brief 525 empfiehlt er Kardinal Gerhard eine Gruppe Zisterziensermönche. Sie reisten nach Rom, um die Fragen der Diözese von York zu regeln.[266] Durch Bernhards Worte wird ebenfalls erkannt, dass ihr Anliegen den Idealen des Abts entsprach.[267] Denn sie sind in erster Linie *timentes Deum* und erfüllen somit eine der Voraussetzungen von Bernhards politischen Idealen. Zudem ist ihr Anliegen eine ‚Sache Gottes', was auf die kirchlichen Anordnungen und Rechte hinweist. Schließlich behauptet der Abt, die Liebe zur Gerechtigkeit habe die Mönche dazu gebracht, nach Rom zu reisen. Das Bild folgt dem Schema der politischen Anschauungen des Zisterziensers und die Gerechtigkeit wird in ihrer Rolle präsentiert, dass die Menschen sich für das Ideal zu entscheiden und nach diesen Richtlinien zu handeln haben. Es bestätigt den bewegenden Charakter dieser Tugend. Dieselben Argumente legt Bernhard in den Briefen 526 an Kardinal

---

[265] *SI vere diligis nos, dilige NON VERBO ET LINGUA, SED OPERE ET VERITATE. Immo si amator iustitiae es, sicut hactenus te esse aut probasti aut simulasti, dole vicem Christi, qui in Lingonensi ecclesia indigne ab impiis hodieque tractatus clamat ad te dicens: «O Umbalde, INIQUI PERSECUTI SUNT ME! ADIUVA ME». Ibi siquidem denuo patitur et opprimitur in membris suis, quibus homo in episcopum datus est non rite et ordine, sed fraude et vi, et homo ille nec vita dignus, nec fama honestus, nec utilitate idoneus, nec canonice electus, nec licite consecratus. Itaque SI QUID POTES, ADIUVA NOS, MISERTUS NOSTRI.* BERNHARD. Ebda., Ep. 501, S. 458-459.

[266] Vgl. GASTALDELLI (1990b-1999). Anmerkungen und historischer Kommentar, S. 1232.

[267] *LATORES praesentium, cum, simplices et recti ac timentes Deum, non suam, sed Dei causam acturi, gravem tanti itineris suscepere laborem, quos, eo certius liquet amore iustitiae et zelo domus Dei in hoc negotio excitatos, quo manifestum est nihil eos suum in hoc quaerere vel sperare, et haec quidem eos valde commendant apud amicum religionis et verum iustitiae zelatorem. Attamen, sciens quia amici vestri commendatio superflua esse non poterit, eo amplius quo fiducialius et eos et eorum causam Paternitati vestrae commendo, ut ipsi, quantum nostri sunt, tantum vestros se esse cognoscant, et quam secure potestis, tam obnixe iuvetis Dei causam quam portant.* BERNHARD (1957c-1977). Epistolae, Ep. 525, S. 491-492.

Guido[268] und 527 an den Legaten Alberich[269] betreffs derselben Mönche dar. In Brief 526 verdeutlicht der Abt von Clairvaux unter anderem besonders das ‚kirchliche' Element seines Schemas, indem er die *Ecclesiae utilitas* hervorhebt. In Brief 527 dagegen benutzt er erneut dieselbe Formel wie in den Briefen an den Grafen Theobald, nämlich, dass er sich bei Alberich nicht um die Erklärung der Gerechtigkeit der Frage bemühen muss, da der Legat ein *iustitiae zelator* ist. Schließlich sind in Bernhards Vorstellungen besonders an Träger kirchlicher Würden hohe Ansprüche hinsichtlich seiner Ideale zu stellen.

In Brief 311 an Kanzler Haimerich offenbart der Abt seine Meinung äußerst deutlich. Unter anderem setzt er in der Ausübung der *iustitia* einen Schwerpunkt der Aufgaben des Kanzlers.[270] Laut dem Zisterzienser bedürfen also die Kirchenfürsten und Amtsinhaber aus der römischen Kurie der Gerechtigkeit, denn die Entwicklung ihrer Handlungen spiegeln ihre Tugendhaftigkeit bzw. ihre Tugendlosigkeit wider. Da sie aber durch ihre Taten über weitreichende Elemente der Kirchenpolitik im Westen entscheiden, müssen sie vor allem die Tugenden achten. Denn sie werden dem tugendhaften Menschen Ruhm und Reichtum bringen.[271] Und die Tugenden selbst erscheinen als Wert dieses Reichtums und Grund des Ruhms. Denn Bernhard deutet an, die Belohnung des Gerechten sei die Erfüllung seiner Sehnsucht nach Gerechtigkeit – *iustus* erscheint in der christlich-theologischen Mentalität

---

[268] *LATORES praesentium, viri simplices et recti ac timentes Deum, non suam, sed Dei causam acturi, gravem tanti itineris suscepere laborem, quos, eo certius liquet amore iustitiae et zelo domus Dei in negotium excitatos, quo manifestum est eos nihil suum quaerere vel sperare in hac causa. Hinc ego confidens de vestra nihilominus dilectione, praesumens eo amplius quo fiducialius, commendo eos et eorum causam vestrae dilectioni, ut assistatis eis et iuvetis partem nostram tamquam Dei causam et Ecclesiae utilitatem.* BERNHARD. Ebda., Ep. 526, S. 492.

[269] *PERSONAS istas et eorum causas non multa commendatione opus habere credimus apud amicum religionis et verum iustitiae zelatorem. Siquidem et virorum religio paternitati vestrae bene nota et causa iustitiae manifesta, si quominus testimonia istorum credibilia facta sunt nimis, quos manifestum est nec suum aliquid quaerere, nec in doctis humanae sapientiae verbis, sed in sola veritatis puritate confidere, et ob amorem domus Dei et zelum iustitiae nec expensas tanti itineris nec laborem reputasse. Attamen, sciens quia amici vestri commendatio superflua esse non poterit, omnino eos et eorum causam paternitati vestrae commendo, ut quantum nostri sunt, tantum vestros se esse cognoscant.* BERNHARD. Ebda., Ep. 527, S. 493.

[270] *Siquidem cum nullum ferme fiat in orbe bonum, quod per manus quodammodo Romani cancellarii transire non habeat, ut vel vix bonum iudicetur, quod eius prius non fuerit examinatum iudicio, moderatum consilio, studio roboratum et confirmatum adiutorio; cui iustius erit quam ipsi deputandum, quidquid iustis in negotiis vel infectum, vel minus perfectum fuerit deprehensum, sicut et aeque omne quod invenietur utiliter atque laudabiliter consummatum?* BERNHARD. Ebda., Ep. 311, S. 241.

[271] *Scriptum est: GLORIA ET DIVITIAE IN DOMO EIUS, haud dubium quin hominis iusti. Quam autem gloriam quas ve dicat divitias, subinde ostendit: IUSTITIA, inquit, EIUS MANET IN SAECULUM SAECULI. Et revera nulla talis gloria, nullae tantae divitiae, quanta iustitia in domo conscientiae iusti. Sed quid perdit iniustus? Si Paulus gloriatur de sui cordis divitiis, GLORIA, inquiens, NOSTRA HAEC EST, TESTIMONIUM CONSCIENTIAE NOSTRAE, quisnam inde gravatur? Et tamen Propheta subiungit: PECCATOR VIDEBIT ET IRASCETUR. Quanta malitia! Numquid hae divitiae terrenis facultatibus similes sunt, ut, instar illarum, etiam istis, in quo alter abundat, alter minuatur? Quid ergo tu irasceris, ubi nil perdis? Immo quid invides bonis bona, et illa bona, quae nec curas tibi vindicare? Sic canis, ut vulgo aiunt, defendit fenum quod non comedit. Sed fremas licet dentibus et tabescas, non tamen poterit quod ex Deo est omnino dissolvi. Et velis, nolis, VIDEBUNT IUSTI ET LAETABUNTUR, ET OMNIS INIQUITAS OPPILABIT OS SUUM.* BERNHARD. Ebda., Ep. 311, S. 240.

vieldeutig und der Abt weist gezielt auf diese Vieldeutigkeit hin. Dieser Ansporn spiritueller Natur verweist erneut auf Bernhards monastisch-theologische Weltanschauung, die seine politischen und ethischen Idealvorstellungen prägt.

An Haimerich schreibt Bernhard aus einem sehr theoretisch-mystischen Blickwinkel, doch lassen sich seine Anschauungen auch konkret erkennen: in Brief 23 des *corpus epistolarum* an Bischof Atto von Troyes. In dieser Schrift lobt der Abt den Bischof, weil dieser, als er erkrankte, all seinen Besitz unter die Armen verteilte. Diese Tat des Bischofs wird im Brief Anlass zu einer Bemerkung Bernhards bezüglich der *iustitia*. Der Abt versucht seinen Korrespondenten, der sich, nachdem er wieder genesen war, plötzlich in Armut befand, mit Worten zu trösten.[272] Bernhard deutet die Situation um und empfindet sie als Zeichen der Frömmigkeit und Gerechtigkeit Attos, der lieber zu Lebzeiten Gutes tun wollte als in Reichtum zu sterben.[273] An dieser Stelle lässt sich der Gegensatz zwischen dem Weltlichen und dem Geistlichen sowie Bernhards Betonung des Geistlichen erkennen. Für ihn sind die spirituellen Reichtümer wichtiger als die weltlichen. Diese Anregungen stammen aus Bernhards theologisch-monastisch geprägten Weltanschauung und weisen auf seine Idealisierung hin. Noch ein weiteres Element präsentiert der Abt in diesem Brief, nämlich den Gegensatz von Tugend und Laster, den er im Fall des Bischofs konkret anspricht. Denn nach Bernhards Interpretation hat Gott dem Bischof die Krankheit zugefügt, damit dieser aus der *avaritia* zur *iustitia* gelange und somit das Heil erlange.[274] Folglich weitet der Abt die Rolle der Gerechtigkeit durch die Perspektive des Heils aus, und die politische Tugend, die durch Besitzverteilung die Armut bekämpft, wird somit gleichzeitig zu einer religiösen Tugend. Die Politik ist eine subjektive Funktion der Besitzverteilung, die von Bernhard nur implizit angedeutet wird, nämlich durch die an anderen Stellen betonte Notwendigkeit, jedem das Seine zu geben. Die direktere soziale Wirkung dieser Tat steht aber vor einem politischen Hintergrund. Wie die Kommentare von Gastaldelli offenbaren, setzte Atto viele junge

[272] Vgl. GASTALDELLI, Ferruccio (1990a-1999). Anmerkungen und historischer Kommentar. In: *Sämtliche Werke*. Hg. v. Gerhard B. WINKLER, II. Innsbruck: Tyrolia-Verlag, 1046–1155, hier S. 1139-1140.

[273] *Non exspectavit mortem, quando iam nec dare, nec retinere in sua haberet potestate: quod utique multi faciunt, quorum videlicet testamentum non nisi in mortuis confirmatur, sed adhuc inter spem vitae metumque positus mortis, vivens libensque dispersit et dedit pauperibus, ut iustitia eius maneret in saeculum saeculi. Numquid et pecunia mansura similiter erat in saeculum saeculi? Bona ergo recompensatio iustitiae pro pecunia, quando pro eo quod teneri non poterat, id restitutum est quod feliciter maneat in aeternum. Melior est enim incomparabiliter iustitia, quam pecunia, quod illa ditet et repleat arcam, haec animam. Denique sacerdotes Dei induuntur iustitia, multo utique decentius et ditius quam auro vel serico.* BERNHARD (1957b-1977). Epistolae, Ep. 23, S. 74-75.

[274] *Percussit carnem, ut anima sanaretur; occidit avaritiam, ut iustitiae viveretis. Sic vivificato et sanato, quid sperandum est, nisi ut iam non sit qui vos de manu Dei possit eruere, si tamen evangelicum illud consilium observare non negligitis: ECCE SANUS FACTUS ES: IAM NOLI PECCARE, NE DETERIUS ALIQUID TIBI CONTINGAT?* BERNHARD. Ebda., Ep. 23, S. 75.

Mitglieder mächtiger Familien in verschiedene Ämter seiner Diözese ein, was auf eine politische Strategie der Handlungen hindeutet.[275] Am Ende ermahnt Bernhard den Bischof, kein Geld oder weltliche Belohnungen zu erwarten, sondern die ewigen Güter der Tugenden zu suchen – welche in dieser Hinsicht als Ganzes betrachtet werden sollen.

Dieses Bild von *humilitas* sowie vom Vorteil des Strebens nach ewigen Gütern statt nach weltlichen Reichtümern bestätigt der Zisterzienserabt in einem Brief an Papst Innozenz II. In Brief 346 kümmert sich Bernhard um die Lage in der Diözese von York und sorgt dafür, dass der Erzbischof in den Fragen, die seinem Amtssitz beschäftigen, die Vermittlung des Papstes erbittet. In York gab es Streit zwischen dem Erzbischof und einer Minderheit des Kapitels, welche die Rechtmäßigkeit von Wilhelms Wahl bestritt. Bernhard tritt zur Seite dieser Minderheit und beschuldigt den gewählten Erzbischof der Simonie.[276] Aus diesem Grund schreibt er an den Papst, um dessen Unterstützung gegen Wilhelm zu erbitten. Als Argument für seine Position beschreibt der Abt den Erzbischof als gierigen Menschen, der mehr auf Geld als auf Gott vertraue.[277] Es handele sich um einen Akt der Simonie, der deutlich gegen die Ideale der *libertas ecclesiae* verstoße. Die Gegenwirkung dieses Verstoßes erkennt Bernhard in der Ausübung von Tugenden, nämlich der Gerechtigkeit. Der Papst erscheint in dieser Hinsicht als Hüter der Gerechtigkeit. Er sorgt dafür, dass die *iustitia* in der Kirche eingehalten wird, weil er, als Gerechter, ein Verteidiger der Freiheit der Kirche ist.[278] Daher fordert der Zisterzienser Innozenz II. auf, Wilhelms Argumenten zu misstrauen und sie abzulehnen, da der Erzbischof sich seine Anhänger durch Gold erkauft habe. Schließlich glaubt Bernhard, dass der Gewählte aus England sich auch die Kurie erkaufen will, und mahnt den Papst, dies in Petrus‘ Gleichnis nicht zu akzeptieren. Als letztes Element zeigt der Abt noch, dass auch wenn ein Mensch – konkret spricht der Abt in diesem Fall von dem Boten,

---

[275] GASTALDELLI (1990a-1999). Anmerkungen und historischer Kommentar, S. 1139-1140.
[276] Vgl. GASTALDELLI (1990b-1999). Anmerkungen und historischer Kommentar, S. 1178.
[277] *Archiepiscopus Eboracensis venit ad vos, ille, de quo iam saepenumero scripsimus sanctitati vestrae, HOMO QUI NON POSUIT DEUM ADIUTOREM SUUM, SED SPERAVIT IN MULTITUDINE DIVITIARUM SUARUM. Causa eius infirma est et languida, et, sicut virorum veracium attestatione deprehendimus, A PLANTA PEDIS USQUE AD VERTICEM NON EST IN ea SANITAS. Quid igitur? Quid quaerit homo sine iustitia apud examinatorem iustitiae, apud custodem aequitatis? Itane arbitratur se posse absorbere iustitiam in Curia, sicut eam absorbuit in Anglia? Absorbuit FLUVIUM, ET NON miratur, ET HABET FIDUCIAM, QUOD INFLUAT IORDANIS IN OS EIUS. Ecce ille venit cum multis, quos astipulavit sibi, et precibus, et pretio. Solus iste evasit, ut nuntiaret tibi; solus iste in periculum capitis sui opposuit se murum pro domo Israel, qui cum aliis non adoravit statuam ad imperium regis. Solus est, nisi quia iustitia non reliquit eum solum. Illa OBVIAVIT filio suo, QUASI MATER HONORIFICATA. Quid igitur faciet Vicarius Petri in negotio isto, nisi quod fecit Petrus cum illo qui donum Dei aestimavit pecunia possideri? Si supra petram fundata est Ecclesia, PORTAE INFERI NON PRAEVALEBUNT ADVERSUS EAM.* BERNHARD (1957c-1977). Epistolae, Ep. 346, S. 288-289.
[278] Zu diesem Punkt vgl. Bernhards Assoziierung der Gerechtigkeit des Grafen Theobald mit seiner Rolle als Verteidiger der *libertas ecclesiae* oben S. 206ff.

der dem Papst die Nachricht überbringt, indirekt meint Bernhard aber sich selbst – allein für eine gerechte Sache steht, bleibt er nicht allein, da die Gerechtigkeit weiterhin bei ihm ist.[279] Sie dient in diesem Augenblick also als Begleiterin und als Trost der Gerechten. Hier wird erneut der Hinweis auf die Unteilbarkeit der Tugenden in Bernhards Denken deutlich, denn als Sohn der Gerechtigkeit wird der Mönch in doppelter Hinsicht zum *iustus:* sowohl weltlich als auch religiös.

Auch in Brief 520 an Papst Lucius behauptet Bernhard, der Papst müsse der Verteidiger der *iustitia* sein, und er meint damit sowohl politische als auch religiöse Aspekte dieser Tugend.[280] Dies wird durch das doppelte Bild deutlich, das der Abt bezüglich der Aufgaben des Papstes liefert. Denn er sieht im Nachfolger Petri einerseits einen Verteidiger der *res publica*, einen Menschen, der durch sein gerechtes Urteil für den Erhalt der kirchlichen Institution[281] sorgt. Andererseits aber bekämpft er einen spirituellen Feind mithilfe seiner Gerechtigkeit, was offensichtlich auf die religiöse Komponente dieser Tugend hinweist. An beiden Fronten soll Lucius mit Hilfe der *iustitia* Gefahr abwehren, somit die Autorität des Heiligen Stuhles bewahren und gleichzeitig das geistliche Leben der Diözese von York retten.[282] In diesem Brief ist aber ein weiterer Aspekt der Vorstellungen des Zisterziensers zu finden, nämlich der Gegensatz zwischen *iustitia* und *superbia*[283] bzw. die Verbindung des Stolzes mit einer ungerechten, ja rechtswidrigen Haltung der Kirche von Winchester. In der Schrift lässt sich implizit das Bild einer stolzen Stadt erkennen, die Roms

---

[279] *Solus est, nisi quia iustitia non reliquit eum solum. Illa OBVIAVIT filio suo, QUASI MATER HONORIFICATA.* BERNHARD. Ebda., Ep. 346, S. 289.

[280] *O pater, o Romae decus, o iustitiae propugnator, qui tot sustines et tanta solus negotia, qui rem publicam armis iustitiae tutaris, ornas moribus, quem vocet mens nostra languida ultorem horum facinorum, qui flagellum componat ex funibus et subvertat valida manu Romanae potentiae mensas vendentium et ementium? Si sortes dederint Romani primates, discretio vestra prae omnibus aliis sortem ministerii huius sortiretur. O nos felices tanto imprimis causae nostrae iustissimo defensore! O felices iterum tanto tantae praesumptionis existente ultore! Si igitur framea in manibus vestris est, ad ipsam loquimur: «Framea, excitare adversus eos qui Romano resistunt imperio». Ecce enim, ecce inquam, ecce inimicus homo ille, praeambulus Satanae, filius perditionis, adversator iuris et legum, ille, ille posuit in caelum os suum et iudicium ab ore apostolici, dictante aequitate, prolatum, ratum et promulgatum, lucide determinatum et ab omnibus vobis pro defensione solius iustitiae in communi audientia consolidatum, repudiavit, reprobavit, reiecit, cassavit, contempsit, et erexit simulacrum illud, illud languidum caput, hominem qualem peccata populi meruerunt.* BERNHARD. Ebda., Ep. 520, S. 481.

[281] Bernhard meint hiermit anscheinend die politische Ordnung der Kirche. Daher darf die *res publica* nicht als Staat im modernen oder gar weltlichen Sinn verstanden werden.

[282] *Ne igitur tanta, Pater, praevaricatio in usum transeat et exemplum, ne Romana dignitas manibus lacerantium scindatur et tantis iniuriis novis que opprobriis succumbat beati Petri auctoritas, neve dioecesis Eboracensis religio tepescat, immo ne dispergatur et funditus evanescat, obtundite pervicacis illius contumaciam et malleo rigoris vestri pro solo amore verae iustitiae idolum illud, immo idoli illius sedem illicitam comminuite.* BERNHARD. Ebda., Ep. 520, S. 482.

[283] Bernhard benutzt zwar nicht den Begriff der *superbia*, seine Beschreibung der Haltung Winchesters lässt dennoch zu diesem Schluss kommen.

Geboten und Anordnungen nicht Folge leisten will.[284] So lässt sich zu einem ähnlichen Muster kommen, das auch Otto von Freising in seinen Tugendvorstellungen präsentiert, nämlich dem Ausschluss der Tugenden durch die Laster.[285] Auch Bernhard scheint darauf zu bestehen, dass die Tugenden als Ganzes betrachtet werden sollen und nur dann tatsächlich bestehen, wenn kein Laster vorhanden ist. Er glaubt nicht, dass die positiven Merkmale der Tugend nur bis zu einem gewissen Grad und nicht als absoluter Wert erscheinen. Für ihn ist man entweder tugendhaft – und dies bedeutet die volle Perfektion der Tugenden – oder man ist es nicht. Und in diesem Schema lässt er keinen Platz für Laster. Diese dürfen in seinem Ideal überhaupt nicht erscheinen. Bezüglich der Frage um Winchester wird der Konflikt der konkreten Situation mit Bernhards politischen Idealen offensichtlich. Denn die Haltung der Kirche in England widerspricht der Vorstellung von *concordia* in der *Ecclesia* und erzeugt dadurch Unruhe, welche wiederum gegen das Ideal der *pax* verstößt.

In mehreren Briefen ist ein weiterer Aspekt der Gerechtigkeit im Hinblick auf Bernhards Tugendvorstellungen zu finden, nämlich die ständige Verbindung der *iustitia* mit der *misericordia*. Denn für den Abt ist es äußerst wichtig, dass die Gerechtigkeit das Maß der Barmherzigkeit nicht überschreitet, damit sie nicht zum Übel wird. Dies wird beispielsweise in Brief 80 des *corpus epistolarum* an Guido, den Abt von Molesme, ersichtlich. Anlass dieses Briefes war ein Aufruhr der abhängigen Laien des Klosters. Bernhard berät den Abt von Molesme zur Vorgehensweise gegenüber den Aufständischen. Seine Argumentation gründet er auf seine Vorstellung von Gerechtigkeit, aber er empfiehlt Guido, sein Recht auf Bestrafung durch das Prisma der Barmherzigkeit zu betrachten, damit er das Gute erreiche.[286] Bernhards Wünsche richten sich sowohl auf die rechtspolitische Frage als auch auf die

---

[284] *Exspectabamus, ut vitis illa Wincestriae, immo ut vulgo canitur vitis secundae Romae faceret uvas; sed conversa in amaritudinem vitis alienae FECIT LABRUSCAS. O Wincestria felix, o magni nominis sortita decus, ut secunda Roma appelletur! O potens quae patrum potentum cassat imperia, sententiam mutat, pervertit iudicia, veritatem infamat, et voce celeberrima complet quod Roma non complendum absque praefinita iurisiurandi examinatione iustissime iudicavit. Decanus namque ab ipso ad praefinitum invitatus iuramentum, non solum in publico iuramentum renuit, sed et in contrarium iurare paratus fuit.* BERNHARD. Ebda., Ep. 520, S. 480.

[285] Vgl. oben S. 80ff.

[286] *Sed rursum cum considero, non per quem, sed a quo immissa sit haec tribulatio, quantum tibi de praesenti molestia compatior, tantum de prosperitate mox futura spero congratulari, si tamen et tu consilium in perturbatione non amittendo, idipsum mecum sapias, et de manu Domini mala, sicut et bona, cum sancto Iob aequanimiter suscipias; immo exemplo sancti David, non tam his, etsi servis tuis, pro tantis malis indignari, quam sub potenti Dei manu qui procul dubio illos misit ad malefaciendum tibi, humiliari te oportere scias. Verum quia et ad te constat pertinere correctionem illorum, utpote servorum ecclesiae tibi commissae, dignum est ut pro tam nefaria praesumptione servi nequam corripiantur ac de rebus eorum damnum monasterii aliqua ex parte recompensetur. Sed ne tuam magis in hoc ulcisci iniuriam quam illorum ferire culpam videaris, rogo, rogansque consulo, ne tam quod illi digni sunt penses, ut quod tibi dignum est non consideres, ut videlicet misericordia iudicio superexaltetur et in tua modestia Deus glorificetur.* BERNHARD (1957b-1977). Epistolae, Ep. 80, S. 212-213.

religiöse Ebene des Konfliktes. Denn er erkennt zwar das Guido zugefügte Unheil an, warnt aber vor einer zu strengen Bestrafung, da diese, statt das gewünschte Ergebnis – Frieden und Eintracht im klösterlichen Leben – zu bringen, Anlass für weiteren Streit werden kann. Dies wird aus dem Kontext erkennbar, wenn der Abt von Clairvaux meint, eine zu strenge Strafe könnte als ungerecht empfunden werden. Für ihn soll die *iustitia* in diesen Fällen nicht zur Verdammung führen, sondern zum Heil. Daran lässt sich der implizit religiöse Charakter seiner Forderungen erkennen, die auf ein theologisch-monastisches Ideal hindeuten. Diese Meinung offenbart der Zisterzienser in Brief 78 des *corpus epistolarum* an Suger von St. Denis. Darin schreibt Bernhard, dass der *iustus* mit *misericordia* tadelt, weil er das Heil des Getadelten sucht.[287]

Diese Position des Abts von Clairvaux führt zu weiteren theoretischen Überlegungen über den Zusammenhang zwischen *iustitia* und *misericordia*. In Brief 70 des *corpus epistolarum* schreibt Bernhard an den Abt Guido von Trois-Fontaines, dass die Barmherzigkeit dessen Aktionen bestimmen sollen, auch bei schwierigen kirchenrechtlichen Fragen. Im Fall eines ausgetretenen Mönchs empfiehlt der Zisterzienserabt die *misericordia* als Maßstab der Behandlung des Problems, wenngleich der Abt von Trois-Fontaines den Mönch auf rechtlicher Grundlage abweisen könnte. Bernhard behauptet, dass die Wiederaufnahme dem gerechten und barmherzigen Gott nicht missfallen würde.[288] In dem Brief liefert Bernhard ebenfalls eine interessante Beschreibung seiner Vorstellung von *misericordia*. Diese setzt er in enge Verbindung mit der Idee des Nächsten und weist daher auf das Leitbild der Nächstenliebe hin. Folglich bindet er religiöse und politische Elemente seiner Tugendvorstellungen aneinander. Dies führt zu einer Bestätigung der These, er unterscheide gar nicht zwischen politischen, religiösen und mönchischen Tugenden. Für ihn

---

[287] *Iustus corripit in misericordia, peccator adulatur in impietate; ille ut curet, iste ut occultet quod erat curandum.* BERNHARD. Ebda., Ep. 78, S. 206.

[288] *CONSIDERANS miseri huius miserabilem conditionem, misereor quidem, sed vereor ne frustra. Neque enim non ideo mihi videor frustra misereri, quod ipso licet remanente in sua miseria, mea tamen vel mihi non sit infructuosa misericordia. In quam utique misericordiam, non propria utilitas inclinavit, sed intimis eam visceribus proximi miseria et fraternus dolor inflixit. Misericordia quippe affectio est, quae nec voluntate coercetur, nec rationi subicitur, quando non eam quisque in se pertrahit voluntario motu, sed ipsa pias mentes ad compassionem dolentium necessario cogit affectu, ita ut etiam si peccatum esset misereri, etsi multum vellem, non possem non misereri. Potest quidem ratio vel voluntas affectui effectum subtrahere; sed numquid ipsum affectum evellere? Discedant a me qui me consolantur et dicunt quia oratio mea in sinu meo revertetur, dum is pro quo emissa est nondum convertitur. Nec audio illos qui mihi blandientes afferunt: IUSTITIA IUSTI SUPER EUM ERIT, dum impius in sua adhuc impietate remoratur. Non, inquam, recipio consolationem, ubi fratris video desolationem.* [...] *Inito itaque omnium fratrum consilio, omnia quae in eum fecisti iudicia diligenter retractare non dedigneris, quatenus tua humilitate eius contumacia sanetur, si sic videlicet adinveniri poterit, quomodo adhuc semel regulariter recipiatur. Nec timendum est in hac retractatione quod displiceat iusto ac misericordi Deo, si misericordia superexaltetur iudicio.* BERNHARD. Ebda., Ep. 70, S. 172-173.

bilden die Tugenden einen Gesamtmaßstab des christlichen Lebens, der sowohl weltlichen als auch kirchlicheen Angelegenheiten zugrunde liegen solle. Schließlich präsentiert er in Brief 12 des *corpus epistolarum* an Prior Guigo und die Brüder der Kartause den Unterschied zwischen *iustitia* und *misericordia*.[289] Für den Abt ist es Aufgabe der Gerechtigkeit, die Ansprüche zu prüfen, während die *misericordia*, ohne zu urteilen, die Erbarmungswürdigkeit betrachten soll. Die Barmherzigkeit stützt sich nicht auf eine Untersuchung, wie die *iustitia* sie durchführen soll. Folglich werden bei der *misericordia*-Vorstellung des Abts Zeichen einer emotionalen Zuwendung ersichtlich, während die *iustitia* eine eher rationale Entschlossenheit erblicken lässt. Diese Merkmale lassen sich vor allem aus der Beschreibung beider Tugenden schließen[290]: Die Gerechtigkeit prüft (*quaerit*), die Barmherzigkeit aber betrachtet (*intuetur*), sie regt vor den Missständen an. Die Zusammenarbeit beider Tugenden in Bernhards Vorstellungen weist letztlich auf seine Ideale von Frieden und Eintracht hin, wie aus dem Kontext der Briefe herausgestellt werden kann.

Der Zisterzienser liefert den Lesern aber auch viele konkrete Beispiele, in denen die Barmherzigkeit zusammen mit der Gerechtigkeit gewirkt hat. Diese Situationen empfindet der Mönch als Ideal. Dem Bischof Guilenc von Langres schreibt er bezüglich der Verteilung von Besitzungen in der Diözese. Er empfiehlt ihm, bei deren Verteilung mehr auf die *misericordia* als auf das Recht zu achten, damit die Entscheidung bei der Kirchengemeinde von St. Stephan keine Empörung auslöst.[291] In diesem Brief Bernhards lassen sich Bedenken erkennen: Falls die Besitzungen von der Kirche aus Dijon entnommen werden, könnten in der Diözese Schwierigkeiten aufkommen. Sie weisen auf einen möglichen Streit innerhalb der Region von Langres hin, der dadurch den Idealen von Frieden, Eintracht und Einheit in der Kirche entgegensteht, die dem Abt sehr teuer sind. Diese Elemente bilden den Mittelpunkt von Bernhards Anschauungen; vor diesem Hintergrund sollten seine Handlungsvorschläge

---

[289] *Iustitia meritum quaerit; misericordia miseriam intuetur. Vera misericordia non iudicat, sed afficit; non nititur discussione, occasione contenta.* BERNHARD. Ebda., Ep. 12, S. 61.
[290] Ebda.
[291] *AUDITO obitu domini Garnerii archidiaconi, necessarium duximus vestram paternitatem precibus praevenire, immo praemunire consilio, si tamen dignum putatis monitis nostrae acquiescere parvitatis, quatenus videlicet de rebus Sancti Stephani Divionensis, quas tenebat, placeat liberalitati vestrae misericordiam superexaltare iudicio. Siquidem non ignoramus, quod in manum vestram debeant redire, iuxta quod in capitulo Lingonensi dispositum et scripto firmatum fuisse etiam nos meminimus, quando filius vester Harbertus in ecclesia illa primus abbas regularis constitutus est. Sed quia canonicis gravis scandali et abbati magni improperii occasionem fore cognovimus, si ad ea quae diu tenuit illa ecclesia, quacumque occasione, manum vestram extenderitis, conquerentibus quippe illis de illo, quasi qui malum principium dederit adveniens, cum eius causa et ad eius introitum tam grande ecclesia damnum incurrerit, pietati vestrae supplicamus et supplicando consulimus, ut et tot pusillis Christi a tanto scandalo parcatis, et hunc vicarium Christi a tanto improperio simul liberare curetis, concedendo utique ecclesiae quod hactenus iuris ecclesiae fuisse cognoscitur.* BERNHARD. Ebda., Ep. 59, s. 152.

betrachtet werden. Die Tugenden fungieren in den Vorstellungen des Abts, indem sie Verwirklichung und Erhalt der Ideale unterstützen. Aus diesem Grund folgt der Zisterzienser keinen starren Schemata für seine Tugendvorstellungen; typische religiöse Tugenden beinhalten in diesem Zusammenhang ebenfalls politische Rollen. Folglich sind auch die gerechten Ansprüche aufzugeben, wenn diese nicht zur Verwirklichung oder Aufrechterhaltung des Ideals beitragen. In dieselbe Richtung weist Brief 236 des *corpus epistolarum* an die römische Kurie über die Lage in York. Der Abt behauptet, Innozenz habe mehr aus *misericordia* als aus *iustitia* gehandelt, um die politischen Ideale zu verwirklichen.[292] Schließlich zeigt der Zisterzienser in Brief 251 des *corpus*, wie Papst Eugen mit *misericordia* mit den Mönchen von Baume umgegangen ist, obwohl sie ein Urteil des Kirchenoberhaupts erhalten haben.[293] Und in Brief 517 fordert er den Grafen Theobald, dessen *iustitia* der Abt ständig lobte, auf, im Urteil über einen Vasallen[294] Barmherzigkeit zu zeigen.[295]

Auch mit der *prudentia* verbindet Bernhard die Gerechtigkeit. In Brief 14 des *corpus epistolarum* schreibt er an Papst Honorius II. über den Streit zwischen den Abteien von Saint-Benigne in Dijon und Luxeuil in der Diözese Besançon. Grund für den Streit waren zwei Priorate und die damit verbundenen Einkünfte. Ursprünglich gehörten sie Luxeuil, standen im 12. Jahrhundert aber unter legitimer Obhut von Saint-Benigne. Der Abt von Luxeuil versuchte dennoch, die Priorate wieder unter seinen Einfluss zu bekommen. Nach mehreren Anstrengungen, das Problem auf örtlicher und regionaler Ebene zu lösen, wandten sich die Parteien dem Papst zu und baten um ein Urteil. In diesem Zusammenhang beauftragten die Mönche von Saint-Benigne Bernhard von Clairvaux, einen Brief an den Papst zu ihrer Verteidigung zu schreiben. Es ist ein Brief des jungen Bernhard, der noch gewisse

---

[292] *Non ignoratis prolatam esse sententiam a domino Papa bonae memoriae Innocentio, cum vestro et Romanae curiae generali assensu, irritam esse Willelmi Eboracensis electionem, immo intrusionem, nisi Willelmus alter, tunc decanus, quod obiectum ei fuerat, propriae manus repelleret iuramento. Nec vos latuit quam plena esset sententia, non iudicii, sed misericordiae: nimirum cum hoc Willelmus ipse quaesisset.* BERNHARD (1957c-1977). Epistolae, Ep. 236, S. 111.

[293] *BALMENSES monachi graviter deliquerunt, sed non impune. Vobis pro hoc ipso laus et gratiarum actio ab universa debetur Ecclesia, quia non siluistis, non dissimulastis, non quievistis. Efferbuistis ut debuistis; percussistis, sed ut sanaretis. Quod si obliviscatur misereri Dominus, et contineat in ira misericordias suas, unde sanitas? Fiducialiter proinde post iudicium misericordiam praestolamur, ut misericordiam et iudicium cantemus Domino. Scimus, scimus, non deviabit Vicarius a vestigiis eius, cuius vicarius est, nimirum cum ille dicat: QUI MIHI MINISTRAT, ME SEQUATUR.* BERNHARD. Ebda., Ep. 251, S. 147-148.

[294] Vgl. GASTALDELLI (1990b-1999). Anmerkungen und historischer Kommentar, S. 1230.

[295] *Si ullam itaque gratiam in oculis vestrae dignitatis invenimus, si vere in vobis est illa iustitia illaque benignitas quam hucusque credidimus, obsecro vos per Dominum Iesum et per illam fraternitatem quam in capitulo nostro suscepistis, obsecro autem toto corde vestris genibus provolutus, quatenus misericordiam faciatis cum Ansirico, parato se per omnia vestro dominio submittere, salva siquidem sua fide et legalitate.* BERNHARD (1957c-1977). Epistolae, Ep. 517, S. 476.

Unsicherheiten im Umgang mit seinem Korrespondenten zeigt.[296] Dennoch beinhalten die Argumente des Abts wesentliche Merkmale, besonders in Hinsicht auf die Tugenden, die noch später in seinem Denken präsent sein werden. Schlüsselideen seiner Schrift bilden die *iustitia* und die *prudentia* des Papstes. Der Zisterzienser beginnt mit einer Art Apologie der Gerechtigkeit und sagt, „es sei Unrecht, etwas gegen die Gerechtigkeit zu unternehmen, und überflüssig, bei einem Gerechten für die Gerechtigkeit zu werben".[297] Damit will er behaupten, dass es Aufgabe des Papstes ist, ein gerechter Richter zu sein und demzufolge die *iustitia* auszuüben. Dies wird deutlich, indem er seine Ungewissheit in der Behandlung des Problems[298] mit der Rechtmäßigkeit seiner Bitte verbindet[299], da er glaubt, mit einem „Liebhaber der Gerechtigkeit"[300] zu sprechen. Dennoch appelliert er an die *prudentia* Honorius II. Bernhard zufolge wird die Gerechtigkeit mit Sicherheit erlangt, wenn der Papst das Problem mit *prudentia* und sorgfältiger Betrachtung angeht. Folglich stellt er eine Verbindung zwischen beiden von ihm angesprochenen Tugenden dar. Die Klugheit bedinge die Gerechtigkeit. Somit kann nach seinen Vorstellungen ohne *prudentia* kein gerechtes Urteil zustande kommen. In einem späteren Brief an Papst Innozenz II. über den Streit zwischen dem gewählten Bischof von Lisieux und dem Grafen von Anjou zeichnet Bernhard erneut das Bild der Abhängigkeit der *iustitia* von der *prudentia*. Er beschuldigt den Grafen der Einmischung in kirchliche Angelegenheiten und dadurch der Zerstörung des Friedens und der Eintracht.[301] Erneut ist die Beziehung zu den politischen Idealvorstellungen des Zisterzienserabts zu erkennen. Vor diesem Hintergrund meint Bernhard, dass die Gerechtigkeit bei seiner eigenen Partei – der des gewählten Bischofs – stehen muss; er

---

[296] Vgl. GASTALDELLI (1990a-1999). Anmerkungen und historischer Kommentar, S. 1054-1055.

[297] *QUANTO ad vos timore scribam, novit ipse quem timemus in vobis. Sed ut audeam, domina caritas facit, quippe quae imperat et vobis. Pro ecclesia Divionensi rogatus, suscepi facere precem; sed quid potissimum precari debeam, paene dubito. Nam sicut tentare aliquid vel prece vel pretio adversus iustitiam iniquum est, sic pro iustitia multum laborare apud iustitiae amatorem superfluum. Verum, etsi nos QUID OREMUS, SICUT OPORTET, NESCIMUS, confidimus tamen quod vestra benignitas, praesertim in causa religiosorum, otiosa esse non poterit. Et quidem sanctitatis vestrae prudentia sollicita que discussio quid inventura sit, ego nescio; sed hoc dico quod audivi et frequenter audio, quia videlicet longo et inconcusso tenore fertur Divionensis ecclesia possedisse ea, de quibus adversus eam causantur Luxovienses, ita ut hi qui videntur antiquiores de vicinis, mirentur et indignentur, novam abominantes calumniam.* BERNHARD (1957b-1977). Epistolae, Ep. 14, S. 63. Vgl. auch BERNHARD (1990-1999). *Sämtliche Werke*, Bd. II, S. 367. Zu den Hinweis auf die *prudentia* vgl. unten S. 220ff.

[298] *Pro ecclesia Divionensi rogatus, suscepi facere precem; sed quid potissimum precari debeam, paene dubito.* BERNHARD (1957b-1977). Epistolae, Ep. 14, S. 63.

[299] *quia videlicet longo et inconcusso tenore fertur Divionensis ecclesia possedisse ea, de quibus adversus eam causantur Luxovienses, ita ut hi qui videntur antiquiores de vicinis, mirentur et indignentur, novam abominantes calumniam.* BERNHARD. Ebda., Ep. 14, S. 63.

[300] *apud iustitiae amatorem* BERNHARD. Ebda., Ep. 14, S. 63.

[301] *Superest tamen adhuc in tertio gradu Comes Andegavensis, malleus bonorum, oppressor pacis et libertatis Ecclesiae. Persequitur ecclesiam Lexoviensem, non vult ut introitum habeat pastor ecclesiae illius in ovile ovium, nisi aliunde.* BERNHARD (1957c-1977). Epistolae, Ep. 348, S. 292.

verbindet die Tugend der *iustitia* also in erster Linie mit seinen politischen Idealen der *libertas ecclesiae*, aber auch mit denen von Frieden, Einheit und Eintracht. Wenn ein kluger Mensch dieses Problem untersuchen und den Nutzen erblicken würde, würde er sicherlich die Richtigkeit des Verfahrens erkennen und die Einsetzung des Bischofs befürworten.[302] Mit den Schlussworten seines Briefes appelliert der Abt erneut an die Gerechtigkeit seiner Bitte und weist somit indirekt auf die Verbindung von *iustitia* und *prudentia*: Er schreibt dem Papst, es sei überflüssig und nichtig, für seine Partei und die Gerechtigkeit der Sache zu werben[303], da der Papst ein Verteidiger der Freiheit der Kirche und Bekämpfer ihrer Feinde ist.[304] Den Bezug auf Bernhards politische Ideale ist hier offensichtlich.

Zwei Bemerkungen Bernhards zur *iustitia* runden das bislang präsentierte Bild ab. In Brief 89 des *corpus epistolarum* an den Regularkanoniker Oger behauptet der Abt von Clairvaux, die Gerechtigkeit sei die Mutter, Ernährerin und Beschützerin aller Tugenden.[305] Somit erklärt sich Bernhards Haltung zur *iustitia*, denn er sucht ständig nach und fordert diese Tugend von seinen Korrespondenten. Somit bildet sie zu Recht ein zentrales Thema seiner politischen Ideale, denn die Gerechtigkeit steht ständig in Verbindung mit diesen Idealvorstellungen in Bernhards Denken. In Brief 254 des *corpus* an Abt Guérin von Aulps schreibt er, dass der gerechte Mensch nie aufhört, nach Gerechtigkeit zu streben und, dass die Tugenden daher kein Ende haben.[306] Damit nähert er sich Otto von Freisings Auffassung der

---

[302] *Denique, si res ipsa diligentem habeat inspectorem et prudenter examinetur, ad commodum causae et ad rei gestae confirmationem, OMNIA COOPERANTUR IN BONUM; persona, negotium, auctor operis et impugnator. Si enim ad personam respicias, hic est filius tuus dilectus, in quo tibi complacuit. Si ad negotium, ordine integro et canonica libertate consummatum est. Si ad auctorem operis, vir RELIGIOSUS est AC TIMENS DEUM.* [...] *In omni siquidem negotio validissimum argumentum est ad faciendam rei dubiae fidem, id semper esse melius quod placeat bonis, malis autem displiceat. Sed appellavit Apostolicam Sedem Comes Andegavensis. Quare, obsecro? Qua laesione? Quo gravamine urgente? Non quia opprimeretur, sed ut opprimeret; non ut iniuriam suam relevaret appellationis remedio, sed ut benedictionem istius obstaculo appellationis impediret. Cum itaque et religio promoventis, et promoti dilectio, et causae iustitia confluant in unum, superfluum videretur et vanum rogare pro eo, ubi eius humilitas postularet.*“ BERNHARD. Ebda., Ep. 348, S. 292.

[303] „*Cum itaque et religio promoventis, et promoti dilectio, et causae iustitia confluant in unum, superfluum videretur et vanum rogare pro eo* BERNHARD. Ebda., Ep. 348, S. 292.

[304] *Tibi, domine, commissa est Ecclesia A SOLIS ORTU USQUE AD OCCASUM. Tu ei debes esse MURUS ET ANTEMURALE A FACIE INIMICI ET PERSEQUENTIS; tu debes fovere filios eius SUB UMBRA ALARUM TUARUM.* [...] *ACCINGERE GLADIO TUO, pater potentissime, ad exaltationem filii, ad depressionem inimici, ad conservandam Ecclesiae libertatem.*“ BERNHARD. Ebda., Ep. 348, S. 292-293.

[305] „*Ad hunc ergo iustitiae cultum, hanc omnium virtutum matrem, nutricem, custodem, ne penitus videar negare quod petiisti, et te, et quicumque, tui similes, proficere cupiunt in virtutibus, invito et provoco, etsi non verbo doctrinae, certe mei silentii exemplo, ut vel silendo doceam te silere, qui loquendo me compellis docere quod nescio.* BERNHARD (1957b-1977). Epistolae, Ep. 89, S. 236.

[306] *Porro vera virtus finem nescit, tempore non clauditur Unde est illud: CARITAS NUMQUAM EXCIDIT, et item: PATIENTIA PAUPERUM NON PERIBIT IN FINEM, et: TIMOR DOMINI SANCTUS PERMANET IN SAECULUM SAECULI. Numquam iustus arbitratur se comprehendisse; numquam, dicit: «Satis est», sed semper esurit sitit que iustitiam, ita ut si semper viveret, semper, quantum in se est, iustior esse contenderet, semper de bono in melius proficere totis viribus conaretur. Non enim ad annum vel ad tempus, instar mercenarii, sed in aeternum divino se mancipat famulatui. Audi denique vocem iusti: IN AETERNUM NON OBLIVISCAR*

Tugenden dahingehend an, dass der Mensch ständig in Bewegung ist. Entweder entwickelt er sich und wird besser oder der Höhepunkt seiner Entwicklung ist überschritten und dieser Mensch wird demzufolge vergehen.[307] Für beide Autoren aber bedeutet das Beharren auf den Tugenden einen Fortschritt und eine Entwicklung, die zum ewigen Heil führt.

Fazit:

Wenn Bernhard die *iustitia* als Mutter aller Tugenden bezeichnet, hebt er sie hervor und rückt sie in den Mittelpunkt seiner politischen Tugendvorstellungen. Dies erfolgt in erster Linie wegen des Beitrags, den sie zu seinen Idealen leistet. Für den Abt führt die Liebe zur Gerechtigkeit zur Erkenntnis des Guten und des gemeinen Wohls, die ihrerseits Ausdruck der politischen Erwartungen des Zisterziensers sind, wie aus den Briefen 329 und 501 erschlossen werden kann. So rückt die *iustitia* näher an die Vorstellung von *prudentia*, worauf später noch eingegangen wird. Sie wird aber auch mit Bernhards Anschauungen einer ‚richtigen Ordnung' der Welt verknüpft. Dem Abt zufolge erscheint ein Herrscher als *iustus* – wie der Fall des Grafen Theobald illustriert –, wenn dieser die Idealvorstellungen des Abts teilt. In diesem Rahmen bedeutet *iustitia* das ständige Streben nach Eintracht, Frieden und Einheit im westlichen Mittelalter sowie das Einhalten der Grenzen zwischen den weltlichen und kirchlichen Machtsphären. Diese Forderungen werden in Bernhards Mahnungen zur Gleichbehandlung aller Menschen und zur Achtung der kirchlichen Anordnungen deutlich sichtbar. Dieser letzte Aspekt weist auf ein weiteres Element von Bernhards Gerechtigkeitsvorstellungen hin: ihrer Abhängigkeit von Gott und Gottes Plan. Gerechtes Handeln erfolgt nur dann, wenn der Handelnde mit Gottes Gunst agiert, wie unter anderem die Analyse der Briefe 303, 216 und 329 angedeutet hat. Mit dieser Behauptung knüpft der Abt das Leitbild der *iustitia* an seine Anschauungen zur Orthodoxie des Glaubens. In diesem Sinne führt *iustitia* nicht nur zum politischen Ideal, sondern ebenfalls zum Heil. Die heilende Funktion dieser Tugend verbindet Bernhard schließlich mit der vorwiegend religiösen *misericordia*. Die Barmherzigkeit weist auf das Bild des christlichen Nächsten hin und dient in den politischen Tugendvorstellungen als Mittel zum Verhindern des Übermaßes in der Aktion der *iustitia*. Dadurch stellen sich die politischen Ideale für Bernhard als einziger

---

IUSTIFICATIONES TUAS, QUIA IN IPSIS VIVIFICASTI ME, et rursum: INCLINAVI COR MEUM AD FACIENDAS IUSTIFICATIONES TUAS IN AETERNUM. Non igitur ad tempus. Proinde IUSTITIA EIUS MANET, non aliquanto tempore, sed IN SAECULUM SAECULI. Sempiterna itaque iusti esuries sempiternam meretur refectionem, et, licet in brevi consummetur pro tempore, iudicatur tamen explesse tempora multa pro virtutis perpetuitate. BERNHARD (1957c-1977). Epistolae, Ep. 254, S. 157-158.

[307] Vgl. OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, 15–16; auch oben S. 84ff.

konkreter Rahmen zur Tugendausübung im politischen Bereich dar. Denn für den Zisterzienser soll die Gerechtigkeit *pax, concordia, unitas* und *libertas ecclesia* schaffen. Allerdings sollen Rechte nur dann in Anspruch genommen werden, wenn sie nicht gegen diese Ideale verstoßen. Wenn die *iustitia* die politischen Erwartungen des Abts nicht unterstützt, lässt er sie in den Hintergrund treten. Deshalb betrachtet Bernhard die Gerechtigkeit als ewige Suche, wie sich anhand von Brief 311 herausstellen lässt. Die Perfektion der Tugend wird nur in der Ewigkeit erreicht, aber der ideale Mensch beginnt mit dem ewigen Leben – so scheint Bernhards Meinung zu sein – indem er seine theologisch-monastischen und politischen Ideale anstrebt.

c) Prudentia und sapientia:

Die *prudentia* erscheint an mehreren Stellen in Bernhards Briefen. Sie bildet in den Forderungen des Abts an seine Korrespondenten ein wiederkehrendes Thema. Politische Aspekte lassen sich in vielen seiner Ratschläge und Mahnungen erblicken. Dies wird in Brief 26 des *corpus epistolarum* an den Bischof von Lausanne ersichtlich. Dort, wie erwähnt, deutet der Zisterzienser an, dass für das Herrschen über das christliche Volk Klugheit notwendig ist.[308] Auch in Brief 354 an die Königin Melisende von Jerusalem empfiehlt der Abt die *prudentia* – aus der Formulierung *prudenter disponede* abgeleitet – für eine gute Herrschaft.[309] Da beide Briefe in dieser Studie in anderen Zusammenhängen gründlicher untersucht werden und keine Besonderheit bezüglich der allgemeinen Vorstellung von Klugheit aufweisen, werden hier andere Textpassagen bevorzugt, die von der Vielzahl und Vielfalt der Hinweise dieser Tugend zeugen.

In Brief 226 des *corpus epistolarum* schreibt Bernhard zusammen mit Hugo von Auxerre wegen der Konflikte mit dem Grafen Theobald von Champagne an König Ludwig VII. von Frankreich. Der Abt von Clairvaux versucht mit seinem Brief, den König dazu zu bewegen, erneut Frieden im Land herzustellen. Es ist also das höchste politische Ideal Bernhards, das ihn anregt, die Feder aufzunehmen und den König zu kritisieren. Denn dieser Brief wurde vor dem Hintergrund gescheiterter Friedensverhandlungen geschrieben, an denen

---

[308] *Manum vestram misistis ad fortia; opus est fortitudine. Speculator domui Israel factus estis; opus est prudentia. Sapientibus et insipientibus debitor estis; opus est iustitia. Postremo maxime temperantia opus est, ne qui aliis praedicat, ipse, quod absit, reprobus fiat.* BERNHARD (1957b-1977). Epistolae, Ep. 26, S. 79. Für weitere Erklärungen über diesen Brief vgl. oben S. 189ff.

[309] *Ita prudenter et moderate oportet te cuncta disponere, ut omnes, qui te viderint, ex operibus regem te potius quam reginam existiment, NE FORTE DICANT IN GENTIBUS: «UBI EST rex Ierosolymorum?»* BERNHARD (1957c-1977). Epistolae, Ep. 354, S. 298. Dieser Brief wird unten S. 237ff. gründlicher bezüglich besonders der *moderatio* analysiert. Die *prudentia* folgt an dieser Stelle dieselbe Tendenz des Kirchenmannes.

Bernhard seitens des Grafen beteiligt war und die der König vor einer Einigung verlassen hat. Unter den vielen tadelnden Worten wünscht sich der Abt, dass Ludwig VII. zu seinen früheren Plänen zurückkehrt, die durch die *prudentia* des Herrschers gekennzeichnet waren.[310] In dieser Textpassage werden einige wesentliche Elemente von Bernhards Tugendvorstellungen sichtbar. Zunächst verbindet er die politische Krise im Königreich mit den durch schlechte Berater verursachten Verwirrungen. Ihm zufolge erkennen die Menschen das Gute nicht mehr und sie versuchen, den König durch Arglist zu täuschen. Diese Situation geht deutlich gegen Bernhards Ideale. Es handelt sich nicht nur um die Unruhe, sondern auch um christliche Leitbilder. Die Wahrheit und das Gute sind diesbezüglich Schlüsselbegriffe, denn es scheint, dass das Gute nur durch Wahrheit erkannt werden kann. Dies weist schließlich auf theologische Themen hin, wie die Behauptung Bernhards verrät, ‚der (Heilige) Geist – als Teil der Trinität eine Personifizierung der Wahrheit[311] – werde das Gute dem König zeigen, wie er schon früher getan habe'.[312] Der Abt stellt eine Verbindung zwischen dem Geist und der Tugend dar, denn als der Geist Ludwigs Herz erschüttert hat, empfing der König die *prudentia*, um seine Pläne zu entwerfen. Wenn der Herrscher aber gegen das Gute handelt, dann verlässt er nicht nur die Klugheit, sondern auch den Rat des Heiligen Geistes und daraus folgt das Übel im Königreich. Dies wird in Bernhards Drohung gegenüber König Ludwig VII sichtbar.[313]

Um ähnliche Probleme geht es in Brief 139 des *corpus epistolarum* an den Römischen Kaiser Lothar III. In einem Streit um die Kirche des Heiligen Gengulf in der Stadt Toul stellte

---

[310] *Nunc autem sine causa turbatus, turbatos nos et confusos, et quid faciamus dubios anxiosque tenetis, homines qui bona vobis cupiunt et quaerunt Quod non est aliud, nisi quia fraus iniquorum, et rumusculi parum scientium hominum, dicentium malum bonum, et bonum malum, conturbant vos. Verum nos, etsi conturbati, non tamen omnino desperati de auxilio Spiritus, quem vestrum animum salubriter super malis praeteritis concussisse persensimus, adhuc stamus et exspectamus ut redeatis ad cor, et quod prudenter coepistis, efficaciter compleatis. Huius rei gratia misimus fratrem carissimum nobis Andream de Baldemento, qui vobis ista plenius viva voce insinuet, et quidquid ad haec respondere placuerit, fideliter renuntiet nobis. Si autem persistitis (quod absit) non acquiescere sanis consiliis, mundi nos sumus a sanguine vestro: Deus non permittet Ecclesiam suam, sive a vobis, sive a vestris diutius conculcari.* BERNHARD. Ebda., Ep. 226, S. 96.

[311] Es ist eine indirekte implizite Verbindung mit dem biblischen Text zu erkennen *dicit ei Iesus ego sum via et veritas et vita nemo venit ad Patrem nisi per me* (Ioh 14, 6) (2007b). *Biblia sacra*, 1685 und *quoniam per ipsum habemus accessum ambo in uno Spiritu ad Patrem* (Eph 2, 18) Ebda., 1810; und es ist mit gewisser Sicherheit festzustellen, dass für Bernhard die Trinitätslehre nach den Kenntnissen der Patristik zu interpretieren ist. Seine Streitigkeiten mit Gilbert de la Porrée und Peter Abaelard zeugen von der Orthodoxie des Abts von Clairvaux bezüglich dieser Fragen. Zur patristischen Trinitätslehre vgl. vor allem AUGUSTINUS, Aurelius (1968). *Sancti Aurelii Augustini De Trinitate libri XV*. Zur Wahrheit in diesem Kontext vgl. SCHMAUS, Michael (1935). Einleitung. In: *Des Heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit.* Hg. v. Johannes Nepomuk ESPENBERGER. München: Kösel & Pustet (Bibliothek der Kirchenväter Reihe 2, 13), 15–66.

[312] Vgl. BERNHARD (1990-1999). *Sämtliche Werke*, Bd. III, S. 233.

[313] „*Si autem persistitis (quod absit) non acquiescere sanis consiliis, mundi nos sumus a sanguine vestro: Deus non permittet Ecclesiam suam, sive a vobis, sive a vestris diutius conculcari.*" BERNHARD (1957c-1977). Epistolae, Ep. 226, S. 96.

sich der Kaiser gegen die päpstliche Partei und vereitelte, Bernhard zufolge, somit Gottes Pläne für jene Kirche.[314] Interessanterweise beginnt Bernhard seine Argumentation mit dem Hinweis: „*QUAE SUNT CAESARIS CAESARI ET QUAE SUNT DEI DEO*“[315], der auf die politischen Anschauungen des Abts zurückzuführen ist. Sie zeugen von einer idealisierten Gleichstellung der päpstlichen und kaiserlichen Mächte, soweit beide in ihren jeweiligen Kompetenzsphären bleiben und in die Gebiete des Anderen nicht eindringen. Gerade diese Einmischung der weltlichen Machtinhaber in die kirchliche Machtsphäre erfolgt in diesem Fall in Toul. Darin sieht der Zisterzienser einen Verstoß gegen seine Ideale, besonders gegen die *libertas ecclesiae*. Wenn er die Gründe für Lothars Einmischung in kirchliche Angelegenheiten präsentiert, stellt er den Mangel an *prudentia* des Kaisers als Hauptargument dar. Ihm zufolge wurde der deutsche Kaiser durch Arglist von seiner Klugheit abgebracht. Für Bernhard ist dieser Bruch der ‚richtigen Ordnung'[316] nur durch Dergleichen erklärbar. Er mahnt daher seinen Korrespondenten, „mit großer Bedachtsamkeit vorzugehen“[317], was auf eine Verbindung mit der Idee der Klugheit schließen lässt. Daneben zeigt er den Zusammenhang zwischen dem ‚klugen' Handeln und der Gerechtigkeit. Denn Lothars Einmischung in diesen Streit bewertet er nicht nur als unklug, sondern auch als ungerecht; er schreibt explizit, dass die *iustitia* in dieser Frage nur durch ein *consultius agere*[318] seitens des Kaisers Eingang finden kann. Sein Urteil fällt der Abt nach seinen Tugendvorstellungen. Er fordert den Kaiser auf, seinen ethisch-politischen Idealen zu folgen.

Diese Verbindung zwischen *prudentia* und *iustitia* bezüglich der politischen Fragen seiner Zeit zieht der Zisterzienser auch in anderen Briefen. In Brief 14 an Papst Honorius II. bittet der Abt, wie oben schon erwähnt, um Vermittlung in einem Streit zwischen den Abteien Saint-Benigne und Luxeuil.[319] Eines seiner Argumente weist auf die Rolle der *prudentia* im

---

[314] *Si autem utrumque incumbit Caesari, restituere scilicet QUAE SUNT CAESARIS CAESARI ET QUAE SUNT DEI DEO, cur apud Tullum res Dei minuitur, cum Caesar nihil ibi lucretur? Verendum est ne minimorum neglectus impedimentum sit maximorum. Hoc est quod dico. Ecclesia Sancti Gengulfi graviter iniusteque ut dicitur, in illa civitate opprimitur, et aiunt vestrae prudentiae nescio qua fraude subreptum, ut domino Papae, per iustitiam subvenire paranti, vestrae interventu precis obviaretis. Obsecro et consulo consultius agi, noxiam revocari precem, dari locum iustitiae, antequam ecclesia illa funditus destruatur.* BERNHARD (1957b-1977). Epistolae, Ep. 139, S. 336.

[315] Mt. 22, 21; (2007b). *Biblia sacra*, S. 1560; BERNHARD (1957b-1977). Epistolae, Ep. 139, S. 336.

[316] Benutzt wird hier und im Folgenden der Begriff von Bagge, aber in einem weiteren Sinn, da der Begriff in seinen Untersuchungen an die mittelalterliche Historiografie anknüpft. Zu Bagges Begriff vgl. BAGGE (1996). *Ideas and narrative in Otto of Freising's Gesta Frederici*; und BAGGE (2002). *Kings, politics, and the right order of the world in German historiography*.

[317] *Obsecro et consulo consultius agi* BERNHARD (1957b-1977). Epistolae, Ep. 139, S. 336; vgl. BERNHARD (1990-1999). *Sämtliche Werke*, Bd. II, S. 913.

[318] Es heißt zwar nicht *prudens agere*, aber der Sinn zeigt in diese Richtung.

[319] Vgl. oben S. 216f.

politischen Sinn hin, nämlich ihre Aufgabe beim Ermitteln und Feststellen der Rechtmäßigkeit der Ansprüche von Bernhards Partei.[320] Er meint subjektiv, dass die Klugheit den Papst zum gerechten Urteil leiten wird. Nur durch die Präsenz der Tugenden in den Handlungen Honorius‘ II. wird eine gerechte Lösung gefunden. Dass diese Tugenden politische Elemente aufweisen, zeugt der Kontext, der kirchenpolitische Probleme in Frankreich betrifft.

Brief 348 an Papst Innozenz II. zeichnet ein beinahe vollständiges Bild von Bernhards politischen Anschauungen. In der Schrift geht es um den Streit zwischen dem gewählten Bischof von Lisieux und dem Grafen von Anjou. Aus politischen Gründen verweigerte der Graf die Anerkennung der Wahl und die Auslieferung der *regalia* an Arnulf, den gewählten Bischof. In dieser ausweglosen Situation brachten beide Parteien ihre Ansprüche dem Papst vor und ersuchten um sein Urteil. Bernhard greift in diesem Kontext zur Feder und positioniert sich für Arnulf. Seine zentralen Argumente bilden die Rechtmäßigkeit der Wahl, die Quasi-Tyrannei des Grafen von Anjou und der Kampf um die *libertas ecclesiae*. Diese sind äußerst wichtige Elemente der politischen Ansichten des Abts. Und dessen Argumentation stellt die *prudentia* als Weg zur Kenntnis der Richtigkeit seiner Forderungen dar.[321] Zunächst beglückwünscht der Zisterzienser den Papst zu den glücklicheren Tagen nach Ende des Schismas.[322] Er sieht die Freiheit der Kirche als Zeichen dieser besseren Zeiten. Die früheren Epochen der Spaltung kennzeichnet er durch das Auftreten von Häresie, Bosheit und Tyrannei. Dies alles ist Bernhard zufolge Vergangenheit. „Sogar der sizilianische Tyrann beugt sich der Macht des Papstes“.[323] Es sind Bilder, die von Bernhards politischen Idealen

---

[320] *Et quidem sanctitatis vestrae prudentia sollicita que discussio quid inventura sit, ego nescio; sed hoc dico quod audivi et frequenter audio, quia videlicet longo et inconcusso tenore fertur Divionensis ecclesia possedisse ea, de quibus adversus eam causantur Luxovienses, ita ut hi qui videntur antiquiores de vicinis, mirentur et indignentur, novam abominantes calumniam.* BERNHARD (1957b-1977). Epistolae, Ep. 14, S. 63.

[321] *Denique, si res ipsa diligentem habeat inspectorem et prudenter examinetur…* BERNHARD (1957c-1977). Epistolae, Ep. 348, S. 292.

[322] *Et quidem sanctitatis vestrae prudentia sollicita que discussio quid inventura sit, ego nescio; sed hoc dico quod audivi et frequenter audio, quia videlicet longo et inconcusso tenore fertur Divionensis ecclesia possedisse ea, de quibus adversus eam causantur Luxovienses, ita ut hi qui videntur antiquiores de vicinis, mirentur et indignentur, novam abominantes calumniam.* BERNHARD (1957b-1977). Epistolae, Ep. 14, S. 63.

[323] *BENEDICTUS DEUS ET PATER DOMINI NOSTRI IESU CHRISTI, qui Ecclesiam suam, immaculatam Sponsam dilecti Filii sui, in diebus nostris liberam reddidit et absolutam A TRIBULATIONE MALORUM ET DOLORE. Schismata corruerunt, haereses siluerunt, superborum et sublimium colla calcantur. Equidem in schismate VIDI IMPIUM SUPEREXALTATUM ET ELEVATUM SICUT CEDROS LIBANI; ET TRANSIVI, ET ECCE NON ERAT. In haeresi multorum redivivi pullulabant errores, sed OBSTRUCTUM EST OS LOQUENTIUM INIQUA. Tyrannus Siciliae extulerat in altum cornu suum, sed iam humiliatur sub potenti manu Dei. Nullus gradus praetermissus est, de quo non acceperit victoriam per vos Ecclesia Dei, IN MANU POTENTI ET BRACHIO EXCELSO*. BERNHARD (1957c-1977). Epistolae, Ep. 348, S. 291-292.

[323] *Tyrannus Siciliae extulerat in altum cornu suum, sed iam humiliatur sub potenti manu Dei.* BERNHARD. Ebda., Ep. 348, S. 292. Vgl. BERNHARD (1990-1999). *Sämtliche Werke*, Bd. III, S. 611.

zeugen. Es herrschen Frieden, Eintracht und Einheit und die Freiheit der Kirche ist gewährt. Dennoch gilt es, einen letzten Gegner der Kirche zu bekämpfen, schreibt der Abt. Es ist der Graf von Anjou, denn er interveniert in kirchlichen Angelegenheiten, indem er sich die Einsetzung des Bischofs von Lisieux widersetzt. Folglich repräsentiert er Bernhards Gegenideal. Indem der Graf die *libertas ecclesiae* missachtet, zerstört er dem Zisterzienser zufolge den Frieden und das Gute.[324] In dieser Situation kommt die *prudentia* ins Bild, denn „ein kluger Blick"[325] offenbart die „Richtigkeit des Verfahrens"[326] und führt zum Guten.[327] Im Folgenden zeigt der Abt von Clairvaux, wie ein kluger Mensch diese Situation bewertet, und präsentiert somit seine eigene Meinung – eine politische Meinung – als einzige mögliche Richtschnur eines klugen Menschen. Dieser wird nämlich erkennen, dass Arnulfs Partei gemäß kirchlichen Vorsätzen und Idealen handelt, der Graf dagegen sich als Feind Christi erweist. Er handelt schließlich ohne Bedacht auf das gemeine Wohl und sucht in dem Konflikt nur seinen eigenen Nutzen. Der zentrale Ort der *prudentia* in der Argumentation präsentiert wichtige Erkenntnisse bezüglich dieser Tugend. Wegen ihrer Verbindung mit dem politischen Ideal des Abts wird sie ebenfalls politisch gedeutet, obgleich sie nicht nur politisch erscheint. Sie wirkt in diesem Sinn besonders im Erhalt des Gemeinwohls. Das Streben daach bringt sie dann in Kontakt mit Bernhards politischer *iustitia*, die auf die richtige Ordnung der Welt zielt. Diese Ordnung wird schließlich nur mithilfe der *prudentia* erreicht, ermöglicht sie doch die Unterscheidung zwischen dem Guten und dem Übel.

Bestimmt bilden solche Auffassungen den Hintergrund für Bernhards politische Forderungen an seinen Korrespondenten in den Briefen 309 des *corpus epistolarum* und 377 der *epistolae extra corpus series antiqua*. Beide loben den Abt Suger von Saint-Denis. In Brief 309 an Papst Eugen III. empfiehlt Bernhard Abt Suger dem Papst. Grund dafür ist unter anderem Sugers Identifikation mit Bernhards politischen Anschauungen. Neben dem erwarteten Lob für Sugers religiöses Leben erwähnt der Abt von Clairvaux besonders die Verdienste Sugers in der Verwaltung des Königreichs.[328] Der Brief wurde wahrscheinlich 1147 anlässlich des Zweiten Kreuzzuges geschrieben. Er versucht, eine päpstliche

[324] *malleus bonorum, oppressor pacis et libertatis Ecclesiae.* BERNHARD (1957c-1977). Epistolae, Ep. 348, S. 292. Vgl. BERNHARD (1990-1999). *Sämtliche Werke*, Bd. III, S. 611.
[325] *prudenter examinetur* BERNHARD (1957c-1977). Epistolae, Ep. 348, S. 292.
[326] BERNHARD. Ebda., Ep. 348, S. 292; aus der Bibel *omnia cooperantur in bonum* (Rm 8, 28) (2007b). *Biblia sacra*, 1759; vgl. BERNHARD (1990-1999). *Sämtliche Werke*, Bd. III, S. 611.
[327] *omnia cooperantur in bonum* (Rm 8, 28) (2007b). *Biblia sacra*, 1759. Zitiert von BERNHARD (1957c-1977). Epistolae, Ep. 348, S. 292. Vgl. BERNHARD (1990-1999). *Sämtliche Werke*, Bd. III, S. 611.
[328] *SI quod magnae domus magni Regis vas in honore apud nostram habetur ecclesiam Gallicanam, si quis, ut David fidelis, ad imperium Domini ingrediens et egrediens, meo quidem iudicio ipse est venerabilis abbas Sancti Dionysii.* BERNHARD (1957c-1977). Epistolae, Ep. 309, S. 229.

Bestätigung jener Verwaltungsfunktionen zu erwirken, die Suger während der Abwesenheit des Königs erhalten sollte. So erklärt sich der politische Ton des Briefes. Um seine Empfehlung zu untermauern, präsentiert der Zisterzienser ein idealisiertes Bild des Abts von St-Denis. Er ist ein tadelloser Mensch, da er sich eifrig und demütig in kirchlichen, treu und klug in weltlichen Angelegenheiten zeigt.[329] Es sind also die Tugenden, die Suger in seinen Handlungen aufweist, die ihn zum Idealherrscher – weil Regent – machen. Hinsichtlich der politischen Aspekte des Lobes gelten in Bernhards Sicht besonders zwei Tugenden: die *prudentia* und die *fides*. Die Treue erscheint an dieser Stelle in erster Linie aufgrund von Sugers erstrebter Regentschaft, denn der gute Regent folgt den Bestimmungen des wahren Herrschers. Die *fides* tritt somit in einer Form auf, die an Otto von Freisings Vorstellungen von politischer Treue erinnert.[330] Zwar spricht Otto nicht von Regentschaft, aber die Tätigkeit der *fides* trägt zum Verwirklichen und Erhalt der politischen Ideale des Bischofs – des Friedens, der Eintracht und der Einheit im Reich – bei. Mit seiner Behauptung versucht Bernhard, in diese Richtung zu weisen. Dies ist implizit in dieser Textpassage zu finden; in Verbindung aber mit der Bemerkung am Anfang des Briefs wird es deutlicher.[331] Der Vergleich mit der Figur Davids weist darauf hin, denn der König Israels – also des Volks Gottes – wird als treu bezeichnet und traditionell wurde er *secundum cor Dei* genannt.[332] Analog zur Figur Davids, der nach Gottes Herz herrschte, wird Suger über Frankreich herrschen. Die *prudentia* erscheint in diesem Kontext vor allem als politische Tugend. Anhand dieses Briefes lässt sich nur begrenzt über ihre Spezifität urteilen. Dennoch scheint es, als sei sie nach Bernhards Ansicht die wichtigste Tugend für die Herrschaft über Frankreich, denn Sugers Klugheit dient im Diskurs des Zisterziensers als zentrales Argument für den Beweis seines politischen Könnens. Die weiteren angesprochenen Tugenden ergänzen dieses Bild. Die religiösen Tugenden dienen in erster Linie dazu, die Moral des Regenten hervorzuheben, und im impliziten politischen Sinn seine Treue zur Kirche, die Anerkennung und das Unterordnen unter kirchliche Macht zu signalisieren. Die *fides* präsentiert, wie angedeutet, die Verbindung zu den Vorsätzen des Königs. Somit ist die *prudentia* die Tugend schlechthin, um eine ideale Herrschaft über das Königreich auszuüben. Deutlicher wird dieses Thema anhand eines zweiten Briefs des Zisterzienserabts über Sugers Regentschaft.

---

[329] *Novi siquidem virum, quod et in temporalibus fidelis et prudens, et in spiritualibus fervens et humilis in utrisque, quod est difficillimum, sine reprehensione versetur* BERNHARD. Ebda., Ep. 309, S. 229.
[330] Vgl. oben S. 93ff.
[331] […] *si quis, ut David fidelis* […] *meo quidem iudicio ipse est venerabilis abbas Sancti Dionysii.* BERNHARD. Ebda., Ep. 309, S. 229.
[332] *inveni David filium Iesse virum secundum cor meum qui faciet omnes voluntates meas* (Act 13, 22) (2007b). *Biblia sacra*, 1720; und *quaesivit sibi Dominus virum iuxta cor suum et praecepit ei Dominus ut esset dux super populum suum* (I Sm 13, 14) Ebda., 383.

Im Brief 377 lobt Bernhard den Abt von St-Denis erneut. Diesmal schreibt er direkt an den Regenten, um ihn bei dem Aufruhr von 1149 zu unterstützen. Der Brief, der etwa zwei Jahre nach Brief 309 geschrieben wurde, bestätigt das Bild Sugers als tugendhafter Herrscher. Erneut spricht der Abt von Clairvaux von der *prudentia* des Regenten.[333] Als erstes behauptet der Abt von Clairvaux, Gott selbst habe Suger für das Herrscheramt auserwählt. Somit weist er indirekt auf die Funktion des Regenten, bei der Herrschaft über das Land Gottes Plan zu folgen. Das Zusammenrufen der *principes* der Kirche und des Hofes zur Bekämpfung des Aufstandes gegen König Ludwig VII. sieht Bernhard nämlich als Zeichen für Sugers Gehorsam gegenüber diesem Plan. Folglich wird Suger von allen Menschen als Freund des Reichs und des Königs, als starker Helfer und kluger Ratgeber anerkannt werden. In Zusammenhang mit den politischen Idealen soll die *prudentia* dann das Streben nach dem Gemeinwohl und dessen Erhalt unterstützen, ein zentrales Thema in Bernhards politischen Anschauungen.

Im Brief 342 an den Bischof von Soissons schreibt Bernhard über die Wahl des Bischofs Grimoald von Poitiers, die ohne Erlaubnis des Königs (*licentia eligendi*) durchgeführt wurde. Joscelin, der Bischof von Soissons, war ein königlicher Ratgeber. Ihm gegenüber versuchte der Abt von Clairvaux, die Situation zu rechtfertigen. Er bat ihn in dieser Angelegenheit um Vermittlung bei Ludwig VII. Um seine Argumente zu begründen, liefert er dem Leser aber eine idealisierte Beschreibung der Funktionen des königlichen Ratgebers.[334] Dabei spielen die Tugenden nach Bernhards Idealvorstellungen eine wichtige Rolle. Ihm zufolge muss bei einem Ratgeber beachtet werden, ob er weise ist und ob er liebt.[335] Der gute Rat wird derjenige sein, der beiden Tugenden entspricht, und der gute Ratgeber wird folglich derjenige sein, der sie in seinen Handlungen vorlebt.[336] Die Weisheit folgt an dieser Stelle anscheinend ihrer traditionellen Rolle als Tugend für die Erkenntnis und Unterscheidung von Gut und Böse.[337] In der Handlung des Ratgebers wird sie aber zur Klugheit.[338] Beide erfüllen

---

[333] *Profecto consilium Dei fuit ut ad consilium tam curiae quam Ecclesiae principes vocaretis, ut SCIANT OMNES QUI HABITANT TERRAM quia remansit et regno, et Regi amicus dulcis, consiliarius prudens, ADIUTOR FORTIS.* BERNHARD (1957c-1977). Epistolae, Ep. 377, S. 340.
[334] Vgl. dazu GASTALDELLI (1990b-1999). Anmerkungen und historischer Kommentar, S. 1176-1177.
[335] *Scio enim quia Regem et honorem regni bona aemulatione aemulamini, et nihilominus scio spiritum consilii esse vobiscum. Ita oportet: hic ordo, haec ratio, hic modus praevidendus est in viro consilii, ut diligat, ut sapiens sit.* BERNHARD (1957c-1977). Epistolae, Ep. 342, S. 284.
[336] *In ore istorum duorum, id est dilectionis et sapientiae, stabit omne verbum consilii. Haec duo si in unum conveniant, poterit eructare verbum bonum et dicere opera facienda Regi.* BERNHARD. Ebda., Ep. 342, S. 284.
[337] *Princepsque omnium virtutum illa sapientia, quam sophian Graeci vocant (prudentiam enim, quam Graeci phronesin dicunt, aliam quandam intellegimus, quae est rerum expetendarum fugiendarumque scientia), illa autem sapientia, quam principem dixi, rerum est divinarum et humanarum scientia, in qua continetur deorum et hominum communitas et societas inter ipsos; ea si maxima est, ut est, certe necesse est, quod a communitate*

in ihren unterschiedlichen Rollen dieselbe Funktion, nämlich die Erkenntnis aller Dinge. Den ‚praktischen' Charakter der *prudentia* gegenüber der *sapientia* kann in gewissem Maße aus der Formulierung Bernhards herausgelesen werden. Denn in seinen Handlungen soll der Ratgeber immer Klugheit und Liebe zugleich aufweisen – im Vergleich mit der früheren Behauptung, er brauche Liebe und Weisheit –, damit das Übel im Reich vermieden werden kann. Wenn ein königlicher Berater diese Tugenden nicht gleichzeitig aufweist, dann verursacht er entweder aus Naivität oder aus Bosheit großen Schaden.[339] Dieses Bild wird durch den Vergleich des Unklugen mit Eva und des Lieblosen mit der Schlange, also dem Teufel, offensichtlich. Interessanterweise verbindet der Abt an dieser Stelle zwei Tugenden unterschiedlicher Richtungen zu einer politischen Funktion. Denn Klugheit beinhaltet traditionell eine politische Komponente, die Liebe aber erscheint eher in ethisch-religiösem Kontext. Dies deutet hier auf die schon erwähnte Charakteristik, dass Bernhard keinen Unterschied zwischen politischen und religiösen Tugenden erkennt. Für ihn sind Tugenden als Ganzes zu verstehen und vorzuleben. In diesem Sinne erscheint die Forderung an den Bischof von Soissons zweifach orientiert: sowohl zur Politik als auch zum Glauben bzw. zur Frömmigkeit hin. Somit ehält die *prudentia* in der Figur des königlichen Ratgebers eine politische Funktion. Diese deutet auf das Gute hin, das Ideal des Abts. Dies lässt sich an der Formulierung erkennen, welche die Ehre des Königreichs als Ziel und Bestreben des guten Beraters darstellt.[340]

In anderen Briefen nähert sich Bernhard, wie oben angedeutet, erneut der ciceronianischen Idee der politischen *sapientia*, die als *princeps omnium virtutum* für den römischen Staatsmann gilt. An Königin Melisende von Jerusalem schreibt er in Brief 289 des *corpus epistolarum*, dass ihm von der Weisheit der Königin berichtet wurde und ihn dies beruhigte, da er zuvor Böses (*sinistra*) über die Herrscherin gehört habe.[341] Bernhards

---

ducatur officium, id esse maximum. Etenim cognitio contemplatioque naturae manca quodam modo atque inchoata sit, si nulla actio rerum consequatur. Ea autem actio in hominum commodis tuendis maxime cernitur; pertinet igitur ad societatem generis humani; ergo haec cognitioni anteponenda est. CICERO (1994). *De officiis*, I, 153, S. 64. Vgl. oben S. 129ff.

[338] Alternativ ließe sich auch sagen, dass *sapientia* und *prudentia* an dieser Stelle gleichbedeutend sind und Bernhard nicht zwischen ihnen unterscheidet.

[339] *Ceterum, si vel dilectio prudentiam, vel prudentia dilectionem solam in administratione consilii deseruerit, VAE TERRAE CUIUS REX PUER ERIT! IN CONSILIUM EORUM NON VENIAT ANIMA MEA, qui vel, diligentes me, prudentes non sunt, vel, prudentes, me non diligunt. Sic enim cecidit miser ille Adam de gradibus aeternitatis, quando abiit in consilio impiorum, Evae diligentis, sed non prudentis, et serpentis prudentis, sed minime diligentis.* BERNHARD (1957c-1977). Epistolae, Ep. 342, S. 284.

[340] *Scio enim quia Regem et honorem regni bona aemulatione aemulamini, et nihilominus scio spiritum consilii esse vobiscum.* BERNHARD. Ebda., Ep. 342, S. 284.

[341] *Sane intervenit Andreas carissimus avunculus meus, cui in nullo decredere possumus, scripto suo nobis significans meliora, quod scilicet pacifice et mansuete te habeas, sapienter et consilio sapientum te et tua regas,*

Charakterisierung der Königin von Jerusalem weist auf mehrere Tugenden hin, die für den Landesherrn angeblich unabdingbar sind, um eine gute Herrschaft ausüben zu können. Friedfertigkeit und Sanftmut präsentiert er an erster Stelle. Diese Herrschertugenden – die ohnehin auch religiös zu verstehen sind – stehen in enger Verbindung zu den politischen Idealen des Abts. Vor allem die Friedfertigkeit lässt sich mit dem Friedensideal des Abts verbinden, aber auch die Sanftmut weist indirekt auf das Streben nach Eintracht hin. Beide Tugenden aber stehen unter dem Einfluss der Weisheit, der Bernhard in seiner Schrift den zentralen Platz verleiht. Denn man kann einen Zusammenhang zwischen der *sapientia*, die Melisendes Herrschaft kennzeichnet, und ihrer *mansuetudo* und *pax* vermuten. Sie alle weisen auf die Bemerkung hin, die Königin sei eine gute Herrscherin.[342] Die *sapientia* aber präsentiert Bernhard schließlich als Haupttugend in der Herrschaft der Königin von Jerusalem. Er verharrt bei diesem Merkmal, um Melisendes Herrschaft zu beschreiben und lobt sie dafür. Nicht nur die Weisheit der Königin, sondern auch die ihrer Berater zeigt der Abt auf und weist darauf hin, dass auch diese *sapientes* sein müssen, um einen Landesvater gut herrschen zu lassen. Hier wird die Verbindung zu den Erkenntnissen in Brief 342 offensichtlich. An dieser Stelle, wie im Brief an den Bischof von Soissions, spielen die Ratgeber eine wichtige Rolle in der Herrschaft und müssen daher genauso wie die Herrscher selbst Tugenden aufweisen. Bernhard zufolge ist die *sapientia* für sie am wichtigsten. Dies ist anscheinend eine Folge der traditionellen Rolle der Weisheit in der Kenntnis aller Dinge. Da die Ratgeber nicht selbst, sondern nur indirekt Einfluss auf die Herrschaft ausüben, fordert Bernhard von ihnen die eher abstrakte bzw. theoretische *sapientia*. Dennoch sind im Brief an Melisende mehrere Andeutungen auf die Weisheit der Königin selbst zu finden. Sie präsentieren einen Zusammenhang zwischen der Weisheit der Königin und ihren idealpolitischen Entscheidungen und Handlungen. So erscheint Melisende als weise Herrscherin, indem sie dem Rat weiser Männer folgt, sich mit den Tempelrittern gut versteht, oder sich um Sicherheit und Erhalt des Königreichs kümmert. Aber auch ihre idealisierte christliche Haltung als Witwe wird von dem Abt gepriesen.[343] Dadurch zeigt sie neben politischen auch christliche Tugenden, denn er sieht in der Witwenschaft eine *virtus*

---

fratres de Templo diligas et familiares habeas, periculis imminentibus terrae, secundum sapientiam tibi a Deo datam, salutaribus consiliis et auxiliis provide et sapienter occurras. Talia prorsus, talia decent opera mulierem fortem, humilem viduam, sublimem reginam. BERNHARD. Ebda., Ep. 289, S. 205.

[342] Ebda.

[343] „*Neque enim, quia regina es, indignum tibi viduam esse, quod, si voluisses, non esses. Puto quod et gloria tibi est, praecipue inter christianos, non minus vivere viduam quam reginam.*“ BERNHARD. Ebda., Ep. 289, S. 205.

christiana.[344] Erneut gewinnt man den Eindruck, dass es für Bernhard keine Unterscheidung zwischen politischen und religiösen Tugenden gibt. Zudem präsentiert der Zisterzienser ein weiteres Element der Weisheit nach seinen Vorstellungen, nämlich ihren göttlichen Ursprung. An dieser Stelle behauptet er, dass die Weisheit von Gott selbst der Königin verliehen wurde.[345] Folglich entsteht im Denken des Abts eine Verbindung der politischen Tugenden mit seinen politischen Anschauungen im Allgemeinen, denn auch die Herrschaft der Königin erscheint als Gabe Gottes.[346]

Ähnlich äußert sich Bernhard in Brief 45 des *corpus epistolarum* bezüglich der Herrschaft des französischen Königs. Laut dieser Schrift hat Gott Ludwig VI. das Königreich gegeben. Folglich fordert der Abt von Clairvaux den Herrscher auf, nach den christlichen Idealen zu regieren, um ein guter König zu sein. Dem Zisterzienser zufolge muss daher Ludwig VI. sich an drei Tugenden orientieren, nämlich an der *iustitia*, der *sapientia* und der *fides*.[347] Die *fides* bezieht sich an dieser Stelle auf das Befolgen der christlichen Ordnung und der damit verbundenen Unterwerfung unter Gottes Plan.[348] Im letzten Sinne glaubt Bernhard, dadurch die Eintracht zwischen den weltlichen und kirchlichen Mächten zu erlangen, denn beide sollen unter Gottes Herrschaft stehen. *Sapientia* und *Iustitia* erscheinen im Brief dagegen in einer praktischen Form – der König soll sich bemühen, das ihm von Gott verliehene Reich mit diesen Tugenden zu verwalten. Der Abt fordert diese Tugenden und knüpft sie an eine christliche Heilsidee. Denn durch die Tugendausübung in der Politik verdient der König schließlich das ewige Heil. Mit dieser Behauptung führt Bernhard religiöse Aspekte in die Diskussion ein, die sich in erster Linie mit Fragen der Verwaltung, also der Welt beschäftigen will. Erneut ist die Untrennbarkeit der Tugenden in Bernhards

---

[344] *Puto quod et gloria tibi est, praecipue inter christianos, non minus vivere viduam quam reginam. Illud successionis est, hoc virtutis: illud tibi ex genere, istud ex munere Dei; illud feliciter nata es hoc viriliter nacta. Duplex honor: alter secundum saeculum, alter secundum Deum, uterque a Deo. Nec parvus tibi videatur honor viduitatis, de quo Apostolus: HONORA, inquit, VIDUAS, QUAE VERE VIDUAE SUNT.*BERNHARD. Ebda., Ep. 289, S. 205. Bernhard benutzt zwar nicht den Begriff *virtus christiana*, aber dies lässt sich aus dem Kontext herauslesen. Denn ihm zufolge ist es besonders unter den Christen eine Ehre, eine aufrichtige Witwe zu sein, und er verbindet dies mit dem Bild einer Tugend.

[345] *secundum sapientiam tibi a Deo datam…* BERNHARD. Ebda., Ep. 289, S. 205.

[346] *Duplex honor: alter secundum saeculum, alter secundum Deum, uterque a Deo.* BERNHARD. Ebda., Ep. 289, S. 205.

[347] *REX caeli et terrae regnum vobis in terra donavit, donaturus et in caelo, si id quod accepistis iuste et sapienter administrare studueritis. Hoc est quod vobis optamus et pro vobis oramus, ut et hic fideliter, et illic feliciter regnetis.* BERNHARD (1957b-1977). Epistolae, Ep. 45, S. 133.

[348] Dies ist aus Bernhards Rhetorik im weiteren Verlauf des Briefes zu erschließen. *Ceterum vos quonam consilio eisdem nostris pro vobis orationibus, quas, si recolitis, olim tam humiliter requisistis, modo tam acriter repugnatis? Qua enim iam fiducia manus pro vobis levare praesumimus ad Sponsum Ecclesiae, quam ita, et sine causa, ut putamus, ausu inconsulto contristatis? Gravem siquidem adversum vos apud eumdem Sponsum et Dominum suum querimoniam deponit, dum quem acceperat defensorem, sustinet oppugnatorem. Attenditis iam cui ex hoc infensum vos redditis?* BERNHARD. Ebda., Ep. 45, S. 133.

Vorstellungen offensichtlich. Dennoch ist an dieser Stelle eine Betonung politischer Elemente erkennbar, sodass in diesem Kontext auch von politischen Tugenden gesprochen werden kann. Weitere Hinweise auf die Weisheit liefert der Abt in diesem Brief aber nicht. In einem Schreiben an König Ludwig VII. ist jedoch ein ähnliches Bild vom Zusammenhang einer guten Herrschaft und dem Heil gemäß den christlich-monastischen Vorstellungen des Mittelalters zu finden: In Brief 221 des *corpus epistolarum* kritisiert Bernhard den König wegen der Krise im Königreich, deren Verursacher der Herrscher selbst sein soll. In den schärfsten Vorwürfen meint der Zisterzienser, der König folge nicht Gottes, sondern des Teufels Plan.[349] An dieser Stelle finden die Tugenden keinen Platz. Den guten Ratschlägen der weisen königlichen Berater folgt der König nicht mehr. Dagegen sucht er verwerflichen Rat, dessen Ursprung Bernhard mit dem Teufel identifiziert. Damit weist Bernhard auf dasselbe Schema wie in seinen Schriften an den Bischof von Soissons und an Suger hin, denn die klugen Ratschläge identifiziert er mit Gottes Plan, während die üblen, verwerflichen Ratschläge vom Teufel stammen müssen. Sie sind durch die Lieblosigkeit des Ratgebers gekennzeichnet, wie der Abt behauptet, und suchen statt der Ehre des Königs und des Königtums und des Gemeinwohls nur den eigenen Vorteil.[350] Eine von Weisheit und Klugheit entfernte Herrschaft wird nach den Vorstellungen des Zisterziensers durch Krieg und Zerstörung gekennzeichnet. Das Wirken der *sapientia* schließlich kann selbst durch eine Verbindung des Handelnden zu den Plänen des Teufels nicht verhindert werden, da die Tugend von Gott selbst verliehen wird, wie Bernhard in Brief 289 des *corpus* explizit sagt.[351]

---

[349] *Vos namque, ut manifestum est, a bono et sano consilio, quod acceperatis, nimium cito nimiumque leviter resilitis, et ad mala priora, quae dudum non immerito perpetrasse vos plangebatis, adhuc recentibus illis plagis, rursum, ut audio, nescio quo diabolico consilio, festinatis. A quo enim nisi a diabolo procedere hoc consilium dixerim, per quod fit ut incendiis incendia, homicidiis homicidia addantur, clamor denuo pauperum, et GEMITUS COMPEDITORUM, et sanguis interfectorum auribus pertonent PATRIS ORPHANORUM ET IUDICIS VIDUARUM? Plane his hostiis hostis ille antiquus nostri generis oblectatur, quoniam IPSE HOMICIDA EST AB INITIO.* BERNHARD (1957c-1977). Epistolae, Ep. 221, S. 84.

[350] *Verum vos nec verba pacis recipitis, nec pacta vestra tenetis, nec sanis consiliis acquiescitis, sed, nescio quo Dei iudicio, omnia vobis ita vertitis in perversum, ut probra honorem, honorem probra ducatis, tuta timeatis, timenda contemnatis, et, quod olim sancto et glorioso regi David Ioab legitur exprobrasse, diligitis eos qui vos oderunt et odio habetis eos qui vos diligere volunt. Neque enim qui vos instigant priorem iterare malitiam adversus non merentem quaerunt in hoc honorem vestrum, sed suum commodum; immo nec suum commodum, sed diaboli voluntatem, ut Regis, quod absit, potentiam concepti furoris habeant effectricem, quem suis se posse adimplere viribus non confidunt, inimici coronae vestrae, regni manifestissimi turbatores.* BERNHARD. Ebda., Ep. 221, S. 85.

[351] [...] *quod scilicet pacifice et mansuete te habeas, sapienter et consilio sapientum te et tua regas, fratres de Templo diligas et familiares habeas, periculis imminentibus terrae, secundum sapientiam tibi a Deo datam, salutaribus consiliis et auxiliis provide et sapienter occurras.*. BERNHARD. Ebda., Ep. 289, S. 205. Vgl. auch z. B. Bernhards Meinung im Brief 107 an Thomas von Beverley. *Nempe si INITIUM SAPIENTIAE TIMOR DOMINI, in quo dicta est esse nostra vocatio, quid nisi provectus in sapientia est amor Dei, is dumtaxat qui interim ex fide est, ex quo et nostra fit iustificatio? Quid item nisi consummatio in sapientia est ipsa, quam in fine speramus, de divina illa et deifica visione glorificatio?* BERNHARD (1957b-1977). Epistolae, Ep. 107, S. 271.

Weiter bekräftigt der Abt seine Meinung hinsichtlich der göttlichen Quelle der politischen Weisheit in einem Brief an den Kardinal und Kanzler Robert Pullus. In derselben Schrift lassen sich erneut auch Bernhards Forderungen an den Ratgeber finden, der im Idealfall ein *sapiens* sein soll. Brief 362 der *collectio extra corpus* erscheint als Mahnung an den Kanzler. Er soll ein guter Berater und Helfer Eugens sein und muss dafür die ihm von Gott verliehene Weisheit nutzen, um nämlich zwischen guten und bösen Angelegenheiten in der Kirchenpolitik richtig unterscheiden zu können.[352] Auch an dieser Stelle deutet Bernhard an, dass die Weisheit von Gott, in diesem Fall zusammen mit dem Amt, verliehen worden ist. Und dies knüpft er an die Figur des weisen Ratgebers. Diese Figur scheint also in Bernhards Tugendvorstellungen, besonders mit der Rolle der *sapientia* in Verbindung zu stehen. In seiner Idealisierung ist der politische Berater ein wahrer Christ, der sich Gottes Plan unterstellt und die mönchisch-theologischen Ansichten des Abts teilt. Er versucht den Frieden, die Eintracht und die Einheit durch politische Mittel zu unterstützen und wird dafür der Weisheit Gottes teilhaftig. Bernhard unterscheidet in der *sapientia* schließlich göttliche und von weltlichen Maßstäben. Ihm zufolge gilt nur die göttliche Weisheit als wahre Weisheit. Dies findet sich explizit in zwei Briefen. In Brief 365 tadelt der Abt den Mönch Radulf, der die Verfolgung der Juden anlässlich des Zweiten Kreuzzuges predigte. Die Weisheit des Mönchs, die seine Predigten untermauert, ist eigentlich die *sapientia Aegyptiorum* und somit Torheit vor den Augen Gottes.[353] Diese Position verdeutlicht er in Brief 292 des *corpus epistolarum* an einen unbekannten Laien, der den Beitritt einiger Verwandten in das klösterliche Leben verhindern wollte. Sein Korrespondent, wie der Abt bekanntgibt, wurde wegen seiner angeblichen Weisheit geachtet, während der Zisterzienser sie verachtet, da sie nur nach den Maßstäben der Welt geschätzt werden könnte. Die Handlung dieses ‚Weisen' gegenüber seinem verwandten Mönchsanwärter zeigte aber für den Zisterzienser das wahre Gesicht der angeblichen Weisheit, die sich nicht nach den entscheidenden Grundsätzen des christlichen Glaubens orientierte und daher keine wahre Tugend war.[354] Bernhard richtet schließlich sein Bild der *sapientia* auch in ihrem politischen Sinn nach diesen Erkenntnissen.

---

[352] *Quamobrem sollicitus sis, carissime, pro eo cui te consolatorem et consiliarium ordinavit Deus, et observa caute secundum datam tibi sapientiam, ne forte inter tam multiplicium negotiorum tumultus malignorum fraude circumveniri possit, ut subripiatur ei verbum, quod indignum sit Eugenii apostolatu…* BERNHARD (1957c-1977). Epistolae, Ep. 362, S. 310.

[353] *Sed instructus es omni sapientia Aegyptiorum, id est SAPIENTIA HUIUS MUNDI, quae STULTITIA EST APUD DEUM.* BERNHARD. Ebda., Ep. 365, S. 321.

[354] *Primo quidem quia sapiens diceris, ut quod diceris verius sis, mitto te ad virum sapientem qui ait: NOLI PROHIBERE EUM QUI POTEST BENE FACERE; SI VALES, ET IPSE BENE FAC. Habes tempus faciendi.*

Letztlich aber präsentiert Bernhard in einem weiteren Brief noch einige bedeutende Aspekte der Weisheit, nämlich ihre Beständigkeit und ihre Abhängigkeit von der *caritas*. Brief 505 an Erzbischof Balduin von Pisa handelt in erster Linie von ethisch-religiösen Fragen des erzbischöflichen Amts. Unter anderem ermahnt Bernhard den Erzbischof zur Weisheit, die er mit der Sonne vergleicht. Sie brennt ständig, leuchtet den anderen Himmelskörpern und geht nie aus.[355] In derselben Weise glaubt der Abt, dass die Weisheit – vermutlich, weil sie von Gott selbst verliehen wird – von sich aus ihren Wert und ihre Wirkung nicht verlieren kann. Dies wurde in den vorherigen Beispielen der Briefe an die Könige Frankreichs[356] bereits aufgezeigt. Denn nach den Worten des Zisterziensers ist es nicht die Weisheit selbst, die sich verändert und wertlos wird, sondern es sind die Menschen, die sich von Gott entfernen und dadurch ihren Anteil an der von ihm verliehenen *sapientia* verlieren. Die wiederholten Ermahnungen zum Verharren im göttlichen Plan bekräftigen diese Sicht. Schließlich betont Bernhard noch die Verbindung zwischen *sapientia* und *caritas* und stellt eine Abhängigkeit der Weisheit von der Liebe dar.[357] Erneut sind Bernhards politische Tugendvorstellungen von einer monastisch-theologischen Weltanschauung bestimmt, die von den Kreisen der Reformbewegung des 12. Jahrhunderts geprägt ist, wie István Bejczy in seiner Studie über die Kardinaltugenden im Mittelalter herausgestellt hat.[358] Bejczy sieht in den vielen religiösen und intellektuellen Bewegungen des 12. Jahrhunderts einen der Gründe der neuen Diskussionen um das Thema der Tugenden und erkennt darin neue Fragen, Probleme und Rollen der Tugenden im Denksystem dieser Zeit.[359] Die Erscheinung der *caritas* in dem Brief an den Erzbischof von Pisa entspringt diesem Kontext und deutet auf weitere Merkmale der Tugendvorstellungen des 12. Jahrhunderts hin, die auch Bejczy in seiner Studie ermittelt hat.[360] Die typische christliche Tugend fungiert in Bernhards

---

Sed quamdiu habiturus? Quantulum superest vitae tibi, praesertim iam senescenti? VAPOR EST AD MODICUM PARENS, ET DEINCEPS EXTERMINABITUR. Si sapis, non veniet super te illa maledictio: VIDI STULTUM FIRMA RADICE, ET STATIM MALEDIXI PULCHRITUDINI EIUS. Pulchre stultum pseudosapientem verus Sapiens appellavit, sciens sapientiam huius mundi stultitiam esse apud Deum. O utinam saperes, et intelligeres, ac novissima provideres! Saperes quae Dei sunt, intelligeres quae mundi sunt, provideres quae inferni sunt! Profecto inferna horreres, superna appeteres, quae sunt ad manum contemneres. BERNHARD. Ebda., Ep. 292, S. 209-210.

[355] *Luna lucet, sed minime ardet et ideo defectum patitur, quoniam non lucet de proprio, sed de solis, ut aiunt, lumine. Propterea fortassis Scriptura dicit quia STULTUS MUTATUR SICUT LUNA, SAPIENS PERMANET SICUT SOL. Pulchre soli comparat sapientem qui se cum portat ignem quo luceat, ut non deficiat lux eius.* BERNHARD. Ebda., Ep. 505, S. 462.

[356] Vgl. oben S. 229ff.

[357] *Siquidem CARITAS NUMQUAM EXCIDIT, sine qua sapiens non est.* BERNHARD. Ebda., Ep. 505, S. 462.

[358] BEJCZY (2011). *The cardinal virtues in the Middle Ages.*

[359] „The flowering of studies, literature, and the arts customarily designated as "the renaissance of the twelfth century" profoundly affected the field of moral thought." BEJCZY. Ebda., S. 69.

[360] „The emphasis on right intentions sprang from the Augustinian conception of the will as the seat of morality, and of the good will—that is, the will submitting itself to God out of charity—as the condition of all true virtue.

Vorstellungen schließlich als Verbindungselement zwischen der realen und der idealen Welt des Abts. Sie veranlasst und unterstützt hinsichtlich der Tugenden die Übertragung des Politischen auf das Religiöse und umgekehrt.

Fazit:

Weisheit und Klugheit bilden in Bernhards Briefen in politischer Hinsicht ein wichtiges Tugendpaar, das auf die Ideale des Abts hinweist. Wie Otto von Freising scheint Bernhard Ciceros Anschauungen zu folgen und einen Unterschied zwischen beiden Tugenden wahrzunehmen. So präsentiert er die *prudentia* als Tugend praktischer Erkenntnisse bezüglich der Politik und Verwaltung, während die *sapientia* hauptsächlich in Verbindung mit theoretischen Erkenntnissen auftritt, die meistens auf abstrakte Ideen wie das Gute oder das Gemeinwohl hindeuten. Dennoch ist an vielen Stellen eine gewisse Gleichstellung des Tugendpaares zu erkennen, besonders dort, wo der Zisterzienser die Tugenden von ihrer konkreten Erscheinung trennt. Wo er dagegen seine Forderungen an praktische Beispiele knüpft, erhält man wichtige Hinweise auf seine Tugendvorstellungen bezüglich der Weisheit bzw. der Klugheit. Durch die Kenntnis aller Dinge strebt die *sapientia* nach dem Guten. Dies vermag sie, da sie von Gott selbst, dem Ursprung des Guten, stammt. Sie weist somit auf eine Heilsidee hin. Das Gute aber wird durch Bernhards Wahrnehmungen gedeutet und unterliegt bezüglich der Politik den Idealen des Abts. Folglich zeigt die *sapientia* durch die Unterscheidung zwischen Gut und Böse die politischen Erwartungen des Zisterziensers auf. Bernhard glaubt ebenfalls, dass die wahre Weisheit unmittelbar von Gott stammt. Er präsentiert also zwei Kategorien von Weisheit: Die eine stammt von Gott und ist deswegen die wahre Weisheit. Die andere bezeichnet er als *sapientia Aegyptorum*, die Weisheit dieser Welt, die ihm zufolge gar keine Weisheit ist. Diese Position erlaubt es ihm, die *sapientia* an religiösen Maßstäben zu orientieren und zu bewerten, auch wenn die Tugend in politischem Zusammenhang steht. Ihren politischen Charakter bekommt sie vor allem in Verbindung mit den politischen Idealen des Zisterziensers. In diesen Fällen führt die Weisheit in Anlehnung an das ciceronische Modell zur Erkenntnis aller Dinge und zur Unterscheidung zwischen Gut und Böse. Der Idealherrscher muss in dieser Hinsicht nicht nur mit Bernhards politischen Idealen, sondern auch mit seinen theologisch-monastischen Ansichten übereinstimmen. Dies wird im Diskurs des Abts durch die Bindung an die *fides* offensichtlich, die wiederum

---

[...] Augustinian charity even came to replace Gregory the Great's humility as the Christian chief virtue in intellectual discourse, and achieved at least equal footing with humility in monastic literature." BEJCZY. Ebda., S. 70.

Bernhards Anschauungen von Orthodoxie unterliegt. Die Klugheit folgt denselben Schemata, doch ermöglicht ihre Verbindung mit konkreten Situationen weitere Ansichten über Bernhards Vorstellungen. Die Klugheit weist in erster Linie auf die politischen Ideale des Abts hin. Durch ihr Wirken sollen Friede, Eintracht und Einheit sowie die *libertas ecclesiae* erlangt werden. Weiter verbindet Bernhard die *prudentia* mit der *iustitia* und zeigt dadurch, dass die Klugheit vor allem die Erkenntnis des gerechten, aber auch rechtmäßigen Herrschens erlaubt. Nur durch das Zusammenspiel aller Tugenden glaubt der Abt schließlich, die richtige Ordnung verwirklichen und aufrechterhalten zu können. Weisheit und Klugheit sind somit politische Tugenden, indem sie das Gemeinwohl erstreben, das politisch zu verstehen ist.

d) Temperantia und moderatio:

Wie oben erwähnt wurde[361], figuriert die *temperantia* unter den Tugenden, die Bernhard zufolge der gute Kirchenfürst besitzen bzw. ausüben soll.[362] Diese Textpassage ist die einzige, in der sich ein eindeutigerer Hinweis auf die politische Bedeutung dieser Tugend finden lässt. Sie wird zwar an anderen Stellen angedeutet, doch steht meistens das mönchische Leben im Vordergrund von Bernhards Diskurs. Brief 26 des *corpus epistolarum* an Bischof Guido von Lausanne gibt dem Leser keine weitere Auskunft über die Bedeutung des Maßhaltens für Bernhard. Diese Bedeutung muss in anderen Briefen des Abts gesucht und die möglichen politischen Implikationen müssen aus subjektiven und indirekten Andeutungen herausgelesen werden. Selbst dadurch wird das Verständnis der Rolle und Bedeutung dieser Tugend nicht leichter erkennbar, denn allgemein schreibt Bernhard in seinen Briefen nur selten über *temperantia*[363]. Dennoch scheint es möglich, anhand dreier Briefe[364], die eine ähnliche Formulierung des Abts zeigen und indirekt mit politischen Aspekten des Mittelalters in Verbindung gebracht werden können, die Eigenarten dieser Tugend besser zu erkennen.

In Brief 363 an die Erzbischöfe der Ostfranken und Bayern schreibt Bernhard über den Zweiten Kreuzzug. Darin erkennt er den Eifer dieser Erzbischöfe, die Gottes Werk folgen wollen, an. Der Abt ermahnt sie aber, in ihren Taten das *temperamentum scientiae* nicht zu

---

[361] Vgl. oben S. 189ff.
[362] *Manum vestram misistis ad fortia; opus est fortitudine. Speculator domui Israel factus estis; opus est prudentia. Sapientibus et insipientibus debitor estis; opus est iustitia. Postremo maxime temperantia opus est, ne qui aliis praedicat, ipse, quod absit, reprobus fiat.* BERNHARD (1957b-1977). Epistolae, Ep. 26, S. 79.
[363] Die *temperantia* erscheint in den Briefen Bernhards 18-mal. Dies auch unter Berücksichtigung von verwandten Termini wie *temperamentum* oder *temperare*.
[364] Es werden die Briefe 353, 363 und 374 untersucht.

verlassen.[365] Wieder ist eine politische Bedeutung der Tugend nur indirekt zu erkennen. Selbst die *temperantia* ist an dieser Stelle nur durch den Begriff *temperamentum* zu erschließen, der auf sie hinweist. Dennoch sind einige Elemente dieser Tugend signalisiert. Als Erstes zeigt sich eine Verbindung zwischen dem Maßhalten (hier als *temperamentum* angedeutet) und der Kenntnis bzw. dem Wissen. Bernhard zufolge erreicht man nur durch Kenntnis das *temperamentum scientiae*, das indirekt auf die *temperantia* hinweist. Aus dem Kontext des Briefs wird dies deutlich. Der Abt von Clairvaux will den Bischöfen den Weg weisen, in ihrer Amtsausübung maßzuhalten und nicht jedem Geist zu trauen. Das Maß aber wird durch die Kenntnis bedingt. Das Ganze soll verhindern, dass die Bischöfe Unrecht verursachen; dies lässt sich schließlich indirekt mit der Idee von *temperantia* verbinden. Konkret spricht Bernhard von den Judenverfolgungen, die sich anlässlich des Zweiten Kreuzzuges im Reichsgebiet verbreiteten. Dies deutet auf ein zweites Element hin, nämlich den direkteren politischen Charakter von Bernhards Forderung, denn seine Sorge um die Verfolgungen umfasst neben den religiös-mystischen Bedeutungen einen politischen Inhalt. Der Zisterzienser denkt dabei auch an das Gemeinwohl der Bevölkerung und sieht, in Brief 26 deutlich erkennbar, dies als eine der Aufgaben des Bischofs. Die *temperantia* muss dieses Wohl bewahren und nach ihm streben. Aus diesem Grund fordert Bernhard die Erzbischöfe auf, sich an das *temperamentum scientiae* zu halten. Als letztes Element dieser Stelle wird die Dynamik zwischen der durch Kenntnis verursachten Mäßigung und dem Eifer ersichtlich. Dem Abt nach soll das *temperamentum scientiae* das *zelum* zügeln. Die Bischöfe sollen daher ihren Eifer, den Nachrichten und Predigten des Zweiten Kreuzzuges zu folgen, durch das Wissen dämpfen, damit sie das Maß nicht verlieren und in ihren Herrschaftsgebieten kein Unrecht bzw. keinen Schaden verursachen. Das richtet sich hier, wie schon erwähnt, auf die Judenverfolgungen. Die *scientia* weist auf die Kenntnis der Wahrheit, in diesem Kontext auf die wahren Predigtinhalte des Aufrufes zum Kreuzzug. In diesem Sinn widersprechen die Judenverfolgungen dem Inhalt von Bernhards Kreuzzugspredigt, indem sie Unruhe und Blutvergießen innerhalb der christlichen Welt stifteten. Der Abt will dagegen das christliche *orbis* durch seine Nachricht von diesen Gewalttaten befreien. Während die Krieger ihre *fortitudo* im Kampf gegen die Ungläubigen kanalisieren sollen, ist es Aufgabe der Bischöfe, durch das *temperamentum scientiae* ihren Eifer zurückzuhalten und damit den Frieden zu bewahren.

---

[365] *De cetero, fratres, moneo vos, non autem ego, sed Apostolus Dei mecum, non esse credendum omni spiritui. Audivimus et gaudemus quod in vobis ferveat zelus Dei, sed oportet omnino temperamentum scientiae non deesse. Non sunt persequendi Iudaei, non sunt trucidandi, sed nec effugandi quidem.* BERNHARD (1957c-1977). Epistolae, Ep. 363, S. 316.

Dieser letzte Aspekt wird in zwei weiteren Briefen des Zisterziensers deutlich. An die Mönche Irlands schreibt er nach dem Tod von Bischof Malachias; er tröstet sie aufgrund dieser Verlustes. In seinen Worten an die irischen Brüder erinnert Bernhard sie, dass, obwohl die Trauer um den Tod eines geliebten Freundes und Führers verständlich ist, diese nicht übermäßig werden soll.[366] Politische Elemente sind in diesem Brief nicht offensichtlich. Dennoch liefert die Formulierung des Abts wichtige Hinweise zu seiner Vorstellung von der *temperantia* im mönchischen Leben. Da anzunehmen ist, dass Bernhards ethisch-politische Forderungen sich nach seiner mönchisch-theologischen Erfahrung richten, ist ein kurzer Blick auf seine Erwartungen an die Mönche begründet. In diesem Fall berät der Zisterzienserabt seine irischen Brüder, ihre menschlichen Trauergefühle zu zügeln, da diese Gefühle in gewisser Weise dem christlichen Ideal widersprechen. Das Maßhalten erscheint als christliche religiöse Tugend, die das Leben der Christen zu diesem Ideal hinleiten soll. Auf das politische Feld übertragen, würde dies bedeuten, dass Bernhard zufolge politische Handlungen in erster Linie christliche Ideale verwirklichen sollten. Dafür muss das menschliche, weltliche Verlangen in gewissem Sinn ausgeschaltet bzw. gezügelt werden, und zwar eben durch die Wirkung der *temperantia*. In diese Richtung weisen sowohl Brief 363 an die Erzbischöfe Ostfrankens und Bayerns sowie Brief 353 an Wilhelm von Rievaulx. In Letzterem schreibt Bernhard seinem zisterziensischen Abtbrüder bezüglich der Bischofseinsetzung in York, eines der politischen Kämpfe, in die der Abt von Clairvaux sich einmischte. Nach der Niederlage der zisterziensischen Partei tröstet er den Abt von Rievaulx und mahnt ihn zum *tempertamentum scientiae*.[367] Erneut stehen der *zelus* und das *temperamentum scientiae* einander gegenüber; die Tugend soll ein unrechtmäßiges Verhalten des englischen Abts verhüten. Besonders an dieser Stelle lässt sich eine indirekte Verbindung zu den politischen Idealen von Eintracht und Frieden erkennen, denn die von Bernhard vorgeschlagene Zurückhaltung soll einen Konflikt zwischen den streitenden Parteien vermeiden. Langsam wird in Bernhards *temperantia*-Vorstellungen ein wiederkehrendes Schema ersichtlich.

---

[366] *Si haberemus hic manentem civitatem, copiosissimis iure lacrimis plangeremus talem nos amisisse concivem. Ceterum si futuram magis inquirimus, ut oportet, est quidem non modica doloris occasio tam necessario duce destitui; debet tamen zelum temperare scientia et dolorem spei fiducia delinire. Nec mirari quempiam decet, si gemitum extorquet affectus, si desolatio lacrimas exprimit; modum tamen adhibere necesse est, immo et non modice etiam consolari, intuentes non QUAE VIDENTUR, SED QUAE NON VIDENTUR. QUAE ENIM VIDENTUR TEMPORALIA SUNT; QUAE AUTEM NON VIDENTUR, AETERNA.* BERNHARD. Ebda., Ep. 374, S. 335.

[367] *AUDIVI quod factum est de Archiepiscopo illo, et plurimum doleo. Propterea sciens zelum vestrum, ne forte plus iusto ferveat, temperamentum scientiae non admittens, quod nec Ordini nostro convenit, nec domui vestrae necessarium est, dignum duxi consolatoria vobis scribere quoniam satis aequanimiter portanda sunt cetera, quandoquidem non nos arguit propria conscientia. Securus dico, neque iniquitas vestra, neque peccatum vestrum.* BERNHARD. Ebda., Ep. 353, S. 296.

Obwohl die angegebenen Beispiele sich nicht direkt mit der politischen *temperantia* befassen, deuten sie auf politische Folgen dieser Tugendausübung auch im politischen Sinn. Das ist nicht zuletzt auf die schon mehrmals herausgestellte Untrennbarkeit der verschiedenen Aspekte der Tugenden bei Bernhard zurückzuführen. Daher dämmt einerseits die *temperantia* – auf die auch durch das *temperamentum* hingewiesen wird – die unbedachten, überstürzten und emotionalen Handlungen, andererseits zeigt sie, wie Konflikte vermieden werden sollen, damit Bernhards Ideale erreicht werden. Diese Merkmale lassen sich letztlich auf das Politische übertragen, weil es ebenfalls vom Zisterzienserabt idealisiert wird. Obgleich in Hinsicht auf die Politik die *temperantia* in Bernhards Briefen keine große Bedeutung zukommt, sind die wenige Hinweise dennoch wichtig für das Verständnis von Bernhards politischen Erwartungen sowie für den Einblick in seine gesamten Tugendvorstellungen.

Wenn Bernhard in Brief 374 an die irischen Mönche über den Tod von Bischof Malachias schreibt, empfiehlt er neben der *temperantia* auch deren Schwestertugend, die *moderatio*.[368] An dieser Stelle erscheint sie, um das angeratene Maßhalten der Mönche zu bekräftigen. Wie im Fall der *temperantia* sind in Bernhards Epistolar nur wenige Hinweise auf die *moderatio* zu finden. Darunter sind politische Andeutungen selten. In ausschließlich zwei Briefen[369] gibt der Abt Auskunft über diese Tugend, die im engen Zusammenhang mit seinen politischen Ansichten und Erwartungen steht. In einem zweiten Brief an Königin Melisende von Jerusalem[370] ermahnt der Abt sie, „alles mit Klugheit und Mäßigung“[371] anzuordnen. Bernhard präsentiert die *moderatio* somit als eine zentrale Herrschertugend. Er stellt die Verbindung zwischen dieser Tugend und der Herrschaftspraxis explizit her. Weiter lässt sich aus Bernhards Formulierung erkennen, dass eine gute, starke – von dem Abt als männlich bezeichnete – Herrschaft diese Tugend voraussetzt. Bernhard präsentiert hier das Männliche als Zeichen einer guten Herrschaft, obwohl er an eine Königin schreibt. Deutlich wird diese Tendenz des Abts aus dem Hinweis, Melisende soll durch ihre Handlungen und Tugendausübung allen Menschen wie ein König statt als Königin erscheinen. Vor allem aber

[368] *modum tamen adhibere necesse est, immo et non modice etiam consolari, intuentes non QUAE VIDENTUR, SED QUAE NON VIDENTUR. QUAE ENIM VIDENTUR TEMPORALIA SUNT; QUAE AUTEM NON VIDENTUR, AETERNA.* BERNHARD. Ebda., Ep. 374, S. 335.
[369] Von insgesamt zehn Stellen, an denen die *moderatio* erscheint. Es handelt sich hier um Briefe 311 und 354.
[370] Nämlich die Ep. 354. Bernhard schrieb an die Königin auch die Ep. 289 des *corpus epistolarum*.
[371] „*Ita prudenter et moderate oportet te cuncta disponere, ut omnes, qui te viderint, ex operibus regem te potius quam reginam existiment, NE FORTE DICANT IN GENTIBUS: «UBI EST rex Ierosolymorum?»*“ BERNHARD. Ebda., Ep. 354, S. 298. Vgl. auch BERNHARD (1990-1999). *Sämtliche Werke*, Bd. III, S. 623.

die Behauptung, die Königin soll sich wie ein Mann präsentieren, führt zu diesem Schluss.[372] Dies entspricht den mittelalterlichen Vorstellungen der Geschlechterrollen.[373] Bemerkenswert ist aber die Überwindung der typischen, geschlechtsgebundenen Rollen in Hinsicht auf das Politische, die in Bernhards Denken dank der Tugenden möglich ist. Neben der typisch männlichen *fortitudo* (im Sinne einer vor allem militärischen Tugend) erscheinen im Brief die Klugheit und die Mäßigung. Diese Tugenden präsentiert der Abt als Mittel zum Einrichten einer idealen Herrschaft und zur gleichzeitigen Überwindung der persönlichen Schwäche des Herrschers. Im Brief an Melisende werden diese Elemente teilweise indirekt angedeutet, besonders wenn der Zisterzienser das Bild eines starken Herrschers – und daher auch einer starken Führung – dem Bild einer schwachen, zögernden Königin gegenüberstellt.[374] Für Bernhard wird diese zur guten Herrscherin, wenn sie, wie ein idealisierter König, politische Klugheit, Maßhalten und Tapferkeit aufweist. Dadurch bekommt man einen Einblick in einige Elemente des Denkens des Zisterziensers: als Erstes die erneute[375] Verbindung zwischen den Kardinaltugenden und dem Ideal einer guten Regierung. Zwar spricht Bernhard an dieser Stelle nicht über die Gerechtigkeit, aber alle anderen Tugenden sind vorhanden. Dann wird deutlich, dass vor allem die *virtutes cardinales* eine gute Herrschaft kennzeichnen. Schließlich wird die Aufgabe dieser Tugenden beim Überwinden persönlicher Schwäche ersichtlich – mit dem Ziel, Bernhards politisches Ideal zu erschaffen und erhalten.

Um zwischen Gut und Schlecht zu unterscheiden braucht ein Herrscher, Bernhard zufolge, in erster Linie *moderatio*. Dies offenbart der Abt in einem Brief an Kanzler Haimerich. In Brief 311 schreibt er, dass „fast nichts Gutes auf der Welt geschieht, das nicht durch die Hand des römischen Kanzlers gehen muss, und kaum etwas für gut beurteilt wird, das nicht zuvor von ihm geprüft wurde“.[376] In diesem Prozess hebt der Zisterzienser die Rolle

---

[372] *Opus est ut manum tuam mittas ad fortia et in muliere exhibeas virum* [...]*Opera haec opera sunt viri* BERNHARD (1957c-1977). Epistolae, Ep. 354, S. 298.

[373] Dies ist eine eher allgemeine Behauptung, die anhand mentalitätsgeschichtlicher Studien aufgestellt wird. Damit will ich aber in keine Diskussion über Gender-Studien eingehen. Aus der Mentalitätsgeschichte zur Rolle der Frauen vgl. DUBY, Georges (2010). *Mâle Moyen âge: De l'amour et autres essais* und DUBY, Georges (1985). *Ritter, Frau und Priester: Die Ehe im feudalen Frankreich*.

[374] *«Sed non sum,» inquies, «ad ista sufficiens. Magna enim haec sunt; supra vires meas, et supra scientiam meam. Opera haec opera sunt viri: ego autem mulier sum, corpore debilis, mobilis corde, nec provida consilio, nec assueta negotiis»*. BERNHARD (1957c-1977). Epistolae, Ep. 354, S. 298.

[375] Vgl. mit dem Brief 26 und oben S. 189ff.

[376] *Siquidem cum nullum ferme fiat in orbe bonum, quod per manus quodammodo Romani cancellarii transire non habeat, ut vel vix bonum iudicetur, quod eius prius non fuerit examinatum iudicio, moderatum consilio, studio roboratum et confirmatum adiutorio; cui iustius erit quam ipsi deputandum, quidquid iustis in negotiis vel infectum, vel minus perfectum fuerit deprehensum, sicut et aeque omne quod invenietur utiliter atque laudabiliter consummatum?* BERNHARD. Ebda., Ep. 311, S. 241. Vgl. auch BERNHARD (1990-1999). *Sämtliche Werke*, Bd. III, S. 509.

der *moderatio* hervor und stellt sie mit der Ausübung der Gerechtigkeit in Verbindung. Wie im Fall der *temperantia* erscheint diese Tugend in Zusammenhang mit der geistigen Aktivität bzw. Fähigkeit des Herrschers. *Consilio* lässt sich unter anderem aber auch mit Klugheit bzw. Überlegung übersetzen, was eine Parallele zur Idee von *temperamentum scientiae* bilden könnte. Dieser Vergleich gründet auf der ähnlichen Beziehung zwischen *moderatio/temperantia* und *iustitia*, die wiederholt in Bernhards Briefen auftaucht. Das Gute wird schließlich durch die Wirkung der Tugenden in der Beurteilung aller Fragen und Angelegenheiten seitens des Kanzlers bewirkt, wie Bernhard andeutet. Darunter sind erneut kirchliche und weltliche Probleme zusammengefügt, sodass über die *moderatio* als politische Tugend gesprochen werden kann. Sie weist letztendlich auf die politischen Ideale des Abts hin, die in das Gute miteinbezogen sind.

Fazit:

Wiederholt wird in Bernhards Vorstellungen das Maßhalten dem Eifer gegenüber gestellt, sowohl in kirchlich-klösterlichen als auch in politischen Szenarien. Und es sind auch zwei Hauptfunktionen dieser Tugend in ihrer Erscheinung zu erkennen. Sie soll auf der einen Seite das Menschliche bzw. Weltliche in den Handlungen von Bernhards Korrespondenten zügeln oder ausschalten. Auf der anderen Seite soll sie Unrecht verhindern. Auch wenn die Hinweise auf die *temperantia* in Bernhards Briefen ziemlich knapp und spärlich sind und sich daher keine komplette, sichere Darstellung der Maßhalte-Vorstellungen des Zisterziensers liefern lässt, sind die präsentierten Ergebnisse äußerst bedeutsam. Sie zeigen interessante Elemente der Tugendauffassung des Abts, die sowohl religiöse als auch politische Aspekte innehat.[377] Folglich lässt sich zu einem gewissen Grad die Ausgangsvermutung bestätigen, dass Bernhard einerseits die Tugend als Ganzes versteht, das nicht in starre Kategorien unterteilt ist, und dass andererseits seine Tugendvorstellungen sich nach einer mönchisch-theologischen Weltanschauung richten. Auch die *moderatio* weist darauf hin. An den bearbeiteten Stellen ließ sich erkennen, wie diese Tugend die Verwirklichung und den Erhalt einer politischen Idealherrschaft unterstützt und sogar als Voraussetzung dafür steht. In den Vorstellungen des Abts ist es schließlich dank der Tugendausübung möglich, eine gute

[377] Zum Beispiel die Verbindung von Maßhalten und Wissen, die in der wiederholenden Formulierung ‚*temperamentum scientiae*' zu erfahren ist. Darin wird ein enger Zusammenhang zwischen dem Maßhalten und der Kenntnis der Wahrheit in den Vorstellungen des Abts gesehen. Nur durch die Kenntnis der politischen Lage bzw. der kirchlichen und religiösen Anordnungen kann der Mensch sein Verhalten temperieren.

Herrschaft auszuüben. Das Gute stellt er als Maßstab seiner Forderungen an die Herrscher dar und bindet es an die Ausübung der *moderatio*.

5. Das *De consideratione ad Eugenium Papam*:

Durch die Analyse der Briefe des Zisterzienserabts konnten wichtige Merkmale seiner politischen Tugendvorstellungen sowie deren Rolle und Bedeutung in Bernhards ethisch-politischen Idealen herausgestellt werden. Vor allem aber zeigte die Untersuchung seiner Briefe, dass der Abt keinen Unterschied zwischen politischen und religiösen Tugenden wahrnimmt. Dennoch sind in seinen Vorstellungen politische Merkmale erkennbar. Die frühere Forschung hat aber in erster Linie mit anderen Werken des Abts gearbeitet, sodass sich an dieser Stelle zu Vergleichszwecken ein kurzer Überblick auf diese Werke lohnt. Aus dem obigen Bericht über den Forschungsstand wird bereits ersichtlich, dass die Untersuchungen sich bislang hauptsächlich mit *De consideratione* beschäftigt haben. Daher wird zunächst diese Schrift des Abts von Clairvaux an Papst Eugen III. betrachtet. Dieses Werk wurde zwischen 1147[378] und 1153 als ‚Ratgeber' für Papst Eugen III. geschrieben und gilt der Mehrheit der Wissenschaftler als Hauptschrift des Zisterzienserabts. Schon im ersten Brief[379] an den 1145 gewählten Papst sind aber viele Aspekten zu erkennen, die in den fünf Büchern an den Papst erörtert werden.[380] „Der Schluß des Briefes gibt das Mittel an, das Bernhard in *De consideratione* als den wirkungsvollsten Weg zur Bekämpfung dieser Zustände [Überbeschäftigung mit weltlichen statt kirchlichen bzw. religiösen Angelegenheiten] empfiehlt. Der Papst wird angewiesen, innere Kraft, Mut und Weisheit in der Besinnung auf das, was er war, ist und sein wird, zu finden. […] [man kann] mit Sicherheit sagen, daß ihm [Bernhard] die wichtigsten Gedanken des Werkes schon unmittelbar nach der Papstwahl gegenwärtig waren. […] [er schreibt] ein Buch mit Ermahnungen und Warnungen für den Papst …"[381] Die Besinnung des Papstes ist Hauptthema dieser Schrift. Eugen III. soll sich laut Bernhard Zeit für diese meditative Tätigkeit nehmen und dadurch sich und seine Umgebung betrachten. In diesem Zusammenhang werden vielen Fragen angegangen, die traditionell unter den Forschungsobjekten der Geschichte des politischen Denkens im Mittelalter stehen, wie

[378] Vgl. DINZELBACHER (2012). *Bernhard von Clairvaux*, S. 340.
[379] BERNHARD (1957c-1977). Epistolae, Ep. 238, S. 115-119.
[380] FARKASFALVY, Dionysius (1990-1999). Einleitung. In: *Sämtliche Werke.* Hg. v. Gerhard B. WINKLER, I. Innsbruck: Tyrolia-Verlag, 612–620, hier S. 612.
[381] FARKASFALVY. Ebda., S. 613.

beispielsweise die Ekklesiologie. Auch die Tugenden werden von dem Zisterzienserabt behandelt, wie zuletzt Bejczy[382] ausführlich aufgezeigt hat. Die Rolle der Tugenden in den politischen Idealen wurde dennoch nur am Rand anderer Fragenstellungen berührt und auf den Zusammenhang mit den Tugendvorstellungen ist überhaupt noch nicht hingewiesen worden. Der folgende Vergleich soll eine erste Andeutung in dieser Richtung sein, wenn auch keine endgültige Antwort zum Problem der politischen Tugendvorstellungen in Bernhards unterschiedlichen Schriften gegeben werden kann.

Im ersten Buch präsentiert Bernhard sein Anliegen, dem Papst durch Ermahnungen[383] und Schilderung der Missstände in der römischen Kurie[384] einen idealisierten Weg vorzuschlagen, damit Eugen III. eine gute Herrschaft ausüben kann. Nachdem der Abt die päpstliche Beschäftigung mit weltlichen Angelegenheiten *maledictae* nennt, empfiehlt er dem Papst, keine Geduld mit diesen Zuständen zu zeigen, obwohl die *patientia* ihm als höchste Tugend gilt.[385] Das ist kein Widerspruch, denn es weist auf die Rolle der Tugenden in der Verwirklichung und dem Erhalt der Ideale des Abts hin, wenngleich an dieser Stelle weder die *patientia* noch die Ideale als streng politisch angesehen werden können. Dennoch lässt sich die Verbindung zwischen diesen beiden wichtigen Aspekten von Bernhards Vorstellungen deutlich erkennen. Dies bestätigt in gewisser Hinsicht das aus den Briefen herausgearbeitete Bild. Eugen III. soll also die Missstände bekämpfen und sich am Ideal des Zisterzienserabts orientieren. Dafür braucht er die *consideratio*. In allen seinen Handlungen soll Eugen III. die ‚Mitte' suchen, sich also von Extremen fernhalten. Um diese ‚Mitte' zu erkennen, muss er sich besinnen. Diese Tendenz kann schon in *De consideratione* I, 8 erahnt werden, wenn der Abt die Aufgaben der Besinnung beschreibt. Denn sie ermöglicht die Vorausplanung und Vorausschau der Handlungen und hilft, überstürzte Entscheidungen zu vermeiden[386]. Sie reinigt den Geist[387] und folglich zügelt sie Gefühle, lenkt die Taten,

---

[382] Zusammenfassend vgl. BEJCZY (2011). *The cardinal virtues in the Middle Ages*, S. 105ff..

[383] *Monebo te proinde, non ut magister, sed ut mater: plane ut amans.* BERNHARD (1957a-1977). De consideratione, Prol. S. 394.

[384] *Et ut in brevi cuncta horribilis mali mala complectar, ipsum est quod nec Deum timet, nec hominem reveretur. En quo te trahere habent hae occupationes maledictae, si tamen pergis, ut coepisti, ita dare te totum illis, nil tui tibi relinquens. Perdis tempus et, si licet nunc alterum me tibi exhibere Iethro, tu quoque in his stulto labore consumeris, quae non sunt nisi afflictio spiritus, evisceratio mentis, exinanitio gratiae.* BERNHARD. Ebda., I, 3, S. 396-397.

[385] *Magna virtus patientiae; sed minime hanc tibi ad ista optaverim.* BERNHARD. Ebda., I, 4, S. 397.

[386] *Quid enim tam pertinens ad cultum Dei, quam quod ipse hortatur in Psalmo: VACATE ET VIDETE QUONIAM EGO SUM DEUS, quod quidem in partibus considerationis praecipuum est? Quid denique tam ad omnia valens quam quae ipsius quoque actionis partes benigna quadam praesumptione suas facit, praeagendo quodammodo et praeordinando quae agenda sunt? Necessario sane, ne forte quae praevisa et praemeditata poterant esse proficuo, praecipitata magis periculo fiant, quod tibimet, si recordaris, in ipsis actionibus*

verbessert Übertreibungen, baut Sittlichkeit auf, verleiht dem Leben Ordnung und Ehre und führt schließlich zur besseren Erkenntnis der göttlichen und menschlichen *rerum*.[388]

An dieses Bild vom Zusammenhang von Besinnung und Suche nach der ‚Mitte' knüpft Bernhard die Kardinaltugenden. Die *consideratio* besitzt laut Bernhard die Eigenschaft, im Glück das Unglück vorauszufühlen und das Unglück quasi zu lindern, was er als Zeichen der Klugheit und der Tapferkeit bezeichnet.[389] Weiter behauptet er, dass die Tugenden – hier weist er auf die Kardinaltugenden – voneinander abhängen und, dass sie im engen Zusammenhang zueinander stehen. So meint er, die *fortitudo* sei ohne *prudentia* eher als Leichtsinn anzusehen.[390] Die Klugheit selbst erscheint als Schöpferin der *temperantia*, indem sie immer die Mitte sucht[391]. Somit präsentiert der Abt seine Definition der Mäßigkeit, nämlich als beständige Ablehnung von Extremen.[392] An dieser Stelle erscheint es wichtig, auf Bernhards Abhängigkeit von den biblischen und patristischen Ansichten bezüglich der Tugenden hinzuweisen. Durch die ständigen Bezüge des Abts auf den biblischen Text und der besonders augustinisch und gregorianisch geprägten Interpretation der Kardinaltugenden wird dies ersichtlich.[393] Am deutlichsten wird diese Behauptung anhand Bernhards Betrachtung der Gerechtigkeit. Denn durch diese Tugend soll jeder Mensch das Seine bekommen[394] und sie

---

causarum, et in magnis quibusque negotiis magnarumve consiliis rerum, frequenter accidisse non ambigo. BERNHARD. Ebda., I, 8, S. 403.

[387] *Et primum quidem ipsum fontem suum, id est mentem, de qua oritur, purificat consideratio.* BERNHARD. Ebda., I, 8, S. 403-404.

[388] *Deinde regit affectus, dirigit actus, corrigit excessus, componit mores, vitam honestat et ordinat, postremo divinarum pariter et humanarum rerum scientiam confert Haec est quae confusa disterminat, hiantia cogit, sparsa colligit, secreta rimatur, vera vestigat, veri similia examinat, ficta et fucata explorat. Haec est quae agenda praeordinat, recogitat acta, ut nihil in mente resideat aut incorrectum, aut correctione egens. Haec est quae in prosperis adversa praesentit, in adversis quasi non sentit…* BERNHARD. Ebda., I, 8, S. 404.

[389] *Haec est quae in prosperis adversa praesentit, in adversis quasi non sentit, quorum alterum fortitudinis, alterum prudentiae est.* BERNHARD. Ebda., I, 8, S. 404.

[390] *Ibi etiam advertere tibi est suavissimum quemdam concentum complexum que virtutum, atque alteram pendere ex altera, sicut hoc loco vides fortitudinis matrem esse prudentiam, nec fortitudinem, sed temeritatem esse quemlibet ausum, quem non parturivit prudentia.* BERNHARD. Ebda., I, 9, S. 404.

[391] *Haec item est, quae inter voluptates et necessitates media, quasi quaedam arbitra, sedens, utrimque certis limitibus disterminat fines, istis assignans et praebens quod sat est, illis quod nimis est demens, et sic ex alterutro tertiam formans virtutem, quam dicunt temperantiam. Nempe intemperantem ipsa consideratio censet, tam eum, qui necessariis pertinaciter demit, quam qui indulget superfluis.* BERNHARD. Ebda., I, 9, S. 404

[392] *Non est ergo temperantia in solis resecandis superfluis: est et in admittendis necessariis. Huius sententiae Apostolus non fautor tantum, sed auctor esse videtur, qui curam carnis nostrae docet non perfici in desiderio. Dicens siquidem «curam carnis non perfici», superflua cohibet; addens «in desiderio», necessaria non excludit. Unde mihi videtur non omnino absurde diffinire temperantiam, qui hanc nec praecidere necessitatem, nec excedere dicat, iuxta illud Philosophi: NE QUID NIMIS.* BERNHARD. Ebda., I, 9, S. 404-405.

[393] Vgl. BERNHARD (1990-1999). *Sämtliche Werke*, Bd. I, S. 831, Anm. 41 u. 42.

[394] *Alioquin si quid extra modum relinquit, non plane cuique tribuit quod suum est, quod tamen suum ipsius est facere.* BERNHARD (1957a-1977). De consideratione, I, 11, S. 406

soll keinem etwas zufügen, das man sich nicht selbst erwünscht.[395] Das erste Element dieser Behauptung ist auf Ciceros Werk zurückzuführen[396], während der zweite Aspekt von Bernhards Ansichten aus dem Bibeltext stammt.[397] Der Zisterzienserabt schließt letztlich die *iustitia* an die *consideratio* an, da er glaubt, ohne Besinnung könne sich der Geist nicht auf die Ausübung von Gerechtigkeit vorbereiten.[398] Bernhard präsentiert seine Vorstellungen von den Tugenden aber nicht isoliert voneinander, sondern betont den engen Zusammenhang zwischen den vier Kardinaltugenden. So zeigt er die Verbindung zwischen Gerechtigkeit und Mäßigkeit, welche die notwendige Gestaltung des Willens unterstützt, aus dem die Gerechtigkeit ihre Form ersinnt.[399] Und in umgekehrter Richtung ist Gerechtigkeit nötig, um wahre Mäßigkeit hervorzubringen. Um in der ersehnten Mitte zu verharren, die durch *temperantia* und *iustitia* erlangt wird, ist die *fortitudo* nötig.[400] Diese Tugend bedarf nach Bernhards Vorstellungen der Klugheit, wie schon angesprochen wurde.[401] Die *prudentia* erkennt noch das richtige Maß und lässt sich daher mit den anderen Tugenden verbinden.[402] Schließlich fasst Bernhard die Merkmale der Tugenden zusammen, fügt aber hinzu, dass er an

---

[395] *… nec factura utique alteri, quod sibi fieri nolit, nec quod sibi velit fieri negatura*. BERNHARD. Ebda., I, 10, S. 405.

[396] *nam iustitia, quae suum cuique tribuit, quid pertinet ad deos; hominum enim societas et communitas, ut vos dicitis, iustitiam procreavit.* CICERO, Marcus Tullius (1996). *Vom Wesen der Götter: Lateinisch-deutsch*, 3, 38, S. 252. Bernhard bezieht sich offensichtlich auf die Überlieferung dieser Stelle von Ciceros Werk. Den Abt interessiert nur die Formulierung selbst, nicht aber die Anschauung des römischen Staatsmannes, der die Tugenden als Werk allein der Menschen betrachtete. Vgl. auch BERNHARD (1990-1999). *Sämtliche Werke*, Bd. I, S. 831, Anm. 41.

[397] Aus dem „höchsten Gebot" herauszulesen: *ait illi Iesus; diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et in tota anima tua et in tota mente tua; hoc est maximum et primum mandatum; secundum autem simile est huic; diliges proximum tuum sicut te ipsum; in his duobus mandatis universa lex pendet et prophetae* (Mt 22, 37-40) (2007b). *Biblia sacra*, 1561; und *omnia ergo quaecumque vultis ut faciant vobis homines et vos facite eis haec est enim lex et prophetae* (Mt 7, 12) Ebda., 1535.

[398] *Iam de iustitia, quae una ex quatuor est, nonne constat consideratione mentem praeveniri, ut se formet in ea?* BERNHARD (1957a-1977). De consideratione, I, 10, S. 405.

[399] *Nam cum iustitiae dicatur portio, quod sibi non vult fieri quis, alii non facere, porro perfectio, quod ait Dominus: QUAECUMQUE VULTIS UT FACIANT VOBIS HOMINES, ET VOS FACITE ILLIS, neutrum horum erit, nisi ipsa voluntas, de qua tota ducitur forma, sic ordinata fuerit, ut nec velit aliquid superfluum, nec necessarium quid superstitiose nolit, quod quidem temperantiae est. Denique et ipsi iustitiae, ut iusta sit, temperantia modum imponit. NOLI NIMIUM ESSE IUSTUS, ait Sapiens, ostendens per hoc minime approbandam iustitiam, quae temperantiae moderamine non frenetur. Quid quod et ipsa sapientia hoc temperantiae frenum non respuit, dicente Paulo secundum sapientiam a Deo sibi datam, NON PLUS SAPERE QUAM OPORTET SAPERE, SED SAPERE AD SOBRIETATEM?* BERNHARD. Ebda., I, 10 S. 405.

[400] *Quomodo rursum vel illa, vel ista, sine fortitudine, cum constet fortitudinis esse, et non mediocris, cohibere velle et nolle suum inter angustias, parum et nimis, ut sit contenta voluntas modo illo medio, nudo, puro, solo, constante sibi, aequali undique sui, utpote ex omni parte pariter circumciso, quem solum constat esse virtutis?* BERNHARD. Ebda., I, 10, S. 406.

[401] Vgl. oben S. 220ff.

[402] *Restat ut doceamus ab hac communione prudentiam non excludi. Nonne ipsa est, quae modum, diu animi neglectu posthabitum, et vitiorum invidia quasi in abditis reclusum, et coopertum quadam vetustatis caligine, prior reperit et advertit? Propterea dico tibi: a paucis advertitur, quia paucorum prudentia est.* BERNHARD. Ebda., I, 11, S. 406-407.

dieser Stelle gar keine Abhandlung über die Tugenden liefern will.[403] Sein Ziel ist es lediglich, auf die *consideratio* hinzuweisen und zu zeigen, dass dies durch Besinnung des Papstes auf die Tugenden gelingen wird, die Bernhards Ideale charakterisieren.

In diesem ersten Buch liefert Bernhard ein eher abstraktes Bild der Kardinaltugenden. Sie erscheinen in erster Linie in ihrem Zusammenhang mit der *consideratio*, während die praktischen Anwendungen der *virtutes* von dem Zisterzienserabt nur indirekt angedeutet werden. Der moralische Charakter der Tugenden steht im Vordergrund und politische und religiöse Merkmale sind nicht klar zu erkennen. Erst im zweiten Buch des Werks gibt Bernhard konkretere Hinweise auf die Rolle der Tugenden in den Handlungen des Papstes. Dieser soll nämlich den Propheten und Aposteln nacheifern und die Tugenden üben, um Bernhards Ideale zu erfüllen.[404] Die Ausübung von Tugenden, vor allem *fortitudo, iustitia* und in erster Linie *humilitas* kennzeichnet das von Bernhard erwünschte Verhalten und stellt die Verbindung Eugens mit den Propheten und Aposteln dar. Zwei wichtige Aspekte sind an dieser Stelle offensichtlich: die Deutung der genannten Kardinaltugenden anhand religiöser Kategorien und der Vorrang der Demut in Bernhards Tugendvorstellungen. Der erste Aspekt weist auf die schon mehrmals erwähnte Untrennbarkeit der Tugenden in religiöse oder politische, denn Bernhard zeigt mit dieser Textpassage die Verwicklung von Elementen verschiedener Richtungen. So unter anderem die *fortitudo fidei*, welche den Aposteln und Propheten einerseits beim Bezwingen von Königreichen geholfen hat, andererseits ihnen das Erfüllen von Verheißungen ermöglichte.[405] Schließlich leitet sie noch zur Gerechtigkeit, die anscheinend absichtlich im allgemeinen Rahmen präsentiert wird.[406] Der zweite Aspekt lässt

---

[403] *Itaque iustitia quaerit, prudentia invenit, vindicat fortitudo, temperantia possidet. Non mihi hoc loco propositum de virtutibus disputare, sed haec dixerim hortans ad vacandum considerationi, cuius beneficio haec et similia advertuntur.* BERNHARD. Ebda., I, 11, S. 407.

[404] *Sic Prophetae, sic Apostoli factitabant. Fortes fuere in bello, non molles in sericis. Si filius es Apostolorum et Prophetarum, et tu fac similiter. Vindica tibi nobile genus similibus moribus, quod non aliunde nobile quam morum ingenuitate et fidei fortitudine fuit. Per hanc vicerunt regna, operati sunt iustitiam, adepti sunt repromissiones. Hoc chirographum paternae tuae hereditatis, quod tibi evolvimus, ubi inspicias portionem quae te contingit Induere fortitudinem, et hereditasti. Posside fidem, posside pietatem, posside sapientiam, sed sapientiam sanctorum, – ipsa est timor Domini –, et habes quod tuum est. Habes sine defraudatione integrum paternum fundum. Pretiosissimus fundus virtus est. Bonus fundus humilitas, in quo omne aedificium spirituale constructum crescit in templum sanctum in Domino. Per hanc nonnulli possedere etiam portas inimicorum. Quae enim virtutum aeque potens daemonum debellare superbiam, tyrannidem hominum? Ceterum, cum omni indifferenter personae haec sit quaedam turris fortitudinis a facie inimici, nescio quo pacto tamen vis eius maior in maioribus et in clarioribus clarior comprobatur Nulla splendidior gemma, in omni praecipue ornatu Summi Pontificis. Quo enim celsior ceteris, eo humilitate apparet illustrior et seipso.* BERNHARD. Ebda., II, 13, S. 420-421.

[405] *Vindica tibi nobile genus similibus moribus, quod non aliunde nobile quam morum ingenuitate et fidei fortitudine fuit. Per hanc vicerunt regna, operati sunt iustitiam, adepti sunt repromissiones.* BERNHARD. Ebda., II, 13, S. 420-421.

[406] [...] *operati sunt iustitiam…* BERNHARD. Ebda., II, 13, S. 420-421.

sich eindeutig mit Bernhards monastischen Idealvorstellungen zusammenbringen. Er ist offensichtlich ein Hinweis auf sein *De gradibus humilitatis et superbiae*[407], das vom Abt als Traktat zur Unterrichtung der Mönche von Clairvaux konzipiert wurde.[408] Die *humilitas* rückt an dieser Stelle vor allem aufgrund ihrer Rolle in der Bekämpfung der spirituellen Feinde des Christentums in den Mittelpunkt und weist somit auf die christlichen Rahmen von Bernhards Tugendvorstellungen hin.

Die Abhandlung des Zisterzienserabts präsentiert die Notwendigkeit der *consideratio* zum Erreichen der Tugenden und der damit verbundenen idealisierten Herrschaft des Papstes. Das ist anscheinend Bernhards Hauptanliegen, sodass die Tugenden in seinem Werk fast ausschließlich im Hinblick auf diese Idealisierung behandelt werden. Aufgabe bzw. Ziel der Tugendausübung ist aber laut Bernhard die Suche nach der ‚Mitte' und die Ablehnung von Extremen. Dies wird nicht zuletzt anhand verschiedener Behauptungen des Abts in seinem Werk ersichtlich. In diesem Sinn schreibt er an den Papst, er solle in der Mitte bleiben und das Maß bewahren, denn die Mitte birgt die Tugend.[409] Und er fügt hinzu, dass jeder Verbleib fern vom Maß für den Weisen ein Exil ist. Bernhard führt die Tugend der Weisheit zusätzlich in das Bild ein und verknüpft die Ausübung der *moderatio* mit der *sapientia*. Die Mitte zu erreichen und in ihr zu verharren, ist jedem Menschen durch die Kardinaltugenden möglich, denn der starke Mensch lässt sich nicht hinabwerfen, der kluge Mensch lässt sich nicht verführen, der maßvolle Mensch zügelt seine Sorgen und das Überflüssige, gönnt sich aber das Nötige, und der gerechte Mensch wird nicht nach Dingen greifen, die über ihm stehen.[410] Es handelt sich an dieser Stelle um Ermahnungen und Empfehlungen moralischer Natur; das Politische ist nicht offensichtlich. Dennoch ist angesichts der Kenntnisse aus der Analyse von Bernhards Briefen sowie anderer Stellen des *De consideratione* anzunehmen, dass die Mitte in den Idealvorstellungen des Abts auch im politischen Bereich das Ziel darstellt. Das wird unter anderem anhand der Tugendvorstellungen des Zisterziensers ersichtlich. Ihren politischen Charakter erhalten die Tugenden erst dann, wenn sie in Zusammenhang mit

---

[407] BERNHARD (1957-1977). Liber de gradibus humilitatis et superbiae.

[408] Vgl. z. B. DE LA TORRE, Juan Maria (1983). Tratado sobre los grados de humildad y soberbia: Introduccion. In: *Obras completas de San Bernardo.* Hg. v. Los monjes cistercienses de España, I. Madrid: La Editorial Católica (BAC), 164–167; KÖPF, Ulrich (1990-1999). De gradibus humilitatis et superbiae: Einleitung. In: *Sämtliche Werke.* Hg. v. Gerhard B. WINKLER, II. Innsbruck: Tyrolia-Verlag, 30–34.

[409] *Tene medium, si non vis perdere modum. Locus medius tutus est. Medium sedes modi, et modus virtus. Omnem extra modum mansionem, sapiens exsilium reputat.* BERNHARD (1957a-1977). De consideratione, II, 19, S. 426.

[410] *In hanc fortis non deicietur, prudens longioris vitae non abducetur incerto; modestus moderabitur curas, temperabit a superfluis, non deerit necessariis. Porro iustus altiora se non praesumet, sed loquetur cum iusto: Si iustus fuero, non levabo caput.* BERNHARD. Ebda., II, 19, S. 427.

Bernhards politischen Idealen erscheinen – ein Thema, welches das ganze *De consideratione* durchzieht.[411]

An drei Stellen wird die Verbindung zwischen der Suche nach der Mitte und der politischen Idealisierung vom Abt klarer dargelegt. In der ersten Textpassage empfiehlt Bernhard dem Papst, sich Klarheit über seine Handlungen – seinen Eifer, seine Milde und seine Einsicht – zu verschaffen, denn für den Zisterzienserabt sind die Tugenden nur dann richtige Tugenden, wenn sie richtig gebraucht werden, und das lässt sich durch das Maßhalten erkennen.[412] Im Hinblick auf das Politische setzt dies das Gemeinwohl als Ziel aller Handlungen voraus, was aus der zweiten Stelle zu verstehen ist, an der Bernhard das Kirchenoberhaupt ermahnt, beim Erlassen von Dispensen den Nutzen für die Allgemeinheit zu berücksichtigen.[413] Kontext dieser Ermahnung ist der Missbrauch der päpstlichen Macht, die Bernhard in *De consideratione* stark kritisiert.[414] Schließlich meint der Zisterzienserabt an einer dritten Stelle, der Papst soll in all seinen Handlungen maßhalten, was Bernhards *moderatio*-Vorstellungen vervollständigt.[415]

Fazit:

Zu Recht wurde *De consideratione* als eine Art Summe von Bernhards Denken bezeichnet.[416] In dieser Schrift an Papst Eugen III. behandelt der Zisterzienserabt viele Themen, die sein Gesamtwerk kennzeichnen, darunter auch die Tugenden. Bernhard widmet den Kardinal- und religiösen Tugenden mehrere Kapitel seines Ratgebers und versucht, ihre Rolle in seiner Idealisierung zu vermitteln. Dabei geht es ihm nicht um politische Tugenden, sondern um Tugenden im weitesten Sinn, als ethische Voraussetzungselemente für das Verwirklichen und Aufrechterhalten seines Ideals. Das Politische lässt sich aber dennoch erahnen, indem die Verbindung zwischen Bernhards Tugendvorstellungen und den politischen Aspekten seines Ideals betrachtet werden. In *De consideratione* sind es vor allem die Kardinaltugenden, welche die Verbindung herstellen, ohne vom Zisterzienserabt jedoch

---

411 Vgl. hierzu z. B. BERNHARD. Ebda., I, 7; II, 9-11; II, 13; II, 15; III, 1-2; III, 5; III, 18; IV, 22.
412 *Oportet innotescat tibi zelus tuus, clementia tua, discretio quoque moderatrix earumdem virtutum: qualis videlicet in donandis iniuriis, qualis sis in ulciscendis, quam in utroque providus modi, loci, temporis observator. Prorsus consideranda tria haec in usu virtutum harum, ne non sint virtutes, si praeter haec reperiantur: nempe eiusmodi non natura virtutes, sed usus facit.* BERNHARD. Ebda., II, 20, S. 428.
413 *Ubi necessitas urget, excusabilis dispensatio est; ubi utilitas provocat, dispensatio laudabilis est. Utilitas, dico, communis, non propria.* BERNHARD. Ebda., III, 18, S. 445
414 Vgl. BERNHARD. Ebda., I, S. 394ff.
415 … *in omnibus tamen modus melior.* BERNHARD. Ebda., IV, 22, S. 465
416 Vgl. die Andeutung von FARKASFALVY (1990-1999). Einleitung.

als politische Tugenden charakterisiert zu werden. Denn für ihn sollen sie alle Handlungen des Papstes kennzeichnen, sowohl in politischen als auch in anderen Bereichen seiner Aktivitäten. Bernhard erklärt seine Tugendvorstellungen in der Schrift an Eugen III. detaillierter als in seinen Briefen, bestätigt aber dabei das Bild der Tugenden, das aus seinem Epistolar herausgestellt werden konnte. Weiter stimmt das Ergebnis dieses kurzen Überblicks in vielerlei Hinsicht vor allem mit Bejczys Befunden überein, wenngleich die Betonung der Analysen unterschiedlich ist, da Bejczy sich den Tugenden von einem ethischen statt einem politischen Gesichtspunkt her nähert.[417] Bezüglich der häufig diskutierten politischen Ansichten des Abts liefert das Werk Argumente sowohl für eine „pro-päpstliche" als auch für eine „gleichgewichtige" Stellung. Es ist daher unmöglich, die Frage anhand dieser Schrift zu beantworten, was die frühere Historiografie lange versucht hat. Im Zusammenhang mit Bernhards Tugendvorstellungen und politischen Idealen ist aber zu erkennen, dass eine Analyse nach diesen Kategorien nicht den Anschauungen des Abts entspricht.[418] Wie schon anhand der Briefe teilweise festgestellt wurde, geht Bernhard mit den Problemen der politischen Macht des Papstes sehr pragmatisch um. Wichtig für ihn ist nicht die Frage der höheren Macht bzw. Gewalt im Christentum, sondern sind Themen wie Frieden, Eintracht und Gemeinwohl. Die politische Tätigkeit des Papstes soll sich an diesen Elementen der bernhardinischen Ideale orientieren und die Frage, ob er dabei als Oberhaupt oder nur als mitwirkende Kraft erscheint, ist dem Zisterzienserabt von geringerer Bedeutung, solange das Ergebnis von Eugens Handlungen im Einklang mit seinen Idealen ist.

6. *Ad milites templi: De laude novae militia*:

In der Bernhardforschung etablieren sich seit einiger Zeit Studien über seinen Traktat an die Tempelritter als Hauptthema.[419] Es gibt viele Untersuchungen des Textes. Dabei wurde vor allem versucht, die Zusammenhänge zwischen der Entstehung der Ritterorden und Bernhards Schrift zu analysieren, da der Traktat eine der ersten Schriften zu dieser Thematik überhaupt ist. Einige Forscher widmen sich der Frage nach dem Bild und der Beschreibung des Lebens und der Handlungen dieser neuen Ritterschaft. Sie behandelten auch Bernhards Thematisierung der Rittertugenden und stellten anhand dieser Kenntnisse das Bild des idealen Ritters heraus. Es lohnt sich daher, einen Blick auf die Schrift zu werfen und zu sehen, welche

[417] BEJCZY (2011). *The cardinal virtues in the Middle Ages.*
[418] Vgl. oben S. (Literatur zu Bernhard politische Anschauungen).
[419] Zusammenfassend mit Literaturangaben bei SARNOWSKY (2009). *Die Templer*.

Tugenden der ideale Ritter besitzen und ausüben soll. Wie mehrmals betont wurde, handelt es sich in erster Linie um Rittertugenden. Dennoch können mögliche Übertragungen auf das politische Feld nicht ignoriert werden, da Bernhard in seinen Vorstellungen die Rolle der *bellatores* als politische Agenten erkennt.

Die Schrift ist wahrscheinlich kurz vor 1130 verfasst worden und sollte sowohl für die neue Ritterschaft in Europa werben als auch und hauptsächlich die Tempelritter in den ersten, schwierigen Jahren trösten; zu guter Letzt bildet sie einen weiteren Stützpfeiler in der Unterrichtung der Ritter.[420] Dabei bemüht sich der Zisterzienserabt vor allem in den ersten vier Kapiteln, seine Vorstellungen von der idealen Ritterschaft zu vermitteln. Er vergleicht dort die traditionelle mit der neuen, idealisierten Ritterschaft und präsentiert den Ritterorden als Beispiel seines Ideals. Wie Bernhard selbst erklärt, besteht das ideale Rittertum aus einer Mischung von Elementen des ritterlichen und des mönchischen Lebens.[421] Aus den Merkmalen der Mönche sollen die Tempelritter vor allem Sanftmut zeigen, während die *fortitudo* ihre ritterlichen Handlungen kennzeichnen soll. Das bestätigt die zentrale Rolle der Tugenden in Bernhards Bestimmung des idealen Lebens der Ritterorden. Klarer wird dies jedoch hauptsächlich durch den Vergleich zwischen Mönchen, Rittern und Ordensrittern.

Die Tugenden der Mönche identifiziert der Zisterzienserabt als Mittel, mit denen die Laster und die Dämonen bekämpft werden.[422] Die monastische Lebensweise wird durch Ordnung, Gehorsam, Einfachheit, Disziplin und Gemeinschaft gekennzeichnet[423] – Elemente, welche die Templer übernommen haben. Bernhard versucht in diesem Sinn, die *nova militia* im großen Rahmen mit dem Bild des klösterlichen Lebens zusammenzubringen, gibt aber keine genauere Auskunft über seine Vorstellungen. Anders ist es anscheinend bezüglich des Vergleichs zwischen den Ordensrittern und den weltlichen *milites*. Schon im Voraus widersetzt sich Bernhard der weltlichen Ritterschaft, indem er sie *malitia*[424] nennt. Für ihn gleichen die Handlungen und Haltungen der Ritter quasi einem Verbrechen. Sie kämpfen und töten, ohne sich Gedanken über das Heil ihrer Feinde zu machen und verdienen somit nicht

[420] Vgl. SCHRAML, R. (1990-1999). Einleitung. In: *Sämtliche Werke.* Hg. v. Gerhard B. WINKLER, I. Innsbruck: Tyrolia-Verlag, 257–265, hier S. 258-259.
[421] *Ita denique miro quodam ac singulari modo cernuntur et agnis mitiores, et leonibus ferociores, ut pene dubitem quid potius censeam appellandos, monachos videlicet an milites, nisi quod utrumque forsan congruentius nominarim, quibus neutrum deesse cognoscitur, nec monachi mansuetudo, nec militis fortitudo.* BERNHARD (1957d-1977). Liber ad milites templi, S. 221.
[422] *Sed et quando animi virtute vitiis sive daemoniis bellum indicitur, ne hoc quidem mirabile, etsi laudabile dixerim, cum plenus monachis cernatur mundus.* BERNHARD. Ebda., S. 214.
[423] IV, 7, S. 219ff.
[424] *Quis igitur finis fructusve saecularis huius, non dico, militiae, sed malitiae, si et occisor letaliter peccat, et occisus aeternaliter perit?* BERNHARD. Ebda., S. 216.

den ersehnten Ruhm, sondern die ewige Verdammnis.[425] Ein solcher Ritter unterliegt in Bernhards Vorstellungen den Lastern (*ira* und *superbia*) und sein Streben nach Reichtum empfindet der Abt als nutzlos.[426] Denn nur Tod und Verbrechen sind für Bernhard die Folgen des weltlichen Kriegsdienstes[427] und die Gründe für diese Kriege – die *cupiditas possessionis terrenae*, der *motus iracundiae irrationabilis*, und der *appetitus inanis gloriae* – sind für den Zisterzienserabt verwerflich.[428] Sie stellen offensichtlich die Merkmale der lasterhaften Handlungen der weltlichen Ritter dar, welche Bernhard ausdrücklich noch weiter disqualifiziert, indem er sie mit Zeichen von Eitelkeit beschreibt.[429] Diesem Bild stellt der Abt drei allgemeine Merkmale eines idealen Ritters gegenüber, dass er nämlich *strenuus, industrius, circumspectus* und *expeditus* sein muss[430], und das können die eitlen Ritter unter ihrem Schmuck und infolge ihres weibischen Benehmens eben nicht sein.[431]

Die ritterlichen Handlungen der idealisierten Templer werden dagegen von Bernhard gerechtfertigt[432], vor allem weil sie nach seiner Meinung für Christus statt für Ruhm und Reichtum kämpfen. Es ist der Kampf gegen Verbrecher, die Christus und den Christen

---

[425] *Quoties namque congrederis tu, qui militiam militas saecularem, timendum omnino, ne aut occidas hostem quidem in corpore, te vero in anima, aut forte tu occidaris ab illo, et in corpore simul, et in anima.* BERNHARD. Ebda., S. 215.

[426] *Si in voluntate alterum occidendi te potius occidi contigerit, moreris homicida. Quod si praevales, et voluntate superandi vel vindicandi forte occidis hominem, vivis homicida. Non autem expedit sive mortuo, sive vivo, sive victori, sive victo, esse homicidam. Infelix victoria, qua superans hominem, succumbis vitio et, ira tibi aut superbia dominante, frustra gloriaris de homine superato. Est tamen qui nec ulciscendi zelo, nec vincendi typho, sed tantum evadendi remedio interficit hominem. Sed ne hanc quidem bonam dixerim victoriam, cum de duobus malis, in corpore quam in anima mori levius sit.* BERNHARD. Ebda., S. 215.

[427] *Quis igitur finis fructusve saecularis huius, non dico, militiae, sed malitiae, si et occisor letaliter peccat, et occisus aeternaliter perit? Enimvero, ut verbis utar Apostoli, et QUI ARAT, IN SPE DEBET ARARE, ET QUI TRITURAT, IN SPE FRUCTUS PERCIPIENDI. Quis ergo, o milites, hic tam stupendus error, quis furor hic tam non ferendus, tantis sumptibus ac laboribus militare, stipendiis vero nullis, nisi aut mortis, aut criminis?* BERNHARD. Ebda., S. 216.

[428] *Non sane aliud inter vos bella movet lites que suscitat, nisi aut irrationabilis iracundiae motus, aut inanis gloriae appetitus, aut terrenae qualiscumque possessionis cupiditas. Talibus certe ex causis neque occidere, neque occumbere tutum est.* BERNHARD. Ebda., S. 216.

[429] *Operitis equos sericis, et pendulos nescio quos panniculos loricis superinduitis; depingitis hastas, clypeos et sellas; frena et calcaria auro et argento gemmis que circumornatis, et cum tanta pompa pudendo furore et impudenti stupore ad mortem properatis. Militaria sunt haec insignia, an muliebria potius ornamenta? Numquid forte hostilis mucro reverebitur aurum, gemmis parcet, serica penetrare non poterit?* BERNHARD. Ebda., S. 216.

[430] *Denique, quod ipsi saepius certius que experimini, tria esse praecipue necessaria proelianti, ut scilicet strenuus industriusque miles et circumspectus sit ad se servandum, et expeditus ad discurrendum, et promptus ad feriendum;* BERNHARD. Ebda., S. 216.

[431] [...] *vos, per contrarium oculorum gravamen ritu femineo comam nutritis, longis ac profusis camisiis propria vobis vestigia obvolvitis, delicatas ac teneras manus amplis et circumfluentibus manicis sepelitis.* BERNHARD. Ebda., S. 216.

[432] *At vero Christi milites securi proeliantur proelia Domini sui, nequaquam metuentes aut de hostium caede peccatum, aut de sua nece periculum, quandoquidem mors pro Christo vel ferenda, vel inferenda, et nihil habeat criminis, et plurimum gloriae mereatur. Hinc quippe Christo, inde Christus acquiritur, qui nimirum et libenter accipit hostis mortem pro ultione, et libentius praebet seipsum militi pro consolatione Miles, inquam, Christi securus interimit, interit securior. Sibi praestat cum interit, Christo cum interimit.* BERNHARD. Ebda., S. 217.

schaden[433], und er ist für den Abt das letzte Mittel gegen die Ungläubigen. Es wird nur angewendet, wenn die Ungläubigen nicht auf andere Weise von ihrem Irrweg abgebracht werden können.[434] Der Kampf hat auch einen doppelten Charakter, denn er ist sowohl spirituell als auch politisch. Schließlich sind die Gründe für den Kampf der Christen gut, wodurch sie in der Vorstellungswelt des Zisterziensers ihre Legitimation erhalten.[435]

Anhand dieser Beispiele lassen sich Aspekte des christlich-politischen Ideals des Abts erkennen. Sie weisen auf Bernhards Verlangen nach Frieden und Eintracht im Christentum und seinen Widerstand gegen alle Handlungen, die sich der *pax* und der *concordia* entgegenstellen, hin. Das zeigt die Kohärenz seines Denkens, denn seine verschiedenen Schriften tragen stets dieselben Weltanschauungen und Grundeinstellungen zu den unterschiedlichsten Themen und Kontexten. Die Rittertugenden, die Bernhards Ritterideal kennzeichnen, finden sich im gewissen Sinne in den politischen Inhalt seiner Briefe an Fürsten und Herrschern wieder, denn der Abt fordert, wie gesehen, von seinen Korrespondenten Handlungen, die denen seines idealisierten Rittertums ähneln. Sowohl der Templer als auch der Fürst sollen im Zusammenhang mit ihren kämpferischen Handlungen Tugenden aufweisen, vor allem die *fortitudo*, aber auch *mansuetudo* und andere christliche *virtutes*. Ihre Lebensweise soll Frieden und Eintracht in der christlichen Welt unterstützen und fördern und Krieg sollen sie nur dann führen, wenn das Christentum bedroht ist. Sie sollen somit nicht Angreifer, sondern Verteidiger im Namen des christlichen Glaubens und dadurch weder Mörder und Sünder noch Anstifter von Unruhe sein. Das Bild des idealisierten Ordensritters bekräftigt schließlich die Forderungen des Zisterzienserabts an Herrscher und Fürsten bezüglich der Kriegsführung, indem Bernhard die Kämpfe zunächst ablehnt und stets nach der Legitimität des Kriegs fragt. Nur der gerechte Krieg ist für ihn legitim und nur der Kampf für die Kirche, das Christentum und den Erhalt der richtigen Ordnung ist für ihn gerecht.

7. Rückblick:

---

[433] *Sane cum occidit malefactorem, non homicida, sed, ut ita dixerim, malicida, et plane Christi vindex in his qui male agunt, et defensor christianorum reputatur.* BERNHARD. Ebda., S. 217.
[434] *Non quidem vel pagani necandi essent, si quo modo aliter possent a nimia infestatione seu oppressione fidelium cohiberi. Nunc autem melius est ut occidantur, quam certe relinquatur virga peccatorum super sortem iustorum, ne forte extendant iusti ad iniquitatem manus suas.* BERNHARD. Ebda., S. 217.
[435] *Ex cordis nempe affectu, non belli eventu, pensatur vel periculum, vel victoria christiani. Si bona fuerit causa pugnantis, pugnae exitus malus esse non poterit, sicut nec bonus iudicabitur finis, ubi causa non bona, et intentio non recta praecesserit.* BERNHARD. Ebda., S. 215.

Bernhard von Clairvaux figuriert in der modernen Geschichtswissenschaft als eine der zentralen Figuren des zwölften Jahrhunderts. Er verkörpert gewissermaßen die Ideale der mönchischen Reformbewegung, die das Zeitalter prägten, in dem er lebte. Diese neue Bewegung des christlich-asketischen Lebens propagierte eine strikte Observanz der Benedikts Regel und bemühte sich, im mittelalterlichen Westen die christlichen Ideale von Frieden, Eintracht und Einheit zu vermitteln. Ihr letztes Ziel war das ewige Heil der Menschen. In seinen vielen Schriften und Handlungen vertritt der Abt diese Anschauungen. Ironischerweise distanziert sich Bernhard durch sein ständiges Eingreifen in die weltlichen und kirchlichen Angelegenheiten seiner Zeit von einem Grundsatz des Ideals, das er zu verbreiten versuchte: Er missachtete die Weltabgeschiedenheit des idealisierten Mönchslebens. Er selbst erkannte dies und jammerte darüber. Dennoch sah er seine Handlungen als nötiges Übel, damit die Ansichten der Reformbewegung – sowie das mit ihr verbundene Heil – verbreitet werden könnten. Zum großen Teil bedeutete diese Forderung für Bernhard, ein aktives Leben in der kirchlichen und weltlichen Politik zu führen. Das wird anhand der vielen Briefe, die er zu den unterschiedlichsten Angelegenheiten geschrieben hat, besonders deutlich. Denn er versuchte, mithilfe seiner Eloquenz und seines Charismas die Politik seiner Zeit zu beeinflussen. Die Forschung über Bernhard von Clairvaux hat dies schon früh erkannt und einige Untersuchungen haben sich der Frage der politischen Ansichten und Positionierungen des Abts gewidmet.

Wie bei den Untersuchungen der politischen Ansichten Otto von Freisings konzentrierten sich die Studien zu Bernhards Anschauungen auf kirchenpolitische Kategorien. Es wurde versucht, den Abt entweder den Gregorianern oder den Anti-Gregorianern zuzuordnen. Dabei wurden besonders die zentralen Predigten und Traktate des Zisterziensers untersucht, um seine politische Haltung herauszufinden. Zudem bildeten sich zwei unterschiedlichen Forschungsparteien. Die eine Seite präsentierte Bernhard als extremen Gregorianer, die andere dagegen sah ihn als Gegner der kirchlichen Reform. Erst mit der Untersuchung von E. Kennan milderte sich dieses Problem zum Teil.[436] Dennoch konnte sich die Forschung kaum von den Analysekategorien lösen, die das Problem verursachen, nämlich dem ständigen Versuch, Bernhard nach einer vorbestimmten Kategorie zu interpretieren. Diese Studie hat versucht, sich von diesen Paradigmen zu entfernen, indem andere methodische Vorgaben und Denkkategorien gemacht bzw. angelegt wurden. Dadurch ließ

[436] KENNAN (1967). *The 'De Consideratione' of St. Bernard of Clairvaux and the Papacy in the Mid-Twelfth Century*. Vgl. auch oben S. 175ff.

sich zeigen, dass dem Abt selbst die traditionellen Lager unwichtig waren und dass er politische Erwartungen zeigte, die sich nicht an den genannten Gruppen orientierten, sondern die theologisch-monastischen Anschauungen der Reformbewegung anstrebten. Diese Erkenntnisse nähern Bernhard von Clairvaux und Otto von Freising hinsichtlich ihrer politischen Ansichten einander in einer bislang unerkannten Weise an. Denn beide Autoren sehnten sich nach denselben Idealen, nämlich *pax*, *concordia* und *unitas*, wenngleich sie dabei unterschiedliche Wege beschritten.

Bernhards politische Tugendvorstellungen stammen aus diesen Zusammenhängen und müssen daher auch nach ihnen bewertet werden. Der Abt erkannte durchaus eine politische Rolle der Tugenden. Sie dienten dem Verwirklichen und Erhalt seiner politischen Ideale. Im Mittelpunkt der politischen Vorstellungen des Zisterziensers stehen die vier Kardinaltugenden. Aber auch andere Tugenden fungieren in Hinsicht auf die Politik, wenngleich sie meist in Verbindung mit den *virtutes principales* erscheinen, wie etwa die *misericordia*, die *fides* und die *caritas*. So erscheint die *fortitudo* im Denksystem des Abts als kriegerische Tugend, die aber zu einem frommen Leben führen soll. Der Krieg ist in erster Linie ein spiritueller Krieg, und der Kampf um die politischen Ideale ist auch ein religiöser Kampf. Bernhard vertritt diese Meinung, weil es nach seinen Vorstellungen keine Idealherrschaft außerhalb des Christentums gibt. Die ideale *res publica* ist für den Abt die *res publica christiana*[437], ja quasi eine *res publica monastica*. Die *fortitudo* als kriegerische bzw. Heldentugend erscheint in Bernhards Denken als Tugend des christlichen Helden, der für das Christentum und die Kirche kämpft. Folglich ist sie auch eine politische Tugend, die eine bestimmte Form von Gesellschaft und Politik anstrebt. Die *iustitia* steht im Mittelpunkt von Bernhards politischen Erwartungen. Sie erscheint mit allen anderen Tugenden verbunden. Sie kämpft nämlich für das Verwirklichen und Aufrechterhalten der ‚richtigen Ordnung' der Welt; sie soll in ihren Handlungen maßhalten; sie sucht die Erkenntnis des Richtigen und Rechtmäßigen; sie verbindet sich schließlich mit den religiösen Erwartungen und weist in Richtung des Heils. Die *sapientia* und die *prudentia* folgen gewissermaßen der ciceronischen Tendenz und werden zur Erkenntnis der politischen Fragen und Probleme angewendet. Diese Tugenden helfen dem Herrscher, dem Guten nachzugehen. Bernhard sieht in der Erhaltung des Gemeinwohls eine ihrer Hauptaufgaben und stellt eine direkte Verbindung dieser Tugenden mit Gott selbst her. Durch das Wirken der Klugheit und der Weisheit werden

[437] Bernhard benutzt den Begriff in seinen Briefen zwar nicht, dennoch ist seine Bedeutung in den vielen Erwartungen des Zisterziensers nicht zu übersehen, da das Christentum und folglich auch die christliche Herrschaft im Mittelpunkt seiner politischen Anschauungen stehen.

besonders die *concordia* und die *unitas* angestrebt. Schließlich sollen *temperantia* und *moderatio* Aspekte des religiösen, ja frommen Lebens in die politischen Handlungen einführen und zusammen mit der *iustitia* Unrecht verhindern. Somit zeugen sie vom starken theologisch-monastischen Charakter der politischen Tugendvorstellungen Bernhards von Clairvaux.

In seiner Studie über die Kardinaltugenden im Mittelalter untersucht István Bejczy unter anderem auch deren Erwähnung in Bernhards Schriften und Denken. In den Auseinandersetzungen des Abts mit diesem Thema identifiziert Bejczy einen Versuch, in einer Zeit, in der viele Denker sich erneut dem Thema widmeten, den christlichen Charakter der Tugenden zu retten.[438] Insgesamt betont Bejczy die religiösen Elemente von Bernhards Tugendvorstellungen und meint, Bernhard stelle sich die Tugenden als Teil des kontemplativen Lebens vor.[439] Demnach zeigen sich die Kardinaltugenden in Bernhards Anschauungen vor allem mit dem mönchischen Leben verbunden. Die vorliegende Untersuchung bestreitet diese Ergebnisse zum Teil. Denn der Zisterzienserabt setzt zwar einen Schwerpunkt seiner Forderungen auf die religiösen Aspekte der Tugenden, schließt aber politische Elemente nicht aus. Die Behauptung, dass die Tugenden immer auf das klösterliche Leben Bezug nahmen, ist nur bedingt zu akzeptieren. Dieser Eindruck entstammt der Weltanschauung des Abts, der sich nichtsdestoweniger durchaus für die Tugendausübung außerhalb des Rahmens eines regulierten Lebens ausspricht. Dies ist eine Folge von Bernhards Haltung, die Reformideale seines Klosters im gesamten Christentum zu verbreiten. Die Tugenden, die von dieser Einstellung und der Weltanschauung des Zisterziensers geprägt sind, übertragen die Ideale auf die Welt. Bejczy schreibt zwar, dass auch Zisterzienserautoren an die Notwendigkeit der Tugendausübung seitens aller Christen glaubten, doch meint er, dass sie nur die Mönche als wahre tugendhafte Menschen betrachten.[440] Bernhards Briefe jedoch zeichnen ein anderes Bild, das sogar weltliche Machtinhaber als tugendhaft präsentiert. Graf Theobald von Champagne ist ein Beispiel dafür. Weiter stellt Bejczy die *caritas* und besonders die *humilitas* als zentrale Themen der Tugendvorstellungen Bernhards heraus.[441] Anhand der Briefe des Zisterziensers und der Fragen dieser Studie ließ sich dies weder bestätigen noch eindeutig widerlegen. Man kann aber einige Einschränkungen zu dieser

[438] BEJCZY (2011). *The cardinal virtues in the Middle Ages*, S. 105.
[439] BEJCZY. Ebda., S. 106.
[440] BEJCZY. Ebda., S. 107ff.
[441] BEJCZY. Ebda., S. 108.

Behauptung liefern, denn Bernhard bezeichnet zwar die *humilitas* als *virtutum magistra*[442], die *iustitia* aber sieht er als *„omnium virtutum mater, nutrix, custos“*.[443] Eine Vorliebe für die *humilitas*, wie Bejczy vorschlägt, ist mindestens hinsichtlich der politischen Anschauungen des Abts daher nicht eindeutig zu erkennen. Dennoch gibt es wichtige Berührungspunkte zwischen beiden Untersuchungen. Ebenso wie es die vorliegende Studie präsentiert, stellt auch Bejczy fest, dass Bernhard keine Tugend außerhalb des christlichen Rahmen anerkannte. Und den göttlichen Ursprung der Tugenden deutet auch Bejczy an.

Letztlich zeigten die kurzen Analysen von Bernhards *De consideratione* und *De laude novae militia*, wie Bernhards Vorstellungen von den politischen Tugenden auch weitere seiner Werke beeinflusst haben. Während in dem Buch für die Templer vor allem das Bild des idealen Ritters gezeichnet wird, das auf die politischen Akteure des Mittelalters übertragen werden konnte, präsentiert Bernhard in seiner Schrift an Eugen III. ein bedeutendes Bild der Aufgaben der Kardinaltugenden bei der Gestaltung der politischen Handlungen des Papstes. An dieser Stelle findet sich eine Art Summe der politischen Tugendvorstellungen des Abts. Die Ergebnisse lassen sich auch gut mit denen Bejczys vergleichen. Es zeigt sich, dass der niederländische Historiker wichtige Merkmale der Tugendidealisierung des Zisterziensers erkannt hat, seine Fragestellung aber das Politische nicht besonders berücksichtigte. Dies erklärt sich aber auch nicht zuletzt aus Bernhards Denken selbst, das die Tugenden als Ganzes begriff. Das Politische darin lässt sich erst durch Betrachtung der politischen Inhalte der Ratschläge und Forderungen des Zisterzienserabts erkennen. Anhand der beiden Traktate ließen sich weiter die Grundzüge von Bernhards politischen Idealisierungen bestätigen, die stets den Frieden, die Eintracht und die Einheit der christlichen Welt suchten und forderten.

Somit figurieren die Ergebnisse dieser Untersuchung als wichtiger Fortschritt in der Kenntnis von Bernhards Tugendvorstellungen. Die vorliegende Arbeit ergänzt frühere Studien, indem sie neuen Fragen zum Thema der Tugenden nachgeht. Zudem präsentiert sie interessante Merkmale des politischen Denkens des Abts, die bisher kaum untersucht worden sind. Besonders der Verzicht auf eine gründlichere Betrachtung der traditionellen „politischen“ Schriften des Abts und der klassischen Analysekategorien zeigte sich in dieser Hinsicht fruchtbar. Schließlich war die Analyse der Briefe als Quellen der politischen Ansichten und Tugendvorstellungen Bernhards von großer Bedeutung, da hierdurch nicht nur neue Methoden in der Aufarbeitung dieser Themen im Denken des Zisterziensers angewandt

[442] BEJCZY. Ebda., S. 108.
[443] BERNHARD (1957b-1977). Epistolae, Ep. 89, S. 236.

worden sind, sondern auch das Epistolar des Abts sich gegen die Vorwürfe Grays[444] als wichtige Quelle erwiesen hat.

[444] GRAY (1974). *The Problem of Papal Power in the Ecclesiology of St. Bernard*.

Schlussbetrachtungen:

1. Die Ergebnisse von Otto und Bernhard im Überblick:

Die Ausgangsproblematik der vorliegenden Studie bestand aus Fragen nach den Vorstellungen von politischen Tugenden und nach der Rolle dieser Vorstellungen in den politischen Idealisierungen und Erwartungen in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, da diese kaum im aktuellen Forschungsstand thematisiert wurden. Die Bedeutung von ethisch-politischen Kategorien in der Gestaltung des politischen Denkens dieser Zeit bestimmte die Quellenanalyse. Gerade diese Epoche, die durch eine *Renaissance* charakterisiert wird, präsentiert eine Vielzahl an Schriften über Politik und vor allem Ethik. Es wurde aber gezielt auf die Analyse ‚klassischer' Schriften – *De consideratione* ist hier eine Ausnahme, die aber nur zum Vergleich in diese Studie miteinbezogen wurde – der politischen und ethischen Diskussionen jener Zeit verzichtet. Zugunsten einer ausführlichen Untersuchung der Vorstellungen bestimmter Denker hat sich diese Studie auf zwei Autoren beschränkt. Die Ergebnisse aber deuten auf die Relevanz dieser Untersuchung in Hinsicht auf das politische Denken des hohen Mittelalters und der politischen Diskussionen im Rahmen der *Renaissance* des 12. Jahrhunderts hin. Es konnten nämlich wichtige Elemente der Tugendideale Bernhards von Clairvaux und Ottos von Freising, die die politischen Tugenden zu einem zentralen Thema ihrer politischen Idealisierungen machen, dargelegt werden.

Diese Ergebnisse präsentieren somit neue Erkenntnisse hinsichtlich der mittelalterlichen Tugendforschung. Bisher haben sich die Untersuchungen hauptsächlich mit Themen der Ethik und der Philosophie beschäftigt.[1] Darin spielen die Kardinaltugenden eine zentrale Rolle, wie schon erwähnt wurde. Mit den Ergebnissen der vorliegenden Studie erweitern sich die Kenntnisse über die Vorstellungen um dieses Thema, indem auch politische Aspekte der Tugenden berücksichtigt werden. Die Komplexität der Tugendvorstellungen im Mittelalter wird erst im Hinblick auf alle ihre Facetten verständlich, sodass das Wissen über diesen äußerst wichtigen Aspekt des mittelalterlichen Denkens ohne den Beitrag zu politischen Tugendvorstellungen unvollständig bleibt. Obwohl hier ein sehr enges Spektrum der mittelalterlichen Tugendvorstellungen sowohl bezüglich der politischen Thematik als auch der zeitlichen Beschränkung und der Analyse der Schriften nur zweier Denker

[1] Vgl. oben S. 26ff.

untersucht wurde, weisen die Ergebnisse immerhin auf mögliche Erweiterungen hin, die andere Denker und Epochen thematisieren.

Otto präsentiert in seiner Geschichtsschreibung verschiedene Themen, die das Geschehen ordnet und deutet. Dazu gehört auch sein politisches Ideal, vor allem in den *Gesta Friderici*, in denen der Bischof die Machtverhältnisse und den Aufstieg der Staufer im politischen Szenario des Römischen Reichs darstellen und begründen muss. Dieses Ideal aber ist in seinem Werk nicht explizit dargelegt, sondern ordnet sich seinen geschichtsphilosophischen Anliegen unter und muss indirekt aus der Erzählung herausinterpretiert werden, denn Otto will ein Geschichtswerk und keinen politischen Traktat schreiben. Hinweise über die Erwartungen und Vorstellungen des Freisinger Geschichtsschreibers werden dann hauptsächlich durch seine Bewertung und Deutung des Geschehens und der Akteure seines Geschichtswerks erkennbar. Otto präsentiert demzufolge an vielen Stellen seiner Geschichtsschreibung die Tugenden als Maßstab seiner Bewertungen und knüpft somit die Tugenden auch an sein politisches Ideal. Aufgrund ihrer Verbindung mit politischen Themen werden sie folglich auch politisch gedeutet.

Kern seiner Vorstellungen bilden die *virtutes cardinales*, sie umfassen aber nicht die gesamte politische Tugendauffassung des Bischofs. Dazu gehört der Beitrag der verschiedenen Tugenden zur Erreichung der politischen Ideale Ottos, nämlich Frieden, Eintracht und Einheit.[2] Um diese Erwartungen zu erfüllen, muss der Herrscher verschiedene Tugenden besitzen und üben. Die *iustitia* soll ihn dazu veranlassen, den christlichen Glauben und die Gläubigen zu schützen, das Reich zu erhalten, *pax* und *concordia* zu stiften und Untaten und Widrigkeiten zu bekämpfen.[3] Die *fortitudo* erscheint in Ottos Vorstellungen als militärische Tugend und sie dient der Verteidigung des Reichs und der Kirche, aber auch der Durchsetzung der Interessen des Reichs mittels der Kriegsführung.[4] Sie bezeichnet vor allem die Bereitschaft des idealen Herrschers, für die Aufrechterhaltung des Reichs zu sterben, was sich als Umdeutung des christlichen Martyriums herausgestellt hat. Mit der *fortitudo* als Tugend des Schlachtfelds erscheint vor allem in der *Historia de duabus civitatibus* die *prudentia* verbunden.[5] Auch diese Tugend soll den Heerführer unterstützen, die richtigen Entscheidungen zu treffen, um Frieden und Eintracht herzustellen. Neben dieser Eigenschaft

[2] Vgl. oben S. 64ff. u. 149ff.
[3] Vgl. oben S. 116ff.
[4] Vgl. oben S. 105ff.
[5] Vgl. oben S. 129ff.

verhilft die Klugheit dem idealen Herrscher, zu den richtigen Lösungen in politischen und rechtlichen Fragen zu kommen. Sie bildet oft ein Tugendpaar mit der *sapientia*, die ihrerseits als eher abstrakte Tugend erscheint.[6] Otto bindet sie hauptsächlich an die Erkenntnis von Gottes Plan und die Erzielung der *constantia*.

Die *constantia* wird von Otto als politische Tugend betrachtet, indem sie die Erhaltung des Friedens begünstigt.[7] Ebenso fungieren die *temperantia* und die *moderatio* in Ottos Werken stets in Verbindung mit den politischen Idealen des Bischofs.[8] Neben den Kardinaltugenden präsentiert der Freisinger Geschichtsschreiber weitere Tugenden, die politisch ausgerichtet sind. Unter diesen erhält die *fides* einen zentralen Platz in den Vorstellungen des Bischofs.[9] Sie zeigt auf der einen Seite Ottos Wahrnehmung der sozio-politischen Machtstrukturen des 12. Jahrhunderts und deren auf persönlichen Bindungen basierende Dynamik. Auf der anderen Seite wird sie religiös gedeutet und weist auf die Rolle von Gottes Plan in den politischen Idealisierungen des Freisinger Bischofs hin. Der ideale Herrscher muss daher der ideale Christ sein. Schließlich erscheint noch die *largitas* in den Werken des Babenbergers und verweist ebenfalls auf Ottos Deutung der Machtstrukturen des Mittelalters.[10] Man begegnet somit einem komplexen Bild hinsichtlich der Bedeutung von Tugenden im Zusammenhang mit den politischen Idealen Ottos von Freising. Da er weder politische Traktate noch Tugendabhandlungen schreiben wollte und sowohl die Tugenden als auch seine politischen Ideale in seinen Werken nur indirekt präsentiert hat, sind diese Themen in seiner Geschichtsschreibung „verborgen“ und erscheinen vieldeutig und subjektiv. Aus diesem Grund ist auch keine dieser Tugenden ausschließlich politisch zu verstehen, denn Otto selbst hat sie wahrscheinlich nicht in diesem Sinn betrachtet. Erst durch die Fragestellung der Untersuchung und die Analysekategorien werden die politischen Inhalte der Tugendvorstellungen sowie die politischen Erwartungen und Idealisierungen des Bischofs ersichtlich. Dennoch ist diese Annäherungsperspektive berechtigt, weil eine politische Tugendvorstellung durchaus vorhanden ist und für das Verständnis von Ottos Denken und Werken wichtige Elemente beinhaltet.

Die Untersuchung der Tugendvorstellungen Bernhards von Clairvaux wurde anhand von Schriften unterschiedlicher Gattungen im Vergleich mit denen Ottos von Freising

---

[6] Vgl. oben S. 129ff.
[7] Vgl. oben S. 138ff.
[8] Vgl. oben S. 138ff.
[9] Vgl. oben S. 93ff.
[10] Vgl. oben S. 145ff.

durchgeführt. Von Bernhard wurden zwei Traktate und seine Briefe untersucht. Die Traktate präsentieren Bernhards Anschauungen bezüglich der darin jeweils behandelten Themen, während die Briefe seine persönlichen Äußerungen zu ganz unterschiedlichen Problemen darstellen, denen er in seinem Leben begegnet. Die Art der Darstellung seiner Tugendvorstellungen ist daher entsprechend anders als bei Otto von Freising. Dennoch konnten gerade aufgrund des persönlichen Charakters der analysierten Schriften interessante Merkmale der Idealvorstellungen des Abts herausgestellt werden. Sein *De consideratione* ist ein zentrales Werk zur Erforschung der politischen Ideen des Zisterziensers und es wird von vielen als Fürstenspiegel oder sogar politischer Traktat angesehen. In dieser Schrift spielen die Tugenden, vor allem die Kardinaltugenden, eine wichtige Rolle.[11] Trotzdem wurden sie bisher kaum in ihrem Zusammenhang mit Bernhards politischen Anschauungen untersucht.[12] Die vorliegende Studie zeigt aber, dass die Tugenden – sowohl die Kardinaltugenden als auch religiöse Tugenden – in engem Zusammenhang mit Bernhards Aufforderung an Eugen III. stehen, indem die *consideratio* zu den Tugenden hinleiten soll. Da die Erwartungen des Abts auch in politischer Hinsicht verstanden werden, ist eine politische Bedeutung der Tugenden in *De consideratione* nicht auszuschließen. In diesem Werk präsentiert Bernhard Verbindungen zwischen allen Kardinaltugenden und er deutet somit auf die Untrennbarkeit der Tugenden hin.[13] Weiter betont er ebenfalls den Zusammenhang zwischen den Kardinaltugenden und den religiösen Tugenden, vor allem die *humilitas* und die *caritas*, denen alle Handlungen des Papstes zugrunde liegen sollen.[14]

Dieses Bild der Untrennbarkeit der Tugenden zeigt sich auch in den Briefen des Zisterziensers. Anders als in *De consideratione*, das hauptsächlich von einem eher theoretischen Gesichtspunkt her komponiert wurde, präsentieren die Briefe die Auseinandersetzung des Abts mit konkreten Situationen und Fragen, die von ihm eine Reaktion verlangten.[15] Hinsichtlich politischer Themen forderte Bernhard seine Korrespondenten wiederholt zur Tugendausübung auf. An diesen Stellen bildet erneut der Zusammenhang von Kardinaltugenden und religiösen Tugenden den Kern der Anschauungen und Erwartungen des Abts. Als zusammenfassendes Beispiel dient der kurze Brief 26 an den Bischof von Lausanne.[16] Anhand dieser Schrift wurde herausgestellt, dass die *fortitudo* nötig

[11] Vgl. oben S. 240ff.
[12] Vgl. oben S. 169ff.
[13] Vgl. oben S. 240ff.
[14] Vgl. oben S. 246f.
[15] Vgl. oben S. 185ff.
[16] Vgl. oben S. 187ff.

für die Führung mächtiger Angelegenheiten ist.[17] Die Tapferkeit erscheint in anderen Briefen auch als militärische bzw. kämpferische Tugend, die aber nur zur Verteidigung der *libertas ecclesiae* und des christlichen Glaubens eingesetzt werden soll, was sich auch in Bernhards *De laude novae milita* zeigt.[18] Die *iustitia* führt zur Gleichbehandlung aller Menschen – ein Thema, das im Brief 26 präsentiert wird – und verweist somit indirekt auf die richtige Ordnung, die vom Herrscher erstrebt und bewahrt werden soll.[19] Sie wird vom Abt in enger Verbindung mit der *prudentia* und der Suche nach Eintracht, Einheit und Frieden präsentiert. Als Mutter aller Tugenden stellt sie Bernhard in den Mittelpunkt seiner Tugendauffassung. Sie soll aber schließlich stets in engem Zusammenhang mit der *misericordia* auftreten, damit sie auch zum Heil führt.[20] Die bereits erwähnte *prudentia* bildet auch in Bernhards Vorstellungen ein Tugendpaar mit der *sapientia*. Beide Tugenden führen zur Erkenntnis aller Dinge.[21] Die *prudentia* verbindet der Zisterzienser in dieser Hinsicht mit praktischen Erkenntnissen, vor allem im Bereich der Politik und Verwaltung, während die *sapientia* in Zusammenhang mit theoretischen Erkenntnissen steht. Beide führen schließlich zur Erkenntnis des Guten und Bösen und unterstützen somit den Herrscher in der Ausführung einer idealen Regierung, die sich nach den politischen Idealen des Abts richtet. *Temperantia* und *moderatio* sollen ein Übermaß in allen Handlungen vermeiden, darunter auch in politischen Handlungen.[22] Folglich wurden auch diese Tugenden, die Bernhards klösterlicher Erfahrung und seinem damit verbundenen Ideal entspringen, politisch gedeutet, wenngleich in geringerem Maß als die vorher erwähnten *virtutes*. Sie weisen letztlich aber auf die christlich-theologische Weltanschauung des Zisterzienserabts hin, die sein Denken auch in Hinsicht auf die Politik prägte.

Nicht anders als bei Otto von Freising präsentieren sich Bernhards Tugendvorstellungen als ein vieldeutiges Element seines Denkens. Vielleicht noch deutlicher als bei Otto ist bei Bernhard von Clairvaux ein Unterschied zwischen politischen, religiösen oder ethischen Tugenden kaum vorstellbar.[23] Es handelt sich hier offensichtlich um Analysekategorien. Dies darf aber nicht mit Bernhards Absicht in seinen Schriften verwechselt werden. Nichtsdestotrotz ist auch in diesem Fall die Untersuchung der politischen

[17] Vgl. oben S. 191.
[18] Vgl. oben S. 191 u. 247.
[19] Vgl. oben S. 204
[20] Vgl. oben S. 219f.
[21] Vgl. oben S. 220.
[22] Vgl. oben S. 234
[23] Vgl. oben S. 250.

Tugendvorstellungen des Abts objektiv zu führen, vor allem wenn man die Erwartungen und Forderungen des Zisterziensers in politischen Kontexten in Betracht zieht. Durch diese Betrachtung wurden auch hinsichtlich Bernhard von Clairvaux‘ Denken neue Kenntnisse gewonnen, die einen Beitrag zu dem bereits vorhandenen Wissen leisten.

Anhand dieser kurzen Zusammenfassung der Ergebnisse der Untersuchung der politischen Tugendvorstellungen Ottos von Freising und Bernhards von Clairvaux wird die Ähnlichkeit einiger herausgestellter Elemente deutlich. Ein Vergleich zwischen den Ergebnissen beider Autoren wird zunächst zeigen, welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede in ihren Tugendvorstellungen vorkommen. Damit werden zugleich Hinweise gewonnen, die zu einem besseren Verständnis der ethisch-politischen Mentalitäten jener Zeit führen. Durch den Vergleich lassen sich Anhaltspunkte dafür erkennen, welche Aspekte der Tugendvorstellungen Ottos und Bernhards mit dem allgemeinen Denken ihrer Zeit geteilt werden und welche der Eigenart des jeweiligen Denkers zuzuschreiben sind.

2. Vergleich der Ergebnisse der beiden Denker:

a) Gemeinsamkeiten:

Sowohl in den Werken Ottos von Freising als auch Bernhards von Clairvaux ist zunächst die Bedeutung der Kardinaltugenden zu erkennen. *Fortitudo, iustitia, temperantia*/*moderatio* und *prudentia/sapientia* bilden den Kern ihrer ethisch-politischen Erwartungen und beide Autoren stimmen bei Betrachtung des Gesamtrahmens ihrer Vorstellungen weithin überein.[24]

Beide Denker betrachten die *fortitudo* als eine der vom Herrscher auszuübenden politischen Tugenden.[25] Ihre jeweiligen Ausführungen hinsichtlich der Tapferkeit bzw. Stärke weisen daher gewisse Gemeinsamkeiten auf. Dementsprechend wird die *fortitudo* als militärische Tugend angesehen, die sich vor allem auf dem Schlachtfeld erblicken lässt.[26] In erster Linie präsentiert sich die *fortitudo* in den Schriften beider Autoren im Zusammenhang mit deren Aufforderungen zur Verteidigung der *libertas ecclesiae* und des Christentums – so unterschiedlich auch die Vorstellungen Ottos und Bernhards bezüglich dieser Themen sein mögen. Die politischen Akteure sollen unter anderem *fortitudo* üben und besitzen, damit sie

[24] Vgl. oben S. 149ff. u. 250ff.
[25] Vgl. oben S. 105ff. u. 191ff.
[26] Ebda.

den politischen Idealisierungen der beiden Denker gerecht werden. Die Bedeutung dieser Tugend wird mit gewissen Umdeutungen ihres klassischen Inhalts präsentiert[27], um diese an die Probleme und Besonderheiten ihrer Zeit anzupassen.[28] Sie soll dabei aber stets die Erhaltung bzw. Erschaffung von Frieden, Eintracht und Einheit anstreben und die richtige Ordnung der Welt bewahren. Sie erscheint in Verbindung mit christlich-theologischen Themen – der *libertas ecclesiae* beispielsweise – und weist auf christliche Ideale der Selbstopferung bzw. des Martyriums hin. Weiter lehnen beide Denker die *fortitudo* als Mittel zur Erlangung persönlichen Ruhmes ab[29], was wieder ein zentrales Argument der klassischen Formulierung der *fortitudo* bildet.[30] Neben diesem Element charakterisiert die Tapferkeit sowohl in Ottos als auch in Bernhards Schriften bestimmte Völker, deren Geschichte im Mittelpunkt des Heilsplans steht und deren Weltherrschaft durch dieses Argument begründet und legitimiert wird.[31]

Die *iustitia* wurde ebenfalls von beiden Denkern in ihren jeweiligen Schriften betrachtet und weist ebenfalls auf bestimmte Gemeinsamkeiten hin. Diese beschränken sich nicht nur auf allgemeine Charakteristika der Gerechtigkeit, wie ihre Bedeutung in juristischen Fragen, sondern betreffen auch spezifische Elemente dieser Tugend und ihre Rolle im politischen Szenario des frühen 12. Jahrhunderts. So behaupten beide Autoren, die *iustitia* sei grundlegend für die Erzeugung der von ihnen idealisierten Herrschaft, denn sie sei fundamental für die Erzielung des allgemeinen Wohls und die damit verbundenen Erwartungen von *pax* und *concordia*.[32] Sowohl Bernhard als auch Otto verleihen sodann der *iustitia* einen besonderen Platz in ihren jeweiligen Vorstellungssystemen.[33] Sie soll stets die Untaten und Widrigkeiten bekämpfen und die richtige Ordnung fördern, indem sie jedem das Seine zuteilt – ein Ausdruck, der den Vorstellungen beider Denker zugrunde liegt.[34] Die richtige Ordnung der Welt und das allgemeine Wohl bilden eine Facette der politischen Erwartungen Ottos von Freising und Bernhards von Clairvaux, welche diese Autoren

[27] Vgl. *Itaque viros fortes ‹et› magnanimos eosdem bonos et simplices, veritatis amicos minimeque fallaces esse volumus; quae sunt ex media laude iustitiae*. CICERO (1994). *De officiis*, I, 63, S. 26.
[28] Vgl. oben S. (Otto *fortitudo*) und (Bernhard *fortitudo).*
[29] Bernhard kritisiert diese anscheinend gängige Vorstellung der *fortitudo* in mehreren seiner Schriften, am deutlichsten aber in seinem *Ad milites templi*. BERNHARD (1957d-1977). Liber ad milites templi. Otto lässt seine Meinung zu dieser Frage auch in den *Gesta Friderici* durchblicken, wenn er beschreibt, wie ein einfacher *miles*, der wegen seiner Tapferkeit im Kampf gegen die aufständischen Städte Norditaliens vom König geehrt wurde, diese Ehren und Ruhm ablehnte. OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 126-127.
[30] Vgl. hierzu CICERO (1994). *De officiis*, I, XVIIIff., S. 24ff.;
[31] Vgl. oben S. 108ff. u. 196ff.
[32] Vgl. oben S. 116ff. u. 204ff
[33] Vgl. ebda.
[34] Bernhard benutzt den Ausdruck offensichtlich in seinen Werken, während Otto diese Ansicht eher indirekt, vor allem in den *Gesta Friderici*, vertritt.

wiederholt mit ihren jeweiligen Vorstellungen des Guten verbinden.[35] Bei der Erkenntnis des Guten und bei der Unterscheidung von Gutem und Bösem wirken die *sapientia* und die *prudentia* zusammen. Mithilfe dieser Tugenden sollen die Herrscher die besten Entscheidungen für ihre Regierungen treffen, die ihrerseits auf die politischen Idealisierungen der beiden Denker hinweisen. Wie herausgestellt wurde, folgen beide Autoren dabei hinsichtlich der *sapientia* und der *prudentia* den Grundsätzen Ciceros nach dessen Überlieferung und Interpretation der damaligen Zeit. Weisheit erscheint somit in Verbindung mit der theoretischen Erkenntnis aller Dinge und deutet auf Gott als Quelle der Weisheit hin. Die Klugheit erscheint dagegen als praxisbezogene Tugend, die den Herrscher in der Verwaltung des Reichs unterstützt und auf die *iustitia* hindeutet.[36] Die *prudentia* wird von beiden Autoren auch als Tugend des guten Beraters[37] erwähnt und als Grund für die Auswahl von Vertretern[38] des Herrschers angeführt. Schließlich schreiben Bernhard und Otto auch über die *temperantia* und die *moderatio* und binden diese Tugenden an ihre Idealherrschaften, indem sie ein Unrecht durch Übermaß verhindern.[39] Insgesamt stellen beide Denker ein Bild her, das die Kardinaltugenden in ihrer politischen Prägung als ein Ganzes, ein geschlossenes System zeichnet, und das nur in seiner Gesamtheit in der Lage ist, die politischen Ideale zu verwirklichen.[40]

Somit ergeben sich interessante Merkmale der Tugendvorstellungen beider Autoren. Sie argumentieren von einem vergleichbaren Gesichtspunkt aus und vertreten ähnliche Meinungen bezüglich der politischen Tugenden und der politischen Ideale. Beide präsentieren Erwartungen an eine durch Frieden, Eintracht und Einheit gekennzeichnete Idealherrschaft und binden die Erfüllung dieser Erwartungen an die Ausübung von Tugenden. Doch lassen sich auch viele Unterschiede in den Tugendvorstellungen der beiden Autoren erkennen, die nicht zuletzt auf eine Vielfalt der ethisch-politischen Ansichten der mittelalterlichen Mentalitäten hindeuten.

---

[35] Vgl. oben S. 149ff. u. 250ff.
[36] Vgl. oben S. 129ff. u. 220ff
[37] Vgl. ebda.
[38] Wie das Beispiel von Suger in Bernhards Briefen sowie mehrere Personen in den *Gesta Friderici* Ottos von Freising verdeutlichen.
[39] Vgl. oben S. 138ff. u. 234ff.
[40] Vgl. oben S. 149ff. u. 250ff.

b) Unterschiede:

In dieser Hinsicht bildet die Frage nach der Legitimität der Kriegsführung und militärischen Gewaltausübung den größten Unterschied zwischen den Anschauungen beider Autoren hinsichtlich ihrer *fortitudo*-Vorstellungen. Otto von Freising erkennt nämlich die *fortitudo* in der Kriegsführung auch dann an, wenn es dabei nicht um die Verteidigung der Kirche bzw. des Christentums geht. In erster Linie bildet die Verbindung von *fortitudo* mit seiner Auffassung von Gottes Heilsplan für ihn die Grundlage der Legitimation von militärischen Aktionen der Herrscher. Wenn Otto daher den Krieg als Teil von Gottes Plan betrachtet und ihn als Mittel ansieht, das zur Erfüllung seiner Ideale führt, erkennt er auch die *fortitudo* in den Handlungen der von ihm beschriebenen politischen Akteure an.[41] Im Mittelpunkt dieser Anschauungen stehen Ottos Erwartungen an das Reich und dessen Rolle im heilsgeschichtlichen Plan. Bernhard präsentiert dagegen anscheinend eine andere Auffassung bezüglich des Reichs in seinen Weltanschauungen bzw. stellt er das Reich nicht in den Mittelpunkt, sodass seine Betrachtungen hinsichtlich der Kriegsführung innerhalb der christlichen Welt dementsprechend anders gelagert sind. Der Abt lehnt in diesem Rahmen im prinzip daher jeglichen Krieg völlig ab.[42] Für ihn ist der Krieg der Christen dort, wo sie tapfer sein müssen, in erster Linie spirituell. Ausschließlich zur Verteidigung der Kirche und der Christen erkennt er den Gebrauch von militärischer Gewalt an und fordert darin die Ausübung der *fortitudo*.[43] Das ist ein sehr feiner Unterschied, denn Otto meint, durch den Krieg zur Erhaltung und Verbreitung des Reichs werde zugleich und vor allem für die Kirche und das Christentum gekämpft, da der Papst und der Kaiser gewissermaßen gleichzeitig die Häupter dieser idealisierten „Institutionen“ seien. An bestimmten Stellen präsentiert Bernhard eine ähnliche Auffassung des Zusammenspiels von Kaiser und Papst, Reich und Kirche. Nichtsdestotrotz ist jeder Krieg zwischen Christen bzw. innerhalb der christlichen Welt ein Übel und ist aus diesem Grund nicht mit Tugend, sondern eher mit den Lastern der Herrscher verbunden.[44]

Auch im Bereich der *iustitia*-Vorstellung sind wichtige Kontraste zwischen den Autoren zu finden. Otto von Freising hebt diesbezüglich die Bindung zwischen der Gerechtigkeit und seinen Erwartungen von Ordnung, Strenge und Beständigkeit im Bereich

[41] Vgl. oben S. 105ff.
[42] Vgl oben S. 247ff.
[43] Ebda.
[44] Vgl. oben S. 191ff.

der Politik hervor. Vor allem im Kontext des Römischen Reichs sollen diese Elemente der *iustitia* Stabilität schaffen.[45] Demgegenüber präsentiert Bernhard eine erzieherische Funktion der Gerechtigkeit, deren Ziel in vieler Hinsicht die Versöhnung der Streitenden ist. Folglich teilt der Zisterzienserabt der *misericordia* eine wichtigere Rolle als der Strenge und der Beständigkeit zu.[46] Otto lehnt solche Elemente ab, wie an mehreren Stellen herausgestellt wurde.[47] Weiter betont der Bischof von Freising die Verbindung zwischen dem *rex iustus* und dem c*hristus Domini* und weist somit auf die heilsgeschichtliche Aufgabe des römischen Kaisers hin, ein Gesichtspunkt, der in den analysierten Schriften Bernhards nicht vorkommt.

Schließlich müssen noch die Tugenden erwähnt werden, die nur von einem der beiden Denker im politischen Sinn betrachtet werden. So fungiert die *fides* in Ottos Werken unter anderem auch als eine politische Tugend, vor allem in den Fällen, in denen sie auf die sozio-politischen Strukturen des Mittelalters hinweist.[48] Wie bereits erwähnt, soll sie in dieser Hinsicht Stabilität, Eintracht und Frieden durch persönliche Bindungen in das politische Szenario einführen. Diese Bedeutung der *fides* ist in den Schriften Bernhards nicht zu finden. Diese Tugend ist für den Zisterzienserabt vor allem religiös und erscheint in keinem Zusammenhang mit politischen Themen. Ähnliches wurde bezüglich der *constantia*[49] und der *largitas*[50] festgestellt, die von Otto als politische Tugenden betrachtet werden, in den analysierten Texten des Abts aber nicht vorkommen. Bernhard stellt dagegen Bindungen zwischen der *humilitas* und der *caritas* und seinen politischen Idealen heraus[51], die keinen Vergleich im Denken des Freisinger Geschichtsschreibers finden.

3. Position der beiden Denker in Hinsicht auf andere Denker: Hugo von St. Viktor als Beispiel eines möglichen Vergleichs:

Sowohl die Gemeinsamkeiten als auch die Unterschiede in den politischen Tugendvorstellungen Ottos von Freising und Bernhards von Clairvaux zeigen letztlich, dass der Rahmen ihrer Anschauungen sehr ähnlich ist. Aber erst der Vergleich mit den Vorstellungen anderer Denker des frühen 12. Jahrhunderts wird auf die Bedeutung des

[45] Vgl. oben S. 116ff.
[46] Vgl. oben S. 204ff.
[47] Vgl. oben S. 116ff.
[48] Vgl. oben S. 93ff.
[49] Vgl. oben S. 138ff.
[50] Vgl. oben S. 145ff.
[51] Vgl. oben S. 250ff.

Denkens beider Autoren in ihrer Zeit hindeuten. Ein Vergleich mit einer Vielzahl von anderen Denkern kann im Rahmen dieser Studie nicht durchgeführt werden. Gerade das 12. Jahrhundert wird durch die große Erweiterung an politischen und ethischen Diskussionen und die damit beteiligten Denker gekennzeichnet. Auch die Zahl der überlieferten Werke scheint in dieser Hinsicht die anderer Epochen zu übertreffen, was den Charakter einer „*Renaissance*" in dieser Zeit begründet. Dennoch ist ein kurzer Vergleich mit anderen Denkern machbar und erwünscht, der in den nächsten Absätzen gezogen wird. Hierfür wurden Quellen ausgewählt, die repräsentativ für das Zeitalter sind. Diese Charakteristika erfüllen zwei Werke des *magister* Hugo von St. Viktor. Sein *Didascalicon* ist am Anfang des 12. Jahrhunderts geschrieben worden und repräsentiert als Studienbuch das gängige akademische Denken der Zeit, sodass davon auszugehen ist, dass seine Anschauungen bezüglich der Tugenden zu den damals am weitesten verbreiteten gehören. Ein weiteres Werk des Chorherrn bietet ebenfalls einen Anhaltspunkt zu den politischen Erwartungen und Tugenden, da *De sacramentis Christiane fidei* als eine der ersten und einzigartigen Summen der philosophischen und theologischen Gedanken der Frühscholastik gilt.

a) Leben und Werk Hugos von St. Viktor:

Hugo von St. Viktor starb am Vormittag des 11. Februar 1141 in der Abtei von St. Viktor in der Nähe von Paris. Er erkrankte wenig zuvor, Anfang des Monats, sehr schwer und sein gesundheitlicher Zustand verschlechterte sich rasch.[52] Das sind die sichersten Nachrichten über Hugos Leben, die der Nachwelt überliefert sind.[53] Die Beschreibung der letzten Tage und des Todes des Magisters zeugen von seinem hohen Ansehen im Stift St. Viktor und seiner Umgebung. Laut Hugos Begleiter, Osbert, haben sich viele Mönche, Kanoniker, Konventualen sowie Kleriker und Laien angesichts der Nachricht von Hugos Krankheit versammelt, um für ihn zu beten.[54] Hugo wurde am selben Tag in der Stiftskirche nahe der Eingangstür[55] beigesetzt. Sein Epitaph rühmt ihn als hervorragenden Lehrer und

---

[52] EHLERS (1973). *Hugo von St. Viktor*, S. 49.
[53] Sie stammen aus dem Bericht des Chorherrn Osbert, der den Magister in seinen letzten Tagen versorgte und begleitete. Vgl. hierzu OFFERGELD, Thilo (1997). Einleitung. In: *Didascalicon de studio legendi.* Hg. v. Thilo OFFERGELD. Freiburg: Herder (Fontes Christiani, 27), 7–102, hier S. 35ff.; EHLERS (1973). *Hugo von St. Viktor*, S. 49. Zu Osberts Bericht siehe OSBERT VON ST. VIKTOR (1969). Epistola de morte Hugonis. In: *Hugonis de S. Victore canonici regularis S. Victoris Parisiensis tum pietate, tum doctrina insignis opera omnia.* Hg. v. Jacques-Paul MIGNE. Turnhout: Brepols (PL, 175), col. CLXI-CLXIII.
[54] OFFERGELD (1997). Einleitung, S. 36.
[55] EHLERS (1973). *Hugo von St. Viktor*, S. 50.

Denker und stellte ihn als einen der Großen dar.[56] Weitere Nachrichten über sein Leben und seine Herkunft bleiben im Dunkeln und aus diesem Grund treten seine Werke und Lehren in den Vordergrund. Hugo selbst war die Überlieferung von Nachrichten über sein eigenes Leben unwichtig, da er anscheinend absichtlich über seine Herkunft geschwiegen hat.[57]

Aus Hugos Werken ist nur zu erfahren, dass er noch sehr jung, angeblich aufgrund seiner Studien (der Suche nach der wahren Tugend), die Heimat verlassen hat und dass er dies positiv betrachtete, denn in seinem *Didascalicon* behauptet er, die Vollkommenheit der Tugend könne nur im Exil erreicht werden. Damit verbunden ist eine autobiografische Nachricht, in der er sich als Exilant beschreibt.[58] Daher lässt sich mit Sicherheit annehmen,

---

[56] Joachim Ehlers bespricht dieses Epitaph in seiner Studie. Er hat es aus einer Handschrift des 15. Jahrhunderts entnommen, glaubt aber an eine frühe Überlieferung. EHLERS. Ebda., S. 50, mit Anm. 157. Im 14. Jahrhundert wurden die Überreste an den Südteil des Chores übertragen und ein neues Epitaph gefertigt. Dieses errang eine weit größere Aufmerksamkeit der Forscher, denn es trug zu einer andauernden Kontroverse bezüglich Hugos Leben bei, nämlich zur Frage der Herkunft des Magisters. Das Epitaph bezeugt eine sächsische Herkunft Hugos und bildet zusammen mit anderen Dokumenten die Argumentationsbasis einer Gruppe von Historikern, die Hugos sächsische Abstammung befürworten. Ein Problem stellt sich aber angesichts einiger Dokumente aus dem 12. Jahrhundert, die eine flandrische bzw. lothringische Herkunft des Magisters angeben. Eine vollständige Studie über die Tendenzen der Forschung bezüglich der Frage der Herkunft Hugos präsentierte Ende der 1950er-Jahren Jerome Taylor.TAYLOR, Jerome (1957). *The origin and early life of Hugh St. Victor: An evaluation of the tradition*. Darin zeigte er, wie langlebig diese Diskussion war, und auch spätere Untersuchungen bestätigen dieses Bild, indem sie sich weiterhin mit der Frage nach der Herkunft Hugos beschäftigten. Vgl. BARON, Roger (1963). *Études sur Hugues de Saint-Victor*; MIETHKE, Jürgen (1972). *Zur Herkunft Hugos von St. Viktor*; EHLERS (1973). *Hugo von St. Viktor*.

[57] Vgl. MIETHKE (1972). *Zur Herkunft Hugos von St. Viktor*, S. 242; EHLERS (1973). *Hugo von St. Viktor*, S. 27ff.; EHLERS, Joachim (1983). Hugo von St. Viktor und die Viktoriner. In: *Gestalten der Kirchengeschichte*. Hg. v. Martin GRESCHAT, BD. 3. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer, 192–204, hier S. 193. Vor einiger Zeit hat Dominique Poirel dennoch erneut die Frage der Herkunft Hugos untersucht und seine Ergebnisse in einem Aufsatz aus dem Jahr 2006 veröffentlicht. POIREL, Dominique (2006). *Hugo Saxo: Les Origines Germaniques de la Pensée d'Hugues de Saint-Victor* Anhand einer neuen Quelle aus dem 12. Jahrhundert, eines Kalenders, der eine enge Verbindung mit dem sächsischen Raum, besonders mit der Diözese von Halberstadt aufweist, glaubt der Forscher, das Problem der Herkunft endgültig gelöst zu haben. Der Kalender, der möglicherweise von Hugo selbst stammt, nennt wichtige Personen aus dem Halberstädter Raum (S. 166ff.). Poirel argumentiert folglich, dass diese Quelle somit als letzter Beweis für die sächsische Herkunft und für Hugos Verwandtschaft mit dem Bischof Reinhard, dem Archidiakon Hugo und schließlich mit den Grafen von Blankenburg angesehen werden muss. „Bref, grâce à ce calendrier, c'est tout un pan de la biographie hugonienne, longtemps dédaigné comme légendaire, qui se trouve appuyé non plus sur des traditions tardives, mais sur un document datable du milieu du XII^{e} s. Dans cette perspective, il n'est plus si mythique d'admettre que Hugues est né dans la famille des comtes de Blankenburg, sans doute vers la fin du XIe s., que son père était le comte Conrad, et qu'il avait pour autre oncles l'évêque Reinhard, frère de Conrad, et Hugues archidiacre de Halberstadt“ (S. 168). Letztlich bestreitet er die Position einiger Forscher und glaubt, dass Hugo ein schon ausgebildeter Mensch war, als er nach St. Viktor kam (S. 171ff.). Die Ergebnisse von Dominique Poirel scheinen sehr solide zu sein. Dennoch fehlen aufgrund der Neuheit der bezogenen Quellen weitere Studien, die sie untersucht haben und zu diesen Schlüssen gekommen sind. Aus diesem Grund werden sie hier vorerst mit der gebührenden Vorsicht erwähnt. Da Hugo selbst aber über seine Herkunft schweigt, scheint sich diese Frage nur im Hintergrund auf die vorliegende Studie zu beziehen. Denn die Probleme der politischen Tugenden und Ideale behandelt er anscheinend von dem Standpunkt eines Magisters aus St. Viktor und die weiteren Nachrichten seines Lebens liefern wichtige Hinweise dafür.

[58] *magnum uirtutis principium est, ut discat paulatim exercitatus animus visibilia hec et transitoria primum commutare, ut postmodum possit etiam derelinquere. delicatus ille est adhuc cui patria dulcis est; fortis autem iam, cui omne solum patria est; perfectus uero, cui mundus totus exsilium est. ille mundo amorem fixit, iste sparsit, hic exstinxit. ego a puero exsulaui, et scio quo merore animus artum aliquando pauperis tugurii fundum*

dass Hugo nicht aus der Ile de France stammte, seiner späteren Wirkungsstätte. Hugo ist wahrscheinlich über Marseille nach Paris gekommen. Er brachte kostspielige Reliquien des Hl. Viktor mit sich, die er in der Stadt am Mittelmeer erworben hatte. Dies deutet auf eine Abstammung aus dem höheren Adel hin, denn der Erwerb dieser Reliquien setzt ein großes Vermögen voraus.[59] Ein Onkel des Magisters folgte ihm nach Paris und trat auch in St. Viktor ein. Die Quellen behaupten, dieser Onkel, der ebenfalls Hugo hieß[60], förderte durch großzügige Finanzierung und Schenkungen den Neubau der Stiftskirche.[61] Somit ist die Frage der hochadligen Abstammung Hugos gewissermaßen gesichert, wenn es auch nicht überliefert ist, aus welcher Familie er stammte.[62] Magister Hugo ist in St. Viktor an einem 17. Juni eingetreten, wie die Quellen behaupten. Ein Jahr ist durch die aktuelle Quellenlage nicht genau festzulegen, jedoch wird vermutet, dass er nicht vor 1113 in das Stift eintrat, da er zu den Schülern Gilduins gezählt wird.[63]

Auch über sein Leben in St. Viktor sind nur wenige biografische Nachrichten überliefert. Eine Erwähnung seines Namens ist in einer Urkunde aus dem Jahr 1127 zu finden. Um dieselbe Zeit[64] reiste Hugo nach Mauriac. Eine weitere Reise unternahm er im Auftrag Ludwigs VII. zusammen mit dem Kanzler des Königs und dem Bischof von Arras nach Morigny, um dort das Kloster zu reformieren und die Wahl des neuen Abts zu beobachten.[65] Die Mehrheit seiner außerklösterlichen Aktivitäten führte er aber, wie auch Bernhard von Clairvaux, mittels Briefen. Anders als im Fall des Zisterziensers sind jedoch nur wenige dieser Dokumente in den aktuellen Quellensammlungen überliefert.[66] Diese Briefe werden hier nicht berücksichtigt, da sie keine Hinweise zu den Fragen dieser Studie liefern. Anders aber ist die Reichweite seiner pädagogischen und philosophisch-theologischen Schriften, die seit ihrer Veröffentlichung großen Einfluss auf das mittelalterlichen Denken der

---

deserat, qua libertate postea marmoreos lares et tecta laqueata despiciat. HUGO VON ST. VIKTOR (1997a). Didascalicon: de studio legendi. In: *Didascalicon de studio legendi.* Hg. v. Thilo OFFERGELD. Freiburg: Herder (Fontes Christiani, 27), 103–413, hier III, 19, S. 268 (69).

[59] Vgl. MIETHKE (1972). *Zur Herkunft Hugos von St. Viktor*, S. 253; EHLERS (1973). *Hugo von St. Viktor*, S. 33-34; OFFERGELD (1997). Einleitung, S. 34-35.

[60] EHLERS (1973). *Hugo von St. Viktor*, S. 29.

[61] EHLERS. Ebda., S. 33-34.

[62] EHLERS. Ebda., S. 34.

[63] Vgl dazu MIETHKE (1972). *Zur Herkunft Hugos von St. Viktor*, S. 253, Anm. 73; EHLERS (1973). *Hugo von St. Viktor*, S. 33, Anm. 42. Die Meinungen der Forscher unterscheiden sich in diesem Punkt stark. Während z. B. Thilo Offergeld die Jahre 1113 oder 1114 vorschlägt, setzt Roger Baron die Zeit um 1120 als wahrscheinlich an.OFFERGELD (1997). Einleitung, S. 34; BARON, Roger (1969). Introduction. In: *Hugues de Saint-Victor.* Hg. v. Roger BARON. Paris: Éditions du Cerf (Sources chrétiennes, 155), 7–41, hier S. 7.

[64] Joachim Ehlers schlägt die Zeitspanne zwischen 1125 und 1130 vor.EHLERS (1973). *Hugo von St. Viktor*, S. 34.

[65] EHLERS. Ebda., S. 34.

[66] EHLERS. Ebda., 34; EHLERS (1983). Hugo von St. Viktor und die Viktoriner, S. 193-194.

Frühscholastik und noch später ausübten.[67] Aus diesen wurden aufgrund ihrer Bedeutung hinsichtlich des Denkens Hugos und seines Einflusses auf das frühe 12. Jahrhundert und darüber hinaus das *Didascalicon*[68] und *De sacramentis christiane fidei*[69] ausgesucht.

b) Die Tugenden im *Didascalicon*:

In seinem *Didascalicon de studio legendi* nähert sich der Autor dem Problem der Tugend von einem wissenschaftlichen bzw. pädagogischen Gesichtspunkt her. Es handelt sich offensichtlich nicht um politische Tugenden. Dennoch lassen sich in diesem Werk Hugos wichtige Merkmale seiner Tugendvorstellungen erkennen, die möglicherweise, dank des erzieherischen Charakters der Schrift, gängige Themen bezüglich der *virtutes* repräsentieren. Das zeigt das bereits erwähnte Zitat, in dem Hugo behauptet, das wichtigste Prinzip der Tugend sei die Weltabgeschiedenheit.[70] Der Magister bezieht sich an dieser Stelle auf das Studium und die Suche nach Wissen und Weisheit, welche das Hauptthema seiner Schrift bilden. Wiederholt behauptet er, das Studium, vor allem das der Heiligen Schriften, solle statt des reinen Wissens das Lernen und die Ausübung von Tugenden zum Ziel haben. Die Tugenden verweisen wiederum auf die Weltverachtung, was auch in Ottos *Historia de duabus civitatibus* thematisiert wird, dort in Verbindung mit den Tugenden der Mönche am Ende des siebten Buchs.[71] Weiter behauptet Hugo, Tugenden würden durch die Nachahmung der Heiligen bzw. der Beispiele der Heiligen Schriften erlernt.[72] Schließlich präsentiert er die Schriften als Quelle von Wissen und Moral und, obwohl er das Verlangen nach beiden

---

[67] Vgl. hierzu vor allem GOY, Rudolf (1976). *Die Überlieferung der Werke Hugos von St. Viktor: Ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte des Mittelalters.*

[68] HUGO (1997a). Didascalicon.

[69] HUGO VON ST. VIKTOR (2008b). *De sacramentis Christiane fidei: cura et studio Rainer Berndt*.

[70] *magnum uirtutis principium est, ut discat paulatim exercitatus animus visibilia hec et transitoria primum commutare, ut postmodum possit etiam derelinquere.* HUGO (1997a). Didascalicon, III, 19, S. 268 (69).

[71] *Qui virtutum notitiam et formam vivendi in sacro querit eloquio, hos libros magis legere debet qui huius mundi contemptum suadent, et animum ad amorem conditoris sui accendunt, rectumque vivendi tramitem docent, qualiterque virtutes acquiri et vitia declinari possint, ostendunt.* HUGO. Ebda., V, 7, S. 338 (105). Für Ottos Anschauung vgl. OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, VII, 35, S. 369ff.

[72] *Oportet autem ut qui hanc ingressus fuerit viam in libris quos legerit, discat non solum colore dictaminis, sed virtutum emulatione provocari, ut eum non tam verborum pompositas aut concinnatio quam veritatis pulchritudo delectet. Sciat etiam ad propositum suum non conducere, ut, inani raptus desiderio scientie, obscuras et profunde intelligentie scripturas exquirat, in quibus magis occupetur quam edificetur animus, ne sic eum sola lectio teneat, ut a bono opere vacare compellat. Christiano philosopho lectio exhortatio debet esse, non occupatio, et bona desideria pascere, non necare.* HUGO (1997a). Didascalicon, V, 7, S. 340 (105-106).

befürwortet, meint er, die Suche nach Tugend sei noch besser als nur Wissenschaft anzustreben.[73]

Der christliche Charakter der Tugendauffassung Hugos ist bezüglich dieser Stellen offensichtlich. Hugo repräsentiert folglich die Tendenz, die Tugenden bzw. die wahren Tugenden als ausschließlich auf das Christentum bezogene moralische Elemente der Sittlichkeit darzustellen, die auf das Heil hindeuten. Die Verbindung zwischen Heil und Tugend in Hugos Vorstellungen ist auch an anderen Stellen seines *Didascalicon* erkennbar, besonders wenn der Autor verdeutlicht, die Vollkommenheit der menschlichen Natur werde durch Wissen und Tugend erzielt, von denen allein die Tugend dem Menschen die Ähnlichkeit mit Gott verleiht.[74] Dieses Thema der Gottesähnlichkeit erwähnt der Magister auch an anderer Stelle, nämlich wenn er behauptet, der Mensch sei Gott in zwei Dingen ähnlich: in der Tugendausübung und in der Betrachtung der Wahrheit.[75] Er fügt aber hinzu, dass der Mensch das nur in unvollkommener Weise beherrscht, während Gott in diesen Elementen perfekt ist. Hugo zeigt somit eine enge Verbindung seiner Tugendvorstellungen mit den mönchischen Idealen des Reformmönchtums bzw. des Regularklerus seiner Zeit.

Wie Bernhard von Clairvaux und Otto von Freising in ihren jeweiligen Werken verdeutlicht haben, war die Suche nach dem ewigen Heil durch die Ausübung von Tugenden eines der Hauptthemen in den reformierten klösterlichen Gemeinschaften im 12. Jahrhundert.[76] Folglich zeigen Hugos Tugendvorstellungen in seinem *Didascalicon* wichtige Gemeinsamkeiten mit den Vorstellungen Bernhards – hier besonders das mönchische Ideal, das Bernhards und Ottos Werken zugrunde liegt, beispielsweise das Lob an das Mönchtum am Ende des siebten Buchs der *Historia de duabus civitatibus*. Das ist aber nicht die einzige Ähnlichkeit zwischen den Tugendauffassungen Hugos in seinem *Didascalicon* und denen Bernhards und Ottos in ihren jeweiligen Werken. In diesem Sinn behauptet Hugo, dass man

---

[73] *Geminus est divinae lectionis fructus, quia mentem vel scientia erudit vel moribus ornat. Docet quod scire delectet et quod imitari expediat. Quorum alterum, id est scientia, magis ad historiam et allegoriam, alterum, id est instructio morum, ad tropologiam magis respicit. Omnis divina Scriptura refertur ad hunc finem. Sane, quamvis expediat magis iustum esse quam sapientem, scio tamen plures in studio sacri eloquii scientiam querere quam virtutem. Ego autem, quoniam neutrum improbandum, sed utrumque necessarium et laudabile esse censeo, quid cuiusque intentioni competat paucis absolvam.* HUGO. Ebda., V, 6, S. 336-338 (104-105).

[74] *Integritas vero naturae humanae duobus perficitur, scientia et virtute, quae nobis cum supernis et divinis substantiis similitudo sola est.* HUGO. Ebda., I, 5, S. 128 (12).

[75] *Duo vero sunt quae divinam in homine similitudinem reparant, id est speculatio veritatis et virtutis exercitium. Quia in hoc homo Deo similis est, quod sapiens et iustus est, sed iste mutabiliter, ille immutabiliter et sapiens et iustus est.* HUGO. Ebda., I, 8, S. 136 (15)

[76] Vgl. BERNHARD (1957-1977). Liber de gradibus humilitatis et superbiae. Bei Otto OTTO (1912a (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, VII, 35.

durch *meditatio* die Tugenden erkennt und erwirbt.[77] Diese Idee ähnelt vor allem Bernhards Forderungen an den Papst Eugen III. in seinem *De consideratione*, in dem der Papst ständig zur Besinnung aufgefordert wird.

Ein einziges Mal in dem *Didascalicon* deutet Hugo die Tugenden in politischer Weise an, nämlich als er über die Praktik und ihre Teile schreibt. Diese lässt sich dreiteilen: die *practica solitaria, privata* und *publica*. Die *practica solitaria* beschäftigt sich mit Themen der Ethik im persönlichen Sinn, während die *practica privata* sich mit der „Familie" befasst und die *practica publica* sich den staatlichen Angelegenheiten widmet, die er deshalb auch *practica politica* nennt.[78] Der erste Teil soll zu den persönlichen Tugenden leiten, welche das Erfreuliche suchen und bedauerliche Taten vermeiden. In dieser Beschreibung sind wichtige Elemente der christlichen und mönchischen Idealvorstellungen zu erkennen, vor allem aufgrund der zu bereuenden Taten, die der Begriff *paenitere* ins Bild einführt. Erneut lässt sich dieser Aspekt mit den Anschauungen der klösterlichen Reformbewegungen des 12. Jahrhunderts in Verbindung bringen, da diese die *conversio* und die Weltabgeschiedenheit als grundlegende Elemente des erneuerten Mönchtums betrachteten.[79] Bekanntlich gehörten die christlich-mönchischen Tugenden in den reformierten Orden zu den Hauptidealen in der Gestaltung des gemeinschaftlichen Lebens der Ordensbrüder.[80] Der dritte Teil der Praktik beschäftigt sich mit der *res publica* und hier präsentiert Hugo erneut die Tugenden, die als politisch bezeichnet werden, als Grundelemente. Ziel der *practica publica* ist das gemeine

---

[77] *Tria sunt genera meditationis. Unum constat in circumspectione morum, aliud in scrutatione mandatorum, tertium in investigatione divinorum operum. Mores sunt in vitiis et virtutibus.* HUGO (1997a). Didascalicon, III, 10, S. 246 (60).

[78] *Practica dividitur in solitariam, privatam et publicam; vel aliter, in ethicam, oeconomicam et politicam; vel aliter, in moralem et dispensativam et civilem. Una est solitaria, ethica et moralis; una rursum, privata, oeconomica et dispensativa. Eademque publica, politica atque civilis [...] Solitaria igitur est quae sui curam gerens cunctis sese erigit, exornat auget que virtutibus, nihil in vita admittens quo non gaudeat, nihil faciens paenitendum. Priuata est quae familiaris officium mediocri componens dispositione distribuit. Publica est quae rei publicae curam suscipiens, cunctorum saluti suae providentiae sollertia, et iustitiae libra, et fortitudinis stabilitate, et temperantiae patientia medetur. Solitaria igitur convenit singularibus, privata patribus familias, politica rectoribus urbium. Practica actualis dicitur, eo quod res propositas operationibus suis explicet. Moralis dicitur per quam mos vivendi honestus appetitur, et instituta ad virtutem tendentia praeparantur. Dispensativa dicitur cum domesticarum rerum sapienter ordo disponitur. Civilis dicitur per quam totius civitatis utilitas administratur.* HUGO. Ebda., II, 19, S. 188-190 (37-38).

[79] Vgl. hierzu FRANK (1993). *Geschichte des christlichen Mönchtums*, S. 71ff.

[80] Ein wichtiges Beispiel bildet Bernhards erster Traktat über die Demut. BERNHARD (1957-1977). Liber de gradibus humilitatis et superbiae.

Wohl[81], wie der Denker verkündet. Um das Wohl zu erzielen, braucht man *iustitia*, *fortitudo* und *temperantia*.

Es sind die Kardinaltugenden, die auch Hugo als die bedeutendsten für die Politik erachtet. Damit steht er in Verbindung mit Bernhard von Clairvaux und Otto von Freising hinsichtlich der Präsenz von Tugenden in der Durchführung staatlicher Geschäfte. Mithilfe der Gerechtigkeit wird Ausgewogenheit erreicht, durch die Tapferkeit Standhaftigkeit und die Mäßigung verleiht den Herrschern Geduld, um ihre Tätigkeiten in idealer Weise durchzuführen. Die Gemeinsamkeiten mit den herausgestellten politischen Tugendvorstellungen Bernhards und Ottos sind unverkennbar. Dennoch liefert diese Stelle keine weiteren Informationen über Hugos Tugendauffassungen im Einzelnen. Ebenso wenig präsentiert der Gelehrte seine Anschauungen hinsichtlich der *sapientia* und der *prudentia*. Der Vergleich lässt sich somit nur im großen Rahmen durchführen, aber die Erkenntnisse dieses Vergleichs verweisen schon auf wichtige Merkmale der Tugendvorstellungen und der politischen Mentalitäten in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Im Allgemeinen bilden die Kardinaltugenden den Kern der politischen Tugendvorstellungen und die Rolle dieser Tugenden in Hinsicht auf die politischen Erwartungen ist unter den analysierten Autoren durchaus vergleichbar. Um dies noch deutlicher zu machen, wird noch Hugo von St. Viktors *De sacramentis christiane fidei* kurz analysiert werden, da der Gelehrte auch in dieser Summe seines Denkens politische Themen berührt.

c) Tugend und Politik in *De sacramentis*:

In *De sacramentis* sind Hugos Anschauungen bezüglich der Tugenden und der Politik vor allem an zwei Stellen zu finden. Im zweiten Buch widmet der Gelehrte den dreizehnten Abschnitt der Erörterung den Tugenden und Lastern. An dieser Stelle ist vor allem zu erfahren, dass die Tugenden in Hugos Vorstellungen Eigenschaften des christlichen Leben sind und der Verbesserung bzw. Genesung der Seele dienen, die durch die Tugenden zu ihrem vollkommenen Zustand zurückzukehren versucht.[82] Die Tugenden sind in dieser Hinsicht

---

[81] „*Publica est quae rei publicae curam suscipiens, cunctorum saluti suae providentiae sollertia, et iustitiae libra, et fortitudinis stabilitate, et temperantiae patientia medetur.*“ HUGO (1997a). Didascalicon, II, 19, S. 190 (38).

[82] *Virtus enim quasi quedam sanitas est et integritas anime rationalis cuius corruptio. uicium uocatur.* [...] *Virtutes in Scripturis plurime numerantur. maxime vero que in evangelio quasi quedam antidota. vel sanitates. contra VII. uiciorum corruptionem. sub eodem numero disponuntur* [...] *Homo igitur in peccatis iacens. egrotus est. uicia sunt uulnera. deus medicus. dona spiritus sancti antidota. uirtutes sanitates. beatitudines gaudia. per dona enim spiritus sancti uicia sanantur. sanitas uiciorum. integritas est uirtutum. Sanus operatur. operans remuneratur. Sic post uirtutes opera bona sequuntur. et ex uirtutibus opera ipsa oriuntur.* HUGO (2008b). *De*

religiös zu verstehen und eine politische Bedeutung ist nicht erkennbar. Durch die Nennung von sieben Tugenden wird dies noch deutlicher.[83] Die Kardinaltugenden spielen in diesem Zusammenhang keine Rolle. Als wichtigste Tugenden erscheinen diejenigen, die in den Evangelien erwähnt werden und zum Seelenheil führen sollen. Die Darstellung von sieben Tugenden selbst deutet auf den christlich-theologischen Charakter von Hugos Erörterung, da die Siebenzahl hier auf traditionelle Aspekte des Tugendgedankens im Mittelalter zurückgreift.[84]

Wichtiger als diese Hinweise auf die religiösen Tugenden erscheinen deswegen Hugos Betrachtungen der Politik und des Problems der irdischen Macht und seine Interpretation der Machtverhältnisse zwischen Kirche und säkularen Gewalten und der Zwei-Schwerter-Lehre. Diese Themen bespricht Hugo an der zweiten analysierten Stelle von *De sacramentis*, im zweiten Teil des zweiten Buchs. Am Anfang seiner Betrachtung dieses Themas behauptet Hugo, dass es zwei Lebensweisen gibt, wobei die eine irdisch und die andere geistlich ist. Beide Lebensweisen haben entsprechend ihr Gut irdisches oder geistliches.[85] Hugo will durch diese Aussage beide Typen von Menschen und deren Einflussbereiche voneinander abgrenzen und zeigt somit gewissermaßen seine Sympathie zur Reformpartei des früheren 12. Jahrhunderts, die die *libertas ecclesiae* forderte. Es handelt sich daher offensichtlich um ein politisches Programm, das der Magister auch anhand von Tugenden deutet, denn er behauptet anschließend, dass die Gerechtigkeit dann bewahrt werde, wenn diese Abgrenzung eingehalten wird und jeder das Seine bekommt.[86] Diese Aussage des Pariser Gelehrten ähnelt

---

sacramentis Christiane fidei, II, 13, S. 483. Vgl. auch *Omnia quippe alia ab istis .VII. uiciis oriuntur. Hoc autem interesse uidetur inter peccata. et uicia. quod uicia sunt corruptiones anime. ex quibus si ratione non refrenentur. peccata. id est. actus iniusticie oriuntur.* HUGO. Ebda., II, 13, S. 481, u. *Hec ita primo loco distingue ut intelligas ipsa uitia quasi quosdam esse anime languores siue uulnera interioris hominis; ipsum uero hominem quasi egrotum; medicum Deum; dona sancti Spiritus antidotum; uirtutes sanitatem; beatitudines felicitatis gaudium.* HUGO VON ST. VIKTOR (1969). De quinque septenis. In: *Hugues de Saint-Victor*. Hg. v. Roger BARON. Paris: Éditions du Cerf (Sources chrétiennes, 155), 100–118, hier I, S. 102, auch in HUGO VON ST. VIKTOR (1969). De quinque septenis. In: *Hugonis de S. Victore canonici regularis S. Victoris Parisiensis tum pietate, tum doctrina insignis opera omnia.* Hg. v. Jacques-Paul MIGNE. Turnhout: Brepols (PL, 175), col. 405-410, hier col. 405 Ln. 42ff.

[83] *Prima est humilitas. IIa. mansuetudo. IIIa. mentis compunctio. IIIIa. desiderium iusticie. Va. misericordia. VIa. cordis munditia. VIIa. pax mentis interna.* HUGO (2008b). *De sacramentis Christiane fidei*, II, 13, S. 483.

[84] Vgl. hierzu TRACEY ET AL. (2009). Tugenden und Laster, Tugend- und Lasterkataloge.

[85] *Due quippe uite sunt. una terrena. alia celestis. altera corporea. altera spiritualis. Vna qua corpus uiuit ex anima. altera qua anima uiuit ex deo. Vtraque bonum suum habet quo uegetatur et nutritur. ut possit subsistere. Vita terrena bonis terrenis alitur. uita spiritualis. spiritualibus bonis nutritur. Ad uitam terrenam pertinent omnia que terrena sunt. ad uitam spiritualem que spiritualia sunt bona omnia.* HUGO (2008b). *De sacramentis Christiane fidei*, II, 2, S. 338.

[86] *Vt autem in utraque uita iusticia seruetur. et utilitas proueniat. primum utrimque distributi sunt. qui utriusque bona secundum necessitatem uel rationem studio ac labore acquirant. deinde alii qui ea potestate officii commissi secundum equitatem dispensent. ut nemo fratrem suum in negotio supergrediatur. sed iusticia inuiolata conseruetur.* HUGO. Ebda., II, 2, S. 338.

den *iustitia*-Vorstellungen Ottos von Freising und vor allem Bernhards von Clairvaux, der wiederholt darauf hinweist, dass die Gerechtigkeit jedem das Seine zuteilt.[87] Folglich empfindet es Hugo als gerecht, dass jede der beiden Lebensweisen einer anderen *potestas* unterstellt ist, nämlich das irdische Leben der weltlichen (die er ebenfalls ‚irdisch', *terrenus*, nennt) sowie das religiöse Leben der religiösen Macht.[88] Diese *potestates* weisen viele unterschiedliche Stufen und Ordnungen auf, die ihren Ursprung aber sämtlich in der jeweiligen höchsten Gewalt haben.[89] Hugos Ansichten verweisen somit auf die sozio-politischen Strukturen des hohen Mittelalters und indirekt auf den teilweise sehr persönlich bezogenen Aspekt dieser Machtstrukturen. Deutlicher wird er im Zusammenhang mit der darauf folgenden Behauptung, der König sei die höchste Gewalt in irdischen Belangen, während der Papst als die höchste kirchliche Gewalt erscheine.[90] Hugo zeigt damit eine institutionelle Perspektive der Gewaltausübung, die in seinen politischen Vorstellungen eine Rolle neben den erwähnten persönlichen Bindungen spielt.

Mit diesen Erkenntnissen teilt der Gelehrte viele Gemeinsamkeiten mit Bernhard von Clairvaux und Otto von Freising. Alle drei relativ gleichzeitig schreibenden Autoren sprechen sich für eine politische Aufteilung der Einflussbereiche von kirchlichen und weltlichen Mächten aus und vertreten somit gängige Ansichten der kirchlichen Reformbewegung. Die *libertas ecclesiae* erscheint in den Werken dieser Denker als Grundlage ihrer politischen Erwartungen, wie auch die Trennung von weltlicher und kirchlicher Machtsphäre von großer Bedeutung ist. Hugo unterscheidet sich aber von den beiden anderen behandelten Autoren, indem er sich eindeutig für eine Machtüberlegenheit der kirchlichen Gewalt einsetzt. Für ihn sind die Ehre und Würde des Religiösen größer als die der weltlichen Mächte, weil das religiöse Leben auch würdiger ist.[91] Dadurch erklärt er auch, weshalb die weltlichen

---

[87] Vgl. oben S. 116ff. u. 204ff.

[88] *Propterea in utroque populo secundum utramque uitam distributo potestates sunt constitute. In laicis quippe ad quorum studium et providentiam ea que terrenę vitę necessaria sunt pertinent potestas est terrena. in clericis autem ad quorum officium spectant ea que spiritualis vite sunt bona. potestas est divina. Illa igitur potestas secularis dicitur. ista spiritualis nominatur.* HUGO. Ebda., II, 2, S. 338.

[89] *In utraque potestate diuersi sunt gradus et ordines potestatum sub uno tamen utrinque capite distributi et quasi ab uno principio deducti. et ad unum relati.* HUGO. Ebda., II, 2, S. 338.

[90] *Terrena potestas caput habet regem. spiritualis potestas caput habet summum pontificem. Ad potestatem regis pertinent que terrena sunt, et ad terrenam uitam facta omnia. Ad potestatem summi pontificis pertinent que spiritualia sunt et vite spirituali attributa universa.* HUGO. Ebda., II, 2, S. 338-339.

[91] *Quantum autem uita spiritualis dignior est quam terrena et spiritus quam corpus. tantum spiritualis potestas terrenam siue secularem potestatem honore ac dignitate precedit. Nam spiritualis potestas terrenam potestatem et instituere habet ut sit. et iudicare habet si bona non fuerit. Ipsa uero a Deo primum instituta est et cum deuiat a solo Deo iudicari potest sicut scriptum est. Spiritualis diiudicat omnia. et ipse a nemine iudicatur. Quod autem spiritualis potestas quantum ad divinam institutionem spectat et prior sit tempore et maior dignitate in illo antiquo ueteris instrumenti populo manifeste declaratur. ubi primum a deo sacerdotium institutum est postea uero per sacerdotium iubente deo regalis potestas ordinata. Vnde adhuc in ecclesia dei sacerdotalis dignitas*

Machthaber von den kirchlichen Würdenträgern eingesetzt werden und wie sie ebenfalls von der religiösen Macht verurteilt werden, wenn sie nicht gut sind.[92] Die Gewalt der Geistlichen aber stammt von Gott selbst, da Geistliche von ihm unmittelbar eingesetzt werden und daher nur von Gott beurteilt werden dürfen.[93] Dies schließt Hugo letztlich aus der Exegese der Heiligen Schriften und der darin enthaltenen Machtüberlegenheit der Priester gegenüber den Königen und verknüpft dies mit der Aussage des Apostels.[94] Der Pariser Gelehrte erscheint in dieser Hinsicht strenger mit einer hierarchischen Ansicht der Machtbeziehungen im Mittelalter verbunden. Seine Anschauungen distanzieren sich folglich von denen Ottos und Bernhards.

Otto glaubt, wie erwähnt, an die doppelte Führung der christlichen Welt unter der Obhut des Kaisers und des Papstes. Unter diesen soll nicht die Frage der höchsten Gewalt die Beziehung bestimmen, sondern beide sollen zusammen den *orbis* regieren und für das allgemeine Wohl sorgen. Kaiser und Papst sollen schließlich gemeinsam als ein Haupt handeln, wie aus dem Bericht der *Gesta Friderici* zu erfahren ist.[95] Bernhard behandelt das Thema der Gewalt aus einem anderen, sehr pragmatischen Gesichtspunkt. In dieser Hinsicht befürwortet er mal eine hierarchische, mal eine gleichgewichtige Ansicht. Im Grunde aber ist in seinem Denken eine Tendenz zur Gewaltentrennung erkennbar und er weist wiederholt auf die Machthoheit der weltlichen Fürsten in seinen Herrschaftsgebieten hin. Der Papst soll sich dagegen weltlicher Angelegenheiten enthalten und ausschließlich religiösen Aufgaben widmen, an deren Spitze er steht. Das wurde anhand mehrerer Briefe und nicht zuletzt des *De consideratione* herausgestellt, in dem Bernhard den Papst zur Verachtung weltlicher

---

regalem potestatem sacrat et sanctificans per benedictionem et formans per institutionem. Si ergo ut dicit apostolus qui benedicit maior est et minor qui benedicitur constat absque omni dubitatione quod terrena potestas que a spirituali benedictionem accipit. iure inferior estimatur. HUGO. Ebda., II, 2, S. 339.

[92] *Nam spiritualis potestas terrenam potestatem et instituere habet ut sit. et iudicare habet si bona non fuerit.* [...] *Vnde adhuc in ecclesia dei sacerdotalis dignitas regalem potestatem sacrat et sanctificans per benedictionem et formans per institutionem.* HUGO. Ebda., II, 2, S. 339.

[93] *Ipsa uero a Deo primum instituta est et cum deuiat a solo Deo iudicari potest sicut scriptum est. Spiritualis diiudicat omnia. et ipse a nemine iudicatur. Quod autem spiritualis potestas quantum ad divinam institutionem spectat et prior sit tempore et maior dignitate in illo antiquo ueteris instrumenti populo manifeste declaratur. ubi primum a deo sacerdotium institutum est postea uero per sacerdotium iubente deo regalis potestas ordinata. Vnde adhuc in ecclesia dei sacerdotalis dignitas regalem potestatem sacrat et sanctificans per benedictionem et formans per institutionem.* HUGO. Ebda., II, 2, S. 339.

[94] *Vnde adhuc in ecclesia dei sacerdotalis dignitas regalem potestatem sacrat et sanctificans per benedictionem et formans per institutionem. Si ergo ut dicit apostolus qui benedicit maior est et minor qui benedicitur constat absque omni dubitatione quod terrena potestas que a spirituali benedictionem accipit. iure inferior estimatur.* HUGO. Ebda., II, 2, S. 339.

[95] *Sed o ut ad id unde digressus est stilus redeat, iunctis sibi in comitatu rerum apicibus ac per aliquot dies una procedentibus, quasi inter spiritalem patrem et filium dulcia miscentur colloquia, et tamquam ex duabus principalibus curiis una re publica effecta, aecclesiastica simul et secularia tractantur negotia.* OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, 134–135

Aktivitäten auffordert.[96] Der Unterschied zu Hugos Anschauungen ist hier sehr fein, aber dennoch vorhanden, denn Bernhard spricht sich wie Hugo für die höchste *auctoritas* des Papstes aus und stellt sie über die weltliche Gewalt, da sie sich mit Höherem beschäftigt. Im Gegensatz zu dem Pariser Gelehrten aber basiert der Zisterzienserabt seine Anschauungen nicht auf politische Elemente wie die Einsetzung und Salbung der weltlichen Herrscher durch die kirchlichen Machtinhaber. Anders als Otto und Bernhard ist Hugo von St. Viktor, der an dem tatsächlichen politischen Geschehen seiner Zeit kaum teilgenommen hat, von einer theoretisch-akademischen Sicht des Themas geprägt, welche die praktischen Probleme von Hugos radikalen Position zugunsten seiner Idealisierungen teilweise verschleiert hat.

In einem folgenden Abschnitt behandelt Hugo dann die Charakteristika der weltlichen Gewalt. Er wiederholt seine Behauptung, dass alle irdischen Dinge der irdischen Gewalt unterstehen und zu ihrem Gewaltgebiet gehören, ohne damit die Unterstellung der weltlichen *potestas* unter die kirchliche Macht zu verneinen.[97] Folglich erklärt der Pariser Gelehrte, es sei die Funktion der irdischen Gewalt, sowohl den Besitzenden nach Gerechtigkeit auszuteilen als auch diese gegen Ungerechtigkeit zu verteidigen.[98] Hugo präsentiert erneut die schon erwähnte Ansicht bezüglich der *iustitia* und ihrer politischen Rolle, welche mit den Vorstellungen von Bernhard von Clairvaux und Otto von Freising übereinstimmt. Er fügt zu diesem Bild eine Beschreibung seiner Anschauungen über die sozio-politischen Strukturen des beginnenden 12. Jahrhunderts hinzu, indem er schreibt, dass ebenso wie die Verteidigung der Gerechtigkeit und die Bekämpfung der Ungerechtigkeit eine Pflicht der Machtinhaber sei, es die Pflicht der Untertanen sei, die Befolgung der Gesetze und die Leistung von Diensten gegenüber ihren Vorgesetzten einzuhalten.[99] Er schließt mit der Bemerkung, dass dies das Hauptcharakteristikum der irdischen Machtverhältnisse sei, nämlich die Bindung der

---

[96] Vgl. oben S. 250ff u. 240ff.

[97] „*Potestas terrena pertinet ad uitam terrenam. et omnia quae ad terrenam uitam spectant subiecta sunt terrene potestati.*“ HUGO (2008b). *De sacramentis Christiane fidei*, II, 2, S. 340.

[98] *Hec autem omnia duppliciter pertinent ad ius terrene potestatis. ut uidelicet ipsa terrena potestas hec et possidentibus secundum iusticiam distribuat et contra iniusticiam impugnantium defendat.* HUGO. Ebda., II, 2, S. 340. Vgl. auch HUGO VON ST. VIKTOR (2010). *Über die Heiltümer des christlichen Glaubens: Übersetzung von Peter Knauer SJ; Einleitung, Apparate, Bibliographie und Register von Rainer Berndt SJ*, S. 381.

[99] *Sicut autem prelatorum debitum est subiectis possidenda iuste dispensare. et eos contra iniusticiam defendere. sic subiectorum debitum est secundum instituta legum et rationabiles consuetudines prelatis et in se et in suis seruitium exibere. Est autem seruitium aliud determinatum sicut census et tributum que annuatim soluuntur. aliud fortuitum quod uidelicet pro culpis ex casu accidentibus exigitur. Quod et ipsum licet legibus secundum mensuram peccati determinatum sit in hoc tamen quodammodo determinatum non est quia euentus eius certus non est. neque exigi iure potest. nisi cum acciderit culpa pro qua persoluendum est.* HUGO (2008b). *De sacramentis Christiane fidei*, II, 2, S. 340.

weltlichen Mächte durch die gegenseitigen Pflichten.[100] Hierdurch kommt er wieder in Berührung mit den Positionen Bernhards und Ottos, die diese Dynamik der mittelalterlichen Gesellschaft in ihre jeweiligen Idealisierungen und Werke miteinbezogen haben. Wie herausgestellt werden konnte, besprechen beide analysierten Autoren die Pflichten-Dynamik in Bezug auf ihre politischen Erwartungen, wenn auch in unterschiedlicher Form. Beide haben dies mit der Rolle der Gerechtigkeit verbunden, wie es auch Hugo aus einer theoretischen Perspektive tut.

Somit lassen sich durch den Vergleich dieser drei Autoren einige wichtige gemeinsame Merkmale ihrer politischen und Tugendvorstellungen erkennen, die anscheinend in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts eine große Verbreitung im westlichen Christentum erlebten. Diese Behauptung mag anhand der hier präsentierten Ergebnisse zulässig erscheinen, da die analysierten Autoren aus einer ideengeschichtlichen Perspektive als repräsentativ für bestimmte Tendenzen in der Ideenwelt ihrer Zeit gelten und äußerst einflussreich in ihren jeweiligen Gebieten waren. Dies bestätigt sich nicht zuletzt aufgrund der Bedeutung dieser Denker in der modernen Forschung hinsichtlich der unterschiedlichsten Forschungsrichtungen, unter anderem der Ideengeschichte des hohen Mittelalters.

4. Die Ergebnisse im Rahmen der Tugendforschung:

Dass die Kardinaltugenden eines der Hauptthemen der mittelalterlichen Ethik bilden, wird schon längst in der Forschung angenommen. Nur selten wurde dabei jedoch auf eine politische Bedeutung dieses Tugendschemas hingedeutet, wie das in ihrem ciceronischen Ursprung der Fall ist. Tatsächlich hat sich in der vorliegenden Studie herausgestellt, dass sowohl Otto von Freising als auch Bernhard von Clairvaux das Thema der Kardinaltugenden nicht nur als Struktur ihrer eigenen Tugendvorstellungen benutzen, sondern beide die vier Tugenden (*iustitia, fortitudo, sapientia/prudentia* und *temperantia/moderatio*) darüber hinaus im politischen Sinn deuten. Diese werden von den Denkern nicht nur am Rande ihrer ethischen Betrachtungen erwähnt, sondern an vielen Stellen in den Mittelpunkt ihrer politischen Idealisierungen und Erwartungen präsentiert. Das Politische kennzeichnet somit die Tugendanschauungen Ottos und Bernhards. Sicherlich bedeutet das nicht, dass diese Denker die Tugenden allein nach Kategorien der Politik betrachtet haben, sondern dass diese Elemente in ihren sehr komplexen Tugendanschauungen mitbedacht wurden. Die Tugenden

[100] *Hec ergo est discretio terrene potestatis ut sciatur quid prelati subiectis uel quid subiecti prelatis exibere debent. pro ipsa terra uel terrena substantia circa quam utrinque debitum pensatur.* HUGO. Ebda., II, 2, S. 340.

wurden vor allem als Ganzes betrachtet und die vielen Facetten der Tugendanschauungen sind für diese Denker von geringerer Bedeutung. Dennoch sind die herausgestellten Kenntnisse hinsichtlich der Politik wichtig zum Verständnis der politischen Idealisierungen und Erwartungen im Mittelalter. Erst in dem Zusammenhang mit eben diesen politischen Idealen entfalten sich die politischen Aspekte der Tugenden in den Vorstellungen der untersuchten Denker. Das betrifft nicht nur das Denken Ottos und Bernhards, sondern auch anderer Autoren des Mittelalters, wie der Vergleich mit den Tugendanschauungen Hugos von St. Viktor andeutet.

Indem der politische Sinn der Tugenden in den Mittelpunkt der vorliegenden Untersuchung gestellt wurde, wurden neue Einblicke in die Vorstellungen von Tugend und ihrer Rolle in den politischen Idealen im Mittelalter gewonnen. *Iustitia*, *fortitudo, prudentia/sapientia* und *moderatio/temperantia,* aber auch *fides*, *largitas, constantia, humilitas*, *caritas* und *misericordia* wurden als politische Tugenden erkannt. Diese Konstellation weist auf die Vieldeutigkeit der politischen Tugenden und ihre Verbindung mit verschiedenen Themen des mittelalterlichen Denkens. Die Denker beschränken sich in dieser Hinsicht nicht auf die klassischen politischen Tugenden, sondern reagieren auf ihre eigene Umgebung, um ihr Tugendbild zu gestalten. Bemerkenswert ist vor allem die Präsenz typisch religiöser Tugenden in dieser Auflistung. Das deutet auf die erwähnte Gesamtbetrachtung der Tugenden im mittelalterlichen Denken hin.

a) Das 12. Jahrhundert:

Das 12. Jahrhundert ist äußerst bedeutsam für die Entwicklung der Ideenwelt des Mittelalters und besonders bezüglich der Philosophie, die im Zuge der *Renaissance* des 12. Jahrhunderts im Westen erneut aufblühte. Ethik- und Tugenddenken nehmen an dieser Entwicklung ebenfalls teil, sodass die Studie der Tugenden ein beliebtes Thema in den philosophischen Schriften der Zeit bildet, wie Bejczy feststellt.[101] Dieses Bild bestätigt sich auch in Hinsicht auf nichtphilosophische Schriften, wie die Analyse von Bernhards und Ottos Werken zeigt. Keiner der beiden Autoren stellt das Philosophieren als Ziel der untersuchten Texte dar. Dennoch ist ihr Umgang mit der Tugendthematik unübersehbar. Sowohl Otto als auch Bernhard benutzen die Tugenden als Deutungskategorie ihres Denkens und bauen die Argumente ihrer politischen Erwartungen und Forderungen gewissermaßen auf der Grundlage

[101] BEJCZY (2011). *The cardinal virtues in the Middle Ages,* S. 69ff.

ihrer Tugendvorstellungen auf. Bejczys Veröffentlichungen konzentrieren sich auf ethische Aspekte der Tugendvorstellungen im 12. Jahrhundert. In dem Sammelband über Tugenden und Ethik im 12. Jahrhundert werden politische Themen in nur einem Beitrag betrachtet, während religiöse und scholastische Perspektiven das Werk dominieren. Die Beiträge über Bernhard von Clairvaux und Hugo von St. Viktor weisen demzufolge in eine andere Richtung als die vorliegende Studie. Die Erkenntnisse aber ergänzen sich. Spijker[102] stellt in ihrem Aufsatz die Vieldeutigkeit von Hugos Tugendauffassung heraus, betrachtet sie aber vor allem in Hinsicht auf das Heil. Das macht sie zur Grundlage von Hugos Anschauungen und weist auf die Rolle der *caritas* und der *humilitas* hin. Hugos Tugenden scheinen aus dieser Sicht nicht politisch verstanden zu sein.

Der kurze Überblick über die Tugendvorstellungen des Pariser Gelehrten bestätigt die Verbindung mit dem Thema des Seelenheils, vor allem bei einer Betrachtung der Auflistung der sieben Tugenden in *De sacramentis* und der Weltverachtung als Ziel der Tugendausübung. Die Ergebnisse der vorliegenden Untersuchung erweitern aber die Sicht bezüglich der Politik und zeigen die Bedeutung der Tugenden in Hinsicht auf Hugos politische Ideale, was nicht zuletzt anhand von Hugos *De sacramentis* herausgestellt wurde. Die Tugenden zielen also nicht nur auf das Heil, sondern ebenfalls auf die Erschaffung eines politischen Ideals ab, in dem das gemeine Wohl als Hauptaufgabe des Herrschers erscheint. Die Untersuchung Kitchens über Bernhards *humilitas*-Auffassung bietet dagegen kaum Anhaltspunkte zur Diskussion mit den hier präsentierten Ergebnissen, da der Autor eine philosophische Analyse nach den Vorsätzen des Post-Modernismus im Hinblick auf den Begriff der *humilitas* durchführt.[103] Inwieweit seine Ergebnisse zur Frage der Entstehung eines Bewusstseins des Individuums anhand der *humilitas* im Rahmen der Moralphilosophie des Zisterzienserabts in Verbindung mit den mittelalterlichen Vorstellungen stehen, bleibt weiterhin fraglich. Allein die Zentrierung auf die *humilitas* als Grundlage des Tugenddenkens Bernhards findet in den hier dargestellten Ergebnissen eine gewisse Bestätigung.

Viel wichtiger ist in dieser Hinsicht Bejczys Werk über die Kardinaltugenden, in dem die Tugendanschauungen Bernhards noch ausführlicher betrachtet werden.[104] Bejczy

---

[102] SPIJKER, Ineke van't (2005). Hugh of Saint Victor's Virtue: Ambivalence and Gratuity. In: *Virtue and ethics in the twelfth century.* Hg. v. István Pieter BEJCZY UND Richard NEWHAUSER. Leiden, Boston: Brill (Brill's studies in intellectual history, 130), 75–94.
[103] KITCHEN (2005). Bernard of Clairvaux's De gradibus humilitatis et superbiae and the Postmodern Revisioning of Moral Philosophy.
[104] BEJCZY (2011). *The cardinal virtues in the Middle Ages,* S. 105ff.

postuliert am Anfang seiner Betrachtungen über die Kardinaltugenden im Zisterzienserdenken, Bernhard habe die Vorstellungen des Ordens bezüglich dieses Themas maßgebend beeinflusst. Seine Anschauungen präsentieren hauptsächlich aber einen religiösen Gesichtspunkt, was Bejczy anhand der *sententiae*, *parabolae* und Predigten des Abts herausstellt.[105] Die Untersuchung der Briefe und einiger Traktate Bernhards bestätigt diese Sicht. Vor allem deutet der Zisterzienser die Tugenden nach religiösen Kategorien und fordert damit seinen Korrespondenten zu einem idealisierten, frommen Leben nach christlichen Maßstäben auf. Die Schriften tragen aber auch weitere Elemente der Tugendvorstellungen des Abts, die in einer Einschränkung auf religiöse Tugenden nicht zu begreifen sind. Das Politische spielt dabei eine wichtige Rolle, wie herausgestellt wurde. Bernhards Erwartungen erwachsen aus seinem christlich-klösterlichen Denken, sollen sich aber über die „Welt" verbreiten. Im politischen Sinn wird dies anhand politischer Tugenden möglich, die hauptsächlich aus Bernhards Kardinaltugendlehre erwachsen. Sein Ziel ist es, die Aufmerksamkeit der Herrscher auf das Problem des allgemeinen Wohls zu lenken und damit die Ideale des Abts zu vermitteln. Diese beinhalten religiöse sowie politische Aspekte, die auf das Heil hindeuten.

Weiter meint Bejczy, die Kardinaltugenden seien in Bernhards Auffassung in erster Linie an das kontemplative Leben gebunden. Damit sei Bernhard neben Honorius Augustodunensis einer der ersten im 12. Jahrhundert, der diese Meinung vertrete, und er stehe somit im Gegensatz zu den gängigen Betrachtungsweisen hinsichtlich der Tugenden. Die hier präsentierten Ergebnisse weisen jedoch zumindest bezüglich der politischen Tugendvorstellungen des Abts in eine andere Richtung. Bernhard stellt in seinen Briefen an mehreren Stellen eine direkte Verbindung der Tugenden mit und deren Ursprung in dem aktiven Leben her. Bejczy basiert seine Ergebnisse auf Bernhards Forderungen in *De consideratione* an Eugen III.[106], in dem die Kardinaltugenden des Papstes aus der *consideratio* – dem kontemplativen Leben zugeordnet – entstehen würden. Durch die Betrachtung der politischen Tugenden bzw. der politischen Elemente der Tugendvorstellungen des Zisterzienserabts tritt das aktive Leben auch in *De consideratione* in den Vordergrund. Da die Frage des Ursprungs der Tugenden nicht im Mittelpunkt der vorliegenden Untersuchung stand, lässt sich hier weder eine bestätigende noch eine bestreitende Aussage darüber machen. Bejczy weist noch in Verbindung mit *De*

[105] BEJCZY. Ebda., S. 105.
[106] BEJCZY. Ebda., S. 106.

consideratione darauf hin, dass Bernhards „frame of reference [hinsichtlich der Kardinaltugenden] is strictly biblical".[107] Die politische Bedeutung der Tugendvorstellungen des Abts zeigt jedoch anhand der hier präsentierten Ergebnisse ein anderes Referenzbild, das auf philosophische Zusammenhänge, vor allem mit Cicero und dessen patristischen Auslegern, hindeutet. Im Hinblick auf das Politische folgt die Tugendauffassung des Abts eher einer Vermischung philosophischer und theologischer Elemente, die ihren Ursprung sowohl in der klassischen wie in der patristischen Philosophie als auch in der augustinischen und gregorianischen Theologie haben. Diese theologischen Charakteristika stellt Bejczy in seiner Untersuchung heraus.[108] Erst durch die Erweiterung dieser Sicht auf die politisch-philosophischen Facetten der politischen Tugendvorstellungen wird das Gesamtbild von Bernhards Tugendauffassung in seiner Fülle ersichtlich.

Damit werden neue Perspektiven in der Forschung der Tugendvorstellungen im 12. Jahrhundert gewonnen. Nicht nur das Politische wird in das Bild eingeführt, das bislang nur kurze Erwähnungen am Rande der Forschung – wenn überhaupt – erhielt, und dadurch das Wissen auch über diese Elemente der Tugendauffassungen ergänzt, sondern es finden auch hinsichtlich der Annäherung und der Klassifizierung der Tugendansichten Erweiterungen statt. In Bejczys Untersuchung ist nicht zuletzt die Tendenz zu erkennen, die Anschauungen der mittelalterlichen Denker bezüglich der (Kardinal-) Tugenden als theologisch oder philosophisch zu betrachten. Die Untersuchung der politischen Tugendvorstellungen Bernhards von Clairvaux zeigt aber, dass auch dieser Denker, der wiederholt in Verbindung mit einer theologischen Annäherung an das Tugendproblem in Verbindung gebracht wird, seine Anschauungen nach nicht-theologischen Kategorien begreifen kann. Die Ergebnisse der Untersuchung über Ottos Schriften machen dies noch deutlicher, da der Geschichtsschreiber von der Forschung in der Frage der Tugendvorstellungen bislang nicht ausführlicher untersucht worden ist und daher weder versucht wurde, ihn aus der theologischen noch aus der philosophischen Perspektive zu erfassen. Wie Bernhard von Clairvaux und Hugo von St. Viktor präsentiert Otto eine Anschauung hinsichtlich der Tugenden, die diese als Ganzes betrachtet und sie sowohl anhand theologischer als auch philosophischer Kategorien deutet. Es ist aber bei einer einseitigen Betrachtungsweise kaum möglich, die Tugendvorstellungen im frühen 12. Jahrhundert in ihrer Vollständigkeit zu erfassen.

---

[107] BEJCZY. Ebda., S. 111.
[108] BEJCZY. Ebda., S. 108ff.

b) Studien über andere Jahrhunderte des Mittelalters:

Nicht nur hinsichtlich des 12. Jahrhunderts liefert die vorliegende Studie neue Möglichkeiten für die Erforschung der mittelalterlichen Tugendanschauungen. Exemplarisch ist dies im Vergleich mit Mähls Untersuchung zu den Kardinaltugenden in der Karolingerzeit zu erkennen.[109] In ihrer Studie analysiert sie unter anderem die Vorstellungen von Tugend in den Schriften Alcuins. Sie stellt anhand dieser Analyse einige Charakteristika der Tugendanschauungen der Karolingerzeit heraus und schließt, dass der Tugendbegriff in dieser Epoche vieldeutig erscheint. Mähl behauptet, diese Vieldeutigkeit der *virtutes* sei unter anderem der Verbindung klassischer philosophischer und christlicher Elemente und der Spannung zwischen diesen beiden Betrachtungsweisen zu verdanken.[110] Erst mit Alcuins Werken versuchen die mittelalterlichen Denker erneut, die Tugenden nach einer einheitlichen Definition zu bestimmen. Die Ergebnisse der Untersuchung politischer Tugendvorstellungen im frühen 12. Jahrhundert weisen ebenfalls auf die Vieldeutigkeit der Tugenden hin, sowohl in ethischer als auch politischer und religiöser Hinsicht. Bezüglich der politischen Tugenden scheint diese Sicht besonders zutreffend zu sein. Die Idee von politischen Tugenden basiert auf den Kardinaltugenden, diese aber erfassen nicht das Gesamtbild dieses Themas, das weitere, den Weltanschauungen, Erwartungen und Idealen der Denker unterstellte Tugenden einschließt. Das 12. Jahrhundert ist somit hinsichtlich einer Definition der politischen Tugenden weiterhin äußerst heterogen. In anderer Hinsicht aber erscheinen viele der von Mähl betonten Spannungen zwischen einer klassisch-philosophischen und einer christlich-theologischen Anschauung des Tugendthemas gelöst. In den Schriften Ottos und Bernhards wurde eine größere Integrierung christlicher und klassischer Elemente herausgestellt, die auf die Entwicklung dieser Thematik im mittelalterlichen Denken hindeuten. Es darf aber nicht übersehen werden, dass Mähl die Kardinaltugenden von einem ethischen Gesichtspunkt her untersucht, während die Ergebnisse dieser Studie sich mit politischen Tugenden befassen. Dieser kurze Vergleich deutet jedoch auf interessante Möglichkeiten zur Untersuchung der Entwicklung der Tugendanschauungen im Mittelalter hin, die noch ausstehen.

5. Die Herrschertugenden:

Eine Untersuchung politischer Tugendvorstellungen führt unvermeidlich zu einer Berührung mit der Forschung über Herrschertugenden im Mittelalter. Diesbezügliche Studien

[109] MÄHL (1969). *Quadriga Virtutum*.
[110] MÄHL. Ebda., S. 96ff.

beschäftigen sich mit dem Thema aus verschiedenen Perspektiven in allen Epochen des Mittelalters. Im Folgenden können daraus hier nur einige Beispiele erwähnt werden, die in dem Vergleich mit den hier vorgestellten Ergebnissen besonders interessant sind. In dieser Hinsicht ist beispielsweise der Aufsatz Björn Weilers über die Herrschertugenden in der englischen Geschichtsschreibung des 12. Jahrhunderts von großer Bedeutung.[111]

Weiler untersucht vor allem die herrschaftliche Gerechtigkeit und Tugend (virtue) in Wilhelm von Malmesburys *Historia novella* und Walter Maps *De nugis curialium*, von denen das erste Werk eine Zeitgeschichte der Sukzessionskrise in England repräsentiert. Somit ist der Vergleich in doppeltem Sinn bedeutsam: auf der einen Seite aufgrund der Tugendthematik im 12. Jahrhundert, auf der anderen Seite wegen der gleichen Quellengattung, der Geschichtsschreibung, wie im Fall Ottos von Freising. Wilhelm sowie Otto präsentieren ihre jeweiligen Werke als Ermahnung zur Tugendausübung. [112] Dadurch wird die Absicht der dargestellten Ideale in Verbindung mit politischen Themen ersichtlich, denn „weit über eine bloße Rolle eines unvollkommenen Vehikels für historische Nachrichten hinaus“[113] sind diese Geschichtswerke „der zentrale Ort für die geistige Auseinandersetzung des Zeitgenossen mit der ihn umgebenden Wirklichkeit“.[114] Weiler stellt die *iustitia* als die zentrale Aufgabe des Herrschers zur Erzeugung einer idealen Herrschaft in Wilhelms *Historia novella* heraus.[115] Er weist somit viel Ähnlichkeit mit Bagges Annäherung an die *Gesta Friderici* und Ottos Kaiserdarstellung auf.[116] In Hinsicht auf die hier präsentierten Ergebnisse sind die Berührungspunkte offensichtlich. Sowohl Otto als auch Bernhard verleihen der Gerechtigkeit eine wichtige Rolle in der Durchführung idealer Herrschaften. Diese wird von beiden Denkern durch Frieden, Eintracht und Einheit gekennzeichnet. Die *pax* und die *libertas ecclesiae* bilden sodann ebenfalls Grundsätze der politischen Erwartungen Wilhelms, wie Weiler betont.[117] Daraus lässt sich schließen, dass die politischen Tugenden nicht nur in den hier analysierten Schriften Ottos und Bernhards eine wichtige Aufgabe erfüllen, sondern dass

---

[111] WEILER (2005). Royal Justice and Royal Virtue in William of Malmesbury’s Historia Novella and Walter Map’s De Nugis Curialium.
[112] WEILER. Ebda., S. 319. Vgl. auch *Omnium qui ante nos res gestas scripserunt haec [hec], ut arbitror, fuit intentio virorum fortium clara facinora [facta] ob movendos hominum ad virtutem animos extollere, ignavorum vero obscura facta vel silentio subprimere vel, si ad lucem trahantur, ad terrendas eorumdem mortalium mentes promendo ponere.* OTTO (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris, S. 9.
[113] BEUMANN (1969). Die Historiographie des Mittelalters als Quelle für die Ideengeschichte des Königtums, 42
[114] BEUMANN. Ebda., 42
[115] WEILER (2005). Royal Justice and Royal Virtue in William of Malmesbury’s Historia Novella and Walter Map’s De Nugis Curialium, S. 321ff.
[116] BAGGE (1996). *Ideas and narrative in Otto of Freising’s Gesta Frederici*.
[117] WEILER (2005). Royal Justice and Royal Virtue in William of Malmesbury’s Historia Novella and Walter Map’s De Nugis Curialium, S. 321 u. 324ff.

die Darstellung und Deutung politischer Ideale anhand politischer Tugendvorstellungen in Schriften anderer zeitgenössischer Denker ebenfalls nachgewiesen ist. Folglich muss auf die Bedeutung der politischen Tugendvorstellungen für das Verständnis der politischen Ideen dieser Epoche hingewiesen werden, obwohl sie in der Forschung nur selten thematisiert werden. Aus diesem Grund sind die vorliegenden Ergebnisse auch wichtig für die Kenntnis über die politischen Ideen des Mittelalters insgesamt.

Trotz dieser Gemeinsamkeiten sind dennoch einige Unterschiede zu betonen. Weiler begrenzt seine Analyse auf die Gerechtigkeit und präsentiert seine Ergebnisse als Beispiel für die Herrschertugenden in der Geschichtsschreibung des 12. Jahrhunderts. Wilhelm von Malmesbury ist in dieser Hinsicht in seiner Darstellung des idealen Herrschers interessant und identifiziert diesen mit König Heinrich I. und später mit Earl Robert.[118] Nur indirekt deuten Weilers Ergebnisse auf den Zusammenhang zwischen Herrschertugenden und politischen Tugendvorstellungen im breiteren Sinn hin. Die Analyse von Ottos und Bernhards Schriften nähert sich den politischen Tugenden aus einer anderen Perspektive an. Sie beschränkt sich weder auf die Betrachtung bestimmter Tugenden noch auf den Zusammenhang zwischen der Tugenddarstellung und bestimmten Herrschern. Sie beschäftigt sich vielmehr mit den von den Denkern propagierten politischen Tugenden und erkennt in diesen Tugenden einen Grundsatz ihrer politischen Anschauungen. Der Unterschied ist also sehr fein und in erster Linie auf die Annäherungsperspektive zurückzuführen. Bei einer Betrachtung des Gesamtbildes der Ergebnisse im Vergleich ist die Bedeutung der vorliegenden Untersuchung leichter zu erkennen. Als zentraler Beitrag muss die schon erwähnte Bestätigung der Rolle der politischen Tugenden in der Gestaltung politischer Ideale im frühen 12. Jahrhundert gestellt werden. Außerdem erweitern die Ergebnisse der vorgestellten Studie Weilers Schlussfolgerungen, indem sie die politischen Tugenden nicht nur als Maßstab der Darstellung bestimmter Herrscher, sondern als Grundlage bzw. als zentrales Argument der politischen Erwartungen im weitesten Sinn präsentieren.

Ein zweites Vergleichsbeispiel bietet Goetz‘ Aufsatz über die Selbstdisziplin als Herrschertugend im Mittelalter.[119] Neben den in der Einleitung der vorliegenden Studie angesprochenen methodischen Elementen bieten die Ergebnisse von Goetz interessante Anhaltspunkte zu einer Diskussion, vor allem über die Rolle politischer Tugenden in der Legitimierung von Herrschaften. In seiner Untersuchung schließt Goetz, dass die Tugenden

[118] WEILER. Ebda., S. 320.
[119] GOETZ (1999b). Selbstdisziplin als mittelalterliche Herrschertugend.

des Herrschers zu einem Mittel zur politischen Be- und Verurteilung wurden.[120] Er interessiert sich in seiner Arbeit vor allem für Schriften des 9. bis 11./12. Jahrhunderts und kommt somit in Berührung mit dem zeitlichen Kontext der hier analysierten Werke. In dieser Hinsicht bestätigen die hier präsentierten Ergebnisse Goetz‘ Schlussfolgerungen von anderer Seite her. Bernhard von Clairvaux und vor allem Otto von Freising vertreten die Position, dass ideale Herrschaft durch Tugenden gekennzeichnet wird. Otto geht noch weiter und behauptet, dass die Abwesenheit der Tugenden die Herrschaft in Tyrannei umwandelt wie im Fall der Normannen in Sizilien. Die vorliegenden Ergebnisse weisen somit auf einen weiteren Berührungspunkt mit der Untersuchung von Goetz: nämlich die Betrachtung moralischer Elemente als politische Tugend, die nicht aus der klassischen Definition der Tugenden stammt, sondern aus der mittelalterlichen Wahrnehmung von Politik. Goetz stellt die Selbstdisziplin als ein solches Element heraus, während die Analyse der Schriften Ottos und Bernhards auf die *fides*, die *largitas* und weitere Tugenden hingedeutet hat, die in politischer Hinsicht von diesen Denkern erfasst werden. Die Untersuchung dieser Aspekte der politischen Idealvorstellungen im Mittelalter erweist sich somit als sehr fruchtbar für die Kenntnis der politischen Tugenden und Ideale im Mittelalter, vor allem aus einer vorstellungsgeschichtlichen Perspektive, wie die vorliegende und auch Goetz‘ Studien vorschlagen.

6. Die Situation hinsichtlich der Herrscherdarstellung:

Bezüglich einer übergeorteten Ebene trägt die vorliegende Abhandlung aber auch zur Herrscherdarstellung im Mittelalter insgesamt bei. Da die Herrscherdarstellung in vieler Hinsicht mit den Untersuchungen der Herrschertugenden in enger Verbindung steht, wiederholen sich einige der schon erwähnten Aspekte und Verbindungen zwischen der Herrschertugendforschung und den hier präsentierten Ergebnissen. Da die Berührungspunkte zwischen dieser Forschungsrichtung und der vorgestellten Studie hauptsächlich Ottos Tugendvorstellungen betreffen, wird an dieser Stelle der Dialog mit der Untersuchung der Herrscherdarstellung der Stauferzeit vorgenommen. Heinz Krieg betrachtet in seiner Arbeit die Darstellung der Könige und Kaiser der Stauferzeit anhand der Diplome und der

[120] „Damit verließ dieses Erziehungsideal [von *se regere*] die Sphäre des ‚Privaten‘ und der inneren Moral und wurde zu einer ‚öffentlichen‘, allseits erwarteten Tugend und zu einem Argumentationsmittel der Rechtfertigung der Herrschaft oder auch, als Kritik mangelnder Selbstbeherrschung, der Herrscherabsetzung [...] Die moralische Bewertung wurde somit zu einem Kriterium politischer Be- oder Verurteilung.“ GOETZ. Ebda., S. 56.

zeitgenössischen Historiografie. [121] Unter anderen analysiert er die Werke Ottos von Freising und kommt zu dem Schluss, der Bischof habe die Staufer in erster Linie an ritterlichen Idealbildern gemessen.[122] Folglich erkennt Krieg die Tugenddarstellung nicht als Teil der politischen Erwartungen und Idealisierungen des Freisinger Geschichtsschreibers, sondern als Ausdruck einer höfisch orientierten Geschichtsschreibung, deren Aufgabe schlichtweg die Lobpreisung des herrschenden Geschlechts ist. Weiter behauptet er, dass auch der *virtus*-Begriff in keiner Hinsicht als Tugend bzw. *virtutes* als (politische) Tugenden begriffen werden, sondern stets die Tüchtigkeit der Staufer und vor allem Barbarossas kennzeichnet.[123] Beide Ansichten wurden schon oben bestritten. Mit der Analyse der Schriften Bernhards und dem Vergleich mit den Ergebnissen der Untersuchung der Werke Ottos wird noch deutlicher, dass Kriegs Schlussfolgerungen wichtige Aspekte der Tugendvorstellungen und politischen Ideale des Bischofs verschleiern. Angesichts des Gesamtbilds lässt sich die Herrscherdarstellung der *Gesta Friderici* nur mittels der politischen Ideale und Erwartungen des Bischofs erkennen, wie in der vorliegende Studie herausgestellt wurde. Die Ergebnisse dieser Untersuchung anhand der Historiografie Ottos von Freising legen hier einen Perspektivwechsel der Erforschung von Herrscherdarstellungen nahe, liefern aber auch wichtige Hinweise für die Arbeit mit dem Thema der Herrscherdarstellung im Allgemeinen, wie beispielsweise in der Darstellung der *fortitudo* in Verbindung mit Ottos heilsgeschichtlichen und politischen Erwartungen, was auf eine gewisse Einschränkung des ritterlichen Themas in der Geschichtsschreibung des Bischofs schließen lässt. Die Einstufung von Ottos Werk als höfische Historiografie lässt sich angesichts einer Gesamtbetrachtung der Tugenden, vor allem aber der politischen Tugenden in seiner Geschichtsschreibung nicht begründen, da den Schriften in erster Linie die heilsgeschichtlichen und politischen Ideale zugrunde liegen, und diese können durch das höfische Konzept nicht insgesamt erfasst werden. In Anbetracht der Bedeutung politischer Tugenden und Ideale im Mittelalter werden

---

[121] KRIEG (2003). *Herrscherdarstellung in der Stauferzeit*.

[122] „In seinem Gestabericht über den Aufstieg des Staufergeschlechts rühmt Otto von Freising schon an Barbarossas Vater und Großvater ihre herausragende kriegerische Tüchtigkeit und ihre unerschütterliche Treue im Dienst für das salische Kaiserhaus und das Reich, so daß sie als vorbildliche, dem ritterlichen Herrscherideal entsprechende Adlige erscheinen. In einem eigenen Abschnitt demonstriert er dann, wie Friedrich Barbarossa [...] bereits als junger Mann eine Reihe von Heldentaten vollbracht habe, wobei er als ritterlicher Krieger und als tüchtige Herrscherpersönlichkeit seinen Ahnen nicht nur gleichzukommen, sondern sie schon bald zu übertreffen schien.“ KRIEG. Ebda., S. 57-58.

[123] „Es ist unverkennbar, daß *virtus* hier nicht im Sinne von Tugend als innerer Haltung zu verstehen ist, sondern eine nach außen wirkende, tatkräftige Tüchtigkeit bezeichnet. Die angeführten Textstellen bezeugen im übrigen den Gebrauch von *virtus* und *virtutes* im Zusammenhang mit Krieg und Kampf. Anders als etwa die *virtus imperatoria* im Brief des Kardinalpriesters Heinrich an Eberhard von Bamberg [...] ist von der *virtus* in Ottos Gestadarstellung vor allem im Sinne der kriegerischen *virtus* die Rede, und auch unter den *virtutes* sind nach Ausweis der zitierten Textstellen vorwiegend kriegerische Tugenden zu verstehen.“ KRIEG. Ebda., S. 118.

mit den Herrschertugenden neue Elemente für die Analyse der Herrscherdarstellung gewonnen, die zu einer Erweiterung und Ergänzung dieses Themas führen sollen.

7. Folgerung für die Forschung der politischen Ideen im Mittelalter:

Die Verbindung zwischen den politischen Tugendvorstellungen und den politischen Idealen in den Schriften Ottos von Freising und Bernhards von Clairvaux hat die vorliegende Untersuchung bestimmt. Folglich berühren viele der herausgearbeiteten Elemente auch die in der Einleitung skizzierte Forschung der politischen Ideen im Mittelalter. Man kann sich eine Untersuchung der politischen Tugenden ja kaum außerhalb des Rahmens der politischen Ideen vorstellen. Dazu können hier nur einige exemplarische Hinweise am Beispiel Walter Ullmanns gegeben werden.

a) Das 12. Jahrhundert – Ullmann und die These der Hierokratie in Bernhards Denken:

Das 12. Jahrhundert wird zumindest seit der Einführung des Konzepts der *Renaissance* als ein Wendepunkt in der Geschichte des politischen Denkens betrachtet. Vor allem Walter Ullmann hat dies in seinen Überblicken über die Entwicklung der politischen Ideen im Mittelalter verdeutlicht.[124] Für ihn markiert dieses Jahrhundert und darin besonders das Denken Bernhards von Clairvaux, Johannes‘ von Salisbury und der italienischen Juristen den Höhepunkt der Entwicklung der Hierokratie hinsichtlich der politischen Ideen des Mittelalters.[125] Ullmann behauptet wiederholt in seinen Werken, dass das Ergebnis des Investiturstreits und der damit verbundenen politischen Diskussionen die allgemeine Akzeptanz der Vorherrschaft des Papstes über den *orbis* ist. Diese Sicht wurde zwar schon mehrmals bestritten, hauptsächlich allerdings in einer theoretischen Weise, die nicht immer auf Ullmanns Quellen zurückgriff. Vor allem die Untersuchung der politischen Ideen Bernhards scheint in dieser Hinsicht noch an Ullmanns Kategorien gebunden zu sein[126] und der Abt gilt weiterhin als Vertreter einer politischen Hierokratie. Die Untersuchung der

[124] Vgl. ULLMANN (2010 (1961)). *The principles of government and politics in the Middle Ages*; ULLMANN (1970a). *A history of political thought*; ULLMANN (2012b (1955)). *The growth of papal government in the Middle Ages*.
[125] Vgl. vor allem ULLMANN. Ebda..
[126] Vgl. DE SOUZA (2004). *O poder papal no livro III do tratado Sobre a Consideração de Bernardo de Claraval*; ZIMMERMANN FERNANDES (2007). *O ideal de papa proposto por Bernardo de Claraval no tratado Sobre a consideração (século XII)*.

politischen Tugendvorstellungen weist aber auf andere Grundsätze der politischen Ideale des Zisterziensers hin, wie herausgestellt wurde. Bernhard bindet sein politisches Denken nicht an die von der Forschung vorgeschlagenen Themen, sondern entwickelt einen sehr pragmatischen Umgang mit der Politik seiner Zeit. Er folgt dabei bestimmten Prinzipien, die sein Denken kennzeichnen. In dieser Hinsicht sind *pax*, *concordia* und *unitas* leitende Elemente seiner Idealvorstellungen und die Tugenden – politische, religiöse und ethische – sollen die Herrscher in der Erzeugung dieser politischen Grundzüge unterstützen. Somit werden die Grenzen von Ullmanns Konstrukt für die Erklärung des großen Rahmens des politischen Denkens im Mittelalter (an dieser Stelle hauptsächlich bezüglich des 12. Jahrhunderts und der Hierokratiethese) offensichtlich. Angesichts der einzelnen historischen Manifestationen, wie im Fall der politischen Ideale Bernhards, können die sehr theoretischen Ausführungen Ullmanns den komplexen politischen Vorstellungen der einzelnen Autoren nicht gerecht werden.

b) Allgemein – die „Lücke“ zwischen Spätantike und dem 13. Jahrhundert:

Trotz dieser Mängel ist der Beitrag Ullmanns in vieler Hinsicht grundlegend für die Entwicklung der Geschichte der politischen Ideen im Mittelalter. Vor allem seine Prämisse, dass das politische Denken nicht ausschließlich in politischen Traktaten überliefert wurde[127], findet Resonanz in den hier präsentierten Ergebnissen. Die Untersuchung politischer Ideale anhand der Geschichtsschreibung Ottos und der Briefe und Traktate Bernhards bestätigt diese Feststellung Ullmanns und liefert somit wichtige Beispiele für die Forschung der politischen Ideen. Mit der Bearbeitung politischer Ideen des 12. Jahrhunderts wird mit Ullmann und anderen die Meinung bestritten, die das Mittelalter als eine an politischem Denken mangelnde Epoche betrachtet und es aus diesem Grund als unbedeutend, als Lücke zwischen Antike und Neuzeit einstuft.[128] Die vorgelegten Ergebnisse weisen aber auch auf Helmut Beumanns politische Ideengeschichte hin[129], die die mittelalterliche Geschichtsschreibung als Quelle für

---

[127] „No books, tracts, or pamphlets were written on those topics which have at all times formed the contents of political thought.“ ULLMANN (1970a). *A history of political thought*, S. 14; „That the study of political ideas in the Middle Ages has been growing in recent years is due partly to the analysis of sources which have not before been considered proper bases or channels for conveying political ideas, partly to the better and more easily available editions of these sources, and partly to the realization that for the earlier medieval period 'political' or governmental ideas were frequently enough embodied in unexpected repositories, such as annalistic records, the numerous *Gesta* of kings, popes, emperors, etc., inauguration rituals, doxological and symbolic compendia, in sermons, tracts, epistolary communications, no less than in the law and the charters of rulers, municipal statutes, chancery regulations and practices, and so on.“ ULLMANN, Walter (1975). *Law and politics in the Middle Ages: An introduction to the sources of medieval political ideas*, S. 11.

[128] Vgl. oben (Einleitung).

[129] BEUMANN (1969). Die Historiographie des Mittelalters als Quelle für die Ideengeschichte des Königtums.

politische Vorstellungen entdeckt und ausgewertet hat. Sie konsolidieren das Thema der Tugenden als von zentraler Bedeutung für die politischen Vorstellungen des Mittelalters, wie vorher Beumann[130] und Goetz[131] vorgeführt haben. Sie gehen aber auch weiter und zeigen, dass man die politischen Ideale ohne ein richtiges Verständnis der Tugendvorstellungen nur unvollständig begreifen sowie in umgekehrter Weise die Tugendvorstellungen nur angesichts der politischen Erwartungen und Idealisierungen verständlich machen kann.

Die hier vorgelegten Ergebnisse sollen und wollen nicht als allgemeingültig betrachtet werden und sind keineswegs als abschließende Diskussion zum Thema der politischen Tugenden zu betrachten, weder bezüglich der behandelten Autoren und Schriften noch in Hinsicht auf das Problem der politischen Tugenden in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Vielmehr sollte es Ziel jeder Geschichtsforschung sein, Ansporn zur Diskussion und eine Grundlage für die weitere Forschung zu bieten. Nicht mehr wurde anhand der Analyse der Tugendvorstellungen Ottos von Freising und Bernhards von Clairvaux unternommen. Unsere Kenntnis des politischen Denkens mittelalterlicher Autoren steht erst am Anfang weiterer Diskussionen ihrer politischen Ideen wie auch ihrer Tugendvorstellungen.

[130] BEUMANN. Ebda..
[131] GOETZ (1999b). Selbstdisziplin als mittelalterliche Herrschertugend; GOETZ (2009). Erwartungen an den ‚Staat'.

Literaturverzeichnis

A. Quellen:

AMBROSIUS VON MAILAND (1902b): *Sancti Ambrosii Opera*. Pars quarta. Hg. v. Karl SCHENKL UND Heinrich SCHENKL. Wien: Tempsky (CSEL, 32,4).

AMBROSIUS VON MAILAND (1902a). Expositio evangelii secundum Lucam. In: *Sancti Ambrosii Opera*. Pars quarta. Hg. v. Karl SCHENKL UND Heinrich SCHENKL. Wien: Tempsky (CSEL, 32,4), 1–528.

AMBROSIUS VON MAILAND (1955b): *Sancti Ambrosii Opera*. Pars septima. Hg. v. Otto FALLER. Wien: Hoelder-Pichler-Tempsky (CSEL, 73).

AMBROSIUS VON MAILAND (1955a). De excessu fratris. In: *Sancti Ambrosii Opera*. Pars septima. Hg. v. Otto FALLER. Wien: Hoelder-Pichler-Tempsky (CSEL, 73), 207–325.

Annales Mellicenses: Continuatio Claustroneoburgensis I. a. 1075 – 1168 (1851). *Chronica et annales aevi Salici.* Hg. v. Georg H. PERTZ. München: Monumenta Germaniae Historica (MGH, SS., 9), 607–613.

AUGUSTINUS, Aurelius (1935c): *Des Heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit*. 2 Bände. Hg. v. Johannes Nepomuk ESPENBERGER. München: Kösel & Pustet (Bibliothek der Kirchenväter Reihe 2, 13).

AUGUSTINUS, Aurelius (1935a). Des Heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit: (Buch I - VII). In: *Des Heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit,* I. Hg. v. Johannes Nepomuk ESPENBERGER. München: Kösel & Pustet (Bibliothek der Kirchenväter Reihe 2, 13), 1–260.

AUGUSTINUS, Aurelius (1935b). Des Heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit: (Buch VIII - XV). In: *Des Heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit,* II. Hg. v. Johannes Nepomuk ESPENBERGER. München: Kösel & Pustet (Bibliothek der Kirchenväter Reihe 2, 13), 1–364.

AUGUSTINUS, Aurelius (1955c): *De Civitate Dei*. 2 Bände. Hg. v. Bernhard DOMBART UND Alphons KALB. Turnhout: Brepols (CCSL, 47-48).

AUGUSTINUS, Aurelius (1955a). De Civitate Dei: Libri I-X. In: *De Civitate Dei,* I (CCSL 47). Hg. v. Bernhard DOMBART UND Alphons KALB. Turnhout: Brepols (CCSL, 47-48), 1–314.

AUGUSTINUS, Aurelius (1955b). De Civitate Dei: Libri XI-XXII. In: *De Civitate Dei,* II (CCSL 48). Hg. v. Bernhard DOMBART UND Alphons KALB. Turnhout: Brepols (CCSL, 47-48), 321–866.

AUGUSTINUS, Aurelius (1968b): *Sancti Aurelii Augustini De Trinitate libri XV*. 2 Bände. Hg. v. W.J MOUNTAIN UND Franciscus GLORIE. Turnhout: Brepols (CCSL, 50-50A).

AUGUSTINUS, Aurelius (1968a). De Trinitate Libri XV: (Libri XIII-XV). In: *Sancti Aurelii Augustini De Trinitate libri XV,* 50A. Hg. v. W.J MOUNTAIN UND Franciscus GLORIE. Turnhout: Brepols (CCSL, 50-50A), 382–774.

AUGUSTINUS, Aurelius (1997): *De vera religione: Über die wahre Religion*. Lateinisch/Deutsch. Stuttgart: Reclam (Universal-Bibliothek, 7971).

BENEDICTUS VON NURSIA (1960): *Regula*. Hg. v. Rudolf HANSLIK. Wien: Hoelder-Pichler-Tempsky (CSEL, 75).

BERNHARD VON CLAIRVAUX (1957f-1977): *S. Bernardi opera*. 8 Bände. Hg. v. Jean LECLERCQ. Roma: Ed. Cistercienses.

BERNHARD VON CLAIRVAUX (1957a-1977). De consideratione: Ad Eugenium papam. In: *S. Bernardi opera,* III. Hg. v. Jean LECLERCQ. Roma: Ed. Cistercienses, 393–493.

BERNHARD VON CLAIRVAUX (1957b-1977). Epistolae: I. Corpus Epistolarum 1-180. In: *S. Bernardi opera,* VII. Hg. v. Jean LECLERCQ. Roma: Ed. Cistercienses.

BERNHARD VON CLAIRVAUX (1957c-1977). Epistolae: I. Corpus Epistolarum 181-310 / II. Epistolae Extra Corpus 311-547. In: *S. Bernardi opera,* VIII. Hg. v. Jean LECLERCQ. Roma: Ed. Cistercienses.

BERNHARD VON CLAIRVAUX (1957d-1977). Liber ad milites templi: De laude novae militia. In: *S. Bernardi opera,* III. Hg. v. Jean LECLERCQ. Roma: Ed. Cistercienses, 213–239.

BERNHARD VON CLAIRVAUX (1957e-1977). Liber de gradibus humilitatis et superbiae. In: *S. Bernardi opera,* III. Hg. v. Jean LECLERCQ. Roma: Ed. Cistercienses, 13–59.

BERNHARD VON CLAIRVAUX (1957g-1977). Sermones super Cantica Canticorum: 1-35. In: *S. Bernardi opera,* I. Hg. v. Jean LECLERCQ. Roma: Ed. Cistercienses.

BERNHARD VON CLAIRVAUX (1983c): *Obras completas de San Bernardo*. 8 Bände. Hg. v. Los monjes cistercienses de España. Madrid: La Editorial Católica (BAC).

BERNHARD VON CLAIRVAUX (1983a). De Consideratione ad Eugenium Papam / Al papa Eugenio sobre la consideracion. In: *Obras completas de San Bernardo,* II. Hg. v. Los monjes cistercienses de España. Madrid: La Editorial Católica (BAC), 2–233.

BERNHARD VON CLAIRVAUX (1983b). Liber ad milites templi. de laude novae militae / Libro sobre las glorias de la nueva milicia. A los Caballeros Templarios. In: *Obras completas de San Bernardo,* I. Hg. v. Los monjes cistercienses de España. Madrid: La Editorial Católica (BAC), 496–543.

BERNHARD VON CLAIRVAUX (1984-1987): *Opere di San Bernardo*. 8 Bände. Hg. v. Ferruccio Gastaldelli. Mailand: Scriptorium Claravalense.

BERNHARD VON CLAIRVAUX (1990-1999): *Sämtliche Werke: Lateinisch/deutsch*. 10 Bände. Hg. v. Gerhard B. WINKLER. Innsbruck: Tyrolia-Verlag.

Biblia sacra: Iuxta Vulgatam versionem (2007). Hg. v. Robert WEBER. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

CASSIODORUS SENATOR; EPIPHANIUS SCHOLASTICUS (1952): *Historia Ecclesiastica Tripartita*. Historiae ecclesiasticae ex Socrate, Sozomeno et Theodorito in unum collectae et nuper de Graeco in Latinum translatae libri numero duodecim. Hg. v. Walter JACOB. Wien: Hoelder-Pichler-Tempsky (CSEL, 71).

CICERO, Marcus Tullius (1965): *De Officiis: Libri tres*. Hg. v. Paulus FEDELI. Milano: Arnoldo Mondadori.

CICERO, Marcus Tullius (1971): *De Officiis / De Virtutibus*. Hg. v. C. ATZERT. Leipzig: Teubner (48).

CICERO, Marcus Tullius (1994): *De officiis*. Hg. v. Michael WINTERBOTTOM. Oxford, New York: Oxford University Press (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis).

CICERO, Marcus Tullius (1996): *Vom Wesen der Götter: Lateinisch-deutsch*. Hg. v. Olof GIGON UND Laila STRAUME-ZIMMERMANN. Zürich: Artemis & Winkler (Sammlung Tusculum).

CICERO, Marcus Tullius (1998a): *De inventione: Über die Auffindung des Stoffes*. Hg. v. Theodor NÜßLEIN. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

CICERO, Marcus Tullius (1998b). De Inventione. In: *De inventione.* Über die Auffindung des Stoffes. Hg. v. Theodor NÜßLEIN. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 7–337.

CICERO, Marcus Tullius (2008): *De officiis: Vom pflichtgemässen Handeln*. Lateinisch-deutsch. Hg. v. Rainer NICKEL. Düsseldorf: Artemis & Winkler (Sammlung Tusculum).

Die Bibel: Nach der Übersetzung Martin Luthers (2006). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

EUSEBIUS VON CESAREA; RUFINUS VON AQUILEIA (1903-1909): *Eusebius Werke: Die Kirchengeschichte / Die lateinische Übersetzung des Rufinus*. 3 Bände. Hg. v. Eduard SCHWARTZ UND Theodor MOMMSEN. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 9).

FRUTOLFUS BAMBERGENSIS; EKKEHARDUS URAUGIENSIS; Anonymus (1972): *Frutolfs und Ekkehards Chroniken und die anonyme Kaiserchronik*. Hg. v. Franz-Josef SCHMALE. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (FSGA-I, 15).

HIERONYMUS, Sophronius Eusebius (1970b): *S. Hieronymi presbyteri opera: Pars I. Opera Exegetica, 6. Commentarii in Prophetas minores*. Hg. v. Marc ADRIAEN. Turnhout: Brepols (CCSL, 76A).

HIERONYMUS, Sophronius Eusebius (1970a). Commentariorum in Zachariam Prophetam: Ad exsuperium Tolosanum Episcopum. In: *S. Hieronymi presbyteri opera*. Pars I. Opera Exegetica, 6. Commentarii in Prophetas minores. Hg. v. Marc ADRIAEN. Turnhout: Brepols (CCSL, 76A), 747–900.

HUGO VON ST. VIKTOR (1969c): *Hugonis de S. Victore canonici regularis S. Victoris Parisiensis tum pietate, tum doctrina insignis opera omnia*. Hg. v. Jacques-Paul MIGNE. Turnhout: Brepols (PL, 175).

HUGO VON ST. VIKTOR (1969b). De quinque septenis. In: *Hugonis de S. Victore canonici regularis S. Victoris Parisiensis tum pietate, tum doctrina insignis opera omnia*. Hg. v. Jacques-Paul MIGNE. Turnhout: Brepols (PL, 175), col. 405-410.

HUGO VON ST. VIKTOR (1969d): *Hugues de Saint-Victor: Six opuscules spirituels*. Hg. v. Roger BARON. Paris: Éditions du Cerf (Sources chrétiennes, 155).

HUGO VON ST. VIKTOR (1969a). De quinque septenis. In: *Hugues de Saint-Victor.* Six opuscules spirituels. Hg. v. Roger BARON. Paris: Éditions du Cerf (Sources chrétiennes, 155), 100–118.

HUGO VON ST. VIKTOR (1997b): *Didascalicon de studio legendi: Studienbuch*. Hg. v. Thilo OFFERGELD. Freiburg: Herder (Fontes Christiani, 27).

HUGO VON ST. VIKTOR (1997a). Didascalicon: de studio legendi. In: *Didascalicon de studio legendi.* Studienbuch. Hg. v. Thilo OFFERGELD. Freiburg: Herder (Fontes Christiani, 27), 103–413.

HUGO VON ST. VIKTOR (2008): *De sacramentis Christiane fidei: cura et studio Rainer Berndt*. 1 Band. Hg. v. Rainer BERNDT. Münster: Aschendorff (Corpus Victorinum / Textus historici, 1).

HUGO VON ST. VIKTOR (2010): *Über die Heiltümer des christlichen Glaubens: Übersetzung von Peter Knauer SJ; Einleitung, Apparate, Bibliographie und Register von Rainer Berndt SJ*. Hg. v. Rainer BERNDT. Münster: Aschendorff (Corpus Victorinum / Schriften, 1).

ISIDORUS HISPALENSIS (1993a): *Etimologías*. Edición Bilíngüe. 2 Bände. Hg. v. José OROZ RETA UND Manuel-A. Marcos CASQUERO. Madrid: Ed. Católica (Biblioteca de autores cristianos, 433-34).

ISIDORUS HISPALENSIS (1993b). Originum seu etymologiarum libri XX. In: *Etimologías*. Edición Bilíngüe, I (Libros I-X). Hg. v. José OROZ RETA UND Manuel-A. Marcos CASQUERO. Madrid: Ed. Católica (Biblioteca de autores cristianos, 433-34), 1–853.

ISIDORUS HISPALENSIS (1993c). Originum seu etymologiarum libri XX. In: *Etimologías*. Edición Bilíngüe, II (Libros XI-XX). Hg. v. José OROZ RETA UND Manuel-A. Marcos CASQUERO. Madrid: Ed. Católica (Biblioteca de autores cristianos, 433-34), 1–614.

ISIDORUS HISPALENSIS (1998): *Sententiae*. Hg. v. Pierre CAZIER. Turnhout: Brepols (CCSL, 111).

OROSIUS, Paulus (1990b-91): *Histoires (Contre les païens)*. 3 Bände. Hg. v. Marie Pierre ARNAUD-LINDET. Paris: Les Belles-Lettres (Collection des universités de France).

OROSIUS, Paulus (1990a-91). Histoires (Contre les païens): Livres I-III. In: *Histoires (Contre les païens)*, I. Hg. v. Marie Pierre ARNAUD-LINDET. Paris: Les Belles-Lettres (Collection des universités de France), 1–189.

OROSIUS, Paulus (1990c-91). Histoires (Contre les païens): Livres IV-VI. In: *Histoires (Contre les païens)*, II. Hg. v. Marie Pierre ARNAUD-LINDET. Paris: Les Belles-Lettres (Collection des universités de France), 1–237.

OROSIUS, Paulus (1990d-91). Histoires (Contre les païens): Livre VII. In: *Histoires (Contre les païens)*, III. Hg. v. Marie Pierre ARNAUD-LINDET. Paris: Les Belles-Lettres (Collection des universités de France), 1–132.

OSBERT VON ST. VIKTOR (1969). Epistola de morte Hugonis. In: HUGO, VON ST. VIKTOR. *Hugonis de S. Victore canonici regularis S. Victoris Parisiensis tum pietate, tum doctrina insignis opera omnia*. Hg. v. Jacques-Paul MIGNE. Turnhout: Brepols (PL, 175), col. CLXI-CLXIII.

OTTO VON FREISING (1912a (1984)): *Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus*. Hg. v. Adolf HOFMEISTER. Hannover: Hahnsche Buchhandlung (MGH SS. rer. Germ., 45).

OTTO VON FREISING (1912b (1984)). Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus. In: *Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, Bd.* 45. Hg. v. Adolf HOFMEISTER. Hannover: Hahnsche Buchhandlung (MGH SS. rer. Germ., 45), 1–457.

OTTO VON FREISING; RAHEWIN VON FREISING (1912a (1997)): *Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris*. Hg. v. Georg WAITZ UND Bernhard von SIMSON. Hannover: Hahnsche Buchhandlung (MGH SS. rer. Germ., 46).

OTTO VON FREISING (1912b (1997)). Ottonis Gesta Friderici I. imperatoris. In: OTTO, VON FREISING UND RAHEWIN, VON FREISING. *Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris.* Hg. v. Georg WAITZ UND Bernhard von SIMSON. Hannover: Hahnsche Buchhandlung (MGH SS. rer. Germ., 46), 1–161.

RAHEWIN VON FREISING (1912 (1997)). Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris. In: OTTO, VON FREISING UND RAHEWIN, VON FREISING. *Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris.* Hg. v. Georg WAITZ UND Bernhard von SIMSON. Hannover: Hahnsche Buchhandlung (MGH SS. rer. Germ., 46), 162–346.

OTTO VON FREISING (1960b): *Chronik oder die Geschichte der zwei Staaten*. Übersetzt von Adolf Schmidt, herausgegeben von Walther Lammers. Hg. v. Walther LAMMERS. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (FSGA-A, 16).

OTTO VON FREISING (1960a). Chronica sive historia de duabus civitabus. In: *Chronik oder die Geschichte der zwei Staaten*. Übersetzt von Adolf Schmidt, herausgegeben von Walther Lammers. Hg. v. Walther LAMMERS. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (FSGA-A, 16), 1–681.

OTTO VON FREISING (1965b): *Die Taten Friedrichs oder richtiger Cronica*. Übersetzt von Adolf Schmidt. Hg. v. Franz-Josef SCHMALE. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften (FSGA-A, 17).

OTTO VON FREISING (1965a). Chronica Ottonis Frisingensis episcopi: Eiusque abreviatoris Radewici. In: *Die Taten Friedrichs oder richtiger Cronica*. Übersetzt von Adolf Schmidt. Hg. v. Franz-Josef SCHMALE. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften (FSGA-A, 17), 82–715.

OTTO VON FREISING (2002a): *The two cities: A chronicle of universal history to the year 1146 A.D*. Hg. v. Austin Patterson EVANS UND Charles KNAPP. New York: Columbia University Press.

OTTO VON FREISING (2002b). The Two Cities: A Chronical of Universal History. In: *The two cities.* A chronicle of universal history to the year 1146 A.D. Hg. v. Austin Patterson EVANS UND Charles KNAPP. New York: Columbia University Press, 85–514.

OTTO VON FREISING (2004a): *The deeds of Frederick Barbarossa*. Hg. v. Charles Christopher MIEROW. New York: Columbia University Press.

OTTO VON FREISING (2004b). The deeds of Frederick Barbarossa. In: *The deeds of Frederick Barbarossa*. Hg. v. Charles Christopher MIEROW. New York: Columbia University Press, 15–169.

RAHEWIN VON FREISING (2004). The Deeds of Frederick Barbarossa. In: OTTO, VON FREISING. *The deeds of Frederick Barbarossa.* Hg. v. Charles Christopher MIEROW. New York: Columbia University Press, 170–339.

B. Darstellungen:

Sacerdozio e regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII: Studi presentati alla sezione storica del congresso della Pontificia Universitá Gregoriana 13-17 ottobre 1953 (1954). Roma: Pontificia Università Gregoriana.

Studi su S. Bernardo di Chiaravalle: Nell' ottavo centenario della canonizzazione (1975). Roma: Editiones cistercienses (Bibliotheca Cisterciensis, 6).

Bernard de Clairvaux: Histoire, mentalités, spiritualité. colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon (1992). Paris: Éditions du Cerf (Sources chrétiennes, 380).

Lexikon des Mittelalters (2009). 9 Bände. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

ADAM VON ST. VIKTOR; HUGO VON ST. VIKTOR; RICHARD VON ST. VIKTOR (1936): *Die Viktoriner: Mystische Schriften*. Hg. v. Paul WOLFF. Wien: Thomas-Verlag Jakob Hegner.

AIRLIE, Stuart; POHL, Walter; REIMITZ, Helmut (Hg.) (2006): *Staat im frühen Mittelalter*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters, 11).

ALTHOFF, Gerd (1997a). Einleitung. In: *Spielregeln der Politik im Mittelalter.* Kommunikation in Frieden und Fehde. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1–17.

ALTHOFF, Gerd (1997b): *Spielregeln der Politik im Mittelalter: Kommunikation in Frieden und Fehde*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

ALTHOFF, Gerd (2003a): *Die Macht der Rituale: Symbolik und Herrschaft im Mittelalter*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

ALTHOFF, Gerd (2003b). Genealogische und andere Fiktionen in mittelalterlicher Historiographie. In: *Inszenierte Herrschaft.* Geschichtsschreibung und politisches Handeln im Mittelalter. Hg. v. Gerd ALTHOFF. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 25–51.

ALTHOFF, Gerd (2003c). Gloria et nomen perpetuum: Wodurch wurde man im Mittelalter berühmt? In: *Inszenierte Herrschaft.* Geschichtsschreibung und politisches Handeln im Mittelalter. Hg. v. Gerd ALTHOFF. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1–24.

ALTHOFF, Gerd (2003d): *Inszenierte Herrschaft: Geschichtsschreibung und politisches Handeln im Mittelalter*. Hg. v. Gerd ALTHOFF. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

ALTHOFF, Gerd (Hg.) (2004): *Zeichen - Rituale - Werte*. Münster: Rhema (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme, 3).

Amt der Niederösterreichischen Landesregierung, Abt. III/2 - Kulturabteilung (Hg.) (1985): *Der heilige Leopold: Landesfürst und Staatssymbol*. Niederösterreichische Landesausstellung. Wien (Katalog des Niederösterreichischen Landesmuseums, 155).

ANTON, Hans Hubert (1968): *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*. Bonn: L. Röhrscheid (Bonner historische Forschungen, 32).

ANTON, Hans Hubert (1999). Gesellschaftsspiegel und Gesellschaftstheorie in Westfranken/Frankreich: Spezifik, Kontinuitäten und Wandlungen. In: Angela de BENEDICTIS (Hg.). *Specula principum*. Frankfurt am Main: Klostermann (Ius commune Sonderhefte, Studien zur europäischen Rechtsgeschichte, 117), 51–120.

APPELT, Heinrich (1975). Die Kaiseridee Firedrich Barbarossas. In: Gunther G. WOLF (Hg.). *Friedrich Barbarossa*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Wege der Forschung, 390), 208–244.

APSNER, Burkhard (2006): *Vertrag und Konsens im früheren Mittelalter*. Trier: Kliomedia (Trierer historische Forschungen, 58).

ARANGUREN, Iñaki (1983). Introducción. In: BERNHARD, VON CLAIRVAUX. *Obras completas de San Bernardo*, VII (Cartas). Hg. v. Los monjes cistercienses de España. Madrid: La Editorial Católica (BAC), 3–38.

ARIÈS, Philippe (1994). Die Geschichte der Mentalitäten. In: Jacques LE GOFF (Hg.). *Die Rückeroberung des historischen Denkens.* Grundlagen der Neuen Geschichtswissenschaft. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag, 137–165.

ARNOLD, Johannes; BERNDT, Rainer; STAMMBERGER, Ralf (Hg.) (2004): *Väter der Kirche: Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit ;*. Festgabe für Hermann Josef Sieben zum 70. Geburtstag. Paderborn: Schöningh.

AURAST, Anna; GOETZ, Hans-Werner (Hg.) (2012): *Die Wahrnehmung anderer Religionen im früheren Mittelalter: Terminologische Probleme und methodische Ansätze*. Berlin, Münster: Lit (Hamburger geisteswissenschaftliche Studien zu Religion und Gesellschaft, 1).

BADER, Karl Siegfried (1942-49). Herrschaft und Staat im deustchen Mittelalter. In: *Historisches Jahrbuch* 62-69, 618–646.

BAGGE, Sverre (1987): *The political thought of 'The king's mirror'*. Odense, Bergen: Odense University Press (Mediaeval Scandinavia Supplements, 3).

BAGGE, Sverre (1996). Ideas and narrative in Otto of Freising's Gesta Frederici. In: *Journal of Medieval History* 22 (4), 345–377.

BAGGE, Sverre (2001). Medieval Societies and Historiography. In: Michael BORGOLTE UND Ralf LUSIARDI (Hg.). *Das europäische Mittelalter im Spannungsbogen des Vergleichs.* Zwanzig internationale Beiträge zu Praxis, Problemen und Perspektiven der historischen Komparatistik. Berlin: Akademie Verlag (Europa im Mittelalter, 1), 223–247.

BAGGE, Sverre (2002): *Kings, politics, and the right order of the world in German historiography: C. 950 - 1150*. Leiden: Brill (Studies in the history of Christian thought, 103).

BAGGE, Sverre (2010). Ethics, Politics and Providence in William of Malmesbury's Historia Novella. In: *Viator* 41 (2), 113–132.

BAGGE, Sverre (2012). The Model Emperor: Einhard's Chalemagne in Windukind and Rahewin. In: *Viator* 43 (2), 49–78.

BALLANO, Mariano (1983). A su imagen y semejanza: Aproximación a la antropoligía de San Bernardo. In: BERNHARD, VON CLAIRVAUX. *Obras completas de San Bernardo*, II (Tratados 2°). Hg. v. Los monjes cistercienses de España. Madrid: La Editorial Católica (BAC), 3–46.

BALLOF, Rolf (Hg.) (2003): *Geschichte des Mittelalters für unsere Zeit*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

BARBER, Malcolm (1995): *The new knighthood: A history of the Order of the Temple*. Cambridge: Cambridge University Press.

BARON, Roger (1957): *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor*. Paris: P. Lethielleux.

BARON, Roger (1959). Hugues de Saint-Victor: Contribuition a un nouvel examen de son oeuvre. In: *Traditio* XV, 223–297.

BARON, Roger (1963): *Études sur Hugues de Saint-Victor*. Paris: Desclée De Brouwer.

BARON, Roger (1967). La Chronique de Hugues de Saint-Victor. In: *Studia Gratiana (Collectanea Stephan Kuttner)* XII (II), 165–180.

BARON, Roger (1969). Introduction. In: HUGO, VON ST. VIKTOR. *Hugues de Saint-Victor.* Six opuscules spirituels. Hg. v. Roger BARON. Paris: Éditions du Cerf (Sources chrétiennes, 155), 7–41.

BATTENBERG, Friedrich (1995): *Herrschaft und Verfahren: Politische Prozesse im mittelalterlichen Römisch-Deutschen Reich*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

BAUERREIß, Romuald (1958). Otto von Freising und die Stadtgründung Münchens. In: Joseph A. FISCHER (Hg.). *Otto von Freising.* Gedenkgabe zu seinem 800. Todesjahr. Freising: Verlag des Historischen Vereins Freising E. V., 83–93.

BAUTZ, Michaela (1999): *Virtutes*. Berlin, Stuttgart: Dissertation.de.

BAYER, Erich (Hg.) (1965): *Wörterbuch zur Geschichte: Begriffe und Fach ausdrücke*. Stuttgard: Alfred Kröner Verlag.

BAYERTZ, Kurt (1996): *Politik und Ethik*. Stuttgart: Reclam (Universal-Bibliothek, 9606).

BAYONA AZNAR, Bernardo (2007): *Religión y poder: Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado?* Madrid: Biblioteca Nueva (Ensayo Biblioteca Nueva, 13).

BECHER, Matthias (1993): *Eid und Herrschaft*. Sigmaringen, Konstanz: Thorbecke (Vorträge und Forschungen / Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte Sonderband, 39).

BECKER, Maria (1994): *Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius De officiis*. Basel: Schwabe & Co. (Chrêsis - Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur, 4).

BEJCZY, István (2003). A Medieval Treatise on the Cardinal Virtues: (Cambridge, St. John's College, ms. E. 8 [111], fol. 62v-64r). In: *Mittellateinisches Jahrbuch* 38,1 (2), 239–247.

BEJCZY, István (2011): *The cardinal virtues in the Middle Ages: A study in moral thought from the fourth to the fourteenth century*. Leiden: Brill (Brill's studies in intellectual history, 202).

BEJCZY, István; NEDERMAN, Cary J. (Hg.) (2007): *Princely virtues in the Middle Ages: 1200 - 1500*. Turnhout: Brepols (Disputatio, 9).

BEJCZY, István Pieter (2007). The Concept of Political Virtue in the Thirteenth Century. In: István BEJCZY UND Cary J. NEDERMAN (Hg.). *Princely virtues in the Middle Ages.* 1200 - 1500. Turnhout: Brepols (Disputatio, 9), 9–32.

BEJCZY, István Pieter; NEWHAUSER, Richard (Hg.) (2005): *Virtue and ethics in the twelfth century*. Leiden, Boston: Brill (Brill's studies in intellectual history, 130).

BENEDICTIS, Angela de (Hg.) (1999): *Specula principum*. Frankfurt am Main: Klostermann (Ius commune Sonderhefte, Studien zur europäischen Rechtsgeschichte, 117).

BENNETT, Camille Elise (1985): *Historiography as historical event: Otto of Freising's use of the past for religious restoration*. Ann Arbor, MI: University Microfilms.

BENSON, Robert L. (1985). Political Renovatio: Two models from Roman Antiquity. In: Robert L. BENSON UND Giles CONSTABLE (Hg.). *Renaissance and renewal in the twelfth century*. Oxford: Clarendon Press, 339–386.

BENSON, Robert L.; CONSTABLE, Giles (1985a). Introduction. In: *Renaissance and renewal in the twelfth century*. Oxford: Clarendon Press, xvii–xxx.

BENSON, Robert L.; CONSTABLE, Giles (Hg.) (1985b): *Renaissance and renewal in the twelfth century*. Oxford: Clarendon Press.

BEONIO BROCCHIERI, Mariateresa Fumagalli (2004). Der Intellektuelle. In: Jacques LE GOFF (Hg.). *Der Mensch des Mittelalters*. Essen: Magnus Verlag, 198–231.

BERG, Dieter; GOETZ, Hans-Werner (Hg.) (1989): *Ecclesia et regnum: Beiträge zur Geschichte von Kirche, Recht und Staat im Mittelalter*. Festschrift für Franz-Josef Schmale zu seinem 65. Geburtstag. Bochum: Winkler.

BERGES, Wilhelm (1938): *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*. Leipzig, Göttingen: Hiersemann (Schriften des Reichsinstituts für Ältere Deutsche Geschichtskunde (Monumenta Germaniae Historica), 2).

BERNARDS, Matthäus (1955). Der Stand der Bernhardforschung. In: Joseph LORTZ (Hg.). *Bernhard von Clairvaux.* Mönch und Mystiker. Wiesbaden: Steiner (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 6), 3–43.

BERNDT, Rainer (2002). Hugo von St. Victor: Theologie als Schriftauslegung. In: Ulrich KÖPF (Hg.). *Theologen des Mittelalters.* Eine Einführung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 96–112.

BERNDT, Rainer (Hg.) (2005): *Schrift, Schreiber, Schenker: Studien zur Abtei Sankt Viktor in Paris und den Viktorinern*. Berlin: Akademie Verlag (Corpus Victorinum Instrumenta, 1).

BERNDT, Rainer (Hg.) (2009): *Bibel und Exegese in der Abtei Saint-Victor zu Paris: Form und Funktion eines Grundtextes im europäischen Rahmen*. Münster: Aschendorff (Corpus Victorinum Instrumenta, 3).

BERNHARD, Günther (2009). Zur Problematik der Überlieferung der Gesta Friderici I. imperatoris: In memoriam Ottonis Frisingensis episcopi, rerum Austriacarum praeclarissimi explicatoris († X° kal. oct. MCLVIII°). In: *Archiv für Diplomatik* 55, 109–162.

BERNHARD VON CLAIRVAUX (2012): *Bernhard von Clairvaux*. Hg. v. Gerhard WEHR. Wiesbaden: Marixverl.

BERNHEIM, Ernst (1885). Der Charakter Ottos von Freising und seiner Werke. In: *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* VI, 1–51.

BERNHEIM, Ernst (1918): *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtsschreibung: Die Zeitanschauungen*. Die Augustinischen Ideen - Antichrist und Friedensfürst - Regnum und Sacerdotium. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) (Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtschreibung, 1).

BERTELLONI, Francisco (2004). Die Anwendung von Kausalitätstheorien im politischen Denken von Thomas von Aquin und Aegidius Romanus. In: Martin KAUFHOLD (Hg.). *Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters / Political thought in the age of scholasticism.* Essays in honour of Jürgen Miethke. based on a conference held in July 2003 in Heidelberg, Germany. Leiden: Brill (Studies in medieval and reformation traditions, 103), 85–108.

BEUMANN, Helmut (1969a). Die Historiographie des Mittelalters als Quelle für die Ideengeschichte des Königtums. In: *Ideengeschichtliche Studien zu Einhard und anderen Geschichtsschreibern des frühen Mittelalters.* Hg. v. Helmut BEUMANN. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 40–79.

BEUMANN, Helmut (1969b): *Ideengeschichtliche Studien zu Einhard und anderen Geschichtsschreibern des frühen Mittelalters*. Hg. v. Helmut BEUMANN. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

BEUMANN, Helmut (1972a). Das imperiale Königtum im 10. Jahrhundert. In: *Wissenschaft vom Mittelalter.* Ausgewählte Aufsätze. Festschrift zum 60. Geburtstag. Hg. v. Roderich SCHMIDT. Köln, Wien: Böhlau, 241–254.

BEUMANN, Helmut (1972b). Historiographische Konzeption und politische Ziele Widukinds von Corvey. In: *Wissenschaft vom Mittelalter.* Ausgewählte Aufsätze. Festschrift zum 60. Geburtstag. Hg. v. Roderich SCHMIDT. Köln, Wien: Böhlau, 71–708.

BEUMANN, Helmut (1972c). Methodenfragen der mittelalterlichen Geschichtsschreibung. In: *Wissenschaft vom Mittelalter.* Ausgewählte Aufsätze. Festschrift zum 60. Geburtstag. Hg. v. Roderich SCHMIDT. Köln, Wien: Böhlau, 1–8.

BEUMANN, Helmut (1972d): *Wissenschaft vom Mittelalter: Ausgewählte Aufsätze*. Festschrift zum 60. Geburtstag. Hg. v. Roderich SCHMIDT. Köln, Wien: Böhlau.

BEUMANN, Helmut (1981): *Der deutsche König als "Romanorum rex"*. Wiesbaden: Steiner (Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, 18, 2).

BEUMANN, Helmut (1987a): *Ausgewählte Aufsätze aus den Jahren 1966 - 1986*. Festgabe zu seinem 75. Geburtstag. Hg. v. Jürgen PETERSOHN UND Roderich SCHMIDT. Sigmaringen: Thorbecke.

BEUMANN, Helmut (1987b). Unitas ecclesiae - unitas imperii - unitas regni: Von der imperialen Reichseinheitsidee zur Einheit der regna. In: *Ausgewählte Aufsätze aus den Jahren 1966 - 1986*. Festgabe zu seinem 75. Geburtstag. Hg. v. Jürgen PETERSOHN UND Roderich SCHMIDT. Sigmaringen: Thorbecke, 3–43.

BEVC, Tobias (2007): *Politische Theorie*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft (UTB Basics, 2908).

BIERMANN, Martin (1995): *Die Leichenreden des Ambrosius von Mailand*. Stuttgart, Göttingen: Steiner (Hermes Einzelschriften, 70).

BIHRER, Andreas; STEIN, Elisabeth (Hg.) (2004): *Nova de veteribus: Mittel- und neulateinische Studien für Paul Gerhard Schmidt*. München, Leipzig: K. G. Saur.

BISSON, Thomas N. (Hg.) (1995): *Cultures of power: Lordship, status, and process in twelfth-century Europe*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press (Middle Ages series).

BISSON, Thomas N. (2009): *The crisis of the twelfth century: Power, lordship, and the origins of European government*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

BLACK, Antony (1992): *Political thought in Europe: 1250 - 1450*. Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge medieval textbooks).

BLACK, Antony (2003a): *Church, state, and community: Historical and comparative perspectives*. Aldershot, Hampshire: Ashgate (Variorum collected studies series, CS763).

BLACK, Antony (2003b): *Guild & state: European political thought from the twelfth century to the present*. New Brunswick: Transaction Publishers.

BLACK, Antony (2008): *The West and Islam: Religion and political thought in world history*. New York: Oxford University Press.

BLACK, Antony (2009): *A world history of ancient political thought*. Oxford: Oxford University Press.

BLATTMANN, Marita (1996). ‚Ein Unglück für sein Volk': Der Zusammenhang zwischen Fehlverhalten des Königs und Volkswohl in Quellen des 7.-12. Jahrhunderts. In: *Frühmittelalterliche Studien* 30, 80–102.

BLESSING, Claus Ulrich (1997): *Christus de ore ad cor transit: Die Eucharistielehre Hugos von St. Viktor im Kontext seiner heilsgeschichtlichen Sakramententheologie und der dogmengeschichtlichen Entwicklung der Frühscholastik*. Neuried: Ars Una (Deutsche Hochschuledition, 60).

BLEUMER, Hartmut; PATZOLD, Steffen (Hg.) (2004a): *Wahrnehmungs- und Deutungsmuster im europäischen Mittelalter*. Berlin: Akademie Verlag (Das Mittelalter, 8,2).

BLEUMER, Hartmut; PATZOLD, Steffen (2004b). Wahrnehmungs- und Deutungsmuster in der Kultur des europäischen Mittelalters. In: *Wahrnehmungs- und Deutungsmuster im europäischen Mittelalter*. Berlin: Akademie Verlag (Das Mittelalter, 8,2), 4–22.

BLICKLE, Peter; BLOCKMANS, Wim (Hg.) (1997): *Resistance, Representation, and Community*. Oxford: Clarendon Press (The origins of the modern state in Europe: 13th to 18th centuries, E).

BLOCH, Marc (2002a). Apologie der Geschichtswissenschaft oder der Beruf des Historikers. In: *Apologie der Geschichtswissenschaft oder der Beruf des Historikers.* Hg. v. Peter SCHÖTTLER. Stuttgart: Klett-Cotta, 1–214.

BLOCH, Marc (2002b): *Apologie der Geschichtswissenschaft oder der Beruf des Historikers*. Hg. v. Peter SCHÖTTLER. Stuttgart: Klett-Cotta.

BLOCH, Marc Léopold Benjamin (1982): *Die Feudalgesellschaft*. Frankfurt am Main: Propyläen-Verlag.

BÖHMER, Eduard (1866): *Über Dante's Monarchie*. Halle: Buchhandlung des Waisenhauses.

BONNEY, Richard; BLOCKMANS, Wim (Hg.) (1995): *Economic Systems and State Finance*. Oxford: Clarendon Press (The origins of the modern state in Europe: 13th to 18th centuries, B).

BORGOLTE, Michael; LUSIARDI, Ralf (Hg.) (2001): *Das europäische Mittelalter im Spannungsbogen des Vergleichs: Zwanzig internationale Beiträge zu Praxis, Problemen und Perspektiven der historischen Komparatistik*. Berlin: Akademie Verlag (Europa im Mittelalter, 1).

BOSHOF, Egon; GALL, Lothar (2010): *Königtum und Königsherrschaft im 10. und 11. Jahrhundert*. München: Oldenbourg (Enzyklopädie deutscher Geschichte, 27).

BOUREAU, Alain (Hg.) (1992a): *La Royauté sacrée dans le monde chrétien.* Colloque de Royaumont, mars 1989. Paris: Éditions de l'École des hautes Études en Sciences Sociales (L'Histoire et ses représentations, 3).

BOUREAU, Alain (1992b). Un obstacle à la sacralité royale en occident: Le principe hiérarchique. In: Alain BOUREAU (Hg.). *La Royauté sacrée dans le monde chrétien.* Colloque de Royaumont, mars 1989. Paris: Éditions de l'École des hautes Études en Sciences Sociales (L'Histoire et ses représentations, 3), 29–37.

BREDERO, Adriaan H. (1966): *Bernhard von Clairvaux im Widerstreit der Historie*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag (Vorträge / Institut für Europäische Geschichte, Mainz, 44).

BREDERO, Adriaan H. (1971). Cluny et Cîteaux au XIIème siècle: les origines de la controverse. In: *Studi Medievali (ser. terza)* XII (1), 135–175.

BREDERO, Adriaan H. (1994). Saint Bernard est-il né en 1090 ou en 1091? In: Pierre GUICHARD, M.-T LORCIN, J.-M POISSON UND M. RUBELLIN (Hg.). *Papauté, monachisme et théories politiques.* I. Le pouvoir et l'institution ecclésiale. Études d'histoire médiévale offertes à Marcel Pacaut. Lyon: Presses universitaires de Lyon, 229–241.

BRENNECKE, Karin (1997). *Aspekte politischen Denkens in ausgewählten philosophischen Schriften von Dante Alighieri*. Dissertation.

BRIGGS, Charles F. (1999): *Giles of Rome's "De regimine principum": Reading and writing politics at court and university, c.1275 - c.1525*. Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge studies in palaeography and codicology, 5).

BROAD, Jacqueline; GREEN, Karen (Hg.) (2007): *Virtue, Liberty, and Toleration: Political Ideas of European Women, 1400-1800*. Dordrecht, Berlin, Heidelberg: Springer (The New Synthese Historical Library, 63).

BROCKER, Manfred (Hg.) (2007): *Geschichte des politischen Denkens: Ein Handbuch*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1818).

BROWN, Peter (1988): *The body and society: Men, women and sexual renunciation in early Christianity*. New York: Columbia University Press (Lectures on the history of religions, n.s., 13).

BROWN, Peter (2005): *Santo Agostinho: Uma biografia*. Rio de Janeiro: Record.

BRUNNER, Otto (1973): *Land und Herrschaft: Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

BUC, Philippe (1995). Principes gentium dominantur eorum: Princely power between legitimacy and illegitimacy in twelfth-century exegesis. In: Thomas N. BISSON (Hg.). *Cultures of power.* Lordship, status, and process in twelfth-century Europe. Philadelphia: University of Pennsylvania Press (Middle Ages series), 310–328.

BUC, Philippe (2004). Noch einmal 918-919: Of the ritualized demise of kings and of political rituals in general. In: Gerd ALTHOFF (Hg.). *Zeichen - Rituale - Werte*. Münster: Rhema (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme, 3), 151–178.

BUDDE, Gunilla; FREIST, Dagmar; GÜNTHER-ARNDT, Hilke (Hg.) (2008): *Geschichte: Studium, Wissenschaft, Beruf*. Berlin: Akademie Verlag.

BURKE, Peter (1990): *The French historical revolution: The "Annales" school, 1929-89*. Cambridge: Polity Press (Key contemporary thinkers).

BURKHARDT, Stefan; METZ, Thomas; SCHNEIDMÜLLER, Bernd; WEINFURTER, Stefan (Hg.) (2010): *Staufisches Kaisertum im 12. Jahrhundert: Konzepte - Netzwerke - Politische Praxis*. Regensburg: Schnell & Steiner.

BURNS, J. H. (1991a). Introduction. In: James H. BURNS (Hg.). *The Cambridge history of medieval political thought.* C. 150-c. 1450. Cambridge: Cambridge University Press, 1–8.

BURNS, James H. (Hg.) (1991b): *The Cambridge history of medieval political thought: C. 150-c. 1450*. Cambridge: Cambridge University Press.

CANNING, Joseph (1987): *The political thought of Baldus de Ubaldis*. Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge studies in medieval life and thought).

CANNING, Joseph; OEXLE, Otto Gerhard (Hg.) (1998): *Political thought and the realities of power in the Middle Ages: Politisches Denken und die Wirklichkeit der Macht im Mittelalter*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 147).

CARLYLE, Alexander J.; CARLYLE, Robert Warrand (Hg.) (1950): *A history of mediaeval political theory in the West*. 6 Bände. Edinburgh: Blackwood.

CASSAGNES-BROUQUET, Sophie; CHAUDOU, Amaury; PICHOT, Daniel; ROUSSELOT, Lionel (Hg.) (2003): *Religion et mentalités au Moyen Âge: Mélanges en l'honneur d'Hervé Martin*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes (Collection "Histoire").

CASTIGLIONE, Dario; HAMPSHER-MONK, Iain (Hg.) (2001): *The history of political thought in national context*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

CLAGETT, Marshall; POST, Gaines; REYNOLDS, Robert (Hg.) (1966): *Twelfth-century Europe and the foundations of modern society*. Madison: University of Wisconsin Press.

COLEMAN, Janet (1998). Some relation between the study of Aristotle's Rethoric, Ethic and Poltics in the late thirteenth- and erarly fourteenth-century university arts courses and the justification of contemporary civic activities: (Italy and France). In: Joseph CANNING UND Otto Gerhard OEXLE (Hg.). *Political thought and the realities of power in the Middle Ages.* Politisches Denken und die Wirklichkeit der Macht im Mittelalter. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 147), 127–153.

COLEMAN, Janet; BLOCKMANS, Wim (Hg.) (1996): *The Individual in Political Theory and Practice*. Oxford: Clarendon Press (The origins of the modern state in Europe: 13th to 18th centuries, F).

COLISH, Marcia L. (2001). Peter Lombard. In: Gillian Rosemary EVANS (Hg.). *The medieval theologians.* Oxford: Blackwell, 168–183.

Comite Français Catholique pour la Célébration du Sixième Centenaire de la Mort de Dante Alighieri (Hg.) (1921-1922): *Bulletin du jubilé.* V. Paris: L'Art Catholique.

CONSTABLE, Giles (1996): *The reformation of the twelfth century*. Cambridge: Cambridge University Press (The Trevelyan lectures given at the University of Cambridge, 1985).

CONTAMINE, Philippe; BLOCKMANS, Wim (Hg.) (2000): *War and competition between states*. Oxford: Clarendon Press (The origins of the modern state in Europe: 13th to 18th centuries, A).

CORNELIßEN, Christoph (Hg.) (2004): *Geschichtswissenschaften: Eine Einführung*. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag.

DAKHLIA, Jocelyne (2002 (septembre-octobre)). Les Miroirs des princes islamiques: une modernité sourde. In: *Annales: Histoire, Sciences sociales* 57 (5), 1191–1206.

DAMIAN-GRINT, Peter (1999): *The new historians of the twelfth-century Renaissance: Inventing vernacular authority*. Woodbridge: Boydell Press.

DE LA TORRE, Juan Maria (1983a). El carisma cisterciense y bernardiano. In: BERNHARD, VON CLAIRVAUX. *Obras completas de San Bernardo,* I (Introducción general y Tratados [1°]). Hg. v. Los monjes cistercienses de España. Madrid: La Editorial Católica (BAC), 3–72.

DE LA TORRE, Juan Maria (1983b). El misterio de Cristo Salvador en los sermones litúrgicos de San Bernardo. In: BERNHARD, VON CLAIRVAUX. *Obras completas de San Bernardo,* III (Sermones Litúrgicos 1°). Hg. v. Los monjes cistercienses de España. Madrid: La Editorial Católica (BAC), 3–47.

DE LA TORRE, Juan Maria (1983c). Tratado sobre los grados de humildad y soberbia: Introduccion. In: BERNHARD, VON CLAIRVAUX. *Obras completas de San Bernardo,* I. Hg. v. Los monjes cistercienses de España. Madrid: La Editorial Católica (BAC), 164–167.

DE LA TORRE, Juan Maria; DUMONT, Charles (1983). Una lectura de San Bernardo hoy. In: BERNHARD, VON CLAIRVAUX. *Obras completas de San Bernardo,* I (Introducción general y Tratados [1°]). Hg. v. Los monjes cistercienses de España. Madrid: La Editorial Católica (BAC), 73–123.

DE PASCUAL, Rafael (1983). Perfil biográfico. In: BERNHARD, VON CLAIRVAUX. *Obras completas de San Bernardo,* I (Introducción general y Tratados [1°]). Hg. v. Los monjes cistercienses de España. Madrid: La Editorial Católica (BAC), 125–161.

DE SOUZA, José Antônio de C. R. (2004). O poder papal no livro III do tratado Sobre a Consideração de Bernardo de Claraval. In: *Revista Portuguesa de Filosofia* 6 (3), 601–620.

D'ELIA ANGIOLILLO, Maria (1959). L'Epistolario femminile di S. Bernardo. In: *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis* 15 (1-2), 23–55.

DEMPF, Alois (1953). Die geistige Stellung Bernhards von Clairvaux gegen die cluniazensische Kunst. In: Johannes SPÖRL (Hg.). *Die Chimäre seines Jahrhunderts.* Vier Vorträge über Bernhard von Clairvaux anläßlich der 800. Wiederkehr seines Todestages. Würzburg: Werkbund-Verlag, 29–53.

DEMPF, Alois (1954): *Sacrum Imperium: Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgemeinschaft.

DEUTINGER, Roman (1999): *Rahewin von Freising: Ein Gelehrter des 12. Jahrhunderts*. Hannover: Hahnsche Buchhandlung (Monumenta Germaniae historica Schriften, 47).

DEUTINGER, Roman (2002). Engel oder Wolf?: Otto von Freising in den geistigen Auseinandersetzungen seiner Zeit. In: Cora DIETL UND Dörte HELSCHINGER (Hg.). *Ars und Scientia im Mittelalter und der Frühen Neuzeit.* Ergebnisse interdisziplinärer Forschung. Georg Wieland zum 65. Geburtstag. Tübingen, Basel: A. Francke Verlag, 31–46.

DEUTINGER, Roman (2010). Bischof Otto I. von Freising (1138-1158): Ein Lebensbild. In: Ulrike GÖTZ (Hg.). *Otto von Freising, Rahewin, Conradus sacrista*. Geschichtsschreiber des 12. Jahrhunderts in Freising. Beiträge zum 850. Todesjahr Bischof Ottos von Freising 2008. Freising: Historischer Verein, 15–26.

DIERS, Michaela (1991): *Bernhard von Clairvaux: Elitäre Frömmigkeit und begnadetes Wirken*. Münster: Aschendorff (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters Neue Folge, 34).

DIETL, Cora; HELSCHINGER, Dörte (Hg.) (2002): *Ars und Scientia im Mittelalter und der Frühen Neuzeit: Ergebnisse interdisziplinärer Forschung*. Georg Wieland zum 65. Geburtstag. Tübingen, Basel: A. Francke Verlag.

DINZELBACHER, Peter (2007): *Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte*. Paderborn: Schöningh.

DINZELBACHER, Peter (Hg.) (2008a): *Europäische Mentalitätsgeschichte: Hauptthemen in Einzeldarstellungen*. Stuttgart: Kröner (Kröners Taschenausgabe, 469).

DINZELBACHER, Peter (2008b). Vorwort (1993). In: *Europäische Mentalitätsgeschichte.* Hauptthemen in Einzeldarstellungen. Stuttgart: Kröner (Kröners Taschenausgabe, 469), IX–XV.

DINZELBACHER, Peter (2008c). Zu Theorie und Praxis der Mentalitätsgeschichte. In: *Europäische Mentalitätsgeschichte.* Hauptthemen in Einzeldarstellungen. Stuttgart: Kröner (Kröners Taschenausgabe, 469), XVII–XLIII.

DINZELBACHER, Peter (2012): *Bernhard von Clairvaux: Leben und Werk des berühmten Zisterziensers*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

DÖRRICH, Corinna (2000): *Poetik des Rituals*. Darmstadt, München: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne).

DUBY, Georges (1985): *Ritter, Frau und Priester: Die Ehe im feudalen Frankreich*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

DUBY, Georges (1991): *Der heilige Bernhard und die Kunst der Zisterzienser*. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag (Fischer-Taschenbücher Fischer-Wissenschaft, 10727).

DUBY, Georges (1993): *Die drei Ordnungen: Das Weltbild des Feudalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 596).

DUBY, Georges (2010): *Mâle Moyen âge: De l'amour et autres essais*. Paris: Flammarion (Champs. Histoire, 216).

DYSON, Robert William (2003): *Normative theories of society and government in five medieval thinkers: St. Augustine, John of Salisbury, Giles of Rome, St. Thomas Aquinas, and Marsilius of Padua*. Lewiston: Edwin Mellen Press (Mediaeval studies, 21).

EBERHARDT, Otto (1977): *Via regia: Der Fürstenspiegel Smaragds von St. Mihiel und seine literarisache Gattung*. Münster: Fink (Münstersche Mittelalter-Schriften, 28).

EHLERS, Joachim (1973): *Hugo von St. Viktor: Studien zum Geschichtsdenken und zur Geschichtsschreibung des 12. Jahrhunderts*. Wiesbaden: Steiner (Frankfurter historische Abhandlungen, 7).

EHLERS, Joachim (1983). Hugo von St. Viktor und die Viktoriner. In: Martin GRESCHAT (Hg.). *Gestalten der Kirchengeschichte, Bd.* 3. 14 Bände. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer, 192–204.

EHLERS, Joachim (1995). Das Augustinerchorherrenstift St. Viktor in der Pariser Schul- und Studienlandschaft des 12. Jahrhunderts. In: Georg WIELAND (Hg.). *Aufbruch - Wandel - Erneuerung.* Beiträge zur "Renaissance" des 12. Jahrhunderts. 9. Blaubeurer Symposion vom 9. bis 11. Oktober 1992. Stuttgart - Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 100–122.

EHLERS, Joachim (1996a): *Ausgewählte Aufsätze*. Hg. v. Martin KINTZINGER UND Bernd SCHNEIDMÜLLER. Berlin: Duncker & Humblot (Berliner historische Studien, 21).

EHLERS, Joachim (1996b). Deutsche Scholaren in Frankreich während des 12. Jahrhunderts. In: *Ausgewählte Aufsätze*. Hg. v. Martin KINTZINGER UND Bernd SCHNEIDMÜLLER. Berlin: Duncker & Humblot (Berliner historische Studien, 21), 163–190.

EHLERS, Joachim (1996c). Die hohen Schulen. In: *Ausgewählte Aufsätze*. Hg. v. Martin KINTZINGER UND Bernd SCHNEIDMÜLLER. Berlin: Duncker & Humblot (Berliner historische Studien, 21), 115–142.

EHLERS, Joachim (1996d). Dom- und Klosterschulen in Deutschland und Frankreich im 10. und 11. Jahrhundert. In: Martin KINTZINGER (Hg.). *Schule und Schüler im Mittelalter.* Beiträge zur europäischen Bildungsgeschichte des 9. bis 15. Jahrhunderts. Köln, Weimar, Wien: Böhlau (Archiv für Kulturgeschichte, 42), 29–52.

EHLERS, Joachim (1996e). Gut und Böse in der hochmittelalterlichen Historiographie. In: *Ausgewählte Aufsätze*. Hg. v. Martin KINTZINGER UND Bernd SCHNEIDMÜLLER. Berlin: Duncker & Humblot (Berliner historische Studien, 21), 33–77.

EHLERS, Joachim (1996f). Historiographische Literatur. In: *Ausgewählte Aufsätze*. Hg. v. Martin KINTZINGER UND Bernd SCHNEIDMÜLLER. Berlin: Duncker & Humblot (Berliner historische Studien, 21), 78–114.

EHLERS, Joachim (1996g). Monastische Theologie, historischer Sinn und Dialektik: Tradition und Neuerung in der Wissenschaft des 12. Jahrhunderts. In: *Ausgewählte Aufsätze*. Hg. v. Martin KINTZINGER UND Bernd SCHNEIDMÜLLER. Berlin: Duncker & Humblot (Berliner historische Studien, 21), 11–32.

EHLERS, Joachim (2013): *Otto von Freising: Ein Intellektueller im Mittelalter*. Eine Biographie. München: Beck.

ELLENIUS, Allan; BLOCKMANS, Wim (Hg.) (1998): *Iconography, Propaganda, and Legitimation*. Oxford: Clarendon Press (The origins of the modern state in Europe: 13th to 18th centuries, G).

ENGEL, Josef; KLINKENBERG, Hans Martin (Hg.) (1957): *Aus Mittelalter und Neuzeit: Gerhard Kallen zum 70. Geburtstag dargebracht von Kollegen, Freunden und Schülern*. Bonn: Peter Hanstein Verlag.

ERDMANN, Carl (1951): *Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters*. Berlin: Akademie Verlag.

ERKENS, Franz-Reiner (2006): *Herrschersakralität im Mittelalter: Von den Anfängen bis zum Investiturstreit*. Stuttgart: Kohlhammer.

ERKENS, Franz-Reiner; WOLFF, Hartmut (Hg.) (2002): *Von sacerdotium und regnum: Geistliche und weltliche Gewalt im frühen und hohen Mittelalter*. Festschrift für Egon Boshof zum 65. Geburtstag. Köln: Böhlau (Passauer historische Forschungen, 12).

ERNST, Stephan (1987): *Gewissheit des Glaubens: Der Glaubenstraktat Hugos von St. Viktor als Zugang zu seiner theologischen Systematik*. Münster: Aschendorff (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 30).

ERNST, Stephan (1996): *Ethische Vernunft und christlicher Glaube: Der Prozess ihrer wechselseitigen Freisetzung in der Zeit von Anselm von Canterbury bis Wilhelm von Auxerre*. Münster: Aschendorff (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 46).

EVANS, Gillian Rosemary (1980): *Old Arts and new Theology: The Beginnings of Theology as an Academic Discipline*. Oxford: Clarendon Press.

EVANS, Gillian Rosemary (1982): *Augustine on evil*. Cambridge: Cambridge University Press.

EVANS, Gillian Rosemary (1983a): *Alan of Lille: The frontiers of theology in the later 12th century*. Cambridge: Cambridge University Press.

EVANS, Gillian Rosemary (1983b): *The mind of St. Bernard of Clairvaux*. Oxford: Clarendon Press.

EVANS, Gillian Rosemary (1984): *The language and logic of the Bible: The earlier Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.

EVANS, Gillian Rosemary (2000): *Bernard of Clairvaux*. New York: Oxford University Press (Great medieval thinkers).

EVANS, Gillian Rosemary (2001a). Anselm of Canterbury. In: *The medieval theologians*. Oxford: Blackwell, 94–101.

EVANS, Gillian Rosemary (Hg.) (2001b): *The medieval theologians*. Oxford: Blackwell.

EVANS, Gillian Rosemary (2004). Ekklesiologie und Kirchenväter bei Bernhard von Clairvaux. In: Johannes ARNOLD, Rainer BERNDT UND Ralf STAMMBERGER (Hg.). *Väter der Kirche.* Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit ;. Festgabe für Hermann Josef Sieben zum 70. Geburtstag. Paderborn: Schöningh, 631–641.

EYDOUX, Henri-Paul (1958). L'Église abbatiale de Morimond. In: *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis* 14, 3–108.

FARKASFALVY, Dionysius (1990-1999). Einleitung. In: BERNHARD, VON CLAIRVAUX. *Sämtliche Werke.* Lateinisch/deutsch, I. Hg. v. Gerhard B. WINKLER. Innsbruck: Tyrolia-Verlag, 612–620.

FELLNER, Felix (1934). The "Two Cities" of Otto of Freising and Its Influence on the Catholic Philosophy of History. In: *The Catholic Historical Review* 20 (2), 154–174.

FELTEN, Franz J.; KEHNEL, Annette; WEINFURTER, Stefan (Hg.) (2009): *Institution und Charisma: Festschrift für Gert Melville zum 65. Geburtstag*. Köln: Böhlau.

FISCHER, Joseph A. (1958a). Einführung. In: *Otto von Freising.* Gedenkgabe zu seinem 800. Todesjahr. Freising: Verlag des Historischen Vereins Freising E. V., IX–XIII.

FISCHER, Joseph A. (Hg.) (1958b): *Otto von Freising: Gedenkgabe zu seinem 800. Todesjahr*. Freising: Verlag des Historischen Vereins Freising E. V.

FLASCH, Kurt (1997). Nachwort. In: Aurelius AUGUSTINUS. *De vera religione.* Über die wahre Religion. Lateinisch/Deutsch. Stuttgart: Reclam (Universal-Bibliothek, 7971), 215–230.

FOLZ, Robert (1953). Die Gründung von Cîteaux. In: Johannes SPÖRL (Hg.). *Die Chimäre seines Jahrhunderts.* Vier Vorträge über Bernhard von Clairvaux anläßlich der 800. Wiederkehr seines Todestages. Würzburg: Werkbund-Verlag, 9–28.

FOLZ, Robert (1958). Sur les traces de Saint Augustin: Otton de Freising: historien des deux cités. In: *Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum: opus periodicum cura Monachorum eiusdem Ordinis tertio quoque mense prodiens* 20, 327–345.

FRANK, Karl Suso (1993): *Geschichte des christlichen Mönchtums*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

FRIED, Johannes (1991): *Die abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert: Der Wirkungszusammenhang von Idee und Wirklichkeit im europäischen Vergleich*. Sigmaringen: Thorbecke (Vorträge und Forschungen / Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte, 39).

FRIED, Johannes (1994). *Gens* und *regnum.* Wahrnehmungs- und Deutungskategorien politischen Wandels im früheren Mittelalter.: Bemerkungen zur doppelten Theoriebindung des Historikers. In: Jürgen MIETHKE UND Klaus SCHREINER (Hg.). *Sozialer Wandel im Mittelalter.* Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen. Sigmaringen: Thorbecke, 73–104.

FUHRMANN, Horst (1993): *Deutsche Geschichte im hohen Mittelalter: Von der Mitte des 11. bis zum Ende des 12. Jahrhunderts*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Kleine Vandenhoeck-Reihe, 1438).

FUNKENSTEIN, Amos (1977). Maimonides: Political Theory and Realistic Messianism. In: Albert ZIMMERMANN UND Gudrun VUILLEMIN-DIEM (Hg.). *Die Mächte des Guten und Bösen.* Vorstellungen im XII. und XIII. Jahrhundert über ihr Wirken in der Heilsgeschichte. Berlin: de Gruyter (Miscellanea mediaevalia, 11), 81–103.

GALÁN SÁNCHEZ, Pedro Juan (1994): *El género historiográfico de la Chronica: Las crónicas hispanas de época visigoda*. Cáceres: Universidad de Extremadura Servicio de Publicación (Anejo, 12).

GARFAGNINI, G. C. (1977). Legitima potestas e tirannide nel Policraticus di Giovanni di Salisbury.: Riflessioni sulla sensibilita di un "clericus" per i problemi storico-politici. In: *Critica storica* 14, 575–610.

GARNIER, Claudia; KAMP, Hermann (2003). Vorwort. In: Gerd ALTHOFF. *Inszenierte Herrschaft.* Geschichtsschreibung und politisches Handeln im Mittelalter. Hg. v. Gerd ALTHOFF. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, VII–XIV.

GASTALDELLI, Ferruccio (1990a-1999). Anmerkungen und historischer Kommentar. In: BERNHARD, VON CLAIRVAUX. *Sämtliche Werke.* Lateinisch/deutsch, II. Hg. v. Gerhard B. WINKLER. Innsbruck: Tyrolia-Verlag, 1046–1155.

GASTALDELLI, Ferruccio (1990b-1999). Anmerkungen und historischer Kommentar. In: BERNHARD, VON CLAIRVAUX. *Sämtliche Werke.* Lateinisch/deutsch, III. Hg. v. Gerhard B. WINKLER. Innsbruck: Tyrolia-Verlag, 1062–1245.

GELLINEK, Christian (1980): *Herrschaft im Hochmittelalter: Essays zu einem Sonderproblem der älteren deutschen Literatur*. Bern: Lang (Germanic studies in America, 34).

GENET, Jean-Philippe (2003). L'évolution du genre des Miroirs des princes en Occident au Moyen Âge. In: Sophie CASSAGNES-BROUQUET, Amaury CHAUDOU, Daniel PICHOT UND Lionel ROUSSELOT (Hg.). *Religion et mentalités au Moyen Âge.* Mélanges en l'honneur d'Hervé Martin. Rennes: Presses Universitaires de Rennes (Collection "Histoire"), 531–541.

GIERKE, Otto von (1900): *Political Theories of the Middle Age*. Cambridge: Cambridge University Press.

GIERKE, Otto von (1954): *Das deutsche Genossenschaftsrecht: Dritter Band: Die Staats- und Korporationslehre des Altertums und des Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutschland*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgemeinschaft.

GIESE, Martina (2011). Über die Gesta Friderici Ottos und Raheweins von Freising: Anmerkungen zur Editions- und Überlieferungsgeschichte. In: *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 119 (3-4), 311–330.

GLASER, Hubert (1958). Versuch über die Lebensgeschichte. In: Joseph A. FISCHER (Hg.). *Otto von Freising.* Gedenkgabe zu seinem 800. Todesjahr. Freising: Verlag des Historischen Vereins Freising E. V., 14–38.

GODTHARDT, Frank (2011): *Marsilius von Padua und der Romzug Ludwigs des Bayern*. Göttingen: V & R Unipress (Nova mediaevalia, 6).

GOERTZ, Hans-Jürgen (Hg.) (2001): *Geschichte: Ein Grundkurs*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch.

GOETZ, Hans-Werner (1980a): *Die Geschichtstheologie des Orosius*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Impulse der Forschung, 32).

GOETZ, Hans-Werner (1980b). «Empirisch» – «metaphysisch»?: Zum Verständnis der Zweistaatenlehre Ottos von Freising im Hinblick auf Augustin. In: *Augustiniana* 30, 29–42.

GOETZ, Hans-Werner (1981a). "Gespaltene Gesellschaft" und Einheitsideal: Bemerkungen zum Gegenwartsbild Ottos von Freising. In: *Zeitschrift für beyerische Kirchengeschichte* 50, 14–21.

GOETZ, Hans-Werner (1981b). „Ratio“ und „Fides“: Scholastische Philosophie und Theologie im Denken Ottos von Freising. In: *Theologie und Philosophie* 56, 232–243.

GOETZ, Hans-Werner (1984): *Das Geschichtsbild Ottos von Freising: Ein Beitrag zur historischen Vorstellungswelt und zur Geschichte des 12. Jahrhunderts*. Köln: Böhlau (Archiv für Kulturgeschichte Beihefte, 19).

GOETZ, Hans-Werner (1985). Die "Geschichte" im Wissenschaftssystem des Mittelalters. In: Franz-Josef SCHMALE UND Hans-Werner GOETZ (Hg.). *Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung.* Eine Einführung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Die Geschichtswissenschaft), 165–213.

GOETZ, Hans-Werner (1987). Geschichte als Argument: Historische Beweisführung und Geschichtsbewusstsein in den Streitschriften des Investiturstreits. In: *Historische Zeitschrift* 245, 31–36.

GOETZ, Hans-Werner (1989). Von der res gestae zur narratio rerum gestarum: Anmerkungen zu Methoden und Hilfwissenschaften des mittelalterlichen Geschichtsschreibers. In: *Revue belge de philologie et d'histoire* LXVII (4). Online verfügbar unter http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/revue/rbph.

GOETZ, Hans-Werner (1992). Bernard et Norbert: eschatologie et réforme. In:. *Bernard de Clairvaux.* Histoire, mentalités, spiritualité. colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon. Paris: Éditions du Cerf (Sources chrétiennes, 380), 505–525.

GOETZ, Hans-Werner (1996): *Leben im Mittelalter: Vom 7. bis zum 13. Jahrhundert*. München: Beck (Beck's historische Bibliothek).

GOETZ, Hans-Werner (1997). Der hochmittelalterliche Geschichtsschreiber und seine Quellen: Zur historiographischen Praxis im Spiegel von Geschichtsverständnis und Geschichtsbewußtsein. In: *Mittellateinisches Jahrbuch* 32 (2).

GOETZ, Hans-Werner (1998a). Einführung. In: *Hochmittelalterliches Geschichtsbewußtsein im Spiegel nichthistoriographischer Quellen*. Berlin: Akademie Verlag, 9–16.

GOETZ, Hans-Werner (Hg.) (1998b): *Hochmittelalterliches Geschichtsbewußtsein im Spiegel nichthistoriographischer Quellen*. Berlin: Akademie Verlag.

GOETZ, Hans-Werner (1998c). Hochmittelalterliches Geschichtsbewußtsein im Spiegel nichthistoriographischer Quellen: ein Resümee. In: *Hochmittelalterliches Geschichtsbewußtsein im Spiegel nichthistoriographischer Quellen*. Berlin: Akademie Verlag, 389–406.

GOETZ, Hans-Werner (1999a): *Moderne Mediävistik: Stand und Perspektiven der Mittelalterforschung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

GOETZ, Hans-Werner (1999b). Selbstdisziplin als mittelalterliche Herrschertugend. In: Gerhard JARITZ (Hg.). *Disziplinierung im Alltag des Mittelalters und der frühen Neuzeit.* Internationaler Kongress Krems an der Donau. Krems an der Donau, 8. bis 11. Oktober 1996. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Veröffentlichungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, 17), 27–56.

GOETZ, Hans-Werner (2001a). Moderne Mediävistik - Methoden und Inhalte heutiger Mittelalterforschung. In: Hans-Jürgen GOERTZ (Hg.). *Geschichte.* Ein Grundkurs. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch, 273–286.

GOETZ, Hans-Werner (2001b). Theologische Sinn und politisches Gegenwartsinteresse. Tendenzen, Formen und Funktionen der mittelalterlichen Geschichtscreibung. In: Hans-Jürgen GOERTZ (Hg.). *Geschichte.* Ein Grundkurs. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch, 233–244.

GOETZ, Hans-Werner (2004). Wahrnehmungs- und Deutungsmuster als methodisches Problem der Geschichtswissenschaft. In: Hartmut BLEUMER UND Steffen PATZOLD (Hg.). *Wahrnehmungs- und Deutungsmuster im europäischen Mittelalter*. Berlin: Akademie Verlag (Das Mittelalter, 8,2), 23–33.

GOETZ, Hans-Werner (2006a). Die Wahrnehmung von 'Staat' und 'Herrschaft' im frühen Mittelalter. In: Stuart AIRLIE, Walter POHL UND Helmut REIMITZ (Hg.). *Staat im frühen Mittelalter*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters, 11), 39–58.

GOETZ, Hans-Werner (2006b). Geschichtsbewusstsein und Frühscholastik in der spätsalischen und frühstaufischen Weltchronistik. In: Jörg JARNUT, Matthias WEMHOFF UND Nicola KARTHAUS (Hg.). *Vom Umbruch zur Erneuerung?* Das 11. und beginnende 12. Jahrhundert - Positionen der Forschung ;. historischer Begleitband zur Ausstellung "Canossa 1077 - Erschütterung der Welt. Geschichte, Kunst und Kultur am Aufgang der Romanik". München: Fink (MittelalterStudien des Instituts zur Interdisziplinären Erforschung des Mittelalters und seines Nachwirkens, Paderborn, 13), 197–218.

GOETZ, Hans-Werner (2006c): *Proseminar Geschichte: Mittelalter*. Stuttgart: Ulmer (Geschichte, 1719).

GOETZ, Hans-Werner (2006d). The Perception of 'Power' and 'State' in the Early Middle Ages: The Case of the Astronomer's 'Life of Louis the Pious'. In: Björn WEILER UND Simon MACLEAN (Hg.). *Representations of power in medieval Germany*. 800 - 1500. Turnhout: Brepols (International medieval research, 16), 15–36.

GOETZ, Hans-Werner (2007a). Die „Summa Gloria": Ein Beitrag zu den politischen Vorstellungen des Honorius Augustudunensis. In: *Vorstellungsgeschichte.* Gesammelte Schriften zu Wahrnehmungen, Deutungen und Vorstellungen im Mittelalter. Hg. v. Anna AURAST UND Steffen PATZOLD. Bochum: Winkler, 33–73.

GOETZ, Hans-Werner (2007b). Eschatologische Vorstellungen und Reformziele bei Bernhard von Clairvaux und Norbert von Xanten. In: *Vorstellungsgeschichte.* Gesammelte Schriften zu Wahrnehmungen, Deutungen und Vorstellungen im Mittelalter. Hg. v. Anna AURAST UND Steffen PATZOLD. Bochum: Winkler, 75–88.

GOETZ, Hans-Werner (2007c). Regnum: Zum politischen Denken der Karolingerzeit. In: *Vorstellungsgeschichte.* Gesammelte Schriften zu Wahrnehmungen, Deutungen und Vorstellungen im Mittelalter. Hg. v. Anna AURAST UND Steffen PATZOLD. Bochum: Winkler, 219–272.

GOETZ, Hans-Werner (2007d): *Vorstellungsgeschichte: Gesammelte Schriften zu Wahrnehmungen, Deutungen und Vorstellungen im Mittelalter*. Hg. v. Anna AURAST UND Steffen PATZOLD. Bochum: Winkler.

GOETZ, Hans-Werner (2007e). „Vorstellungsgeschichte": Menschliche Vorstellungen und Meinungen als Dimension der Vergangenheit. Bemerkungen zu einem jüngeren Arbeitsfeld der Geschichtswissenschaft als Beitrag zu einer Methodik der Quellenauswertung. In: *Vorstellungsgeschichte.* Gesammelte Schriften zu Wahrnehmungen, Deutungen und Vorstellungen im Mittelalter. Hg. v. Anna AURAST UND Steffen PATZOLD. Bochum: Winkler, 3–17.

GOETZ, Hans-Werner (2009). Erwartungen an den ‚Staat': die Perspektive der Historiographie in spätkaroligischer Zeit. In: Walter POHL UND Veronika WIESER (Hg.). *Der frühmittelalterliche Staat - europäische Perspektiven*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters, 16), 471–485.

GOEZ, Elke (2009). Bernhard von Clairvaux und Konrad III. In: Franz J. FELTEN, Annette KEHNEL UND Stefan WEINFURTER (Hg.). *Institution und Charisma.* Festschrift für Gert Melville zum 65. Geburtstag. Köln: Böhlau, 437–455.

GOEZ, Werner (1958): *Translatio Imperii: Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*. Tübingen: Mohr.

GOEZ, Werner (2000): *Kirchenreform und Investiturstreit: 910 - 1122*. Stuttgart: Kohlhammer (Urban-Taschenbücher, 462).

GOEZ, Werner (2010): *Lebensbilder aus dem Mittelalter: Die Zeit der Ottonen Salier und Staufer*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

GÖRICH, Knut (2001): *Die Ehre Friedrich Barbarossas: Kommunikation, Konflikt und politisches Handeln im 12. Jahrhundert*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne).

GÖRICH, Knut (2003). Rex iustus et pacificus: Der Herrscher als schlichtender Richter und als interessierte Partei in staufischer Zeit. In: Rolf BALLOF (Hg.). *Geschichte des Mittelalters für unsere Zeit*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 249–261.

GÖRICH, Knut (2005). Wahrung des honor: Ein Grundsatz im politischen Handeln König Konrads III. In: Hubertus SEIBERT UND Jürgen DENDORFER (Hg.). *Grafen, Herzöge, Könige.* Der Aufstieg der frühen Staufer und das Reich ; (1079 - 1152). Ostfildern: Jan Thorbecke Verlag (Mittelalter-Forschungen, 18), 267–298.

GÖRICH, Knut (2008): *Die Staufer: Herrscher und Reich*. München: Beck (Beck'sche Reihe, 2393).

GÖTZ, Ulrike (Hg.) (2010): *Otto von Freising, Rahewin, Conradus sacrista: Geschichtsschreiber des 12. Jahrhunderts in Freising*. Beiträge zum 850. Todesjahr Bischof Ottos von Freising 2008. Freising: Historischer Verein.

GOY, Rudolf (1976): *Die Überlieferung der Werke Hugos von St. Viktor: Ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte des Mittelalters*. Stuttgart: Anton Hiersemann (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 14).

GRAßNICK, Ulrike (2004): *Ratgeber des Königs*. Köln, Münster: Böhlau (Europäische Kulturstudien, 15).

GRAUS, Frantisek (1975): *Lebendige Vergangenheit: Überlieferung im Mittelalter und in den Vorstellungen vom Mittelalter*. Köln: Böhlau.

GRAY, J. W. (1974). The Problem of Papal Power in the Ecclesiology of St. Bernard. In: *Transactions of the Royal Historical Society* 24, 1–17.

GREEN, William M. (1943). Hugo von St. Victor: De Tribus Maximis Circumstantiis Gestorum. In: *Speculum* 18 (4), 484–493.

GRESCHAT, Martin (Hg.) (1983): *Gestalten der Kirchengeschichte*. 14 Bände. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer.

GRILL, Leopold (1953a). Der hl. Bernhard von Clairvaux und Morimond, die Mutterabtei der österreichischen Cistercienserkloster. In: Österreichischen Cistercienserkongregation vom Heiligen Herzen Jesu (Hg.). *Festschrift zum 800-Jahrgedächtnis des Todes Bernhards von Clairvaux*. Wien: Herold (Österreichische Beiträge zur Geschichte des Cistercienserordens), 31–118.

GRILL, Leopold (1958). Bildung und Wissenschaft im Leben Ottos von Freising. In: *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis* 14 (3-4), 281–333.

GRILL, Leopold (1973). Ergebnis der Suche nach dem Grab Ottos von Freising. In: *Annalen des Naturhistorischen Museums in Wien* 77, 421–424.

GRILL, Leopold (1974). Bischof Otto von Freising und das Bistum Augsburg. In: *Jahrbuch: Verein für Augsburger Bistumsgeschichte* 8, 179–189.

GRILL, Leopold (1987). Neues zum Itinerar Ottos von Freising. In: Reinhard HÄRTEL (Hg.). *Geschichte und ihre Quellen.* Festschrift für Friedrich Hausmann zum 70. Geburtstag. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 37–46.

GRILL, Severin (1953b). Bernhard von Clairvaux als Exeget. In: Österreichischen Cistercienserkongregation vom Heiligen Herzen Jesu (Hg.). *Festschrift zum 800-Jahrgedächtnis des Todes Bernhards von Clairvaux*. Wien: Herold (Österreichische Beiträge zur Geschichte des Cistercienserordens), 9–21.

GRZYBOWSKI, Lukas Gabriel (2008). *A Proposta de um Império Ideal: O Pensamento Político na Gesta Friderici I. Imperatoris de Otto de Freising*. Master.

GUENÉE, Bernard (1985): *States and rulers in later medieval Europe*. Oxford: Blackwell.

GUÉRY, Alain (1992). La dualité de toutes les monarchies et la monarchie chrétienne. In: Alain BOUREAU (Hg.). *La Royauté sacrée dans le monde chrétien.* Colloque de Royaumont, mars 1989. Paris: Éditions de l'École des hautes Études en Sciences Sociales (L'Histoire et ses représentations, 3), 39–51.

GUICHARD, Pierre; LORCIN, M.-T; POISSON, J.-M; RUBELLIN, M. (Hg.) (1994): *Papauté, monachisme et théories politiques: I. Le pouvoir et l'institution ecclésiale*. Études d'histoire médiévale offertes à Marcel Pacaut. Lyon: Presses universitaires de Lyon.

HAGENEIER, Lars (2005). Die frühen Staufer bei Otto von Freising: oder Wie sind die Gesta Friderici entstanden? In: Hubertus SEIBERT UND Jürgen DENDORFER (Hg.). *Grafen, Herzöge, Könige.* Der Aufstieg der frühen Staufer und das Reich ; (1079 - 1152). Ostfildern: Jan Thorbecke Verlag (Mittelalter-Forschungen, 18), 363–396.

HÄGERMANN, Dieter; HAUBRICHS, Wolfgang; JARNUT, Jörg (Hg.) (2004): *Akkulturation: Probleme einer germanisch-romanischen Kultursynthese in Spätantike und frühem Mittelalter*. Berlin: de Gruyter (Reallexikon der germanischen Altertumskunde (Ergänzungsbände), 41).

HAID, Kassian (1932). Otto von Freising. In: *Cistercienser-Chronik* 44, 59-71; 91-102; 131-144; 189-203; 222-234; 253-267; 287-299; 324-335.

HAID, Kassian (1933). Otto von freising. In: *Cistercienser-Chronik* 45, 33-44; 66-77; 101-105; 132-138; 163-175; 205-216; 233-240; 261-277.

HARDT, Matthias (2004): *Gold und Herrschaft*. Berlin, Marburg: Akademie Verlag (Europa im Mittelalter, 6).

HARING, N. M. S. A. C. (1951). The Case of Gilbert de la Porrée Bishop of Poitiers: (1142-1154). In: *Medieval Studies* XIII, 1–40.

HÄRTEL, Reinhard (Hg.) (1987): *Geschichte und ihre Quellen: Festschrift für Friedrich Hausmann zum 70. Geburtstag*. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt.

HARTINGS, Anny (1943). *Civitas Dei, Civitas Mundi in den Werken Ottos von Freising im Hinblick auf Augustins "De Civitate Dei"*. Dissertation.

HARTMANN, Martina (2004): *Mittelalterliche Geschichte studieren*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.

HARTMANN, Wilfried; GALL, Lothar (2007): *Der Investiturstreit*. München: Oldenbourg (Enzyklopädie deutscher Geschichte, 21).

HASHAGEN, Justus (1900): *Otto von Freising als Geschichtsphilosoph und Kirchenpolitiker*. Leipzig: B. G. Teubner (Leipziger Studien aus dem Gebiet der Geschichte, 6,2).

HASKINS, Charles Homer (1933): *The renaissance of the twelfth century*. Cambridge, Massaschussets: Harvard Univesity Press.

HAUCK, Karl; MORDEK, Hubert (Hg.) (1978): *Geschichtsschreibung und geistiges Leben im Mittelalter: Festschrift für Heinz Löwe zum 65. Geburtstag*. Köln: Böhlau.

HAUSKELLER, Michael (1999): *Geschichte der Ethik: Mittelalter*. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag.

HAVERKAMP, Alfred (1995). Leben in Gemeinschaften: alte und neue Formen im 12. Jahrhundert. In: Georg WIELAND (Hg.). *Aufbruch - Wandel - Erneuerung.* Beiträge zur "Renaissance" des 12. Jahrhunderts. 9. Blaubeurer Symposion vom 9. bis 11. Oktober 1992. Stuttgart - Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 11–44.

HECHELHAMMER, Bodo (2004): *Kreuzzug und Herrschaft unter Friedrich II*. Ostfildern, Darmstadt: Thorbecke (Mittelalter-Forschungen, 13).

HEER, Friedrich (1949): *Aufgang Europas: Eine Studie zu den Zusammenhängen zwischen politischer Religiosität, Frömmigkeitsstil und dem Werden Europas im 12. Jahrhundert*. Wien - Zürich: Europa-Verlag.

HEGEL, Karl von (1842): *Dante über Staat und Kirche: Antrittsprogramm*. Rostock: Oeberg.

HEILMANN, Willibald (1982): *Ethische Reflexion und römische Lebenswirklichkeit in Ciceros Schrift De officiis: Ein literatursoziologischer Versuch*. Wiesbaden: Steiner (Palingenesia, 17).

HEINIG, Paul-Joachim; JAHNS, Sigrid; SCHMIDT, Hans-Joachim; SCHWINGES, Rainer Christoph; WEFERS, Sabine (Hg.) (2000): *Reich, Regionen und Europa in Mittelalter und Neuzeit*. Festschrift für Peter Moraw. Berlin: Duncker & Humblot (Historische Forschungen, 67).

HELDMANN, Konrad (1993): *Sallust über die römische Weltherrschaft: Ein Geschichtsmodell im Catilina und seine Tradition in der hellenistischen Historiographie*. Stuttgart: Teubner (Beiträge zur Altertumskunde, 34).

HIRSCHFELD, Gerhard (1997): *Kriegserfahrungen: Studien zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Ersten Weltkriegs.* Essen: Klartext-Verl (Schriften der Bibliothek für Zeitgeschichte, 5).

HISSETTE, Roland (Hg.) (1980): *"Sapientiae doctrina": Mélanges de théologie et de littérature médiévales offerts à Dom Hildebrand Bascour O.S.B.* Leuven: Imprimerie Orientaliste (Recherches de théologie ancienne et médiévale, 1).

HÖFFE, Otfried (1992): *Ethik und Politik: Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 266).

HOFMEISTER, Adolf (1912). Studien über Otto von Freising: I. Der Bildungsgang Ottos von Freising. In: *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* 37, 101–161 / 635-768.

HORN, Christoph (2007). Augustinus, De civitate Dei (ca. 413-427). In: Manfred BROCKER (Hg.). *Geschichte des politischen Denkens.* Ein Handbuch. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1818).

HORN, Christoph; NESCHKE-HENTSCHKE, Ada (Hg.) (2008): *Politischer Aristotelismus: Die Rezeption der aristotelischen 'Politik' von der Antike bis zum 19. Jahrhundert*. Stuttgart: Metzler.

HÖSLE, Vittorio (1997): *Moral und Politik: Grundlagen einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert.* München: Beck.

HUFGARD, M. Kilian (2001): *Bernard of Clairvaux's broad impact on medieval culture*. Lewiston: Mellen Press (Mediaeval studies, 13).

HÜLSEN-ESCH, Andrea von (Hg.) (2005): *Inszenierung und Ritual in Mittelalter und Renaissance*. Düsseldorf: Droste (Studia humaniora, 40).

HUMMEL, Regine (1989): *Mystische Modelle im 12. Jahrhundert.* Göppingen, Tübingen: Kümmerle (Göppinger Arbeiten zur Germanistik, 522).

JACQUELINE, Bernard (1975): *Episcopat et papauté chez Saint Bernard de Clairvaux*. Paris: Librairie Honore Champion.

JANTZ, Martina (1995): *Das Fremdenbild in der Literatur der Römischen Republik und der Augusteischen Zeit*. Frankfurt am Main, Hannover: Lang (Reihe 3, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, 656).

JARITZ, Gerhard (Hg.) (1999): *Disziplinierung im Alltag des Mittelalters und der frühen Neuzeit.* Internationaler Kongress Krems an der Donau. Krems an der Donau, 8. bis 11. Oktober 1996. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Veröffentlichungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, 17).

JARNUT, Jörg (1998). Barbarossa und Italien: Zeitvorstellungen im staatsrechtlichen und politischen Denken des Kaisers. In: Hans-Werner GOETZ (Hg.). *Hochmittelalterliches Geschichtsbewußtsein im Spiegel nichthistoriographischer Quellen*. Berlin: Akademie Verlag, 257–267.

JARNUT, Jörg (2004). Anmerkungen zum Staat des frühen Mittelalters: Die Kontroverse zwischen Johannes Fried und Hans-Werner Goetz. In: Dieter HÄGERMANN, Wolfgang HAUBRICHS UND Jörg JARNUT (Hg.). *Akkulturation.* Probleme einer germanisch-romanischen Kultursynthese in Spätantike und frühem Mittelalter. Berlin: de Gruyter (Reallexikon der germanischen Altertumskunde (Ergänzungsbände), 41), 504–509.

JARNUT, Jörg; WEMHOFF, Matthias (2006). Vorwort. In: Jörg JARNUT, Matthias WEMHOFF UND Nicola KARTHAUS (Hg.). *Vom Umbruch zur Erneuerung?* Das 11. und beginnende 12. Jahrhundert - Positionen der Forschung ;. historischer Begleitband zur Ausstellung "Canossa 1077 - Erschütterung der Welt. Geschichte, Kunst und Kultur am Aufgang der Romanik". München: Fink (MittelalterStudien des Instituts zur Interdisziplinären Erforschung des Mittelalters und seines Nachwirkens, Paderborn, 13), 9.

JARNUT, Jörg; WEMHOFF, Matthias; KARTHAUS, Nicola (Hg.) (2006): *Vom Umbruch zur Erneuerung?: Das 11. und beginnende 12. Jahrhundert - Positionen der Forschung ;*. historischer Begleitband zur Ausstellung "Canossa 1077 - Erschütterung der Welt. Geschichte, Kunst und Kultur am Aufgang der Romanik". München: Fink (MittelalterStudien des Instituts zur Interdisziplinären Erforschung des Mittelalters und seines Nachwirkens, Paderborn, 13).

JORDAN, Edouard (1921-1922). Dante et Saint Bernard. In: Comite Français Catholique pour la Célébration du Sixième Centenaire de la Mort de Dante Alighieri (Hg.). *Bulletin du jubilé*, IV. V. Paris: L'Art Catholique, 267–330.

JUNGWIRTH, Johann (1973). Anthropologische Untersuchung der Gebeine Ottos von Freising. In: *Annalen des Naturhistorischen Museums in Wien* 77, 425–433.

JUSSEN, Bernhard (Hg.) (2005): *Die Macht des Königs: Herrschaft in Europa vom Frühmittelalter bis in die Neuzeit*. München: Beck.

KAEGI, Werner (1954): *Chronica mundi: Grundformen der Geschichtschreibung seit dem Mittelalter*. Einsiedeln: Johannes-Verlag (Christ heute, Reihe 3,6).

KAHL, Hans-Dietrich (1983). Bernhard von Fontaines, Abt von Clairvaux. In: Martin GRESCHAT (Hg.). *Gestalten der Kirchengeschichte.* 14 Bände. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer, 173–191.

KAMP, Hermann (2004). Tugend, Macht und Ritual: Politisches Verhalten beim Saxo Grammaticus. In: Gerd ALTHOFF (Hg.). *Zeichen - Rituale - Werte*. Münster: Rhema (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme, 3), 179–200.

KÄMPF, Hellmut (1960): *Herrschaft und Staat im Mittelalter*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Wege der Forschung, 2).

KANTOROWICZ, Ernst (1957): *The king's two bodies: A study in mediaeval political theology*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

KANTOROWICZ, Ernst (1966). Kingship under the Impact of Scientific Jurisprudence. In: Marshall CLAGETT, Gaines POST UND Robert REYNOLDS (Hg.). *Twelfth-century Europe and the foundations of modern society*. Madison: University of Wisconsin Press, 89–111.

KARPF, Ernst (1985): *Herrscherlegitimation und Reichsbegriff in der ottonischen Geschichtsschreibung des 10. Jahrhunderts*. Stuttgart, Marburg: Steiner (Historische Forschungen, 10).

KAUFHOLD, Martin (Hg.) (2004): *Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters / Political thought in the age of scholasticism: Essays in honour of Jürgen Miethke*. based on a conference held in July 2003 in Heidelberg, Germany. Leiden: Brill (Studies in medieval and reformation traditions, 103).

KENNAN, Elizabeth (1967). The 'De Consideratione' of St. Bernard of Clairvaux and the Papacy in the Mid-Twelfth Century: A Review of Scholarship. In: *Traditio: Studies in Ancient and Medieval History, Thought, and Religion* 23, 73–115.

KERNER, Max (1969). *Studien zum Dekret des Bischofs Burchard von Worms*. Dissertation.

KERNER, Max (1977): *Johannes von Salisbury und die logische Struktur seines Policraticus*. Wiesbaden: Steiner.

KERNER, Max (Hg.) (1982): *Ideologie und Herrschaft im Mittelalter*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Wege der Forschung).

KESSEL, Martina (2004). Mentalitätsgeschichte. In: Christoph CORNELIßEN (Hg.). *Geschichtswissenschaften.* Eine Einführung. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag, 235–246.

KINTZINGER, Martin (Hg.) (1996): *Schule und Schüler im Mittelalter: Beiträge zur europäischen Bildungsgeschichte des 9. bis 15. Jahrhunderts*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau (Archiv für Kulturgeschichte, 42).

KIRCHNER-FEYERABEND, Cornelia (1990): *Otto von Freising als Diözesan- und Reichsbischof.* Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris: Lang (Europäische Hochschulschriften, 413).

KITCHEN, John (2005). Bernard of Clairvaux's De gradibus humilitatis et superbiae and the Postmodern Revisioning of Moral Philosophy. In: István Pieter BEJCZY UND Richard NEWHAUSER (Hg.). *Virtue and ethics in the twelfth century*. Leiden, Boston: Brill (Brill's studies in intellectual history, 130), 95–117.

KLANICZAY, Gábor (1992). L'image chevaleresque du saint roi au XII^{e} siècle. In: Alain BOUREAU (Hg.). *La Royauté sacrée dans le monde chrétien.* Colloque de Royaumont, mars 1989. Paris: Éditions de l'École des hautes Études en Sciences Sociales (L'Histoire et ses représentations, 3), 53–61.

KLEWITZ, Hans-Walter (1939). Das Ende des Reformpastums. In: *Deutsches Archiv für Geschichte des Mittelalters* 3, 371–412.

KLINKENBERG, Hans Martin (1957). Der Sinn der Chronik Ottos von Freising. In: Josef ENGEL UND Hans Martin KLINKENBERG (Hg.). *Aus Mittelalter und Neuzeit.* Gerhard Kallen zum 70. Geburtstag dargebracht von Kollegen, Freunden und Schülern. Bonn: Peter Hanstein Verlag, 63–76.

KLINKENBERG, Hans Martin (1982). Über karolingische Fürstenspiegel: (1956). In: Max KERNER (Hg.). *Ideologie und Herrschaft im Mittelalter*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Wege der Forschung), 184–206.

KOCH, Bettina (2005): *Zur Dis-Kontinuität mittelalterlichen politischen Denkens in der neuzeitlichen politischen Theorie*. Berlin, Vechta: Duncker & Humblot (Beiträge zur politischen Wissenschaft, 137).

KOCH, Joseph (1953). Die Grundlagen der Gechichtsphilosophie Ottos von Freising. In: *Münchener Theologische Zeitschrift* 4, 79–94.

KÖPF, Ulrich (1990-1999). De gradibus humilitatis et superbiae: Einleitung. In: BERNHARD, VON CLAIRVAUX. *Sämtliche Werke.* Lateinisch/deutsch, II. Hg. v. Gerhard B. WINKLER. Innsbruck: Tyrolia-Verlag, 30–34.

KÖPF, Ulrich (1995). Bernhard von Clairvaux: Mystiker und Politiker. In: Georg WIELAND (Hg.). *Aufbruch - Wandel - Erneuerung.* Beiträge zur "Renaissance" des 12. Jahrhunderts. 9. Blaubeurer Symposion vom 9. bis 11. Oktober 1992. Stuttgart - Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 239–259.

KÖPF, Ulrich (2002a). Bernhard von Clairvaux: Monastische Theologie. In: *Theologen des Mittelalters.* Eine Einführung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 79–95.

KÖPF, Ulrich (Hg.) (2002b): *Theologen des Mittelalters: Eine Einführung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

KÖRNTGEN, Ludger (2001): *Königsherrschaft und Gottes Gnade: Zu Kontext und Funktion sakraler Vorstellungen in Historiographie und Bildzeugnissen der ottonisch-frühsalischen Zeit*. Berlin: Akademie Verlag (Orbis mediaevalis, 2).

KREISEL, Howard Theodore (1999): *Maimonides' political thought: Studies in ethics, law, and the human ideal*. Albany: State University of New York Press (SUNY series in Jewish philosophy).

KRIEG, Heinz (2003): *Herrscherdarstellung in der Stauferzeit: Friedrich Barbarossa im Spiegel seiner Urkunden und der staufischen Geschichtsschreibung*. Ostfildern: Thorbecke.

KRIEGER, K.-F (2009). Fidelis (regis). In:. *Lexikon des Mittelalters, Bd.* 4. 9 Bände. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, col. 433.

KRUMBEIN, Annemarie (1985). *Römische Weltherrschaft*. Dissertation.

KUHN, Fridolin (1909): *Die Probleme des Naturrechts bei Thomas von Aquin*. Erlangen, München: Junge.

KÜHNEWEG, Uwe (1987). Der Trinitätsaufweis Richards von St. Viktor. In: *Theologie und Philosophie* 62, 401–422.

LAMMERS, Walther (1960). Einleitung. In: OTTO, VON FREISING. *Chronik oder die Geschichte der zwei Staaten*. Übersetzt von Adolf Schmidt, herausgegeben von Walther Lammers. Hg. v. Walther LAMMERS. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (FSGA-A, 16), XI–LXVIII.

LAMMERS, Walther (Hg.) (1961): *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter: Ausgewählte Aufsätze und Arbeiten aus den Jahren 1933 bis 1959*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Wege der Forschung, 21).

LAMMERS, Walther (1977): *Weltgeschichte und Zeitgeschichte bei Otto von Freising*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag (Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt am Main, 14, Nr. 3).

LAUDAGE, Johannes (2005). Die Bühne der Macht: Friedrich Barbarossa und seine Herrschaftsinszenierung. In: Andrea von HÜLSEN-ESCH (Hg.). *Inszenierung und Ritual in Mittelalter und Renaissance*. Düsseldorf: Droste (Studia humaniora, 40), 97–134.

LAUDAGE, Johannes; SCHRÖR, Mathias (2006): *Der Investiturstreit: Quellen und Materialien ; (lateinisch - deutsch)*. Köln: Böhlau (Geschichte, Theologie, 2769).

LE GOFF, Jacques (1986a). Les mentalités: Une histoire ambiguë. In: *Nouveaux objets*. Paris: Gallimard (Collection Folio Histoire, 18), 106–129.

LE GOFF, Jacques (Hg.) (1986b): *Nouveaux objets*. Paris: Gallimard (Collection Folio Histoire, 18).

LE GOFF, Jacques (1987): *Die Intellektuellen im Mittelalter*. Stuttgart: Klett-Cotta.

LE GOFF, Jacques (1990): *Phantasie und Realität des Mittelalters*. Stuttgart: Klett-Cotta.

LE GOFF, Jacques (1992). Aspects religieux et sacrés de la monarchie française du X^{e} au XIII^{e} siècle. In: Alain BOUREAU (Hg.). *La Royauté sacrée dans le monde chrétien.* Colloque de Royaumont, mars 1989. Paris: Éditions de l'École des hautes Études en Sciences Sociales (L'Histoire et ses représentations, 3), 19–28.

LE GOFF, Jacques (Hg.) (1994): *Die Rückeroberung des historischen Denkens: Grundlagen der Neuen Geschichtswissenschaft*. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag.

LE GOFF, Jacques (2002). Vorwort. In: Marc BLOCH. *Apologie der Geschichtswissenschaft oder der Beruf des Historikers.* Hg. v. Peter SCHÖTTLER. Stuttgart: Klett-Cotta, IX–XLIII.

LE GOFF, Jacques (Hg.) (2004a): *Der Mensch des Mittelalters*. Essen: Magnus Verlag.

LE GOFF, Jacques (2004b). Einführung: Der Mensch des Mittelalters. In: *Der Mensch des Mittelalters*. Essen: Magnus Verlag, 7–45.

LE GOFF, Jacques (2004c): *Héros du Moyen Âge, le saint et le roi*. Paris: Gallimard (Quarto).

LE GOFF, Jacques (2004d). Le Roi dans l'Occident Médieval: Caractères Originaux. In: *Héros du Moyen Âge, le saint et le roi*. Paris: Gallimard (Quarto), 1075–1119.

LECLERCQ, Jean (1953): *Études sur Saint Bernard: et le texte de ses écrits*. Roma: Curia Generalem Sacri Ordinis Cisterciensis (Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis, IX, Fasc. 1-2 / Ian.-Iun.).

LECLERCQ, Jean (1957a-1977). Introduction. In: BERNHARD, VON CLAIRVAUX. *S. Bernardi opera*, VII. Hg. v. Jean LECLERCQ. Roma: Ed. Cistercienses, IX–XXIV.

LECLERCQ, Jean (1957b-1977). Introduction. In: BERNHARD, VON CLAIRVAUX. *S. Bernardi opera*, VIII. Hg. v. Jean LECLERCQ. Roma: Ed. Cistercienses, 233–238.

LECLERCQ, Jean (1959): *L'Idée de la Royauté du Christ au Moyen Age*. Paris: Éditions du Cerf (Unam sanctam, 32).

LECLERCQ, Jean (1962): *Recueil d'Études sur Saint Bernard et ses Écrits: I*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura (Storia e letteratura, 92).

LECLERCQ, Jean (1966a): *Recueil d'Études sur Saint Bernard et ses Écrits: II*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura (Storia e letteratura, 104).

LECLERCQ, Jean (1966b): *St. Bernard et l'Esprit Cistercien*. Paris: Éditions du Seuil (Maîtres spirituels, 36).

LECLERCQ, Jean (1969): *Recueil d'Études sur Saint Bernard et ses Écrits: III*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura (Storia e letteratura, 114).

LECLERCQ, Jean (1971a). Lettres de S. Bernard: histoire ou littérature? In: *Studi Medievali (ser. terza)* XII (1), 1–74.

LECLERCQ, Jean (1971b). Recherches sur la collection des épîtres de saint Bernard. In: *Cahiers de civilisation médiévale* 14 (55), 205–219.

LECLERCQ, Jean (1976). Saint Bernard's Attitude toward War. In: John R. SOMMERFELDT (Hg.). *Studies in medieval Cistercian history*. II. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications (Cistercian studies series, 24), 1–39.

LECLERCQ, Jean (1980). Autour de la correspondance de S. Bernard. In: Roland HISSETTE (Hg.). *"Sapientiae doctrina"*. Mélanges de théologie et de littérature médiévales offerts à Dom Hildebrand Bascour O.S.B. Leuven: Imprimerie Orientaliste (Recherches de théologie ancienne et médiévale, 1), 185–198.

LECLERCQ, Jean (1983): *L'Amour vu par les Moines au XIIe Siècle*. Paris: Éditions du Cerf.

LECLERCQ, Jean (1987): *Recueil d'Études sur Saint Bernard et ses Écrits: IV*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura (Storia e letteratura, 167).

LECLERCQ, Jean (1992): *Recueil d'Études sur Saint Bernard et ses Écrits: V*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura (Storia e letteratura, 182).

LECLERCQ, Jean (2009): *Bernhard von Clairvaux: Mystiker und Mann der Tat*. München, Zürich, Wien: Verlag Neue Stadt.

LEDER, Stefan (1999). Aspekte arabischer und persischer Fürstenspiegel: Legitimation, Fürstenethik, politische Vernunft. In: Angela de BENEDICTIS (Hg.). *Specula principum*. Frankfurt am Main: Klostermann (Ius commune Sonderhefte, Studien zur europäischen Rechtsgeschichte, 117), 21–50.

LEE, Hwa-Yong (2008): *Political representation in the later Middle Ages: Marsilius in Context*. New York: Lang.

LEFÈVRE, Eckard (2001): *Panaitios' und Ciceros Pflichtenlehre: Vom philosophischen Traktat zum politischen Lehrbuch*. Stuttgart: Steiner (Historia Einzelschriften, 150).

LEWIS, Clive Staple (2007): *The discarded image: An introduction to medieval and Renaissance literature*. Cambridge: Cambridge University Press (Canto).

LICCARO, Vincenzo (1969): *Studi sulla visione del mondo di Ugo di S. Vittore*. Udine: Del Bianco.

LIEBER, Hans-Joachim (Hg.) (1991): *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung (Studien zur Geschichte und Politik, 299).

LIEBESCHÜTZ, Hans (1968). Chartres und Bologna: Naturbegriff und Staatsidee bei Johannes von Salisbury. In: *Archiv für Kulturgeschichte* 50, 3–32.

LINAGE CONDE, Antonio (1973): *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica: El monacato hispano prebenedictino*. Leon: Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro" (Coleccion "Fuentes y Estudios de Historia Leonesa", 9).

LORBERBAUM, Menachem (2001): *Politics and the limits of law: Secularizing the political in medieval Jewish thought*. Stanford, Calif: Stanford University Press (Contraversions).

LORTZ, Joseph (Hg.) (1955a): *Bernhard von Clairvaux: Mönch und Mystiker*. Wiesbaden: Steiner (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 6).

LORTZ, Joseph (1955b). Einleitung. In: *Bernhard von Clairvaux.* Mönch und Mystiker. Wiesbaden: Steiner (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 6), IX–LVI.

LUTZ, Jürgen (1995). Zur Struktur der Staatslehre des Marsilius von Padua im ersten Teil des Defensor Pacis. In: *Zeitschrift für Historische Forschung* 22, 371–386.

MACINTYRE, Alasdair C. (2007): *After virtue: A study in moral theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

MÄHL, Sibylle (1969): *Quadriga Virtutum*. Köln, Wien: Böhlau (Beihefte, 9).

MANDREOLI, Fabrizio (2011): *La teologia della fede nel "De sacramentis christiane fidei" di Ugo di San Vittore*. Münster: Aschendorff (Corpus Victorinum Instrumenta, 4).

MASSEY, H. J. (1967). John of Salisbury: Some Aspects of his Political Philosophy. In: *Classica et Mediaevalia* 28, 357–372.

MATHEUS, Michael (2009): *Eigenbild im Konflikt: Krisensituationen des Papsttums zwischen Gregor VII. und Benedikt XV*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

MAYER, Theodor (1950): *Fürsten und Staat: Studien zur Verfassungsgeschichte des deutschen Mittelalters*. Weimar: Böhlau.

MAYR-HARTING, Henry (1990). Two Abbots in Politics: Wala of Corbie and Bernhard of Clairvaux. In: *Transactions of the Royal Historical Society* 40, 217–237.

MÉGIER, Elisabeth (2010a): *Christliche Weltgeschichte im 12. Jahrhundert Themen, Variationen und Kontraste: Untersuchungen zu Hugo von Fleury Ordericus Vitalis und Otto von Freising*. Hg. v. Peter DINZELBACHER. Frankfurt, M, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, NY, Oxford, Wien: Lang (Mediaevistik, 13).

MÉGIER, Elisabeth (2010b). Cives Dei und cives mundi als individuelle Personen in der Chronik Ottos von Freising. In: *Christliche Weltgeschichte im 12. Jahrhundert Themen, Variationen und Kontraste.* Untersuchungen zu Hugo von Fleury Ordericus Vitalis und Otto von Freising. Hg. v. Peter DINZELBACHER. Frankfurt, M, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, NY, Oxford, Wien: Lang (Mediaevistik, 13), 187–202.

MÉGIER, Elisabeth (2010c). Fabulae ou historiae?: Mythologie grecque et exégèse typologique dans la chronique d'Otton de Freising. In: *Christliche Weltgeschichte im 12. Jahrhundert Themen, Variationen und Kontraste.* Untersuchungen zu Hugo von Fleury Ordericus Vitalis und Otto von Freising. Hg. v. Peter DINZELBACHER. Frankfurt, M, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, NY, Oxford, Wien: Lang (Mediaevistik, 13), 383–398.

MÉGIER, Elisabeth (2010d). Fortuna als Kategorie der Geschichtsdeutung im 12. Jahrhundert am Beispiel Odericus' Vitalis und Ottos von Freising. In: *Christliche Weltgeschichte im 12. Jahrhundert Themen, Variationen und Kontraste.* Untersuchungen zu Hugo von Fleury Ordericus Vitalis und Otto von Freising. Hg. v. Peter DINZELBACHER. Frankfurt, M, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, NY, Oxford, Wien: Lang (Mediaevistik, 13), 203–226.

MÉGIER, Elisabeth (2010e). Il tempo dei monaci nella Historia de duabus civitatibus di Ottone di Frisinga: anticipazione dell'età dello Spirito di Gioacchino da Fiore? In: *Christliche Weltgeschichte im 12. Jahrhundert Themen, Variationen und Kontraste.* Untersuchungen zu Hugo von Fleury Ordericus Vitalis und Otto von Freising. Hg. v. Peter DINZELBACHER. Frankfurt, M, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, NY, Oxford, Wien: Lang (Mediaevistik, 13), 301–316.

MÉGIER, Elisabeth (2010f). La Chiesa cristiana, erede della Roma antica o dell'Antica Alleanza?: I punti di vista di Ugo di Fleury e di Ottone di Frisinga. In: *Christliche Weltgeschichte im 12. Jahrhundert Themen, Variationen und Kontraste.* Untersuchungen zu Hugo von Fleury Ordericus Vitalis und Otto von Freising. Hg. v. Peter DINZELBACHER. Frankfurt, M, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, NY, Oxford, Wien: Lang (Mediaevistik, 13), 333–359.

MÉGIER, Elisabeth (2010g). Tamquam lux post tenebras, oder: Ottos von Freising Weg von der Chronik zu den Gesta Friderici. In: *Christliche Weltgeschichte im 12. Jahrhundert Themen, Variationen und Kontraste.* Untersuchungen zu Hugo von Fleury Ordericus Vitalis und Otto von Freising. Hg. v. Peter DINZELBACHER. Frankfurt, M, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, NY, Oxford, Wien: Lang (Mediaevistik, 13), 39–185.

MELVE, Leidulf (2007a). Inventing the public sphere. In: *Inventing the public sphere, Bd.* 1. 2 Bände. Leiden, Bergen: Brill (Brill's studies in intellectual history, 154), 1–346.

MELVE, Leidulf (2007b). Inventing the public sphere. In: *Inventing the public sphere, Bd.* 2. 2 Bände. Leiden, Bergen: Brill (Brill's studies in intellectual history, 154), 350–770.

MELVE, Leidulf (Hg.) (2007c): *Inventing the public sphere*. 2 Bände. Leiden, Bergen: Brill (Brill's studies in intellectual history, 154).

MELVILLE, Gert (1992). Le prêtre Jean: figure imaginaire du roi sacré. In: Alain BOUREAU (Hg.). *La Royauté sacrée dans le monde chrétien.* Colloque de Royaumont, mars 1989. Paris: Éditions de l'École des hautes Études en Sciences Sociales (L'Histoire et ses représentations, 3), 81–90.

MERLO, Maurizio (2003): *Marsilio da Padova: Il pensiero della politica come grammatica del mutamento*. Milano: Angeli (Per la storia della filosofia politica, 16).

MICCOLI, Giovanni (2004). Die Mönche. In: Jacques LE GOFF (Hg.). *Der Mensch des Mittelalters*. Essen: Magnus Verlag, 47–86.

MIEROW, Charles Christopher (1945). Otto of Freising and his two cities theory. In: *Philological Quarterly* XXIV (2), 97–105.

MIEROW, Charles Christopher (1949). Bishop Otto of Freising: Historian and Man. In: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 80, 393–402.

MIEROW, Charles Christopher (2002). Introduction: Otto of Freising and the Philosophy of History. In: OTTO, VON FREISING. *The two cities.* A chronicle of universal history to the year 1146 A.D. Hg. v. Austin Patterson EVANS UND Charles KNAPP. New York: Columbia University Press, 1–79.

MIEROW, Charles Christopher (2004). Introduction. In: OTTO, VON FREISING. *The deeds of Frederick Barbarossa*. Hg. v. Charles Christopher MIEROW. New York: Columbia University Press.

MIETHKE, Jürgen (1967): *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*. Berlin: de Gruyter.

MIETHKE, Jürgen (1972). Zur Herkunft Hugos von St. Viktor. In: *Archiv für Kulturgeschichte* 54, 241–265.

MIETHKE, Jürgen (1991). Politische Theorien im Mittelalter. In: Hans-Joachim LIEBER (Hg.). *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung (Studien zur Geschichte und Politik, 299), 47–156.

MIETHKE, Jürgen (1992). L'engagement politique: la seconde croisade. In:. *Bernard de Clairvaux.* Histoire, mentalités, spiritualité. colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon. Paris: Éditions du Cerf (Sources chrétiennes, 380), 475–503.

MIETHKE, Jürgen (1998). Wirkungen politischer Theorie auf die Praxis der Politik im Römischen Reich des 14. Jahrhunderts: Gelehrte Politikberatung am Hofe Ludwigs des Bayern. In: Joseph CANNING UND Otto Gerhard OEXLE (Hg.). *Political thought and the realities of power in the Middle Ages.* Politisches Denken und die Wirklichkeit der Macht im Mittelalter. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 147), 173–210.

MIETHKE, Jürgen (2008a): *Politiktheorie im Mittelalter: Von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*. Tübingen: Mohr-Siebeck (Theologie, 3059).

MIETHKE, Jürgen (2008b). Spätmittelalter: Thomas von Aquin, Aegidius Romanus, Marsilius von Padua. In: Christoph HORN UND Ada NESCHKE-HENTSCHKE (Hg.). *Politischer Aristotelismus.* Die Rezeption der aristotelischen 'Politik' von der Antike bis zum 19. Jahrhundert. Stuttgart: Metzler, 77–111.

MIETHKE, Jürgen; BÜHLER, Arnold (1992): *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert*. München: Oldenbourg (Kolloquien, 21).

MIETHKE, Jürgen; SCHREINER, Klaus (Hg.) (1994): *Sozialer Wandel im Mittelalter: Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen*. Sigmaringen: Thorbecke.

MILLOTAT, Paul (1989): *Transpersonale Staatsvorstellungen in den Beziehungen zwischen Kirchen und Königtum der ausgehenden Salierzeit*. Rheinfelden, Mainz: Schäuble (Historische Forschungen, 25 [i.e. 26]).

MITTEIS, Heinrich (1962): *Der Staat des hohen Mittelalters: Grundlinien einer vergleichenden Verfassungsgeschichte des Lehnszeitalters*. Weimar: Böhlau.

MOHR, Walter (1963). Zum Geschichtsbild Ottos von Freising. In: Hugo RAHNER (Hg.). *Perennitas.* Beiträge zur christlichen Archäologie und Kunst, zur Geschichte der Literatur, der Liturgie und des Mönchtums sowie zur Philosophie des Rechts und zur politischen Philosophie. P. Thomas Michels OSB zum 70. Geburtstag. Münster: Aschendorff (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens. Suppl, 2), 274–293.

MORRALL, John Brimyard (1958): *Political thought in medieval times*. London: Hutchinson.

MORRISON, Karl Frederick (1980). Otto of Freising's Quest for the Hermeneutic Circle. In: *Speculum* 55 (02), 207–236.

MORRISON, Karl Frederick (2002). Foreword: On Truth in Otto of Freising. In: OTTO, VON FREISING. *The two cities.* A chronicle of universal history to the year 1146 A.D. Hg. v. Austin Patterson EVANS UND Charles KNAPP. New York: Columbia University Press, xi–xxvi.

MÜHLEISEN, Hans-Otto; STAMMEN, Theo (Hg.) (1990): *Politische Tugendlehre und Regierungskunst: Studien zum Fürstenspiegel der Frühen Neuzeit*. Tübingen: Niemeyer (Studia Augustana, 2).

MÜLLER, Heinz (1949). *Die Hand Gottes in der Geschichte*. Dissertation.

MULSOW, Martin; MAHLER, Andreas (Hg.) (2010a): *Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte*. Berlin: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1925).

MULSOW, Martin; MAHLER, Andreas (2010b). Einleitung. In: *Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte*. Berlin: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1925), 7–17.

NAGEL, Franz (2012): *Die Weltchronik des Otto von Freising und die Bildkultur des Hochmittelalters*. Marburg: Tectum Verlag.

NEDERMAN, Cary J. (2009): *Lineages of European political thought: Explorations along the medievalmodern divide from John of Salisbury to Hegel*. Washington: Catholic University of America Press.

NEDERMAN, Cary J.; BEJCZY, István Pieter (2007). Introduction. In: István BEJCZY UND Cary J. NEDERMAN (Hg.). *Princely virtues in the Middle Ages.* 1200 - 1500. Turnhout: Brepols (Disputatio, 9), 1–8.

NEDERMAN, Cary J.; FORHAN, Kate Langdon (1993): *Medieval political theory: A reader / the quest for the body politic, 1100-1400*. London: Routledge.

NEWHAUSER, Richard (1993): *The treatise on vices and virtues in Latin and the vernacular*. Turnhout: Brepols (Typologie des sources du Moyen Âge occidental, 68).

NIELSEN, Lauge O. (2001). Peter Abelard and Gilbert of Poitiers. In: Gillian Rosemary EVANS (Hg.). *The medieval theologians*. Oxford: Blackwell, 102–128.

NIETO SORIA, José Manuel (1999). Les Miroirs des princes dans l'historiographie espagnole (couronne de Castille, XIIIe-XVe siècles): tendances de la recherche. In: Angela de BENEDICTIS (Hg.). *Specula principum*. Frankfurt am Main: Klostermann (Ius commune Sonderhefte, Studien zur europäischen Rechtsgeschichte, 117), 193–207.

NÖRENBERG, Helmut (1917): *Die Darstellung Friedrich Barbarossas in den Gesten Ottos von Freising: mit Hinblick auf Ottos augustinische Geschichtsauffassung*. Greifswald: Fritzsche.

OAKLEY, Francis (1964): *The political thought of Pierre d'Ailly: The voluntarist tradition*. New Haven: Yale University Press (Miscellany, 81).

OAKLEY, Francis (1979): *The western church in the later Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press.

OAKLEY, Francis (1984): *Omnipotence, covenant, & order: An excursion in the history of ideas from Abelard to Leibniz*. Ithaca: Cornell University Press.

OAKLEY, Francis (1999): *Politics and eternity: Studies in the history of medieval and early-modern political thought*. Leiden, Boston: Brill (Studies in the history of Christian thought, 92).

OAKLEY, Francis (2003): *The conciliarist tradition: Constitutionalism in the Catholic Church 1300 - 1870*. Oxford: Oxford University Press.

OAKLEY, Francis (2010): *Empty bottles of gentilism: Kingship and the divine in late antiquity and the early Middle Ages (to 1050)*. New Haven: Yale University Press (The emergence of Western political thought in the Latin Middle Ages, / Francis Oakley ; Vol. 1).

OAKLEY, Francis (2012): *The mortgage of the past: Reshaping the ancient political inheritance (1050 - 1300)*. New Haven, Conn: Yale University Press (The emergence of Western political thought in the Latin Middle Ages, 2).

OBERMÜLLER, Dagmar (1971). *Die Tugendkataloge der Kaiserchronik: Studien zum Herrscherbild der frühmittelhochdeutschen Dichtung*. Dissertation.

ODOJ, Ursula (1974). *Wissenschaft und Politik bei Johannes von Salisbury*. Dissertation.

OFFERGELD, Thilo (1997). Einleitung. In: HUGO, VON ST. VIKTOR. *Didascalicon de studio legendi.* Studienbuch. Hg. v. Thilo OFFERGELD. Freiburg: Herder (Fontes Christiani, 27), 7–102.

OPALKA, Bruno (1937): *Dante und die politischen Mächte seiner Zeit*. Berlin: Ebering (Romanische Studien, 43).

Österreichischen Cistercienserkongregation vom Heiligen Herzen Jesu (Hg.) (1953): *Festschrift zum 800-Jahrgedächtnis des Todes Bernhards von Clairvaux*. Wien: Herold (Österreichische Beiträge zur Geschichte des Cistercienserordens).

OTTMANN, Henning (2004): *Das Mittelalter*. Stuttgart: Metzler (Römer und Mittelalter, 2).

OTTO, Eberhardt F. (1961). Otto von Freising und Friedrich Barbarossa. In: Walther LAMMERS (Hg.). *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter.* Ausgewählte Aufsätze und Arbeiten aus den Jahren 1933 bis 1959. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Wege der Forschung, 21), 247–277.

PACAUT, Marcel (1989): *La théocratie: L'Eglise et le pouvoir au Moyen Age*. Paris: Desclée (Bibliothèque d'histoire du christianisme, 20).

PADOA-SCHIOPPA, Antonio; BLOCKMANS, Wim (Hg.) (1997): *Legislation and justice*. Oxford: Clarendon Press (The origins of the modern state in Europe: 13th to 18th centuries, C).

PASSERIN D'ENTRÈVES, Alexander (1952): *Dante as a political thinker*. Oxford: Clarendon Press.

PASSERIN D'ENTRÈVES, Alexander (1959): *The medieval contribution to political thought: Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richhard Hocker*. New York: Humanities Press.

PATZOLD, Steffen; RATHMANN-LUTZ, Anja; SCIOR, Volker (Hg.) (2012): *Geschichtsvorstellungen: Bilder Texte und Begriffe aus dem Mittelalter ; Festschrift für Hans-Werner Goetz zum 65. Geburtstag*. Wien, Köln, Weimar: Böhlau.

PAULSELL, William O. (1976). Saint Bernard on the Duties of the Christian Prince. In: John R. SOMMERFELDT (Hg.). *Studies in medieval Cistercian history.* II. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications (Cistercian studies series, 24), 63–74.

PENNINGTON, Basil (Hg.) (1973): *Bernard of Clairvaux: Studies presented to Dom Jean Leclercq*. Washington: Cistercian Publications (Cistercian studies series, 23).

PEREIRA, Maria Helena da Rocha (2002): *Estudos de história da cultura clássica: II Volume*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Chronica et annales aevi Salici (1851). Hg. v. Georg H. PERTZ. München: Monumenta Germaniae Historica (MGH, SS., 9).

PESCH, Otto Hermann (1988): *Thomas von Aquin: Grenze u. Grösse mittelalterl. Theologie*. Eine Einführung. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.

PETERS, Edward (2001): *Limits of thought and power in medieval Europe*. Aldershot: Ashgate (Variorum collected studies series, CS721).

PFISTER, Peter (2008). *Otto von Freising: Bischof, Geschichtsschreiber, Seliger*. Austellung in der Dombibliothek Freising zum 850. Todestag. München: Diözesanbibliothek des Erzbistums München und Freising.

PHILBÉE, André (1990): *Saint Bernard de Fontaine, abbé de Clairvaux: Sa vie et sa spiritualité*. Paris: Éditions du Cerf (Epiphanie).

PIEPER, Josef (1964): *Das Viergespann: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mass*. München: Kösel-Verlag (Die Bücher der Neunzehn, 113).

PLETL, Renate (2000): *Irdisches Regnum in der mittelalterlichen Exegese: Ein Beitrag zur exegetischen Lexikographie und ihren Herrschaftsvorstellungen (7. - 13. Jahrhundert)*. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien: Lang (Europäische Hochschulschriften, 881).

POCOCK, John Greville Agard (1989): *Politics, language, and time: Essays on political thought and history*. Chicago: University of Chicago Press.

POCOCK, John Greville Agard (2009): *Political thought and history: Essays on theory and method*. Cambridge: Cambridge University Press.

POHL, Walter; DIESENBERGER, Maximilian (Hg.) (2002): *Integration und Herrschaft: Ethnische Identitäten und soziale Organisation im Frühmittelalter*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters, 3).

POHL, Walter; WIESER, Veronika (Hg.) (2009): *Der frühmittelalterliche Staat - europäische Perspektiven*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters, 16).

POIREL, Dominique (2004). 'Alter Augustinus - Der zweite Augustinus': Hugo von Sankt Viktor und die Väter der Kirche. In: Johannes ARNOLD, Rainer BERNDT UND Ralf STAMMBERGER (Hg.). *Väter der Kirche.* Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit ;. Festgabe für Hermann Josef Sieben zum 70. Geburtstag. Paderborn: Schöningh, 643–668.

POIREL, Dominique (2006). Hugo Saxo: Les Origines Germaniques de la Pensée d'Hugues de Saint-Victor. In: *Francia* 33 (1), 163–174.

POZOR, Hans (1937): *Die politische Haltung Ottos von Freising*. Halle-Wittenberg: Moltzen.

PRANGER, Marinus Burcht (1994): *Bernard of Clairvaux and the shape of monastic thought: Broken dreams*. Leiden: Brill (Brill's studies in intellectual history, 56).

PRINZ, Friedrich (Hg.) (1988): *Herrschaft und Kirche: Beiträge zur Entstehung und Wirkungsweise episkopaler und monastischer Organisationsformen*. Stuttgart: Hiersemann (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 33).

QUILLET, Jeannine (1970): *La philosophie politique de Marsile de Padoue*. Paris: Vrin (L'église et l'etat au Moyen âge, 14).

RAHNER, Hugo (Hg.) (1963): *Perennitas: Beiträge zur christlichen Archäologie und Kunst, zur Geschichte der Literatur, der Liturgie und des Mönchtums sowie zur Philosophie des Rechts und zur politischen Philosophie*. P. Thomas Michels OSB zum 70. Geburtstag. Münster: Aschendorff (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens. Suppl, 2).

REINHARD, Wolfgang; BLOCKMANS, Wim (Hg.) (1996): *Power Elites and State Building*. Oxford: Clarendon Press (The origins of the modern state in Europe: 13th to 18th centuries, D).

REVEL, Jacques (1992). La royauté sacrée: éléments pour un débat. In: Alain BOUREAU (Hg.). *La Royauté sacrée dans le monde chrétien.* Colloque de Royaumont, mars 1989. Paris: Éditions de l'École des hautes Études en Sciences Sociales (L'Histoire et ses représentations, 3), 7–17.

RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, Manuel Alejandro (2007). Rex strenuus valde litteratus: Strenght and Wisdom as Royal Virtues in Medieval Spain (1085-1284). In: István BEJCZY UND Cary J. NEDERMAN (Hg.). *Princely virtues in the Middle Ages.* 1200 - 1500. Turnhout: Brepols (Disputatio, 9), 33–50.

RÖHRIG, Floridus (1985). Das Leben des heiligen Leopold. In: Amt der Niederösterreichischen Landesregierung, Abt. III/2 - Kulturabteilung (Hg.). *Der heilige Leopold.* Landesfürst und Staatssymbol. Niederösterreichische Landesausstellung. Wien: Amt der Niederösterreichischen Landesregierung, Abt. III/2 - Kulturabteilung (Katalog des Niederösterreichischen Landesmuseums, 155), 12–19.

ROREM, Paul (2009): *Hugh of Saint Victor*. Oxford, New York: Oxford University Press (Great medieval thinkers).

RÖSENER, Werner (Hg.) (2000): *Staat und Krieg: Vom Mittelalter bis zur Moderne*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Sammlung Vandenhoeck).

ROUSE, Mary A.; H., Richard (1982). Johann von Salisbury und die Lehre vom Tyrannenmord: (1967). In: Max KERNER (Hg.). *Ideologie und Herrschaft im Mittelalter*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Wege der Forschung), 241–267.

RUDOLPH, Conrad (1990): *The "things of greater importance": Bernard of Clairvaux's Apologia and the medieval attitude toward art*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

RUNGE, Matthias (1996). *Marsilius von Padua: Politik und Tugend im politischen Denken des ausgehenden Hochmittelalters*. Dissertation.

RUPP, Heinz (1951). Tugend. In: *Saeculum* 2, 465–472.

SAGAN, Carl (2006): *O mundo assombrado pelos demônios*. São Paulo: Companhia das Letras.

SARNOWSKY, Jürgen (2007): *Bilder - Wahrnehmungen - Vorstellungen: Neue Forschungen zur Historiographie des hohen und späten Mittelalters*. Göttingen: V & R Unipress (Nova mediaevalia, 3).

SARNOWSKY, Jürgen (2009): *Die Templer*. München: C. H. Beck.

SCHATZ, Jürgen (2000): *Imperium, Pax et Iustitia: Das Reich - Friedensstiftung zwischen Ordo, Regnum und Staatlichkeit*. Erlangen-Nürnberg: Duncker & Humblot.

SCHAUB, Franz (1898): *Die Eigentumslehre nach Thomas von Aquin und dem modernen Sozialismus mit besonderer Berücksichtigung der beiderseitigen Weltanschauungen*. Freiburg im Breisgau: Herder.

SCHEFERS, Hermann (1997): *Einhard: Studien zu Leben und Werk ; dem Gedenken an Helmut Beumann gewidmet*. Darmstadt: Hessische Historische Kommission (Arbeiten der Hessischen Historischen Kommission, 12).

SCHEIBELREITER, Georg (2010): *Die Babenberger: Reichsfürsten und Landesherren*. Wien: Böhlau.

SCHLESINGER, Walter (1963): *Beiträge zur deutschen Verfassungsgeschichte des Mittelalters: Band I: Germanen, Franken Deutsche*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

SCHLESINGER, Walter (1964): *Die Entstehung der Landesherrschaft: Untersuchungen vorwiegend nach mitteldeutschen Quellen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

SCHLESINGER, Walter (1987): *Ausgewählte Aufsätze von Walter Schlesinger: 1965 - 1979*. Hg. v. Hans PATZE UND Fred SCHWIND. Sigmaringen: Thorbecke (Vorträge und Forschungen, 34).

SCHMALE, Franz-Josef (1961): *Studien zum Schisma des Jahres 1130*. Köln: Böhlau (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, 3).

SCHMALE, Franz-Josef (1963). Die Gesta Friderici I. imperatoris Ottos von Freising und Rahewins. In: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 19 (1), 168–214.

SCHMALE, Franz-Josef (1965). Einleitung. In: OTTO, VON FREISING. *Die Taten Friedrichs oder richtiger Cronica*. Übersetzt von Adolf Schmidt. Hg. v. Franz-Josef SCHMALE. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften (FSGA-A, 17), 1–76.

SCHMALE, Franz-Josef; GOETZ, Hans-Werner (Hg.) (1985): *Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung: Eine Einführung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Die Geschichtswissenschaft).

SCHMAUS, Michael (1935). Einleitung. In: Aurelius AUGUSTINUS. *Des Heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit.* Hg. v. Johannes Nepomuk ESPENBERGER. München: Kösel & Pustet (Bibliothek der Kirchenväter Reihe 2, 13), 15–66.

SCHMIDLIN, Joseph (1905). Die Philosophie Ottos von Freising. In: *Philosophisches Jahrbuch* 18, 156-175; 312-323; 407-423.

SCHMIDLIN, Joseph (1906): *Die geschichtsphilosophische und kirchenpolitische Weltanschauung Ottos von Freising: Ein Beitrag zur mittelalterlichen Geistesgeschichte*. Freiburg im Breisgau: Herder (Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte, 4,2/3).

SCHMIDT, Adolf (1960). Philologische Anmerkungen. In: OTTO, VON FREISING. *Chronik oder die Geschichte der zwei Staaten*. Übersetzt von Adolf Schmidt, herausgegeben von Walther Lammers. Hg. v. Walther LAMMERS. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (FSGA-A, 16), 682–703.

SCHMIDT, Martin Anton (1983). Das Mittelalter: Einleitung. In: Martin GRESCHAT (Hg.). *Gestalten der Kirchengeschichte, Bd.* 3. 14 Bände. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer, 7–34.

SCHMITZ-ESSER, Romedio (2004). In Urbe quae caput mundi est: Die Entstehung der römischen Kommune (1143-1155). Über den Einfluss Arnolds von Brescia auf die Politik des römischen Senats. In: *Innsbrucker Historischen Studien* 23/24, 1–42.

SCHMITZ-ESSER, Romedio (2010). Otto von Freising als Mediator: ein idealer Verwandter? In: Ulrike GÖTZ (Hg.). *Otto von Freising, Rahewin, Conradus sacrista.* Geschichtsschreiber des 12. Jahrhunderts in Freising. Beiträge zum 850. Todesjahr Bischof Ottos von Freising 2008. Freising: Historischer Verein.

SCHNEIDER-WINDMÜLLER, W. (1934): *Staat und Kirche im Defensor Pacis des Marsilius von Padua*. Bonn: L. Röhrscheid.

SCHORN-SCHÜTTE, Luise (2001). Ideen-, Geistes-, Kulturgeschichte. In: Hans-Jürgen GOERTZ (Hg.). *Geschichte.* Ein Grundkurs. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch, 489–515.

SCHÖTTLER, Peter (2002). Nachwort: Marc Blochs Testament. In: Marc BLOCH. *Apologie der Geschichtswissenschaft oder der Beruf des Historikers.* Hg. v. Peter SCHÖTTLER. Stuttgart: Klett-Cotta, 215–280.

SCHRAML, R. (1990-1999). Einleitung. In: BERNHARD, VON CLAIRVAUX. *Sämtliche Werke.* Lateinisch/deutsch, I. Hg. v. Gerhard B. WINKLER. Innsbruck: Tyrolia-Verlag, 257–265.

SCHWARZBAUER, Fabian (2005): *Geschichtszeit: Über Zeitvorstellungen in den Universalchroniken Frutolfs von Michelsberg, Honorius' Augustodunensis und Ottos von Freising*. Berlin: Akademie Verlag (Orbis mediaevalis: Vorstellungswelten des Mittelalters, 6).

SCHWARZMAIER, Hansmartin (2002). Nobilis patris futurus heres nobilior: Das Doppelporträt von Friedrich Vater und Sohn bei Otto von Freising. In: Dorothea WALZ (Hg.). *Scripturus vitam.* Lateinische Biographie von der Antike bis in die Gegenwart. Festgabe für Walter Berschin zum 65. Geburtstag. Heidelberg: Mattes, 509–518.

SEE, Klaus von (2002): *Königtum und Staat im skandinavischen Mittelalter*. Heidelberg, Hamburg: Winter (Skandinavistische Arbeiten, 19).

SEGL, Peter (2012). Felix qui potuit rerum cognoscere causas: Bemerkungen zu den Vorstellungen Ottos von Freising vom Wesen des Menschen und den Gesetzen der Weltgeschichte. In: Steffen PATZOLD, Anja RATHMANN-LUTZ UND Volker SCIOR (Hg.). *Geschichtsvorstellungen.* Bilder Texte und Begriffe aus dem Mittelalter ; Festschrift für Hans-Werner Goetz zum 65. Geburtstag. Wien, Köln, Weimar: Böhlau, 178–202.

SEIBERT, Hubertus (2005). Die frühen ›Staufer‹: Forschungsstand und offene Fragen. In: Hubertus SEIBERT UND Jürgen DENDORFER (Hg.). *Grafen, Herzöge, Könige.* Der Aufstieg der frühen Staufer und das Reich ; (1079 - 1152). Ostfildern: Jan Thorbecke Verlag (Mittelalter-Forschungen, 18), 1–40.

SEIBERT, Hubertus; DENDORFER, Jürgen (Hg.) (2005): *Grafen, Herzöge, Könige: Der Aufstieg der frühen Staufer und das Reich ; (1079 - 1152).* Ostfildern: Jan Thorbecke Verlag (Mittelalter-Forschungen, 18).

SELLIN, Volker (2005): *Einführung in die Geschichtswissenschaft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

SEUBERT, Harald (2011): *Jenseits von Sozialismus und Liberalismus: Ethik und Politik am Beginn des 21. Jahrhunderts*. Gräfelfing: Resch.

SIMONSFELD, Henry (1908): *Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Friedrich I: Erster Band: 1152 bis 1158*. Leipzig: Duncker & Humblot (Jahrbücher der deutschen Geschichte, 17).

SKINNER, Quentin (1978): *The foundations of modern political thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

SKINNER, Quentin (2002): *Visions of politics: Volume I: Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press.

SKINNER, Quentin (2009): *Visionen des Politischen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1910).

SKINNER, Quentin (2010). Bedeutung und Verstehen in der Ideengeschichte. In: Martin MULSOW UND Andreas MAHLER (Hg.). *Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte*. Berlin: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1925), 21–87.

SMALLEY, Beryl (1981): *Studies in Medieval Thought and Learning from Abelard to Wyclif*. London: Hambledon.

SOMMERFELDT, John R. (1973). Chrismatic and Gregorian Leadership in the Thought of Bernhard of Clairvaux. In: Basil PENNINGTON (Hg.). *Bernard of Clairvaux.* Studies presented to Dom Jean Leclercq. Washington: Cistercian Publications (Cistercian studies series, 23), 73–90.

SOMMERFELDT, John R. (Hg.) (1976): *Studies in medieval Cistercian history: II*. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications (Cistercian studies series, 24).

SOMMERFELDT, John R. (2000). The Bernardine Reform and the Crusading Spirit. In: *The Catholic Historical Review* 86 (4), 567–578.

SOUTHERN, Richard William (1963): *Saint Anselm and his Biographer: A study of monastic life and thought*. 1059 - c.1130. Cambridge: Cambridge University Press (The Birkbeck lectures, 1959).

SOUTHERN, Richard William (2004a): *History and Historians*. Hg. v. Robert J. BARTLETT. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell.

SOUTHERN, Richard William (2004b). Hugh of St. Victor and the Idea of Historical Development. In: *History and Historians.* Hg. v. Robert J. BARTLETT. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell, 30–47.

SPIJKER, Ineke van't (2005). Hugh of Saint Victor's Virtue: Ambivalence and Gratuity. In: István Pieter BEJCZY UND Richard NEWHAUSER (Hg.). *Virtue and ethics in the twelfth century*. Leiden, Boston: Brill (Brill's studies in intellectual history, 130), 75–94.

SPÖRL, Johannes (1953a). Bernhard von Clairvaux oder das Problem historischer Grösse. In: *Die Chimäre seines Jahrhunderts.* Vier Vorträge über Bernhard von Clairvaux anläßlich der 800. Wiederkehr seines Todestages. Würzburg: Werkbund-Verlag, 71–95.

SPÖRL, Johannes (Hg.) (1953b): *Die Chimäre seines Jahrhunderts: Vier Vorträge über Bernhard von Clairvaux anläßlich der 800. Wiederkehr seines Todestages*. Würzburg: Werkbund-Verlag.

SPÖRL, Johannes (1958). Vom Weltbild Ottos von Freising: Eine Gedenkrede. In: Joseph A. FISCHER (Hg.). *Otto von Freising*. Gedenkgabe zu seinem 800. Todesjahr. Freising: Verlag des Historischen Vereins Freising E. V., 1–13.

SPÖRL, Johannes (1961a). Die „Civitas Dei" im Geschichtsdenken Ottos von Freising. In: Walther LAMMERS (Hg.). *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter.* Ausgewählte Aufsätze und Arbeiten aus den Jahren 1933 bis 1959. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Wege der Forschung, 21), 298–320.

SPÖRL, Johannes (1961b). Wandel des Welt- und Geschichtsbildes im 12. Jahrhundert?: Zur Kennzeichnung der hochmittelalterlichen Historiographie. In: Walther LAMMERS (Hg.). *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter.* Ausgewählte Aufsätze und Arbeiten aus den Jahren 1933 bis 1959. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Wege der Forschung, 21), 278–297.

SPÖRL, Johannes (1968): *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung: Studien zum Weltbild der Geschichtsschreiber des 12. Jahrhunderts*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Libelli, 203).

STABER, Jospeh (1958). Eschatologie und Geschichte bei Otto von Freising. In: Joseph A. FISCHER (Hg.). *Otto von Freising*. Gedenkgabe zu seinem 800. Todesjahr. Freising: Verlag des Historischen Vereins Freising E. V., 106–126.

STADLER, Hubert (1975). *Um die Möglichkeit wissenschaftlicher Politik: eine Interpretation des ersten Buches von Dantes "De monarchia"*. Disseration.

STAUDINGER, Hugo (1950). *Weltordnung und Reichsverfassung bei Otto von Freising*. Dissertation.

STERNBERGER, Dolf (1981): *Die Stadt und das Reich in der Verfassungslehre des Marsilius von Padua*. Wiesbaden: Steiner (Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt am Main, 18,3).

STICKELBROECK, Michael (1994): *Mysterium venerandum*. Münster, Augsburg: Aschendorff (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 41).

STICKLER, Alfons Maria (1954). Sacerdozio e regno nelle nuove ricerche attorno ai secoli XII e XIII nei decretisti e decretalisti fino alle decretali di Gregorio IX. In:. *Sacerdozio e regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII.* Studi presentati alla sezione storica del congresso della Pontificia Universitá Gregoriana 13-17 ottobre 1953. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1–26.

STIEGMAN, Emero (2001). Bernard of Clairvaux, William of St. Thierry, the Victorines. In: Gillian Rosemary EVANS (Hg.). *The medieval theologians*. Oxford: Blackwell, 129–155.

STRAYER, Joseph Reese; TILLY, Charles; JORDAN, William Chester (2005): *On the medieval origins of the modern state*. Princeton: Princeton University Press (Princeton classic editions).

STRUVE, Tilman (1978): *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*. Stuttgart: Hiersemann (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 16).

STRUVE, Tilman (2004a). Die Begründung monarchischer Herrschaft in der politischen Theorie des Mittelalters. In: *Staat und Gesellschaft im Mittelalter.* Ausgewählte Aufsätze. Berlin: Duncker & Humblot (Historische Forschungen, 80), 151–184.

STRUVE, Tilman (2004b). Die Rollle des Gesetzes im "Defensor Pacis" des Marsilius von Padua. In: *Staat und Gesellschaft im Mittelalter.* Ausgewählte Aufsätze. Berlin: Duncker & Humblot (Historische Forschungen, 80), 185–203.

STRUVE, Tilman (2004c): *Staat und Gesellschaft im Mittelalter: Ausgewählte Aufsätze*. Berlin: Duncker & Humblot (Historische Forschungen, 80).

STRUVE, Tilman (2004d). Vita civilis naturam imitetur…: Der Gedanke der Nachahmung der Natur als Grundlage der organologischen Staatskonzeption Johanns von Salisbury. In: *Staat und Gesellschaft im Mittelalter.* Ausgewählte Aufsätze. Berlin: Duncker & Humblot (Historische Forschungen, 80), 53–71.

STRUVE, Tilman (2004e). Vorstellung von "König" und "Reich" in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts. In: *Staat und Gesellschaft im Mittelalter.* Ausgewählte Aufsätze. Berlin: Duncker & Humblot (Historische Forschungen, 80), 123–150.

STÜRNER, Wolfgang (1975): *Natur und Gesellschaft im Denken des Hoch- und Spätmittelalters: Naturwissenschaftliche Kraftvorstellungen und die Motivierung politischen Handelns in Texten des 12. bis 14. Jahrhunderts*. Stuttgart: Klett (Stuttgarter Beiträge zur Geschichte und Politik, 7, Textbd.).

STÜRNER, Wolfgang (1987): *Peccatum und potestas: Der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken*. Sigmaringen: Thorbecke (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters, 11).

SUTOR, Bernhard (1980): *Die Kardinaltugenden, Erziehungsziele politischer Bildung?* München: Minerva Publisher (Eichstätter Hochschulreden, 21).

SWANSON, Jenny (2001). The Glossa Ordinaria. In: Gillian Rosemary EVANS (Hg.). *The medieval theologians.* Oxford: Blackwell, 156–167.

SWANSON, Robert N. (1999): *The twelfth-century renaissance*. Manchester: Manchester University Press.

SWEENEY, James R.; CHODOROW, Stanley (Hg.) (1989): *Popes, teachers, and canon law in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press.

TAYLOR, Jerome (1957): *The origin and early life of Hugh St. Victor: An evaluation of the tradition*. Notre Dame: Mediaeval Institute, University of Notre Dame (Texts and studies in the history of mediaeval education, 5).

TIERNEY, Brian (1972): *Origins of papal infallibility: 1150 - 1350 ; a study on the concepts of infallibility, sovereignty and tradition in the Middle Ages*. Leiden: Brill (Studies in the history of Christian thought, 6).

TIERNEY, Brian (1979a): *Church law and constitutional thought in the Middle Ages*. London: Variorum Reprints (Collected studies series, 90).

TIERNEY, Brian (1979b). Some Recent Works on the Political Theories of the Medieval Canonists. In: *Church law and constitutional thought in the Middle Ages*. London: Variorum Reprints (Collected studies series, 90), 594–625.

TIERNEY, Brian (1980): *Authority and power: Studies on medieval law and government presented to Walter Ullmann on his seventieth birthday*. Cambridge: Cambridge University Press.

TIERNEY, Brian (1982): *Religion, law, and the growth of constitutional thought, 1150-1650.* Cambridge: Cambridge University Press ((Wiles lectures, 1979)).

TIERNEY, Brian (1988): *The crisis of church and state, 1050-1300: With selected documents*. Toronto, Buffalo: University of Toronto Press in ass. w. Medieval Academy of America.

TIERNEY, Brian (1991). Marsilius on Rights. In: *Journal of the History of Ideas* 52 (1), 3–17.

TIERNEY, Brian (1998): *Foundations of the conciliar theory: The contribution of the medieval canonists from Gratian to the great Schism*. Leiden: Brill (Studies in the history of Christian thought, 81).

TRACEY, M. J.; NEWHAUSER, Richard; BRIESEMEISTER, D. (2009). Tugenden und Laster, Tugend- und Lasterkataloge. In:. *Lexikon des Mittelalters,* Bd. 8. 9 Bände. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, cols. 1085-1089.

UBL, Karl (2012). Der Gelehrte bei Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham: Zur Abgrenzung von politischer und gelehrter Autorität in der Philosophie des 14. Jahrhunderts. In: *Das Mittelalter* 17 (2), 16–33.

ULLMANN, Walter (1966): *The individual and society in the middle ages*. Baltimore: Johns Hopkins Press.

ULLMANN, Walter (1969): *The Carolingian Renaissance and the idea of kingship*. London: Methuen (The Birkbeck lectures, 1968/69).

ULLMANN, Walter (1970): *A history of political thought: The Middle Ages*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books (Pelican history of political thought).

ULLMANN, Walter (1975a): *Law and politics in the Middle Ages: An introduction to the sources of medieval political ideas*. Cambridge: Cambridge University Press (The sources of history, studies in the uses of historical evidence).

ULLMANN, Walter (1975b): *The church and the law in the earlier Middle Ages: Selected essays*. London: Variorum Reprints (Variorum reprint, 38).

ULLMANN, Walter (1975c). The Influence of John of Salisbury on Medieval Italian Jurists. In: *The church and the law in the earlier Middle Ages.* Selected essays. London: Variorum Reprints (Variorum reprint, 38), 383–392.

ULLMANN, Walter (1976a). Dies ortus imperii:: A Note on the Glossa Ordinaria on C.III.12.7(5). In: *The papacy and political ideas in the Middle Ages*. London: Variorum Reprints (Variorum reprint, 44), 663–696.

ULLMANN, Walter (1976b). The legal validity of the papal electoral pacts. In: *The papacy and political ideas in the Middle Ages*. London: Variorum Reprints (Variorum reprint, 44), 3–35.

ULLMANN, Walter (1976c). The medieval papal court as an international tribunal. In: *The papacy and political ideas in the Middle Ages*. London: Variorum Reprints (Variorum reprint, 44), 356–371.

ULLMANN, Walter (1976d): *The papacy and political ideas in the Middle Ages*. London: Variorum Reprints (Variorum reprint, 44).

ULLMANN, Walter (1976e). The significance of Innocent III's decretal Vergentis. In: *The papacy and political ideas in the Middle Ages*. London: Variorum Reprints (Variorum reprint, 44), 729–741.

ULLMANN, Walter (1978a). Reflections on the Medieval Empire. In: *Scholarship and politics in the Middle Ages.* Collected studies. London: Variorum Reprints, 89–108.

ULLMANN, Walter (1978b): *Scholarship and politics in the Middle Ages: Collected studies*. London: Variorum Reprints.

ULLMANN, Walter (1978c). The Future of Medieval History. In: *Scholarship and politics in the Middle Ages.* Collected studies. London: Variorum Reprints, 1–30.

ULLMANN, Walter (1980a). Historical Jurisprudence, Historical Politology and the History of the Middel Ages. In: *Jurisprudence in the Middle Ages.* Collected studies. London: Variorum Reprints, 195–224.

ULLMANN, Walter (1980b). John of Salisbury's Policraticus in the Later Middle Ages. In: *Jurisprudence in the Middle Ages.* Collected studies. London: Variorum Reprints, 519–545.

ULLMANN, Walter (1980c): *Jurisprudence in the Middle Ages: Collected studies*. London: Variorum Reprints.

ULLMANN, Walter (1980d). Roman Public Law and Medieval Monarchy: Norman Rulership in Sicily. In: *Jurisprudence in the Middle Ages.* Collected studies. London: Variorum Reprints, 157–184.

ULLMANN, Walter (2010 (1961)): *The principles of government and politics in the Middle Ages*. New York: Routledge (Routledge revivals).

ULLMANN, Walter (2012 (1955)): *The growth of papal government in the Middle Ages*. London: Routledge (Routledge library editions / Political science, 35).

VACANDARD, Elphège (1920): *Vie de Saint Bernard: Abbé de Clairvaux*. 2 Bände. Paris: Lecoffre.

VALENZUELA ALBORNOZ, Claudia Alexandra (2004). *Die Anwendung methodischer Prinzipien zur Untermauerung des christlichen Weltbildes in der Frühscholastik: Das Verhältnis von "ratio", "fides" und "auctoritas" am Beispiel von Abaelards "Sic et non" und Hugo von St. Victors "Didascalicon"*. Magisterarbeit.

VAN ENGEN, John (1995). Sacred Sanctions for Lordship. In: Thomas N. BISSON (Hg.). *Cultures of power.* Lordship, status, and process in twelfth-century Europe. Philadelphia: University of Pennsylvania Press (Middle Ages series), 203–230.

VAN SPIJKER, Ienje 't (2004): *Fictions of the inner life: Religious literature and formation of the self in the eleventh and twelfth centuries*. Turnhout: Brepols (Disputatio, 4).

VAN ZWIETEN, Jan (1992). *The Place and Significance of Literal Exegesis in Hugh of St. Viktor: An Analysis of his Notes on the Pentateuch, the Book of Judges, and the Four Books of Kings*. Dissertation.

VAUCHEZ, André (2004). Der Heilige. In: Jacques LE GOFF (Hg.). *Der Mensch des Mittelalters*. Essen: Magnus Verlag, 340–373.

VERWEIJ, Michiel (2007). Princely Virtues or Virtues of Princes?: William Peraldus and his De eruditione principum. In: István BEJCZY UND Cary J. NEDERMAN (Hg.). *Princely virtues in the Middle Ages.* 1200 - 1500. Turnhout: Brepols (Disputatio, 9), 51–71.

VILANI, Maria Cristina Seixas (2000): *Origens medievais da democracia moderna*. Belo Horizonte: Inédita.

VOEGELIN, Eric (1997a): *History of political ideas: Volume 1. Hellenism, Rome, and early Christianity*. Hg. v. Athanasios MOUKAKIS. Columbia: University of Missouri Press.

VOEGELIN, Eric (1997b): *History of political ideas.: Volume 2. The Middle Ages to Aquinas*. Hg. v. Peter von SIVERS. Columbia, London: University of Missouri Press.

WAITZ, Georg; SIMSON, Bernhard von (1912 (1997)). Praefatio. In: OTTO, VON FREISING UND RAHEWIN, VON FREISING. *Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris*. Hg. v. Georg WAITZ UND Bernhard von SIMSON. Hannover: Hahnsche Buchhandlung (MGH SS. rer. Germ., 46), VII–XLI.

WALTHER, Helmut G. (1976): *Imperiales Königtum, Konziliarismus und Volkssouveränität: Studien zu den Grenzen des mittelalterlichen Souveränitätsgedankens*. München: Fink.

WALTHER, Helmut G. (1977). Haeretica pravitas und Ekklesiologie: Zum Verhältnis von kirchlichem Ketzerbegriff und päpstlicher Ketzerpolitik von der zweiten Hälfte des XII. bis ins erste Drittel des XIII. Jahrhunderts. In: Albert ZIMMERMANN UND Gudrun VUILLEMIN-DIEM (Hg.). *Die Mächte des Guten und Bösen.* Vorstellungen im XII. und XIII. Jahrhundert über ihr Wirken in der Heilsgeschichte. Berlin: de Gruyter (Miscellanea mediaevalia, 11), 286–314.

WALTHER, Helmut G. (1996). St. Victor und die Schulen in Paris vor der Entstehung der Universität. In: Martin KINTZINGER (Hg.). *Schule und Schüler im Mittelalter*. Beiträge zur europäischen Bildungsgeschichte des 9. bis 15. Jahrhunderts. Köln, Weimar, Wien: Böhlau (Archiv für Kulturgeschichte, 42), 53–74.

WALZ, Dorothea (Hg.) (2002): *Scripturus vitam: Lateinische Biographie von der Antike bis in die Gegenwart*. Festgabe für Walter Berschin zum 65. Geburtstag. Heidelberg: Mattes.

WEBER-FAS, Rudolf (2005): *Staatsdenker der Vormoderne: Klassikertexte von Platon bis Luther*. Tübingen: Mohr-Siebeck (UTB Rechtswissenschaft, Philosophie, Politikwissenschaft, 2722).

WEHR, Gerhard (2012). Einleitung. In: BERNHARD, VON CLAIRVAUX. *Bernhard von Clairvaux.* Hg. v. Gerhard WEHR. Wiesbaden: Marixverl, 7–30.

WEILER, Björn (2005). Royal Justice and Royal Virtue in William of Malmesbury's Historia Novella and Walter Map's De Nugis Curialium. In: István Pieter BEJCZY UND Richard NEWHAUSER (Hg.). *Virtue and ethics in the twelfth century*. Leiden, Boston: Brill (Brill's studies in intellectual history, 130), 317–339.

WEILER, Björn; MACLEAN, Simon (Hg.) (2006): *Representations of power in medieval Germany: 800 - 1500*. Turnhout: Brepols (International medieval research, 16).

WEINFURTER, Stefan (1992): *Herrschaft und Reich der Salier: Grundlinien einer Umbruchzeit*. Sigmaringen: Thorbecke.

WEINFURTER, Stefan (2005). Das Ritual der Investitur und die 'gratiale Herrschaftsordnung' im Mittelalter. In: Andrea von HÜLSEN-ESCH (Hg.). *Inszenierung und Ritual in Mittelalter und Renaissance*. Düsseldorf: Droste (Studia humaniora, 40), 135–151.

WEINFURTER, Stefan (Hg.) (2012): *Päpstliche Herrschaft im Mittelalter: Funktionsweisen - Strategien - Darstellungsformen*. Ostfildern: Thorbecke (Mittelalter-Forschungen, 38).

WEIßTHANNER, Alois (1958). Regesten des freisinger Bischofs Otto I.: (1138-1158). In: *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis* 14 (3-4), 151–222.

WEMPLE, Suzanne Fonay (1979): *Atto of Vercelli: Church State and Christian society in tenth century Italy*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura (Temi e testi, 27).

WENDELBORN, Gert (1993): *Bernhard von Clairvaux: Ein grosser Zisterzienser in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Lang.

WHITE, Hayden V. (1960). The Gregorian Ideal and Saint Bernard of Clairvaux. In: *Journal of the History of Ideas* 21 (3), 321–348.

WIELAND, Georg (Hg.) (1995): *Aufbruch - Wandel - Erneuerung: Beiträge zur "Renaissance" des 12. Jahrhunderts.* 9. Blaubeurer Symposion vom 9. bis 11. Oktober 1992. Stuttgart - Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

WIELAND, Georg (2004). Praktische Philosophie und Politikberatung bei Thomas von Aquin. In: Martin KAUFHOLD (Hg.). *Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters / Political thought in the age of scholasticism.* Essays in honour of Jürgen Miethke. based on a conference held in July 2003 in Heidelberg, Germany. Leiden: Brill (Studies in medieval and reformation traditions, 103), 65–83.

WILHELM, Christian (2012). *Die politische Philosophie in den frühen Dialogen Platons.* Dissertation.

WINKLER, Gerhard B. (1990-1999). Einleitung. In: BERNHARD, VON CLAIRVAUX. *Sämtliche Werke.* Lateinisch/deutsch, IV. Hg. v. Gerhard B. WINKLER. Innsbruck: Tyrolia-Verlag, 249–262.

WITTE, Franz-Werner (1954). *Die Staatsphilosophie des Hugo von St. Viktor*. Dissertation.

WITTE, Franz-Werner (1957). Die Staats- und Rechtsphilosophie des Hugo von St. Viktor. In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* XLIII (2), 555–574.

WITTNEBEN, Eva Luise (1997). Lupold von Bebenburg und Wilhelm von Ockham im Dialog über die Rechte am Römischen Reich des Spätmittelaltes. In: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 53, 567–586.

WOLF, Gunther G. (Hg.) (1975): *Friedrich Barbarossa*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Wege der Forschung, 390).

WOLFF, Philippe (1971): *L' éveil intellectuel de l'Europe*. Paris: Édition du Seuil (Histoire, 2).

WOODHOUSE, John Robert (1997): *Dante and governance*. Oxford: Clarendon Press.

ZIEGLER, Wolfram (2009). Die Urkundenvergabe König Konrads III.: (1138-1152). In: *Archiv für Diplomatik* 55, 97–107.

ZIMMERMANN, Albert; VUILLEMIN-DIEM, Gudrun (Hg.) (1977): *Die Mächte des Guten und Bösen: Vorstellungen im XII. und XIII. Jahrhundert über ihr Wirken in der Heilsgeschichte*. Berlin: de Gruyter (Miscellanea mediaevalia, 11).

ZIMMERMANN FERNANDES, Tathyana (2007). *O ideal de papa proposto por Bernardo de Claraval no tratado Sobre a consideração (século XII)*. Master.

ZOTZ, Thomas (1998). Königtum und Reich zwischen Vergangenheit und Gegenwart in der Reflexion deutscher Herrscherurkunden des Hochmittelalters. In: Hans-Werner GOETZ (Hg.). *Hochmittelalterliches Geschichtsbewußtsein im Spiegel nichthistoriographischer Quellen*. Berlin: Akademie Verlag, 237–255.

ZOTZ, Thomas (2004). Ludwig der Fromme oder Ludwig der Gnädige?: Zur Herrschertugend der pietas im frühen und hohen Mittelalter. In: Andreas BIHRER UND Elisabeth STEIN (Hg.). *Nova de veteribus.* Mittel- und neulateinische Studien für Paul Gerhard Schmidt. München, Leipzig: K. G. Saur, 180–192.

ZOTZ, Thomas (2012). Kaiserliche Vorlage und Chronistenwerk: Zur Entstehungsgeschichte der Gesta Friderici Ottos von Freising. In: Steffen PATZOLD, Anja RATHMANN-LUTZ UND Volker SCIOR (Hg.). *Geschichtsvorstellungen.* Bilder Texte und Begriffe aus dem Mittelalter ; Festschrift für Hans-Werner Goetz zum 65. Geburtstag. Wien, Köln, Weimar: Böhlau, 153–177.

Zusammenfassung:

Die vorliegende Studie beschäftigt sich mit ethisch-politischen Vorstellungen im 12. Jahrhundert. Dieses Thema lässt sich auch in die Fragen der Mentalitätsgeschichte einordnen, und die Mentalitäten vergangener Zeiten zu erfassen, muss laut Marc Bloch das Endziel jeder historischen Untersuchung sein. Die Vielfalt der menschlichen Mentalitäten kann aus unterschiedlichen Perspektiven analysiert werden, eine der möglichen Annäherungsmethoden an die politischen Vorstellungen im Mittelalter schlägt Helmut Beumann Mitte der 1950er-Jahre vor. Hier ist aus diesem Grund der aus Beumanns politischer Ideengeschichte hervorgegangenen Vorstellungsgeschichte gefolgt worden. Dadurch gewinnt die Diskussion über die ethisch-politischen Vorstellungen im 12. Jahrhundert an Vielfalt. Dieses Jahrhundert gilt in der geschichtlichen Forschung des Mittelalters als eine der prägendsten Epochen: die *Renaissance* des 12. Jahrhunderts. Diese *Renaissance* bezieht sich nicht zuletzt auf das politische Denken dieser Zeit, welches in der historiografischen Forschung bereits, wenngleich unzureichend, untersucht worden ist. Die Studien zu dem Zusammenhang von politischen Tugendvorstellungen und politischen Idealisierungen sind, vor allem aber bezüglich dieses Jahrhunderts, ebenfalls selten. Daher ist die Thematisierung dieser Fragen wünschenswert.

Eine Untersuchung der gesamten ethisch-politischen Vorstellungen im 12. Jahrhundert ist eine im Rahmen einer Promotion nicht durchführbare Aufgabe, weswegen die Studie auf einige Elemente und Quellen beschränkt werden musste. Die klassischen politischen Schriften des 12. Jahrhunderts wurden in der Untersuchung übergangen, auch wenn Bernhard von Clairvaux' *De consideratione* von vielen als eine zentrale politische Schrift dieser Zeit betrachtet wird. Das leitende Prinzip bei der Quellenauswahl war die Bedeutung des Autors in seinem Aktionsgebiet sowie dessen Behandlung von politischen Problemen in seinen Schriften. In dieser Hinsicht sind Otto von Freising und Bernhard von Clairvaux eine interessante Auswahl. Beide waren Kirchenmänner und haben wichtige Positionen in der kirchlichen Struktur erreicht. Sie waren Befürworter der Reformbewegungen des 12. Jahrhunderts und waren in ihren jeweiligen Kreisen politisch sehr aktiv und hoch angesehen. Dennoch hat keiner der beiden Schriften hervorgebracht, deren Kern die Diskussion politischer Themen bildet. Ihre Bedeutung ist auf Leistungen zurückzuführen, die sie in anderen Gebieten aufgebracht haben. So wird Otto von Freising in erster Linie wegen seiner Geschichtsschreibung gepriesen, während Bernhard von Clairvaux wegen seiner Beiträge zur mönchischen Reformbewegung des 12. Jahrhunderts, zur christlichen Mystik und zu theologischen Diskussionen seiner Zeit angesehen wird. Indirekt aber haben beide Autoren politische Themen in ihren jeweiligen Schriften behandelt und dadurch ihre politischen Anschauungen und Vorstellungen vermittelt. Mithilfe der vorstellungsgeschichtlichen Analyse wurden einige Schriften dieser mittelalterlichen Autoren untersucht und wichtige Aspekte ihres Denkens herausgestellt. Diese ergänzen das bereits vorhandene Wissen über die politischen Anschauungen dieser Autoren und tragen zu den Kenntnissen über die (politischen) Mentalitäten des 12. Jahrhunderts bei. Analysiert wurden beide historiografische Werke Ottos von Freising – *Historia de duabus civitatibus* und *Gesta Friderici* – sowie die Briefe und zwei Traktate – *De consideratione* und *De laude novae militae* – Bernhards von Clairvaux.

Die Kardinaltugenden – *iustitia, fortitudo, sapientia/prudentia, temperantia/moderatio* – stellen die Grundlage der politischen Tugendvorstellungen sowohl Ottos als auch Bernhards dar. Beide nehmen somit an einer Tradition teil, die bis zu den ciceronischen Schriften zurückreicht. Sie deuten aber dieses traditionelle Thema der politischen Ideen neu. Ihre

Anschauungen bezüglich der politischen Tugenden sind von ihrer Weltanschauung und ihren Erfahrungen geprägt. Sie nennen die Kardinaltugenden Ciceros, liefern aber ein im 12. Jahrhundert angepasstes Bild dieser Tugenden, das den Erwartungen dieses Zeitalters entspricht und die Fragen ihrer Zeit in den Mittelpunkt stellt. Die Vorstellungen der beiden Denker weisen viele Gemeinsamkeiten auf, die als typisch, wenngleich nicht als allgemeingültig bzw. einzig für das 12. Jahrhundert gelten. So erscheint die *fortitudo* als militärische Tugend bzw. als Tugend des Schlachtfelds. Sie ist politisch, indem sie zur Erzeugung und Erhaltung eines politischen Ideals durch die Kriegsführung beiträgt. Wie ein Herrscher gut regiert, wird ihm mithilfe der *sapientia* und der *prudentia* offenbart. In erster Linie aber richtet sich die gute Regierung nach dem Gemeinwohl. Die *iustitia* soll anschließend die richtige Ordnung bewahren und jedem das Seine zuteilen, was erneut auf die Vorstellungen von gemeinem Wohl und auf die Erhaltung eines politischen Ideals hindeutet. Letztlich sollen Herrschaften in allen ihren Aspekten mit *moderatio* geführt werden, damit auch keine der anderen Tugenden im Übermaß geübt wird. Neben den Kardinaltugenden präsentieren beide untersuchten Denker andere Tugenden, die eine politische Bedeutung in Zusammenhang mit ihren Idealen und Erwartungen beinhaltet: Bernhard stellt seine Auffassung der *humilitas* als Grundlage seiner Idealanschauungen dar, sodass diese Tugend seine politischen Erwartungen bestimmt, wenngleich sie in politischen Schriften bzw. Kontexten zumeist nur indirekt erfasst wird. Otto von Freising schreibt dagegen in seinen Werken deutlich über die Rolle von *fides*, *constantia* und *largitas* in Zusammenhang mit seinen politischen Idealvorstellungen. *Fides* und *largitas* deuten auf Ottos Wahrnehmung der sozio-politischen Strukturen seiner Zeit und seine Versuche, diese in seinen Erwartungen und Idealisierungen zu berücksichtigen und einzublenden. Die *constantia* weist schließlich auf die Betonung der politischen Stabilität als ein zentrales Thema in den Vorstellungen des Freisinger Bischofs hin.

Diese Ergebnisse präsentieren neue Erkenntnisse über die politische Vorstellungswelt des 12. Jahrhundert. Sie lassen auf die Vorstellungen eines wichtigen Anteils der Zeitgenossen Ottos und Bernhards schließen. Wie herausgestellt wurde, sind die politischen Tugendvorstellungen dieser Denker kein Einzelfall, sondern repräsentieren eine bedeutsame Gedankenrichtung des 12. Jahrhunderts, die kaum in der aktuellen Forschung untersucht wurde. Insoweit stellt die vorliegende Studie über die politischen Tugendvorstellungen und ihre Rolle in den politischen Idealen des 12. Jahrhunderts einen Fortschritt in der historischen Forschung dar. Sie ergänzt die Kenntnisse über die politischen Ideen des Mittelalters und weist auf weitere Möglichkeiten zur Untersuchung dieses Themas, nicht nur in Hinsicht auf das 12. Jahrhundert, sondern bezüglich des ganzen Mittelalters hin.

Abstract:

This study addresses the topic of ethical and political ideas of the 12th century. Research of mentalities of past times such as these are, according to Marc Bloch, a vital aim of every historical investigation. The diversity of human mentalities can be analyzed from different perspectives, one of them having been an approach to political ideas in the Middle Ages by Helmut Beumann in the mid-1950s. The present study follows the German *Vorstellungsgeschichte*, which developed from Beumann's *politische Ideengeschichte*. Through this methodological option the discussion of ethics and politics in the 12th century is enriched by diversity. This period is regarded among medievalists as one of the most important of the Middle Ages: the *Renaissance* of the 12th century. This renaissance also pertains to the political thought of the period, which has already, though insufficiently, been researched. Studies on the relation between political ideals and political virtues in this century are also rare. The discussion of these topics is therefore desirable.

It was necessary to reduce this study to the research of specific elements and sources of the 12th century, however, avoiding the classical political treatises of this period, though the *De consideratione* from Bernard of Clairvaux is regarded by some historians as a central piece of political writing for this century. The guiding principle, however, in this source selection was the authors` dealing with political problems in their writings. In this regard, Otto of Freising and Bernard of Clairvaux were an interesting choice. Both were influential churchmen in their time and attained important positions inside the ecclesiastical hierarchy. They were supporters of the 12th century reform movements in the Church, were considered politically very active and were highly regarded in their respective circles. However, neither of them produced writings whose core was the discussion of political ideas. Their significance is due to their contribution to other areas. Otto of Freising is mainly praised on account of his historical writing, while Bernard of Clairvaux is celebrated for his contributions on the monastic reform, Christian mysticism, and theological debates of his time. Yet both authors touched indirectly on political issues in their writings and thus presented their own views and ideas on such matters. Through an analysis based upon the *Vorstellungsgeschichte*, some of the writings of these medieval thinkers were examined and important aspects of their thinking were pointed out. These complement the knowledge about the political views of these authors and contribute to the research of the (political) mentalities of the 12th century. Both historical works of Otto of Freising – *Historia de duabus civitatibus* and *Gesta Friderici* – were analysed as well as the Letters of Bernard of Clairvaux and two of his treatises: *De consideratione* and *De laude novae militae*.

The cardinal virtues – *iustitia, fortitudo, sapientia/prudentia, temperantia/moderatio* – represent the basis upon which the entire idea of political virtues is built in the writings of both authors. They are therefore part of a tradition which reaches back to the Ciceronian origins of the cardinal virtues theme. Both thinkers interpret however this traditional theme of political thought in a new way. Their beliefs about political virtues are determined by their own experiences and shaped by their own worldview. They mention Cicero's cardinal virtues, but deliver particular interpretation of them, meeting the expectations of their own age and putting them into focus. The ideas of both Otto and Bernard show similarities which point to a typical tendency for a significant part of 12th century thought. For example, *fortitudo* appears as a military or battlefield virtue and it turns political when in connection with the creation and preservation of an ideal government. According to both authors, one needs *sapientia* and *prudentia* to become a good ruler. Primarily, however, the government is considered good if it seeks the common good. The *iustitia* looks further to the maintenance of the right order of the

world and finds its application in the just distribution of all things, referring again to the common good and the political ideals of these medieval thinkers. Finally, all rulers should govern with *moderatio* by avoiding all excesses.

In addition to the cardinal virtues, both thinkers present other virtues which can be applied to their political ideals and expectations. Thus Bernard sets *humilitas* as the foundation of his concept of (political) virtue and Otto shows the connection between *fides, constantia* and *largitas* in his political expectations.

These results offer new insight into the political thought of the 12th century. The ideas on political virtue presented by these thinkers represent a significant trend of thought of the 12th century, which so far has scarcely been studied. In this respect, applying the ideas of political virtue to political thought of the 12th century represents an advance in historical research. It complements current knowledge of political ideas and presents them in a new perspective, taking into consideration not only the 12th century, but the whole of the Middle Ages.

Veröffentlichungen:

Lukas Gabriel GRZYBOWSKI. Uma ‘Terceira Via’ para o Estudo das Idéias Políticas: A Vorstellungsgeschichte como resposta aos problemas colocados pela Cambridge School of the History of Political Thought. Revista Diálogos Mediterrânicos. Bd. 3, 2012. S. 143-159.