

# Schriften des Historischen Kollegs

Herausgegeben  
von der  
Stiftung Historisches Kolleg

Kolloquien  
36

R. Oldenbourg Verlag München 1996

# Theorien kommunaler Ordnung in Europa

Herausgegeben von  
Peter Blickle  
unter Mitarbeit von  
Elisabeth Müller-Luckner

R. Oldenbourg Verlag München 1996

### Schriften des Historischen Kollegs

im Auftrag der  
Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft  
herausgegeben von  
Horst Fuhrmann  
in Verbindung mit

Rudolf Cohen, Arnold Esch, Lothar Gall, Hilmar Kopper, Jochen Martin,  
Horst Niemeyer, Peter Pulzer, Winfried Schulze, Michael Stolleis und Eberhard Weis

Geschäftsführung: Georg Kalmer

Redaktion: Elisabeth Müller-Luckner

Organisationsausschuß:

Georg Kalmer, Herbert Kießling, Elisabeth Müller-Luckner,  
Heinz-Rudi Spiegel

Die Stiftung Historisches Kolleg hat sich für den Bereich der historisch orientierten Wissenschaften die Förderung von Gelehrten, die sich durch herausragende Leistungen in Forschung und Lehre ausgewiesen haben, zur Aufgabe gesetzt. Sie vergibt zu diesem Zweck jährlich bis zu drei Forschungsstipendien und ein Förderstipendium sowie alle drei Jahre den „Preis des Historischen Kollegs“.

Die Forschungsstipendien, deren Verleihung zugleich eine Auszeichnung für die bisherigen Leistungen darstellt, sollen den berufenen Wissenschaftlern während eines Kollegjahres die Möglichkeit bieten, frei von anderen Verpflichtungen eine größere Arbeit abzuschließen. Professor Dr. Peter Blickle (Bern) war – zusammen mit Dr. Werner Greiling (Jena), Professor Dr. Peter Krüger (Marburg) und Professor Dr. Hans Eberhard Mayer (Kiel) – Stipendiat des Historischen Kollegs im Kollegjahr 1993/1994. Den Obliegenheiten der Stipendiaten gemäß hat Peter Blickle aus seinem Arbeitsbereich ein Kolloquium zum Thema „Theorien kommunaler Ordnung in Europa“ vom 9. bis 11. Mai 1994 im Historischen Kolleg gehalten. Die Ergebnisse des Kolloquiums werden in diesem Band veröffentlicht.

Die Stiftung Historisches Kolleg wird vom Stiftungsfonds Deutsche Bank zur Förderung der Wissenschaft in Forschung und Lehre und vom Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft getragen.

Die Deutsche Bibliothek – CIP Einheitsaufnahme

**Theorien kommunaler Ordnung in Europa** / hrsg. von Peter

Blickle unter Mitarb. von Elisabeth Müller-Luckner. –

München: Oldenbourg, 1996

(Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien; 36)

ISBN 3-486-56192-8

NE: Blickle, Peter [Hrsg.]; Historisches Kolleg (München):

Schriften des Historischen Kollegs / Kolloquien

© 1996 R. Oldenbourg Verlag GmbH, München

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Bearbeitung in elektronischen Systemen.

Gesamtherstellung: R. Oldenbourg Graphische Betriebe GmbH, München

ISBN 3-486-56192-8

# Inhalt

Vorwort .....	VII
Verzeichnis der Tagungsteilnehmer .....	IX
 <i>Peter Blickle</i>	
Einführung .....	1
 <i>Hans Maier</i>	
Die Gemeinde in der Theologie des Christentums .....	19
 <i>Klaus Schreiner</i>	
Teilhabe, Konsens und Autonomie. Leitbegriffe kommunaler Ordnung in der politischen Theorie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit .	35
 <i>Lothar Gall</i>	
Gemeinde und Staat in der politischen Theorie des frühen 19. Jahr- hunderts .....	63
 <i>Otto Gerhard Oexle</i>	
Gilde und Kommune. Über die Entstehung von ‚Einung‘ und ‚Ge- meinde‘ als Grundformen des Zusammenlebens in Europa .....	75
 <i>Antony Black</i>	
The Commune in Political Theory in the Late Middle Ages .....	99
 <i>James D. Tracy</i>	
Die <i>Civitates</i> in der christlichen Rechtsordnung bei Erasmus von Rotter- dam .....	113
 <i>Manfred Walther</i>	
Kommunalismus und Vertragstheorie. Althusius – Hobbes – Spinoza – Rousseau oder Tradition und Gestaltwandel einer politischen Erfahrung ..	127
 <i>Jürgen Weitzel</i>	
Die Konstituierung der Gemeinde aus der Rechtstheorie .....	163



*Heinrich R. Schmidt*

Gemeinde und Sittenzucht im protestantischen Europa der Frühen Neuzeit .....	181
--	-----

*Helen Nader*

„The more communes, the greater the king“. Hidden Communes in Absolutist Theory .....	215
---	-----

*Wilfried Nippel*

Republik, Kleinstaat, Bürgergemeinde. Der antike Stadtstaat in der neuzeitlichen Theorie .....	225
--	-----

Diskussionsbericht

<i>Rosi Fuhrmann, Beat Hodler, Beat Kümin, Andreas Würzler</i> .....	249
--	-----

Personenregister .....	265
------------------------	-----

## Vorwort

Der vorliegende Band handelt von „Theorien kommunaler Ordnung“ in der Frühen Neuzeit und im Spätmittelalter. Die europäischen Sprachen bringen in den Begriffen *gemein* – *Gemeinde* und *communis* – *communitas* den Sachverhalt zum Ausdruck, daß städtische und ländliche Siedlungen als *Proprium* gemeinsam haben, das alltägliche Leben zu regeln, anders gesagt: politische Aufgaben im lokalen Rahmen wahrzunehmen. Stadt und Dorf so eng aufeinander zu beziehen und ihnen gleichen Verfassungsrang im alten Europa zuzuschreiben, ist nicht üblich, wiewohl das semantische Feld von *Gemeinde* – *communitas* das erfordert.

„Theorien kommunaler Ordnung“ haben meines Wissens keine Forschungstradition, jedenfalls dann nicht, wenn man unter *kommunal* städtische und ländliche Gemeinden versteht. In der einschlägigen Literatur zur Politik- und Staatstheorie aus der Zeit zwischen 1200 und 1800 ist von Kommunen am ehesten bei Erörterung der (italienischen) Stadtstaaten oder Republiken die Rede.

Wenn das alteuropäische *kommunal* als eine Kategorie der Verfassung gelten darf, dann sollte es in den theoretischen Erörterungen jener Wissenschaften einen Niederschlag gefunden haben, die an der begrifflichen Erfassung solcher Erscheinungen interessiert sein mußten. Gemeinde als politischer Handlungsraum müßte in den Staatstheorien reflektiert worden sein, Gemeinde als rechtlich handlungsfähiger Verband von der Jurisprudenz und Gemeinde als kultischer Verband von der Theologie.

Diese Überlegungen waren konstitutiv für die thematische Festlegung des Kolloquiums. Daß das Thema nicht nur aus der historischen, sondern auch aus der politologischen, juristischen und theologischen Perspektive beleuchtet werden konnte, dafür danke ich den Referenten.

„Theorien“ halten sich im Spätmittelalter und in der Frühneuzeit nicht an sprachliche, kulturelle oder staatliche Grenzen, sie sind „europäisch“. Das erklärt den schließlichen Titel „Theorien kommunaler Ordnung in Europa“.

Das Historische Kolleg, als Ort internationaler Kommunikation ein um so anregenderer Platz, als es Wissenschaftler in der Villa Kaulbach in einem Haus mit großer Gastlichkeit zusammenführt, hat seine eigenen Traditionen ausgebildet. Ob ich ohne das Historische Kolleg den *Kommunalismus* zu einem Gegenstand meiner Forschungen und damit auch zu meinem Schwerpunkt als Stipendiat im Kollegjahr 1994/95 gemacht hätte, ist fraglich. Helmut Koenigsberger hat mich veranlaßt, die kommunalen Ordnungen nach ihrem Verwandtschaftsgrad zu Republiken zu fragen, Hartmut Boockmann und Klaus Schreiner regten an, das *Kommunale* für die ständische Verfassung und die Laienfrömmigkeit zu würdi-

gen<sup>\*</sup>. So entstehen Kontinuitäten. Zu ihnen gehört auch die für alle Stipendiaten und so auch für mich unentbehrliche, kompetente Hilfe von Frau Dr. Elisabeth Müller-Luckner bei der Organisation des Kolloquiums und der Drucklegung der dort gehaltenen Referate und nicht weniger die aufmerksame Freundlichkeit, die durch sie allen Gästen zuteil wird.

Bern, im August 1995

*Peter Blickle*

<sup>\*</sup> Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 11, 16, 20.

## Verzeichnis der Tagungsteilnehmer

Prof. Antony Black, Dundee/Schottland  
Prof. Dr. Peter Blickle, Bern  
(Stipendiat des Historischen Kollegs 1993/94)  
Dr. Renate Blickle, Bern  
Dr. Janet Coleman, London  
Dr. Rosi Fuhrmann, Bern  
Prof. Dr. Lothar Gall, Frankfurt/Main  
Dr. Beat Hodler, Bern  
Dr. André Holenstein, Bern  
Prof. Dr. Hagen Keller, Münster i.W.  
Prof. Dr. Peter Krüger, Marburg  
(Stipendiat des Historischen Kollegs 1993/94)  
Dr. Beat Kümin, Cambridge/England  
Prof. Dr. Peter Landau, München  
Prof. Dr. Hans Maier, München  
Dr. Elisabeth Müller-Luckner, München (Historisches Kolleg)  
Prof. Dr. Wilfried Nippel, Berlin  
Prof. Dr. Otto Gerhard Oexle, Göttingen  
Prof. Dr. Maarten Prak, Utrecht/Niederlande  
Doz. Dr. Wolfgang Schmale, München  
Doz. Dr. Heinrich Richard Schmidt, Bern  
Prof. Dr. Klaus Schreiner, Bielefeld  
Prof. Dr. Michael Stolleis, Frankfurt/Main  
Prof. James Tracy, Minneapolis/USA  
Prof. Dr. Manfred Walther, Hannover  
Prof. Dr. Jürgen Weitzel, Würzburg  
Dr. Andreas Würgler, Bern



## Peter Blickle

### Einführung

#### I.

„La commune paraît sortir directement des mains de Dieu.“<sup>1</sup> – Es ist *Alexis de Tocqueville*, welcher der Gemeinde mit diesem Satz naturrechtliche Qualität zugeschrieben hat.

Als Tocqueville die Eindrücke seiner Amerikareise niederschrieb, kam er zu der Auffassung, in Europa „entspringt das politische Leben den oberen Schichten der Gesellschaft. ... Ganz im Gegensatz dazu hat sich, wie man feststellen kann, in Amerika die Gemeinde [*la commune*] vor der Grafschaft, die Grafschaft vor dem Staat und der Staat vor der Union gebildet“<sup>2</sup>. „Im Schoße der Gemeinde herrscht wirkliches politisches Leben, rührig, ganz demokratisch und republikanisch.“<sup>3</sup> Das jährliche Zusammentreten der Gemeinde, die Wahl und Legitimierung der Verwaltungsbeamten [*select-men*]<sup>4</sup> durch die Gemeindeversammlung, die weitgehenden kommunalen Zuständigkeiten und ihre breite Auffächerung unter viele Amtsinhaber, die Begeisterung, mit der die Amerikaner politische Ämter in ihren Gemeinden übernahmen, beeindruckten Tocqueville zutiefst.

Zurückgekehrt nach Frankreich, suchte er dem Unterschied zwischen Amerika und Europa auf die Spur zu kommen. Die Entdeckung, die der Jurist und Politiker Tocqueville als Historiker machte, befähigte ihn, Umriss einer politischen Theorie zu entwickeln. „Ich erinnere mich, wie überrascht ich war, als ich zum erstenmal im Archiv einer Intendantschaft Auskunft darüber suchte, was eine Gemeinde [*paroisse*]<sup>5</sup> der alten Monarchie gewesen, in dieser so armen und so geknechteten Gemeinde [*communauté*] Züge wiederzufinden, die mir einst in den

<sup>1</sup> *Alexis de Tocqueville*, De la Démocratie en Amérique. Oeuvres, Papiers et Correspondances I, ed. par Jacob P. Mayer (Paris 1951) 58.

<sup>2</sup> *Alexis de Tocqueville*, Über die Demokratie in Amerika (München 1984) 46. Die in eckige Klammer [ ] gesetzten Begriffe sind jeweils der Originalausgabe entnommen; danach die Seitenverweise, hier [39].

<sup>3</sup> *Tocqueville*, Über die Demokratie, 47.

<sup>4</sup> Ebd. 70.

<sup>5</sup> Die Begriffe und originalen Zitate nach *Alexis de Tocqueville*, L'Ancien Régime et la Révolution. Oeuvres, Papiers et Correspondances II, ed. par Jacob P. Mayer (Paris 1952) hier 119f.

Dorfgemeinden [*communes rurales*] Amerikas aufgefallen waren und die ich damals irrtümlich für eine besondere Eigentümlichkeit der neuen Welt gehalten hatte. Weder die eine noch die andere hat eine bleibende Vertretung; die eine wie die andere wird von Beamten verwaltet, die gesondert jeder für sich unter der Leitung der gesamten Gemeinde [*communauté tout entière*] tätig sind. Beide haben von Zeit zu Zeit allgemeine Versammlungen [*assemblées générales*], in denen die Einwohner in ihrer Gesamtheit ihre Magistrate wählen und ihre wichtigsten Angelegenheiten ordnen. Kurz, sie gleichen einander so sehr, wie ein Lebender einem Toten zu gleichen vermag“<sup>6</sup>.

Jetzt erschloß sich für Tocqueville ein großer Reichtum gemeindlicher Bildungen überall in Europa. Im Mittelalter hätten sich selbst Dörfer „demokratisch verwaltet“<sup>7</sup>, von den Städten ganz zu schweigen. In Frankreich finde man „noch bis gegen das Ende des 17. Jahrhunderts Städte, die immer noch eine Art kleiner demokratischer Republiken bilden“<sup>8</sup>. Selbst für das 18. Jahrhundert seien solche Grundstrukturen in vielen Ländern zu erkennen, sogar das Allgemeine Landrecht für die Preussischen Staaten verrate noch die frühere Bedeutung der Gemeinden.

Wilhelm Dilthey hat Alexis de Tocqueville bescheinigt, er sei „der Analytiker unter den geschichtlichen Forschern der Zeit und zwar unter allen Analytikern der politischen Welt der größte seit Aristoteles und Machiavelli“<sup>9</sup>. Das mag eine Ermutigung sein, danach zu suchen, wie sich Mittelalter und Frühe Neuzeit über die Gemeinde theoretisch äußern.

Tocqueville betont die strukturellen Gemeinsamkeiten städtischer Gemeinde und dörflicher Gemeinde. Das deckt sich mit historischen Untersuchungen für das Spätmittelalter und die Frühe Neuzeit in Oberdeutschland (südliches Deutschland, westliches Österreich, östliche Schweiz), deren Ergebnisse mit dem Begriff *Kommunalismus* umschrieben worden sind<sup>10</sup>. Zur Architektur des Begriffs gehört, daß Stadt- und Landgemeinden die gleichen Institutionen (Gemeindeversammlung, Rat, Gericht) hervorbringen, im Dritten Stand (Gemeiner Mann, Hausväter) eine gleiche gesellschaftliche Grundlage haben und dieselben Werte (Friede, Gemeinnutz, Auskömmlichkeit, Freiheit und Eigentum) ausbilden. Dieser Begriff des Kommunalen lag dem Kolloquium zugrunde.

Die Konvergenz von Tocquevilles eher spekulativ entwickeltem naturrechtlichem Gemeindebegriff mit dem aus den Quellen aufgebauten empirischen Kommunalismusbegriff legt es nahe, den Blick auf jene theoretischen Äußerungen zu lenken, die eine solche Sicht teilen. Insofern gilt die Suche der *Gemeindetheorie* oder *Kommunalismustheorie* in Europa. Tocqueville bringt mit dem Verweis auf

<sup>6</sup> Alexis de Tocqueville, *Der alte Staat und die Revolution*, hrsg. von Jacob P. Mayer (München 1968) 62.

<sup>7</sup> Tocqueville, *Der alte Staat*, 61.

<sup>8</sup> Ebd. 56.

<sup>9</sup> Ders., *Über die Demokratie*, 876 (Nachwort von Jacob P. Mayer, Tocqueville heute).

<sup>10</sup> Peter Blickle, *Kommunalismus. Begriffsbildung in heuristischer Absicht*, in: *Landgemeinde und Stadtgemeinde in Mitteleuropa. Ein struktureller Vergleich* (HZ, Beiheft 13, München 1991) 5–38.

die kommunalen Funktionen den *rechtlichen*, mit der gelegentlichen Gleichsetzung von Pfarrei und Gemeinde den *kultischen* und mit der ständischen Repräsentation von Gemeinden den *politischen* Charakter zur Darstellung. Damit werden drei naheliegende Bereiche theoretischen Denkens markiert, in denen eine Suche sinnvoll einsetzen kann – Rechtstheorie (II.), Theologie (III.) und Politiktheorie (IV.).

## II.

*Civitas, oppidum, urbs, municipium, burgus, castrum, vicus, villa* sind für Juristen des 12. und 13. Jahrhunderts durchaus analoge, wenn auch nicht identische Begriffe<sup>11</sup>. Es empfiehlt sich, über das hinsichtlich seiner Autonomie schwächste Glied in dieser Kette, die *villa*, eine inhaltliche Umschreibung zu suchen. Eine *villa*, die immer bäuerlich und ländlich ist, besitzt Gemeindeland, kann Repräsentanten wählen, die ihre Interessen vertreten, und lokal gültige Statuten verabschieden und damit das örtliche Gewohnheitsrecht bekräftigen oder modifizieren<sup>12</sup>. Von der *civitas* unterscheidet sich die *villa* dadurch, daß diese einer Stadt unterstellt ist. Das reflektiert Erfahrungen der Juristen in Italien.

Im Languedoc folgen die Juristen des 13. Jahrhunderts der Herausbildung einer Vielzahl von größeren und kleineren, kompakteren und weniger dichten Siedlungsgemeinschaften mit ihren eigenen praktischen Regularien, indem sie umstandslos und unterschiedslos die Kategorien des römischen Rechts auf die neuen *villae, castra* und *burgi* anwenden und ihnen den Charakter von *universitates* zuschreiben, unter dem einzigen Vorbehalt, daß der Staat beziehungsweise der Inhaber der Souveränität ihnen diesen Status bestätigt hat. Synodalstatuten fügen dem gelegentlich eine Strafkompetenz der Gemeinde hinzu. Die *villa* „ponit bannum in subditos“<sup>13</sup>.

„On ne peut alors“, so hat *Pierre Michaud-Quantin* seine Untersuchungen zusammengefaßt, „tracer de démarcation précise entre le sort fait à une cité, un bourg, un village; leur accession à un statut collectif est le résultat des conditions locales.“<sup>14</sup> Den analogen Status von Stadt und Dorf bekräftigt auch das Wort *communitas*<sup>15</sup>, wiewohl es in der Rechtstheorie wenig verbreitet ist und nur gelegentlich im Sinne einer Körperschaft des öffentlichen Rechts Verwendung findet. *Communitas* bezeichnet eine „collectivité urbaine ou rurale des habitants d'un

<sup>11</sup> *Pierre Michaud-Quantin*, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le moyen-âge latin (L'église et l'état au moyen âge 13, Paris 1970) 111–127.*

<sup>12</sup> *Michaud-Quantin*, *Universitas*, 126.

<sup>13</sup> Ebd. 127.

<sup>14</sup> Ebd. 126. – Eine interessante Spannung ergibt sich aus diesem Zitat zum Beitrag von *Klaus Schreiner* in diesem Band.

<sup>15</sup> Für die Verwendungsmodi ebd. 147–153.



lieu donné“<sup>16</sup>, ohne daß der Begriff eine bestimmte Organisationsform oder einen bestimmten Grad der Autonomie umschreiben müßte.

Unter dem Dach ihrer Korporationslehre bringt die Rechtstheorie in der Figur der *universitas* alle Formen der Siedlung von der Stadt bis zum Dorf unter. Daß Korporationen häufiger über die *civitas* als über die *villa* beschrieben werden, liegt an der italienischen Herkunft und Schulung der Juristen. Keineswegs wird damit juristische Kommunalismustheorie auf die Stadt beschränkt. Als universitates sind Städte und Dörfer voluntaristische oder notwendige Hervorbringungen<sup>17</sup>, denen der Charakter einer Rechtspersönlichkeit eignet. Der gemeinsame Wille der Gemeinschaft muß sich aussprechen können<sup>18</sup>, und folglich sind die universitates ausgestattet mit dem *ius statuendi* und entsprechenden Organen, um Übertretungen solcher Satzungen abzuurteilen<sup>19</sup>. Weil der Rechtssatz *quod omnes tangit ab omnibus approbari debet* auch für Körperschaften Anwendung findet, erörtern die Juristen breit, was einstimmig beschlossen werden muß und was mit Mehrheit entschieden werden kann, was die Zustimmung aller und was lediglich den Konsens der *major et sanior pars* erfordert. Dreierlei scheint der mittelalterlichen Rechtstheorie wichtig. Unter den universitates bilden alle Formen von Siedlungen eine eigene Gruppe. Universitates sind unsterblich. Universitates bedürfen der Bestätigung durch den Staat, es sei denn, sie gingen in ihm auf. *Bartolus von Sassoferato* schreibt die Qualität einer *res publica* nicht nur dem Reich und der Stadt Rom, sondern auch den Städten [*civitates*] und minderen Siedlungen [*municipia*] zu<sup>20</sup>.

Schon *Otto Gierke* hat festgestellt, „die im Mittelalter ausgebildete romanistisch-kanonistische Korporationstheorie ... wurde bis über die Mitte des 17. Jahrhunderts hinaus von der europäischen Jurisprudenz als herrschende Lehre fortgeführt“. Das macht es entbehrlich, sie über die Jahrhunderte hindurch zu verfolgen. Trotz aller Anfechtungen durch reale Veränderungen einerseits und die frühneuzeitliche Staatstheorie andererseits blieb „doch gerade in der eigentlich juristischen Betrachtungsweise das in der Postglossatorenzeit unter Dach und Fach gebrachte Lehrgebäude noch unerschüttert“<sup>21</sup>. Das läßt sich mit dem frühneuzeitlichen Klassiker des Korporationsrechts – *Losaeus*’ „*Tractatus de jure universitatum*“ von 1601<sup>22</sup> – belegen, der das alles nochmals umständlich und für die Zeitgenossen handbuchartig zusammengefaßt hat. „Landesgemeinde (Provincia), Stadtgemeinde (Civitas), Ortsgemeinde (Castrum, oppidum, vicus, villa etc.) und das simplex collegium“<sup>23</sup> sind die Erscheinungsformen der *universitas*. Gemein-

<sup>16</sup> Ebd. 149.

<sup>17</sup> Ebd. 211.

<sup>18</sup> Ebd. 284.

<sup>19</sup> Vgl. auch den Beitrag von *Otto Gerhard Oexle* in diesem Band.

<sup>20</sup> Vgl. Belege bei *Wolfgang Mager*, Republik, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von *Joachim Ritter* und *Karlfried Gründer*, Bd. 8 (Basel 1992) 858–878, hier 862.

<sup>21</sup> *Otto von Gierke*, Die Staats- und Korporationslehre der Neuzeit (Das deutsche Genossenschaftsrecht 4, Graz 1954) 1.

<sup>22</sup> Vgl. die breite Inhaltsangabe bei *Gierke*, Staats- und Korporationslehre, 3–8.

<sup>23</sup> Ebd. 4.

sam ist ihnen kollektiver Besitz, die Bestellung von Administratoren als Repräsentanten der Gesamtheit, ein eigenes Gewohnheits- beziehungsweise von ihnen erlassenes Statutarrecht und in diesem beschränkten Rahmen eine Gerichtsbarkeit. Statuten allerdings bedürfen, soweit sie sich nicht nur auf Vermögensfragen beziehen, der Zustimmung des Souveräns.

Da sich die Rechtswissenschaft im Mittelalter in Italien entwickelte, konnte sie von der Stadt als erfahrbarem eigenen Rechtsraum nicht absehen. Angesichts der erodierenden bischöflichen Herrschaft und des bedeutungsloser werdenden Imperiums griffen die italienischen *civitates* weit in den Bereich des Politischen aus. Es liegt an den strukturellen Ähnlichkeiten von Städten und Dörfern, daß sie zusammen unter der *universitas* abgehandelt werden konnten, und es liegt am staatlichen Charakter der Städte, daß die universitas fester Bestandteil der politischen Theorie in Europa werden konnte<sup>24</sup>.

### III.

Kommunalismustheorie konnte die Theologie naheliegenderweise über die Pfarrei entwickeln<sup>25</sup>, zumal Pfarrgemeinde und politische Gemeinde nicht selten personal und territorial identisch waren, sich zumindest weitgehend überlappten. Wie die Juristen die Kommunalisierung Italiens im 12. und 13. Jahrhundert berücksichtigt und rechtstheoretisch im Korporationsrecht verarbeitet haben, so haben dreihundert Jahre später die Theologen der Reformation eine neue Ekklesiologie ausgebildet und sie in der Gemeinde zentriert. Es spricht viel dafür, das zu interpretieren als Antwort auf den Prozeß der Verstädterung und Verdorfung in Mittel- und Westeuropa im Spätmittelalter<sup>26</sup>, der bald begleitet wurde von Kapellen-, Kaplanei- und Pfründstiftungen von Gemeinden, die ein kommunales Kirchenwesen neben dem parochialen hervorbrachten<sup>27</sup>.

*Martin Bucer*<sup>28</sup>, *Johannes Brenz*<sup>29</sup>, *Jakob Strauss*<sup>30</sup> und viele andere<sup>31</sup> einte die

<sup>24</sup> Vgl. die Herausarbeitung der Zusammenhänge von Republik und Kommune von *Antony Black* in diesem Band.

<sup>25</sup> Vgl. den Beitrag von *Hans Maier* in diesem Band.

<sup>26</sup> *Peter Blickle*, Reformation und kommunaler Geist (Schriften des Historischen Kollegs, Vorträge 44, München 1996).

<sup>27</sup> *Rosi Fuhrmann*, Kirche und Dorf. Religiöse Bedürfnisse und kirchliche Stiftung auf dem Lande vor der Reformation (Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte 40, München, Jena, New York 1995).

<sup>28</sup> „Martin Butzers an ein christlichen Rath und Gemeyn der statt Weissenburg Summary seiner Predig daselbst gethon“; *Robert Stupperich* (Hrsg.), *Martin Bucers Deutsche Schriften*. Bd. 1: Frühschriften 1520–1524 (*Martini Bucer opera omnia*, Series I, Gütersloh 1960) 79–147, Zitat 135.

<sup>29</sup> „Ain sermon zû allen christen von der kirche und von yrem schlüssel und gewalt auch von dem ampt der priester“; *Martin Brecht*, *Gerhard Schäfer*, *Frieda Wolf* (Hrsg.), *Johannes Brenz*. Frühschriften, Teil 1 (Tübingen 1970) 17–22.

<sup>30</sup> „Das nit herren aber diener eyner yedenn Christlichen versamlung zugestellt werden/be-

Überzeugung, die Bestellung der Pfarrer gehöre ausschließlich in die Kompetenz der Gemeinde und nicht in die von Bischöfen und Patronatsherren, auch entscheide letztlich die Gemeinde über den rechten Glauben. „Den predger soll die kirchhöre erwellen...; denn dieselb wirt über sin ler urteilen, sust nieman“<sup>32</sup>, heißt die knappe Anweisung *Huldreich Zwingli*. Er und alle anderen Theologen der Reformation waren sich hierin mit *Martin Luther* einig und konnten sich auf ihn berufen. „Lere tzu urteylen, lere odder seelsorger eyn und ab zu setzen“, so hatte er programmatisch in einer weitverbreiteten Flugschrift 1523 geschrieben<sup>33</sup>, „mus man sich gar nichts keren an menschen gesetz, recht alltherkomen, brauch gewonheyt etc. Gott gebe, es sey von Bapst odder Keyser, von Fursten odder Bischoff gesetzt, es habe die halb odder gantze welt also gehalten, es hab eyn odder tausent jar geweret.“ Die spätmittelalterliche juristische Gestalt der Kirche mit ihrer festen hierarchisch geordneten Verfassung löst sich in der reformatorischen Theologie zunächst in eine Fülle von Gemeinden auf. Die Reformatoren haben die gemeindliche Fundierung ihrer Ekklesiologie durch ihre Anlehnung an die Obrigkeit, seien es Landesherren wie im Falle Luthers oder Räte von Stadtstaaten wie im Falle Zwingli, politisch nicht virulent werden lassen. Dennoch sichert das protestantische Kirchenrecht – der an sich paradoxe Begriff hat ein festes Fundament in der Sache<sup>34</sup> – langfristig der Pfarrgemeinde, und zwar der ländlichen gleichermaßen wie der städtischen, ein Gewicht, das ihr ohne die Reformation nicht zugekommen wäre. Nämlich dadurch, daß sie der Pfarrgemeinde die Gerichtsbarkeit über den Vollzug der Religions- und Sittenvorschriften zuweist und damit das bischöfliche Gericht der römischen Kirche gewissermaßen parochialisiert. *Heinrich Richard Schmidt* hat daraus die weitestgehenden Schlußfolgerungen gezogen, wenn er aufgrund der pfarrgemeindlichen Regulierung der christlichen Moral die Kirchenverfassung als republikanisch interpretiert<sup>35</sup>. Wäre das so, könnte das der Stabilisierung der Korporationen in der frühneuzeitlichen politischen Theorie gedient haben.

Die Reformation hat zunächst aus den realen Formen kommunaler Organisation theoretische Blüten in einer geradezu überschwenglichen Fülle politischer und utopischer Traktate hervorgetrieben. Wie sehr die Reformatoren dem Zeitgeist nahekamen, mag die Reformschrift des Oberrheinischen Revolutionärs bele-

schlußreden und haupt artikel“, gewidmet Johann Friedrich von Sachsen; Faksimile bei *Joa-chim Rogge*, Der Beitrag des Predigers Jakob Strauss zur frühen Reformationsgeschichte (Berlin 1957) 157–166, Zitat 163.

<sup>31</sup> Vgl. *Peter Blickle*, Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil (München 1985) 138–149.

<sup>32</sup> *Huldreich Zwingli*, Sämtliche Werke, Bd. 3 (Corpus Reformatorum 90, Leipzig 1914) 78 Zeile 27 f. – Ergänzende Belege ebd. 262 Zeile 11 f., 756 Zeile 23 f.

<sup>33</sup> „Daß ein christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu urtheilen und Lehrer zu berufen, ein und abzusetzen, Grund und Ursach aus der Schrift“; *Martin Luther*, Sämtliche Werke, Bd. 11 (Weimar 1900) 401–416.

<sup>34</sup> Vgl. *Karla Sichelschmidt*, Recht aus christlicher Liebe oder obrigkeitlicher Gesetzesbefehl? Juristische Untersuchungen zu den evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts (Jus ecclesiasticum 49, Tübingen 1995).

<sup>35</sup> Vgl. seinen Beitrag in diesem Band.

gen, geschrieben wenige Jahre bevor Martin Luther seine 95 Thesen gegen die Ablasspraktiken formulierte. Nur wenn göttliches Recht, Kaiserrecht und altes Herkommen respektiert werden, läßt sich der Staatszweck, nämlich Gemeinnutz und Gerechtigkeit, verwirklichen<sup>36</sup>. Das erfordert institutionell ein *consistorium imperiale*, das den Kaiser wählt, kontrolliert, ihn in seiner Regierungsführung unterstützt und höchstgerichtliche Funktionen im Reich wahrnimmt. Kommunal wird dieser politiktheoretische Entwurf dort, wo es um die Besetzung des Konsistoriums geht. Dessen Räte und Beigeordnete müssen zu gleichen Teilen die drei Stände vertreten, nämlich den Adel (den „von der gbur“), die Bauern („den andren von den gbüren“) und die Handwerker („von der gmein als von handtwurten“)<sup>37</sup>. Offensichtlich werden die Mitglieder des Konsistoriums gewählt, und zwar durch die Gemeinden wie die Einführung des *Sent* als Rügegericht für geistliche und weltliche Vergehen in jeder Pfarrei nahelegt, denn vom *Sent* appelliert man an das Konsistorium<sup>38</sup>. Bauern und Dörfer, Bürger und Städte sind so fest in die Reichsverfassung integriert.

Aber erst mit der Reformation gewinnt die Gemeinde als Bezugspunkt staats-theoretischer und utopischer Entwürfe ihre eindeutige Vorrangstellung<sup>39</sup>. Das drückt sich darin aus, daß sie konkurrenzlos wird. Die bisher als angeboren verstandene und dem Adel zugesprochene Fähigkeit zu herrschen, wird gänzlich preisgegeben. Der von *Hans Hergot*<sup>40</sup> entworfene Weltstaat nimmt seinen institutionellen Ausgangspunkt von *dem Flur*, das ist die Gemeinde, zu dem ein *Gotteshaus* gehört und an dessen Spitze ein gewählter Ammann oder Schultheiß als *Gotteshausernährer* steht. Mehrere Fluren bilden ein *Land*, dessen *Herr* von den Gotteshausernährern gewählt wird. Zwölf Länder bilden ein *Viertel*, denen entsprechend ein *Viertelsherr* vorsteht<sup>41</sup>, und aus drei Vierteln besteht die ganze Welt<sup>42</sup>.

<sup>36</sup> Annelore Franke, Gerhard Zschäbitz (Hrsg.), Das Buch der Hundert Kapitel und der Vierzig Statuten des sogenannten Oberrheinischen Revolutionäres (Leipziger Übersetzungen und Abhandlungen zum Mittelalter A4, Berlin 1967). – Zur Interpretation Klaus H. Lauterbach, Geschichtsverständnis, Zeitdidaxe und Reformgedanke an der Wende zum sechzehnten Jahrhundert. Das oberrheinische „Buchli der hundert Capiteln“ im Kontext des spätmittelalterlichen Reformbiblizismus (Freiburg, München 1985) 241–249.

<sup>37</sup> Dazu kommen zwölf juristisch geschulte Ritter, „die do wissend ... züregieren; ... wie man das feld buwen solt vnd vier von der gemein/dy sich von den fryen handtwurten verstünden“. Somit sind auch die „Ritter“ gehalten, die Interessen der „drei“ Stände angemessen zu vertreten.

<sup>38</sup> „Der ‚sent‘ ist in der vom Oberrheiner konzipierten Form weder eine Neuauflage des alten bischöflichen Diözesengerichts noch des fränkischen Missats oder der Feme; es werden vielmehr die Rechtstraditionen gesichtet und erörtert, aufgrund derer sich ein ‚modernes‘ Rügegericht der Reichsverfassung eingliedern ließ.“; Lauterbach, Geschichtsverständnis, 243 f.

<sup>39</sup> Vgl. Ferdinand Seibt, Utopica. Modelle totaler Sozialplanung (Düsseldorf 1972).

<sup>40</sup> Adolf Laube, Hans Werner Seiffert (Hrsg.), Flugschriften der Bauernkriegszeit (Berlin 1975) 547–557.

<sup>41</sup> Möglicherweise darf es als Anpassung an die vorherrschenden konkreten Verhältnisse kommunaler Ordnung verstanden werden, daß die „Herren“, vom „Gotteshausernährer“ bis zum „Viertelsherrn“, nach ihrer Wahl vom übergeordneten Herrn ausdrücklich und förmlich bestätigt werden.

Die *Ehre Gottes* und der *gemeine Nutzen* – ein Begriffspaar, das Hergot äußerst häufig in seiner programmatisch „Von der neuen Wandlung eines christlichen Lebens“ genannten Schrift verwendet – werden zum Telos politischer Ordnung. In der Landesordnung *Michael Gaismairs* wird zur institutionellen Grundlage des Staates das *Gericht*, in dem jedes Jahr der Richter und die acht Geschworenen gewählt werden. Die Appellation von den Gerichten geht an das Regiment, das seinerseits von den *Vierteln* gewählt wird. Gericht hieß die ländliche Großgemeinde in Tirol, Viertel waren organisatorische Einheiten der Landesverteidigung. Beide macht Gaismair autonom, indem er den Adel und den Landesfürsten ersatzlos streicht. Nur so ist es möglich, „zum erstn die eer Gottes und darnach den gemeinen nutz zesuechen“<sup>43</sup>.

Hergot und Gaismair sind lediglich zwei der bekannteren Repräsentanten für eine Literaturgattung, die in den letzten zwei Jahrzehnten viel Aufmerksamkeit gefunden hat und hinreichend breit erforscht worden ist<sup>44</sup>. Immer rückt als Staatszweck der *gemeine Nutzen* in den Mittelpunkt. Immer wird die politische Ordnung auf Gemeinden gegründet, über die sich unterschiedliche Formen von Regimenten wölben<sup>45</sup>. Immer rücken Wahlen für die Vergabe der politischen Ämter in den Vordergrund.

Die kommunalen Utopien der Reformationszeit aus Deutschland waren wenig entwicklungsfähig, weil das revolutionäre Pathos, mit dem sie auftraten, mit der Niederschlagung des Bauernkriegs ohne Echo bleiben mußte. Generell freilich blieb die Utopie eine wichtige Literaturgattung während der gesamten frühen Neuzeit. Sie kann auch als Kommunalismustheorie gelesen werden. Das ist eine Vermutung, die einer analytischen Überprüfung der Texte möglicherweise standhalten könnte. Denn Utopien gründen den Staat häufig auf Gemeinden, integrieren allerdings die ländliche und städtische Welt, indem sie alle Bürger zu landwirtschaftlichen, handwerklichen und gewerblichen Tätigkeiten verpflichten. 54 Städte zählt *Thomas Morus* 'Utopia', deren 162 Delegierte gewissermaßen das Parlament bilden; im zweijährigen Rhythmus lösen sich die Bürger als Bauern auf den großen Gutshöfen vor den Städten ab<sup>46</sup>. Stadtstaaten oder städtisch geprägte Staaten mit einer hohen Wertschätzung der Handarbeit sind die meisten der Uto-

<sup>42</sup> *Frank Ganseuer*, Der Staat des „gemeinen Mannes“. Gattungstypologie und Programmatik des politischen Schrifttums von Reformation und Bauernkrieg (Europäische Hochschulschriften III/228, Frankfurt a.M. 1985) 464–598.

<sup>43</sup> *Giorgio Politi*, Gli statuti impossibili. La rivoluzione tirolese del 1525 e il „programma“ die Michael Gaismair (Microstorie 254, Turin 1995) Zitat 325.

<sup>44</sup> Vgl. *Ganseuer*, Der Staat. – Nachdrücklicher hat *Horst Buszello*, Der deutsche Bauernkrieg als politische Bewegung. Mit besonderer Berücksichtigung der anonymen Flugschrift an die Versammlung gemayner Pawerschaft (Berlin 1969) 67–91, darauf hingewiesen, daß ein Großteil der bäuerlichen Programme im Bauernkrieg von 1525 dahingehend zusammengefaßt werden kann, daß ihnen die Vorstellung einer kommunalen Fundierung gemeinsam ist.

<sup>45</sup> In einem weitgefaßten Sinn könnte man auch die Überlegungen von Erasmus von Rotterdam so interpretieren. Vgl. den Beitrag von *James D. Tracy* in diesem Band.

<sup>46</sup> *Thomas Morus*, De optimo reipublicae statu, deque noua insula Vtopia, libellus uere aureus, nec minus salutaris quem festius (Basel 1518) [II/2].

prien. Wenig deutet darauf hin, daß für sie ein aristokratisches oder monarchisches Regiment unentbehrlich wäre, ganz im Gegensatz zum breiten Strom der zeitgleichen Staatstheorien, die sich offenkundig schwer von der Monarchie als bester Staatsform haben lösen können.

#### IV.

Seitdem die Rechtstheorie die *universitas* mit Satzungsgewalt und Strafbefugnissen ausgestattet hatte, war es schwer, Staatstheorien zu schreiben und von den Korporationen völlig abzusehen<sup>47</sup>. Zum Teil mag das dem Umstand geschuldet sein, daß politische Theorie vornehmlich von Juristen geschrieben wurde, zum Teil erzwang die Realität bestehender und funktionierender Stadtgemeinden und Landgemeinden ihre Berücksichtigung. Staatstheorie war nicht Rechtstheorie, offenbar erlaubte sie als weniger etablierte Disziplin mehr Phantasie und Kreativität.

Als sich *Marsilius von Padua* daran machte, der Kirche ihre Guthaben auf weltliche Herrschaft theoretisch zu kündigen, beseitigte er mit dem radikalen Infragestellen einer gegebenen und traditionellen Autorität auch gleich jede Überhöhung des Inhabers staatlicher Macht gegenüber dem Volk in Gesetzesfragen<sup>48</sup>. Damit lag es auch nicht allzu fern, die Amtsträger der exekutiven und der richterlichen Gewalt durch Wahlen in ihre Ämter kommen zu lassen. Die herrschende politische Ordnung stadtstaatlicher Oligarchien (Italien) und personaler, adeliger Herrschaft (Mittel- und Westeuropa) war damit gedanklich überwunden<sup>49</sup>.

„Populum seu civium universitatem, aut eius valentiorum partem“<sup>50</sup> müsse man mit der Gesetzgebungskompetenz ausstatten, wolle man gute Gesetze, argumentiert Marsilius. Die Mehrheit ist klüger und urteilsfähiger als ein Einzelner oder eine Gruppe. Der kumulative Effekt der Zahl bewirkt, daß die geringere Intelligenz der vielen der größeren Intelligenz der wenigen überlegen ist. Daraus folgt, daß das Gemeinwohl durch Gesetze des Volkes leichter geschaffen werden kann, als durch solche eines Alleinherrschers<sup>51</sup>. Man kann das eine „formale Volkssouveränität“ nennen<sup>52</sup>.

Für Gemeinden fällt innerhalb dieses Konzepts unterschiedlich viel ab. Wie bei den Juristen prägt die Erfahrung der italienischen Stadt die Theorie erheblich. Ci-

<sup>47</sup> Vgl. hingegen *Quentin Skinner*, Political Philosophy, in: *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. by *Charles B. Schmitt* (Cambridge 1988) 389–452. – Ein frisches Plädoyer für eine neue Konzeption von Politiktheorie (in Auseinandersetzung mit Skinner) und eine prinzipiell neue Republikanismusdiskussion hält *Antony Black* in diesem Band.

<sup>48</sup> *Marsilius von Padua*, *Defensor Pacis*, hrsg. von *Richard Scholz* (MGH *Fontes Iuris Germanici Antiqui* 7, Hannover 1932).

<sup>49</sup> *Antony Black*, *Political Thought in Europe, 1250–1450* (Cambridge 1992) 125.

<sup>50</sup> *Marsilius von Padua*, *Defensor Pacis*, 63.

<sup>51</sup> *Black*, *Political Thought*, 65.

<sup>52</sup> Ebd. 71.

*vitas* wird synonym und alternativ zu *regnum* gebraucht. *Civitas aut regnum*<sup>53</sup> schafft eine Spannung zwischen Staat im Sinne von Stadt und Staat im Sinne von Reich, die selbst dort nicht aufgelöst wird, wo Marsilius behauptet, Rom, Mainz „et reliquis communitatibus“ (eine der Handschriften hat *civitatibus*) seien ein *regnum* beziehungsweise *imperium*<sup>54</sup>.

Die staatliche Qualität ist der *civitas* nicht abzusprechen. Das Dorf (*vicus seu vicina*) hingegen berührt Marsilius nur im Vorbeigehen bei der historisch-genetischen Herleitung der *civitas*. Ursprung der bürgerlichen Vereinigung sei, wie er im Kapitel „De origine communitatis civilis“<sup>55</sup> darlegt, die Ausdehnung der Kernfamilie zum Dorf. Ein kontraktuales Moment der Vergesellschaftung deutet Marsilius im Zusammenleben der Familien in den Dörfern an. Von der Familie oder dem Haus unterscheidet sich das Dorf (*vicus*), weil hier nicht mehr die hausväterliche Gewalt ordnungsstiftend wirkt, sondern Vernunft, Naturgesetz und Billigkeit<sup>56</sup>. Erst mit dem weiteren Wachsen der Dörfer und der zunehmenden Spezialisierung und Entfaltung der menschlichen Fähigkeiten entsteht die *civitas* als die *communitas perfecta* schlechthin. Grundlegende Einsichten von Aristoteles über Gemeinschaft und ihre möglichen institutionellen Ausformungen werden hier reformuliert<sup>57</sup>.

Familie und Haus werden durch die Bildung des Staates nicht aufgehoben und damit vermutlich auch nicht die Dörfer als *communitates*. Welche Stellung sie im Staat einnehmen, hat Marsilius nicht interessiert, zumindest erörtert er diese Frage nicht.

Mit *familia* und *communitas*, mit *Haus* und *Gemeinde* sind zwei Organisationsprinzipien von Macht benannt, die in unterschiedlichen Mischungsverhältnissen die politische Theorie Europas bis an die Schwelle der Französischen Revolution geprägt haben. Das Paradigma Absolutismus hat die Einpersonenherrschaft in Form der Königsherrschaft in Europa und der Fürstenherrschaft im Reich in den politiktheoretischen Traktaten augenscheinlich unangemessen stark in den Vordergrund treten lassen. Als Korrektiv und Alternative zum biblisch, juristisch und historisch begründeten Gottesgnadentum wurden nicht die *communitates* und *universitates*, die vielfach in die Staats- und Politiktheorien eingebaut sind,

<sup>53</sup> Marsilius von Padua, Defensor Pacis, LXXII-LXXIX.

<sup>54</sup> Ebd. 119. Vgl. Jürgen Miethke, Marsilius von Padua. Die politische Philosophie eines lateinischen Aristotelikers des 14. Jahrhunderts, in: Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, hrsg. von Hartmut Boockmann, Bernd Moeller und Karl Stackmann (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse, Dritte Folge 179, Göttingen 1989) 52–76, hier 67 f. – Dolf Sternberger interpretiert, um *civitas* und *regnum* zu homogenisieren, die *universitas civium* als Reichstag und die *valencior pars* als Fürsten und Kurfürsten; Dolf Sternberger, Die Stadt und das Reich in der Verfassungslehre des Marsilius von Padua (Sitzungsberichte der wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main XVIII 3, Wiesbaden 1981) bes. 102 ff.

<sup>55</sup> Marsilius von Padua, Defensor Pacis, 12–16.

<sup>56</sup> Ebd. 14. Vgl. Black, Political Thought, 63.

<sup>57</sup> Aristoteles, Politik, übersetzt von Eugen Rolfes (Hamburg 1995) 1–4.

gesehen und entsprechend analytisch behandelt. Dazu dienten vielmehr Konzepte von Naturrecht und Vertrag, wie sie Thomas Hobbes und John Locke und mit und nach ihnen die englischen und schottischen Aufklärer entwickelt hatten, die den Staat auf Freiheit, Eigentum und Vertrag gründeten und nicht auf eine von Gott geschaffene Urform von Gewalt in der Figur des *pater familias*.

Die Gemeinde spielt in jenen Disziplinen, die sich mit der Politik- und Staatstheorie der Frühneuzeit beschäftigen, keine nennenswerte Rolle. Vielmehr stehen in ihrem Zentrum König und Parlament, Fürst und Stände<sup>58</sup>, was einer vom modernen Parlamentarismus geprägten Optik geschuldet sein dürfte<sup>59</sup>. Wo immer man aber mit dem Kommunalismuskonzept als heuristischer Hilfe die Texte liest, macht man erstaunliche Entdeckungen. Mangels einschlägiger Vorarbeiten bleibt die folgende Präsentation ganz vorläufig und ausschnittshaft und beschränkt sich auf einige Skizzen zu drei besonders angesehenen Theoretikern, Jean Bodin, Johannes Althusius und Jean-Jacques Rousseau.

Wiewohl *Jean Bodin* zurecht als Theoretiker der absoluten Monarchie gewürdigt wird, berücksichtigt er in seinem Werk in bemerkenswerter Breite Dörfer und Städte. Behandelt werden sie, bei einem herausragenden Juristen nicht verwunderlich, in starker Anlehnung an die römischrechtliche Korporationslehre. „Zusammenfassend“, heißt es bei ihm, könne und müsse man davon ausgehen, „daß alle gesetzmäßigen, korporativen Gemeinschaften das Recht haben, sich diejenigen Regeln zu geben, die sie für die besten halten, vorausgesetzt, daß diese nicht von der vom Souverän gegebenen oder bestätigten Satzung abweichen oder gegen staatliche Edikte und Gesetze verstoßen“<sup>60</sup>. Die Mindestanforderung an eine Gemeinschaft ist, daß „sämtliche Mitglieder des Kollegiums über eine gemeinschaftliche Versammlung, über einen gemeinsamen Syndikus und einen gewissen gemeinsamen Etat verfügen“<sup>61</sup>. Zudem haben sie, „auch wenn ihnen weder Rechtsprechungs- noch Befehlsgewalt zukommt, immer gewisse, durch Statuten und Privilegien begrenzte Strafbefugnisse“<sup>62</sup>. Wie diese Statuten zustandekommen und worauf sie sich erstrecken beschreibt Bodin, indem er die schon erörterten Argumente der mittelalterlichen Juristen repetiert, die sie in der Auslegung des *quod omnes tangit* ausgetauscht hatten<sup>63</sup>.

Bei Bodin steht die Gemeinde zwischen Familie und Staat. „La famille est vne communauté naturelle, le College est vne communauté ciuile: la Republique a

<sup>58</sup> Repräsentativ *Heinz Rausch* (Hrsg.), *Die geschichtlichen Grundlagen der modernen Volksvertretung*, 2 Bde. (Wege der Forschung 196, 469, Darmstadt 1974/80).

<sup>59</sup> *Karl Bosl* (Hrsg.), *Der moderne Parlamentarismus und seine Grundlagen in der ständischen Repräsentation* (Berlin 1977).

<sup>60</sup> *Jean Bodin*, *Sechs Bücher über den Staat*, Buch I-III, übersetzt von *Bernd Wimmer*, hrsg. von *P. C. Mayer-Tasch* (München 1981) 533.

<sup>61</sup> *Bodin*, *Sechs Bücher über den Staat*, 525.

<sup>62</sup> Ebd. 528.

<sup>63</sup> Ebd. 530.



cela d'auantage, que c'est vne communauté gouueree par puissance souueraine."<sup>64</sup>

Die Gattung *corps et collèges* gewinnt ihr eigenes Profil zunächst dadurch, daß das Organisationsprinzip von Macht nicht die Herrschaft des einen ist wie in der Familie oder in der Monarchie. Tritt der Hausvater aus dem Haus heraus, ist er gleicher unter gleichen<sup>65</sup>. Gemeinden sind also horizontal organisiert. Als solche nehmen sie Funktionen wahr, die einen Staat entbehrlich machen können. „La communauté de plusieurs chefs de famille ou d'un village, ou d'une ville, ou d'une contree, peut estre sans Republique.“<sup>66</sup>

Bei Bodin hat die *communauté civil* ganz ähnlich wie bei Marsilius von Padua „ihren Ursprung in der Familie als ihrem Wurzelstamm“. Aus mehreren Familien entstanden Nachbarschaften, aus Nachbarschaften Dörfer, „aus den Dörfern entwickelten sich allmählich Marktflecken mit eigenem Landbesitz und eigenem Umland, ohne Gesetze, Magistrate und souveräne Fürstenherrschaft“<sup>67</sup>, und aus den Märkten entwickelten sich Städte. Diese Sicht ist nicht neu. Doch bewahrt die kontinentale politische Theorie in Bodin eine alte Tradition gestaffelter Ebenen von Regimenten. Während *Thomas Hobbes* bereits scharf zwischen Souverän und Untertan trennt, verläuft Bodins Distinktion zwischen dem Souverän „and a diminuendo of many other corporate authorities“<sup>68</sup>, um eine Metapher von *Preston King* zu borgen<sup>69</sup>. Es entspricht der historischen Entwicklung, wenn Korporationen bei Bodin numerisch reduziert und vornehmlich als Städte und Dörfer in Erscheinung treten und nicht mehr in der schier unübersehbaren Vielfalt der Juristen des Mittelalters, die Quartiere, Viertel, Nachbarschaften, Vororte, Klostergemeinschaften, Stifte und Zünfte zu berücksichtigen hatten, wollten sie ein Gemeinwesen wie Florenz, Bologna oder Mailand beschreiben.

Für Bodin haben Gemeinden eine unersetzbare Funktion, weil sie „Gemeinschaft“ und „Freundschaft“ als mentale Verfaßtheit der Familien aufnehmen und bewahren. Eingeschreint in „Bündnisse, Gemeinschaften, Korporationen und Kollegien“ waren sie es, die „viele Völker ohne jegliche staatliche Ordnung und souveräne Gewalt haben überdauern lassen“<sup>70</sup>. Nirgendwo würden sie so gepflegt „wie in der Schweiz“. In den Städten und „selbst im kleinsten Dorf gibt es ein solches diesem Zweck dienendes Gemeinschaftshaus“<sup>71</sup>. Erst kürzlich sind diese *Stu-*

<sup>64</sup> *Jean Bodin*, *Les six livres de la république*, avec l'apologie de René Herpin (Paris 1583, Nachdruck Aalen 1973) 474.

<sup>65</sup> Vgl. *Preston King*, *The Ideology of Order. A Comparative Analysis of Jean Bodin and Thomas Hobbes* (London 1974) 96.

<sup>66</sup> *Bodin*, *Les six livres*, 474.

<sup>67</sup> *Ders.*, *Sechs Bücher über den Staat*, 521 f.

<sup>68</sup> *King*, *Ideology of Order*, 98. Vgl. ergänzend die auf Spanien eingestellte Perspektive im Beitrag von *Helen Nader* in diesem Band.

<sup>69</sup> „Thus Bodin's conception of 'political' structure is really social“, folgert *King*, „and entails an upward spiral of organisation, authority or government, from the smallest to the greatest locus of social power“; *King*, *Ideology of Order*, 97.

<sup>70</sup> *Bodin*, *Sechs Bücher über den Staat*, 522 f.

<sup>71</sup> *Ebd.* 524.

ben genannten Einrichtungen in ihrer numerisch beeindruckenden Verbreitung am Oberrhein und in der Schweiz nachgewiesen worden<sup>72</sup>. Der Staat hingegen praktiziert nicht Freundschaft, sondern „Gerechtigkeit“<sup>73</sup>.

Die Frage, ob solche *corps et collèges* für den Staat von Vorteil seien, wird von Bodin mit Blick auf ihre Bedeutung in den Ständeversammlungen lebhaft bejaht. Hier spricht Bodin, der Vertreter des Dritten Standes in der Versammlung der *états généraux* Frankreichs. Abgaben zu erheben, Truppen aufzubringen und den Staat zu verteidigen „cela ne se peut faire, que par les estats du peuple & de chacune province, ville & communauté“<sup>74</sup>. Der Staat kann den kommunalen Geist der Freundschaft nicht entbehren.

Johannes Althusius habe, könnte man zuspitzend sagen, die herkömmliche Korporationslehre in seiner „Politica“ lediglich radikalisiert. Indem er die Korporation in den Mittelpunkt seiner *Politik* rückte, hat er, was bisher der *majestas*, also dem Staat, als untergeordnet eingestuft wurde, zum Ausgangspunkt der Staatsbildung gemacht. Der bisher in der juristischen und staats-theoretischen Diskussion *communitas* und *universitas* geheißenen Gemeinde gibt Althusius einen neuen Namen. Er nennt sie *consociatio*. Consociatio ist der Schlüsselbegriff der *Politica*. Für die Interpretation der *Politica* empfiehlt sich die als Theorie konsistentere erste Auflage von 1603 im Vergleich zu der durch viele Anpassungen an die politische Realität von Emden, Ostfriesland und das Reich modifizierte Ausgabe von 1614<sup>75</sup>.

Staat entsteht bei Althusius durch konzentrisch sich erweiternde Kreise von *consociationes*. Über den Zusammenschluß *privater Konsoziationen*, vornehmlich die Familien, beziehungsweise deren Repräsentanten, die Hausväter, entsteht die *consociatio publica particularis*<sup>76</sup>. Sie tritt als „vicus, pagus, opidum, vel urbs“ in

<sup>72</sup> Albrecht Cordes, Stuben und Stubengesellschaften. Zur dörflichen und kleinstädtischen Verfassungsgeschichte am Oberrhein und in der Nordschweiz (Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte 38, Stuttgart, Jena, New York 1993).

<sup>73</sup> „Denn die Gerechtigkeit, weil immer unbeugsam, macht durch ihre unbeirrbar Geradheit nicht selten Freunde zu Feinden, während Freundschaft unter Verzicht auf Rechtspositionen echte natürliche Gerechtigkeit herzustellen vermag, haben doch alle göttlichen und weltlichen Gesetze nichts anderes zum Ziel als die Liebe der Menschen untereinander und zu Gott zu festigen. Das [aber] geschieht am besten durch regelmäßigen Umgang miteinander in der Gemeinschaft.“ Bodin, Sechs Bücher über den Staat, 523 f.

<sup>74</sup> Ders., Les six livres, 500.

<sup>75</sup> Zu den methodischen Problemen der Althusius-Forschung gehört, die realhistorische Erfahrung, die der *Politica* zugrundeliegt, genauer herauszuarbeiten. Vgl. dazu Heinz Antholz, Johannes Althusius als Syndicus Reipublicae Embdaneae. Ein kritisches Repetitorium, in: Karl-Wilhelm Dahn, Werner Krawietz, Dieter Wyduckel (Hrsg.), Politische Theorie des Johannes Althusius (Rechtstheorie Beiheft 7, Berlin 1988) 67–88. Den detailliertesten Vergleich beider Auflagen bei Kathrin Odermatt, Historische Erfahrung und Politische Theorie. Entwicklungsstufen der *Politica* des Johannes Althusius (Masch. Liz. phil. Universität Bern 1995).

<sup>76</sup> „Universitas, est plurium conjugum, familiarum, & collegiorum, in eodem loco habitantium collectio in unum corpus“; Johannes Althusius, *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata* (Herborn 1614, Nachdruck Aalen 1981) 36.

Erscheinung<sup>77</sup>. Die Aufzählung ist den mittelalterlichen Juristen ebenso geläufig wie Bodin. Neu hingegen ist die nachhaltige Heraushebung und Betonung von Vertrag und Freiwilligkeit bei allen Konsoziationsbildungen.

Definiert wird die *consociatio publica particularis* als *communicatio rerum, communicatio operarum, communicatio iuris* und *communicatio concordiae*. Auch diese Merkmalsbeschreibung ist nicht originell. Der universitas wurde immer schon gemeinsamer Besitz, eine eigene Verwaltung und ein eigenes Gewohnheits- und Statutarrecht zugeschrieben. Bodin hatte von *Freundschaft* gesprochen, wo Althusius *communicatio concordiae* bevorzugt und dem Begriff die Färbung des gemeinsamen Bekenntnisses gibt. Vermutlich geht hier die über die Reformation gestärkte Pfarrgemeinde in die politische Theorie ein<sup>78</sup>. Somit hätte Althusius in die Politiktheorie integriert, was Theologie und Jurisprudenz an Kommunalismustheorie in Form von Ekklesiologie und Korporationslehre entwickelt haben.

Althusius arbeitet mit herkömmlichen Bauelementen der Staatstheorie, aber er löst sie aus ihren bisherigen Verankerungen und setzt sie neu zusammen. Herrschaft legitimiert sich nicht durch ein universal verbindlich gedachtes Konzept personaler Herrschaft, das bislang aus der göttlichen Stiftung der Herrschaft aus dem Haus hergeleitet wurde, Staat legitimiert sich durch Vertrag<sup>79</sup>, wie jede Form menschlicher Vergemeinschaftung, auch die Familie. *Consociatio* ist bei Althusius alles, die Ehe ebenso wie das Reich. Daß die *Politica* dennoch adelige, fürstliche und königliche Herrschaft duldet, ist eine theoretische Inkonsistenz und eine erst in der dritten Auflage im Kapitel über die Provinz genauer ausgearbeitete Reverenz an die Realität. Wie vielen Neuauflagen, die ihre radikalen Positionen mildern, kommt auch Althusius die Konsistenz des ersten Ansatzes abhandeln. Die Kategorien Vertrag und Freiwilligkeit, die allem Politischen zugrundeliegen, erlauben und erfordern vielfache Rücksichtnahmen gegenüber der Basis politischer Konsoziationen. Die Vergabe der Ämter durch Wahlen und die Bestätigung von Gesetzen erfolgte durch Vollversammlungen. So gelingt es auch, Ständewesen und Parlamentarismus in Europa von der lehensrechtlichen Tradition zu lösen und ihnen einen moderneren Repräsentationscharakter zuzuschreiben. Politische Repräsentation von Bürgern und Bauern im Staat ist deswegen ganz unstrittig, weil Städte und Dörfer als *consociationes publicae particulares* Staat mit konstituieren.

Die vertraglichen Grundannahmen von Jean-Jacques Rousseaus „Contrat social“ waren Anlaß, ihn sowohl mit dem Konsoziationskonzept von Althusius wie auch mit der Naturrechtslehre von Hobbes in Verbindung zu bringen. Der *Contrat social* läßt sich aber auch als theoretische Verarbeitung kommunaler Erfahrungen lesen. Der *Gesellschaftsvertrag*<sup>80</sup> ist die Antwort auf die Suche nach einer

<sup>77</sup> Ebd. 35.

<sup>78</sup> Vgl. den anderen Ansatz von Wilhelm Schmidt-Biggemann, Althusius' politische Theologie, in: Dahn, Krawietz, Wyduckel, Politische Theorie, 213–231.

<sup>79</sup> Vgl. Werner Krawietz, Kontraktualismus oder Konsozialismus? Grundlagen und Grenzen des Gemeinschaftsdenkens in der politischen Theorie des Johannes Althusius, in: ebd. 391–423.

<sup>80</sup> Jean-Jacques Rousseau, Du contrat social. Écrits politiques (Oeuvres complètes, tome III,

„Form des Zusammenlebens, welche die Person und die Habe jedes Mitglieds mit der ganzen gemeinschaftlichen Stärke verteidigt, und durch die gleichwohl jeder, indem er sich mit allen vereinigt, nur sich selbst gehorcht und ebenso frei bleibt, wie er es war“<sup>81</sup>. Der Vertrag soll also *Sicherheit* für die Gewährleistung von *Freiheit* (Person) und *Eigentum* (Habe) schaffen. Im Gesellschaftsvertrag unterwirft sich jedes Mitglied uneingeschränkt und bedingungslos der *volonté générale* (Gemeinwille) und macht aus der Summe der Vertragsschließenden einen moralischen Körper (*corps moral*).

Die *volonté générale* drückt sich in Gesetzen aus. Zweck des Gesetzes ist es, die Freiheit und Gleichheit zu wahren<sup>82</sup> und das Gemeinwohl (*le bien commun*) zu fördern. Der Grund für den Gesellschaftsvertrag ist also die Sicherheit, sein Ziel hingegen ist das Gemeinwohl. Da jeder Mensch Freiheit und Gleichheit behaupten und am Gemeinwohl teilhaben will, müssen lediglich geeignete Verfahrensformen gefunden werden, die sicherstellen, daß der Einzelne nur sein Interesse am Ganzen zur Geltung bringen kann. Das Verfahren heißt Abstimmung auf periodisch stattfindenden Versammlungen. Was schließlich in Gesetzen festgelegt ist, hat die Regierung nur zu vollziehen, und so ist „jede rechtmäßige Regierung ... republikanisch“<sup>83</sup>.

Selbst theoretisch funktioniert der durch den Gesellschaftsvertrag geschaffene Staat nur im räumlich beschränkten Rahmen überschaubarer Gemeinwesen. Zwar behauptet Rousseau eine generelle Verbindlichkeit für alle Staatsformen<sup>84</sup>, doch bleibt unklar, wie sich die *volonté générale*, von Rousseau als unteilbar und nicht delegierbar definiert, in Königreichen ausdrücken soll. Buch III des Gesellschaftsvertrags ist ein umständliches Herumreden um dieses Problem<sup>85</sup>.

Verfahren der Evaluierung der *volonté générale*, wie Rousseau sie vorsieht, gab es nur in ländlichen Gemeindeversammlungen, vornehmlich in der Schweizer Eidgenossenschaft und den Nachbarregionen. Ganz im Gegensatz zu den Ständerversammlungen, die allein in England und Schweden Periodizität erlangt hatten, fanden die Gemeindeversammlungen regelmäßig, mindestens einmal jährlich, statt. Auf ihnen wurden die lokalen Statuten erlassen oder Vorschläge von Ratkollegien ratifiziert und die Organe der Verwaltung bestellt. In den Städten waren sie in Form des jährlichen Schwörtags auf einen zeremoniellen Akt geschrumpft, doch mindestens bei schweren Konflikten wurden wenigstens in Städten mit

Paris 1964). Zitiert wird nach Buch/Kapitel. Zitate in deutsch nach der Ausgabe: Sozialphilosophische und Politische Schriften (München 1981).

<sup>81</sup> Rousseau, *Du contrat social*, I/6.

<sup>82</sup> „Si l'on recherche en quoi consiste précisément le plus grand bien de tous, qui doit être la fin de tout système de législation, on trouvera qu'il se réduit à ces deux objets principaux, la liberté, et l'égalité“; Rousseau, *Du contrat social*, II/11.

<sup>83</sup> Ebd. II/6.

<sup>84</sup> Rousseau, *Du contrat social*, II/6, Fußnote: mit ausdrücklicher Bezugnahme auf den möglichen republikanischen Charakter der Monarchie im oben definierten Sinn.

<sup>85</sup> Vgl. Iring Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs* (Frankfurt <sup>6</sup>1990) 165–169. – Vgl. auch den Beitrag von Wilfried Nippel in diesem Band.

Zunftverfassung die Bürgerschaften einberufen. Als Relikte aus einer vergangenen Zeit, vielfach überwachsen von oligarchischen und bürokratischen Regimenten, waren sie für einen politisch scharf beobachtenden Zeitgenossen auch im 18. Jahrhundert noch erkennbar.

Die Verknüpfung der *volonté générale* mit solchen historischen Traditionen muß man nicht für neu und nicht für ganz abwegig halten. „Der vortreffliche Rousseau habe vorzüglich die Appenzeller geschildert“, meinte einer seiner Zeitgenossen, als er im Buch IV des *Contrat social* angekommen war<sup>86</sup>. Im Kanton Appenzell (Schweiz) wurden die Gesetze auf der jährlichen Landsgemeindeversammlung beraten und durch offene Abstimmung (*Handmehr*) entschieden. Zusammen mit dem als Vorbild für Rousseau wenig bestrittenen Genf<sup>87</sup> ergibt das eine schöne kommunalistische Vorlage für den *Contrat social*.

Möglicherweise steckt ein letztes Argument für eine solche Interpretation in der Vergegenständlichung des *Contrat social* als historisches Ereignis. Der *Gesellschaftsvertrag* ist in Europa hundertfach, vielleicht tausendfach geschlossen worden. Gemeint ist die *coniuratio*, mit der sich die Bürger – gelegentlich auch die Bauern – zur Sicherung ihrer Person und ihres Vermögens zusammenschlossen und in einem kollektiven Willensakt eine Friedensordnung gesetzlich festlegten, die jede Gewalt innerhalb des Verbandes verbot, gewissermaßen den Naturzustand der Fehde beseitigte<sup>88</sup>. Als Legitimation diente immer der *gemeine Nutzen*. Erst damit wurde aus der Stadt eine Stadtgemeinde und aus der Bürgerschaft eine moralische Person.

Jean Starobinski hat den *Contrat Social* „eine dramatisierte Theorie des Eintretens in die Institution“ genannt, wobei Rousseaus Entdeckung darin bestanden habe, die Institution als *Rechtsgemeinschaft* aufzufassen<sup>89</sup>. Eine solche freilich besteht für Rousseau nur dort, wo sie willentlich von allen Mitgliedern gestiftet wird. Dem hat Iring Fetscher hinzugefügt, man könne möglicherweise „die Bedrohung durch mächtige Nachbarn“<sup>90</sup> für den Gesellschaftsvertrag und die aus ihm hervorgehende Republik verantwortlich machen. Die in beide Interpretationen eingehenden Bestimmungsmerkmale des *Contrat social* könnten auch auf die *coniuratio* angewendet werden. Rousseau selbst hat, bewußt oder unbewußt, eine solche Verknüpfung von Gesellschaftsvertrag und Schwureinung hergestellt. In den „Fragments séparés“, die noch in das „Projet de constitution

<sup>86</sup> Die Zusammenhänge rekonstruiert bei Andreas Würzler, Unruhen und Öffentlichkeit. Städtische und ländliche Protestbewegungen im 18. Jahrhundert (Frühneuzeit-Forschungen 1, Tübingen 1995) 243–246. – „On voit“, schreibt Rousseau (Du contrat social, IV/1), „chez le plus heureux peuple du monde des troupes de paysans régler les affaires de l'Etat“. Dazu die Anm. in Oeuvres complètes III, 1491.

<sup>87</sup> So nach dem eigenen Urteil von Rousseau. Vgl. Rousseau, Staatsphilosophische und politische Schriften, 765.

<sup>88</sup> Vgl. Peter Blickle, Das Gesetz der Eidgenossen. Überlegungen zur Entstehung der Schweiz 1200–1400, in: HZ 255 (1992) 561–586.

<sup>89</sup> Jean Starobinski, Jean-Jacques Rousseau, in: Jean-Jacques Rousseau, Die Bekenntnisse. Die Träumereien des einsamen Spaziergängers (München 1978) 905.

<sup>90</sup> Fetscher, Rousseaus politische Philosophie, 115 ff., Zitat 115.

pour la Corse“ eingearbeitet werden sollten, findet sich die Formel eines Eides, den alle Korsen bei der Gründung der Republik leisten sollten. Er entspricht inhaltlich dem mittelalterlichen Bürgereid, wie er erstmals bei der Stiftung einer *coniuratio* geschworen wurde, jetzt lediglich der Sprache des 18. Jahrhunderts im allgemeinen und der des *Contrat social* im besonderen angepaßt<sup>91</sup>. So gesehen wäre der *Contrat social* die theoretische Fermate auf der *coniuratio*.

Mit Rousseau geht, verknüpft man die Elemente seines *Contrat social* auf diese Weise, Kommunalismustheorie in Staatstheorie auf. Wenig ist im politischen Denken des 18. Jahrhunderts so mittelalterlich wie der *Contrat social*. Hatte Althusius im Konsoziationsbegriff noch Königreiche einerseits und Religion andererseits unterbringen können, so kann und will Rousseau das im Kontraktbegriff nicht. Das gab der Theorie ihren feindseligen Ton gegen absolutistische Königsherrschaft und religiös legitimierte Macht und sicherte ihr so die breite Rezeption. Über die Theorie wandern kommunale Wertvorstellungen als Schmuggelware in die Moderne<sup>92</sup>.

Tocqueville ist einer der wenigen, die im 19. Jahrhundert aus der erlebten Erfahrung einer funktionierenden Gemeinde (Amerika) und eines zentralisierten Staates (Europa) eine Demokratietheorie entwickelt haben. Seine Aussagen über das Verhältnis von Gleichheit und Freiheit fußen empirisch auch auf Einsichten, die sich ohne eine Analyse von Gemeinden schwerlich hätten gewinnen lassen.

Das heißt nicht, daß Kommunen weiterhin für die theoretische Begründung von demokratischen Ordnungen erforderlich gewesen wären. Die Demokratie kommt nicht *aus der Hand Gottes*.

<sup>91</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Constitution pour la Corse. Fragments séparés* (Œuvres complètes, tome III, Paris 1964) 943.

<sup>92</sup> Für Deutschland vgl. den Beitrag von Lothar Gall in diesem Band.



Hans Maier

## Die Gemeinde in der Theologie des Christentums

Seitdem Luther in seiner Bibelübersetzung das neutestamentliche Wort *ekklesia* mit „Gemeinde“ wiedergab, ist der Doppelsinn von Gemeinde im Deutschen – politische Gemeinde einerseits, kirchliche Gemeinde andererseits – auch sprachlich ins allgemeine Bewußtsein gedrungen. Sachlich reicht diese doppelte Bedeutung freilich bis in frühe Zeiten des Christentums zurück. So wie das Wort *ekklesia* ursprünglich eine politische Bedeutung hatte und sich dann mit kultischem Inhalt füllte – zuerst im hellenistischen Judentum<sup>1</sup> –, so gab es in der langen Geschichte des Christentums vielfältige Wechselwirkungen zwischen kirchlichen und politischen Gemeindebildungen und Gemeindebegriffen. Der Vorgang ist nicht auf einfache Formeln zu bringen – er reicht von Verhältnissen der Verschmelzung, ja der Identität von kirchlicher und weltlicher Gemeinde bis zum Nebeneinander und Gegeneinander, zu Formen des Dualismus, der Reibung, des Konflikts. Doch fast immer stehen kirchliche und weltliche Gemeindebildungen in enger Verbindung miteinander, die Auseinandersetzung zwischen beiden vollzieht sich im Wortsinn „vor Ort“, und diese Eigentümlichkeit der europäischen, der westlichen Geschichte hat sich bis in die Gegenwart erhalten. So sind – um nur ein paar flüchtige Beispiele zu nennen – in Frankreich viele politische Gemeinden, vor allem die kleineren, bis heute territorial identisch mit den Pfarreien des Ancien Régime<sup>2</sup>. In Großbritannien griffen noch die Sozialreformen der Labour-Party nach 1945 auf den Pfarrer als öffentlichen Urkundsbeamten zurück<sup>3</sup>. In Teilen Lateinamerikas, Afrikas, Indiens erfüllen heute kirchliche „Basisgemeinden“ vielfach neben geistlichen auch weltliche Aufgaben, von der Nahrungsmittelversor-

<sup>1</sup> Christian Möller, Christliche Gemeinde, in: Theologische Realenzyklopädie XII (1984) 316–335; im folgenden zit. Möller, Gemeinde; Klaus Berger, Volksversammlung und Gemeinde Gottes, in: ZThK 73 (1976) 167–207; Walter Kirchschräger, Die Anfänge der Kirche. Eine biblische Rückbesinnung (Graz, Wien, Köln 1990) bes. 13 ff., 44 ff.

<sup>2</sup> Alfred Grosser, François Goguel, Politik in Frankreich (Paderborn 1980) 61.

<sup>3</sup> In England und Schottland ist die kirchliche Pfarochie zugleich kommunaler Verwaltungsbezirk, was bedeutet, daß der anglikanische bzw. presbyterianische Pfarrer auch als öffentlicher Urkundsbeamter wirkt und gleichberechtigt mit dem weltlichen Zivilstandsbeamten, dem Registrar, die Trauregister führt sowie eine Anzahl weiterer Verwaltungsgeschäfte (Beglaubigung von Unterschriften, Abgabe amtlicher Erklärungen z. B. bei Pensionsanträgen, Führungszeugnissen usw.) wahrnimmt; vgl. Cyril Garbett, Church and State in England (London 1950).



gung bis zu Gesundheitsdiensten, Sozialhilfe usw.<sup>4</sup>; und in den USA hat sich auf Gemeindeebene nach dem Zweiten Vaticanum ein Typus des religiös und sozial in die amerikanische Umwelt integrierten Katholiken herausgebildet, den Jay Dolan in dem Buch „Transforming Parish Ministry“ (1989) als „communal catholic“ bezeichnet hat<sup>5</sup>. Aber man kann die „Two bodies“ der Gemeinde auch bei einer schlichten Beerdigung in einem Dorf in Oberbayern erleben, wenn nach dem Pfarrer der Bürgermeister als „Vertreter der politischen Gemeinde“ – so bezeichnet er sich meist selbst – das Wort ergreift.

Aus diesem umfänglichen und komplexen Feld will ich vier Themen herausgreifen, wobei im Sinn unseres Kolloquiums die Theorie im Vordergrund stehen soll. Erstens geht es um die frühe Gemeinde im Christentum und ihr theologisches Verständnis. Zweitens soll ein Blick auf den Zusammenhang von Landmission, Eigenkirchenwesen und kirchlicher Reform im frühen und hohen Mittelalter geworfen werden – hier habe ich freilich mehr Fragen als Antworten. Der dritte Komplex betrifft die Gemeindetheologien des Reformationszeitalters – über die ich mich kurz fassen kann, weil darauf in diesem Band Herr Schmidt ausführlich eingeht. Endlich will ich abschließend wenigstens skizzenhaft darstellen, welche Formen von Gemeindetheologien sich im 20. Jahrhundert in den christlichen Kirchen entwickelt haben und wie das Erbe der Vergangenheit in ihnen fortwirkt.

## I.

Die christliche Gemeinde in Jerusalem nannte sich selbst „*ekklesia* Gottes“ (1 Kor 15,9; Gal 1,13). *Ekklesia* bezeichnete im damaligen Sprachgebrauch eine Volksversammlung<sup>6</sup>, genauer eine vom König (Stadtkönig) einberufene Versammlung der politischen Gemeinde. Bereits im hellenistischen Judentum hat das Wort, wie erwähnt, kultische Züge – jüdische Gemeinden verstehen sich als *ekklesia* Jahwes. An dieses Verständnis knüpft der christliche Sprachgebrauch an: Die christliche Gemeinde bezeichnet sich als Volksversammlung (*ekklesia*) in Christus<sup>7</sup>. Dabei ändern sich Bedeutung und Bewertung des Namens *ekklesia*: Während bei einer hellenistischen Volksgemeinde die zahlenmäßige Größe eine Rolle spielt, bedeutet diese für die Versammlung Gottes nichts: „Wieviele es sind, die sich versammeln,

<sup>4</sup> Zu den kirchlichen Basisgemeinschaften vgl. das Arbeitsdokument der III. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla 1979: Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft (dt. Bonn 1979) 122–128, und *Berna Klein Goldewijk*, Konsolidierung oder Krise kirchlicher Basisstrukturen?, in: *Concilium* 28 (1992) 419–424.

<sup>5</sup> *Jay Dolan*, American Catholics in a Changing Society: Parish and Ministry, in: *ders.* (Hrsg.), *Transforming Parish Ministry* (New York 1989) 281–320 (315).

<sup>6</sup> *Gerhard Lohfink*, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? (Freiburg, Basel, Wien 1982, Neuauflage 1993) 91; im folgenden zit. *Lohfink*, Gemeinde.

<sup>7</sup> *Berger*, Volksversammlung (wie Anm. 1), 186.

liegt bei dem, der ruft, und nicht bei denen, die sich rufen lassen.“<sup>8</sup> Den Zugang zur *ekklesia* eröffnet nicht menschliche Macht und Stärke, sondern der Sühnetod Christi und die in ihm gewährte Rechtfertigung.

Zwei Züge treten in den biblischen Zeugnissen, besonders bei Paulus, deutlich hervor: Jede Gemeinde, ob groß oder klein, ob an einem wichtigen oder einem unwichtigen Ort gelegen, ist wirklich *ekklesia* Gottes; jede faßt als „Ortsgemeinde“ die ganze Kirche in sich, jede steht offen zu allen anderen Gemeinden hin. Durch Taufe und Herrenmahl konstituiert, hat die Gemeinde prinzipiell an allen Orten dieselbe Gestalt; es gibt zwischen den einzelnen Gemeinden zwar Alters- und Ehrenvorränge, aber keine zentralistische Über- und Unterordnung<sup>9</sup>. Und: in den Gemeinden wirkt der Geist Gottes in Gestalt charismatischer Phänomene (Prophezie, Visionen, Heilungswunder) – es sind die göttlichen Gaben an das wahre endzeitliche Israel<sup>10</sup>. Die Wunder Jesu setzen sich in der Urkirche fort „durch die Wunder der Verkündiger und Charismatiker... Wo das Heil Gottes Gegenwart wird, müssen Krankheit und Besessenheit weichen“<sup>11</sup>.

Die frühe Kirche nimmt so die typischen Linien der Reich-Gottes-Praxis Jesu auf. Sie entwickelt Formen des Zusammenlebens, die sich von den Gewohnheiten der nichtchristlichen Umwelt abheben<sup>12</sup>. Als neue charakteristische Elemente seien genannt: die Aufhebung sozialer Schranken; die Praxis des Miteinander (*al-lelon*); die Bruderliebe, die Feindesliebe – endlich das Verständnis der Gemeinde als Gemeinschaft der Heiligen in der Welt und als Zeichen für die Völker. Dabei kann sich das Gemeindebewußtsein in der frühen Kirche in sehr verschiedenen

<sup>8</sup> So Karl Ludwig Schmidt, Art.: ThWNT 3 (1950) 502–539 (507), zit. bei Möller, Gemeinde, 318.

<sup>9</sup> Eher muß man sich die alte Kirche als ein Feld verschiedener, sich überkreuzender Kräfte vorstellen. Die „Säulen“, von denen Paulus spricht (Gal 2,9), sind – neben ihm selbst (Freiheit) – Jakobus (Tradition, Gesetz), Petrus (Hirtenamt) und Johannes (Liebe). Diese Kräfte samt den „zwischen ihren Sendungen schwingenden und durchgetragenen Spannungen“ können als Aufträge innerhalb der Einheit des Leibes Christi verstanden werden (so Hans Urs von Balthasar, Der antirömische Affekt [Einsiedeln, Trier 1989] 255 f.). Zu den rechtlichen Aspekten: Alexandre Faivre, *Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Eglise ancienne* (Paris 1992) bes. 23–54 („La dimension communautaire et ses aspects institutionnels“).

<sup>10</sup> Der Locus classicus ist die Pfingstpredigt des Petrus (Apg 2, 14–36), wo die Ausgießung des Geistes in den letzten Tagen angekündigt wird: „Und eure Söhne und Töchter sollen weissagen, und eure Jünglinge sollen Gesichte sehen, und eure Alten sollen Träume haben; und auf meine Knechte und meine Mägde will ich in jenen Tagen von meinem Geist ausgießen, und sie sollen weissagen. Und ich will Wunder tun oben am Himmel und Zeichen unten auf Erden“ (17–19). Ein Text, der in allen spirituellen Bewegungen der Christentumsgeschichte beharrlich wiederkehrt.

<sup>11</sup> Lohfink, Gemeinde, 102.

<sup>12</sup> Ludger Schenke, *Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung* (Stuttgart, Berlin, Köln 1990) 81 ff.; Walter Kirchsbläger, *Die Anfänge der Kirche. Eine biblische Rückbesinnung* (Graz, Wien, Köln 1990) 45 ff.; Anton Vögtle, Lorenz Oberlinner, *Anpassung oder Widerspruch. Von der apostolischen zur nachapostolischen Kirche* (Freiburg, Basel, Wien 1992) 40 ff.; Lohfink, Gemeinde, 103 ff.

Formen äußern: im Sinn einer diskreten Arkandisziplin, einer unaufdringlichen Gleichzeitigkeit von solidarischem In-der-Welt-Sein und geheimer Zugehörigkeit zum „Reich in den Himmeln“, wie es im Diognetbrief ausgedrückt ist<sup>13</sup> – oder auch schon, in Abgrenzung zum Leben der Ungläubigen, ihren Theatern, Spielen, Ausschweifungen, Götzenopfern, im Sinn einer Alternativ- und Zukunftsgesellschaft, die sich bereithält für künftige Aufgaben, die sich anschickt, alte, verbrauchte Formen der Gesellschaft abzulösen<sup>14</sup>. Im Modell ur- und frühchristlichen Zusammenlebens – die erste Gemeinde redet aus dem Geist und tut Wunder, sie teilt alles miteinander<sup>15</sup> – steckt sowohl die Kraft langsamer Evolution wie die Gewalt revolutionärer Zuspitzung. Und dementsprechend tritt Gemeinetheologie in der Geschichte des Christentums in kontrastierenden Formen auf: als Element des Alltäglichen wie als jäher pneumatischer Einschlag, als konkrete Gegenwart christlichen Lebens wie als Erinnerung an einen verpflichtenden (immer wieder vom Vergessen bedrohten) Ursprung.

Die drei christlichen Konfessionen – um von hier ein wenig in die Zukunft zu schweifen – haben die frühe Periode von Gemeindebildung und Gemeinetheologie nach verschiedenen Richtungen hin entfaltet und weitergeführt. Am wörtlichsten, mit größter Werktreue und geringstem Veränderungswillen die östlichen Kirchen, die spätere Orthodoxie: Hier bilden Gebet und Liturgie, die Feier des Kirchenjahres, die Vergegenwärtigung des Glaubens bis heute den Kern des Gemeindelebens, das sonst wenig „Außenwerke“ kennt: kaum eine Diakonie, keine Soziallehre, kein Kirchenrecht. Typologisch gesprochen, ist die Orthodoxie bis heute Christentum vor dem Investiturstreit<sup>16</sup>. Stärker verändern sich die Dinge in den Kirchen des Westens und Südens: Hier wird die Gemeinde im Zug der wachsenden Verbreitung, der „mondanisation“ des Christentums zur Pfarhie im Sinn eines kirchlichen Verwaltungsbezirks; die Pluralität der kirchlichen Stände – Kleriker, Laien, Religiöse – wird rechtlich eingeeht im Sinn einer sich stetig verändernden, aber elastischen Balance<sup>17</sup>. Die protestantischen Kirchen des 16. Jahrhunderts gehen verschiedene Wege: Die Wittenberger Reformation betont neuerlich das Gemeindeleben, intensiviert es durch Einschluß der jetzt auf die Welt umgelenkten spirituellen und monastischen Energien – unter-

<sup>13</sup> *Peter Guyot, Richard Klein, Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen*, Bd. 1: Die Christen im heidnischen Staat (Darmstadt 1993) 246f.

<sup>14</sup> In diese Richtung geht dann konsequent – bei aller Betonung der permixtio, des Ineinander von Welt und Kirche in ihrem irdischen Lauf – Augustins *De civitate Dei*; vgl. bes. XV, 5,7 u. XIX, 13,17.

<sup>15</sup> *Apg 2*, 43–45.

<sup>16</sup> Im Handbuch der Ostkirchenkunde, hrsg. von *Wilhelm Nyssen, Hans Joachim Schulz, Paul Wiertz*, 2 Bde. (Düsseldorf 1984/1989) fehlt bezeichnenderweise ein eigenes Kapitel über Kirchenrecht und Beziehungen zwischen Kirche und Staat; bei *Karl Christian Felmy, Orthodoxe Theologie. Eine Einführung* (Darmstadt 1990), tauchen im Register die Stichworte Diakonie, Gesellschaft, Politik, Staat nicht auf.

<sup>17</sup> *Otto Gerhard Oexle*, Art. Stand, Klasse (I–VI), in: *Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck* (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 6 (Stuttgart 1990) 155–200.

stellt es aber letztlich wieder, aus Furcht vor Schwärmern und Täufern und aus Sorge vor konventikelhafter Auflösung der Gemeinden, dem nunmehr von Fürsten repräsentierten Bischofsamt, während in den reformierten Kirchen die Antriebe der „Gemeindereformation“ stärker wirksam bleiben – bis hin zu Formen eines in Widerstandsrecht und Grundrechten sich äußernden politischen Aktivismus<sup>18</sup>.

Trotz all dieser Differenzierungen darf man nicht aus dem Auge verlieren, daß es gerade das Element der Gemeindebildung ist, durch das sich das Christentum von den monotheistischen Nachbarreligionen abhebt. Zunächst am wenigsten und erst sehr allmählich vom Judentum: Auch das Judentum kennt die Ortsgemeinde, zumal in nachexilischer Zeit<sup>19</sup>; jedoch werden Glaube und Gemeindeleben dort vor allem durch strenge Vorschriften, durch eine ritualisierte Praxis geprägt, während im Vergleich dazu das Christentum stärker „entritualisiert“ ist, mit der Folge, daß sich die Vorgänge des Gemeindelebens nach innen, in die Umkehr und Veränderung des Herzens, in die Beicht- und Sakramentenpastoral, verlagern. Am stärksten ausgeprägt ist der Unterschied zum Islam, der bis heute Gemeindebildung im jüdischen oder christlichen Sinn, also ein parochiales Ordnungs- und Zuordnungsprinzip, nicht kennt, weil er universalistisch die ganze Welt als eine einzige Gemeinde (*umma*) betrachtet, so daß sich der Muslim bald bei dieser, bald bei jener Gemeinde zu Hause fühlen kann<sup>20</sup>. Nie ist in der islamischen Gesamtgemeinde ein materielles Substrat zur Organisation des religiösen Lebens entwickelt worden, nie hat man (abgesehen von frommen Stiftungen) eine rechtlich greifbare Körperschaft ausgebildet. So gibt es bis heute auch keine islamischen Kirchengemeinden als juristische Personen mit eigenem Vermögen<sup>21</sup>. Das Gebot Gottes, so darf man interpretieren, ist so zwingend, so allgegenwärtig und unzweideutig, daß es nicht erst der territorialen Implantation, der kulturellen Übersetzung und seelsorglichen Anpassung bedarf: Es gilt zu allen Zeiten, unter allen Himmelsstrichen, ohne Wenn und Aber. Ihm ist bedingungslos zu gehorchen. So ruht die religiöse Präsenz des Islam auf einem universalistischen Konzept, während man im Christentum von föderalen Elementen sprechen könnte. Der Gott des Bundesschlusses, ein Gott, der sich inkarniert, der in die Genossenschaft des Menschen kommt, in seine vielfältigen Ethnien und Kulturen – solches ist für den Islam ein schwer denkbare und vor allem ein theologisch kaum akzeptabler Gedanke.

<sup>18</sup> Peter Blickle, *Die Reformation im Reich* (Stuttgart 1992); dort weitere Literatur.

<sup>19</sup> Jacob Katz, *Jüdische Gemeinde*, in: *Theologische Realenzyklopädie* XII (1984) 335–339; Möller, *Gemeinde*, 317f.

<sup>20</sup> Baber Johansen, *Staat, Recht und Religion im sunnitischen Islam – Können Muslime einen religionsneutralen Staat akzeptieren?*, in: *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche* 20 (1986) 12–60; Alfred Albrecht, *Religionspolitische Aufgaben angesichts der Präsenz des Islam in der Bundesrepublik Deutschland*, ebd. 82–119.

<sup>21</sup> Albrecht, *Religionspolitische Aufgaben* (wie Anm. 20), 95.

## II.

Im zweiten Teil nun ein Blick auf Landmission, Eigenkirchen, die Kirchenreform des 11. und 12. Jahrhunderts. Christentum ist in seinem Ursprung Stadtreigion. Es lehnt sich in den ersten Jahrhunderten seiner Geschichte ganz selbstverständlich an urbane Strukturen an. Das wird anders in der Zeit, in der der christliche Glaube auf das Land ausgreift und in die Zone der „pagani“ eindringt. Nun entstehen erstmals geschlossene christianisierte Siedlungsgebiete, eine christliche Gesellschaft bildet sich, die den Bereich der weltlichen Gesellschaft zu durchdringen und zu umfassen beginnt<sup>22</sup>. Dieser Vorgang gewinnt mit der Anerkennung des Christentums durch den spätrömischen Staat unter Constantin, Theodosius, Justinian eine neue Qualität. Es ist aber zu betonen, daß die Entstehung einer umfassenden „christianitas“ ein Vorgang ist, der Jahrhunderte in Anspruch nimmt. Die Verwandlung christlicher Gemeinden aus urbanen Inseln in einer mehrheitlich nichtchristlichen Welt in homogene „selbsttragende“ territoriale Zonen ist ohne vielfältige Wechselwirkungen von Mission, Bekehrung, Kirchenorganisation und Politik nicht denkbar. Dabei differenzieren sich nicht nur die kirchlichen Strukturen und Leitungsformen, sondern die Begriffe von *ekklesia*, Gemeinde, Kirche überhaupt – ein Vorgang, der bisher, soweit ich sehe, nur bruchstückhaft untersucht ist und für den angemessene Fragestellungen und Interpretationsmodelle vielfach noch ausstehen<sup>23</sup>.

Schon in den östlichen Kirchen des 2. und 3. Jahrhunderts treten die neuen Probleme hervor: In suburbanen und zwischenstädtischen Zonen, in dünn besiedelten Landstrichen, Einöden und Wüsten entwickeln sich neue Formen der Gemeindebildung und Gemeindeleitung. Neben die Bischöfe in den Städten treten Chorbischöfe (von *choros* = Land) in ländlichen Räumen, die ordentliche Vorsteher ihrer Gemeinden sind, wenn sie auch nicht die unabhängige Stellung des Stadtbischofs erlangen. Daneben gibt es vom Stadtbischof ernannte Kleriker für die Landgemeinden, die Periodeuten – und natürlich Wanderprediger, Mönche, Einsiedler, Wundertäter, Styliten. Doch die zu dieser Zeit schon recht stabile Diözesanorganisation – ergänzt durch Klöster als Sammelpunkte christlichen Lebens – fängt diesen Vorgang elastisch auf. Der Vorrang des Bischofs, bei dem das Taufrecht liegt, wird durch die territoriale Ausbreitung des Christentums über die Stadtgemeinden hinaus nicht in Frage gestellt; die Parochien, auch wo sie zu

<sup>22</sup> Damit beginnt der stetige, bis in unsere Zeit reichende Dialog zwischen „Kirche und weltlicher Ordnung“ (Otto Brunner), der zum Charakteristikum Europas und der westlichen Welt wird, während in anderen Teilen der Welt (Ost- und Südostasien, Indonesien, islamisches Afrika) die christlichen Kirchen durch Jahrhunderte (und bis heute) in einem vorkonstantinischen Zustand der Zerstreuung in der Gesellschaft verbleiben.

<sup>23</sup> Weiterführende Gesichtspunkte bei Oexle, Stand, Klasse (wie Anm. 17), 174 ff. (Stände und Ständelehren in der Alten Kirche) und 183 ff. (Stände und Ständelehren im Mittelalter); ferner Faivre, Ordonner la fraternité (wie Anm. 9), 55 ff., 111 ff. und bes. 171 ff. („Aux origines du Laïcät“).

Großpfarreien werden, entwickeln keine geistliche und schon gar nicht eine kirchenrechtliche Autonomie<sup>24</sup>.

So wird erst der Eintritt in die stadtlose germanische Welt zum Probestein für die Territorialisierung und Homogenisierung des Christentums<sup>25</sup>. Nun treten die schon in den Ostkirchen zu beobachtenden Probleme mit schärferer Kontur hervor. Es sind vor allem vier Fragen, die sich dem theologischen Verständnis von Kirche und Gemeinde stellen: 1. In welchem Verhältnis steht *ecclesia* im Singular zu den sich vervielfältigenden *ecclesiae* im Plural? 2. Bilden sich unterschiedliche kirchliche Formen in den Städten und auf dem Land (eine Frage, die vor allem in jenen Gebieten Europas aktuell ist, wo romanisierte Stadtlandschaften an germanische Siedlungsgebiete stoßen)? 3. Wie entwickelt sich das Verhältnis zur weltlichen Obrigkeit? 4. Wie stehen Priester und Laien (und Ordensleute!) innerhalb der neuen kirchlichen Gemeinden, die sich im Lauf der Zeit in Stadt und Land „flächendeckend“ aneinander reihen, zueinander (die Frage des Kirchenvermögens, der Pfarrerrwahl usw.!)?

Der Versuch einer Antwort auf diese Fragen müßte beachtliche Partien mittelalterlicher Geschichte unter Gesichtspunkten von Politik, Religion, Verwaltung und nicht zuletzt Mentalitäten neu verhandeln und diskutieren – was hier natürlich nicht geschehen kann. Nur wenige Stichworte für einen solchen „Durchgang“ seien hier genannt: das Eigenkirchenwesen und die eigentümliche Prägung, die es den Niederkirchen im deutschsprachigen Raum verliehen hat<sup>26</sup>; das spannungsreiche Verhältnis von Diözese und Pfarrei einerseits, Territorialherren und Grundherren, Klöstern und Städten anderseits<sup>27</sup>; endlich die aus dem kirchlichen Leben in die entstehenden staatlichen Formen hinüberwirkenden Impulse<sup>28</sup>. So könnte man z. B. das Eigenkirchenwesen nicht nur im Zusammenhang der germanischen Auffassung vom Recht über Grund und Boden und in der Spannung zum Diözesansystem sehen – man könnte es auch sehen als einen Versuch der Einpflanzung des Christentums im Lokalen und Häuslichen, seiner Verankerung in

<sup>24</sup> Hans von Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten (Tübingen 1953); Karl Kertelge, Gemeinde und Amt im Neuen Testament (München, Kassel 1972); Alexandre Faivre, Naissance d'une hiérarchie (Paris 1977); Ernst Dassmann, Hausgemeinde und Bischofsamt, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 11 (1984) 82–97.

<sup>25</sup> Wolfgang Reinhard, Die Verwaltung der Kirche, in: Kurt G.A. Jeserich, Hans Pohl, Georg-Christoph von Unruh (Hrsg.), Deutsche Verwaltungsgeschichte, Bd. I: Vom Spätmittelalter bis zum Ende des Reiches (Stuttgart 1983) 143–176; Erwin Gatz, Entwicklung und Bedeutung der Pfarrei bis zur Reformation, in: ders. (Hrsg.), Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, Bd. I: Die Bistümer und ihre Pfarreien (Freiburg, Basel, Wien 1991) 29–40.

<sup>26</sup> Peter Landau, Eigenkirchenwesen, in: Theologische Realenzyklopädie IX (1982) 399–404; dort weitere Literatur.

<sup>27</sup> Gatz, Entwicklung (wie Anm. 25), 31 ff.

<sup>28</sup> So sah Otto Hintze, Der Beamtenstand, in: ders., Soziologie und Geschichte. Gesammelte Abhandlungen (Göttingen 1964) 67, im katholischen Priesterstand „geradezu den ältesten Bestandteil des modernen Beamtenstaates“; ähnliche Urteile bei Max Weber und Renate Mayntz (siehe Reinhard, Verwaltung der Kirche [wie Anm. 25], 145).

der Sphäre der Frömmigkeit, des Persönlichen und Sozialen<sup>29</sup>. Auf dieser Ebene, wo sich die persönliche Religiosität mit den Kräften des sozialen und politischen Lebens verbindet, entsteht eine neue Qualität der Aneignung des Christlichen, eine religiöse Intimität, die ein Gegengewicht darstellt zum römisch geprägten Kirchenrecht und seiner Betonung des Institutionellen. Ein Umstand, der übrigens die östlichen Kirchen mit denen des germanischen Kulturkreises verbindet<sup>30</sup> und sie abhebt von den stärker institutionalisierten lateinisch-romanischen Kirchenformen. Herrgottswinkel und Hausikone sind bis heute Reste und Abbreviaturen dieses „Abstiegs“ der christlichen Botschaft in den Alltag, das Gebetsleben, die persönliche Frömmigkeit<sup>31</sup>.

Gewiß, die Reformbewegungen des 11. und 12. Jahrhunderts drängten das Eigenkirchenwesen zurück und integrierten es in Gestalt von Patronat und Inkorporation in die kirchlichen Institutionen. Der Laienherrschaft in der Kirche wurde eine Grenze gesetzt: Man verteidigte die Freiheit der Kirche gegen Übergriffe und stärkte gegenüber den Tendenzen der Regionalisierung und Lokalisierung die institutionellen Widerlager: Bischofsamt und römischen Stuhl. Aber dies geschah, wie oft betont, auf dem Boden der neugewonnenen *christianitas* und ihres Freiheitsverständnisses – als ein Kampf um die „rechte Ordnung in der christlichen Welt“<sup>32</sup>. Erst auf dieser Basis konnten sich jene Interaktionen entfalten, die dem modernen Europa ihr Gepräge gaben: die Dualität von kirchlichem und weltlichem Recht, die in „heiligen Zeiten“ und „heiligen Orten“ sich ausbreitende territoriale Friedensordnung<sup>33</sup>, endlich der Austausch von Ämtern, Rechtsfor-

<sup>29</sup> Dieser Gedanke ist näher entfaltet in meinem Aufsatz Kirche und Politik (1963), jetzt in *Hans Maier, Katholizismus und Demokratie* (Freiburg, Basel, Wien 1983) 134–149.

<sup>30</sup> Es sei daran erinnert, daß das westliche Eigenkirchenrecht Parallelen im ostkirchlichen Stiftungsrecht (Ktitorenrecht) hat. Allgemein über volkkirchliche Gemeinsamkeiten zwischen Ostkirchen und Abendland: *Georg Schreiber, Die Wochentage im Erlebnis der Ostkirche und des christlichen Abendlandes* = Wissenschaftliche Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Bd. 11 (Köln, Opladen 1959); zur Betrachtung der Ikonen als Weg zur Gotterkenntnis und Gottvereinigung: *Wilhelm Nysen, Zur Theologie der Ikone*, in: *Handbuch der Ostkirchenkunde II* (wie Anm. 16), 236–245, und *Karl Christian Felmy, Orthodoxe Theologie* (wie Anm. 16), 65–82.

<sup>31</sup> *Hans Maier, Kirche und Politik* (wie Anm. 29), 137 f. Man könnte von einer Säkularisierung ersten Grades sprechen!

<sup>32</sup> *Gerd Tellenbach, Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites* (Stuttgart 1936) 15 ff., 27 f.; *Karl Schmid* (Hrsg.), *Reich und Kirche vor dem Investiturstreit. Gerd Tellenbach zum achtzigsten Geburtstag* (Sigmaringen 1985); *Wilfried Hartmann, Der Investiturstreit* (München 1993).

<sup>33</sup> Die Entwicklung geht von Treuga Dei und Gottesfrieden über die Landfrieden zum Ewigen Reichslandfrieden des Wormser Reichstags von 1495; vgl. *Joachim Gernhuber, Die Landfriedensbewegung in Deutschland bis zum Mainzer Reichslandfrieden von 1235* (Bonn 1952); *Karl Siegfried Bader, Das mittelalterliche Dorf als Friedens- und Rechtsbereich*, in: *ders., Studien zur Rechtsgeschichte des mittelalterlichen Dorfes*, Bd. I (Weimar 1957); *Hartmut Hoffmann, Gottesfriede und Treuga Dei* (Stuttgart 1964); *Heinz Angermeier, Königtum und Landfriede im deutschen Spätmittelalter* (München 1966); *Peter Blicke, Das Gesetz der Eidgenossen. Überlegungen zur Entstehung der Schweiz 1200–1400*, in: *HZ* (1992) 561–586 (bes. 569 ff.: Friede als „politisiertes Recht“).

men, Verwaltungszusammenhänge zwischen der Kirche und dem werdenden weltlichen Staat<sup>34</sup>.

Wie gesagt: Ohne den Abstieg der christlichen Botschaft ins tägliche Leben wäre es kaum zu diesen Prozessen gekommen. Die Dignität des Menschen, wie das Evangelium sie lehrte, sollte kein Abstractum bleiben – sie sollte im täglichen Leben erfahrbar werden. Hier bleiben die kirchlichen Quellen zwar meist stumm. In den theologischen Traktaten und scholastischen Summen steckt noch keine explizite Gemeindetheologie. Aber sind die Quellen wirklich stumm? Müssen wir nicht oft erst lernen, sie mit den Augen der Zeit zu lesen? Ein Beispiel für viele: Wir filtern aus Honorius Augustodunensis, Sicardus und Durandus eine „Symbolik des Kirchengebäudes“ heraus, die uns wichtige Erscheinungsformen mittelalterlicher Kirchenarchitektur erschließt<sup>35</sup>. Das ist gewiß nicht falsch, aber vielleicht zu sehr modern-ästhetisch gedacht. Müßte man diese Texte nicht viel stärker (im Sinn Hans Beltings)<sup>36</sup> auf das „Bild vor der Kunst“, auf das „Gebäude vor der Architektur“ beziehen – will sagen, auf die neue Erfahrung von Kirche und Gemeinde, die sich in ihnen ausspricht? Oft sind ja diese Texte nicht einfach Kommentare zu gebauten Kirchen; oft eilen sie als theologische Entwürfe den tatsächlichen Kirchengebäuden voraus. Wenn z. B. in dieser Symbolik Türme auf Bischöfe und Prälaten, Glocken auf Predigten hinweisen, der Fußboden auf das Volk, das die Kirche trägt, der Chor auf die Kleriker, die Fenster auf die Kirchenväter, durch die das himmlische Licht in die Kirche strömt, die kreuzförmige Anlage auf den Gekreuzigten<sup>37</sup>, dann setzen solche Vergleiche ein schon vorhandenes, entwickeltes und ausgearbeitetes Kirchenbild voraus. Diesen ekklesiologischen Grundtext in den Quellen aufzuspüren (und diese nicht nur als nachträgliches Interpretament zu verstehen) wäre wohl ein lohnendes Ziel für gemeinsame Anstrengungen von Theologen, Historikern, Kunst- und Sozialwissenschaftlern.

### III.

Ich komme zum dritten Teil, zur Gemeindetheologie zur Zeit der Reformation. Hier stehen wir auf festerem Grund; denn was im hohen und späteren Mittelalter verstreut und vereinzelt auftaucht, das verbindet sich jetzt zu deutlich umrissenen (und konfessionell kontroversen) ekklesiologischen Mustern. Ich beschränke

<sup>34</sup> Die „Klassiker“ in diesem Zusammenhang sind: *Sergio Mochi Onory*, *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello Stato* (Milano 1951); *Walter Ullmann*, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages. A Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power* (London 1955); *Ernst Kantorowicz*, *The King's two bodies. A Study in Medieval Political Theology* (Princeton 1957).

<sup>35</sup> *Joseph Sauer*, *Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters* (Freiburg <sup>2</sup>1924; Neudruck Münster 1964).

<sup>36</sup> *Hans Belting*, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst* (München 1990).

<sup>37</sup> *Joseph Sauer*, *Symbolik des Kirchengebäudes* (wie Anm. 35), 12 ff., 112 ff., 140 ff.



mich daher auf wenige Hinweise bezüglich der Gemeindeftheologien, wie sie in der Wittenberger Reformation, bei den Reformierten und – in Reaktion darauf – in der Katholischen Reform und im Trienter Konzil hervortreten.

Die Reformation knüpfte mit ihrem Gemeindeverständnis nicht an die hoch- und spätmittelalterlichen Ordensbewegungen der Franziskaner und Dominikaner an (die ja zu einem guten Teil auch Gemeindebewegungen gewesen waren)<sup>38</sup>. Es ging ihr zwar entschieden um das Leben nach der *pura littera* des Evangelium; aber die Nachfolge Christi sollte sich im alltäglichen Leben vollziehen: alle Christen sollten Priester, ja in gewissem Sinn sogar „Mönche“ sein<sup>39</sup>. Das bedeutete eine Stärkung der Gemeinde: die Reformation setzte das Parochialsystem des Mittelalters fort, kehrte es aber radikal um. Der Gemeinde sollte künftig der Primat in der Kirchenverfassung zukommen, samt Pfarrerrwahl, Lehrzucht und Absetzungsrecht<sup>40</sup>. Allerdings gelangte die lutherische Ordnung der Gemeinde über den – freilich zentralen – Bereich des Gottesdienstes<sup>41</sup> nicht wesentlich hinaus; einer Regularisierung des Gemeindelebens im juristischen Sinn widersetzte sich der Reformator, der auf die Einheit der Gemeinden im Glauben und Wort baute. Doch der schlimme Zustand vieler Gemeinden und die Gefahr des Abgleitens in Schwärmerei, Sektierertum und Konventikelbildung zwang die Wittenberger Reformation in der Folgezeit immer mehr zur Beteiligung der weltlichen Obrigkeit am Aufbau der Gemeinden; ein landeskirchliches Kirchenregiment entstand, das die offenen Fragen (Kirchenbau, Pfarrerranstellung und -besoldung, Katechese, Schule) immer gründlicher und genauer regelte – so daß das Bild der lutherischen Gemeinde sich im späten 16. und im 17. Jahrhundert wieder dem der katholischen Pfarrei annäherte.

Dauerhafter bestimmte die „Gemeindereformation“ die Entwicklung der reformierten Kirchen<sup>42</sup>. Hier faßte Calvin in seinen „Ordonnances Ecclesiastiques“

<sup>38</sup> Zum Folgenden Möller, Gemeinde, 320 ff.

<sup>39</sup> Vgl. Sebastian Frank: „Du glaubst, du seist dem Kloster entronnen; es muß jetzt jeder sein Leben lang ein Mönch sein“; zit. bei Franz Steinbach, Der geschichtliche Weg des wirtschaftenden Menschen in die soziale Freiheit und politische Verantwortung – Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, 15 (Köln, Opladen 1954) 5–51 (42). Die veränderte Situation zeigt sich auch im Wandel des Wortes Beruf: wurde dieses Wort vorher meist geistlich verstanden, als Berufung, Erwählung, so nimmt es jetzt die heute geläufige, allgemeinere Bedeutung an; vgl. Hans Maier, Ora et labora. Die Benediktregel und die europäische Sozialgeschichte, in: Internationale Katholische Zeitschrift 22 (1993) 431–445 (437).

<sup>40</sup> Martin Luther, Das eyn Christliche versammlung odder gemeyne recht und macht habe, alle lere zu urteylen und lerer zu beruffen, eyn und abzusetzen, Grund und ursach aus der schrift (1523), WA 11, 408–416. Zur Gemeinde in Luthers Theologie vgl. Peter Blickle, Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil (München 1985) 135–138. Zusammenfassend Peter Blickle, Johannes Kunisch (Hrsg.), Kommunalisierung und Christianisierung. Voraussetzungen und Folgen der Reformation 1400–1600 (Zeitschrift für Historische Forschung Beiheft 9, Berlin 1989).

<sup>41</sup> Martin Luther, Deutsche Messe und ordnung Gottis diensts, WA 19, 72–113.

<sup>42</sup> Blickle, Gemeindereformation (wie Anm. 40), 138–142; ders., Die Reformation im Reich (wie Anm. 18), 140–143.

(1541) und in seinem Genfer Katechismus (1542) die „Urämter“ der christlichen Gemeinde – *pasteurs, docteurs, anciens, diacres* – systematisch zusammen und gab ihnen klare rechtlich umschriebene Aufgaben. „Alle Mitglieder des Presbyteriums sollen Träger des Lehramtes in Gestalt der Seelsorge sein, wenngleich nur die lehrenden Presbyter, d. h. die Pastoren, als Wort- und Sakramentsverwalter in Frage kommen. Die *docteurs* sind für den Unterricht zuständig, während die *anciens* das Leitungsamt innehaben. Die Diakone (*diacres*) haben in größeren Gemeinden ein besonderes Kollegium zu bilden, das dem Presbyterium untergeordnet ist, während sie in kleineren Gemeinden zum Presbyterium dazugehören. Kirchenzucht und kirchlichen Bann soll das Kollegium der Ältesten unter Aufsicht und passiver Beteiligung der gesamten Gemeinde ausüben, wobei sich auch die Pastoren unterzuordnen haben. Diese Gemeindeordnung konnte Calvin zwar nicht in Genf durchsetzen, sie wurde aber unter seiner beratenden Leitung in den reformierten Gemeinden Frankreichs durchgeführt, kam von dort zu den spanischen Niederlanden und bewährte sich später besonders in den ‚Gemeinden unter dem Kreuz‘ am Niederrhein, die im 16. und 17. Jahrhundert durch die katholischen Herzöge von Jülich-Kleve-Berg und der Grafschaft Mark und Ravensberg verfolgt wurden.“<sup>43</sup>

Das Trienter Konzil reagierte auf die reformatorische Gemeindeftheologie keineswegs nur mit der neuerlichen Befestigung der Diözesanstrukturen. Es regelte zugleich die Ordnung der Pfarreien und bestimmte – bis heute gültig – ihren Ort im Aufbau der Kirche<sup>44</sup>. Die Privilegien der Orden wurden eingeschränkt, die originären Zuständigkeiten des Pfarrers – Taufe, Predigt, Beichte, Verheiratung, Beerdigung – wieder freigelegt. An die Stelle der mittelalterlichen Pfarrgemeinden – oft riesiger Gebilde mit unklaren Grenzen – traten territorial klar abgegrenzte Pfarrgemeinden mit übersichtlicher Größe, die die Seelsorge nicht behinderten, Pfarrgemeinden, an deren Spitze ein Pfarrer mit Residenzpflicht stand, nicht mehr ein Stellvertreter mit kümmerlichem Einkommen oder weltlichem Gehalt, der mühselig die Gemeinde zusammenhielt, während der Amtsinhaber in der benachbarten Residenz- oder Universitätsstadt untätig seine Pfründe verzehrte. Der Prozeß ging langsam vor sich; was ihm entgegenwirkte, war vor allem der Reichtum der Kirche, die Anziehungskraft der Pfründen auf den hohen und niederen Adel. Erst die Verarmung der Kirche in Revolution und Säkularisierung schuf schließlich die Voraussetzungen für die Durchführung der Trienter Dekrete auf der Ebene der Pfarreien; und so wurde im katholischen Bereich das neunzehnte und das zwanzigste Jahrhundert zum eigentlichen Zeitalter der Pfarrseelsorge und des Gemeindelebens.

Im evangelischen Deutschland gab der Pietismus der Gemeindeftheologie neue Anstöße. Philipp Jakob Spener griff in seinen „*Pia desideria*“ (1675) auf Lu-

<sup>43</sup> Möller, Gemeinde, 321 f.

<sup>44</sup> Heribert Schmitz, Pfarrei und ordentliche Seelsorge in der tridentinischen und nachtridentinischen Gesetzgebung, in: Erwin Gatz, Die Bistümer und ihre Pfarreien (wie Anm. 25), 41–50.

thers Konzeption des allgemeinen Priestertums der Gläubigen zurück<sup>45</sup>. In den Gemeinden sollten nach seinem Vorschlag – über die Predigtgottesdienste hinaus – in *collegia pietatis* die Bibel gelesen, Gespräche über den Text geführt und Zweifel vorgetragen werden. Aus dem Hören des Wortes und dem Leben im Glauben sollte die Gemeinde „erbaut“ und „erneuert“<sup>46</sup> werden. In der Herrnhuter Brüdergemeinde, der bedeutendsten Gemeindereform im 18. Jahrhundert in Deutschland, wurde dieses Programm auf eigenwillige und persönliche Weise realisiert. Hier ging die Erbauung und Erweckung – gut lutherisch – von Gottesdienst, Gesang und biblischer Erbauung (den Losungen) aus, mit deutlicher Betonung des Sakramentalen, unter Verzicht auf Subjektivismus und Absonderung. Aber zugleich wird doch der Einschlag des Persönlichen stärker, und unmerklich verschieben sich die Akzente vom Dogmatischen zum Ethischen, zu den „Früchten des Glaubens“, zu Erfahrung, Erziehung, persönlichem Lebensentwurf<sup>47</sup>.

Daß sich Gemeinden um einen Prediger sammeln, wird dann im 19. Jahrhundert vor allem in den rasch anwachsenden Großstädten zur Regel. Nach Schleiermacher ist der Prediger „Repräsentant seiner Gemeinde“; er gibt dem frommen Bewußtsein der Gemeinde Ausdruck. Er ist aber auch „Organ seiner Kirche“, indem er das „gemeinsame religiöse Gefühl der Kirchengemeinschaft“ durch seine Predigten „aufstellt“<sup>48</sup>. Die Seelsorgsgeschichte des 19. Jahrhunderts im protestantischen Deutschland wird ganz von dieser Spannung beherrscht. Je größer und unübersichtlicher die Gemeinden werden, vor allem in den urbanisierten Zonen, desto mehr wächst das Bedürfnis nach persönlicher Ansprache, seelsorgerischer Nähe, mit anderen Worten: nach Gemeinschaft. Gemeinschaftsbildung auf der unteren Ebene, oft um eine starke Pfarrer- und Predigerpersönlichkeit herum, kann jedoch auch zum Auszug aus der überlieferten Territorialgemeinde, ja aus der Landeskirche führen. Die Freiwilligkeitskirche, organisiert nach dem Muster von Vereinen und Verbänden, tritt dann an die Stelle der „objektiven“, institutionellen Strukturen von Gemeinde und Kirche.

Zu Ende des 19. Jahrhunderts hat sich vor allem der Dresdner Pfarrer Emil Sulze um eine Gemeindetheologie bemüht<sup>49</sup>. Sie sollte den Erfordernissen des industriellen Zeitalters gerecht werden. So teilte er seine riesige Gemeinde von 60 000 Seelen in Dresden-Neustadt in kleinere, überschaubare Bezirke ein, um in ihnen Seelsorge und Diakonie neu zu begründen. Sulzes Gemeindeverständnis

<sup>45</sup> *Philipp Jakob Spener*, *Pia desideria* (1675), hrsg. von *Erich Beyreuther* (Wuppertal 1964).

<sup>46</sup> Zur Wirkung des Pietismus auf die Sprache vgl. *Wolfgang Binder*, *Pietistische Metamorphosen in Sprache und Denken der klassischen Dichtung*, in: *Kurt Aland* (Hrsg.), *Pietismus und moderne Welt* (Witten 1974) 185–204.

<sup>47</sup> Allgemein: *Carl Hinrichs*, *Preußentum und Pietismus. Der Pietismus in Preußen als religiös-soziale Reformbewegung* (Göttingen 1971); *Kurt Aland* (Hrsg.), *Pietismus und moderne Welt* (wie Anm. 46).

<sup>48</sup> *Möller*, *Gemeinde*, 323.

<sup>49</sup> *Emil Sulze*, *Die evangelische Gemeinde* (Gotha 1891); über ihn: *Gottfried Knospe*, *Emil Sulze und sein Gemeindeideal in zeitgenössischer und reformatorischer Sicht*, in: *Verantwortung. Festschrift für Gottfried Noth* (Berlin 1964) 105–121.

wurde später von der liberalen Theologie aufgegriffen und zum Konzept einer Gemeinde- und Freiwilligkeitskirche ausgebaut<sup>50</sup>. Seine Gemeindeftheologie stieß jedoch auch auf Widerstand. Die Gegner warnten vor einer Sonderexistenz der christlichen Gemeinde, die aus dem Alltag, aus den beruflichen und sozialen Verpflichtungen ihrer Mitglieder, aus den konkreten Örtlichkeiten und Überlieferungen herausfiel und mehr und mehr dem Prinzip spontaner Zusammenschlüsse und Gemeinschaftsbildungen folgte.

#### IV.

Damit bin ich beim vierten und abschließenden Teil angelangt: einem kurzen Blick auf die Entwicklung der Gemeindeftheologie im 20. Jahrhundert. Hier fällt eine reziproke Bewegung in der katholischen und in der evangelischen Kirche ins Auge. Während die katholische Kirche im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil ihre eigene Gemeindeftheologie entwickelt, verläuft der Prozeß in der evangelischen Kirche eher unter dem entgegengesetzten Vorzeichen. Hier zeichnet sich eine Bewegung von der Gemeinschaft zur Gemeinde (von der Gemeinde zur Kirche) ab.

1. Es ist oft daran erinnert worden, daß der evangelische Kirchenkampf im Dritten Reich<sup>51</sup> zu einer Besinnung auf „Kirche“, zu einer Verkörperlichung, Verdichtung, Objektivierung der ekklesialen Strukturen im Protestantismus geführt hat. Dem religiös-weltanschaulichen Übergriff des totalitären „Heilsstaates“ antwortete eine Neubesinnung auf die innere Unabhängigkeit und Eigenständigkeit der Kirche und auf die Rechte und Pflichten des Christen gegenüber der weltlichen Obrigkeit. Man erlebte deutlich, daß es nicht möglich war, die Welt sich selbst zu überlassen und in Ruhe einem von Politik und Öffentlichkeit abgeschirmten „religiösen Leben“ nachzugehen; man machte die Erfahrung, daß die sich selbst überlassene Welt dem Christen gefährlich werden konnte und daß es weder ein autarkes religiöses noch ein autarkes politisches Leben gab. Die Folge war nicht nur – nach Rudolf Smends berühmter Formulierung – der „polemische Rückzug der Kirche auf ihr innerstes Wesen“; die wiedergewonnene Freiheit der Kirche bedeutete zugleich „die Möglichkeit und die Notwendigkeit einer um so volleren Zuwendung hin zu Welt und Staat“, ja eine „neue Nähe“ zum Staat<sup>52</sup>. Das beliebig-auswählende, dem Selbstverständnis des Vereins angenäherte Kirchen- und Gemeindeverständnis von einst, die Betonung des Subjektiven, Persönlichen, Ästhetischen schien jetzt an eine Grenze zu kommen. Obwohl die

<sup>50</sup> Möller, Gemeinde, 324.

<sup>51</sup> Jüngste knappe Zusammenfassung: Kurt Meier, Kreuz und Hakenkreuz. Die evangelische Kirche im Dritten Reich (München 1992).

<sup>52</sup> Rudolf Smend, Staat und Kirche nach dem Bonner Grundgesetz (1951), jetzt in: ders., Staatsrechtliche Abhandlungen (Berlin 1955) 411–422 (415 f.).

Gemeinde in den Kirchen der Reformation auch in der Nachkriegszeit ihre alte Bedeutung behielt, wurde sie nun doch immer stärker von der Kirche, von Wort und Sakrament her, verstanden und begründet<sup>53</sup>.

Diese Wendung war vorbereitet im Protest der Dialektischen Theologie gegen das Gemeindeverständnis des 19. Jahrhunderts. Schon Friedrich Gogarten hatte in seiner Schrift „Gemeinschaft oder Gemeinde“ (1923) den Gemeindebegriff abgehoben von der unmittelbaren Gemeinschaft von Ich und Du: erst das Wort Gottes schaffe Gemeinschaft in der Gemeinde, erst durch Schrift und Predigt erwache eine dauerhafte, nicht romantisch-innige, sondern objektive, autoritär-sachliche Gemeindestruktur<sup>54</sup>. In ähnliche Richtung ging Karl Barths Betonung der Kirche und ihrer Lehre<sup>55</sup> und Dietrich Bonhoeffers christologisches Gemeindeverständnis in „Sanctorum Communio“<sup>56</sup>.

Freilich erwies sich das Gemeindeverständnis der Bekennenden Kirche in der Nachkriegszeit nicht als einheitlich, sondern strebte in die überlieferten konfessionellen Richtungen auseinander: eine lutherisch geprägte, welche die Wortverkündigung und die Sakramente an erste Stelle setzte und für die Gottesdienst, Bischofs- und Predigtamt von zentraler Bedeutung war, und eine vom reformierten Verständnis getragene, in der die Gemeinde als Ortsgemeinde im Zentrum stand, unter Einfluß mittelbarer politischer Verantwortung in der Bürgergemeinde<sup>57</sup> und mit einem Verständnis vom Amt als einem aus der Gemeinde heraus zu ordnenden Dienst.

2. Stärker waren die Impulse der Gemeindeftheologie in der katholischen Kirche nach 1945. Hier bestand ein beträchtlicher Nachholbedarf: sowohl gegenüber dem seit Trient stark betonten territorialen Pfarrprinzip<sup>58</sup> wie gegenüber einem einseitig hierarchisch-vertikalen, im römischen Papst zentrierten Kirchenbild, wie es das Erste Vaticanum formuliert hatte. So brachte das Zweite Vaticanum eine stärkere Betonung der horizontalen, gliedschaftlichen Verfassungsstrukturen der Catholica sowohl auf der episkopalen wie auf der Gemeindeebene<sup>59</sup> – ein Vorgang, für den sich der Name „Communio“-Theologie einbü-

<sup>53</sup> Die 3. These der Theologischen Erklärung von Barmen (1934) verstand Kirche als eine „Gemeinde von Brüdern“; siehe Möller, *Gemeinde*, 325. Angesichts der oft gelähmten oder zu Kompromissen gezwungenen Kirchenleitungen war der Widerstand im Dritten Reich in vielen Fällen von konkreten Gemeinden ausgegangen (Niemöller in Dahlem).

<sup>54</sup> Friedrich Gogarten, *Gemeinschaft oder Gemeinde* (1923, Neuausgabe München 1967).

<sup>55</sup> „Kirchliche Dogmatik“ wäre im späten 19. Jahrhundert innerhalb der evangelischen Theologie ein kaum denkbarer Titel gewesen.

<sup>56</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio* (München 1968).

<sup>57</sup> Karl Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde* (München 1946); ders., *Politische Entscheidung in der Einheit des Glaubens* (München 1952).

<sup>58</sup> Die ältere Diskussion ist zusammengefaßt bei Hugo Rahner (Hrsg.), *Die Pfarre* (Freiburg 1956). Die Lockerung des Territorialprinzips, seine Ergänzung durch spezielle Seelsorgeformen setzt bereits im 19. Jahrhundert ein und intensiviert sich im 20.; vgl. Hans Maier, *Soziologische Erwägungen über die Struktur von Gemeinde und Kirche*, in: ders., *Religion und moderne Gesellschaft* (Freiburg, Basel, Wien 1985) 11–25.

<sup>59</sup> Umfang und Breite werden deutlich in dem von Winfried Aymans, Karl-Theodor Geringer, Heribert Schmitz hrsg. Sammelband: *Das konsoziative Element in der Kirche = Akten*

gerte<sup>60</sup>. In vielen Teilen der Welt, vor allem in Lateinamerika, bildeten sich „Basisgemeinden“ unterhalb und neben den etablierten Pfarrstrukturen, mit ähnlichem Ausgriff in den politisch-sozialen Bereich wie in der protestantischen „Gemeindereformation“ des 16. Jahrhunderts, mit ähnlichen, oft von der Mehrheit deutlich abweichenden Theologien und Spiritualitäten wie damals<sup>61</sup>. Ob diese Basisgemeinden eine eigene kirchliche Identität entwickeln werden oder ob sie mit der Zeit in die Pfarrgemeinden integriert werden, kann im Augenblick noch nicht mit Sicherheit gesagt werden. Wahrscheinlicher als das erste ist das zweite<sup>62</sup>. Auf jeden Fall dürfte diese „katholische Gemeindereformation“ – deren Vitalität unbestreitbar und vielfach bezeugt ist<sup>63</sup> – in der Gesamtkirche ähnliche Spuren zurücklassen wie die Ordensgründungen und spirituellen Bewegungen des späten Mittelalters und der Neuzeit.

3. Ich schließe mit zwei Zitaten; sie verdeutlichen die Spannweite des Themas und machen zugleich die Kontinuität des Problems in der Christentumsge-schichte sichtbar. Das erste stammt aus dem altchristlichen Diognetbrief (wohl von Anfang des 3. Jahrhunderts), wo es über die Christen heißt: „Sie bewohnen Städte von Griechen und Nichtgriechen, wie es einem jeden das Schicksal be-schieden hat, und fügen sich der Landessitte in Kleidung, Nahrung und in der sonstigen Lebensart, legen aber dabei einen wunderbaren und anerkanntermaßen überraschenden Wandel in ihrem bürgerlichen Leben an den Tag. Sie bewohnen jeder sein Vaterland, aber nur wie Beisassen; sie beteiligen sich an allem wie Bür-ger und lassen sich alles gefallen wie Fremde; jede Fremde ist ihnen Vaterland und jedes Vaterland eine Fremde... Sie weilen auf Erden, aber ihr Wandel ist im Himmel.“<sup>64</sup> Das zweite stammt aus dem 19. Jahrhundert, von dem evangelischen Theologen B. Dörries, und ist ein leise säkularisierter Widerklang des ersten: „Die Kirchenglocken rufen sie (sc. die Gemeinde) aus ihrer Unsichtbarkeit her-vor; aber mit dem Segenswunsch kehrt sie wieder in ihr Dunkel zurück. Sie lebt und wirkt auch dann, aber sie wirkt wie das Salz, wie der Sauerteig und muß sich

des VI. Internationalen Kongresses für kanonisches Recht (St. Ottilien 1989); für unser Thema bes. erhellend die „Ekklesiologische Ortsbestimmung vereinigungsrechtlicher Struk-turen im kanonischen Recht“ (373–743) und „Das kirchliche Vereinigungswesen im Umfeld des weltlichen Rechts“ (751–1024).

<sup>60</sup> Hans Urs von Balthasar, *Communio* – ein Programm, in: Internationale Katholische Zeit-schrift 1 (1972) 4–12; Gisbert Greshake, *Communio* – Schlüsselbegriff der Dogmatik, in: Ge-meinsam Kirche sein (Festschrift für Erzbischof Dr. Oskar Saier, hrsg. von G. Biemer u. a., Freiburg 1992) 90–121; Paul Josef Cordes, *Communio* – Utopie oder Programm? (Freiburg 1993).

<sup>61</sup> Bernardino Leers, Leonardo Boff, Ulrich Zankanella, *Kirchliche Basisgemeinden* (3 1986); Eine Übersicht bei Paul G. Schoenborn, *Kirche der Armen. Basisgemeinden und Be-freiung. Ein Lese- und Arbeitsbuch* (1989); Leonardo Boff, *Christentum mit dunklem Ant-litz. Wege in die Zukunft aus der Erfahrung Lateinamerikas* (Freiburg 1993).

<sup>62</sup> Eine knappe Bestandsaufnahme bei Berma Klein Goldewijk, *Konsolidierung oder Krise kirchlicher Basisstrukturen?*, in: Concilium 28 (1992) 419–424.

<sup>63</sup> Möller, *Gemeinde*, 327.

<sup>64</sup> Der Brief an Diognet, übs. von Gerhard Rauschen, in: Bibliothek der Kirchenväter 12 (1913) 157–173 (165).

daran genügen lassen, daß Gott ihr Wirken sieht und segnet.<sup>65</sup> Das zeigt, worin die kirchliche Gemeinde mit der weltlichen übereinstimmt und worin sie etwas anderes ist als jene: in dem Versuch, unsichtbar zu sein im Sichtbaren – *in* der Welt, jedoch nicht *von* der Welt.

<sup>65</sup> Zit. bei *Gottfried Knospe*, Emil Sulze (wie Anm. 49), 115.

*Klaus Schreiner*

Teilhabe, Konsens und Autonomie.  
Leitbegriffe kommunaler Ordnung in der  
politischen Theorie des späten Mittelalters  
und der frühen Neuzeit

„Das Mittelalter“, so Umberto Eco, „erfand die kommunale Gesellschaft, ohne Kenntnis von der griechischen Polis zu haben“<sup>1</sup>. Das ist gut gesagt, aber nur zur Hälfte richtig. Spätestens seit dem 13. Jahrhundert prägte die Begrifflichkeit der aristotelischen ‚Politik‘ die Selbstwahrnehmung, Selbstbeschreibung und Selbstdeutung stadtbürgerlicher Gesellschaften. Deren politisch interessierte Köpfe suchten damals ihre heimische Lebenswelt mit Hilfe von Begriffen zu erfassen, die sie den Schriften des griechischen Philosophen Aristoteles entnommen hatten. Sie waren nämlich der Überzeugung, zwischen der antiken Polis und der mittelalterlichen Stadt strukturelle Gemeinsamkeiten dingfest machen zu können, die es rechtfertigen, aristotelische Begriffe auf die Verfassungs- und Sozialverhältnisse der mittelalterlichen Stadt anzuwenden. Der Grundsatz, daß als ‚bürgerliche Gesellschaft‘ nur eine solche Vereinigung von Menschen gelten könne, in der freie Bürger durch geregelte Wahl- und Mitbestimmungsverfahren, durch vereinbarte Formen der Gesetzgebung und Rechtsprechung an der politischen Willensbildung teilhaben, wurde unter dem Einfluß der antiken Staatslehre zu einem epochenübergreifenden Merkmal des bürgerlichen Politik- und Verfassungsbegriffs<sup>2</sup>. Quellen, aus denen kommunales Gedankengut geschöpft und zur Anwendung gebracht wurde, bildeten überdies das Römische Recht sowie die Korporationstheorie der Legisten und Kanonisten.

Eine mit Fragen des ‚Kommunalismus‘ befaßte Tagung hat sich deshalb auch der Frage zu stellen, in welcher Weise Autoren des Mittelalters und der frühen Neuzeit

<sup>1</sup> *Umberto Eco*, Auf dem Weg zu einem Neuen Mittelalter, in: *ders.*, Über Gott und die Welt. Essays und Glossen. Aus dem Italienischen von Burkhard Kroeber (München, Wien 1985) 32. – Für kritische Lektüre des Manuskripts und förderliche Hinweise zur Sache schulde ich Dank Herrn Ulrich Meier, Bielefeld.

<sup>2</sup> Vgl. dazu *Reinhart Koselleck*, *Klaus Schreiner*, Von der alteuropäischen zur neuzeitlichen Bürgerschaft. Ihr politisch-sozialer Wandel im Medium von Begriffs-, Wirkungs- und Rezeptionsgeschichten, in: *Bürgerschaft. Rezeption und Innovation der Begrifflichkeit vom Hohen Mittelalter bis ins 19. Jahrhundert* (Stuttgart 1994) 11–39.



von den Begriffs- und Deutungsangeboten der aristotelischen ‚Politik‘, des römischen Rechts und der Korporationslehre Gebrauch machten, um Städte und ländliche Gemeinden als Verbände zu charakterisieren, die in ihrer inneren Ordnung dem gleichen genossenschaftlichen Strukturprinzip folgen. Insbesondere käme es darauf an, in den Quellen selbst – ob das nun Traktate zur politischen und sozialen Theorie, Weistümer oder Stadtrechte sind – Beschreibungsmuster und Ordnungsmodelle dingfest zu machen, deren sich zeitgenössische Autoren unterschiedslos bedienten, wenn sie ländliche und städtische Formen der Vergesellschaftung beschreiben wollten. Ein solches Vorhaben stößt aber auf quellenbedingte Grenzen. Nicht das Dorf, sondern nur die Stadt wurde im Mittelalter zum Gegenstand philosophischen, theologischen und juristischen Nachdenkens<sup>3</sup>. Nur städtisches Zusammenleben warf Ordnungsprobleme auf, die mit Hilfe von Theorien gelöst werden sollten, die nachhaltig von der Begrifflichkeit, den Gedankenmodellen und Deutungsmustern des Aristoteles, des Römischen Rechts und der Korporationstheorie geprägt waren. Die politische Begriffssprache blieb, soweit sie kommunale Verhältnisse zu erfassen suchte, ausschließlich auf städtische Verhältnisse bezogen.

Zwischen Landgemeinden und Stadtgemeinden strukturelle Affinitäten und ursächliche Zusammenhänge auszumachen, ist in der Wissenschaft von der Geschichte und in der Geschichte der politischen Theorie ein relativ junges Phänomen. Es war insbesondere Georg von Below, der in seinen Arbeiten über den „Ursprung der deutschen Stadtverfassung“ (1892) und über die „Entstehung der deutschen Stadtgemeinde“ (1889) mit gleichbleibender Beharrlichkeit die Auffassung vertrat, die Stadtgemeinde habe sich aus der Landgemeinde entwickelt, die gesamte Stadtverfassung sei aus der Landgemeindeverfassung hervorgegangen, die Gewalt der städtischen Kommunalorgane habe ihren Ursprung in der „Landgemeindegewalt“. Eine solche Entwicklung als gegeben und tatsächlich anzunehmen, sei – so Below – „das natürlichste“<sup>4</sup>. Diesen Deutungsversuchen voraus gin-

<sup>3</sup> Ulrich Meier, *Mensch und Bürger. Die Stadt im Denken spätmittelalterlicher Theologen, Philosophen und Juristen* (München 1994).

<sup>4</sup> Georg von Below, *Die Entstehung der deutschen Stadtgemeinde* (Düsseldorf 1889) 1: „Man sollte meinen, daß, als die Stadtgemeinde entstand, sie aus der Landgemeinde hervorging. Es ist das natürlichste“. Vgl. auch ebd. VI: Die „Stadtgemeindeverfassung ist eine Entwicklung der Landgemeindeverfassung“. Als Kernpunkt seiner Untersuchung betrachtet von Below den von ihm erbrachten „Nachweis von dem Ursprung der Gewalt der städtischen Kommunalorgane aus der Landgemeindegewalt“. Im Hinblick auf die städtischen Verfassungsverhältnisse spricht der Verfasser von einer „ursprünglichen Übereinstimmung mit dem platten Lande“ (ders., *Der Ursprung der deutschen Stadtverfassung* [Düsseldorf 1892] 101). Auch an anderer Stelle hat Georg von Below darauf hingewiesen, von „wie großer Wichtigkeit die Erkenntnis des Zusammenhangs zwischen Stadt- und Landgemeinde“ sei (vgl. ders., *Stadtgemeinde, Landgemeinde und Gilde*, in: *Vierteljahrschrift für Social- und Wirtschaftsgeschichte* 7 [1909] 427). „Die Zeitgenossen haben in den ersten Jahrhunderten der städtischen Entwicklung das Bewußtsein gehabt, daß die Stadtgemeinde eine der Landgemeinde analoge Bildung sei. Die städtische Gemeinde wird noch als burschaft, der städtische Bürger (in seiner spezifisch kommunalen Stellung) als gebur, das städtische Bürgerrecht als burrecht, burschaft bezeichnet. Und ebenso werden mancherlei Amtsbezeichnungen vom Lande in die Stadt übernommen“ (ebd. 420).

gen Bestrebungen, die Gemeinde zu einem stadt- und landübergreifenden Schlüsselbegriff zu machen. Die Anfänge der deutschen Gemeinde suchte und fand man bei den Germanen, in deren Gemeindeverfassung politische Mitsprache an Landbesitz gekoppelt war. Die Zeitgebundenheit eines solchen Geschichtsbildes ist kaum zu übersehen. Veränderung in der Gegenwart bedurfte des Rückhaltes in der Vergangenheit.

Otto von Gierke hingegen sah in der Stadtgemeinde des hohen Mittelalters nicht eine Variante der Landgemeinde, sondern einen „besonders gearteten Personenverband“, „eine neue und eigenthümliche Gemeindeart“, einen „selbständigen und eigenartigen politischen Organismus“. Die freie Verfassung einer Stadt sei mit der Herrschaft eines Grundherrn nicht zu vereinbaren gewesen. Als treibendes Prinzip städtischer Verfassungsbildung habe sich „die Idee eines freien bürgerlichen Gemeinwesens“, das „zu gewaltiger Kraft erwachte genossenschaftliche Bewußtsein“ ausgewirkt<sup>5</sup>. Die Trennung von Stadt und Land war für Gierkes Geschichtsbild grundlegend; Stadt- und Landgemeinde, wie Gierke sie verstand, waren nicht kompatibel.

Ein Bewußtsein der Differenz bestimmte auch die soziale Vorstellungswelt von mittelalterlichen Zeitgenossen, wenn sie sich über städtisches und ländliches Leben Gedanken machten. Klerikale Kritiker der sich herausbildenden Kommunen hatten ein Gespür dafür, daß Eidverbrüderung eine neue Form sozialen Zusammenlebens darstellt, welche die Herrschaft geistlicher und weltlicher Großer gefährdet. Von dem Benediktiner Guibert von Nogent (1053–1124) stammt der vielzitierte Satz, wonach der Begriff „Schwureinung“ (*communio*) ein „neues und sehr schlechtes Wort“ (*novum ac pessimum verbum*) sei<sup>6</sup>. Eidverbrüderung, konstatierte Paucapalea, ein Schüler Gratians, beruhe auf der Übereinstimmung von vielen zum Schlechten (*coniuratio est multorum consensus in malum*)<sup>7</sup>.

Jakob von Vitry († 1240), Augustiner-Chorherr, Bischof und Kardinal, sprach abschätzig von „gewalttätigen und verderbenbringenden Stadtgemeinden“ (*violente et pestifere communitates*)<sup>8</sup>. Von der Kommune, einem auf Eid begründeten Rechts- und Friedensverband, gingen nach Ansicht klerikaler Traditionalisten Wirkungen aus, die den Bestand der herkömmlichen Herrschaftsordnung er-

<sup>5</sup> Otto Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht, Bd. 2: Geschichte des deutschen Körperschaftsbegriffs (Berlin 1873) 576 ff. Vgl. auch Klaus Schreiner, ‚Kommunebewegung‘ und ‚Zunftrevolution‘. Zur Gegenwart der mittelalterlichen Stadt im historisch-politischen Denken des 19. Jahrhunderts, in: Stadtverfassung, Verfassungsstaat, Pressepolitik. Festschrift für Eberhard Naujoks zum 65. Geburtstag, hrsg. von Franz Quarthal, Wilfried Setzler (Sigmaringen 1980) 139–168, hier 152 f., 159, 166 f.

<sup>6</sup> Ebd. 139 f.; ders., *lura et libertates*. Wahrnehmungsformen und Ausprägungen ‚bürgerlicher Freyheiten‘ in Städten des Hohen und Späten Mittelalters, in: Bürger in der Gesellschaft der Neuzeit. Wirtschaft – Politik – Kultur, hrsg. von Hans-Jürgen Puhle, (Bürgertum 1, Göttingen 1991) 59–106, hier 61. Vgl. auch Knut Schulz, „Denn sie lieben die Freiheit so sehr...“. Kommunale Aufstände und Entstehung des europäischen Bürgertums im Hochmittelalter (Darmstadt 1992) 60–66.

<sup>7</sup> Schreiner, *lura et libertates* (wie Anm. 6), 61.

<sup>8</sup> Ders., ‚Kommunebewegung‘ (wie Anm. 5), 140.

schütterten. Klerikern und Mönchen, welche Wandel nur als Gefahr für die bestehende Ordnung wahrzunehmen vermochten, stellte sich die Stadt als eine neue Lebens- und Sozialform dar, die überkommenes Recht brach, nicht als organische Fortbildung ländlicher Rechts- und Verfassungsverhältnisse. Umgekehrt beharrten auch die Apologeten bürgerlicher Lebensführung auf einer strikten Abgrenzung zwischen Stadt und Land. Für Wilhelm von Auvergne († 1249), den scholastischen Theologen und späteren Bischof von Paris, bedeutet Zugehörigkeit „zu einem Rechts- und Sozialverband von Bürgern eine Grundbedingung wahren Menschseins“. Nur in der Stadt, einem Ort freiheitlichen, friedlichen und rechtlich geordneten Miteinanderlebens, sei es möglich, ein wahrhaft menschliches Leben zu führen. Die Stadt, durch Freundschaft (*amicitia*) und ein „Band der Brüderlichkeit“ (*vinculum fraternitatis*) zusammengehalten, dulde keine Ungleichheit (*inaequalitas*); alle Bürger seien gleichgestellte „Teilhaber an Gerechtigkeit und Freiheit“ (*participes iustitiae et libertatis*). Städtische Herrschaft sei, wenn sie nicht durch herrschaftliche Willkür verfälscht werde, Herrschaft durch Teilhabe<sup>9</sup>.

Der in die Stadt kommende Fremde, beteuerte der Verfasser des zwischen 1259 und 1264 abgefaßten „Lippiflorium“, eines Preisgedichts auf die Taten und Tugenden Graf Bernhards II. von Lippe, des Gründers von Lippstadt, genieße Freiheit (*libertate fruens*) und werfe ab vom Nacken jedwedes Joch (*abjicit omne jugum*)<sup>10</sup>. Stadt und Land verkörperten im Bewußtsein der Zeitgenossen alternative, sich gegenseitig ausschließende Lebensformen. „Stadt“, beteuerte Johannes von Viterbo, „heißt Freiheit der Bürger“ (*Civitas autem dicitur civium libertas*)<sup>11</sup>. An dem Begriff „Land“ (*rus*) hafteten Vorstellungen von Herrschaft, Gehorsam, Untertänigkeit, Fremdbestimmung. Es ist aber nicht so, daß die neu sich bildende Sozial- und Siedlungsform „Stadt“ ein eigenes Schrifttum hervorgebracht hätte, in dem unschwer nachgelesen werden kann, was denn die Eigenart eines Bürgers ausmache und worin die städtische Lebensordnung ihre Begründung finde.

Gerhard Dilcher erinnerte in einer jüngst erschienenen Abhandlung über „Kommune und Bürgerschaft als politische Idee der mittelalterlichen Stadt“ an das Spannungsverhältnis „zwischen der Ausbildung einer eigenständigen und zukunftssträchtigen Verfassungsform und dem nur gebrochenen Niederschlag, den

<sup>9</sup> Ders., *Iura et libertates* (wie Anm. 6), 62; Meier, *Mensch und Bürger* (wie Anm. 3), 30–37.

<sup>10</sup> Schreiner, *Iura et libertates* (wie Anm. 6), 63.

<sup>11</sup> Meier, *Mensch und Bürger* (wie Anm. 3), 10; ders., *Der falsche und der richtige Name der Freiheit. Zur Neuinterpretation eines Grundwertes der Florentiner Stadtgesellschaft* (13.–16. Jahrhundert), in: *Stadtregiment und Bürgerfreiheit. Handlungsspielräume in deutschen und italienischen Städten des Späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, hrsg. von Klaus Schreiner, Ulrich Meier (Bürgertum 7, Göttingen 1994) 37–83; ders., *Konsens und Kontrolle. Der Zusammenhang von Bürgerrecht und politischer Partizipation im spätmittelalterlichen Florenz*, ebd. 147–187; ders., *Bürgerlich vereynung. Herrschende, beherrschte und „mittlere“ Bürger in Politiktheorie, chronikalischer Überlieferung und städtischen Quellen des Spätmittelalters*, in: *Bürgerschaft* (wie Anm. 2), 43–89.

sie in der Geschichte der politischen Theorie des Mittelalters gefunden hat<sup>12</sup>. Dem zu widersprechen, lassen die überlieferten Quellen nicht zu. Dennoch: Spätestens seit dem 12. und 13. Jahrhundert gab es – vermittelt durch das römische Recht und die aristotelische ‚Politik‘ – Begriffs- und Theorieangebote, um genauer sagen zu können, was denn das Wesen eines Bürgers ausmache, worin das *vivere civiliter* seine Begründung und seinen Ausdruck finde, welche unverwechselbaren Bestimmungsmerkmale die Stadt von anderen Formen des Zusammenlebens unterscheide. Das gab im späten Mittelalter und in der beginnenden Neuzeit Anlaß zu einer von Juristen, Philosophen und Theologen geführten Bürger- und Stadtdebatte<sup>13</sup>, die, soweit sie die Begriffe Teilhabe (*participatio; particeps esse; partem habere*), Konsens (*consensus*) und Autonomie (*autonomia; potestas leges dandi; ius statuendi*) betreffen, im folgenden skizziert und erläutert werden soll.

## Bürgerliche Identität durch Mitsprache und Teilhabe

Mitsprache bei der Entscheidung öffentlicher Angelegenheiten bildete ein Grundaxiom des politischen Aristotelismus, wie er seit dem 13. Jahrhundert von Juristen, Theologen und Philosophen gepflegt und ausgebildet wurde, um Merkmale und Bestimmungsgründe von Bürgersein auf den Begriff zu bringen. Die damals ins Lateinische übersetzte ‚Politik‘ des Aristoteles definierte den Bürger als *animal politicum*, als „staatenbildendes“, in eine Rechtsgemeinschaft eingebundenes Lebewesen, das durch Teilhabe an Herrschaft seine ihm angeborene Freiheit verwirklicht.

Bürger ist nach Aristoteles derjenige, der „am Gericht und an der Regierung teilnimmt“ (Pol. 1275a, 23) oder, wie der Philosoph an anderer Stelle seiner ‚Politik‘ sagt, derjenige, dem das Recht zukommt, „an der beratenden oder richtenden Behörde teilzunehmen“. Mittelalterliche Kommentatoren übersetzten diese Stelle mit *potestas communicandi principatu consiliativo vel iudicativo* oder mit *participare principatu consiliativo vel iudicativo*. Interesse verdient in diesem Zusammenhang insbesondere die Art und Weise, in der mittelalterliche Autoren die von Aristoteles getroffene Unterscheidung zwischen „Bürgern schlechthin“ (*cives simplices*) und „Bürgern mit gewisser Einschränkung“ (*cives secundum quid*)

<sup>12</sup> Gerhard Dilcher, Kommune und Bürgerschaft als politische Idee der mittelalterlichen Stadt, in: Pipers Handbuch der politischen Ideen, hrsg. von Iring Fetscher, Herfried Münkler, Bd. 2, Mittelalter: Von den Anfängen des Islams bis zur Reformation (München, Zürich 1994) 311–350, hier 313.

<sup>13</sup> Vgl. dazu insbesondere Meier, Mensch und Bürger (wie Anm. 3); ders., Der falsche und der richtige Name der Freiheit. Zur Neuinterpretation eines Grundwertes der Florentiner Stadtgesellschaft (13.–16. Jahrhundert), in: Stadtreform und Bürgerfreiheit (wie Anm. 11), 37–83; ders., Konsens und Kontrolle (wie Anm. 11), in: ebd. 147–187; ders., Bürgerlich veynung. Herrschende, beherrschte und ‚mittlere‘ Bürger in Politiktheorie, chronikalischer Überlieferung und städtischen Quellen des Spätmittelalters, in: Bürgerschaft (wie Anm. 2), 43–89.

aufgriffen und zu einem Interpretament ihrer eigenen, anders strukturierten politisch-sozialen Lebenswelt machten<sup>14</sup>.

Zu den Bürgern mit gewisser Einschränkung rechnete Aristoteles Kinder, Greise, vom Bürgerrecht Ausgeschlossene und Verbannte. In seinem Bemühen um eine Wesensbestimmung des Bürgers waren diese Personengruppen ohne Belang. „Wir suchen jenen“, beteuerte der Philosoph, „der schlechthin Bürger ist ohne alle Einschränkung“. Bedeutsam für die politische Begriffs- und Traditionsbildung im Mittelalter wurde nun nicht allein der „Bürger schlechthin“, sondern ebenso der „Bürger mit gewisser Einschränkung.“ Er gab Kommentatoren die Möglichkeit, eine Auffassung vom Bürgersein zu entwickeln, die verschiedene Stufen politischer Teilhabe zuließ. Aus dem aristotelischen „Bürger mit Einschränkung“ machten Kommentatoren des Mittelalters nicht eine Kategorie, die ausgrenzte und ausschloß, sondern eine Kategorie der Inklusion, die im Interesse einer breit fundierten Konsensbildung in die Gemeinde eingliederte. Teilhabe an der Entscheidung über allgemeine Belange sollte Eintracht (*concordia*) gewährleisten und Konflikte vermeidbar machen. Nicht die Ausübung von Herrschaft stand im Zentrum der mittelalterlichen Bürgerdebatte, sondern die Verpflichtung der Gesamtbürgerschaft auf Belange des Gemeinwohls sowie die „Sicherung eines weitgefächerten Konsenses“, der friedentiftend wirkte und die Beschlüsse gewählter Herrschaftsgremien annehmbar machte.

Der Pariser Artist und Theologe Petrus von Alvernia († 1304) benutzte das Theorieangebot des Aristoteles, um das Politikverständnis mittelalterlicher Bürger und die politische Ordnung ihrer Gemeinwesen mit der aristotelischen Definition des Bürgers in Einklang zu bringen<sup>15</sup>. Deshalb kann er die Frage, ob denn Handwerker (*artifices*) und sozial niedriggestellte Personen (*banauisi et viles personae*) dem Kreis der Bürger zuzurechnen seien, mit einem vorbehaltlosen „Ja“ bestätigen. In der Tat: Auch Handwerker, kleine Leute, die nicht lesen und schreiben können, seien *cives*, wenngleich lediglich Bürger in einem gewissen Sinne bzw. mit Einschränkung. Grenze und Reichweite dieser Einschränkung seien jedoch genau zu beachten. Handwerker seien Lohnempfänger (*mercenarii*), keine abhängigen Hörigen (*servi*). Ihre Rechts- und Sozialstellung sei deshalb durch ein Vertragsverhältnis charakterisiert, nicht durch persönliche Hörigkeit. Sie seien keine Ankömmlinge, weil sie in der Stadt geboren seien; sie seien auch keine Fremden, weil sie in der Stadt über Hausbesitz verfügen würden. Petrus von Alvernia bildet den Anfang einer weitreichenden Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Vgl. dazu und zum Folgenden Meier, Mensch und Bürger (wie Anm. 3), III: *Animal civile*: Mensch oder Bürger? Die Rezeption der Aristotelischen ‚Politik‘ und die mittelalterliche Stadt (65–75); III, 2: Zweierlei Bürger und das Wesen der Herrschaft. Erste Versuche der Anwendung der neuen Theorie auf die eigene Wirklichkeit (76–84); III, 3: Zweierlei Teilhabe. Herrschende und andere Bürger im *regimen politicum* (84–96).

<sup>15</sup> Ebd. 86–95.

<sup>16</sup> Zit. ebd. 90. Aus der Feder des Petrus von Alvernia „stammt eine der wirkungsgeschichtlich folgenreichsten Konzeptualisierungen der Begriffe ‚Bürger‘ und ‚politische Partizipation‘, die wir kennen“ (ebd. 86).

Gleichheit der politischen Rechte war demnach kein Merkmal mittelalterlichen Bürgerseins. „Gute Herrschaft“ (*regimen bonum*) setzte voraus, daß Teilhabe an richtender und beratender Gewalt gestuft war *secundum gradus dignos, secundum gradus debitos* oder *secundum gradum*, wie das Bartolus von Sassoferrato (1313/14–1357) formulierte<sup>17</sup>, *secundum gradum* oder *iuxta gradum et facultatem seu conditionem*, wie es Marsilius von Padua (um 1290–1343) zum Ausdruck brachte<sup>18</sup>.

Die Stadt (*civitas*), sagte Wilhelm von Ockham (ca. 1285–1347/48), sei eine Menge von Bürgern (*multitudo civium*). In dieser Menge gebe es solche, die befehlen und herrschen (*principantes*) und andere, die diesen untertänig und gehorsamspflichtig (*subiecti*) seien. Unter den *subiecti* seien zwei Gruppen zu unterscheiden: Einmal die körperliche Arbeiten verrichtenden Knechte, Tagelöhner und Handwerker (*servi, mercennarii, bannausi*), die im eigentlichen Sinne keine Bürger seien (*non sunt proprie cives*). Von diesen zu unterscheiden seien die *subiecti*, die *aliquo modo* an der Herrschaft teilhaben. Obwohl sie selber nicht herrschen, würden sie auf gewisse Weise an der Herrschaft teilhaben, weil sie zu Gericht und Rat gerufen werden (*quia ad iudicium vocantur et consilium*) oder weil sie entweder den herrschenden Teil oder die Wähler des herrschenden Teils wählen (*vel eligunt principantem aut electores principantis*)<sup>19</sup>.

Der ausgeweiteten Partizipation entsprach eine erhöhte Wertschätzung der *minus docta multitudo*. Neue Gesetze zu erfinden und abzufassen, meinte Marsilius von Padua, sei Sache der *doctiores, der experti seu prudentes*. Gesetze könnten aber mit größerer Akzeptanz und strengerer Beobachtung rechnen, wenn man bei deren Einführung den *consensus universe multitudinis* einhole. Seien doch *cives minus docti* durchaus in der Lage, die Angemessenheit und Nützlichkeit von Gesetzen zu beurteilen. Sie könnten abschätzen, was man einem Gesetzestext hinzufügen müsse, was man besser wegnehme oder verändere, desgleichen ob ein Gesetz gänzlich zu verwerfen sei<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> So Bartolus in seinem Traktat ‚De regimine civitatis‘; vgl. Meier, Mensch und Bürger (wie Anm. 3), 197–201.

<sup>18</sup> Ebd. 123. Vgl. dazu insbesondere Dolf Sternberger, Die Stadt und das Reich in der Verfassungslehre des Marsilius von Padua, Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, Bd. XVIII, Nr. 3 (Wiesbaden 1981) 101 f.: „Was indessen die eigentlich politische Konsequenz des Bürgerseins anlangt, so zitiert Marsilius zwar auch hier ungescheut und mit ausdrücklicher eigener Zustimmung die berühmte Definition aus dem Dritten Buch der aristotelischen ‚Politik‘, ein Bürger sei, *qui participat in communitate civili, principatu aut consiliativo vel iudicativo* (darin steckt also die griechische Volksversammlung und das Volksgericht!), aber er fügt ihr eine verräterische Wendung bei, die in den einschlägigen Passagen des Aristoteles keinerlei Stütze findet: ... *secundum gradum suum*, je nach seinem Rang oder Stand. Dort, wo Aristoteles die allgemeinste bürgerliche Wirksamkeit beschreibt, wo er das Minimum an Staatstätigkeit seiner Definition zugrunde legt, gerade an dieser Stelle scheint Marsilius, indem er die Definition ‚mißverstehet‘ – das heißt: seinen Erfahrungen anpaßt –, eine privilegierte Stellung vorauszusetzen. Die *cives* sind also in politischer Hinsicht offenbar durchaus nicht gleich.“

<sup>19</sup> Meier, Mensch und Bürger (wie Anm. 3), 124 f.

<sup>20</sup> Marsilius von Padua, Defensor pacis, Dictio I, cap. 13, 7–8, hrsg. von Richard Scholz (Hannover 1933) 75 ff.

Politische Teilhabe der *cives minus docti* verwirklichte sich in Wahlhandlungen, durch Zustimmung, Zurechtweisung und Kritik. Die Besetzung der städtischen Ämter sollte den *cives docti, experti et prudentes* vorbehalten bleiben. „Ausübung von Herrschaft“, so hatte Petrus von Alvernia die entscheidenden Passagen zum Bürgerbegriff in der „Politik“ des Aristoteles kommentiert, könne man auf zweierlei Weise interpretieren. Einmal in dem Sinne, daß „jemand herrscht“ (*quod principatur*). Eine solche Bestimmung von Herrschaft im Kontext der bürgerlichen Rechts- und Verfassungsordnung sei nur auf wenige anwendbar. Zum anderen gebe es Teilhabe an der Ausübung von Herrschaft durch Wahl und Kontrolle<sup>21</sup>. Der gewöhnliche Bürger partizipiere nämlich am Gemeinwesen dadurch, daß er die „Regierenden“ selbst oder deren Wahlmänner wählt. Daß er Kontroll- und Rügerechte gegenüber den „herrschenden Bürgern“ wahrnimmt, sei gleichfalls als Form passiver Herrschaft zu betrachten.

Um diese zwei grundsätzlich verschiedenen Arten von politischer Teilhabe in spätmittelalterlichen Stadtgesellschaften zu charakterisieren, prägte Petrus von Alvernia die Begriffe *active et passive participare*. „Passive“ Teilhabe meinte das Recht zu wählen, zu kontrollieren, zuzustimmen; aktive Partizipation bedeutete „Wählbarkeit“ in die höchsten Ämter, bezeichnete Herrschaft im engeren Sinne. Anders gesagt: Städte des Mittelalters waren keine Spielwiesen oder Exerzierplätze für repräsentative Demokratie. Freiheit, soweit sie als Recht zu politischer Teilhabe begriffen und definiert wurde, war ungleich verteilt und unterlag korporativen Bindungen. Herrschaft durch wenige *homines divites et boni* wurde, sofern sich diese „vermögenden und guten Leute“ dem allgemeinen Besten (*bonum commune*) verpflichtet fühlten, nie in Frage gestellt. Das schloß nicht aus, durch einen erweiterten Begriff von politischer Teilhabe ein Bewußtsein dafür zu wecken, daß Bürgern das Recht und die Pflicht zukommt, ihr Gemeinwesen selber zu bilden und ihre Geschicke selber zu leiten. Freiheit, die durch gestufte Partizipation in Prozesse politischer Entscheidungsfindung eingliederte, sollte der Herstellung bürgerlicher Eintracht zugutekommen – in einer Zeit tiefgreifender politischer und sozialer Veränderung fürwahr kein geringes Ziel.

Wenn Baldus de Ubaldis (1327–1400), der bekannteste Schüler des Bartolus (1313/14–1357), zwischen aktiver und passiver Herrschaft unterscheidet, ordnet er das *regimen active* der Stadt, das *regimen passive* hingegen dem Land zu<sup>22</sup>. Er schreibt: Es gibt *universitates*, Genossenschaften, Gemeinheiten, denen aktive Herrschaft eignet; einigen Genossenschaften hingegen komme nur passive Herrschaft zu, d. h. sie werden regiert und dürfen selber keine Herrschaft ausüben. Zu den letzteren rechnet er die Bauern, die von politischer Willensbildung und der aktiven Mitgestaltung der politischen Ordnung ausgeschlossen sind (*rustici qui*

<sup>21</sup> Vgl. dazu und zum Folgenden Meier, Mensch und Bürger (wie Anm. 3), 86–95; Ulrich Meier, Klaus Schreiner, Regimen civitatis. Zum Spannungsverhältnis von Freiheit und Ordnung in alteuropäischen Stadtgesellschaften, in: Stadtreform und Bürgerfreiheit (wie Anm. 11), 16.

<sup>22</sup> Vgl. Meier, Mensch und Bürger (wie Anm. 3), 187 f., 191 ff., 200–203, 216–220; Joseph P. Canning, The Political Thought of Baldus de Ubaldis (Cambridge 1987) 159–169.

*non participant politica*). Er sagt das unter ausdrücklicher Berufung auf Aristoteles: *nam agricolae, beteuert er, non participant politica secundum Aristotelem*. Das Bauern zuerkannte *regimen passive* beinhaltet weder Wahl noch Zustimmung, sondern nur die Pflicht zum Gehorsam gegenüber dem Inhaber der Gerichts- und Befehlsgewalt. Der *populus rusticanus*, betont Baldus an anderer Stelle, sei kein *populus politicus* und bilde deshalb auch kein *corpus civile seu politicum*. Das Epitheton *politicus* verweist auf eine Ordnung des Gemeinwesens, die ihre Legitimität aus der Mitwirkung der Bürger bezog. Teilhabe an den Entschlüssen einer Genossenschaft, die für Verwaltung, Recht und Gericht auf dem Dorf verantwortlich war, hat es nach Ansicht des Baldus de Ubaldis offenkundig nicht gegeben. Ob das tatsächlich so war, steht auf einem anderen Blatt. In anderem Zusammenhang komme ich noch einmal darauf zurück.

In der Übernahme und Anwendung aristotelischer und römischrechtlicher Begrifflichkeit spiegeln sich kaum zu überschende Prozesse der Rationalisierung. Kommunen des 11. Jahrhunderts orientierten sich, wie wir aus den Forschungen von Hagen Keller wissen, am christlichen Bruder- und Gemeindegedanken. Die Idee der oberitalienischen Kommune beruhte auf „einer im Religiösen begründeten brüderlichen Rechts- und Friedensgemeinschaft“, die aus Lebensprinzipien der ‚Gemeinde Christi‘ Strukturformen politischer Institutionen zu machen suchte<sup>23</sup>. Teilhabe, Konsens und Selbstgesetzgebung hingegen sollten, wie Politik- und Sozialtheoretiker mutmaßten und zu denken gaben, Herrschaft *secundum rationem* ermöglichen. Für Marsilius von Padua war vernunftgemäße Herrschaft gleichbedeutend mit rechtsgebundener Herrschaft, das *principari secundum rationem* mit dem *principari secundum legem*<sup>24</sup>.

Nicht zu übersehen ist allerdings dies: Aristoteles-Rezeption blieb vornehmlich eine Angelegenheit der oberitalienischen Stadtrepubliken. Das schloß jedoch nicht aus, daß – obschon ungleich später und nicht mit der gleichen Leidenschaft – auch nördlich der Alpen Versuche unternommen wurden, um unter Berufung auf die aristotelische Mischverfassung die Mitwirkung der Gemeinde zu einem unverzichtbaren Bestandteil der städtischen Verfassungsordnung zu machen. Da Augsburg, wie Clemens Jäger in seiner 1545 angeschlossenen ‚Weberchronik‘ schreibt, *sich der libertas des reichs gepraucht*, würde es, wie die *rechtsverstendigen* wissen, eine *unbillichait* darstellen, wenn *allain die, so sich hoher namen und geschlechts berömen, das regiment ainer so großen, uralten und redlichen des reichs statt mit ausschließung der erbern gemaind, allain inhaben und die regierung ires gefallens*

<sup>23</sup> Hagen Keller, Die Entstehung der italienischen Stadtkommunen als Problem der Sozialgeschichte, in: Frühmittelalterliche Studien 10 (1976) 204. Vgl. auch ders., ‚Kommune‘: Städtische Selbstregierung und mittelalterliche ‚Volksherrschaft‘ im Spiegel italienischer Wahlverfahren des 12.–14. Jahrhunderts, in: Person und Gemeinschaft im Mittelalter. Karl Schmid zum 65. Geburtstag, hrsg. von Gerd Althoff u. a. (Sigmaringen 1988) 584f.: „Die kommunale Idee wurzelt in den religiösen Vorstellungen der christlichen Bruderliebe und der Urgemeinde. Sie gegenseitig in Liebe und Demut dienen und vor allem dem Schwachen zu helfen und ihn zu schützen, bildete so etwas wie den Urgrund kommunalen Lebens.“

<sup>24</sup> Marsilius von Padua, Defensor pacis, Dictio I, cap. 11, 4–5 (wie Anm. 20), 57 f.



*ordnen. Alle erworbtne und ausgeprachte freihaiten seien nämlich nicht Besitztum der großen Geschlechter, sondern würden auf ainer gemainen burgerschafft beruhen; würde doch die Gemeinde zu erhaltung der statt Augspurg mit vergießung ired bluts sich jederzeit gantz willig begeben, auch alle burgerliche beschwerden und ander mitleiden getreulich haben verrichten helfen. Deshalb sollte die Stimme der Gemeinde in ainem erberen rat und gmainer regierung auch billig zu Gehör kommen; desgleichen sollten auch aus Mitgliedern der Gemeinde die rät besetzt werden.*

Um seine Forderungen zu erhärten, verwies Jäger auf das Beispiel der Kirche, deren Ordnung soziale Ausschließlichkeit verbiete und allen gesellschaftlichen Gruppen den Zugang zu geistlichen Ämtern offenhalte. Die *predicanten und vorsteer der hailligen religion und göttlichen worts* würden *nicht alle von den alten geschlechten und reicher burgerschafft herkommen*, sondern da Gott *seine gnaden und gaben nach seinem gefallen in reich und arm ausgeußt*, gleichermaßen aus vermögenden und unvermögenden Schichten. Nach der *ordnung Gottes* solle es deshalb *im fall der vocation und beruffs zu den burgerlichen regimenten auch gehalten werden dermaßen, daß alle die, so mit verstandt, weisheit und erberkait von Got fürsehen und begabet sein, von der gemaind neben den von der habhaftten burgerschafft in der regierung nicht ausgeschlossen werden sollen*. Die *zunftliche regierung* garantiere ein höheres Maß an Freiheit, weil sie dem Armen wie dem Reichen, vor dem Rat zu erscheinen und dort *nach notturft gehört zu werden, ainen freien, personlichen, offnen zugang* gewähre. Unausgesprochen bekennt sich der Autor zur friedensstiftenden Kraft einer Mischregierung, wenn er die Auffassung vertritt, daß erheblich weniger *vergwaltungen, verachtungen, fröffels und mutwillens under baiden stenden, reichen und armen, bei ainem zunftlichen, dann [bei ainem] unzunftlichen regiment beschehen mögen*.

Die auf Aristoteles zurückgehende Lehre von bürgerlicher Konsensbildung durch Freundschaft (*philia, amicitia*) schimmert durch, wenn der Autor den Nachweis zu führen sucht, daß *die zunftlich regierung der fraintlichkeit halben andren regierungen weit fürgesetzt werden mag*. Ein Rat, in dessen Zusammensetzung sich die soziale Gliederung der städtischen Gesamtgesellschaft widerspiegele, könne nämlich damit rechnen, daß seine Mandate und Verordnungen viel *williger und geflißner von ainer erberen gemaind* akzeptiert und beachtet werden, als dies der Fall sei, wenn ein ausschließlich mit Vertretern der Geschlechter besetzter Rat die Geschicke der Stadt leite. Alle *gepot und verpot in mindern und in mereren sachen*, beteuert Jäger, würden *vil fraintlicherer, annemlicherer und bösserer mainung auffgenommen in bedeckung, daß jede zunft ire erwölte vorgeher in den räten darbei sitzen hat*<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Die Weberchronik von Clemens Jäger, in: Die Chroniken der deutschen Städte (Chroniken der schwäbischen Städte: Augsburg 9, Stuttgart 1929, Neudruck 1966) 79–81. Vgl. Schreiner, Iura et libertates (wie Anm. 6), 85 ff. – Die römische Republik, die antiken Stadtstaaten und das zunftisch verfaßte Augsburg sind für Clemens Jäger Verfassungen eines Typs: des *zunftlich regiments, des freien stands*. Nur unter dieser Herrschaftsform, so glaubte jedenfalls der Augsburger Geschichtsschreiber, könne jeder frei leben, nur hier sei der Ge-

So zu argumentieren, entsprach aristotelisch-thomistischer Tradition. Gewährleistet sei die *pax populi* dann, argumentierte Thomas von Aquin, wenn die jeweilige Herrschaftsordnung (*ordinatio imperii*) allen Herrschaftsbefohlenen Chancen der Teilhabe einräume (*ut omnes aliquam partem habeant in principatu*). Teilhabe des Volkes definierte Thomas als Recht zur *electio principum*, zur Wahl der Herrschenden<sup>26</sup>.

Die Augsburger Stadt-Verfassung als Mischverfassung zu bezeichnen, entspricht dem Sprachgebrauch der Zeit. Autoren des 16. Jahrhunderts, die sich mit der ‚Politica disciplina‘ befaßten, definierten die Verfassung der Städte (*politia urbium*), das *regimen civitatis* oder das „Stadtregiment“ als *status mixtus ex Aristocratia et Democratia*. Als Mischverfassung sei der *status urbium* insofern zu definieren, als in ihm die *optimates* so herrschen, daß zugleich das Volk oder alle Bürger Anteil an der Regierung haben (*ut simul quoque imperii particeps sit populus sive cives universi*)<sup>27</sup>.

Aktive und passive Teilhabe (*participatio*) an Verwaltung und Rechtsprechung war maßgebend für den Bürgerbegriff des späten Mittelalters. Frühneuzeitliche Kommentatoren der aristotelischen ‚Politik‘ haben das schon immer latent vorhandene Spannungsverhältnis zwischen Herrschaft und Freiheit zur Sprache und auf Begriffe gebracht, indem sie den Mitgliedern städtischer Gemeinwesen eine doppelte Rolle zuschrieben – zum einen die Rolle des *subditus*, des herrschaftsunterworfenen und gehorsampflichtigen Untertanen, zum anderen die Rolle des zur Mitsprache berechtigten *civis*. Das blieb übrigens so bis ins 19. Jahrhundert. „Unterthan“, schreibt Robert von Mohl in seiner ‚Encyklopädie der Staatswissenschaften‘, „ist der Staatsgenosse insofern er zu gehorchen und zu den Gesamtlasten beizutragen hat. Als Bürger aber ist er zu bezeichnen, insofern er die Förderung seiner Zwecke vom Staate zu verlangen befugt ist; mit besonderem Nachdruck aber wird er so genannt, wo und soweit er an der Leitung des Staates selbst, zur Vergewisserung dieser seiner Ansprüche, gesetzlichen Antheil nimmt.“<sup>28</sup>

meine Nutzen Ziel allen Herrschaftshandelns. Den Sprecher der Bürgeropposition des Jahres 1368 läßt Clemens Jäger dieses Ideal in folgende Worte fassen: *Es solle auch ain erber rat darneben zu hertzen fieren und bedencken, wie fräintlich und lieplich es were, so die gemaind und rat in ainer statt also in ainer burgerlichen, verainbarten, fräintlichen, zunftlichen regierung bei- und mitainander das regiment innen hetten* (Jäger, Weberchronik, 150). Zu den republikanischen und zünftischen Traditionen im Werk von Clemens Jäger vgl. Antony Black, *Guilds and Civil Society in European Political thought from the Twelfth Century to the Present* (London 1984) 114–120; Ulrich Meier, *Molte rivoluzioni, molte novità*. Gesellschaftlicher Wandel im Spiegel der politischen Philosophie und im Urteil von städtischen Chronisten des späten Mittelalters, in: Sozialer Wandel im Mittelalter. Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen, hrsg. von Jürgen Miethke, Klaus Schreiner (Sigmaringen 1994) 151–155.

<sup>26</sup> Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I-II, qu. 105, a. 1.

<sup>27</sup> Johannes Keckermann, *Systema politicae disciplinae* (1607), I. II, cap. 5 (*Opera omnia* Genf 1614) Sp. 617.

<sup>28</sup> Robert von Mohl, *Encyklopädie der Staatswissenschaften* (Freiburg i.Br., Tübingen 1872) 123.

Festzuhalten und zu erinnern ist dies: Auch in der frühen Neuzeit entsprachen unterschiedliche Interessen unterschiedlichen Formen der Rezeption, wenn anhand der ‚Politik‘ des Aristoteles genauer bestimmt werden sollte, was denn ein Bürger sei. Konsequente Aristoteliker – wie Henning Arnisaeus (um 1575–1636) zum Beispiel – konnten immer noch behaupten, Bürger sei derjenige, *qui particeps est suffragiorum et juris de re publica statuendi*, der Teil hat an Wahlen und am Recht, über öffentliche Belange zu beschließen. Unter Stadt (*civitas*) verstand Arnisaeus die „Menge jener“ (*multitudo eorum*), die an der Rechtsprechung sowie am Recht zu gebieten und verbieten Anteil haben (*qui judiciorum et imperiorum sunt particeps*)<sup>29</sup>.

Einen Gegenpol zu Arnisaeus bildete Jean Bodin (1529/30–1596). In seinem Traktat „De re publica“ stellt er die rhetorische Frage: „Wieviel Streit, wieviele Bürgerkriege würde man erleben, wenn die uns von Aristoteles hinterlassene Definition des Bürgers zuträfe?“<sup>30</sup> Friedenssorge gebiete Untertänigkeit. Als Bürger könne nur derjenige gelten, der sich „statt mit häuslichen Dingen mit den öffentlichen Angelegenheiten befaßt“ und dies tue in seiner Eigenschaft als „freier Un-

<sup>29</sup> Henningus Arnisaeus, *De republica seu relectionis politice libri II*, l. I, cap. V, s. 5, n. 4 (Frankfurt 1615) 397. Vgl. Horst Dreitzel, *Protestantischer Aristotelismus und absoluter Staat. Die ‚Politica‘ des Henning Arnisaeus (ca. 1575–1636)* (Wiesbaden 1970) 348. Das schloß allerdings nicht aus, den zur politischen Teilhabe berechtigten Bürger zugleich als Untertanen zu definieren. „Umschloß der Begriff des *civis* die vorstaatlichen Rechte des Bürgers, so diente der Begriff *subditus* dazu, ihn in seiner Gewaltunterworfenheit, seiner Eigenschaft als Untertan zu begreifen.“ Vgl. dazu auch Andrea Löther, Bürger-, Stadt- und Verfassungsbegriff in frühneuzeitlichen Kommentaren der Aristotelischen ‚Politik‘, in: Bürgerschaft (wie Anm. 2), 106f.: Die „Gegenüberstellungen von *civis* und *subditus* sowie von *civitas* und *respublica*“ stellen im politischen Denken des von Arnisaeus geprägten Jacobus Martinus (1570–1649) eine Argumentationsfigur dar, „mit der die Gleichzeitigkeit der partizipatorischen Rechte des Bürgers und seiner Unterordnung unter Herrschaftsverhältnisse analysiert werden konnte“. Ebd. 106: „Gemeindliche Mitbestimmungsrechte und Unterworfenheit unter eine Herrschaftsordnung schließen sich... in der politischen Konzeption der frühneuzeitlichen Politik-Kommentare nicht aus.“

<sup>30</sup> Jean Bodin, *Sechs Bücher über den Staat*, Buch I, Kap. 6, Bd. 1 (München 1981) 167. Um die unheilvollen Folgen des aristotelischen Bürgerbegriffs zu illustrieren, erinnerte er an das „niedere Volk Roms“, das sich allein deswegen gegen den Adel zusammenrottete, „weil es in jeder Hinsicht und überall den Adeligen gleichgestellt sein wollte und war erst mit Hilfe des Gleichnisses vom Körper des Menschen und seinen Gliedern wieder zur Ruhe zu bringen“ (167f.). Vgl. dazu auch Julian H. Franklin, Jean Bodin and the End of Medieval Constitutionalism, in: Jean Bodin, *Verhandlungen der internationalen Bodin-Tagung in München*, hrsg. von H. Denzer (München 1973) 151–166, hier 151: „Absolutism [of Bodin's *Six Livres de la République*]. . . is the idea that the ruler, however much he may be responsible to God for observation of the higher law, does not require the consent of any human agent in making public policy.“ Vgl. auch Löther, Bürger-, Stadt- und Verfassungsbegriff (wie Anm. 29), 106, 109f., 121; dies., *Ungleiche Bürger. Frauen und Partizipation in der vormodernen praktischen Philosophie*, in: Bürgerschaft (wie Anm. 2), 259–264.

tertän, der der Souveränität eines anderen untersteht“<sup>31</sup>. Das Ideal einer unumschränkten Fürstensouveränität schloß Teilhabe und Mitsprache von Bürgern aus.

Maßgebend für die politische Theorie und Praxis in Städten der frühen Neuzeit wurde nicht der Gedanke politischer Teilhabe, sondern die Ausbildung eines Rates, der sich als Obrigkeit verstand und seine obrigkeitlichen Befugnisse *von herlichkeit der keiserlichen Maiestat* herleitete. Mit dem Grundsatz der im späten Mittelalter geltenden *repraesentatio*, die Räte zu beauftragten Handlungsträgern der Gesamtgemeinde machte, war eine solche Auffassung nicht zu vereinbaren. Obrigkeitliche Sorge um *Policey und gute Ordnung* verdrängte den Gedanken der politischen Teilhabe; Befehls- und Gehorsamsstrukturen bildeten sich aus, die den Rat zum Träger eines von der Gesamtbürgerschaft unabhängigen Herrschaftsrechtes (*status imperii sine plebe*) machten. Der Rat fühlte sich als *gottgesetzte Obrigkeit*, die sich, wie Kritiker zu bedenken gaben, eine der *bürgerlichen Freiheit hochschädliche Souveraineté* anmaße. Aus der bürgerlichen Freiheit wurde der Gedanke politischer Mitwirkung ausgeblendet. Bürgerliche Freiheit war auch ohne politische Teilhabe denkbar; sie wurde als natürliche Fähigkeit (*facultas naturalis*) definiert, über das Seine frei zu verfügen (*libere de eis rebus disponere*)<sup>32</sup>.

Beteiligung an öffentlicher Rechtsprechung und Verwaltung, die nach Aristoteles das eigentliche Wesen des Bürgers ausmacht, kommt in diesem Bürgerbegriff nicht mehr vor. Der herrschaftsstrukturelle Wandel ist evident, ohne freilich je so radikal gewesen zu sein, daß er den Gedanken politischer Teilhabe und genossenschaftlicher Selbstbestimmung völlig aus der Vorstellungswelt spätmittelalterlicher und frühneuzeitlicher Bürger hatte verdrängen können. Selbst unter Bedingungen obrigkeitlich gehandhabter Herrschaft bestanden für Bürger Möglichkeiten, Freiheitsvorstellungen und Freiheitstraditionen zu aktualisieren. Ausschüsse, Syndikate und Deputatschaften von Bürgern haben diese Möglichkeiten tatkräftig genutzt, indem sie vor einem der beiden Reichsgerichte Rechte und Freiheiten einklagten, die ein sich souverän dünkender Rat verletzt hatte. Bürger, die mit ihrem Bürgersein Vorstellungen von Mitregierung und Teilnahme an politischer Willensbildung verbanden, verfaßten Denkschriften, in denen sie das obrigkeitliche Regiment des Rates beklagten und mit Leidenschaft auf ihren *gerechtsamen, freiheden und alten herkommen* beharrten, damit die „Freiheit der Bürger“ (*civium libertas*) unversehrt erhalten bleibe<sup>33</sup>. Der bürgerlichen Opposition, die sich

<sup>31</sup> Bodin, Sechs Bücher über den Staat, 158. – Bodin zitiert Plutarch, um darzutun, daß zwar „das Bürgerrecht in der Teilhabe an den Rechten und Privilegien eines Gemeinwesens besteht“, sich aber „diese Teilhabe nach Stand und Stellung jedes einzelnen richtet, Adelige sie also als Adelige, Nichtadelige als Nichtadelige und genauso Frauen und Kinder sie nach

<sup>32</sup> Vgl. dazu Schreiner, *Iura et libertates* (wie Anm. 6), 87 f.; Heinz Schilling, *Die Stadt in der Frühen Neuzeit* (Enzyklopädie deutscher Geschichte 24, München 1993) 48, charakterisiert diesen Wandel als „Verobrigkeitlichung der innerstädtischen Politik- und Gesellschaftsordnung“.

<sup>33</sup> Ebd. 88 f.

in Reichsstädten der frühen Neuzeit gegen einen sich als Obrigkeit verstehenden Rat zur Wehr setzte, kommt deshalb das Verdienst zu, den „Gedanken der bürgerlichen Selbstverwaltung und politischen Mitsprache gerade in einer Zeit, die diesem Ideengut sonst nicht sonderlich aufgeschlossen gegenüberstand, vertreten und am Leben erhalten zu haben“<sup>34</sup>. Die mit der Sozialform Stadt verknüpften Freiheitserwartungen waren gemeinhin größer als die tatsächlich vorhandenen Chancen politischer Teilhabe. Aus dem Spannungsverhältnis zwischen Ideal und Wirklichkeit ergab sich ein Überschuß an Freiheitsvorstellungen, der ermutigen und bestärken konnte, sich nicht mit der Rolle gehorsamspflichtiger Untertanen abzufinden, sondern – selbst um den Preis konfliktträchtiger Auseinandersetzungen – für eine politische Praxis zu kämpfen, die den Freiheitsrechten bürgerlicher Individuen und Korporationen Rechnung trägt.

Zum ‚kommunalen‘ Gedankengut, in dem Stadtbürger ihre Identität fanden, zählte nicht allein die aristotelische Teilhabe, sondern auch das Ideal der „Übereinstimmung aller“ (*consensus omnium*), die unter Bürgern Eintracht gewährleisteten und Konflikte verhindern sollte.

## Legitimität durch Zustimmung

Geltung besaß das Ideal des *consensus omnium* in der Geschichte der abendländischen Welt gleichermaßen als Kriterium der Wahrheit<sup>35</sup> und als Grundlage rechtmäßiger politischer Entscheidungen<sup>36</sup>. Das von Aristoteles formulierte Prinzip der Wahrheits- und Entscheidungsfindung drang über die Stoa in die christliche Welt ein und wurde auf diese Weise zu einem Bestandteil der aristotelisch-scholastischen Lehrtradition. Die Entstehungs-, Rezeptions- und Wirkungsgeschichten des Konsens-Gedankens im einzelnen nachzeichnen zu wollen, würde von dem, was ich beschreiben und zur Diskussion stellen möchte, weit, sehr weit wegführen. An solche Bedeutungs- und Überlieferungskontexte zu erinnern, mag nützlich sein, um besser zu verstehen, was Gegenstand meiner Erwägungen ist: die

<sup>34</sup> Rudolf Hildebrandt, Rat contra Bürgerschaft. Die Verfassungskonflikte in den Reichsstädten des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für Stadtgeschichte, Stadtsoziologie und Denkmalpflege 1 (1974) 241.

<sup>35</sup> Zur Übereinstimmung aller und zum Konsens der meisten oder der Autoritäten als Kriterium der Wahrheit vgl. Klaus Oehler, Der Consensus omnium als Kriterium der Wahrheit in der antiken Philosophie und der Patristik. Eine Studie zur Geschichte des Begriffs der Allgemeinen Meinung, in: Antike und Abendland 10 (1961) 103–129; Peter von Moos, ‚Was allen oder den meisten oder den Sachkundigen richtig scheint‘. Über das Fortleben des *ἐνδοξον* im Mittelalter, in: Historia Philosophie Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. 2, hrsg. von Burghard Mojsisch, Olaf Pluta, (Amsterdam, Philadelphia 1991) 711–744.

<sup>36</sup> Francis Oakley, Legitimation by Consent: The Question of the Medieval Roots, in: Viator 14 (1983) 304–335; Arthur P. Monahan, Consent, Coercion and Limit. The Medieval Origins of Parliamentary Democracy (McGill Queens University Press 1987).

gedankliche Begründung und praktische Anwendung des Konsens-Prinzips im Politikverständnis und in der Politik spätmittelalterlicher Bürgerschaften.

Es ist richtig: Zu ihrer stärksten Wirksamkeit gelangte die Konsenstheorie innerhalb der spätmittelalterlichen Ekklesiologie. Konziliaristen, die gegen die monarchischen Lehr- und Leitungsansprüche des Papstes Rechte des Konzils geltend machten, entwarfen eine theologische und kanonistische Konsenstheorie. Die theologische Wahrheits- und Urteilsfindung, so ihre Auffassung, habe stets „mit Blick auf das Evangelium und die ganze Tradition der Kirche zu erfolgen. Wenn mit sachverständiger Interpretation der Schrift, bei wirklicher Redefreiheit und unter Einbeziehung des *consensus fidelium* von den kirchlichen Lehrern und den Theologen gemeinsam auf dem Konzil ein einmütiges Urteil gefunden werde, dann sei diese Einmütigkeit oder Einstimmigkeit ein sicheres Zeichen dafür, daß die Wahrheit getroffen sei... Die vom Allgemeinen Konzil im aktiven Konsens formulierte allgemeine Lehre sei trotz ihrer historischen Bedingtheit unfehlbar.“<sup>37</sup>

Kerngedanke der von Konziliaristen entwickelten Konsenslehre war die Auffassung, daß „die Herrschaftsfunktion des kirchlichen Amtsinhabers aus der Zustimmung der Untergebenen“ ihre Legitimation beziehe. Die Übertragung eines kirchlichen Amtes wurde mit einem Ehevertrag verglichen, der „zwischen dem Amtsinhaber und dem Volk *per consensum eligentium et electi*“ zustandekomme. „Da die Macht der Jurisdiktion durch den Konsens der untergebenen Menschen dem Amtsinhaber verliehen werde, könne sie durch den gegenteiligen Konsens auch wieder entzogen werden.“<sup>38</sup>

Es war insbesondere Nikolaus von Kues (1401–1464), der in seiner Schrift ‚De concordantia catholica‘ eine systematische Konsenstheorie entwickelte, die er „gleichermaßen auf die Rechtsprechung und die Verwaltung der Kirche wie auch des Reiches“ angewandt wissen wollte. Haben, argumentierte der Kusaner, alle menschlichen Gemeinwesen ihren Ursprung in der Sozialnatur des Menschen, hängt die Geltungskraft ihrer Gesetze von der allgemeinen Zustimmung der Herrschaftsbefohlenen ab. Weil alle Menschen als von Natur aus freie Geschöpfe die gleichen Rechte und die gleichen Freiheiten besitzen, könne „jede öffentlich-rechtmäßige und gottgewollte Herrschaft von Menschen über Menschen nur aus einer zustimmenden, freimütigen Unterwerfung entspringen. Diese Zustimmung müsse sich in der freien Wahl (*consensus = electio*) ausdrücken. Wer als Vorgesetzter Jurisdiktion oder Administration ausübe, müsse von denen, über die er Recht spreche (direkt oder über Repräsentanten), gewählt sein“. Darüber hinaus kennt Nikolaus von Kues Formen stillschweigender Zu- und Übereinstimmung. Dazu rechnete er Gewohnheit und Brauchtum sowie als gegeben vorausgesetzte stillschweigende Annahme. Kam es ihm doch weniger darauf an, „ein neues System der aktiven Mitentscheidung oder der Aktivierung des Volkswillens einzuführen,

<sup>37</sup> Werner Krämer, Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus (Münster 1980) 340.

<sup>38</sup> Ebd. 341 f.

als die wechselseitigen Bedingungen jeder Herrschaft zu beschreiben<sup>39</sup>. Der Gelehrte wollte seinen Zeitgenossen einschärfen: „Der Konsens aller Untergebenen und aller Ortskirchen“ sei „das Rechtsfundament für die Ämter- und Jurisdiktionshierarchie“ innerhalb der Kirche<sup>40</sup>. Legitime Herrschaft, die von geistlichen und weltlichen Herrschaftsträgern ausgeübt werde, „stamme von Gott und beruhe zugleich auf der Zustimmung der regierten freien Menschen: *Ibi Deus, ubi simplex sine pravitare consensus*<sup>41</sup>“.

Auf den Feldern praktischer Politik wurde der Gedanke der Zustimmung und des Einvernehmens insbesondere dazu benutzt, um die Konsensgebundenheit mittelalterlicher Königsherrschaft zu betonen, um an den Wahlcharakter des Kaisertums zu erinnern und den Zustimmungsrechten von Ständeversammlungen ein theoretisches, legitimationsstiftendes Fundament zu geben<sup>42</sup>. Wo und wann auch immer sich Interessen regten, monarchische Herrschaft einzuschränken, griff der Konsensgedanke Platz. Kamen auch Bürger und bürgerliche Theoretiker auf den Gedanken, ihren Willen zur Mitsprache und Mitregierung mit Hilfe des Konsensprinzips zu begründen? Trifft es zu, daß, wie neuerdings behauptet wurde, „die Konsenstheorie niemals zur Begründung einer kommunalen oder republikanischen Form der Stadtverfassung benutzt“ und niemals „als ihre ideale Ausprägung gefeiert“ wurde<sup>43</sup>?

Seit dem ausgehenden 12. Jahrhundert begegnet der Begriff *consensus* zunehmend in städtischen Urkunden. Die urkundlichen Belege häufen sich, daß Bürgermeister (*villici*) und Räte (*consules*) *consensu omnium burgensium* gewählt werden sollen<sup>44</sup>. Wie das geschehen soll – ob durch bloße Akklamation oder mit Hilfe

<sup>39</sup> Ebd. 342 f.

<sup>40</sup> Ebd. 361.

<sup>41</sup> Ebd. 343. Vgl. dazu auch Anton Weiler, Nikolaus von Kues (1440) über Wahl, Zustimmung und Annahme als Forderungen für die Kirchenreform, in: Concilium 8 (1972) 528–532; Erich Meuthen, Konsens bei Nikolaus von Kues und im Kirchenverständnis des 15. Jahrhunderts, in: Politik und Konfession. Festschrift für Konrad Repgen zum 60. Geburtstag, hrsg. von Dieter Albrecht, Hans-Günter Hockerts u. a. (Berlin 1983) 11–29; ders., Modi electionis. Entwürfe des Cusanus zu Wahlverfahren, in: Staat und Parteien. Festschrift für Rudolf Morsey zum 65. Geburtstag, hrsg. von Karl-Dietrich Bracher u. a. (Berlin 1992) 3–11.

<sup>42</sup> Vgl. dazu Jürgen Hannig, Consensus fidelium. Frühfeudale Interpretationen des Verhältnisses von Königtum und Adel am Beispiel des Frankenreiches (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 27, Stuttgart 1982); Winfried Eberhard, Herrscher und Stände, in: Pipers Handbuch der politischen Ideen (wie Anm. 12), 467–551, hier 485–490 („Konsens- und Korporationstheorie“).

<sup>43</sup> Dilcher, Kommune und Bürgerschaft (wie Anm. 12), 341.

<sup>44</sup> Vgl. zum Beispiel folgende Bestimmung des Wormser Stadtrechtes (1190): „Volumus etiam ut omni anno in festo S. Martini burgenses sonante maiori campana super curiam nostram conveniant et omnium consensu personam convenientem ad officium villicationis ibi denuo eligant, que a nobis et successoribus nostris investiatur; statimque duo ministri, amptman vulgariter dicti, statuuntur, quorum uterque sex libras dabit, de quibus duo recipiat episcopus, reliquos idem villicus. Eligantur etiam sedecim viri, qui heimbürgenses dicuntur, quorum quilibet dabit libram, ex quibus duas accipiet comes, duas prefati ministri, reliquas duodecim villicus.“ Zitiert nach Friedrich Keutgen, Urkunden zur städtischen Verfassungs-

eines formalisierten Wahlverfahrens, ob durch einen *consensus apertus* oder einen als gegeben vorausgesetzten *consensus tacitus* – bleibt in der Regel ungesagt.

Konsens über Glaubenswahrheiten und die heilsvermittelnde Kraft ritueller Praxis, über geltende Rechts- und Sittennormen, über in Brauch und Tradition eingeübte Spielregeln politischen Handelns bildeten den Kern des bürgerchaftlichen Kollektivbewußtseins. „Konsens“ bildete ein unverzichtbares Element bei der institutionellen Sicherung des ‚Gemeinen Nutzens‘; in allen Formen des mittelalterlichen und frühneuzeitlichen *regimen civitatis* war er Legitimationsgrundlage.“<sup>45</sup> Bürgerliche Herrschaft war im Idealfall stets konsensgestützte Herrschaft. Konsens galt als Wirkursache legitimer Rechtserzeugung. In der Stadt ausgeübte Herrschaft verlangte nicht nur Gehorsam; Bestand hatte sie nur durch den Konsens freier Bürger.

Bartolus von Sassoferrato, wohl der einflußreichste und meistgelesene Jurist im vormodernen Europa, suchte die faktische Herrschaftsausübung des Stadtrates (*consilium civitatis*) dadurch einzuschränken, daß er diesen verpflichtete, bei der Entscheidung politisch bedeutsamer Angelegenheiten die Zustimmung und das Einverständnis (*consensus*) der im „Großen Rat“ (*consilium maius*) oder in der Volksversammlung (*parlamentum*) versammelten Bürgerschaft einzuholen<sup>46</sup>.

Bartolus sah die wichtigste Aufgabe von Bürgerversammlung (*parlamentum*) und Großem Rat in der Wahl der Ratsleute und deren Kontrolle. So muß seiner Meinung nach der im Parlament versammelte *totus populus* gehört werden, wenn es um die Wiedereinsetzung ins Bürgerrecht geht, desgleichen bei Veräußerungen städtischer Liegenschaften (*immobilia civitatis*), bei der Einführung neuer Steuern, bei Angriffskriegen und, sehr bezeichnend, bei der Veränderung von Statuten. Die gewählten Entscheidungsträger dürften nichts beschließen, was sich gegen die vom ganzen Volk beschlossenen Statuten und Ordnungen richtet, dem sie ihre Entscheidungsbefugnisse verdanken (*statuere aliquid, quod sit contra statuta et ordinem factum a toto populo a quo ipsi auctoritatem habent*). Da der Rat seine Vollmacht (*authoritas*) dem Volk verdankt, haben die durch das Volk Gewählten außerdem keine Befugnis, von sich aus die Verfassung einer Stadt zu ändern: *non possunt mutare ordines et regimina civitatum*<sup>47</sup>.

Um jedoch Mißverständnissen vorzubeugen: Der hier angesprochene *populus* ist nicht das sozial ungeschiedene Volk von freien, rechtsgleichen Bürgern; gemeint sind vielmehr stets die *divites et boni homines* einer Stadt oder die obersten

geschichte (Berlin 1901, Nachdruck Aalen 1965) 109. Vgl. auch Antony Black, *Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present* (London 1984) 53: „Counsel, consent and election were the procedural values most commonly invoked in the early towns. Things were done with common counsel and consent: *urbanorum communi consilio, consensu urbanorum, consensu et consilio civium, laude communi, communi civium favore*“.

<sup>45</sup> Meier, *Schreiner*, *Regimen civitatis* (wie Anm. 21), 11–34, hier 18. Vgl. dazu auch Brian Tierney, *Freedom and the Medieval Church*, in: *The Origin of Modern Freedom in the West* (Stanford, California 1995) 64–100, hier: 76–82 („Legitimacy and Consent“).

<sup>46</sup> Meier, *Mensch und Bürger* (wie Anm. 3), 193 f.

<sup>47</sup> Ebd. 194.



Schichten (*stratae*) der Bürgerschaft. Die Philosophen faßten diesen sozialen Tatbestand unter den Begriff der *multitudo bene ordinata*, oder noch genauer: der *populus ex multis personis mediis constitutus* zusammen. Es seien nämlich, wie der Augustinereremit Aegidius Romanus († 1316) versichert, allein die *personae mediae*, die vernünftig zu leben (*rationabiliter vivere*) verstünden. Eine Gesellschaft, die sich aus *nimis divites* und *nimis pauperes* zusammensetze, entbehre der Dauer, weil die Konflikte, die soziale Gruppen am oberen und unteren Rand einer Gesellschaft unter sich austragen, nur Haß und Verachtung hervorbringen würden<sup>48</sup>.

Konsens, auch dies ist zu bedenken, wurde in politiktheoretischen Abhandlungen vielfach als Synonym für Teilhabe verwendet. Passive Teilhabe, die sich in Wahlhandlungen, in Zustimmung und Kontrolle äußerte, garantierte eine vom „Konsens des Volkes“ (*consensus populi*) getragene Rechts- und Lebensordnung. Den Kern der im Anschluß an Aristoteles entwickelten Theorie des Bürgers bildete „ein Modell breiter bürgerlicher Partizipation unterhalb der Ebenen tatsächlicher Herrschaftsausübung“<sup>49</sup>; dessen Ziel war es, durch Teilhabe Konsens zu stiften oder, was damit identisch war, durch Konsens den innerstädtischen Frieden zu sichern. Konsens konnte sich dabei in verschiedenen Formen artikulieren. Er konnte sich äußern als gesetzgeberische Tätigkeit unter Beteiligung der Bürgerschaft (*expressus consensus*), aber auch als stillschweigende Zustimmung zu guter Politik und rechtmäßiger Verwaltung (*tacitus consensus*)<sup>50</sup>. Zwischen beiden Polen gab es eine Fülle von institutionalisierten, rituellen und spontanen Formen der Mitsprache und der Zustimmung, die zu verschiedenen Zeiten verschieden stark zur Anwendung kamen.

Zwischen geheimer und öffentlicher, impliziter und expliziter Zustimmung zu unterscheiden, ist nicht eine Besonderheit des stadtbürgerlichen Politik- und Verfassungsbegriffs. Unterschiedliche Konsensgepflogenheiten gibt es auch, wie Fritz Kern in einem Aufsatz über ‚Recht und Verfassung im Mittelalter‘ dargelegt hat, auf dem Feld königlicher Herrschaftsausübung. „Es gibt“, konstatiert Kern, „drei Stufen der Anteilnahme der Gesamtheit (d. h. ihrer Vertreter, der *maiores et meliores* usf.) an den Handlungen der Staatsgewalt. Die erste Stufe ist die schweigende Zustimmung: Hier handelt der Herrscher formell allein, wenn man so will absolutistisch (der Form, nicht der Sache nach). Die zweite Stufe ist beratende Zustimmung, die dritte Stufe gerichtsförmlicher Urteilsspruch“ in Form eines Hofgerichtsurteils oder Fürstenspruchs. „Das eigentümlich Mittelalterliche ist nun, daß für die Anwendung dieser drei Stufen keine festen Regeln bestehen und daß sie alle drei zu (unterschiedslos) gleich rechtsgültigen Staatshandlungen führen können.“<sup>51</sup> Insofern ließe sich sagen: Die Tatsache, daß Herrschende für ihre po-

<sup>48</sup> Aegidius Romanus, *De regimine principum libri III* (Romae 1556, Nachdruck Frankfurt a.M. 1968) fol. 322 v.; vgl. zur Thematik dieses Absatzes Meier, *Mensch und Bürger* (wie Anm. 3), 92 ff., 196, 198 (*multitudo, boni homines*); ders., *Bürgerlich vereynung* (wie Anm. 11), 66 f. (zu Aegidius).

<sup>49</sup> Meier, *Mensch und Bürger* (wie Anm. 3), 125.

<sup>50</sup> Ebd. 156.

<sup>51</sup> Fritz Kern, *Recht und Verfassung im Mittelalter* (Reihe ‚Libelli‘ 3, Darmstadt <sup>2</sup>1958) 77. –

litischen Handlungen Übereinstimmung mit dem Willen der Beherrschten fordern, propagieren und auch tatsächlich suchen, ist ein konstitutives Merkmal des mittelalterlichen Herrschaftsbegriffs – gleichgültig ob es Bürger, Adlige oder Könige sind, die kraft ihrer Autorität und ihrer rechtlich verbrieften Vollmachten den Willen anderer zu bestimmen vermögen.

## Autonomie, eine Errungenschaft bürgerlicher Gemeindebildung

„Hat man ‚Konsens‘ als Quelle der Geltung von Recht und Gesetz erst einmal erkannt und ernstgenommen, ist es nur noch ein kleiner Schritt zur Vorstellung einer vom Superior unabhängigen Gewalt und zur Konzeption der unabhängigen Stadt.“<sup>52</sup> Das Wort Autonomie, das diesen Sachverhalt auf den Begriff bringt, entstammt nicht den Quellen. Autoren des 18. Jahrhunderts setzten *autonomia* mit der vom Kaiser verliehenen „libertaet“ gleich; *autonomia* charakterisierte demnach den *status Reipublicae imperialis*, die Verfassung einer „Kaiserliche[n]-Frey-Reichs-Stadt“<sup>53</sup>. Unter dem Stichwort Autonomie diskutierten Stadthistoriker des 19. Jahrhunderts die Frage, ob „Städte einer festen großen verständigen Regierungsgewalt untergeordnet waren oder nicht“<sup>54</sup>. Als wesentlichen Bestandteil städtischer Selbstbestimmung betrachteten sie die städtische Ratsverfassung, die „gegen König und Fürsten“ unabhängig macht, desgleichen die Tätigkeit des Rates überhaupt, der als „handlungsfähige Spitze“ eines durch Eid gebildeten Personenverbandes „die Stadt zur öffentlich rechtlichen Korporation“ erhebt, „welche im Stadtsiegel das Symbol ihrer rechtlichen Persönlichkeit, in der Stadtkasse den Ausdruck des selbständigen Korporationshaushaltes bekommt“<sup>55</sup>.

Unter dem Begriff „Autonomie“ faßte Max Weber Rechte und Institutionen zusammen, die seiner Ansicht nach die weltgeschichtliche Sonderstellung der okzidentalen Stadt begründeten: Handlungsfreiheit in der Gestaltung der Beziehungen zu anderen Herrschaftsträgern; militärische Eigenmacht; städtisches Recht, das als räumlich begrenztes Sonderrecht den Rechtsstatus von Stadtbürgern ausmachte; eigene Gerichts- und Verwaltungsbehörden; uneingeschränkte Steuer-

Ursprünglich zwei Beiträge in der HZ. Vgl. *ders.*, Über die mittelalterliche Anschauung vom Recht, in: HZ 115 (1916) 496–515; *ders.*, Recht und Verfassung im Mittelalter, in: HZ 120 (1919) 1–79; vgl. dazu auch *Hannig*, Consensus fidelium (wie Anm. 42), 299 f.

<sup>52</sup> *Meier*, Mensch und Bürger (wie Anm. 3), 156.

<sup>53</sup> *Hermann Conring*, Gründlicher Bericht von der Landesfürstlichen Erzbischöflichen Hoch- und Gerechtigkeit, in: Opera omnia tom. 3, hrsg. von *Johann Wilhelm Goebel* (Braunschweig 1730) 852.

<sup>54</sup> *Gustav Schmoller*, Grundriß der Allgemeinen Volkswirtschaftslehre, Bd. 2 (Leipzig<sup>6</sup> 1904) 974.

<sup>55</sup> Ebd. 294. – Das Dorf, betont Schmoller, dem der Rat als handlungsfähiges Leitungsorgan gefehlt hatte, habe „die Genossenschaft nur um den Preis der Unfreiheit erhalten“.

und Markthoheit; Handels- und Gewerbeaufsicht im Rahmen städtischer Wirtschaftspolitik<sup>56</sup>.

Fragt man nach dem Selbstverständnis der Zeitgenossen, ist aus den Quellen folgendes zu erfahren: Bürgerlicher Unabhängigkeitswille auf dem Felde der Politik, Verlangen nach Selbstbestimmung in Fragen der Verfassung und des Rechts artikuliert sich im Begriff *libertas*, in der Wortverbindung *potestas iura et statuta condendi* sowie im Nachdenken darüber, ob Städten der Charakter einer *res publica* zukomme oder nicht.

In Konflikten, die oberitalienische Städte im 12. Jahrhundert mit der Reichsgewalt austrugen, bezeichnete *libertas* die von Stadtbürgern beanspruchte politische Handlungsfreiheit. Städtische Autonomie war nach Ansicht der Kommunen so lange mit der kaiserlichen Oberhoheit zu vereinbaren, als diese „nicht auf Willkür und Zwang, sondern auf Gerechtigkeit und Liebe beruhte“<sup>57</sup>. Ihre mit Friedrich Barbarossa kriegerisch ausgetragenen Konflikte führten die lombardischen Kommunen im Namen der „italienischen Freiheit“ (*libertas Italiae*), die sie gegen deutsche Tyrannei verteidigen wollten<sup>58</sup>. Als der deutsche „Erzpoet“ die Erfolge Barbarossas in Oberitalien verherrlichte (1162/63), verurteilte er eben dieses Freiheits- und Autonomiestreben der oberitalienischen Kommunen als Königsuntreue und Rechtsbruch. Es sei von dem Bemühen getragen, *libertatis titulo* eingespielte Konventionen und geschichtlich legitimierte Vereinbarungen aufzukündigen<sup>59</sup>. Sich von Reich und Kaiser unabhängig zu wissen, gehörte zum Freiheitsverständnis und Autonomieanspruch oberitalienischer Städte. Das war insbesondere in Krisen- und Konfliktsituationen der Fall. Unter Bedingungen friedlicher Normalität war das Verlangen nach reichsrechtlicher Unabhängigkeit kein Thema. Italien verstand sich dann als herausragende *domina provinciarum* im Reich. Unter der Voraussetzung konfliktfreien Einvernehmens war der Kaiser Quelle politischer Rechtmäßigkeit.

Kam es aber darauf an, kaiserliche Fremdbestimmung um jeden Preis von den Städten Oberitaliens fernzuhalten, definierten Juristen die Stadt als Herrschafts-, Rechts- und Sozialgebilde, das sich selber gebietet und deshalb gleichsam sein eigener Fürst ist<sup>60</sup>. Der entsprechende Rechtsgrundsatz lautete: *civitas*

<sup>56</sup> Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, hrsg. von J. Winckelmann (51972) 788–793.

<sup>57</sup> Hagen Keller, *Der Übergang zur Kommune: Zur Entwicklung der italienischen Stadtverfassung im 11. Jahrhundert*, in: *Beiträge zum hochmittelalterlichen Städtewesen*, hrsg. von Bernhard Diestelkamp (Köln, Wien 1982) 63.

<sup>58</sup> Klaus Schreiner, *Friedrich Barbarossa – Herr der Welt, Zeuge der Wahrheit, Verkörperung nationaler Macht und Herrlichkeit*, in: *Die Zeit der Staufer. Geschichte – Kunst – Kultur*, Bd. 5, hrsg. von Reiner Hausserr, Christian Väterlein (Stuttgart 1979) 526; Robert L. Benson, *Libertas in Italy (1152–1226)*, in: *La notion de liberté au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident*, hrsg. von George Makdisi, Dominique Sourdél, Janine Sourdél-Thomine (Paris 1985) 191–213.

<sup>59</sup> Johannes Fried, *Die Kölner Stadtgemeinde und der europäische Freiheitsgedanke im Hochmittelalter*, in: *Der Name der Freiheit*, hrsg. von Werner Schäske (Köln 1989) 26.

<sup>60</sup> Vgl. dazu und zum Folgenden Klaus Schreiner, *Legitimität, Autonomie, Rationalisierung*.

*sibi princeps est*. Das freie Stadtvolk, so wurde argumentiert, das niemandem untertan sei, verfüge gleichsam über die Kompetenzen eines *princeps* und erfülle dessen Funktionen: *populus liber nemini subditus est princeps*. Städten, so lautete ein gängiges Argumentationsmuster, eigne kraft ihrer Rechts- und Sozialnatur ein *status publicus*, der mit der Tatsache zu tun habe, daß Städte den Charakter dauerhafter, „unsterblicher“ Korporationen besitzen. Der auf Städte übertragene Körperschaftsbegriff begründete ein Rechts- und Verfassungsmodell, das es möglich machte, politisches Handeln als Willensbekundung aller Körperschaftsmitglieder zu begreifen. Demzufolge trugen die Städte in sich selber das *imperium*; es war Bestandteil ihrer Rechtsnatur und brauchte ihnen erst nicht eigens verliehen zu werden.

Indem Kirchenrechtler sowie in städtischen Diensten stehende Legisten der von Bürgern gebildeten Kommune die Rechtsnatur einer zu selbständigem Handeln befähigten *res publica* zuerkannten, machten sie die *potestas condendi leges*, das *statuta facere*, die *potestas statuendi* zu einem konstitutiven Bestimmungsmerkmal der autonom konzipierten *universitas civitatis*. Es waren italienische Rechtslehrer, die gegen die *plenissima iurisdictio* des Kaisers die Satzungshoheit bürgerlicher Kommunen zuerst verfochten. Kernfrage städtischer Autonomie war demnach die Legitimation der von den Kommunen beanspruchten *potestas condendi statuta*.

In der Frage nach Ursprüngen und Formen legitimer Gesetzgebung kollidierte das Herrschaftsinteresse des Kaisers mit dem Selbstbestimmungswillen bürgerlicher Genossenschaften. „Wisse also“, hatte der Erzbischof von Mailand auf dem Reichstag von Roncaglia (1158) dem Kaiser gegenüber beflissen und betulich geäußert, „daß das gesamte Gesetzgebungsrecht des Volkes dir übertragen ist. Dein Wille ist Gesetz nach den Worten: Was dem Fürsten gefällt, hat Gesetzeskraft, da das Volk ihm und auf ihn alle seine Macht und Gewalt übertragen hat“<sup>61</sup>. Zeitgenössische Kanonisten hingegen schrieben in Fragen der Gesetzgebung und Rechtsprechung den Städten die gleichen Vollmachten zu wie Königen und Kaisern<sup>62</sup>. Bernhard von Pavia formulierte in seiner um 1190 abgefaßten „Summa decretalium“: *Constituere potest in secularibus Imperator; civitas etiam potest facere legem*

Drei Kategorien Max Webers zur Analyse mittelalterlicher Stadtgesellschaften – wissenschaftsgeschichtlicher Ballast oder unabgegoltene Herausforderung?, in: Die Okzidentale Stadt nach Max Weber. Zum Problem der Zugehörigkeit in Antike und Mittelalter (Historische Zeitschrift, Beiheft 17), hrsg. von Lothar Gall (München 1994) 161–211, hier 181–195 („Städtische Autonomie“); Meier, Mensch und Bürger (wie Anm. 3), 148–163 („Unabhängige und autonome Städte“).

<sup>61</sup> Ottonis episcopi Frisingensis et Rahewini. Gesta Friderici seu rectius Cronica, hrsg. von Franz-Josef Schmale (Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters 17, Darmstadt 1965) 518 f.

<sup>62</sup> Jürgen Sydow, Kanonistische Überlegungen zur Geschichte und Verfassung der Städtebünde des 12. und 13. Jahrhunderts, in: Kommunale Bündnisse Oberitaliens und Oberdeutschlands im Vergleich, hrsg. von Helmut Maurer (Sigmaringen 1987) 224 f.

*municipalem*<sup>63</sup>. Unter Rechtslehrern, die im Dienste und im Interesse oberitalienischer Städte tätig waren, blieb die Auffassung, daß allein der Fürst (*solus princeps*) rechtens Gesetze erlassen könne, Ausnahme. Eine vermittelnde Position nahmen jene ein, welche die von städtischen Kommunen beanspruchte und gehandhabte *potestas statuendi* auf eine *concessio* oder *permissio* des Kaisers zurückführten<sup>64</sup>.

In ihrer Mehrzahl erklärten jedoch die in städtischen Diensten stehenden Juristen die *civitas* oder die *universitas civium* zum alleinigen und legitimen Träger der Gesetzgebung. „Bürgerliches Recht“, schrieb Accursius (um 1185–1262), der in Bologna tätige *doctor legum*, „wird jenes genannt, das sich jede einzelne Stadt gegeben hat“<sup>65</sup>. Der Augustinereremit Aegidius Romanus folgt der herkömmlichen Rechtsauffassung, wenn er berichtet, daß es in den Städten Italiens der Zustimmung des gesamten Volkes bedarf, um rechtens Gesetze erlassen zu können (*in civitatibus Italiae requiritur consensus totius populi in statutis condendis*)<sup>66</sup>. Konsens begründete Gesetzgebungsgewalt. Sich selbst Gesetze geben zu können, war ein untrügliches Zeichen von Autonomie. Sache der Juristen war es, „innerhalb des Corpus iuris civilis die Grundlagen für eine Autonomie zu finden, die die Kommunen in der Wirklichkeit erlangt hatten“<sup>67</sup>.

Bartolus von Sassoferrato, der im Interesse Perugias die Unabhängigkeit der italienischen Kommunen verteidigte, brachte beide Traditionen zur Sprache – sowohl die „imperiale“ als auch die „republikanische“. Die Städte Italiens, meinte er, hätten sich ihre *iurisdictio* (nach legistischer Auffassung das *facere statuta*, die *potestas condendi leges* und das *merum imperium*) mit Gewalt angeeignet. Legitimität aber gewinne die von einer Stadt beanspruchte und praktizierte Gesetzgebungsgewalt dadurch, daß Verjährung (*longissimum tempus*) eine fehlende Privilegierung durch den Herrscher (*concessio principis*) ersetze. In anderem Zusammenhang machte Bartolus den *populus liber* zum Legitimationsgrund einer vom Kaiser unabhängigen Vollmacht, Statuten und Gesetze zu erlassen. Ein solches Volk war – wie bereits erwähnt – sein eigener Fürst und bedurfte nicht der Privilegierung durch einen anderen, um sich Gesetze geben zu können<sup>68</sup>.

<sup>63</sup> Bernhard von Pavia, *Summa decretalium*, hrsg. von E. A. Th. Laspeyres (Regensburg 1860) 3.

<sup>64</sup> Schreiner, Legitimität, Autonomie, Rationalisierung (wie Anm. 60), 190.

<sup>65</sup> Zitiert nach Ugo Nicolini, *Autonomia e diritto proprio nelle città italiane del medio evo*, in: *Diritto e potere nella storia europea. Atti in onore Bruno Paradisi* (Firenze 1982) 153, Anm. 14: „Dicitur ius civile quod unaqueque civitas sibi constituit.“

<sup>66</sup> Aegidius Romanus, *De regimine principum* (wie Anm. 48), fol. 269 r.

<sup>67</sup> Claudia Storti Storch, *Betrachtungen zum Thema 'Potestas condendi statuta'*, in: *Statuten, Städte und Territorien zwischen Mittelalter und Neuzeit in Italien und Deutschland*, hrsg. von Giorgio Chittolini, Dietmar Willoweit (Berlin 1992) 251–270, hier 251.

<sup>68</sup> Helmut G. Walthert, *Der gelehrte Jurist und die Geschichte Roms. Der Traktat De regimine civitatis des Bartolus von Sassoferrato als Zeugnis des städtischen Selbstbewußtseins Perugias*, in: *Ecclesia et regnum. Beiträge zur Geschichte von Kirche, Recht und Staat im Mittelalter. Festschrift für Franz-Josef Schmale zu seinem 65. Geburtstag*, hrsg. von Dieter

Marsilius von Padua hat die Autonomie städtischer Gemeinwesen als göttliches, natürliches und im römischen *Ius civile* festgeschriebenes Recht definiert. Von ihm Gebrauch zu machen, komme frei geborenen Menschen zu, die nicht der Herrschaft eines anderen unterworfen sind. In der Stadt als einer „Gemeinschaft von Freien“ (*communitas liberorum*) komme der „Gesamtheit der Bürger“ (*civium universitas*) die „Vollmacht der Gesetzgebung“ (*auctoritas legum*) zu. Ein Gesetz, von dem Bürger der Überzeugung seien, daß sie es sich *ex auditu seu consensu omnis multitudinis* selber gegeben haben, besitze zudem größere Geltungskraft und werde deshalb auch stärker beachtet als ein solches, das Herrschaftsunterworfenen von einem Herrn gewaltsam oktroyiert worden sei<sup>69</sup>. In anderem Zusammenhang formuliert Marsilius das Gemeinte noch konkreter und präziser: Erste und eigentliche Wirkursache der Gesetzgebung (*causa legis effectiva prima et propria*) sei der *populus*, die *civium universitas aut eius valencior pars*<sup>70</sup>.

Ob Städten das Recht der Selbstgesetzgebung zukomme oder nicht, hing auch wesentlich von der Antwort auf die Frage ab, ob Städte als *res publicae* zu begreifen seien oder nicht. Städten, die keinen *superior* über sich haben, billigten Juristen den Charakter einer *res publica* zu. Als *res publica* konnten nach Ansicht der zeitgenössischen Juristen solche Städte deshalb gelten, weil sie sich selber regieren – ein Tatbestand, der auf Burgen und Dörfer (*castra vel ville*) eben nicht zutraf<sup>71</sup>.

Eine *res publica* sei jede Stadt, versicherte Paulus de Castro († 1441), ein Schüler des berühmten Baldus de Ubaldis, die keinen Oberen über sich anerkenne (*que non recognoscit superiorem*). Von anderen *collegia* unterhalb der Stadt könne das nicht gesagt werden<sup>72</sup>. Diese Ansicht hielt sich – soweit ich sehe – bis in die frühe Neuzeit. Keine *civitas* könne als *res publica* gelten, schreibt noch Henning Arnisaeus in seiner 1615 veröffentlichten Schrift „De republica libri II“, die nicht Quelle ihres Rechtes sei (*quae non sit sui iuris*) und die Befehlsgewalt eines anderen anerkenne (*superioris alicujus imperium agnoscit*)<sup>73</sup>. Nur den *civitates Germa-*

Berg, Hans-Werner Goetz (Bochum 1989) 297 f.; Walter Ullmann, De Bartoli sententia: Concilium repraesentat mentem populi, in: Bartolo de Sassoferrato. Studi e documenti per il vi centenario, Tom. 2 (Milano 1962) 705–733, hier insbesondere 711–726.

<sup>69</sup> Marsilius von Padua, Defensor pacis, Dictio I, cap. 12, 6 (wie Anm. 20), 67.

<sup>70</sup> Ebd. Dictio I, cap. 12, 6 (wie Anm. 20), 67.

<sup>71</sup> So Baldus de Ubaldis (1327 – 1400) in einem Consilium. Vgl. Joseph P. Canning, The Political Thought of Baldus de Ubaldis (Cambridge 1987) 251.

<sup>72</sup> Meier, Mensch und Bürger, 162.

<sup>73</sup> Arnisaeus, De republica, l. II, s. 1, cap. 1, n. 14 (wie Anm. 29), 44. – Zu Reichsstädten der frühen Neuzeit, die sich als *res publicae* bezeichnen, vgl. Wolfgang Mager, Res publica und Bürger. Überlegungen zur Begründung frühneuzeitlicher Verfassungsordnungen, in: Res publica. Bürgerschaft in Stadt und Staat. Tagung der Vereinigung für Verfassungsgeschichte in Hofgeismar am 30./31. März 1987, hrsg. von Gerhard Dilcher (Der Staat. Beiheft 8, Berlin 1988) 73 ff.; Heinz Schilling, Gab es im späten Mittelalter und zu Beginn der Neuzeit in Deutschland einen städtischen „Republikanismus“? Zur politischen Kultur des alteuropäischen Stadtbürgertums, in: Republiken und Republikanismus im Europa der Frühen Neuzeit, hrsg. von Helmut Koenigsberger (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 11, München 1988) 108, 131 f., 139 Anm. 85.

*niae quae liberae dicuntur* wollte er die Eigenschaften einer selbständigen Korporation, eines autonomen, sich selber bestimmenden Gemeinwesens zuerkennen, nicht den Landstädten, geschweige denn bäuerlichen Landgemeinden.

Daraus geht hervor: Die Landgemeinde ist kein vorrangiger Gegenstand spätmittelalterlicher und frühneuzeitlicher Theoriebildung. In dörflichen Weistümern des späten Mittelalters wird mit formelhafter Beharrlichkeit beteuert, daß es zur Herrschaft des Grundherrn gehöre, „Recht zu setzen und zu entsetzen“, in der Sprache der Quellen ausgedrückt: „zu setzen und zu entsetzen zu rechtlichen sachen“<sup>74</sup>. Tatsache bleibt jedoch, daß in Italien überall dort, wo seit dem 13. Jahrhundert Tausende von Hörigen durch die Städte freigekauft wurden, eine kommunale Satzungstätigkeit auf dem Land beginnen konnte – gewissermaßen als Echo auf die Gesetzgebungstätigkeit der mittel- und oberitalienischen Stadtkommunen<sup>75</sup>. Eingegangen in die Begriffs- und Theoriebildung zeitgenössischer Juristen ist dieser Tatbestand in dieser Form jedoch nicht. Zwischen Begriff und Wirklichkeit besteht ein deutlich erkennbarer Abstand.

Weshalb zeitgenössische Juristen nicht in ihre Begrifflichkeit aufgenommen haben, was Historiker von heute als bemerkenswerten politischen Strukturwandel auf dem Land dingfest machen, darüber kann spekuliert werden. Zum einen war – weder im römischen Recht noch in der ‚Politik‘ des Aristoteles – für Dörfer eine selbständige Gesetzgebungstätigkeit vorgesehen. Und selbst dann, wenn einzelne Gemeinden faktisch im Besitz einer wie auch immer gearteten *potestas statuendi* waren, verallgemeinerungsfähig war dieser Sachverhalt nicht. In rechtlicher Hinsicht wurden die von Städten freigekauften Landgemeinden stets nur als *partes civitatis* betrachtet. Folgerichtig konnten sie auch nur über eine abgeleitete Autonomie, ein abgeleitetes Recht der Statutenggebung verfügen.

Im Auge zu behalten bleibt jedoch: Das Urteil der zeitgenössischen Juristen war keinesfalls einhellig, wenn sie über die Frage zu befinden hatten, welches Maß an Selbständigkeit Burgen (*castella, castra*) und ländlichen Siedlungen (*villae, vici*) rechtens zukomme. Bemerkenswert weit in diesem Punkt ging der italienische Legist Roffredus de Epiphania (um 1170–1244), der mehreren Kommunen der Toskana als Rechtsexperte diente. In seinen im Jahre 1215 verfaßten ‚Questiones sabbatinae‘ suchte er den Nachweis zu erbringen, daß jede Burg und jedes Dorf den Charakter einer Korporation besitzt (*Quod enim quodlibet castrum vel villa possit universitatem habere ita proba*)<sup>76</sup>. Ihre Korporationsfähigkeit führt er insbesondere auf ihre Eigentumsfähigkeit zurück. Bezeichne

<sup>74</sup> Klaus Arnold, Dorfweistümer in Franken, in: Zeitschrift f. bayer. Landesgeschichte 38 (1975) 839.

<sup>75</sup> Hagen Keller, Die Aufhebung der Hörigkeit und die Idee menschlicher Freiheit in italienischen Kommunen des 13. Jahrhunderts, in: Die abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert. Der Wirkungszusammenhang von Idee und Wirklichkeit im europäischen Vergleich, hrsg. von Johannes Fried (Vorträge und Forschungen 39, Sigmaringen 1991) 389–407.

<sup>76</sup> Roffredus Beneventanus, Quaestiones Sabbatinae (Corpus glossatorum juris civilis VI, 3, Augustae Taurinorum 1968) 456. Vgl. dazu auch Antony Black, The Commune in Political Theory in the Late Middle Ages, in diesem Band S. 103.

man die Güter der Stadt als „öffentliche Güter“ (*bona publica*), treffe dies auch auf die Güter von Dörfern (*vici*) zu. Es bestehe keine Ursache, die für Städte geltenden Argumente nicht auch auf Dörfer und Burgen zu übertragen (*licitum est argumentari de civitatibus ad villas vel castra*). Weil Dörfern Legate übereignet werden können, „deshalb ist auch die Korporation eines Dorfes rechtmäßig“ (*quia eis [vicis] reliqui possunt legata... ergo universitas vici est legitima*). Burgen (*castella*) können über einen „öffentlichen Platz“ (*locum commune*) verfügen, Dörfer (*vici*) über Wege, sogenannte „Vicinalwege“ (*vicinales*), das sind rechtlich geschützte Verbindungswege zwischen den Dörfern, welche für den dörflichen Nahverkehr, für den Nah- und Wochenmarkt von Bedeutung sind. Alle Dörfer und Burgen, „die etwas besitzen“ (*quae habent aliquid*), seien deshalb als Korporationen zu betrachten (*universitates*); es komme ihnen auch das Recht zu, sich ihre Amtsträger (*potestates*) zu wählen. Der Mangel schriftlich verbriefter Rechte sei kein Grund, Burgen und Dörfern ihren Korporationscharakter streitig zu machen. „Fehle ein Gesetz, verteidige die Gewohnheit die Kraft des Gesetzes“ (*si lex scripta deficiat, tamen consuetudo vim legis defendit*). Von Rechtssetzung und Statutengebung spricht Roffredus Beneventanus nicht, auch nicht von Verwaltung (*administratio*) und Rechtsprechung (*iurisdictio*). Der Korporationsverfassung integrierte Vollmachten waren das seiner Ansicht nach offenkundig nicht. Roffredus de Epiphanio machte einen Unterschied zwischen Korporationscharakter und Autonomie; sie waren seiner Ansicht nach nicht identisch.

Bartolus, der das Recht der Rechtssetzung (*potestas condendi statuta; sibi ius proprium constituere*) aus der *iurisdictio* ableitete, sprach in seiner Rechts-theorie „den *villae* und *castra*, welche der städtischen *iurisdictio* unterstellt waren, außer auf dem Gebiet der gewöhnlichen Lokalverwaltung ausdrücklich die Befugnis, Statuten zu erlassen“ ab, „es sei denn es beteiligten sich dabei Kontrollen und *confirmationes* der zuständigen Organe der herrschenden *civitas*“<sup>77</sup>. Anders ausgedrückt: „Die nicht mit einer *iurisdictio* versehenen *populi*, wie die *villae* und die *castra*, die – aufgrund einer *praescriptio* oder eines Zugeständnisses des *princeps* – einer *civitas* oder einem *dominus* unterworfen waren, konnten in Dingen, die zu *ad decisionem causarum* gehörten, ohne die Zustimmung ihres *superior* keine Beschlüsse fassen, da sie gesetzgeberische Befugnis nur im Bereich der lokalen Verwaltung (*ad administrationem rerum ipsius populi*) innehatten.“<sup>78</sup>

Der Theorie entsprach die Praxis. „Florenz erkennt, soweit es vorhanden ist, das *jus proprium* der wichtigsten Gemeinden an, nach dem die florentinischen Rechtsprechenden das Zivil- und Strafrecht verwalten müssen. Es sieht auf der anderen Seite in den Statuten die Grundlage der lokalen Selbstverwaltung, den Kodex, der die entsprechenden Formen und Regeln festlegt. In diesem Sinne und innerhalb dieser Grenzen – *ad suam gubernationem* – weitet Florenz die *potestas statuendi* auch auf die ländlichen Gemeinden aus, die diese zuvor nicht besaßen,

<sup>77</sup> Storchi, „Potestas condendi statuta“ (wie Anm. 67), 262.

<sup>78</sup> Ebd. 257.



da sie Teil der alten städtischen *contadi* waren.“ Die Vereinbarungen beruhten auf widersprüchlichen politischen Prinzipien: „Auf der einen Seite das Recht der Gemeinden, eigene Statuten zu bewahren, zu erneuern oder sich innerhalb der genannten Grenzen Statuten zu geben. Auf der anderen Seite besteht die Pflicht, die Anerkennung von der herrschenden Stadt zu erbitten – in manchen Fällen gilt dies ein für allemal, in anderen muß die Bitte periodisch, in mehr oder minder großen Abständen wiederholt werden.“<sup>79</sup> Es war keine ursprüngliche Satzungshoheit, in denen ländliche Siedlungen der Toskana während des Spätmittelalters ihren Willen zur Selbständigkeit ausdrücken konnten. Dörfliche Autonomie blieb abgeleitet, eingeschränkt, zugebilligt und erlaubt. Gleichwohl: Das schloß nicht aus, daß Argumente, die im Hinblick auf die Autonomie der Stadt entwickelt wurden, in der Praxis auch zur Verteidigung dörflicher Selbstverwaltungsrechte herangezogen werden konnten. Argumentationsfiguren, mit deren Hilfe kommunale Selbständigkeit begründet werden konnte, ließen sich nicht auf den Verwendungszusammenhang „Stadt“ einengen und begrenzen.

Dieser Befund ist kein triftiger Einwand gegen ein Kommunalismuskonzept, das Formen politischer Organisation und sozialen Zusammenlebens in Stadt und Land als Ausdrucksformen eines gemeinsamen politisch-sozialen Strukturprinzips zu erfassen und zu deuten sucht. Nur: Eine Gleichursprünglichkeit zwischen städtischem und ländlichem Kommunalismus gab es nicht. Hält man sich an diese, gab es politisch relevante Gemeinschaftlichkeit, die der gedanklichen Begründung fähig, würdig und bedürftig war, ursprünglich allein in der Stadt.

## Abschließende Erwägungen

Thema der in diesem Band abgedruckten Vorträge und Abhandlungen sind Theoreme und Erscheinungsformen von Kommunalismus im Mittelalter und in der Neuzeit. Langfristigkeit ist gefragt, so es darauf ankommt, Dauer und Wandel zu benennen und begrifflich zu erfassen. Um in Politik, Recht und Verfassung epochenübergreifende Kontinuitäten kenntlich zu machen, sprach Fritz Kern vom „ewigen Mittelalter“, das „auch in der Neuzeit fortlebe“. Es bedürfe, so Kern, „gar keiner langen Beweisführung, um zu zeigen, daß die Grundgedanken des modernen Verfassungsstaates: Rechtsgebundenheit der Regierung, Mitwirkung der Volksvertretung, Verantwortlichkeit der Regierung genau die Grundlinien auch der mittelalterlichen Vefassung sind“<sup>80</sup>. Diese Annahme liegt auch den zahlreichen Abhandlungen englischsprachiger Autoren zugrunde, die in Rechtsordnungen und Verfassungsprinzipien der mittelalterlichen Welt Ursprünge der modernen Demokratie zu finden glauben.

<sup>79</sup> Elena Fasono Guarini, Die Statuten der Florenz unterworfenen Städte im 15. und 16. Jahrhundert: Lokale Reformen und Eingriffe des Machtzentrums, in: Statuten, Städte und Territorien (wie Anm. 67), 62 f.

<sup>80</sup> Kern, Recht und Verfassung im Mittelalter (wie Anm. 51), 92 f.

Zu sagen, daß es im Fortgang der Geschichte Gleichzeitigkeit von Kontinuität und Wandel gibt, ist eine Banalität. Das Verhältnis zwischen Dauer, Veränderung und Innovation empirisch genau bestimmen zu wollen, ist jedoch ein schwieriges, nahezu unmögliches Unterfangen. Die Naivität, mit der Historiker früherer Generationen Kontinuitäten konstruierten und kausale Zuschreibungen vornahmen, ist uns abhandengekommen. Das „ewige Mittelalter“ ist keine ontologische Kategorie, kein Zwangsmechanismus, kein geschichtsimmanentes Telos, das mit unwiderstehlicher Kraft wirkt, ohne sich selber zu verändern.

Kein geringerer als Marc Bloch warnte vor der unbedachten „Sucht nach den Ursprüngen“, dem, wie er sagte, „Stammesgötzen der Historiker“. Verführe doch dieser immer wieder dazu, das Spätere um jeden Preis aus dem Früheren ableiten und erklären zu wollen. Es komme in der Wissenschaft von der Geschichte nicht so sehr auf die Rekonstruktion von weit in die Vergangenheit zurückreichenden Ursachenketten an, sondern vielmehr auf das genaue Erfassen zeitlich begrenzter Gegenwart. Nicht Diachronie von unendlicher Dauer sei gefragt, sondern überschaubare, sinnvoll begrenzte Synchronie.

Sollen Ereignissequenzen nachgezeichnet werden, die in Staat, Wirtschaft und Gesellschaft grundlegende Veränderungen verursachten, mag eine solche Vorgehensweise angemessen und methodisch vertretbar sein. Auf dem Feld der Ideen- und Begriffsgeschichte lassen es jedoch Art und Umfang der überlieferten Quellen zu, Langfristigkeit zu einem methodischen Prinzip zu machen. In traditionellen Gesellschaften mußte normatives Herkommen, das für die Ordnung von Staat und Gesellschaft gelten sollte, immer wieder erinnert werden. Diese Gedächtnisarbeit hat sich in Texten niedergeschlagen, die es erlauben, langfristige Wirkungsgeschichten von Ideen, Normen und Begriffen wiederherzustellen. Fortwirkendes, in Texten greifbares Mittelalter ist stets erinnertes Mittelalter, ein zeitgebundenes Konstrukt, kein Fatum oder Faktum, das sich aus eigener Kraft durchsetzt und zur Geltung bringt.

Urkunden, Chroniken und Traktate aus der Zeit des Mittelalters und der frühen Neuzeit geben Auskunft darüber, ob und wie im Fortgang der Zeit kommunales Gedankengut aufgegriffen, weitergegeben und angeeignet wurde, um politisch-sozialem Handeln einen legitimierenden Rückhalt in der Geschichte zu geben. Zu bedenken bleibt überdies, daß die politisch-soziale Begriffssprache des Mittelalters, zu der auch Teilhabe, Konsens und Autonomie gehören, Möglichkeiten bürgerlicher Selbstdeutung sowie Angebote kommunaler Selbstorganisation enthält, die an keine Epochen gebunden sind. Unter vergleichbaren strukturellen Rahmenbedingungen konnten sie von neuem aktualisiert werden, um sozialen Wandel in Gang zu bringen, zu steuern und zu deuten.



*Lothar Gall*

## Gemeinde und Staat in der politischen Theorie des frühen 19. Jahrhunderts

„Am Anfang war Napoleon“ – dieser mittlerweile vielzitierte Satz, mit dem Thomas Nipperdey seine schließlich dreibändige deutsche Geschichte des 19. Jahrhunderts einleitete, bringt, in bewußter Zuspitzung, eine Grundthese auf den Begriff, die sich in Geschichtsforschung und Geschichtsschreibung über das 19. und 20. Jahrhundert weithin eingebürgert hat: am Beginn der Entwicklung zur Moderne, zur modernen Welt liege, zumal in Deutschland, eine tiefe Zäsur, die die weiten Bereiche des politischen, des gesellschaftlichen, des wirtschaftlichen und auch des geistig-kulturellen Lebens durchschnitten habe. Sie markiere eine ausgeprägte Epochenscheide, einen entschiedenen Neuanfang, der vieles endgültig zur Vergangenheit habe werden lassen, ihm jede Zukunft und weitere Entfaltungsmöglichkeit genommen habe. Das gelte nicht nur für das Alte Reich und seine Staatenwelt, für die ständische Gesellschaft und ihre gebundene Wirtschaftsordnung, für Stellung und Rolle der Kirchen, für die Universitäten in ihrer herkömmlichen Verfassung, sondern auch für viele bis dahin weithin gültige politische und gesellschaftliche Grundanschauungen und Grundauffassungen, für entscheidende Kategorien des Verständnisses von Staat und sozialer Ordnung. Im Zeichen der Französischen Revolution und ihres Erben Napoleon habe sich hier der Geist der Aufklärung, der Geist der Moderne auf vielen Gebieten praktisch durchgesetzt.

Diese Einschätzung der Bedeutung der Epochenwende vom 18. zum 19. Jahrhundert sieht sich freilich in jüngster Zeit vermehrten und zunehmenden Zweifeln ausgesetzt. Neben den Brüchen und Diskontinuitäten jenes Übergangs, die ganz unübersehbar sind, werden immer häufiger die Elemente der Kontinuität betont und im einzelnen herausgearbeitet: in der Lebenswelt, in den Mentalitäten, in den konkreten Verhaltensweisen, in der religiösen und kulturellen Sphäre, im praktischen Wirtschaftsleben, auch und nicht zuletzt im Denken über den Staat und vergleichbare bzw. konkurrierende Institutionen des Gemeinschaftslebens wie die Kirche oder die – politische – Gemeinde. Gerade im Fall der Gemeinde wird zudem deutlich, wie Untersuchungen im Rahmen des von mir initiierten Frankfurter Forschungsprojekts zum Thema „Stadt und Bürgertum im 19. Jahrhundert“ gezeigt haben, die die Epochenscheide bewußt übergreifen, daß der Rückgriff auf die Tradition, auf die Vergangenheit von bestimmten, durchaus nicht prinzipiell

vergangenheitsorientierten Kräften gezielt zum Ausgangspunkt des von ihnen angestrebten politischen Modernisierungsprozesses gemacht wurde. Man setzte hier den, wie man es empfand, bürokratisch-neoabsolutistischen Tendenzen einer Modernisierung von Staat und Gesellschaft von oben eine Konzeption des politischen und gesellschaftlichen Wandels entgegen, die die Zukunftsträchtigkeit bestimmter jahrhundertealter kommunaler Traditionen der Vergangenheit nachdrücklich betonte. Darüber will ich im folgenden handeln.

Schon die als Reformen und Befreier auftretenden französischen Revolutions-truppen und ihr politisches Gefolge begegneten zu ihrer Überraschung jener Tendenz. Besonders prägnante Beispiele sind hier Köln und Frankfurt, zwei Reichsstädte, in denen es in der Vergangenheit durchaus massive Konflikte vor allem zwischen Zünften und Rat gegeben hatte mit häufigen Appellen an den Kaiser bzw. den Reichshofrat und das Reichskammergericht: Die Gefahr, die politische Selbständigkeit einzubüßen, führte in beiden Fällen nahezu umgehend zu einem innerstädtischen Burgfrieden, zu einer Umkehr der bisherigen Fronten<sup>1</sup>. Ähnliches galt dann auch für viele Städte, die ihre politische Unabhängigkeit längst mehr oder weniger eingebüßt bzw. sie nie oder doch nur sehr begrenzt besessen hatten; Beispiele dafür finden sich im Norden<sup>2</sup> und Westen<sup>3</sup> des Alten Reiches<sup>4</sup> ebenso wie im Süden und auch in den östlichen Gebieten Preußens. Auch hier kam es in dieser Zeit, also grob gesprochen zwischen 1789 und 1815, zu einer lebhaften Gegenreaktion gegenüber der allgemein zu beobachtenden Tendenz, die Leinen von seiten der alten oder neuen Landesherren straffer anzuziehen, Städte und Gemeinden noch fester an den – nun durchgehend absolutistischen – bürokratischen Anstaltsstaat zu binden, sie also nach Möglichkeit zur bloßen untersten Verwaltungseinheit dieses Staates zu machen – zu „willenlose[n] Werkzeuge[n] der Staatsgewalt“, wodurch „am Ende aller Gemeingeist in den Kommunen getötet wird“, wie der hessen-darmstädtische Regierungsrat und spätere Staatsrat Karl Christian Eigenbrodt im Rückblick auf die diesbezüglichen Rheinbundreformen

<sup>1</sup> Vgl. *Gisela Mettele*, Kölner Bürgertum in der Umbruchzeit (1776–1815), in: *Lothar Gall* (Hrsg.), Vom alten zum neuen Bürgertum. Die mitteleuropäische Stadt im Umbruch 1780–1820 (München 1991) 229 ff., und *Ralf Roth*, „...der blühende Handel macht uns alle glücklich...“. Frankfurt am Main in der Umbruchzeit 1780–1825, in: ebd. 357 ff.; vgl. allgemein auch *Volker Press*, Reichsstadt und Revolution, in: *Bernhard Kirchgässner*, *Eberhard Naujoks* (Hrsg.), Stadt und wirtschaftliche Selbstverwaltung (Sigmaringen 1987) 9 ff.

<sup>2</sup> Vgl. zu Göttingen *Regina Jeske*, „Ein behagliches, vergnügtes Leben, wenig berührt von den Stürmen der Zeit“. Die Universitätsstadt Göttingen 1790–1825, in: *Gall*, Vom alten zum neuen Bürgertum (wie Anm. 1), 65 ff.

<sup>3</sup> Vgl. zu Münster *Susanne Kill*, Vom alten Münster zur preußischen Provinzialstadt (1780–1816), in: ebd. 105 ff., und zu Dortmund *Karin Schambach*, „Fabriken gedeihen bekanntlich nicht in einer Ackerstadt“. Dortmund im Umbruch?, in: ebd. 143 ff.

<sup>4</sup> Das gilt selbst für manche Residenzstädte, z. B. für Bückeburg. Hier wiesen, wie Margarete Bruckhaus jüngst gezeigt hat, Rat und Bürgerschaft Ende des 18. Jahrhunderts zahlreiche landesherrliche Eingriffsversuche mit Erfolg zurück: *Margarete Bruckhaus*, Bückeburg. Kleinstadt und Residenz vom Anfang des 17. Jahrhunderts bis zum Ende des Alten Reiches (Rinteln 1991).

selbstkritisch formulierte<sup>5</sup>. Diese Gegenreaktion, die in einem Staat, in Preußen, mit dem Freiherrn vom Stein für kurze Zeit einen höchst einflußreichen Vertreter in der Staatsspitze besaß<sup>6</sup>, orientierte sich durchgehend an den überlieferten Gemeindevorstellungen, wobei das, vielfach idealisierte, Bild einer reichsstädtischen Verfassung das heimliche Ideal bildete.

Man appellierte dabei durchgängig, und das war zugleich das Element, das die Vergangenheit zur Zukunft öffnete, an den Bürger als den gleichsam natürlichen Träger des Gemeinwesens, der „res publica sive societas civilis“. Und dieser Bürger war, das verlieh dem Appell seine konkrete Wirksamkeit und unmittelbare Dynamik, kein Abstraktum, sondern fast überall eine rechtlich-soziale Realität, wenn auch mit immer stärker reduzierten politischen Rechten. Es war der Inhaber des örtlichen Bürgerrechts, das ererbt, erworben oder auch erheiratet werden konnte und jedenfalls einen eigenen Hausstand und ökonomische Selbständigkeit voraussetzte.

Diesen Bürger begrifflich im Staatsbürger aufgehen zu lassen und das Bürgerrecht auf diese Weise zu verallgemeinern – und gleichzeitig auch zu nivellieren – war das Ziel eines großen Teils der Bürokratie und auch, mit etwas anderen Tendenzen, vieler Vertreter der am Staat orientierten Aufklärung<sup>7</sup>. An ihm hielten beide Seiten in den folgenden Jahrzehnten kontinuierlich fest, wobei nicht selten, in manchen Darstellungen bis heute, in den Hintergrund trat, daß Staatsbürger unter den gegebenen Verhältnissen nur ein anderes Wort für Untertan war. Eben dies haben jene, unter ihnen auch der Freiherr vom Stein, ganz scharf betont, die die überlieferte Bürgergemeinde zum Gegenbild des überwiegend absolutistisch verfaßten bürokratischen Anstaltsstaates erklärten und von daher am traditionellen Ortsbürgerrecht prinzipiell festhielten.

In Preußen war mit der Städteordnung von 1808 der alte genossenschaftliche Gemeindebegriff weitgehend in die Tat umgesetzt, zur gesetzlichen Norm erhoben worden. Die innerstädtischen rechtlichen Abstufungen zwischen Groß- und Kleinbürgern wurden zugunsten eines einheitlichen Bürgerrechtes beseitigt. Mit der Senkung des Bürgergeldes wollten die Reformer um den Freiherrn vom Stein den krassen Ungerechtigkeiten begegnen, die durch eine willkürliche Bürger-

<sup>5</sup> Handbuch der Großherzoglich Hessischen Verordnungen vom Jahre 1803 an, Bd. 3 (Darmstadt 1817) 175, zit. nach *Andreas Schulz*, Herrschaft durch Verwaltung. Die Rheinbundreformen in Hessen-Darmstadt unter Napoleon (1803–1815) (Stuttgart 1991) 122 f.

<sup>6</sup> Auf ihn und die Nachwirkungen seiner diesbezüglichen Bestrebungen und seines Reformwerks hat sich lange Zeit die einschlägige Literatur konzentriert – unter Vernachlässigung der außerpreußischen Verhältnisse und Entwicklungen. Vgl. in diesem Zusammenhang bes. das klassische Werk von *Heinrich Heffter*, Die deutsche Selbstverwaltung im 19. Jahrhundert (Stuttgart <sup>2</sup>1969), der im übrigen Steins Anknüpfung an die „altdeutsche“ Tradition ständischer und städtischer Freiheiten sehr klar herausarbeitet, in Absetzung von *Gerhard Ritter* (Stein. Eine politische Biographie [Stuttgart <sup>3</sup>1958]), der vor allem auf die englischen Einflüsse abhebt.

<sup>7</sup> Vgl. dazu *Michael Stolleis*, Untertan – Bürger – Staatsbürger. Bemerkungen zur juristischen Terminologie im späten 18. Jahrhundert, in: *Rudolf Vierhaus* (Hrsg.), Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitalter der Aufklärung (Heidelberg 1981) 65 ff.

rechtsvergabepraxis in vielen Kommunen bestanden. Grundsätzlich sollte am überlieferten Ortsbürgerrecht, an der Unterscheidung von Bürgern, Schutzverwandten und Eximierten festgehalten werden. Aber die Magistrate durften keinem Unbescholtenen, der seinen Wohnsitz in der Stadt hatte, das Bürgerrecht mehr verweigern: „Stand, Geburt, Religion und überhaupt persönliche Verhältnisse“ stellten kein Hindernis mehr dar. Hinsichtlich des Stimmrechts und der Wählbarkeit galten allerdings Einschränkungen, denn die Partizipation an der „Selbstregierung“ der Gemeinden setzte in den Augen der Reformer wie nach dem traditionellen Selbstverständnis des Stadtbürgertums den wirtschaftlich unabhängigen, von unmittelbaren Existenzsorgen unbelasteten Gemeindebürger voraus. In der Konsequenz dieser Überlegung lag es nahe, die volle Wahrnehmung der politischen Rechte an Grundbesitz und Einkommen zu binden. Die Einführung eines Zensus von 150 bis 200 Talern reinen Einkommens bildete eine soziale Schranke, die aber dennoch niedrig genug war, um der „lokalen Herrschaft des kleinen Mannes“, der Durchsetzung der genossenschaftlichen Selbstverwaltungsidee nicht im Wege zu stehen<sup>8</sup>.

In der Rechtstradition des Allgemeinen Landrechts stehend, konstituierte die Stein'sche Städteordnung einen Bürgerverband, der politisch nicht mehr als unterste Staatsanstalt von oben dirigiert wurde, sondern als weitgehend autonome, sich selbst verwaltende Kommune organisch in den modernen Staat integriert war. Die gewählten Magistrate und Stadtverordneten agierten als Repräsentanten des Stadtbürgertums, nicht als untere Staatsbeamte, sie teilten sich in gemischten Deputationen die tägliche Verwaltungsarbeit. Wie sehr der genossenschaftliche Gemeindegedanke des Reformministeriums Stein der kommunalen Verwaltungspraxis des preußischen Staates zuwiderlief, zeigt die Belehrung, die der Chef des Polizeidepartements, Johann August Sack, den Provinzialregierungen über die Grenzen ihrer Befugnisse 1811 erteilte: „Der Geist der Städte-Ordnung ist im allgemeinen der, die Local-Angelegenheiten der Städte in einem so weiten Umfange, als es irgend mit der Erhaltung der guten Ordnung dem Staate überhaupt und ohne Verletzung der Staatszwecke selbst möglich ist, den Localbehörden selbständig und ohne vormundschaftliche Aufsicht zu überlassen und die Einmischung der Staatsbehörden auf das möglichst mindeste zu beschränken.“<sup>9</sup> Die Gemeinde sollte, das war der Kerngedanke, zur Keimzelle eines wirklich modernen Staates werden. Was aber hieß das? Oder, genauer gefragt, worin unterschied sich die dahinter stehende Staatsidee von derjenigen, die die Wortführer einer Staats- und

<sup>8</sup> Reinhard Koselleck, *Preußen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848* (München <sup>2</sup>1989) 571. Vgl. auch Horst Matzerath, *Urbanisierung in Preußen 1815 bis 1914* (Stuttgart u. a. 1985) 97.

<sup>9</sup> Zit. nach Koselleck, *Preußen* (wie Anm. 8), 567. Vgl. auch Dieter Schwab, *Die „Selbstverwaltungsidee“ des Freiherrn vom Stein und ihre geistigen Grundlagen* (Frankfurt a.M. 1971); Th. Winkler, *Johann Gottfried Frey und die Entstehung der preußischen Selbstverwaltung*. Neuausgabe mit Geleitwort von Hans Rothfels (Stuttgart 1957), und Johannes Ziekursch, *Das Ergebnis der friderizianischen Städteverwaltung und die Städteordnung Steins, am Beispiel der schlesischen Städte dargestellt* (Jena 1908).

Gesellschaftsreform von oben, durch den Anstaltsstaat und seine Bürokratie, propagierten?

Die administrative Elite der staatlichen Reformbürokratien verfolgte in ihrer Mehrheit, von der Ära Stein in Preußen abgesehen, einen strikt absolutistischen Kurs und behandelte die Gemeinden politisch als die untersten Einheiten einer zentralistischen Staatsverwaltung. Ihre Staatsidee setzte einen zwar egalisierten, aber eben auch weitgehend entmündigten Untertanenverband voraus – auch wenn man diesen dann gern als Verband der „Staatsbürger“ bezeichnete. Dabei wurde der rechtlich-politische Freiraum des Gemeindebürgertums wie des einzelnen Bürgers auf einen Restbereich autonomer Selbstverwaltung reduziert. Die Staatsbürokratie sah sich zudem in ihren administrativen Kompetenzen kaum mehr durch rechtliche Schranken behindert, weil Justiz und Gerichtswesen ebenfalls nur als abhängige Glieder eines durch Fürst und Verwaltung regierten Staatsverbandes fungierten<sup>10</sup>.

Staatsauffassung und Verwaltungspraxis dieser etatistischen Fraktion widersprachen dem Gemeindegedanken in nahezu jeder Hinsicht. Je mehr aber der von oben in Gang gesetzte staatliche Zentralisierungsprozeß an seine inneren Grenzen und auf gesellschaftlichen Widerstand stieß, desto wirksamer wurde auch die oppositionelle Kritik einer zweiten, durch Aufklärung und Bildungsgedanken bestimmten Fraktion innerhalb der staatlichen Reformbürokratie. Diese aufgeklärten-emanzipatorische Reformgruppe, deren Vertreter sich nicht selten zugleich auf den Freiherrn vom Stein beriefen, sympathisierte nicht nur mit den Wortführern des Gemeindeliberalismus, sondern war auch partiell zu Kompromissen und mancherorts sogar zu politischen Bündnissen bereit.

Einig war man sich hier wie dort in dem Gedanken, daß ein modernes Gemeinwesen die individuelle Freiheit, bestimmte unveräußerliche Rechte des einzelnen garantieren müsse, daß davon das Maß der Anerkennung dieses Gemeinwesens durch seine Mitglieder, seine innere Legitimation abhängen<sup>11</sup>. Einig war man sich auch darin, daß ein moderner Staat prinzipiell auf dem Gedanken der Gleichheit vor dem Gesetz beruhen, daß Macht berechenbar sein und ihre Ausübung von Willkür befreit werden müsse. Das verband das reformerische Rechtsstaatsdenken des aufgeklärten Teils der Beamtenschaft, deren Stunde jetzt, im Zeichen der Französischen Revolution und Napoleons, schlug, sowohl mit zentralen Ideen dieser Revolution als auch mit den sich auf der Ebene der Gemeinden formierenden Reformkräften, die eine Veränderung von unten, durch die Erneuerung und Ausdeh-

<sup>10</sup> Vgl. dazu zuletzt *Walter Demel*, Der bayerische Staatsabsolutismus 1806/08–1817. Staats- und gesellschaftspolitische Hintergründe der Reformära in der ersten Phase des Königreiches (München 1983); *Schulz*, Herrschaft durch Verwaltung (wie Anm. 5) und *Eckhart Treichel*, Der Primat der Bürokratie. Bürokratischer Anstaltsstaat und bürokratische Elite im Herzogtum Nassau 1806–1866 (Stuttgart 1991).

<sup>11</sup> Vgl. zum Folgenden auch *Rainer Schulze*, Statusbildung und Allgemeinheit der Bürgerrechte in Verfassungstexten und Staatslehre des frühen deutschen Konstitutionalismus, in: *Gerhart Dilcher* u. a. (Hrsg.), Grundrechte im 19. Jahrhundert (Frankfurt a.M., Bern 1982) 85 ff.



nung gemeindlicher Autonomie anstrebten. Der entscheidende Unterschied lag in einem Dritten, in dem, was Kant 1793 unter dem Begriff „Selbständigkeit“ faßte, genauer unter der Formel von der „Selbständigkeit jedes Gliedes eines gemeinen Wesens als Bürger“<sup>12</sup>.

Gemeint war damit zum einen das, was in Frankreich ursprünglich in dem mittlerweile emphatisch überhöhten Wort „Brüderlichkeit“ steckte, nämlich schlicht die Forderung nach (politischer) Gleichberechtigung des Dritten mit den beiden ersten Ständen: Nicht (minderberechtigte) Vettern (cousins) wollten seine Vertreter sein, sondern Brüder (frères). Zum anderen aber wurde damit, nicht zuletzt unter dem Eindruck der Entwicklung in Frankreich, das tief in der deutschen Bürgerrechtstradition verankerte Prinzip der faktischen, sprich auch materiellen Selbständigkeit akzentuiert, die es dem einzelnen erst ermögliche, wirklich frei und unabhängig als „Mitgesetzgeber“ (Kant) aufzutreten und zu entscheiden. Zwar sprach Kant in diesem Zusammenhang ausdrücklich vom Bürger als „citoyen, d.i. Staatsbürger“, nicht vom „Stadtbürger, bourgeois“. Aber das sollte keine Mißachtung der Stadtgemeinde und ihrer Mitglieder zum Ausdruck bringen, sondern die Forderung nach Übertragung des gemeindebürgerlichen Grundprinzips auf das „gemeine Wesen“ insgesamt, auf den Staat unterstreichen – in der etwas verschleierte Form, die dem Untertan eines absolutistisch regierten Gemeinwesens angemessen schien, deren Substanz jedoch von jenen, die dann als seine Schüler im engeren oder weiteren Sinne während der Reformzeit im preußischen Staatsdienst wirkten, durchaus verstanden wurde.

In der Praxis bestand zunächst, wie auch die preußischen Reformer um den Freiherrn vom Stein schon bald erkennen mußten, für eine solche Übertragung auf den Gesamtstaat wenig Aussicht; auch in den süd- und mitteldeutschen Staaten, die nach 1815 Verfassungen erhielten, zerstörte die nach 1819 überall durchgreifende verschärfte Reaktion schon bald alle Hoffnungen in diese Richtung. Daher konzentrierten sich die bürgerlichen Reformkräfte ganz auf ihren engeren Lebensraum, die Gemeinde, und suchten hier den Staaten und ihrer Bürokratie größere Rechte abzuringen. Darüber kam es zu einer förmlichen Idolisierung nicht nur des Prinzips der Gemeindefreiheit, sondern auch ihrer überlieferten, nicht selten erstarrten, ihrer ursprünglichen Bedeutung beraubten Formen.

Wie die Burschenschaften das alte, vorabsolutistische Deutschland neu entdeckten und sich sogar entsprechend kleideten, so beschworen die bürgerlichen Reformkräfte mit der Gemeinde und dem Gedanken der Gemeindefreiheit eine Vergangenheit, der sie mehr Zukunft zusprachen als vielen vordergründigen politischen Modernisierungsbestrebungen der staatlichen Bürokratie. In immer neuen Wendungen war von der grundlegenden Bedeutung eines freien Gemeindelebens für die künftige Entwicklung von Staat und Gesellschaft die Rede. „Es ist und bleibt also“, so der bayerische Publizist Robert A. Riederauer 1818, „Gemeinwe-

<sup>12</sup> Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, in: Werke in zwölf Bänden, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 11 (Frankfurt a.M. 1991) 145 ff.

sen, Munizipalität, bürgerliche Corporation, oder wie wir es immer nennen mögen, die Grundlage aller politischen Freyheit der Beherrschten, aller politischen Stärke der Herrscher.“<sup>13</sup> „Der Mensch lebt zuerst in der Familie, dann in seiner Gemeinde, und endlich im Staat“, hieß es in dem umfangreichen Kommissionsbericht der badischen Zweiten Kammer zu dem Regierungsentwurf einer neuen Gemeindeordnung, den der Mannheimer Abgeordnete Matthias Föhrenbach, ein Richter am dortigen Hofgericht, am 3. Juli 1819 erstattete: „In jenem mittleren Kreise ist es aber eigentlich, wo das gesellschaftliche Leben sich in ihm entfaltet, durch tausendfache Berührungen, von deren Beschaffenheit seine Richtung abhängt, und der Sinn, den er mit sich in das Staatsleben hinüberträgt. Ist dieser einmal erschlaft, niedergedrückt, oder in unnatürliche Formen verkrüppelt, so wird er nie mehr in freier Richtung zu einer freien Bewegung sich aufschwingen.“<sup>14</sup> Der These des liberalen Reformbeamten Ludwig Winter, des späteren Innenministers, es gelte mit einem einheitlichen Staats- und Gemeindebürgerrecht die erstarrten und verkrusteten Strukturen in den Gemeinden aufzubrechen, widersprach die Kommissionsmehrheit mit allem Nachdruck. Zwar leugnete sie nicht die Reformbedürftigkeit vieler Verhältnisse. Aber solche Reformen könnten nur erfolgreich sein, wenn sie von der Einsicht zumindest des größeren Teils der von ihnen jeweils unmittelbar Betroffenen getragen und von ihnen beschlossen würden.

Das war nicht, wie viele der staatlichen Reformbeamten und auch Hegel meinten, bloße Blauäugigkeit oder aber der verkappte Egoismus von Interessenten, obwohl auch dieses Element eine Rolle spielte. Vielmehr reflektierte es eine sehr konkrete lebensweltliche Erfahrung gerade der Umbruchzeit, in der man sich befand, eine Erfahrung, die mir in diesem Zusammenhang von ganz zentraler Bedeutung zu sein scheint, die aber bisher auch rückblickend viel zu wenig gewürdigt worden ist.

Es hat ja in der deutschen Geschichtswissenschaft Tradition, sich auf den Staat und das staatliche Handeln zu konzentrieren. Auch der revisionistische Flügel der Geschichtswissenschaft hat diese Blickrichtung, häufig nur unter Umkehr der Wertungen, in vielem übernommen. Darüber aber wurde und wird oft übersehen, daß der Staat, gerade in Zeiten, wo er besonders energisch und zielbewußt zu handeln schien, nicht so sehr agierte als reagierte. Sprich, man unterschätzte und un-

<sup>13</sup> Robert A. Riederauer, Ueber Munizipal- und Gemeindewesen nach historischen Standpunkten (München 1818) 14. Ganz im gleichen Sinne äußerte sich etwa, um noch eine weitere Stimme zu zitieren, 1828 der Wiesbadener Hospitaldirektor Friedrich Wilhelm Emmermann in einem Aufsatz in den von Karl Heinrich Ludwig Pölitz herausgegebenen „Jahrbüchern für Geschichte und Staatskunst“ (109 ff., hier 124): „Wie ist es möglich, daß man Sinn und Interesse für die öffentlichen Angelegenheiten des Staates haben kann, so lange den Bürgern nicht einmal erlaubt ist, sich um die Angelegenheiten der Gemeinden zu kümmern, und diese, durch selbst gewählte Stellvertreter, zu leiten!“

<sup>14</sup> Verhandlungen der Zweiten Kammer 1819, H.7, Anhang, 3. „Durch seine Gemeinde nur hat der Bürger wirklich eine Heimath, ein Vaterland, das er lieben kann“, so der Wiesbadener Bibliotheksdirektor Johannes Weitzel 1831 in einem Aufsatz über die neue kurhessische Verfassung in den „Jahrbüchern für Geschichte und Staatskunst“ (Bd. 1, 409).

terschätzt bis heute vielfach die Dynamik des von ihm unabhängigen ökonomischen, gesellschaftlichen, auch politischen Wandels, die Bedeutung der endogenen Faktoren.

Sie aber hatten, wie die aus allen Landesteilen kommenden Parlamentarier in der badischen Kammer sehr viel klarer sahen als die Beamten der Zentralverwaltung, die überlieferten Verhältnisse gerade auch auf der ökonomischen und gesellschaftlichen Ebene bereits weit stärker aufgebrochen und verändert, als man im Ministerium sah oder zu sehen bereit war. Auf einen zukunftsorientierten Ausgleich war in dieser Situation nur zu hoffen, so die Grundthese der in den Gemeinden verankerten bürgerlich-liberalen Abgeordneten – ähnliche Beispiele ließen sich auch aus anderen süd- und mitteldeutschen Verfassungsstaaten anführen –, wenn man an den politischen Privilegierungen durch das überlieferte Bürgerrecht festhielt und die immer stärker divergierenden Interessen, unter Beschwörung des lokalen Gemeingeistes und des genossenschaftlichen Charakters der Gemeinde, auf den Weg des Konsenses und des Kompromisses zwang.

Das war ein komplizierter Gedanke, der sich aber in der Praxis durchaus bewährte: In der so zentralen Frage des Freihandels und der Gewerbefreiheit beispielsweise suchten die außerpreußischen Städte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts durchweg einen anderen Weg als den, den die professoralen und bürokratischen Wortführer vollständiger Wirtschaftsfreiheit propagierten, und zwar unter Einschluß, ja, meist unter Führung der politisch vielfach dominierenden Kaufleute. Die Erhaltung des innerstädtischen Friedens und bestimmter politischer Koalitionen erschien ihnen wichtiger als die uneingeschränkte Durchsetzung ihrer ökonomischen Interessen, die an sich in eine andere Richtung wiesen; daß sie mit den entsprechenden Kompromissen auch wirtschaftlich recht gut leben konnten, erleichterte ihnen diese Haltung, war aber nicht ausschlaggebend<sup>15</sup>.

In diesen Zusammenhang gehört Föhrenbachs Satz in dem schon zitierten Kommissionsbericht vor der badischen Zweiten Kammer, daß „die Erziehung des Staatsbürgers von dem Gemeindebürger ausgehen müsse“<sup>16</sup>. Gemeint war damit nicht eine abstrakte Figur, wie sie von jenen oft akzentuiert wird, die, wie Paul Nolte, mit Blick auf jene Zeit an die Konzeptionen des sogenannten klassischen Republikanismus anknüpfen und ihre fortdauernde Bedeutung im Rahmen eines „Gemeindeliberalismus“ zu erweisen suchen<sup>17</sup>. Gemeint war das Mitglied einer in ihrer wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Zusammensetzung und Struktur jeweils genau beschreibbaren „Genossenschaft“ mit klar definierten, vielfach historisch begründeten politischen Rechten. Kernprinzip jener Genossenschaft aber war die „Selbständigkeit“ im Kantschen Sinne, und sie sollte dies nach Meinung

<sup>15</sup> Vgl. Lothar Gall, *Bürgertum in Deutschland* (Berlin 1989) hier bes. 147 ff.

<sup>16</sup> Wie Anm. 6.

<sup>17</sup> Paul Nolte, *Gemeindebürgertum und Liberalismus in Baden 1800–1850. Tradition – Radikalismus – Republik* (Göttingen 1994); siehe auch ders., *Bürgerideal, Gemeinde und Republik. „Klassischer Republikanismus“ im frühen deutschen Liberalismus*, in: HZ 252 (1992) 609 ff.

der Vertreter der Mehrheit der bürgerlich-liberalen Bewegung, zunächst zumindest, auch bleiben.

Mit Hilfe dieser Kategorie sollten zwei Ziele gleichzeitig erreicht werden: die Etablierung und Bewahrung einer Gemeinschaft freier und gleichberechtigter Bürger auch unter den Bedingungen eines stürmischen ökonomischen und gesellschaftlichen Wandels und die politische Kanalisierung dieses Wandels. Das über das traditionelle Bürgerrecht vermittelte und konstituierte, in vieler Augen eher altfränkisch wirkende Institut einer genossenschaftlich verfaßten Gemeinschaft selbständiger Hausväter, also der „Kommune“, der „Gemeinde“ im überlieferten Sinne, schien den Wortführern dieser Konzeption auch unter den Bedingungen des 19. Jahrhunderts geeignet, den (unerläßlichen) politischen und den (unvermeidlichen) ökonomisch-gesellschaftlichen Wandel zu synchronisieren und die zwischen beiden Bereichen mit innerer Logik immer wieder auftretenden Spannungen auf ein erträgliches, die Gemeinschaft nicht zentral bedrohendes Maß zu reduzieren.

Daß dies kein übertriebener Optimismus sei, hatte nach Meinung der Vertreter dieses Gedankens der große wirtschaftlich-soziale Umbruch am Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts gezeigt, der auf der Ebene der Städte teilweise recht dramatische Formen angenommen hatte. Vielerorts war mit dem, zahlenmäßigen und ökonomischen, Aufstieg einer neuen Gruppe von rasch zu oft erheblichem Wohlstand gelangenden Kaufleuten, die auch politisch nach Einfluß drängten, ein ausgesprochener Elitenwechsel verbunden gewesen. Er spiegelte sich in der Besetzung der politischen Gremien der jeweiligen Stadt ebenso wider wie in den Führungszirkeln der tonangebenden Bürgervereine, die in dieser Zeit als bewußt überständisch konzipierte gesellschaftliche Organisationen praktisch überall entstanden<sup>18</sup>. Dieser Elitenwechsel aber sprengte, auch wenn er im einzelnen durchaus mit teilweise massiven Konflikten verbunden war, nur in Ausnahmefällen die überlieferte städtische Verfassung und Ordnung. Im allgemeinen vollzog er sich in diesem Rahmen und dokumentierte damit dessen Flexibilität und Entwicklungsfähigkeit.

Mit anderen Worten: Gerade in der Zeit stürmischer ökonomischer und gesellschaftlicher Veränderungen seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert bewährten sich nach Meinung ihrer Wortführer die Grundprinzipien der überlieferten, historisch gewachsenen Gemeindeordnung. Das gelte selbst dort, wo sich ihre äußeren Formen, unter dem Einfluß der Französischen Revolution wie auch des Reformabsolutismus, sehr stark veränderten bzw. von außen verändert wurden. Auch hier hätten sich die Faktoren der organischen, den ökonomischen und sozialen Status abbildenden politischen Elitenbildung ebenso durchgesetzt wie die auf Kooperation und Kompromiß zielenden Elemente, die, bei allen Auseinandersetzungen im einzelnen, für die alte Bürgergemeinde charakteristisch gewesen seien.

<sup>18</sup> Zur Bedeutung der Vereine jetzt *Dieter Hein*, Soziale Konstituierungsfaktoren des Bürgertums, in: *Lothar Gall* (Hrsg.), Stadt und Bürgertum im Übergang von der traditionellen zur modernen Gesellschaft (München 1993) 151 ff.; zum Stand der Forschung *Lothar Gall*, Von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft (München 1993) 67 ff.

Das rheinische Bürgertum beispielsweise, in der Forschung oft als ein Sonderfall der deutschen Bürgertumsgeschichte behandelt, verhielt sich durchaus im Sinne einer auf Ausgleich der Interessen, auf das städtische Gemeinwohl bedachten Politik. Zwar lehnte man in Krefeld, Aachen oder Köln rigoros das Stein'sche Selbstverwaltungsmodell als „ständisch“ ab (weil es zwischen Städten und Landgemeinden, zwischen Bürgern, Schutzverwandten und Eximierten unterschied) und hielt an der eigenen, „französischen“ Kommunalordnung fest. Auch setzte man in den rheinischen Städten früh auf ein plutokratisches Zensuswahlrecht, das eindeutig den erfolgreichen Wirtschaftsbürger begünstigte und den „Hausierer, Lumpensammler, Orgeldreher“, ja zum Teil selbst „Schenkwirte, Bierbrauer und Lohnkutscher“ von der politischen Verantwortung ausschließen sollte<sup>19</sup>. Beide Absichten, sowohl das Beharren auf der einheitlichen, Stadt und Land verbindenden Mairie-Verfassung als auch das klassengeschichtete Wahlrecht, liefen jedoch auf das Ziel hinaus, die Freiheit der Gemeinden durch den Ausbau der Selbstverwaltung zu stärken. Im Anschluß an das Kölner Dombaufest 1842, das eine machtvolle Demonstration des gewachsenen bürgerlichen Selbstbewußtseins war, entbrannte erneut eine Debatte um die kommunale Ordnung. Im Oktober forderte der Kölner Stadtrat in einer von Camphausen entworfenen Adresse an den König die „freie Wahl der Gemeindevertreter durch die Mitglieder der Gemeinde, einfache Verwaltungsformen, eine durch Öffentlichkeit geschützte und beaufsichtigte größere Selbständigkeit der Verwaltung“<sup>20</sup>. Gerade die rheinischen Stadtverordnetenversammlungen entwickelten sich dann auch zum „Kern der bürgerlichen Verfassungsbewegung in den vierziger Jahren“. Von hier aus wurden die Vertreter des Provinziallandtages gewählt, die Petitionen und Eingaben an den Landtag und den König vorbereitet. „Die Stimme der Städter war nicht mehr zu überhören“, wie Koselleck bemerkt, erst recht nicht die eines Hansemann, Camphausen oder Merkens, der 1843 im Landtag spottete, die Preußen zitterten vor dem Bürger wie die Kinder vor dem Werwolf<sup>21</sup>.

Unter der Führung der erfolgreichsten Gruppen des Bürgertums – und das waren nach der Auffassung David Hansemanns die selbständigen rheinischen Unternehmer und Kaufleute – sollte hier der Bürger zur mächtigsten Kraft auch im Staate heranwachsen. Auf der Gemeindeebene würde sich – so beschied man die Kritiker des Zensuswahlrechts – nicht eine „Vermögensaristokratie“, sondern die „großen Talente“ durchsetzen<sup>22</sup>. Die fähigsten, zur politischen Führung in Gemeinde, Staat und Gesellschaft berufenen Bürger glaubte Hansemann im „Mittel-

<sup>19</sup> Hermann von Beckerath und Heinrich Merkens, zit. n. *Heinz Boberach*, Wahlrechtsfragen im Vormärz. Die Wahlrechtsanschauung im Rheinland 1815 bis 1849 und die Entstehung des Dreiklassenwahlrechts (Düsseldorf 1959) 97.

<sup>20</sup> *Karl Georg Faber*, Die Rheinlande zwischen Restauration und Revolution. Probleme der rheinischen Geschichte von 1814 bis 1848 im Spiegel der zeitgenössischen Publizistik (Wiesbaden 1966) 195; vgl. auch *Joseph Hansen* (Hrsg.), Rheinische Briefe und Akten zur Geschichte der politischen Bewegung 1830 bis 1850. Bd. I (Berlin, Bonn 1919) 359 ff.

<sup>21</sup> *Koselleck*, Preußen (wie Anm. 8), 579 u. 583.

<sup>22</sup> *David Hansemann*, Über Preußens Lage und Politik am Ende des Jahres 1830 (1845), zit. nach *Boberach*, Wahlrechtsfragen (wie Anm. 19), 66.

stand“ – der „echten Majorität und wahren Kraft des Staates“<sup>23</sup> – verkörpert zu sehen, im „vereinigten Verhältnis von Anzahl, Vermögen und Bildung“<sup>24</sup>.

Ungeachtet dessen, was von diesen optimistischen Voraussagen in der Einführung des preußischen Dreiklassenwahlrechtes – die von den rheinischen Liberalen im Provinziallandtag durchgesetzt worden war – schließlich übrig blieb: Die politischen Erwartungen richteten sich auf die Gemeinde als „Hort der Freiheit“, in dem das Bürgertum zuallererst seinen Aktionsradius, seine „repräsentative und gesetzliche Plattform“<sup>25</sup> hatte, von der aus es seine Macht entfalten konnte.

Das war fraglos eine Idealisierung. Aber diese Idealisierung entwickelte eine eigentümliche Kraft. Der das Zeitalter nach 1815 prägenden „falschen“ Idee der Restauration, die in Wirklichkeit bloße Repression meinte, wurde der Gedanke einer wirklichen Restauration, einer Wiederherstellung vor allem der alten deutschen Gemeindefreiheit entgegengestellt. Nur auf diesem Wege werde sich eine wahren Gemeingeist stiftende, die Gegensätze und Interessenunterschiede in der Gesellschaft überwölbende und versöhnende Zukunft eröffnen. „Wir sind der vollen Überzeugung“, so Friedrich List 1816, „daß nur in denjenigen Staaten echter Bürgersinn und wahre Freiheit bestehen werden, wo zuerst der einzelne Bürger das Wohl seiner Gemeinde im Auge hat, wo mehrere Gemeinden eine moralische Person bilden und als solche *einen Teil derjenigen* moralischen Person ausmachen, welche zunächst an der Person des Staates steht.“<sup>26</sup> Karl von Rotteck arbeitete die dahinter stehende Reformkonzeption 1822 in einer Rede vor der badischen Ersten Kammer ganz scharf heraus, indem er zugleich die Gegenkonzeption, von der sich auch die Mehrheit der reformerisch gesinnten Beamtenschaft leiten ließ, sehr klar und in wirkungsvoller Zuspitzung akzentuierte<sup>27</sup>. Beide Konzeptionen ständen einander „diametralisch“, um das Grundmuster, um die Grundstruktur aller künftigen politischen Entwicklung ringend gegenüber. Die eine, „im Feld des Idealen weilend“, denke und konstruiere sich den Staat „rein nach Begriffen“, „ohne Hemmung durch gegebene historische Verhältnisse“. Sie gehe davon aus, „daß die zum Staate vereinte Gesamtheit von Staatsbürgern... sich zum Behuf der Administration und des erleichterten Staatslebens in größere und kleinere Theile, Summen von Bürgern, die man Gemeinden nennet, theile, wornach solche kleinere Vereinigungen bloß Staatsanstalten seyen, und welchen Wirkungskreis sie erfüllen, nur von dem Auftrage des Staates ableiten“. Die andere hingegen beruhe, „den Gang der Natur und den Faden der Geschichte verfolgend“, auf der Ein-

<sup>23</sup> Zit. nach ebd. 68.

<sup>24</sup> David Hansemann, Preußen und Frankreich. Staatswirtschaftlich und politisch, unter vorzüglicher Berücksichtigung der Rheinprovinz (Leipzig <sup>2</sup>1834, fotomechanischer Neudruck Leipzig 1975) 234.

<sup>25</sup> Koselleck, Preußen (wie Anm. 8), 583.

<sup>26</sup> Gedanken über die württembergische Staatsregierung (1816), in: Friedrich List, Schriften, Reden, Briefe. Bd. 1 (Berlin 1932) 104.

<sup>27</sup> Gesammelte und nachgelassene Schriften mit Biographie und Briefwechsel, hrsg. von H. von Rotteck, Bd. 3 (Pforzheim 1841) 355 ff.; vgl. dann auch seine Artikel „Gemeinde“ und „Gemeindeverfassung“, in: ders., Carl Theodor Welcker (Hrsg.), Staats-Lexikon oder Enzyklopädie der Staatswissenschaften. Bd. 6 (Altona <sup>2</sup>1843) 390 ff. bzw. 428 ff.

sicht, daß sich die Menschen Schritt für Schritt aus dem ursprünglichen „Stande der Isolierung“ heraus zu immer größeren politisch-gesellschaftlichen Einheiten zusammengefunden hätten in dem Maße, in dem sich das Bedürfnis nach jeweils übergreifenden Regelungen und Ordnungen geltend machte. Im Rahmen dieser Konzeption erscheine der Staat als „eine von mehreren selbständigen Gemeinden gestiftete Anstalt, welcher die Realisirung Desjenigen obliegt, was die Gemeinden nicht vermögen; er hat da blos zu ergänzen und zu erfüllen, was die Gemeinden ihm übertragen“. Es sei dies, so Rotteck, die Konzeption der „Freunde der wahren Freiheit“, während sich hinter der erstgenannten, wie er scharfsinnig konstatierte, in einer merkwürdigen Koalition sowohl die „unbedingten Gleichheits-Freunde“ als auch die „Freunde der unumschränkten Staats- oder Regierungsgewalt“ scharten.

Rotteck zog damit, konzise und in idealtypischer Überhöhung, die Bilanz aus einer Fülle von grundsätzlichen Diskussionen und konkreten Auseinandersetzungen in den vergangenen Jahrzehnten und umschrieb zugleich sehr klar die Positionen, die bis 1848 bestimmend blieben<sup>28</sup>. Hier sind, im Bewußtsein der säkularen Bedeutung der dahinter stehenden und damit verbundenen politischen und sozialen Zielkonflikte, diese Positionen noch einmal sehr grundsätzlich einander gegenübergestellt und erörtert worden. Um was es dabei in dieser Phase der historischen Entwicklung nicht zuletzt ging, macht ein Debattenbeitrag von Friedrich Schlöffel, einem Vertreter der entschiedenen Linken, deutlich, der das Gemeindebürgerrecht eine „Verschwörung der Besitzenden gegen die Besitzlosen“ nannte und forderte, der Begriff und die Sache müßten beseitigt, jeder „Staat im Staate“ aufgelöst werden<sup>29</sup>. Aber das ist ein eigenes Thema, das in diesem Zusammenhang nicht mehr behandelt werden kann.

<sup>28</sup> So hat *Georg Besler*, als er am 3. Juli 1848 namens des Verfassungsausschusses in der Frankfurter Nationalversammlung den Entwurf der Grundrechte einbrachte, fast wörtlich an Rotteck angeknüpft, wenn er mit Blick auf die Bürgerrechtspraxis in den Städten erklärte, man sollte nicht auf „leere Theorien und willkürlich ersonnene Systeme“ rekurren, „sondern das wirklich Erprobte zur Geltung bringen“: *Stenographischer Bericht über die Verhandlungen der deutschen konstituierenden Nationalversammlung zu Frankfurt am Main*, hrsg. von *F. Wigard*. Bd. 1 (Frankfurt a.M. 1848) 681.

<sup>29</sup> Zit. nach *Rainer Koch*, Staat oder Gemeinde? Zu einem politischen Zielkonflikt in der bürgerlichen Bewegung des 19. Jahrhunderts, in: *HZ* 236 (1983) 91, Anm. 41.

Otto Gerhard Oexle

## Gilde und Kommune.

### Über die Entstehung von ‚Einung‘ und ‚Gemeinde‘ als Grundformen des Zusammenlebens in Europa

Das Thema ‚Gilde und Kommune‘ soll im folgenden in drei Hinsichten erörtert werden. Zum einen ist die Frage nach der Entstehung und Herkunft der ‚Kommune‘ zu stellen und anhand von historischem Material zu beantworten. Um nicht dem Verdikt von Marc Bloch gegen die „hantise des origines“ und gegen die Herkunftsfrage als dem „Götzen“ der Historiker anheimzufallen, sei sogleich angemerkt, daß es dabei nicht bloß um die Frage des Ursprungs geht, sondern, zweitens, vor allem darum, die spezifische ‚Kultur‘ zu zeigen, die hier im Spiel ist und deren diachronische Tiefendimensionen deutlich werden sollen. Schließlich werden drittens einige systematische Fragen einzuflechten sein, die sich aus alledem ergeben und die den zunächst nur mittelalterlichen Rahmen dieser Erörterungen überschreiten.

#### I.

Die Frage nach der Entstehung der ‚Kommune‘ wurde schon oft gestellt. Es ist bisher unbestrittener Konsens der Forschung, daß die Kommune im 11. Jahrhundert in Italien und in Nordfrankreich als Stadt-Kommune entstand<sup>1</sup> und daß damit zugleich der Anfang der Entstehung eines europäischen Bürgertums gegeben war. Wie aber konnte die Kommunebewegung in den Städten entstehen? „Wie konnte“ – so wurde jüngst erneut wieder gefragt<sup>2</sup> – „in einer stark herrschaftlich geprägten Gesellschaft wie der des Mittelalters bis hin zum 11./12. Jahrhundert ein Gedanke zum Durchbruch gelangen, der auf der Gemeinde aufbaute und einem neuen Verständnis von persönlicher Freiheit und politischer Mit- bzw. Selbstbestimmung zum Durch-

<sup>1</sup> Vgl. die Aussagen von R. Bordone und von A. Rigaudière in den Teilartikeln des Art. ‚Kommune‘, in: Lexikon des Mittelalters 5 (1991) 1285, 1287. Ebenso Knut Schulz, „Denn sie lieben die Freiheit so sehr...“. Kommunale Aufstände und Entstehung des europäischen Bürgertums im Hochmittelalter (Darmstadt 1992) 5.

<sup>2</sup> Schulz, Kommunale Aufstände, 5.



bruch verhalf?“ Knut Schulz, der diese Frage stellte, verwies abermals auf die bekannten Theorien der Entstehung der Kommune<sup>3</sup>. Da gibt es zum einen die sogenannte ‚Gildetheorie‘, wonach die Mitglieder von Kaufleutegilden als „Genossenschaften freier Fernkaufleute“ ein ihnen vertrautes Modell sozialer Organisation in einem größeren Kontext angewandt hätten. Die Einwände gegen diese seinerzeit unter anderen von Hans Planitz vorgebrachte Annahme sind bekannt; so sei zum Beispiel die Bedeutung des herrschaftlichen (königlichen) Marktrechts als eines wichtigen Elements im „Stadtwerdungsprozeß“ übersehen worden: die Ausstattung von Kaufleuten mit „Münze, Zoll, Bannbezirk und Kaufmannsrecht“. Auch sei mit der sogenannten Gildetheorie das „zentrale Problem der Erlangung persönlicher Freiheitsrechte der Stadtbewohner nicht zureichend in das Blickfeld (ge)rückt“, wie Schulz anmerkte; eine „direkte Herleitung“ der Stadtgemeinde aus der Kaufmannsgilde sei deshalb „auszuschließen“<sup>4</sup>. Nach der ‚Gottesfriedens- theorie‘ (L. von Winterfeld, 1927) seien die städtischen Kommunen von älteren, von Klerus und Bischof angeführten ‚kommunalen‘ Friedensordnungen auf Diözesanebene abzuleiten<sup>5</sup>. Schulz wendet dagegen mit Recht ein, daß der Umschlag von der „kirchlich-herrschaftlich getragenen Gottesfriedensbewegung“ zur „kommunalen bürgerlichen Selbstbestimmungsforderung“ nicht zu erklären sei<sup>6</sup>. Schließlich gibt es dann noch die Herleitung der Kommune aus älteren „Gemeindebildungen“: aus der Marktgemeinde und dem herrschaftlichen Marktrecht, aus der Gerichtsgemeinde, der städtischen Wehr- und Verteidigungsgemeinschaft, der Markgenossenschaft oder Landgemeinde, oder aus Nachbarschaftsverbänden. So hat zuletzt auch Susan Reynolds für die Entstehung der Stadtkommune auf die „geographische Nachbarschaft, gestärkt durch die traditionelle Praxis von Recht und lokaler Herrschaft“ verwiesen<sup>7</sup>, – eine Auffassung, die Schulz ebenfalls für unzureichend hält<sup>8</sup>.

<sup>3</sup> Ebd. 11 ff.; vgl. auch *Edith Ennen*, *Die europäische Stadt des Mittelalters* (Göttingen 1975) 105 ff.

<sup>4</sup> Schulz, *Kommunale Aufstände*, 12 f.

<sup>5</sup> Schulz, *Kommunale Aufstände*, 13 hält *A. Vermeesch* mit seinem (unten in Anm. 9 genannten) Buch über die nordfranzösischen Kommunen von 1966 für den „bekanntesten Vertreter“ der Gottesfriedentheorie heute. Diese Aussage beruht auf einem Mißverständnis. Vermeesch hat die 1927 von Luise von Winterfeld aufgestellte These ausdrücklich abgelehnt: „La commune est une institution de paix.“ Aber: „Affirmer de là... que la commune urbaine est une association diocésaine évoluée qui s'est transformée sur place pour donner naissance à une organisation laïque, paraît inacceptable. En effet, les communes diocésaines et urbaines se sont développées côte à côte à la fin du XI<sup>e</sup> et durant le XII<sup>e</sup> s. Elles ne peuvent donc pas dériver l'une de l'autre.“ (175)

<sup>6</sup> Schulz, *Kommunale Aufstände*, 13.

<sup>7</sup> *Susan Reynolds*, *Kingdoms and Communities in Western Europe 900–1300* (Oxford 1986) 155. Wissenschaftsgeschichtlich interessant sind die auffallenden Parallelen zur Forschung und neuesten Diskussion über die Entstehung der bäuerlichen Gemeinde. Diese wird vor allem mit der „Verdorfung“, also der Entstehung des Dorfes verknüpft und zugleich sehr stark mit ‚herrschaftlichen‘ Faktoren verbunden. *Heide Wunder*, *Die bäuerliche Gemeinde in Deutschland* (Göttingen 1986) 33 ff. stellt dazu fest: „Faktoren, die bei der Gemeindebildung eine Rolle spielten, waren sicher die jeweilige Form der älteren Grundherrschaft, ebenso aber das gleichzeitige Einwirken der städtischen Entwicklung, deren soziale Vorbildfunktion für die Bauern und deren Marktfunktion für Bauern wie Herren eine neue wirtschaftliche Ori-

Im folgenden wird eine andere Fragestellung vorgeschlagen. Ihr Ausgangspunkt ist die zuletzt von Gerhard Dilcher und von Albert Vermeesch umfassend nachgewiesene Feststellung<sup>9</sup>, daß die städtische Kommune die Form der geschworenen Einung, der *Conjuratio* hat<sup>10</sup>, also 1. eine durch wechselseitige ‚Verschwörung‘, d. h. durch einen gegenseitig geleisteten promissorischen Eid konstituierte ‚Einung‘ ist, die als Einung 2. eine auf Vertragshandeln (*pactum*), also auf Vereinbarung und Konsens beruhende Verbindung von Individuen darstellt, mit dem Ziel 3. einer umfassenden gegenseitigen Hilfe. Solche Einungen oder gar geschworene Einungen entstehen meist in Verhältnissen der Desorganisation<sup>11</sup>. Es handelt sich hier um eine bestimmte und spezifische Form gemeinsamen, also gruppenspezifischen sozialen Handelns. Da der moderne Beobachter vormoderne Gesellschaften immer wieder Gefahr läuft, solche ‚Formen‘ nicht ernst zu

entwertung verlangte und bot. Schließlich vollzogen sich grundlegende Umgestaltungen der Herrschaftssphäre: zum einen im Verhältnis von König und Reich sowie im Verhältnis von König und Territorialherren, zum anderen eine Neubildung des Adels aus dem älteren Adel und der aufsteigenden Ministerialität. Sie führten zu einer Herrschaftsintensivierung auf dem Lande mit den Burgen als sichtbaren Herrschaftszeichen, gebaut mit bäuerlicher Fronarbeit.“ (34) Die Genealogie der „bäuerlichen Gemeinde“ habe in diesem Sinne in Deutschland im frühen 12. Jahrhundert eingesetzt (35 ff.). Ähnlich Werner Rösener, *Agrarwirtschaft, Agrarverfassung und ländliche Gesellschaft im Mittelalter* (Enzyklopädie deutscher Geschichte 13, München 1992) 28, der einerseits die Gemeinde auf die „Dorfgemeinde“ reduziert und andererseits für diese vor allem Herrschaft und Nachbarschaft als Faktoren der Entstehung benennt: „Vom Fronhofsverband der alten Grundherrschaft führen mehrere Verbindungslinien zum späteren Dorf. Das Dorfgericht ist in vielen Orten aus dem Fronhofgericht der frühmittelalterlichen Grundherrschaft hervorgegangen, während der Vorsteher der Gemeinde an Verwaltungsaufgaben der alten Grundherrschaft anknüpft. Die Dorfgemeinschaft des Hochmittelalters wurzelt auch in den nachbarschaftlichen Sozialformen der frühmittelalterlichen Epoche. Die Nachbarschaft bildete allgemein die wichtigste Grundlage für die Entwicklung des bäuerlichen Gemeinschaftslebens und war auch im vollentwickelten Dorf des Spätmittelalters ein Hauptelement des bäuerlichen Lebens. Je nach der Lage in Einzelhof- oder Dorfsiedlungsgebieten verstärkte sich die bäuerliche Nachbarschaft von Formen eines lockeren Nebeneinanderwohnens zu Formen intensiver sozialer Beziehung“ usw. Diese Sichtweisen sind also stark verfassungsgeschichtlich und zugleich wirtschaftsgeschichtlich geprägt, da die soziale Kooperation allein aus den Zwängen der „Bewirtschaftung der Ackerflur“ und der „gemeinsamen Nutzung der Weideflächen“ sowie aus der „Siedlungsverdichtung“ abgeleitet wird.

<sup>8</sup> Schulz, *Kommunale Aufstände*, 15f. sucht das Neue, das in der kommunalen Bewegung „zum Durchbruch gelangte“, in der „Öffentlichkeit“, in den Diskussionen „um die Herrschaftslegitimation nun auch auf städtischer Ebene“, in der „Forderung nach weitgehender politischer Selbstbestimmung“ und in der „Erlangung persönlicher Freiheitsrechte im Zuge des kommunalen Prozesses“.

<sup>9</sup> Albert Vermeesch, *Essai sur les origines et la signification de la commune dans le Nord de la France (XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles)* (Heule 1966); Gerhard Dilcher, *Die Entstehung der lombardischen Stadtkommune* (Aalen 1967).

<sup>10</sup> Zur Definition Otto Gerhard Oexle, *Conjuratio und Gilde im frühen Mittelalter*. Ein Beitrag zum Problem der sozialgeschichtlichen Kontinuität zwischen Antike und Mittelalter, in: Bernt Schweineköper (Hrsg.), *Gilden und Zünfte. Kaufmännische und gewerbliche Genossenschaften im frühen und hohen Mittelalter* (Sigmaringen 1985) 151–214, 156f.

<sup>11</sup> Über diesen Ansatz Oexle, *Gilden als soziale Gruppen in der Karolingerzeit* (wie unten Anm. 33), 294f.

nehmen, sondern vielmehr nur auf die Inhalte, das heißt auf die Ziele zum Beispiel der kommunalen Bewegungen zu achten (was ja auch die gesamte Diskussion über die Entstehung der Kommune zeigt), sei hier an die Erkenntnis von Eric Hobsbawm erinnert, daß die sozialen Bewegungen der Moderne seit dem 18. Jahrhundert „einen überraschenden Mangel an bewußt ausgedachten Ritualen“ zeigen und daß deshalb ihre Mitglieder durch „Inhalte“, und nicht durch „Formen“ aneinander gebunden werden, – während in den Sozialbewegungen der Vor-moderne die „Form eine weit wichtigere Rolle gespielt“ hat, obwohl der Unterschied von Form und Inhalt damals wohl nicht bewußt gewesen sein dürfte<sup>12</sup>. In der Tat: Formen sind Normen. Oder, wie die Rechtshistoriker sagen: Die Form ist die älteste Norm<sup>13</sup>.

An diese Überlegungen anschließend und ausgehend vom derzeitigen Stand der Forschung ist nun eine zweifache Frage zu stellen. Nämlich: Ist die Kommune wirklich zuerst und wesentlich ein städtisches Phänomen? Und: Ist die Kommune wirklich erst im 11. Jahrhundert in Erscheinung getreten? Die hier vertretene und im folgenden zu begründende Gegenthese lautet: Die Kommune ist ein frühmittelalterliches Phänomen, sie ist schon vor dem 11. Jahrhundert entstanden. Und: Sie trat zuerst auf dem Land in Erscheinung. Die ländliche, die bäuerliche Kommune ist demnach älter als die städtische. Die Kommune ist vom Land in die Stadt gelangt. Dies soll zunächst an einem Text gezeigt werden, der uns eine frühmittelalterliche bäuerliche Kommune vor Augen stellt.

## II.

Der Text findet sich in der Geschichte der Herzöge der Normandie und der anglonormannischen Könige, genannt ‚Roman de Rou‘, den der normannische, am Hof Heinrichs II. lebende Kleriker Wace um 1170 in französischer Sprache geschrieben hat<sup>14</sup>. Er schildert darin auch einen „Aufstand“ der Bauern in der Normandie, der sich mehr als anderthalb Jahrhunderte zuvor, in den Anfängen der Herrschaft Herzog Richards II. (996–1026), also wohl um das Jahr 1000, zugetragen hat.

Wie Wace berichtet, versammelten sich die normannischen Bauern (*li vilain, li paisant*) damals in Gruppen zu zwanzig, dreißig oder hundert Leuten und hielten „Parlamente“ (*parlemen*) ab. Hier wurde über die Herrschaft der Grundherren gesprochen; man bezeichnete sie als „Feinde“ und schwor in gegenseitigen Eiden, niemals mehr einen Herrn über sich zu dulden und dies durch eine Rechtssatzung zu festigen: *e plusurs l'unt entreals juré, / que ja mais par lur volunté / n'avrunt sei-*

<sup>12</sup> Eric J. Hobsbawm, Sozialrebellien (Gießen 1979) 197 ff.

<sup>13</sup> Vgl. Oexle, *Conjuratio* und Gilde, 157 ff.

<sup>14</sup> Le Roman de Rou de Wace, hrsg. von A. J. Holden, Bd. 1 (Paris 1970) 191–196. Zum Autor: Geneviève Hasenohr, Michel Zink (Hrsg.), Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen Age (Paris 1992) 1498 f.

nur ne avoé. Als Grund läßt Wace eine lange Aufzählung von Rechtsbrüchen der Herren folgen. Sie seien um so weniger gerechtfertigt, hieß es, als überhaupt jegliche Herrschaft unbegründbar sei; denn alle Menschen seien gleich: „Wir sind Menschen wie sie“, so hätten die Bauern auf ihren „Parlamenten“ argumentiert, mit denselben Gliedern und derselben körperlichen Beschaffenheit; „wir können ebensoviel erdulden, es fehlt uns wohl nur der Mut“. Deshalb erging dann – so Wace weiter – die allgemeine Aufforderung zu einer Schwureinung, die der Verteidigung von Hab und Gut und des Lebens der Schwörenden dienen und alle zu gegenseitigem Schutz verbinden sollte. Diese Schwureinung sollte sich auch bewaffnen; die Bauern boten deshalb auch über die Chancen ihres Aufgebots gegenüber den Ritterheeren.

Seiner Schilderung dieser bäuerlichen „Parlamente“ läßt Wace dann die Formulierung des Ziels der Schwureinung folgen. Es war offensichtlich enger gefaßt, als die zunächst dargestellten Motive andeuten. Es ging nämlich nicht um die Abschüttelung bäuerlicher Leistungen und Dienste insgesamt und nicht um einen generellen Widerstand gegen die Grundherren. Vielmehr ging es letztlich um die Durchsetzung einer gemeinschaftlichen, freien Nutzung von Wald, Weide und Wasser, beim Fällen des Holzes, beim Fischfang, bei der Jagd. Darin und offenbar allein darin sollte künftig dem Recht der Herren ein vereinbartes statutarisches bäuerliches Recht gegenübergestellt werden. Wace bezeichnet dieses Recht erneut als *volonté*: die Bauern hätten vereinbart, so erzählt er, „in allem“ ihren „Willen“ durchzusetzen: *de tut ferum nos voluntez, / des bois, des eaues e des prez*. ‚Volonté‘ ist hier als ein Rechtswort zu verstehen; es entspricht dem lateinischen *voluntas*, ‚Willkür‘, bezeichnet also das gruppenbezogene, statutarische Sonderrecht – im Gegensatz zum allgemeinen Recht, der *lex*<sup>15</sup>.

So sei es schließlich zu einer allgemeinen Beschlußfassung gekommen, deren Inhalt, das vereinbarte Ziel des ganzen Unternehmens, durch einen allgemeinen gegenseitigen Versprechens-Eid konstituiert war: „sie haben sich gegenseitig einen Eid geleistet (*sunt entresementé*), daß sie alle zusammenhalten und gemeinschaftlich sich verteidigen würden“ (*ke tuit ensemble se tendrunt / e ensemble se defendrunt*). Sodann seien einzelne, redegewandte Bauern gewählt worden (*eslit*), die als Delegierte durch das ganze Herzogtum gehen sollten, um weitere derartige Versammlungen einzuberufen und dort die Eide jener entgegenzunehmen, die zunächst nicht anwesend waren oder sein konnten (*ki par tut le pais irunt / e les se remenz recevrunt*). Auch diese Versammlungen werden wiederum als „Parla-

<sup>15</sup> Der Begriff der ‚Willkür‘ (des ‚gewillkürten‘ Rechts) als eines gruppenbezogenen Sonderrechts wird hier im Sinne von Max Weber verstanden. Dazu Otto Gerhard Oexle, Kulturwissenschaftliche Reflexionen über soziale Gruppen in der mittelalterlichen Gesellschaft: Tönnies, Simmel, Durkheim und Max Weber, in: Christian Meier (Hrsg.), Die okzidentale Stadt nach Max Weber. Zum Problem der Zugehörigkeit in Antike und Mittelalter (München 1994) 115–159, 148 ff. Über *consuetudo/voluntas* im Gegensatz zu *lex*: Otto Gerhard Oexle, Die Kaufmannsgilde von Tiel, in: Herbert Jankuhn, Else Ebel (Hrsg.), Untersuchungen zu Handel und Verkehr der vor- und frühgeschichtlichen Zeit in Mittel- und Nordeuropa, Teil VI: Organisationsformen der Kaufmannsvereinigungen in der Spätantike und im frühen Mittelalter (Göttingen 1989) 173–196, bes. 187 ff.

mente“ bezeichnet. Dazu kam es dann freilich nicht mehr, da Herzog Richard inzwischen von den Vorgängen erfahren hatte, die Vertreter der Bauern gefangen nehmen und grausam bestrafen ließ; denn er sah in diesem Unternehmen der Bauern eine Rebellion gegen seine Herrschaft wie gegen die der adligen Grundherren.

Wace läßt also den Hörer oder Leser seiner Geschichtserzählung die Entstehung eines sehr komplexen Rechts- und Sozialgebildes miterleben, dessen Grundlage ein gegenseitig geleisteter promissorischer Eid war. Ziel war die Durchsetzung eines vereinbarten bäuerlichen Rechts, das *volonté* genannt wurde. Zur Errichtung dieser Rechtsordnung gehörte, wie der Text erkennen läßt, auch ihre Sicherung nach außen, die mit der geplanten Aufstellung eines bewaffneten Aufgebots gewährleistet werden sollte. Das lateinische Wort für ein solches durch einen gegenseitigen Eid geschaffenes Sozialgebilde lautet im 12. Jahrhundert (in der Zeit des Wace) im allgemeinen *Conjuratio*, was sowohl „Verschwörung“ im pejorativen Sinn, wie auch „Schwureinung“ im objektiven, rechtlich-sozialen Sinn des Wortes bedeutete. Wace bezeichnete das, was die normannischen Bauern um 1000 machten, allerdings nicht als *Conjuratio*. Er nannte es ‚Kommune‘: *vilein cumune faseient*, „die Bauern machten eine Kommune“<sup>16</sup>.

Das komplexe Rechts- und Sozialgebilde der Kommune als einer *Conjuratio*, wie es Wace uns für die bäuerliche Welt um 1000 vor Augen stellt, kommt uns in mehreren Hinsichten ‚modern‘ vor. ‚Modern‘ erscheint, daß hier – mit Hilfe eines gegenseitig geleisteten Eides – im Konsens aller Beteiligten eine Rechtsordnung vereinbart und gesetzt wird. ‚Modern‘ erscheint uns auch die Rechtsfigur der Delegation und der Repräsentation, die offensichtlich eine bedeutsame Rolle gespielt hat, hier aber im Rahmen sozialer Praxis bäuerlicher Schichten erscheint und nicht im Rahmen von Gerichtspraxis oder von gelehrtem Recht, was die Rechtsgeschichte als den Ursprung dieser Rechtsfigur annimmt<sup>17</sup>. ‚Modern‘ erscheint uns außerdem die Einrichtung von „Parlamenten“ (*parlemenzen*), auf denen die Meinungsbildung der Schwurgenossen stattfand, die Schwureinung vereinbart und verwirklicht wurde.

Gerade im Hinblick auf solche ‚modern‘ erscheinenden Momente könnte man die Meinung vertreten und hat man auch in der Tat die Meinung vertreten, daß es sich bei dieser Schilderung von Wace um völlig aus der Luft gegriffene Nachrichten, um Mitteilungen ohne historischen Realitätsgehalt handelt, um eine literarische Fiktion. Als Schilderung einer „Repräsentativverfassung mit parlamentsähnlichen Versammlungen gewählter Deputierter“ hat man denn auch jüngst wieder diesen Vorgang zusammengefaßt, um gerade mit einer solchen Pointierung die Fiktionalität des geschilderten Vorgangs zu begründen<sup>18</sup>. Deshalb bleibe, so

<sup>16</sup> Vgl. auch Vers 947: *La cumune remest atant, / n'en firent puis vilain atant*.

<sup>17</sup> Vgl. I. Reiter, Art. ‚Repräsentation‘, in: Adalbert Erler, Ekkehard Kaufmann (Hrsg.), Handwörterbuch zur Deutschen Rechtsgeschichte 4 (Berlin 1990) 904–911.

<sup>18</sup> Rolf Köhn, Freiheit als Forderung und Ziel bäuerlichen Widerstandes (Mittel- und Westeuropa, 11.–13. Jahrhundert), in: Johannes Fried (Hrsg.), Die abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert. Der Wirkungszusammenhang von Idee und Wirklichkeit im europäischen Vergleich (Sigmaringen 1991) 325–387, 370. Die folgenden Zitate ebd. 373.

wurde unlängst behauptet, „jeder Versuch, aus der Erzählung des Wace einen historischen Kern herauszuschälen“, von vornherein „aussichtslos“; er sei „schon im Ansatz verfehlt“; es handle sich hier nämlich „nicht um Geschichtsschreibung“, sondern um „Literatur“, um ein „Heldenepos“. Der normannische Bauernaufstand um 1000 sei eine „Schimäre: sagenhaft, vage, malerisch“. Aber gerade dies soll nun der Inhalt der folgenden Überlegungen sein: den „historischen Kern“ in der Schilderung des Wace zu finden und näher zu bestimmen.

### III.

Die Möglichkeit einer Prüfung dieser Frage von Fiktion oder Realität bietet sich, wenn man das tut, was bisher unterblieben ist, nämlich die ‚Form‘ des sozialen Handelns und des Zusammenlebens von Menschen in einer Gruppe, um die es hier geht, in die Überlegung einzubeziehen; das heißt, in einem ersten Schritt die von Wace um 1170 beschriebene bäuerliche Kommune der Zeit um 1000 zu vergleichen mit den frühen städtischen Kommunen, die vor und nach 1100 im nördlichen Frankreich entstanden: zum Beispiel mit der Kommune von Le Mans (1070)<sup>19</sup> oder mit der Kommune von Laon (1108/09), von der uns Guibert von Nogent in seiner Autobiographie eine ebenso gehässige wie präzise Beschreibung hinterlassen hat<sup>20</sup>. Einzubeziehen wären auch die ersten erhaltenen Statuten einer städtischen Kommune, nämlich der Kommune von Valenciennes im Hennegau, aus dem Jahr 1114<sup>21</sup>. Der Vergleich sei in seinen Einzelheiten hier nicht durchgeführt, sondern es sei nur das Ergebnis benannt, nämlich die Identität beider Erscheinungsformen der Kommune, der städtischen der Zeit um 1100 und der von Wace beschriebenen bäuerlichen, um 1000, und zugleich: die Übereinstimmung der Entstehungsbedingungen aller dieser Kommunen in Verhältnissen der Desorganisation oder Rechtlosigkeit, im Zusammenbruch einer ‚öffentlichen‘ Ordnung, im Fehlen von Recht, Frieden (*pax*) und Sicherheit (*securitas*).

Im Fall der Kommune von Le Mans war es die Abwesenheit des Landesherrn, Herzog Wilhelms des Eroberers, in England, die zu Kämpfen verschiedener Prä-

<sup>19</sup> Vgl. ebd. das Urteil: „Verrückt und für Wace zum Scheitern verurteilt war das Unternehmen von Anfang an: Versammlungen, Reden, Beschlüsse, Schwüre, Abgeordnete – eine *cumune* soll das sein, ein Schwurverband, eine Gemeinde. Da wird der Umsturz geplant, der Gehorsam aufgekündigt, die Gleichheit verlangt, als ob es sich bei den Bauern um politisch ambitionierte Stadtbürger handele“. Von irgendeiner „Belustigung“ des Autors über „das närrische Unterfangen“ der normannischen Bauern, von der Köhn diesen Text geprägt sieht, vermag ich nichts festzustellen.

<sup>20</sup> G. Busson, A. Ledru (Hrsg.), *Actus pontificum Cenomannis in urbe degentium* (Le Mans 1901) 374 ff.; *Guibert de Nogent, Autobiographie* III, 7 und 8, hrsg. v. Edmond-René Labande (Paris 1981) 316 ff.

<sup>21</sup> Ph. Godding, J. Pycke (Hrsg.), *La paix de Valenciennes de 1114. Commentaire et édition critique*, in: *Bulletin de la Commission royale pour la publication des anciennes lois et ordonnances de Belgique* 29 (1979) 1–142.

tendenten um den Besitz von Stadt und Grafschaft führten, zur Verwüstung des Landes und zu ständig neuen Forderungen von Steuern und Abgaben (*exactiones*), was unmittelbar zur Bildung der *coniuratio* führte: *consilium inierunt* (sc. die *cives*) *qualiter ejus* (sc. des Geoffroy de Mayenne, der im Auftrag des Markgrafen Azzo von Este, eines der Prätendenten, agierte) *pravis conatibus obsisterent, nec se ab eo vel quolibet alio injuste opprimi paterentur. Facta itaque conspiratione, quam Communionem vocabant, sese omnes pariter sacramentis astringunt*<sup>22</sup>. Ebenso die Verhältnisse in Laon: *Urbi illi tanta ab antiquo adversitas inoleverat, ut neque Deus neque dominus quispiam inibi timeretur, sed ad posse et libitum cujusque rapinis et caedibus res publica misceretur... Furta, immo latrocinia per primores et primorum apparitores publice agebantur. Nulli noctibus procedenti securitas praebeatur, solum restabat aut distrahi aut capi aut caedi*. Deshalb wurde *inter clericum, proceres et populum* eine *mutui adjutorii conjuratio* vereinbart<sup>23</sup>. Und sowohl in Le Mans wie in Laon, um bei diesen beiden Beispielen städtischer Kommunen um 1100 zu bleiben, finden wir also (außer anderen, zusätzlichen) jene Elemente, die uns schon von Wace her bekannt sind: die Leistung des gegenseitigen promissorischen Eides; das Ziel der gegenseitigen Hilfe; die Vereinbarung einer statutarischen, ‚gesetzten‘ Rechtsordnung; die Aufstellung eines bewaffneten Aufgebots. In derselben Weise lassen sich weitere städtische Kommunen der Zeit um 1100 im nördlichen Frankreich zuordnen, die in den Quellen als *communitas*, meist aber als *communio* und *communia*, vielfach auch als *coniuratio* und *conspiratio* bezeichnet werden<sup>24</sup>. Der Bericht über die Entstehung der städtischen Kommune von Le Mans, an der sich übrigens auch Bischof und Klerus und die bäuerliche Bevölkerung des Umlands der Stadt beteiligten, (er stammt aus der Mitte des 12. Jahrhunderts) unterscheidet sogar zwischen den drei Aspekten der „Verschwörung“ (*conspiratio*) als einem gewissermaßen von außen gesetzten Diffamierungsbegriff, dem Begriff der *coniuratio* als einer rechtlich-sozialen Bezeichnung der Schwureinung und dem Begriff der *communio*, mit dem die Mitglieder ihre Gruppe selbst bezeichnet haben.

Diese lateinische Bezeichnung verweist auf ein volkssprachiges Wort, das sich auf eine bestimmte Form sozialer Gruppen und ihre Ziele bezieht<sup>25</sup> und das deshalb auch als ‚Schlachtruf‘ und Signal eingesetzt wurde<sup>26</sup>. Pierre Michaud-Quantin hat dessen Bedeutung folgendermaßen definiert: „il s’agit d’un mouvement d’association spontanée qui se réalise en dehors des cadres institutionnels existants pour en créer de nouveaux.“ Das Wort „exprime essentiellement l’association d’aide et de secours mutuels entre des individus qui sentent leur faiblesse dans

<sup>22</sup> Wie Anm. 20, 377 f.

<sup>23</sup> Guibert, Autobiographie III, 7 (wie Anm. 20), 316 und 320.

<sup>24</sup> Vgl. Pierre Michaud-Quantin, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le moyen-âge latin* (Paris 1970) 147 ff., bes. 156 ff.

<sup>25</sup> Dies gilt auch für die Begriffe *fraternitas* und *caritas*: Sie können sowohl die Gruppe als auch die Gesinnung derer, die in dieser Gruppe vereinigt sind, bezeichnen.

<sup>26</sup> So in Laon im April 1112: *ecce per urbem tumultus increpuit, Communionem inclamantium* (Guibert, III, 8, wie Anm. 20, 336).

l'ordre social existant tant qu'ils restent isolés et veulent y remédier par les liens qu'ils créent entre eux"<sup>27</sup>. Festzuhalten ist dabei, daß Guibert von Nogent 1114/17 in seiner ausführlichen Schilderung der Kommune von Laon das Wort nicht nur als ein „schlimmes“, sondern auch noch als ein „neues Wort“ (*novum ac pessimum nomen*) empfand<sup>28</sup>.

#### IV.

Die Übereinstimmungen zwischen den städtischen Kommunen der Zeit um 1100 und der von Wace geschilderten bäuerlichen Kommune der Zeit um 1000 zeigen also, daß es sich bei dieser Beschreibung nicht einfach um eine Fiktion handeln kann<sup>29</sup>. Da aber Guibert von Nogent das Wort ‚Kommune‘, das auch Wace zur Bezeichnung der bäuerlichen Schwureinung in der Normandie um 1000 verwendet, noch am Anfang des 12. Jahrhunderts für ein „neues Wort“ hält, ist eine zweite Frage zu erörtern, nämlich: ob es sich bei der von Wace geschilderten Kommune zwar nicht um eine Fiktion, aber doch vielleicht um eine Projektion gehandelt hat. Das heißt: ob es sich vielleicht so verhalten könnte, daß Wace seine bäuerliche Kommune zwar nicht erfunden, daß er aber den Bauern-Aufstand um 1000 mit den Zügen der städtischen Kommunen seiner Zeit ausgestattet hat, also ein zu seiner Zeit, in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, geläufiges Phänomen der städtischen Welt in die bäuerliche Welt hinein- und zugleich um anderthalb Jahrhunderte zurück projiziert hat. Auch diese Möglichkeit wurde, gewissermaßen ersatzweise, neuerdings einbezogen, wenn vom „Kolorit des 12. Jahrhunderts“ gesprochen wird, mit dem der Autor ein „zweihundert Jahre zurückliegendes Geschehen“ „aktualisiert“ habe, zum Beispiel mit Begriffen wie *parlement*, *conseil*, *serement*, *commune*, „als ob es sich um eine der Schwurgenossenschaften gehandelt habe, die Wace als Zeitgenosse der nordfranzösischen Stadtkommunen und Landgemeinden miterlebt hat“<sup>30</sup>.

Zur Beantwortung dieser zweiten Frage wären zeitgenössische Schilderungen jener normannischen Kommune hilfreich, die jedoch nicht vorliegen. Der älteste Text, der vor Wace von den Vorgängen berichtet, sind die lateinischen ‚Gesta Normannorum ducum‘ des Mönchs Wilhelm von Jumièges, der genau ein Jahrhundert vor Wace, um 1070, also in der Zeit der ersten städtischen Kommunen für Wilhelm den Eroberer schrieb<sup>31</sup>. Diesen Bericht hat Wace benutzt. Wilhelm von Ju-

<sup>27</sup> Michaud-Quantin, *Universitas*, 160.

<sup>28</sup> Guibert, III, 7 (wie Anm. 20), 320.

<sup>29</sup> Dafür sprechen auch andere Beurteilungen von Wace und seines ‚Roman de Rou‘: *Matthew Bennett*, *Poetry as History? The ‚Roman de Rou‘ of Wace as a source for the Norman conquest*, in: *Anglo-Norman Studies* 5 (1982) 21–39.

<sup>30</sup> Köhn, *Freiheit als Forderung*, 373.

<sup>31</sup> *Wilhelm von Jumièges*, *Gesta Normannorum ducum* V, 2, hrsg. von J. Marx (Rouen, Paris 1914) 73 f. Vgl. zum Autor und seinem Werk *Elizabeth M.C. van Houts*, ‚The Gesta Nor-



mièges hat die Vorgänge in der Normandie um 1000 ebenso beurteilt wie Wace, er hat die bäuerliche Rebellion gegen die Grundherren auch seinerseits verurteilt. Den Begriff der ‚Kommune‘ verwendete er allerdings nicht. Auch berichtet Wilhelm von Jumièges nichts von Eiden. Aber: Er weist auf Momente des Geschehens hin, die bei Wace in engstem Zusammenhang mit der wechselseitigen Verschwörung und Eidesleistung stehen, wenngleich das Vorgehen der Bauern nach der Schilderung Wilhelms etwas anders verlief. Es wird also dieselbe ‚Form‘ beschrieben, auch wenn einzelne ihrer Elemente einem anders geordneten Ablauf der Geschehnisse zugeschrieben werden.

Wilhelm zufolge hätten die Bauern (*rustici*) einmütig in verschiedenen Grafschaften des gesamten Herzogtums viele Versammlungen (*plurima conventicula*) abgehalten, weil sie „nach ihrem Belieben“ (oder: nach ihrer ‚Willkür‘, *iuxta suos libitus*) zu leben beschlossen hätten, und zwar dahingehend, daß sie im Hinblick auf die Nutzung von Wald und Wasser „ohne Rücksicht auf älteres Recht nach ihrem eigenen Recht verfahren wollten“ (*nullo obsistente ante statuti iuris obice, legibus uterentur suis*). Deshalb seien von jeder dieser Versammlungen (*coetus*) zwei Delegierte (*legati*) gewählt worden, die deren Beschlüsse zur Bestätigung einer zentralen Versammlung (*mediterraneum conventum*) überbringen und dort vorlegen sollten. Diese *legati* seien dann von den Beauftragten des Herzogs gefangen genommen worden; er habe ihnen Hände und Füße abhacken lassen und sie verstümmelt zu den Ihren zurückgeschickt. So sei die „bäuerliche Wildheit“ unterdrückt, die „bäuerliche Versammlung“ (*rustica concio*) zerstört worden. Und deshalb hätten die Bauern künftig die Organisation und Abhaltung solcher Versammlungen unterlassen.

Auch Wilhelm von Jumièges hat also dieselben Dinge wie Wace vor Augen: ein komplexes rechtsförmliches Verfahren und die Bildung einer rechtsetzenden Gruppe, die Vereinbarung eines ‚gewillkürten‘ Sonderrechts, das hier *lex* genannt wird. Die Frage nach den Quellen des Wilhelm von Jumièges für seinen Bericht ist nicht zu beantworten<sup>32</sup>. Auf unsere Frage, ob die Darstellung der bäuerlichen Kommune bei Wace eine anachronistische Projektion darstelle, vermag Wilhelm von Jumièges, die Quelle für Wace, uns also keine Antwort zu geben. Immerhin ist festzuhalten, daß – wie sich aus dem Vergleich der beiden Texte von 1170 und von 1070 ergibt – Wace noch andere Quellen gehabt haben muß, weil die beiden Berichte zwar offensichtlich dasselbe Sozialgebilde (dieselbe Struktur) schildern, aber in unterschiedlicher Akzentuierung der einzelnen Momente und der zeitlichen Reihenfolge ihres Wirkens.

mannorum Ducum: A History without an End, in: Anglo-Norman Studies 3 (1980) 106–118; Hasenohr, Zink, Dictionnaire, 625 f.

<sup>32</sup> Dazu die in Anm. 31 genannten Titel.

## V.

Eine Antwort auf unsere zweite Frage ergibt sich jedoch dann, wenn wir sie nicht im Blick auf den Begriff der ‚Kommune‘ erörtern, sondern im Blick auf den Begriff der Conjuratio. Es führt der Begriff der Conjuratio nämlich zu einem Sozialgebilde der bäuerlichen Welt des Frühmittelalters, das in seiner Struktur der Kommune wesentlich gleicht, und das ist die Gilde. Mit dieser Feststellung soll nicht ein weiteres Mal die von der Forschung wiederholt und zu Recht immer wieder abgelehnte These vorgetragen werden, die städtische Kommune sei aus der Gilde, besonders der Kaufmannsgilde hervorgegangen. Vielmehr geht es darum, in der Berücksichtigung der Formen historischer Vergesellschaftungen die Struktur der Conjuratio zu ermitteln und gerade in der Beachtung der Unterschiedenheit von ‚Gilde‘ und ‚Kommune‘ die zugleich beiden zugrundeliegende, *eine* Form der Conjuratio zu erkennen, ‚Gilde‘ und ‚Kommune‘ somit als Erscheinungsformen der Conjuratio zu bestimmen.

Vor allem seit der Zeit Karls des Großen, seit der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts, treten uns Gilden in den Quellen unter Bezeichnungen wie *gilda*, *societas*, *confratria*, *consortium*, *conventiculum* und *coniuratio* entgegen, freilich wiederum nicht in Selbstzeugnissen, sondern in Verböten der weltlichen und der kirchlichen Obrigkeit<sup>33</sup>. Sie lassen uns gleichwohl klar erkennen, was diese Gilden waren. Es handelt sich um örtliche Vereinigungen der Bevölkerung auf dem Land, die auf Konsens, Vereinbarung, Vertrag (*convenientia*) beruhten und im Hinblick auf die Herkunft ihrer Mitglieder den Sozialgebilden Grundherrschaft, Dorf und Pfarrei zugeordnet werden können. Zu den Mitgliedern gehörten Kleriker und Laien, Männer und Frauen. Gerade die Mitgliedschaft von Frauen war ein Moment, das den Argwohn vor allem der kirchlichen Obrigkeit immer wieder aufs neue stimulierte, zu schlimmen Verdächtigungen Anlaß gab und Verbote begründen konnte. Grundlage dieser Gilden war der gegenseitige promissorische Eid. Das Ziel, das mit der Bildung der Gilden erreicht werden sollte, war umfassender Schutz und gegenseitige Hilfe in allen Notlagen des Alltagslebens: religiöse, wirtschaftliche und soziale Hilfe. Die geistig-religiösen Leitgedanken dieser Gilden der Karolingerzeit waren *caritas* und *fraternitas*.

In einer systematischen Betrachtung, die auf die Formen der Vergesellschaftung und Vergemeinschaftung abhebt, kann man deshalb die Gilde und die Kommune als zwei Erscheinungsformen der geschworenen Einung, der Conjuratio auffassen. Ebenso bedeutsam wie die Gemeinsamkeiten von Gilde und Kommune (nämlich gegenseitiger Eid, Konsens- und Vertragshandeln mit Vereinbarung gegenseitiger Hilfe in allen Notlagen) sind aber auch die Unterschiede zwischen beiden. Den sicherlich bedeutsamsten Unterschied wird man darin erkennen kön-

<sup>33</sup> Zum Folgenden Otto Gerhard Oexle, Gilden als soziale Gruppen in der Karolingerzeit, in: Herbert Jankuhn u. a. (Hrsg.), Das Handwerk in vor- und frühgeschichtlicher Zeit, Teil I: Historische und rechtshistorische Beiträge und Untersuchungen zur Frühgeschichte der Gilde (Göttingen 1981) 284–354.

nen, daß es sich bei den Gilden um „rein personal bestimmte Genossenschaften“ handelt, während die Kommune eine „örtlich radizierte“ Gruppenbildung darstellt<sup>34</sup>, d. h. eine Form der Vergesellschaftung, die auf dem Substrat eines örtlichen oder regionalen Bereichs aufruht. Die Gilde hingegen ist immer eine rein personell bestimmte Gruppe, die kein Territorium besetzt.

Im Hinblick auf diese Bestimmung des Unterschieds zwischen Gilde und Kommune einerseits, der Gemeinsamkeit zwischen der frühmittelalterlichen Gilde und der Kommune des hohen Mittelalters als Erscheinungsformen von *Conjuratio* andererseits, ist nun aber auf einen bemerkenswerten Sachverhalt aufmerksam zu machen. Es gibt nämlich schon im 9. Jahrhundert *Coniurationes*, von denen man bei genauerem Zusehen nicht sagen kann, ob man sie – im Sinne dieses Unterschieds – nun als Gilden oder doch eher als Kommunen bezeichnen soll. Denn: Sie werden in den Quellen zwar als „Gilden“ oder als „*Coniurationes*“ bezeichnet, haben aber offensichtlich ein räumliches Substrat.

Im Jahr 821 wurden von Ludwig dem Frommen *coniurationes servorum*, also Schwureinungen höriger Bauern verboten, die unter anderem in Flandern und weiteren Küstengebieten des Frankenreiches entstanden waren und die von den Grundherren geduldet, vielleicht sogar gefördert wurden. Diese *coniurationes servorum* könnten mit dem seit 820 bezeugten ersten Auftauchen von Normannen in Flandern und im Mündungsgebiet der Seine und der Loire zusammenhängen<sup>35</sup>. Interessant ist hier die räumlich-regionale Fixierung dieser *coniurationes*. Im Jahr 859 bildete die bäuerliche Bevölkerung (*vulgus promiscuum*) in den Gegenden zwischen Seine und Loire zum Zweck der Abwehr normannischer Angriffe wiederum eine *Conjuratio*, die man wegen dieser weiten regionalen Erstreckung nicht als Gilde ansprechen kann<sup>36</sup>. Und in der Spätphase der Auflösung des Karlsreiches, in den achtziger Jahren des 9. Jahrhunderts, gingen die Bewohner von Dörfern (*villani*) im westlichen Frankenreich zwecks Abwehr „räuberischer Angriffe“ (auch hier wäre wieder an die Normannen zu denken) dazu über, Gruppen (*collectae*) zu bilden, die sie selbst in ihrer Sprache „Gilden“ (*gildae*) nannten (*quam vulgo geldam vocant*). Deren Ziel war gewissermaßen die Aufrechterhaltung der „öffentlichen Ordnung“, auch mit einem bewaffneten Aufgebot, in einer Zeit, in der die Sicherung des Friedens vom König und seinen Grafen und auch von den Bischöfen nicht mehr wahrgenommen werden konnte<sup>37</sup>.

Man kann diese Selbstbezeichnung als „Gilden“ auch im Sinn des Forschungsbegriffs der Gilde beibehalten, muß dabei allerdings darauf hinweisen, daß diese Gilden des ausgehenden 9. Jahrhunderts im Gegensatz zu den Gilden der Zeit Karls des Großen einhundert Jahre zuvor ganz offensichtlich mehr waren, als nur rein personal bestimmte Schwureinungen. Bei ihnen handelte es sich nämlich, wie die Quellen andeuten, um örtlich radizierte Gruppen, die sich auf dem Substrat ei-

<sup>34</sup> Dilcher, Die Entstehung der lombardischen Stadtkommune, 158.

<sup>35</sup> Oexle, Gilden als soziale Gruppen, 306.

<sup>36</sup> Ebd. 307.

<sup>37</sup> Die Einzelheiten bei Oexle, Gilden als soziale Gruppen, 304 f.

nes örtlich-regionalen Bereichs, des Dorfes nämlich, organisiert hatten. Darin, wie auch in den Motiven, die zur Bildung dieser Gilden der späten Karolingerzeit geführt hatten, wie die Gefährdung der ‚öffentlichen Ordnung‘ oder die Verhältnisse der Desorganisation, werden überaus deutlich charakteristische Kennzeichen der städtischen Kommunen des 11. und 12. Jahrhunderts gewissermaßen antizipiert. Man kann hier auch den Hinweis anschließen, daß am Anfang des 10. Jahrhunderts im Zuge der Stabilisierung des neuen Königtums unter Heinrich I., also im ehemaligen ostfränkischen Reich, offensichtlich Gilden (*conventicula*) der bäuerlichen Bevölkerung zum Schutz des Landes gegen die Ungarn eingesetzt wurden<sup>38</sup>. Die Initiative dazu ging auf den König selbst zurück. Ein analoges Phänomen derselben Zeit ist aus dem angelsächsischen England überliefert; die englische Forschung spricht hier treffend von einer bemerkenswerten Form von „constitution-making“<sup>39</sup>.

Mit anderen Worten: Die ‚geschworene Einung‘, die *Conjuratio*, ist – als Gilde wie als Kommune – ein Sozialgebilde, das aus der bäuerlichen Welt des Frühmittelalters, des 9. und 10. Jahrhunderts also, stammt und bereits dort eine weite Verbreitung gefunden hatte. Deshalb handelt es sich bei der Schilderung einer bäuerlichen *Conjuratio* als „Kommune“ aus der Zeit um 1000, wie sie Wace um 1170 niederschreibt, weder um eine Fiktion noch um eine Projektion, sondern vielmehr um einen Bericht über ein reales Ereignis. In der Schilderung von Wace läßt sich lediglich ein geringfügiger, nämlich ein begrifflicher Anachronismus feststellen, darin nämlich, daß Wace diese bäuerliche Schwureinung der Zeit um 1000 eben als „Kommune“ bezeichnet hat, ein Wort, das jedoch – wie wir von Guibert von Nogent wissen – erst um 1100 als Bezeichnung für diese Erscheinungsform der *Conjuratio* aufgekommen ist.

Wir haben somit die Kommune als eine Form der Gruppenbildung gekennzeichnet, die zuerst in der bäuerlichen Welt des Frühmittelalters nachweisbar ist und von dort seit dem 11. und 12. Jahrhundert in die Sphäre der Stadt übernommen wurde. Zur gleichen Zeit vollzog sich übrigens auch die weitere Ausbildung und zugleich Differenzierung der Gilde. Es sei erinnert an das Auftreten der ersten Kaufmannsgilden am Beginn des 11. Jahrhunderts<sup>40</sup>, denen am Ende des 11. Jahrhunderts dann die ersten Handwerker-gilden folgten, die man auch Zünfte nennt<sup>41</sup>. Es sind also die sich stetig verändernden sozialen und wirtschaftlichen Lebensbedingungen im früh- und hochmittelalterlichen Okzident, die immer wieder neue ‚Anwendungen‘ der Form der *Conjuratio* hervorbringen, so wie das auch in späterer Zeit beobachtet werden kann<sup>42</sup>.

<sup>38</sup> Ebd. 349f.

<sup>39</sup> Oexle, *Conjuratio und Gilde*, 186.

<sup>40</sup> Ders., *Gilden als soziale Gruppen*, 348 ff.; ders., *Die Kaufmannsgilde von Tiel*.

<sup>41</sup> Zu diesem Problem Otto Gerhard Oexle, *Die mittelalterliche Zunft als Forschungsproblem. Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte der Moderne*, in: *Blätter für deutsche Landesgeschichte* 118 (1982) 1–44.

<sup>42</sup> Dazu Otto Gerhard Oexle, *Alteuropäische Voraussetzungen des Bildungsbürgertums – Universitäten, Gelehrte und Studierende*, in: Werner Conze, Jürgen Kocka (Hrsg.), *Bildungs-*

## VI.

Was uns alle diese Zeugnisse – gerade auch im Widerspruch, in der Ablehnung der Ereignisse, in der Verurteilung der Handelnden und in der Diffamierung ihrer Motive – zeigen, ist also eine gruppenspezifische ‚Kultur‘, die ‚Kultur‘ der Conjuratio<sup>43</sup>. Unter ‚Kultur‘ ist dabei zu verstehen: die Gesamtheit von gruppenspezifischen Denkformen, Mentalitäten und Wertsystemen, gruppenspezifischen Formen des gemeinsamen sozialen Handelns und gruppenspezifischen Objektivationen, nämlich Ritualen und Institutionen, – in ihrem wechselseitigen Ineinandergreifen<sup>44</sup>.

Diese Kultur manifestiert sich für uns vor allem in der sozialen Praxis, von der gewissermaßen im Blick von außen berichtet wird. Dabei ist festzuhalten, daß diese Ablehnung, Diffamierung und Verurteilung bestimmter Stellungnahmen doch zugleich immer sehr genau über die Geschehnisse, über die Motive der Handelnden und über die soziale und rechtliche ‚Form‘ der Conjuratio berichten: Trotz aller Ablehnung erklingen immer auch die Stimmen der ‚Anderen‘. Man könnte sagen, daß in solchen Berichten mit ihren Stellungnahmen immer über zwei ‚Kulturen‘ und ihre Wertsysteme und deren Verhältnis zueinander reflektiert wird: über die Kultur der Conjuratio und über die Kultur der sie umgebenden Ständegesellschaft<sup>45</sup>. Aus dieser Gegenüberstellung bezieht die Kritik an den Conjuraciones ihre Begründung: Die Kommune, so wird etwa gesagt, gibt vor, Frieden zu wollen, – in Wahrheit aber führt sie Krieg; die Kommune gibt vor, Recht zu schaffen, – in Wahrheit aber übt sie ‚Willkür‘-Justiz; das Programm der Kommune ist *fraternitas* und deshalb geht es ihr auch um die Herstellung von ‚Gleichheit‘ (Parität) – damit aber verstößt sie gegen die *transzendent geordnete* Stände-Gesellschaft und ihr Prinzip der ‚Harmonie in der Ungleichheit‘<sup>46</sup>, woraus sich dann der Untergang der Kommune erklären läßt.

Diese Überlegungen in den Stellungnahmen ‚von außen‘ sind zugleich aber noch spezifischer, wie hier nur angedeutet werden kann<sup>47</sup>: sie kreisen nämlich um

bürgertum im 19. Jahrhundert, Teil I: Bildungssystem und Professionalisierung in internationalen Vergleichen (Stuttgart 1985) 29–78, 30 ff.; *Wilfried Reininghaus*, Die Entstehung der Gesellengilden im Spätmittelalter (Wiesbaden 1981); *Ulrich Meyer-Holz*, *Collegia Iudicum*. Über die Formen sozialer Gruppenbildung durch die gelehrten Berufsjuristen im Oberitalien des späten Mittelalters, mit einem Vergleich zu *Collegia Doctorum Iuris* (Baden-Baden 1989).

<sup>43</sup> Dazu *Otto Gerhard Oexle*, Die Kultur der Rebellion, in: *Marie Theres Fögen* (Hrsg.), *Ordnung und Aufruhr im Mittelalter* (Frankfurt a.M. 1995) 119–137.

<sup>44</sup> Dieser Begriff der Kultur nach *Peter L. Berger*, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*. Elemente einer soziologischen Theorie (Frankfurt a.M. 1973) 3 ff. Vgl. grundsätzlich auch *Peter L. Berger*, *Thomas Luckmann*, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Eine Theorie der Wissenssoziologie (Frankfurt a.M. 1969).

<sup>45</sup> Dazu *Oexle*, *Die Kultur der Rebellion*, 131 ff.

<sup>46</sup> Dazu *Otto Gerhard Oexle*, Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im frühen und hohen Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte des Wissens, in: *František Graus* (Hrsg.), *Mentalitäten im Mittelalter*. Methodische und inhaltliche Probleme (Sigmaringen 1987) 65–117.

<sup>47</sup> Darüber *Otto Gerhard Oexle*, Friede durch Verschwörung, in: *Johannes Fried* (Hrsg.), *Träger und Instrumentarien des Friedens im Mittelalter* (im Druck; erscheint 1996).

das Problem des Gegensatzes von ‚Gruppe‘ und ‚Gesellschaft‘, das in verschiedenen Hinsichten reflektiert wird. Zum Beispiel im Hinblick auf den Gegensatz von gruppenbezogenem Sonderrecht (*voluntas, consuetudo*) und allgemeinem Recht (*lex*), oder im Hinblick darauf, daß eine ihrem Wesen nach universale Norm wie *pax, fraternitas* oder *caritas* hier gruppenbezogen angeeignet und damit ihrer eigentlichen Würde und Wirksamkeit beraubt werde. Es werden, mit anderen Worten, die ‚Paradoxien‘ der Verschwörung aufgewiesen, die konstituiert sind durch die Aneignung universaler Normen und den sich darin manifestierenden Gegensatz von (expliziter) Partikularität und (impliziter) Universalität.

In der Mitte dieser Kultur der *Conjuratio* und deshalb auch in der Mitte der Kritik an ihr und der Auseinandersetzung mit ihr steht der wechselseitig geleistete Versprechenseid. Er konstituiert die Kultur der *Conjuratio*. Denn in einer Gesellschaft – zwar nicht ohne ‚Staat‘, aber ohne Monopol legitimer Zwangsgewalt, also in einem Geflecht konkurrierender Legitimitäten – schafft dieser Eid Recht, Sicherheit und Frieden für den Kreis derer, die ihn sich wechselseitig geleistet haben. Wenn Recht, Sicherheit und Friede durch institutionellen Zwang ‚von oben‘ nicht gesichert sind, können sie durch ‚Verschwörung‘ geschaffen werden. Dies geschieht zuerst durch Übereinkunft und Konsens und dann durch den sozialen Druck, den eine solche institutionalisierte Übereinkunft nach innen wie nach außen auszuüben vermag.

Dieser Eid hat keine spezielle Versinnbildlichungsfunktion, und deshalb ist er so wirkungsvoll<sup>48</sup>. Er ist ein Vertrag mit starken Mechanismen der Selbstbindung, nämlich der Selbstbindung über Reziprozität als einem universalen Prinzip, die durch starke Sanktionen sozialer und religiöser Art gestützt wird. Dies bedeutet für den Einzelnen die Freiwilligkeit seines Handelns – bei doppelter Einschränkung seiner Freiheit: einerseits durch die Umstände, die ihn zum Handeln nötigen, die ihn nötigen, die Bindung einzugehen; und andererseits durch die Art der Bindung selbst, deren Verletzung zu vereinbarten, ihrerseits ‚statutarischen‘ Sanktionen und schließlich zum Ausschluß führt.

Diese Bindung ist immer auch eine Bindung an bestimmte Wertsetzungen. Und darin liegt nicht nur die jeweils aktuelle politisch-soziale Wirkung dieser Formen der ‚Verschwörung‘, sondern auch ihre langfristige und also historische Wirkung als einer ‚Kultur‘. Sie bewirkt Sicherungen in epochalen Umbrüchen, in Verhältnissen der Desorganisation, indem sie den Einzelnen an Gruppen-Werte bindet, auf deren Verwirklichung er dringend angewiesen ist, die er als Einzelner aber niemals verwirklichen könnte und zu deren Einhaltung er sich deshalb gegenüber anderen verpflichtet. Anders gesagt: Es geht nicht nur um zweckrationales Handeln im Sinne der Behebung einer Not, sondern auch um wertrationales Handeln. Es geht nicht nur – um mit Max Weber zu sprechen – um Zweckkontrakte, sondern auch um Statuskontrakte. Max Weber spricht in diesem Zusammenhang, nämlich

<sup>48</sup> Darüber künftig *Stefan Esders*, Zur Bedeutung und Funktion des Eides in der Zeit des Übergangs von der Antike zum Mittelalter. Überlegungen und Studien am Beispiel der Merowingerzeit (im Druck).

im Blick auf die städtische Kommune, ganz treffend von „Verbrüderungen“<sup>49</sup>. Eine solche Verbrüderung bewirkt, eben durch die Leistung des gegenseitigen promissorischen Eides, eine Veränderung der „rechtlichen Gesamtqualität“ und des „sozialen Habitus“ des Einzelnen: Die Verbrüderten müssen „eine andere Seele“ in sich einziehen lassen, d. h. in ihrem Verhalten ein „neues, in bestimmter Art sinnhaft qualifiziertes Gesamtverhalten zueinander in Aussicht stellen“<sup>50</sup>.

## VII.

Diese Feststellungen zu Herkunft und Geschichte früher bauerlicher Kommunen des 9. und 10. Jahrhunderts könnten nun, nach beiden Richtungen, in diachronisch weit ausgreifende Überlegungen eingefügt werden.

1. Zum einen könnte eine Darstellung weiterer bauerlicher Kommunen des Hoch- und Spätmittelalters folgen. Man würde dabei deutlicher sehen, wie sich in dieser Zeit ‚kommunale‘ Formen in der Stadt und auf dem Land gleichzeitig entfalten.

Hier wäre zu sprechen zum Beispiel von der *pax et communia*, die im 12. Jahrhundert von den Bewohnern von siebzehn bischöflichen Dörfern in der Umgebung von Laon gebildet wurde und die König Ludwig VII. von Frankreich 1174 zunächst anerkannte, deren Aufhebung Philipp II. August jedoch später zustimmte<sup>51</sup>. Wie solche Conjuraciones in Verhältnissen der Desorganisation entstehen, zeigt auch die Friedensbewegung der Caputiati in der Auvergne von 1182/83<sup>52</sup>. Einzugehen wäre ferner auf die zahlreichen ‚Talgensossenschaften‘ oder ‚Talkommunen‘ in Mittelitalien (Apennin) oder im Alpenraum, die vermehrt in der zweiten Hälfte des 12. und am Beginn des 13. Jahrhunderts begegnen<sup>53</sup>. Sie verdanken ihre Entstehung einer Vielfalt politischer und wirtschaftlicher Faktoren: der Kolonisationsbewegung, der wirtschaftlichen Entwicklung der Alpenpässe, aber auch dem Niedergang adliger Geschlechter und der Italienpolitik der Staufer. Vor allem wären von den bauerlichen Kommunen und Conjuraciones des Hochmittelalters zwei Beispiele eingehender zu erörtern, einerseits weil jeder von ihnen eine über die unmittelbaren Umstände der Entstehung hinausreichende Bedeutung zukommt, andererseits, weil beide wegen der darüber geführten ausgedehnten Forschungskontroversen besonders interessant sind. Ich meine zum einen den berühmten „Aufstand“ der Stedinger Bauern gegen den Erzbischof von Bremen am Beginn des 13. Jahrhunderts, der seine Grundlage in einer Schwur-

<sup>49</sup> Dazu Oexle, Kulturwissenschaftliche Reflexionen, 153 ff.

<sup>50</sup> Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Studienausgabe (Tübingen <sup>5</sup>1972) 401 f.

<sup>51</sup> Köhn, Freiheit als Forderung, 378 ff.

<sup>52</sup> Dazu Oexle, Die Kultur der Rebellion, 126 ff.

<sup>53</sup> Konrad Ruser, Die Talgemeinden des Valcamonica, des Frignano, der Leventina und des Blenio und die Entstehung der Schweizerischen Eidgenossenschaft, in: Helmut Maurer (Hrsg.), Kommunale Bündnisse Oberitaliens und Oberdeutschlands im Vergleich (Sigmaringen 1987) 117–151.

einung hatte, die in den Quellen als *universitas* bezeichnet wird und die ihrem Wesen nach eine *Conjuratio*, eine bauerliche Kommune gewesen ist<sup>54</sup>. Ich meine zum anderen natürlich die berühmteste aller bauerlichen *Conjuraciones*, nämlich die in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts in der heutigen Schweiz entstandene, bei der es sich also nicht um ein frühes, sondern vielmehr um ein spätes Beispiel bauerlicher Kommunen handelt<sup>55</sup>.

2. Andererseits könnte man von der Gilde und den kommune-ähnlichen *Conjuraciones* des 9. Jahrhunderts her auch zeitlich zurückschreiten. Man gelangt dann nicht etwa – wie allzulange angenommen wurde – zu den Germanen<sup>56</sup>, sondern zu den *Conjuraciones* der römischen Welt und der Galloromania der Übergangszeit von der Antike zum Mittelalter<sup>57</sup>. Überhaupt spielt die in der älteren Forschung so viel bemühte Dichotomie des Römischen oder Romanischen gegenüber dem Germanischen in diesen Zusammenhängen keine Rolle. Außerdem erkennt man dann auch die unvergleichlich größere soziale Bedeutung, die solchen Formen der Gruppenbildung im Übergang von der Antike zum Mittelalter zukamen, als sie sie jemals in der römischen Antike hatten: weil durch Selbst-Organisation ‚von unten‘ weitgehend neu konstituiert werden mußte, was als Veranstaltung ‚von oben‘ weggebrochen war: eben die Schaffung von *pax* und *securitas*<sup>58</sup>. Man kann den Sachverhalt übrigens auch an der seit der Spätantike neuen Bedeutung des Eides erkennen. Nach jüngsten Arbeiten von Stefan Esders wird im Bereich der promissorischen Eide während der Zeit der gesellschaftlichen Transforma-

<sup>54</sup> Köhn, Freiheit als Forderung, 325 ff. Die Forschung hat sich hier wie auch in anderen Fällen viel zu sehr mit den angeblichen Zielen dieses „Aufstands“, nämlich der sogenannten Forderung nach „Freiheit“ befaßt, wie auch Köhn kritisch moniert, ohne die ‚Form‘ auch dieser Vergesellschaftung wirklich beachtet zu haben. Zu diesem Defizit auch Peter Blickle, Bäueraliche Erhebungen im spätmittelalterlichen Deutschen Reich (1979), wiederabgedruckt in: ders., Studien zur geschichtlichen Bedeutung des deutschen Bauernstandes (Stuttgart, New York 1989) 109–132, bes. 123 ff., mit der treffenden Feststellung: „ohne Gemeinde keine bauerliche Rebellion“ (ebd. 123). Diese Feststellung gilt nicht nur für das 14. und 15. Jahrhundert. Wesentliche Elemente des spätmittelalterlichen „Kommunalismus“, wie ihn Peter Blickle treffend definiert hat (Peter Blickle, Kommunalismus. Begriffsbildung in heuristischer Absicht, in: ders. [Hrsg.], Landgemeinde und Stadtgemeinde in Mitteleuropa. Ein struktureller Vergleich [München 1991] 5–38) mit seinen spezifischen Gegebenheiten, nämlich institutionellen Formen (Gemeindeversammlung, Gericht), gesellschaftlichen Grundlagen (positiver Bewertung der körperlichen Arbeit) und normativen Ausprägungen (Friede) begegnen bereits im frühen und hohen Mittelalter. Es ist auch kein Zufall, daß in den Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit die positive Bewertung der Arbeit, also gerade auch der bauerlichen, ebenfalls in der Zeit um 1000 zutage tritt. Dazu Oexle, Deutungsschemata, 89 ff.

<sup>55</sup> Peter Blickle, Friede und Verfassung. Voraussetzungen und Folgen der Eidgenossenschaft von 1291, in: Innerschweiz und frühe Eidgenossenschaft (= Jubiläumsschrift „700 Jahre Eidgenossenschaft“), Bd. 1: Verfassung – Kirche – Kunst (Olten 1991) 13–202.

<sup>56</sup> Zur Kritik der für die Herkunft der mittelalterlichen Gilde bemühten diversen Germanen-Theorien, für die es allesamt keine Quellen gibt, Oexle, Gilden als soziale Gruppen, bes. 312 ff. und 333 ff.

<sup>57</sup> Dazu Oexle, Conjuratio und Gilde, 165 ff., 191 ff. und 195 ff.

<sup>58</sup> Ebd. 207 ff.



mation von der Antike zum Mittelalter der soziale Bindungen bekräftigende Eid ersetzt durch den soziale Bindungen konstituierenden Eid. Mit anderen Worten: Die beschworenen Einungen der Spätantike werden zu den geschworenen Einungen des frühen Mittelalters<sup>59</sup>.

## VIII.

Statt solcher diachronisch ausgerichteter Nachweise seien am Ende dieser Überlegungen einige systematische und weiter ausgreifende Befunde angefügt, welche die Sozialgeschichte des Mittelalters, und vielleicht nicht nur diese, sowie die Perspektiven ihrer Erforschung betreffen.

1. Wir haben gesehen, daß die Kommune als *Conjuratio* aus der agrarischen Welt des Frühmittelalters stammt und daß sie deshalb auch ein Element beim Aufbau der Stadt als Stadtgemeinde werden konnte. Hieran wird erneut sichtbar, welche spezifische Bedeutung es für die Stadtkultur des europäischen Okzident hatte, daß sie sich in einer Agrarlandschaft entwickelte, mit der sie in einen vielfältigen Austausch treten konnte. Dieser Austausch war offensichtlich nicht nur ökonomischer Art.

Wesentliche Elemente der städtischen Kultur und wesentliche Triebkräfte ihrer Entfaltung entstammen der vorausgehenden bäuerlichen Kultur des Frühmittelalters. Diese Feststellung bedeutet auch ein Werturteil über diese bäuerliche Kultur selbst, das von den derzeit vielfach vorherrschenden Meinungen abweicht. Die wirtschafts- und die sozialgeschichtliche Forschung betont immer wieder aufs Neue die ‚Statik‘ und die ‚Immobilität‘ der bäuerlichen Welt des Frühmittelalters, der dann eine sogenannte „Aufbruchsepoche“ und die „neue soziale Mobilität“ der europäischen Geschichte seit dem 11. und 12. Jahrhundert gegenübergestellt werden. Eine neue Variante dieser Mittelalterdeutung ist die sich derzeit verbreitende Auffassung des Frühmittelalters als einer „archaischen“ Epoche<sup>60</sup>. In der Tat kann man die bäuerliche Welt des Frühmittelalters als eine ‚statische‘ und ‚immobile‘ Welt betrachten, muß sich dabei aber darüber im klaren sein, daß eine solche Sichtweise sich an jener Perspektive orientiert, welche die Aufzeichnungen aus dem Bereich der Grundherrschaft vermitteln. Diese grundherrschaftlichen Quellen bieten zweifellos wichtige Einblicke in die frühmittelalterliche Agrargesellschaft, aber sie bieten nur *eine* Perspektive. Daß das Moment der Einung und der Kommune und die Dynamik, die es in dieser Gesellschaft bedeutet, nur andeutungsweise, daß es nur in Verboten und Diffamierungen erkennbar wird, liegt daran, daß die bäuerliche Welt des Frühmittelalters illiterat war. Den Historiker sollte dies jedoch nicht zu Fehlschlüssen verleiten. Die Grundherrschaft in ihrem

<sup>59</sup> Stefan Esders, Zur Bedeutung und Funktion des Eides (wie oben Anm. 48).

<sup>60</sup> Kritisch über diese Sicht des Frühen Mittelalters auch die treffenden Bemerkungen von Arnold Angenendt, Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900 (Stuttgart, Berlin, Köln 1990) 43 ff.

Aufbau, Umbau und Abbau zu beobachten, vermittelt gewiß wichtige Einblicke in die bäuerliche Welt des Mittelalters. Aber es ist dies nur ein Aspekt. Erst eine umfassende Wahrnehmung jener fernen Welt des alten Europa zeigt auch die tiefe Verwurzelung von Denkweisen und Verhaltensformen, die wir nur allzu leicht für typisch ‚modern‘ oder sogar für ausschließlich ‚modern‘ halten: zweckgerichtetes und wertrationales Handeln von Individuen in Konsens und Vertrag nach vereinbarten Zielen; die Rechtsfigur der Delegation; die Rechtsform des gewillkürten, gesatzten, ‚positiven‘ Rechts, das im Konsens vereinbart wird, dann aber auch alle bindet, die es vereinbart haben.

2. Die Mittelalterforschung richtet ihr Interesse immer noch zu sehr allein auf soziale Schichten, also auf Adel, Ritter, Bauern, städtische Ober-, Mittel- und Unterschichten. Sehr viel weniger Beachtung fanden demgegenüber die sozialen Gruppen. Die Berechtigung einer an der Entstehung und den geschichtlichen Wirkungen von Ständen, Schichten und Klassen orientierten Sozialgeschichte sei selbstverständlich in keiner Weise in Frage gestellt. Wohl aber ist zu fragen, ob die europäischen Gesellschaften des Mittelalters, und vielleicht auch der Vormoderne überhaupt, nicht auch, und ob sie nicht vielleicht sogar in erster Linie von den sozialen Gruppen her beschrieben werden müssen. Dazu besteht ja auch deshalb Anlaß, weil es ‚Stände‘, ‚Schichten‘ und ‚Klassen‘ der Gesellschaft eigentlich gar nicht gibt. ‚Stände‘, ‚Schichten‘ und ‚Klassen‘ sind zwar ‚wirklich‘, aber nur als Phänomene der ‚gedachten‘ Wirklichkeit; sie sind Deutungsmuster von ‚Gesellschaft‘, Denkformen also, mit deren Hilfe Menschen die Gesellschaft, in der sie leben, erkennen, deuten und normieren, und eben deshalb auch Denkformen, mit denen dann wiederum die historische Forschung den Versuch unternehmen kann, vergangene Gesellschaften in ihrer Struktur zu erkennen und zu deuten. Soziale Gruppen hingegen sind in ihrem jeweiligen historischen Moment so ‚real‘ wie die Individuen, die in ihnen in immer wieder anderer Weise verbunden sind.

Die Vorzüge einer gruppen-orientierten Sozialgeschichte des Mittelalters können in drei Hinsichten erläutert werden.

a. Zum einen ist darauf hinzuweisen, daß die mittelalterliche Gesellschaft, wenn man sie als Gruppen-Gesellschaft wahrnimmt, ganz andere Züge bekommt, nämlich gewissermaßen ‚modernere‘, als wenn man sie als Stände- oder Feudal-Gesellschaft beschreibt. Dabei geht es natürlich nicht um eine Wiederaufnahme des so oft und zum Teil überaus fatal traktierten Gegensatzes von moderner ‚Gesellschaft‘ und mittelalterlicher ‚Gemeinschaft‘<sup>61</sup>, aus der das Individuum, der ‚moderne‘ Mensch also, sich mühsam habe herausarbeiten müssen – wobei dann darüber zu streiten ist, ob dies im 12. Jahrhundert oder erst im 13. oder erst in der Renaissance oder wann immer geschehen sei<sup>62</sup>. Richtet man den Blick auf die Er-

<sup>61</sup> Dazu Oexle, Kulturwissenschaftliche Reflexionen, 119ff. (über F. Tönnies und sein Gemeinschafts-/Gesellschafts-Theorem von 1887 und dessen Folgen).

<sup>62</sup> Eine neue Version dieser Fragestellung bietet Aaron J. Gurjewitsch, Das Individuum im europäischen Mittelalter (München 1994) mit der These (33ff.), daß der Individualismus im Mittelalter in der hochmittelalterlichen Skaldendichtung in Island und Norwegen zum Durchbruch gekommen sei. Freilich hat auch Gurjewitsch anläßlich einer Moskauer Tagung

scheinungsformen der *Conjuratio*, so sieht man jedenfalls nicht „natürliche“, „organische“, „ursprüngliche“ und das Individuum vorgängig bindende ‚Gemeinschaften‘, sondern vielmehr Gruppen, die durch das soziale Handeln der Individuen entstehen und bestehen, weil sie durch Konsens und Vertragshandeln in der Absicht der Erreichung bestimmter Ziele entstehen und bestehen<sup>63</sup>. Und man sieht hier nicht Verhältnisse einer vorgängigen sozialen ‚Harmonie‘, sondern Konflikt-Verhältnisse: *Geschworene Einungen entstehen in Konflikten* und zu ihren beständigen Zielen gehörte es auch, Konflikte der Mitglieder zu regulieren, wie das gewillkürte Recht solcher Gruppen umfassend bezeugt.

Man befindet sich mit solchen Überlegungen über Individuum und Gruppe immer auch im Bereich des Nachdenkens über die ‚*Histoire de l'imaginaire*‘ der historischen Forschung, also im Bereich der Frage, von welchen vorgängigen, mehr oder eher weniger reflektierten ‚Bildern‘ her die Forschung ihre Fragestellungen konzipiert, welche Befunde des historischen Materials sie zuläßt oder aber – eben wegen solcher ‚Bilder‘ – von vornherein ausgeklammert hat. Hierbei hat – in der Mittelalter- wie in der Neuzeithistorie – vor allem die Gegenüberstellung von ‚Mittelalter‘ und ‚Moderne‘ eine große Rolle gespielt<sup>64</sup>, wobei die Frage nach der ‚Modernität‘ des Mittelalters, die Konstituierung der ‚Moderne‘ vom Mittelalter her, allzuwenig berücksichtigt wurde<sup>65</sup>.

b. Sodann wäre die Frage zu stellen, ob und inwieweit auch die Stände-Bildung gewissermaßen über Gruppen erfolgt ist, also: welche Bedeutung bestimmte Formen der Gruppenbildung und ihre soziale Wirkung dafür hatten, daß bestimmte ‚Stände‘ von einem bestimmten Moment an wahrgenommen wurden, somit also als eine „gedachte Wirklichkeit“ existierten. Diese Frage wurde bisher nur von Max Weber in seiner Abhandlung ‚Die Stadt‘ im Blick auf die städtische Kommune als einer spezifisch okzidental Form der Vergesellschaftung und Vergemeinschaftung, als „Einung“ und „Verbrüderung“ gestellt, nämlich: Was bedeutet die städtische Kommune für die Entstehung des Bürgertums? Von dieser Thema-

über ‚Individualität und Persönlichkeit in der Geschichte‘ (1988) darauf aufmerksam gemacht (ebd. 313), daß es in all diesen Interpretationen von Persönlichkeit und Individualität unter Historikern allerlei „Stimmengewirr“ und „logische Unausgegorenheit“ in der Handhabung der Begriffe gibt. Nun käme es darauf an, die Bedingungen für diesen Sachverhalt zu erkennen und vor aller immer wieder erneuten Quelldiskussion zuerst die Bedingungen der modernen Frage nach der Entstehung des Individuums im Mittelalter zu erörtern, nämlich die einschlägigen Mittelalterdeutungen des 19. und 20. Jahrhunderts. Darüber Oexle, Kulturwissenschaftliche Reflexionen, und die in Anm. 64 genannten Veröffentlichungen.

<sup>63</sup> Vgl. Oexle, Kulturwissenschaftliche Reflexionen, 132 ff.

<sup>64</sup> Darüber Otto Gerhard Oexle, Das Bild der Moderne vom Mittelalter und die moderne Mittelalterforschung, in: Frühmittelalterliche Studien 24 (1990) 1–22; ders., Das entzweite Mittelalter, in: Gerd Althoff (Hrsg.), Die Deutschen und ihr Mittelalter (Darmstadt 1992) 7–28 und 168–177; ders., Das Mittelalter und das Unbehagen an der Moderne. Mittelalterbeschwörungen in der Weimarer Republik und danach, in: Spannungen und Widersprüche. Gedenkschrift für František Graus (Sigmaringen 1992) 125–153.

<sup>65</sup> Dazu Oexle, Kulturwissenschaftliche Reflexionen, 132 ff.

tik ist immer wieder einmal die Rede<sup>66</sup>, aber die Frage ist seither eigentlich nicht mehr ernstlich erörtert worden. Vergleichbare Fragen ließen sich auch im Hinblick auf die Schwureinungen der frühen Universitäten und die Wahrnehmung eines neuen Standes von Magistern und Studierenden stellen, die man damals als neue Form von *clerici* bezeichnet hat.

c. Schließlich wäre die Frage nach den Gruppen auch von Interesse im Hinblick auf kulturvergleichende Überlegungen und somit auch als Frage nach dem spezifischen Profil der okzidentalischen Kultur.

Eine Frage in diesem Kontext wäre zum Beispiel die nach dem Verhältnis von ‚natürlichen‘ Gruppen wie Familie und Verwandtschaft und den ‚vereinbarten‘ Gruppen, die durch Konsens und Vertrag zustandekommen. Welche Bedeutung haben ‚Konsens‘-Vergesellschaftungen im Verhältnis zu Verwandtschaftsgruppen in verschiedenen Kulturen? Oder: Welche Rituale gibt es in den verschiedenen Kulturen, mit denen sich Individuen aus den Bindungen der ‚natürlichen‘ Verwandtschaft lösen und dadurch neue Bindungen in ‚vereinbarter‘ Verwandtschaft, in ‚Verbrüderungen‘ also, eingehen können? Hans Maier hat darauf hingewiesen, daß der Islam das Gemeindeprinzip nicht kennt<sup>67</sup>. Natürlich gibt es im Islam zum Beispiel auch religiöse Vereinigungen und solche von Handwerkern, aber sie haben nicht die Form der *Conjuratio*<sup>68</sup>. Auch von Byzanz könnte man hier sprechen. Denn in Byzanz gab es weder Gilden noch Kommunen<sup>69</sup>. Darüber lohnt sich auch deshalb nachzudenken, weil dieser Sachverhalt historische Fernwirkungen hatte und noch immer hat.

3. Als Erscheinungsformen der *Conjuratio* entstanden im Frühmittelalter die Gilde als eine rein personal zusammengesetzte Gruppe und die Kommune, also jene geschworene Einung, welche ein Territorium besetzt. ‚Einung‘, ‚Assoziation‘, ‚Verein‘ einerseits und ‚Gemeinde‘ andererseits sind somit seit dem Frühmittelalter Grundformen des Zusammenlebens von Menschen im Okzident. Die Bedeutung der ‚kommunalen‘ Form der Vergesellschaftung im Okzident ist in einer spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Perspektive durch Peter Blickle und das von ihm entfaltete umfassende Thema des ‚Kommunalismus‘ evident geworden<sup>70</sup>. Analoges gilt für die Form der ‚Gilde‘ als ‚Einung‘ und ‚Assoziation‘<sup>71</sup>.

<sup>66</sup> Diese Frage wird auch von *Schulz*, *Kommunale Aufstände*, wieder aufgeworfen, freilich ohne Kenntnis der Antworten Webers gerade auf diese Frage. Zur Nichtbeachtung Webers und vor allem seines Textes ‚Die Stadt‘ gerade in der deutschen Mediävistik auch *Oexle*, *Kulturwissenschaftliche Reflexionen*, 142 ff. und 156 ff.

<sup>67</sup> *Hans Maier*, in diesem Band S. 23.

<sup>68</sup> Vgl. *Franz Taeschner*, *Zünfte und Bruderschaften im Islam. Texte zur Geschichte der Futuwwa* (Zürich, München 1979).

<sup>69</sup> Die sogenannten ‚Zünfte‘ in Byzanz sind vom Kaiser eingerichtete und beaufsichtigte Korporationen zur Sicherstellung der Versorgung der byzantinischen Hauptstadt; *Georg Ostrogorsky*, *Geschichte des byzantinischen Staates* (München 1963) 210 f.

<sup>70</sup> *Peter Blickle*, *Unruhen in der ständischen Gesellschaft 1300–1800* (Enzyklopädie deutscher Geschichte 1, München 1988); *ders.*, *Johannes Kunisch* (Hrsg.), *Kommunalisierung und Christianisierung. Voraussetzung und Folgen der Reformation 1400–1600* (Berlin 1989); *Peter Blickle* (Hrsg.), *Landgemeinde und Stadtgemeinde in Mitteleuropa* (wie oben Anm. 54).

Es kann also auch keine Rede davon sein, daß der Verein der Moderne erst am Ende des 18. Jahrhunderts entstanden sei und zugleich einen spezifischen Modernisierungsschub dargestellt habe<sup>72</sup>. Denn die zur Stützung dieser These neuerdings geltend gemachten Strukturelemente des modernen Vereinswesens, das Prinzip der Freiwilligkeit, der Trend zur sozialen Egalisierung, die Ausbildung autonomer Verfahrensregelungen (durch Formalisierung, Institutionalisierung und Funktionsdifferenzierung) finden sich nämlich schon lange zuvor und seit vielen Jahrhunderten, obwohl die Phase des Neubeginns nach der Dekorporierung am Ende des Ancien Régime einen völligen Neuanfang suggeriert. Alle diese Strukturelemente kann man bereits in den Einungen des Mittelalters nachweisen. Niemand wird bestreiten, daß sich die Modernisierung um 1800 auch im modernen Vereinswesen abzeichnen mag. Aber es müssen dabei andere Momente für den Nachweis dieses Modernisierungsschubs gefunden werden, als sie die Neuzeitforschung (Th. Nipperdey, O. Dann) bisher namhaft gemacht hat<sup>73</sup>.

Solche Überlegungen weisen darauf hin, daß die lange Geschichte von ‚Einung‘ (‚Verein‘) und ‚Gemeinde‘ in der realhistorischen Kontinuität wie in der Geschichte der Deutungen, in der Geschichte der Mentalitäten und des sozialen Wissens also, der übergreifenden Beobachtung und Darstellung bedarf. Lothar Gall hat gezeigt, wie seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts die Reflexion über die Gemeinde und das Verhältnis von Gemeinde und Staat eine Mitte der politischen Ideenbildung darstellt<sup>74</sup>. Ähnliches ließe sich auch für die Problematik von Verein und Assoziation im 19. Jahrhundert mitsamt ihrer langen Vorgeschichte nachweisen<sup>75</sup>. Italienische Humanisten wie Coluccio Salutati und Pico della Mirandola haben Theorien der ‚Bruderschaft‘ entwickelt und deren Bedeutung für die Erhaltung von Frieden und Recht innerhalb der Stadt dargelegt<sup>76</sup>. Politische Theoretiker der Vormoderne wie Jean Bodin und Althusius haben der Einung einen bedeutsamen Platz in ihren Reflexionen eingeräumt<sup>77</sup>, während im 18. Jahrhundert Rousseau und Adam Smith die ‚Korporationen‘ als Hindernisse für den politisch-

<sup>71</sup> Dazu die oben Anm. 42 genannten Arbeiten und die unten Anm. 77 genannte Darstellung von Antony Black. Es ist zu bedauern, daß der Zusammenhang der Phänomene immer wieder verkannt oder als irrelevant beiseitegeschoben wird, wie das in der jüngst erschienenen Darstellung von Catherine Vincent, *Les confréries médiévales dans le royaume de France. XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles* (Paris 1994) der Fall ist.

<sup>72</sup> Dazu Oexle, *Die mittelalterliche Zunft*, 40 ff.

<sup>73</sup> Ebd. 43 f.

<sup>74</sup> Darüber Lothar Gall, in diesem Band 66 ff.

<sup>75</sup> Oexle, *Die mittelalterliche Zunft*.

<sup>76</sup> Darüber Marvin B. Becker, *Aspects of Lay Piety in Early Renaissance Florence*, in: Charles Trinkaus, Heiko A. Oberman (Hrsg.), *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion* (Leiden 1974) 177–199; Richard C. Trexler, *Ritual in Florence: Adolescence and Salvation in the Renaissance*, in: ebd. 200–264; Charles M. de la Roncière, *Les confréries à Florence et dans son contado aux XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, in: *Le mouvement confraternel au Moyen Age. France, Italie, Suisse* (Genève 1987) 297–342.

<sup>77</sup> Antony Black, *Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present* (Ithaca, New York 1984) 129 ff.

sozialen und ökonomischen Fortschritt darstellten<sup>78</sup>. Auch im politischen Denken der Moderne, bei Hegel und Tocqueville zum Beispiel<sup>79</sup>, und ebenso in den Auseinandersetzungen über ‚Assoziation‘ und ‚Korporation‘<sup>80</sup> seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts geht es um die Prinzipien einer modernen Gesellschaft und der sie prägenden politisch-sozialen Maximen. Deshalb hat sich auch einer der großen Wissenschaftsstreite in der deutschen Geschichtswissenschaft des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, nämlich die Auseinandersetzung zwischen Georg von Below und Otto von Gierke um das Problem der ‚Einung‘ im ‚Feudalismus‘ bewegt<sup>81</sup>. Auch in dem Aufbruch der neuen Historischen Kulturwissenschaft am Ende des 19. Jahrhunderts, bei Ferdinand Tönnies, Georg Simmel und Emile Durkheim geht es wesentlich um das Problem von Gruppen in der Gesellschaft und um die Frage nach deren konstitutiver Rolle<sup>82</sup>. Deshalb erörtert auch Max Weber in seiner Theorie der Moderne und der Modernisierung im okzidentalen Prozeß der Kultur dieses Problem, wobei er im Rahmen seiner Herrschafts-, Rechts- und Religionssoziologie auf diese Frage ganz andere Antworten gegeben hat als etwa Tönnies, Simmel und Durkheim<sup>83</sup>. Es ist auffallend, daß in der Mittelalterforschung die Relevanz dieser Erkenntnisse Max Webers noch immer der Begründung und Erläuterung bedarf<sup>84</sup>.

An alledem wird sichtbar, wie tiefgehend die Prägungen sind, die von dem Phänomen der Gilde und der Kommune ausgegangen sind. Erst die lange realhistorische Diachronie dieser Phänomene läßt es erklärlich erscheinen, daß das moderne politisch-soziale Denken, die Reflexion des ‚sozialen Wissens‘ also, noch im 19. und 20. Jahrhundert von diesen Phänomenen so nachhaltig geprägt worden ist.

<sup>78</sup> Oexle, Die mittelalterliche Zunft, 17 ff.

<sup>79</sup> Black, *Guilds and Civil Society*, 202 ff.

<sup>80</sup> Oexle, Die mittelalterliche Zunft, 19 ff.

<sup>81</sup> Ebd. 28 ff.; ders., Otto von Gierkes ‚Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft‘. Ein Versuch wissenschaftsgeschichtlicher Rekapitulation, in: *Notker Hammerstein* (Hrsg.), *Deutsche Geschichtswissenschaft um 1900* (Stuttgart 1988) 193–217, bes. 209 ff.; ders., Ein politischer Historiker: Georg von Below (1858–1927), in: ebd. 283–312.

<sup>82</sup> Oexle, Kulturwissenschaftliche Reflexionen.

<sup>83</sup> Ebd. 132 ff.

<sup>84</sup> Ebd. 142 ff.



Antony Black

## The Commune in Political Theory in the Late Middle Ages

Was there a theory of the commune (*Gemeinde*) in the late Middle Ages? For many in the English-speaking world the question is real because the Middle Ages is seen, in both liberal and marxist historiography, as an age of feudalism, which later engendered absolute monarchy. English political and constitutional historians have paid much less attention to the way villages and towns managed their internal affairs than they have to the rise of parliament and of the gentry. The Commons and not the communes are seen as the alternative to feudal or royal authority. In intellectual history, on the other hand, it has been far too easily assumed that the expression of ideas about society and government was the product of conflict between church and state or between monarch and parliament. Only recently has attention to the political background of renaissance thought put the city-state, at least, at the centre, and then solely for Italy<sup>1</sup>.

For the German-speaking world, on the contrary, Gierke put the urban and rural communes at the very centre of cultural development in the period c.1200 to 1525<sup>2</sup>. In this he has been followed by distinguished Italian historians. But until recently this aspect of central-European historiography has been little known or discussed in the English-speaking world. One reason is that communes were more important, and lasted longer, in some places than in others. It was principally in German-speaking lands that medieval communes survived as significant political entities into the nineteenth century<sup>3</sup>. Another reason is that Gierke overstated his

<sup>1</sup> *Quentin Skinner*, *The Foundations of Modern Political Thought*, Bd. 1: *The Renaissance* (Cambridge 1978). But see also *Susan Reynolds*, *Kingdoms and Communities in Western Europe* (Oxford 1984).

<sup>2</sup> *Otto von Gierke*, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, Bd. 1: *Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft* (Berlin 1868) 220–637 and Bd. 3: *Die Staats- und Korporationslehre des Altertums und des Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutschland* (Berlin 1881) 186–643. I have attempted to convey the spirit of Gierke's work on this subject to the English-speaking world by editing a translation of selections from Bd. 1: *Community in Historical Perspective* (Cambridge 1990).

<sup>3</sup> *Mack Walker*, *German Home Towns: Community, State and General Estate 1648–1871* (Ithaca, NY, London 1971). See also *C. Petit-Dutaillis*, *Les communes françaises: Caractères et évolution des origines au XVIII<sup>e</sup> siècle* (Paris 1970).



case, in a somewhat grand philosophical manner, and constructed his model of communal ideology (*Genossenschaftsrecht*) out of scraps of documents often wrenched from their context. Still worse, he bedevilled and misdirected the whole discussion by asking the wrong question: where and when did the idea of real group personality (*Gesamtpersönlichkeit*) emerge, and why did it not emerge elsewhere<sup>4</sup>? This question was fed to him by the German-romantic and to some extent the hegelian programme of philosophical history. Gierke added his own contribution in the form of a nation-centred assumption (nowhere seriously tested) that 'Germanic' peoples had this insight whereas Latin (and presumably other) peoples did not. It was a real question for jurisprudence in Gierke's day but not, as research clearly indicates, for the Middle Ages or the Renaissance. This led Gierke to assume that communes had a collectivist self-perception until they came into contact with Roman and canon law and Greek philosophy. There is quite simply no evidence for this. What Gierke took as evidence of popular political culture were, for example, city documents written by officials displaying their juristic or Ciceronian learning. The socio-political sentiments of ordinary women and men are in any case impossible to know with certainty before the age of printing. This does not mean that some type of communal ideology did not exist. It is the purpose of this paper to explore what people actually said about communes, and to try to pinpoint what type and degree of communalism as a theory actually existed.

So far as anyone can judge, the towns and villages which had developed over most of Europe by c.1100 were not following any common programme or ideal. Rather, they were responding to the social and economic needs of their inhabitants. But it may well be that they did so in the light of some definable social and ethical criteria. The common features shared by their methods of organisation suggest this was so. The historical context makes it probable that those criteria were shaped by elements of Christianity acting upon a native culture of local self-management and self-adjudication, with occasional smatterings of Roman law (for example, the concept *universitas*) and of Roman historical lore (for example, *consules*, *senatus*). In northern and central Italy, which somewhat later produced the first, and for centuries to come practically the only, explicit explanations and justifications of communal proceedings, the Roman element was much more pronounced. But we find it also in the Rhineland; and the Lombards, like the Alemanni and so many others, were only relatively recently detached from a tribal past, in which the equal authority of adult males (warriors) or heads of households would not have seemed extraordinary. The probability of a Christian element – in the desire to assist the less fortunate and to see that justice was done in as visible and rational a way as possible, for example – is reinforced by the temporal and spatial proximity of the monastic reform movement started under Cluny (910), the Peace movements and the Gregorian reform movements of the 11th century.

<sup>4</sup> For critique of Gierke see *P. Gillet*, *La personnalité juridique en droit ecclésiastique* (Mâlines 1927); *B. Tierney*, *Foundations of Conciliar Theory* (Cambridge 1955) 99 ff.

This last proclaimed *libertas ecclesiae*: such a concept had clear affiliations with the desire for orderly, elective and semi-autonomous local self-government. Above all, these ecclesiastical reforms could be, and often were, anti-feudal<sup>5</sup>.

The earliest and most often used concept in communal theory was *universitas* (*collegium*, *corpus*), derived from the Digest but transformed by the experience and moral consciousness of medieval Europeans, especially, though not exclusively, in towns. *Universitas* was a legal abstraction which entered everyday administrative and diplomatic discourse; it referred to the town as a single collective entity (a corporate body) which possessed properties, rights and obligations independently of its actual members at any particular time. In other words, it could sue and be sued as a corporation. In this respect it was the closest medieval analogue to the state<sup>6</sup>.

Although the term *universitas*, when unqualified, meant a town or city, of whatever size, other groups were also called *universitates*; especially craft guilds (*Zünfte*) and cathedral chapters (the more common term for both was *collegia*). The great canonist Innocent IV spoke of *collegia* as either *personalia*, such as craft guilds, or *realia*, such as city, borough or parish; of the latter category he said „*quae sunt necessaria et naturalia. . . quia ratione originis vel domicilii. . . contrahuntur*“<sup>7</sup> – this was written some ten years before the translation of Aristotle's *Politics*. I do not know how widespread was the use of *universitas* for villages or scattered rural communities, but the treaty between the three Swiss cantons of 1291 used it as a synonym for ‚the men of‘ or ‚*communitas*‘.

The use of *universitas*, unlike our ‚state‘, did not however necessarily imply anything whatever about whether or how far such a body was independent. A *universitas* might be a small town subject to a larger one, a small or large town within a feudal or royal domain, or an independent city-state such as Florence or Lübeck. Many of the powers needed by communes on a day-to-day basis, such as legal representation, rule making and minor law-enforcement, were not directly affected by whether they were subject to a lord or king. Above all *universitas* signified a public body without any reference to nationhood. None the less it distinguished sharply between insiders (*cives*) and outsiders (*alieni*).

The principal word for city was *civitas*. There was a distinctive medieval development of the idea of the city as such, although not as marked as one might expect in view of the importance of cities. Ancient ideas associated with *civitas* came initially from Cicero and the Digest. Contemporary experience produced a new emphasis upon protection from violence as the prize of city life. From both Cicero and contemporary aspirations came the notion that cities were more likely to enjoy the rule of law, indeed of laws which the citizens themselves had helped

<sup>5</sup> On this see the masterly work on communal thought, *P. Michaud/Quantin*, *Universitas: Expressions du mouvement communautaire dans le moyen âge latin* (Paris 1970).

<sup>6</sup> *Antony Black*, *Political Thought in Europe 1250–1450* (Cambridge 1992) 14 ff., 187 f.

<sup>7</sup> *Super Decretalibus* (Turin 1581) on Decretals 1.31.3 and 5.31.14.

shape or consented to. Hence the *civitas* was a *civilis societas*: a society (in Cicero's words) in which there was equality under the laws and *par condicio civium*<sup>8</sup>.

Fraternity and friendship, as social ideals on which citizens ought to model their relationships with one another, are frequently referred to in city documents and also in scholastic writings about cities and about politics in general. It is possible that these were popular sentiments in the early communes. *Fraternitas* had religious and craft-gild associations. These sentiments may be interpreted as part of the attempt, sometimes successful, to establish good relations between citizens on a voluntary basis. *Fraternitas* could also be given the meaning that all citizens are, and should be treated as being, of the same legal standing (it was for this above all that Machiavelli praised the south-German towns).

The view of Walter Ullmann, that communal ('populist') ideas were first coherently expressed as a consequence of the rediscovery of Aristotle's *Politics* (1260)<sup>9</sup> has to be rejected. For it was as coherently expressed by writers, especially jurists, who show no trace of Aristotelian influence, though admittedly they were writing in the time of the Aristotelian revival. Aristotle was in fact used most often to support monarchical arguments for kingdom, church and empire<sup>10</sup>. By far the most important ancient authority behind the communal movement was Cicero. Certainly knowledge of Aristotle's *Politics* enhanced the awareness, at least among those with university education, of the *civitas* as a special and potentially superior type of society. But a kingdom could also qualify as *civitas*. Only Ptolemy of Lucca followed Aristotle's view that actual cities and above all city-states are more natural and fulfilling than larger polities<sup>11</sup>.

Turning to political culture, cities developed their own particular patriotism, that is belief in the individual city as a special community with divine blessing. City chronicles celebrated the civic experience and above all the identity of a particular *civitas*: they gave narrative expression to civic thought<sup>12</sup>.

In everyday life, people recognised a sphere of communal existence in town or village, distinct from the private, family sphere and also from the sphere of lord or

<sup>8</sup> Antony Black, *Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present* (London 1984) 38 ff. On the whole subject of civic political thought see above all Gerhard Dilcher, *Kommune und Bürgerschaft als politische Idee der mittelalterlichen Stadt*, in: Pipers Handbuch der politischen Ideen, Bd. 2 (München, Zürich 1994) 311–350.

<sup>9</sup> Walter Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages* (London 1961) 231 ff.

<sup>10</sup> Michael Wilks, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages* (Cambridge 1963); Alan Gewirth, *Philosophy and Political Thought in the Fourteenth Century*, in: F. Utley (Ed.), *The Forward Movement of the Fourteenth Century* (Columbus, Ohio 1961) 125–164; T. Renna, *Aristotle and the French Monarchy*, in: *Viator* 9 (1978) 309–324.

<sup>11</sup> Ptolemy (Bartolommeo) de Lucca, *De Regimine Principum*. Book IV, c.2 f., in: Thomas Aquinas, *Opuscula Omnia necnon Opera Minora*, Bd. 1: *Opuscula Philosophica*, ed. by J. Perrier (Paris 1949) 364–369.

<sup>12</sup> *Chroniken der deutschen Städte*, hrsg. von der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Leipzig, Stuttgart 1862–1931; reprinted Göttingen 1961).

king. This sphere concerned roads, water supply, markets; crop rotation and harvesting; use rights in communal properties such as pasture, forest, rivers and (in some towns) mills and ovens. These were communal in the sense that all territorial members had rights in them, and that such properties could not be appropriated by individuals. Their status in the eyes of inhabitants was probably only a step removed from clan or tribal properties. They required administration and policing and so gave rise to the typical activities of the first European *Gemeinden*. Thus there was recognised, and – partly as a consequence – there emerged as observable social reality, a sphere that was *public* but not controlled by a *dominus* or *rex*, nor under the church. Here was a secular public space. In other words there was something *staatlich* not only in feudal or royal governance but in city, village or borough (the typical jurists' list is *oppidus, vicus, castrum*).

When this was recognised by the authorities of higher learning (in this instance, the jurists), we arrive at a critical juncture in the development of western mentality. The early-13th century civil-law glossator Roffredus of Benevento, who taught at Bologna, discussed with his students one Saturday morning whether *vicus, villa vel castrum* (that is a small dependent town or village) could *habere universitatem* and therefore own property. The current juristic view was that such bodies could not do so. In concluding that they could, Roffredus took all his arguments from custom, that is contemporary practices and ways of speaking. His argument was as follows. It can be seen as a matter of fact that villages do own property because village streets are called *viae vicinales*. Even cities (which undoubtedly have corporate status) are said in the Digest not to own *bona publica* properly speaking – but such properties „tamen publica appellantur“. Thirdly, „omnes ville et castra quae habent aliquid habent et universitates et eligunt potestates, unde pro iure servetur consuetudo, et maxime generalis“. Custom, especially such a widespread one, has the force of law<sup>13</sup>.

As so often in medieval jurisprudence, the more democratic opinion was established on the basis of custom. For custom was held to be authoritative in both native (Germanic) and Roman law. In what became the standard Gloss on the Digest, Accursius (died c.1260) stated that „congregatio cuiuscunque civitatis vel villae vel castri“ can „corpus habere“ (have corporate status)<sup>14</sup>. This view was incorporated into the *ius commune*.

Thus it followed from the essential nature of the *Gemeinde*, in theory as well as in practice, that the group acting together could do certain things. It could make rules regarding the use and management of public facilities. Its officials could make sure that these rules were obeyed. There was a connection between this corporate self-management and the importance attached to individual self-discipline: the whole small community as law-enforcer had an interest in maximising individ-

<sup>13</sup> Roffredus Beneventanus (gest. 1250), Quaestiones Sabbatinae, in: Corpus Glossatorum Iuris Civilis, ed. by Juris Italici Historiae Institutum Taurinensis Universitatis (Turin 1968) q.28 at pp.456 f. On him see F. Calasso, Medio Evo del Diritto, Bd. 1: Le Fonti (Milan 1954) 541 f.

<sup>14</sup> Accursius, Glossa Ordinaria super Digesto (Lyon 1539) on Digest 3.4.1.

er contemporary literature on civic procedures in northern Europe. The distribution of functions between the old ruling families and the wider citizenry – between the lesser and greater councils – was of course hotly debated and sometimes fought over. New men, commonly organised as craft-gilds (*Zünfte*), increased their share of power considerably in some cities during the period 1250 to 1350; but hardly ever in the great city-states, which is what made the occasional periods of popular power in Florence so remarkable.

The third procedural principle was government according to the laws. Subjection of officials to laws was made easier by the fact that the people who appointed them also made the laws. This was the feature of civic rule most emphasised by Ptolemy of Lucca, writing around 1300. Ptolemy was almost the only writer before Leonardo Bruni and civic humanism who drew a categorical distinction between the type of regime appropriate to, and commonly found in, city-states (*regimen politicum*), and the type found in kingdoms (*regimen regale*, or *despoticum*). He was also the only one to assert the categorical superiority, in moral terms, of civic rule. And the foremost mark of *regimen politicum* was government according to the laws. The *regimen politicum* „est certus modus regendi quia (est) secundum formam legum sive communium sive municipalium cui rector astringitur“ (*De Regimine Principum*, II ch.8, pp.283–5). *Regimen politicum* also involves elections, the limited (usually annual) tenure of office, restriction in the scope of rulers, and scrutiny when they leave office: the Roman and Greek parallels are clear. Ptolemy always cited the *regiones Italiae* as containing the best examples of *regimen politicum*. But he added:

In omnibus regionibus, sive in Germania sive in Scythia sive in Gallia, civitates politice vivunt sed circumscripta potentia regis sive imperatoris, cui sub certis legibus sunt astricti (IV, ch.1, pp.361–4).

He seems to be saying that cities in these countries do not have full *regimen politicum*, since they are within royal domains, but they still have an element of it, namely royal power is legally limited in their cases.

One might have thought that popular sovereignty was implicit in election and consent. But jurists saw these as specific rights rather than manifestations of a general authority. Of course both Marsiglio and Bartolus in very famous works state that supreme authority must lie with the *universitas civium*, (Marsiglio)<sup>17</sup>, or that *populus sibi princeps* in de facto independent city-states (Bartolus)<sup>18</sup>. But *universitas* and *populus* here refer to an abstract entity whose authority can be exercised by a certain variety of human agents: an emperor, according to Marsiglio, a city council (unelected) according to Bartolus. In other words, there was a clear distinction between the ultimate authority of ‘the people’ and rule by the people themselves. A further distinction is to be made between rule by the city commu-

<sup>17</sup> *Marsilius de Padua (Patavinus)*, *Defensor Pacis*, ed. by C. W. Previté-Orton (Cambridge 1928) and R. Scholz (Monumenta Germaniae Historica, Fontes Iuris Germanici Antiqui 7, Hannover 1932/1933) Dictio I, c.12 f.

<sup>18</sup> *Bartolus* on Digest 1.1.9.

nity as a whole and rule by the people in a sense that specifically includes non-members of the traditional civic élite. Rule by the 'whole community' in a city-state meant rule by the traditional civic council (*senatus*) comprising the established and for the most part wealthier heads of families. Sometimes, however, a wider band of inhabitants gained power and it was then that you had what people called *regimen ad populum* (Italian: *a popolo*). At the risk of a brutal generalisation, it will clarify language somewhat if one says that such regimes were less democratic than modern democracies in that not all adults, even males, were included; and more democratic in that those who were included could participate more directly and more often, and could exert more power, than the average citizen in a modern democracy.

*Regimen ad populum* was equated with *democratia* in Aristotle's sense, that is rule by the poor majority as a class, and in the interests of that class. As such it very seldom met with approval from writers about politics. But, following Aristotle often quite faithfully, it was usually regarded as the least bad of the three selfish forms of rule. Rule by the *populus* as a whole (*Gemeinde* in our sense) was approved by several theorists, often in quite a casual manner, as one possible form of legitimate government. But it was hardly ever regarded as better than monarchy, and not often regarded as equal to it.

There were a few exceptions. Albertus Magnus, living in Köln but referring to the communes of 'Lombardy', admired *democratia*, because it was rule for the benefit of the poor and also because it reflected *iustum naturale* by admitting all equally to governmental office<sup>19</sup>. Ptolemy of Lucca implied approval when he said that rule by the many rather than by the virtuous few „proprie ad civitates pertinet, ut in partibus Italiae maxime videmus et olim vixit apud Athenas“ (book IV, ch.1).

The only serious discussion of popular rule in Aristotelian terms by a northerner was by canon John Hocsem (1297–1348), who had studied liberal arts at Paris and law at Orléans and lived at Liège. This city, like others of the region, experienced severe conflicts between populace and patriciate. The cathedral canons of Liège supported the guilds during the democratic triumph following the battle of Courtrai (1302); Hocsem himself played an important part in the life of the city. He completed a chronicle of Liège in 1341, and in it he made some important and, for a northerner, unique observations about forms of government in cities. He discussed the frequent political upheavals of the industrial Netherlands in a moralising but perceptive way<sup>20</sup>. Hocsem said that since the collapse of the empire (after the deposition of Frederick II), „pro solo rege seu tyranno mille surrexerunt tyranni et sic apud nos quilibet civitas tyrannizat“ (p.20). He is quite clear about

<sup>19</sup> Alberti Magni Opera, ed. by S. Borgnet, Bd. 8 (Paris 1891) 344 f., 563.

<sup>20</sup> Chronicon episcoporum Leodientium, ed. by G. Kurth (Brussels 1927). Df. R. Feenstra, Les Flores utriusque iuris de Jean de Hocsem, in: Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis 31 (1963) 486–519; E. Vercauteren, Luites sociales à Liège (XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles) (Brussels 1946).

What happened was, rather, that certain of the philosophical and constitutional ideas associated with communes appeared also in writings about larger, and predominantly monarchical, political groups: kingdoms, church, empire. Occasionally we can say with certainty that this was because of the influence of communal thought on propagandists, statesmen or theorists. More often, it seems to have been due to a shared political language and shared moral dispositions. The idea of collective sovereignty coincided with traditional, primeval, animist notions of tribe which were now being applied to national or regional states, usually with a pro-monarchical intent. However, ideas such as *corpus mysticum regni* could be used to mean a variety of things, and were sometimes used to support parliament acting with, or even against, the king<sup>26</sup>.

In this way, the idea of England as *universitas regni* was used by baronial-parliamentary movements in the 1260's<sup>27</sup>. In Marsiglio of Padua, the term *universitas civium* seems almost deliberately ambivalent, designed to embrace both the Italian cities and the great kingdoms in the same conceptual scheme. *Universitas fidelium* was used by conciliarists in the church from about 1300 to 1450<sup>28</sup>. The conclusions that could be drawn from such language, especially in the constitutional sphere, owed much to the corporation theory developed by civil and canon lawyers in the specific contexts of city, cathedral chapter, gild and village.

This phenomenon permeates almost the entire history of later medieval and early modern political thought. Our realisation of this is due to Gierke, although he misunderstood the phenomenon itself. The best documented example was the use of canonist corporation theory to support the legislative and judicial sovereignty of the general council over the pope<sup>29</sup>. The Councils of Constance and Basle applied this both to their relationship with the pope as elected *rector* of the universal church and to their own internal procedures. This justified the election of officers, majority decision-making, equality of status within the council<sup>30</sup>. Nicholas von Kues constructed his entire constitutional theory of *concordantia catholica* for the universal church, on the basis of the canon-law requirements for election and consent in chapters and monasteries. He applied this with some modification to the empire too<sup>31</sup>. In the 1430's and 1440's, a thinker like Juan de Segovia applied the ideals of collective authority and collegiate decision-making both to the church and to kingdoms in general, and finally pronounced these the norms

<sup>26</sup> E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies* (Princeton 1957); Francis Oakley, *Natural Law, the Corpus Mysticum and Consent in Conciliar Thought from John of Paris to Matthias Ugonis*, in: *Speculum* 56 (1981) 785–810.

<sup>27</sup> Black, *Political Thought*, 15; F. M. Powicke, *The Thirteenth Century* (Oxford History of England, Oxford 1962); G. W. S. Barrow, *Robert Bruce and the Community of the Realm in Scotland* (Edinburgh 1976).

<sup>28</sup> Antony Black, *Council and Commune: the Conciliar Movement* (London 1979).

<sup>29</sup> Brian Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory* (Cambridge 1955).

<sup>30</sup> Black, *Council*, 27 ff.

<sup>31</sup> *De Concordantia Catholica*, ed. by G. Kallen, in: Nicolai Cusani *Opera Omnia*, Bd. 14 (Hamburg 1959–1965).

for *all* types of human organisation<sup>32</sup>. In this way he was, to my knowledge, the only theorist to universalise in fairly precise form the political values of the *Gemeinde*, with which, as a university man and a council member, he was familiar at first hand.

There was thus a strong tendency in political theory for the commune to influence the state, and even to be equated with the state in the sense that larger polities were sometimes conceived, from a structural point of view, as communes on a large scale. So far as these thought-processes were concerned, there was no dividing line between the late Middle Ages and the early modern period. English parliamentarians such as Fortescue (1460's) and Hooker (1590's) wrote of Parliament as the corporate representative of the realm and justified its legislative authority on the ground that it embodied the consent of the people. The one new feature which did eventually emerge, partly as a long-term result of the Reformation, was the claim that Parliament represented 'every Englishman. . . to the lowest person'. This undermined the idea of the virtual representation of the people by the magnates and so may be seen as a return to – and a new development of – something more akin to the role of the *populus* of the smaller communes. This idea of *der gemeine Mann* was a driving force behind the radical English parliamentarians of the 1640's and 1650's, especially the Levellers<sup>33</sup>. Some would say that this came from the Reformation and the Lutheran vision of the church. I would agree but add that both it and Luther's own vision of the church came partly from the medieval town commune, especially in Germany<sup>34</sup>. For there, from the 14th century, we find 'the poor' included at least theoretically in the polity<sup>35</sup>. Similarly we find the ideal of civic-communal fraternity for the first time clearly expressed as a moral and constitutional principle by the Protestant humanist, Clemens Jaeger of Augsburg (in his chronicle of the Augsburg Weavers' *Zunft*, written in the late 1540's)<sup>36</sup>. He was expounding, I am sure, convictions which had been held in communal-civic circles for some two centuries.

The idea of the commune (*Gemeinde*) discussed here is in important respects identical in meaning with the republican tradition as perceived by Baron, Pocock, Skinner and others. Historians of renaissance Florence have noted the continuity between medieval commune and renaissance republic<sup>37</sup>. Yet at times historians of the commune and of republicanism seem unaware of each other. This is to be lamented. *Commune* and *respublica* clearly overlapped. One of the main aspirations

<sup>32</sup> Black, Council, 162–176.

<sup>33</sup> P. Zagorin, *A History of Political Thought in the English Revolution* (London 1954); C. Hill and E. Dell (Eds.), *The Good Old Cause: the English Revolution of 1640–1660* (London 1969) 332.

<sup>34</sup> B. Möller, *Reichstadt und Reformation* (Gütersloh 1962); Peter Blickle, *Gemeindereformation* (München 1985); S. E. Ozment, *The Reformation in the Cities* (New Haven/Conn. 1975); Black, *Guilds*, 110–120.

<sup>35</sup> Ebd. 69 f.

<sup>36</sup> Ebd. 116–120.

<sup>37</sup> See John Najemy, *Corporatism and Consensus in Florentine Electoral Politics, 1280–1400* (Chapel Hill/N.C. 1982).



Gemeinschaften, etwa eine Zunft- oder Stadtgemeinschaft, gewissermaßen vorgebildet hatten<sup>3</sup>. In dieser korporativen Gesellschaft war Erasmus ein Sorgenkind: Wenn man sich auf das „Compedium Vitae Erasmi“ verlassen kann<sup>4</sup>, war er nicht nur unehelich geboren, sondern noch dazu der Sohn eines Mannes, der mit seinen neun Brüdern verfeindet war; und tatsächlich findet man in den Schriften des Erasmus kein Wort über Verwandte väterlicherseits. Ein solcher Junge bedurfte des Schutzes einer Gemeinschaft, einer künstlichen Familie, und man kann damit auch erklären, warum sich der etwa siebzehnjährige Erasmus mit seinem älteren Bruder für das Leben eines Augustiner-Chorherrn entschieden hat. Es scheint, daß er als Mönch, zumindest für einige Zeit, zufrieden war; sein „De Contemptu Mundi“ schildert ein ideales Klosterleben, abgeschirmt gegen die Versuchungen der bösen Welt (*saeculum*), wobei die Ordensbrüder die *bona studia* genießen konnten und auch noch die wahre *voluptas*, das heißt die Lust eines reinen Gewissens<sup>5</sup>. Doch zeugen die Briefe aus den Klosterjahren davon, daß er sich von den Zügeln der Klosterdisziplin gegängelt fühlte. Das Ideal einer Gemeinschaft gebildeter Christen, vereinigt durch die Liebe und die *bona studia*, schwebte ihm in diesen Briefen immer noch vor. Jetzt aber ging es nicht mehr um die Ordensbrüder, sondern um einen Freundeskreis, den er um sich gebildet hatte und der sich der *caritas* und den *bonae literae* widmen sollte<sup>6</sup>.

Etwa fünf Jahre später verließ er das Kloster und begab sich als Sekretär in die Dienste des Fürstbischofs von Cambrai. In dieser Zeit (ca. 1493 bis 1495) schrieb er die Urfassung seiner ersten wichtigen Humanistenschrift, den „Antibarbarorum Liber“, einen Dialog, in dem seinem Freund Jakobus Batt, Schulmeister von Bergen-op-Zoom, die Hauptrolle zugemessen war. Batt war selbst *homo secularis*, ein Laie also, und deshalb gut geeignet als Sprachrohr für die Polemik, die Erasmus jetzt gegen die religiöse Kultur der Brüder des Gemeinsamen Lebens und der ihnen verwandten Augustiner-Chorherren richtete, also gerade gegen jene Gedankenwelt, die ihn beinahe zehn Jahre beherbergt hatte. Es seien, wie er jetzt behauptete, alle *artes* im Grunde „weltlich“ oder *seculares*, und diejenigen, die vor heidnischen Büchern aus religiöser Furcht zurückscheuten, seien nicht wirklich religiös, vielmehr handelten sie aus Trägheit oder aus Neid auf die Leistungen der trefflichen Leute, die sich der Aneignung des heidnischen Gedankengutes widme-

<sup>3</sup> R.C. van Caenegem, *Geschiedenis van het Strafrecht in Vlaanderen van de XIe tot de XIVe Eeuw* (Brussels 1954) 234 f.

<sup>4</sup> Die letzte Arbeit, die meines Erachtens die Argumente für eine Verfälschung genügend widerlegt: *Collected Works of Erasmus. The Correspondence of Erasmus, Letters 446 to 593*, übersetzt von R.A.B. Mynors und D.F.S. Thomson, kommentiert von James K. McConica, 403–410; im folgenden zitiert: CWE.

<sup>5</sup> S. Dresden (Hrsg.), *De contemptu Mundi. Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami* (Amsterdam 1969) V,1, 1–87, im folgenden zitiert: ASD; *On Disdaining the World*, transl. by Erika Rummel, CWE, 66, 313–375; M. Haverals, *Une première rédaction du „De Contemptu Mundi“ d'Erasmus dans un manuscrit de Zwolle*, in: *Humanistica Lovaniana* 30 (1981) 4–54.

<sup>6</sup> P.S. Allen, *Opus Epistolarum Desiderii Erasmi*, 12 Bde. (Oxford 1906–1958) I, Letters 4–6.

ten<sup>7</sup>. Die literarische Kultur der vorchristlichen Welt war seines Erachtens nicht nur für die Beförderung der christlichen Ethik geeignet, sie war auch durch die göttliche Vorsehung dazu bestimmt. Selbst die Unterwerfung der zivilisierten Welt durch Rom entsprach „dem Vorsehen Gottes, um mit dem Aufkommen des Christentums die wahre Religion um so leichter über die verschiedenen Weltteile verbreiten zu können“.

So war es auch mit der heidnischen Bildung gewesen: „In der Rechtswissenschaft, in der Philosophie – wie haben die antiken Gelehrten gearbeitet? Und wozu? Damit wir Christen sie verachten? War es nicht so, daß die beste Religion auch durch die besten Studien geschmückt und gestützt werden sollte?“ Das Römische Reich bestand zwar nicht mehr, aber auch zu seiner Zeit gab es für Erasmus eine *litteraria res publica*<sup>8</sup>, eine internationale Gemeinschaft gebildeter Christen, die imstande war, sich die Schätze der heidnischen Wissenschaft und der heidnischen Redekunst für die christliche Welt anzueignen, genauso wie es von Gott gewollt war. Nun ist dies meines Wissens nach die früheste Stelle in den Schriften des Erasmus, wo der Begriff *res publica* auftaucht, und zwar in einem ganz besonderen Sinn. Seine aus den Klosterjahren bekannten Gedanken über eine ideale geistige Gemeinschaft kehren hier in einer Gestalt wieder, die weit über den Freundeskreis des Erasmus hinausreicht: Jetzt geht es um Liebhaber der *bonae litterae* in der ganzen christlichen Welt.

Der „Enchiridion Militis Christiani“ von 1503 weist noch eine andere Form dieses erasmischen Grundgedankens auf. In seinem „Handbuch der Frömmigkeit“ zeigte Erasmus einen scharfen Blick für den Mangel an Nächstenliebe bei einer angeblich christlichen Gesellschaft. „Wenn deinem Bruder Unrecht getan wird“, fragt er den Leser, „siehst du gleichgültig zu, so lange dein eigener Reichtum nicht gefährdet wird? So ist deine Seele schon tot, denn [so heißt es im Gründonnerstagslied] *ubi caritas, ibi Deus est*“. Auch der Priester, der die Messe täglich feiert, doch angesichts der Trauer seines Nachbarn unberührt bleibt, hat nur ein „fleischliches“ Verständnis von ihr. Aber „wenn du an dem Unglück der anderen leidest genauso wie an deinem eigenen, dann feierst du die Messe mit großem Gewinn, weil Du sie geistig feierst.“ Es geht hier um den bekannten Begriff der christlichen Gemeinschaft als *Leib Christi*, als *corpus mysticum*, aber im „Enchiridion“ bekommt dieser herkömmliche Begriff eine kritische Funktion. „Unter den Heiden“ begegneten die Menschen einander mit Gunst oder Ungunst, entsprechend dem, „was die Rhetoriker ‚Umstände‘ nannten“, zum Beispiel die Blutsverwandtschaft oder den gemeinsamen Heimatort.

Die Christen sind aber „alle Glieder untereinander“, deshalb zeugt es nicht von *Christianitas*, wenn wir eine allgemeine Feindseligkeit feststellen zwischen Höflingen und Städtern, Städtern und Landleuten, Plebejern und Patriziern, Magistrat und Stadtbürgern, den Reichen und den Armen, den Ruhmreichen und den Unbekannten, den Starken und den Schwachen, auch

<sup>7</sup> Kazimierz Kumaniecki, *Antibarbarorum Liber*, ASD I,1; zu dem Bezug dieser Polemik auf die Brüder des gemeinsamen Lebens: James D. Tracy, *Erasmus of the Low Countries* (in Vorbereitung) 46 ff.

<sup>8</sup> Kumaniecki, *Antibarbarorum*, ASD 82 f., 68.

ein Gemeinwesen, dessen Rechtsordnung durch Übeltäter bedroht war, die die Macht an sich reißen wollten, wie zum Beispiel die „gottlosen Magnaten,“ die an den Fürstenhöfen übermächtig waren: „Und was die Kirche betrifft, so wird die Rolle der gottlosen Magnaten vielleicht von etlichen Mitgliedern der Orden gespielt, die man Bettelorden zu nennen pflegt.“<sup>18</sup> Noch schlimmer war die Gefahr einer päpstlichen Alleinherrschaft oder Monarchie über die Kirche, die ja gerade durch die Bettelorden befürwortet wurde, weil sie durch die Gunst der Päpste ihre Privilegien erhalten hatten<sup>19</sup>. Der Fels, auf den Christus seine Kirche gegründet hatte, war für Erasmus der Glaube seiner Nachfolger, nicht die Person des Petrus<sup>20</sup>. Seine Bedenken über die päpstliche Monarchie sind am schärfsten in einem Brief an Johann Lang, den Freund Luthers, formuliert, den er aber nicht veröffentlichten ließ: „Ich sehe, daß die *monarchia* des römischen Hochpriesters die Plage des Christentums ist.“ Bei den für die Öffentlichkeit bestimmten Briefen war er viel vorsichtiger, zum Beispiel in einem Brief an Cardinal Lorenzo Campeggio, zu dem er gute Beziehungen unterhielt: „An der *monarchia* des Papstes habe ich nie gezweifelt, aber ob die *monarchia* zur Zeit des heiligen Hieronymus anerkannt war, das ist ein Zweifel, den ich formuliert habe, ich glaube bei meinen Anmerkungen zu den Werken des Hieronymus.“ Bald danach hat er die zweite Ausgabe seiner „Hieronymi Opera“ abgefaßt, und im Widmungsbrief an William Warham, den Erzbischof von Canterbury, hatten sich seine „Zweifel“ zu einer Behauptung gewandelt: „Zur Zeit des Hieronymus teilten sich die höchste Autorität in der Kirche die Bischöfe.“<sup>21</sup> Der jetzige Vorrang des Papstes war also eine rein historische Entwicklung und nicht durch Christus bestimmt<sup>22</sup>, und Erasmus hatte die Hoffnung, die gefährliche Vormachtstellung des Papstes könne durch das Aufkommen der evangelischen Lehre abgeschwächt werden<sup>23</sup>.

So gesehen hat Erasmus die Aufgabe des päpstlichen Amtes immer in einer Ermahnung an die Mitchristen verstanden, nicht in einem Gebieten über Untertanen. Zum Beispiel sollte, um die Rechtsordnung in der Kirche zu bewahren, der Papst „mit Beten und Ermahnen“ auftreten, nicht wie „ein Fürst, der nach der despotischen Macht greifen will“, oder „wie ein Bischof, der sich wie ein Tyrann benimmt, um für das gemeine Volk Hilfe zu erlangen“. Wenn der Papst sich so benähme, so könnten auch andere kirchliche Würdenträger zur Geltung kommen: Der Inquisitor sollte „die betreffenden Fälle untersuchen und die betreffenden

<sup>18</sup> Jean Leclercq (Hrsg.), „Ut Fici Oculis Incumbunt“. Adagia, Desiderii Erasmi Roterodami Opera Omnia, 10 Bde. (Leiden 1703–1706) II, 653F–654C; im folgenden zitiert: Leclercq, Opera Omnia.

<sup>19</sup> Allen, Opus Epistolarum, Letter 2205.71–84 (VIII, 253).

<sup>20</sup> Zur Deutung von ebd. Letter 1183.133–138 (IV, 442) siehe Georges Chantraine, S.J., „Mystère“ et „Philosophie du Christ“ selon Erasme (Namur 1971) 114 f.; cf. Letter 1451.55–61 (V, 466) und Letter 2114.14–16 (VIII, 74).

<sup>21</sup> Allen, Opus Epistolarum, Letter 872.16–19 (III, 409–410), Letter 1410.18–25 (V, 384), Letter 1453.25–33 (V, 472).

<sup>22</sup> Ad Blasphemias Stuniacae, Opera Omnia (Leiden) IX, 370EF; ebd. Ad Monachos Hispanos, 1081B, 1087CD, 1106D.

<sup>23</sup> An Martin Butzer, Allen, Opus Epistolarum, Letter 2615.153–265 (IX, 451).

Leute mahnen“, ohne daß er mit großem Geschrei von der Kanzel aus Unruhe stiftet; der Pfarrer sollte eine Bibliothek gründen zur Erziehung seiner Herde, sollte aber seine Kanzel nicht freimachen für irrende Bettelmönche<sup>24</sup>. Die Kirche wurde also von Erasmus nicht nur als ideale Liebesgemeinschaft aufgefaßt, sondern auch als Rechtsgemeinschaft verstanden: Damit jeder *ordo* die ihm zukommende Rücksicht genießen konnte, durfte kein Würdenträger die ihm zugemessenen Grenzen überschreiten. Und mit diesem Begriff der Kirche als gegliederte Rechtsgemeinschaft sind wir auch bei einer Brücke angelangt, die zu den politischen Ideen des Erasmus überleitet.

Erasmus hat sich gelegentlich als Weltbürger beschrieben<sup>25</sup>, doch blieb er, was sein Bild der Politik betrifft, ganz und gar Niederländer, oder – wie man sagt – Burgunder. Typisch niederländisch war zum Beispiel seine feste – aber auch falsche – Überzeugung, daß die Regierung der Habsburger, die ja fremde Herrscher waren, die reichen niederländischen Provinzen ausbeute, um die Kosten im Ausland zu decken: „Die maßlose Besteuerung muß man überall beklagen, doch uns geht es schlecht, weil unser Geld nach Deutschland oder nach Spanien geschafft wird.“<sup>26</sup> Solche Bedenken wurden auch auf den Ständerversammlungen formuliert, vor allem in den Kernprovinzen, deren Stände sich überwiegend aus städtischen Abgeordneten zusammensetzten<sup>27</sup>. Zwischen diesen niederländisch sprechenden Bürgern und dem meist französischsprachigen Hofadel gab es immer noch eine Kluft, die durch die zunehmenden Geldforderungen der habsburgischen Regierung nur tiefer wurde. Nun, Erasmus war über die politischen Ereignisse in den Niederlanden gut informiert<sup>28</sup>, und das ständisch-städtische Mißtrauen gegenüber „den großen Herren“ spiegelte sich in seinen Schriften wider, vor allem in den Briefen, die er nicht selbst publizierte. Er war zum Beispiel auch davon überzeugt, daß „die Mehrheit des gemeinen Volkes einen Ekel am Krieg hat, und sich nach Frieden sehnt; die Kriegslust findet man nur bei wenigen Leuten, deren Wohlfahrt durch das allgemeine Elend begünstigt wird“. Schade sei es, daß es heutzutage

<sup>24</sup> Ebd. Letter 1039.98–117 (IV, 115–116), Letter 1200.10–47 (IV, 483–484), Letter 1006.124–129 (IV, 46).

<sup>25</sup> Ebd. Letter 1314.2 (V, 129).

<sup>26</sup> Ebd. Letter 2177.47–55 (VIII, 194). Aus den Rechnungen des Receveur General des Toutes les Finances (Algemeen Rijksarchief / Archives Generaux du Royaume, Brussel, „Chambre des Comptes“) sind für diese Zeit keine Bezahlungen nach Spanien oder Deutschland aufzuweisen, wohl aber Bezahlungen von Castilien nach den Niederlanden.

<sup>27</sup> In Flandern zur Zeit Karls V. waren die „Vier Leden“ (Gent, Brügge, Ieper und das Frei von Brügge) viel bedeutender als die Landstände, wobei auch der Adel und (später) die Kirche vertreten waren; bei den Ständen von Brabant stimmten Adel und Klerus den Steueranfragen regelmäßig zu, nicht aber die Abgeordneten des dritten Standes, der durch die vier „großen Städte“ (Antwerpen, Brüssel, Löwen, 's Hertogenbosch) gestellt war; bei den Ständen von Holland gab es nur das Adelskollegium mit einer Stimme und die sechs Stimmen der „großen Städte“ (Amsterdam, Delft, Dordrecht, Gouda, Haarlem, Leiden); James D. Tracy, *Holland under Habsburg Rule: the Formation of a Body Politic. 1506–1566* (Berkeley 1990) chapter II.

<sup>28</sup> Ders., *The Politics of Erasmus: a Pacifist Intellectual and his Political Milieu* (Toronto 1978).

keine „Kinder von Brutus“ gäbe, um einen Aufstand gegen „Fürsten und Fürstenräte“ zu führen, die „grausam in ihrem Hang zur Vernichtung“ seien und „gnadenlos in ihrer Tyrannei“. Solche Menschen seien von Natur aus Feinde der Städte, denn sie wüßten, daß „ein ehrbares Übereinkommen zwischen Bürgern und Städten die letzte Zuversicht des allgemeinen Wohlstandes sei und die letzte Schranke gegen die despotische Macht“<sup>29</sup>. Angesichts einer Geldanfrage an die Stände von Brabant schrieb er an Thomas Morus: „Ich habe Mitleid mit unserem armen Land, das von so vielen Geiern zerfressen wird. Aber wie glücklich könnte es sein, wenn die Städte nur gemeinsam auftreten könnten!“

Gegenüber Georg Spalatin, dem Vertrauensmann Luthers, sprach er seine Verzweiflung über einen angeblichen Machtverlust der Städte aus: „Die Macht wird in den Händen einiger weniger Menschen versammelt, und die Reste unserer alten Volksherrschaft (*democratia*) werden ausgemerzt.“<sup>30</sup> Politisch gesehen war also die Rechtsordnung durch einen übermächtigen Landesherrn eher bedroht als gesichert, genauso wie die Rechtsordnung der Kirche durch einen übermächtigen Papst bedroht war. Träger der Rechtsordnung (zu vergleichen mit den Bischöfen in der Kirche) waren dagegen die Stände, vor allem die Städte, aber auch die gebildeten beruflichen Körperschaften – kurz gesagt alles, was dem Aufkommen der Tyrannei Widerstand leisten sollte: „Die Stände, die Universitäten, die Juristen, die Theologen.“ Erasmus fürchtete aber, daß alle diese Körperschaften im Begriff waren, ihre Machtstellung einzubüßen, denn eine Konzentration der Macht in den Händen weniger erschien ihm als Gefahr, „daß eine barbarische Tyrannei unter uns entstehen wird, genauso wie bei den Türken“. Um dieser Gefahr zu entkommen, mußte die menschliche Gesellschaft der Ordnung der Natur folgen, damit „ein jedes Element des *corpus politicum* die ihm zukommende Autorität behalten kann“<sup>31</sup>.

Dieses Bild der politischen Rechtsordnung wird zum Teil gestützt durch eine ideologieverdächtige Meinung von der niederländischen Regierung, die gleichzeitig auch eine ideologieverdächtige Meinung von den habsburgischen Herrschern bedeutete. Erasmus war zwar Ehrenrat Karls V., und unter den eigentlichen Ratgebern des Kaisers waren immer Männer zu finden, die Erasmus bewunderten, mehr als er selbst glauben wollte<sup>32</sup>. Doch mißtraute er nicht nur den Ratgebern Karls, sondern auch dem Kaiser selbst, zum Teil auf Grund von dessen Ergebnislosigkeit gegenüber den traditionellen Zeremonien der Kirche – was Erasmus als Abhängigkeit von den Bettelmönchen deutete<sup>33</sup>. Dem Kaiser schrieb er einen maßlosen Ehrgeiz zu, denn ihm genüge die *monarchia* nicht mehr, er ziele auf ein *novam totius orbis monarchiam*,

<sup>29</sup> Querela Pacis, in: Ausgewählte Schriften, V, 448, 420; *Leclercq*, Opera Omnia, „Ut Fici Oculis Incumbunt“, II, 653F-654C.

<sup>30</sup> *Allen*, Opus Epistolarum, Letter 543.15–21 (II, 494–495), Letter 1001.67–82 (IV, 32).

<sup>31</sup> *Leclercq*, Opera Omnia, „A Mortuis Tributum Exigere“, II, 336E–339A.

<sup>32</sup> So mißtraute Erasmus zum Beispiel Jean Glapion, dem Beichtvater des Kaisers (gest. 1522). Erst nach dessen Tod gestand er, daß er dies zu Unrecht getan hatte, nur weil dieser Franziskaner war; *Allen*, Opus Epistolarum, Letter 1805.172–174 (VII, 18).

<sup>33</sup> Ebd. Letter 1353.88–121 (V, 264–265), Letter 2160.15–17 (VIII, 340).

auf ein Weltreich, wie es die Geschichte noch nicht gekannt habe. Gegenüber einem spanischen Theologen, der den Kaiser gegen Erasmus' Bemerkungen zur *monarchia* in Schutz nehmen wollte, gab er zu, daß Aristoteles die *monarchia* einer aristokratischen Regierungsform vorgezogen habe, aber „monarchia nannte er nicht die Herrschaft der ganzen Welt, sondern die Herrschaft eines jeden Fürsten über sein Herrschaftsgebiet“. Was den Spruch Homers betrifft, „Laß nur einen gebieten“ (Ilias II.204), so ging es hier um einen Herresführer „dessen Gewalt nur bei einer Schlacht uneingeschränkt (*absoluta*) war“<sup>34</sup>.

Hier möchte ich zwei Aspekte von Erasmus' Beurteilung der kaiserlichen *monarchia* hervorheben, die seine eigene Auffassung von der christlichen Rechtsgemeinschaft beleuchten: erstens die Ostpolitik der Habsburger und zweitens die Ketzerverfolgung. Nach Erasmus haben die Habsburger in Ungarn unter dem Vorwand der Religion reine Machtpolitik betrieben. Gerade zu Lebzeiten von Erasmus hat das Osmanenreich, wie bekannt, einen Höhepunkt erreicht: Die Saffaviden waren geschlagen (1514), die Mameluken erobert (1517), und nach der Schlacht bei Mohacs (1526) hatte sich Suleiman, der Gesetzgeber, große Teile Ungarns einverleibt und war bis Wien vorgedrungen (1529). Unter diesen Umständen tat Erasmus nicht mehr, wie früher, die Idee eines Kreuzzuges gegen die Osmanen als einen bloßen Vorwand päpstlicher Machtpolitik ab<sup>35</sup>. Doch behauptete er, daß es in Ungarn nicht wirklich um die Verteidigung des Christentums gehe. Selbst die Haltung der Osmanen meinte er, aus dem habsburgischen Willen zur Macht erklären zu können: „Der Türke hat den größten Teil Ungarns inne und schon niemanden, denn er sieht, wohin die Macht von Karl und Ferdinand führt. Wenn es nur der Türke wäre, der sie fürchtet, und nicht auch andere christliche Fürsten!“ Im Jahr 1531 beschrieb Erasmus die angeblich in Deutschland herrschende Meinung, die auch die seine war:

Der Türke wird Deutschland mit seiner ganzen Kraft anfallen, wir stehen also vor einem Kampf um den größten Preis; wird Karl der *monarcha* der ganzen Welt sein oder der Türke. Denn die Welt kann zwei Sonnen an einem Himmel nicht länger aushalten.<sup>36</sup>

Diese Deutung der Kriege im Osten mag überraschend wirken, denn Erasmus war ja auch ein Günstling Ferdinands, der zum Beispiel 1529 seine Übersiedlung von dem nunmehr einheitlich evangelischen Basel in das katholische Freiburg ermöglicht hatte<sup>37</sup>. Es scheint aber, daß Erasmus sich in dem Habsburg-Osmanen-Streit einen polnischen Standpunkt angeeignet hatte. König Sigismund I. (1506–

<sup>34</sup> Ebd. Letter 1437.109–111 (V, 434), Letter 1388.16–17 (V, 334), Letter 2126.4–40 (VIII, 90).

<sup>35</sup> Vgl. ebd. Letter 2174.16–22 (VIII, 289), Letter 2295.9–19 (VIII, 319–320) mit Letter 891.24–32 (III, 429); siehe auch seine *Consultatio de Turcis Bello Inferendo* (1530), in: *Leclercq*, *Opera Omnia*, V, 345–368.

<sup>36</sup> Allen, *Opus Epistolarum*, Letter 2225.8–10 (VIII, 289), Letter 2481.63–70 (IX, 254). Der ironische Hinweis auf den uralten Vergleich zwischen dem Kaiser auf Erden und der Sonne am Himmel ist wohl auf den Streit zwischen Erasmus und Luis de Carvajal zurückzuführen, denn Carvajal hat bei seiner Kritik des erasmischen Kaiserbildes eben diesen Vergleich hervorgehoben: siehe ebd. Letter 2126.4–40 (VIII, 90).

<sup>37</sup> Ebd. Letter 2107.9–23 (VIII, 65–66).

1548) war Schwiegervater und deshalb auch Verbündeter von Jan Zapolyai, dem transsylvanischen Fürsten, der sich 1527 zum König von Ungarn wählen ließ, nachdem König Ludwig I. auf dem Schlachtfeld von Mohacs gefallen war. Zur gleichen Zeit ließ sich aber auch Ferdinand aufgrund des Heiratsvertrages zwischen Ludwig von Ungarn und Maria von Österreich – später als Maria von Ungarn bekannt –, der Schwester Karls und Ferdinands, zum König von Ungarn wählen. Da die Mehrheit des ungarischen Adels sich um Ferdinand scharte, wandte sich sein Nebenbuhler dem Hof der Osmanen zu, die lieber einen schwachen Zapolyai als einen starken Habsburger zum Nachbar hatten. Die polnische Perspektive auf diese Ereignisse hat Erasmus augenscheinlich auf zweifache Weise zur Kenntnis genommen: zum einen durch zwei adelige Humanisten, die sich seiner Gastfreundschaft in Basel erfreuten, Hieronim Laski und dessen Bruder Jan, und zum anderen durch seinen Briefwechsel mit den führenden Männern am Krakauer Hof (etwa dem Kanzler Krysztof Sziedlowiecki), mit denen er durch die Gebrüder Laski in Verbindung gebracht worden war. Hieronim Laski war mit den türkischen Plänen sehr gut vertraut (Erasmus erhielt Berichte über sie, als Laski im Gefolge Zapolyais mit dem osmanischen Heer gegen Ferdinand zu Felde zog), und er ließ es sich in seiner Berichterstattung über die Pforte angelegen sein, die Vernunft des Sultans durchschimmern zu lassen: Dieser islamische Großfürst konnte seine Interessen genauso gut kalkulieren wie seine christlichen Gegenspieler. Spuren einer ähnlichen Einschätzung der türkischen Politik sind auch in den Briefen von Erasmus zu finden, zum Beispiel wenn er an Thomas Morus schreibt: „Der Türke fürchtet die wachsende Macht des Kaisers, deshalb will er König Johann zum Nachbar haben, nicht Ferdinand.“<sup>38</sup> Erasmus mußte lernen, solche Einschätzungen einer Selbstzensur zu unterwerfen, denn die von ihm selbst nicht genehmigte Bekanntgabe eines Briefes an Sigismund I., in welchem er Zapolyai als „König“ bezeichnet hatte, hatte ihm „großen Kummer am Hofe Ferdinands verursacht“. Später nannte er Zapolyai nie wieder König; in einem Brief an Sziedlowiecki gab er vielmehr den habsburgischen Standpunkt treu wieder: Ferdinand werde sich vielleicht auf einen Waffenstillstand mit Zapolyai einlassen, wenn dieser auf seine königlichen Titel verzichte<sup>39</sup>. Doch in den Briefen, die er nicht veröffentlichte, konnte er sich einen Standpunkt erlauben, den ich als polnisch bezeichnen möchte. Ich zitiere aus einem Brief des Jahres 1532 an Piotr Tomiczki, den Erzbischof von Krakau und Vizekanzler des Königreiches, als Karl und Ferdinand gegen die Osmanen zu Felde gezogen waren, unter Mitwirkung von Papst Clemens VII.:

Diese Kreuzzüge sind oft sehr schlecht für uns ausgefallen. Wenn dieser Krieg tatsächlich gegen das ganze Osmanenreich gerichtet ist, zum Wohl der allgemeinen christlichen Sache,

<sup>38</sup> Ebd. Letter 2279.2–4 (VIII, 369); siehe Laskis Bericht über seinen Besuch an der Pforte im Namen Ferdinands im Jahr 1540, Archivos de Simancas. „Estado“, 638, Nr. 6; Letter 2211.39–41 (VIII, 272).

<sup>39</sup> Ebd. Letter 1814.136–147 (VII, 63), Letter 2030.52–57 (VII, 450), Letter 2177.1–46 (VIII, 193–197).

dann soll er durch den Konsens aller christlichen Könige unternommen werden, aber man sagt, daß es eben nicht so sei. Wenn es sich aber um einen Streit über die Helena Hungarica handelt, warum mischt sich der Papst ein?<sup>40</sup>

Wenn man die Korrespondenz Karls V. aus diesen Jahren zur Hand nimmt, so erkennt man überall eine zweifache Zielsetzung: *le bien de toute la chretiente*, und zugleich *le bien de notre maison d'Autriche*. Allem Anschein nach glaubte der Kaiser, diese zwei Ziele gut vereinbaren zu können. Gerade diese doppelte Zielsetzung haben aber alle christlichen Feinde der Dynastie in Frage gestellt – und mit ihnen auch Erasmus: „Es gibt Hoffnung auf einen Waffenstillstand mit den Türken, der meiner Meinung nach nicht nur dem Gemeinwesen (*respublica*) dienen soll, sondern auch der Verbreitung der christlichen Religion.“<sup>41</sup> Mit anderen Worten: Zu einem Kreuzzug soll es nur dann kommen, wenn sich die christlichen Staaten zusammenschließen, sonst bestehe die Gefahr, daß der Krieg nicht so sehr das Osmanenreich als die bestehende Rechtsordnung der *respublica Christiana* gefährden werde.

Bei der Ketzerverfolgung ging es nach der Einschätzung von Erasmus gleichfalls um eine Machtausbreitung unter dem Vorwand der Religion. Um kurz und knapp zu bleiben, werde ich die Einsprüche, die er gegen eine Politik der *severitas* immer wieder erhob, bloß andeuten, ohne auf die betreffenden Zitate einzugehen: Die Todesstrafe ließe sich vielleicht rechtfertigen, wenn es um Aufruhr gehe oder um die Leugnung eines durch den *consensus ecclesiae* gefestigten Lehrsatzes, nicht aber, wenn es um strittige Lehrsätze gehe, wie zum Beispiel die päpstliche Gewalt; durch die *severitas* könne vielleicht die Stimme des Aufruhrs unterdrückt werden, nicht aber die Stimme des Gewissens; die Kirchengeschichte lehre, daß Sekten besser durch Zugeständnisse bekämpft werden; eine *severitas* würde die Laien nur stärker gegen den Klerus aufbringen<sup>42</sup>. Gerade am kaiserlichen Hof glaubte er, keine Beachtung für seine Einwände zu finden, denn die Unterdrückung des Luthertums war seiner Meinung nach zur Ehrensache des Kaisers geworden. In diesem Sinne kommentierte Erasmus den Frieden von Madrid mit Franz I. (1526): „Auf ein solches Übereinkommen geht der Kaiser nunmehr nur unter der Bedingung ein, daß die lutherische Fraktion vernichtet wird, da er nicht Kaiser sein wolle, ohne dieses Ziel erreicht zu haben.“ Für Ferdinand gilt dasselbe, denn „es scheint, daß Karl und Ferdinand die *severitas* als ihre letzte Hoffnung sehen“<sup>43</sup>. Angesichts der Stärke der Gegner mußte eine Politik der *severitas* den Krieg heraufbeschwören, einen Krieg, der der Kirche selbst gefährlich werden konnte, denn „wo findest du einen Soldaten, der sich für die Rechte der Priester einsetzen

<sup>40</sup> Ebd. Letter 2713.7–20 (X, 91).

<sup>41</sup> Ebd. Letter 2452.29–32 (IX, 189).

<sup>42</sup> Ebd. Letter 1300.73–82 (V, 89), Letter 1334.112–118 (V, 175), Letter 1422.59–65 (V, 406), Letter 1526.154–171 (V, 605–606), Letter 1581.463–468 (VI, 99), Letter 1640.33–39 (VI, 221), Letter 1744.40–88 (VI, 401–402), Letter 2164.17–34 (VIII, 174–175), Letter 2366.37–52 (IX, 15) und Letter 2441.78–89 (IX, 155).

<sup>43</sup> Ebd. Letter 1640.30–39 (V, 221), Letter 1924.22–27 (VII, 282) und cf. Letter 2249.19–24 (VIII, 318).



will?“. Schließlich diene die *severitas* eigentlich nicht der Religion, sondern der Ausdehnung der Macht derjenigen, die eine solche Politik befürworteten, wie Erasmus angesichts der „Betteltyrannen“ immer wieder behauptete<sup>44</sup> und wie er auch in Bezug auf die bayerischen Herzöge bemerkte: „Kein Herrscher könne sein Gebiet besser ausdehnen, als wenn er unter dem falschen Titel eines Kämpfers gegen die Häresie und als Verteidiger des katholischen Glaubens auftrete.“<sup>45</sup> Das Fortbestehen der Glaubenspaltung war für den späten Erasmus schlimm genug, viel schlimmer aber wäre ein Religionskrieg gewesen.

Die Vermutung liegt nahe, daß Erasmus auch den Andersgläubigen einen Platz in der Rechtsordnung einräumte, aber die Rechtsstellung von kirchlichen Minderheiten hat er nur in einem Zusammenhang besprochen, den ich noch nicht angeschnitten habe: Es geht nämlich nicht um evangelische Minderheiten in einem katholischen Fürstentum, sondern um katholische Minderheiten in einer evangelischen Stadt. Er hatte selbst den Fortgang der Reformation in Basel miterlebt (1521 bis 1529), und über die Zustände in Augsburg war er durch seine vielen Augsburger Korrespondenten gut unterrichtet<sup>46</sup>. Man ist geneigt, bei den deutschen Städten des 16. Jahrhunderts, den „totalen Sieg“ einer Konfession über die andere als unvermeidlich anzusehen, denn deutsche Städte, in denen zwei Konfessionen nebeneinander bestehen blieben, bildeten ja Ausnahmen<sup>47</sup>. Erasmus aber war anderer Meinung, vielleicht weil er die zwei Religionsparteien mit den zwei sozial-ökonomischen Schichten gleichsetzte, die von jeher – um es so zu sagen – das Stadtrecht erhalten hatten, nämlich die *plebs* oder *major pars* (in Basel die Evangelischen) und die Patrizier oder *sanior pars* (die Katholischen). Jedenfalls glaubte er, diese Einteilung sowohl für Basel als auch für Augsburg feststellen zu können<sup>48</sup>. Schon 1526 hatte er sich in einem Brief an Johann Fabri, den Weihbischof von Konstanz und Ratgeber Ferdinands, einer Politik der Verzögerung angeschlossen, wobei keine große Veränderung unternommen werden sollte, bis ein allgemeines Konzil einberufen worden war: „Was die Städte betrifft, in denen das Übel schon verwurzelt ist, wäre es vielleicht besser, jede Partei an ihrem Platz zu belassen und jeden Menschen bei seinem Gewissen, bis eine günstige Zeit für die Wiederherstellung der Eintracht kommt.“ Er konnte es zwar nicht billigen, daß durch die

<sup>44</sup> Ebd. Letter 1302.83–90 (V, 97), Letter 1358.26–39 (V, 276–277), Letter 2158.91–120 (VIII, 164), Letter 2188.23–110 (VIII, 210–212), Letter 2315.213–229 (VIII, 433–444), Letter 2362.20–30 (IX, 10), Letter 2700.37–53 (X, 80) und Letter 2800.41–67 (X, 210–211).

<sup>45</sup> Ebd. Letter 2133.73–76 (VIII, 107) und Letter 2445.8–10 (IX, 169).

<sup>46</sup> Unter anderen der Bischof Christoph von Stadion, Domherr Johann Choler, der Domprediger Matthias Kretz und die großen Kaufleute Anton Fugger, Bartholomäus Welser und Johann Paumgartner.

<sup>47</sup> Thomas A. Brady, jr., Settlements: the Holy Roman Empire, in: *ders.*, Heiko A. Oberman, James D. Tracy (Hrsg.), Handbook of European History in the Late Middle Ages, Renaissance and Reformation. 1400–1600, vol. II (Leiden 1995) 349–384.

<sup>48</sup> Allen, Opus Epistolarum, Letter 2158.1–35 (VIII, 161–162), wo Erasmus den Druchbruch der Baseler Reformation als Sieg der *plebs* beschreibt. In Augsburg war Anton Fugger, mit dem er in Briefwechsel stand (Letters 2145, 2192, 2273, 2307, 2330) Leiter der katholischen Partei.

aufkommende Reformation Klöster ganz und gar vernichtet wurden wie in manchen Städten, doch fand er es verständlich, daß die *civitates moderatiores* die Klöster unter städtische Aufsicht stellten; die Aufnahme neuer Mitglieder sollte verboten werden, aber die Klosterbrüder und -Schwestern, die dies wollten, sollten in ihren Klöstern bleiben können<sup>49</sup>. Andererseits konnte er es nicht leiden, wenn der katholischen Minderheit durch die evangelische Mehrheit beim Stadtregent ein Unrecht angetan wurde. Sein Freund Ludwig Baer, katholischer Theologe und Prediger in Basel, hatte während seiner Abwesenheit einen Substitut-Prediger vorgeschlagen, einen Mann, den Erasmus sehr geeignet fand. Doch mußte Erasmus Baer berichten, daß man ihm die Kanzel weiterhin verbieten werde, gerade weil er geeignet sei, denn „er habe zu viele Zuhörer angezogen: Wenn so etwas in einer Stadt möglich ist, was nutzen dann die Gesetze?“. Die Städte waren also nicht nur Träger einer Rechtsordnung, sie waren der Rechtsordnung auch unterworfen. Und dort, wo der alte Glaube ganz unterdrückt wurde, war es noch schlimmer, wie Erasmus an Martin Bucer schrieb, denn dort werde die katholische Minderheit „mit Drohungen gezwungen, an einer Eucharistie, die sie verabscheuen, teilzunehmen: Du wirst es mir erlauben, denn ich sage nur, was viele sagen, und was ich aus nächster Erfahrung weiß“<sup>50</sup>. Nun, wir wissen, daß die evangelische Partei sowohl in Basel als auch in Augsburg schließlich den Sieg davongetragen hat, und zwar so, daß der katholische Gottesdienst untersagt wurde und zumindest die führenden Katholiken (und unter ihnen auch Erasmus) auswanderten. Aber Erasmus war der Meinung, daß es in den beiden Städten nur durch Fehler der Führer der katholischen Parteien so weit gekommen war, durch die der evangelische Pöbel um so mehr gegen die alte Religion aufgehetzt wurde<sup>51</sup>. Er wollte also seinen Glauben an die Möglichkeit einer Koexistenz der zwei Konfessionen doch nicht preisgeben: Denn er empfand es als zur Rechtsordnung gehörig, daß „jede Partei an ihrem Platz“ blieb und „jeder Mensch bei seinem Gewissen“.

Zum Schluß möchte ich nochmals auf die analoge Struktur des erasmischen Gemeinschaftsbildes hinweisen, wie es übrigens in seiner Zeit ganz üblich war: Die Rechtsordnung der Kirche wird durch einen übermächtigen, durch die Bettelrannen gestützten Papst gefährdet, genauso wie die Rechtsordnung eines Staates, etwa diejenige der Niederlande, durch einen übermächtigen Landesherrn und seinen kriegslustigen Hofadel. Träger der Rechtsordnung sind einerseits die Bischöfe, andererseits die politischen Gemeinschaften, und zwar von großen Königreichen wie Frankreich bis hin zu Städten wie Basel und Freiburg. Dem erhabenen Ideal einer Liebesgemeinschaft aller Christen rückt man einerseits durch gegenseitige Rücksichtnahme der *ordines*, die die christliche Gesellschaft ausmachen, an-

<sup>49</sup> Ebd. Letter 1690.104–112 (VI, 311), Letter 1585.86–100 (VI, 114).

<sup>50</sup> Ebd. Letter 1780.11–19 (VI, 453), Letter 2615.397–435 (IX, 455–456); siehe auch die Briefe an Erasmus aus Basel (nach 1529) von Bonifatius Amerbach, der unter Druck gesetzt wurde, sich der evangelischen Eucharistie anzuschließen: Letters 2323, 2372, 2420, 2474, 2489, 2507, 2519, 2538, 2546, 2551, 2560.

<sup>51</sup> Ebd. Letter 2211.59–66 (VIII, 273), Letter 2818.29–44 (X, 244), Letter 2845.39–47 (X, 270).

dererseits durch das Zusammenwirken christlicher Fürsten, etwa zum Kreuzzug, zumindest einen Schritt näher. Einerseits sollen die Städte einer aufkommenden Tyrannei des Landesherrn Widerstand leisten, andererseits waren die Herrschaftsrechte der Städte auch nach Innen begrenzt. Einerseits sollen die gebildeten Körperschaften, etwa die Universitäten, der Tyrannei Widerstand leisten, andererseits pochen sowohl die „Betteltyrannen“ als auch die evangelischen Zeloten auf eine Tyrannei, wenn sie die betreffenden konfessionellen Minderheiten nicht mehr „an ihrem Platz“ belassen wollen.

Wenn man das alles auf einen Nenner bringen will, kann ich mir keine bessere Formel denken als die durch Antony Black geprägte der „civil society“. Er hat „guild“ und die „civil society“ als die zwei politischen Grundgedanken herausgearbeitet, die „the moral infrastructure of our civilization“ bilden<sup>52</sup>. Von dem ersten Begriff ist meiner Meinung nach bei Erasmus wenig zu spüren, denn für die Werte der Zünfte – daß heißt für „mutual aid and craft honor“, und ich möchte hinzufügen, für die Geschlossenheit einer konfessionell einheitlichen Stadtgemeinschaft – hatte er gar kein Gefühl; selbst seine Beteiligung an den Humanistenkämpfen bildete nur zum Teil eine Ausnahme. Für die Werte der „civil society“ – daß heißt „liberal values“ and „legal equality“ – wurde er hingegen zum eifrigen und meines Erachtens ziemlich konsequenten Fürsprecher.

<sup>52</sup> *Antony Black, Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present* (Ithaca 1984) 237.

*Manfred Walther*

## Kommunalismus und Vertragstheorie.

Althusius – Hobbes – Spinoza – Rousseau  
oder  
Tradition und Gestaltwandel einer politischen Erfahrung

### *1. Fragestellung und Aufbau der Untersuchung*

1.1 Der Kommunalismus ist diejenige Form politischer Organisation zusammenlebender Menschen, in der die Regeln des Zusammenlebens und die alle betreffenden Entscheidungen unter aktiver Mitwirkung aller (communis) zustandekommen, die also Selbstorganisation der Betroffenen ist.<sup>1</sup> Der Kommunalismus gründet in der Erfahrung, daß die gemeinsame, einvernehmliche Ausübung der dem einzelnen eigenen Handlungsmacht die Chance eröffnet, als niederdrückend empfundenen Formen personaler Herrschaft widerstehen und sich diesen gegenüber behaupten zu können. Es ist also die Erfahrung der Möglichkeit erfolgreichen gemeinsamen (communis) Betreibens der Angelegenheiten des eigenen Lebensbereiches auch gegen vorhandene personale Herrschaft, welche dem Kommunalismus als einer der Formen der Emanzipation aus dem „Feudalismus“ zugrunde liegt.

Das Problem, das sich für den Kommunalismus als verallgemeinerungsfähige Form politischer Organisation stellt, ist ein doppeltes:

- Wie läßt sich diese als Negation bestehender Herrschaftsverhältnisse entstandene Form auf Dauer stellen, auch wenn das auslösende Gegenbild zum Verschwinden gebracht worden ist?
- In welcher Intensität und inhaltlichen Breite läßt sich eine solche Einheit des

<sup>1</sup> Peter Blickle formuliert, im Sinne einer Arbeitsdefinition: „Kommunalismus heißt..., daß die Organisation gemeinschaftlicher, alltäglicher Belange (ausgedrückt in Satzungshoheit, Administration und Rechtspflege), die Friedenswahrung nach innen und außen und die aus beiden resultierenden Rechtsnormen als autochthone Rechte einer Gemeinde von allen Mitgliedern in gleicher Berechtigung und Verpflichtung wahrgenommen werden. Berechtigung und Verpflichtung erwachsen aus der selbstverantwortlichen Arbeit als Bauer und Handwerker im genossenschaftlichen Verband.“ *Peter Blickle, Kommunalismus, Parlamentarismus, Republikanismus*, in: *Historische Zeitschrift* 242 (1986) 529–536 (535).

Wollens und Tuns durchhalten, wenn der für die Selbsterhaltung der Gemeinde konstitutive Bereich sozialer etc. Interaktionen sich ausweitete und zugleich die gesellschaftlichen Verhältnisse sich ökonomisch, sozial, religiös etc. immer weiter ausdifferenzieren?

Meine These ist, daß der Kommunalismus nur funktionsfähig ist und bleibt, solange die Bedrohung durch personale Herrschaft anhält, daß er also wesentlich Reaktion auf derartige Verhältnisse ist; und daß er zudem auf eine überschaubare und von allen geteilte Lebenswelt begrenzt bleibt. Entfallen diese Bedingungen, so verfällt er entweder oder regrediert zu einer gesinnungsdrückenden, sich gegen gesellschaftliche Dynamik stellende Zwangsidentität, oder er verknöchert.

1.2 Daraus ergeben sich zwei Leitgesichtspunkte, unter denen ich ausgewählte Theoretiker der Politik des 17. und 18. Jahrhunderts unter dem Leitgesichtspunkt „Kommunalismus“ befragen werde:

- Wo und in welcher Gestalt lassen sich Reflexe der Erfahrungen des Kommunalismus von der Überlegenheit kooperativer gegenüber herrschaftlicher politischer Organisation in diesen Theorien nachweisen?
- Auf welche Weise reagieren diese Theoretiker auf die Tatsache zunehmender gesellschaftlicher Differenzierung und Individualisierung und die damit verknüpfte „Verdünnung“ gemeinsamer Lebensformen und Überzeugungen?

Bezogen auf den Staatsbildungsprozeß des untersuchten Zeitraumes geht es, politiktheoretisch gesprochen, um die Möglichkeit der Verbindung von *Demokratisierung* der politischen Willensbildung mit der Ausübung – immer größerer soziale und territoriale Einheiten umfassender – *gesamtstaatlicher Souveränität*. Während man sofort sieht, daß die Demokratisierungsbestrebungen einen direkten Anschluß an die kommunalistische Erfahrung darstellen, erscheint es problematisch, wie angesichts fortschreitender gesellschaftlicher Differenzierung in Religion, Ökonomie, Wissenschaft etc. politische Einheit noch im Sinne politischer Selbstorganisation von allen geteilter Lebenswelten funktionieren soll. Anders gesagt: Wie das Erfordernis einer mit „Letztentscheidungskompetenz“ ausgestatteten personalen Herrschaft mit der Demokratisierung der politischen Willensbildung so verknüpft werden kann, daß beides gewährleistet ist. Im Schnittpunkt von Demokratie als Selbstherrschaft und Souveränität als personaler Herrschaft steht das Problem des *Widerstandsrechts*: Widerstandsrecht ist, systematisch betrachtet, diejenige Rechtsfigur, welche den Vorrang des gemeinsamen Willens der Bürger angesichts der für diese dysfunktionalen Folgen einer Verselbständigung personaler Herrschaft im Konfliktfall wiederherstellen soll; das Widerstandsrecht ist der Versuch, dem Auseinanderfallen von *Geltung* des gemeinsamen Willens der zusammenlebenden Bürger und *Wirksamkeit* dieses Willens im Medium personaler Dispositionsgewalt zu begegnen.

1.3 Die grundlegenden Figuren der Bildung und Ausübung eines gemeinsamen Willens der sich zusammenschließenden Bürger sind der Vertrag, der Bund und die Beauftragung.

- Der *Vertrag* ist diejenige Figur, in der sich mehrere Willen wechselseitig binden, d. h. bezüglich der Willensausübung gegenüber den Vertragspartnern festlegen und so Erwartungssicherheit begründen. Dabei sind dem Vertragsinhalt nach zwei Formen zu unterscheiden:
- Im *Austauschvertrag* verpflichten sich die Vertragspartner dazu, wechselseitig füreinander, sei es gleichzeitig, sei es nacheinander, bestimmte *Leistungen* zu erbringen.
- Im *Kooperationsvertrag* verpflichten sie sich zur *gemeinschaftlichen Ausführung* bestimmter Handlungen<sup>2</sup>.
- Der *Bund* ist ein „willentliche(r) Zusammenschluß... zur Verwirklichung einer bestimmten gemeinsamen Lebensweise, die allen als unbedingter Zweck des individuellen und gemeinsamen Handelns gilt“<sup>3</sup>. Der Bund kann als eine spezifische Gestalt des Kooperationsvertrages verstanden werden, in dem sich die Vertragspartner hinsichtlich der Gesamtgestalt ihrer Lebensverhältnisse an den Konsens binden.

Das Verhältnis zwischen Vertrag und Bund ist also dieses, daß jeder Bund ein Vertrag ist, aber nicht umgekehrt. Verträge, in denen die Leistung mindestens eines der Vertragspartner erst später erfolgen soll, enthalten immer ein Moment der Treue und berühren sich somit mit dem Bundesgedanken.

- Die Delegation der Ausführung bestimmter gemeinsam gewollter Handlungen an einzelne oder Gruppen einschließlich der Kompetenz, über die dazu erforderlichen Mittel zu disponieren, ist die *Beauftragung*.

Der Kommunalismus ist, insofern er ein willentlicher Zusammenschluß zur gemeinsamen Lebensführung ist, ein Bund, der mit der Vergabe von Aufträgen durchaus kompatibel ist.

1.4 Mit den drei Auswahlkriterien, Demokratisierung, Souveränität und Widerstandsrecht, werde ich im folgenden die kontraktualistisch relevanten Aspekte der politischen Theorien oder Philosophien von Althusius (Deutschland/Niederlande) (3.), Hobbes (England) (4.), Spinoza (Niederlande) (5.) und Rousseau (Frankreich) (6.) daraufhin untersuchen, ob, inwieweit und in welcher Form in ihnen die kommunalistische Erfahrung fortwirkt und ob und in welcher Weise sie sich dabei des Vertragsgedankens bedienen. Alle vier haben ihre mental-kulturelle Prägung im reformatorischen „Milieu“, drei von ihnen vornehmlich im reformierten, erfahren<sup>4</sup>. Und drei von ihnen verarbeiten Erfahrungen mit revolutionären

<sup>2</sup> Wolfgang Kersting, Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrages (Darmstadt 1994) 217, unterscheidet im Blick auf den staatstheoretischen Kontraktualismus die beiden Momente der „Autoritäts- und Herrschaftslegitimation durch freiwillige Selbstbindung“ und die „rationale... Kooperationsform... der Individuen“.

<sup>3</sup> Ludwig Siep, Vertragstheorie – Ermächtigung oder Kritik von Herrschaft?, in: Furcht und Freiheit: Leviathan-Diskussion 300 Jahre nach Thomas Hobbes, hrsg. von Udo Berman, Klaus-M. Kodalle (Opladen 1982) 129–145 (131). Die Unterscheidung von Vertrag, Bund und Beauftragung, die ich hier einführe, ebd.

<sup>4</sup> Bei Spinoza kommt freilich noch die der sonstigen Entwicklung vorausseilende Marranen-erfahrung hinzu, also die Erfahrung der einem Wechselbad von Zumutungen verschiedener

politischen Umbrüchen (Niederlande und England), einer, nämlich Rousseau, bereitet einen solchen Traditionsbruch theoretisch vor.

Dem reformatorischen Hintergrund in Gestalt der reformierten Tradition politischer Theologie, den diese Autoren mehr oder weniger intensiv teilen oder zumindest kennen, ist ein eigener Artikel in diesem Band gewidmet. Deshalb schicke ich hier nur eine kurze, auch als Kontrast dienende, Skizze der politischen Theologie Luthers voran (2.).

Am Schluß möchte ich versuchen, einen strukturvergleichenden Rückblick auf die behandelten Autoren mit einem Ausblick zu verbinden, und zwar auf die gegenwärtige Gestalt, in der das kommunalistische Problem virulent ist, nämlich auf den Kommunitarismus (7.).

## 2. *Luthers politische Theologie*

Luthers Grundvorstellung über die Organisation des Zusammenlebens der Menschen ist die der personalen Herrschaft: So wie Gott über die Gläubigen – in Liebe – herrscht, so herrscht die „Obrigkeit“ – mit Recht und Schwert, aber auch mit Klugheit und Billigkeit, wenn's geht – über die Untertanen. Und die – durch den unterschiedlichen, ja im entscheidenden Punkt gegensätzlichen Charakter des jeweils herrschenden Gesetzes, des Liebesgesetzes auf der einen, des Gesetzes der Selbstbehauptung von im besten Falle rationalen Egoisten auf der anderen Seite (Zwei-Reiche-Lehre) nicht beeinträchtigte – Isomorphie göttlicher und weltlicher personaler Herrschaft bildet die zweifelsfreie Grundlage der gesamten politischen Lehre; das Gefälle zwischen göttlicher und weltlicher Herrschaft kommt dann, zusätzlich zu der unterschiedlichen Qualität des jeweils herrschenden Gesetzes, darin zum Ausdruck, daß die göttliche Herrschaft auf die obrigkeitliche ausstrahlt, sie „heiligt“. Der Gedanke der politischen Selbstorganisation der Menschen als Bürger ist Luthers Denken, und zwar vor allem aus theologischen Gründen – Folgelast des Abfalls von Gott –, so fremd, wie er als Gleichheit und Priestertum aller Gläubigen für Luthers Gemeindebegriff konstitutiv ist – so als hätte er alle autoritären Züge, die aus seinem Gemeindebegriff gebannt sind, umso stärker in seinem Begriff der politischen Einheitsbildung akkumuliert. Die kommunalistische Erfahrung, daß politische Selbstorganisation der Bürger eines Gemeinwesens möglich ist, und die der Luther lesende „gemeine Mann“ aus seinen frühen Schriften als politische Verheißung glaubte entnehmen zu können, ist für Luther, vor allem in Gestalt der Münzerschen Theologie, theologisch disqualifiziert und kann sich deshalb auch politisch nur verheerend auswirken. In der Zwei-Reiche-Lehre Luthers liegen so die Wurzeln einer Ausdifferenzierung, hier in Form einer

positiver Religionen und zugleich dem Rationalismus der spanischen Spätscholastik ausgesetzten spanisch-portugiesischen Juden. Vgl. dazu knapp *Manfred Walther*, Negri on Spinoza's Political and Legal Philosophy, in: *Spinoza: Issues and Directions*, ed. by *E. Curley*, *P.-F. Moreau* (Brill's Studies in Intellectual History 14, Leiden u. a. 1990) 286–297 (289), sowie ausführlich *Yirmiyahu Yovel*, *Spinoza: Das Abenteuer der Immanenz* (Göttingen 1994) I. Teil: Der Marrane der Vernunft.

schroffen Entgegensetzung, von Moral und Sittlichkeit innengeleiteter Lebensführung aus der Quelle des Evangeliums und einer positiven Zwangsordnung schon fast rechtspositivistischer Prägung. Eine Verbindung zwischen beiden Reichen bildet bei ihm, abgesehen von dem guten und gerechten Herrscher, einem freilich „seltenen Vogel“, nur das Wirken und ggf. das zeugnishaft Leiden der Christen, die den Gehorsam gegen den Glaubenszwang des Fürsten verweigern und die damit und nur damit – in einer Haltung des *theological disobedience* – widerstehen, aber die politische Ordnung nicht infrage stellen, vielmehr durch das Zeugnis geduldigen Ertragens obrigkeitlicher Strafe das Reich Gottes zur Rechten in seiner Kraft in das Reich Gottes zur Linken hineinleuchten lassen. Die Glaubens- und Gewissensfreiheit, die Luther mit zahlreichen Argumenten in den Frühschriften als unabdingbar nachweist, geht freilich später, als das Territorialkirchentum sich zu formieren beginnt, fast gänzlich verloren.

Damit ist die Idee der kommunalen Selbstorganisation und überhaupt der politischen Selbstorganisation im Wirkungsbereich der lutherischen Reformation als utopisches Aufbegehren des sündigen Menschen gegen Gottes Erhaltungsordnung gebrandmarkt, und von den traumatischen Erfahrungen der politischen und der religiösen Disqualifikation aller solcher Versuche in den „Bauernkriegen“ erholt sich das politische Bewußtsein der Deutschen für Jahrhunderte nicht mehr. Ganz anders aber verläuft die Entwicklung dort, wo man an die reformierte Lehrbildung anschließt.

### 3. *Johannes Althusius oder die kontraktualistische Modifikation des Aristotelismus*

3.1 Johannes Althusius (ca. 1557–1638), in Basel und Genf ausgebildeter promovierter Jurist, veröffentlicht, wohl auch im Hinblick auf die 1604 angetretene und bis ans Lebensende ausgeübte Tätigkeit als Syndikus der Stadt Emden, 1603 seine „*Politica methodice digesta*“, die bis 1614 zwei weitere, z. T. erheblich überarbeitete und erweiterte Auflagen erlebt<sup>5</sup>, dann aber bald in Vergessenheit gerät und erst von Otto Gierke neu entdeckt wird<sup>6</sup> und seitdem, in zunehmendem Umfang, die Aufmerksamkeit der theoriegeschichtlichen Forschung gefunden hat<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Zitiert wird nach dem 2. Nachdruck der Ausgabe Herborn 1614, Aalen 1981, und zwar nach Kapitel/Randnummer.

<sup>6</sup> Otto von Gierke, Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien: Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Rechtssystematik (Aalen 1968; zuerst 1880). Gierke war dabei von dem Interesse geleitet, auch in Deutschland einen politischen Denker in der Zeit zwischen Bodin und der deutschen Aufklärung ausfindig zu machen, der einen Beitrag zur modernen, d.h. zur gesellschaftsvertraglich konzipierten, Staatstheorie geleistet hat. Althusius erfüllte – Gierke zufolge – nicht nur diese Erwartung, sondern erwies sich darüber hinaus als bedeutender Protagonist des von Gierke favorisierten Genossenschaftsprinzips der Staatsbildung.

<sup>7</sup> Hingewiesen sei nur auf den Sammelband *Karl-Wilhelm Dahm, Werner Krawietz* (Hrsg.), Politische Theorie des Johannes Althusius (Rechtstheorie, Beiheft 7, Berlin 1988) im folgenden zit. als Politische Theorie sowie auf die, die mögliche Relevanz des Althusius für Probleme eines föderativen Staatsaufbaus untersuchenden Arbeiten von Thomas O. Huegelein,



3.2 Althusius, der um die Ausarbeitung einer gegenüber Theologie, Jurisprudenz und Philosophie selbständigen politischen Wissenschaft bemüht ist<sup>8</sup>, greift dafür auf die seit Thomas von Aquin wieder bekannte und genutzte aristotelische Politik zurück. Zugleich aber verarbeitet er die für den Protestantismus reformierter Prägung katastrophale Erfahrung der Bartholomäusnacht in Frankreich (1572) in der Weise, daß er, entgegen dem Impetus der Zwei-Reiche-Lehre der Reformatoren der ersten Generationen, von vornherein jede mögliche politische Einheit konfessionell, d. h. als einen das Volk als Volk Gottes konstituierenden Bund mit Gott konzipiert<sup>9</sup> und damit die der reformierten Tradition eigentümliche Tendenz, Glaubens- und Bürgergemeinde als innigst verbunden zu sehen, noch verstärkt. Das bietet zugleich die Möglichkeit, die kommunalistische Erfahrung, jetzt im Gegenüber zu der noch recht neuen Bodinschen Lehre von der gesetzesüberhobenen Fürstensouveränität, zur Geltung zu bringen. Denn der Bundesgedanke der alttestamentarischen Überlieferung hat eine seiner Sinnsitzen darin, mit dem Herausstellen der Königsherrschaft Gottes über sein Volk zugleich jede ursprüngliche, nicht vom Volk selber eingesetzte Herrschaft von Menschen über Menschen als frevelhafte Imitation der Gottesherrschaft theologisch zu delegitimieren<sup>10</sup>. Spinoza wird das später, kritisch gegen die monarchistischen Bestrebungen der calvinistischen Predikanten seiner Zeit, so auf den Begriff bringen, daß die Theokratie eine ihrer selbst noch nicht bewußte Form der Selbstherrschaft des Volkes ist<sup>11</sup>.

3.3 Politische Wissenschaft ist nach Althusius die Kunstlehre (*ars*) von Zielen, Ursachen, Form und Struktur von „Vereinigungen zum gemeinsamen Leben“ (*consociationes symbiotikae*), die er, gemäß der aristotelischen Lehre von den vier *causae*, folgendermaßen entfaltet:

Ziel (*finis*) der *consociationes symbiotikae* ist die Beförderung des zum Leben der Mitglieder Erforderlichen (*necessaria*) und Nützlichen (*utilia*), und zwar im Hinblick auf das gesamte, Geist und Körper umfassende, Leben – in erster Linie für

Johannes Althusius: eine „alternative“ Institutionentheorie der Frühen Neuzeit, in: Politische Institutionen im gesellschaftlichen Wandel, hrsg. von G. Göhler, K. Lenk, H. Münkler, M. Walther (Opladen 1990) 203–235 und ders., Sozialer Föderalismus: Die politische Theorie des Johannes Althusius (Berlin 1991).

<sup>8</sup> Vgl. dazu vor allem das Vorwort zur 1. Aufl. der *Politica* von 1603.

<sup>9</sup> Wilhelm Schmidt-Biggemann, Althusius' politische Theologie, in: Politische Theorie (wie Anm. 7), 212–231 (218–220).

<sup>10</sup> Zur innerjüdischen Kontroverse über die Legitimität königlicher Herrschaft und deren Niederschlag in den alttestamentarischen Schriften vgl. Peter Weber-Schäfer, Heil und Herrschaft bei den Juden: Könige und Propheten, in: Bürgerreligion und Bürgertugend: Debatten über die vopolitischen Grundlagen politischer Ordnung, hrsg. von Herfried Münkler (Baden-Baden 1995) (im Druck).

<sup>11</sup> Baruch de Spinoza, Theologisch-politischer Traktat (Hamburg 1976) zit.: TTP, nach Kapitel: Seitenzahl; 17: 254–255. S.a. Manfred Walther, Institution, Imagination und Freiheit bei Spinoza: Eine kritische Theorie politischer Institutionen, in: Politische Institutionen 1990 (wie Anm. 7), 246–275 (255–260).

den Geist, d. h. „zur Einrichtung und zur Unterrichtung der Untertanen zur wahren Erkenntnis Gottes und seiner Verehrung; und zur Anordnung von Pflichten, die dem Nächsten gegenüber verrichtet werden müssen, schließlich zur Berichtigung schlechter Sitten und von Irrtümern“. Es geht also um die „heilsame Erkenntnis der *res sancta, justa et utilia*“ (I/15). Ein *politeuma* ist Gemeinschaft des Rechts, der Einrichtung und Verwaltung des Gemeinwesens, der Ordnung und Verfassung der Bürgerschaft, und alle Mitglieder partizipieren an den so beschriebenen und besorgten gemeinsamen Gütern (II/5.6).

Ursache (*causa efficiens*) sind auf der jeweiligen Vergemeinschaftungsstufe die Mitglieder: bei den einfachen und privaten *consociationes* die Individuen (II/3), welche sowohl die nicht gewillkürte, sondern notwendige Gemeinschaft der Ehe und des ganzen Hauses, als auch die gewillkürten Kollegien, also die Berufsstände bilden, die daher auch wieder aufgelöst werden können (IV/1); bei den gemischten und öffentlichen und, weil nicht mehr funktional spezifiziert, auch allgemeinen, die ein *politeuma* bilden, die jeweils vorangehenden sozialen Einheiten (V/2). Ohne eine so begründete Gemeinschaft des Rechts und der – ausübenden – Gewalt (V/5) ist die Ansammlung von einzelnen nur eine *multitudo*, kein *populus* (V/4).

Die Form der Lebensgemeinschaft ist die Übereinstimmung (*consensus*), kraft der die symbiotisch Verbundenen „ein Herz und eine Seele“ (*anima & cor unum*) sind (!), die „dasselbe wollen, tun, nicht wollen, zum gemeinsamen Nutzen der Verbundenen“ (II/8); und so verkörpert (*repraesentat*) die *consociatio* „oft“ eine Person und wird als solche genommen.

Die Struktur der *consociatio* ist die der Herrschaft: eines Herrschenden oder eines Kollegiums von Herrschenden, dem oder denen die anderen Mitglieder als einzelne (*singuli*) zum Gehorsam verpflichtet, aber als Gesamtheit (*universi*) übergeordnet sind.

Mehrere *politeumata* der ersten Stufe, Städte und Dörfer, schließen sich zu einer Provinz zusammen, mehrere Provinzen zu einer *consociatio* „*universalis, publica, major*“ (IX/1), die als „*politia, imperium, regnum, respublica*“ bezeichnet wird und herrschaftlich verfaßt ist, weil anders eine „*vita pia & justa*“ nicht möglich ist (IX/3).

- Für das Verhältnis der stufenweise aufeinander folgenden *politeumata* gilt, daß
- ihre Mitglieder nicht Individuen, sondern zunächst die privaten, sowohl die notwendigen wie die gewillkürten (*spontanaea*), Gemeinschaften, dann mit diesen auch die *politeumata* niedrigerer Stufe sind, so daß es sich um *consociationes mixtae* handelt (IX/3);
  - die Übertragung von Funktionen an die jeweils höhere Gemeinschaft nach dem Subsidiaritätsprinzip erfolgt.

3.4 Der Modus des Zusammenschlusses ist das *pactum*, und zwar entweder das ausdrückliche oder das stillschweigende, kraft dessen sich die Symbioten wechselseitig verpflichten (I/2). Das Recht, dessen Einheit und gemeinschaftliche Verwaltung die Einheit des *politeuma* konstituiert (IX/3), ist das im Dekalog offenbarte göttliche Recht, das mit dem Naturrecht identisch ist.

Zu seiner Verwaltung (*administratio*) setzt das *politeuma*, hier am Beispiel der *consociatio universalis publica major* illustriert, also das in der geschilderten Weise gegliederte Volk, das eigentlicher Inhaber der Herrschaft ist (IX/5), Verwalter ein (IX.4). Akteure dieser Einsetzung sind die das Volk – „im Sinne ständischer Identitätsrepräsentation“<sup>12</sup> – vertretenden Ephoren<sup>13</sup>. Die Einsetzung geschieht *coram Deo*, d. h. im Rahmen eines Bundes des Volkes mit Gott, vor dem sich somit alle Beteiligten zur getreulichen Ausübung ihrer Funktionen verpflichten und dessen Sanktionsgewalt sie sich damit unterstellen (28/15.17). Diese Bestellung des *summus magistratus* zur Verwaltung der gemeinsamen Angelegenheiten des *politeuma* erfolgt nun ihrerseits in der Form eines Vertrages (*contractus*) in der Weise, daß das Herrschaftsrecht von den Ephoren unter von diesen festgesetzten Bedingungen, den *leges fundamentales*, an den Magistrat übertragen wird, während sich umgekehrt das Volk durch die Ephoren zum Gehorsam gegenüber dem Magistrat verpflichtet (XIX/23)<sup>14</sup>. Während die Magistrate als Beauftragte des *populus* zur Erfüllung der übertragenen Aufgaben fungieren – und dazu gehört auch die situationsspezifische Konkretisierung des natürlichen = göttlichen Rechts –, haben die Ephoren die Aufgabe, die Magistrate auf Einhaltung dieser Regeln und allgemein auf funktionsgerechte Erfüllung dieser Aufgaben hin zu kontrollieren.

Verstoßen die Inhaber der Magistratur *obstinatè, violatà fide & religione iurisjurandi* gegen ihre Kompetenzen, verhalten sie sich also tyrannisch (XXXVIII/3), so setzen sie sich damit als *pactum* und *contractum* brechend zu *privati* herab (XXXVIII/37) und können von den Ephoren, aber nur von diesen – und hier subsidiär in absteigender Linie – zur Rechenschaft gezogen, abgesetzt, ja im Extremfall getötet werden.

3.5 Althusius verbindet im nachreformatorischen Zeitalter noch einmal die aristotelische Konzeption einer stufenweise sich herausbildenden teleologisch geprägten Vergesellschaftung, die reformierte Doppelgestaltung von Glaubens- und Bürgergemeinde und die kommunalistische Erfahrung der Kraft und Stärke einer Willens- und Gesinnungsgemeinschaft der Lebensführung zu einer kunstvollen (*ars*) Einheit, die aber sowohl aufgrund der Heterogenität der synthetisierten Elemente als auch aufgrund der Substantialität der geforderten Einheitsbildung dem sich verstärkenden Druck gesellschaftlicher Differenzierung und damit auch der Ausbildung religiöser, wissenschaftlicher und ökonomischer Individualität nicht lange gewachsen ist und daher nicht, wie Gierke meinte, den auch später nicht

<sup>12</sup> Kersting, (wie Anm. 2), 224, im Anschluß an Hasso Hofmann, Repräsentation: Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert (Berlin 1994) 358–373.

<sup>13</sup> Hier rezipiert Althusius also das in der calvinistischen Tradition entwickelte Schema einer doppelten Führung, durch die Ephoren einerseits, durch die Magistrate andererseits.

<sup>14</sup> Vgl. Kersting, (wie Anm. 2), 224. Das Problem, wie denn das Volk mit dem zukünftigen Magistrat als einem seiner Bestandteile einen solchen bedingten Austauschvertrag schließen kann, wird Hobbes später konsequent in der Weise lösen, daß bei ihm der Herrscher nicht Vertragspartner, sondern nur Begünstiger des Vertrags ist.

übertroffenen Gipfel moderner Staatstheorie bildet, sondern in einer „Sackgasse der Evolution“ endet und daher später nicht mehr anschlußfähig ist<sup>15</sup>.

a) Althusius und der neuzeitliche Kontraktualismus

- Zunächst ist anzumerken, daß Althusius zwar mit dem Vertragsgedanken, wie er der modernen Gesellschaftsvertragstheorie zugrunde liegt, arbeitet, aber die Subjekte des Vertragsschlusses nur im Falle der privaten Konsoziationen nicht notwendiger Art die insoweit freien Individuen sind; auf allen anderen Stufen handelt es sich jedoch um soziale Einheiten. Daher ist Gierkes Diktum, Althusius sei der – noch dazu später nicht mehr übertroffene – Urheber der modernen Gesellschaftsvertragstheorie, nicht haltbar, weil der Individualismus für die moderne kontraktualistische Tradition konstitutiv ist.
- Weiterhin macht Althusius von der Figur des „stillschweigenden Vertrages“ Gebrauch, der aber die ihm angesonnene Begründungslast, nämlich die individuelle Verpflichtung aller Mitglieder der Konsoziation zu tragen, nicht gewachsen ist, da die individuelle Autonomie der Vertragsschließenden schon auf der untersten Ebene der *Politeumata* nicht (mehr) gegeben ist<sup>16</sup>.

b) Die Substantialisierung der politischen Einheit

- Die Lektion, welche die Bartholomäusnacht für die reformierte Staatslehre hinsichtlich der Folgen der Zwei-Reiche-Lehre für die Zukunftschancen religiöser Minderheiten darstellte, hat Althusius zum Postulieren der Identität von Bürger- und Glaubensrolle veranlaßt – auch wenn die *administratio* des aus dem göttlichen Erlösungshandeln folgenden religiösen Auftrags bei ihm institutionell ausdifferenziert ist. Das führt nicht nur dazu, daß Althusius die Rechte der religiös Andersgläubigen, und sei dies die Mehrheit der Bürger, massiv beschneidet<sup>17</sup>; sondern es führt z. B. auch in den reformierten Universitäten zu einer massiven Abwehr der Versuche, die religiöse Meinungsäußerungsfreiheit zu etablieren<sup>18</sup>. Der Folgelast der Entfaltung der auch auf öffentliche Äuße-

<sup>15</sup> Vgl. zum Folgenden vor allem *Kersting* (wie Anm. 2), 222 ff.; ambivalenter in der Einschätzung: *Wolfgang Krawietz*, Kontraktualismus oder Konsozialismus? Grundlagen und Grenzen des Gemeinschaftsdenkens in der politischen Theorie des Johannes Althusius, in: *Politische Theorie* (wie Anm. 7), 391–423. Es gehört zu den Paradoxien der Wirkungsgeschichte von Theorien, daß das gegen diese an Althusius anschließende, ihn jedoch vielfach verfassungs- und legitimationstheoretisch unterbietende Tradition deutscher Staatsrechtslehre geschriebene Werk von *Ferdinand Tönnies*, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der Soziologie* (Darmstadt 8/1979), zum Ansatzpunkt einer politisch regressiven Renaissance des Gemeinschaftsdenkens in Deutschland dienen konnte. Zu Ansatz und Durchführung der Tönniesschen Konzeption von Soziologie, die auch und vor allem Staatssoziologie ist, vgl. *Manfred Walther*, *Gemeinschaft und Gesellschaft bei Ferdinand Tönnies und in der Sozialphilosophie des 17. Jahrhunderts oder Von Althusius über Hobbes zu Spinoza – und zurück*, in: *Hundert Jahre Gemeinschaft und Gesellschaft: Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion*, hrsg. von *Lars Clausen, Carsten Schlüter* (Opladen 1991) 83–106, zu Althusius bes. 87 f.

<sup>16</sup> Vgl. dazu *Kersting* (wie Anm. 2), 31 f.

<sup>17</sup> Vgl. *Schmidt-Biggemann*, in: *Politische Theorie* (wie Anm. 9), 231.

<sup>18</sup> Das kann man besonders gut an den Reaktionen beobachten, welche Spinozas *Tractatus*

rungsfreiheit dringenden religiösen Subjektivität im Gefolge der Reformation konnte, wie die Folgezeit – und wie selbst noch Hobbes' Überwindungsversuch – zeigen wird, diese Konzeption der Einheit von Glaubens- und Bürgergemeinde nicht standhalten.

- Zum anderen vermochte auch die forcierte Art und Weise, in der Althusius auf einer gemeinsamen, alle *necessaria* und *utilia* teilenden Lebensführung besteht, dem ökonomischen Expansionsdrang gegenüber einer allumfassenden sittlichen Bindung nicht standzuhalten, ohne ebenfalls zu regredieren. Die Invektiven gegen überhöhte Handelsgewinne (II/35.36), Luxusgüter, unwürdige Berufe und unehrliche Gewerbe (II/30.31), die durchaus zum Repertoire der traditionellen, von sittlicher Gemeinschaftsbildung ausgehenden mittelalterlichen Wirtschaftsethik gehören, sind dafür ein deutliches Indiz<sup>19</sup>.

Mit der Spaltung der Staatssouveränität schließlich, in die sich der korporativ gefaßte *populus*, die Ephoren und der Magistrat teilen, ist die Aufgabe der Behauptung der politischen Einheit auseinanderstrebender gesellschaftlicher Kräfte, wie sie bevorsteht, nicht zu bewältigen. Vielmehr ist hier eher die Grundlage für einen Bürgerkrieg gelegt<sup>20</sup>. Mit der Betonung des Umstandes, daß sich als verpflichtend verstandene Lebensregeln immer auch aus naturwüchsigen sozialen Prozessen und geteilten Lebenswelten herausbilden, hat Althusius freilich ein Problem bezeichnet, dessen Nichtbeachtung alle politischen Theorien um ihren Realitätsgehalt bringt<sup>21</sup>. Was die kommunalistische Erfahrung betrifft, so hat die

theologico-politicus auch bei den Reformierten, und auch in Herborn, hervorgerufen hat; die Kritik und Zurückweisung richtet sich nämlich zunächst – und überraschenderweise – weniger gegen die historisch-kritische Methode der Bibelauslegung, die Spinoza entwickelt, sondern ist auf das 20. Kapitel des TTP über die Meinungsfreiheit gerichtet. S. dazu *Manfred Walther*, *Machina civilis oder von deutscher Freiheit: Formen, Inhalte und Trägerschichten der Reaktion auf den politiktheoretischen Gehalt von Spinozas „Tractatus theologico-politicus“*, in: *Le Tractatus theologico-politicus de Spinoza et la réception immédiate du spinozisme (1670–1677)*, éd. *Paolo Cristofolini* (Amsterdam, Maarssen, 1995) (im Druck).

<sup>19</sup> Vgl. dagegen eine Gesprächsaussage Spinozas, die Lambert van Velthuysen überliefert hat: Unter den „errores“ Spinozas führt er an „vitium & peccatum tam accommodatum esse ad vitam civilem colendam, ad pacem conservandam, & ad societatem felicem, & omnibus divitiis affluentem reddendam quam virtutem“ – „daß Laster und Sünde in gleicher Weise geeignet sind, das bürgerliche Leben zu kultivieren, Frieden zu halten und die Gesellschaft glücklich und von Reichtümern überfließend zu machen wie die Tugend“. Diese Mandevilles These von „private vice – public virtue“ vorwegnehmende Äußerung Spinozas hat Wim Klever aus den Werken Velthuysens ausgegraben, s. *Wim Klever*, *Verba et sententiae Spinozae* or Lambert van Velthuysen (1622–1685) on Benedictus de Spinoza (Amsterdam, Maarssen, 1991) 40.

<sup>20</sup> So *Schmidt-Biggemann*, in: *Politische Theorie* (wie Anm. 9), 229. Die Herausforderung, welche die Existenz konfessionell gemischter = gespaltenen Bevölkerungen für die Lutherische Zwei-Reiche-Lehre darstellt, ist auch für die weitere politische Geschichte in Deutschland sorgfältig zu untersuchen.

<sup>21</sup> Darauf, als auf das „soziologische“ Entwicklungspotential der Althusianischen Theorie, weist *Krawietz*, in: *Politische Theorie* (wie Anm. 15), hin, und dieser Gesichtspunkt bildet zugleich einen Anknüpfungspunkt für Spinozas, sich gegen die neuzeitliche Kontraktualismustheorie stellende, politische Theorie: s. unter 5.

Um die Frage, wie solche gemeinschaftsgebundenen Dispositionen sich in der modernen li-

Form, in der Althusius glaubte, an ihr festhalten zu können, sowohl wegen der Ausdünnung des Prinzips direkter Demokratie als auch wegen der Überbürdung der politischen Synthesis mit religiösen und sittlichen Anforderungen, seine „Politica“ nicht lange überlebt.

#### 4. *Thomas Hobbes oder Die staatsabsolutistische Logik der Souveränität*

Zwischen Althusius auf der einen, Hobbes und Spinoza auf der anderen Seite liegt nicht nur ein halbes Jahrhundert und mehr, sondern auch die Erfahrung weiterer religiöser Bürgerkriege. Darauf muß politische Theorie, die Relevanz für ihre Zeit beansprucht, reagieren. Die Reaktionsweisen von Hobbes und Spinoza stimmen darin überein, daß beide die Existenz einer obersten souveränen, d. h. ungeteilten, Staatsgewalt für alternativlos notwendig halten. Die Reaktionen beider unterscheiden sich aber zugleich: Während Hobbes auf eine staatsautoritäre Lösung setzt, bei der das kommunalistische Moment ganz verschwindet, sucht Spinoza die Lösung in einer prozeduralen Verflüssigung und konstitutionellen Bindung der Herrschaft, die unmittelbar demokratieaffin ist. Das ist, für Hobbes, weil bekannt, knapper, für Spinoza, weil seit 1933 weniger bekannt, ausführlicher darzulegen.

4.1 Thomas Hobbes (1588–1679) entwickelt seine politische Philosophie unter der Bedingung, daß das Vertrauen in eine vorgegebene Natur- und darauf gegründete Pflichtenordnung, sei sie offenbarungs- oder kosmos-religiöser Provenienz, nicht mehr vorhanden ist. Weder auf ein den Menschen vorgegebenes Naturrecht, etwa im Sinne der althusianischen Gleichsetzung von Dekalog und Naturrecht, noch auch auf eine objektive Naturteleologie alles Seienden kann er seine politische Philosophie mehr gründen. Ausgangspunkt seiner Theorie von Staat und Recht wie von Herrschaft ist also die – auf analytischem Wege aus der Gegenwart des Gesellschaftslebens gewonnene – ursprüngliche Beschaffenheit des Menschen inmitten einer gegen seine Selbsterhaltungsbedürfnisse gleichgültigen Umwelt. Das Beweisprogramm des Hobbes besteht darin, die gewillkürte Schaffung einer staatlich-institutionellen Herrschaftsordnung als die einzige Möglichkeit gesicherter Lebensführung für gleichzeitig nebeneinander existierende Menschen sowie einen bestimmten Inhalt dieser institutionellen Ordnung als Inbegriff der Realisierungs- und Stabilitätsbedingungen friedlicher Koexistenz von Menschen nachzuweisen. Das Mittel, mit dem die Menschen der naturwüchsigen, ihre Existenz gefährdenden Form ihres Zusammenlebens, dem Naturzustand, entkommen können, in dem jeder selbst über die tauglichen Mittel der Selbsterhaltung entscheidet, also seine natürliche Handlungsfreiheit gebraucht – eine Willensfreiheit im Sinne der Nichtdeterminiertheit der Inhalte des eigenen Wollens bestreitet er –, ist der allseitige Austauschvertrag, der sich aufgrund seiner zukunftsbezogenen Dimension als reziprokes Versprechen zeigt: Alle zusammenlebenden Individuen tauschen wechselseitig eine Verzichtserklärung auf Ausübung ihrer natürlichen Rechte zugunsten eines

beralistisch geprägten Welt erhalten oder restituieren lassen, kreist auch das Denken der Kommunitaristen (vgl. 7.2).

nicht involvierten Dritten – oder mehrerer solcher Dritter – aus. Alle moralischen und rechtlichen Verbindlichkeiten, denen die Menschen im staatlichen Leben, also als Bürger, unterliegen, sind durch Selbstbindung erzeugte Pflichten. Das heißt, daß auch alle staatliche Herrschaft ihren Rechtsgrund in einem Akt der Selbstbindung der Herrschaftsunterworfenen hat, d. h. daß Herrschaft *aus* Selbstunterwerfung resultiert. Diese Selbstunterwerfung ist insofern eine freie, d. h. durch nichts Vorangehendes begründete Unterwerfung und Verpflichtung, als es keine präexistierende Normen- und Pflichtenordnung gibt; sie ist insofern freilich erzwungen, als sie sich für die instrumentelle Vernunft als die einzige Möglichkeit zeigt, wie die Menschen ihre als ontologische Qualität bestimmte, ihnen daher *von Natur aus vorgezeichnete* Selbsterhaltung effektiv ins Werk setzen können.

4.2 Hobbes geht nun so vor, daß er zunächst Verhaltensregeln entwickelt, die deshalb Anspruch auf universelle Geltung machen können, weil sie von der Vernunft als taugliche Mittel der Selbsterhaltung nachgewiesen werden können; das sind die *laws of nature* als Inbegriff moralischer Gesetze, welche, indem sie die natürliche Freiheit der einzelnen auf die Bedingungen friedlicher Koexistenz einschränken, „im Gewissen verpflichten“. Kehren so die Inhalte der traditionellen Naturrechts- und Pflichtenlehre wieder, so scheint doch ihr Status gegenüber der Tradition radikal verändert: Sie sind nicht mehr unbedingt verpflichtende Normen, sondern hypothetische Imperative, die angeben, wie sich Menschen verhalten müssen, wenn sie friedlich und sicher koexistieren wollen. In einem zweiten Schritt wendet Hobbes sich dem Problem zu, das seit jeher die *crux* der Naturrechtslehren war, nämlich der Frage nach den Wirksamkeitsbedingungen jener Gesetze in der sozialen Interaktion. Da alle aus Erfahrung wissen, daß auf die spontane Vernunftleitung des Handelns bei anderen, aber auch bei einem selber, kein Verlaß ist, wäre es gerade irrational, sich gemäß den *natural laws* zu verhalten, ohne daß ein zureichender Grund für die Erwartung bestünde, daß die anderen sich auch daran halten: damit zerstörte man gerade die eigene Existenz, statt sie zu sichern. Indem Hobbes nun das Zweck-Mittel-Schema noch einmal anwendet, wobei jetzt die Erwartungssicherheit bezüglich der Orientierung aller an den *laws of nature* der Zweck ist, weist er nach, daß nur die Existenz einer mit dem Gewaltmonopol ausgestatteten Herrschaftsagentur, ein staatlicher Souverän, das gesuchte taugliche Mittel ist.

Folglich muß der zwischen allen zu schließende und alle wechselseitig verpflichtende Vertrag beides, sowohl die Geltung der *natural laws* (1) als auch die Bedingungen ihrer Wirksamkeit (2), enthalten. Die Formel für den Gesellschaftsvertrag lautet:

„I authorize and give up my right of governing myself, to this man, or to this assembly of man, on this condition, that thou give up the right to him, and authorize all his actions in like manner.“<sup>22</sup> Darin ist offensichtlich die Bedingung (2) wie folgt erfüllt:

<sup>22</sup> *Thomas Hobbes, Leviathan: or the Matter, Form, and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil = The English Works of Thomas Hobbes, vol. 3, ed. by William Molesworth (2nd repr. Aalen 1966) zit. nach Kapitel: Seite(n); 11: 158.*

- Indem zunächst alle sich wechselseitig verpflichten, auf die unbeschränkte Dispositionsbefugnis (das *natural right*) über die Tauglichkeit von Mitteln der Selbsterhaltung zu verzichten, ist der naturwüchsige Antagonismus einander gegenüber- und entgegenstehender je individueller Selbsterhaltungsmächte beseitigt.
- Indem dieser Verzicht nicht unbestimmt, sondern zugunsten bestimmter anderer Menschen erfolgt, ist zugleich gesichert, daß diese anderen eine ausreichende Macht der Durchsetzung der von ihnen für tauglich zur Selbsterhaltung aller gehaltenen Mittel haben; daß alle zugunsten Dritter verzichten, heißt nämlich, daß diese Dritten von den Kontrahierenden *uno actu* autorisiert werden, stellvertretend für jeden von ihnen zu handeln, daß sich also alle das Handeln der Dritten als ihr eigenes zurechnen lassen (müssen).

An die Stelle der je individuellen, miteinander um „Lebensmittel“ und um Macht konkurrierenden Individuen ist so ein Repräsentant (oder sind mehrere Repräsentanten) ihrer aller getreten, und nur in der Einheit der Repräsentanz kann eine Mehrheit von Individuen als Einheit agieren (L 16: 151). Und Hobbes spricht sich, unter dem Gesichtspunkt der Einfachheit und Durchschlagskraft, dafür aus, daß dieser Repräsentant des gemeinsamen Willens einer ist, ein Monarch als Souverän. Die so begründete Souveränität des Inhabers der Staatsgewalt ist jedoch nicht an bestimmte rechtliche Bedingungen gebunden, die ihm beim Vertragsschluß, im Sinne der traditionellen Herrschaftsverträge, abgenötigt oder auferlegt würden – vgl. etwa das Modell des Althusius für die Magistrate. Und das aus dem Grunde, daß bei einem Streit zwischen den Kontrahierenden und dem Souverän ja wiederum jener Antagonismus auftreten würde, den zu überwinden Zweck des gesamten Vertragsschlusses war. Dann fehlten dem Souverän nämlich die Mittel, welche seinem Gesetzesbefehl die Wirksamkeit garantieren. Deshalb ist der Vertrag auch so gefaßt, daß der Autorisierte oder die Autorisierten selber nicht Vertragspartner, sondern nur Begünstigte(r) des Gesellschaftsvertrages sind.

Ist so eine souveräne Staatsgewalt, *legibus soluta*, durch die bindende Selbstverpflichtung der Kontrahenten entstanden, so ergibt sich gleichwohl ein Problem: Zwischen der funktionalen Vorgabe für das autorisierte Handeln des Souveräns – nämlich den *laws of nature* auch Wirksamkeit gegenüber Widerstrebenden zu verleihen (Merkmal 2), – und der dem Souverän verliehenen absoluten Setzungskompetenz klafft eine Lücke. Hobbes versucht, dieser Lücke in einer ihm eigentümlichen Fassung des Widerstandsrechts Rechnung zu tragen:

a) Erstens weist er darauf hin, daß selbst eine Situation, in der der Souverän sich in Gesetzgebung und anderen Autoritätshandlungen nicht an die *natural laws* hält, die staatliche Existenz für die Bürger sehr viel erträglicher, weil weniger riskant macht als der Naturzustand. Denn jetzt droht die Gefahr nicht mehr von jedem, sondern nur vom Souverän. Rational aber ist es, von zwei Übeln das kleinere zu wählen.

b) Zweitens bemüht Hobbes sich um den Nachweis, daß „(t)he law of nature and civil law, contain each other, and are of equal extent“ (L 26: 253).



- Das *civil law* umfaßt das *law of nature* deshalb, weil letzteres erst durch rechtsverbindliche Anordnung Gesetz im vollen Sinne des Wortes ist; das impliziert übrigens, wie auch an der Auslegungslehre bei Hobbes deutlich wird, daß das *law of nature* als – ungeschriebener – Teil des *civil law* zu betrachten ist (L 26: 253).
- Und umgekehrt ist das *civil law* deshalb Teil des *law of nature*, weil die Verpflichtung zum Gehorsam gegenüber dem Souverän und folglich gegenüber dem *civil law* Inhalt des geschlossenen Vertrages ist und das Halten von Verträgen Bestandteil des *law of nature* ist. Anders gesagt: Die Geltung des *natural law* erstreckt sich auch auf alle vertraglich eingegangenen Verpflichtungen, umfaßt also auch die Authorisierung des Souveräns zur Gesetzgebung (L 26: 253–254).

c) Drittens stellt Hobbes mehrfach heraus, daß der Verzicht auf die Ausübung des natürlichen Rechts eines jeden im Authorisierungsvertrag zwar ein absoluter, aber kein unbeschränkter Verzicht ist. Die inhaltliche Beschränkung ergibt sich analytisch aus dem Zweck des Vertrages, nämlich ein sicheres und friedliches Leben zu garantieren. Nun kann aber meine Tötung durch den Souverän kein taugliches Mittel zu meiner Selbsterhaltung sein. Also kann die Aufgabe des Rechts auf Leben auch kein Bestandteil des Authorisierungsvertrages gewesen sein. Hier zeigt sich bei Hobbes eine Grundlage für die Konzeption unübertragbarer, unverzichtbarer Menschenrechte, und wenn man die verschiedenen Formulierungen des unantastbaren Kerns natürlicher Rechte, die sich bei Hobbes finden, im einzelnen durchgeht – am extensivsten sind sie beschrieben als „right to govern their own bodies; enjoy air, water, motion, ways to go from place; and all things else without which a man cannot live, or not live well (!)“ (L 15: 141) –, dann zeigt sich, daß die unaufgebbaren natürlichen Rechte, die den Widerstand der Bürger gegen den Souverän legitimieren, weit über das bloße Notwehrrecht zur Lebenserhaltung hinausgehen. Hobbes ist eben alles andere als ein totalitärer Denker, er ist ein – freilich autoritärer – Liberaler<sup>23</sup>.

d) Viertens schließlich ergibt sich aus dem zuletzt Gesagten, daß es auch ein Klugheitsgebot für den Souverän ist, seine Souveränität so auszuüben, daß die Bürger ihre *natural rights*, die sie behalten haben, nicht gefährdet sehen. Sonst geht er nämlich der Durchsetzungsmacht für seine Befehle und damit auch der Souveränität selber verlustig. Hier berühren sich also, so scheint es, Recht und Macht nicht nur, sondern es zeigt sich, daß das Recht des Souveräns die Macht zumindest zu ihrer Bedingung hat, wenn nicht gar Recht letztlich auch auf Macht reduziert ist.

4.3 Überblickt man die Hobbessche rationale Konstruktion des Staates in ihrem Verlauf und in ihrem Ergebnis, so sind, am Leitfaden des Kommunalismusproblems und im Vorgriff auf die nächste zu behandelnde Theoriegestalt, folgende kritischen Bemerkungen zu machen:

<sup>23</sup> Vgl. dazu auch *Den Uyl, Warner, Liberalism and Hobbes and Spinoza*, in: *Studia Spinozana* 3 (1987) 319–347.

a) Das *natural right* eines jeden, sich selbst mit den verfügbaren Mitteln so gut wie möglich zu erhalten, ist zugleich eine, vielmehr: die erste und einzige natürliche Pflicht. Denn die als geeignetes Mittel der Selbsterhaltung nachgewiesenen *natural laws* gewinnen zwar ihren Verbindlichkeitscharakter letztlich aus der Selbstverpflichtung, diese Selbstverpflichtung ist aber bei Hobbes zugleich eine Pflicht: „A law of nature, *lex naturalis*, is a precept or general rule, *found out* by reason, by which a man *is forbidden* to do that, which is destructive of his life, or taketh away the means of preserving the same“ (L 14: 116–117; meine Hervorhebung, Wa.). Das heißt nämlich, daß die menschliche Vernunft zwar die *Entdeckung des Inhalts* aller natürlichen Gesetze leistet, daß diese Regeln aber, als Vorschriften über das, was zu tun und zu unterlassen ist, aufgrund ihrer alternativlosen Tauglichkeit zur Selbsterhaltung *verbindlich* sind. So bewahrt Hobbes immer noch, wenn auch in einer letzten Schwundstufe, den Kontakt zum normativen Naturrechtsdenken der Tradition.

b) Einen Vertrag zu halten, kraft dessen ich eventuell als erster zu leisten habe, bevor sicher ist, daß die anderen das auch tun, ist, wie Hobbes selber einschärft, unvernünftig. Nun weiß ich aber zum Zeitpunkt des Abschlusses des Vertrages nicht, ob nicht die anderen, wenn sie gemäß dieser Selbstverpflichtung *später* das Ihre leisten müssen, dies auch tun; eventuell bin ich aber der erste, der erfüllen muß. Also ist es unvernünftig, als erster gemäß dem eingegangenen Vertrage zu leisten. Damit ist aber unsicher, ob derjenige, dessen Befehl ich mich unterwerfe, wirklich der Souverän ist; und diese Unsicherheit hat ein jeder in Bezug auf alle anderen; Hobbes hat dem, scharfsinnig wie er ist, auch durchaus Rechnung getragen, freilich ohne das besonders kenntlich zu machen. So schreibt er an derjenigen Stelle, an der das Problem auftritt, nämlich bei Behandlung der Frage, wie denn die Einigung auf den oder die Begünstigten zustande kommt:

„Thirdly, because the major part hath by consenting voices declared a sovereign; he that dissented must now consent with *the rest*; that is, be contented to avow all the actions he shall do, or else justly be destroyed by *the rest*“ (L 18: 162; meine Hervorhebung, Wa.).

Was zunächst einfach als die Hobbessche Form der Begründung klingt, mit der auch schon zuvor die Verbindlichkeit von Mehrheitsentscheidungen für die Überstimmten gerechtfertigt wurde, erweist sich bei genauer Betrachtung als der alles andere als kontraktualistische Modus, in dem Herrschaft überhaupt zustande kommt: Jeder einzelne sieht sich nämlich jetzt, als Mitglied einer zu gemeinsamer Willensbildung zusammengekommenen Gruppe, jeweils dem „Rest“ gegenüber, er befindet sich in einer asymmetrischen Gruppensituation. Denn für jeden sind die anderen jeweils dieser Rest, und zugleich gehört jeder aus der Sicht jedes anderen zu diesem Rest. Und es ist eben diese allseitige Antizipation der anderen als Rest, dem gegenüber sich jeder als machtunterlegen weiß, was ihm die Zustimmung abnötigt. Eben durch die wechselseitige Unterstellung aller anderen als des machtüberlegenen Restes konstituiert sich also der Souverän. Es handelt sich um eine sich selbst realisierende Fiktion. Damit allererst ist der Zirkel der kontraktua-

listischen Begründung der Souveränität vermieden, der darin besteht, daß eine Rechtspflicht zum Verzicht auf eigenmächtiges Handeln nur gegenüber einer schon vorhandenen souveränen Gewalt besteht, die doch andererseits erst aus der vertraglichen Selbstverpflichtung hervorgehen soll. Damit ist aber die kontraktualistische Begründung der Souveränität verlassen<sup>24</sup>.

c) Der Kontraktualismus schließt zwar insofern an die kommunalistische Erfahrung an, als er die Legitimität von Herrschaft nicht mehr transzendent, sondern ausschließlich aus dem expliziten Konsens der Vertragspartner begründet, also die – ihrer Logik nach demokratische – Konstitution des Staates durch die Kontrahierenden lehrt. Jedoch ist, wie ausführlich dargestellt, das Resultat aufgrund der Lücke zwischen der moralphilosophischen Begründung und der absoluten Setzungskompetenz des Souveräns von zweifelhaftem Wert, dient der Vertrag doch dazu, die Vertragspartner kraft eigenen Willens irreversibel in die Position des bloßen Untertanen herabzusetzen. Otto von Guericke hat das die „naturrechtliche Vernichtung des Naturrechts“ genannt.

d) Schließlich ist das, was Hobbes über das Auslaufen der Verpflichtung gegenüber dem Souverän sagt, wenn er faktisch die Macht verliert, auf seine Implikationen hinsichtlich des Verhältnisses von Recht und Macht bei Hobbes und in der Sache zu bedenken.

e) Ein Gesichtspunkt, den ich in der Hobbes-Darstellung nicht berührt habe<sup>25</sup>, ist abschließend zu bedenken: das Verhältnis von Staatsautorität und Religion, das theologisch-politische Problem: Hobbes läßt den Souverän den großen Definierer wie aller öffentlich äusserungsfähigen, so auch der religiösen Wahrheit sein. Zwar läßt er das Innere des Menschen als staatsfreien Raum übrig – was Carl Schmitt dann später als aus Agnostizismus von Hobbes kozeidiertes und von Spinoza konsequent genutztes Einfallstor der subjektivistischen Unterhöhlung der Staatsautorität brandmarken wird<sup>26</sup> –, aber die Unterdrückung jeder öffentlichen Äußerung nicht staatlich autorisierter religiöser Überzeugung tut der in der Reformation aufgebrochenen religiösen Subjektivität in einem Maße Gewalt an, das sich nur destabilisierend, desintegrativ auf die politische Einheit der Gesellschaft auswirken kann.

<sup>24</sup> Ich folge hier der Analyse von *Osamu Ueno*, *Spinoza et le paradoxe du contrat social de Hobbes: „Le reste“*, in: *Cahiers Spinoza* 6 (printemps 1991) 269–295.

<sup>25</sup> Vgl. dazu ausführlich *Manfred Walther*, *Biblische Hermeneutik und/oder theologische Politik bei Hobbes und Spinoza*, in: *Hobbes e Spinoza: Scienza e politica*, ed. *Daniela Bostrenghi* (Napoli 1992) 623–669.

<sup>26</sup> „Schon wenige Jahre nach dem Erscheinen des ‚Leviathan‘ fiel der Blick des ersten liberalen Juden auf die kaum sichtbare Bruchstelle“: *Carl Schmitt*, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* (Köln 1982; zuerst 1938) 86.

### 5. *Benedikt de Spinoza oder Die Macht der Demokratie*

5.1 Es kennzeichnet den Rang Spinozas sowohl als eines der scharfsinnigsten Hobbes-Leser in der Wirkungsgeschichte der Hobbesschen politischen Theorie als auch als eines systematischen Denkers, daß er just jene soeben angemerkten Brüche und Lücken erkennt und in einer Hobbes radikalisierenden und gerade dadurch dessen Lösung sprengenden Denkbewegung eine neue Gestalt der politischen Theorie hervorbringt, die wegen eben dieser Radikalität des Ansatzes wie des eingeschlagenen Lösungsweges lange Zeit – sieht man einmal von den Schototen ab<sup>27</sup> – für die allgemeineuropäische politische Philosophie nicht anschußfähig sein sollte:

Er beseitigt nämlich rigoros den letzten normativ-naturrechtlichen Rest an der Basis der Hobbesschen Rechts- und Staatstheorie (ad 4.4a), verwirft, jedenfalls in der reifen Gestalt seiner Theorie im unvollendet hinterlassenen *Tractatus politicus*, die kontraktualistische Staatstheorie (ad 4.4b) und beseitigt die Lücke zwischen dem gemeinsamen Willen der Vielen und der Staatsgewalt durch Prozeduralisierung des Verhältnisses zwischen beiden und durch das Einfügen konstitutioneller Momente (ad 4.4c), faßt Recht konsequent als Macht (ad 4.4.d) und begründet schließlich das Recht öffentlicher Meinungsäußerung in religiösen und wissenschaftlichen, aber auch in politischen Angelegenheiten (ad 4.4e) – und wird damit zum Begründer einer normativ entlasteten, dafür aber umso realitätsnäheren Theorie der Demokratie als der natürlichsten Regierungsform und beeinflußt auch jene Form der modernen Demokratietheorie bedeutsam, die uns von Rousseau bekannt ist.

5.2 Spinoza versucht nachzuweisen, daß subjektive Vernunft und Freiheit keine ursprünglichen (im Sinne von anfänglichen) Gegebenheiten menschlicher Existenz sind, sondern sich allererst im Zuge der Gesellschafts- und Staatsbildung herausbilden und daß die Demokratie diejenige Regierungsform ist, in der die Handlungsmacht der Gesamtgesellschaft und eine gesicherte Sphäre der Entfaltung und Betätigung des „Eigensinnes“ der Bürger, also feste subjektive Rechte der Individuen, sich im größtmöglichen Maße wechselseitig stabilisieren und die, weil sie die besten Entfaltungschancen für die dem Menschen innewohnenden Möglichkeiten bietet, insofern zugleich die natürlichste aller Regierungsformen ist.

Das Ignorieren und Leugnen der Tatsache, daß die Menschen zunächst und zu meist, aufgrund des vielfältigen Einwirkens der Umwelt Dinge auf sie, in ihren Präferenzen und Handlungen mehr durch die „blinde“ Macht der Leidenschaften, also durch Affekte, bestimmt sind als durch vernünftige Deliberation, ist für die politischen Theorien der „Philosophen“ kennzeichnend: Indem diese die Affektbestimmtheit menschlichen Handelns nicht als deren Natureigenschaft, sondern als verdammungswürdige Fehler qualifizieren, „glauben (sie) dergestalt etwas Erhabenes zu tun und den Gipfel der Weisheit zu erreichen“. Dem liegt ein realitäts-

<sup>27</sup> Vgl. *Wim Klever*, Hume contra Spinoza? in: *Hume Studies* 16 (1990) 89–105; *ders.*, More about Hume's Debt to Spinoza, in: *Hume Studies* 19 (1993) 55–74.

fernes Menschenbild zugrunde: „Sie stellen sich freilich die Menschen nicht vor, wie sie sind, sondern wie sie sie haben möchten“, und haben daher „statt einer Ethik meistens eine Satire geschrieben“, ihre Theorien haben den Charakter von Utopien<sup>28</sup>. Folgt man jedoch der Einsicht in die grundlegende Affektbestimmtheit menschlichen Lebens, so hat das zur Folge, daß auch das natürliche Recht der Menschen, d. h. das Recht in ihrem ursprünglichen Zustand, durch das Wirken der allgemeinen Naturgesetze menschlichen Affektlebens und nicht durch moralische, gar vernunftgenerierte, Normen bestimmt ist.

Hatte Hobbes das natürliche Recht eines jeden definiert als die Freiheit der Realisierung eigener Handlungsentwürfe aufgrund seiner eigenen Macht ohne äußere Hindernisse, so zeigt Spinoza, daß diese Freiheit und damit auch jenes natürliche Recht praktisch extensionslos sind. Denn das Aufeinandertreffen von Menschen, die so von ihren blinden Begierden bestimmt sind, produziert einen Zustand, in dem niemand etwas als dauerhaft seines behaupten kann, so wie Hobbes es mit der Formel vom „Krieg aller gegen alle“ herausgestellt hatte: „Das natürliche Recht des Menschen, solange es durch die Macht eines einzelnen bestimmt wird und dieser ein auf sich allein gestellter einzelner ist, (ist) folglich so gut wie nichts...; es besteht eher in der Einbildung als in der Wirklichkeit, fehlt doch jede Sicherheit, seiner inne zu sein“ (TP 2/15). Das ursprüngliche Naturrecht eines jeden ist also, wie Spinoza, Hobbes konsequent zu Ende denkend, ausführt, praktisch eine leere Menge. Das aber heißt, daß der Naturzustand ein anomischer Zustand – im Sinne normativer Gesetze – ist, daß die Menschen in ihm „ebensowenig verpflichtet (sind), nach den Gesetzen der gesunden Vernunft zu leben, als die Katzen verpflichtet sind, nach den Gesetzen der Löwennatur zu leben“<sup>29</sup>. „Unter eigenem Recht“ steht ein Mensch jedoch nur insoweit, „wie er alle Gewalttaten zurückweisen und einen ihm zugefügten Schaden nach eigenem Gutdünken vergelten kann, d. h., uneingeschränkt formuliert, wie er nach seiner eigenen Sinnesart leben kann“ (TP 2/9); und über die dazu erforderlichen Mittel verfügt der von ursprünglichen, d. h. rein naturwüchsigen, Affekten bestimmte Mensch des Naturzustandes eben nicht.

Daraus folgt, daß von tatsächlich gegebenen subjektiven Rechten der Menschen nur da die Rede sein kann, wo es zu Kooperationen kommt: „Wenn zwei auf einmal zusammenkommen“ – Spinoza meint das als „auf natürliche Weise zusammenkommen“, „naturaliter convenire“ (TP), formuliert also in bewußt nicht-kontraktualistischer Terminologie – „und ihre Kräfte verbinden, dann vermögen sie zusammen mehr und haben folglich mehr Recht auf die Natur als jeder für sich allein. Und je mehr ihre Bedürfnisse so miteinander verknüpfen, desto mehr Recht haben sie alle zugleich“ (TP 2/13; meine Übersetzung. Wa.). Daraus wiederum folgt, „daß ein Recht der Natur, das dem Menschengeschlecht eigen ist,

<sup>28</sup> Baruch de Spinoza, Politischer Traktat / Tractatus politicus (Hamburg 1994) zit. nach Kapitel/Paragraph: 1/1.

<sup>29</sup> TTP 16: 233. Der Vergleich spricht zugleich aus, daß der in seinem Handeln von Vernunft bestimmte Mensch mächtiger ist als der seinen Leidenschaften ausgelieferte.

kaum begriffen werden kann, als wo die Menschen gemeinsame Rechte (*iura communia*) haben“ (TP 2/15; eigene Übers.). Alles gehaltvolle Menschenrecht ist also gesellschaftlich, durch Kooperation, konstituiertes Recht, ist *ius commune* – mit der Folge, daß es für den Menschen, sofern er als in sozialen Beziehungen stehend genommen wird, kein ursprünglich eigenes Recht gibt, daß alles dem einzelnen zukommende Recht vielmehr nur „dasjenige (ist), das das gemeinsame Recht ihm zugesteht“ (TP 2/16)<sup>30</sup>. Damit ist nachgewiesen, daß alles für den Menschen charakteristische, d. h. ihn von anderen Bestandteilen der Wirklichkeit unterscheidende Recht nicht naturgegeben ist, sondern kulturell hervorgebracht ist – wenn auch die Bedingungen seiner Wirksamkeit immer die Naturgesetze menschlicher Präferenzbildung und Handlung bleiben.

5.3 Die Möglichkeit, die Entstehung eines weitgehend gegenüber den Interventionen der Mitmenschen gesicherten Rechts als aus rationalem Selbsterhaltungskalkül kontraktualistisch – zumindest indirekt – produziertes Recht zu erklären und damit die solche Rechte gewährenden Herrschaftsverhältnisse rational zu legitimieren, hat sich Spinoza dadurch abgeschnitten, daß er die dazu erforderliche wissenschaftlich aufgeklärte instrumentelle Vernunft nicht zu den Naturgegebenheiten menschlicher Existenz zählt, solche subjektive Vernünftigkeit vielmehr als allererst im Prozeß der Vergesellschaftung sich herausbildend begreift<sup>31</sup>. Auch die Gesetze, die nach Hobbes aus solch interessiertem Vernunftgebrauch resultieren, haben für Spinoza (noch) keinen Adressaten, sind also nicht als „natürlich“ qualifizierbar. Vielmehr verlangt Spinozas Beweisprogramm, daß er eine Theorie der naturwüchsigen Gesellschafts- und Staatsgenese liefert, die nur das voraussetzen kann, was ursprünglich dem Menschen gegeben ist, und das sind dessen Affekte.

Gesellschafts- und Staatsbildung ergeben sich für den Menschen, der sich als ohnmächtiger in eine nicht auf seine Lebensbedürfnisse teleologisch zugeschnittene<sup>32</sup>, sondern gegen diese gleichgültige Umwelt „geworfen“ sieht und der doch ontologisch durch das Selbsterhaltungsstreben (*conatus in suo esse perseverandi*) charakterisiert ist, kraft der Notwendigkeit seiner Natur vielmehr aus der zunächst und zumeist naturwüchsigen Interaktion affektbestimmt agierender Menschen. Die Pointe dieser Theorie ist, daß der Mensch „immer schon“ in Sozialbeziehungen lebt, weil er ohne solche nicht zu leben vermag. Spinoza nutzt also das Theorem des Naturzustandes, um diesen selber und das in ihm angeblich geltende

<sup>30</sup> Als schlagendsten Beleg dafür, daß die subjektiven Rechte der Bürger gesellschaftlich konstituierte und garantierte Rechte sind, führt Spinoza das Erbrecht an, dessen Träger, im üblichen Verstande, ja schon „untergegangen“ ist, wenn es wirksam wird: TP 7/25.

<sup>31</sup> Vgl. zu diesem Spezialproblem *Manfred Walther*, Die gesellschaftliche Begründung der Vernunft bei Spinoza, in: *Truth, Knowledge and Reality: Inquiries*, in: *The Foundation of Seventeenth Century Rationalism* (Wiesbaden 1981) 44–55.

<sup>32</sup> Vgl. die Destruktion teleologischer Weltdeutungen in *Baruch de Spinoza*, Ethik nach geometrischer Methode dargestellt (Hamburg 1976 u.ö.) Teil I, Anhang = 39–48. Zitiert wird die Ethik im folgenden nach Teil (1, 2, etc.) und Lehrsatz (L1, 2 etc.), also z. B. E 2L17 = Ethik, Teil I, Lehrsatz 17.

Naturrecht als rationalistische, die Vermitteltheit durch Gesellschaft und Staat sich selber verdeckende Abstraktion aus den tatsächlich gegebenen sozialen Verhältnissen nachzuweisen.

Der Zwang zur Vergesellschaftung ergibt sich für ihn wie schon für die Sophistik und im Anschluß daran für Aristoteles und die Aristotelesrezeption zum einen daraus, daß der Mensch sich ohne das Eingehen von Kooperationsbeziehungen nicht erhalten kann. Solche Kooperation aber entsteht nicht aus zweckrationalem Kalkül, auch wenn die Fähigkeit zum Registrieren der Vorteile von Kooperation im Gedächtnis bleiben und daraus sich entwickelnde Veränderungen der Präferenzen langfristig in Rechnung gestellt werden können, sondern aus der Mechanik der Affekte, wie Spinoza sie im 3. Teil seiner „Ethik“ vorgeführt hat<sup>33</sup>.

Diesem Zwang zur Kooperation korrespondiert in der Affektnatur des Menschen nun zum anderen ein Phänomen, das Spinoza *imitatio affectuum* nennt und das in der vorausliegenden Tradition als Mimesis und seit Hume als *sympathy*, später dann als Empathie bezeichnet wird. Es besteht darin, daß die Menschen dazu neigen, spontan Affekte, die sie bei anderen ihnen ähnlichen Dingen wahrnehmen, nachahmen, d. h. daß sich deren von uns wahrgenommene Affekte – sofern wir bezüglich dieser anderen noch keine Affekte gebildet haben – auf uns selber übertragen (E 3L27). „Mitleid“ – die Nachahmung der bei einem anderen wahrgenommenen Trauer – „und Ruhmsucht“ – ein Affekt, der sich einstellt, wenn ich wahrnehme, daß ein anderer aufgrund einer mir zugeschriebenen Handlung sich freut (E 3L30) – „liegen der Geselligkeit [*sociabilité*], Herrschsucht und Neid liegen der Ungeselligkeit [*àsociabilité*] zugrunde, und diese beiden Gruppen von Leidenschaften sind untrennbar“.

Sehen wir jemand, mit dem wir Mitleid empfinden, durch einen anderen verletzt, so stellt sich Empörung (*indignatio*) als spezifische Form des Hasses ein, und dies ist ein zu leidenschaftlicher Solidarisierung determinierender Effekt, der die reine Selbstzentriertheit des Handelns intersubjektiv aufsprengt und der, wie Spinoza ausführt, allen Revolutionen zugrunde liegt (TP 6/1). Diese Lehre Spinozas besagt nichts anderes, als daß es die Ichzentriertheit aufbrechend Affekte gibt, denen wir ausgesetzt sind und die in ihrem Zusammenspiel miteinander und mit den gegenläufigen Affekten die Herausbildung zunächst lockerer und kurzfristig bestehender, sodann längerfristiger und institutionell sich verfestigender sozialer Gruppen hervorbringen<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> Ich folge in diesem Abschnitt der Interpretation, die *Alexandre Matheron*, *Le problème de l'évolution de Spinoza du Traité théologico-politique au Traité politique*, in: *Spinoza: Issues and directions* (wie Anm. 4), 258–270, vorgelegt hat, wo die antikontraktualistische Struktur des TP mit großer Klarheit herausgearbeitet wird.

<sup>34</sup> Vgl. dazu im Detail *Matheron* 1990 (wie Anm. 32), 263 ff. Mit der kontraktualistischen Staatsbildungstheorie ist somit auch jede ohne Rekurs auf die Affekte oder Emotionen arbeitende Form rationaler Handlungstheorien, wie sie in den verschiedenen Theorien des rational choice vorliegen, schon im Ansatz kritisiert – obgleich sich Spinoza auch dieser Theoriefigur ausgiebig bedient! Der zweckrationale Kontrakt läßt sich dann als eine unter bestimmten Bedingungen mögliche Spezialform der affektiv bestimmten Interaktion interpretieren.

Kehren wir zu den Konstitutionsbedingungen subjektiver Rechte zurück, so ergibt sich aus der Tatsache, daß inhaltlich gehaltvolle Rechte immer aufgrund von Kooperation entstehen, also *iura communia* sind, „daß das Recht des Staates oder der höchsten Gewalt nichts anderes ist als eben das Recht der Natur, das durch die Macht, nun nicht mehr jedes einzelnen, sondern der wie von einem Geist geleiteten Menge bestimmt wird“ (TP 3/2). Daß ein einzelner oder auch mehrere die Staatsgewalt ausüben können, heißt also nichts anderes, als daß die anderen, die damit als Untertanen qualifiziert sind, den Inhabern der Souveränität die Dispositionsgewalt über die Art der Ausübung ihrer je eigenen Handlungsmacht überlassen – und zwar nur solange, wie sie dazu aufgrund ihrer jeweiligen Affektlage disponiert sind, und es ergibt sich weiter, daß „jeder Bürger zu Recht (tut oder besitzt) nur dasjenige, was er kraft eines gemeinsamen Beschlusses in Anspruch nehmen kann“ (TP 3/2). Die Bereitschaft, anderen solche Dispositionsmacht einzuräumen, also Herrschaft zu akzeptieren, ergibt sich daraus, daß bei entsprechender Ausübung durch den oder die Herrscher die Gründe zur Furcht sich verringern und die Anlässe für Hoffnung sich vermehren, insbesondere wenn die durch diese Akkumulation von Handlungsmacht mögliche Rückverteilung des Rechts der Souveränität an die Bürger in Form subjektiver Rechte diesen einen – von der Macht der Gesellschaft, also vom *ius commune* institutionalisierten und garantierten – Raum für die Führung eines Lebens nach dem eigenen *ingenium* eines jeden ermöglicht. Denn dadurch wird wiederum die Bereitschaft der Bürger erhöht, solche Herrschaft zu akzeptieren, was wiederum vermehrte Möglichkeit der Einräumung bietet, etc.: Es bildet sich ein sich selbst verstärkender Machtkreislauf zwischen Bürgern und Souverän heraus, dessen Grundlage die Breite und Tiefe von Kooperationsbeziehungen ist.

5.4 Daraus, daß „das Recht der Regierung oder der höchsten Gewalt nichts anderes ist als eben das Recht der Natur, das durch die Macht, nun nicht mehr jedes einzelnen, sondern der wie von einem Geist geleiteten Menge bestimmt wird“ (TP 3/2), leitet Spinoza nun eine Reihe von Folgerungen ab:

a) Alle Herrschaftsmacht, also jede *summa potestas*, beruht auf der Akzeptanz durch die Beherrschten<sup>35</sup>. Die Macht und folglich das Recht des Souveräns, über die Handlungsmacht der Bürger zu disponieren, besteht also nur solange, wie sich beides durch den nicht stillbaren Machtkreislauf hierdurch reproduziert<sup>36</sup>. Denn niemand verzichtet je endgültig auf sein natürliches Recht, die Staatsleistungen und -institutionen gemäß der eigenen Präferenzstruktur zu beurteilen und gemäß den dieses Urteil begleitenden Affekten zu handeln.

<sup>35</sup> „Oboedientia facit imperantem“, so hat *Hugo Preuß*, Vom Obrigkeitsstaat zum Volksstaat, in: Handbuch der Politik, 3. Bd. (Berlin; Leipzig<sup>3</sup>1921) 16–26 (16), diese „Weisheit Spinozas“ bündig formuliert.

<sup>36</sup> Das ist das von Ernst Renan, einem Spinoza-Forscher, formulierte „prébiscite de tous les jours“.



b) Diejenige Regierungs- oder Herrschaftsform ist daher die stabilste, in der jener Machtkreislauf, in welchem allein sich alle staatliche Herrschaft vollzieht, auch zum expliziten Operationsmodus des politischen Systems gemacht wird, d. h. die Demokratie. Denn in dieser „überträgt niemand sein Recht derart auf einen anderen, daß er selbst fortan nicht mehr zu Rate gezogen wird; vielmehr überträgt er es auf die Mehrheit der *gesamten Gesellschaft*, von der er selbst ein Teil ist. Auf diese Weise bleiben alle gleich, wie sie es vorher im Naturzustand waren“<sup>37</sup>.

c) Von der Wirksamkeit dieses „Naturgesetzes“ (vgl. TTP 16: 235) sind auch die Vertragshandlungen der Bürger nicht ausgenommen: Sie haben ihre Stabilität nur dadurch, daß sie Erwartungssicherheit begründen, und sei es, weil vom Vertragsbruch mehr Nachteile als Vorteile zu gewärtigen sind (TTP 16: 235–236). Das aber bedeutet, daß der Rechtssatz „*pacta sunt servanda*“ kein naturrechtlich, sondern nur ein positiv-rechtlich begründeter Satz ist, daß also die Erklärung der Staatsentstehung mit kontraktualistischen Argumenten eine *petitio principii* darstellt.

d) Der „Innenraum“ der Subjektivität ist zwar für den Inhaber der Staatsgewalt vielfältig manipulierbar, aber doch niemals ganz beherrschbar. Und je mehr die Menschen lernen, autonom und rational zu urteilen, umso weniger ist das der Fall. Wo aber keine Macht ist, ist auch kein Recht. Deshalb ist es nicht herrschafts- und ordnungsstabilisierend, sondern wirkt sich im Gegenteil destabilisierend aus, wenn die Staatsgewalt es untersagt, die eigenen Meinungen religiösen, wissenschaftlichen oder politischen Charakters öffentlich kundzutun. Denn wes der Sinn voll ist, des geht der Mund über. So begründet Spinoza es als Zeichen der Klugheit der Herrschaft in eigenem Interesse, öffentliche Redefreiheit zu gewähren, die auch Gesetzeskritik einbezieht, wird doch damit die Akzeptanz einer Regierung durch die Bürger erhöht<sup>38</sup>. Damit ist zugleich die bürgerliche Öffentlichkeit grundlegend begründet, und die Redefreiheit ist zugleich die erste Gestalt, in der durch politische und rechtliche Institutionen die naturrechtlich zunächst nur innere Freiheit einen äußeren Betätigungsraum erhält, der freilich, indem er Herrschaft stabilisiert, diese zugleich auch rechtlich beschränkt. Und es ist das Grundmuster der spinozanischen politischen Theorie sichtbar geworden, denn nach Spinoza ist „der Zweck des Staates... in Wahrheit die Freiheit“ (TTP 20: 301).

e) Menschen, die die Konstitutionslogik von Staat und Recht reflexiv-subjektiv eingeholt haben und die wissen, „daß das Schwert des Königs, d. h. sein Recht, in Wahrheit der Wille der Menge selbst oder ihres einflußreichsten Teils“ ist, und die „als vernunftbegabte Menschen sich niemals ihres Rechts so begeben, daß sie aufhören, Menschen zu sein“, werden deshalb der Ausübung „ihrer“ eigenen akkumulierten Handlungsmacht durch den Souverän konstitutionelle Schranken auferlegen. „Denn die Grundlagen des Staates sind als gleichsam ewige Beschlüsse

<sup>37</sup> TTP 16: 240 (meine Hervorhebung. Wa.). Da die Demokratiekapitel des TP von Spinoza nicht mehr fertiggestellt worden sind, greife ich hier auf die entsprechende Stelle des TTP zurück.

<sup>38</sup> Das ist ausführlich entwickelt in TTP 20!

des Königs anzusehen, so daß seine Staatsdiener durchaus gehorsam sind, wenn sie sich weigern, seine Anordnungen auszuführen, sobald er etwas befiehlt, was sich mit den Grundlagen des Staates nicht verträgt“<sup>39</sup>.

f) Die Macht und folglich das Recht des Inhabers oder der Inhaber der *summa potestas*, über die Handlungsmacht der Bürger zu disponieren, besteht nur solange, wie sich beides durch den niemals stillstehbaren Machtkreislauf hindurch reproduziert (s. o. unter a). Denn niemand verzichtet je endgültig auf sein natürliches Recht, die Staatsleistungen und -institutionen gemäß der je eigenen Präferenzstruktur zu beurteilen und gemäß den dieses Urteil begleitenden Affekten zu handeln. Damit ist auch eine unüberschreitbare Grenze des ansonsten von Spinoza als *legibus soluta* gekennzeichneten Souveränitätsrechts bezeichnet. „Denn es liegt sicherlich in der Natur des Menschen, sich zusammenzutun, sei es aufgrund einer gemeinsamen Furcht, sei es aus dem Verlangen, einen gemeinsam erlittenen Schaden zu rächen. Und weil das Recht des Gemeinwesens durch die gemeinsame Macht der Menge definiert wird, verringert sich sicherlich dessen Recht, d. h. dessen Macht, in dem Maße, in dem es selber Veranlassung gibt, daß sich viele zusammen tun“ (TP 3/9), d. h. daß eine Empörung entsteht<sup>40</sup>. Steht also eine Empörung niemals in Übereinstimmung mit dem bürgerlichen Recht, ist also jeder Widerstand illegitim, so bedroht doch eine solche Empörung, wenn sie erfolgreich ist, auch nicht den Bestand eines Gemeinwesens, sondern „sie bewirkt nur, daß sie (d. i. die Bürger. Wa.) seine (d. i. des Gemeinwesens. Wa.) Form in eine andere umwandeln, dann nämlich, wenn sie ihre Streitigkeiten nicht unter Beibehaltung der Gestalt des Gemeinwesens beilegen können“ (TP 6/2).

5.5 Auf der Grundlage der von allen normativen Bestandteilen gereinigten Bestimmung des „natürlichen“, d. h. ursprünglichen Status des Menschen in der Welt als einer spezifisch verfaßten Selbsterhaltungs- und Handlungsmacht entwirft Spinoza eine Theorie der Gesellschafts- und Staatsbildung und -transformation, welche die von Menschen aufgrund des Zusammenspiels von Affekt und sich entwickelnder Vernunft produzierten rechtlichen und politischen Institutionen als Resultate eines nicht stillbaren Prozesses der Bildung und des Verfalls von Machtakkumulation begreift, der trotz der Rationalisierung, deren er fähig ist, weiterhin nur als Spezialfall, als spezifische kulturelle Konstellation, einer das Empfinden und das Denken wie das Handeln der Menschen bestimmenden Gesetzmäßigkeit begriffen wird. Gerade dieser in gewissem Sinne naturalistische Ansatz befähigt ihn, die Aporien der kontraktualistischen Staatstheorie, wie Hobbes

<sup>39</sup> TP 7/1, am Beispiel der Monarchie. Oder kürzer: Es gilt, „daß jedes Rechtsgesetz der erklärte Wille des Königs ist, aber nicht jeder Wille des Königs auch Gesetz ist“ (TP 7/1). Das ist, in knappen Worten, die Lehre von der konstitutionellen Monarchie. Für die Demokratie fehlen wegen des fragmentarischen Charakters des TP die entsprechenden Ausführungen.

<sup>40</sup> Die doppelte Bedeutung des Wortes „Empörung“, als Ausdruck der Mißbilligung aufgrund der *imitatio affectuum* in Form des Mitleids einerseits, des politischen, auf Änderung der Herrschaftsverhältnisse gerichteten Aufstandes andererseits, ist also in Spinozas Philosophie erklärt.

sie entwickelt hatte, dadurch zu vermeiden, daß er die implizit demokratische Konstitutionslogik staatlicher Souveränität, die auch bei Hobbes vorliegt, gegen deren „Aufhebung“ im Autorisierungsvertrag durchhält und daraus das Modell einer prozedural verflüssigten und konstitutionell begrenzten Herrschaft im Sinne der Demokratisierung des Staates entwickelt<sup>41</sup>.

Spinozas politische Philosophie stellt aber auch eine bestimmte Art der Anknüpfung an die kommunalistische Tradition dar, und zwar vor allem deshalb, weil er die kooperative Entstehung und Funktionsweise des Staates als das allen Regierungsformen zugrunde liegende, in der Demokratie am reinsten prozedural ausgeprägte und hier gegen absolute personale Herrschaft sperrige „Gesetz“ der Politik entfaltet und in der rechtlichen Garantie von Bürgerfreiheit zugleich die besten Entfaltungsbedingungen für ein vernunftbestimmtes und daher wesentlich gemeinsames Leben sieht – ohne daß er sich doch der Einsicht in die Unaufhebbarkeit von Herrschaft unter der Bedingung zunächst und zumeist leidenschaftsbestimmten menschlichen Handelns und den daraus folgenden Erfordernissen einer starken Souveränität verschließen würde. Das zeigt sich auch darin, daß er an mehreren Stellen, u. a. in der Frage der konstitutionellen Begrenzung der personellen Herrschaft, auf von Althusius her vertraute Muster zurückgreift, ohne diese jedoch – und das ist der zentrale Punkt – mit nicht erzwingbaren inneren Konformitätsanforderungen zu belasten.

Damit sind Demokratisierung der Staatsorganisation, Konstitution einer gesamtstaatlichen zentralen Souveränität und rechtliche Ermöglichung eines weltanschaulichen Pluralismus auf hohem Abstraktionsniveau in einem einheitlichen prozedural akzentuierten Begründungsgang so miteinander verknüpft, daß diese Gestalt der politischen Philosophie, systematisch gesehen, das Niveau bezeichnet, hinter das eine sowohl moderne wie realitätsaffine Theorie nicht wird zurückfallen können.

## 6. *Jean-Jacques Rousseau oder Die zweite Geburt des Menschen aus dem Vertrag*

6.1 Jean-Jacques Rousseau (1712–1762), der Herkunft nach Schweizer, dem hauptsächlichlichen Lebens- und Schaffensraum nach Franzose, hat nicht nur die Theoriegestalten von Althusius, Hobbes und Spinoza – sowie Pufendorfs und Lockes – aufgenommen, sondern auch die Erfahrungen der schweizerischen dörflichen<sup>42</sup> und städtischen Bürgergemeinden nicht weniger als die eines hobbesia-

<sup>41</sup> Das gilt nicht nur für die Demokratie als Regierungsform, sondern wird, sehr detailreich und z. T. zeitbedingt, auch für Monarchie und Aristokratie ausgeführt. Die ersten Herausgeber haben, offensichtlich in Analogie zum von Spinoza selber festgestellten TTP, dem TP als Untertitel beigegeben, daß in ihm „gezeigt wird, wie eine Gesellschaft mit monarchischer Regierung und wie eine mit aristokratischer Regierung einzurichten ist, damit sie nicht der Tyrannei verfällt und damit Friede und Freiheit der Bürger unangetastet bleiben“; und in der Tat geht die Intention Spinozas durchgehend dahin aufzuzeigen, daß Herrschaft, in welcher „Regierungsform“ auch immer, umso stabiler ist, je stärker in ihr Rückkoppelungsprozesse zwischen Regierenden und Bürgern institutionell verankert sind.

<sup>42</sup> Vgl. seine überschwengliche Schilderung der lockeren Vergesellschaftung weitgehend aut-

nisch geprägten Absolutismus in Frankreich „im Rücken“, als er sich, wiederum gut ein Dreivierteljahrhundert später, daran macht, die kontraktualistische Logik in ihrer freiheitsschaffenden und -verbürgenden Reinheit noch einmal, und zwar nunmehr gegen deren herrschaftsstabilisierenden Mißbrauch bei Hobbes und Pufendorf, aber auch bei Locke, voll zur Geltung zu bringen und so zu gestalten, daß er dabei zugleich dem spinozanischen Utopieverdikt gegenüber einer rein normativen, nicht in einer realistischen Anthropologie verankerten politischen Theorie entkommt.

6.2 In einer vor allem gegen Hobbes, aber auch gegen Locke gerichteten Konzeption des Naturzustandes beschreibt Rousseau diesen als einen Zustand der vollkommenen Herrschaftsfreiheit, die darin gründet, daß die Individuen ein asoziales, weil weitgehend quasi-instinktgeleitetes Leben in einer Umwelt führen, die genügend Ressourcen für die Befriedigung der elementaren, jeweils ad hoc auftretenden und so auch befriedigten Bedürfnisse bereitstellt. Daß der Mensch von Natur frei ist, ist der wichtigste Befund dieser Konzeption. Was dagegen die vorausgehenden Naturzustandstheoretiker als Naturausstattung der Menschen ausgegeben haben, ist die Sozialnatur des Menschen auf einer bestimmten, bereits antagonistisch gewordenen Stufe der Gesellschaftsgeschichte, so daß es nicht Wunder nimmt, wenn eben diese staatlich-herrschaftlich formierte Gesellschaft, der das Bild vom Naturzustand des Menschen entnommen ist, dann als Heilmittel angepriesen wird<sup>43</sup>.

Aufgrund nicht interner, entwicklungslogischer, sondern externer Umstände (Naturkatastrophen) sind die Menschen gezwungen, sich zu vergesellschaften. In so sich herausbildenden Formen einfacher naturwüchsiger Vergesellschaftung können sie solange relativ harmonisch koexistieren, wie ihr Streben nach Selbsterhaltung noch vom gleichfalls ursprünglichen Affekt des Mitleids (s. o. 5.4 zu Spinoza) in ihren gemeinschaftsschädlichen Ausdrucksformen in Zaum gehalten wird.

Erst als aufgrund der Arbeitsteilung sich Umfang wie Unterschiedlichkeit der verfügbaren Güter vergrößern und gleichzeitig auch die Bedürfnisse der Menschen vervielfachen, tritt eine Situation ein, in der sich – gleichzeitig mit einer starken ökonomischen und sozialen Differenzierung der Gesellschaft in Arme und Reiche – der „unschuldige“ *amour propre* elementarer Selbsterhaltungsbedürfnisse in einen egoistisch sich verschließenden, das Mitleid schwächenden und tendenziell abtötenden *amour de soi-même* verwandelt. Der erfolgreiche Versuch der Reichen, im Appell an das elementare Sicherheitsbedürfnis aller Gesellschaftsmit-

arker Bauernhüte: Jean-Jacques Rousseau, Brief an Herrn d'Alembert..., in: ders., Schriften (München 1978) Bd. 1, 394f.

<sup>43</sup> „Sie (d.i. alle vorangegangenen Naturrechtstheoretiker. Wa) sprachen vom wilden Menschen und beschrieben den bürgerlichen Menschen“: Jean-Jacques Rousseau, Diskurs über die Ungleichheit / Discours sur l'inégalité, hrsg. von Heinrich Meyer (Paderborn 1984, zuerst 1755) 69, 71.

glieder zu einer von allen akzeptierten Eigentumsrechtsordnung zu gelangen<sup>44</sup>, binden auch die Armen an diese Ordnung ungleicher Eigentumsverhältnisse unter dem Deckmantel der formellen Rechtsgleichheit und Rechtssicherheit und reproduziert und potenziert damit die vorhandenen Abhängigkeitsverhältnisse. Es tritt eine Lage ein, in der wechselseitige Abhängigkeit voneinander für die Befriedigung der meist künstlich hervorgerufenen Bedürfnisse und eine egoistisch verformte Affektstruktur sich wechselseitig blockieren<sup>45</sup>.

6.3 Damit ist gesellschaftssystematisch ein höchst instabiler Zustand erreicht, in dem, wie Rousseau in doppelter Negation formuliert, „die Hindernisse, die ihrem (d.i. der Menschen. Wa.) Fortbestehen im Naturzustand (!) schaden, in ihrem Widerstand den Sieg davontragen über die Kräfte, die jedes Individuum (!) einsetzen kann, um sich in diesem Zustand zu erhalten“<sup>46</sup>.

Erst jetzt, wo sich Sprache, Vernunft und ein differenziertes, aber zugleich die Natur des Menschen entstellendes Affektleben entwickelt haben, ist es möglich, aber zugleich erforderlich geworden, daß die Menschen aus dem Prozeß naturwüchsiger, immer mehr herrschaftsüberformter Vergesellschaftung ausbrechen und sich zu einer neuen Form gesellschaftlicher Einheit bewußt und frei zusammenschließen. Erst jetzt hat die Stunde des Gesellschaftsvertrages geschlagen, alles andere ist bloße Vorgeschichte bewußter Vergesellschaftung.

Rousseau stellt an diejenige Form des gesellschaftlichen Bandes, welches die Menschen sich selber freiwillig anlegen, höchste Anforderungen:

Die zu bildende Form der gesellschaftlichen Einheit muß so beschaffen sein, daß (1) darin kein Mensch über andere herrscht, insofern also eine Wiederherstellung der ursprünglichen Herrschaftsfreiheit des Naturzustandes statthat, – auch wenn die Autonomie des Individuums im Sinne der vollständigen Unabhängigkeit von anderen nicht restituierbar ist<sup>47</sup>;

(2) die Interessen der Menschen, die sie im nach Rousseau vorgesellschaftlichen Zustand, also in der Konkurrenzgesellschaft, entwickelt haben, sofern sie mit der

<sup>44</sup> Auf diesen Aspekt hat *Kersting*, (wie Anm. 2), 142–147, nachdrücklich hingewiesen. Hier ist auch der Ort, an dem nach Rousseaus Meinung Locke steht.

<sup>45</sup> „(N)os besoin nous rapprochent à mesure que nos passions nous divisent“, heißt es knapp und präzise im Genfer Manuskript des *Contrat social*: *Jean-Jacques Rousseau*, *Du contrat social* (Manuscript de Genève), in: *ders.*, *Oeuvres complètes*, ed. de la Pleiade, vol. 3, (Paris 1964) 282, Zeilen 8–9.

<sup>46</sup> *Jean-Jacques Rousseau*, *Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts* (Stuttgart 1977) im folgenden zit.: CS, nach Buch/Kapitel: Seite 1/6: 16.

<sup>47</sup> Deshalb beschreibt Rousseau auch gleich zu Beginn des CS (1: 5) das Problem so, daß er nachweisen will, was den „Ketten“, in denen der Mensch nach dem Ausgang aus dem Naturzustand liegt, „Rechtmäßigkeit“ verleihen könne. Insofern ist das im Staat des *Contrat Social* herrschende Recht Vernunftrecht und nicht ursprüngliches Naturrecht. Darin nimmt Rousseau die Einsicht auf, die sowohl Hobbes als auch, in einer Rousseau näheren Art und Weise, Spinoza formuliert hatte (z. B. TP 3/3), daß alles wirkliche Recht auf Kooperation beruhendes, also gesellschaftlich erzeugtes Recht ist. Vgl. auch den Hinweis bei *Kersting*, (wie Anm. 2), 150f.

neuen Einheit vereinbar sind, gewahrt und gesichert sind;(3) daß es sich um eine stabile, d. h. von allen affirmierte und getragene Einheit handelt.

Rousseau beschreibt daher die Anforderungen an die gesuchte Problemlösung zusammenfassend so: „Finde eine Form des Zusammenlebens, die mit ihrer gesamten gemeinsamen Kraft (Moment 3. Wa.) die Person und das Vermögen jedes einzelnen Mitgliedes verteidigt und schützt (Moment 2. Wa.) und durch die doch jeder, indem er sich mit allen vereinigt, nur sich selbst gehorcht und so frei bleibt wie zuvor (Moment 1! Wa.)“ (CS 1/6: 17). Rousseaus Lösung ist ein spezifisch gefaßter Vertrag, den jeder mit allen anderen schließt: „Gemeinsam stellen wir alle, jeder von uns, seine Person und seine ganze Kraft, unter die oberste Richtschnur des Gemeinwillens [*volonté générale*]; und wir nehmen, als Körper, jedes Glied als untrennbaren Teil des Ganzen auf“ (CS 1/6: 18).

Darin sind die angeführten Bedingungen wie folgt erfüllt:

(1) Indem alle gemeinsam über die Formen des Zusammenlebens entscheiden, muß sich niemand dem Diktat eines anderen beugen, ist also personale Herrschaft ausgeschlossen; es handelt sich um eine vollständige Reziprozität von Willensverhältnissen, in die keine der vorher vorhandenen Machtpositionen eingeht. Insofern „bleiben“ alle frei – so frei nämlich, wie sie als autonom den Kooperationsvertrag schließende Individuen waren.

(2) Da alle freiwillig nur das beschließen, was sie als ihren Interessen dienlich ansehen, und jeder seine Interessen selber am besten kennt, kann nur solches beschlossen werden, was auch diesen Interessen gerecht wird. Und zugleich gewinnen alle, als einzelne, die vereinigte Willens- und Handlungsmacht des gesamten gesellschaftlichen Körpers als den Garanten, der „die Person und das Vermögen“ – das ihnen gemäß dem gemeinsamen Beschluß zukommt – „verteidigt und schützt“.

(3) Da es sich nicht mehr um einander ausschließende, in Konkurrenz zueinander stehende Interessen handelt, ist die neue Einheit zugleich stabil, da es einen breiten Bereich der substantiellen Übereinstimmung der Einzelwillen gibt, der sich selbst reproduziert.

Das Resultat der gemeinsamen Willensbildung sind die allgemeinen Regeln des Zusammenlebens, nach denen jedem das Seine bestimmt wird, also allgemeine Gesetze. Und das durch diesen Zusammenschluß sich konstituierende Volk ist seinerseits souverän und an nichts gebunden als an das, was es selber beschließt – und solange es diesen Beschluß nicht revidiert. Rousseau geht dabei so weit, daß er auch diese Form der egalitär-demokratischen politischen Willensbildung als durch Beschluß jeweils zu erneuernde versteht.

6.4 Daraus ergibt sich dann die institutionelle Struktur des Staates ganz einfach:

– Die Gesetzgebung ist immer und nur Sache der zum *corps politique* zusammengeschlossenen Kontrahierenden, d. h. des souveränen Volkes, das daher auch nicht repräsentierbar ist; und da der Gemeinwille definiert ist als derjenige, der das von allen gemeinsam Gewollte in die Form allgemeiner Gesetze gießt, kann er auch nicht irren.

- Die Exekution der Gesetze und folglich die Kontrolle der Bürger bezüglich der Einhaltung der Gesetze ist das Geschäft der Regierung, die daher immer nur als gesetzgebundene legitim arbeitet. Sobald die Regierung dagegen die Gesetzesbefugnis usurpiert, wird die Regierung *despotisch*; und *tyrannisch* ist eine zwar gesetzeskonforme, aber nicht vom Souverän eingesetzte Instanz (CS 3/10). In beiden Fällen hat der Souverän, haben auch einzelne Angehörige des souveränen gesetzgebenden Körpers, quasi subsidiär, das Recht und die Pflicht zum Widerstand.

6.5 Rousseaus politische Philosophie, die er im „Contrat Social“ entwickelt, ist einer der großen Versuche, die Realisierbarkeit des Modells einer in Autonomie von den Menschen erzeugten, herrschaftsfreien, ethisch bestimmten Lebensführung, wie sie der kommunalistischen Erfahrung vorschwebt, im Maßstab des modernen Territorialstaates mit ausdifferenzierten Lebenssphären nachzuweisen. Dabei bildet die von Spinoza explizit gemachte Einsicht, daß die Macht des Staates die Macht der Menge ist, ebenso wie die daraus von Spinoza gezogene demokratische Konsequenz ein besonders wirkungsmächtiges Denkmotiv<sup>48</sup>. Rousseau entfaltet die demokratischen Implikationen des kontraktualistischen Gedankens in Rein-kultur. Gleichzeitig insistiert er aber, wie das schon die Betonung des Desiderats (2) erkennen läßt, wiederum in der Sache mit Spinoza, auf dem handlungs-, und d. h. dem affekttheoretischen Ausweis der von ihm konzipierten egalitär-freiheitlichen Gesellschaft – und scheitert an eben diesem Ausweis<sup>49</sup>:

a) Schon im Vorspann des 1. Buches setzt Rousseau sich zum Ziel, eine Lösung des Problems antagonistisch gewordener gesellschaftlicher Verhältnisse auszuarbeiten dergestalt, „daß das, was Recht zuläßt, stets mit dem verbunden (sei), was der Vor-

<sup>48</sup> Während die Art und Weise, in der die politischen Theorien von Hobbes, Pufendorf, Locke bei Rousseau präsent sind, vielfach Aufmerksamkeit gefunden hat – vgl. dazu z. B. *Robert Derathé*, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps* (Paris 1988), und *Reinhard Brandt*, *Rousseaus Philosophie der Gesellschaft* (problemata 16, Stuttgart-Bad Cannstatt 1988), ferner die zahlreichen Arbeiten zum Verhältnis Rousseaus zu jeweils einem einzelnen der genannten Denker –, ist das nach der hier vorgelegten Interpretation besonders relevante Verhältnis zu Spinoza bisher monographisch nicht behandelt worden; vgl. einstweilen *Madeleine Francès*, *Les reminiscences spinozistes dans le contrat social de Rousseau*, in: *Revue philosophique de la France et de l'Etranger* (1951) 60–84, die in der systematischen Bilanz der spinozanischen Theorie den Vorzug gibt. Die Gegenüberstellung einzelner signifikanter Passagen aus Spinoza und Rousseau ist als Anhang beigefügt.

<sup>49</sup> Wolfgang Kersting kritisiert das Insistieren Rousseaus auf dem interessen-, also affekttheoretischen Ausweis der Möglichkeit solch substantieller Einheit des Gesellschaftskörpers als inkonsistente Verunreinigung des kontraktualistischen Arguments (*Kersting* [wie Anm. 2], 167 ff.). Wenn er am Schluß seiner Monographie dann aber – in der aufgrund der kommunitaristischen Kritik an Rawls von diesem selber revidierten Fassung des kontraktualistischen Arguments (352–355) – den Kontraktualismus als in einer bestimmten, eben der westlichen, Tradition und Lebensform gegründete Rechtfertigungstheorie politischer Herrschaft versteht, so rekurriert er selber der Sache nach auf einen Faktor, der, wie er einräumt, den kontraktualistischen Gedanken transzendiert. Das aber heißt, daß Rousseaus Beweisprogramm – von dem ich unterstelle, daß es, auch, von Spinoza beeinflusst ist –, weiter aktuell ist, auch wenn Rousseaus eigener Lösungsversuch daran gescheitert ist.

teil vorschreibt, damit Gerechtigkeit und Nutzen nicht getrennt gefunden werden“ (CS: 5)<sup>50</sup>. Das Interesse der einzelnen Kontrahierenden ist durch die gesetzgebende Kompetenz des gemeinsamen Körpers aber nur dann nicht verletzt, wenn dieser nur beschließt, was den Interessen aller entspricht. Das setzt nun aber, was den Umfang der legitimen Gesetzgebung betrifft, voraus, daß die Interessen der Kontrahierenden weitgehend übereinstimmen, also identisch oder miteinander kompatibel sind<sup>51</sup>. Sind die Lebensverhältnisse und damit die Interessen der Bürger nicht weitgehend homogen, nehmen die Sonderinteressen, die nach Rousseau ihren legitimen Ort haben, zu, so verdünnt sich im selben Maße das Konkretgemeinsame der Willen, der Staat wird geschwächt.

Deshalb postuliert Rousseau konsequent: „Dieser Übergang vom Naturzustand zum bürgerlichen Zustand erzeugt im Menschen eine sehr bemerkenswerte Veränderung, weil dadurch in seinem Verhalten die Gerechtigkeit“ – in Form der Zustimmungsbereitschaft zum allgemeinen, d. h. gemeinwohldienlichen Gesetz – „an die Stelle des Instinktes“ – nämlich des blinden Triebes der Selbsterhaltung – „tritt und seinen Handlungen diejenige Moralität“ – als gewußte und gewollte Pflichtbindung seines Handelns anstelle des instinktartig wirkenden Mitleids – „verliehen wird, die ihnen zuvor mangelte“ (CS 1/8: 22).

Die Einsicht, daß nur das Überwiegen der Gemeinwohlorientierung den gesellschaftlichen Körper kraftvoll und handlungsfähig macht, ist nur die andere Seite des Problems der Homogenität der Lebensverhältnisse: Beide reproduzieren sich wechselseitig. Das Wissen darum, daß solches Überwiegen der Gemeinwohlorientierung einer affektiven Stützung bedarf, um jederzeit handlungswirksam zu sein, veranlaßt Rousseau so, ganz konsequent, dazu, eine „religion civile“ zu konzipieren, die als Patriotismus eben diese Orientierung am Gemeinsamen auch gefühlsmäßig stützt, und Rousseau geht so weit, dabei für diejenigen Bürger die in ihrem Handeln gegen diese Bürgerreligion verstoßen, die Todesstrafe vorzusehen (CS 4/8)<sup>52</sup>.

Das Problem der affektiven Stützung der Gemeinwohlorientierung, das durch die *religion civile* für die nicht Einsichts- und Vernunftfähigen gelöst werden soll, stellt sich für Rousseau deshalb in besonderer Schärfe – und es spricht für die Aufrichtigkeit seines Denkens, daß er selber eindringlich darauf hinweist –, weil er die neue Gesellschaft des „Contrat Social“ als nur radikalen Bruch mit der Vorge-

<sup>50</sup> Die Zweigleisigkeit der Beweisführung, einer interessenökonomischen und einer universalistisch-kontraktualistischen, und das Scheitern der Vermittlung beider, hat *Maximilian Forschner*, Rousseau (Alber Kolleg Philosophie, Freiburg, München 1977) 120–157, herausgearbeitet. Vgl. auch den entsprechenden Abschnitt bei *Kersting*, (wie Anm. 2), 167 f.

<sup>51</sup> Wenn Rousseau, außer beim Abschluß des Vertrages selber, nicht Einstimmigkeit fordert, sondern die Geltung des Mehrheitsvotums vertritt, so begründet er das damit, daß sich so, indem die Zahl der Nichtzustimmenden und eine entsprechende Zahl der Zustimmenden sich gegenseitig neutralisieren, eben der Überschuß der Mehrheit als das tragfähige Gemeinsame übrigbleibt.

<sup>52</sup> Vgl. dazu *Karl Dietrich Erdmann*, Das Verhältnis von Staat und Religion nach der Sozialphilosophie Rousseaus (Der Begriff der „religion civile“) (Historische Studien 271, Berlin 1935) und *Walther*, (wie Anm. 57).



schichte möglich konzipiert. Damit ist aber die Möglichkeit abgeschnitten, daß der Staat auf die „im Schoße der alten Gesellschaft“ sich herausgebildeten Motivationen und Dispositionen zurückgreifen kann<sup>53</sup>. Diese Kombination kontraktualistischer mit handlungs- oder affekttheoretischen Erwägungen, in der, analytisch gesehen, die Stärke des Rousseauschen Beweisprogramms liegt, dieser „äquivalente Kontraktualismus, der Rechtsfiguren und Ethosformen ineinander schiebt“, erweist sich als notwendige Bedingung für die Realisierung des egalitär-demokratischen Projekts. Er „wird zum Sinnbild einer ethischen Metamorphose, einer Verwandlung der natürlichen Menschen in Gemeinschaftswesen, einer Transformation natürlicher Lebensverhältnisse in eine moralische Welt“<sup>54</sup>.

b) Rousseau ist sich der Gefährdetheit dieses seines Projekts durchaus bewußt. So spricht er davon, daß jede politische Körperschaft, so gut wie jeder Mensch, den Gesetzen des Entstehens und des Vergehens unterworfen ist, daß sie „die Keime ihrer Zerstörung in sich (trägt)“. Das ist deshalb so, weil „die Verfassung des Menschen ein Werk der Natur, die des Staates aber ein Werk der Kunst“ ist. Zwar gilt: „Je besser der Staat verfaßt ist“ – je stärker also Interesse und Pflicht koinzidieren und damit die ethisch bestimmte Lebensweise institutionell gestärkt wird und sich die Präferenzstruktur des Individuums transformiert –, „desto mehr überwiegen im Herzen der Bürger die öffentlichen Angelegenheiten die privaten“ (CS 3/15: 102). Aber da die allgemeinen Gesetze der Menschennatur – man denkt hier unwillkürlich an Spinozas Lehre von der Naturgesetzlichkeit des Affektlebens – durch die Staatsbildung nicht aufgehoben werden, ist es unvermeidlich, daß im Laufe des Staatslebens der Patriotismus erkalte, die Privatinteressen sich in der Handlungspräferenz der Bürger immer stärker geltend machen, wozu auch die „Übergröße der Staaten“ beiträgt (CS 3/15), so daß schließlich der Vorrat an substantiell gemeinsamer Orientierung sich abschwächt und damit auch die Gesetze ihre Kraft zu verlieren beginnen, bis schließlich der politische Körper an Lebenskraft verliert und schließlich zerfällt.

Was Rousseau hier noch als staatsbiologisch bedingten Verfall analysiert, daß nämlich die Realisierungsbedingungen seiner Lösung im Zuge der jeweiligen Gesellschaftsgeschichte dahinzuschwinden beginnen, das hat er später, anders als die meisten Rousseauisten, auch direkt und systematisch ausgesprochen: daß er nämlich mit seiner Lösung gescheitert ist.

In einem Brief an Mirabeau vom 26. 7. 1767, also fünf Jahre nach der Veröffentlichung des „Contrat Social“, schreibt er, im Anschluß an das dort gestellte Beweisziel, eine neue Form der gesellschaftlichen Einheit zu finden: „Wenn diese

<sup>53</sup> Da denkt Marx später realistischer, wenn er darlegt, daß sich die neue Gesellschaft nur etablieren kann, wenn sie als Selbstbewegung der alten Gesellschaft über sich hinaus entsteht, sich also nur aus der jeweils fortgeschrittensten Gestalt der alten Gesellschaft entwickeln kann, in der sich bereits, wenn auch noch durch die alte Gesellschaftsstruktur „gefesselt“, die Produktivkräfte der neuen Gesellschaft soweit entfaltet haben, daß eine gewisse Anschließbarkeit vorhanden ist – was dann realgeschichtlich nicht eingelöst wurde, mit dem bekannten Ergebnis.

<sup>54</sup> Kersting, (wie Anm. 2), 168.

Form unglücklicherweise nicht auffindbar ist, und ich glaube, daß sie nicht auffindbar ist, bin ich der Ansicht, daß man zum anderen Extrem übergehen muß und mit einem Schlag die Menschen so sehr *unter* das Gesetz stellen muß, wie das nur möglich ist; folglich den willkürlichen Despotismus errichten, und zwar den willkürlichsten, der möglich ist; ich wollte, der Despot könnte Gott sein.“<sup>55</sup> Jene „vollkommene Entäußerung“ der Menschen an den politischen Körper, die zur Lebensfähigkeit desselben erforderlich ist, existiert nun auch nach Rousseaus Urteil „mehr in der Einbildung als in der Wirklichkeit“ (Spinoza, TP 2/15).

So begreift Rousseau denn am Ende die *politische* Lösung des Problems selber eher als Abgesang auf eine unwiederbringlich vergangene Epoche der Menschheitsgeschichte und erprobt für sich andere Lösungen dafür, wie ein „unbeschädigtes Leben im beschädigten“ (Adorno) möglich sein könnte: in ethisch-religiöser Fundierung eines *authentischen Lebens* inmitten einer verfallenen Umwelt im Erzieher-Zöglingverhältnis und weitgehender dadurch ermöglichter Innenstabilisierung; in einem Leben rücksichtsloser *Aufrichtigkeit* vor sich selbst und vor der Welt; in einem Leben der *Einsamkeit* fern aller Sozialität<sup>56</sup> – alles „individualistische“, „unpolitische“ Lösungen.

## 7. Rückblick und Ausblick

7.1 Blicken wir auf die betrachteten Gestalten einer Rechts- und Staatstheorie zurück, von denen zumindest die drei zuletzt Behandelten gemeinsam haben, daß sie Rechtsordnung und Staatsgewalt allein aus der Interaktion der Menschen selber herzuleiten versuchen – und daher einer Begründung von Recht und staatlicher Herrschaft „von oben“, als Setzung einer menschen- und weltüberlegenen jenseitigen Macht, entgegenarbeiten –, so ergibt sich am Leitfaden des Problems, wie die Errungenschaft kommunalistischer politischer Selbstorganisation im Zuge der Begründung einer komplexen ausdifferenzierten modernen Gesellschaft bewahrt werden kann, Folgendes:

a) Althusius gehört nicht in den Zusammenhang der modernen Gesellschaftstheorien, da sein Modell des Politeuma, der politischen consociatio symbiotike, kein unmittelbares Konstitutionsverhältnis zwischen den einzelnen Gesellschaftsmitgliedern und der gesamtstaatlichen Herrschaft kennt. Stattdessen rezipiert er das aristotelische Modell einer stufenweisen Assoziation von jeweils als vorausgehend angesehenen sozialen Formen und modifiziert es nur insofern, als er zwischen dem aristotelischen Dorf und der Polis noch die Provinz einfügt. Das Festhalten

<sup>55</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Political Writings*, vol. 2, ed. by E.C. Vaughan (Oxford 1969) 160f., zit. nach Stefan Breuer, *Sozialgeschichte des Naturrechts* (Beiträge zur sozialwissenschaftlichen Forschung 42, Opladen 1983) 445; Übers. u. Hervorh. von mir.

<sup>56</sup> Vgl. die Charakterisierung der vier „Auswege“ aus der Aporie des politischen Lebens der Gegenwart, wie sie Günter Figal, *Die Rekonstruktion der menschlichen Natur: Zum Begriff des Naturzustandes in Rousseaus „zweitem Discours“*, in: Rousseau und die Folgen (Neue Hefte für Philosophie 29, Göttingen 1989) 24–38, skizziert hat.

an der Einheit von Glaubens- und Bürgergemeinde der reformierten theologischen Tradition ermöglicht es ihm zwar, das Volk als Träger auch der gesamtstaatlichen Souveränität festzuhalten und die Herrschaftsgewalt als Auftragsverhältnis unter festgelegten rechtlichen Bedingungen (*leges fundamentales*), also als Rechtsverhältnis, zu bestimmen; das ist die Form, in der sich das kommunalistische Moment bis in die oberste gesellschaftlich-politische Ebene hinein durchhält. Indem er aber zugleich jede politische Einheit mit dem Erfordernis einer sittlich und religiös einheitlichen Lebensführung befrachtet, wie es nur in kleineren sozialen Gruppen, wenn überhaupt, durchhaltbar ist, überlastet er seine politische Theorie in einer Weise, welche dem schon einsetzenden Prozeß der religiösen und ökonomischen, auch sozialen, Differenzierung nur um den Preis einer Regression hätte standhalten können – und es blieb dem 20. Jahrhundert vorbehalten, solche Regressionsgestalten in Form politischer Theorien auf deutschem Boden hervorzu-bringen.

b) Hobbes entwickelt das Grundmuster der modernen Gesellschaftsvertragstheorie, derzufolge politische Herrschaft nur dann legitim ist, wenn sie als Resultat der freiwilligen Selbstbindung der Bürger, als Resultat eines zwischen allen Gesellschaftsmitgliedern geschlossenen Vertrages, explizierbar ist. In der von ihm angebotenen Lösung verschwindet jedoch die vorausgesetzte Autonomie der kontrahierenden Individuen fast spurlos in dem Resultat, dem ein für allemal autorisierten absoluten Souverän; fast spurlos ist dieses Verschwinden, weil in dem nicht aufgebbaren Recht der Selbstverteidigung gegen den lebens- und freiheitsbedrohenden Zugriff des Souveräns ein Kern vorstaatlicher Menschenrechte festgehalten ist, der aber zugleich geeignet ist, das ganze Gebäude zu erschüttern.

c) Spinoza fällt aus dem Rahmen neuzeitlicher Vertragstheoretiker, zu denen der Oberflächengestalt nach auch Althusius gehört, ganz heraus. Seine Strategie, sowohl die Einsicht in vorstaatliche Sozialbeziehungen als auch die kommunalistische Erfahrung der Stärke durch Kooperation zu bewahren, ohne die Überlastung mit ethischen und religiösen Pflichten sich aufzuheben, geht schon vom Ansatz her einen anderen Weg: Er setzt nämlich – und zwar fast gegen die gesamte Tradition –, politische und soziale Freiheit im Sinne der Handlungsfreiheit nicht als vorsoziale und vorstaatliche Gegebenheit voraus, sondern zeigt, daß Handlungsfreiheit zu allererst das Resultat von Kooperationsbeziehungen ist, die in rechtlichen Institutionen ihren Niederschlag finden und nur als herrschaftsgestützte auch auf Dauer Wirksamkeit gewinnen, wobei die Herrschaft jedoch immer von der Akzeptanz der Beherrschten als der *causa immanens* jeder Regierungsgewalt genetisch und damit auch faktisch abhängig ist. Genau aus dieser Einsicht in die Struktur aller politischen Herrschaft als eines nicht stillstellbaren Machtkreislaufes, also aus einer empirischen Tatsache und nicht aus einem normativen Postulat, demonstriert er dann die Überlegenheit der Demokratie über andere Regierungs-, also Herrschaftsformen und die herrschaftsstabilisierende, aber zugleich auch herrschaftsbegrenzende Funktion von individuellen Freiheitsrechten mit der Meinungsäußerungsfreiheit und der Wissenschaftsfreiheit an der Spitze. Hier ist also

die kommunalistische Erfahrung zum Grundmuster der „Logik des Politischen“ geworden und zugleich als herrschaftslimitierende, freiheitskonstitutive Theorieoption wirksam. Vollständige Herrschaftsfreiheit kann in einer solchen Konzeption nur als Versuch erscheinen, die Naturzugehörigkeit und Natureingebundenheit des Menschen voluntaristisch zu überspringen – mit jener Dialektik, die wir kennen. Erst im Rahmen einer solchen rechtlich gestalteten Freiheit individueller Lebensführung kann sich dann auch ein ethisch selbstbestimmtes Leben, auch in freiwilliger Gemeinschaft, dauerhaft konstituieren.

d) Rousseau schließlich unternimmt den gewaltigen Versuch, auf der Basis und mit den Mitteln der modernen Gesellschaftsvertragstheorie zugleich eine ethisch – und wo die Einsicht nicht ausreicht, auch religiös – bestimmte Lebensgemeinschaft auf gesamtgesellschaftlicher Ebene in Überwindung der interessenzerklüfteten modernen Zivilisationsgesellschaft zurückzugewinnen. Hier liegt also der Versuch vor, jenes kommunalistische Modell einer von allen geteilten sittlich bestimmten Lebenswelt auf dem Boden der Moderne, d. h. auf dem Boden der unaufgebbaren Autonomie des Individuums, zurückzugewinnen. In dem Maße jedoch, wie die Vertragspartner als empirische Subjekte noch von den Sozialisationschäden der Konkurrenzgesellschaft gezeichnet sind, muß der Staat auf eine auf Unterwerfung statt auf freie Anerkennung ausgehende Staatsreligion, die damit das Freiheitsniveau des Christentums notwendig unterschreiten muß, zurückgreifen; kurz: In der Durchsetzungsphase – von dem Problem ihrer Etablierung durch den législateur als einen Deus ex machina ganz abgesehen – muß der Staat des *contrat social* zu einer Herrschaftsform regredieren, die Rousseau zur Einsicht in die Unrealisierbarkeit seines Projektes und zum Durchspielen nunmehr individualistischer, unpolitischer Lösungen des Problems eines „unbeschädigten Lebens“ veranlaßt.

7.2 Die Behauptung, daß das – noch dazu aufgeklärte – Eigeninteresse der Individuen nicht auf Dauer jene Motivation zu erzeugen vermag, welche politische Institutionen des freien und gemeinsamen Lebens aufrecht erhält, bildet den Ausgangspunkt des Kommunitarismus. Daher versucht er in seiner Liberalismuskritik, dessen Einseitigkeit und dessen Mangel an Tragfähigkeit für eine lebensfähige politische Synthesis der Gesellschaft zu überwinden und Vorschläge für die Ausgestaltung eines ergänzenden Spektrums affektiv wirksamer, ethisch bestimmter Verstärkungen der politischen Einheit zu entwickeln. Schon im Namen ist die Verwandtschaft mit dem Kommunalismus erkennbar. Dabei ist sich diese liberalismuskritische Bewegung vor allem in den USA sehr wohl der Gefahr bewußt, welche in einer ethisch und/oder religiös aufgeladenen Kritik der modernen, repräsentativ-demokratischen Gesellschaft liegen kann – angesichts des in der US-Gesellschaft weit verbreiteten religiösen Fundamentalismus ebenso relevant wie angesichts der Karriere auf Tönnies sich berufenden Gemeinschaftsgedankens in Deutschland.

So soll ein kurzer Hinweis auf Richtung und Gestalt des Kommunitarismus diese Überlegungen abschließen und zugleich die Aktualität der kommunalistischen Erfahrung in der gegenwärtigen politischen Theorie belegen: Das Thema ist

noch nicht erledigt, weil jene Erfahrungen als immer weniger im politischen Leben der heutigen Demokratien „aufgehoben“, ja weil sie geradezu als hochgefährdet erscheinen.

Die zuerst von Michael J. Sandel<sup>57</sup> formulierte Kritik am politischen Liberalismus besagt, daß

- das ungehemmte Fortschreiten der Individualisierungstendenz der – amerikanischen – Gesellschaft ein Klima der sozialen Kälte und der Rücksichtslosigkeit erzeuge und damit das „gesellschaftliche Band“ zu sprengen drohe,
- und daß der politische Liberalismus als die herrschende politische Philosophie dafür verantwortlich zu machen sei.

Was dabei auf der Strecke bleibe, sei das Bewußtsein, daß die modernen Freiheitsrechte, die Sandel ebenso erhalten will wie der von Sandel in erster Linie attackierte John Rawls<sup>58</sup>, nur dann diese Freiheit auch tatsächlich zu geben vermöchten, wenn es gelinge, gemeinschaftsbildende Sozialmilieus zu stabilisieren und zu kräftigen, da nur im Rahmen vorgängiger Sozialität und entsprechender Einstellungen der einzelnen der Umschlag freiheitssichernder Individualrechte in Solipsismus und soziale Kälte und Rücksichtslosigkeit vermieden werden könne. Was die Kommunitaristen – später auch u. a. Charles Taylor, von Hegel herkommend, und MacIntyre, der aristotelisch geprägt ist – einzuklagen suchen, ist also die Stärkung jener Erfahrungen fraglos geteilter Lebenswelten, die den metaindividualistischen Rahmen und zugleich die affektiven Ressourcen bereitstellen, um von den Freiheitsrechten einen anderen als selbstzerstörerischen Gebrauch zu machen. Hier kann man also sowohl das Althusianische Motiv der *consociatio politicae* (als dessen Form des Aristotelismus) als auch Rousseaus „zweite“, ethisch bestimmte und auf Identifikation mit dem Gemeinwesen ausgerichtete Natur der den Souverän bildenden Staatsbürger wiedererkennen.

Diese Skizze mag genügen, um deutlich zu machen, inwiefern die Erfahrungen gemeinsamen Lebens als eine oder die wesentliche Bedingung dafür angesehen wird, daß der demokratische Egalitarismus sich nicht selber zerstört. In Deutschland ist diese Reflexion im Rahmen einer Analyse der angeblich politisch dysfunktionalen Folgen des Säkularisierungsprozesses von Wolfgang Böckenförde formuliert und zugleich als Apologie der Religion ausgemünzt worden, wenn er schreibt: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selber nicht garantieren kann.“<sup>59</sup>

<sup>57</sup> Liberalism and the Limits of Justice (Cambridge u. a. 1982 u.ö.).

<sup>58</sup> Eine Theorie der Gerechtigkeit (Frankfurt a.M. 1975 u.ö.; zuerst amerikan. 1971). Diese Kritik hat Rawls zu einer Modifikation seiner politischen Theorie veranlaßt, an die wiederum Kersting, (wie Anm. 2), bes. 352–355 anschließt.

<sup>59</sup> Ernst Wolfgang Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: ders., Staat, Gesellschaft, Freiheit: Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht (Frankfurt a.M. 1976; der Aufsatz zuerst 1967) 42–64 (60). Mit dieser These von der bleibenden Angewiesenheit der politischen Synthesis auf Religion habe ich mich beschäftigt in: Die Religion des Bürgers – eine Aporie der politischen Kultur der Neuzeit? Hobbes, Spinoza und Rousseau oder Über die Folgelast des Endes der politischen Theologie, in: Bürgerschaft und Bürgertugend (wie Anm. 10) (im Druck).

Wie diese Stoßrichtung der Debatte sich gegenüber der Gefahr immunisieren kann, in die in Deutschland traditionell eingefahrenen und erst seit kurzem – mit Blick des Historikers betrachtet – verlassenen Bahnen eines antiindividualistischen Gemeinschafts- und Pflichtdenkens à la Pufendorf und Wolff, und später der Gemeinschaftsideologien des 20. Jahrhunderts, hineinzugleiten – in den USA wäre das die Moral Majority-Bewegung etwa eines Jerry Falwell –, das ist das Problem, zu dem die oben dargestellten Modelle politischer Einheitsbildung auf ihre Ergiebigkeit für die gegenwärtige Debatte hin erneut zu befragen wären.

## Exkurs zu Entsprechungen in der Gesellschaftstheorie Spinozas und Rousseaus Textvergleich

### Spinoza

Wenn zwei zugleich zusammenkommen und ihre Kräfte verbinden, vermögen sie zugleich mehr und haben folglich zugleich mehr Recht auf die Natur als jeder von ihnen allein, und je mehr ihre Bedürfnisse so miteinander verbinden, desto mehr Recht werden alle zugleich haben. (TP 2/13)

Da aber im Naturzustand... jeder so lange unter eigenem Recht ist, solange er sich vor Unterdrückung durch einen anderen bewahren kann, und da einer allein sich vergebens vor allen zu wahren strebte, so ist das natürliche Recht des Einzelnen, solange es nur das des Einzelnen ist und durch seine Macht bestimmt wird, gleich Null...

Wir schließen daraus, daß von Naturrecht als dem Menschengeschlecht eigen doch eigentlich nur da die Rede sein kann, wo die Menschen gemeinsame Rechte haben. (TP 15/2)

Auf diese Weise also kann sich ohne irgendwelchen Widerspruch gegen das natürliche Recht eine Gesellschaft bilden, und jeder Vertrag kann in vollkommener Treue gehalten werden; es braucht eben nur jeder die ganze Macht, die er besitzt, auf die Gesellschaft zu übertragen... Das Recht einer solchen Gesellschaft heißt Demokratie; sie ist demnach zu definieren als eine allgemeine Vereinigung von Menschen, die in ihrer Gesamtheit das höchste Recht zu allem hat, was sie vermag.

(TTP 16: 193, 19–22 u. 24–26/PhB 237, 31–37 u. 39–238,2)

Damit glaube ich die Grundlagen einer demokratischen Regierung hinlänglich klar dargelegt zu haben. Ich habe diese lieber als alle anderen behandelt, weil sie, wie mir scheint, die natürlichste ist und der Freiheit, welche die Natur jedem einzelnen gewährt, am nächsten kommt. Denn bei ihr überträgt niemand sein Recht derart auf einen anderen, daß er selbst fortan nicht mehr zu Rate gezogen wird; vielmehr überträgt er es auf die Mehrheit der gesamten Gesellschaft, von der er selbst ein Teil ist. Auf diese Weise bleiben alle gleich, wie sie es vorher im Naturzustand waren.

(TTP 16: 195, 14–21/PhB 240, 12–21)

### Rousseau

Da die Menschen nun keine neuen Kräfte hervorbringen, sondern nur die vorhandenen vereinen und lenken können, haben sie kein anderes Mittel, sich zu erhalten, als durch Zusammenschluß eine Summe von Kräften zu bilden, stärker als jener Widerstand, und diese aus einem einzigen Antrieb einzusetzen und gemeinsam wirken zu lassen...

(CS I/6: 360, 2. Abs./R 16, letzter Abs.)

„Finde eine Form des Zusammenschlusses, die mit ihrer ganzen Kraft die Person und das Vermögen jedes einzelnen Mitglieds verteidigt und schützt und durch die doch jeder, indem er sich mit allen vereinigt, nur sich selber gehorcht und genauso frei bleibt wie zuvor.“

(CS I/6: 260, 4. Abs./R 17, 2. Abs. Mitte)

Schließlich gibt sich jeder, da er sich allen gibt, niemandem, und da kein Mitglied existiert, über das man nicht das gleiche Recht erwirbt, das man ihm über sich einräumt, gewinnt man den Gegenwert für alles, was man aufgibt, und mehr Kraft, um zu bewahren, was man hat.

(CS I/6: 3. Abs./R 18, 2. Abs.)

Gemeinsam stellen wir alle, jeder von uns seine Person und seine ganze Kraft unter die oberste Richtschnur des Gemeinwillens; und wir nehmen, als Körper, jedes Glied als untrennbaren Teil des Ganzen auf.

(CS I/6: 361, 4. Abs./R 18, 3. Abs.)

*Jürgen Weitzel*

## Die Konstituierung der Gemeinde aus der Rechtstheorie

### I. Einleitung

Zunächst zwei Vorbemerkungen zum Verständnis des Themas:

1. „Konstituierung der Gemeinde“ meint nicht deren Begründung oder Herleitung ausschließlich aus einer wie auch immer gearteten Rechtstheorie, sondern alle Elemente solcher Konzeptionen, die Gemeinden in ihrer Entstehung, Entwicklung und Behauptung fördern und unterstützen.

2. „Rechtstheorie“ meint jede konzeptionelle Rechtsvorstellung, sei sie nun ausdrücklich formuliert oder aber aus dauerhaften Organisationsmustern und einem strukturierbaren rechtlichen Verhalten herleitbar.

Damit zur eigentlichen Einleitung: Sehen wir uns nach Konzeptionen des Rechts um, die für das Gesamtthema der Tagung relevant sein könnten, so kommt einem zunächst die Unterscheidung zwischen gelehrtem und ungelehrtem Recht in den Sinn. Gelehrt wäre dann die Tradition des römisch-kanonischen Rechts, das jedenfalls seit dem 12. Jahrhundert an Universitäten gelehrt wird. Ungelehrt wäre die Vorstellungswelt der nördlich der Alpen angesiedelten Rechtshonoratioren. Nun greift allerdings die Unterscheidung zwischen gelehrtem und ungelehrtem Recht, insbesondere deshalb, weil sie nichts zur Entstehung der Normen aussagt, nicht unmittelbar auf unsere Fragestellung zu. Bei ihr geht es offensichtlich um die Ausbildung und Behauptung der Kommune in einer adligen Umwelt, also um Selbstbestimmung im Gegensatz zu Fremdbestimmung. Rechtskonzeptionen und Rechtselemente, die die Autonomie der Gemeinde stärken, sind also gegen solche abzusetzen, die in Bezug auf die Gemeinde heteronom sind, Fremdeinflüsse auf sie ermöglichen. Der Gesichtspunkt autonomen oder heteronomen Rechts findet eine angemessene Berücksichtigung in der von Wilhelm Ebel<sup>1</sup> begründeten und vorwiegend vom germanistischen Zweig der Rechtsgeschichtswissenschaft zur Sondierung des Rechtsbegriffs eingesetzten Normentrias von Recht = Rechtsgewohnheit, Einung = Willkür und Gebot = Gesetz. Hasso Hofmann hat

<sup>1</sup> *Wilhelm Ebel*, Geschichte der Gesetzgebung in Deutschland (Göttingen <sup>2</sup>1958); *ders.*, Die Willkür (Göttingen 1953); *ders.*, Der Bürgereid als Geltungsgrund und Gestaltungsprinzip des deutschen mittelalterlichen Stadtrechts (Göttingen 1958).



diese Typen jüngst sogar als universalgeschichtliche Grundformen des Rechts in Anspruch genommen<sup>2</sup>. In ihnen stehen nicht die Normvermittlung und die Anwendungstechniken des Rechts im Vordergrund der Begriffsbildung, sondern die Elemente, auf die es für die Autonomie der Gemeinde entscheidend ankommt: Normentstehung und Normdurchsetzung. Es sollen also nachfolgend die Rechtsgewohnheit, das Willkürrecht und das Gebotsrecht unter den Gesichtspunkten von Normentstehung und Normdurchsetzung auf ihre Fähigkeit, kommunale Autonomie hervorzubringen, befragt werden. Formulieren wir das Problem im Hinblick auf das Spannungsfeld zwischen Herrschaft und Genossenschaft, so ist leicht zu erkennen, daß sich bei den Rechtsgewohnheiten Herrschaft und Genossenschaft in deren Entstehung und Durchsetzung teilen, daß die Einung Normentstehung und Normdurchsetzung in die Hand der Gemeinde gibt, während das Gebotsrechts nach Entstehung und Durchsetzung einer Herrschaft zuzurechnen ist. Mit Schlußfolgerungen allein aus den als Idealtypen zu verstehenden Rechtskonzeptionen ist jedoch nicht allzuviel gewonnen. Ebenso wie Herrschaft und Genossenschaft gehen sie in der Realität vielgestaltige Verbindungen miteinander ein, die es zu erfassen und im Hinblick auf das Autonomieproblem zu gewichten gilt. Es ist aber auch das Verständnis der drei Normtypen nicht ohne Schwierigkeiten, weshalb diese nachfolgend in aller gebotenen Kürze unter Beachtung der neuesten Entwicklungen – vornehmlich den Historikern – vorgestellt werden sollen.

Ein Teil der Verständnis- und Verständigungsschwierigkeiten ergibt sich daraus, daß die Normentstehung von Wilhelm Ebel im Hinblick auf die Verhältnisse nördlich der Alpen konzipiert wurde. Dieser Punkt trifft vornehmlich das mittelalterliche „Recht“, also die sowohl südlich wie nördlich der Alpen auftretende ungeschriebene, weder auf einer ausdrücklichen Vereinbarung noch auf einem ausdrücklichen Gebot beruhende Normenmasse. Das in den Quellen nördlich der Alpen als Herkommen, Brauch, Gewohnheit, *coutume* und dergleichen mehr bezeichnete Recht wurde bislang durchweg als „Gewohnheitsrecht“ erfaßt und damit den von Schriftlichkeit und zum System tendierender „Rechtsordnung“ als Normalität ausgehenden gelehrten Theorien der *consuetudo* eingeordnet. Inzwischen dürfte sich die Einsicht durchgesetzt haben, daß das Wesen dieses schriftlosen Rechtes damit verkannt wird. Es wird deshalb nachfolgend auf dem Diskussionsstand des Rechtshistorikertages von 1990, der in dem Sammelband „Gewohnheitsrecht und Rechtsgewohnheiten im Mittelalter“<sup>3</sup> seinen Niederschlag gefunden hat, hinsichtlich des mittel-, west- und nordeuropäischen schriftlosen Rechts als von der Rechtsgewohnheit oder den Rechtsgewohnheiten gesprochen. Die Einordnung des in römisch-kanonischer Tradition stehenden wahren Gewohn-

<sup>2</sup> Hasso Hofmann, Gebot, Vertrag, Sitte. Die Urformen der Begründung von Rechtsverbindlichkeit (Baden-Baden 1993).

<sup>3</sup> Gerhard Dilcher u. a., Gewohnheitsrecht und Rechtsgewohnheiten im Mittelalter (Berlin 1992); vgl. auch die Besprechung von Karl Kroeschell, in: ZRG KA 107 (1990) 335–342 zu Hubert Mordek (Hrsg.), Überlieferung und Geltung normativer Texte des frühen und hohen Mittelalters (Sigmaringen 1986).

heitsrechts ist nach der jeweiligen Theoriebildung in diesen Bereichen vorzunehmen. Soweit danach Gewohnheitsrecht eine mit dem Schriftrecht gemeinsame Geltungs- und Durchsetzungsstruktur aufweist oder gar der – wenn auch nur fiktiven – Aufnahme in den Willen eines Gesetzgebers bedurfte, ist es dem Typus des Gebotsrechts zuzuordnen.

Innerhalb der Kategorie des Gebotsrechtes gibt es ferner Schwierigkeiten beim Verständnis der *Policey* und ihrem Verhältnis zum Recht. Die *Policey*gebote, -normen und -ordnungen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit werfen in ihrem Verhältnis zum zeitgenössischen Recht ganz entsprechende Fragestellungen und Probleme auf, wie sie für das Verhältnis des fränkischen Königsrechts, der Dekrete, Edikte und Kapitularien zu den Volksrechten diskutiert werden<sup>4</sup>. In beiden Epochen wurde ein autoritatives, teilweise durch Konsenselemente abgesichertes Ordnungsinstrumentarium entwickelt, um rechtlich begründete Einzelmaßnahmen durchzusetzen, um aber auch auf das Recht und seine Verwaltung ordnend, bessernd, erneuernd und letztlich fortbildend Einfluß zu nehmen. Im normativen Bereich lag der Schwerpunkt im frühen Mittelalter beim Straf- und Prozeßrecht, in der frühen Neuzeit im Wirtschafts- und Arbeitsleben sowie in der ständischen Sozialordnung. Durch massive Anwendung dieses Instrumentariums entstand jeweils eine komplizierte Gemengelage von Gebotsrecht und Rechtsgewohnheit bzw. einem auf gemeinem Schriftrecht gegründeten Richterrecht. In der Neuzeit wurde das Gebotsrecht zum die Zukunft bestimmenden Gesetz, das heißt der Typus des durch Befehl hervorgebrachten Rechts hat schrittweise die alte Rechtsgewohnheit verdrängt und im 18. Jahrhundert die Strukturen des alten Rechts endgültig überwunden. Damit ist zu derzeit nicht näher bestimmbar Zeitpunkten schon den Zeitgenossen die Fähigkeit abhanden gekommen, *Policey* und Recht zu unterscheiden. Erst im 19. Jahrhundert wurde Herrschaft dann wieder geteilt, wurden Gebot und das zum Gesetz gewordene Recht in Deutschland wieder gebunden – diesmal durch innere Mechanismen eines monistischen Staats- und Rechtswesens. In der fränkischen Epoche hingegen hatten sich typologisch gesehen die Rechtsgewohnheiten behauptet.

Es waren bekanntlich die landesherrlichen *Policey*gebote und -ordnungen, die den Bewegungsspielraum der Gemeinden in der frühen Neuzeit zunehmend einengten. Wie aber ist das gemeine, gelehrte Recht dieser Zeit typologisch einzuordnen? Da auf dem *Corpus Juris Justiniani* beruhend, ist es grundsätzlich als Gebots- und Gesetzesrecht zu bewerten. Allerdings handelt es sich um ein Gesetzesrecht besonderer Art. Es ist nämlich das Recht eines längst verblichenen Gesetzgebers, der nicht mehr befragt werden kann, der sein Werk vielmehr in die Hand der Wissenschaft und in die Durchsetzungspraxis der Richter entlassen hat. Das heißt, daß seit dem späten Mittelalter neben den *Policey*geboten und -gesetzen

<sup>4</sup> Jürgen Weitzel, Merkantilismus und zeitgenössische Rechtswissenschaft, in: Städtewesen und Merkantilismus in Mitteleuropa, hrsg. von Volker Press (Köln 1983) 45–81, 58 ff.; ders., Strafe und Strafverfahren in der Merowingerzeit, in: ZRG Germ. Abt. 111 (1994) 66–147, 76 ff.

über Jahrhunderte hin ein ausgesprochen schwach akzentuiertes Gebotsrecht den Übergang zum modernen Gesetzesrecht vorbereitete.

Die Einleitung abschließend, soll noch darauf hingewiesen werden, daß nicht nur die Rechtstheorien für Ausbildung und Bestand der Gemeinden von Bedeutung gewesen sind, sondern daß auch umgekehrt vornehmlich die Erfordernisse des städtischen Sozial- und Wirtschaftslebens auf die Konzeptionen des zeitgenössischen Rechts eingewirkt haben. Wilhelm Ebel<sup>5</sup> und zuletzt Gerhard Dilcher<sup>6</sup> haben nachdrücklich auf die Vorbereitung der Rezeption des gelehrten Rechts durch das deutsche städtische Statutarrecht hingewiesen. Mit der in der Stadt früher und nachhaltiger als auf dem Land einsetzenden Verschriftlichung, mit polizeilichen Elementen im Statutarrecht und mit zunehmender autoritativer Aufladung des Statutarrechtes selbst haben die Kommunen ihrerseits die Entwicklung hin zum Gebotsrecht mitgetragen.

## II. Rechtsgewohnheit und Kommunen

Rechtsgewohnheiten entstehen in der Regel aus konsentierter Übung. Die Übung als solche ist jedoch nicht Geltungsgrund des Rechts, sondern nur seine Erkenntnisform. Das Recht gründet im gegenwärtigen Konsens der ständischen Gruppe, um deren Angelegenheiten es geht, also der Rechtsgenossen. Für diese Grundlagen beziehe ich mich auf meine 1985 erschienene Schrift „Dinggenossenschaft und Recht“<sup>7</sup> sowie auf weitere Beiträge bis hin zu dem Vortrag über „Gewohnheitsrecht und fränkisch-deutsches Gerichtsverfahren“, der 1992 in dem vorgenannten Sammelband über „Gewohnheitsrecht und Rechtsgewohnheiten im Mittelalter“ erschienen ist<sup>8</sup>. Danach ist die Trennung von Urteil (= Recht, Rechtsfindung) und Gebot (= Rechtszwang) Ausdruck eines qualitativen Unterschiedes zwischen mittelalterlich-deutschem Recht und neuzeitlich-authoritativem Gesetzesrecht. In der gerichtlichen Organisation und im Verfahrensrecht findet die Struktur der Rechtsgewohnheit ihren Ausdruck, sobald das Recht streitig geworden ist. Die Dinggenossenschaft in Gericht und Rechtsdurchsetzung meint den Zustand der Trennung von Rechtsfindung (= Urteil = Entscheidung) und richterlichem Rechtszwang (= Gebot des Rechts) unter maßgeblicher Beteiligung der Genossen der Parteien an der Rechtsfindung. Im mittelalterlichen deutschen Gericht ver-

<sup>5</sup> Wilhelm Ebel, Die rechtschöpferische Leistung des mittelalterlichen deutschen Bürgertums, in: Die gesellschaftliche Struktur der mittelalterlichen Städte in Europa (VuF XI, Sigmaringen 1966) 241–258.

<sup>6</sup> Gerhard Dilcher, „Hell, verständig, für die Gegenwart sorgend, die Zukunft bedenkend“. Zur Stellung und Rolle der mittelalterlichen deutschen Stadtrechte in einer europäischen Rechtsgeschichte, in: ZRG GA 106 (1989) 12–45.

<sup>7</sup> Jürgen Weitzel, Dinggenossenschaft und Recht. Untersuchungen zum Rechtsverständnis im fränkisch-deutschen Mittelalter (Köln 1985).

<sup>8</sup> Dilcher, Gewohnheitsrecht (wie Anm. 3), 67–86.

waltet also die Gerichtsgemeinde, der Verband der Rechtsgenossen, sein Recht inhaltlich selbst. Die Selbstbestimmung formt sich dabei nur in dem als selbstverständlich akzeptierten Ordo der mittelalterlichen Stände aus. Dieses Regelungsmodell überfordernde Konflikte führen zu Gewalt, u.U. zu neuen Formen der Vergesellschaftung. Die genossenschaftliche Struktur der Rechtsbildung und der Streiterledigung ist meines Erachtens ein glückliches Produkt aus der frühmittelalterlichen Verschmelzung von germanischen und römischen Grundvorstellungen. Sie hängt wesentlich damit zusammen, daß die Franken und andere germanische Stämme genossenschaftliche Formen der Willensbildung und Entscheidungsfindung (Sühneverhandlungen und Sühnevertrag) kannten, und daß mittelalterliche Herrschaft niemals so stark war, daß sie konkurrierende Herrschaftsträger hätte ausschließen oder nachgeordnete Verbände über die durch den Ordo vorgegebenen Grundzüge hinausgehend hätte reglementieren können. Andere haben den genossenschaftlichen Grundzug der Rechtsgewohnheit aus dem Lehnswesen<sup>9</sup> oder gar aus dem ethnologischen Typus der „Gabe“<sup>10</sup> herleiten wollen. Beides überzeugt mich nicht.

Ist nun die dinggenossenschaftlich organisierte Gerichtsgemeinde des mittelalterlichen Rechts der „Mutterboden“ der Kommunen? Man kann und muß dies eindeutig verneinen. Das Gericht integriert Herrschaft und Genossenschaft. Es ist nicht darauf angelegt, sämtliche Belange der Rechtsgenossenschaft in Eigenregie zu betreiben. Selbstbestimmt ist nur die Aussage über den Inhalt des Rechts als solche. Bereits die Einberufung der Gerichtsversammlung geht grundsätzlich vom Herrschaftsträger aus. Er übernimmt den Vorsitz in der Versammlung, leitet sie, gebietet das von den Rechtsgenossen gefundene Urteil und sorgt gegebenenfalls mit Zwang für dessen Durchsetzung. Nur als Systembruch zugunsten der Kommune wurden Bestrebungen unternommen, den vorsitzenden Herrschaftsträger abzuschaffen oder ihn durch ein Mitglied der Gerichtsgemeinde zu ersetzen. Die Gerichtsgemeinde hat also nicht von sich aus zur „Gegnerfreiheit“ tendiert, suchte nicht eine Form autonomer politischer Organisation im Gegensatz zum Adel zu werden. Ein weiterer grundlegender Einwand geht dahin, daß sich die Gerichtsgemeinde trotz der bei der Rechtsfindung unterlaufenden Rechtsfortbildung nicht als ein Organ zur Schaffung neuen Rechts, sondern als ein solches der Darstellung und Bewährung von Recht verstand. Herleitungen der Entwicklung des Gemeindewesens aus der mittelalterlichen Gerichtsverfassung, wie sie z. B. Franz Steinbach<sup>11</sup> für die niederrheinischen Kommunen vertreten hat, ist daher grundsätzlich mit Skepsis zu begegnen. Freilich kann unter besonderen Bedingungen das Vorbild der Gerichtsgemeinde einen über dem Üblichen liegenden Einfluß genommen haben, denn mit der Aussage, daß die Dinggenossen-

<sup>9</sup> Walter Ullmann, *Individuum und Gemeinschaft im Mittelalter* (Göttingen 1974) 40–73.

<sup>10</sup> Heide Wunder, *Die bäuerliche Gemeinde in Deutschland* (Göttingen 1986). Mit Relevanz zum Typus der „Gabe“ vgl. aus rechtshistorischer Sicht zuletzt Franz Dorn, *Die Landschenkungen der Merowinger* (Paderborn 1991).

<sup>11</sup> Franz Steinbach, *Stadtgemeinde und Landgemeinde*, in: Rh. VjBll. 13 (1948) 11–50; ders., *Der Ursprung der Kölner Stadtgemeinde*, in: Rh. VjBll. 19 (1954) 273 ff.

schaft nicht der „Mutterboden“ der Kommunen gewesen sei, soll ja dem Vorbild der Gerichtsversammlung nicht jegliche Bedeutung für unsere Fragestellung abgesprochen sein. Bevor ich auf den mittelbaren Rückhalt der Kommunen im Recht zu sprechen komme, möchte ich jedoch noch zwei weitere Gesichtspunkte thematisieren, die die negative Grundeinschätzung tragen.

Zum ersten geht es um die geographische Verbreitung der Dinggenossenschaft und damit eines Rechtsverständnisses, das zwischen genossenschaftlicher Rechtsbildung und Streiterledigung einerseits und herrschaftlicher Durchsetzung des Rechts andererseits unterscheidet. Diese Struktur der Rechtsgewohnheit ist neben der bereits erwähnten Herrschaftsschwäche wesentlich der Mündlichkeit dieses Rechtstypus geschuldet. Für das Mittelalter ist also, neben anderen Unterscheidungen, in Europa von zwei großräumigen unterschiedlichen Rechtskonzeptionen auszugehen: dem Gebiet einer grundsätzlich schriftlichen und in Kategorien der Schrifterfahrung denkenden Rechtskultur und dem Gebiet einer grundsätzlich in der Mündlichkeit ruhenden Rechtskultur. Dem Vorherrschen des Schriftrechtes entspricht die Einheit – zumindest die Einheit des konzeptionellen Verständnisses – von Rechtsbildung, Rechtsfindung und Rechtszwang sowie die latent vorhandene Nähe und Bereitschaft zum Gesetzesrecht. Die prinzipiell mündliche Rechtskultur findet ihren Ausdruck in der Dinggenossenschaft sowie in ihren über Jahrhunderte hin und bis weit in die frühe Neuzeit hinein bestehenden Schwierigkeiten, den Übergang zum autoritativen Gesetzesrecht zu finden. Im Bereich des Schriftrechtes haben wir es mit Nachwirkungen der antiken Rechtskultur zu tun<sup>12</sup>, wie sie in ähnlicher Weise außerhalb geographischer Festlegungen weite Teile des Kirchenrechts charakterisierten. Für das weltliche Recht ist die Unterscheidung zwischen dem südfranzösischen Schriftrecht und den nordfranzösischen *coutumes* allgemein bekannt. Die etwa von der Ile d'Oléron nach Genf laufende Linie ist jedoch über Trient bis hin nach Istrien zu verlängern, so daß danach Europa in einen südlichen Bereich des grundsätzlich autoritativen Schriftrechtes und einen nördlichen Bereich der grundsätzlich genossenschaftlichen Rechtsgewohnheit geschieden ist<sup>13</sup>. Da nun die italienischen Kommunen stark und frühzeitig entwickelt sind, Italien aber in der Sache nicht dinggenossenschaftlich geprägt war<sup>14</sup>, erscheint es ausgeschlossen, das Kommunewesen aus dem Typus der dinggenossenschaftlichen Rechtsgewohnheit herzuleiten. Die italienische Rechtsfindung bediente sich, von punktuellen Ausnahmen, insbesondere solchen des Lehnrechts, abgesehen, immer sachkundiger Urteiler (meist *iudices* genannt) und nicht des Urteils von Vertretern der Gerichtsgemeinde oder gar des Urteils der Gerichtsgemeinde selbst.

Zum zweiten ist auf die Trennung von überkommenem Gericht und kommunal-

<sup>12</sup> Vgl. auch Gerhard Köbler, Vorstufen der Rechtswissenschaft im mittelalterlichen Deutschland, in: ZRG GA 100 (1983) 75–118; Charles M. Radding, The Origins of Medieval Jurisprudence. Pavia and Bologna 850–1150 (New Haven 1988).

<sup>13</sup> John Gilissen, Introduction, historique au droit (Brüssel 1979) 165, 241; Weitzel, Dinggenossenschaft (wie Anm. 7), 338, 478.

<sup>14</sup> Weitzel, (wie Anm. 7), 151 f., 331 ff.

lem Willkürorgan in den Kommunen hinzuweisen<sup>15</sup>. Besonders ausgeprägt ist dieser Unterschied in den Städten und dort wiederum seit der Durchsetzung der Ratsverfassung, die in Deutschland im wesentlichen in das 13. Jahrhundert fällt. Das überkommene stadt- bzw. landesherrliche Gericht, das in dinggenossenschaftlichen Formen urteilte, bestand in den deutschen Stadt- und Landgemeinden im Prinzip während des gesamten hohen und späten Mittelalters neben der kommunalen Gerichtsbarkeit fort. Das Verhältnis war immer das einer Spannung und Konkurrenz zwischen zwei Rechtsprechungskörpern bzw. Kompetenzbereichen. Grundsätzlich trachteten die Städte dahin, die stadtherrliche Gerichtsbarkeit zu erwerben, um sie dem Bereich der autonomen Stadtregierung einzugliedern. Die Formen, in denen dies geschah, sind zu vielgestaltig, als daß sie hier vorgestellt werden könnten. Wo die Übernahme gelang, was keineswegs überall der Fall gewesen ist, blieb doch die Form der dinggenossenschaftlichen Rechtsfindung als solche erhalten. Es ist deshalb keineswegs erstaunlich, daß selbst Ausgangs des Mittelalters in großen Städten, die die alten Gerichte usurpiert hatten, ein Bewußtsein dafür bestand, daß der Rat nicht eigentlich, d. h. im Sinne des (Land-)Rechts, Träger von Gerichtsbarkeit sei. Erst die rezipierte Gerichtsverfassung der frühen Neuzeit hat diese Unterschiede eingeschmolzen. Auch diese Zusammenhänge sind ein eindeutiger Hinweis darauf, daß sich die Kommune zumindest partiell in einem ausgesprochenen Widerspruch zu Rechtsgewohnheit und Dinggenossenschaft entwickelt und behauptet hat.

Andererseits steht jedoch außer Frage, daß die genossenschaftliche Struktur der Rechtsgewohnheit die weiter ausgreifende kommunale Genossenschaft in vielfältiger Weise mittelbar gestützt und auch ihrer Ausbildung vorgearbeitet hat. Zunächst ist die Existenz einer Rechts- und Gerichtsgemeinde als solche ein Faktor, der das Selbstbewußtsein der Rechtsgenossen stärken, ihre Bereitschaft, sich zur Wahrnehmung auch anderer Angelegenheiten als der Rechtsfindung zu versammeln, fördern mußte, so weit nur der herrschaftliche Verband, dem sie angehörten, dazu überhaupt Spielräume eröffnete. Eine Bevölkerung, die es gewohnt war, in Versammlungen zur Wahrnehmung ihres Rechts zusammenzutreten, konnte tendenziell auch mehr, als nur die Rechtsfindung in die eigene Hand nehmen. Gerichtsversammlung, insbesondere das ungebotene, echte Ding, und Gemeindeversammlung mögen denn auch nicht selten in einem Zuge abgehalten worden sein. Darüber hinaus war die Ausbildung von dinggenossenschaftlich organisierten Hofgerichten in früh- und hochmittelalterlichen Grundherrschaften nicht nur Ausdruck einer verbesserten rechtlichen Stellung des einzelnen abhängigen Bauern (Überwindung des im Prinzip antiken Sklavenstatus), sondern führte zugleich die Voraussetzungen dafür herauf, daß späterhin unter Aushöh-

<sup>15</sup> *Wilfried Helling*, Untersuchungen zur Entwicklung der mittelalterlichen bremischen Stadt- und Gerichtsverfassung (Diss. iur. Kiel 1959); *Wilhelm Ebel*, Lübisches Recht (Lübeck 1971) 318–381; *Weitzel*, (wie Anm. 7), 1146, 1314–1326; *Pirmin Spieß*, Willkür, Statuten und Landesherrschaft in der spätmittelalterlichen Stadt Südwestdeutschlands, in: Statuten, Städte und Territorien zwischen Mittelalter und Neuzeit in Italien und Deutschland, hrsg. von *Giorgio Chittolini* und *Dietmar Willoweit* (Berlin 1992) 325–342.

lung älterer Hofverbände Dörfer und ländliche Siedlungen zu Gemeindeverbänden werden konnten.

In diesem Zusammenhang ist insbesondere für den Bereich der Stadt darauf hinzuweisen, daß als Führungsgruppe der entstehenden Kommunen an Rhein, Maas und Mosel häufig das Schöffengericht genannt wird<sup>16</sup>. Es ist dies jedoch auch in Magdeburg bis 1244, also vor der Entstehung der Ratsverfassung, der Fall<sup>17</sup>. Über die gesellschaftliche Kennzeichnung der Führungsgruppe als Kaufleute und allmählich verbürgerlichende Ministeriale hinaus kann also mit dem Schöffengericht ein rechtlich-organisatorisches Element in der Frühgeschichte der mitteleuropäischen Stadt dingfest gemacht werden.

In der frühen Neuzeit stützt die Konzeption der Rechtsgewohnheit die Kommunen zunächst noch gegen landesherrliche Ambitionen. Diese sind nun vom rezipierten Herrschafts- und das heißt zunächst einmal Rechts- und Richterverständnis getragen. Genossenschaft überlebt tendenziell dort, wo ihre Regelungsgegenstände für den Landesherrn uninteressant sind oder wo genossenschaftliche Willensbildungs- und Entscheidungsformen zugunsten der landesherrlichen Verwaltung eingesetzt werden können. Das überkommene Rechtsverständnis und die genossenschaftliche Rechtsfindung zählen zu den Faktoren, die nur allmählicher Umgestaltung zugänglich waren. Insbesondere die großen Städte hatten diese Faktoren jedoch schon selbst geschwächt. So blieb das alte Recht eher in den Landstädten und Landgemeinden ein retardierendes Element gegen den entstehenden Territorialstaat. Besonders anschaulich wird die gemeinsame Niederlage von Recht und Gemeinde in Brandenburg um 1500. Die sich selbständig gebenden Städte hat der Markgraf schon im 15. Jahrhundert teilweise mit Gewalt wieder in die landesherrliche Gerichtsverfassung eingebunden und damit auch den Einwirkungen der Rezeption ausgesetzt. Im Jahre 1516 wird dann das gemeine römische Recht für allgemein verbindlich erklärt. Damit setzt sich dessen Gerichtsverfassung, das gelehrte Einzelrichtertum, auch in den Landgemeinden gegen die herkömmlichen Schöffengerichte durch. Aus dieser Verdrängung ziehen die Gutsbesitzer ihren Vorteil, indem sie die Patrimonialgerichtsbarkeit etablieren<sup>18</sup>. Insgesamt aber ist im ländlichen und kleinstädtischen Bereich die dinggenossenschaftliche Rechtsfindung im 16. Jahrhundert noch weit verbreitet. Den Umbruch bringt das 17. Jahrhundert. Ausläufer finden sich bei Landgemeinden bis weit in das 18. Jahrhundert hinein<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Edith Ennen, *Die europäische Stadt des Mittelalters* (Göttingen 1972) 135–138.

<sup>17</sup> Jürgen Weitzel, *Zum Rechtsbegriff der Magdeburger Schöffen*, in: *Studien zur Geschichte des sächsisch-magdeburgischen Rechts in Deutschland und Polen*, hrsg. von Dietmar Willeweit und Winfried Schich (Frankfurt a.M. 1980) 62–93, 77 f.

<sup>18</sup> Hartmut Harnisch, *Die Landgemeinde im ostelbischen Gebiet (mit Schwerpunkt Brandenburg)*, in: *Landgemeinde und Stadtgemeinde*, HZ Beiheft 13, hrsg. von Peter Blickle (München 1991) 309–332, 324 ff., 331.

<sup>19</sup> Werner Troßbach, *Die ländliche Gemeinde im mittleren Deutschland*, in: *Landgemeinde und Stadtgemeinde* (wie Anm. 18), 263–288, 273 f.; Götz Landwehr, *Die althannoverschen Landgerichte* (Hildesheim 1964).

### III. Willkürrecht (Statutarrecht) und Kommunen

#### 1. Gemeineuropäische Grundlagen

Ob man nun nach Norditalien, nach Nordfrankreich und Flandern oder nach Deutschland blickt, allenthalben entsteht oder versteht sich die Stadtgemeinde als ein unter Gleichen geschlossener Schwurverband, dem kraft der eingegangenen eidlichen Verbindung die Befugnis zur Regelung seiner eigenen Angelegenheiten zusteht. Wie unterschiedlich die Wege, die zur Ausbildung von Stadt- und Landgemeinden führten, auch immer waren, so ist doch die Charakterisierung der Kommunen durch die eidliche Verbindung der sie tragenden Personen allgemeine Auffassung<sup>20</sup>. Allein darauf scheint es mir bei der hier verfolgten Fragestellung anzukommen. Die eidliche Verbindung der Bürger, sei es in der ursprünglichen *conjuratio*, sei es im später geleisteten Bürgereid, trug eine neue „Rechtstheorie“ in sich. Der Bürgereid war, wie es Wilhelm Ebel in seiner bekannten Schrift formuliert hat, Geltungsgrund und Gestaltungsprinzip des deutschen mittelalterlichen Stadtrechts. Und es galt dies offensichtlich nicht nur für die deutschen Kommunen. Man kann die Fragestellung nun nach zwei Seiten hin vertiefen. Zum einen wäre nach dem Wesen des Eides, zu fragen, der in der Lage ist, eine neue normative Ordnung zu begründen. Es handelt sich offensichtlich bei der Fähigkeit des Eides, Gruppen von Menschen zu vergesellschaften, um ein aus der Antike überkommenes, christlich überformtes gemeineuropäisches Phänomen<sup>21</sup>, das über den Einsatz der gesamten Persönlichkeit zur Erreichung der gemeinsamen Ziele hinausgehend, letztlich in transzendentalen Vorstellungen von der Wirkung des Eides gründet. Selbst der Kaiser, die Könige, die Fürsten und sonstige Gegner der städtischen Schwurverbände haben dies nicht bestritten. Sie haben vielmehr die *conjuraciones* verboten und als ein „Geschwür am Volkskörper, einen Schrecken für das Reich, einen Schauer für die Geistlichkeit“ bezeichnet<sup>22</sup>. Dieser Aspekt soll hier jedoch nicht weiter vertieft werden.

Zum anderen wäre nach der Entfaltung der im Eid angelegten Gestaltungsmöglichkeiten zu fragen. Denn selbstverständlich hatte nicht jede *conjuratio* derart weitgehende, aus dem Recht hinausführende Konsequenzen. Eidliche Verbindungen zum Zwecke der Wahrung des Landfriedens oder zur Sicherung der Rechte von Klerikern gegenüber ihren Bischöfen tendierten eben nicht zur typologischen Überwindung des jeweils maßgeblichen Rechts. Erst die Selbstorganisation wirtschaftlich und politisch so außergewöhnlich entwicklungsfähiger Personengruppen ließ die entstehenden Gemeinschaftsregeln allmählich unter Einschmelzung weiterer normativer Elemente zu einem neuen Typus des Rechts, eben des auf

<sup>20</sup> *Ennen*, (wie Anm. 16); *Gerhard Dilcher*, Die Entstehung der lombardischen Stadtkommune (Aalen 1967); *Knut Schulz*, „Denn sie lieben die Freiheit so sehr...“. Kommunale Aufstände und Entstehung des europäischen Bürgertums im Hochmittelalter (Darmstadt 1992).

<sup>21</sup> Dies haben die Untersuchungen von Otto Gerhard Oexle aus den letzten Jahren erwiesen.

<sup>22</sup> *Ennen*, (wie Anm. 16), 124.



Willkür beruhenden Stadtrechts werden. Die Dörfer brachten zwar auch Willküren hervor, konnten diese jedoch nicht als eigenen Rechtskreis gegen das Landrecht durchsetzen.

Das Willkür- oder Statutarrecht, ist also das der Kommune „arteigene“ Recht. Es geht aus einer autonomen Verbandsgewalt hervor und korrespondiert der Grundlage der Gemeinde in der *conjuratio*. Die Betrachtung der Entwicklung dieses neuen Rechts, insbesondere auch die Frage, ob und wie das städtische Recht die in der *conjuratio* vorgegebenen Grundlagen ausgeformt und auf Dauer eingelöst hat, muß für die Landschaften der Rechtsgewohnheit einerseits, des Gewohnheitsrechts andererseits getrennt untersucht werden.

## 2. Willkürrecht und Kommunen im Bereich der Rechtsgewohnheit (*coutumes*)

Was zunächst die Normbildung angeht, so war die Konzeption des Willkürrechts, setzen wir ihre bewußte Erfassung und Instrumentalisierung gegen die Kräfte des Landrechts und gegen die Einflußnahme des Stadtherrn auf die erste Hälfte des 12. Jahrhunderts an, ein revolutionärer Akt. Das Revolutionäre besteht von der Rechtskonzeption her gesehen darin, daß hier erstmals in einer unmittelbar sozialrelevanten Form und einer nicht unbedeutenden Größenordnung der Anspruch formuliert wird, die Sozialordnung durch bewußt gemachte, also gesetzte Regeln zu gestalten. Der städtische Schwurverband war in einer Zeit, die allgemein keine Gesetzgebung, sondern allenfalls die massenhafte Vergabe von Einzelprivilegien kannte<sup>23</sup>, auf generelle Normbildung hin angelegt. Freilich wurde dies von den Herren so nicht zugestanden und von den Bürgern so nicht überall offen propagiert. Gleichwohl zeigt etwa der – verfälschende – Umgang der Lübecker mit den ihnen verliehenen Privilegien um 1200 eindeutig den Willen auf, das Willkürrecht zu einer einheitlichen Stadtrechtsordnung werden zu lassen<sup>24</sup>.

Das Recht zum Erlaß von Statuten bezog sich zunächst auf die Spezifika der neuen Gemeinwesen, als da sind: Angelegenheiten des Marktes, kaufmännische Gewohnheiten, Maß und Gewicht, Lebensmittelpolizei, Streitigkeiten der Kaufleute und Bürger untereinander, die Wahrung von Ordnung und Frieden auf dem Markt und in der Stadt. Es galt nun, die Kompetenz zur Setzung von Willküren gegen das Recht hin zu erweitern. Da Recht nicht direkt zum Gesetz werden konnte, verschafften sich die Bürger und insbesondere ihr Ratsorgan die Befugnis zur Rechtsbesserung durch Willküren. In der Ausbildung eines einheitlichen Willkürrechts sind die Stadt Lübeck und die Städte des lübischen Rechts wohl am weitesten vorangekommen<sup>25</sup>. Neben der Setzung von Willküren haben freilich auch neugebildete Gewohnheiten und die überkommene Rechtsprechung, vornehmlich soweit sie vom Rat beherrscht wurde oder unter seinen Einfluß geriet, zur Ausbildung eines einheitlichen Stadtrechts beigetragen. Die gänzliche Ein-

<sup>23</sup> Hermann Krause, Gesetzgebung, in: HRG I, 1606–1620, 1610 ff. mit weiteren Hinweisen.

<sup>24</sup> Jürgen Weitzel, Über Oberhöfe, Recht und Rechtszug (Göttingen 1981) 43–50.

<sup>25</sup> Ebel, (wie Anm. 15), 7 ff., 168 ff.; ders., (wie Anm. 5).

schmelzung ist jedoch im Mittelalter in den wenigsten Städten erreicht worden. Erst das gelehrte Recht, seine Statuentheorie und die durch die Appellation begründeten Rechtsmittelzüge haben schließlich die Vorstellung einer einheitlich strukturierten Rechtsordnung durchgesetzt.

Es bleibt noch einiges zur Legitimation des Stadtrechtes nach innen hin zu sagen. Aufgrund des Bürgereides war die Gemeinde in der Theorie eine Gemeinschaft von Gleichen. Durch gewisse Rituale, wie die feierliche Wiederholung des Bürgereides in der jährlichen Gemeindeversammlung, wurde die Vorstellung von der bürgerlichen Gleichheit teilweise bis ins 18. Jahrhundert hinein in Szene gesetzt. In der Praxis der meisten Städte entsprach sie alsbald nach deren Gründung nicht mehr der Wirklichkeit. Bekanntlich haben oligarchische Tendenzen zu einem obrigkeitlichen, von „den Geschlechtern“ beherrschten Stadregiment geführt, das nur gelegentlich, nur durch Aufruhr und oft nur vorübergehend durch die Zünfte aufgebrochen werden konnte. Im Zuge dieser Entwicklungen wurde der Rat zum Gesetzgebungsorgan, das nicht mehr von allen Bürgern gewillkürte, sondern aus eigener Machtvollkommenheit beschlossene Statuten erließ. Der Bürgereid wurde nun so gedeutet, daß er die Unterwerfung unter die jeweiligen Dekrete des Rates einschloß. Verstärkt wurde diese die Theorie der Gemeinde verlassende Entwicklung durch die dem Rat zukommenden polizeilichen Kompetenzen. Sowohl im Bereich des Marktes als auch hinsichtlich der bei städtischen Wohnverhältnissen viel intensiveren Bemühungen zur Friedenssicherung kamen den Städten von Anfang an Kompetenzen zu, die wir seit der Mitte des 15. Jahrhunderts dann als *Policey* bezeichnet finden. Soweit es sich um das Marktgeschehen handelt, wurden solche Regelungen oft schon frühzeitig dem Marktrecht zugerechnet. Überwiegend jedoch wurden die Regelungen zur Aufrechterhaltung von Frieden, Sicherheit und Ordnung als Willküren und „Ordnungen“ erlassen und angesehen<sup>26</sup>.

Aus beiden Bereichen, dem der Oligarchisierung und dem der *Policey*gewalt nahmen die städtischen Willküren bereits im Spätmittelalter einen kräftigen Schuß von Gebotsrecht auf. Die genossenschaftliche Gemeindetheorie und die ihr entsprechende Konzeption der Rechtsbildung sind damit weitgehend verlassen. Die nördlich der Alpen gelegenen Städte sind dabei, auf deutschrechtlicher Grundlage Gebotsrecht und Gesetzgebung zu entwickeln. Auch insoweit, nicht nur hinsichtlich der Inhalte des Privat- und Prozeßrechts, haben sie der Rezeption vorgearbeitet. Die Entwicklung des Willkürrechts der Landgemeinden und Dörfer ist so wenig aufgearbeitet, daß hierzu eine allgemeine Aussage nicht vorgetragen werden kann. Schon nach dem Sachsenspiegel war dem (Kolonisten-)Dorf das Recht der Kore nach dem Mehrheitsrecht der Bauern zugelegt<sup>27</sup>. Die Minderheit sollte diesen Beschlüssen nicht widersprechen. Da die Dörfer wohl weniger zur Ausbil-

<sup>26</sup> Josef Baader (Hrsg.), Die Nürnberger Polizeiordnungen aus dem XIII. bis XV. Jahrhundert (Stuttgart 1881, Ndr. Amsterdam 1966); Armin Wolf (Hrsg.), Die Gesetze der Stadt Frankfurt am Main im Mittelalter (Frankfurt a.M. 1969).

<sup>27</sup> Ssp LdR II 55.

derung eines Regimentes neigten, da der Regelungsbereich ihrer Willküren weniger ausgedehnt war als der der Städte, zumal er ja auch durch das Landrecht in Grenzen gehalten wurde, ist zu vermuten, daß sich das Strukturprinzip der gemeindlichen Gleichheit auf dem Lande länger erhalten hat als in der Stadt.

Was die Normdurchsetzung angeht, so ist als grundlegend eingangs hervorzuheben, daß Verstöße gegen das Recht vor den überkommenen Gerichten, Verstöße gegen die Willkür jedoch vor den kommunalen Willkürorganen verhandelt wurden. Es gab hier also, dem unterschiedlichen Charakter der beiden Normenbereiche entsprechend, eine im Prinzip strikte Kompetenzteilung, die wie bereits erwähnt, allenfalls dadurch überwunden werden konnte, daß dem kommunalen Willkürorgan Gerichtsherrschaft ausdrücklich übertragen wurde oder aber, daß es – was wohl genauso häufig geschah – die Stellung als Gerichtsherr usurpierte. Letzteres erfolgte meist dadurch, daß der Rat sich als Rechtsbelehrungs- und Rechtszugsspruchkörper über dem Stadtgericht etablierte und dann in den großen Städten nicht selten den weiteren Rechtszug nach auswärts, jedenfalls den Zug an landrechtliche Oberhöfe, an landesherrliche und kaiserliche Gerichte verbot<sup>28</sup>.

Um nun zunächst die Ausführungen zu den Landgemeinden und Dörfern fortzuführen, muß festgestellt werden, daß die Unterscheidung zwischen Gerichtsbarkeit (Urteil; als abstrakte, späterhin auch normative, Aussage Weistum) und der Tätigkeit des Willkürorgans prinzipiell auch auf dieser Ebene gilt. Soweit die Dörfer also die Niedergerichtsbarkeit unter dem Vorsitz eines landesherrlichen Beamten oder eines Dorfvorstehers übten, ist damit noch nichts über die Ausübung der Willkür, „gerichtsbarkeit“ gesagt. Über das bäuerliche Willkürverfahren ist jedoch noch weniger bekannt als über das stadtrechtliche. Die Literatur vermittelt den Eindruck, daß zwischen der Tätigkeit des Dorfgerichtes und der des dörflichen Willkürorgans entweder in praxi nicht ausgeprägt unterschieden wurde oder daß die Notwendigkeit einer Unterscheidung den Autoren insoweit gar nicht bewußt ist. Es muß zudem auch davon ausgegangen werden, daß es an ausdrücklichen Verfahrensvorschriften für die Verhandlung von Willkürverstößen fehlte und daß ihre Behandlung in der Gemeindeversammlung einen schriftlichen Niederschlag nicht gefunden hat.

Kehren wir also zur Normdurchsetzung in den Städten zurück. Nach der insbesondere von Wilhelm Ebel erforschten Theorie der Willkür und ihrer Durchsetzung ist mit der Ablegung des Eides der Einsatz der gesamten Persönlichkeit und ihres Vermögens verbunden. Der den Eid Leistende spricht sich damit für den Fall, daß er Willkür und Eid bricht, sein Urteil selbst. Es bedurfte folglich eines eigentlich gerichtlichen Verfahrens und eines dem Urteil entsprechenden gerichtlichen Erkenntnisses gar nicht. Bei vielen Fallgestaltungen mußte sich dies jedoch als reine Theorie erweisen. Nach den Maßstäben des überkommenen Rechts, deren Gerechtigkeitsgehalt ja nicht einfach außer Kraft gesetzt werden konnte, war auf einen wie auch immer gearteten Erkenntnisvorgang nämlich nur bei Offenkundigkeit/Notorietät des zu beurteilenden Sachverhaltes zu verzichten. Dies galt

<sup>28</sup> Vgl. Anm. 15.

auch für das Willkürverfahren des Rates<sup>29</sup>. Es mußten also in der Praxis zumindest die dem Vorwurf zugrunde liegenden Fakten festgestellt und es mußten hierfür auch Beweisregeln entwickelt werden. Späterhin leitete der Rat solche Untersuchungen ein, und er war es auch, der die Ergebnisse würdigte. Die Forschungen zum ausgebildeten Stadtrecht haben dies in hinreichender Weise belegt. Die Verhältnisse davor sind mir unbekannt. Man kann nur vermuten, daß die Gemeindeversammlung oder ihre Vorleute in vergleichbarer Weise tätig wurden.

Das Willkürverfahren des städtischen Rates nun zeigt noch schärfer und eindrucksvoller, als wir dies heute für den Bereich der materiellen Normen nachzuempfinden in der Lage sind, den mit der Willkür verbundenen Bruch der Rechts-tradition auf. Das Ratsverfahren bringt ein gänzlich neues Gerichtsmodell herauf, nämlich die kollegiale Entscheidung ohne Gewaltenteilung und garantierte Gerichtsöffentlichkeit. Rechtsetzung, Rechtsfindung und Rechtszwang liegen in der Hand des Kollegialorgans Rat. Das Verfahren selbst ist im Prinzip rational, d. h. auf die Ermittlung der materiellen Wahrheit gerichtet. Die Entscheidungsfindung bietet dem Beschuldigten jedoch keinerlei Rechtsgarantien. Offenbar führten das älteste, bedeutendste Ratsmitglied oder der Bürgermeister nicht nur den Vorsitz, sondern auch die erste Stimme. Äußerungen in der Literatur deuten darauf hin, daß die Stimmabgabe der übrigen Ratsmitglieder durch diese erste Stellungnahme weitgehend festgelegt war. Das Verfahren des Rates wurde auch nicht ausreichend durch die Öffentlichkeit kontrolliert. Ging es um schweren Willkürbruch und Kriminalität, so war die Öffentlichkeit ausgeschlossen. Von hier aus führt eine strikte Linie zur Verwilderung des spätmittelalterlichen Strafrechts, insbesondere des Strafverfahrens. Das Ratsverfahren überlagerte das traditionelle Rechtsverfahren, bildete die Offizialmaxime aus, und mit ihm verband sich die gleichzeitig aus dem Kirchenrecht übernommene Folter zum städtischen Inquisitionsprozeß. In Zivilrechtsstreitigkeiten war die Öffentlichkeit des Ratsverfahrens beschränkt, d. h. die Parteien durften mitsamt einiger ihrer Freunde der Verhandlung beiwohnen. Die Entscheidungsfindung jedoch war offenbar überall – anders als in Verfahren nach Landrecht – geheim.

Dieses den Beschuldigten wohl unter Berufung auf die umfassende Wirkung des Bürgereides zugemutete Verfahren verband sich mit weiten Spielräumen hinsichtlich der materiellen Rechtslage. Der Bürgereid klärte die übernommenen Pflichten ja nicht in einer der modernen Tatbestandslehre entsprechenden Weise ab, sondern postulierte allgemeine Anforderungen an das Wohlverhalten. Das Ratsverfahren kombinierte also, was die Verletzung des Bürgereides angeht, die weitgehend ungebundene Entscheidungsfindung eines mutmaßlich oligarchisch geprägten Organs mit einem prinzipiell ungebundenen Ermessen in materiell-rechtlicher Hinsicht. Unter solchen Bedingungen war der gemeine Bürger dem Rat als Obrigkeit ausgeliefert. Wilhelm Ebel hat anhand etlicher grober Beispiele

<sup>29</sup> Ebel, Willkür (wie Anm. 1), 56–63; ders., (wie Anm. 15), 352 ff.; Pirmin Spieß, Rüge und Einung dargestellt anhand süddeutscher Stadtrechtsquellen aus dem Mittelalter und der frühen Neuzeit (Speyer 1988); Weitzel, (wie Anm. 24), 135–147.

auf die unter solchen Verhältnissen unvermeidbaren Auswüchse hingewiesen<sup>30</sup>. Er spricht von einer Pandorabüchse der Verwillkürung und des Statutarrechts, die der Rat nach Belieben öffnen und handhaben konnte. Aus dieser Büchse konnte freilich auch die Gnade entfliehen. Es sind folglich an dem gängigen Bild, das die Stadt als eine Art kleinen bürgerlichen Rechtsstaat zeichnet, doch erhebliche Abstriche vorzunehmen. Insgesamt gesehen ergibt sich der Eindruck, daß zumindest die deutsche Stadt ausgangs des Mittelalters auch ohne Rezeption die „Rechtstheorie“, nach der sie angetreten war, weitgehend verlassen hatte.

### 3. Statutarrecht und Kommune in Italien

Charakter und Entwicklungen der in Norditalien aus der *conjuratio* hervorgehenden Normen stellen sich wesentlich anders dar. In Italien führten die Statuten keine neuartige Normstruktur herauf. Auch von einer in unterschiedlichen Formen organisierten und ausgeübten Gerichtsbarkeit ist mir nichts bekannt. Da das Recht in Fortführung antiker Vorstellungen den Rechtszwang in sich selbst trug, war das Urteil keine genossenschaftliche Aussage über die Rechtslage, die erst noch durch einen Herrn hätte geboten werden müssen<sup>31</sup>. Die Schwierigkeiten des Verhältnisses zwischen überkommenem Recht (in Italien Gesetz und Gewohnheitsrecht) und dem neuen Statutarrecht beschränkten sich folglich auf die rechtssystemimmanente Frage nach der Gesetzgebungskompetenz der Kommunen. Durch den Eintritt des Adels in die italienische Stadt, die Ausbildung der Signorie und die Entwicklung der Städte zu Flächenstaaten wurden die Statuten zur vorherrschenden Erscheinungsform des Rechts in Norditalien. Daher rührt es, daß das italienische Statutarrecht heute weitaus besser erforscht ist und in Theorien der Rechtsentwicklung einen weitaus gewichtigeren Platz einnimmt als das Gewohnheitsrecht<sup>32</sup>.

Die *potestas condendi statuta* der Kommunen war also im Prinzip unproblematisch, hatte die Kommune erst einmal die politische Gewalt erlangt. Konkurrenzprobleme und Kompetenzstreitigkeiten gab es im Verhältnis zwischen Signorie und Stadtgemeinde einerseits, sowie zwischen der beherrschenden Stadt und der ihrem Gebiet eingegliederten (Land-)Stadt andererseits. Als die Interpreten des gemeinen Rechts sich der gesetzgebenden Gewalt der Kommunen zuwandten, war deren Statutargewalt längst ausgebildet und grundsätzlich anerkannt. Die von den Interpreten zum Thema *potestas condendi statuta* entwickelten Theorien waren allesamt nur nachträgliche theoretische Rechtfertigungen dessen, was man in der Wirklichkeit

<sup>30</sup> Ebel, (wie Anm. 15), 360 ff.

<sup>31</sup> Weitzel, (wie Anm. 7), 151 f., 331 ff., 1120 ff.

<sup>32</sup> Giorgio Chittolini, Statuten und städtische Autonomien. Einleitung, in: Statuten, (wie Anm. 15) 7–37, 7 f., 11.

vorhand<sup>33</sup>. Es handelt sich also um Versuche, innerhalb des Corpus Juris Civilis die Grundlagen für eine als Rechtserscheinung unstrittige Autonomie zu finden. Die maßgeblichen Theorien wurden im 14. Jahrhundert von den Kommentatoren entwickelt. Auf die Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden. Im Prinzip ging es um die Interpretation von Digesten I. 1. 9 (*De iustitia et iure, lex Omnes populi*): „Omnes populi, qui legibus et moribus reguntur, partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure utuntur. Nam quod quisque populus ipse sibi ius constituit, id ipsius proprium civitatis est vocaturque ius civile, quasi ius proprium ipsius civitatis: quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peraeque custoditur vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur.“ Bartolus bestimmte im Jahre 1343 die Statutarbefugnis der Stadtgemeinde (*populus*) durch die Jurisdiktion: „Omni populo iurisdictionem habenti, statuere permittitur quod ius civile vocatur.“ Damit war das Statutarrecht auf solche *populi* beschränkt, welche sich voll oder wenigstens teilweise im Besitz der *iurisdictio* befanden. Die nicht mit einer *iurisdictio* versehenen *populi*, wie die *villae* und die *castra*, die einer *civitas* oder einem *dominus* unterworfen waren, konnten in Angelegenheiten von allgemeiner Bedeutung ohne die Zustimmung ihres *superior* keine Beschlüsse fassen, da sie statutarische Befugnisse nur im Bereich der lokalen Verwaltung (*ad administrationem rerum ipsius populi*) innehatten. Bartolus erkannte auf der anderen Seite die Tatsache an, daß sich auch in den Städten, die im Besitz einer vollständigen *iurisdictio* waren, die Gültigkeit der Statuten als von der Zustimmung eines *superior* abhängig erweisen konnte. Neben den Gemeinden kam den *iudices maiores* (Senatoren, Präfecten) sowie den Grafen und Bischöfen die Macht zum Erlass dauerhafter Gesetze zu. Hingegen konnten die städtischen Magistrate (Konsuln, Podestas) nur mit zeitweiliger Wirkung und meist auf den Bereich ihres Auftrags beschränkt statuieren. Mit dem Abstellen auf die *iurisdictio* hatte Bartolus die Statutarbefugnis der Gemeinden restriktiv interpretiert. Da der Erwerb und der Fortbestand der *iurisdictio* ihrerseits von weiteren Faktoren abhingen, erwies sich die Statutarbefugnis der Gemeinde unter Umständen selbst als zweifelhaft und gefährdet. Zudem bestand für die Gemeinden die Gefahr, daß auch die *domini*, die *signori*, im Wege der Interpretation in die Kategorie der *iudices maiores* oder der Träger einer erblichen *dignitas*, denen eine auf Dauer gestellte Statutarbefugnis zukam, gerechnet werden könnten.

Dem Bartolus widersprach Ranieri Arsendi in seiner „Repetitio“. Er bestritt eine Verknüpfung zwischen *iurisdictio* und *potestas condendi statuta* und betonte die Vorrangstellung des *consensus populi* hinsichtlich der Ausbildung von Statuten. Die *lex Omnes populi* spreche nur undifferenziert von einem jeden Volk, das nach Schriftrecht und nach Gewohnheitsrecht lebe. Arsendi sagte zwar, daß der *populus* auch der Zustimmung seines *superior* bedürfe, um den eigenen Statuten

<sup>33</sup> Claudia Storti Storchi, Betrachtungen zum Thema „Potestas condendi statuta“, in: Statuten (wie Anm. 15), 251–270, 251 (auch zum Nachfolgenden); vgl. jetzt auch Wolfgang P. Müller, Signorolus de Homodeis and the Medieval Interpretation of Statutory Law, in: Rivista internazionale di diritto comune 6 (1995) 217–232.

Geltung und Wirksamkeit zu verleihen. Doch diese Zustimmung konzipierte er als Mitwirkung in der Phase der Ausarbeitung des zu verabschiedenden Textes, während dessen Prüfung und Verabschiedung der Gemeinde allein zustehen sollte. Diese Theorie engte also die Befugnis der Gemeinden zur Statutargesetzgebung weit weniger ein als die des Bartolus.

Die beiden Theorien standen bis in das 16. Jahrhundert hinein miteinander in Widerstreit. In der Praxis setzte sich die engere Interpretation des Bartolus durch, die auch nördlich der Alpen rezipiert wurde. In der italienischen gemeinrechtlichen Wissenschaft des 16. Jahrhunderts erlebte die Theorie des Arsendi dann einen neuen Aufschwung, als es darum ging, verschärfte Angriffe auf und Eingriffe in das Statutarrecht der Gemeinde abzuwehren.

## IV. Gebotsrecht und Kommune

### 1. *Autonomes Gebotsrecht*

Zunächst darf daran erinnert werden, daß schon die hoch- und spätmittelalterliche Stadtgemeinde, wie vorgehend ausgeführt, in großem Umfange Gebotsrecht erlassen hat, das inhaltlich als *Policey* charakterisiert werden kann. Auch die übrige Statutargesetzgebung tendierte angesichts obrigkeitlicher Stadtregerimente und zunehmender Verschriftlichung dazu, den Charakter einseitig gebotenen Rechts anzunehmen.

### 2. *Gemeines Recht und Kommunen*

Ob man zwischen dem gemeinen Recht und den Kommunen unter dem Gesichtspunkt des Gebotsrechtes Beziehungen zu entdecken sich bemüht, hängt zunächst einmal davon ab, ob man das auf der Grundlage des *Corpus Juris Civilis* sich entwickelnde gemeine Recht überhaupt als wirkliches Gebotsrecht anerkennt. Die Bedenken, die dagegen bestehen, wurden vorgehend bereits formuliert. Meines Erachtens ist dieser tradierte Normenkomplex, der im wesentlichen zivilrechtliche Regelungen anbietet, erst dem 18. Jahrhundert zum Gesetz in dem Sinne geworden, in dem wir heute von einem Gesetz sprechen. Teilt man diese Bedenken nicht, so stellt sich die Frage, inwieweit das gemeine Recht von seinen Inhalten her gesehen auf die Stellung der Kommune Einfluß gewinnen konnte. Über das von Bartolus entwickelte *iurisdictio*-Theorem hinausgehende Einflüsse sind insoweit jedoch nicht festzustellen. Die *iurisdictio*-Lehre bestimmte noch in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts die staatsrechtlichen Lehren über das städtische Gesetzgebungsrecht<sup>34</sup>. Diese Verknüpfung war also inzwischen in das *ius publicum*

<sup>34</sup> Dietmar Willoweit, Kommunale Genossenschaften als Träger des Rechts in Mitteleuropa, in: Landgemeinde (wie Anm. 18), 403–423, 409 ff.

übergegangen, während das gemeine Recht als solches für den Status der Gemeinden offenbar ohne Belang war.

### 3. *Ius Publicum*, landesherrliche Policeyordnungen und Kommunen

Das Rechtskonzept, das in der frühen Neuzeit schließlich die kommunale Autonomie dekonstituierte, ist das des entstehenden Territorialstaates, der flächendeckend Gebiete und Rechte sammelt und bündelt und schließlich zur Territorialgewalt zusammenfaßt. Nach den ersten Versuchen schon im 14. Jahrhundert nimmt dieser Prozeß in Deutschland im 15. Jahrhundert auf breiter Basis seinen Anfang. Zunächst geht es dabei nicht um das Hineinregieren in die Stadt, sondern in weiten Bereichen erst einmal darum, die Voraussetzungen dafür zu schaffen. Viele Städte müssen einer/ihrer Landesherrschaft überhaupt erst mal unterworfen werden. Dies geschieht anfangs, indem man ihre Gerichtsbarkeit in ein auf den Landesherrn hin ausgerichtetes System der Gerichtsverfassung einfügt<sup>35</sup>. Die Unterwerfung der Ratsgerichtsbarkeit unter den zum landesherrlichen Hofgericht führenden Instanzenzug, das Abschneiden der Territorialgrenzen weiträumig übergreifenden Rechtszüge an auswärtige Oberhöfe und das Beschneiden der gerichtlichen Kompetenzen des Rates durch Aktivierung der verbliebenen stadtgerichtlichen Zuständigkeiten sind wesentliche frühe Merkmale der sich abzeichnenden Entwicklung. Indem die Städte in ihrer Jurisdiktion beschnitten und eindeutig als Landstadt eingestuft werden, verlieren sie auch einen Teil ihrer statutarischen Befugnisse. Zum Beispiel können sie hinfort nur noch im Rahmen überkommener Gewohnheiten statuieren. Die Übernahme und Durchsetzung der Instanzenzüge des gemeinen Rechts wie auch des von Bartolus entwickelten Jurisdiktionstheorems zeigen, in welchen geistesgeschichtlichen Zusammenhängen die Entwicklung zum Territorialstaat und dann zum Absolutismus wurzelt: Es handelt sich um Produkte der Rezeption des römisch-kanonischen Rechts, die eben nicht nur auf dem vielbeackerten Feld des Zivilrechts ihre Früchte trug, sondern auch das entstehende *ius publicum* nachhaltig prägte<sup>36</sup>. Während die autoritative Konzeption des gelehrten Rechts in zivilistischen Belangen durch die Brauchbarkeit der vom verblichenen Gesetzgeber aufgestellten Regeln entschärft war, schlug der Gesetzgebungstopos im Bereich des *ius publicum* voll durch. Hier – und nicht im Zivilrecht – ging es den angehenden Territorialherren darum, neue Strukturen durchzusetzen. Zugleich eröffnete sich in der nun aktivierten Verwaltung ein weites Tätigkeitsfeld, das nicht den überkommenen Strukturen der dinggenossenschaftlichen Rechtsgewohnheit verhaftet war.

<sup>35</sup> Jürgen Weitzel, Wege zu einer hierarchisch strukturierten Gerichtsverfassung im 15. und 16. Jahrhundert, in: Akten des 26. Deutschen Rechtshistorikertages in Frankfurt am Main (Frankfurt a.M. 1987) 333–345.

<sup>36</sup> Karl Kroeschell, Die Rezeption der gelehrten Rechte und ihre Bedeutung für die Bildung des Territorialstaates, in: Deutsche Verwaltungsgeschichte I (Stuttgart 1983) 279–288; Michael Stolleis, Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland, I, 1600–1800 (München 1988) 58–63.



Dieser Bereich der Ordnung und Verwaltung, auch der ordnenden und fortbildenden Einflußnahme auf das Recht ist das Exerzierfeld der späterhin ausschließlichen landesherrlichen Gesetzgebungshoheit. In den staatsrechtlichen und politikwissenschaftlichen Grundlagen der Policeygesetzgebung der frühen Neuzeit ist folglich die „Rechtstheorie“ zu sehen, die die Gemeindeautonomie bis zum 18. Jahrhundert hin endgültig dekonstituierte. Wie dies praktisch, politisch durchgesetzt wurde, haben jüngst wieder Beiträge in dem von Giorgio Chittolini und Dietmar Willoweit herausgegebenen Sammelband „Statuten, Städte und Territorien zwischen Mittelalter und Neuzeit in Italien und Deutschland“ gezeigt. Um abschließend dem *genius loci* zu huldigen, sei insbesondere auf die Ausführungen von Hans Schlosser zur Niederwerfung Münchens und anderer bayerischer Städte durch die „landesherrliche Machtarroganz“ Kurfürst Maximilians I. in den Jahrzehnten um 1600 hingewiesen<sup>37</sup>.

<sup>37</sup> Hans Schlosser, Statutarrecht und Landesherrschaft in Bayern, in: Statuten (wie Anm. 15), 177–194, 186 ff.

*Heinrich R. Schmidt*

## Gemeinde und Sittenzucht im protestantischen Europa der Frühen Neuzeit

Der folgende Überblick widmet sich der Rolle der Gemeinde im Kontext der Konfessionalisierung\*. Er argumentiert im Horizont zweier Forschungsparadigmen: des Sozialdisziplinierungs-Konzeptes und des Kommunalismus-Konzeptes, die weitreichende Annahmen über die Gesamtentwicklung der Frühen Neuzeit enthalten (Teil I). In beiden gilt die Konfessionalisierung als „Vermachtungsprozeß“, in dessen Verlauf die Gemeinden und damit die in ihnen organisierten Bauern und Bürger zu Untertanen wurden. Diesen Konzepten wird in kritischer Absicht die Praxis protestantischer Sittenzucht in Europa gegenübergestellt (Teil II) und versucht, der Rolle der Gemeinden in der Konfessionalisierung vom Alltag her nachzuspüren. Dies geschieht am Beispiel der calvinistischen Territorien in Frankreich, den Niederlanden und Schottland, der deutschen Reformierten, der zwinglischen Schweiz, der lutherischen Territorien im Reich und in Skandinavien, schließlich des Anglikanismus in England. Dann wird die theoretische, d.h. hier theologische Verarbeitung des Gemeindegedankens (Teil III) skizziert und versucht plausibel zu machen, weshalb nur das Reformiertentum die Gemeinde auch gedanklich durchdrungen und „republikanisch“ geweitet hat. Insgesamt beabsichtigt der Überblick, die Gemeinde als *Movens* der frühneuzeitlichen Geschichte gegenüber etatistischen Verengungen aufzuwerten (Fazit, Teil IV).

\* Abkürzungen:

KGA = Kirchengemeindearchiv; CGM = Chorgerichtsmanuale; SSRQ = Sammlung Schweizerischer Rechtsquellen, II. Abteilung: Die Rechtsquellen des Kantons Bern, Erster Teil: Stadtrechte, hrsg. von *Hermann Rennefahrt*, Bd. VI, 1 und 2 (Aarau 1960/61), in der Fußnote folgt die Bandzahl. Noch ein Hinweis auf die Zitierweise: Literaturzitate werden im Text stets übersetzt, d.h. deutsch wiedergegeben, Quellenzitate bleiben in der Originalsprache.

## I. Forschungshorizonte

### 1. Sozialdisziplinierung als Paradigma<sup>1</sup>

Gerhard Oestreich hat mit dem Konzept der „Sozialdisziplinierung“ wohl das bedeutendste gegenwärtig gültige Paradigma über die Frühe Neuzeit entwickelt. Er bezeichnet damit eine Grundtendenz in Richtung auf Disziplin, die dem „Prozeß der Zivilisation“, wie ihn Norbert Elias<sup>2</sup> beschrieben hat, ähnelt. Die zunächst bei Heer und Beamtentum vollzogene „Stabsdisziplinierung“<sup>3</sup> weitete sich nach seiner Deutung im 18. Jahrhundert zu einer gesamtgesellschaftlichen Fundamentaldisziplinierung<sup>4</sup>. Der moderne Mensch wird so als Produkt einer staatlichen Erziehungsleistung interpretiert. „Alle diese Disziplinierungsprozesse addieren sich nach Oestreich zu einem gewaltigen ‚Vermachtungsprozeß‘, der die Grundstrukturen des politischen, gesellschaftlichen und geistigen Lebens tiefgreifend umgestaltet, indem er sie auf eine Zentralinstanz hinordnet.“<sup>5</sup> Oestreichs Vorstellungen sind „etatistisch“ geprägt<sup>6</sup>. Der spezifisch kirchliche Beitrag gerät bei Oestreich selbst nur am Rande ins Blickfeld<sup>7</sup>. Das ist vom Konzept her bedingt: Denn Oestreich definiert die „Sozialdisziplinierung“ zeitlich und sachlich als ein Gegengewicht zum Konfessionalismus<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Die neueste Zusammenfassung der Forschung zum Verhältnis von Konfessionalisierung und Sozialdisziplinierung bei *Heinz Schilling*, Die Kirchenzucht im frühneuzeitlichen Europa in interkonfessionell vergleichender und interdisziplinärer Perspektive - eine Zwischenbilanz, in: *ders.* (Hrsg.), Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa (ZHF-Beiheft 16, Berlin 1994) 11-40.

<sup>2</sup> *Norbert Elias*, Über den Prozeß der Zivilisation, 2 Bde. (Frankfurt a.M. 1976), bes. Bd. 2, 312-350 und 434-454.

<sup>3</sup> *Gerhard Oestreich*, Justus Lipsius als Theoretiker des neuzeitlichen Machtstaates, in: *ders.*, Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze (Berlin 1969) 35-79, hier 64; *ders.*, Strukturprobleme des europäischen Absolutismus, in: *ders.*, Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze (Berlin 1969) 179-197, hier 194f. zum 18. Jahrhundert; vgl. *ders.*, Policy und Prudentia civilis in der barocken Gesellschaft von Stadt und Staat, in: *ders.*, Strukturprobleme der Frühen Neuzeit. Ausgewählte Aufsätze (Berlin 1980) 367-379, hier 377 (zu Elias)-379; *Siegfried Breuer*, Sozialdisziplinierung. Probleme und Problemverlagerungen eines Konzepts bei Max Weber, Gerhard Oestreich und Michel Foucault, in: *Christoph Sachße, Florian Tennstedt* (Hrsg.), Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung (Frankfurt a.M. 1986) 45-69, hier 55: „Parallel dazu gewinnt der Neustoizismus auch für das ‚sitzende Heer‘ der Beamten an Bedeutung, deren höhere Ränge an den Universitäten zunehmend unter den Einfluß der ‚prudentia civilis‘ geraten, einer Morallehre, die Gehorsam und Disziplin sowie die ‚Meisterung der Affekte zur Bewältigung des individuellen Lebens wie zur widerstandslosen politischen Unterordnung lehrt‘... [und] als Voraussetzung einer geordneten Herrschaft betont.“

<sup>4</sup> *Oestreich*, Strukturprobleme (wie Anm. 3), 193f.

<sup>5</sup> *Breuer*, Sozialdisziplinierung (wie Anm. 3), 55.

<sup>6</sup> *Schilling*, Kirchenzucht im frühneuzeitlichen Europa (wie Anm. 1), 12.

<sup>7</sup> So *Paul Münch*, Zucht und Ordnung. Reformierte Kirchenverfassungen im 16. und 17. Jahrhundert (Nassau-Dillenburg, Kurpfalz, Hessen-Kassel) (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit. Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung 3, Stuttgart 1978) 183, Anm. 61.

<sup>8</sup> *Oestreich*, Strukturprobleme (wie Anm. 3), 189f. Zu Calvin und dem Puritanismus ebd. 192.

Dennoch hat sich die Frühneuzeitforschung, soweit sie zur Rolle der Konfession für die gesellschaftliche Entwicklung Stellung bezogen hat, das Oestreichsche Konzept adaptiert<sup>9</sup> und in die Zeit von 1530-1650 vorgezogen<sup>10</sup>. Die Konfessionalisierung wird bei Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling zum Teilprozeß der Sozialdisziplinierung<sup>11</sup> und die Religion zu ihrem wesentlichen Mittel, in erster Linie durch die kirchliche Sittenzucht, die dem Volk Disziplin beibringt<sup>12</sup>. Das so geschaffene Paradigmen-Gespann Konfessionalisierung/Sozialdisziplinierung ist zwar ursprünglich „deutscher Nationalität“, beansprucht aber Geltung für ganz Europa<sup>13</sup>. In seinem Gefolge wurden - so lernen wir - „die von oben nach unten, von den Obrigkeiten hin zu den Untertanen verlaufenden Linien immer stärker konturiert auf Kosten der im Mittelalter auch auf diesem Feld noch starken gemeindlich-genossenschaftlichen Selbstregulierung“<sup>14</sup>. Der einzelne und die Kommunen in Dörfern und Städten wurden „durch den neuzeitlichen ‚Apparat‘ des frühmodernen Staates und der Konfessionskirchen geradezu überfahren ... In den Städten und Dörfern gewannen die Menschen immer deutlicher den Eindruck, einer unentrinnbaren Einwirkung von ‚oben‘ ausgesetzt zu sein“<sup>15</sup>.

Daneben bestand als Nischenform die presbyteriale Variante der Kirchenzucht, eine rein kirchliche, nicht staatlich in Dienst genommene Form der „Sozialdisziplinierung“ in Gestalt der hugenottischen, niederländischen und einiger niederdeutscher „Kirchen unter dem Kreuz“. In ihnen „war die kirchliche Gemeinde nicht nur Objekt, sondern zugleich Subjekt der Kirchenzucht“<sup>16</sup>. Doch sind das nur Randphänomene im großen Strom der Zeit, der eindeutig auf Absolutismus hinausläuft.

Durch die Verschmelzung zweier Konzepte wird der Konfessionalisierung, insbesondere sofern sie Sittenzucht betreibt, der Oestreichsche Etatismus eingepflanzt. Disziplinierung und Konfessionalisierung werden nun beide als Staatsak-

<sup>9</sup> Zur Umdeutung Oestreichs durch die Konfessionalisierungsforschung vgl. *Schilling*, Kirchenzucht im frühneuzeitlichen Europa (wie Anm. 1), 12.

<sup>10</sup> *Winfried Schulze*, Gerhard Oestreichs Begriff „Sozialdisziplinierung in der Frühen Neuzeit“, in: ZHF 14 (1987) 265-301.

<sup>11</sup> *Wolfgang Reinhard*, Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: ZHF 10 (1983) 257-277, hier 268.

<sup>12</sup> *Heinz Schilling*, Aufbruch und Krise. Deutschland 1517-1648 (Berlin 1988) 274; vgl. 366.

<sup>13</sup> *Heinz Schilling*, The Reformation and the Rise of the Early Modern State, in: *James D. Tracy* (Hrsg.), Luther and the Modern State in Germany (Kirkville 1986) 21-30, hier 23, 24f., 30. Vgl. *ders.*, „Geschichte der Sünde“ oder „Geschichte des Verbrechens“? Überlegungen zur Gesellschaftsgeschichte der frühneuzeitlichen Kirchenzucht, in: *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento* 12 (1986) 169-192, hier 181.

<sup>14</sup> *Schilling*, Geschichte der Sünde (wie Anm. 13), 181.

<sup>15</sup> *Heinz Schilling*, Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620, in: HZ 246 (1988) 1-45, hier 43.

<sup>16</sup> *Schilling*, Geschichte der Sünde (wie Anm. 13), 181. Vgl. *ders.*, Reformierte Kirchenzucht als Sozialdisziplinierung? Die Tätigkeit des Emdener Presbyteriums in den Jahren 1557-1562, in: *ders.*, *W. Ebbrecht* (Hrsg.), Niederlande und Nordwestdeutschland. Studien zur Regional- und Stadtgeschichte Nordwestkontinentaleuropas im Mittelalter und in der Neuzeit (Köln 1983) 261-327, hier 273, 275 für Emden. S. 275 betont er, „die Gemeinde war nicht nur Objekt, sondern Träger der Zucht“.

tionen gedacht, denen die Volkskultur, denen das Dorf ohnmächtig ausgeliefert war, dem beide erlagen oder in hinhaltendem Widerstand Rückzugsgefechte lieferten<sup>17</sup>. Tendenziell werden dann nicht-etatistische Konfessionalisierungsformen und nicht vom Staat ausgehende Disziplinierungsprozesse verdrängt und als atypisch ausgegrenzt. Eines, so Heinz Schilling, „gilt von allen drei Konfessionalisierungen – sie waren Fürstenkonfessionalisierungen“<sup>18</sup>.

An dieser klaren Dichotomie sind Schilling offenbar Zweifel gekommen. Er fordert neuerdings, die Zuchtpraxis im Hinblick auf die Rolle der Gemeinde neu in den Blick zu nehmen, dabei die konfessionellen und geographischen Begrenzungen so weit wie möglich abzustreifen und die Anteile der autochthonen gegenüber der etatistischen Kirchenzucht aus der Praxis zu gewichten<sup>19</sup>. Das ist eine bedeutsame anti-etatistische Wendung<sup>20</sup>, mit der er sich von dem Standpunkt Wolfgang Reinhards entfernt, der seine 1983 entworfene Merkmalsliste, nach der die „Konfessionalisierung im Dienst politischen Wachstums“ stehe und Phase 1 von Oestreichs Sozialdisziplinierungs-Konzept sei<sup>21</sup>, noch 1993 auf der Tagung zur katholischen Konfessionalisierung in Europa vertreten hat<sup>22</sup>. Damit nähert sich die Konfessionalisierungs-Forschung einem Interpretament an, das gerade die gemeindlichen Selbstregierungsmechanismen in Stadt und Land zum Ausgangspunkt der Typologisierung macht und mit dem Begriff des „Kommunalismus“ ein Pendant zum „Feudalismus“ entwirft.

## 2. Das Deutungskonzept „Kommunalismus“

Die Gemeinden im oberdeutsch-schweizerischen Raum<sup>23</sup>, von wo das Konzept seinen Ausgang nimmt, versammeln sich seit dem Spätmittelalter regelmäßig, wählen ihre Amtsträger, erlassen Gebote und Verbote, urteilen Verstöße gerichtlich ab. Zwischen den Versammlungen exekutieren kollektive Verwaltungsbehörden die kommunalen Normen, die Vierer oder Sechser, in der Stadt der Rat. Sie erlassen neue Detailregelungen, praktizieren mit einem Wort „gute Polizei“<sup>24</sup>. „Kommunalismus heißt“, so faßt Peter Blickle zusammen, „daß die Organisation

<sup>17</sup> Schilling, Konfessionalisierung im Reich (wie Anm. 15), 6: „Verzahnung mit der Herausbildung des frühmodernen Staates und mit der Formierung einer neuzeitlich disziplinierten Untertanenschaft“.

<sup>18</sup> Ebd. 11, 34.

<sup>19</sup> Schilling, Kirchenzucht im frühneuzeitlichen Europa (wie Anm. 1), 30f., 38–40. Vgl. ders., Geschichte der Sünde (wie Anm. 13), 179, 191f. Genf ähnelt mit seiner Repräsentanz von Ratsmitgliedern im Presbyterium eher der etatistischen Variante.

<sup>20</sup> Vgl. Schilling, Kirchenzucht im frühneuzeitlichen Europa (wie Anm. 1), 30.

<sup>21</sup> Reinhard, Zwang (wie Anm. 11), 268.

<sup>22</sup> Wolfgang Reinhard, Was ist katholische Konfessionalisierung?, in: ders., Heinz Schilling (Hrsg.), Die katholische Konfessionalisierung (Gütersloh 1995) 418–452, bes. 421, 425–434. Vgl. auch ders., Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: ARG 68 (1977) 226–252.

<sup>23</sup> Peter Blickle, Kommunalismus. Begriffsbildung in heuristischer Absicht, in: ders. (Hrsg.), Landgemeinde und Stadtgemeinde in Europa (München 1991) 5–38, hier 1, 8–11.

<sup>24</sup> Ebd. 8f.

gemeinschaftlicher, alltäglicher Belange (ausgedrückt in Satzungshoheit, Administration und Rechtspflege), die Friedewahrung nach innen und außen und die aus beiden resultierenden Rechtsnormen als autochthone Rechte einer Gemeinde von allen Mitgliedern in gleicher Berechtigung und Verpflichtung wahrgenommen werden. Berechtigung und Verpflichtung erwachsen aus der selbstverantworteten Arbeit als Bauer und Handwerker im genossenschaftlichen Verband.“<sup>25</sup>

In der Realität können Unterschiede zu diesem Idealtyp auftreten, so wenn statt einer Gemeinde-Urwahl eine Kooptation der neuen durch die alten Amtsträger stattfindet oder wenn es sich bloß um ein Mitspracherecht bei einer herrschaftlichen Ernennung handelt<sup>26</sup>. Nach Blickle sind das aber im Rahmen des Konzepts mögliche Varianten. Nur „Grundformen eines Repräsentationsverständnisses müssen erkennbar werden, die Amtsträger in der Stadt und im Dorf müssen sich auch als Vertreter ihrer Gemeinden verstehen“<sup>27</sup>. Die „autonome Satzungsgewalt“ ist aber für die Definition entscheidend: Weder dürfen die Satzungen rein obrigkeitlicher Herkunft sein, noch darf das Recht, sie zu vollziehen, delegiert und damit abgeleitet sein<sup>28</sup>. In den kommunal exekutierten Satzungen müssen die typisch gemeindlichen Werte wie Selbstverantwortung, Frieden und gemeiner Nutzen<sup>29</sup> enthalten sein<sup>30</sup>.

Der Kommunalismus drängt darauf, die gemeindlichen Normen gesamtgesellschaftlich umzusetzen, über die Lokalform hinauszuwachsen und territorial, ja allgemein verbindlich zu werden<sup>31</sup>. Der „Kommunalismus [neigt] dazu, zum Republikanismus im Sinne von Freistaat zu konvertieren“<sup>32</sup>. Dabei trifft er auf den werdenden Fürstenstaat, der sich im Spätmittelalter entwickelt hat<sup>33</sup> und der seinerseits das Satzungs- und Gerichtswesen im Sinne der Zentralgewalt vereinheitlichen, die Untertanenschaft erfassen und administrativ durchdringen will<sup>34</sup>.

<sup>25</sup> Peter Blickle, Kommunalismus, Parlamentarismus, Republikanismus, in: HZ 242 (1986) 529-556, hier 535.

<sup>26</sup> Blickle, Begriffsbildung (wie Anm. 23), 10.

<sup>27</sup> Ebd.

<sup>28</sup> Ebd. 11.

<sup>29</sup> Peter Blickle, Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil (München 1985) 199.

<sup>30</sup> Vgl. auch Peter Blickle, Friede und Verfassung. Voraussetzungen und Folgen der Eidgenossenschaft von 1291, in: Innerschweiz und frühe Eidgenossenschaft. Jubiläumsschrift 700 Jahre Eidgenossenschaft, Bd. 1 (Olten 1991) 15-202; vgl. Blickle, Begriffsbildung (wie Anm. 23), 14-19.

<sup>31</sup> Peter Bierbrauer hat die Dynamik, die hier anklingt, „Bewegungsbegriff“ „Kommunalismus“ genannt - vgl. André Holenstein, Beat Kümin, Andreas Würzler, Diskussionsbericht, in: Peter Blickle (Hrsg.), Landgemeinde und Stadtgemeinde in Europa (München 1991) 489-505, hier 494.

<sup>32</sup> Blickle, Begriffsbildung (wie Anm. 23), 25.

<sup>33</sup> Volker Press, Kommunalismus oder Territorialismus? Bemerkungen zur Ausbildung des frühmodernen Staates in Mitteleuropa, in: H. Timmermann (Hrsg.), Die Bildung des frühmodernen Staates - Stände und Konfessionen (Saarbrücken 1989) 109-135, hier 117.

<sup>34</sup> Elias, Zivilisation (wie Anm. 2), Bd. 2, 320, ausführlich 123-311.

Die kommunale Idee hat durch die frühreformatorische Botschaft einen mächtigen Anschub erhalten. Die kommunalen Prinzipien Selbstverwaltung, Satzungsautonomie, gemeiner Nutzen finden sich plötzlich göttlich-rechtlich legitimiert<sup>35</sup>. Besonders die „Mündigkeit hat eine hohe Paßfähigkeit zu den reformations-theologischen Kategorien des Priestertums aller Gläubigen“<sup>36</sup>. Die Reformation forciert also den Kommunalismus<sup>37</sup>. Die Gemeindehoheit über die Kirche hätte die Emanzipation der Gemeinde vollendet mit der Wahl des Pfarrers durch die Gemeindeversammlung als zentralem Ereignis<sup>38</sup>.

Der Territorialstaat ist aus der Konfrontation des territorialen mit dem kommunalen Prinzip, die im Bauernkrieg kulminierte, siegreich hervorgegangen<sup>39</sup>. „Der Kommunalismus ist spätestens seit dem 14. Jahrhundert eine expansive, zum Teil aggressive Sozialform, die sich in entfalteter Form als freie Reichsstadt oder schweizerische Eidgenossenschaft präsentiert. Durch die Reformation wird diese Entwicklung abgeblockt und langfristig rückgängig gemacht. Das ist die sozial- und verfassungsgeschichtlich erheblichste Folge der Reformation im Reich. Sie entwickelt nicht etwas Neues, sondern sie verhindert die weitere Entfaltung des Neuen. Zu sagen, die Reformation begründe eine Epochenwende, gilt also nur in dem eingeschränkten Sinn, daß mit ihr und durch sie emanzipatorische Prozesse, die im Kern auf republikanische Staatsformen orientierten, verhindert wurden: Denn die verstaatlichte Form des Kommunalismus konnte nur Republik heißen.“<sup>40</sup>

Der „Kommunalismus“ endet zwar nicht abrupt 1525, aber er verkümmert, er befindet sich nach der Reformation auf dem Abstieg<sup>41</sup>. Vor allem im 17. und 18. Jahrhundert werden die „Gemeinden durch die nivellierenden und integrierenden Tendenzen des Absolutismus zu Vorzimmern der landesfürstlichen Amtsstuben herabgemindert“<sup>42</sup>. Intendiert ist mit dieser Aussage zunächst nur, das Bewegungsprinzip „Kommunalismus“ für entmachtet zu erklären. Doch wie kann die für den Strukturbegriff definitorisch zentrale Kategorie der „autonomen Satzungshoheit“ aufrechterhalten werden, wenn die kommunalen Amtsträger zu Amtleuten des Staates werden?

In beiden, genetisch ja nicht verwandten Konzepten, dem „Sozialdisziplinierungs“-Modell und der „Kommunalismus“-These, werden Aussagen über die Rolle der Gemeinde in der Frühen Neuzeit getroffen, die darauf hinauslaufen, den Epochenbegriff „Absolutismus“ sozialgeschichtlich zu erneuern: Ein mächtiger Staat erzieht, gestärkt durch die religiöse Legitimation und Funktionszuweisung

<sup>35</sup> Blickle, Gemeindereformation (wie Anm. 29), 200.

<sup>36</sup> Ebd. 201.

<sup>37</sup> Peter Blickle, Die Reformation im Reich (Stuttgart <sup>2</sup>1992) 142.

<sup>38</sup> Blickle, Gemeindereformation (wie Anm. 29), 203.

<sup>39</sup> Press, Territorialismus (wie Anm. 33), 126f.

<sup>40</sup> Peter Blickle, Die Reformation im Reich (Stuttgart <sup>1</sup>1982) 158. Vgl. ders., Reich (2. Auflage - wie Anm. 37), 177.

<sup>41</sup> Blickle, Gemeindereformation (wie Anm. 29), 207-213, Begriff „Abstiegsphase“ ebd. 212.

<sup>42</sup> Blickle, Begriffsbildung (wie Anm. 23), 26.

im Zuge der Konfessionalisierung, seine Untertanen erfolgreich zu Disziplin und Gehorsam. Er bedient sich dazu - soweit er protestantisch ist - der Kirche und ihrer Sittenzucht. An dieser neoabsolutistischen Frühneuzeitdeutung ist Kritik angebracht. Im folgenden sollen die angesprochenen Implikationen kritisch hinterfragt werden, und zwar im Zentralbereich der Sittenzucht.

## II. Protestantische Sittenzucht in der Praxis

Die Überlegungen, welche Rolle die Gemeinden in der Frühen Neuzeit gespielt haben, dürfen nicht von der Theorie, auch nicht von normativen Quellen ausgehen. Das tut das Konzept der „Sozialdisziplinierung“ ja zur Genüge. Wer die Wirklichkeit der Konfessionalisierung untersuchen möchte, hat von der „Lebenswelt“ der Kirchen, von der Praxis auszugehen. Mit Heinz Schilling meine ich, es komme „weniger auf die theologischen und politiktheoretischen Äußerungen des Reformators oder seiner Nachfolger an als auf Verfassungsprinzipien und Organisationsformen der einzelnen ... Kirchen“<sup>43</sup>.

Ausgangspunkt der Diskussion soll das staatskirchliche, „zwinglisch-erastianische“ Bern sein. Es kann geradezu als Prototyp für die „etatistische“ Konfessionalisierung benutzt werden, weil eine lange Tradition der Historiographie Bern völlig dem „Absolutismus“-Konzept eingegliedert hat<sup>44</sup>. Die hier ermittelten Befunde werden anschließend zuerst an freikirchlichen, dann an staatskirchlichen Systemen geprüft. Es sollen dabei zunächst die Wahl der Sittenrichter, dann die Funktion der Sittenzucht beschrieben werden.

### 1. Wahlprozedere

Gerichtliche Kompetenzen besaßen in Bern zunächst weder die Dorf-, noch die Kirchgemeinden<sup>45</sup>. Die Reformation hat nun durch ihre Sittengesetze die Kirchengemeinde verfaßt und ihr eine gerichtliche Kompetenz zugewiesen<sup>46</sup>. Das hier „Chorgericht“ genannte Sittengericht erhielt die Aufgabe, die Durchführung der Sittenordnungen sicherzustellen. Es setzte sich aus dem Ammann, der den

<sup>43</sup> Heinz Schilling, Calvinistische Presbyterien in Städten der Frühneuzeit - eine kirchliche Alternativform zur bürgerlichen Repräsentation?, in: Wilfried Ebbrecht (Hrsg.), Städtische Führungsgruppen und Gemeinden in der werdenden Neuzeit (Köln, Wien 1980) 385-444, hier 390.

<sup>44</sup> Vgl. Heinrich Richard Schmidt, Dorf und Religion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der Frühen Neuzeit (Stuttgart, Jena, New York 1995), Kapitel A „Sittenzucht zwischen Norm und Sozialstruktur“.

<sup>45</sup> Heinz Rennfahrt, Grundzüge der bernischen Rechtsgeschichte, 2. Teil (Bern 1931) 113: Die hohe und die niedere Gerichtsbarkeit kam in den Landschaften meist in die Hände der Stadt Bern. Die „Gerichtsgemeinde wirkte jedoch regelmäßig bei der Wahl der Gerichtsassen mit“.

<sup>46</sup> Vgl. dazu auch Kurt Gugger, Das Chorgericht von Köniz 1587-1852. Ein Beitrag zur Kirchen-, Orts- und Sittengeschichte (Köniz 1968) 11.



Vorsitz innehatte, dem Pfarrer als Aktuar und einer Anzahl von Assessoren oder Chorrichtern zusammen<sup>47</sup>.

Im Prinzip war die Wahl der Chorrichter durch die Gemeinde vorgesehen<sup>48</sup>. Dennoch gibt es Quellen, die von einer Einsetzung durch die Amtleute (Landvögte) Berns sprechen<sup>49</sup>. Eine detaillierte Analyse sowohl der normativen Quellen wie der Praxis kommt zu dem Ergebnis, daß damit lediglich zwei Stufen bei der Bestallung der Chorrichter bezeichnet werden, zunächst die Auswahl der Kandidaten, dann die Vereidigung durch die Amtsträger oder ihre Stellvertreter. Die Auswahl der Kandidaten ist Sache der Gemeinde geblieben<sup>50</sup>. Die Regel scheint zuerst eine jährliche Neuwahl<sup>51</sup> zumindest eines Teiles des Chorgerichts gewesen zu sein<sup>52</sup>. Es kam dabei zu einer Art Rotation von Amtsinhabern. In kleineren Gemeinden früher, in größeren später (nach 1700) bürgerte sich eine lebenslängliche Amtszeit ein<sup>53</sup>, wobei frei werdende Stellen in der Praxis durch Kooptation besetzt wurden<sup>54</sup>. Auch die Wahl des Ammanns, der Person, die die „Obrigkeit“ im Dorf verkörperte, ging von der Gemeinde aus: In der Regel suchte die Ehrbarkeit

<sup>47</sup> Vgl. A. von Rütte, Tätigkeit des Chorgerichts einer Landgemeinde [Vechigen] in den drei letzten Dezennien des XVI. und den drei ersten des XVII. Jahrhunderts, in: Kirchliches Jahrbuch für den Kanton Bern 3 (1892) 186-210, hier 186-188.

<sup>48</sup> SSRQ VI, 1, Nr. 22b, 381-389: 2.2.1533 - Abänderung der Ehegerichtssatzung, hier 387: „Es söllent in jegklicher kilchöry die underthanen zum minsten zwen, mitsampt dem pfarrer, frommer redlicher mannen verordnet wärden, denen uff dem Land (glych als in der statt den eerichtern) der eebbruch, hüry, kupplery anzöugt und angäben; die söllent denne die anbrachten und verclagten mitsampt dem vogt, wie abstät eebbruch und hüry straffen.“ Die Formel ist grammatisch nicht ganz korrekt, offensichtlich wurde zunächst eine passivische Konstruktion vorgesehen, die letztlich doch nicht durchgeführt worden ist. 1587 wird genau der gleiche - grammatisch bereinigte Wortlaut - verwendet, um das Wahlrecht der Gemeinde festzuhalten.

<sup>49</sup> Ausführlich diskutiert in Schmidt, Dorf und Religion (wie Anm. 44), Kapitel A 3.2 „Chorgericht“, bes. zu den Wahlnormen und der Wahlpraxis.

<sup>50</sup> SSRQ VI, 2, Nr. 30e, 693-703: 11.5.1587 - „Eggericht satzungen, wie die selben in den eegrichten der lanndtschafft Bernn gebruch und gehalten sollend werden“, hier 694.

<sup>51</sup> Ebd. 695.

<sup>52</sup> SSRQ VI, 2, Nr. 31b, 840-850: 6.1.1587 - „Christenlich mandat“, hier 848.

<sup>53</sup> Willy Pfister, Das Chorgericht des bernischen Aargaus im 17. Jahrhundert (Aarau 1939) 107, Anm. 19: In Aarau, Lenzburg, Brugg, Zofingen wurde das Chorgericht halbjährlich erneuert, d.h. ein Chorrichter amtierte maximal ein halbes Jahr als „neuer“, ein halbes Jahr als „alter“ Chorrichter. Ebd. 107, Anm. 20: In ländlichen Aargauer Kirchgemeinden war dieses noch zu Beginn des 18. Jahrhunderts üblich, später wurde dann eine unbestimmte Amtsdauer vorgesehen. Vgl. Max Baumann, „Zur Förderung der Ehre Gottes und zur Erhaltung bürgerlicher Zucht“: Das Chorgericht als Herrschaftsinstrument im alten Bern, in: Sebastian Brändli, Rudolf Jann, Ulrich Pfister (Hrsg.), Schweiz im Wandel. Studien zur neueren Gesellschaftsgeschichte. Fs. Rudolf Braun (Basel, Frankfurt a.M. 1990) 305-316, hier 312. Die Chorrichter blieben oft jahrzehntelang im Amt. Die Ernennung erfolgte durch den Landvogt. Vgl. KGA Vechigen, CGM, bes. die Daten mit Erwählungs- und Resignationstermin im Vorspann der Manuale von 1728-1788 und 1788-1798. Vgl. auch einzelne Einträge von 1701, 1711, 1714, 1727, die auf eine längere Kontinuität deuten. Jährliche Wechsel werden seit 1701 nicht mehr verzeichnet.

<sup>54</sup> Ob anfangs die Gemeinde eine Urwahl durchgeführt hat oder ob die Kooptation von Anfang an praktiziert worden ist, kann nicht mit Sicherheit bestimmt werden.

den geeigneten Kandidaten, und Bern bestätigte ihn. Ausnahmen waren selten und wurden als Verstöße gegen das Alte Herkommen verurteilt, so wenn der Pfarrer von Vechigen davon berichtet, der neue Ammann sei „unversehens und ohne eine wahl von der ehrbarkeit allhier wie sonst üblich gewesen, zuforders zů einem ammann diser gemeind an seines vatters statt von meinen gnädigen herren den 5ten february 1754 erwelt... worden“<sup>55</sup>.

Die an Bern gewonnenen Ergebnisse wiederholen sich in erstaunlicher Regelmäßigkeit. So sahen auch Basel<sup>56</sup> und Zürich<sup>57</sup> ursprünglich für die ländlichen Sittengerichte eine Wahl durch die Gemeinde vor. Die Forschung hat sich mit der Wahlpraxis und ihrer Entwicklung allerdings kaum beschäftigt, so daß selbst einzelne Angaben wie die, daß in Basel noch im 18. Jahrhundert eine Urwahl geherrscht habe, mit Skepsis aufgenommen werden müssen. Wichtig für unseren Diskussionszusammenhang ist aber ohnehin eher die Frage, ob die Wahl insgesamt als gemeindeintern zu betrachten ist. Und das ist für die zwinglischen Gebiete in der Schweiz ohne Zweifel der Fall.

Da, wo sich die Kirchgemeinden ohne Zutun der weltlichen Obrigkeit konstituierten, war die kommunale Wahl natürlich die Regel. Dabei zeigt sich in den holländischen calvinistischen Gemeinden<sup>58</sup>, in Emden<sup>59</sup> und bei den Hugenot-

<sup>55</sup> KGA Vechigen B 7 = Chorgerichtsmanual VIII, Chorrichterliste am Bandanfang. Man kann deshalb dem über Bolligen, die Nachbargemeinde Stettlens und Vechigens, gemachten Urteil nur zustimmen: „Ammann und Chorgericht sind die einzige Behörde der Kilchöri vor 1798. Sie werden vom Venner erwählt auf Vorschlag der Gemeinde“. - *Paul Marti*, Bolligen. Geschichte einer bernischen Landgemeinde (Bern 1940) 92.

<sup>56</sup> *Christian Simon*, Untertanenverhalten und obrigkeitliche Moralpolitik. Studien zum Verhältnis zwischen Stadt und Land im ausgehenden 18. Jahrhundert am Beispiel Basels (Basel, Frankfurt a.M. 1981) 215-218. In Basel besaßen die „Bänne“ (lokalen Sittengerichte) Exkommunikationsrecht. Dazu auch *Walter Köhler*, Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium, 2 Bde. (Leipzig 1932/1942) Bd. 1, 288-298. Gewählt wurden sie nach Simon z.T. (noch im 18. Jahrhundert!) durch Gemeindeurwahl auf Vorschlag des Sittengerichts.

<sup>57</sup> Vgl. v.a. *Köhler*, Zürcher Ehegericht (wie Anm. 56), Bd. 1, 164 (zur Satzung wider die Ehebrecher etc. vom 21.3.1528): „In jeder Kilchöre sollen die Untertanen zwei bis vier ‚erlicher mannen‘ verordnen.“ Es wurde auch der Bann angewandt - ebd. 172. In der Stadt wurden die weltlichen Eherichter vom Rat gewählt - ebd. 199. Vgl. auch *Hans von Berner*, *Ulrich Gäbler*, *Hans-Rudolf Guggisberg*, Artikel „Schweiz“, in: *Anton Schindling*, *Walter Ziegler* (Hrsg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung 5 (Münster 1993) 278-323, hier 285; *Markus Schär*, Seelennöte der Untertanen. Selbstmord, Melancholie und Religion im Alten Zürich 1500-1800 (Zürich 1985) 179-184 und *Fritz Büsser*, Huldrych Zwingli. Reformation als prophetischer Auftrag (Persönlichkeit und Geschichte 74/75, Göttingen, Zürich, Frankfurt 1973) 85f. Zum Wahlprozedere spricht Schär von „gewählten Ehegaumern“ - a.a.O. 182. Ebd. auch zur Lebenslänglichkeit des Amtes und zu den Normen (Zehn Gebote).

<sup>58</sup> *Schilling*, Presbyterien (wie Anm. 43), 392, 394, 397. Ebenso *Herman Roodenburg*, Onder censuur. De kerkelijke tucht in de gereformeerde gemeente van Amsterdam, 1578-1700 (Hilversum 1990) 420 und *Olaf Mörke*, „Konfessionalisierung“ als politisch-soziales Strukturprinzip?, in: *Tijdschrift voor Sociale Geschiedenis* 16 (1990) 31-60, bes. 39-51; vgl. *Nicolette Mout*, Staat und Calvinismus in der Republik der Vereinigten Niederlande, in: *Meinrad Schaab* (Hrsg.), Territorialstaat und Calvinismus (Stuttgart 1983) 87-96, hier 90.

<sup>59</sup> *Schilling*, Presbyterien (wie Anm. 43), 398. Vgl. *Marion Weber*, Emden - Kirche und Ge-

ten<sup>60</sup> die gleiche Entwicklung wie in Bern von einer Urwahl zu einer Kooptation. Das Amt tendierte bei den Hugenotten ebenfalls dazu, lebenslang zu werden<sup>61</sup>. Jede Pfarrei, so hat das Solange Bertheau formuliert, war „eine quasi autonome Gemeinschaft“<sup>62</sup>. Damit war sie der Keim einer „wirklichen kleinen Republik“<sup>63</sup>.

Das gleiche gilt für die schottischen „kirk sessions“, die vom Staat getrennt waren, aber doch mit den niederen Magistraten zusammenarbeiteten<sup>64</sup>. Ursprünglich hatte in Schottland eine Urwahl durch die Gemeinde bestanden<sup>65</sup>. Allmählich trat an ihre Stelle ein komplizierterer Modus, nach dem die abtretenden Ältesten je zwei Nachfolger vorschlugen, aus denen die Gemeinde auswählen mußte, ehe schließlich die alte „kirk session“ ihre Nachfolger ganz allein bestimmte<sup>66</sup>. John di Folco hat sogar das Urteil gefällt: „Die Wahl und die Zusammensetzung des Ältestengremiums war recht frei von Klassenschranken, relativ demokratisch und sozial weitgehend repräsentativ.“<sup>67</sup> Finanziell und organisatorisch war die „kirk session“ praktisch autonom<sup>68</sup> und verfügte auch über den Bann<sup>69</sup>.

Aber selbst im Luthertum hat sich eine Kirchenzucht auf presbyterialer Grundlage verbreitet. In einigen später zum Reformiertentum übergegangenen Territorien lassen sich schon in der lutherischen Phase Ältesten-Gremien zur Sittenzucht nachweisen, so in Nassau-Dillenburg<sup>70</sup>, Hessen<sup>71</sup> und Pfalz-Zweibrücken<sup>72</sup>. In

sellschaft in einer Stadt der Frühneuzeit (Schluß), in: Emdener Jahrbuch 69 (1989) 39-81 zum Sozialprofil des Emdener Kirchenrates.

<sup>60</sup> Solange Bertheau, Le Consistoire dans les églises Réformées du Moyen-Poitou au XVII<sup>e</sup> siècle, in: Bulletin de la Société de l'histoire du Protestantisme français 116 (1970) 332-349, hier 340, 349; Janine Garrison, Protestants du Midi 1559-1598 (Toulouse 1991) 93. Vgl. Bernard Vogler, Jean Estèbe, La genèse d'une société protestante: Étude comparée de quelques registres consistoriaux Languedociens et Palatins vers 1600, in: Annales 31 (1976) 362-388, hier 363. Vgl. auch François Martin, Ganges. Action de son Consistoire et Vie de son Église aux 16<sup>e</sup> et 17<sup>e</sup> Siècle, in: Revue de Théologie et d'Action Évangéliques 2 (1942) 17-40 und 130-159, hier 22.

<sup>61</sup> Bertheau, Consistoire (wie Anm. 60), 342f.

<sup>62</sup> Ebd. 337f.

<sup>63</sup> Ebd. 338.

<sup>64</sup> Geoffrey Parker, The „Kirk By Law Established“ and the Origins of „The Taming of Scotland“: St Andrews 1559-1600, in: L. Leneman (Hrsg.), Perspectives in Scottish Social History. FS Rosalind Mitchison (Aberdeen 1988) 1-32, hier 5f. zur Zusammenarbeit weltlicher Gewalten und der „kirk sessions“. Wie insgesamt das Verhältnis zwischen beiden Instanzen in Schottland zu beurteilen ist, scheint noch nicht ausdiskutiert zu sein. Die Differenzen zwischen Di Folco (Anmerkung 67) und Parker sind evident.

<sup>65</sup> So nach dem „First Book of Discipline“ - vgl. Parker, Kirk (wie Anm. 64), 3.

<sup>66</sup> Walter Makey, The Church of the Covenant 1637-1651. Revolution and Social Change in Scotland (Glasgow 1979) 124. Zum Sozialstatus der Gewählten ebd. 143-152, 160.

<sup>67</sup> John Di Folco, Discipline and Welfare in the Mid-Seventeenth Century Scots Parish, in: Records of the Scottish Church History 19 (1977) 169-183, hier 172f., 183.

<sup>68</sup> Ebd. 182: „high measure of autonomy encompassing both the fiscal and administrative functions... Indeed, the session was capable of independent operation in most areas of its activity, acting with an impressive smoothness even in times of national crises.“

<sup>69</sup> Parker, Kirk (wie Anm. 64), 13.

<sup>70</sup> Paul Münch, Kirchenzucht und Nachbarschaft. Zur sozialen Problematik des calvinisti-

Hessen wurden die Ältesten durch Rat und Gemeinde gewählt, soweit wir wissen<sup>73</sup>. Auch nach der Zweibrücker Kirchenordnung von 1557 sollten „sechs Censores oder Uffseher in allen und jeden Stedten und Dorfern wie vor dieser Zeit geschehen durch die Gemeinde, doch mit Rath und Wissen der Ambtleut verordnet und erwehlet werden“<sup>74</sup>.

Auch in lutherischen Territorien, die keine „Zweite Reformation“ zum Calvinismus mitmachten, gab es Presbyterien mit der Aufgabe der Kirchenzucht. In Pfalz-Neuburg wurde in den sogenannten Generalartikeln 1576 eine Kirchenzensur durch die Gemeinde – die Gemeinde aber definitiv beschränkt auf die kommunalen Amtsträger – festgeschrieben<sup>75</sup>. Dabei bemühte sich die Ordnung redlich, die grundsätzlich als unabdingbar, weil biblisch fundierte Verankerung der Zucht in der Gemeinde mit dem Wunsch zu vereinbaren, die Ältesten aus den Ratsgremien der Gemeinden zu nehmen<sup>76</sup>. Nach den Generalartikeln waren die Censoren „in jeder Pfarrei von der Gemeinde gewählte Vertrauensmänner“<sup>77</sup>. Die Gegenreformation seit 1617 hat dieser Struktur dann ein Ende bereitet<sup>78</sup>.

Aber selbst im „lutherischen Rom“, Württemberg, hat sich schließlich eine kommunale Kirchenzucht etabliert. Zunächst waren die Rügegerichte<sup>79</sup> für Sittenvergehen zuständig, ehe 1642 und 1644 eigene kommunale Kirchengerichte (Kirchenkonvente) eingerichtet wurden. In der zu Württemberg gehörenden

schen Seniorats um 1600, in: Ernst Walter Zeeden, Peter Thaddäus Lang (Hrsg.), Kirche und Visitation (Stuttgart 1984) 216–248, hier 223f.

<sup>71</sup> Münch, Zucht (wie Anm. 7), 111.

<sup>72</sup> Walther Koch, Die Entwicklung des Presbyteramtes und der Kirchenzucht im Herzogtum Pfalz-Zweibrücken von der Reformation bis zum 19. Jahrhundert, in: Blätter für pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde 30 (1963) 40–66, hier 44f., 48f.

<sup>73</sup> Münch, Zucht (wie Anm. 7), 111f. Ob eine lutherische Kirchenzucht durch Älteste in Hessen-Darmstadt fortbestanden hat, ist nicht klar – Münch, Zucht (wie Anm. 7), 114.

<sup>74</sup> Koch, Pfalz-Zweibrücken (wie Anm. 72), 41f. Danach das Zitat aus der Zweibrücker Kirchenordnung von 1557. Vgl. Frank Konersmann, Presbyteriale Kirchenzucht unter landesherrlichem Regiment. Pfalz-Zweibrücken im 17. und 18. Jahrhundert, in: Stefan Brakensiek u.a. (Hrsg.), Kultur und Staat in der Provinz (Bielefeld 1992) 315–349, hier 321–329; 323 die Wahl der Gemeinde betont. Zur Kooptation unter Mitwirkung der Pfarrer ab 1633 ebd. In der Residenzstadt ist eine Person aus dem Hof oder der Kanzlei hinzuzuziehen.

<sup>75</sup> Helga Schnabel-Schüle, Der große Unterschied und seine kleinen Folgen. Zum Problem der Kirchenzucht als Unterscheidungskriterium zwischen lutherischer und reformierter Konfession, in: Monika Hagenmaier, Sabine Holtz (Hrsg.), Krisenbewußtsein und Krisenbewältigung in der Frühen Neuzeit – Crisis in Early Modern Europe. Fs. Hans-Christoph Rublack (Frankfurt a.M. 1992) 197–214, hier 204f.

<sup>76</sup> Ebd. 205. Es gab die Censoren offenbar seit 1560/66 – ebd. 212.

<sup>77</sup> Franziska Nadwornicek, Pfalz-Neuburg, in: Anton Schindling, Walter Ziegler (Hrsg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung I (Münster 1989) 44–55, hier 50.

<sup>78</sup> Ebd. 51–54.

<sup>79</sup> Vgl. Helga Schnabel-Schüle, Calvinistische Kirchenzucht in Württemberg? Zur Theorie und Praxis der württembergischen Kirchenkonvente, in: Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte 49 (1990) 169–223, hier 180f., 184. Schnabel-Schüle beurteilt die Rügegerichte hier als „Adaptation der alten bischöflichen Sendgerichte an die nachreformatorischen staatlich-kirchlichen Verhältnisse“.

Herrschaft Montbéliard [Mömpelgard] bestand ein eigentliches Kirchengericht jedoch schon seit 1559<sup>80</sup>. Hier dominierte von Anfang an die Kooptation<sup>81</sup>. Die Kirchenkonvente, die im Stammland aus den Rügegerichten hervorgingen, ergänzten sich dann ebenfalls unter Mitwirkung des Vogts bzw. des Pfarrers selbst<sup>82</sup>.

Nach der Landesteilung und der Calvinisierung Niederhessens (Hessen-Kassel) wurde die Presbyterialverfassung selbst – trotz einer neuen konsistorialen Spitze der Kirchenverwaltung – nicht in Frage gestellt<sup>83</sup>. Bestehen blieb die Presbyterialverfassung auch in Nassau-Dillenburg (inklusive des Banns)<sup>84</sup> und in Pfalz-Zweibrücken<sup>85</sup>. Die Wahlverfahren haben sich dabei nicht geändert<sup>86</sup>. In

<sup>80</sup> Jean-Marc Debar, *Le luthéranisme au pays de Montbéliard. Une Église d'État, difficultés et réalités du XVIe au XVIIIe siècle*, in: *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français* 130 (1984) 345–381, hier 354, 367.

<sup>81</sup> Ebd. 374. Vgl. Pierre Lovy, *Le consistoire. Tribunal moral et ecclésiastique dans la seigneurie d'Etoban*, in: *Mémoires de la Société pour l'histoire du Droit des pays bourguignons, comtois et romands* 24 (1963) 133–147, bes. 136f.: Die Schaffung von Ältestengremien datiert von 1564.

<sup>82</sup> Martin Brecht, *Kirchenordnung und Kirchenzucht in Württemberg vom 16. bis zum 18. Jahrhundert* (Quellen und Forschungen zur württembergischen Kirchengeschichte I, Stuttgart 1967) 75f. Brecht folgert: „An Stelle der Ältesten haben die Funktionäre das Übergewicht in dem Gremium“.

<sup>83</sup> Gerhard Menk, *Die „Zweite Reformation“ in Hessen-Kassel. Landgraf Moritz und die Einführung der Verbesserungspunkte*, in: Heinz Schilling (Hrsg.), *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der „Zweiten Reformation“* (Gütersloh 1986) 154–183, hier 178f. Vgl. bes. aber Münch, *Zucht* (wie Anm. 7), 114f.

<sup>84</sup> Konersmann, *Pfalz-Zweibrücken* (wie Anm. 74), 318. So auch Georg Schmidt, *Die zweite Reformation in den Reichsgrafschaften. Konfessionswechsel aus Glaubensüberzeugung und aus politischem Kalkül?*, in: Meinrad Schaab (Hrsg.), *Territorialstaat und Calvinismus* (Stuttgart 1993) 97–136, hier 120f.

<sup>85</sup> Koch, *Pfalz-Zweibrücken* (wie Anm. 72), 44f., 48f.

<sup>86</sup> Ebd. 49: 1656 – erneuerte Ältestenordnung: Die gewählten Ältesten, heißt es hier, sollten anschließend den fürstlichen Beamten angezeigt werden, was auf eine Kooptation oder eine Gemeindevahl, nicht aber auf eine obrigkeitliche Bestallung hindeutet. Vgl. abweichend Konersmann, *Pfalz-Zweibrücken* (wie Anm. 74), 323, der aber möglicherweise folgende Stelle zu „obrigkeitlich“ bewertet: Die Presbyter sollen ab 1633 „durch die bestellte(n) Kirchendiener mit und nebem dem ordenlichen Consistorio und Presbyterio... erkieset und gezogen“ werden. Jedenfalls spricht auch diese Stelle von einem „Erkiesen“ durch das Presbyterium, also zumindest von einer Mitwirkung der verbleibenden Ältesten. Zu Nassau-Dillenburg und Hessen-Kassel vgl. Münch, *Kirchenzucht* (wie Anm. 70), 227; ders., *Zucht* (wie Anm. 7), 128; Georg Schmidt, *Die „Zweite Reformation“ im Gebiet des Wetterauer Grafenvereins. Die Einführung des reformierten Bekenntnisses im Spiegel der Modernisierung gräflicher Herrschaftssysteme*, in: Heinz Schilling (Hrsg.), *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der „Zweiten Reformation“* (Gütersloh 1986) 184–213. Georg Schmidt weist aber darauf hin, die Gemeinde sei nicht an der Wahl ihrer Ältesten beteiligt gewesen – ebd. 200. Er meint damit offenbar den Ausschluß der Gemeinde aus dem üblichen Kooptationsverfahren – vgl. ders., *Reichsgrafschaften* (wie Anm. 84), 120f. zu Nassau-Katzenelnbogen (= Nassau-Dillenburg). Das ist nicht ohne weiteres zu übernehmen, wenn man einerseits an die Darstellung Münchs zu Nassau denkt, andererseits an die Berner Praxis, die vordergründig ebenfalls den Eindruck einer obrigkeitlichen Bestallung erwecken könnte. Hier wäre es dringend nötig, die Praxis selber zu untersuchen. Einen presbyterial-synodalen Aufbau der Naussauer und Wetterauer Kirchentümer behauptet Menk, *Hessen-Kassel* (wie

der Kurpfalz, wo Presbyterien erst in der calvinistischen Phase entstanden, bürgerte sich die Kooptation ebenfalls ein<sup>87</sup>. „Die Ältesten werden als Repräsentationsorgane der Gemeinde verstanden.“<sup>88</sup> In der Pfalz und in Hessen reservierte sich die Obrigkeit ein Zustimmungsrecht zur Wahl der Presbyter und verlangte, wenn möglich einen Teil der Ältesten aus den weltlichen Beamten zu nehmen<sup>89</sup> – was angesichts der Amateur-Verwaltung in den Dörfern aber auf kein anderes System als in Bern hinauslief: Bauern saßen als Ammänner, Gerichtssassen und Sittenrichter über ihre Gemeinde zu Gericht.

Im anglikanischen England, in dem die Kirchenzucht in die bischöfliche Kirchenverfassung integriert blieb, waren nichtsdestoweniger die lokalen Sendschöffen oder „churchwardens“ die Basis der Kirchenzucht<sup>90</sup>. Sie entstammten meist der Urwahl der Gemeinde<sup>91</sup>, besaßen aber keine eigene Gerichtskompetenz, sondern konnten nur die bischöfliche oder archidiakonale Kirchenzucht in Gang setzen. Eine stärkere Kommunalisierung der Kirchenzucht, wie sie die Puritaner forderten, kam bekanntlich nicht zustande. Deshalb waren Puritaner darauf angewiesen, die weltlichen Niedergerichte<sup>92</sup> zu nutzen, zu denen die Gemeinde das Wahlrecht besaß. Das wichtigste Amt in diesem Zusammenhang war das des Constable<sup>93</sup>. Da es in England weder einen starken Staat, noch eine funktionierende Bürokratie gab, sind die Versuche der Disziplinierung, wie sie sich besonders im Puritanismus einstellten, immer als kommunal betrachtet und nie „etatisch“ konnotiert worden<sup>94</sup>.

Hat es bisher den Eindruck gemacht, als seien besonders die reformierten Kirchentümer zu kommunalen Lösungen der Disziplin-Frage gekommen und die lutherischen Gebiete eher Ausnahmen, so wandelt sich dieses Bild, indem sich für den gesamten skandinavischen Raum presbyteriale Zuchtorgane nachweisen lassen. Die schwedische Reformation hat in der Kirchenordnung von 1571 ihre bleibende Organisationsform gefunden. Sie garantierte die Selbstverwaltung der Kirche durch Bischöfe, verlangte deren Wahl durch Laien und Pfarrer, statuierte die Wahl der Pfarrer durch die Gemeinde und sprach den Gemeinden „ein großes lo-

Anm. 83), 179. Vgl. *Münch*, Zucht (wie Anm. 7), 88ff. Dagegen betont Schmidt die Existenz eines „zweiten Instanzenzuges“ mit dem Generalkonsistorium an der Spitze.

<sup>87</sup> *Vogler, Estèbe*, Genèse (wie Anm. 60), 363.

<sup>88</sup> *Münch*, Zucht (wie Anm. 7), 129.

<sup>89</sup> Ebd. 129f.

<sup>90</sup> *Ralph Houlbrooke*, Church Courts and the People during the English Reformation 1520-1570 (Oxford u.a. 1979) 44-47.

<sup>91</sup> *Beat Kümin*, The Shaping of a Community: The Rise and Reformation of the English Parish, c. 1400-1560 (St Andrews Studies in Reformation History, Aldershot 1996) 27-34. So auch *Houlbrooke*, Church Courts (wie Anm. 90), 44.

<sup>92</sup> *Keith Wrightson, David Levine*, Poverty and Piety in an English Village: Terling 1525-1700 (New York, San Francisco, London 1979) 112ff., 173ff. Vgl. *Robert von Friedeburg*, Sozialdisziplinierung in England? Soziale Beziehungen auf dem Lande zwischen Reformation und „Great Rebellion“, 1550-1642, in: ZHF 4 (1990) 386-418, hier 392-394.

<sup>93</sup> *Friedeburg*, Sozialdisziplinierung (wie Anm. 92), 406.

<sup>94</sup> Ebd. 390.

kales Selbstverwaltungsrecht“ zu<sup>95</sup>. Trotz einzelner Einschränkungen durch die Kirchenordnung 1686 wählten noch im 18. Jahrhundert häufig unverändert die Gemeinden ihren Pfarrer<sup>96</sup>.

Die Kirchenzucht war seit der ersten Kirchenordnung sehr streng<sup>97</sup>. Die Versammlung der ganzen Kirchgemeinde (der Männer) - sie tagte mindestens zweimal im Jahr, zeitweise sogar wöchentlich<sup>98</sup> - bestimmte über den Lohn des Pfarrers, die Kirchengemeinschaft, die Armenfürsorge, die Kirchenzucht und viele andere auch weltliche Angelegenheiten der Gemeinde<sup>99</sup>. Die Zucht wurde im Laufe der Zeit stärker einem besonderen Gremium der Ältesten übertragen, mitunter aber bis ins 19. Jahrhundert hinein auch von der Pfarreversammlung insgesamt besorgt<sup>100</sup>. Die Pfarrei war Basis der kirchlichen wie der politischen Repräsentanz des Vierten Standes: so wurden auch die bürgerlichen Vertreter für den schwedischen Reichstag auf Pfarreiebene gewählt und an ein imperatives Mandat ihrer Gemeinde gebunden<sup>101</sup>. Insbesondere der schwedischen Kirchenselbstverwaltung rechnet es Geoffrey Parker an, daß hier eine - eben durch die Selbstdisziplinierung - erfolgreiche Sozialdisziplinierung stattgefunden habe<sup>102</sup>. Bemerkenswert ist jedenfalls, daß die schwedische Kirche eine scheinbar unlutherisch strenge Kirchenzucht mit kleinem und großem Bann gekannt hat - und das auf der Basis einer kommunalen Kirche und ohne staatlich initiierte Sozialdisziplinierung<sup>103</sup>.

In Dänemark war die Tradition einer dörflichen Autonomie eher noch stärker als in Schweden<sup>104</sup>. Die Bugenhagensche Kirchenordnung von 1537 opferte zwar die kirchliche Selbstständigkeit dem Staat und machte, wie Lindhardt das formuliert hat, aus ihr ein „staatliches Religionsdepartement“<sup>105</sup>. Auf der untersten Ebene sicherte sie aber den Gemeinden mit dem Pfarrerrwahlrecht eine Kompetenz von

<sup>95</sup> Poul Georg Lindhardt, *Kirchengeschichte Skandinaviens* (Göttingen 1983) 34. Zur Pfarrerrwahl auch 31, 54.

<sup>96</sup> Peter Aronsson, *Swedish Rural Society and Political Culture: The Eighteenth- and Nineteenth-Century Experience*, in: *Rural History* (1992) 41-57, hier 49. Vgl. Poul Georg Lindhardt, *Skandinavische Kirchengeschichte seit dem 16. Jahrhundert*, in: Bernd Moeller (Hrsg.), *Die Kirche in ihrer Geschichte* 3 M 3 (Göttingen 1982) M 235-314, hier 285.

<sup>97</sup> Lindhardt, *Skandinavische Kirchengeschichte* (wie Anm. 96), M 280, 286 (zu 1686).

<sup>98</sup> Jan Sundin, *Control, Punishment and Reconciliation. A Case Study of Parish Justice in Sweden before 1850*, in: ders., *Anders Brändström* (Hrsg.), *Tradition and Transition. Studies in Microdemography and Social Change* (Umeå 1981) 9-65, hier 30.

<sup>99</sup> Aronsson, *Swedish Rural Society* (wie Anm. 96), 43.

<sup>100</sup> Sundin, *Control* (wie Anm. 98), 30 zur Entstehung des Kirchenrates. Eine solche Instanz bestand schon vor 1642, existierte aber nicht in allen Gemeinden während des 17. Jahrhunderts. Ebenso Aronsson, *Swedish Rural Society* (wie Anm. 96), 43.

<sup>101</sup> Aronsson, *Swedish Rural Society* (wie Anm. 96), 46ff.

<sup>102</sup> Geoffrey Parker, *Success and Failure during the First Century of the Reformation*, in: *Past and Present* 136 (1992) 43-82, bes. 77ff.

<sup>103</sup> Lindhardt, *Kirchengeschichte Skandinaviens* (wie Anm. 95), 34. Zur Anerkennung der kommunalen Selbstverwaltung der Kirche in der Freiheitszeit (ab 1718) nach der Zwischenphase eines schwedischen Absolutismus ebd. 69.

<sup>104</sup> Sundin, *Control* (wie Anm. 98), 60.

<sup>105</sup> Lindhardt, *Skandinavische Kirchengeschichte* (wie Anm. 96), M 239.

enormer Bedeutung<sup>106</sup>. Selbst als im 17./18. Jahrhundert auswärtigen Patronen durch die Krone Pfarrbesetzungsrechte übertragen wurden, behielten die Gemeinden ein Veto<sup>107</sup>. Vor allem aber wurde auch hier 1629 eine Kirchenzucht nach calvinistischem Vorbild - ähnlich wie in Schweden oder in Württemberg - eingeführt, die dem unter gemeindlicher Mitwirkung gewählten Pfarrer und den Ältesten weitgehende Befugnisse über alle nichtkriminellen Vergehen einräumte und einer alttestamentlichen Religiosität - inklusive des Bannes - Raum verschaffte<sup>108</sup>. Im Königreich Norwegen, das zu Dänemark gehörte, blieb die Pfarrerwahl sogar noch fester in den Händen der Gemeinden, war insgesamt „die Selbständigkeit der Bauern... weit größer“<sup>109</sup>.

Fassen wir zusammen, so können wir die These aufstellen, daß in allen protestantischen Kirchentümern, die die Zucht forcierten, und dabei ist stärker als bisher auch an das Luthertum zu denken, presbyteriale Gremien entstanden, die der Gemeinde Selbstdisziplinierungsaufgaben übertrugen und sie damit aufwerteten. Die Wahl erfolgte, ebenfalls unabhängig von der Gesamtverfassung der Kirche, durch die Gemeinde in einer Urwahl oder - im Laufe der Zeit stärker dominierend - einer Kooptation. Die Presbyterien waren damit Organe der Gemeinde - ob der Staat sie nun beauftragte oder nicht. Welche Aufgaben sie erfüllten, wem sie dienten, soll nun im nächsten Abschnitt untersucht werden.

## 2. Die Funktion der Sittengerichte

### 2.1 Stiftung von „nachbarlicher Liebe“

Die Berner Sittengerichte sollten auf „eesachen achten“, die Einhaltung aller Satzungen „christlicher disciplin“ überwachen und Übeltäter bestrafen, insbesondere sollten sie vorgehen gegen Gotteslästerer, Segner (Gesundbeter), Teufelsbeschwörer, Versäumer der Predigten und der Abendmahlsfeiern, solche, die ihren Eltern nicht gehorchen, Hurer und Ehebrecher, Kuppler, Trinker, Tänzer, Wucherer, Spieler, Müßiggänger, „üppig“ Gekleidete, alle die auf Kirchweihen laufen, sich verummnen, Fastnacht<sup>110</sup> feiern, nächtlichen Unfug anrichten, liederliche Wirte „und was sonst derglychen mehr ergerlicher lütten sind, die christenlicher zucht und erbarkeit züwider handelnd“<sup>111</sup>.

<sup>106</sup> Ebd.

<sup>107</sup> Ebd. M 242.

<sup>108</sup> Ebd. vgl. 244: 1735ff. wurde die Kirchenzucht sogar erneuert und den Anliegen einer pietistischen Bewegung, die Eingang in die Landeskirche fand, dienstbar gemacht. Offenbar wurde auch jetzt erst die Konfirmation eingeführt. Zum Bann vgl. auch *Martin Schwarz Lausen*, Artikel „Dänemark“ I, in: TRE 8 (Berlin, New York 1981) 300-317, hier 306.

<sup>109</sup> *Lindhardt*, Skandinavische Kirchengeschichte (wie Anm. 96), M 264.

<sup>110</sup> Vgl. *Dietz-Rüdiger Moser*, Die Fasnachtsfeier als konfessionelles Problem, in: *Ulrich Im Hof, Suzanne Stehelin* (Hrsg.), Das Reich und die Eidgenossenschaft 1580-1650. Kulturelle Wechselwirkungen im konfessionellen Zeitalter (Freiburg i.Ü. 1986) 129-178.

<sup>111</sup> SSRQ VI, 2, Nr. 31b, 840-850: 6.1.1587 - „Christenlich mandat“, hier 849f.: „Die chorrichter söllend nit allein befälche haben, uff die eesachen zeachten, sonders in gmeyn ob allen unseren christlicher disciplin, gmeiner zucht und erbarkeyt satzungen mit höchstem flyß



Diese wie viele andere Ordnungen formulieren nichts anderes als die Zehn Gebote<sup>112</sup> aus, und das im gesamten Protestantismus<sup>113</sup>. Es ist deshalb kaum möglich, sie als „obrigkeitliche Normen“ zu vereinnahmen. Sie waren keine „fremden Satzungen“, sondern wurden auch dort, wo die Gemeinden sich ganz alleine selbst regierten wie in den graubündischen und innerschweizerischen Republiken kodifiziert<sup>114</sup>. Sie wurden allgemein geglaubt und für verbindlich gehalten, weil die Untertanen - ohne daß hierzu ein obrigkeitlicher Zwang notwendig gewesen wäre - Christen sein wollten.

Ihre Befolgung schützte die Kommunen nach außen, vor dem Huldverlust Gottes. Die Selbstverteidigung gegenüber den drohenden Strafen Gottes war für alle Sittenzuchtmaßnahmen Berns grundlegend<sup>115</sup>. Nicht der einzelne Sünder, sondern die ganze Gemeinschaft war durch die Strafen Gottes gefährdet, denn die

und ernst zehalten und die uberträtter derselbigen, es syend wyb oder manns personen, zebeschicken, zů rechtfertigen und nach lut der satzungen und mandaten zestraffen, als da sind gottsesterer, sãgner, tuffelsschweerer, mütwillige versumer und verachter der predigen deß heiligen göttlichen worts und heiligen sacramenten, ungehorsamme der elteren, hürer, eebächer, kuppler, trunckne lüt, tãnzer, offentliche wücherer, spiler, unnütze mueßiggãnger, die so uppige kleyder tragend, uff kilchwyhnen louffend, in mummeren und faßnacht butzen wyß umblouffend, faßnacht füwr machend, nãchtliche unfügen anrichtend oder spaat in zãchen biß in die nacht verharrend, liederliche winkelwirt und was sonst derglychen mer ergerlicher lütten sind, die christenlicher zucht und erbarkeit züwider handlend.“ Vgl. auch SSRQ VI, 1, Nr. 27s, 604-606: 13.5.1721 - „Instruktion auff die herren kirchen elteste und seelsorger der fünf quartieren hiesiger haubtstatt“, hier 604f.: „Ins besonders aber soll sich dero gewalt erstrecken auff alle liederliche haußhalter, unfließige kirchengãnger, solche, die ihre kinder ohne underweisung, und in der unerkanntnuß und verstokung verhartet, verabsaumer der heiligen sacramenten, mütwillige verächter deß göttlichen worths, ungehorsame gegen den elteren, flücher, schwheerer, hürer, ehebrecher, unnütze müßiggãnger, ergerliche zãcher und trunkenböltz, ehelüth, so in zank und hader läben, liederliche dirnen, verdãchtige einzüg, hürenwinkel und winkelwirten und was dergleichen sind, haubtsãchlich zů invigilieren.“

<sup>112</sup> Ähnliches kann zu Basel gesagt werden. Unter Bannandrohung gestellt werden hier (nach Köhler, Zürcher Ehegericht [wie Anm. 56], Bd. 1, 290-292) - in traditioneller Zählung: 1. Götzen- und Bilderanbeten, Wallfahren, päpstliche Bräuche üben, Wahrsagen, Zaubern, Teufelsbünde, Ketzerei und Wiedertaufe; 2. Fluchen und Schwören; 3. Fischen, Jagen, Arbeiten am Sonntag, die Predigt versäumen, die Sakramente nicht empfangen wollen; 4. die Eltern verachten oder bedrohen, die Kinder schlecht erziehen, der Obrigkeit Zins und Gülden nicht entrichten, die Kirche oder Gemeinde verachten; 5. Totschlag, offen Neid und Haß tragen, Pensionen empfangen, andere aufwiegeln; 6. Hurerei und Ehebruch; 7. Diebstahl, Wucher, Glücksspiel, Betrug; 8. Schmähen, Schmachbüchlein drucken, Meineid, Lügen zum Nachteil des Nächsten.

<sup>113</sup> John Bossy, *Moral Arithmetic: Seven Sins into Ten Commandments*, in: Edmund Leites (Hrsg.), *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe* (Cambridge 1988) 214-234.

<sup>114</sup> Heinrich Richard Schmidt, *Über das Verhältnis von ländlicher Gemeinde und christlicher Ethik: Graubünden und die Innerschweiz*, in: Peter Blickle (Hrsg.), *Landgemeinde und Stadtgemeinde in Mitteleuropa. Ein struktureller Vergleich* (München 1991) 455-487.

<sup>115</sup> Ausführlich Heinrich Richard Schmidt, *Die Ächtung des Fluchens durch reformierte Sittengerichte*, in: Peter Blickle (Hrsg.), *Der Fluch und der Eid* (ZHF-Beiheft 15, Berlin 1993) 65-120, bes. 65-83.

Sünde steckt an, sie beschmutzt und infiziert auch die Zuhörer<sup>116</sup>. Verfolgung der Sünde schützt die Gemeinschaft, weil sie aktiv der Sünde wehrt und sich nicht „durch Stillschweigen theilhaftig macht“<sup>117</sup>.

Zentrale Funktion des Sittengerichts nach innen war die Versöhnung und Friedenssicherung, auch wenn in den obrigkeitlichen Mandaten Nachbarschaftskonflikte kaum erwähnt wurden. Streithähne wurden in Bern ermahnt, „alle bitterkeit, haß, neid, zorn und feindschafft sollen sie ja ablegen, die geredte ehrverletzliche wort zuruknemen, einander gut machen und deßen zum zeügnus alhier einander die hand des fridens bieten“<sup>118</sup>. Immer stand am Ende einer erfolgreichen Versöhnungsarbeit des Chorgerichts die Beseitigung des Hasses und die Wiederherstellung von Liebe: Es erging die „vermahnung zu vffrichtiger liebe vnd einigkeit, gentzlicher entschlachnus vnd abwerffung vergessung alles dessen, was sie mit einandern gehabt, auch bezeugung dessen durch hendreichung je einer dem anderen“. Nachbarn sollten „in liebe und friden leben“<sup>119</sup>. Kontrahenten wurden „verhört, vereinbart, zur fründlichkeit vnd nachberlicher liebe vermanet“<sup>120</sup>.

Die Gemeinde für die Feier des Abendmahls würdig zu machen, stand im Zentrum der Berner „staatskirchlichen“ Zucht<sup>121</sup>. Das bedeutet, daß die Sittengerichte sich dem Gebot der Schrift annahmen, das besagt: „wenn du deine Gabe auf dem Altar opferst und wirst allda eingedenk, daß dein Bruder etwas wider dich habe, so laß allda vor dem Altar deine Gabe und gehe zuvor hin und versöhne dich mit deinem Bruder, und alsdann komm und opfere deine Gabe.“<sup>122</sup> Das Abendmahl verlangte neben der Buße über Sünden vor allem die Restitution von Freundschaft in Ehe<sup>123</sup> und Nachbarschaft. Das Abendmahl setzte die „nachbarliche Liebe“ voraus: „so thund wir hiemit männiglich zur thugend der versüßlichkeit vermahnen, sonderlich auch dahin, das niemand auß tragendem neyd sich der niessung deß heiligen... nachtmahls und der erinnerung seines heils in dem thewren ver-

<sup>116</sup> SSRQ VI, 2, Nr. 310, 923-926: 23.7.1652 - Verbot des Fluchens und Schwörens, hier 925. „Damit auch keiner sich deß anderen sünd durch stillschweigen theilhaftig mache,“ heißt es auch im Großen Mandat 1661, „als soll ein jeder, so den andern hört schweren, lästern oder flüchen... solches einem kirchendiener oder chorrichter offenbaren.“ - SSRQ VI, 2, Nr. 31s, 931-944: 18.3.1661 - Das „Grosse mandat der statt Bern, wider allerhand im schwang gehende laster“, hier 934.

<sup>117</sup> SSRQ VI, 2, Nr. 31s, 931-944: 18.3.1661 - Das „Grosse mandat der statt Bern, wider allerhand im schwang gehende laster“, hier 934. Vgl. zur Ansteckung Heidelberger Katechismus, Frage 99.

<sup>118</sup> KGA Vechigen, CGM: 7.11.1721.

<sup>119</sup> KGA Vechigen, CGM: 15.1.1717.

<sup>120</sup> KGA Vechigen, CGM: 8.5.1653.

<sup>121</sup> Schilling, Sozialdisziplinierung (wie Anm. 16), 272-276: Kapitel „Die Reinheit der Abendmahlsgemeinde als Grundgedanke der Kirchenzucht“. Zur schweizerischen Sittenzucht vgl. auch *Andreas Staehlin*, Sittenzucht und Sittengerichtbarkeit in Basel, in: ZRG, GA 85 (1968) 78-103.

<sup>122</sup> Matthäus 5, 23f.

<sup>123</sup> Zur Ehezucht vgl. *Schmidt*, Dorf und Religion (wie Anm. 44), Kapitel „Ehe“; *ders.*, Ehezucht in Berner Sittengerichten 1580-1800, in: *Ronnie Po-chia Hsia, Robert W. Scribner* (Hrsg.), Problems in the Historical Anthropology of Religion in Early Modern Europe (Wolfenbütteler Forschungen) (im Druck).

dienst Jesu Christi enteussere und dasselbe dadurch schwärlich verachte, sondern vielmehr allen keib und neyd bey zeiten ablege und sich der... brüderlichen liebe, versöhnlichkeit und vernügsamkeit befleisse.“<sup>124</sup>

Nächstenliebe als „nachbarliche Liebe“ – christliche und kommunale Werte verschmolzen zu Synonymen. Das Sakrament des Leibes Christi wurde zum sozialen Sakrament, die Gemeinde zum Leib Christi. Das Chorgericht vollzog in ritueller Form die Pax. Die reformierte Konfession lagerte also die Pax aus dem liturgischen Geschehen aus, band sie aber zugleich eng in die Buße, die sie über die Sittengerichte vollzog, ein. Sie blieb auch im zwinglisch-staatskirchlichen Bern ein Essentiale für die heilstiftende Union mit Christus in der Eucharistie. Eine Kommune im christlichen Frieden, das war religiöses und soziales Ideal. Die Berner Ergebnisse gelten auch für die freikirchlichen wie die übrigen staatskirchlichen Gebiete Europas, und zwar unabhängig von der protestantischen Filiation. In Basel stand das Ziel, notfalls mit dem Bann Sünder und Unversöhnliche vom Abendmahl fernzuhalten<sup>125</sup>, genauso im Zentrum wie bei den Zürcher „Stillständen“<sup>126</sup>.

Sehr genau sind wir über die Versöhnungstätigkeit der französisch-hugenottischen Konsistorien informiert<sup>127</sup>. Interpersonelle Konflikte bildeten die weitaus größte Gruppe der abgeurteilten Vergehen, in Nîmes 50 Prozent, in den ländlichen Gemeinden des Midi, Saint-Gervais und Bédarieux, die Raymond Mentzer untersucht hat, 39 bis 44 Prozent<sup>128</sup>. Für den hugenottischen Midi insgesamt schwanken die Zahlen für Nachbarschaftskonflikte zwischen 23 und 56 Prozent und liegen damit deutlich über der Gesamtmenge an Verstößen gegen die religiösen Normen mit 18 Prozent<sup>129</sup>. Gerade in der Zeit vor den heiligen Kommunionstagen, „in einer Atmosphäre, die vom Wunsch geprägt war, Harmonie wiederherzustellen, wurden – als Bedingung für die Zulassung zum Abendmahl – Gegner versöhnt und Vergleiche arrangiert“<sup>130</sup>. Denn Haß verunmöglichte die Teilnahme am „sozialen Ritus Eucharistie“: „Bei verbalen und gewalttätigen Auseinandersetzungen bestand das Heilmittel gewöhnlich darin, die Gegner zu vereinbaren und dazu zu bringen, daß sie sich in einer Zeremonie wechselseitigen Vergebens die Hand reichten. In einigen Fällen sieht man sie auch sich umarmen und einander die Hand küssen.“<sup>131</sup> Erst nach der Versöhnung erhielten die Kontrahenten die

<sup>124</sup> SSRQ VI, 2, Nr. 31s, 931-944: 18.3.1661 – Das „Grosse mandat der statt Bern, wider allerhand im schwang gehende laster“, hier 937.

<sup>125</sup> Simon, Moralpholitik (wie Anm. 56), 216 (zum Abendmahl), zum Bann 218-221.

<sup>126</sup> Büsser, Zwingli (wie Anm. 57), 85f.

<sup>127</sup> Alfred Soman, Deviance and Criminal Justice in Western Europe, 1300-1800, in: Criminal Justice History. An International Annual 1 (1980) 3-28.

<sup>128</sup> Raymond A. Mentzer, Le consistoire et la pacification du monde rural, in: Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français 135 (1989) 373-389, hier 378f. – „Language choquant“ und „Disputes et querelles“ zusammengefaßt.

<sup>129</sup> Vogler, Estèbe, Genèse (wie Anm. 60), 367, 378; Raymond A. Mentzer, Disciplina nervus ecclesiae: The Calvinist Reform of Morals at Nîmes, in: The Sixteenth Century Journal 18 (1987) 89-115, hier 109.

<sup>130</sup> Soman, Deviance (wie Anm. 127), 19.

<sup>131</sup> Mentzer, Consistoire (wie Anm. 128), 385.

„méreaus“<sup>132</sup>, Marken, die die Zulassung zum Abendmahl dokumentierten. Ohne Versöhnung gab es keine Zulassung zum Abendmahl<sup>133</sup>. Praktisch alle Konflikte wurden durch Versöhnung geregelt<sup>134</sup>. Der restitutive Charakter der kirchlichen Gerichtsbarkeit wird darin augenfällig. Für die Niederlande hat Herman Roodenburg gleichermaßen die „vergemeinschaftende und pazifizierende Bedeutung“ dieser Zucht hervorgehoben<sup>135</sup>.

Analog zum Verfahren bei den Hugenotten verteilten auch die schottischen „kirk sessions“ an die Sünder und die Kontrahenten in Streitereien erst nach Buße, Reue und Versöhnung Vignetten, die sie zum Empfang des Abendmahls berechtigten<sup>136</sup>. Dabei wurde auch das vom Adel als Standesvorrecht behauptete Recht auf Gewalt den christlichen Normen unterworfen<sup>137</sup>. Eheleute, die stritten, wurden aufgefordert, ihre Fehler zu bekennen und „einander öffentlich zu umarmen. Innerfamiliäre Auseinandersetzungen wurden in der gleichen Weise geregelt, und Versöhnung derer, die mit ihren Nachbarn im Streit lagen, war unabdingbar, bevor sie zum Abendmahl zugelassen werden konnten“<sup>138</sup>. Die „kirk sessions“ stifteten oder erneuerten die „brüderliche Liebe“ im Blick auf die Eucharistie<sup>139</sup> und fungierten damit als „Organ der kommunalen Selbstkontrolle“<sup>140</sup>. Die Aufrechterhaltung des Friedens stellte in Schottland den drittgrößten Tätigkeitsbereich der „kirk sessions“ mit 10 % dar<sup>141</sup> - in etwa der gleiche Wert wie in Bern, wo neben religiösen Vergehen, Ehestreit und Sexualzucht Nachbarschaftskonflikte rund 14% ausmachten<sup>142</sup>.

Die Konzentration der Bußzucht auf das Abendmahl ist dabei nicht typisch für die Freiwilligkeitskirchen wie die hugenottischen, sondern gilt ebenso für Presby-

<sup>132</sup> Zur sozialen Funktion der hugenottischen Presbyterien vgl. auch *Garrison*, *Protestants* (wie Anm. 60), 107-109.

<sup>133</sup> *Vogler, Estèbe*, *Genèse* (wie Anm. 60), 378; *Élisabeth Labrousse*, *Calvinism in France, 1598-1685*, in: *Menna Prestwich* (Hrsg.), *International Calvinism 1541-1715* (Oxford 1985) 285-314, hier 290.

<sup>134</sup> *Mentzer*, *Disciplina* (wie Anm. 129), 109, 113 für Nîmes.

<sup>135</sup> *Roodenburg*, *Onder Censuur* (wie Anm. 58), 421.

<sup>136</sup> *James Cameron*, *Godly Nurture and the Admonition in the Lord: Ecclesiastical Discipline in the Reformed Tradition*, in: *Leif Grane, Kai Hørby* (Hrsg.), *Die dänische Reformation vor ihrem internationalen Hintergrund* (Göttingen 1990) 264-276, hier 272.

<sup>137</sup> *K.M. Brown*, *In Search of the Godly Magistrate in Reformation Scotland*, in: *Journal of Ecclesiastical History* 40 (1989) 553-581, hier 571.

<sup>138</sup> *Cameron*, *Godly Nurture* (wie Anm. 136), 274.

<sup>139</sup> Ebd.

<sup>140</sup> Ebd. 272.

<sup>141</sup> *Michael F. Graham*, *Equality before the Kirk? Church Discipline and the Elite in Reformation-Era Scotland*, in: *ARG* 84 (1993) 289-309, hier 297. Vgl. *Di Folco*, *Discipline* (wie Anm. 67), 170 zur Versöhnung. Zum prozentualen Anteil der Delikte ebd. 173-177. Vgl. zu den Anteilen der einzelnen Delikte in St. Andrews *Parker*, *Kirk* (wie Anm. 64), 9f.: Verleumdungen und Streit machen knapp über 10 Prozent der Fälle aus, vorehelicher Geschlechtsverkehr rund 48 Prozent, Ehebruch 6 Prozent der Fälle, Sabbatschändung ist die letzte nennenswerte Kategorie mit 16 Prozent vor Trinken mit 2 Prozent.

<sup>142</sup> Vgl. die Zusammenstellung in der Einleitung und im englischen Summary bei *Schmidt*, *Dorf und Religion* (wie Anm. 44).

terien unter landesherrlichem Kirchenregiment wie z.B. Zweibrücken<sup>143</sup>. Die Arbeit von Vogler und Estèbe stützt die Annahme einer „kommunalen Funktionalität“ der reformierten Sittengerichte auch in der deutschreformierten Kurpfalz<sup>144</sup>. Selbst Paul Münch, der insgesamt eine Aversion gegen die Sittenzucht annimmt, räumt ein, daß das Presbyterium in Hessen-Kassel und anderen reformierten Kirchentümern Deutschlands mitunter „in der Tradition nachbarschaftlicher Konfliktregelung... die nötigen Normen... stützte“<sup>145</sup>.

Jüngere angelsächsische Arbeiten weisen sogar für die englische Bischofsverfassung darauf hin, daß die Akzeptanz dort besonders groß war, wo die Kirche „Dienstleistungen“ für die Kommune anbot, etwa bei der sozialen Harmonisierung oder der Sanktionierung gemeinschaftsschädlichen Verhaltens<sup>146</sup>. Sharpes Untersuchung von Nachbarschaftskonflikten in England während der Frühen Neuzeit, die vor Kirchengerichten verhandelt wurden, zeigt, wie sehr die Nachbarn auf Ausgleich, Versöhnung und friedliche Konfliktlösungen drängten. Gerade weil diese Gerichte billig waren und eher auf Versöhnung als auf Strafe zielten, wurden sie bewußt gesucht, um die streitenden Parteien wieder „zu Freunden zu machen“<sup>147</sup>. Die Akten dokumentieren also nicht nur ein hohes Konfliktpotential, sondern ebenso eine große Versöhnungsbereitschaft<sup>148</sup>. Ralph Houlbrooke folgert: „Die Abstrafung von Hurern, Ehebrechern, Streithähnen und Verleumdern besaß die größte Unterstützung durch das Volk, und die feierlichen Sühneformen, die die Richter auferlegten, versöhnte die Gemeinschaft und reinigte die eiternden Wunden der Feindschaft am Ort.“<sup>149</sup>

Heinz Schilling hat die Sittenzucht überhaupt als „Abendmahlszucht“ definiert und das an Emden plastisch nachgewiesen. „Das heißt, sie galt der dogmatischen, sittlichen und moralischen Reinheit der Abendmahlsgemeinschaft, die Voraussetzung dafür war, daß das Sakrament dem einzelnen wie der Gemeinde

<sup>143</sup> Konersmann, Pfalz-Zweibrücken (wie Anm. 74), 334f. Gegen Heinz Schilling, Sünden- zucht und frühneuzeitliche Sozialdisziplinierung. Die calvinistische presbyteriale Kirchen- zucht in Emden vom 16. bis 19. Jahrhundert, in: Georg Schmidt (Hrsg.), Stände und Gesell- schaft im Alten Reich (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beiheft 29, Wiesbaden 1989) 265-302, hier 269.

<sup>144</sup> Vogler, Estèbe, Genèse (wie Anm. 60), 362-388.

<sup>145</sup> Münch, Kirchenzucht (wie Anm. 70), 245.

<sup>146</sup> Zusammenfassend Heinrich Richard Schmidt, Die Christianisierung des Sozialverhaltens als permanente Reformation. Aus der Praxis reformierter Sittengerichte in der Schweiz wäh- rend der Frühen Neuzeit, in: Peter Blickle, Johannes Kunisch (Hrsg.), Kommunalisierung und Christianisierung (ZHF-Beiheft 9, Berlin 1989) 113-163, hier 123-125. Diskutiert wer- den Arbeiten Houlbrookes, Hills, Marchants, Ingrams, Wrights, Pallisers, Alldridges, Spaeths und Barrys. Für die Literaturangaben siehe a.a.O.

<sup>147</sup> John A. Sharpe, „Such Disagreement betwix Neighbours“: Litigation and Human Rela- tions in Early Modern England, in: John Bossy (Hrsg.), Disputes and Settlements: Law and Human Relations in the West (Cambridge 1983) 167-187, hier 186. Vgl. auch in diesem Sinne Mentzer, Consistoire (wie Anm. 128), bes. 385 zur Versöhnung vor dem Herrenmahl.

<sup>148</sup> Sharpe, Disagreement (wie Anm. 147), 186f.

<sup>149</sup> Houlbrooke, Church Courts (wie Anm. 90), 263.

zum Heil und nicht zum Verderben gereichte.“<sup>150</sup> Insbesondere die Versöhnung der Kontrahenten in Streitigkeiten betrachtete das Presbyterium als seine Aufgabe<sup>151</sup>.

Was bisher ausgeführt wurde, gilt jedoch nicht nur für das Reformiertentum. Die Forschungen David Warren Sabeans konzentrieren sich auf das lutherische Württemberg. Er bezeichnet das Abendmahl als „konstitutiv für die Gemeinschaft“<sup>152</sup>. Da es für einen Christen unabdingbar war, am Abendmahl teilzunehmen, ging von diesem Ritus ein starker Impuls aus, Versöhnung zwischen Kontrahenten zu stiften<sup>153</sup>. Bernard Voglers Studie zur lutherischen Frömmigkeit in den Rheinlanden im 16. Jahrhundert beschreibt die gleiche Situation: „Es hat den Anschein, daß der biblische Satz von der Versöhnung, die vor der Kommunion zwischen Pfarreigenossen eintreten muß, gut bekannt war und als Motiv für zahlreiche Abendmahlsversäumnisse genannt wird, sei es wegen eines Konflikts unter den Gläubigen, eines einfachen Streits oder einer Beleidigung, häufiger wegen Auseinandersetzungen um materielle Güter“<sup>154</sup>. Die Versöhnung mit den Nachbarn - auch wenn die weltlichen Gerichte noch nicht gesprochen hatten - war in Dänemark<sup>155</sup> ebenso Vorbedingung für die Teilnahme am Abendmahl wie in Schweden<sup>156</sup>. Es ist angesichts fehlender quantifizierender Untersuchungen schwer, die zahlenmäßigen Anteile von Nachbarschaftskonflikten zu präzisieren. Die Studie von Jan Sundin erweckt aber den Eindruck, als seien Konflikte in Ehe und Nachbarschaft unter den wichtigsten Gegenständen der lokalen Sittenzucht in Schweden gewesen<sup>157</sup>.

Die Kirchenzucht diente auch in den landeskirchlichen und den lutherischen Varianten des Protestantismus der Reinheit des Abendmahls<sup>158</sup>. Sabine Holtz bringt die theologische Dimension auf den Begriff: „Die lutherisch-orthodoxen

<sup>150</sup> Schilling, Sünden zucht (wie Anm. 143), 269.

<sup>151</sup> Ebd. 285.

<sup>152</sup> David Warren Sabeau, Das zweischneidige Schwert. Herrschaft und Widerspruch im Württemberg der Frühen Neuzeit (Berlin 1986) 54.

<sup>153</sup> Ebd. 55. Dieser Zwang zur Versöhnung entstand nicht nur aus der Pflicht zur Teilnahme an der Eucharistie, sondern auch aus dem absoluten Verbot einer unwürdigen Teilnahme, besonders in einem Zustand des Hasses. - Vgl. ebd. 61, 69 zusammenfassend.

<sup>154</sup> Bernard Vogler, La piété luthérienne dans les pays rhénans au XVI<sup>e</sup> siècle, in: Bernard Plongeron, Robert Pannet (Hrsg.), Le christianisme populaire. Les dossiers de l'histoire (Paris 1976) 123-145, hier 142.

<sup>155</sup> Troels Dahlerup, Sin, Crime, Punishment and Absolution, in: Leif Grane, Kai Hørby (Hrsg.), Die dänische Reformation vor ihrem internationalen Hintergrund (Göttingen 1990) 277-288, hier 285.

<sup>156</sup> Sundin, Control (wie Anm. 98), 38-44, 56.

<sup>157</sup> Ebd. 34, 38-42. Ebd. 41: Aus Bygdeå 1726-1752 werden Mengenangaben gemacht. - Von 66 Fällen betrafen 14 Streit im Haus, 8 Nachbarschaftsstreit, 22 Trunkenheit, Lärmen und Schwören, 14 Versäumnis der Katechismusprüfungen, der Kirche oder des Abendmahls, 5 schlechte Erziehung, 4 andere Vergehen am Sabbat.

<sup>158</sup> Rainer Polley, Recht und Moral - Zu Problemen der öffentlichen Kirchenbuße im Staat des 17. Jahrhunderts, in: ZRG, KA 69 (1983) 346-362, hier 351.

Theologen verstehen die Abendmahlsgemeinschaft im doppelten Sinn. Zum einen findet hier die Gemeinschaft des einzelnen mit Gott seinen sinnenfälligen Ausdruck ... Dogmatisch betrachtet, ist das Abendmahl die sakramentale Version der Rechtfertigung, hier erfolgt sichtbar die Annahme des Sünders unter Nichtanrechnung seiner Sünde. Zum andern wird durch die Rede von den Gliedern des einen Leibes Christi die soziale Funktion der Abendmahlsgemeinschaft stark betont. Die Erinnerung an die christliche Liebe soll hier der Antrieb zum Handeln sein<sup>159</sup>. Das Abendmahl wird Bekenntnis- und Verpflichtungsmahl<sup>160</sup>, Pflichtzeichen<sup>161</sup> und Gemeinschaftskonstitutiv.

## 2.2 Kommunale Problemlösungen im Bereich Ehe und Sexualität

Die Kirchengzucht hat, will man ihre kommunale Funktion beschreiben, nicht nur die Gemeinschaft numinos überhöht und Streitigkeiten aus christlichem Geist versöhnt, sie hat auch die Selbstregelung der Gemeinde auf anderen Gebieten unterstützt. Im Rahmen dieses Überblicks können dazu nur Andeutungen gemacht werden. Ehestreitigkeiten und die Sexualzucht haben die Sittengerichte sehr häufig beschäftigt. Die Presbyterien haben zum demographischen „social check“ beigetragen, indem sie – solange sie dazu in der Lage waren, also vor der Säkularisierung des 18. Jahrhunderts – den sozialen Zölibat stabilisiert und die Bevölkerungsvermehrung gebremst haben. Sie haben aber auch in einem christlichen Geist – und in der Regel zugunsten der Frauen – Ehen restituiert, die durch Unfrieden und Lieblosigkeit zerrissen waren. Das zeigt sich in Bern ganz deutlich<sup>162</sup>. Implizit oder explizit wird die zwecks Restitution wirksame Allianz von Frauen und Sittengericht aber auch in den Arbeiten von Steven Ozment<sup>163</sup>, Thomas Safley<sup>164</sup>, Lyndal Roper<sup>165</sup>, David Sabean<sup>166</sup> und Heinz Schilling<sup>167</sup> sichtbar, also für den Raum des deutschen Luthertums, für das deutsche Reformiertentum obrigkeitlicher und freikirchlicher Richtung sowie für die Reichsstädte.

<sup>159</sup> Sabine Holtz, *Theologie und Alltag. Lehre und Leben in den Predigten der Tübinger Theologen 1550-1750* (Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe 3, Tübingen 1993) 137.

<sup>160</sup> Ebd. 142.

<sup>161</sup> Ebd. 143.

<sup>162</sup> Schmidt, *Dorf und Religion* (wie Anm. 44), Kapitel „Sexualität“ und „Ehe“.

<sup>163</sup> Steven Ozment, *When Fathers Ruled. Family Life in Reformation Europe* (Cambridge/Mass., London 1983) z.B. 51.

<sup>164</sup> Thomas M. Safley, *Let no Man put asunder. The Control of Marriage in the German Southwest: A Comparative Study, 1550-1600* (Kirkville 1984).

<sup>165</sup> Lyndal Roper, *The Holy Household. Women and Morals in Reformation Augsburg* (Oxford 1989).

<sup>166</sup> David W. Sabean, *Property, Production, and Family in Neckarhausen, 1700-1870* (New York u.a. 1990).

<sup>167</sup> Heinz Schilling, *Frühneuzeitliche Formierung und Disziplinierung von Ehe, Familie und Erziehung im Spiegel calvinistischer Kirchenratsprotokolle*, in: Paolo Prodi (Hrsg.), *Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit* (Schriften des Historischen Kollegs 28, München 1993) 199-235.

Die gleichen regulativen Grundmuster<sup>168</sup> wie für Mitteleuropa sind von der Forschung für England<sup>169</sup> nachgewiesen worden<sup>170</sup>. Weniger die religiöse Motivation bestimmte dabei die Schärfe der lokalen Sittenkontrolle als das Ausmaß der lokalen Krise<sup>171</sup>. Wie in England, so spielten die Sexualprobleme auch im Languedoc<sup>172</sup>, in Schweden<sup>173</sup> und in Schottland<sup>174</sup> eine wichtige - in Schottland sogar dominante - Rolle im Tätigkeitsfeld der Presbyterien. Den „kirk sessions“ ist durch die Forschungen Rosalind Mitchisons und Lea Lenemans das bis 1700 erstaunlich niedrige Niveau von Brautschwangerschaften und Illegitimität in Schottland angerechnet worden wie die erfolgreiche und gesellschaftlich notwendige Regelung von Paternitätsfragen<sup>175</sup>. Bemerkenswert dabei ist das immer wieder festgestellte Selbstbewußtsein der Presbyterien, alle ohne Unterschied des Status, also auch den Adel, selbst wenn er die lokale Obrigkeit war, den allgemeinen christlichen Normen zu unterwerfen und vorzuladen<sup>176</sup>.

In den amerikanischen Kolonien, die ja mehrheitlich von Puritanern besiedelt wurden, zeigt sich, daß nicht ein abstraktes „Programm“, sondern die realen Problemlagen nach Sittenzucht im Sinne einer „Gegensteuerung“ riefen. So stellte zwar kurz nach der Besiedlung das Bevölkerungswachstum noch kein Problem dar; das änderte sich jedoch in dem Maße, in dem der Bevölkerungsdruck den Nahrungsspielraum verengte und damit Existenzprobleme schuf<sup>177</sup>. Hier wird

<sup>168</sup> Nicht überall hatten die gleichen Gerichte, die über die Sitten - und meist über Illegitimität und voreheliche Geschlechtsbeziehungen - urteilten, auch Ehen zu versöhnen bzw. zu scheiden. So scheinen die schottischen „kirk sessions“ nicht für die Ehen zuständig gewesen zu sein. Wenn auch die Regelungsinstanzen verschieden waren, so waren es doch nicht die Regelungsprinzipien und -mechanismen. Vgl. z.B. den Überblick bei *Safley*, *Let no Man* (wie Anm. 164).

<sup>169</sup> *Friedeburg*, Sozialdisziplinierung (wie Anm. 92), 387, 404 („Bekämpfung von Illegitimität und die Kontrolle von Haushaltungsgründungen“), 405, 409.

<sup>170</sup> So auch *Houlbrooke*, *Church Courts* (wie Anm. 90), 44, 263, 272; *Ronald A. Marchant*, *The Church under the Law. Justice, Administration and Discipline in the Diocese of York 1560-1640* (Cambridge 1969) 219; zusammenfassend *Robert von Friedeburg*, *Anglikanische Kirchenzucht und nachbarschaftliche Sittenreform: Reformierte Sittenzucht zwischen Staat, Kirche und Gemeinde in England 1559-1642*, in: *Heinz Schilling* (Hrsg.), *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa* (ZHF-Beiheft 16, Berlin 1994) 153-182, hier 169f.

<sup>171</sup> *Friedeburg*, Sozialdisziplinierung (wie Anm. 92), 394, 400, 405f.

<sup>172</sup> *Vogler, Estève*, *Genèse* (wie Anm. 60), 381; *Mentzer*, *Disciplina* (wie Anm. 129), 109.

<sup>173</sup> *Sundin*, *Control* (wie Anm. 98), 41, 50 (Haushalts- und Ehekonflikte in Bygdeå zwischen 1726-1759 machen 21 Prozent aller Fälle aus), 44-48 (erst in der zweiten Hälfte des 18. bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts explosionsartige Zunahme von Illegitimität - die von weltlichen Gerichten beurteilt wird, deren Strafgelder aber z.T. der Kirche zufließen).

<sup>174</sup> Vgl. *Rosalind Mitchison*, *Leah Leneman*, *Sexuality and Social Control. Scotland 1660-1780* (Oxford, New York 1989) und *Graham*, *Equality* (wie Anm. 141), 297. In diesem Sinne auch *Parker*, *Kirk* (wie Anm. 64), 10 (Quantitäten) und 20-23 (Jahreswerte aller Delikte für St. Andrews 1573-1600).

<sup>175</sup> *Mitchison*, *Leneman*, *Sexuality* (wie Anm. 174), 233-237.

<sup>176</sup> Vgl. stellvertretend die Arbeiten von *Brown*, *Godly Magistrate* (wie Anm. 137), 566-569 und *Graham*, *Equality* (wie Anm. 141).

<sup>177</sup> Vgl. *David H. Flaherty*, *Law and the Enforcement of Morals in Early America*, in: *Per-*



deutlich sichtbar, daß Kirchen- und weltliche Sündenucht „Sozialregulierung“ intendierten<sup>178</sup>.

Alle Konfessionen und alle Verfassungstypen von Kirche innerhalb des Protestantismus haben Sozialregulierung im Sinne der Gemeinden betrieben. Sicher haben sie damit auch Askese und Versittlichung angestrebt, also mehr als nur Systemerhaltung intendiert, sie haben das aber eindeutig in einem kommunal-christlichen Horizont getan. Sie haben sich „Sachzwängen“ stellen müssen und auch dort der Gemeinde einen hohen Stellenwert einräumen müssen, wo ihre Theologie dazu keinen Antrieb erkennen ließ. Denn im Bereich der „Theologie der Gemeinde“ sind die Differenzen unübersehbar.

### III. Die protestantische Theologie der Kirche

#### 1. Die Vergeltungstheologie und die kollektive Haftung

Ein allgemeinchristliches Theologumenon für die Rollendefinition der Gemeinde im Rahmen der Sittenzucht ist die Vergeltungskonzeption. Motiviert wird die Sittenzucht in der Theorie wie in der Praxis durch die drohende Strafe Gottes, also durch eine Vergeltungstheologie<sup>179</sup>. Durch die Hintertüre kommt damit eine neue Art Werkgerechtigkeit in das Reformiertentum wie in das Luthertum: Gottes Zorn trifft das Laster, Gottes Gnade und Huld belohnen den Gehorsam seinen Geboten gegenüber. Das Bild vom göttlichen Zorn über die Sünde, den er über Land und Leute ausgießt, wenn diese ihm nicht gehorsam sind, prägt alle Sittenordnungen der nachreformatorischen Zeit.

Selbst in der lutherischen Orthodoxie dominiert die Predigt des Gesetzes. Sie ist Bußpredigt und wird gespeist aus der Angst vor Gottes Zorn<sup>180</sup>. „Was lag dem Hörer der Predigten näher, als in der Einhaltung der im Gesetz geforderten Normen den eigenen, machbaren Weg zum Heil zu sehen. Im Gesetz sind Strafe und Lohn untrennbar miteinander verbunden. Wer sein Leben am Gesetz orientiert, lebt nicht nur in der steten Furcht vor Strafe, sondern auch in der Hoffnung auf Belohnung.“<sup>181</sup> Eine Ethik auf der Basis purer Vergeltungstheologie ist so weder

spectives in American History 5 (1971) 203-253, hier 220. Siehe auch Friedeburg, Sozialdisziplinierung (wie Anm. 92), 413f.; ders., Anglikanische Kirchenzucht (wie Anm. 170), 174.

<sup>178</sup> So auch Flaberty, Law and Morals (wie Anm. 177), 244f.; Mentzer, Disciplina (wie Anm. 129), 109. In Nîmes sind sexuelle „Fehler“ und Eheprobleme mit rund 12 Prozent aller Fälle etwas weniger häufig als religiöse Vergehen.

<sup>179</sup> Ausführlich Schmidt, Ächtung (wie Anm. 115), 65-72; Brecht, Kirchenordnung (wie Anm. 82), 44 sowie 48 zur herzoglichen Legitimierung der Visitation 1557 mit „Gottes Zorn“.

<sup>180</sup> Norbert Haag, Predigt und Gesellschaft. Die lutherische Orthodoxie in Ulm 1640-1740 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 145, Mainz 1992) 415-418.

<sup>181</sup> Holtz, Alltag (wie Anm. 159), 104f.

rein lutherisch noch überhaupt protestantisch, vielleicht nicht einmal besonders christlich<sup>182</sup>. Auf die überkonfessionelle und gesamteuropäische Geltung dieser Konzeption weist insbesondere Delumeaus Arbeit über die „Angst im Abendland“ hin<sup>183</sup>. Die speziellen Untersuchungen<sup>184</sup> zur Vergeltungslehre, in der Forschung unter dem Begriff „Providenz“ geführt, konzentrieren sich in Gestalt von Keith Thomas<sup>185</sup>, Blair Worden<sup>186</sup>, Karl Metz<sup>187</sup> und Kaspar von Greyerz<sup>188</sup> einmal auf den englischen Puritanismus, in der von Jean Delumeau<sup>189</sup>, Élisabeth Belmas<sup>190</sup> und Françoise Hildesheimer<sup>191</sup> auf das katholische Frankreich. Die Vergeltungstheologie stärkt den Willen zur Heiligung, zur Umkehr aus der Sündhaftigkeit, zur Buße<sup>192</sup>, weil sie Lohn dafür verheißt<sup>193</sup>. Und sie speist alle kollektiven, insbesondere die kommunalen Formen der Sittenzucht, die als Abwehrmaßnahmen gegen die göttliche Rache betrachtet werden müssen.

## 2. Abendmahl und Bundesgedanke

Gottes Vergeltung ist Teil eines Geschäfts auf Gegenseitigkeit, in dem der Herr seinen „Holden“ Lohn für Treue und Strafe für Untreue bezahlt. Gedanklich handelt es sich bei der Vergeltungslehre um eine Vertragskonzeption, die in die Vorstellung eingebettet ist, die Gläubigen seien „das Volk“ Gottes. Wo diese Konzep-

<sup>182</sup> Schmidt, Ächtung (wie Anm. 115), 80–82.

<sup>183</sup> Jean Delumeau, Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts (Reinbek 1989) 341. Vgl. ebd.: „Der Zusammenhang zwischen Verbrechen und göttlicher Strafe noch auf Erden wurde für die abendländische Mentalität immer mehr zur Selbstverständlichkeit.“ Vgl. zu Frankreich auch Wolfgang Schmiele, Entchristianisierung, Revolution und Verfassung. Zur Mentalitätsgeschichte der Verfassung in Frankreich, 1715–1794 (Berlin 1988) bes. 20, 24f.

<sup>184</sup> Ausführlich die Forschungsdiskussion in Schmidt, Ächtung (wie Anm. 115), 73–83.

<sup>185</sup> Keith Thomas, Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England (London 41980) 78–112, Kapitel „Providence“.

<sup>186</sup> Blair Worden, Providence and Politics in Cromwellian England, in: Past and Present 109 (1985) 55–99.

<sup>187</sup> Karl H. Metz, „Providence“ und politisches Handeln in der englischen Revolution (1640–60). Eine Studie zu einer Wurzel moderner Politik, dargestellt am politischen Denken Oliver Cromwells, in: ZHF 12 (1985) 43–84.

<sup>188</sup> Kaspar von Greyerz, Vorsehungsglaube und Kosmologie. Studien zu englischen Selbstzeugnissen des 17. Jahrhunderts (Veröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts London 25, Göttingen, Zürich 1990).

<sup>189</sup> Delumeau, Angst (wie Anm. 183), 341.

<sup>190</sup> Élisabeth Belmas, La montée des blasphèmes à l'âge moderne du Moyen Age au XVIIIe siècle, in: Jean Delumeau (Hrsg.), Injures et blasphèmes (Paris 1989) 13–33.

<sup>191</sup> Françoise Hildesheimer, La répression du blasphème au XVIIIe siècle, in: Jean Delumeau (Hrsg.), Injures et blasphèmes (Paris 1989) 63–81.

<sup>192</sup> Kaspar von Greyerz, Biographical Evidence on Predestination, Covenant, and Special Providence, in: Hartmut Lehmann, Günther Roth (Hrsg.), Weber's Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts (New York u.a. 1993) 273–284, hier 278. Zur Erosion der Prädestinationslehre durch die Providenztheologie, die Greyerz in diesem Aufsatz besonders deutlich herausarbeitet, z.B. 279–283.

<sup>193</sup> Ebd. 280, 283.

tion theologisch reflektiert wird, gerinnt sie zur Bundestheologie<sup>194</sup>. Weil der Bundesgedanke sich in dem zentralen sozialen Sakrament Abendmahl konkretisiert<sup>195</sup>, hat er die Chance, sich in den Köpfen aller Gläubigen festzusetzen und seinerseits aus der Theologie wieder in die historische Realität zurückzuwirken.

Die bundestheologische Deutung des Abendmahlsgeschehens ist zunächst gemeinreformatorisch<sup>196</sup>. In seiner Frühschrift „Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi“ von 1519<sup>197</sup> formuliert Luther: „Die bedeutung odder das werck dißes sacraments ist gemeynschafft aller heyligen drumb nennet man es auch mit seynem teglichen namen Synaxis oder Comunio... vn(d) ku(m)pt daher das Christ(us) mit allen heyligen ist eyn geystlicher corper gleych wie einer stat volck eyn gemeyn vnd corper ist eyn yglicher burger des andern glydmas vn(d) der gantzen statt.“<sup>198</sup> Das Abendmahl wird also am Leitbild einer Verburgrechtung definiert, Brot und Wein werden Siegel der Burgrechtsbriefe: „Gleich ob mann eynem burger ein zheychen handschrift odder sonst eyn loßung gebe das er gewiß sey er soll der stadt burger der selben gemeyn glydmass seyn. Also sagt Sanct Paulus i. Corin. X Wir syn alle eyn brott vnd eyn corper die wir von eynem brott vnd einem Kilch teyll nemen.“<sup>199</sup>

Durch das Abendmahl werden wir alle gemeinsam Glieder am Leib Christi, werden wir eine christliche Genossenschaft untereinander und geloben, „das wir alle Christe(n) menschen vnßer auch lassen geniessen... das also die eygen nutzige liebe seyns selbs durch diß sacrament auß gerodtet eyn lasse die gemeyn nutzige Liebe aller menschen vnd also durch der liebe vorwa(n)dlung eyn brott eyn tranck eyn leyp eyn gemeyn werde das ist die rechte Christenliche bruderliche eynicket“<sup>200</sup>. „Also werden wir ynn eynander vorwandelt vn(d) gemeyn durch die liebe.“<sup>201</sup> Luther formuliert noch im gedanklichen Horizont der Transsubstantiation<sup>202</sup>: „warhafftig werde(n) auch wir yn den geystliche(n) leyp das ist yn die gemeynschafft Christi vnd aller heylige(n) gezogen vnd vorwandelt.“<sup>203</sup>

Das Abendmahl ist in eine kommunale Gesamtkonzeption eingebettet, die als Doppelbund mit Christus auf der einen und den Nächsten auf der anderen Seite

<sup>194</sup> Vgl. - auch zu den mittelalterlichen Traditionen, besonders im kirchenkritischen, ketzerischen Umfeld, und zu Franz von Assisi - *Martin Greschat*, Der Bundesgedanke in der Theologie des späten Mittelalters, in: ZKG 81 (1970) 44-63.

<sup>195</sup> Neben der Taufe, auf die hier nicht eingegangen wird.

<sup>196</sup> *Greschat*, Bundesgedanke (wie Anm. 194), 52-63.

<sup>197</sup> *Martin Luther*, Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament... [1519], in: *Hans-Ulrich Delius* (Hrsg.), *Martin Luther. Studienausgabe* (Berlin 1979) 270-311; *Frido Mann*, Das Abendmahl beim jungen Luther (München 1971) 70-74 und 90-93.

<sup>198</sup> *Luther*, Sermon (wie Anm. 197), 273f.

<sup>199</sup> Ebd. 274.

<sup>200</sup> Ebd. 284. Vgl. auch *Hans Graß*, Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin. Eine kritische Untersuchung (Gütersloh 1940) 9-15 zu diesem Traktat.

<sup>201</sup> *Luther*, Sermon (wie Anm. 197), 279.

<sup>202</sup> *Graß*, Abendmahlslehre (wie Anm. 200), 13.

<sup>203</sup> *Luther*, Sermon (wie Anm. 197), 279f.

bezeichnet werden darf. Diese Idee verschwindet bei Luther nicht ganz<sup>204</sup>, sie tritt aber sehr stark zurück<sup>205</sup>. Luther betont seit etwa 1523 einseitig die unmittelbare, d.h. nicht in einen Bund eingebettete, Gnadenwirklichkeit der Realpräsenz Christi im Abendmahl<sup>206</sup>.

So wird die Bündnisidee mit ihren genossenschaftlichen Implikationen ein Proprium des Reformiertentums. Es folgt damit ganz Erasmus, der den Bundesgedanken ethisiert und mit der Idee des Eides verknüpft hatte. Erasmus gebraucht „Sakrament“ und „Eid“ oft synonym und gewinnt damit die Möglichkeit, das Sakrament als Bekenntnis- und Verpflichtungsakt zu deuten<sup>207</sup>. Zwingli definiert das Abendmahl analog zu Erasmus als „ein innerliche und usserliche vereimbarung [Vereinigung] der Christenmenschen“<sup>208</sup>. In ihr verbinden sich die Christen durch ein Eidgelöbniß miteinander und mit ihrem Herrn Christus<sup>209</sup>. „Denn im Lateinischen wird ‚Sakrament‘ auch für den Eid gebraucht. Die nämlich die gleichen Sakramente gebrauchen, werden ein und dasselbe Geschlecht und eine heilige Verschwörung, schließen sich zu einem Leibe und einem Volk zusammen.“<sup>210</sup> Die reale Gemeinde wird in den sakralen Leib Christi verwandelt. Sehr schön hat Julius Schweizer in seiner Arbeit über Zwinglis Abendmahlsliturgie diese Wandlungskonzeption herausgearbeitet<sup>211</sup>: „Durch das Handeln des Geistes in der im Wortteil des Gottesdienstes geschehenen Verkündigung ist [diese Menge von Bürgern] nicht nur symbolhaft, sondern realiter zu einer Transsubstantiation gekommen, zur tatsächlichen Wandlung der versammelten Gemeinde der Zürcher Christen... zum Verum Corpus Christi.“ Schweizer nennt das „eine wirkliche Übertragung des Meßkanons in reformierte Kategorien“<sup>212</sup>. Die Ähnlichkeit mit der lutherischen Frühkonzeption ist frappant. „An diesem Punkt erscheint das Abendmahlssakrament konstitutiv für die Kirche als Leib Christi, und das im Sinne einer sichtbaren Wirklichkeit... Die Transsubstantiation“, so folgert auch Jacques Cour-

<sup>204</sup> Nach *Albrecht Peters*, Realpräsenz. Luthers Zeugnis von Christi Gegenwart im Abendmahl (Berlin 1960) 157.

<sup>205</sup> *Luther*, Sermon (wie Anm. 197), 284, Anm. 77.

<sup>206</sup> Deutlich wendet er sich 1523 an die Böhmisches Brüder mit der Schrift „Vom Anbeten des heiligen Leichnams Christi“, in der er die Realpräsenz betont und eine bloß zeichenhafte Deutung strikt verwirft. Vgl. *Peters*, Realpräsenz (wie Anm. 204) und *Mann*, Abendmahl (wie Anm. 197), 90-96.

<sup>207</sup> *Greschat*, Bundesgedanke (wie Anm. 194), 59.

<sup>208</sup> *Huldreich Zwingli*, Vorschlag wegen der Bilder und der Messe [Mai 1524], in: *Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke III* (Leipzig 1914) 114-131, hier 124, 32. Ausführlich zum Sakrament als Gemeinschaftshandlung und als Pflichtzeichen *ders.*, Christliche Antwort Zürichs an Bischof Hugo [August 1524], in: ebd. 146-229, hier 226, 15-228, 28; zur Gleichung sacramentum = iuramentum *ders.*, Ad Mattheum Alberum de coena dominica epistola, in: ebd. 322-354, hier 348, 21.

<sup>209</sup> Vgl. auch *Jacques Courvoisier*, Vom Abendmahl bei Zwingli, in: *Zwingliana* 11 (1962) 415-426.

<sup>210</sup> *Huldrych Zwingli*, Erklärung des christlichen Glaubens [1531], in: *Zwingli, der Theologe III* (Zwingli Hauptschriften 11, Zürich 1948) 300-354, hier 332.

<sup>211</sup> *Julius Schweizer*, Reformierte Abendmahlsgestaltung in der Schau Zwinglis (Basel 1954) 84f.

<sup>212</sup> Ebd. 103.

voisier, „betrifft nicht mehr das Brot, sondern die Gemeinde, und es ist dieser ‚Leib‘ Christi, der sich als Opfer seinem Herrn darbietet. So ist der Leib nicht im Brot, sondern in der um das Brot sich versammelnden Gemeinde.“<sup>213</sup>

Im Vertrag oder Pakt mit Christus fußt die gesamte Ethik<sup>214</sup>. Sakrament heißt ein „pflichtszeichnen. Als, so einer ein wyß krütz an sich näyet, so verzeichnet er sich, das er ein Eydgnoß welle sin... Der heiligen dingen sind sy zeichen und verpflichtungen“<sup>215</sup>. Häufig gebraucht Zwingli den Vergleich Christi mit einem Hauptmann<sup>216</sup>. Wie der Söldner unter eine Fahne verpflichtet sich der Gläubige durch einen Eid, gelobt er Gehorsam und unterwirft er sich dem Gericht seines Befehlshabers<sup>217</sup>. „Wer also unter Christus Dienst tut, der ist zu dem, was die Liebe gebeut, verpflichtet...“, 1. Kor. 13.<sup>218</sup>

Bucer vertritt ganz die zwinglische Linie<sup>219</sup>. Nach „Grund und Ursach“ von 1524/25 „erneweren gleich die Christen mit der heyiligen speyß und dranck iren geystlichen ewigen bundt und testament im herren“<sup>220</sup>. Im Abendmahl opfern die Christen nichts als sich selbst, d.h. sie opfern ihren Egoismus und versprechen in der Nachfolge Christi, „einander zu aller lieb und gutem [zu] ermanen, das wir ein brot und ein leyb seyen in Christo“<sup>221</sup>. Das Nachtmal des Herrn wird von Bucer in föderaltheologischen Begriffen als „ein verbündtnüß... zů Christlicher gmeinschafft“<sup>222</sup> verstanden. „In der gemeinsamen Mahlfeier konstituiert sich die Gemeinde als verpflichtende Liebesgemeinschaft durch ein gemeinsames Christusgedächtnis und ein Bekenntnis, dem in der Teilnahme am Nachtmahl Ausdruck verliehen wird.“<sup>223</sup> Gottfried Hammann nennt das bucerische Abendmahl „Friedenspakt und Gemeinschaftsbund“<sup>224</sup>.

Calvin betont einen Aspekt, der bei Zwingli weit zurückgetreten war, nämlich die wirkliche Präsenz Christi im Abendmahl. Er folgt Zwingli aber in der „eidgenossenschaftlichen“ Deutung des Abendmahls. Die Gläubigen werden zusammen

<sup>213</sup> Courvoisier, Abendmahl (wie Anm. 209), 424f.

<sup>214</sup> Gottfried W. Locher, „Christus unser Hauptmann“. Ein Stück der Verkündigung Huldrych Zwinglis in seinem kulturgeschichtlichen Zusammenhang, in: *ders.*, Huldrych Zwingli in neuer Sicht (Stuttgart 1969) 55-74, hier 57.

<sup>215</sup> Huldreich Zwingli, Von der Taufe, von der Wiedertaufe und von der Kindertaufe (Mai 1525), in: Huldreich Zwingli Sämtliche Werke Werke IV (Leipzig 1927) 188-337, hier 218, 3ff.

<sup>216</sup> Locher, Hauptmann (wie Anm. 214), 57.

<sup>217</sup> Ebd. 70.

<sup>218</sup> Huldrych Zwingli, Kommentar über die wahre und falsche Religion, Teil 1 (Zwingli Hauptschriften 9, Zürich 1941) 129.

<sup>219</sup> Thomas Kaufmann, Die Abendmahlstheologie der Straßburger Reformatoren bis 1528 (Tübingen 1992) 206.

<sup>220</sup> Martin Bucer, Grund und Ursach [1524], in: Martin Bucers Deutsche Schriften 1 (Gütersloh, Paris 1960) 185-278, hier 217, Zeile 3ff.

<sup>221</sup> Ebd. 217, Zeile 11ff.

<sup>222</sup> Ebd. 242, Zeile 14f.

<sup>223</sup> Kaufmann, Abendmahlstheologie (wie Anm. 219) 246.

<sup>224</sup> Gottfried Hammann, Martin Bucer 1491-1551. Zwischen Volkskirche und Bekenntnisgemeinschaft (Stuttgart 1989) 188.

der Corpus Christi. Ziel des Abendmahls heißt: „inciter et enflamber à charité paix et union... il faut nécessairement que par ceste participation nous soyons faits aussi tous ensemble un corps, laquelle unité nous est représentée par le pain qui nous est offert au Sacrement. Car comme il est fait de plusieurs grains de blé, qui y sont tellement meslez et confuz ensemble, qu'on ne pourroit discerner ne séparer l'un de l'autre, en ceste manière nous devons aussi estre par accord de volonté tellement conioincts et assemblez entre nous, qu'il n'y ait aucune noise ne divisions... (I Cor. 10, 16-17)... Et pourtant non sans cause S. Augustin a si souvent appelé ce Sacrement: Lien de charité.“<sup>225</sup> Die Gemeinde verpflichtet sich zum Gehorsam<sup>226</sup>: „Car toutes fois et quantes que nous communiquons au signe du corps du Seigneur, nous nous obligeons mutuellement l'un à l'autre, comme par sceau [= Siegel], à tous offices de charité, à ce que nul de nous ne face rien par quoy il blesse son frère, et n'omette rien par quoy il le puisse aider et secourir.“<sup>227</sup>

„Corpus Christi“ und „Kirche“ sind Synonyme. Deshalb ist dort, wo sich das Corpus Christi konstituiert, Kirche. Bei Calvin ist deshalb die Kirche definiert als lokale Gemeinschaft, in der das Heilige Abendmahl gefeiert wird und in der nur die zugelassen sind, die der Sünde abschwören. „Die Kirche in ihrer lokalen Manifestation ist die eucharistische Gemeinde.“<sup>228</sup> Das folgt nicht aus ihrer weltlichen politischen Qualität, sondern aus der Tatsache, daß in ihr die ganze Kirche manifest ist<sup>229</sup>. Der Leib Christi, zu dem sich die Gemeinde zusammenfindet, ist also vollständig. Die Gemeinde ist die Kirche, so wie eine einzelne Oblate oder ein einziges Brot der ganze Leib ist. Sie ist zugleich aber auch an anderen Orten, und alle Orte, in denen Christus ist, gehören zusammen als universelle Kirche der Gläubigen<sup>230</sup>. Mit dieser Deutung kehrt die reformierte Lehre zur urkirchlichen Position zurück. „Ekklesia“ war nach der weltlichen hellenistischen Praxis und nach der hellenistisch-jüdischen Kultpraxis nur „als Bezeichnung für die aktuell versammelte Gemeinschaft gebräuchlich“<sup>231</sup>. Erst sehr allmählich war der Begriff zu einer Gruppenbezeichnung geworden, die nicht mehr die lokal, *in actu* konstituierte Gemeinde, sondern alle ihre Angehörigen benannte - noch entfernt von der Identifikation mit einer Institution<sup>232</sup>. In diesem Sinne begegnet der Begriff

<sup>225</sup> Jean Calvin, *Institution de la religion chrestienne* [1560], Buch 4 (Paris 1961), Kapitel VII 432f. (Sektion 38).

<sup>226</sup> Ebd. 431f. (Sektion 37 und 38). Alle Christen verleiben sich im Abendmahl Christus ein und binden sich zusammen zur Gemeinschaft des Leibes Christi. Sie ist die Quelle der Ethik: Gegen einen Bruder zu sündigen ist gegen Christus zu sündigen. „Calvins Ethik ist eine Ethik der Union mit Christus und hat eine starke ekklesiologische Orientierung“. - Kilian McDonnell, *John Calvin, the Church, and the Eucharist* (Princeton, New Jersey 1967) 192.

<sup>227</sup> Calvin, *Institution* (wie Anm. 225), Buch 4, Kapitel VII 440f. (Sektion 44).

<sup>228</sup> Cameron, *Godly Nurture* (wie Anm. 136), 264.

<sup>229</sup> Ebd. 265.

<sup>230</sup> Vgl. Büsser, Zwingli (wie Anm. 57), 74.

<sup>231</sup> Klaus Berger, *Volksversammlung und Gemeinde Gottes. Zu den Anfängen der christlichen Verwendung von „ekklesia“*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 73 (1976) 167-207, hier 187.

<sup>232</sup> Ebd., bes. 194 und 197.

der *ekklesia* besonders häufig bei Paulus als Bezeichnung der aktuellen lokalen Versammlung<sup>233</sup>.

Weil die Kirche sich durch eine gehorsame Gotteskindschaft, d.h. den Kampf gegen die Sünde und für die Brüderlichkeit, auszeichnet, muß sie Sittenzucht praktizieren und dafür ein Gremium bestellen. Die Notwendigkeit eines kommunalen Presbyteriums wird also aus zwei Quellen nachgewiesen: aus der Lokalität von Kirche und aus der Gehorsamspflicht, die sich beide im Abendmahl konkretisieren<sup>234</sup>. Calvin hat die kommunalen Ämter, die der Presbyter und der Diakone, daneben die der Pfarrer und Lehrer, selber biblisch hergeleitet und damit den kommunalen Selbstregierungsanspruch der lokalen Kirche als göttlich-rechtlich sanktioniert<sup>235</sup>. Die weitere Geschichte der Bundesidee bis zu ihrem Systematiker Coccejus<sup>236</sup> hat Gotthold Schrenk verfolgt<sup>237</sup>. Die Grundstruktur bleibt bei Coccejus gleich: Das Abendmahl stiftet einen Friedens- und Freundschaftsvertrag, in dem sich die *coniurati* ihrem Herrn verpflichten<sup>238</sup>. Gott schenkt im Bundes-schluß das Heil - seine „Gegenleistung“ für den menschlichen Gehorsam<sup>239</sup>.

Die Bundestheologie als Fundierung der Kirche hat Konsequenzen für die Ekklesiologie auch über die Einzelgemeinde hinaus. Der Kirchenaufbau muß bei der Ausgangslage, daß nämlich eine lokale Gemeinde die Kirche ist, zu einem synodalen Aufbau führen, sagen wir moderner und allgemeiner: zu einem republikanischen Aufbau, bei dem Delegierte der Kirchengemeinden sich regional, auf Provinzebene und schließlich national zu Synoden oder Parlamenten zusammenfinden<sup>240</sup>.

Die Vertragsidee hatte aber schon bei Calvin selber auch Konsequenzen für die gedankliche Durchdringung der politischen Verfassung seiner Zeit. „Der Vertrag war ihm ein Denkmittel der organischen Beziehung zwischen dem Haupt und den Gliedern.“<sup>241</sup> Zwar lehnte er die Folgerung ab, daß Widerstand gegen die Obrig-

<sup>233</sup> Christian Möller, Artikel „Gemeinde“ I, in: TRE 12 (Berlin, New York 1984) 316-335, hier 318: „Die einzelne Gemeinde ist in Korinth, Rom oder Galatien, ja sogar die Hausgemeinde des Philemon ist für Paulus *ekklesia* im vollen Sinn des Wortes. Die Grundlage für dieses Gemeindeverständnis sieht der Apostel in der sich konkret versammelnden Gemeinde.“ Zu Luthers anfänglich ebenfalls lokaler Deutung ebd. 317.

<sup>234</sup> Willem Nijenhuis, Artikel „Calvin“, in: TRE 7 (Berlin, New York 1981) 568-592, hier 585: „Die universale Kirche besteht aus nationalen und lokalen Gemeinschaften, deren jede, wenn sie das Wort predigt und die Sakramente reicht, den Namen und die Autorität der Kirche besitzt.“

<sup>235</sup> Calvin, Institution (wie Anm. 225), Buch 4; Schilling, Presbyterien (wie Anm. 43), 393-395.

<sup>236</sup> Gotthold Schrenk, Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, vornehmlich bei Johannes Coccejus. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Pietismus und der heilsgeschichtlichen Theologie (Gütersloh 1923) 82-115.

<sup>237</sup> Ebd. 36-115.

<sup>238</sup> Ebd. 83.

<sup>239</sup> Ebd. 84.

<sup>240</sup> Nijenhuis, Artikel „Calvin“ (wie Anm. 234), 589.

<sup>241</sup> Josef Bohatec, Calvins Lehre von Staat und Kirche mit besonderer Berücksichtigung des Organismusgedankens (Aalen 1961) 73f.

keit erlaubt sei, wenn sie unrecht regiert<sup>242</sup>. Außerdem hat Calvin noch nicht versucht, seine Vorstellung eines religiösen Vertrages aller Christenmenschen mit Gott und seine Vorstellung eines Vertrages in der weltlichen Ordnung des Staates zu vereinen<sup>243</sup>.

Dennoch war es kein weiter Schritt zur monarchomachischen Lehre. Sie geht bekanntlich davon aus, bei der Inauguration der politischen Herrschaft werde ein doppelter Bund geschlossen, ein religiöser zwischen Gott und Volk, durch den das Volk zum Gottesvolk wird und Gott insgesamt Gehorsam zusagt, und ein politischer innerhalb des Gottesvolkes, zwischen König und Untertanen, in dem sich die Untertanen verpflichten, der Obrigkeit treu zu sein, die in Recht und Gerechtigkeit regiert und den vorgängigen Vertrag aller mit Gott selber erfüllt<sup>244</sup>. Der religiöse Bund ist der „revolutionäre“ Kern der doppelten Bundeskonzeption der Monarchomachen. Er besteht darin, daß der Gottesgehorsam dem weltlichen Gehorsam vorgeht und ihm Schranken setzt, was ohne weiteres mit Calvins „Zwei-Reiche-Lehre“ kompatibel ist.

Historisch ist diese politische Weiterung der Bundesidee wirksam geworden während der französischen Religionskriege im Aufbau einer hugenottischen Republik, den „Provinces-Unies du Midi“<sup>245</sup>, im niederländischen Aufstand, im schottischen Covenant und in der puritanischen Revolution unter Cromwell. Sie hat den aktiven militärischen Widerstand legitimiert. Sie hat auf eine Republik oder eine konstitutionell gebundene Monarchie gezielt<sup>246</sup>. Sie hat damit die Bewegungsdynamik freigesetzt, die latent im Gedanken beheimatet war, die Basis der Gesellschaft sei die Kommune.

Die Frage, ob in den calvinistischen Anschauungen von der presbyterialen Kirchenstruktur und vom Verhältnis zwischen Kirche und Staat Keime für eine spätere demokratische Entwicklung lagen<sup>247</sup>, muß hier nicht beantwortet werden. Es soll genügen, gezeigt zu haben, daß die protestantische Religion, vor allem in ihren reformiert-calvinistischen Zweigen, aber nicht nur hier, die Kommune als Strukturprinzip gestärkt und als Bewegungsprinzip virulent gemacht hat.

### III. Zusammenfassung

Dieser Überblick hat sich mit der Sittenzucht beschäftigt. Er hat gezeigt, wie der Protestantismus gerade wegen seiner disziplinierenden Tendenzen die Kommune

<sup>242</sup> Ebd. 67.

<sup>243</sup> Ebd. 71f.

<sup>244</sup> Gunter Zimmermann, Gottesbund und Zwei-Reiche-Lehre bei Calvin und in den ‚Vindiciae contra tyrannos‘, in: ZKG 104 (1993) 28-48, hier 44f.

<sup>245</sup> Vgl. Garrison, Protestants (wie Anm. 60), 177-224.

<sup>246</sup> Joachim Staedtke, Johannes Calvin. Erkenntnis und Gestaltung (Göttingen 1969) 103; Ernst Walter Zeeden, Hegemonialkriege und Glaubenskämpfe 1556-1648 (Propyläen Geschichte Europas 2, Frankfurt a.M., Berlin, Wien 1982) 141.

<sup>247</sup> Nijenhuis, Artikel „Calvin“ (wie Anm. 234), 579.



gestärkt hat. Er hat die Selbstbeschränkung, die das „Kommunalismus“-Konzept sowohl räumlich als auch zeitlich einengt, nicht nachvollziehen können. Er hat auch die Dichotomie zwischen Luthertum und Reformiertentum in der Theologie der Gemeinde nicht so stark wiedergefunden, sobald er sich der Praxis zugewandt hat. Selbst die Wahlmodi der Ältesten-Gremien waren im Luthertum nicht per se „obrigkeitlicher“ als im Reformiertentum. Das anglikanische England praktizierte Gemeinde-Urwahlen, als diese selbst im Reformiertentum nicht mehr üblich waren, und in Schweden urteilte die Gemeinde als Kollektiv über Sittenverstöße. Insgesamt dominierte die Kooptation. Sicher hat der Anglikanismus und hat auch das deutsche Luthertum verbreitet ohne lokale Presbyterien existiert, aber besonders die englischen Studien zeigen, daß das keineswegs als „Verobrigkeitlichung“ gewertet werden muß. Selbst gemeindefremde Instanzenzüge konnten der Gemeinde dienstbar gemacht werden, wie sich das für die archidiaconale und die bischöfliche Kirchenggerichtsbarkeit in England nachweisen läßt. Die Forschungsergebnisse zum Anglikanismus geben deshalb sogar Anlaß, nach der Rolle der Gemeinde in Kirchentümern zu fragen, die keine Presbyterien besaßen.

In allen Filiationen, einschließlich Anglikanismus und Luthertum, diente die Zucht der Reinerhaltung der Abendmahlsgemeinde von Sünde und Haß. Versöhnung im doppelten Sinne von „Entsöhnung“ und als „Wiederherstellung von Freundschaft“ machte die beiden Tätigkeitsfelder der Kirchenggerichte aus. Besonders die „kommunalen Werte“ der „nachbarlichen Liebe“ und der „Freundschaft“ im Verhältnis zu den anderen, auch den eigenen Ehepartnern, hatten stabilisierende und sozialregulierende Wirkungen. Gemeindliche Ideale fanden sich in christliche Ideale übersetzt. Damit hatte die Sittenzucht eine kommunale Funktionsorientierung. Selbst der „Kampf gegen die Volkskultur“ kann da, wo er tatsächlich stattgefunden hat, als Selbst-Disziplinierung der Gesellschaft zum Zweck des Selbst-Schutzes vor der Rache Gottes interpretiert werden.

Die Sittenzucht ist in allen Fällen in einen gedanklichen Horizont eingebettet, der als „Bundesidee“ bezeichnet werden kann. Im Abendmahl schließen sich alle zu einem Bund untereinander und mit Gott zusammen, werden alle die ein Volk unter einem Herrn, die Christen sein wollen. Gott verheißt Lohn für Gehorsam, Strafe für Sünde und Haß. Deshalb haben auch alle protestantischen Kirchen den Bann gekannt, wenn sie ihn auch nicht alle der Gemeinde übertrugen; aber im skandinavischen Luthertum ist sogar das geschehen, während reformierte Kirchentümer der Schweiz und Deutschlands die Gemeinde hier ausschlossen.

Der europäische Überblick belegt sehr deutlich, daß die Praxis der Sittenzucht stets organisatorisch und funktional mit der Gemeinde verbunden war. Und selbst da, wo vordergründig eine etatistische Konzeption gerechtfertigt zu sein schien wie im stark obrigkeitlichen Bern, hat eine Detailanalyse gezeigt, daß ein etatistisches Konzept auch hier die Realität sehr schlecht abbildet. In der Tiefenstruktur ist die protestantische Kirchenzucht kommunal organisiert und motiviert.

Konfessionalisierung hat ebenso wie Sittenzucht im gesamten Protestantismus stattgefunden. Weil der Staat dabei nicht dominiert hat, kann die Konfessionalisierung nicht als essentiell „staatlich“ definiert werden. Das etatistische Element ist

ein Akzidenz, kein Essentiale. Wo es hinzutritt - und selbst da muß im Blick auf Bern immer noch eine skeptische Nachfrage an die Praxis hinzutreten - ist es eine Färbung, kein Strukturmerkmal. Damit ist die Verengung, die das Konfessionalisierungs-Paradigma durch seine Zwangsvereinigung mit Oestreichs „Sozialdisziplinierung“ erfuhr, ein Irrweg.

Die Sozialdisziplinierungsthese überschätzt nicht nur massiv die Möglichkeiten des frühmodernen Staates<sup>248</sup>, sie zeichnet zudem ein Bild, das zwei dunkle Flecken aufweist: Einmal wird der „Absolutismus“ nur sozialgeschichtlich neu aufgelegt, wird also alter Wein in neuen Schläuchen verkauft. Hier tun weitere kritische Praxis-Studien not, dieses Konzept zu überprüfen und wenn nötig zu verwerfen. Zum zweiten steht die Konzeption mit einem einfachen stimulus-response-Modell, das gesellschaftliche Veränderungen als Zielerreichung einer veränderungswilligen Instanz beschreibt, methodisch nicht auf der Höhe der Zeit. Interaktionsmodelle, im umfassenden Sinne „vernetzte“ ökologische Modelle ohne lineare Grundmelodie müssen der Geschichtswissenschaft erschlossen werden, wenn sie inhaltlich wie methodisch voranschreiten soll.

Als „Bewegungsprinzip“ ist die kommunale Idee deutlich eher „reformiert“ als „lutherisch“ oder „anglikanisch“, obwohl auch hier Forschungen, die eine mittlere theologische Ebene in den Blick nehmen, noch selten sind und, wo sie existieren, doch eine offener Theologie vorfinden, als wir angenommen hätten. Dennoch muß bis auf weiteres die politisch brisante Entwicklung der allgemein-protestantischen Bundesidee zu einem Theologumenon den reformierten Filiationen als besondere Leistung angerechnet werden. Die Theologie des doppelten Bundes mit dem Nächsten und mit Gott fördert neben der Idee der Brüderlichkeit auch die der Gleichheit. Sie fördert damit ein zentrales kommunales Prinzip. Hier sind Weiterungen in die politische Ordnung hinein auch von den Gegnern häufig befürchtet worden, so von James VI. von Schottland: „if you aim at a Scottish pres-

<sup>248</sup> Vgl. zusammenfassend die Kritik in *Schmidt*, Dorf und Religion (wie Anm. 44), Kapitel F „Ergebnisse und Interpretationen“. Daneben siehe auch besonders *Mörke*, Konfessionalisierung (wie Anm. 58), bes. 35f., 58-60 und *Martin Dinges*, Frühneuzeitliche Armenfürsorge als Sozialdisziplinierung? Probleme mit einem Konzept, in: GG 17 (1991) 5-29, bes. 7-10. Neuerdings wird auch für die gutsherrschaftlichen Patrimonialgerichte eine geringe Durchsetzungskraft sichtbar gemacht. Auch in der Altmark war es die Gemeinde, die ihre - hier durch Schwängerungen erzeugten - Probleme selbst in die Hand nahm und sich subsidiär des obrigkeitlichen Gerichtes bediente: Vgl. *Ulrike Gleixner*, Das instrumentelle Verhältnis des Dorfes zum herrschaftlichen Patrimonialgericht („Unzuchtsverfahren“ in Preußen im 18. Jahrhundert), in: *Kriminologisches Journal* 3 (1993) 176-182; *dies.*, Das Gesamtgericht der Herrschaft Schulenburg im 18. Jahrhundert - Funktionsweise und Zugang von Frauen und Männern, in: *Jan Peters* (Hrsg.), Gutsherrschaft als soziales Modell. Vergleichende Betrachtungen zur Funktionsweise frühneuzeitlicher Agrargesellschaften (HZ-Beiheft 18, 1994) 301-326, bes. 310-312; *dies.*, „Das Mensch“ und „der Kerl“. Die Konstruktion von Geschlecht in Unzuchtverfahren der Frühen Neuzeit (1700-1760) (Frankfurt, New York 1994) bes. 208-210. Selbst im beginnenden 19. Jahrhundert war die Lokalverwaltung nur schwach „verstaatlicht“ - *Joachim Eibach*, Der Staat vor Ort. Amtmänner und Bürger im 19. Jahrhundert am Beispiel Badens (Frankfurt, New York 1994) 78-80, 109-111, 136-138 (Wandel nach der Jahrhundertmitte), 162-166.

bytery, it agreeth as well with monarchy as God and the Devil! Then Jack and Tom and Will and Dich shall meet and censure me and my council.“<sup>249</sup>

Doch soll keineswegs, auch nicht am Ende dieser Überlegungen, die Idee vertreten werden, als sei die Theologie ursächlich für das Hervorbringen von kommunaler oder obrigkeitlicher Praxis in einer Konfession. Vielmehr zeigt gerade die Geschichte des französischen Protestantismus, daß das Freisetzen latenten und potentiellen Republikanismus auf der Basis einer prinzipiell über die Gemeinde aufgebauten Kirchenkonzeption stets an äußere Umstände, d.h. konkret: an die Haltung des Gegners, gebunden war. Die Hugenotten konnten, sobald der König sich ihnen geneigt zeigte, Absolutisten reinsten Wassers sein<sup>250</sup>.

Aber dennoch hat die reformierte Sakramentslehre potentiell Verfassungsrelevanz besessen. Denn wenn sich die Kirche durch „Verbündnis“ lokal konstituiert, dann ergibt sich daraus ein presbyteriales oder gar kongregationalistisches - also ein republikanisches - Kirchenmodell<sup>251</sup>. Dieses Modell war politisch brisant<sup>252</sup>. Mit seiner gedanklichen Aufbereitung kam der Kommunalismus, in Theorie verwandelt, zu Republikanismus geweitet, an den Ort zurück, von dem er ausgegangen war: die gesellschaftliche Wirklichkeit der Frühen Neuzeit.

<sup>249</sup> Nach *Graham*, *Equality* (wie Anm. 141), 289.

<sup>250</sup> *Myriam Yardeni*, *French Calvinist Political Thought, 1534-1715*, in: *Menna Prestwich*, (Hrsg.), *International Calvinism 1541-1715* (Oxford 1985) 315-337, bes. 317.

<sup>251</sup> *Martin Schmidt*, Artikel „Presbyterianer“ I, in: *RGG* 5 (Tübingen <sup>3</sup>1986) 541-544, hier 542.

<sup>252</sup> *Nijenhuis*, Artikel „Calvin“ (wie Anm. 234), 590: Eine „presbyterianische Classis wurde vom englischen Tudor-Regime als politisch-revolutionäre Gefahr gefürchtet“. Vgl. *Christopher Hill*, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England* (New York 1967) 487: „the presbyterian structure - a federation of parishes - would have attempted to revive the local community as the basis of the social pyramid“; vgl. *Zimmermann*, *Gottesbund* (wie Anm. 244), 44.

*Helen Nader*

„The more communes, the greater the king“.  
Hidden Communes in Absolutist Theory

In 1497, Christopher Columbus needed colonists for his third voyage to the Americas. As royal governor and viceroy, he was responsible for establishing and populating cities and towns – communes – on the island of Española. The Spanish colonists who had accompanied Columbus on his second voyage suffered disastrously. Disillusioned, they returned to Spain complaining loudly and giving Columbus a bad reputation as a governor of communes. By 1497 the situation was so desperate that King Fernando and Queen Isabel took drastic measures. They made use of their royal absolute power to pardon any felons who would settle communes in the Americas. Ten condemned murderers accepted the offer, six of them gypsies<sup>1</sup>. Thus did some of Spain's most miserable inhabitants benefit from an absolute monarch's efforts to augment the realm by increasing the number of communes.

Such benefits regularly accrued to humble subjects of Europe's monarchs during the age of absolutism. Ordinary people saw themselves and their communes as the foundation of the monarchy and asked kings to use the royal absolute power on their behalf. What is striking about the people's experience of absolutism is that they assumed that their communes were integral to absolutism and expected the king to agree. If this perception was correct, then absolutist theory should have contained some relationship to communes. Such a relationship has not previously been suggested by the scholarship on absolutist theory, and so Professor Blickle, in naming this conference, has proposed that there may be hidden communes. I propose here today a more direct relationship, a congruence between the king's theory of absolute monarchy and the commune's concept of its own autonomy. Indeed, I will go so far as to say that not only were communes visible in the practice of absolutism, they proved indispensable to the development of absolutist theory.

<sup>1</sup> Book of Privileges Issued to Christopher Columbus by King Fernando and Queen Isabel, 1492–1502, translated and edited by *Helen Nader, Luciano Formisano* (Los Angeles, forthcoming) Document 22.

## The Vocabulary of Absolutism

When Spain's foremost legal scholar of absolutism, Luis Sánchez Agesta, examined the royal decrees that monarchs issued invoking royal absolute power, he encountered a specific vocabulary. Near the beginning of such documents he found the requisite phrases – *proprio motu*, *certa scientia*, and *potestas absoluta* – by which the monarchs decreed an arbitrary act. With these words, the monarch announced that he was taking this action on his own initiative (*proprio motu*), that he did so in full knowledge (*certa scientia*) of the laws prohibiting such acts, and yet still wished to use his royal absolute power (*potestas absoluta*) to decree this particular change<sup>2</sup>. These words are familiar to us from the vocabulary explicated by Baldus in the late fourteenth century, adapted by the lawyers of the Holy Roman Emperor, and then adopted by the royal chanceries of France and Spain.

What sets absolutist documents apart from these earlier medieval formulae is the addition of the phrase *non obstantibus*. Typically, in one of the final sentences of an absolutist decree the king orders royal and local officials to carry out his orders notwithstanding (*non obstantibus*) the constitutions, laws, decrees, and oaths forbidding it. At this crucial point, the king admits that he is violating the law in this particular instance. What he is doing is an exception. He is not revoking or changing the law, which remains valid and in effect. This is the paradox of absolutist theory; the king possesses sovereignty in order to make, administer, and defend the law yet at the same time the king uses this sovereignty to break the law in specific cases.

## The Practice of Absolutism

The operative expression *non obstantibus* first seems to appear in decrees issued by the French royal chancery early in the fifteenth century. These documents were a response to the vast changes in the monarchy's fortunes. From a royal point of view, a kingdom could never have too many communes. Like nobles and ordinary citizens, monarchs wanted to provide for their families, which meant they had to retain and even increase the number of royal towns. At the same time, monarchies needed the support of powerful military and political leaders, and this required that the monarchs give away towns. They resolved the dilemma in the Middle Ages by acquiring more territory and giving it in feudo to their relatives.

This policy, however, failed during the succession crises and civil wars of the troubled fourteenth century, when the king's own relatives threatened the imperium, the royal domain, and the regalia. Beset by their over-mighty kin, the monarchs developed a new process, one that protected the regalia from further

<sup>2</sup> Luis Sánchez Agesta, *El poderío real absoluto en el testamento de 1554: Sobre los orígenes de la concepción del estado*. In *Carlos V (1550–1558): Homenaje de la Universidad de Granada*, ed. by Antonio Gallego Morell (Granada 1958) 439–467.

shrinkage while still rewarding the dynasty's military supporters. Kings in Spain and France began giving away in perpetuity communes held in feudo by their opponents.

In just such a perilous situation the French King Charles VI took extraordinary measures to regain power. Royal sovereignty and hereditary succession themselves were in danger, and in these circumstances King Charles VI issued an absolutist decree. In October 1411 he alienated the towns of Chauny, Foillovello, and Condren from the duchy of Orleans and reintegrated them into the royal domain in perpetuity. As the king stated in the final part of the decree, he was breaking the terms under which his father had given these towns as hereditary possessions to Charles's late brother Louis, duke of Orleans. In his 1411 decree of alienation, Charles took pains to copy the 1378 grant to Louis and declare it now revoked<sup>3</sup>. From this time until the end of the eighteenth century, French monarchs would employ royal absolute power to violate the law, the decrees of their predecessors, and their own oaths. The rulers of neighboring Castile would do the same.

## Communes in Absolutist Practice

This early example of absolutist practice illustrates the indissoluble relationship between absolutism and communes. Rulers, nobles, and ordinary subjects in Spain and France understood Baldus's observation that monarchs ruled through republics – cities, towns, and villages<sup>4</sup>. These communes of every size and status acted as the monarchs' local administration. All the territory of the Iberian Peninsula and of the areas that now comprise France was incorporated in municipalities<sup>5</sup>. Ecclesiastical and noble estates, including duchies, counties, and marquisesates were comprised of communes – autonomous towns and their dependent villages. The royal domains themselves comprised two types of communes, which,

<sup>3</sup> „Hiis tamen non obstantibus, Nos premissa sic per dictum defunctum Dominum nostrum, ut in preinsertis suis Litteris cavetur, firmiter ordinata & concessa ignorantes seu non advertentes, ad petitionem defuncti Germani nostri Ludovici quondam Ducis Aruelianensis & Comitis Valesii ac Bellimontis, eidem dictas Villam & Castellaniam cum suis pertinentiis in sui appanagii augmentum vel aliter, cum quibusdam aliis terris, assignaveramus in eum transportaveramus, contra dictam unionem & Ordinationem prefati Domini nostri inadvertenter veniendo.“; *Ordonnances des Rois de France de la Troisième Race*, 24 vols. (Paris 1723–1847) vol.9: 648.

<sup>4</sup> *Joseph Canning*, *The Political Thought of Baldus de Ubaldis* (Cambridge 1987) 91.

<sup>5</sup> A Spanish historical geographer, Gonzalo Martínez Díez, first formulated this fundamental geo-political principle for early medieval northern Portugal and Castile: *Gonzalo Martínez Díez*, *Las comunidades de villa y tierra de la Extremadura Castellana* (Madrid 1983). Helen Nader extended the principle to all of Castile from the fourteenth through the eighteenth centuries, *Helen Nader*, *Liberty in Absolutist Spain: The Habsburg Sale of Towns 1516–1700* (Baltimore 1990). Graduate students in Spain are now thickening the principle with detailed studies of the Kingdom of Granada in the sixteenth and seventeenth centuries.

by the fifteenth century, differed only in name: royal towns and their dependent villages, and cities with their dependent villages<sup>6</sup>.

Kings used their newly asserted royal absolute power to strip villages from cities in order to make them into autonomous towns, which the king then gave to his supporters. In Castile, King Juan II dismembered twelve villages from the city of Guadalajara, elevated them to the status of towns, and gave them as hereditary possessions to one of his most powerful supporters, the future marquis of Santillana in 1430<sup>7</sup>. A few years later, in 1438, he dismembered villages from the city of Avila, made them into autonomous towns, and gave them to his favorite courtier, Sir Alvaro de Luna<sup>8</sup>. In 1441, he dismembered villages from the cities of Toledo and Cordova, made them into towns, and gave them to another supporter, Gutierre de Sotomayor<sup>9</sup>. Thus, when a king chose to alienate sovereignty over some portion of his realm, he did so by dismembering communes from their previous jurisdictions and granting them to a new lord<sup>10</sup>.

Alienations of communes from their ruling cities violated the city charters (*fueros*) that the king and his predecessors in their coronation oaths had sworn to uphold. Consequently, Juan II's chancery utilized the language of absolutism – *propio motu, cierta ciencia, real poderio absoluto... sin embargo* – in order to claim for the king power to violate the king's oath without abrogating the *fueros* themselves.

<sup>6</sup> By the end of the fourteenth century, the cities had lost much of their medieval independence. Although the cities still extracted an oath from the new king guaranteeing their chartered independence, civil violence during the fourteenth century persuaded cities to relinquish their appellate jurisdiction to the king's appeals courts. The French kings established royal appeals courts (*parlements*), in the major cities. In Spain, the monarchs appointed royal appellate judges (*corregidores*), to the major cities and established royal appeals courts (first called *audiencias* and later *chancillerías*), for lawsuits emanating from royal and seigniorial towns.

<sup>7</sup> Nader, *Liberty in Absolutist Spain*, 46–70.

<sup>8</sup> *Crónica del condestable don Alvaro de Luna*, ed. by Josef Miguel de Flores, In *Colección de Crónicas de los Reyes de Castilla*, vol. 6 (Madrid 1784) 399–481; cited by Sánchez Agesta, 446.

<sup>9</sup> Jack B. Owens, *Despotism, Absolutism and the Law in Renaissance Spain: Toledo versus the Counts of Belalcázar (1445–1574)* (Ph.D. diss., University of Wisconsin 1972) 213f.

<sup>10</sup> One of the few exceptions was the alienation of royal office, which may not have been attached to any specific area. For example, King Juan II of Castile in 1435 granted the office Admiral of Castile as a hereditary possession to Alfonso Enríquez. The admiralty of Castile exercised jurisdiction over Castilian territorial waters, including riverine marshes and tidal shores. The admiral's income derived from customs, excise, anchorage, fleetage, and licensing fees, as well as fines from maritime and admiralty courts. These were collected at sea and in port cities and towns, but the admiral did not own or exercise jurisdiction over these communes. Another example in Spain was the office of Constable of Castile. The constable mobilized and commanded the royal armies during wartime. His income derived from possession of the royal taxes collected at the „dry ports,“ the royal toll gates on the highways and mountain passes between New and Old Castile. By the end of the fifteenth century the Constable acted as viceroy in northern Castile during the monarchs' absence in Andalucía or in the Crown of Aragon, but the office of constable did not hold jurisdiction over any communes.

The old medieval cities in France also lost territory and jurisdiction because of such dismemberments. French kings gave augmented privileges and autonomy to towns that supported the monarchs during the wars against England<sup>11</sup>. They granted villages autonomy from the city of Calais after the latter was conquered by the English in 1347. In 1402 Charles VI confirmed the privileges of the town of Ardes, which had been incorporated into the French monarchy by conquest in 1376 but under English domination since the loss of Calais. At the conclusion of the confirmation, the king declared „Car ainsy nous plaist il estre faict et aus dietz exposans l'avons auctorisé et auctorisons de grace especial par ces presentes, nonobstant quelconques liastres subreptices empetrées et à empetrer à ce contraires.“<sup>12</sup> The town of Ardres now had the French king's permission to violate whatever promises he or his predecessors had given to the English when he surrendered the town.

The smaller communes acted as partners with the absolute monarchs in violating the constitution, laws, and royal oaths of the realm, to the mutual benefit of monarch and commune. Citizens of the newly enfranchised towns welcomed use of the royal absolute power on their behalf. Released from the oppressive rule of cities by the king's abrogation of the city charter, they achieved a significant level of autonomy. Sometimes the king alienated portions of the regalia itself to small towns in order to strengthen their military effectiveness or win their loyalty in disputed areas. Charles VIII granted a privilege to Harfleur in 1492, for example, that allowed the citizens of that town to use the salt tax for the repair and strengthening of the town's fortifications instead of paying it to the royal treasury. The king decreed that the annual decision was to be made by vote of a majority of the citizens, assembled in town meeting<sup>13</sup>. It seems the citizens were free to vote on a privilege that the king granted them; in town meeting they decided whether or not to utilize the royal privilege in a given year. Such conjunctures of absolutism with local democracy typified France and Spain during the fifteenth through eighteenth centuries.

<sup>11</sup> Privileges to Condom (1397), in *Ordonnances* 8, 173; Puy-Mirol en Agénois (1400), in *Ordonnances* 8, 374; La Rochelle (1424), in *Ordonnances* 13, 64f.; Montargis (1430), in *Ordonnances* 13.

<sup>12</sup> In *François Isambert et al. (ed.), Recueil général des anciennes lois françaises depuis l'an 426 jusqu'à la révolution de 1789*. 29 vols. (Paris 1822-33) vol.1: 209.

<sup>13</sup> „Toutefois, nous entendons que de dix ans en dix ans les conseillers esleuz, bourgeois et habitans de ladite ville se assemblent en nombre suffisant, et se ilz voyent que les creues sur le sel et autres aides cy-dessus declarez soient excessif, ilz les porront diminuer, ou du tout oster au bien et utilité de la chose publique pour les deniers veneus tant dudit quatriesme que des autres choses dessus dite faire cueillir, lever et recevoir par lesdits conseillers esleuz et gouverneurs de ladite ville, ou par leur recevoir ou commis, et iceulx deniers convertir et employer ès reparacions, fortifications et emparemens, artilleries, poudres et autres affaires communs d'icelle ville et non ailleurs... parmy ce toutes voys que à cueillir et lever ladite creue sur le sel et aides cy-dessus declairez la plus grant et saine partit dedits manans et habitans, se consente... et... nous voulons tous receveurs ou autres en demeurer quictes etc. non obstant etc.“; in *Ordonnances* 20, 375.



While enlarging local democracy, monarchs used their royal absolute power to despoil the old feudal nobility and establish a new hereditary nobility. Kings revoked their own and their ancestor's grants, which had bestowed towns in feudo on royal relatives and aristocrats who previously upheld the French monarchy but had recently deserted the king<sup>14</sup>. In order to bind new supporters permanently to the monarch, the kings transferred the towns to 'new men' but this time as hereditary property that was permanently alienated from the royal domain. This differed significantly from the medieval practice of distributing communes in feudo. Such permanent alienations of the imperium violated the most fundamental laws of sovereignty, the very constitution of hereditary monarchy.

Monarchs also tried to mobilize the financial and military support of cities, towns, and villages. French and Spanish kings made use of royal absolute power to enhance the autonomy and economic resources of communes that would strengthen the monarchy militarily and politically. Privileges accorded to well established towns increasing their autonomy or allowing them to expand or amend their constitutions violated the laws because they abrogated portions of the original charters granted by the king's predecessors and violated the oaths that the kings themselves had taken to uphold the charters. These grants of expanded privileges to communes, therefore, employed the words *non obstant* instructing royal officials and judges not to enforce the law that the king was breaking in this specific instance.

## The Evolution of Absolutist Theory

In practice absolute monarchs exercised absolutism when they wanted to violate the common law in a specific instance without contravening it in principle. They wanted to have their law and break it, too.

The monarchs themselves held the highest regard and respect for the fundamental laws of monarchy, those laws and traditions that gave both authority and resources to the ruler and together comprised the common law. Europeans regarded the two parts of this regalia, responsibility and benefits, as indissoluble and indispensable to each other. Any reduction of the monarchy's responsibility was an irresponsible diminution of his authority, while the alienation of any royal possessions, whether property or income, also reduced the monarch's ability to exer-

<sup>14</sup> Lettres qui portent que le transport de la ville de Montferrand en Auvergne, fait au duc de Bourgogne, sera caffé & au'elle demeurera unie inseparablement au domaine de la couronne (1405), in *Ordonnances* 9, 78; Lettres de Charles VI par lesquelles il reprend & incorpore à son domaine le comté de Mortain après la mort de Pierre de Novarra à qui il avoit été donné (1412) in *Ordonnances* 12, 244 f.; Réunion nouvelle à la couronne des terres et seigneuries de Millau et Compère; abolition et rémission accordées pour les cas exprimés dans ces lettres (1475) in *Ordonnances* 13, 181; Union de Chatellerault au domain de la couronne et établissement dans cette ville d'un siège royal qui ressortira nument au parlement (1482) in *Ordonnances* 19, 79 ff.

cise authority. Nevertheless, monarchs invoked absolute royal power precisely in order to give away portions of their regalia.

Only the most perilous circumstances would have driven monarchs to resort to this extraordinary practice, which undermined the very principles of royal sovereignty. Charles VIII was preparing his massive invasion of Italy when he granted a more democratically elected and expanded city council to Marseille in 1492. Charles approved changes in the city's internal election of councilors and their procedures for governing. He provided for 72 councilors elected in groups of 24 per year, for a complete rotation in every three years. The new provisions forbade members of the same family from serving at the same time in the same parish council. These changes, the king acknowledged, were granted at the petition of the Marseille city council, apparently despite local opposition; the king ordered royal and other officials to „facent les diz supplians et leurs successeurs joyr et user, et à ce faire et souffrir contraignent tous ceulx qui seront à containdre, nonobstant oppositions et appellacions, par lesquelles ne voulons estre differé“<sup>15</sup>.

Thus, in time of civil war or financial need the villages and towns of the realm were more likely to petition the king for greater autonomy or more democratic forms of government. In exchange the communes gave financial assistance to the monarch's treasury or military assistance to his cause. The king, in his turn, was willing to make these concessions, even though they required him to break the law, because the alternative offered fewer benefits. In describing Spanish absolutist theory, Luis Sánchez Agesta concluded that all uses of absolutism involved a suspension of ordinary law in order to find an equitable solution to extraordinary cases<sup>16</sup>.

Behind any use of non obstantibus, therefore, lies a theory of absolutism. If the king used non obstantibus, he admitted implicitly that such a device temporarily released him from the restraints of the law. Although the king was the defender of the law binding (*legibus solutus*) all his subjects, he set aside that same law so that it became nonbinding (*legibus absolutus*) on the monarch in given instances. This was the theoretical foundation for royal absolutism during the fifteenth century. Far from a theoretical ideal or even a political objective, absolutism was an expedient utilized in exceptional cases to achieve limited goals.

Absolute monarchs found themselves operating in a theoretical vacuum. Royal secretaries and redactors searched the writings of Baldus and canonists such as Panormita to find formulae that would give the appearance of legitimacy to this power that they believed, in fact, to be extraordinary. In France and Spain, the few attempts to formulate absolutism into a systematic theory occurred not in legal treatises but in the „mirror of princes“ literature. The earliest peninsular „mirror of princes“ by a native author was the *Speculum principum* (1441) of Petrus Belluga<sup>17</sup>. Like other treatments of the subject, Belluga took his model from the De

<sup>15</sup> Confirmation of the privileges of the ville and cité of Marseille; Ordonnances 20, 380–83.

<sup>16</sup> Sánchez Agesta, 444.

<sup>17</sup> This work is available in an Antwerp 1677 edition.

regimine principum of Aegidius Romanus, immensely popular in Iberia and one of the first books to be printed in both the Crown of Aragon and the Kingdom of Castile<sup>18</sup>. Both Belluga and Aegidius were working for monarchs at the time they wrote, Belluga for Alfonso V of Aragon and Aegidius for Philip IV of France<sup>19</sup>. These earliest attempts at a theory failed to integrate absolutist practice into a theory of sovereignty. Instead, they treated absolutist acts as exceptions that were made possible by the sovereignty of hereditary monarchy but were not inherent in monarchy.

During the sixteenth century, the French royal counselor Jean Bodin formulated the most successful theoretical treatment of absolutism. Bodin focused his attention on the monarch's responsibility to maintain and protect the fundamental laws that establish the constitution. The most basic of these was the law of succession to the throne, the very heart and soul of hereditary monarchy. Legitimate succession bestowed on the king the sovereign authority to make law and the power to enforce it. Bodin tried to resolve the contradictions by drawing the line between laws made by monarchs and laws inherent in monarchy; the absolute monarchy was above the common law (*legibus solutus*) but bound by the fundamental laws (*legibus alligatus*). The constitution of the French monarchy, Bodin, concluded, took precedence over other laws and the king's sole responsibility for maintaining the higher law formed the basis for royal sovereignty.

The enormous responsibilities of sovereignty, according to Bodin, could not be alienated from the monarch and members of the royal family. Although the king delegated his powers and responsibilities as a practical matter, these delegations were only temporary. The monarch also could make temporary gifts of the royal patrimony to compensate his delegates for their services in assuming some of the king's responsibilities. But the king could not permanently alienate any part of his powers and responsibilities or any portion of the royal patrimony without compromising his own claims to sovereignty. In Bodin's explication of absolutist theory, royal sovereignty was inextricably bound to royal patrimony, making up that bundle of authority and resources that we call the regalia. For Bodin, absolutism was necessary royal power: in order to protect the higher law, the king at times had to break other laws.

Bodin drew up his formulation of absolutist theory in order to address succession problems that plagued the French monarchy during his lifetime and, in particular, to point out the limitations of the absolute monarch. Yet he gave almost no examples of these limitations in France. Bodin's most famous example of the limi-

<sup>18</sup> *Aegidius Romanus*, Regiment del princeps, Catalan translation by Arnal Stranyol (Barcelona 1480); Regimiento de los principes (translated into Castilian by order of Bernardo, Bishop of Osma) (Seville 1494). A much more pretentious and less coherent version was compiled for the education of Prince Juan, son of King Fernando and Queen Isabel, by Alonso Ortiz, Liber de educatione Johannis Serenissimi Principis et primogeniti regum... (Madrid 1983).

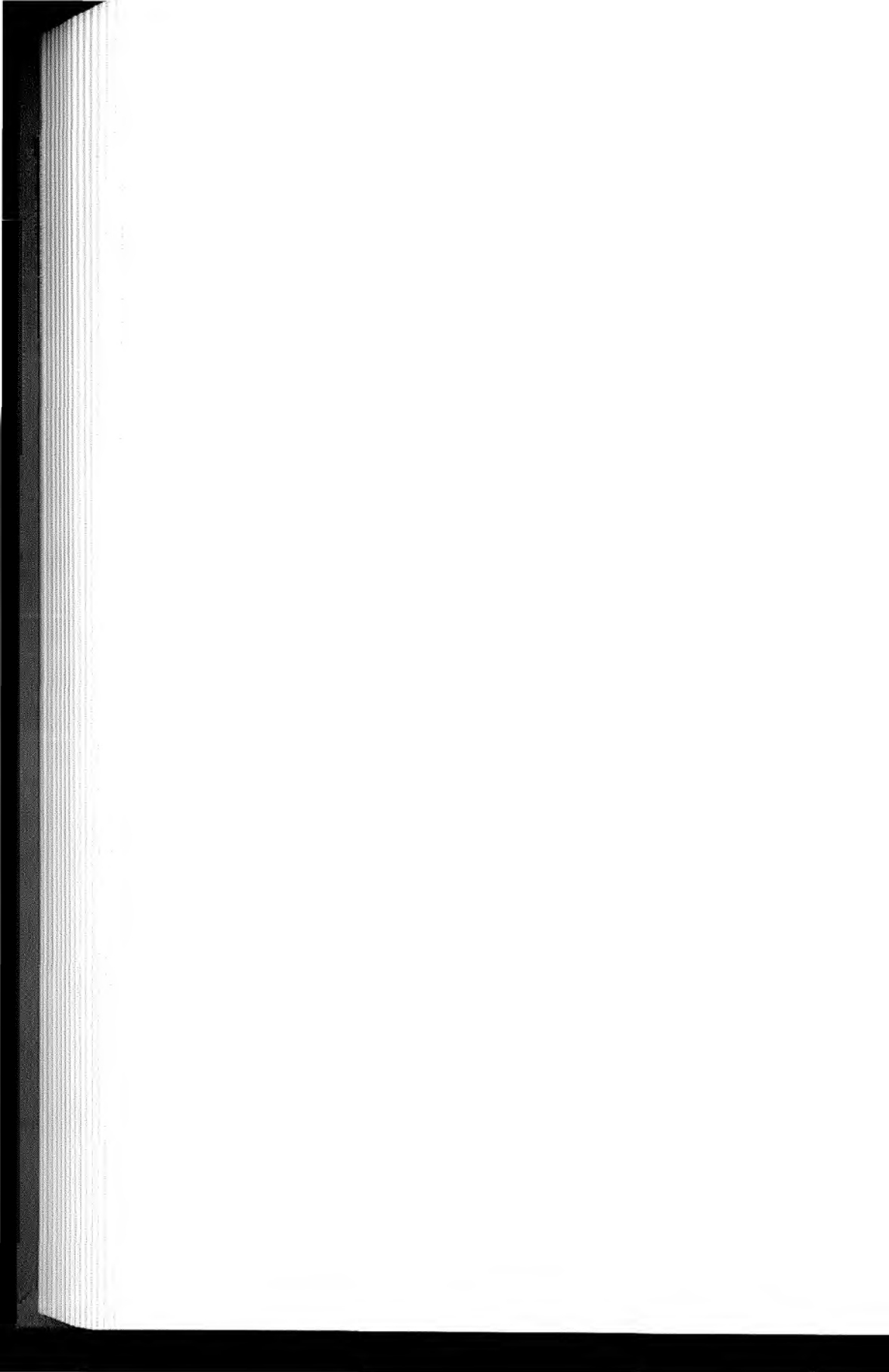
<sup>19</sup> Aegidius, in fact, had returned to the king's service after becoming a bishop in order to assist his former student in despoiling the Templars.

tations on the absolute monarch came from Spain. He pointed out that the king of Aragon, before assuming sovereignty, was required to take an oath swearing to uphold the constitution of the Crown of Aragon. Bodin argued that the Aragonese Cortes, comprised of nobles and city delegates, swore to be loyal to the king if he swore to uphold the constitution (*fuero*) of Aragon, and „if not, not“. Ralph Giesey's brilliant study demonstrated, however, that there was no such oath. Furthermore, historians of Spain know that the Crown of Aragon had no constitution. Aragon did have, however, many city constitutions. In fact, the Aragonese Cortes required the king to uphold the constitutions of the cities within the Crown of Aragon. Thus, Bodin's most famous example of the limitations of absolute monarchy was inextricably linked with communes, but he did not realize it<sup>20</sup>.

This paradox, I submit, was the norm when theorists of absolutism turned their attention to practice. Invariably they encountered communes but they did not recognize communes as significant in a political theory of monarchy. The theorists were writing for an audience of the king and his chief councilors, so they were prone to speak in terms of the monarchy as a whole, just as Bodin conflated the city charters with his imagined constitution for the Crown of Aragon.

For too long we have divided Europe into two types of government: the communes, or city states, of Italy and the monarchies in the rest of the continent. Yet the differences between these two types of state have been exaggerated. A monarchy, whether constitutional or absolutist, was a collection of communes. Any monarch exercising absolute royal power did so in a context of cities, towns, and villages. Any jurist or philosopher developing an absolutist theory was, whether he realized it or not, writing about communes.

<sup>20</sup> Ralph Giesey, *If Not, Not: The Oath of the Aragonese and the Legendary Law of So-brarbe* (Princeton 1968).



Wilfried Nippel

## Republik, Kleinstaat, Bürgergemeinde. Der antike Stadtstaat in der neuzeitlichen Theorie

Die neuzeitliche Theorie politischer Ordnungen hat immer wieder auch auf die Verhältnisse der griechisch-römischen Welt rekurriert. Wenn man Republiken und Städte thematisierte, lag der Rückbezug auf die Antike nahe. Dieser konzentrierte sich vornehmlich, schon aus Gründen der Überlieferung, auf die eigentlich als klassisch empfundenen Beispiele, Sparta, Athen, das republikanische Rom, zumal sich auch die antike politische Theorie weitgehend auf die autonomen Stadtstaaten beschränkt hatte. Zur Eigenart dieser „Stadtstaaten“ gehörte, daß sie Stadt und Land in einer politischen Handlungseinheit zusammenfaßten, daß ihre Staatlichkeit auf der Selbstregierung der Bürgerschaften gründete und deren Willen sich in Volksversammlungen artikulierte. Solange der Verfassungsdiskurs auf die Frage der möglichen Herrschaftssubjekte – Monarch, Aristokratie oder Volk – ausgerichtet blieb, ließen sich die antiken Kategorien zu der Vielfalt städtischer wie staatlicher Organisationsformen in Beziehung setzen, ungeachtet unterschiedlicher Größenverhältnisse und divergierender ökonomischer und sozialer Strukturen. Dies wurde erst infrage gestellt, als im 18. Jahrhundert die Differenz zwischen antiken und modernen Republiken und im 19. Jahrhundert das Verhältnis von Staat und Kommune als Problem empfunden wurde.

Einige Aspekte dieser Rezeptionsgeschichte möchte ich im folgenden erörtern; bei der Vielzahl und Mannigfaltigkeit der Bezüge und Zusammenhänge versteht sich der selektive Charakter der folgenden Darlegungen von selbst. Als Ausgangspunkt kann Pococks Konzept des „klassischen Republikanismus“ dienen, als Kennzeichnung eines Traditionsstrangs von der Florentinischen Renaissance über die englische Verfassungsdiskussion des 17. Jahrhunderts bis zur Amerikanischen Revolution<sup>1</sup>. Kernpunkt ist die Verknüpfung eines partizipatorischen Bürgerideals, das die Identität der Rollen von Bürger und Soldat einschließt, mit der Präfe-

<sup>1</sup> John G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton 1975). – Die Flut von Publikationen, die Pococks Werk provoziert hat, kann hier nicht dokumentiert werden. Von Pococks eigenen späteren Stellungnahmen seien jedoch genannt: 'The Machiavellian Moment' Revisited: A Study in History and Ideology, in: *JMH* 53 (1981) 49–72; Between Gog and Magog: the Republican Thesis and the Ideologia Americana, in: *JHI* 48 (1987) 325–346.

renz der aus Demokratie, Aristokratie, Monarchie gemischten, deshalb inneren Ausgleich und Stabilität garantierenden Verfassung. Die Einwände, die man aus historischer, jeweils synchrone Zusammenhänge betonender Sicht gegen diese Konstruktion machen kann, will ich hier dahingestellt sein lassen<sup>2</sup>. Ich greife im folgenden nur das demokratische Element der Mischverfassung heraus, die spartanischen Ephoren und die römischen Volkstribune, und nehme dies als eine Art Leitmotiv, an dem sich die Ambivalenzen des Rückbezugs auf die Antike thematisieren lassen. Nach einem knappen Überblick über die Rezeptionsgeschichte<sup>3</sup> verlasse ich den zeitlichen Bezugsrahmen der reichen, zumal angelsächsischen, Literatur zum „klassischen Republikanismus“ und konzentriere mich stattdessen auf die französische Diskussion des 18. und 19. Jahrhunderts und ihre Nachwirkungen in der deutschsprachigen Literatur, an denen sich das Ende einer auf Identifikation zielenden Betrachtung der Antike festmachen läßt.

Beginnen muß ich mit einigen Bemerkungen zu den antiken Institutionen selbst. Die Besonderheit des Ephorats als oberster Magistratur in Sparta ist schon in der Antike hervorgehoben worden. Einerseits waren die fünf Stellen jährlich allen Bürgern zugänglich, andererseits verfügten die Ephoren über kaum beschränkte Kompetenzen und unterlagen keinerlei formalisierter Kontrolle. Deshalb schwankte die Bewertung des Ephorats in der Theorie des 4. Jahrhunderts zwischen „demokratisch“ (wegen der Zugänglichkeit) und dem Gegenbegriff „tyrannisch“ (wegen der unkontrollierten Machtausübung).

Ambivalent war das Verhältnis zwischen Ephoren und Königen. Spannungen zwischen den Königen bzw. einem der (zumeist untereinander verfeindeten) Könige und den Ephoren waren notorisch. Die Ephoren wurden als Repräsentanten der Gemeinde gegenüber den Königen verstanden, die mit ihrer Ausnahmestellung ein lebendiger Widerspruch zum egalitären Charakter der spartanischen Gesellschaft waren. Sie tauschten monatlich wechselseitig Eide aus: Die Könige schworen, die Gesetze der Gemeinde zu beachten, die Ephoren, die Rechte der Könige unangetastet zu lassen (Xenophon, Verfassung der Spartaner 15, 7). Die Ephoren galten im allgemeinen nicht als Bestandteil der ursprünglichen, vermeintlich vom großen Gesetzgeber Lykurg gestifteten Verfassung, sondern als

<sup>2</sup> Vgl. Wilfried Nippel, „Klassischer Republikanismus“ in der Zeit der Englischen Revolution. Zur Problematik eines Interpretationsmodells, in: Wolfgang Schuller (Hrsg.), *Antike in der Moderne* (Konstanz 1985) 211–224; Bürgerideal und Oligarchie. „Klassischer Republikanismus“ aus althistorischer Sicht, in: Helmut G. Koenigsberger (Hrsg.), *Republiken und Republikanismus im Europa der frühen Neuzeit* (München 1988) 1–18; *Ancient and Modern Republicanism: 'Mixed Constitution' and 'Ephors'*, in: Biancamaria Fontana (Hrsg.), *The Invention of the Modern Republic* (Cambridge 1994) 6–26.

<sup>3</sup> Zur Rolle der Ephoren in Sparta siehe Wilfried Nippel, *Mischverfassungstheorie und Verfassungsrealität in Antike und früher Neuzeit* (Stuttgart 1980) 124–136; für Nachweise zur weiteren Geschichte des Ephoren-Modells meine in Anm. 2 zitierten Arbeiten sowie: Macht, Machtkontrolle und Machtentgrenzung. Zu einigen antiken Konzeptionen und ihrer Rezeption in der frühen Neuzeit, in: Jürgen Gebhardt, Herfried Münkler (Hrsg.), *Bürgerschaft und Herrschaft* (Baden-Baden 1993) 58–78, hier 70–74; für diesen Teil der Darstellung verzichte ich deshalb auf Belege.

eine spätere Ergänzung, deren Sinn darin lag, die Könige zu „zügeln“. Ergebnis dieser Disziplinierung war dann zugleich, wie Platon in den *Nomoi* (692d) ausführte, daß nur in Sparta eben wegen seiner Beschränkung das Königtum überlebt hatte. Eine besondere Variante dieses Gedankens kam in der Legende zum Ausdruck, der König Theopomp selbst habe das Ephorat eingerichtet. Als ihn seine Frau kritisierte, er schmälere so die Macht seiner Nachkommen, soll er entgegnet haben, er erhalte sie im Gegenteil damit (Aristoteles, *Politik* 1313 a 23–33; Plutarch, *Lykurg* 7, 2). Die Entstehung des Ephorats wurde von besonderer Brisanz in der spartanischen Krise Mitte des 3. Jahrhunderts, als die Könige Agis IV und Kleomenes III versuchten, dem dramatischen Rückgang der Zahl der Vollbürger durch eine Neuaufteilung des Landes zu begegnen, mit der die Gleichheit der Besitzverhältnisse entsprechend der Lykurgischen Ordnung wiederhergestellt werden sollte. Agis unterlag 241 im Konflikt mit den Ephoren, die ihn schließlich hinrichten ließen (Plutarch, *Agis* 19–20); Kleomenes schaltete 227 die reformfeindlichen Ephoren aus und begründete die Abschaffung der Institution damit, daß das Ephorat keine Lykurgische Einrichtung sei, vielmehr erst später zur Entlastung der Könige eingesetzt worden sei, und seine spätere Machtstellung auf Usurpation von Rechten beruht habe (Plutarch, *Kleomenes* 10).

Das Volkstribunat wurde von Cicero in Parallelität zu den Ephoren als Institution zur Mäßigung der Macht der Konsuln verstanden (*De re publica* 2, 58; *De Legibus* 3, 16). Nach seiner Auffassung hätten die Patrizier besser daran getan, dies von sich zu konzedieren, statt es sich erst im Ständekampf von den Plebejern abringen zu lassen. Sowohl die Erfahrungen des Ständekampfes wie der Konflikte der späten Republik zeigten, daß das Tribunat mit seiner Vertretung der Plebejer, die zugleich die Definition von deren Interessen implizierte, letztlich den Volkswillen durch Kanalisierung zügelte; gerade weil das Tribunat Symbol der *libertas* war, konnte es zugleich der Domestizierung des Volkswillens dienen (*De legibus* 3, 19–26). Eine praktische Konsequenz aus dieser Einsicht sollte sich später in der Konstruktion des Principats zeigen, für den die *tribunicia potestas* ein wesentliches Legitimationselement darstellte.

Tribunen und Ephoren stehen im Kontext des Mischverfassungsmodells für eine Modifikation des Demokratieverständnisses. Normalerweise meinte Demokratie die unmittelbare Beteiligung aller Bürger an den politischen Entscheidungsprozessen. Im Kontext des Mischverfassungsmodells wurde nun das demokratische Element in der Vertretung der Bürger durch Ephoren bzw. Volkstribune gesehen. Die Schwierigkeit, dies theoretisch miteinander zu vermitteln, hatte sich schon darin gezeigt, daß man in der Theorie des 4. Jahrhunderts geschwankt hatte, ob man die Ephoren oder die Volksversammlung als das demokratische Element in Sparta zu identifizieren habe. Polybios schließlich half sich damit, daß er die Ephoren übergang (6, 10); für die römischen Tribunen behauptete er schlichtweg, sie müßten tun, was das Volk wolle und ignorierte, daß die Artikulation des Volkswillens an der Initiative der Tribunen selbst hing (6, 16, 5).

Die Vielschichtigkeit der antiken Tradition war wesentliche Voraussetzung für die Vielfalt von Rezeptionsmöglichkeiten, die sowohl in stadtstaatlichen Kontexten



wie im Hinblick auf Vertretungsorgane in großen Flächenstaaten möglich war. Zum ersten<sup>4</sup> gehörte neben der Parallelisierung der Ephoren mit der Parte Guelfa bei Bruni vor allem die spätestens mit Contarini einsetzende Gleichsetzung des Venezianischen Rats der Zehn mit den Ephoren; Venedig war seit der florentinischen Verfassungsdiskussion des späten 15. Jahrhunderts aufgrund seiner Stabilität als Äquivalent zu Sparta in der Diskussion präsent. Zum anderen wurde das Modell auf ständische Vertretungsorgane in Monarchien appliziert. Es beginnt mit Marsilius und Oresme (sowie später Seyssel) zu den Parlamenten in Frankreich<sup>5</sup>, setzt sich in den Theorien über die Rolle des Justicia Mayor von Aragon sowie in den konziiliaristischen Theorien fort und erfreut sich schließlich – gestützt auch durch die Approbierung durch Calvin, Butzer und Melanchthon – besonderer Beliebtheit in den monarchomachischen Theorien des 16. Jahrhunderts. Man konnte hier auf den im Eidtausch von Königen und Ephoren implizierten Vertragsgedanken rekurren und zudem ein eingehegtes, nicht auf Tyrannenmord durch Individuen setzendes, Widerstandsmodell vorführen; mit dem Hinweis auf die Theopomp-Geschichte war auch die Behauptung möglich, die Zügelung der Monarchie durch ständische Organe liege im Interesse der Krone selbst. In der englischen Revolution kam einerseits in der Rechtfertigung des Prozesses gegen den König mit der Vorgehensweise der Ephoren gegen den spartanischen Reformkönig Agis im Jahre 241 eine weitere Zuspitzung hinzu; auf der anderen Seite wurde im Zusammenhang mit der Erfahrung der Parlamentsouveränität in den späten 1650er Jahren von Anhängern einer republikanischen Verfassung die Notwendigkeit diskutiert, daß man zur Kontrolle des Parlaments selbst Äquivalente zu Ephoren oder Tribune (in Form einer nicht-aristokratischen zweiten Kammer) brauchte, wenn man die Restauration des herkömmlichen, seit 1642 auch offiziell von royalistischer Seite verfochtenen Modells der Mischverfassung aus König, Lords und Commons vermeiden wollte.

In den schwedischen Verfassungskonflikten des 17. Jahrhunderts wurde die Rede von Mischverfassung und Ephoren ebenfalls unmittelbar auf die akuten Auseinandersetzungen bezogen. Bedeutsam war auch ihre Rolle in der frühneuzeitlichen deutschen Theorie, zumal in der Reichsstaatslehre<sup>6</sup>, aber auch im Hinblick auf Konflikte in einzelnen Fürstentümern<sup>7</sup> oder Reichsstädten<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Einen aparten Ausnahmefall stellte 1347 die Stilisierung von Cola di Rienzo als Volkstribun dar, der mit eigenwilligen Interpretationen der (von ihm auf einer Inschrift entdeckten) *lex de Imperio Vespasiani* zugleich an die Tradition des Principats angeschlossen; siehe dazu *Ernst Schoenian*, Die Idee der Volkssouveränität im mittelalterlichen Rom (Leipzig 1919) 104–128; *Marta Sordi*, Cola di Rienzo e le clausole mancanti della ‚Lex de Imperio Vespasiani‘, in: *Studi in onore di Eduardo Volterra II* (Modena 1971) 303–311; *Ferdinand Seibt*, Revolution in Europa. Ursprung und Wege innerer Gewalt (München 1984) 132–160.

<sup>5</sup> *James M. Blythe*, Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages (Princeton 1992).

<sup>6</sup> *Horst Dreitzel*, Absolutismus und ständische Verfassung in Deutschland. Ein Beitrag zu Kontinuität und Diskontinuität der politischen Theorie der frühen Neuzeit (Mainz 1992).

<sup>7</sup> *Winfried Schulze*, Eine deutsche Übersetzung von Bezas „De jure magistratum in subditos“ aus dem Jahre 1615, in: *ARG* 70 (1979) 302–307.

<sup>8</sup> *Otto Brunner*, Souveränitätsproblem und Sozialstruktur in den deutschen Reichsstädten

Die Identifikation eigener Institutionen mit den antiken Vorbildern wurde problematisch, wenn man die strukturellen Unterschiede zwischen antiken und modernen Verhältnissen thematisierte. In der französischen und amerikanischen politischen Theorie des 18. Jahrhunderts wurde immer wieder ventiliert, daß die Selbstregierung antiker Bürgerschaften (bzw. auch der zeitgenössischen Äquivalente in der Schweiz und den Niederlanden<sup>9</sup>) auf kleinräumigen Bedingungen beruht habe, die die Versammlung der Bürger ermöglichten, somit unter den Voraussetzungen eines Flächenstaats nicht wiederholbar sei, in dem die Bürger nur auf dem Weg über Vertreter mitwirken könnten. Weiter wurde diskutiert, daß solche Republiken im machtpolitischen Kräftefeld gegebenenfalls nur Überlebenschancen hätten, wenn sie sich zu bundesstaatlichen Organisationen zusammenschlossen; ein möglicher Ausweg aus dem besonders von Montesquieu aufgedeckten Dilemma, daß eine aus Gründen der Selbstbehauptung erforderliche Expansion unweigerlich die Grundlagen republikanischer Ordnung unterhöhlen und die Etablierung einer Monarchie nach sich ziehen muß<sup>10</sup>. Entsprechend fanden antike Äquivalente bundesstaatlicher Ordnungen besondere Beachtung – die Delphische Amphyktionie, die Bünde der Achäer und Ätoler in hellenistischer Zeit oder der lykische Bund („die Schweiz des Altertums“, so später Bachofen<sup>11</sup>) – ob-

der frühen Neuzeit, in: *ders.*, *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte* (Göttingen 1968) 294–321; *Heinz Schilling*, Gab es im späten Mittelalter und zu Beginn der Neuzeit in Deutschland einen städtischen Republikanismus?, in: *Helmut G. Koenigsberger* (Hrsg.), *Republiken* (wie Anm. 2), 101–143, hier 116–119. Wenn von Ephoren oder Tribunen die Rede ist, bedeutet dies nicht notwendig, daß man sich in der Substanz von einem auf die konkreten lokalen Rechte und Gewohnheiten konzentrierten Diskurs löste; vgl. zu Köln im 17. Jahrhundert *Gerd Schwerhoff*, *Apud populum postestas? Rats Herrschaft und korporative Partizipation im spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Köln*, in: *Klaus Schreiner, Ulrich Meier* (Hrsg.), *Stadtregiment und Bürgerfreiheit* (Göttingen 1994) 188–243, hier 222 ff.

<sup>9</sup> Zum niederländischen Republikanismus des 17. Jahrhunderts, der sich auch auf die antiken Bataver berief, vgl. *Heinz Schilling*, *Der libertär-radikale Republikanismus der holländischen Regenten*, in: *GG* 10 (1984) 498–533; *Ernst H. Kossmann*, *Dutch Republicanism*, in: *L'età dei lumi. Studi storici sul settecento europeo in onore di Franco Venturi* (Neapel 1985) 453–486. Die aus der antiken Überlieferung bekannten Könige der Bataver erläuterte Grotius in dem Sinne, daß es sich hier um ein nominelles, dem eingeschränkten spartanischen vergleichbares Königtum gehandelt habe; *Richard Tuck*, *Philosophy and Government 1572–1651* (Cambridge 1993) 164 f.

<sup>10</sup> *Eduard Sieber*, *Die Idee des Kleinstaats bei den Denkern des 18. Jahrhunderts in Frankreich und Deutschland* (Basel 1920); *Werner Kaegi*, *Der Kleinstaat im europäischen Denken*, in: *ders.*, *Historische Meditationen I* (Zürich 1942) 249–314. In einem älteren, von Machiavelli bis Harrington und darüberhinaus gehenden Diskussionsstrang war das Verhältnis zwischen einer möglichen Expansionspolitik von Republiken und ihrer Wehrverfassung (Bürgermiliz oder Söldnerheer) thematisiert worden; *Nicola Matteucci*, *Machiavelli, Harrington, Montesquieu e gli „Ordini“ di Venezia*, in: *Il Pensiero Politico* 3 (1970) 337–369; *William Mullen*, *Republics for Expansion: The School of Rome*, in: *Arion* 3 (1976) 298–359.

<sup>11</sup> *Johann Jakob Bachofen*, *Gesammelte Werke* 10: *Briefe* (Basel 1967) 246, 254; *ders.*, *Das Lykische Volk und seine Bedeutung für die Entwicklung des Altertums* (Freiburg i.Br. 1862) 52 f.

wohl diese in der klassischen politischen Theorie praktisch ignoriert worden waren, und auch sonst die Überlieferungslage eher als dürftig zu bezeichnen ist<sup>12</sup>.

Die ambivalente Position von Tribunen und Ephoren erschien in einem neuen Licht, wenn sich die Diskussion um die Repräsentation nicht allein auf die Frage der Größenverhältnisse, sondern auch auf die der angemessenen Arbeitsteilung in einer sich kommerzialisierenden Gesellschaft erstreckte<sup>13</sup>, und schließlich mit derjenigen verschränkte, ob nicht, wenn überhaupt, das (wegen seiner angeblichen Instabilität und der Demagogenherrschaft) traditionell zumeist kritisch angesehene<sup>14</sup>, jedoch durch Weltoffenheit und Handelsaktivitäten ausgezeichnete Athen eher ein Vorbild für die eigene Zeit abgeben könne als die als „militärisches Kloster“ organisierte Kriegergesellschaft Spartas<sup>15</sup>; ein Ausfluß auch der von der schottischen Nationalökonomie begründeten neuen Bewertung des Eigennutzes und des Luxus als gesamtgesellschaftlich nützlich. Gebrochen wurde aber auch diese Option durch die – von Hume und anderen schottischen Autoren – übernommene Kritik an der Institution der Sklaverei, die vor allem auf der Annahme

<sup>12</sup> Schon Harrington unterscheidet ein „single commonwealth“, Israel, Athen, Sparta, und ein „commonwealth by leagues“, Achäer, Ätolier, Lyker, Schweizer und Holländer; *James Harrington*, *Oceana*, hrsg. von S. B. Liljegren (Heidelberg 1924) 32; der Vergleich von Achäern und Ätoliern mit der Eidgenossenschaft und den Niederlanden findet sich u. a. bei Sidney, Pufendorf und Vico: *Algernon Sidney*, *Discourses Concerning Government*, hrsg. von Thomas G. West (Indianapolis 1990) 105, 565; *Samuel Pufendorf*, *Die Verfassung des deutschen Reiches*, hrsg. von Horst Denzer (Stuttgart 1985) 100; *Giovanni Battista Vico*, *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker* (Philosophische Bibliothek 418, Hamburg 1990) V, 3, 1092 = S. 594. Zu den amerikanischen und französischen Diskussionen des 18. Jahrhunderts siehe *Gustav Adolf Lehmann*, *Ansätze zur bundesstaatlichen Ordnung und repräsentativen Verfassung in der Antike und ihre Rückwirkungen auf die Neuzeit*, in: *Geschichte in Köln* 9 (1981) 54–88; *ders.*, *Die Rezeption der achaischen Bundesverfassung in der Verfassung der USA*, in: *Wolfgang Schuller* (Hrsg.), *Antike in der Moderne* (Konstanz 1985) 171–182; *Wilfried Gawantka*, *Die sogenannte Polis* (Stuttgart 1985) 110–118; *Carl J. Richard*, *The Founders and the Classics* (Princeton 1994) 104 ff. – Die Kenntnisse über den lykischen Bund basieren allein auf einer Stelle bei Strabo (14, 3, 3 = 664 C).

<sup>13</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang *Pasquale Pasquino*, Emmanuel Sièyes, Benjamin Constant et le „Gouvernement des Modernes“, in: *Revue Française de Science Politique* 37 (1987) 214–229.

<sup>14</sup> Zu den davon bestimmten Einschätzungen des Demosthenes und seines (makedonienfreundlichen) Gegenspielers Phokion siehe *Ulrich Schindel*, *Demosthenes im 18. Jahrhundert. Zehn Kapitel zum Nachleben des Demosthenes in Deutschland, Frankreich, England* (München 1963). – Im Deutschland des 19. Jahrhunderts, zumal bei Droysen, spiegelt sich die Frage der nationalstaatlichen Einheit in der Kritik an Athen wider, nicht die geschichtliche Notwendigkeit einer Einigung der Griechen unter makedonischer Führung erkannt zu haben.

<sup>15</sup> *Giuseppe Cambiano*, Montesquieu e le antiche repubbliche greche, in: *Rivista di filosofia* 65 (1974) 93–144; *Luciano Guerri*, Libertà degli Antichi e libertà dei Moderni. Sparta, Atene e i „philosophes“ nella Francia del 700 (Neapel 1979); *ders.*, L'immagine di Sparta e Atene in Mably e nei fisiocratici, in: *Quaderni di Storia* 5 (1979) 71–108; *Pierre Vidal-Naquet*, *Nicole Loraux*, La formation de l'Athènes bourgeoise, in: *Pierre Vidal-Naquet*, *La démocratie grecque vue d'ailleurs* (Paris 1990) 161–209 (dt.: Athen, Sparta, Atlantis [München 1993] 95–169).

gründete, daß Sklaverei eine dem ökonomischen Fortschritt abträgliche Einrichtung sei<sup>16</sup>.

Rousseau und Mably gehörten bekanntlich zu denjenigen, die Sparta mit seiner vom großen Gesetzgeber<sup>17</sup> Lykurg gestifteten Ordnung – mit dem öffentlichen Erziehungssystem und der Disziplin der Bürger, der Besitzgleichheit und der Frugalität der Lebensverhältnisse – hochschätzten<sup>18</sup>. Der *Contrat social* geht – mit Blick auf die Antike ebenso wie auf die Schweiz<sup>19</sup> – vom Modell eines Stadtstaates aus, in dem die Bürger sich als Entscheidungsträger versammeln können. Das mache eine *cité* im Gegensatz zu einer aus Häusern und einer Stadtmauer bestehenden *ville* aus (was allerdings von den Zeitgenossen nicht gesehen werde, die sich *citoyens* nannten, ohne diesem Anspruch gerecht werden zu können; *Contrat Social* I, 6, A. 3). Die *volonté générale* kann nicht vertreten werden; Deputierte des Volkes können nicht an seiner Stelle als Gesetzgeber tätig werden. Dies zeige auch die Institution des römischen Tribunats, das nicht an die Stelle des Volkes selbst getreten sei. Wenn ein solches Organ exekutive Gewalt erhalte, sei der Umschlag in die Tyrannei gegeben. Dies gelte sowohl für Rom, wo die tribunizische Gewalt zur Legitimationsgrundlage des Principats wurde, wie für Sparta, wo die unkontrollierte Macht der Ephoren in Zeiten der Sittenreinheit ungefährlich war, nach dem einmal eingetretenen Verfall jedoch, wie sich an den Konflikten von Agis und Kleomenes mit den Ephoren zeigte, den Untergang weiter beschleunigte; schließlich auch für Venedig, wo der Rat der Zehn aus einem Organ zum Schutz der Ordnung zu einem im Dunkeln agierenden schrecklichen Blutgericht geworden sei. Man benötige eine als *tribunat* zu bezeichnende Institution als Hüterin der Gesetze, doch dürfe sie keinerlei Anteil weder an der legislativen noch an der exekutiven Gewalt haben und müsse auch nur in gewissen Abständen bzw. bei Bedarf zusammentreten (*Contrat social* IV, 5; vgl. *Lettres écrites de la montagne* IX). Die-

<sup>16</sup> *Giuseppe Cambiano*, La grecia antica era molto popolato? Un dibattito nel XVIII secolo, in: *Quaderni di Storia* Nr. 20 (1984) 3–42; *Moses I. Finley*, Die Sklaverei in der Antike (München 1981) 31 ff.

<sup>17</sup> Zur allgemeinen Faszination durch die großen Gesetzgeber – außer Lykurg vor allem Solon und Numa, dazu *Moses* – vgl. *Jean-Louis Quantin*, Le mythe du législateur au XVIIIe siècle:   tat de recherches, in: *Primitivisme et Mythe des Origines dans la France des Lumières 1680–1820. Colloque tenue en Sorbonne les 24 et 25 mai 1988* (Paris 1989) 153–164; *Simone Goyar-Fabre*, Montesquieu e la Gr  ce, in: *Diotima* 17 (1989) 50–57 sowie zum Sonderfall des imaginären Gesetzgebers *Platon Ernst M. Manasse*, Plato and the French Revolution, in: *International Studies in Philosophy* 9 (1977) 93–110.

<sup>18</sup> *Elizabeth Rawson*, The Spartan Tradition in European Thought (Oxford 1969) 220–267; *Denis Leduc-Fayette*, Jean Jacques Rousseau et le mythe de l'antiquité (Paris 1974) 72–101; *Hans-Ulrich Thamer*, Revolution und Reaktion in der französischen Sozialkritik des 18. Jahrhunderts. *Linguet, Mably, Babeuf* (Frankfurt 1973); *Thomas Schleich*, „Der zweitbeste Staat“. Zur Sicht der Antike bei Gabriel Bonnot de Mably, in: *Der Staat* 19 (1980) 557–582; ders., Mably e le antiche costituzioni, in: *Quaderni di Storia* Nr. 23 (1986) 174–197.

<sup>19</sup> *R. A. Leigh, J.J.* Rousseau and the Myth of Antiquity in the Eighteenth Century, in: *Robert R. Bolgar* (Hrsg.), *Classical Influences on Western Thought, AD 1650–1870* (Cambridge 1979) 155–168; *Peter Blickle*, Kommunalismus. Begriffsbildung in heuristischer Absicht, in: ders. (Hrsg.), *Landgemeinde und Stadtgemeinde in Mitteleuropa* (HZ Beiheft 13, München 1991) 5–38, hier 32 f.

ses vom ständischen Substrat bzw. von den konkreten antiken Vorbildern abstrahierende Tribunen-/Ephorenmodell<sup>20</sup> läßt sich einerseits auf Althusius' Entgegensetzung von *summus magistratus* und *ephori* zurückführen; in der anderen Richtung lassen sich Linien ziehen über Fichtes, in den „Grundlagen des Naturrechts“ 1796/97 postulierte, „aus reiner Vernunft deduziertes Ephorat“ bis zu Carl Schmitts Figur des „Hüters der Verfassung“.

Die Parallele zwischen Ephoren und venezianischen Dieci bzw. der (aus einer Unterkommission der Zehn hervorgegangenen) Staatsinquisition war in Frankreich seit langem gezogen worden, doch war dies seit dem späten 17. Jahrhundert einhergegangen mit einer eher kritischen Bewertung des venezianischen Modells<sup>21</sup>. Das Vorbild einer mit umfassenden Überwachungsmöglichkeiten ausgestatteten Behörde zum Schutz der Republik wurde dann verschiedentlich in den Diskussionen der Constituante über einen Ausschuß herangezogen, der schließlich Vorläufer des Wohlfahrtsausschusses werden sollte; Tribune und Ephoren figurierten auch in den gleichzeitigen Debatten über die Notwendigkeit eines Verfassungsgerichtshofs<sup>22</sup>. Die Nachwirkungen zeigten sich auch in der Einsetzung einer Tribunat genannten, dritten (nur beratenden, aber nicht beschließenden) Kammer in der Verfassung von 1799, deren Kompetenzen in den Verfassungen von 1802 und 1804 weiter reduziert wurden. (Auch die Verfassung von 1795 hatte mit der Bezeichnung der beiden Kammern als Rat der 500 – wie im demokratischen Athen – bzw. Rat der Alten Bezüge zur Antike evoziert<sup>23</sup>.)

Zu den Folgen der Französischen Revolution hat eine deutliche Verschärfung der Absetzung von den antiken Vorbildern gehört (wie sie im übrigen auch, wenngleich unter anderen Vorzeichen, in der zweiten Phase der amerikanischen Verfassungsdiskussion seit den 1780er Jahren eingesetzt hatte<sup>24</sup>). Wie schon er-

<sup>20</sup> P. Andrivet, Jean-Jacques Rousseau: quelques aperçus de son discours politique sur l'antiquité romaine, in: Studies on Voltaire and the 18th Century 151 (1976) 131–148; vgl. auch Thomas Schleich, Darstellung und Funktion von Verfassungsinstitutionen bei Rousseau. Comitia centuriata und tribunus plebis, in: Gymnasium 89 (1982) 84–94 (mit stärkerem Nachdruck auf den realhistorischen Aspekten bei Rousseau).

<sup>21</sup> Philippe Cocatre-Zilgien, La Revolution française et le modèle constitutionnel venitien, in: Revue de la Recherche Juridique 3 (1988) 576–614; zur Venedig-Kritik vgl. auch David W. Carrithers, Not So Virtuous Republics: Montesquieu, Venice, and the Theory of Aristocratic Republicanism, in: JHI 52 (1991) 245–268.

<sup>22</sup> Cocatre-Zilgien, (wie Anm. 21); Pierangelo Catalano, Tribunato e resistenza (Turin 1971) 63–86; zum Einfluß von Harringtons Ideen in dieser Frage siehe S.B. Liljegen, A French Draft Constitution of 1792 modelled on James Harrington's Oceana (Lund 1932).

<sup>23</sup> Die Verfassungstexte finden sich bei Jacques Godechot (Hrsg.), Les constitutions de la France depuis 1789 (Paris 1970); vgl. dazu Peter Claus Hartmann, Französische Verfassungsgeschichte der Neuzeit (1450–1980). Ein Überblick (Darmstadt 1985) 57–75.

<sup>24</sup> Zum Selbstverständnis der Architekten eines *novus ordo seclorum* gehörte zwar, daß man sich gern mit den großen antiken Gesetzgebern wie Solon oder Lykurg verglich. Man fühlte sich diesen jedoch überlegen, weil man zum ersten Mal in der Weltgeschichte eine politische Ordnung auf der Basis des Konsensprinzips errichtet hatte (James Wilson). Für ihr neues Zeitalter der Zivilisation und Humanität konnten Griechen und Römer genausowenig vorbildlich sein wie Hottentotten oder Lappen (Hamilton). Repräsentation machte zum ersten Mal eine Republik möglich, die den Rahmen eines Stadtstaats sprengte (Madison). Für eine

wähnt, waren kritische Positionen gegenüber den antiken Staaten – wegen des Fehlens von Repräsentativverfassungen, der Militarisierung der Gesellschaft und der Sklavenhaltung – schon im Laufe des 18. Jahrhunderts immer vernehmlicher geworden. Diese Kritik verschärfte sich mit dem Ende der Revolution, das zugleich die Absetzung vom Antike-Kult der Jakobiner brachte<sup>25</sup>.

Die Bedeutung der rhetorischen und emblematischen Evozierungen der Antike – mit den Büsten der (zumal durch die Plutarch-Biographien bekannten) tugendhaften Griechen und Römer im Sitzungssaal des Konvents, der Gleichsetzung der Marseillaise mit den Elegien des Tyrtaios, der Pflege des Brutus-Kultes im Theater, dem Revolutionskalender, der Historienmalerei, der Phrygiermütze, den Umbenennungen von Kommunen, etc. – dies alles wird man gewiß nicht unterschätzen dürfen<sup>26</sup>. Eine durch die Plutarch-Lektüre vermittelte Begeisterung für die großen Redner und tugendhaften republikanischen Politiker der Antike<sup>27</sup> gehörte zum Bildungshorizont der radikalen Revolutionäre und wirkte

Repräsentativverfassung waren die politischen Lehren der Antike obsolet geworden (Jefferson). Siehe dazu die Nachweise bei *Paul A. Rabe*, *Republics, Ancient and Modern. Classical Republicanism and the American Revolution* (Chapel Hill 1992) 575, 255, 583, 701. Im „Federalist“ Nr. 63 wird (von Hamilton oder Madison) die Differenz präzisiert: Ephoren und Tribune seien Repräsentanten des Volkes gewesen. Insofern sei das Prinzip der Repräsentation der Antike nicht gänzlich unbekannt gewesen. Der entscheidende, zugunsten der USA sprechende Unterschied liege im völligen Ausschluß des Volkes in seiner Gesamtheit aus den amerikanischen Verfassungen, nicht in einem völligen Ausschluß der antiken Repräsentativmagistrate von der Teilhabe an der Regierung. Vgl. zur Lösung der amerikanischen Verfassungsväter vom antiken Vorbild noch u. a. *Louis Cohn-Haft*, *The Founding Fathers and Antiquity: a Selective Passion*, in: *The Survival of Antiquity* (Smith College Studies in History vol. XLVIII in Honor of Phyllis William Lehmann, Northampton/Mass. 1980) 137–153; *Paul Nolte*, *Aristotelische Tradition und Amerikanische Revolution. John Adams und das Ende der klassischen Politik*, in: *Der Staat* 27 (1988) 209–232; *Meyer Reinhold*, *From Classical Republicanism to Modern Republicanism in the American Revolution*, in: *Studi Italiani di Filologia classica* 85 = 3. ser. 10 (1992) 513–531.

<sup>25</sup> *Vidal-Naquet, Loraux*, (wie Anm. 15); *François Hartog*, *La révolution française et l'antiquité: l'avenir d'une illusion?*, in: *OPUS* 6–8 (1987–89, erschienen 1991) 237–258; *ders.*, *La Révolution française et l'Antiquité*, in: *La Pensée Politique* 1 (1993) 30–61.

<sup>26</sup> *Pierre Vidal-Naquet*, *La place de la Grèce dans l'imaginaire des hommes de la Révolution*, in: *ders.*, *La démocratie grecque* (wie Anm. 15), 211–236; *Claude Mossé*, *L'antiquité dans la révolution française* (Paris 1989); *R. Chevallier* (Hrsg.), *La révolution française et l'antiquité* (Caesardonum Bd. XXVbis, Tours 1991); *Werner Dablbheim*, *Die Antike* (Paderborn 1994) 684–700; ferner zu einzelnen Aspekten *Sarga Moussa*, *Autour du théâtre de la Révolution française: l'antiquité classique dans les préfaces*, in: *Romanistisches Jahrbuch* 40 (1989) 109–129; *Lothar Schuckert*, *Citoyen Brutus: Aktualisierung der Antike in der französischen Revolution*, in: *Der Altsprachliche Unterricht* 32, Heft 4 (1989) 5–21; *Dieter Metzler*, *Die Freiheitsmütze und ihre antike Vorgeschichte*, in: *ders.*, *Paul Leidinger* (Hrsg.), *Geschichte und Geschichtsbewußtsein. Festschrift Karl-Ernst Jeismann zum 65. Geburtstag* (Münster 1990) 706–726; *Leonhard Schumacher*, *Libertas: Rezeption, Verständnis und Nutzung römischer Freiheitssymbolik in der neueren Geschichte*, in: *Emilio Gabba, Karl Christ* (Hrsg.), *Römische Geschichte und Zeitgeschichte in der deutschen u. italienischen Altertumswissenschaft während des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. II: *L'impero romano fra storia generale e storia locale* (Como 1991) 299–331.

<sup>27</sup> Zur Verbreitung französischer Plutarch-Übersetzungen siehe *Jean-Louis Quantin*,

in ihrer Rhetorik nach<sup>28</sup>; mit vertieften Kenntnissen der Antike hat man jedoch kaum zu rechnen (eine gewisse Ausnahme war Desmoulins, der im übrigen das Beispiel Athens wegen seiner Meinungsfreiheit pries<sup>29</sup>); bezeichnend scheint die Geschichte, daß man bei der Verfassungsdebatte 1793 aus der Nationalbibliothek eine Ausgabe der Gesetze des Minos anforderte<sup>30</sup>. Die Sparta-Begeisterung schlug sich sicherlich in Vorstellungen hinsichtlich eines nationalen Erziehungsprogramms nieder, doch war auch dies im Regelfall nicht mit der Annahme einer völligen Übertragbarkeit verbunden<sup>31</sup>. Ein deutliches Bewußtsein einer unüberbrückbaren Distanz zur Antike zeigte sich im Hinblick auf die Sklaverei (wobei in der aktuellen Abolitionismuskussion einige Stimmen von „rechts“ den Fortbestand der Sklaverei mit der Tradition des römischen Rechts legitimieren wollten)<sup>32</sup>.

Ungeachtet dessen setzte unmittelbar mit dem Sturz von Robespierre und Saint-Just eine Agitation dahingehend ein, die Jakobiner, „die Spartaner des Konvents“<sup>33</sup>, hätten auf dem Weg des Terreur unmittelbar die Verhältnisse Spartas in

Traduire Plutarque d'Amyot à Ricard. Contribution à l'étude de mythe de Sparte au XVIIIème siècle, in: *Histoire, Économie et Société* 7 (1988) 243–259.

<sup>28</sup> Harold T. Parker, *The Cult of Antiquity and the French Revolutionaries. A study in the development of the revolutionary spirit* (Chicago 1937; ND New York 1965); Walter Percival, *Greek and Roman History in the French Revolution*, in: *Contemporary Review* 204 (1963) 47–50, 155–158; zum Beispiel Saint-Justs: Jörg Monar, *Saint-Just. Sohn, Denker und Protagonist der Revolution* (Bonn 1993) 29–53, 598–608.

<sup>29</sup> Camille Desmoulins, *Le Vieux Cordelier*, hrsg. von Pierre Pachet (Paris 1987) 124f.; vgl. Vidal-Naquet, *La place de la Grèce* (wie Anm. 26), 225–228; Mossé, *La révolution* (wie Anm. 26), 94f.

<sup>30</sup> Vidal-Naquet, *La place de la Grèce* (wie Anm. 26), 221. – Montesquieu, *Esprit des Lois* IV. 7 spricht ohne Differenzierung hinsichtlich der Historizität von den Gesetzgebern Minos, Lykurg und Platon. Die Legende von Minos als Gesetzgeber geht zurück auf Platon, *Nomoi* 624b; *Strabo* 16, 2, 38 (= C 762).

<sup>31</sup> Robert R. Palmer, *The Improvement of Humanity. Education and French Revolution* (Princeton 1985) 155–160; Monar, *Saint-Just* (wie Anm. 28), 709–718; Ines Stahlmann, *Schule als moralische Anstalt. Die Antike in den Schuldebatten 1792–93 in Frankreich*, in: *Der Altsprachliche Unterricht* 32 (1989) 22–38; Dominique Julia, *L'institution du citoyen – Die Erziehung des Staatsbürgers. Das öffentliche Unterrichtswesen und die Nationalerziehung in den Erziehungsprogrammen der Revolutionszeit (1789–1795)*, in: *Zs. f. Pädagogik Beiheft 24: Französische Revolution und Pädagogik der Moderne*, hrsg. von Ulrich Herrmann, Jürgen Oetkers (Weinheim 1989) 63–103.

<sup>32</sup> Jean-Christian Dumont, *Esclavage blanc, esclavage noir*, in: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* (1988) 174–194; ders., *La Révolution française et Rome*, in: *Studi Italiani di Filologia classica* 85 = 3. ser. 10 (1992) 487–512; Ines Stahlmann, *Qu'on ne me cite pas les exemples des anciennes républiques! Antike Sklaverei und Französische Revolution*, in: *Klio* 74 (1992) 447–455.

<sup>33</sup> So eine spätere Formulierung Benjamin Constants; zit. bei Stephen Holmes, *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism* (New Haven 1984) 48. – Robespierre war vor seinem Sturz abwechselnd als neuer Catilina oder neuer Cromwell denunziert worden; Bronislaw Baczko, *L'expérience thermidorienne*, in: *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture 2: The Political Culture of the French Revolution*, hrsg. von Colin Lucas (Oxford 1988) 341–370, hier 343f.

der eigenen Zeit wiederherstellen wollen<sup>34</sup>. Volney hat 1795 in seinen Vorlesungen an der École Normale die „adoration superstitieuse des Romains et des Grecs“ für den Antike-Enthusiasmus und die damit verbundenen revolutionären Exzesse verantwortlich gemacht, die Herrschaft einer kleinen Zahl von Bürgern in der Antike über Massen von Sklaven geübt, die republikanischen Verfassungen Spartas (dessen Ordnung der eines Trappistenklosters entsprochen habe) oder Roms mit der (herkömmlich als Gegenbild zu den Freistaaten der Antike verstandenen) orientalischen Despotie identifiziert und für den endgültigen Abschied von der Orientierung an der keinerlei individuelle Rechtsgarantien kennenden Antike plädiert<sup>35</sup>. Der unter anderem auch von Chateaubriand in seinem „Essai sur les révolutions“ (1797) behauptete innere Zusammenhang zwischen Jakobinerdiktatur und Antike-Enthusiasmus war schnell etabliert<sup>36</sup> und wurde im übrigen auch in Deutschland (wo man das neue Spartanertum der Franzosen in Gestalt der Revolutionsarmee ausgemacht hatte<sup>37</sup>) eifrig rezipiert; einschlägige Äußerungen beginnen mit Wieland<sup>38</sup> und finden sich unter anderem noch, wenngleich mit der anderen Akzentuierung, daß eine gewaltige Täuschung über die gesellschaftlichen Grundlagen politischer Ordnung vorgelegen habe, in der „Heiligen Familie“ von Marx und Engels 1845<sup>39</sup>.

Die Assoziierung mit dem revolutionären Terror hat umgekehrt auch das Bild der antiken Volksmagistrate beeinflusst, und dies schnell auch außerhalb Frank-

<sup>34</sup> So auch im offiziellen Bericht über die Vorgänge des 9. Thermidor; zitiert bei Bernard Vinot, Saint-Just (Stuttgart 1989) 300.

<sup>35</sup> Constantin François de Volney, Leçons d'histoire, prononcées à l'École Normale en l'an III de la République Française, in: Œuvres. Deuxième édition complète Bd. VII (Paris 1824) 1–135, hier 124–135; vgl. Bertrand Hemmerdinger, L'esclavagisme antique vu par le thermidorien Volney, in: Quaderni di Storia I (1975) 115–116; Mouza Raskolnikoff, Volney et les idéologues: le refus de Rome, in: Revue Historique 267 (1982) 357–373; dies., Histoire romaine et critique historique dans l'Europe des Lumières (Collection de l'École Française de Rome 163, Paris 1992) 626–633. – Volneys Rede von Enthusiasmus und Superstition knüpft übrigens an Kategorien der Religionssoziologie Humes an.

<sup>36</sup> Chateaubriand, Essai sur les révolutions. Génie du christianisme, hrsg. von Maurice Regard (Paris 1978) 79–91. Nachweise weiterer Stimmen bei Parker, Cult (wie Anm. 28), 3–7; Vidal-Naquet, Loraux, (wie Anm. 15); Hartog, (wie Anm. 25).

<sup>37</sup> Erich Schneider, Das Bild der französischen Revolutionsarmee (1792–1795) in der zeitgenössischen deutschen Publizistik, in: Jürgen Voss (Hrsg.) Deutschland und die Französische Revolution (München 1983) 194–213, hier 202.

<sup>38</sup> Kurt Wölfel, Prophetische Erinnerung. Der klassische Republikanismus in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts als utopische Gesinnung, in: Wilhelm Voßkamp (Hrsg.), Utopieforschung Bd. 3 (Frankfurt 1985) 191–217, hier 204 f.

<sup>39</sup> „Robespierre, Saint-Just und ihre Partei gingen unter, weil sie das antike, realistisch-demokratische Gemeinwesen, welches auf der Grundlage des wirklichen Sklaventums ruhte, mit dem modernen spiritualistisch-demokratischen Repräsentativstaat, welcher auf dem emanzipierten Sklaventum, der bürgerlichen Gesellschaft beruht, verwechselten. Welche kolossale Täuschung, die moderne bürgerliche Gesellschaft... in den Menschenrechten anerkennen und sanktionieren zu müssen und zugleich die Lebensäußerungen dieser Gesellschaft hinterher an einzelnen Individuen annullieren und zugleich den politischen Kopf dieser Gesellschaft in antiker Weise bilden zu wollen!“; MEW 2, 129; vgl. noch die Eingangsbemerkungen zum „Achtzehnten Brumaire des Louis Bonaparte“ (1852), MEW 8, 115 f.



reichs. Niebuhr hat sich bekanntlich auf Grund der aktuellen Diskussionen über die schleswig-holsteinische Bauernbefreiung 1803 möglichen antiken Entsprechungen zugewandt und war zu der ihn beglückenden Erkenntnis gekommen, daß die Ackergesetze der römischen Volkstribune mitnichten eine revolutionäre Umverteilung des Bodens in dem Sinne dargestellt hatten, wie er 1795/96 vom „Volkstribun“ „Gracchus“ Babeuf (dessen Spartabild von Mably inspiriert war<sup>40</sup>) evoziert worden war, sondern vielmehr eine Restitution guten alten Rechts, wie es auch zugunsten der bäuerlichen Klein- und Mittelbesitzer in seiner Heimat angemessen wäre<sup>41</sup>. Niebuhr folgte hinsichtlich der grundsätzlichen Einschätzung der Rolle der Volksmagistrate der Linie von Rousseau und Fichte: Die Volkstribune waren für ihn „Repräsentanten des Volks im strengsten Sinn, und Repräsentanten können nie verwalten: sie können nur darüber wachen, daß Gesetze und Rechte heilig gehalten werden, und neue Gesetze feststellen nach denen verwaltet zu werden die Nation einwilligt“; Niebuhr sieht auf eigenwillige Weise Repräsentation mit einem imperativen Mandat verbunden. Im Gegensatz dazu hätten die Ephoren mit ihrer tyrannischen, schrankenlosen Macht der Norm einer Nationalrepräsentation, die einzig als „schützende Macht... dem Mißbrauch der höchsten Gewalt“ entgegen zu stehen habe, nicht genügt<sup>42</sup>; bei den römischen Volkstribunen, deren Etablierung erst die römische Verfassung vollendet hatte, so daß sie als „Urheber der Größe Roms“ zu gelten hätten<sup>43</sup>, sei schließlich in der Spätzeit der Republik eingetreten, daß sie nicht mehr „Repräsentanten der Nation gegenüber der höchsten Gewalt waren“, sondern „für die Dauer ihrer Zeit ernannte Tyrannen: wie ein Nationalconvent: wie, während der revolutionären Bethörung, gewähnt ward dass die Scheinvollmacht einer Wahl, wozu die allermeisten ihre Stimmen ohne einiges Bewusstseyn geben, eine unbeschränkte Gewalt einsetzte“<sup>44</sup>. Eine Gleichsetzung der quasi-tyrannischen Macht der Ephoren mit derjenigen, „wel-

<sup>40</sup> *Manfred Clauss*, Die Rezeption der Antike bei François-Noël (Camille-Gracchus) Babeuf, in: *Gymnasium* 86 (1979) 81–94.

<sup>41</sup> *Alfred Heuß*, Barthold Georg Niebuhrs wissenschaftliche Anfänge. Untersuchungen und Mitteilungen über die Kopenhagener Manuskripte und zur europäischen Tradition der *lex agraria* (*loi agraire*) (Göttingen 1981); *ders.*, B.G. Niebuhr: Von der „Rezeption“ zur Wissenschaft, in: *Wolfgang Schuller* (Hrsg.), *Antike in der Moderne*, (Konstanz 1985) 105–126; *Gerrit Walther*, Niebuhrs Forschung (Stuttgart 1993). – Zur Diskussion des 16. bis 18. Jahrhunderts über die Gracchischen Ackergesetze siehe *Heuß*, Niebuhrs Anfänge, sowie *Mouza Raskolnikoff*, Caius Gracchus ou la révolution introuvable, in: *Claude Nicolet* (Hrsg.), *Démokratia et Aristokratia. A propos de Caius Gracchus: mots grecs et réalités romaines* (Paris 1983) 117–134.

<sup>42</sup> *Barthold Georg Niebuhr*, *Römische Geschichte* I (Berlin 1811) 416, 419f.

<sup>43</sup> So im Eingang der „Kopenhagener Manuskripte“; Text bei *Heuß*, Niebuhrs Anfänge (wie Anm. 41), 501; das Argument läßt sich auf *Machiavelli* (*Discorsi* I, 4–5) zurückführen.

<sup>44</sup> *Niebuhr*, *Römische Geschichte*. Neue Ausgabe von *M. Isler* I (Berlin 1873) 514. Vgl. noch die Warnung, sich von Plutarchs Begeisterung für das revolutionäre Unternehmen des Königs Agis anstecken zu lassen: „Wenn man die vergangene Geschichte sich ebenso verwirklicht wie die jetzige Zeit, so betrachtet man sie ganz anders als wenn man sie mit poetischen Augen ansieht“; Vorträge über alte Geschichte, an der Universität zu Bonn gehalten, hrsg. von *M. Niebuhr* 3 (Berlin 1851) 380.

che Robespierre und seine Anhänger in Frankreich ausgeübt haben“, begegnet auch bei Hegel<sup>45</sup>.

Die Topoi einer Antike-Kritik im Lichte der Terreur-Erfahrung finden sich in den Schriften von Benjamin Constant versammelt, vor allem in „De l'esprit de conquête et de l'usurpation“ (1814) und „De la liberté des anciens comparée à celle des modernes“ (1819)<sup>46</sup>, die z. T. Thesen aufgreifen, die Germaine de Staël 1798/99 entwickelt hatte<sup>47</sup>: die Inspiration der Jakobiner durch Mablys (und Rousseaus) Verherrlichung des „Klosters“ Sparta; die quasi-tyrannische Macht der Ephoren in Sparta und die vollständige Unterwerfung des Individuums unter den Willen der Gesamtheit; die völlige Ausrichtung der Gesellschaft auf den Krieg. Obwohl Constant für Athen Sympathien deutlich werden läßt und die Unterschiede zu Sparta betont, ordnet er letztlich – mit seinen Hinweisen auf die Willkür des Ostrakismos oder dem Vorrang von militärisch gestütztem Erwerb vor dem Handel – auch Athen einem Gesamtbild der von der modernen gänzlich verschiedenen antiken Freiheit unter, in der ein höchstes Maß an politischer Partizipation mit dem Fehlen jeglicher Schranken gegen den Eingriff des Staates in individuelle Rechte erkauft wurde, und diese politischen Strukturen mit der Orientierung an militärisch vermittelten Gewinnchancen korrespondierten<sup>48</sup>.

Constant hat die nachthermidorianische Antike-Kritik sowohl in differenzierter Weise aufgegriffen als auch auf eine griffige Formel gebracht und sie zugleich um eine wesentliche geschichtsphilosophische Dimension erweitert. In seinen religionsphilosophischen Betrachtungen betont er, daß bei den Griechen die Religion nicht von einer Priesterkaste dominiert worden sei; das unterschied sie von den orientalischen Despoten (in deren Nähe sie Volney gerückt hatte). Damit war eine Bedingung der Möglichkeit der welthistorischen Leistung des Christentums gegeben, das den Durchbruch individueller Freiheit erzielt habe<sup>49</sup>.

Constant entwickelte eine spezifische Sicht auf die Antike, wie sie sich im 19. Jahrhundert in besonderer Weise wieder bei Fustel de Coulanges und Jacob

<sup>45</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke 12 (Frankfurt 1986) 322.

<sup>46</sup> Deutsch in: Benjamin Constant, Werke in vier Bänden, hrsg. von Axel Blaschke, Lothar Gall (Berlin 1970–72) III, 231–406; IV, 363–396.

<sup>47</sup> Holmes, Constant (wie Anm. 33), 34–36; Marcel Gauchet, Constant, Staël et la Révolution française, in: The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture 3: The Transformation of Political Culture 1789–1848, hrsg. von François Furet, Mona Ozouf (Oxford 1989) 159–172; Biancamaria Fontana, The Thermidorian Republic and its Principles, in: dies. (Hrsg.), The Invention of the Modern Republic (Cambridge 1994) 118–138. – Für Constants Sicht der Antike war zudem der Einfluß von Sismondi bedeutsam; H.O. Pappé, Sismondi's System of Liberty, in: JHI 40 (1979) 251–266, hier 258f.; Biancamaria Fontana, Introduction, in: dies. (Hrsg.), Benjamin Constant, Political Writings (Cambridge 1988) 18f.

<sup>48</sup> Der etwas überraschende Schluß der Abhandlung von 1819, es gelte antike und moderne Freiheit in gewisser Weise zu kombinieren, erklärt sich aus Constants Frontstellung gegen Verfechter ultra-rechter Positionen, die das Wahlrecht noch weiter einschränken wollten; Holmes, Constant (wie Anm. 33), 39–43.

<sup>49</sup> Lothar Gall, Benjamin Constant. Seine politische Ideenwelt und der deutsche Vormärz (Wiesbaden 1963) 117–124.

Burckhardt finden sollte. Fustel de Coulanges hat in seiner Straßburger Antrittsvorlesung von 1862 den Vorwurf aufgegriffen, die Revolutionäre von 1792 hätten durch den Rückgriff auf die Antike die Freiheit zerstört: Im Namen der Freiheit habe der Staat Omnipotenz erhalten, sei man diktatorisch regiert worden, habe man die politischen Gegner wie Staatsfeinde in der Antike behandelt; kurz: „l'imitation maladroite de l'Antiquité nous a conduit à la Terreur“<sup>50</sup>. Er hat das Thema weiter in seiner „Cité antique“ von 1864 verfolgt: „Die Vorstellungen, die man sich von Griechenland und Rom machte, haben unsere Generationen nur zu oft in Unruhe versetzt. Man hatte die Institutionen des antiken Staates (*cité ancienne*) schlecht studiert und glaubte, sie bei uns wiederbeleben zu müssen. Nur weil man sich über die Freiheit bei den Alten Illusionen gemacht hatte, ist die Freiheit bei den Modernen gefährdet worden. Die letzten achtzig Jahre haben deutlich gezeigt, daß die Gewohnheit, stets die Antike vor Augen zu haben, eines der größten Hindernisse in der Entwicklung der modernen Gesellschaft ist.“ Fustel gründet die These von der Allmacht des Staates darauf, daß sich die politischen Institutionen schrittweise aus denen des Familienkults und der Kulte der größeren Verwandtschaftsverbände (Genos und Phratric, Kurie und Gens) entwickelt hätten: „Die Stadt (*cité*) ist aus der Religion hervorgegangen und wie eine Kirche konstituiert worden. Darauf beruhte ihre Stärke, ihre Allmacht und die unumschränkte Herrschaft über ihre Bürger. In einer Gesellschaft, die ihr Entstehen solchen Grundsätzen verdankte, konnte es keine persönliche Freiheit geben; der Bürger war in allen Dingen bedingungslos seiner Stadt unterworfen; er gehörte ihr ganz. Die Religion, die den Staat (*l'état*) geboren hatte, und der Staat, der ohne die Religion nicht bestehen konnte, stützten sich gegenseitig... Nichts im Menschen war unabhängig. Sein Körper gehörte dem Staat und war seiner Verteidigung geweiht... Sein Vermögen gehörte weniger ihm als dem Staat, der darüber verfügen konnte... Auch in das Privatleben griff die absolute Macht des Staates ein.“ Weiter: „Die Alten kannten also weder die Freiheit des Privatlebens noch die Freiheit in der Erziehung, noch die religiöse Freiheit. Das Individuum galt gegenüber dieser heiligen, beinahe religiösen Autorität, die man Vaterland oder Staat (*la patrie ou l'État*) nannte, nur wenig. Der Staat hatte nicht nur – wie in den modernen Gesellschaften – die richterliche Gewalt über seine Bürger, sondern er konnte auch den Unschuldigen bestrafen, wenn sein Interesse auf dem Spiel stand.“ Letzteres wird mit der Einrichtung des Ostrakismos in Athen belegt. Fustels Fazit lautet: „Es ist also unter allen menschlichen Irrtümern eines der erstaunlichsten, daß man glauben konnte, der Mensch in den alten Städten sei frei gewesen. Er wußte nicht einmal, was Freiheit ist. Er hielt es für unmöglich, daß ein Recht gegen die Stadt und ihre Götter existieren könnte.“<sup>51</sup> In der religiösen Fundierung des Gemeinwesens sieht Fustel im Schlußteil seines Buches die Ursachen dafür, daß die Grie-

<sup>50</sup> Text in: *Fustel de Coulanges, La cité antique*, hrsg. von François Hartog (Paris 1984) 465–474, das Zitat 473.

<sup>51</sup> *Numa Denis Fustel de Coulanges, Der antike Staat. Kult, Recht und Institutionen Griechenlands und Roms. Mit einer Einleitung von Karl Christ* (Stuttgart 1981) 21, 304, 307, 308.

chen die stadtstaatliche Organisationsform kaum überwinden konnten: Amphyktonien und Bündnisse blieben lockere Verbindungen; erst die Römer gelangten zu einer umfassenden Reichsbildung. Das Ende der antiken Gesellschaft sei dann durch den Sieg des Christentums besiegelt worden, dessen Universalismus die Bindung an die Familie und die Institutionen des Stadtstaates überwunden hatte, die Politik von den traditionellen Ritualen freisetzte, zugleich aber die Seele der Menschen dem Zugriff des Staates entzog. Damit sei der Mangel an Freiheit bei den Alten überwunden und die Freiheit des Individuums begründet worden.

Die Traditionslinie von Constant und Fustel führt weiter zu Jacob Burckhardt. Für dessen „Griechische Kulturgeschichte“ ist ein idealtypischer Zugriff kennzeichnend, bei dem sich der Anschluß an die systematische Darstellungsweise der antiquarischen Tradition mit einer Reflexion über die „weltgeschichtliche Stellung des griechischen Geistes zwischen Orient und Okzident“ verband; die Griechen unterschieden sich so einerseits von den von Priesterkasten beherrschten orientalischen Völkern, waren andererseits aber (so wörtlich nach Boeckh) „unglücklicher, als die Meisten glauben“<sup>52</sup>. Bezeichnend für sein (in der Sache idealtypisches) Verfahren ist<sup>53</sup>, daß Burckhardt ein geschlossenes Modell der Polis<sup>54</sup> als der „definitiven Staatsform“ entwickelt, des „unabhängigen Kleinstaats, der über eine Feldmark herrscht, in welcher kaum mehr ein anderer fester Ort und jedenfalls keine weitere unabhängige Bürgerschaft mehr geduldet wird“. Die „Sammlung einer Bevölkerung in einem Bürgerverband mit gemeinsamen Lasten, Verpflichtungen und Rechten“ bedeute die Konstituierung eines Gemeinwesens, in dem, wie Burckhardt unter ausdrücklichem Bezug auf Fustel (jedoch unter Distanzierung von dessen Überbewertung der Religion) sagt, die „Staatsallmacht“ mit dem „Mangel an individueller Freiheit in jeder Beziehung Hand in Hand“ gehe. Die „Staatsknechtschaft des Individuums“, die sich ausweist im Fehlen „jeder Garantie von Leben und Besitz“, sei allen Verfassungen eigen, jedoch in der Demokratie am stärksten ausgeprägt<sup>55</sup>. Es bedürfe des „vereinten Bemühens eines Altertumskenners und eines erfahrenen Kriminalisten“, um das Ausmaß der schikanösen

<sup>52</sup> Jacob Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte* (= GKG im folgenden) I (ND München 1977) 11; vgl. August Boeckh, *Die Staatshaushaltung der Athener* I<sup>3</sup> (ND Berlin 1967) 710f.: „Die Hellenen waren im Glanze der Kunst und in der Blüte der Freiheit unglücklicher als die meisten glauben; sie trugen den Keim des Unterganges in sich selbst, und der Baum mußte umgehauen werden, als er faul geworden. Die Bildung größerer Staatenmassen in verfassungsmäßigen Monarchien, worin den Leidenschaften Einzelner mürderer Spielraum vergönnt, größere Festigkeit der Regierungsgrundsätze möglich gemacht, und mehr Sicherheit von außen und Ruhe von innen gegeben ist, erscheint als ein wesentlicher Fortschritt des gebildeten Menschengeschlechtes.“

<sup>53</sup> Jörn Rüsen, *Die Uhr, der die Stunde schlägt. Geschichte als Prozeß der Kultur bei Jacob Burckhardt*, in: Karl-Georg Faber, Christian Meier (Hrsg.), *Historische Prozesse* (München 1978) 186–220.

<sup>54</sup> In der Wissenschaftssprache der Althistorie ist wesentlich erst durch Burckhardt die Verwendung von Polis als Terminus für die griechischen Stadtstaaten üblich geworden; *Ga-wantka*, Polis (wie Anm. 12).

<sup>55</sup> GKG I, 60, 62, 77. Siehe auch die Formulierungen in: Über das Studium der Geschichte. „Weltgeschichtliche Betrachtungen“, hrsg. von Peter Ganz (München 1982) 296f.

Fälle im athenischen Gerichtssystem in den rechten welthistorischen Vergleich zu setzen<sup>56</sup>. Das Fehlen von „Menschenrechten im Altertum“ macht Burckhardt zudem auch noch an der Aristotelischen Theorie vom Vorrang der Polis gegenüber ihren Teilen fest. Die materielle Ausprägung dieses Prinzips sieht er vor allem in Sparta verwirklicht, der „vollendetsten Darstellung der griechischen Polis“<sup>57</sup>. Er schließt damit an Tendenzen in Werken zu griechischen Staatsaltertümern aus dem früheren 19. Jahrhundert an, die mit der Konstruktion einer aus dem Beispiel Spartas und der politischen Theorie des Aristoteles zusammengezogenen „griechischen Staatsidee“ zugleich der Forderung nach einer stärkeren Verwissenschaftlichung dieses Genres durch Typenbildung anstelle von Materialkompilationen zu entsprechen versucht hatten<sup>58</sup>. Jellinek hat übrigens diese Vorgehensweise als fehlgeleitete Konstruktion von Idealtypen bezeichnet und der Lehre Constants, Fustels und ihrer deutschen Adepten (wie Mohl) von der Staatsallmacht in der Antike entgegengehalten, hier werde verkannt, daß es im Altertum sehr wohl eine staatsfreie Sphäre gegeben und lediglich das Bewußtsein eines spezifisch rechtlichen Charakters gefehlt habe<sup>59</sup>.

Burckhardt hat auch verschiedentlich den Vergleich mit den italienischen Stadtrepubliken gezogen. Topisch ist der von Ephorat und Dieci: Das Ephorat mit seiner umfassenden, nicht durch Gesetze regulierten Disziplinargewalt finde seine nächste historische Parallele im venezianischen Rat der Zehn, unterscheide sich von diesem jedoch darin, daß es nicht nur Verschwörungen im Inneren, sondern auch eine verhaßte Herrschaft gegenüber Periöken und Heloten aufrechterhalten mußte, während die Herrschaft Venedigs auf der Zustimmung seiner Untertanen beruhte<sup>60</sup>.

Burckhardt betont des weiteren Unterschiede in zwei Hinsichten: „Alle Stadtrepubliken unseres abendländischen Mittelalters, auch wenn sie oft und viel an die Polis erinnern, sind doch wesentlich etwas anderes, nämlich einzelne, mehr oder weniger frei gewordene Teile schon vorher bestehender großer Reiche gewesen, und selbst von den italienischen wird zuletzt nur Venedig denjenigen absoluten Grad von Autonomie besessen haben, den die Polis genoß. Auch war die Kirche etwas Gemeinsames, das über allen Städten und Königreichen stand und das in Griechenland völlig wegfiel.“<sup>61</sup>

<sup>56</sup> GKG II, 341.

<sup>57</sup> GKG I, 72, 91.

<sup>58</sup> Burckhardt bezieht sich sowohl in der Einleitung wie auch im Text wiederholt auf Darstellungen der griechischen „Altertümer“ (u. a. von Herrmann und Wachsmuth); *Gawantka*, Polis (wie Anm. 12), 60–63 und zum Genre noch *ders.*, „Die Monumente reden“. Realien, reales Leben, Wirklichkeit in der deutschen Alten Geschichte und Altertumskunde des 19. Jahrhunderts, in: *William M. Calder, Justus Cobet* (Hrsg.), Heinrich Schliemann nach 100 Jahren (Frankfurt 1990) 56–115; *Wilfried Nippel*, „Geschichte“ und „Altertümer“. Zur Periodisierung in der Althistorie, in: *Wolfgang Küttler, Jörn Rüsen, Ernst Schulz* (Hrsg.) Geschichtsdiskurs 1 (Frankfurt 1993) 307–316.

<sup>59</sup> *Georg Jellinek*, Allgemeine Staatslehre (zuerst 1900, <sup>3</sup>1925, ND Kronberg/Ts. 1976) 292–312.

<sup>60</sup> GKG I, 101 f.

<sup>61</sup> GKG I, 73 f.

Für den Vergleich zwischen antiken und mittelalterlichen Stadtrepubliken müssen wir noch einmal auf Niebuhr zurückkommen. Niebuhr hat bei der Behandlung der plebeischen Organisation in seiner „Römischen Geschichte“ auf die Parallelität der Entwicklung hingewiesen, daß sich die jeweils vom Regiment der Geschlechter ausgeschlossenen einheimischen Pfahlbürger zu einer Gemeinde zusammenschließen, die ihre Rechte gegenüber dem Geschlechterstaat geltend macht. Im Kampf „zwischen Geschlechtern und Gemeinde“ liege die „Parallele in der Geschichte der freyen Verfassungen der beyden goldenen Zeitalter der Städte“<sup>62</sup>; insofern sei auch die alte Übersetzung von Volkstribunen mit Zunftmeistern angemessen<sup>63</sup>. Zugleich betonte Niebuhr aber auch die Differenz zwischen dem agrarischen Charakter der antiken und dem gewerblichen der mittelalterlichen Städte, der Einbeziehung des Landes im ersten, der rechtlichen Trennung von Stadt und Land im zweiten Falle: „Wie nun im Alterthum städtisches Gewerbe und Handel gering, Ackerbau aber hoch geachtet wurde, hingegen im Mittelalter gerade die entgegengesetzte Beurtheilung galt, so geschah es in jener Zeit häufig dass die Landschaft zur Gemeinde ward; in der anderen aber wurden Umlande selten zur Genossenschaft aufgenommen, sondern innerhalb der Mauern erwuchs eine Gemeinde von Handwerkern und Gewerbtreibenden aller Art. Diese wurden vom Gefühl ihrer Bedürfnisse bewogen in Innungen zusammen zu treten, welche örtlich an einander gedrängt eine Kraft entwickelten die dem Landvolk fehlte: deren Eigenthümlichkeit aber den Revolutionen, wodurch die Gemeinde im Mittelalter obsiegte, einen ganz verschiedenen Charakter von denen, wodurch der Demos oder die Plebs im Alterthum Freyheit, dann Obmacht im Staat erlangte, gab, und ganz verschiedene Folgen veranlasste.“<sup>64</sup>

Die hier kurz umrissenen und exemplarisch belegten Traditionen der Reflexion über die Antike finden sich gleichsam als Relikte in Max Webers Abhandlung über die „Stadt“ wieder<sup>65</sup>. Weber bietet nicht nur einen Vergleich von antiker und mittelalterlicher Stadt, sondern versteht beide zugleich als Ausprägungen einer spezifisch okzidentalischen Struktur, die mit universalhistorischen und religionssoziologischen Kontrastierungen bestimmt wird. Die folgenden Bemerkungen beschränken sich auf die Punkte, in denen sich deutliche Kontinuitäten zu den zuvor erörterten Diskussionszusammenhängen feststellen lassen.

Weber entwickelt ausführlich den Strukturvergleich zwischen der Verfassungsentwicklung in der Antike und in den italienischen Stadtrepubliken, wie ihn

<sup>62</sup> Römische Geschichte (Neuausgabe 1873) I, 332.

<sup>63</sup> Vgl. auch *Barthold Georg Niebuhr*, Vorträge über römische Alterthümer, an der Universität zu Bonn gehalten, hrsg. von *M. Isler* (Berlin 1858) 304, 306, 312 f.

<sup>64</sup> Ebd. 331.

<sup>65</sup> *Max Weber*, Wirtschaft und Gesellschaft (Tübingen <sup>5</sup>1976 = WuG im folgenden) 727–814. Der Text aus dem Nachlaß Webers ist zuerst in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 47 (1920/21) 621–772 erschienen und dann in die erste posthume Ausgabe von „Wirtschaft und Gesellschaft“ übernommen worden; vgl. für eine knappe Einordnung in Webers Werk *Wilfried Nippel*, Max Weber's „The City“ Revisited, in: *Anthony Molho, Kurt Raab, Julia Emlen* (Hrsg.), *City-states in Classical Antiquity and Medieval Italy* (Stuttgart 1991) 19–30.

Niebuhr skizziert hatte. Herausbildung des Geschlechterstaats, Bildung der Sondereingemeinden von *popolo* bzw. *plebs* mit ihren Vertretungsorganen und dem schließlich erfolgreichen Kampf um die Integration in die Gesamtgemeinde sind die einschlägigen Stichworte. Er setzt die Entwicklung der Kompetenzen des *capitano del popolo* in Parallele zu denen der römischen Volkstribune. In beiden Fällen habe die auf Eidverschwörung gründende Bildung eines Sonderverbandes des Volkes dazu geführt, daß dessen Magistrate zunächst ein Hilfs- und Kontrollrecht gegenüber den legitimen Organen der Gemeinde usurpiert hätten, das sich dann im Zuge einer Entwicklung, in der diese Magistrate in die Ämterstruktur der Gesamtgemeinde integriert worden seien, zu einem allgemeinen Kassationsrecht ausgeweitet hätte. „Diese immerhin frappanten Ähnlichkeiten der mittelalterlichen italienischen mit der altrömischen Entwicklung finden sich trotz politisch, sozial und ökonomisch grundstürzender Unterschiede... Es stehen eben nicht beliebig viele verschiedene verwaltungstechnische Formen für die Regulierung von Ständekompromissen innerhalb einer Stadt zur Verfügung, und Gleichheiten der politischen Verwaltungsform dürfen daher nicht als gleiche Überbauten über gleiche ökonomische Grundlagen gedeutet werden, sondern haben ihre Eigengesetzlichkeit.“<sup>66</sup> Weber kommt weiter auf den von Cicero gezogenen Vergleich von Tribunen und Ephoren zu sprechen<sup>67</sup>. Die Besonderheit der Ephoren liege darin, daß sie faktisch die höchste politische Gewalt innegehabt und über eine ausgeprägte Disziplinargewalt sowohl über die Spartiaten als auch – mit der an das Spionagesystem der venezianischen Zehn erinnernden *krypteia* – über die Heloten ausgeübt hätten. Die Stellung der Ephoren als legitime Gemeindebeamte beruhe darauf, daß der spartanische Demos bei der Reorganisation des Staates in der Krise des Messenischen Krieges die Sonderstellung des Adels gänzlich beseitigt habe<sup>68</sup>. Weber hat hier also den traditionellen Vergleich der Volksmagistrate in Antike und Mittelalter für eine rein verfassungsgeschichtliche und verfassungstheoretische Analyse der von ihm so genannten „Kassationskollegialität“ eingesetzt<sup>69</sup>.

Ebenfalls, wie schon bei Niebuhr angedeutet (und dann in einigen altertumswissenschaftlichen Arbeiten zur Entstehung der antiken Stadt weiter verfolgt<sup>70</sup>),

<sup>66</sup> WuG 780.

<sup>67</sup> Wilhelm Roscher, Politik: Geschichtliche Naturlehre der Monarchie, Aristokratie und Demokratie (Stuttgart 1893) 140 sah in Ciceros Vergleich einen Beweis für dessen fehlenden historischen Sinn im Hinblick auf andere Völker, nimmt aber an gleicher Stelle sowie 149f. wie selbstverständlich die Parallele Ephoren – venezianische Staatsinquisition auf.

<sup>68</sup> WuG 781. – Mit dieser Einsicht war Weber im übrigen der zünftigen Forschung seiner Zeit voraus; Alfred Heuß, Max Webers Bedeutung für die Geschichte des griechisch-römischen Altertums, in: HZ 201 (1965) 529–556, hier 549f.

<sup>69</sup> WuG 159, dort noch ergänzt um das Beispiel der Arbeiter- und Soldatenräte vom November 1918. – Für weitere Beispiele aus der Geschichte vom 18. bis zum 20. Jahrhundert, die ideengeschichtlich mit dem tribunizischen Vetorecht verbunden sein könnten, vgl. auch Mitchell Franklin, Problems relating to the Influence of the Roman Idea of the Veto Power in the History of Law, in: Tulane Law Review 22 (1947/48) 443–458.

<sup>70</sup> Emil Kuhn, Die griechische Komenverfassung als Moment der Entwicklung des Städtewesens im Alterthume, in: Zs. f. Geschichtswissenschaft 4 (1845) 50–87 (wieder in: ders., Über die Entstehung der Städte der Alten [Leipzig 1878]); Wilhelm Vischer, Über die Bildung

stellt Weber ausführlich die strukturellen Unterschiede dar, die sich aus den Unterschieden in der Stadt-Land-Relation ebenso ergeben wie aus der (auch von Burckhardt betonten) unterschiedlichen Position der antiken und mittelalterlichen Städte im Vergleich zu größeren Herrschaftsorganisationen. Dies mündet in die bekannte Entgegensetzung von *homo politicus* und *homo oeconomicus*: „Die politische Situation des mittelalterlichen Stadtbürgers wies ihn auf den Weg, ein *homo oeconomicus* zu sein, während in der Antike sich die Polis während der Zeit ihrer Blüte ihren Charakter als des militärtechnisch höchststehenden Wehrverbandes bewahrte: Der antike Bürger war *homo politicus*.“<sup>71</sup> Weil die Bürgerschaften in der Antike an den Eroberungen – über Landverteilungen, Beute, Sold, Getreideversorgung etc. – partizipieren, werden sie nicht auf den Weg des rationalen Wirtschaftsbetriebs verwiesen; den gehen vielmehr nur solche Gruppen, wie Freigelassene und Metöken, die diese Prämien auf den Bürgerstatus nicht oder nur eingeschränkt wahrnehmen können. Die Koppelung des Bürgerstatus mit materiellen Gratifikationen läßt den Demos die Exklusivität seines Bürgerrechts verteidigen, was wiederum negativ auf die Fähigkeit zu stabiler Reichsbildung zurückschlägt. Die Statusgrenzen gegenüber Sklaven und anderen Nichtbürgern schließen weiter eine Organisation nach Art der Zünfte aus, die im Mittelalter die erste Organisationsform freier Arbeit bieten.

Webers Vergleich von antiker und mittelalterlicher Ökonomie steht hier im Kontext der Frage nach der Genese des modernen rationalen Kapitalismus und nach seiner Abgrenzung von vormodernen Formen, wie sie ausgelöst u. a. durch Büchers Stufenschema und Sombarts Kapitalismus-Werk seit Ende des 19. Jahrhunderts in historischer Nationalökonomie, Althistorie und Mediävistik heftig diskutiert wurde<sup>72</sup>.

Zugleich zeigt sich die Kontinuität zu den oben umrissenen älteren Diskussionen. Die Unterschiede innerhalb der Antike werden zugunsten der Charakterisierung der Polis als „Kriegerzunft“ nivelliert. „Kriegerzunft“ ist sozusagen die Neuformulierung von „Militärkloster“. Dies verbindet sich mit der einseitig negativen Bewertung der politischen Aktivitäten antiker Bürgerschaften, speziell in Athen. Der welthistorisch einzigartige Grad politischer Partizipation, die Inanspruchnahme des Bürgers durch Politik und Kriegsdienst in einem Maße, wie es „bei differenzierter Kultur weder vorher noch nachher in der Geschichte erhört ist“, zählt dann vor allem in der Hinsicht, daß dadurch dem Demos der Weg in Richtung des „befriedeten ökonomischen Erwerbs und eines rationalen Wirtschaftsbetriebs“ versperrt geblieben sei<sup>73</sup>. An den freien Einungen der Antike wird hervorgehoben, daß es sich nicht um Zünfte handele, die eine entsprechende

von Staaten und Bünden oder Centralisation und Foederation im alten Griechenland, in: *ders.*, Kleine Schriften (Leipzig 1877) 308–381, hier 310–319; Ernst Kornemann, Polis und Urbs, in: *Klio* 5 (1905) 72–92.

<sup>71</sup> WuG 805.

<sup>72</sup> Wilfried Nippel, Methodenentwicklung und Zeitbezüge im althistorischen Werk Max Webers, in: *GG* 16 (1990) 355–374, hier 369–371.

<sup>73</sup> WuG 810.



Wirtschaftspolitik hätten durchsetzen können. Die Liturgien werden allein im Hinblick auf die Belastungen der Vermögen thematisiert, nicht auf ihre Funktion für den Anreiz zur Freigebigkeit gegenüber der Bürgerschaft. Die athenischen Volksgerichte, bei denen auch in Zivilprozessen „hundert von rechtsunkundigen Laien“ eine allein an materieller Gerechtigkeit ausgerichtete, wenn nicht gleich nur auf Grund von Emotionen urteilende, „Kadijustiz“ betrieben, mußten formale Rechtssicherheit verhindern<sup>74</sup>. Auf Ganze ergibt sich das Bild einer Gesellschaft, in der „jede persönliche Freiheit der Lebensführung“ fehlt<sup>75</sup> – die Anklänge an Constant, Fustel und Burckhardt sind unüberhörbar, nur daß das Thema fehlender individueller Freiheit in der Antike jetzt ganz auf die Frage nach den ökonomischen Implikationen zugespitzt wird. Weber hatte übrigens 1904 Constants Theorie des antiken Staats als Beispiel für einen Idealtypus in den historischen Disziplinen bezeichnet, der einerseits gewisse historische Eigenarten angemessen hervorhebe, andererseits mit der Gefahr behaftet sei, als „empirisch geltend oder als Gattungsbegriff“ mißverstanden zu werden<sup>76</sup>. Es sieht so aus, daß man diesen Vorbehalt hier mit gutem Grund gegen ihn selbst wenden könnte.

Weber nimmt schließlich ausführlich die Frage nach der Bedeutung der Eigenart antiker Religion auf. Für den Vergleich mit den antiken Großreichen wird vor allem hervorgehoben, daß in den klassischen Stadtstaaten die Priesterfunktionen von den politisch-militärischen Eliten kontrolliert und dergestalt mediatisiert worden seien, daß sich kein organisierter Priesterstand und keine theokratische Entwicklung habe ergeben können. Webers Formulierungen zum Fehlen eines privilegierten Priesterstandes, der auch politisch mächtig wäre und auch die Laienbildung übernehme, sowie zur Nicht-Existenz einer den Polispartikularismus überwindenden „Kirche“ zeigen bemerkenswerte Entsprechungen zu Passagen bei Jacob Burckhardt<sup>77</sup>. Zudem stellt er den „Verbrüderungscharakter“ der okzidentalen Stadt heraus, der sich in der Konstituierung eines einheitlichen Kultverbands mit Speisegemeinschaft ausweise. Dem hätten in Asien rituelle Tabus entgegengestanden, zwischen Sippenverbänden, wie in China, oder zwischen Kasten, wie in Indien. Im innerokzidentalen Vergleich ist die Verbrüderung in der mittelalterlichen Stadt intensiver, als es in der Antike möglich war. Erst das Christentum habe noch bestehende Tabuschränken endgültig überwunden und die religiösen Voraussetzungen für die Verbrüderung von Individuen geschaffen, die alle schon der gemeinsamen Kirche angehörten<sup>78</sup>. Mit der Sprengung der rituellen Kommen-

<sup>74</sup> WuG 810. – Zur Kritik an Webers Verständnis des athenischen Rechtssystems siehe *Moses I. Finley*, Max Weber und der griechische Stadtstaat, in: *ders.*, Quellen und Modelle in der Alten Geschichte (Frankfurt 1987) 107–125, hier 120 ff.

<sup>75</sup> WuG 809.

<sup>76</sup> Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre (Tübingen <sup>4</sup>1973) 206.

<sup>77</sup> GKG II, 128, 131.

<sup>78</sup> *Wilfried Nippel*, Max Weber zwischen Althistorie und Universalgeschichte: Synoikismos und Verbrüderung, in: *Christian Meier* (Hrsg.), Die okzidentale Stadt nach Max Weber (HZ Beiheft 17, München 1994) 35–57; zur Verbrüderung im Mittelalter: *Otto Gerhard Oexle*, Kulturwissenschaftliche Reflexionen über soziale Gruppen in der mittelalterlichen Gesellschaft: Tönnies, Simmel, Durkheim und Max Weber, ebd. 115–159, hier 135–142;

salitäts-Schranken seien die Voraussetzungen für die Entstehung des mittelalterlichen Bürgertums geschaffen worden, dessen Eidverbrüderung ohne die schon gegebene Abendmahlsgemeinschaft nicht möglich gewesen sei<sup>79</sup>.

Bei Weber ist eine kritische Sicht auf die Antike, die in der Sozialphilosophie des 18. Jahrhunderts begann, sich im Lichte der Terreur-Erfahrung zur Perhorreszierung steigerte und dann in den revolutionsspektischen Sichtweisen des 19. Jahrhunderts fortlebte, endgültig in die Frage nach dem unterschiedlichen Beitrag von Antike und Mittelalter zur Grundlegung der modernen okzidentalen Kultur eingemündet. Der Anschluß an ältere Traditionen der Reflexion über die Antike bringt jedoch gewisse Schiefagen beim Vergleich antiker und mittelalterlicher Städte mit sich. Weber konzentriert sich auf die großen autonomen Stadtstaaten Athen, Sparta, Rom in ihrer jeweiligen Blütezeit; für die Verfassungsstrukturen, aber auch für bestimmte ökonomische Aspekte ist der Vergleich mit den italienischen Stadtrepubliken angemessen; für die Fragestellung nach den Anfängen rational-kapitalistischer Entwicklung ist der Kontrast zu den gewerblichen Binnenstädten nördlich der Alpen einschlägig. Für diese vor allem gilt, daß sie „Stadt im Rechtssinne“ sind, sich selbst verwaltende Stadtgemeinden im Rahmen eines übergeordneten Verbandes. Die antiken Republiken erfüllen dieses Kriterium a fortiori, doch weiß Weber selbst, daß der eigentlich angemessene Vergleichsgegenstand die Städte innerhalb der hellenistischen Monarchien und im römischen Imperium sein müßten<sup>80</sup>. Diesen Vergleich führt er jedoch nicht durch. Damit bleiben die sowohl politischen wie ökonomischen Implikationen städtischer Selbstverwaltung innerhalb der Großreiche offen; es wird aber auch nicht dargelegt, wie sich die Vereine und Genossenschaften hellenistischer Zeit im Vergleich zur christlichen Gemeinde darstellen, der Weber den eigentlichen Durchbruch zur Verbrüderung zuschreibt.

In diesem Diskurs war die „Kulturbedeutung“ bürgerlicher Selbstregierung in der Antike einseitig negativ thematisiert worden. Sie stellte sich jedoch im 19. Jahrhundert immer noch bzw. wieder in einem anderen Kontext, nämlich im Zusammenhang mit dem heftig diskutierten Verhältnis zwischen Staat und Stadtgemeinden (als Inhaber originärer oder nur vom Staat konzederter Rechte)<sup>81</sup>. Wenn auch im Hinblick auf den Staat die Mischverfassung nur auf dem Wege der Repräsentativorgane innerhalb einer konstitutionellen Monarchie zu verwirklichen war; so konnte man doch – jedenfalls im süddeutschen Liberalismus – die partizipatorischen Traditionen des „klassischen Republikanismus“ im Hinblick auf die ge-

*Klaus Schreiner*, Legitimität, Autonomie, Rationalisierung. Drei Kategorien Max Webers zur Analyse mittelalterlicher Stadtgesellschaften – wissenschaftsgeschichtlicher Ballast oder unabgeglichene Herausforderung?, ebd. 161–211, hier 181–195.

<sup>79</sup> WuG 745; Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II (Tübingen 7 1988) 39 f.

<sup>80</sup> WuG 745.

<sup>81</sup> *Rainer Koch*, Staat oder Gemeinde? Zu einem politischen Zielkonflikt in der bürgerlichen Bewegung des 19. Jahrhunderts, in: HZ 236 (1983) 73–96; *Fabio Rugge*, Deutsche Lehren der lokalen Selbstverwaltung und deren Einfluß auf die italienische Literatur, in: *Reiner Schulze* (Hrsg.), Deutsche Rechtswissenschaft und Staatslehre im Spiegel der italienischen Rechtskultur während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts (Berlin 1990) 312–327.

meindliche Selbstverwaltung adaptieren, indem man in „Ur- oder allgemeinen Bürgerversammlungen“ zumindest eine Reservat-Möglichkeit sah, den „wahren Gesamtwillen unmittelbar an seiner Quelle einzuholen“ (Rotteck)<sup>82</sup>.

Wenngleich solche zeitgenössischen Problemstellungen sich in der Geschichts- und Rechtswissenschaft vor allem in der Diskussion über die mittelalterlichen Städte widerspiegeln<sup>83</sup>, eröffneten sie doch auch neue Perspektiven auf die Antike. Herauszuheben ist ein Aufsatz von Droysen zur „attischen Communalverfassung“ von 1847<sup>84</sup>. Droysen hält die gängige Rede, die Polis stehe für eine Identität von Stadt und Staat, für unscharf<sup>85</sup>. Er wendet sich auch gegen die „banale Phrase“, daß im „Altertum der Mensch gar nichts anderes als politisch gewesen sei“; es handle sich um eine „Abstraction, die von dem Spartanertum, wie es wenigstens der Theorie nach war, sehr unbehutsam auf alles mögliche übertragen“ worden sei. Daß die These von der Staatsallmacht auf die athenische Demokratie gerade nicht zutrefte, lasse sich an ihrem mit den Kleisthenischen Reformen inaugurierten Communalwesen erkennen, das die Demei als Träger einer lebhaften Selbstverwaltung kenne. „Es dürfte schwer sein, irgend eine Verfassung älterer oder neuerer Zeit zu finden, in der auf gleich musterhafte Weise Staat und Gemeinde gegen einander abgegrenzt wären. Der attische Staat besteht nicht aus monadischen Gemeinden, aber auch die Gemeinden sind nicht Staatsfragmente, sondern der Staat hat sich damit erst rein und völlig als Staat constituirt, daß er die communalen, die religiösen, die ständischen usw. Verhältnisse gleichsam aus sich entläßt; hier wo dasselbe Volk Herrscher und beherrscht ist, dasselbe Volk Träger des Staates, der Gemeinden, der Geschlechtergemeinschaften, der Mysterien, der mannigfachsten religiösen und socialen Vergesellschaftungen ist, hier giebt es keinerlei Eifersucht zwischen Staat und Commune, keinerlei Rivalität zwischen Staat

<sup>82</sup> Carl von Rotteck, „Gemeindeverfassung“, in: ders., *Carl Theodor Welcker*, Staats-Lexikon Bd. 5 (Altona 1847) 501–506, hier 502; Paul Nolte, Bürgerideal, Gemeinde und Republik. „Klassischer Republikanismus“ im frühen deutschen Liberalismus, in: HZ 254 (1992) 609–656; ders., *Gemeindebürgertum und Liberalismus in Baden 1800–1850* (Göttingen 1994) 194–208.

<sup>83</sup> Alfred Heit, Die mittelalterlichen Städte als begriffliches und definitorisches Problem, in: Die Alte Stadt 5 (1978) 350–408; Jürgen Fröchling, Georg von Below – Stadtgeschichte zwischen Wissenschaft und Ideologie, in: Die Alte Stadt 6 (1979) 54–85; Luise Schorn-Schütte, Stadt und Staat. Zum Zusammenhang von Gegenwartsverständnis und historischer Erkenntnis in der Stadtgeschichtsschreibung der Jahrhundertwende, in: Die Alte Stadt 10 (1983) 228–266; Otto Gerhard Oexle, Ein politischer Historiker: Georg von Below, in: *Notker Hammerstein* (Hrsg.), *Deutsche Geschichtswissenschaft um 1900* (Wiesbaden 1988) 283–312. – Im Hinblick auf die italienische Kommune kam die Frage nach der Kontinuität zur römischen Antike ins Spiel; Hagen Keller, Die Entstehung der italienischen Stadtkommunen als Problem der Sozialgeschichte, in: *Frühmittelalterliche Studien* 10 (1976) 169–211, hier 169f.; Klaus Schreiner, „Kommunebewegung“ und „Zunftrevolution“. Zur Gegenwart der mittelalterlichen Stadt im historisch-politischen Denken des 19. Jahrhunderts, in: *Stadtverfassung, Verfassungsstaat, Pressepolitik. Festschrift für Eberhard Naujoks zum 65. Geburtstag*, hrsg. von Franz Quarthal, Wilfried Setzler (Sigmaringen 1980) 139–168, hier 144f.

<sup>84</sup> Johann Gustav Droysen, Die attische Communalverfassung, in: *Kleine Schriften zur Alten Geschichte I* (Leipzig 1893) 328–385.

<sup>85</sup> Ebd. 328f.

und Kirche, keinerlei patrimoniale Polizeilichkeit des Staates gegen die private Freiheit. Es sind Verhältnisse, die in ihrem Inneren alle Garantien der Sicherheit, des gedeihlichen Bestandes, der inneren Befriedigung haben.“<sup>86</sup> Droysen stellt allerdings (wohl mit einem Seitenblick auf zeitgenössische Theorien über originäre Rechte von Gemeinden) auch klar, daß diese Regelung auf staatlicher Setzung, einem „Akt positiver Gesetzgebung“ im Sinne einer „Selbstbeschränkung“ beruht<sup>87</sup>.

Die seit dem 18. Jahrhundert hervorgehobene Differenz zwischen Antike und Moderne hatte schließlich im 19. Jahrhundert – als die Städte definitiv ihre Autonomie verloren<sup>88</sup> – dazu geführt, den Vergleich nicht nur im Hinblick auf autonome Republiken, sondern auch auf Stadtgemeinden durchzuführen. Was immer es noch an Identifizierungsmöglichkeiten über die Epochen gab<sup>89</sup>, der Diskurs über die antiken Stadtstaaten zeigt deutlich, wie sich die Auseinandersetzung mit der Antike von der Rezeption vorgegebener Ideale zu einer Wissenschaft bewegte, die ihre Fragestellungen aus den Problemen der eigenen Zeit schöpfte<sup>90</sup>.

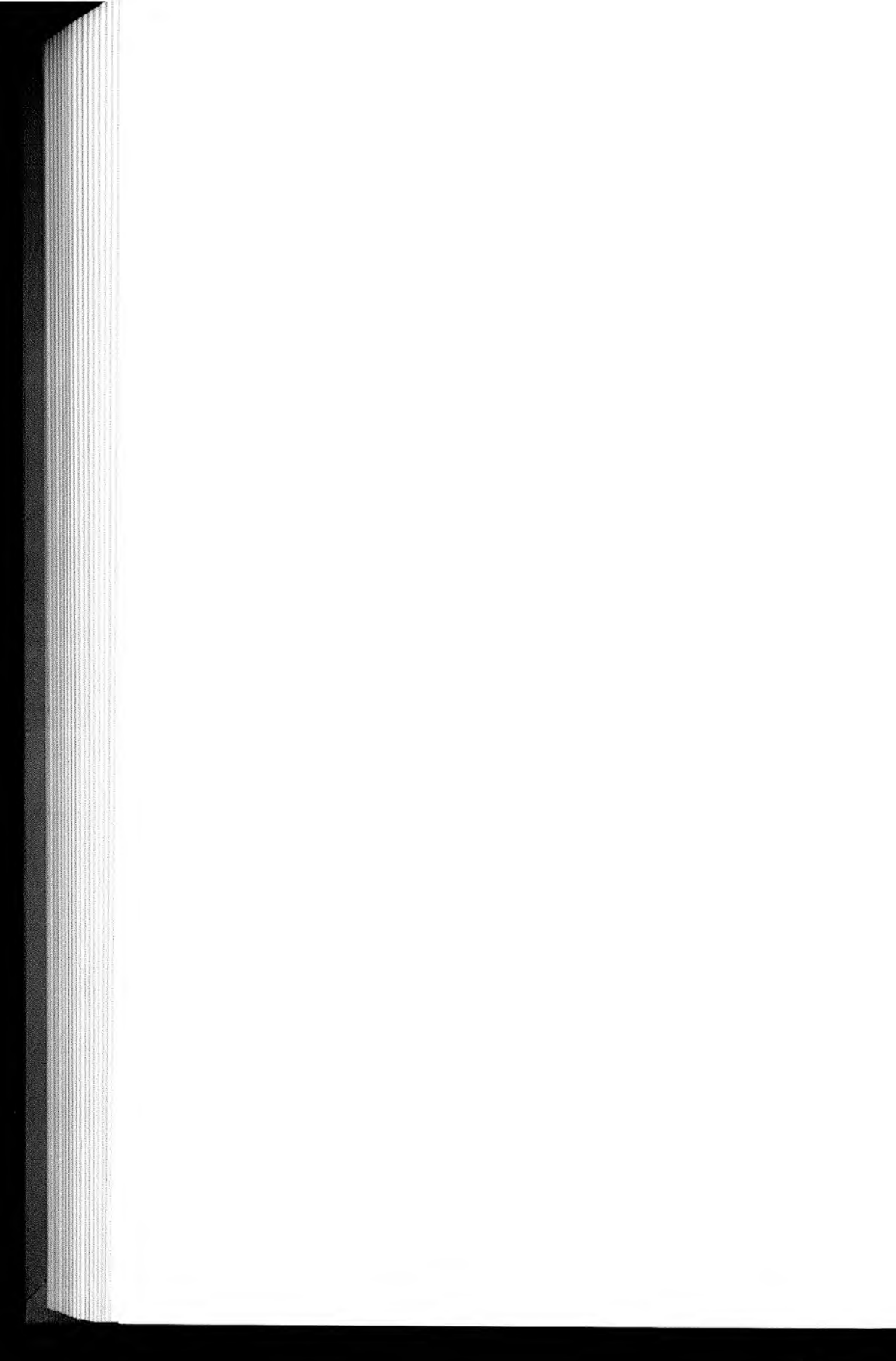
<sup>86</sup> Ebd. 384.

<sup>87</sup> Ebd. 329.

<sup>88</sup> *Blickle*, Kommunalismus (wie Anm. 19), 22–26.

<sup>89</sup> Vgl. zum deutschen Sparta-Bild des 19. und 20. Jahrhunderts *Karl Christ*, Spartaforschung und Spartabild, in: *ders.* (Hrsg.), Sparta (Darmstadt) 1986, 1–72.

<sup>90</sup> Vgl. zur Formulierung (wie zur Sache) den in Anm. 41 zitierten Aufsatz von Heuß.



# Diskussionsbericht

*Rosi Fuhrmann, Beat Hodler, Beat Kümin,  
Andreas Würigler*

## Einleitung

Die Tagung befaßte sich mit der theoretischen Reflexion kommunaler Ordnung in Europa. In der Diskussion wurde aber immer wieder das Phänomen „kommunale Ordnung“ selbst thematisiert, worüber verschiedene Vorstellungen existierten. Aus Gründen der Übersichtlichkeit werden in der folgenden Darstellung die Wortmeldungen zur gesellschaftlichen Realität „kommunale Ordnung“ (1.) und jene zur „Theorie“ dieser Ordnung (2.) so weit wie möglich getrennt behandelt. Eine vollständige Scheidung der genannten beiden Ebenen scheint indessen kaum möglich, wie auch die von Manfred Walther (Hannover) gestellte Grundsatzfrage, inwiefern Deutungsmuster zur Realität gehören, unbeantwortet blieb.

Innerhalb des ersten Themenbereiches werden zuerst die unterschiedlichen konzeptionellen Vorstellungen (1.1.) thematisiert, danach die Wortmeldungen zur Genese der kommunalen Ordnung (1.2.) zusammengefaßt. Besonders viele Beiträge betrafen dabei die Beziehungen zwischen Christentum und europäischer Gemeinde. Die *conjuratio* erwies sich als Schlüsselbegriff.

In der Darstellung der Debatte über „Theorien kommunaler Ordnung“ wird zunächst (entsprechend der Reihenfolge der Referate) ein chronologischer Durchlauf durch die Voten zur „großen Theorie“ vorgenommen (2.1.). Der Befund, daß die „grand theory“ die kommunale Realität der Frühneuzeit nur selten, und dann oft einäugig reflektiert, bildete den Ausgangspunkt einer Debatte über den Theoriebegriff, die abschließend präsentiert wird (2.2.).

## 1. Kommunale Ordnung

### *1.1. Konzeptionelle Unterschiede*

Als Bezugspunkt für die folgende Darstellung unterschiedlicher konzeptioneller Voraussetzungen kann der Kommunalismusbegriff gelten, der von Peter Blickle (Historisches Kolleg) für ein bestimmtes historisches Phänomen im Europa des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit verwendet wird. Dabei geht Blickle von

einer verhältnismäßig autonomen Arbeitsorganisation in dörflichen und städtischen Gemeinden sowie der Parallelität ihrer Verfassungsstrukturen aus. Im Verlauf der Tagung wurden allerdings andere definitorische Vorgaben zur Sprache gebracht:

Anders als Blickle, der Kommunalismus als Epochenbegriff für die Zeit von 1200 bis 1800 versteht, zog Otto Gerhard Oexle (Göttingen) es vor, von einer genuinen Linie der Kommunebildung zu sprechen, die die abendländische Geschichte durchziehe. In der Antwort auf eine Nachfrage von Walther betonte er, die Bildung von Kommunen sei insofern über ein bloßes Protestverhalten hinausgegangen, als sie herrschaftsgefährdende Momente beinhalten konnte. In eine ähnliche Richtung zielte Maarten Prak (Utrecht), der kommunale Ordnungen mit dem Begriff der „Resistenz“ charakterisierte: Das entscheidende Kennzeichen der Gemeinde sei ihre widerstandsorientierte, gegen obrigkeitliche „Dominanz“ gerichtete Haltung.

Mehrmals zur Diskussion gestellt wurde die historische Bewertung kommunaler Ordnung. Nach dem Referat von Hans Maier (München) und einer entsprechenden Intervention von Wolfgang Schmale (München) wurde festgehalten, daß die Gemeindebildung im Christentum sowohl als Folge einer Akkulturation von oben (Mission) wie auch als dynamischer Prozeß von unten (Basisgemeinden) erfolgen könne.

Im Zusammenhang mit der Entstehung des städtischen Statutarrechts im Mittelalter entwickelte Walther das folgende Paradoxon: Das Streben nach kommunaler Autonomie kann letztlich zu innergemeindlicher Tyrannei und Willkür führen. Diese Sichtweise, die sich gegen eine generell positive Beurteilung der städtischen Rechtssprechung richtete, wurde von Jürgen Weitzel (Würzburg) bestätigt und mit dem Beispiel der gänzlich willkürlichen Strafmaße illustriert.

Von unterschiedlicher Seite wurde die Sozialdisziplinierungsthese angesprochen, die sich unter anderem durch eine skeptische Haltung bezüglich des Fortbestehens selbstorganisierter Gemeinden in der Frühneuzeit auszeichnet. Michael Stolleis (Frankfurt a.M.) machte in diesem Zusammenhang auf inhaltliche Übereinstimmungen zwischen Polizeiordnungen kommunaler und staatlicher Instanzen aufmerksam, wie sie im Bereich der Vorschriften gegen Fluchen und Tanzen anzutreffen sind. Heinrich Richard Schmidt (Bern) deutete diese Beobachtung als Beleg für ein Zusammenwirken von „oben“ und „unten“. Seiner Ansicht nach wurden in der Frühneuzeit kommunale und staatliche Strukturen gleichzeitig verstärkt. Die Sozialdisziplinierungsthese argumentiere demzufolge zu etatistisch: Die fraglichen Regulierungen kämen nicht immer gegen den Widerstand der Gemeinden zu Stande, sondern oft aufgrund von gesellschaftlichem Druck. Peter Landau (München) bestätigte, daß Sozialdisziplinierung durchaus von unten kommen könne, mit dem aktuellen Beispiel der „political correctness“-Kampagne in den USA. Walther zufolge ergänzen sich staatliche Sozialdisziplinierung und Kommunalismus bei der Einschränkung des Eigensinns der Individuen.

Eine weitere Perspektive eröffnete sich durch die allgemeinere Frage nach den Modi menschlicher Vergesellschaftung an sich (Janet Coleman, London). Die an-

schließende Diskussion zeigte, daß eine auf das Phänomen der Gruppenbildung gerichtete anthropologische Betrachtungsweise den konzeptionellen Annahmen Blickles nicht grundsätzlich entgegensteht, sondern vielmehr fruchtbar gemacht werden kann, um das historische Phänomen Kommunalismus klarer zu beschreiben. Die Feststellung, daß bei jeder Gruppenbildung zwangsläufig Menschen ausgeschlossen werden (Coleman), regte dazu an, die Frage nach den „excluded“ im Hinblick auf die Gemeinde (wie Blickle sie versteht) zu stellen. Erwähnt wurden die Angehörigen unehrlicher Berufe, die Fahrenden und Fremden (Stolleis) einerseits, Adel und Klerus andererseits: Antony Black (Dundee) wies darauf hin, daß die adligen *signori* nicht zur Kommune der italienischen Städte gehörten und insbesondere von den höheren Ämtern ausgeschlossen blieben. André Holenstein (Bern) betonte, daß in Mitteleuropa der Adel und der Klerus als privilegierte Stände von der Gemeinde ausgeschlossen waren, während Kleinbauern und in manchen Fällen auch Frauen als vollberechtigte Mitglieder der Gemeinde Anerkennung fanden. Hauptkriterium war hier der Status eines Hausvorstandes. Von Schmale ausdrücklich auf die weibliche Teilhabe an der Gemeinde angesprochen, führte Hagen Keller (Münster i.W.) an, daß Frauen Zunftmitgliedschaft erlangen konnten und eine wichtige Rolle im Bereich der Caritas spielten. Er bekräftigte jedoch zugleich, daß ihnen daraus weder eine politische Handlungskompetenz noch das Recht zur direkten Repräsentation erwuchs. Ebenso wie Prak hob er die Oligarchisierungstendenzen innerhalb der Gemeinde als eine Erscheinung hervor, welche das Kommunalismus-Modell jedenfalls zu berücksichtigen habe. Schmidt schließlich machte darauf aufmerksam, daß in einer Gemeinde, die sich als Abendmahlsgemeinschaft verstehe, die Juden zu den „excluded“ gehören. Somit rückten zwei grundlegende Fragen ins Zentrum der Diskussion: Ist kommunale Ordnung in Europa als christliches Phänomen zu verstehen? Und, allgemeiner gesprochen, wie konstituiert sie sich?

## *1.2. Genese der kommunalen Ordnung in Europa*

### Die Gemeinde als christliches Phänomen?

Während Blickle Veränderungen in der Arbeitsverfassung (Übergang von der Villikation zur Grundherrschaft) und Black ökonomische Motive (beschränkte Ressourcen, Abgrenzung gegen außen) als entscheidende Impulse für die Ausbildung von Gemeinden identifizierten, bezeichnete Schmidt die christliche Ethik (Nächstenliebe, Nachbarschaft) als unabdingbare Rahmenbedingung des Kommunalismus. Der potentielle Beitrag der Theologie zur Gemeindebildung wurde in mehreren Beiträgen kritisch beleuchtet. Landau stellte mit Verweis auf die weitreichenden Kompetenzen und Einflußmöglichkeiten der spätmittelalterlichen Stadtgemeinde in Frage, daß Luthers Gemeindeansatz tatsächlich als innovatorisch bewertet werden könne. Klaus Schreiner (Bielefeld) warf die Frage nach den Auswirkungen der im Verlauf des Mittelalters erfolgten Klerikalisierung der Kirche auf, um dann seinem grundsätzlichen Zweifel daran Ausdruck zu verleihen, daß



rational denkende Bürger darauf angewiesen gewesen seien, sich bei der Gestaltung ihres Gemeinwesens an die Theologie anzulehnen. Der skeptischen Frage Blacks, ob das Christentum überhaupt ein Modell für Politik anbiete, setzte Oexle entgegen, daß der Erfolg des Christentums gerade darauf zurückzuführen sei, daß es eine Vielzahl von Modellen zur Gruppenbildung bereitgestellt habe, etwa die „*vita communis*“, die Konzeption der hierarchischen Gliederung, die Tischgemeinschaft. Mit der These, Religion werde immer dort eingesetzt, wo die staatliche Kontrollmacht sich als unzureichend erweise, lenkte Walther das Augenmerk von der Rolle der Theologie auf die der Religion überhaupt. Der „Sieg des Christentums“ habe die christliche Urgemeinde, die sich bis dahin als Minderheit verstanden habe, in eine Identitätskrise gestürzt und ihr Verhältnis zur politischen Gemeinde kompliziert. Maier, der Begriffe wie „Sieg“ oder auch „Mission“ mit Vorsicht angewendet wissen wollte, hielt dagegen, daß dort, wo das Christentum „gesiegt“ habe, keine christliche Einheitskultur entstanden, sondern im Gegenteil das Problem innerchristlicher Differenzen aufgebrochen sei. Der eigentliche Diskussionsschwerpunkt lag auf dem Verhältnis zwischen politischer und kirchlicher Gemeinde. Beat Kümin (Cambridge) machte auf die wichtige Rolle der Kirchgemeinde im Prozeß der Gemeindebildung aufmerksam. In diesem Zusammenhang erwähnte Rosi Fuhrmann (Luzern) die Bedeutung des Pfarrbanns, was Blickle zum ergänzenden Hinweis veranlaßte, daß sich ländliche Gemeinden, indem sie eigene Kapellen stifteten, gewissermaßen als „Surrogatspfarreien“ konstituierten. Landau und Weitzel brachten die Einflüsse des kanonischen Rechts zur Sprache. Keller konzidierte, daß das kanonische Recht vielleicht das entscheidende Modell für die Bildung der italienischen Kommunen geboten habe. Die Interferenzen seien in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts bemerkenswert, doch werde auf die Kanonistik erst in dem Moment zurückgegriffen, wo sich die alte Ordnung als obsolet erweise. Angesprochen wurde auch die chronologische Dimension des Prozesses der Gemeindebildung. Schreiner sah reformationsübergreifende Kontinuitäten als gegeben an (Abendmahlsgemeinschaft als Friedengemeinschaft), wollte aber andererseits die von Max Weber gezogene Linie von der christlichen Abendmahlsgemeinschaft zur mittelalterlichen Stadt des 11. Jahrhunderts nicht ohne weiteres übernehmen. Kümin vertrat die Meinung, aus kommunaler Sicht sei die zunehmende Einflußnahme der frühneuzeitlichen Obrigkeiten etwa im Bereich der Vermögensverwaltung oder der Gemeindeorganisation als Rückschritt gegenüber mittelalterlichen Verhältnissen zu bewerten. Schmidt hob hingegen die fortschrittlichen Aspekte der durch die Reformation bewirkten Veränderungen hervor. Beispielsweise sei durch das Sittengericht eine „Kommunalisierung“, „Veröffentlichung“ und „Ethisierung“ der guten Werke erfolgt und das Gebot der Liebespraxis in den kommunalen Alltag getragen worden. Maier äußerte sich zur Entwicklung des Verhältnisses zwischen Individuum und Gemeinde. Als besonders bemerkenswert erschien ihm dabei die Tatsache, daß die Einzelbeichte dem Katholizismus eigen sei und eben nicht dem landläufig als „individualistisch“ verstandenen Protestantismus. Im selben Kontext konstatierte Schreiner, daß die kirchliche wie die weltliche Gemeinde Individuen, nicht etwa Sippen aufnehme.

Black sah die Leistung der europäischen Gemeinde in der Überwindung der Clan-identität und der Entwicklung eines institutionalisierten Ausgleichs zwischen den Familien. Walther warnte davor, den Kommunalismus als Garant der Freiheit des Einzelnen mißzuverstehen.

Die Konstitution kommunaler Ordnung und die *conjuratio*: Das Phänomen der *conjuratio* erwies sich als Angelpunkt der Diskussion, wobei die Bezüge zur christlichen Gemeinde ebenso thematisiert wurden wie die zur frühmittelalterlichen Gilde und zur Dinggenossenschaft. Im Anschluß an die Ausführungen Oexles über die Verbrüderung in den frühen Gilden stellte Schmidt eine Verbindung zwischen der frühmittelalterlichen, christlich geprägten *conjuratio* und dem zwinglianischen Abendmahlsverständnis her. Maier unterstützte die Aussage, daß die Eucharistie nicht ohne Frieden gefeiert werden könne, hielt aber gleichzeitig daran fest, daß bereits im spätantiken Christentum verschiedene Stufen christlicher Gemeindebildung angelegt gewesen seien. Im Diskurs mit Oexle konnte die These formuliert werden, daß ein qualitativer Unterschied zwischen der *conjuratio* und der Gemeinde darin bestehe, daß letztere sich durch eine starke Verankerung am Ort auszeichne, die *conjuratio* dagegen personal definiert sei und daher in die Nähe der von räumlichen Grenzen unabhängigen Gemeinschaft gehöre. Daß die Ortsbindung als konstitutiv für die Gemeindebildung gelten könnte, kam auch in anderen Beiträgen zum Ausdruck (Keller, Prak, Weitzel, Fuhrmann, Blickle).

Blickle stellte ein verbreitetes Verhaltensmuster aufständischer Bauern zur Diskussion: Zuerst komme es zu einer *conspiratio*, dann in einer zweiten Phase des offenen Widerstandes zur *conjuratio*. Zu prüfen sei, ob der hierbei Gott geleistete Eid den Versuch einer metaphysischen Verankerung eines illegitimen Verbandes darstelle. Oexle meldete dagegen Skepsis an: In seinen Quellen erschienen *conjuratio* und *conspiratio* gleichzeitig, als unterschiedliche Aspekte desselben Vorganges. Das aus zeitgenössischer Sicht Besondere in den Kommunen sei nicht das metaphysische, sondern vielmehr das profane Element. Die Legitimität der *conjuratio* sei eine Frage der Perspektive und des jeweiligen Ausgangs. Er hielt im übrigen an seinem Vorschlag fest, das Forschungsinteresse auf Gruppen, statt immer nur auf Stände oder Klassen zu richten. So präsentiere sich der Stand der *rustici* je nach Situation und Kontext als Dorf, Pfarrei, Grundherrschaft. In all diesen Gruppenbildungen könne die Schwureinung eine Rolle spielen.

Mehrere Voten betrafen Form und Wesen der ländlichen *conjuratio*. Oexle zufolge war die *conjuratio* eine frei flottierende Form, die aber auf dem Lande früher als in der Stadt angewendet worden sei. Die Brisanz dieser Aussage wurde von Holenstein verdeutlicht: Bader habe herausgearbeitet, daß die periodische Erneuerung der *conjuratio* das wesentliche Kriterium sei, wodurch sich die Stadt vom Dorf unterscheide, wo derlei – zumindest im Spätmittelalter – nur unter außerordentlichen Umständen vorkomme. Oexles Ausführungen zufolge müsse man nun aber annehmen, daß diese Schwurerneuerung auf dem Lande erst im Laufe des Hochmittelalters verloren gegangen sei. Auf James Tracys (Minneapolis, z.Z. Wasenaar) Vermutung, daß im Fehlen der Schwureinung eine mögliche Erklärung für die weniger

weitreichende Willkürgesetzgebung auf dem Lande zu finden sein könnte, entgegnete Weitzel, daß die Frage, ob die Dorfgemeinde durch Eid konstituiert wurde, nicht für alle Regionen bejaht werden könne. So seien bei der Ostkolonisation Gemeinden ohne Schwureinung, aber mit Willkürrecht entstanden.

Das Fehlen direkter Verbindungslinien zwischen der Dinggenossenschaft und der Kommune hatte Weitzel in seinem Referat betont. In der Diskussion unterstrich er noch einmal den auch institutionell faßbaren qualitativen Unterschied zwischen der Tradierung und Wahrung gewachsener Rechtsinhalte (Gericht) und der Setzung und Durchsetzung gewillkürten Rechts (Rat) sowie die Tatsache, daß im Statutarrecht der Rechtszwang immer integriert sei. Holenstein wandte dagegen ein, daß in Dorfordinungen und Weistümern die jeweiligen Kompetenzen in komplexer Weise verschränkt erschienen oder lediglich verschiedenen Bereichen zugeordnet seien: Beziehungen zur Herrschaft könnten dinggenossenschaftlichen Verfahren unterworfen sein, während sich die gleichzeitige Existenz innergemeindlicher administrativer Strukturen an den Bußenkatalogen nachweisen lasse. Im übrigen habe die Dinggenossenschaft als Versammlungs- und Verhandlungsplattform genutzt werden können. Landau führte zudem ins Feld, daß zahlreiche personelle Verbindungen bestanden, beispielsweise zwischen den Gerichtsschöffen und den dörflichen *meliores*. Weitzel konzedierte Berührungspunkte, wies aber grundsätzlich auf die schlechte Quellenlage und die ungenügende Erforschung der dörflichen Willkürrechte hin. Jedenfalls beweise das Fehlen entsprechender Strukturen in Italien, daß die Kommune nicht unmittelbar aus dinggenossenschaftlicher Wurzel herrühre. Zwar habe den Schöffen eine führende Rolle in der Gemeinde zukommen können, doch gelte es auch hier, regionale Unterschiede zu beachten: Es fanden sich Gemeinden, die überhaupt keine Schöffen besaßen, anderswo seien diese durch herrschaftliche Beamte konkurrenziert worden. Schmale konstatierte, in sächsischen und burgundischen Quellen (16./17. Jahrhundert) erscheine die Gemeindeversammlung als ein vom seigneurialen Gericht klar getrenntes Gericht, das Sanktionen verhängen und durchsetzen konnte. Die Gemeinde habe also noch in dieser Zeit einen eigenen Herrschaftsbereich behauptet. Offen bleibe, wie diese Erscheinungen zu werten seien. Möglicherweise müsse man die These vom „Niedergang“ der Gemeinde in der frühen Neuzeit revidieren.

## 2. Theorien kommunaler Ordnung

### 2.1. Chronologische Sichtung möglicher Theoriemodelle

#### Antike Vorbilder

Die Diskussion drehte sich zum einen um die Aristotelesrezeption seit dem Spätmittelalter, zum anderen um die Art und Weise, wie vom Hochmittelalter bis in die Zeit der frühkonstitutionalistischen Verfassungsdiskussionen an antike Institutionen (Ephorat, Konsulat, Tribunat) angeknüpft wurde.

Thematisiert wurde zunächst das komplizierte Verhältnis zwischen der Praxis der Antike und ihrer theoretischen Reflexion bei Aristoteles einerseits sowie zwischen der spätmittelalterlichen Aristotelesrezeption und ihrem Verhältnis zur verfassungsrechtlichen Realität andererseits. Keller stellte die Grundsatzfrage, ob die plötzliche Verwendung antiker Modelle konkrete Veränderungen dokumentiere oder bloß zur besseren Legitimierung schon etablierter Zustände diene. Maier gab zu bedenken, daß es für eine Bewertung der Rezeption aristotelischer Theorien wesentlich sei, abzuklären, ob das Werk im Kontext der jeweiligen Disziplin als unanfechtbare Autorität oder bloß als Steinbruch angesehen worden sei. Zum historischen Kontext der Aristotelesrezeption äußerte sich Landau, der einen Bruch im Rechtsdenken um 1300 feststellte. Probleme, die mit dem „Positivismus“ des 13. Jahrhunderts nicht mehr bewältigt werden konnten, habe man nunmehr durch Rückgriffe auf Aristoteles zu lösen versucht. Mit dessen politischer Philosophie habe man das einzige vorhandene Theorieangebot genutzt, dem dazu noch – wie Walther anmerkte – die Faszination „theologischer Unschuld“ eigen gewesen sei. Landau fügte hinzu, daß der Erfolg etwa des Bartolus außerhalb seiner Heimat Italien auf einen akuten Bedarf an politischer Philosophie zurückzuführen sei. Auf die Nachfrage Weitzels bestätigte Schreiner die seit dem 15. Jahrhundert zu beobachtende Verbreitung des aristotelischen Denkens nördlich der Alpen. Im Hinblick auf die europäische Verfassungsdiskussion gab Black zu bedenken, daß die (als zügellos verstandene) reine Demokratie meist zugunsten des *regimen mixtum* abgelehnt worden sei. Wilfried Nippel (Berlin) merkte hierzu an, daß das attische Modell im nationalökonomischen Diskurs des 18. Jahrhunderts wachsende Bedeutung erlangte und der vielfach noch kritischer beurteilten Verfassung Spartas vorgezogen wurde. Angesprochen wurden auch die Modifikationen, welche die aristotelischen Texte im Zuge der Rezeption erfuhren. Schreiner wies darauf hin, daß die Kommentatoren des Spätmittelalters dem Bürger mehr Kompetenzen zugestanden hatten als bei Aristoteles vorgesehen war. Nippel erläuterte dazu, daß man es in der antiken Praxis genau genommen mit Bürgern zu tun hatte, die als Bauern wirtschafteten. Zur Frage Schmales nach der politischen Teilhabe der Frauen bemerkte Schreiner, daß Aristoteles der Frau keine Rolle als Bürgerin zubilligte, daß es aber im Spätmittelalter als Bürgerinnen aktive Kauffrauen gab.

Zum zweiten Aspekt, der Übernahme antiker Institutionen oder der Verwendung ihrer Namen, meldete sich Nippel mit der Frage zu Wort, wie sich das verbreitete Aufkommen von Konsuln, einer an sich römischen Kategorie, in den oberitalienischen Kommunen erklären lasse. In seiner Antwort machte Keller deutlich, daß diese Übernahme sehr wohl im Kontext römischen Rechts stehe und vor dem Hintergrund des Bewußtseins der Romanitas zu sehen sei. Im übrigen tauchten die Konsuln zugleich mit den ersten Städtebündnissen, das heiße in Abgrenzung zur kaiserlichen Gewalt auf. Daß die verbreitete Übernahme des Ephorenamtes dazu diene, eine Sicherungsinstanz zwischen Untertanen und Herrschaft zu etablieren, wurde an verschiedenen Beispielen illustriert: Stolleis führte das Amt des „Heimlichers“ im frühneuzeitlichen Bern an, der – wie Andreas Würgler (Berlin) ergänzte – eine Art Volkstribun war. Nippel brachte zur Kennt-

nis, daß die Einrichtung des Ephoren von den Monarchomachen und den niederländischen Generalständen um 1580 übernommen wurde und schließlich in einem englischen Verfassungsentwurf (Harrington, Mitte 17. Jahrhundert) auftauchte, der eine zweite, aus Ephoren zusammengesetzte Kammer vorsah. Nippel äußerte sich auch zur Antike-Rezeption der Französischen Revolution. Seine diesbezüglichen Ausführungen schloß er mit dem Hinweis, daß man diese Anlehnungen nicht überinterpretieren dürfe, da die Jakobiner über die Antike nicht sehr viel wußten. Immerhin habe man ab 1792 im Verlauf einer Debatte über eine Staatssicherheitsinstitution das Tribunatmodell diskutiert und 1798 eine entsprechende Kammer eingerichtet, die aber weitgehend funktionslos blieb. Aus diesen Darlegungen folgte Schreiner, daß die antiken Verfassungsmodelle bis zum Ende der Frühneuzeit praktisch anwendbar erschienen und damit politisch relevant waren, während sich das 19. Jahrhundert diesen Versuchen der Rezeption mit einem bloß noch wissenschaftlichen Interesse zuwandte. Von hier schritt die Diskussion fort zur Frage nach dem Aufkommen verfassungssichernder Institutionen (Peter Krüger, Historisches Kolleg). Schmale erwähnte das Reichskammergericht und die französischen *Parlements* als frühneuzeitliche Beispiele, Stolleis die Verfassungsentwürfe des Vormärz. Würgler dagegen machte auf den Fall der Schweiz aufmerksam, die bis heute kein Verfassungsgericht kennt, da das „Volk“ als souveräne Kontrollinstanz betrachtet wird.

#### Spätmittelalterliche Theoretiker

Auf eine entsprechende Anfrage von Prak erwiderte Black, es gebe im Spätmittelalter keine „grand theory“ des Kommunalismus. Als diesbezügliche Pioniere ließen sich erst Althusius und Rousseau bezeichnen. Offenbar könne kommunale Ordnung sehr wohl ohne eine Legitimation durch Theoretiker existieren. Landau verwies auf die Wechselbeziehungen zwischen Kanonistik und kommunaler Praxis, die sich im Bereich der Wahlmodalitäten zeige. Auf die Nachfrage von Nippel erläuterte Black die Vorstellung vom *regimen politicum* bei Ptolemäus von Lucca: Die Machthaber seien nicht explizit genannt, aber es handle sich um ein oligarchisches Modell mit Konsenspflicht, nicht um eine Entwicklung der Volkssouveränität. Den Kategorien „Teilhabe“, „Konsens“ und „Autonomie“, die von Schreiner in seinem Vortrag als charakteristische Elemente der Theorie kommunaler Ordnung vorgestellt worden waren, sollte, so der Vorschlag Praks, die Kategorie der „ökonomischen Unabhängigkeit“ hinzugefügt werden. Die Bedeutung dieses Faktors für die politische Teilhabe war bereits in anderem Zusammenhang angeklungen (vgl. oben 1.1.).

#### Erasmus

Sah Erasmus eine Konkretisierung des Bildes vom „Corpus Christi“ vor; etwa in der Abendmahlsgemeinschaft (Schmidt)? Tracy beantwortete die an ihn gerichtete Frage negativ: Erasmus betrachte die real existierende Gemeinde pessimi-

stisch und grenze sie deutlich vom idealen „Corpus Christi“ ab. Der „Corpus Christi“-Gedanke werde bei ihm daher zur kritischen Konzeption. Ausgehend von den Forschungen Thomas Bradys fragte Blickle, ob Erasmus im Einklang mit anderen zeitgenössischen politischen Modellen den Adel ausklammere. Tracy verneinte dies. Erasmus habe den Adel in den Ständeverband einbinden wollen. Allerdings habe er das Fehlen eines Adelsstandes in der ihm aus eigener Erfahrung bekannten Eidgenossenschaft positiv gewertet. Oexle zufolge kommt Adelskritik sowohl bei Erasmus als auch bei dessen Freund Thomas Morus vor. Tracy bemerkte dazu, daß aus dem Briefwechsel der beiden hierzu kein Aufschluß zu gewinnen sei. Festzuhalten sei, daß Erasmus gegenüber dem politischen Klima im damaligen Europa keineswegs unempfindlich war. Daran anschließend vermutete Stolleis, daß sich die erasmischen Attacken gegen die „Tyrrannis“ aus seinen konkreten Erfahrungen mit dem habsburgischen Regiment erklären ließen. Tracy unterstrich dagegen erneut den pessimistischen Grundzug im Denken des Erasmus, das von einer allgemeinen Sorge über den gesellschaftlichen Zerfall geprägt gewesen sei. Auf eine Frage Landaus hin erläuterte Tracy, daß die „Respublica“ bei Erasmus nicht aus dem Konziliarismus entlehnt sei, sondern eher als humanistisch geprägter Begriff erscheine, der im Sinne einer „Gelehrtenrepublik“ verstanden werde.

#### Luther

Blickle stellte heraus, daß sich Luther nicht immer strikt an seine Zwei-Reiche-Lehre gehalten habe. Er habe dem theologisch abgeleiteten Hausregiment in der politischen Praxis paradigmatischen Charakter zugewiesen und um 1523 einen interessanten Ansatz für ein Gemeindemodell entwickelt, in dem zwischen politischer und religiöser Gemeinde nicht scharf unterschieden sei.

Landau wandte sich gegen eine voreilige Identifizierung der „Gemeinde“ bei Luther mit der „Gemeinde“ im Luthertum. Von Luthers Gemeindebegriff sei im Luthertum wenig übrig geblieben. Von Bedeutung als Theologie der Gemeinde sei dagegen Spener. Heute bekunde der Protestantismus große Mühe mit dem Gemeindebegriff.

#### Althusius

Nippel grenzte die Monarchomachen gegen Althusius ab: Während jene auf eine Identifikation der antiken Ämter mit den ständischen Institutionen hinwirkten, habe dieser das ständische Substrat abgelöst und seine Verfassungskonstruktion rein rational, ohne Anlehnung an bestehende Institutionen entworfen. Walther lastete Althusius einen „Theoriefehler“ an: Da die *anima una* stets religiös sein müsse, sei die Intoleranz letztlich unvermeidbar und die Souveränitätsdelegierung problematisch. Stolleis bezeichnete die „Politica methodice digesta“ als „Schreibtschonstruktion“, die allerdings auch mit ungünstigen Rezeptionsbedingungen konfrontiert gewesen sei. Blickle wandte sich gegen diese pessimistische Einschät-

zung mit dem Hinweis, daß die Unterschiede zwischen der ersten und der dritten Auflage (1603 und 1614) für eine starke Realitätsbezogenheit des Verfassers sprächen. Im übrigen zitiere Althusius häufig konkrete Beispiele, beispielsweise aus Städten wie Basel, die als empirische Vorbilder für sein Modell einer aus Häusern bestehenden *consociatio* gelten könnten. Dabei sei er für das Kommunalismuskonzept gerade deswegen besonders relevant, weil er auch das Land mitdenke. Auf Blickles Nachfrage, ob mit der *consociatio privata* Zusammenschlüsse von Individuen oder von Häusern gemeint seien, erklärte Walther, die *consociatio simplex* umfasse die Familie als natürliche, nicht auflösbare Einheit. Ob der *oikos* das Gesinde einschließen solle, sei nicht hinreichend untersucht.

### Spinoza

Landau wies darauf hin, daß Spinoza der erste explizite Befürworter der Demokratie gewesen sei, seine Vorstellungen aber nicht ausformuliert habe. Wieweit er tatsächlich eine Synthese der von Walther spezifizierten drei Problembereiche leiste, sei fraglich. Insbesondere sei die Verbindung zwischen der „Herausbildung zentralstaatlicher Souveränität“ und der „Demokratisierung der Staatsorganisation“ von Interesse. Walther führte dazu aus, daß im Modell Spinozas Rechtskategorien zur Begründung von Gesellschaft nicht herangezogen werden könnten, weil diese erst mit deren realer Existenz konsensfähig würden. Die wesentliche Frage laute daher, wie weit die *summa potestas* gehen könne, ohne die eigene Legitimität zu untergraben. Zum Beispiel werde offenkundig, daß die Unterdrückung abweichender Meinungen kontraproduktiv sei, freie Meinungsäußerung also gewährleistet werden müsse.

### Rousseau

Blickle wandte gegen Walther ein, Rousseau könne durchaus als Theoretiker des Kommunalismus gelesen werden. So beinhalte die Konzeption der *volonté générale* Elemente wie die mittelalterliche *coniuratio* oder die politische Bedeutung von Häusern. Wichtig sei außerdem Rousseaus Betonung der durch Versammlungen erfolgenden periodischen Approbation (*reiteratio*), die in der zeitgenössischen Praxis außerhalb Englands nur noch in gemeindlichen Schwurtagen funktioniert habe. Walther ortete dagegen in Rousseaus Konzeption einen inneren Widerspruch: Der „Contrat Social“, der sich als Antwort auf das Verschwinden homogener Lebensbedingungen in der Moderne präsentiere, setze gerade solche Lebensbedingungen erneut voraus. Er schreibe dem Menschen eine „zweite Natur“ zu, ohne die nicht verhindert werden könne, daß der Eigennutz zur Zerstörung der Gesellschaft, also zur Aufhebung des Gesellschaftsvertrags führe. Damit sei letztendlich eine individuelle anstatt einer politischen Lösung vorausgesetzt. Krüger vermutete, Rousseau könne trotzdem ins Kommunalismuskonzept passen, weil er eigentlich bloß auf kleinräumige Strukturen Bezug nehme. Walther verneinte die Praktikabilität des Modells allerdings auch für diese Ebene.

## Rotteck

Walther schlug vor, Rotteck in die Tradition des Althusius (Praxisbezug, Vorstellung eines stufenweisen Aufbaus des Gemeinwesens) einzubetten, nicht aber in jene Rousseaus (abstrakter Gleichheitsgedanke). Lothar Gall (Frankfurt a.M.) lehnte diese Einordnung ab: Rotteck stehe in der Tradition Rousseaus, den er zu interpretieren versuche. Mit Hinweis auf die vermutete Sonderstellung des deutschen Südwestens fragte Knut Borchardt (München) nach dem übergeordneten regionalen Rahmen, in den sich die Gemeinde einfügen solle. Gall antwortete mit der Feststellung, bis 1848 sei das „Ancien Regime“ noch sehr präsent und die politische Situation keineswegs nur im deutschen Südwesten offen gewesen. Maier glaubte ebenfalls, Rotteck stehe nicht für einen „Sonderweg“. Allerdings seien Rottecks Darlegungen doch Rückzugsgefechte. In seinen Äußerungen sei viel ohnmächtige Verwahrung gegen den Absolutismus, viel Nostalgie zu spüren. Rottecks Kernaussagen seien bereits im Vormärz wehmütige Sätze gewesen. Im 19. Jahrhundert zerfalle die alte Gemeinde. Als Bestätigung dafür könne der Artikel „Gemeinde“ bei Grimm herangezogen werden. In diesem Artikel überwiege die Personalgemeinde, die fast schon der Gemeinschaft gleichgestellt sei. Die Dimension des Lokalen verschwinde aus dem Gemeindebegriff.

Gall zufolge meinte Rotteck mit dem Begriff der „Gemeindefreiheit“ die idealisierte, alte Reichsstadt, worauf Blickle auf die Mitberücksichtigung der Landgemeinde drang. Renate Blickle (München) konstatierte in diesem Zusammenhang, daß in der Frühneuzeit die Rede von der „deutschen Freiheit“ meist auf Tacitus rekurrierte und längst nicht immer eine rein städtische Freiheit meinte. Darauf erwiderte Walther, „deutsche Freiheit“ sei überhaupt ein vielschichtiger Begriff gewesen. Tracy stellte die Frage, ob das „Ancien Regime“ nicht eher mit „Ungerechtigkeit“ konnotiert worden sei. Gall bejahte dies für die Argumentation der Reformbürokratie, nicht aber der Verfechter der alten „deutschen Freiheit“. Diese befürchteten, daß Egalisierungsbestrebungen nur den Staat stärken würden.

## Ausblick

Oexle zog die im Referat von Gall skizzierte Linie weiter zur Auseinandersetzung zwischen Below und Gierke um den herrschaftlichen beziehungsweise genossenschaftlichen Charakter des deutschen Mittelalters. Für Gall verstärkte sich nach 1848 der Klassencharakter des Bürgertums, und die zunehmenden sozialen Spannungen überforderten die traditionellen Gemeindestrukturen. Coleman forderte die Ergänzung der empirisch geprägten „history of constituted communities“ um eine allgemeinere „theory of communities“. Letztere sei neu zu erarbeiten, wobei eine Fixierung auf Max Weber vermieden werden müsse. Historiker sollten folgende Frage angehen: Was braucht eine lokale Gemeinschaft, um funktionieren zu können? Welches sind die Entstehungsbedingungen für Gemeinde? Wie packen Menschen es an, nicht isoliert zu werden? Nippel verteidigte die diesbezügliche Skepsis der Historikerkunft und die Vorrangstellung Webers: Werde das allge-



meine Problem der Vergesellschaftung diskutiert, sei beispielsweise Durkheim hilfreich. Wenn dagegen konkrete historische Phänomene zu beschreiben seien, biete Weber dank seiner expliziten Bezugnahme auf die fraglichen Phänomene nach wie vor große Vorteile. Coleman erinnerte an Foucault und Schmitt als Verfasser moderner, der Durkheimschen überlegener Theorien der Macht. Blickle verortete diese Auseinandersetzung in der Wissenschaftsgeschichte der letzten 100 Jahre. Es handle sich um eine sehr deutsche Diskussion: Zwischen Bismarck und 1945 habe man dauernd auf vertikale Modelle recurriert. In dieser Situation sei Weber ein wichtigerer Referenzpunkt als Tönnies, Gierke oder Tocqueville gewesen. Neuerdings zeichne sich allerdings mit der Gierke-Renaissance und der amerikanischen Kommunitarismus-Debatte eine Wende ab. Nippel relativierte diese Festlegung auf den deutschen Kontext mit dem Hinweis, die Weberrezeption sei im angelsächsischen Bereich von großer, ja zunehmender Bedeutung. Walther leuchtete zeitgenössische Hintergründe für das Interesse an Kommunalismus und Kommunitarismus aus: In den USA finde die Kommunitarismus-Debatte in einem Augenblick statt, in dem sich manche städtische Gebiete im Naturzustand befänden; in Europa wachse das Interesse am Kommunalismus zu einem Zeitpunkt, in dem die Überlegenheit des Zentralstaates in Frage gestellt werde. Nippel eruierte ebenfalls aktuelle Hintergründe für das neu erwachte Interesse an alten Fragen wie jener nach den Formen direkter Demokratie, nach der Bezugsgröße für Partizipation (kommunales Ausländerwahlrecht), nach legitimem Recht minoritärer Gruppen. In all diesen Fragen könne sinnvollerweise ein Zusammenhang zur Tradition hergestellt werden.

Aus den bisher wiedergegebenen Diskussionen ergab sich folgendes Fazit: Während die kommunale Ordnung auf dem Land eine wichtige Rolle spielt, ja sogar zeitlich vor der städtischen Gemeinde auftritt, kommt die Landgemeinde in der Theorie kaum vor. Ein Widerspruch liege, so Blickle, darin, daß die zeitgenössischen Theorien die frühneuzeitliche politische Gemeinde über ihre gerichtlichen Kompetenzen definierten, die Landgemeinde aber ausblendeten, obwohl diese nachweislich solche Kompetenzen besaß. Man könne der politischen Theorie von daher eine gewisse Einäugigkeit zuschreiben.

## 2.2. *Theoriedebatte*

Grundsätzlich lassen sich zwei Positionen unterscheiden: In einem Teil der Voten ging es primär darum, den festgestellten Mangel an Theorien kommunaler Ordnung zu erklären. In anderen Wortmeldungen kam die Vermutung zum Ausdruck, der Kommunalismus habe sehr wohl eine (versteckte) Theorie, der durch eine Erweiterung der Quellenbasis und des Theoriebegriffs auf die Spur zu kommen sei.

### Erklärung des konstatierten Theoriedefizits

Walther äußerte sich zur schlechten Quellenlage, die er darauf zurückführte, daß im ländlichen Bereich die nötige Professionalität und soziale Differenzierung

fehle. Prak argumentierte, eine Theorie des Kommunalismus fehle, weil Kommunalismus selten dominant geworden und überdies dem Lokalen verhaftet sei. Walther spitzte zu, daß eine Theorie des Kommunalismus fehle, weil Kommunalismus nur in der Opposition existiere. Würgler stellte die Frage nach dem Bedarf einer kommunalen Theorie: Eine Theorie könne eine expansive oder eine ideologische Funktion haben. Der Kommunalismus sei weder auf die eine noch auf die andere angewiesen, denn er lebe vom breiten Konsens zur erfolgreichen Praxis. Eine Frage Galls zielte auf den funktionalen Charakter der Formulierung von Theorien kommunaler Ordnung ab. Vielleicht könne das weitgehende Fehlen der Landgemeinde in der spätmittelalterlichen politischen Theorie damit erklärt werden, daß die Herrschaft weniger Konflikte mit Land- als mit Stadtgemeinden hatte, und daß damit ein wichtiger Anlaß zur Theoriebildung entfiel. Schreiner bezweifelte allerdings, ob in jedem Falle der soziale Kontext eines theoretischen Textes eruiert werden könne. Oexle nahm einen Vergleich zwischen Oberitalien und Nordfrankreich vor: Trifft es zu, daß es in Oberitalien zur Zeit der spätmittelalterlichen Kommune zu weniger großen gesellschaftlichen Erschütterungen kam als in Nordfrankreich? Könnte in diesem Unterschied ein Grund dafür liegen, daß die oberitalienischen Kommunen nur selten zur schriftlichen Reflexion veranlaßt wurden? Keller widersprach allerdings, indem er auf soziale Konflikte und Auseinandersetzungen mit der kaiserlichen Gewalt in Oberitalien hinwies. Walther leitete aus Kellers Darstellungen die Hypothese ab, eine gesellschaftliche Ordnung werde nicht explizit gemacht, solange sie selbstverständlich funktioniere. Blicke konstatierte ein Dilemma: Entweder gelang der Durchbruch zur Republik (für die es eine Theorie gab), oder aber der Kommunalismus verblieb im Gehäuse des Feudalismus, wodurch die kommunale Theoriebildung beschränkt blieb. Black zufolge lag das weitgehende Fehlen einer Theorie kommunaler Ordnung in ihren rein wirtschaftlichen Motiven begründet. Für individuelle ökonomische Interessen brauche es keine Programme. Diese Argumentation wurde von Holenstein insofern bestritten, als Kommunalismus etwas mit der alteuropäischen Oekonomie zu tun habe, also eine Form der Selbstorganisation von Häusern in relativer Unabhängigkeit von herrschaftlichen Strukturen sei, die sehr wohl einen ethischen Diskurs hätte nähren können.

#### Erweiterung der Quellenbasis und des Theoriebegriffs

Holenstein zufolge hat die kommunalistische Praxis denn auch eine zeitgenössische Interpretation gefunden. Ein Beleg dafür seien die Stadtchroniken, die eine implizite Rechtfertigung des kommunalen gegenüber andern Gesellschaftsmodellen enthielten: Stadtchroniken erzählten eine Erfolgsgeschichte, anstatt auf theoretische Modelle zu rekurrieren. Diese Darstellung wurde von Walther auf den Punkt gebracht: Narrative Selbstdarstellung sei zu verstehen als angemessene kommunalistische Theorie. Stolleis unterstützte diese These und schlug vor, zur Chronistik die Kosmographie (Sebastian Münster) und die beginnende Statistik (16./17. Jahrhundert) hinzuzunehmen.

Oexle zufolge existierten elaborierte Diskurse über das Kommunale ohne Bezug auf Aristoteles bereits im Frühmittelalter. Damit lenkte er das Interesse auf die soziale Praxis als mögliche Quelle für das Erkennen theoretischer Modelle. Zu fragen wäre: Gibt es Diskurse im Kontext von Bürgerunruhen? Gibt es eine zweite Debatte „unterhalb“ der hochtheoretischen Aristotelesrezeption? Auch Schmidt stellte zur Diskussion, ob bisher am falschen Ort gesucht worden sei: Müßte man in der Ethik und Theologie statt in der politischen Theorie nach einer Theorie des Kommunalismus suchen? Die reformatorische Theologie könne als Versuch verstanden werden, die kommunalen Sozialstrukturen, die seit dem 13. Jahrhundert entstanden waren, abzubilden. Warum aber ließ dies so lange auf sich warten? Inwiefern wurde schon vorher theologisch reflektierend auf die Gemeinde Bezug genommen? Maier schlug vor, Texte aus dem Bereich der „Devotio Moderna“ und der Mystik unter dieser Fragestellung zu lesen. Weiterführend könne im übrigen der Rekurs auf die Kunstgeschichte sein, besonders wenn der von Belting geschärfte Kunstbegriff zugrundegelegt würde. Krüger verwies auf Methoden und Quellen der Kulturgeographie, die beispielsweise danach frage, wie und wo in einer gegebenen Kultur die Menschen wohnten. Blickle machte mit Verweis auf den „Oberrheinischen Revolutionär“ die Anregung, auch außerhalb der antiken Tradition zu suchen.

Fuhrmann plädierte für einen weiten Theoriebegriff, der die „Sichtweise“ („view“) berücksichtige, die jeder Mensch zwangsläufig von seiner Existenz und von Gott habe. Blickle schlug vor, im Sinne von Fuhrmann Einblick in die kommunale Binnenethik etwa durch eine Analyse des Statutarrechts zu gewinnen. Schmale fand ebenfalls, daß der Begriff „politische Theorie“ zu eng auf elaborierte Texte einer Bildungselite festgelegt sei. Es könnte sich als sinnvoll erweisen, den Begriff zu erweitern, um beispielsweise bäuerliche Vorstellungen, wie sie in Gerichtsprotokollen auftauchen, verwenden zu können. Als Reaktion auf die Feststellung Blacks, daß es vor Althusius keine voll elaborierte politische Theorie der Gemeinde gegeben habe, schlug auch Coleman eine Ausweitung der betrachteten Textsorten vor: Die Suche nach Theorien kommunaler Ordnung sollte sich nicht nur auf die Philosophen beschränken. Fuhrmann wies darauf hin, daß politische Rechte teilweise an Eigentum, teilweise an Herrschaft geknüpft seien, was bei der Diskussion über politische Theorie berücksichtigt werden müsse. Mit politischer Theorie habe man es dann zu tun, definierte Praktiken, wenn kohärente Aussagen über Politik gemacht würden. Es sei anzunehmen, daß eine „popular political theory“ in diesem Sinn existierte, die nicht in der akademischen Theorie, sondern vielmehr in politischen Pamphleten zu suchen sei. Black dagegen wollte Zusammenhänge zwischen „grand theory“ und dem kommunalen Kontext nicht ausgeschlossen wissen: Es gebe Hinweise dafür, daß die akademische politische Theorie von Bartolus oder Marsilius Konzepte entwickle, die auf der Praxis der Gemeinden fußten. Allerdings zweifelte er an der Aussagekraft formelhafter Einführungen in Urkunden; Gierke habe die darin enthaltenen Aussagen oft überdehnt.

Zweifel an der Existenz unentdeckter Theoriequellen und Widersprüche gegen die postulierten Erweiterungsversuche wurden auch von anderer Seite geäußert:

So wurde darauf hingewiesen, daß in der Tagung ja nicht nur große Theoretiker, sondern – beispielsweise bei Gall – auch Herleitungen aus der politischen Praxis (Rotteck als badischer Parlamentarier) vorgeführt wurden. Im übrigen wandte Keller ein, daß es zweifellos vertretbar sei, die großen Theoretiker zu befragen, so wie dies beispielsweise Schreiner in seinem Vortrag getan habe. Die sich daraus ergebenden Diagnosen müßten ernstgenommen werden. Schreiner selber hielt daran fest, daß gerade das Fehlen einer Reflexion über ein existierendes Phänomen wichtige Aufschlüsse über die herrschende Wahrnehmung einer Epoche vermitteln könne.

### Schluß

In der Schlußdiskussion wurden die Theorien kommunaler Ordnung mehrmals danach beurteilt, ob sie „anschlußfähig“ seien, also auf Fragen der Moderne Antworten liefern könnten (Nippel, Walther, Blickle). Dabei wurde allerdings zur Vorsicht gemahnt: Walther warnte davor, Kommunalismus mit Liberalität zu verknüpfen, und Schmidt ergänzte, daß Kommunalismus nicht viel mit Individualismus zu tun habe. Kommunalismus brauche freilich gar nicht modern zu sein. Coleman sah ein Faszinosum der Kommune darin, daß es sich hier um eine soziale Formation handelte, die nicht notwendigerweise auf den Staat zuführte.

Während Walther die These vom Kommunalismus als Initialzündung für die modernen Demokratien formulierte, betonte Blickle in seinem Schlußwort, er sei nicht der Ansicht, man müsse oder könne direkte Linien bis in die Gegenwart ziehen. Immerhin sollte der offensichtlich „zu früh“ gekommene Gierke nochmals gelesen werden, der Gemeinden unter seine genossenschaftlichen Formen subsumiert und sie mit autoritären Elementen kontrastiert habe. Offensichtlich werde heutzutage, daß die Bindung an Vereine, Gewerkschaften usw. als Surrogate des Lokalen die in der altständischen Gesellschaft auf geschickte Weise praktizierte horizontale Gewaltenteilung nicht gleichwertig ersetzen könne.



# Personenregister

Bei den Verweisen wird zwischen seitenübergreifenden Bezügen (z. B. 73 f.) und sachlich unterbrochenen Bezügen (73, 74) unterschieden.

Das Register wurde von Caroline Schnyder und Peter Kissling erstellt.

- Accursius 56, 103  
Adorno, Theodor W. 157  
Aegidius Romanus 52, 56, 108, 222  
Agis IV. (König von Sparta) 227, 228, 231  
Albertus Magnus 107  
Alfons V. (König von Aragón) 222  
Althusius, Johannes 11, 13 f., 17, 96, 127,  
129, 131–137, 139, 157 f., 160, 232  
Aristoteles 2, 10, 35, 36, 39 f., 42, 43, 44, 46,  
47, 48, 52, 58, 101, 105, 107, 108, 121, 132,  
134, 146, 150, 157, 160, 227, 240  
Arnisaecus, Henning 46, 57 f.  
Arsendi, Ranieri 177 f.  
Augustinus 209  
Azzo von Este 82
- Babeuf, François Noël 236  
Bachofen, Johann Jakob 229  
Baer, Ludwig 125  
Baldus de Ubaldis 42, 57, 216, 217, 221  
Baron, Hans 109, 111  
Barth, Karl 32  
Bartolus von Sassoferato 4, 41, 42, 51, 56,  
59, 104 f., 106, 108, 177, 178, 179  
Batt, Jakobus 114  
Belmas, Elisabeth 205  
Below, Georg von 36, 97  
Belting, Hans 27  
Bernhard II. (Graf von Lippe) 38  
Bernhard von Pavia 55 f.  
Bertheau, Solange 190  
Black, Antony 126  
Bloch, Marc 61, 75  
Bodin, Jean 11 ff., 46 f., 96, 132, 222 f.  
Böckenförde, Wolfgang 160 –  
Boeckh, August 239  
Bonhoeffer, Dietrich 32  
Brenz, Johannes 5  
Bruni, Leonardo 106, 109, 228
- Brutus, Marcus Iunius 233  
Bucer, Martin 5, 125, 208, 228  
Bücher, Karl 243  
Bugenhagen, Johannes 194  
Burekhardt, Jakob 237 f., 239 f., 243, 244
- Calvin, Johannes 28 f., 208 f., 210 f., 228  
Camphausen, Gottfried Ludolf 72  
Campeggio, Lorenzo 118  
Chateaubriand, François René Vicomte de  
235  
Chittolini, Giorgio 180  
Cicero, Marcus Tullius 100, 101 f., 105, 109,  
227, 242  
Cino da Pistoia 104  
Clemens VII. (Papst) 122  
Coccejus, Johannes 210  
Constant, Benjamin 237, 239, 240, 244  
Constantin der Große 24  
Contarini, Gasparo 228  
Couvoisier, Jacques 207 f.  
Coulanges, Numa Denis Fustel de 237 ff.,  
240, 244  
Cromwell, Oliver 211
- Dann, Otto 96  
Delumeau, Jean 205  
Desmoulins, Camille 234  
Dilcher, Gerhard 38, 77, 166  
Dilthey, Wilhelm 2  
Dino di Mugello 104  
Diogret 33  
Dörries, Georg Bernhard Adolf 33 f.  
Dolan, Jay 20  
Droysen, Johann Gustav 246 f.  
Durandus 27  
Durkheim, Emile 97
- Ebel, Wilhelm 163 f., 166, 171, 174, 175 f.

- Eco, Umberto 35  
 Eigenbrodt, Karl Christian 64  
 Elias, Norbert 182  
 Engels, Friedrich 235  
 Erasmus von Rotterdam 113–126, 207  
 Estèbe, Jean 200  
 Esters, Stefan 91 f.  
  
 Fabri, Johann 124  
 Falwell, Jerry 161  
 Ferdinand (von Aragón) 215  
 Ferdinand (von Österreich) 121, 122, 123, 124  
 Fetscher, Iring 16  
 Fichte, Johann Gottlieb 232, 236  
 Föhrenbach, Matthias 69, 70  
 Folco, John di 190  
 Fortescue, Sir John 111  
 Franz I. (König von Frankreich) 123  
 Friedrich Barbarossa 54  
  
 Gaismair, Michael 8  
 Gall, Lothar 96  
 Geoffroy de Mayenne 82  
 Gierke, Otto 4, 37, 97, 99 f., 110, 131, 134 f., 142  
 Giesey, Ralph 223  
 Gogarten, Friedrich 32  
 Gratian 37  
 Greyerz, Kaspar von 205  
 Guibert von Nogent 37, 81, 83  
  
 Hammann, Gottfried 208  
 Hanseemann, David 72 f.  
 Heinrich II. (König von England) 78  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 69, 97, 100, 160, 237  
 Hergot, Hans 7 f.  
 Hieronymus 118  
 Hildesheimer, Françoise 205  
 Hobbes, Thomas 11, 12, 14, 127, 129, 136, 137–142, 143, 144, 149 f., 150 f., 158  
 Hobsbawm, Eric 78  
 Hocsem, John 107 f.  
 Hofmann, Hasso 163 f.  
 Holtz, Sabine 201 f.  
 Homer 121  
 Houlbrooke, Ralph 200  
 Honorius Augustodunensis 27  
 Hooker, Richard 111  
 Hume, David 146, 230  
  
 Innozenz IV. (Papst) 101  
  
 Isabella (Königin von Kastilien und Aragón) 215  
  
 Jäger, Clemens 43 f., 111  
 Jakob VI. (König von Schottland) 213 f.  
 Jakob von Vitry 37  
 Jellinek, Georg 240  
 Johannes II. (König von Kastilien) 218  
 Johannes von Viterbo 38  
 Juan de Segovia 110  
 Justinian 24, 165  
  
 Kant, Immanuel 68, 70  
 Karl V. (Kaiser) 120, 121, 122, 123  
 Karl VI. (König von Frankreich) 217, 219  
 Karl VIII. (König von Frankreich) 219, 221  
 Karl der Große 85, 86  
 Keller, Hagen 43  
 Kern, Fritz 52, 60  
 King, Preston 12  
 Kleisthenes 246  
 Kleomenes III. (König von Sparta) 227, 231  
 Kolumbus, Christoph 215  
 Koselleck, Reinhart 72  
  
 Lang, Johann 118  
 Laski, Hieronim 122  
 Laski, Jan 122  
 Leneman, Lea 203  
 Lindhardt, Poul G. 194  
 List, Friedrich 73  
 Locke, John 11, 150 f.  
 Losacus 4  
 Ludwig (Herzog von Orléans) 217  
 Ludwig I. (König von Ungarn) 122  
 Ludwig VII. (König von Frankreich) 90  
 Ludwig der Fromme 86  
 Luna, Alvaro de 218  
 Luther, Martin 6, 7, 19, 29 f., 118, 120, 130 f., 206 f.  
 Lykurg 226, 231  
  
 Mably, Gabriel Bonnot de 231, 236, 237  
 Machiavelli, Niccolo 2, 108, 109  
 MacIntyre, Alasdair C. 160  
 Maier, Hans 95  
 Maria von Österreich (von Ungarn) 122  
 Marsilius von Padua 9 f., 12, 41, 43, 57, 106, 108, 110, 228  
 Marx, Karl 235  
 Maximilian I. (Kurfürst von Bayern) 180  
 Melanchthon, Philipp 228

- Mentzer, Raymond 198  
 Merkens, Peter Heinrich 72  
 Metz, Karl 205  
 Michaud-Quantin, Pierre 3f., 82f.  
 Mirabeau, Honoré Gabriel de Riqueti  
     Comte de 156  
 Mitchison, Rosalind 203  
 Mohl, Robert von 45, 240  
 Montesquieu, Charles de Secondat 229  
 Morus, Thomas 8f., 120, 122  
 Münch, Paul 200  
 Münzer, Thomas 130
- Napoleon I. Bonaparte 67  
 Niebuhr, Barthold Georg 236, 241, 242  
 Nikolaus von Kues 49f., 110  
 Nikolaus von Oresme 228  
 Nipperdey, Thomas 63, 96  
 Nolte, Paul 70
- Oberrheinischer Revolutionär 6  
 Ockham, Wilhelm von 41  
 Oestreich, Gerhard 182ff., 213  
 Ozment, Steven 202
- Panormita (Antonio Beccadelli) 221  
 Parker, Geoffrey 194  
 Paucapalea 37  
 Paulus 21, 206, 210  
 Paulus de Castro 57  
 Petrus Belluga 221f.  
 Petrus von Alvernia 40, 42  
 Philipp IV. (König von Frankreich) 222  
 Philipp II. August 90  
 Piccolomini, Aeneas Sylvius 108  
 Pico della Mirandola 96  
 Pierre de Belleperche 104  
 Planitz, Hans 76  
 Platon 227  
 Plutarch 227, 233  
 Pocock, John G. A. 109, 111, 225  
 Polybios 227  
 Ptolemäus von Lucca 102, 106, 107  
 Pufendorf, Samuel 150f., 161
- Rawls, John 160  
 Reinhard, Wolfgang 183, 184  
 Reynolds, Susan 76  
 Richard II. (Herzog der Normandie) 78, 80  
 Riederauer, Robert A. 68f.  
 Robespierre, Maximilien 234, 237  
 Roffredus Beneventanus (de Epiphanio)  
     58f., 103
- Roodenburg, Herman 199  
 Roper, Lyndal 202  
 Rotteck, Karl von 73f., 246  
 Rousseau, Jean-Jacques 11, 14–17, 96, 127,  
     129, 130, 143, 150–157, 159, 160, 162, 231,  
     236, 237
- Sabeau, David W. 201, 202  
 Sack, Johann August 66  
 Saftley, Thomas 202  
 Saint-Just, Louis Antoine Léon de 234  
 Salutati, Coluccio 96  
 Sánchez Agesta, Luis 216, 221  
 Sandel, Michael J. 160  
 Santillana, Marquis von 218  
 Savonarola, Giovanni Michele 109  
 Schilling, Heinz 183, 184, 187, 200f., 202  
 Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 30  
 Schlöffel, Friedrich 74  
 Schlosser, Hans 180  
 Schmidt, Heinrich R. 6, 20  
 Schmitt, Carl 142, 232  
 Schrenk, Gotthold 210  
 Schulz, Knut 76  
 Schweizer, Julius 207  
 Seyssel, Claude de 228  
 Sharpe, John A. 200  
 Smend, Rudolf 31  
 Smith, Adam 96  
 Sicardus von Cremona 27  
 Sigismund I. (König von Polen) 121, 122  
 Simmel, Georg 97  
 Skinner, Quentin 109, 111, 112  
 Sombart, Werner 243  
 Sotomayor, Gutierrez de 218  
 Spalatin, Georg 120  
 Spener, Philipp Jakob 29f.  
 Spinoza, Benedikt de 127, 129, 132, 137,  
     142, 143–150, 150f., 154, 156, 157, 158f.,  
     162  
 Staël, Germaine de 237  
 Starobinski, Jean 16  
 Stein, Karl Freiherr vom 65f., 67, 68, 72  
 Steinbach, Franz 167  
 Strauss, Jakob 5  
 Sulciman II. (Sultan) 121  
 Sulze, Emil 30  
 Sundin, Jan 201  
 Sziedlowiecki, Krzysztof 122
- Taylor, Charles 160  
 Theodosius 24  
 Theopomp (König von Sparta) 227



- Thomas, Keith 205  
 Thomas von Aquin 45, 132  
 Tocqueville, Alexis de 1ff., 17, 97  
 Tönnies, Ferdinand 97, 159  
 Tomiczki, Piotr 122  
 Tyrtaios 233  
  
 Ullmann, Walter 102  
 Ulpian 104  
  
 Valla, Lorenzo 117  
 Vermeesch, Albert 77  
 Vogler, Bernard 200, 201  
 Volney, Constantin François de 235, 237  
  
 Wace 78–81, 83, 84, 87  
 Warham, William 118  
  
 Weber, Max 53 f., 89 f., 94, 97, 241–245  
 Wieland, Christoph Martin 235  
 Wilhelm der Eroberer 81, 83  
 Wilhelm von Auvergne 38  
 Wilhelm von Jumièges 83 f.  
 Willoweit, Dietmar 180  
 Winter, Ludwig 69  
 Winterfeld, Luise von 76  
 Wolff, Christian 161  
 Worden, Blair 205  
  
 Xenophon 226  
  
 Zapolyai, Jan (König von Ungarn) 122  
 Zwingli, Huldreich 6, 207 f.

### Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 1 *Heinrich Lutz* (Hrsg.): Das römisch-deutsche Reich im politischen System Karls V., 1982, XII, 288 S. ISBN 3-486-51371-0
- 2 *Otto Pflanze* (Hrsg.): Innenpolitische Probleme des Bismarck-Reiches, 1983, XII, 304 S. ISBN 3-486-51481-4
- 3 *Hans Conrad Peyer* (Hrsg.): Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus im Mittelalter, 1983, XIV, 275 S. ISBN 3-486-51661-2
- 4 *Eberhard Weis* (Hrsg.): Reformen im rheinbündischen Deutschland, 1984, XVI, 310 S. ISBN 3-486-51671-X
- 5 *Heinz Angermeier* (Hrsg.): Säkulare Aspekte der Reformationszeit, 1983, XII, 278 S. ISBN 3-486-51841-0
- 6 *Gerald D. Feldman* (Hrsg.): Die Nachwirkungen der Inflation auf die deutsche Geschichte 1924–1933, 1985, XII, 407 S. vergriffen
- 7 *Jürgen Kocka* (Hrsg.): Arbeiter und Bürger im 19. Jahrhundert. Varianten ihres Verhältnisses im europäischen Vergleich, 1986, XVI, 342 S. vergriffen
- 8 *Konrad Repgen* (Hrsg.): Krieg und Politik 1618–1648. Europäische Probleme und Perspektiven, 1988, XII, 454 S. ISBN 3-486-53761-X
- 9 *Antoni Mączak* (Hrsg.): Klientelsysteme im Europa der Frühen Neuzeit, 1988, X, 386 S. ISBN 3-486-54021-1
- 10 *Eberhard Kolb* (Hrsg.): Europa vor dem Krieg von 1870. Mähtekonstellation – Konfliktfelder – Krieausbruch, 1987, XII, 216 S. ISBN 3-486-54121-8
- 11 *Helmut Georg Koenigsberger* (Hrsg.): Republiken und Republikanismus im Europa der Frühen Neuzeit, 1988, XII, 323 S. ISBN 3-486-54341-5
- 12 *Winfried Schulze* (Hrsg.): Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität, 1988, X, 416 S. ISBN 3-486-54351-2
- 13 *Johanne Autenrieth* (Hrsg.): Renaissance- und Humanistenhandschriften, 1988, XII, 214 S. mit Abbildungen. ISBN 3-486-54511-6
- 14 *Ernst Schulin* (Hrsg.): Deutsche Geschichtswissenschaft nach dem Zweiten Weltkrieg (1945–1965), 1989, XI, 303 S. ISBN 3-486-54831-X
- 15 *Wlfried Barner* (Hrsg.): Tradition, Norm, Innovation. Soziales und literarisches Traditionsverhalten in der Frühzeit der deutschen Aufklärung, 1989, XXV, 370 S. ISBN 3-486-54771-2
- 16 *Hartmut Boockmann* (Hrsg.): Die Anfänge der ständischen Vertretungen in Preußen und seinen Nachbarländern, 1992, X, 264 S. ISBN 3-486-55840-4
- 17 *John C. G. Röhl* (Hrsg.): Der Ort Kaiser Wilhelms II. in der deutschen Geschichte, 1991, XIII, 366 S. ISBN 3-486-55841-2

### Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 18 *Gerhard A. Ritter* (Hrsg.): Der Aufstieg der deutschen Arbeiterbewegung. Sozialdemokratie und Freie Gewerkschaften im Parteiensystem und Sozialmilieu des Kaiserreichs, 1990, XXI, 461 S. ISBN 3-486-55641-X
- 19 *Roger Dufraisse* (Hrsg.): Revolution und Gegenrevolution 1789–1830. Zur geistigen Auseinandersetzung in Frankreich und Deutschland, 1991, XVIII, 274 S. ISBN 3-486-55844-7
- 20 *Klaus Schreiner* (Hrsg.): Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge, 1992, XII, 411 S. ISBN 3-486-55902-8
- 21 *Jürgen Miethke* (Hrsg.): Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert, 1992, IX, 301 S. ISBN 3-486-55898-6
- 22 *Dieter Simon* (Hrsg.): Eherecht und Familiengut in Antike und Mittelalter, 1992, IX, 168 S. ISBN 3-486-55885-4
- 23 *Volker Press* (Hrsg.): Alternativen zur Reichsverfassung in der Frühen Neuzeit? (mit Beiträgen von H. Carl, H. Duchhardt, G. Haug-Moritz, A. Gotthard, H. Langer, M. Lanzinner, P. Moraw, M. Mout, J. Pánek, A. Schindling, G. Schmidt, P. Stadler, D. Stievermann, G. Vogler) 1995, XII, 254 S. ISBN 3-486-56035-2
- 24 *Kurt Raaflaub* (Hrsg.): Anfänge politischen Denkens in der Antike. Griechenland und die nahöstlichen Kulturen, 1993, XXIV, 454 S. ISBN 3-486-55993-1
- 25 *Shulamit Volkov* (Hrsg.): Deutsche Juden und die Moderne (mit Beiträgen von A. Barkai, H.-P. Bayerdörfer, U. Frevert, A. Funkenstein, A. Herzig, M. A. Kaplan, R. Katz, G. Schramm, D. Sorkin, S. Volkov, A. S. Zuckerman) 1994, XXIV, 170 S. ISBN 3-486-56029-8
- 26 *Heinrich A. Winkler* (Hrsg.): Die deutsche Staatskrise 1930–1933. Handlungsspielräume und Alternativen, 1992, XIII, 296 S. ISBN 3-486-55943-5
- 27 *Johannes Fried* (Hrsg.): Dialektik und Rhetorik im früheren und hohen Mittelalter. Rezeption, Überlieferung und gesellschaftliche Wirkung antiker Gelehrsamkeit vornehmlich im 9. und 12. Jahrhundert (mit Beiträgen von J. Van Engen, J. Fried, W. Hartmann, F. Kerff, L. Kuchenbuch, C. Leonardi, D. E. Luscombe, J. Marenbon, P. von Moos, G. Otte, G. Schrimpf) 1997, ca. 320 S. ISBN 3-486-56028-X
- 28 *Paolo Prodi* (Hrsg.): Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit, 1993, XXX, 246 S. ISBN 3-486-55994-X
- 29 *Ludwig Schmugge* (Hrsg.): Illegitimität im Spätmittelalter (mit Beiträgen von K. Borchardt, N. Bulst, F. R. Aznar Gil, M. Haren, C. Hesse, H.-J. Hoffmann-Nowotny, P. Landau, F. Rapp, K. Schreiner, C. Schuchard, K. Schulz, B. Schwarz, M. M. Sheehan, F. Tamburini, G. Wieland, D. Willoweit) 1994, X, 314 S. ISBN 3-486-56069-1

### Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 30 *Bernhard Kölver* (Hrsg.): *Recht, Staat und Verwaltung im klassischen Indien* (mit Beiträgen von H. Bechert, G. Berkemer, B. Chattopadhyaya, Ch. Gupta, B. Kölver, H. Kulke, R. W. Lariviere, M. Njamasch, B. R. Pant, M. R. Pant, E. Rischl, M. Schetelich, B. Stein, M. Witzel) 1996, ca. 300 S. ISBN 3-486-56193-6
  
- 31 *Elisabeth Fehrenbach* (Hrsg.): *Adel und Bürgertum in Deutschland 1770–1848* (mit Beiträgen von H. Berghoff, H. Brandt, L. Gall, E. Kell, D. Langewiesche, H. Möller, S. Paetschek, T. Pierenkemper, H. Reif, W. Siemann, E. Treichel, H.-P. Ullmann, B. Wunder) 1994, XVI, 251 S. ISBN 3-486-56027-1
  
- 32 *Robert E. Lerner* (Hrsg.): *Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelepexese* (mit Beiträgen von R. Berndt, D. Burr, G. Dahan, J. Van Engen, R. E. Lerner, D. Luscombe, Chr. Meier, A. J. Minnis, G. L. Potestà, S. Schmolinsky, L. Smith) 1996, 191 S. ISBN 3-486-56083-2
  
- 33 *Klaus Hildebrand* (Hrsg.): *Das Deutsche Reich im Urteil der Großen Mächte und europäischen Nachbarn (1871–1945)* (mit Beiträgen von P. Alter, W. Altgeld, H. Altrichter, J. Bariéty, K. Hildebrand, E. Hösch, H. James, D. Junker, J. Kořalka, H. Lemberg, K. Pabst, H. Rumpler, N. Runeby, P. Stadler) 1995, X, 232 S. ISBN 3-486-56084-0
  
- 34 *Wolfgang J. Mommsen* (Hrsg.): *Kultur und Krieg. Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg* (mit Beiträgen von Th. Anz, H. Börsch-Supan, Chr. Cornelißen, W. Gephart, G. Häntzschel, G. Hübinger, H. Joas, E. Koester, G. Krumeich, F. Lenger, Chr. Lenz, St. Meineke, W. J. Mommsen, P. Paret, D. Schubert, A. Schumann, J. Segal, P. Watier) 1995, X, 282 S. ISBN 3-486-56085-9
  
- 35 *Peter Krüger* (Hrsg.): *Das europäische Staatensystem im Wandel. Strukturelle Bedingungen und bewegende Kräfte seit der Frühen Neuzeit* (mit Beiträgen von J. Bérenger, W. von Bredow, A. Doering-Manteuffel, H. Duchhardt, H. Th. Gräf, W. D. Gruner, H. H. Hahn, L. Herbst, P. Krüger, J. Kunisch, H. Lemberg, K. Malettke, E. Nolte, H.-J. Rupieper, P. Schroeder, K. Zernack) 1996, XVI, 272 S. ISBN 3-486-56171-5
  
- 36 *Peter Blickle* (Hrsg.): *Theorien kommunaler Ordnung in Europa* (mit Beiträgen von A. Black, P. Blickle, L. Gall, H. Maier, H. Nader, W. Nippel, O. G. Oexle, H. R. Schmidt, K. Schreiner, J. Tracy, M. Walther, J. Weitzel) 1996, 268 S. ISBN 3-486-56192-8
  
- 37 *Hans Eberhard Mayer* (Hrsg.): *Einwanderer und Minderheiten. Die Kreuzfahrerstaaen als multikulturelle Gesellschaft* (mit Beiträgen von G. Dédéyan, P. W. Edbury, M.-L. Favreau-Lilie, B. Hamilton, R. Hiestand, D. Jacoby, B. Z. Kedar, N. Kanaan-Kedar, H. E. Mayer, J. Richard, J. Riley-Smith) 1997, X, ca. 175 S. ISBN 3-486-56257-6

### Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 38 *Manlio Bellomo* (Hrsg.): Die Kunst der Disputation in der europäischen Rechtsgeschichte (13.–14. Jahrhundert) (in Vorbereitung)
- 39 *František Šmahel* (Hrsg.): Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter (in Vorbereitung)
- 40 *Alfred Haverkamp* (Hrsg.): Formen der Information, Kommunikation, Selbstdarstellung in den mittelalterlichen Gemeinden Deutschlands und Italiens (in Vorbereitung)
- 41 *Knut Schulz* (Hrsg.), Verflechtungen des europäischen Handwerks vom 14. bis zum 16. Jahrhundert (in Vorbereitung)
- 42 *Werner Eck* (Hrsg.), Lokale Autonomie und römische Ordnungsmacht in den kaiserzeitlichen Provinzen vom 1. bis 3. Jahrhundert (in Vorbereitung)
- 43 *Manfred Hildermeier* (Hrsg.), Stalinismus vor dem Zweiten Weltkrieg (in Vorbereitung)

#### *Sonderpublikation*

*Horst Fuhrmann* (Hrsg.): Die Kaulbach-Villa als Haus des Historischen Kollegs. Reden und wissenschaftliche Beiträge zur Eröffnung, 1989, XII, 232 S. ISBN 3-486-55611-8

### Schriften des Historischen Kollegs: Vorträge

- 1 *Heinrich Lutz*: Die deutsche Nation zu Beginn der Neuzeit. Fragen nach dem Gelingen und Scheitern deutscher Einheit im 16. Jahrhundert, 1982, IV, 31 S. vergriffen
- 2 *Otto Pflanze*: Bismarcks Herrschaftstechnik als Problem der gegenwärtigen Historiographie, 1982, IV, 39 S. vergriffen
- 3 *Hans Conrad Peyer*: Gastfreundschaft und kommerzielle Gastlichkeit im Mittelalter, 1983, IV, 24 S. vergriffen
- 4 *Eberhard Weis*: Bayern und Frankreich in der Zeit des Konsulats und des ersten Empire (1799–1815), 1984, 41 S. vergriffen
- 5 *Heinz Angermeier*: Reichsreform und Reformation, 1983, IV, 76 S. vergriffen
- 6 *Gerald D. Feldman*: Bayern und Sachsen in der Hyperinflation 1922/23, 1984, IV, 41 S.
- 7 *Erich Angermann*: Abraham Lincoln und die Erneuerung der nationalen Identität der Vereinigten Staaten von Amerika, 1984, IV, 33 S.
- 8 *Jürgen Kocka*: Traditionsbindung und Klassenbildung. Zum sozialhistorischen Ort der frühen deutschen Arbeiterbewegung, 1987, 48 S.
- 9 *Konrad Repgen*: Kriegslégitimationen in Alteuropa. Entwurf einer historischen Typologie, 1985, 27 S. vergriffen
- 10 *Antoni Mączak*: Der Staat als Unternehmen. Adel und Amtsträger in Polen und Europa in der Frühen Neuzeit, 1989, 32 S.
- 11 *Eberhard Kolb*: Der schwierige Weg zum Frieden. Das Problem der Kriegsbeendigung 1870/71, 1985, 33 S. vergriffen
- 12 *Helmut Georg Koenigsberger*: Fürst und Generalstände. Maximilian I. in den Niederlanden (1477–1493), 1987, 27 S. vergriffen
- 13 *Winfried Schulze*: Vom Gemeinnutz zum Eigennutz. Über den Normenwandel in der ständischen Gesellschaft der Frühen Neuzeit, 1987, 40 S. vergriffen
- 14 *Johanne Autenrieth*: „Litterae Virgilianae“. Vom Fortleben einer römischen Schrift, 1988, 51 S.
- 15 *Tilemann Grimm*: Blickpunkte auf Südostasien. Historische und kulturanthropologische Fragen zur Politik, 1988, 37 S.
- 16 *Ernst Schulin*: Geschichtswissenschaft in unserem Jahrhundert. Probleme und Umrisse einer Geschichte der Historie, 1988, 34 S.
- 17 *Hartmut Boockmann*: Geschäfte und Geschäftigkeit auf dem Reichstag im späten Mittelalter, 1988, 33 S. vergriffen
- 18 *Wilfried Barner*: Literaturwissenschaft – eine Geschichtswissenschaft? 1990, 42 S.

### Schriften des Historischen Kollegs: Vorträge

- 19 *John C. G. Röhl*: Kaiser Wilhelm II. Eine Studie über Cäsarenwahnsinn, 1989, 36 S. vergriffen
- 20 *Klaus Schreiner*: Mönchsein in der Adelsgesellschaft des hohen und späten Mittelalters. Klösterliche Gemeinschaftsbildung zwischen spiritueller Selbstbehauptung und sozialer Anpassung, 1989, 68 S.
- 21 *Roger Dufraisse*: Die Deutschen und Napoleon im 20. Jahrhundert, 1991, 43 S.
- 22 *Gerhard A. Ritter*: Die Sozialdemokratie im Deutschen Kaiserreich in sozialgeschichtlicher Perspektive, 1989, 72 S.
- 23 *Jürgen Miethke*: Die mittelalterlichen Universitäten und das gesprochene Wort, 1990, 48 S.
- 24 *Dieter Simon*: Lob des Eunuchen, 1994, 27 S.
- 25 *Thomas Vogtherr*: Der König und der Heilige. Heinrich IV., der heilige Remaklus und die Mönche des Doppelklosters Stablo-Malmedy, 1990, 29 S.
- 26 *Johannes Schilling*: Gewesene Mönche. Lebensgeschichten in der Reformation, 1990, 36 S.
- 27 *Kurt Raaflaub*: Politisches Denken und Krise der Polis. Athen im Verfassungskonflikt des späten 5. Jahrhunderts v. Chr., 1992, 63 S.
- 28 *Volker Press*: Altes Reich und Deutscher Bund. Kontinuität in der Diskontinuität, 1995, 31 S.
- 29 *Shulamit Volkov*: Die Erfindung einer Tradition. Zur Entstehung des modernen Judentums in Deutschland, 1992, 30 S.
- 30 *Franz Bauer*: Gehalt und Gestalt in der Monumentalsymbolik. Zur Ikonologie des Nationalstaats in Deutschland und Italien 1860–1914, 1992, 39 S.
- 31 *Heinrich A. Winkler*: Mußte Weimar scheitern? Das Ende der ersten Republik und die Kontinuität der deutschen Geschichte, 1991, 32 S.
- 32 *Johannes Fried*: Kunst und Kommerz. Über das Zusammenwirken von Wissenschaft und Wirtschaft im Mittelalter vornehmlich am Beispiel der Kaufleute und Handelsmessen, 1992, 40 S.
- 33 *Paolo Prodi*: Der Eid in der europäischen Verfassungsgeschichte, 1992, 35 S.
- 34 *Jean-Marie Moeglin*: Dynastisches Bewußtsein und Geschichtsschreibung. Zum Selbstverständnis der Wittelsbacher, Habsburger und Hohenzollern im Spätmittelalter, 1993, 47 S.
- 35 *Bernhard Kölver*: Ritual und historischer Raum. Zum indischen Geschichtsverständnis, 1993, 65 S.
- 36 *Elisabeth Fehrenbach*: Adel und Bürgertum im deutschen Vormärz, 1994, 31 S.

### Schriften des Historischen Kollegs: Vorträge

- 37 *Ludwig Schmugge*: Schleichwege zu Pfründe und Altar. Päpstliche Dispense vom Geburtsmakel 1449–1533. 1994, 35 S.
- 38 *Hans-Werner Hahn*: Zwischen Fortschritt und Krisen. Die vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts als Durchbruchphase der deutschen Industrialisierung. 1995, 47 S.
- 39 *Robert E. Lerner*: Himmelsvision oder Sinnendelirium? Franziskaner und Professoren als Traumdeuter im Paris des 13. Jahrhunderts, 1995, 35 S.
- 40 *Andreas Schulz*: Weltbürger und Geldaristokraten. Hanseatisches Bürgertum im 19. Jahrhundert, 1995, 38 S.
- 41 *Wolfgang J. Mommsen*: Die Herausforderung der bürgerlichen Kultur durch die künstlerische Avantgarde. Zum Verhältnis von Kultur und Politik im Wilhelminischen Deutschland, 1994, 30 S.
- 42 *Klaus Hildebrand*: Reich – Großmacht – Nation. Betrachtungen zur Geschichte der deutschen Außenpolitik 1871–1945. 1995, 25 S.
- 43 *Hans Eberhard Mayer*: Herrschaft und Verwaltung im Kreuzfahrerkingreich Jerusalem, 1996, 38 S.
- 44 *Peter Blickle*: Reformation und kommunaler Geist. Die Antwort der Theologen auf den Wandel der Verfassung im Spätmittelalter, 1996, 42 S.
- 45 *Peter Krüger*: Wege und Widersprüche der europäischen Integration im 20. Jahrhundert, 1995, 39 S.
- 46 *Werner Greiling*: „Intelligenzblätter“ und gesellschaftlicher Wandel in Thüringen. Anzeigenwesen, Nachrichtenvermittlung, Rasonnement und Sozialdisziplinierung, 1995, 38 S.

#### *Jahrbuch des Historischen Kollegs 1995*

(Beiträge von M. Bellomo, A. Esch, A. Haverkamp, H.-Chr. Kraus, F. Šmahel) 1996, VIII, 180 S. ISBN 3-486-56176-6

#### *Jahrbuch des Historischen Kollegs 1996*

(Vorträge anlässlich der Fünften Verleihung des Preises des Historischen Kollegs sowie Beiträge von W. Eck, M. Hildermeier, W. Pyta, K. Schulz) (in Vorbereitung)



#### Schriften des Historischen Kollegs: Dokumentationen

- 1 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft:  
Erste Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben, Stipendiaten.  
Schriften des Historischen Kollegs. 1984, VI, 70 S., mit Abbildungen *vergriffen*
- 2 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Horst Fuhrmann. Das Interesse am  
Mittelalter in heutiger Zeit. Beobachtungen und Vermutungen – Lothar Gall.  
Theodor Schieder 1908 bis 1984, 1987, 65 S. *vergriffen*
- 3 Leopold von Ranke: Vorträge anlässlich seines 100. Todestages. Gedenkfeier der  
Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und  
der Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft  
am 12. Mai 1986, 1987, 44 S.
- 4 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft:  
Zweite Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben. Stipendiaten,  
Schriften des Historischen Kollegs, 1987, 98 S., mit Abbildungen
- 5 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Thomas Nipperdey, Religion und Gesell-  
schaft: Deutschland um 1900, 1988, 29 S. *vergriffen*
- 6 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Christian Meier. Die Rolle des Krieges  
im klassischen Athen, 1991, 55 S.
- 7 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft:  
Dritte Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben. Stipendiaten,  
Schriften des Historischen Kollegs, 1991, 122 S., mit Abbildungen *vergriffen*
- 8 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft:  
Historisches Kolleg 1980–1990. Vorträge anlässlich des zehnjährigen Bestehens  
und zum Gedenken an Alfred Herrhausen, 1991, 63 S.
- 9 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Karl Leyser, Am Vorabend der ersten  
europäischen Revolution. Das 11. Jahrhundert als Umbruchszeit, 1994, 32 S.
- 10 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft:  
Vierte Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben. Stipendiaten,  
Schriften des Historischen Kollegs, 1993, 98 S., mit Abbildungen
- 11 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Rudolf Smend. Mose als geschichtliche  
Gestalt, 1995, 23 S.
- 12 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft:  
Über die Offenheit der Geschichte. Kolloquium der Mitglieder des Historischen  
Kollegs, 20. und 21. November 1992, 1996, 84 S.

Die Vorträge und Dokumentationen erscheinen nicht im Buchhandel;  
sie können über die Geschäftsstelle des Historischen Kollegs (Kaulbachstraße 15,  
80539 München) bezogen werden.