

Conjuratio und Gilde im frühen Mittelalter

Ein Beitrag zum Problem der sozialgeschichtlichen Kontinuität zwischen Antike und Mittelalter

VON OTTO GERHARD OEXLE

Der Titel dieses Beitrags mag überraschen, da er eine bisher einhellig vertretene Auffassung der Forschung über die mittelalterlichen Gilden¹⁾ in Frage stellt: die Annahme nämlich, es handle sich bei den Gilden, um ein Phänomen aus der germanischen Welt, um ein besonders eindrucksvolles Zeugnis für die sogenannte »germanische Kontinuität«²⁾.

Die hier vorgetragene anderslautende These³⁾ soll in chronologischem Zurückschreiten erläutert werden, wobei die fränkischen Gilden des 8. und 9. Jahrhunderts als Ausgangspunkt dienen, an denen die »geschworene Einung« (*conjuratio*) als Form der Bildung sozialer Gruppen⁴⁾ gut zu erkennen ist.

I

Das älteste Zeugnis über Gilden in der Karolingerzeit⁵⁾ ist Kapitel 16 des Kapitulars von Herstal 779. Es handelt *de sacramentis per gildonia invicem coniurantium*. Die Gilden werden in diesem Text als bereits vorhanden und bekannt vorausgesetzt und es wird bestimmt: »Über die Eide der in Gilden gegenseitig Schwörenden: niemand darf dies tun«. Zwar sollten Personenvereinigungen »in anderer Weise«, wie es heißt, erlaubt sein, nämlich in bezug auf Armenfürsorge (bzw. Vorsorge gegen Verarmung), Brand und Schiffbruch; sie sollten Vereinbarungen (*conve-*

1) Über »Gilde« und »geschworene Einung« als Form der Bildung sozialer Gruppen vgl. O. G. OEXLE, Die mittelalterlichen Gilden: ihre Selbstdeutung und ihr Beitrag zur Formung sozialer Strukturen, in: Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters 1 (Miscellanea Mediaevalia 12/1) (1979), 203–226.

2) S. dazu unten Abschnitt III und bes. die in Anm. 58 genannten Titel. Zu den folgenden Überlegungen in kürzerer Form bereits O. G. OEXLE, *Conjuratio et gilde* dans l'Antiquité et dans le Haut Moyen Age. Remarques sur la continuité des formes de la vie sociale, in: Francia 10 (1982), 1–19.

3) Dazu O. G. OEXLE, Gilden als soziale Gruppen in der Karolingerzeit, in: H. JANKUHN (Hg.), Das Handwerk in vor- und frühgeschichtlicher Zeit 1 (1981), hier bes. die Abschnitte III, IV, VII und VIII.

4) Zur Frage nach den »Formen« der Bildung sozialer Gruppen vgl. OEXLE, Gilden als soziale Gruppen (wie Anm. 3), Abschnitt I, bes. S. 299f.

5) Für die Einzelheiten der im folgenden gegebenen Textinterpretationen verweise ich auf meinen in Anm. 3 genannten Beitrag über die Gilden der Karolingerzeit.

mentiae) treffen dürfen, aber, noch einmal: *nemo in hoc iurare praesumat*⁶⁾. Es geht also ausdrücklich um den Eid, der als ein von den Schwörenden gegenseitig geleisteter Eid bezeichnet wird⁷⁾. Die Gilde (*gildonia*) wird damit als geschworene Einung (*conjuratio*) charakterisiert. Die Anordnung von 779 wurde 789 für Aquitanien wiederholt⁸⁾. Daß es bei diesen Verboten in erster Linie um den Eid ging, zeigt sich auch daran, daß in jenen Kapitularien des Jahres 789, in denen Karl d. Gr. zum ersten Mal das allgemeine Treueeidgebot ergehen ließ, zugleich auch das Verbot der Gilden erneuert wurde; sie werden hier auch als *coniurationes* bezeichnet⁹⁾. In diesem Punkt noch deutlicher ist das Kapitular von Diedenhofen 805, in dem geradezu ein Katalog erlaubter und verbotener Eide aufgestellt wird: erlaubt sind der assertorische Eid vor Gericht sowie – von den promissorischen Eiden – der vasallitische Eid und der Untertaneneid; verboten sind alle Formen der *conspiratio*, und zwar die *conspiratio per sacramentum*, also die *conjuratio* im engeren Sinn, und die *conspiratio sine sacramento*, die *conspiratio per dextras firmata*, das heißt die durch Handschlag gemachte »Verschwörung«¹⁰⁾. Diese Verbote wurden in der Folgezeit wiederholt¹¹⁾. Auch wenn gewiß nicht alle hier gemeinten *coniurationes* und *conspirationes* Gilden waren, so waren die Gilden doch gewiß immer mit gemeint¹²⁾.

Ein Kapitular Ludwigs d. Fr. von 821 verbot *coniurationes servorum*, also Schwureinungen von Hörigen, die »in Flandern und in den übrigen Küstengebieten gemacht werden«¹³⁾. Dieses Verbot richtete sich an die Grundherren; unter Androhung harter Strafen wurde ihnen die Unterdrückung dieser *coniurationes servorum* befohlen. Bei diesen *coniurationes* kann es sich

6) MGH Cap. 1, S. 51 c. 16: *De sacramentis per gildonia invicem coniurantibus (= coniurantium), ut nemo facere praesumat. Alio vero modo de illorum elemosinis aut de incendio aut de naufragio, quamvis convenientias faciant, nemo in hoc iurare praesumat.*

7) Die Eidformeln solcher gegenseitiger Eide in *coniurationes* sind allerdings erst aus späteren Jahrhunderten überliefert, vgl. unten Anm. 188.

8) MGH Cap. 1, S. 66 c. 16: *De gellonia.*

9) Duplex legationis edictum von 789, c. 18 und c. 26 (MGH Cap. 1, S. 63f.); *Breviarium missorum Aquitanicum*, Inscriptio und c. 16 (ebd. S. 65f.). Dazu F. L. GANSHOF, Charlemagne et les institutions de la monarchie franque, in: Karl der Große 1 (1965), 349–393, hier 356ff.

10) MGH Cap. 1, S. 124, c. 10. Zur Interpretation vgl. OEXLE (wie Anm. 3), 303f.

11) Vgl. das Kapitular Lothars I. von 832, c. 6 (MGH Cap. 2, S. 61).

12) Regino von Prüm behandelte am Ende des 9. Jhs. in seinem Handbuch »De synodalibus causis« die Gilden (II, 441) in unmittelbarem Anschluß an die *conspirationes* und *coniurationes* (II, 437–440). Unter den nach Regino bei der bischöflichen Visitation in den Pfarreien zu stellenden Fragen befindet sich auch diese: *Si quis coniurationes et conspirationes sectatur?* (II, 5 c. 83): *Reginonis libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*, ed. F. G. A. WASSERSCHLEBEN (1840, Nachdruck 1964), 385ff. und 216.

13) *Capitula missorum* c. 7 (MGH Cap. 1, S. 301): *De coniurationibus servorum quae fiunt in Flandris et Mempisco et in caeteris maritimis locis volumus ut per missos nostros indicetur dominis servorum illorum, ut constringant eos, ne ultra tales coniurationes facere praesumant; et ut sciant ipsi eorumdem servorum domini, quod, cuiuscumque servi huiusmodi coniurationem facere praesumpserint postquam eis haec nostra iussio fuerit indicata, bannum nostrum, id est sexaginta solidos, ipse dominus persolvere debeat.*

also nicht um »Bauernaufstände« gegen die Grundherren gehandelt haben, wie man oft angenommen hat, sondern um Vereinigungen von Hörigen, um Hörigengilden, die von den Grundherren offenbar toleriert, wenn nicht sogar unterstützt wurden¹⁴⁾. Da diese Hörigengilden in den Küstenregionen des Reiches entstanden, wie der Text sagt, wird man annehmen dürfen, daß ihr Entstehen bedingt ist durch die seit den zwanziger Jahren des 9. Jahrhunderts wachsende Bedrohung durch die Normannen¹⁵⁾. Dies war im übrigen nicht das einzige Mal, daß im 9. Jahrhundert Einwohner einer bestimmten Gegend zur Abwehr solcher Eindringlinge eine *conjuratio* bildeten. Im Jahr 859 z. B. machten die Leute zwischen Loire und Seine eine *conjuratio* gegen die Dänen¹⁶⁾. Auf denselben Zusammenhang deutet auch das Gildeverbot in dem Kapitular des westfränkischen Königs Karlmann von 884. »Wir wollen«, so erklärt der König, »daß die Priester und die Helfer des Grafen den Leuten im Dorf (*villanis*) befehlen, daß sie keine Gruppe (*collecta*) bilden, die in der Sprache der Leute Gilde (*gelda*) heißt, gegen jene, die etwas geraubt haben. Vielmehr sollen sie die Sache vor den Priester bringen als dem Beauftragten des Bischofs und vor jene, die an den betreffenden Orten als Helfer des Grafen in solchen Angelegenheiten befugt sind, damit alles vernünftig und richtig geregelt wird«¹⁷⁾. Dieses Verbot behandelt Ursachen und Wirkungen in einem. Es spiegelt die Auflösung der politischen Strukturen des Karlsreiches, die Unsicherheit im Land durch interne Kriege und Angriffe von außen¹⁸⁾, und es zeigt zugleich, wie die Menschen im ausgehenden 9. Jahrhundert in dieser Situation sich zu behaupten suchten: sie bildeten in den einzelnen Orten Gilden, welche die Sicherung von Frieden und Recht selbst in die Hand nahmen. Der König verbot diese Gilden und verwies die Leute an die traditionellen »öffentlichen« Instanzen der Kirche und des Königtums.

Faßt man die Aussagen dieser Gildenverbote von 779 bis 884 zusammen, so läßt sich erkennen, daß den Gilden von Karl dem Großen bis zur Auflösung des Karlsreiches immer umfassendere Aufgaben zugewachsen sind. Zu den privaten Bedürfnissen der gegenseitigen Hilfe in Notlagen wie Verarmung, Brand, Schiffbruch trat allmählich die quasi »öffentliche« Funktion der Wahrung von Frieden und Recht in regionalen Wirkungskreisen. Dieser

14) Zu den Einzelheiten und den divergierenden älteren Interpretationen des Verbots von 821 vgl. OEXLE (wie Anm. 3), 306 mit Anm. 124.

15) Vgl. *Annales regni Francorum* a. 820, ed. F. KURZE, MGH SSrerGerm. (1895), 153 f.

16) *Annales Bertiniani* a. 859, ed. F. GRAT-J. VIELLIARD-S. CLÉMENCET (1964), 80. Zur Interpretation ist wichtig ebd. die Anm. 1. Vgl. OEXLE (wie Anm. 3), 307 mit Anm. 127.

17) Kapitular von Ver 884, c. 14 (MGH Cap. 2, S. 375): *Volumus, ut presbyteri et ministri comitis villanis praecipiant, ne collectam faciant, quam vulgo geldam vocant, contra illos, qui aliquid rapuerint. Sed causam suam ad illum presbyterum referant, qui episcopi missus est, et ad illos, qui in illis locis ministri comitis super hoc existunt, ut omnia prudenter et rationabiliter corrigantur.* Bei diesem Kapitular handelt es sich um das letzte der westfränkischen Kapitularien: F. L. GANSHOF, Was waren die Kapitularien? (1961), 155.

18) W. SCHLESINGER, Die Auflösung des Karlsreiches, in: Karl der Große 1 (1965), 792–857; Th. SCHIEFFER, Das Frankenreich unter der Samtherrschaft der karolingischen Dynastie (843–887), in: Th. SCHIEDER (Hg.), Handbuch der europäischen Geschichte 1 (1976), 596–632.

Entwicklung vom Ende des 8. bis zum Ende des 9. Jahrhunderts entspricht, daß Karl d. Gr. 779 den Eid verboten, Vereinigungen ohne Eid jedoch geduldet hat, während sein Nachfolger Karlmann 884 die Gilden überhaupt verboten wissen wollte.

Neben den Verboten und Einschränkungen der Könige, die in den folgenden Jahrhunderten noch oft erneuert werden sollten – der Hinweis auf Kapitel 15 der Goldenen Bulle mag hier genügen¹⁹⁾ –, neben diesen Verboten von staatlicher Seite stehen jene der Kirche. Sie richteten sich nicht so sehr gegen den Eid als vielmehr gegen das gemeinsame Essen und Trinken in den Gilden, gegen das Gildemahl, das ebenfalls von grundlegender Bedeutung ist, weil das gemeinsame Essen und Trinken eines der Kernelemente des Zusammenlebens menschlicher Gruppen darstellt²⁰⁾. Schon um 800 hat Alkuin in Briefen an den Erzbischof von Canterbury Stellung genommen gegen gewisse Vereinigungen (*conventicula*), in denen, wie er sagt, die Leute irreführt werden; man treffe sich außerhalb der Kirchen an abgelegenen Orten, und nicht um das Beten gehe es dabei, sondern um das Trinken: *non orationibus, sed ebrietatibus serviunt*²¹⁾. Eine andere Polemik Alkuins richtete sich gegen »sonderbare Vereinigungen, die die Leute haben, und die sie *coniurationes* nennen«²²⁾. Die Frage, ob Alkuin hier ausschließlich insulare Gilden meinte²³⁾, oder ob er *conventicula* und *coniurationes* dieser Art auch aus seinem kontinentalen Wirkungskreis kannte, mag hier offen bleiben²⁴⁾. Alkuins These: *non orationibus, sed ebrietatibus serviunt*, repräsentiert gewissermaßen das Leitmotiv kirchlicher Kritik an den Gilden, und zwar das ganze Mittelalter hindurch und weit darüber hinaus²⁵⁾. In ihr werden

19) C. 15: *De conspiratoribus. Detestandas preterea et sacris legibus reprobatas conspirationes et conventiculas seu colligationes illicitas in civitatibus et extra vel inter civitatem et civitatem, inter personam et personam sive inter personam et civitatem pretextu parentele seu receptionis in cives vel alterius cuiuscumque coloris, coniurationes insuper et confederationes et pacta necnon et consuetudinem circa huiusmodi introductam, quam censemus potius corruptelam, reprobamus, dampnamus et ex certa scientia irritamus, quas civitates seu persone cuiuscumque dignitatis, conditionis aut status sive inter se sive cum aliis absque auctoritate dominorum, quorum subditi vel ministeriales seu in quorum districtu consistunt, eisdem dominis nominatim non exceptis fecerunt hactenus et facere presumpserint in futuro, sicut eas per sacras divorum augustorum predecessorum nostrorum leges prohibitas non ambigitur et cassatas; ...* (ed. W. D. FRITZ, *Fontes iuris Germanici antiqui in usum scholarum* 11, 1972, 70f.). Der Text knüpft an das entsprechende Verbot von Roncaglia 1158 an (MGH Const. 1, 246, c. 6). Vgl. die weiteren Nachweise bei OEXLE (wie Anm. 1), 205 Anm. 7.

20) Vgl. G. SIMMEL, *Soziologie der Mahlzeit*, in: DERS., *Brücke und Tür* (1957), 243–250; OEXLE (wie Anm. 3), 309ff.

21) MGH Epp. 4, S. 448 Nr. 290: *Et illa conventicula, in quibus deceptus est populus, aeclesias relinquentes et montana petentes loca, ibi non orationibus, sed ebrietatibus servientes; ...*

22) Ebd., S. 449 Nr. 291: *Sed et conventus singulares, quos solent habere et nominant coniurationes, omnino Deo non placere certissimum est nec religioni christianae convenire.*

23) Über die kontroverse Frage nach dem Vorhandensein englischer Gilden vor 800 vgl. OEXLE (wie Anm. 3), 309 mit Anm. 136.

24) Ebd., 309f. mit Anm. 137.

25) OEXLE (wie Anm. 1), 212f.; vgl. DENS. (wie Anm. 3), Abschnitte III–V.

die Gilden wegen ihrer Mähler mit dem Odium des Lasterhaften und Bösen versehen und dem Vorwurf heidnischen und abergläubischen Treibens ausgesetzt.

Auf dieser Linie bewegte sich auch Erzbischof Hinkmar von Reims mit dem vielzitierten 16. Kapitel seines Kapitulars vom 1. November 852²⁶⁾. Es handelt »von den Gruppen, die die Leute Gilden oder Bruderschaften nennen« (*de collectis, quas geldonias vel confratrias vocant*). Ähnlich wie nach ihm (884) König Karlmann gebot Hinkmar, daß in diesen Gruppen nur geschehen dürfe, was mit *auctoritas, utilitas* und *ratio* vereinbar sei²⁷⁾. Auch Hinkmars Text zeigt, daß die Gilden in den dörflichen Siedlungen sesshaft waren; wie der Text zudem im einzelnen erkennen läßt, setzten sich ihre Mitglieder zusammen aus Laien und Klerikern, aus Männern und Frauen²⁸⁾. Hinkmars Bestreben ging nun dahin, diese Gilden ganz und gar durch kirchliche, der Pfarrei angegliederte Vereinigungen zu ersetzen, die vom Bischof durch den Dekan und den Pfarrer beaufsichtigt werden können. Deshalb ordnete er an, die einzelnen Elemente des sozialen Lebens dieser Gruppen in diesem Sinn zurückzudrängen oder Stück für Stück zu ersetzen. Die Mähler (*comessiones*), sagte Hinkmar, habe Gott verboten, da sie verbunden seien mit Völlerei (*gravedines*), mit obszönen und nichtigen Vergnügungen (*turpes ac inanes letitie*), mit Streit (*rixes*), und oft – wie ihm berichtet worden sei – gebe es Totschlag, Haß und Entzweigungen (*sepe etiam, sicut experti sumus, usque ad homicidia et odia et dissentiones accidere solent*). An die Stelle dieser *comessiones* sollten deshalb *refectiones* treten, Mähler nämlich, die im Anschluß an einen Gottesdienst stattfinden und in denen vom Priester Eulogien ausgeteilt werden sollen. Die bei Konflikten unter den Gildemitgliedern wichtige Gildegerichtsbarkeit wollte Hinkmar einschränken und auf Ausnahmefälle begrenzt wissen; in diesem Zusammenhang bezeichnete er die Gildemitglieder als *pares*, als Gleiche. Hinkmar polemisierte auch gegen *indebite exactiones*, also unbillige, ungerechtfertigte Zahlungen, womit er wohl Mitgliedsbeiträge und Strafgebühren meinte. Den kirchlich beaufsichtigten Pfarrvereinigungen sollten dann, so wollte es Hinkmar, an Stelle der umfassenden Verpflichtung und Hilfeleistung der Gildegenossen nur noch fünf genau definierte religiöse Tätigkeitsbereiche erlaubt sein, nämlich: Gabendarbringung, Stiftungen, Gebet, Totenmemoria und karitative Tätigkeit.

26) MIGNE PL 125, Sp. 777f. Eine neue, bessere Edition des c. 16 nach dem Text der Hs. clm. 3851 bietet G. G. MEERSSEMAN, *Ordo fraternitatis 1* (Italia Sacra 24) (1977), 36f. Für die Überlieferungszusammenhänge, insbes. die vieldiskutierte Frage nach den Kanones des sog. »Konzils von Nantes« vgl. OEXLE (wie Anm. 3), 325f. mit Anm. 226 und 320 mit Anm. 206.

27) MEERSSEMAN (wie Anm. 26), 36 § 1.

28) Darüber und zum Folgenden OEXLE (wie Anm. 3), Abschnitt VI, bes. 328f. und 331ff. Der Text bei MEERSSEMAN (wie Anm. 26), 36f. §§ 1–5.

II

Die Gilden des 8. und 9. Jahrhunderts hatten also Männer und Frauen, Kleriker und Laien als Mitglieder; man kann sie als örtliche Gilden bezeichnen und den Sozialgebilden ›Dorf‹ und ›Pfarrei‹ zuordnen. Was die Gildeverbote dieser Zeit über die Gestalt, über die ›Form‹ der Gilden mitteilen, soll nunmehr in einer Definition zusammengefaßt werden. Für diese Definition sind drei Momente bedeutsam.

1) Die Gilden sind in ihren Zielen umfassend. Treffend hat unlängst H. Stradal im Anschluß an Otto v. Gierke die Gilde definiert als eine »Personenvereinigung zu gegenseitigem Schutz und Beistand, zu religiöser und gesellschaftlicher Tätigkeit, sowie zur beruflichen und wirtschaftlichen Förderung ihrer Mitglieder«²⁹⁾. Im Hinblick auf die karolingischen Gilden könnte man diese Formulierung erweitern, durch den Hinweis auf die latenten und notfalls auch manifesten ›politischen‹ Funktionen der Gilde. Eine konstitutive Bedeutung für den alle Lebensbereiche umfassenden Charakter der Gilde wird man dem Gildemahl beimessen dürfen, das die Mitglieder regelmäßig vereinigte und ihre Gemeinschaft immer wieder erneuerte.

2) Von Seiten der Rechtsgeschichte haben jüngst G. Dilcher, K. Kroeschell und H. Stradal mit Recht Gierkes Begriff der ›freien Einung‹ neu ins Spiel gebracht³⁰⁾. Der Begriff der ›freien Einung‹ im Sinn Otto v. Gierkes meint, daß eine Vereinigung »den letzten Grund ihres Verbundenseins im freien Willen der Verbundenen« hat³¹⁾, daß sie also auf einem Vertrag, einem *pactum*, d. h. auf Konsens und freier Vereinbarung beruht. In der Tat: Gilden sind Vertragsverhältnisse³²⁾. Dies ist ein zweites wichtiges Element der Definition. Eben weil die Gilden des 9. Jahrhunderts auf freier Vereinbarung ihrer Mitglieder beruhten, wollte Hinkmar sie durch kirchliche Vereinigungen ersetzen, wollte er an die Stelle der ›freien Einungen‹ gewissermaßen »veranstaltete Sozietäten«³³⁾ treten lassen. Wodurch aber wurden diese freien Einungen konstituiert?

3) Diese Frage führt zum dritten Element der Definition, zum Eid. Welche Bedeutung hatte der Eid? H. Stradal hat diese Frage in seiner Gildedefinition, aus der oben bereits zitiert wurde, in der Weise beantwortet, daß er die Gilde bezeichnete als eine »auf freier Einung beruhende, oft durch Eid bekräftigte Personenvereinigung«³⁴⁾. Nach dieser Auffassung hätte der promisso-

29) H. STRADAL, Art. ›Gilde‹, in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte 1, 1971, Sp. 1687–1692, Sp. 1688. Vgl. OTTO VON GIERKE, Das deutsche Genossenschaftsrecht 1: Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft (1868, Nachdruck 1954), 220 ff. Zur Bedeutung Gierkes für die Erforschung der mittelalterlichen Gilden und freien Einungen vgl. OEXLE (wie Anm. 3), Abschnitt I, 293 f.

30) G. DILCHER, Art. ›Conjuratio‹, in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte 1, 1971, Sp. 631–633, Sp. 631 f.; K. KROESCHELL, Art. ›Einung‹, ebd., Sp. 910–912; STRADAL (wie Anm. 29), Sp. 1688.

31) GIERKE (wie Anm. 29), 221, vgl. 233.

32) OEXLE (wie Anm. 1), 207 f. und 225.

33) Dieser Begriff nach K. KÖSTLIN, Gilden in Schleswig-Holstein (1976), 126.

34) STRADAL (wie Anm. 29), Sp. 1688.

rische Eid eine Gilde als freie Einung nicht konstituiert, sondern er wäre zum einen etwas nachträglich Hinzukommendes gewesen, zum anderen etwas, das auch fehlen konnte. Diese Auffassung wird von den Texten des 8. und 9. Jahrhunderts jedoch nicht bestätigt. Im Gegenteil: in diesen Texten wird der Eid verboten, weil er konstitutiv ist, und er wird bei dieser Gelegenheit, wie erwähnt, auch genau bezeichnet als ein von den Gildegenossen gegenseitig geleisteter Eid³⁵). Auf ihn ist gegründet die spezifische Sozialstruktur der Gilde, ihre Institutionen und ihre Handlungsfähigkeit³⁶). Und aus ihm resultiert deshalb auch, was der weltlichen wie der kirchlichen Obrigkeit an den Gilden so gefährlich erschien: erstens die Gleichheit als soziale Norm, die paritätische Sozialbindung also, die auch die traditionelle Trennung von Klerus und Laien überspannte; und zweitens die Schaffung einer ›gewillkürten‹³⁷), das heißt durch Vereinbarung, durch Vertrag gesetzten Friedens- und Rechtsordnung, die einerseits nach innen durch die eigene Gerichtsbarkeit gesichert war und die andererseits, wie bereits gezeigt werden konnte, im Notfall auch nach außen mit der Waffe verteidigt wurde. Dies alles ist Konsequenz des gegenseitig geleisteten Eides. Es ist deshalb, in Anlehnung an eine von W. Ebel getroffene begriffliche Unterscheidung³⁸) festzustellen, daß die Gilden der Karolingerzeit nicht ›beschworene‹, sondern ›geschworene‹ Einungen gewesen sind³⁹).

Daß der gegenseitige promissorische Eid als ein konstitutiver sozialer Faktor von größter Bedeutung angesehen werden muß, ist in der historischen Forschung derzeit offenbar nicht selbstverständlich⁴⁰). Dieser Sachverhalt spiegelt tiefgehende Unterschiede zwischen den Sozialauffassungen der Moderne sowie der Gegenwart und jenen der vormodernen Epochen. In historischer, rückblickender Betrachtung hat man den Eid als das ›gefährlichste aller

35) S. oben Anm. 6. Grundlegend über den gegenseitig geleisteten Eid (›serment mutuel‹) P. MICHAUD-QUANTIN, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le moyen-âge latin (L'Église et l'État au Moyen Age 13)* (1970), 233 ff.

36) Vgl. OEXLE (wie Anm. 1), 206 ff.

37) Zum Begriff der ›Willkür‹ vgl. M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Studienausgabe (51972), 416 f., und W. EBEL, *Die Willkür. Eine Studie zu den Denkformen des älteren deutschen Rechts* (Göttinger rechtswissenschaftliche Studien 6) (1953). Im Blick auf die Gilden: OEXLE (wie Anm. 1), 209 f.

38) W. EBEL, *Der Bürgereid als Geltungsgrund und Gestaltungsprinzip des deutschen mittelalterlichen Stadtrechts* (1958), 208; G. DILCHER, *Die Entstehung der lombardischen Stadtkommune* (Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte. Neue Folge 7) (1967), 149.

39) Zur Klärung der Begriffe sei angemerkt, daß der Begriff der ›geschworenen Einung‹ (*conjuratio*) hier einen Oberbegriff darstellt, da neben den ›Gilden‹ auch die ›Kommunen‹ des früheren Mittelalters geschworene Einungen waren; vgl. OEXLE (wie Anm. 3), Abschnitt II, hier bes. 307 f.

40) Widerspruch dagegen hat vor allem R. SCHNEIDER erhoben, der jüngst ›vor einer zu starken Fixierung auf den Eid‹ warnte: Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte. Protokoll Nr. 232 über die Tagung ›Kaufmännische und gewerbliche Genossenschaften (›Gilden und Zünfte‹) im frühen und hohen Mittelalter‹ I, vom 9.–12. 10. 1979, 34. Vgl. von DEMS. den Diskussionsbeitrag in: ebd., II, Protokoll Nr. 237, 113. Im Gegensatz dazu hat G. DILCHER die Bedeutung des Eides unterstrichen: a. a. O., I, 111 f. und II, 26 f.

Geschäfte« charakterisiert⁴¹⁾, eine Feststellung, die in sakral-religiöser, nicht weniger aber auch in profan-sozialer Hinsicht gilt: denn in dieser religiös bedingten »Gefährlichkeit« des promissorischen Eides beruht ja gerade seine Bedeutung für die sozialen Bindungen der Menschen vergangener Jahrhunderte. Für den modernen Menschen freilich ist diese Bedeutung des promissorischen Eides kaum noch nachvollziehbar⁴²⁾. Deshalb hat man im 20. Jahrhundert – ganz offensichtlich von unreflektierten modernen Auffassungen ausgehend – die soziale Bedeutung des Eides im Mittelalter in grundsätzlicher Weise falsch beurteilt.

In einer Auseinandersetzung mit dem Schweizer Historiker K. Meyer über den Charakter der Schweizerischen Eidgenossenschaft hat am Beginn der zwanziger Jahre dieses Jahrhunderts G. v. Below im Blick auf die *conjuraciones* des Mittelalters eine Beurteilung des promissorischen Eides formuliert, die bis heute nachwirkt und die auch in der bereits zitierten Definition der Gilde durch H. Stradal begegnet. Nach Auffassung G. v. Belows ist der Eid in den mittelalterlichen *conjuraciones* nämlich »nichts weiter als ein Mittel, eine oft, aber durchaus nicht immer angewandte begleitende Form und macht nicht das Wesen der Sache aus«, ja, er ist »eine Nebensache«; denn »man konnte das Ziel, das man sich setzte, auch ohne Eidesleistung erreichen«; in der Eidesleistung komme nämlich bloß zum Ausdruck, »daß man sich gegenseitig in der Ausführung dessen, was geschehen soll, nicht das rechte Vertrauen schenkt und daß man die an sich (!) bestehende Verpflichtung nicht für ausreichend hält und darum ein besonderes Verpflichtungsmittel hinzufügt«⁴³⁾.

Die These v. Belows wird nicht nur von den bisher erörterten Texten des 8. und 9. Jahrhunderts widerlegt⁴⁴⁾. Man kann ihr auch eine grundlegende sozialgeschichtliche Erkenntnis entgegenhalten, die E. J. Hobsbawm formuliert hat und die zugleich auch einen Hinweis enthält zur forschungsgeschichtlichen Einordnung der Aussagen G. v. Belows sowie zur Erklärung ihrer anhaltenden Wirkung in der Geschichtswissenschaft. Hobsbawm machte darauf aufmerksam, daß die Sozialbewegungen der Moderne seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert »einen überraschenden Mangel an bewußt ausgedachten Ritualen« zeigen; denn was

41) W. EBEL, Recht und Form (Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart 449) (1975), 11.

42) Im 20. Jh. hat der promissorische Eid nur noch eine relativ geringe Bedeutung. Es gibt allerdings Ausnahmen, vgl. H. PROLINGHEUER, Der Fall Karl Barth 1934–1935 (1977). Zu erinnern ist auch an die Eidproblematik im Zusammenhang mit dem 20. Juli 1944. Dazu O. BAUERNEFELD, Eid und Frieden. Fragen zur Anwendung und zum Wesen des Eides (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte. Neue Folge 2) (1956), 22ff.

43) G. VON BELOW, Die Entstehung der Schweizerischen Eidgenossenschaft, in: Zeitschrift für Schweizerische Geschichte 3 (1923), 129–163, hier 154, 162 und 153. Vgl. DENS., Die Entstehung der Schweizer Eidgenossenschaft, in: Vergangenheit und Gegenwart 14 (1924), 89–95, hier 94f. Über die These BELOWS, der Eid sei »nur Mittel, nur Form« (1923, S. 152 und 163) und das darin implizierte Problem des Verhältnisses von Zielen und Formen in der Sozialgeschichte des vormodernen Europa, vgl. die Bemerkungen von OEXLE (wie Anm. 3), Abschnitt I. Über die Herkunft der These BELOWS vgl. EBEL (wie Anm. 38), 7 und 204ff.

44) S. oben Abschnitt I.

ihre Mitglieder aneinanderbindet, ist offiziell »der Inhalt und nicht die Form«. In den »archaischen Sozialbewegungen Europas« dagegen spielte »die Form eine weit wichtigere Rolle, obwohl die klare moderne Unterscheidung zwischen Form und Inhalt ihren Mitgliedern fremd (gewesen) sein dürfte«; aber das eine vermochte »ohne das andere nicht recht zu bestehen«. Dem Mangel an Ritualen in den modernen Sozialbewegungen stellte Hobsbawm deshalb den »Formalismus« der vormodernen Sozialbewegungen Europas gegenüber⁴⁵). Für die sozialgeschichtliche Erforschung sozialer Gruppen in den vormodernen Epochen des Okzidents bedeutet dies aber, daß man die »Rituale« und »Formen« ernst nehmen muß⁴⁶). Nur dann vermag man überhaupt zu begreifen, warum im Fall der geschworenen Einungen einerseits dieses konstituierende »Ritual«, der gegenseitige promissorische Eid, immer wieder über Jahrhunderte hinweg Gegenstand von Verboten war, und warum andererseits die durch einen gegenseitigen Eid konstituierten Gruppen ungeachtet eben dieser Verbote ihre Ziele so erfolgreich durchzusetzen vermochten⁴⁷).

Auch von seiten der Rechtsgeschichte ist Belows These in neuerer Zeit wiederholt in Frage gestellt worden. Zwar fehlt noch immer eine umfassende Rechtsgeschichte des Eides und eine dazu gehörende Typologie vor allem der promissorischen Eide⁴⁸). Doch hat G. Dilcher neuerdings sehr klar darauf hingewiesen, daß die These, der promissorische Eid »bestärke« lediglich eine »an sich« schon vorhandene Bindung, nicht dem mittelalterlichen Rechtsdenken entspricht, sondern vielmehr an modernen Rechtsvorstellungen orientiert ist⁴⁹). »Die Forderung, rechtsgeschichtliche Erscheinungen mit den Denkformen ihrer eigenen Zeit zu erfassen, kann kaum irgendwo mit größerem Nachdruck erhoben werden als in der Geschichte des Eides, dessen ungeheuer vielfältige Verwendung im älteren Recht allein schon die Annahme rechtfertigt, daß ihm etwas anderes oder etwas mehr innewohnt als eine das jeweilige Rechtsgeschäft

45) E. J. HOBSBAWM, Sozialrebelln (Soziologische Texte 14) (1962), 197ff.

46) Ein anschauliches Beispiel dafür bietet die Geschichte der Gesellengilden seit dem 14. Jh., dazu jetzt W. REININGHAUS, Die Entstehung der Gesellengilden im Spätmittelalter (Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Beiheft 71) (1981); über die konstitutiven Rechtshandlungen ebd., 78ff. Noch im 18. und 19. Jh. begegnet der gegenseitige Eid als sozialgeschichtlich bedeutsames Phänomen, vgl. E. P. THOMPSON, The Making of the English Working Class (1965), bes. 509ff. mit der richtigen Feststellung: »Such oaths had a long ancestry, owing something to freemasonry, something to old guild traditions, and something to commonplace civil ceremonies, such as the burghess oath« (510).

47) Vgl. OEXLE (wie Anm. 3), 300.

48) Auf diese Forschungslücke ist schon mehrfach mit Nachdruck hingewiesen worden, vgl. EBEL (wie Anm. 38), 8; G. DILCHER, in: Art. »Eid«, in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte 1, 1971, Sp. 866–870, hier Sp. 866; W. H. FRITZE, Papst und Frankenkönig (Vorträge und Forschungen. Sonderband 10) (1973), 26 Anm. 50. Einen Überblick über die mittelalterlichen Formen des Versprechenseides gab DILCHER a. a. O., Sp. 866ff. Wegweisend auch in dieser Hinsicht sind die Ausführungen von MICHAUD-QUANTIN (wie Anm. 35), 233ff.

49) DILCHER (wie Anm. 48), Sp. 868; vgl. schon EBEL (wie Anm. 38), 6ff.

bloß bestärkende Wirkung« – so hat W. Ebel schon früher festgestellt⁵⁰⁾ und auch jüngst noch einmal betont, daß die Eidesleistung im Mittelalter ein Rechtsgeschäft oder eine prozessuale Erklärung nicht »begleitet oder bestärkt«, sondern selbst ein Rechtsgeschäft »ist«⁵¹⁾. Zu demselben Ergebnis führen übrigens die Überlegungen von H. Hattenhauer über den assertorischen Eid. Auch dieser hat im Mittelalter einen anderen Charakter als in der Moderne. »Der moderne Eid soll die Aussage des Schwörenden ›bestärken, bekräftigen‹, fester machen, als sie es ohne die Eidesleistung wäre. Aber dieser Eid unterliegt der Beweiswürdigung durch den Richter. Eid und Wahrheit haben nicht notwendig miteinander zu tun«. Demgegenüber ist der assertorische Eid im Mittelalter etwas anderes: er war nicht ein Mittel zum Zweck der Wahrheitsfindung, sondern er ersetzte das Urteil und »schloß den Rechtsstreit eindeutig und endgültig ab«. Der Schwörende war es, der das Urteil sprach, indem er sich selbst das Urteil sprach. »Der Eid des alten Rechts bewies nicht etwa die Wahrheit«, sondern »er selbst war die Wahrheit«⁵²⁾. Dies alles resultierte aus der sakralen Bedeutung des Eides, welche die Leistung des assertorischen wie des promissorischen Eides zu einer »bedingten Selbstverfluchung« werden ließ⁵³⁾.

Zu dem sakral-religiösen Selbsturteil in der bedingten Herabrufung des göttlichen Zornes tritt dann im Fall des Bruchs eines promissorischen Eides die Ächtung, die Verstoßung durch alle jene, mit denen sich der Eidleistende einst selbst als Person verbunden, denen er sich verpflichtet hatte⁵⁴⁾. Deshalb ist überall dort der Versprechenseid von größter Bedeutung, wo die sozialen Beziehungen des Individuums nicht durch Verwandtschaft und nicht durch Herrschaft konstituiert und geprägt werden, sondern durch freie Vereinbarung, durch Freiwilligkeit und Konsens⁵⁵⁾. Der gegenseitige promissorische Eid bewirkte Bindungen, die sogar stärker waren als jene der Verwandtschaft. Treffend hat deshalb Max Weber den Versprechenseid als »eine der universellsten Formen aller Verbrüderungsverträge« charakterisiert und gezeigt, welche einschneidende Folgen er für das Individuum hatte: er veränderte sein Leben, in dem er »eine Veränderung der rechtlichen Gesamtqualität, der universellen Stellung und des sozialen Habitus« bewirkte⁵⁶⁾.

50) EBEL (wie Anm. 38), 7f.

51) EBEL (wie Anm. 41), 11.

52) H. HATTENHAUER, Das Recht der Heiligen (Schriften zur Rechtsgeschichte 12) (1976), 73 ff., die Zitate 73 und 75.

53) A. ERLER, in: Art. ›Eid‹ (wie Anm. 48), Sp. 862.

54) Die sozialen und ökonomischen Folgen dieses Vorgangs konnten einschneidend sein, OEXLE (wie Anm. 1), 217 ff.

55) Ein Text des 9. Jhs., der Vertrag von Coulaines 843, unterscheidet in diesem Sinn drei Typen von *coniunctiones*: *consanguinitas vel familiaritas seu amicitia* (MGH Cap. 2, S. 255 c. 4). Dazu FRITZE (wie Anm. 48), 25 Anm. 49.

56) WEBER (wie Anm. 37), 401 f.

III

Es ist nunmehr die Frage zu stellen nach der Herkunft der Gilden der Karolingerzeit als geschworenen Einungen. Daß es sich bei dem Wort ›Gilde‹ um ein Wort aus dem Germanischen handelt, ist unbestreitbar⁵⁷⁾. Höchst fraglich ist hingegen, ob die seit dem 8. Jahrhundert damit bezeichnete Form der Bildung sozialer Gruppen aus dem germanischen Bereich herkommt. In der mediävistischen Forschung freilich gilt seit langem als allgemein akzeptiert, daß die *gildoniae* oder *gildae* des früheren Mittelalters ein Zeugnis sind für sogenannte »germanische Kontinuität«⁵⁸⁾, wobei man entweder das Vorhandensein germanischer Gilden annimmt, oder aber die Gilden des Mittelalters auf bestimmte germanische Sozialgebilde zurückführt; in diesem Sinn werden dann abwechselnd einmal die germanische Blutsbrüderschaft oder die germanischen Opfergemeinschaften oder die »kriegerisch-kultischen Männerbünde« der Germanen als Ursprung der mittelalterlichen Gilden angesehen⁵⁹⁾. Im Blick auf diese Thesen, im Blick auch auf ausgedehnte philologische Kontroversen über die ursprüngliche Bedeutung des Wortes ›Gilde‹ im Germanischen ist daran zu erinnern, daß der »älteste Beleg für *Gilde* im Bereich des Deutschen« erst in Kapitel 16 von Herstal 779 begegnet⁶⁰⁾. Die oft geäußerte Behauptung, daß E. Gamillscheg einen älteren galloromanisch-fränkischen Beleg für ›Gilde‹ im Sinn von »Festversammlung, Opferschmaus« nachgewiesen habe⁶¹⁾, beruht auf einem Mißver-

57) Dazu und zu den philologischen Kontroversen über den ursprünglichen Sinn des Wortes ›Gilde‹ vgl. OEXLE (wie Anm. 3), 335f. mit Anm. 278 (Lit.), die Beiträge von R. SCHMIDT-WIEGAND, K. R. GRINDA und K. DÜWEL in: JANKUHN (Hg.), *Das Handwerk* 1 (wie Anm. 3), 355ff., 370ff. und 399ff., sowie zuletzt R. SCHMIDT-WIEGAND, in diesem Band S. 40.

58) Die Frage nach der ›germanischen Kontinuität‹ und das Stichwort stammen von O. HÖFLER, *Das germanische Kontinuitätsproblem* (1937). Über die mittelalterlichen Gilden als angebliche Zeugen dieser »Kontinuität« ebd., 27ff.; vgl. auch DENS., *Volkskunde und politische Geschichte*, in: *Historische Zeitschrift* 162 (1940), 1–18, 4ff. Zur Nachwirkung von HÖFLERS Themenstellung vgl. K. BOSL, *Die germanische Kontinuität im deutschen Mittelalter (Adel – König – Kirche)*, in: DERS., *Frühformen der Gesellschaft im mittelalterlichen Europa* (1964), 80–105, bes. 82ff. Zur wissenschaftsgeschichtlichen Einordnung dieses Zugangs zur mittelalterlichen Gilde O. G. OEXLE, *Die mittelalterliche Zunft als Forschungsproblem. Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte der Moderne*, in: *Blätter für deutsche Landesgeschichte* 118 (1982), 1–44, 32ff.

59) Ein Überblick über die verschiedenen Thesen zur angenommenen ›germanischen Kontinuität‹ der mittelalterlichen Gilden bei OEXLE (wie Anm. 3), 334ff. mit den in Anm. 273 bis 276 angegebenen Titeln.

60) Dazu R. SCHMIDT-WIEGAND, *Stammesrecht und Volkssprache in karolingischer Zeit*, in: H. BEUMANN-W. SCHRÖDER (Hgg.), *Aspekte der Nationenbildung im Mittelalter (Nationes 1)* (1978), 171–203, 181.

61) Vgl. É. COORNAERT, *Les ghildes médiévales (V^e–XIV^e siècles). Définition – évolution*, in: *Revue historique* 199 (1948), 22–55 und 208–243, hier 31; J. DESCHAMPS, *Les confréries au moyen âge* (1958), 32; É. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* 1 (1969), 72; F. PETRI, *Die Anfänge des mittelalterlichen Städtewesens in den Niederlanden und dem angrenzenden Frankreich*, in: *Studien zu den Anfängen des europäischen Städtewesens (Vorträge und Forschungen 4)* (1975), 227–295, hier 290 mit Anm. 203.

ständnis⁶²). Das in diesem Zusammenhang ebenfalls gern zitierte 22. Kapitel von Tacitus' ›Germania‹ – *saepe ad convivias procedunt armati. diem noctemque continuare potando nulli probum* – beweist die Bedeutung des gemeinsamen Essens und Trinkens bei verschiedenen Anlässen und in verschiedenen sozialen Gruppen auch bei den Germanen⁶³). Einen Beweis für die Existenz von germanischen Gilden enthält es nicht. In der germanischen Welt gibt es also, wie hier nur angedeutet werden kann, für Gilden keinen einzigen Beleg⁶⁴). Und die Ableitung der mittelalterlichen Gilden aus der germanischen Blutsbrüderschaft oder aus Männerbünden scheidet daran, daß sie nicht zu erklären vermag, wie man sich die Umwandlung einer nur Männer umfassenden Gruppe in eine Männer und Frauen gleichermaßen vereinigende Gilde vorzustellen hat. M. Pappenheim hat seinerzeit dieses Problem erkannt. Einen entsprechenden Einwand gegen seine These einer Kontinuität zwischen Gilde und germanischer Blutsbrüderschaft suchte er zu entkräften mit der Annahme, es sei die Mitgliedschaft von Frauen in den Gilden »ein der Gilde nicht wesentliches, anderen Verhältnissen seine Entstehung verdankendes Accedens«, das erst spät in Erscheinung getreten sei, und zwar als Folge einer »Einwirkung der Kirche auf die Gilden«⁶⁵). Aber diese Erklärung scheidet daran, daß Frauen – wie oben erwähnt – schon in der Karolingerzeit Mitglieder von Gilden waren. Und die Annahme, »die Kirche« habe sich gerade in diesem Punkt für die Frauen eingesetzt, wird man nicht ernstlich erwägen können; sie stünde im Gegensatz zu all dem, was in der Kirche seit ihren Anfängen über die Rechte der Frau in der Gesellschaft gelehrt worden ist⁶⁶).

Mit der These von der germanischen Herkunft der Gilde ist eine zweite These verbunden, die sich zur ersten komplementär verhält, so daß sich beide gegenseitig zu stützen scheinen: die Annahme nämlich, daß die Gilden des früheren Mittelalters »im Heidentum wurzelnde Kultgenossenschaften« (W. Schlesinger) gewesen seien, daß sie einen »heidnisch-kultischen Charakter« (R. Sprandel) gehabt hätten, weil es sich bei ihnen um eine »Fortsetzung der alten heidnischen Gilden« (J. Dhondt) gehandelt habe⁶⁷).

Diese ebenfalls allgemein akzeptierte zweite Annahme beruft sich etwa auf das bereits erörterte 16. Kapitel von Hinkmars Kapitular aus dem Jahr 852⁶⁸), wo Hinkmar die Mähler der

62) Dazu OEXLE (wie Anm. 3), 335 Anm. 277. Das Zitat aus der ›Germania‹ c. 22, ed. E. KOESTERMANN (1970), 18.

63) Der Rückschluß von diesen *convivia* der Germanen auf reale germanische Gilden findet sich z. B. bei BENVENISTE (wie Anm. 61), 73.

64) Vgl. OEXLE (wie Anm. 3), 335.

65) M. PAPPENHEIM, Die altdänischen Schutzgilden (1885), 49, 52 ff.; das Zitat 54. Ähnlich E. ENNEN, Frühgeschichte der europäischen Stadt (1953), 79.

66) Vgl. OEXLE (wie Anm. 3), 337.

67) W. SCHLESINGER, Zur Frühgeschichte des norddeutschen Städtewesens, in: Lüneburger Blätter 17 (1966), 5–22, 10; R. SPRANDEL, Gewerbe und Handel 500–900, Teil B: Das 9. Jahrhundert im östlichen Karolingerreich, in: H. AUBIN–W. ZORN (Hgg.), Handbuch der deutschen Wirtschafts- und Sozialgeschichte 1 (1971), 122–132, 128; J. DHONDT, Das frühe Mittelalter (Fischer Weltgeschichte 10) (1968), 120. Weitere Nachweise bei OEXLE (wie Anm. 3), 312 f. Anm. 153 und 154.

68) S. oben Abschnitt I mit Anm. 26.

Gilden als teuflisch und heidnisch bezeichnete und deshalb verbot⁶⁹⁾. Sie stützt sich auch auf Kapitel 14 desselben Kapitulars, wo Hinkmar den Priestern seiner Diözese Vorschriften machte über ihr Verhalten bei Mählern, zu denen sie eingeladen sind⁷⁰⁾. Vor allem zwei Typen von Mählern hatte Hinkmar dabei vor Augen: das Totenmahl und das Gildemahl. Priester, die daran teilnehmen, sollen – so heißt es – das Trinken *in amore sanctorum* oder *in amore animae* des Toten sowie lautes Lachen und Händeklatschen sein lassen; und vor allem sollten sie verhindern, daß man in ihrer Gegenwart nichtsnutzige Geschichten (*fabulae inanes*) erzählt oder singt, daß obszöne Vorführungen mit Bären und Tänzerinnen geboten werden oder daß die Leute *larvae daemonum* tragen; denn dies alles sei von den heiligen Canones verboten, weil es teuflisch sei. Hinkmar selbst hat solche Gebote immer wieder erneuert, andere Bischöfe des 9. Jahrhunderts taten es ihm gleich⁷¹⁾.

Die in diesen Verboten erwähnten Vorgänge sind nun immer wieder als Ausdrucksformen wirklichen germanischen Heidentums in den Gilden der Karolingerzeit interpretiert worden⁷²⁾.

Der direkte Rückschluß von dem Text dieser Verbote auf soziale Wirklichkeit läßt indessen einen entscheidenden Sachverhalt außer acht. Die Äußerungen Hinkmars und anderer Bischöfe stehen nämlich im Christentum in einer langen Tradition entschieden negativer Einstellungen zum Essen und Trinken, zu profaner Geselligkeit und Unterhaltung, zu Witz und Scherz, zu Spiel, Tanz und szenischen Vorführungen. Dieses Spektrum der Ablehnungen ist seit dem 3. Jahrhundert von den christlichen Kirchenvätern reich entfaltet worden und hat sich schon früh in die synodale Gesetzgebung hinein ausgewirkt. Es wurzelt ganz und gar in einigen wenigen Texten des Neuen Testaments wie an anderer Stelle ausführlicher dargelegt wurde⁷³⁾. Wenn Hinkmar in Kapitel 16 seines Kapitulars den Gilden ihre *comessiones* untersagt, weil es dabei nicht ohne *gravedines* und Obszönitäten, nicht ohne *rixae*, *homicidia*, *odia* und *dissentiones* abgehe, so stammen alle diese Stichwörter entweder aus dem jesuanischen Diktum Lk. 21,34⁷⁴⁾ oder aus dem paulinischen Lasterkatalog Gal. 5,19ff., der *fornicatio*, *immunditia*, *impudicitia*, *luxuria*, aber auch *rixae*, *dissensiones* und *homicidia* sowie *ebrietates* und *comissiones* als offenkundige »Werke des Fleisches« bezeichnet⁷⁵⁾. Seit Paulus ist im Christentum alles, was mit dem Stichwort *comessatio* benannt werden kann, ein Indikator heidnischer

69) S. oben im Text nach Anm. 28.

70) C. 14 (MIGNE PL 125, Sp. 776). Zur Interpretation vgl. OEXLE (wie Anm. 3), 311 f. Zur Textgestaltung ebd., Anm. 147.

71) Vgl. Hinkmars Schrift ›De ecclesiis et capellis‹ von 857/58, ed. W. GUNDLACH, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 10 (1889), 93–144, hier 121. Ferner die ›Capitula‹ des Bischofs Walter von Orléans, c. 17 (MIGNE PL 119, Sp. 738f.); weitere Nachweise bei OEXLE (wie Anm. 3), 312 und 319.

72) Vgl. die Nachweise bei OEXLE (wie Anm. 3), 312 f. mit Anm. 153 und 154.

73) Ebd., Abschnitt IV, 314 ff.

74) Lk. 21,34: *Attendite autem vobis, ne forte graventur corda vestra in crapula et ebrietate et curis huius vitae.*

75) Gal. 5,19ff.: *Manifesta sunt autem opera carnis, quae sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, idolorum servitus, veneficia, inimicitiae, contentiones, aemulationes, irae, rixae, dissensiones, sectae, invidiae, homicidia, ebrietates, comissiones et his similia.*

Gesinnung. Dieser gesamte Strom von Stellungnahmen und Wertungen aus der christlichen Spätantike wurde in der Karolingerzeit in vollem Umfang wiederaufgenommen⁷⁶⁾ und begegnet deshalb auch bei Hinkmar.

Mit dieser Feststellung soll indessen keineswegs behauptet werden, es habe in den Gilden der Karolingerzeit überhaupt keine Elemente von Heidentum oder Aberglauben gegeben. Nicht dies sei bestritten, sondern vielmehr die Annahme, solche Elemente von Heidentum seien für die karolingischen Gilden prinzipiell charakteristisch und wesentlich gewesen. Diese Traditionszusammenhänge feststellen heißt auch nicht, die Äußerungen Hinkmars und anderer als bloße traditionelle Floskeln abzutun⁷⁷⁾. Dies wäre methodisch völlig verfehlt. Diese Verbote haben nämlich durchaus eine Bedeutung, das heißt: sie beziehen sich durchaus auf soziale Wirklichkeit. Diese ist indessen nicht in dem grundsätzlich heidnischen Charakter der Gilden zu sehen, sondern vielmehr – wie hier nur angedeutet werden kann⁷⁸⁾ – in der besonderen Sozialstruktur der Gilden, die Anstoß erregte. Zu diesen anstößigen Elementen der Gilden gehörte das Mahl, dazu gehörte gewiß auch die Mitgliedschaft von Frauen und Klerikern. Vor allem dürfte entscheidend gewesen sein, daß die Gilde als geschworene Einung ein Sozialgebilde war, das von außen, also auch von der weltlichen und der kirchlichen Obrigkeit her, nicht einsehbar und deshalb nicht kontrollierbar war. Wir haben es also bei den Gilden im Wesentlichen nicht mit realen verwerflichen oder paganen Praktiken zu tun, sondern mit einem Sozialgebilde, das bei Außenstehenden Mutmaßungen über solche Praktiken provozierte oder Außenstehende veranlaßte, die Gilden mit dem Hinweis auf solche Praktiken zu diffamieren und mit Hilfe derartiger Diffamierungen Gildeverbote zu rechtfertigen. So ist es verständlich, daß die Tradition dieser Gildediffamierungen sich sogar bis zum Ende des 18. Jahrhunderts lückenlos nachweisen läßt⁷⁹⁾.

76) Vgl. die Nachweise bei OEXLE (wie Anm. 3), 318ff.

77) Diese Bemerkung richtet sich gegen die Folgerung, die D. HARMENING, *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters* (1979), aus seinen verdienstvollen überlieferungsgeschichtlichen Überblicken gezogen hat: es sei nämlich das kirchliche Bild vom Aberglauben »nahezu ausschließlich literarisch-traditionell«, es fixiere »im wesentlichen spätantiken Aberglauben« und sei »angesichts zeitlich und räumlich anderer Verhältnisse als Fiktion anzusehen« (318).

78) Ausführlicher dazu OEXLE (wie Anm. 3), Abschnitt V, 321 ff. Zu den methodischen Problemen vgl. auch DENS., *Mahl und Spende im mittelalterlichen Totenkult*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 18 (1984), bes. die Abschnitte V und VI.

79) *Erinnert sei an Luthers Verurteilung der Bruderschaften seiner Zeit wegen ihres »heidnischen, ja säuischen Wesens«: »Von den Bruderschaften« (1519), in: Weimarer Ausgabe 2 (1884), 754. Zu den Diffamierungen der Freimaurerbruderschaften und der christlichen Bruderschaften in der Neuzeit mit analogen Argumenten vgl. M. AGULHON, *Pénitents et Francs-Maçons de l'ancienne Provence* (1968), 132 ff. und 206 ff., sowie R. AMTMANN, *Die Bußbruderschaften in Frankreich* (Arbeiten aus dem Seminar für Völkerkunde der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt am Main 7) (1977), 129 ff. Über denselben Zusammenhang in einem anderen Kontext W. REININGHAUS, *Die Gesellenvereinigungen am Ende des Alten Reiches. Die Bilanz von dreihundert Jahren Sozialdisziplinierung*, in: U. ENGELHARDT (Hg.), *Handwerker in der Industrialisierung* (Industrielle Welt 37) (1984), 219–241, 225 ff.*

Im Blick auf die bisher in der Diskussion über die Herkunft der Gilden vorgebrachten Beweismittel und Argumente muß also festgestellt werden, daß die Gilde des frühen Mittelalters im ganzen offenbar kein geeignetes Phänomen ist, um eine sogenannte »germanische Kontinuität« nachzuweisen.

IV

Von dieser Feststellung ausgehend können jetzt in der Kontinuitätsfrage neue Wege beschritten werden. Sie eröffnen sich durch Untersuchungen zur Geschichte von Wort und Begriff »*conjuratio*«.

Unter den Bezeichnungen für Gilden in der Karolingerzeit ist neben den Wörtern *gilda*, *gildonia*, *confratria* und *conventiculum* auch *conjuratio* bezeugt⁸⁰⁾. Außerdem gibt es im 8. und 9. Jahrhundert eine Reihe allgemeiner Verbote von *conjuraciones* und *conspiraciones*, die – wie bereits festgestellt wurde – sich nicht ausschließlich gegen Gilden, jedoch auch gegen Gilden gerichtet haben⁸¹⁾. Daneben tritt nun im 8. und 9. Jahrhundert ein weiterer Typus des Verbots von *conjuraciones* und *conspiraciones* in Erscheinung, der nicht allgemein gehalten, sondern an einen bestimmten Personenkreis gerichtet ist: an Kleriker und Mönche nämlich, denen verboten wird, *conjuraciones* und *conspiraciones* gegen ihren Bischof zu machen.

Verbote dieser Art finden sich u. a. in der »Admonitio generalis« von 789, in den Akten des Frankfurter Konzils von 794, in den Akten der großen westfränkischen Reichsversammlung von Pitres 862⁸²⁾, außerdem mehrfach in bischöflichen Kapitularien der Karolingerzeit⁸³⁾, in der Kapitulariensammlung des sogenannten Benedictus Levita⁸⁴⁾ sowie im kirchenrechtlichen Handbuch des Regino von Prüm⁸⁵⁾.

80) S. die oben in den Anm. 6, 8, 17, 26 sowie 21 und 22 zitierten Texte.

81) S. oben Anm. 10 bis 12.

82) Admonitio generalis 789 c. 29 (MGH Cap. 1, 56); Konzil von Frankfurt 794 c. 31 (ebd., 77); Reichsversammlung von Pitres 862 c. 4 (MGH Cap. 2, 309).

83) Vgl. das ostfränkische Bischofskapitular vom Anfang des 9. Jhs. (clm. 6241) c. 4, ed. E. SECKEL, Studien zu Benedictus Levita II–V, in: Neues Archiv 29 (1904), 275–331, hier 287; Remigius von Chur, Canones pro sua dioecesi c. 43 (MIGNE PL 102, Sp. 1108); Wulfhad von Bourges, Epistola pastoralis (MGH Epp. 6, S. 190 Nr. 27).

84) Benedictus Levita, Kapitulariensammlung I,71 und I,189, vgl. III,159 (MGH Leges II/2, 49, 55 und 112); vgl. ferner die zahlreichen Äußerungen betr. das *superbire* von Klerikern gegen ihren Bischof: I,76; II,302; III,154 u. ö. (a. a. O., 50, 88, 112). Der c. 24 des Konzils von Orléans 538 (s. unten Anm. 113) wird aufgenommen ebd., III,274 (a. a. O., 120). Auch bei Ps.-Isidor wird im 9. Jh. das Thema ausführlich behandelt: als Verbot von *conspiraciones* der *plebes contra episcopos* P. HINSCHIUS (Hg.), Decretales Pseudo-Isidorianae (1863, Nachdruck 1963), 138; = Decr. c. 22 C. XI q. 1, E. FRIEDBERG (Hg.), Corpus iuris canonici 1 (1879, Nachdruck 1955), Sp. 632.

85) Regino von Prüm, De synodalibus causis II,437ff. (wie Anm. 12), 385f.

Zum Teil benennen diese Texte auch die kirchenrechtliche Auctoritas, auf die sie sich beziehen, nämlich die Akten des Konzils von Chalcedon, 451⁸⁶⁾. In der Tat wurde 451 in Kanon 18 des Chalcedonense folgendes Verbot erlassen: »Das Verbrechen der *coniuratio* und *conspiratio* ist von den staatlichen Gesetzen ganz und gar verboten; um so mehr besteht Anlaß zur Mahnung, daß dies auch in der Kirche Gottes nicht geschieht. Wenn nun also Kleriker oder Mönche dabei ertappt werden, daß sie eine *coniuratio* oder *conspiratio* machen oder heimliche Feindseligkeiten gegen die Bischöfe oder ihre Mitkleriker betreiben, dann sollen sie mit Amtsverlust bestraft werden«⁸⁷⁾.

Es sei zunächst der geschichtliche Kontext dieses *conjuraciones*-Verbots von Chalcedon erörtert. Im Anschluß daran soll dann die Wirkungsgeschichte dieses Verbots erhellt werden, welche für die hier zu erörternde Kontinuitätsfrage höchst ergiebig ist.

Neben der Erörterung und Entscheidung der großen dogmatischen Fragen hat das Konzil von Chalcedon eine Reihe kirchenrechtlicher Bestimmungen von großer Bedeutung getroffen. Zu ihnen gehört u. a. Kanon 4, der zum ersten Mal das Verhältnis von Mönchtum und Bischofsamt regelte, indem er die Klöster der besonderen Aufsicht der Bischöfe unterstellte und den Mönchen befahl, in ihrem Kloster zu verbleiben und sich überhaupt aus allen weltlichen und kirchlichen Angelegenheiten herauszuhalten⁸⁸⁾. Konkreter Hintergrund dieses Kanons 4 waren, wie man weiß, die turbulenten kirchenpolitischen und dogmatischen Auseinandersetzungen, die dem Chalcedonense vorausgingen und in deren Mittelpunkt die monophysitische Lehre des Konstantinopler Archimandriten Eutyches stand⁸⁹⁾; dieser Mann war das »Haupt der mönchischen Kreise Konstantinopels und darüber hinaus der ganzen Mönchspartei des Orients«⁹⁰⁾. Nicht nur im Lager der Monophysiten, aber vor allem dort, haben monastische

86) Vgl. c. 4 von Pitres 862 (MGH Cap. 2, 309), wo es heißt: *Nos quoque episcopi auctoritate Dei et sacrorum canonum, sicut sancti pontifices DCXXX in Chalcedonensi concilio conpirationem fieri prohibuerunt et sicut cetera concilia episcoporum huiusmodi perniciosa facta vetuerunt, et nos prohibemus; ...*

87) E. SCHWARTZ (Hg.), *Acta conciliorum oecumenicorum* II/2/2 (1936), 38: *Coniurationis vel conpirationis crimen apud extrinsecus leges penitus amputatur, multo magis in ecclesia dei hoc ne fiat, oportet prohiberi. igitur si clerici aut monachi inuenti fuerint coniurati aut per coniurationem calumniam machinantes episcopis uel clericis, proprium amittant gradum* (Collectio prisca). Die beiden anderen Versionen ebd., 58 und 91; die hier abgedruckte spanische Version ordnet auch das griechische Lemma zu: *Coniurationum et conpirationum crimen, quod apud Graecos dicitur fratris* usw.

88) C. 4, SCHWARTZ (wie Anm. 87), 34. Dazu grundlegend H. R. BITTERMANN, *The Council of Chalcedon and Episcopal Jurisdiction*, in: *Speculum* 13 (1938), 198–203, und vor allem L. UEDING, *Die Kanones von Chalkedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus*, in: A. GRILLMEIER–H. BACHT (Hgg.), *Das Konzil von Chalkedon* 2 (1953), 569–676, bes. 604ff.; zur Wirkung umfassend 620ff.

89) E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft* 1 (1930), 464ff.; K. BAUS–E. EWIG, *Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen*, = H. JEDIN (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte* II/1 (1973), 116ff.

90) CASPAR (wie Anm. 89), 464; zu Eutyches: H. BACHT, *Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon (431–519)*, in: GRILLMEIER–BACHT (wie Anm. 88), 193–314, 206ff.

Gruppen eine außerordentliche Rolle gespielt⁹¹); auf der tumultuarischen »Räubersynode« von 449 beherrschten sie die Szene. Gegen diesen Fanatismus und gegen die geradezu als umstürzlerisch empfundene Dynamik und Agitation umherziehender Mönchsgruppen und der hier mittuenden Kleriker ist Kanon 4 gerichtet⁹²), der übrigens von Kaiser Marcian selbst formuliert und vorgelegt wurde⁹³); er sollte den Unruhestiftern aus dem Mönchtum oder solchen, »die unter der Maske des Mönchtums ganz andere Ziele... verfolg(t)en, das Handwerk legen«⁹⁴). Deshalb wurde Kanon 4 zusätzlich durch verschiedene begleitende Bestimmungen ergänzt⁹⁵), mit denen Mönchen und Klerikern Möglichkeiten zu unerwünschten Einmischungen genommen werden sollten. Zu diesen disziplinarischen Maßnahmen gehörte auch Kanon 18, der Gruppenbildungen von Klerikern und Mönchen mit umstürzlerischen Zielen unterbinden sollte.

Mit den »staatlichen Gesetzen«, an die Kanon 18 begründend anknüpfte, sind vermutlich zwei Typen von Verboten gemeint. Zum einen handelt es sich dabei um allgemeine Verbote von Aufruhr (*seditio*) und um die Bestrafung jener, die *seditio* selbst vorbereiten und andere dazu anstiften, wie ein Kaisergesetz von 384 bestimmte⁹⁶). Zum anderen dürften jene zahlreichen Kaisergesetze gemeint sein, in denen seit dem Ende des 4. Jahrhunderts private Zusammenkünfte vor allem von häretischen Gruppen verboten wurden, die man als *congregationes*, *conventus*, *coetus*, *concilia*, *conciliabula* oder *conventicula* bezeichnete. Ein Gesetz der Kaiser Gratian, Valentinian und Theodosius von 383 gebot: *ad nullam tamen ecclesiam haereticae superstitionis turba conveniat, aut, si forte convenerit, a conventiculis suis sine aliqua mora*

91) J. M. BESSE, Les moines d'Orient antérieurs au Concile de Chalcédoine (1900), 397 ff., und bes. BACHT (wie Anm. 90), mit der Zusammenfassung 292 ff. (»Das östliche Mönchtum als Massenbewegung«).

92) Andere Beispiele für solche Aktionen bei UEDING (wie Anm. 88), 612. Vgl. für das ausgehende 4. Jh. BAUS-EWIG (wie Anm. 89), 407.

93) BACHT (wie Anm. 90), 240f.; UEDING (wie Anm. 88), 604 ff.

94) UEDING (wie Anm. 88), 606. Daß c. 4 über diesen seinen Anlaß hinaus das Verhältnis von Mönchtum und Amtskirche auf eine neue Ebene stellte und deshalb geradezu eine neue Phase in der Geschichte des Mönchtums einleitete, braucht hier nicht erörtert zu werden. Vgl. dazu L. UEDING, Geschichte der Klostergründungen der frühen Merowingerzeit (Historische Studien 261) (1935, Nachdruck 1965), 40 ff.; DERS., (wie Anm. 88), 617 ff.

95) Mönche sollen nicht im Heer dienen oder öffentliche Ämter bekleiden (c. 7); Kleriker und Mönche dürfen sich nicht ohne Erlaubnis des Bischofs in der Hauptstadt aufhalten (c. 23). In den Kreis dieser Maßnahmen gehört auch der berühmte c. 6, das Verbot der absoluten Ordination von Klerikern; dazu V. FUCHS, Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innozenz III. (Kanonistische Studien und Texte 4) (1930, Nachdruck 1963), 118 ff.

96) Codex Theodosianus IX,33, 1, ed. Th. MOMMSEN, Bd. I/2 (1962), 486: *Si quis contra evidentissimam inssionem suscipere plebem et adversus publicam disciplinam defendere fortasse temptaverit, multam gravissimam sustinebunt*. Der Text wurde übernommen in den Codex Iustinianus IX,30, 1, ed. P. KRUEGER, Corpus iuris civilis 2 (1906), 385: *De seditiosis et his qui plebem audent contra publicam quietem colligere. Si quis contra usw.*

*propulsetur*⁹⁷). Ein Gesetz der Kaiser Arcadius und Honorius aus dem Jahr 404 verbot unerlaubte Versammlungen in Privathäusern, wobei es aber offensichtlich nicht nur um Häretiker ging: *Conventicula illicita extra ecclesiam in privatis aedibus celebrari prohibemus, proscriptionis domus periculo imminente, si dominus eius in ea clericos nova ac tumultuosa conventicula extra ecclesiam celebrantes susceperit*⁹⁸). Ein *conventicula*-Verbot Kaiser Marcians aus dem Jahre 451 stellte solche in den Kirchen und anderswo, sowohl in Städten wie in kleineren Orten sich versammelnden Gruppen in einen Zusammenhang mit Tumult und Aufruhr⁹⁹). Der in dieser Gesetzgebung der christlichen Kaiser bezeugende pejorative Sinn des Wortes ›*conventiculum*‹ ist im Christentum übrigens schon im 3. Jahrhundert nachzuweisen¹⁰⁰). Möglicherweise hat hier auch die ältere Kaisergesetzgebung gegen die vielfach als Zentren von Aufruhr und sozialer Agitation geltenden Kollegien¹⁰¹) nachgewirkt.

Auch im kirchlichen Bereich hatte Kanon 18 von Chalcedon Vorläufer, wie beispielsweise ein Verbot des Konzils von Antiochien (341) zeigt, welches Priestern und Diakonen die Bildung privater Gruppen (*collectae, congregationes*) außerhalb der Kirchen untersagte¹⁰²). Dasselbe *congregationes*-Verbot für Priester und Kleriker findet sich in einzelnen Bestimmungen der sogenannten ›Constitutiones Apostolorum‹ vom Ende des 4. Jahrhunderts¹⁰³).

Die Wirkungsgeschichte des Kanons 18 von Chalcedon hat nun eine grundlegende Bedeutung für die Frage nach der Herkunft der Gilden und geschworenen Einungen des frühen Mittelalters.

97) Cod. Theod. XVI,5, 10, MOMMSEN (wie Anm. 96), 859; vgl. auch ebd. XVI,5, 3, 4, 5, 6, 9, 11, 12, 14, 15, 19, 20, 24, 26 u. ö., a. a. O., 855 ff. In XVI,5,15 wird das Verbot mit dem *conspiratio*-Vorwurf verknüpft. Vgl. H. MAISONNEUVE, Études sur l'origine de l'inquisition (L'Église et l'État au Moyen Age 7) (1960), 29 ff., bes. 30 Anm. 10; R. ZERFASS, Der Streit um die Laienpredigt (Untersuchungen zur praktischen Theologie 2) (1974), 156 f.

98) Cod. Iust. I,3,15, KRUEGER (wie Anm. 96), 20.

99) Cod. Iust. I,12,5, KRUEGER (wie Anm. 96), 66: *Denuntiamus vobis omnibus, ut in sacrosanctis ecclesiis... absteineatis omni seditione. nemo conclamationibus utatur, nemo moveat tumultum aut impetum committat vel conventicula collecta multitudine in qualibet parte civitatis vel vici vel cuiuscumque loci colligere aut celebrare conetur...*

100) P. HERRMANN–J. H. WASZINK–C. COLPE–B. KÖTTING, Art. ›Genossenschaft‹, in: Reallexikon für Antike und Christentum 10 (1978), Sp. 83–155, hier Sp. 149. Vgl. ferner A. BLAISE, Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens (1954), 219.

101) Dazu unten Anm. 297.

102) Mansi 2, Sp. 1310 (c. 5): *Si quis presbyter vel diaconus proprio contempto episcopo, ab ecclesia seipsum segregaverit, & privatim congregationem effecerit* usw. Vgl. Acta conciliorum oecumenicorum II/3/2 (1936), 124 mit dem Text: *Si quis presbyter aut diaconus suum contemnens episcopum a communione semet ipsum suspendit ecclesiae et secretius collectam fecit* usw. Dazu Ch. J. HEFELE–H. LECLERCQ, Histoire des conciles I/2, Paris 1907, 702 ff., bes. 716.

103) Constitutiones apostolorum VIII,31 (*Si quis presbyter contempto suo episcopo seorsum congregationem fecerit et aliud altare exerit, ... deponatur tanquam dominandi cupidus ... , et reliqui clerici, quicumque ei se adiunxerint; laici vero segregentur*) und VIII,55 (*Si quis clericus episcopum contumelia affecerit iniuste, deponatur*); ed. F. X. FUNK, Didascalia et Constitutiones Apostolorum 1 (1905), 573 und 583.

Allgemeine Hinweise zur Wirkungsgeschichte der disziplinären und kirchenrechtlichen Kanones von Chalcedon hat L. Ueding gegeben¹⁰⁴), wobei Kanon 18 allerdings etwas zu kurz gekommen ist. Wenn wir uns im Folgenden auf die Wirkungsgeschichte von Kanon 18 im Westen beschränken¹⁰⁵), so ist zeitlich als erstes die »Verschwörung« (*conjuratio*) von Ravennater Klerikern gegen ihren Bischof Ecclesius aus den zwanziger Jahren des 6. Jahrhunderts zu nennen und das *conjuraciones*-Verbot, das Papst Felix IV. (526–530) aus diesem Anlaß ausgesprochen hat. Anlaß für diese »Verschwörung«, an deren Spitze der Archidiakon stand, war ein Streit um die Nutzungsrechte am Kirchengut¹⁰⁶). Papst Felix IV., den beide Parteien um Vermittlung gebeten hatten, mahnte den Bischof zu *pax* und *justitia*, verurteilte aber auch die Kleriker und deren *altercationes*, *seditiones* und *pravitates*, welche die kirchliche Disziplin zerrüttet hätten¹⁰⁷). Seine Bestimmung: *Nullam cuniurationem, nullum conventiculum, quod vel apud laicos esse non potest inpunitum, in ecclesia Dei ullus facere temptet ex clero*¹⁰⁸), nimmt unmittelbar Bezug auf Kanon 18 des Konzils von Chalcedon, auch wenn das nicht ausdrücklich festgestellt wird. Gerne wüßte man, ob die Verwendung der Bezeichnung *conjuratio* und *conventiculum* in dem Papstbrief – in Anlehnung an den Sprachgebrauch der christlichen Kaisergesetzgebung und des Chalcedonense – lediglich das Aufrührerische, das »Verschwörerische« einer solchen Gruppenbildung im Ravennater Klerus hervorkehren und tadeln will, oder ob man bei der *conjuratio* innerhalb des Ravennater Klerus bereits an bestimmte Formen der Gruppenbildung denken darf, d.h. einen Sprachbrauch voraussetzen darf, wie er drei Jahrhunderte später bei Alkuin erscheint, der mit den Wörtern *conjuratio* und *conventiculum* die Gilden und geschworenen Einungen seiner Zeit bezeichnet hat¹⁰⁹).

Während also bei der Ravennater *conjuratio* unklar bleibt, ob es sich hier um eine wirkliche Schwureinung von Klerikern gehandelt hat, sehen wir in diesem Punkt klarer, wenn wir das erste gallofränkische Verbot von *conjuraciones clericorum* in die Betrachtung einbeziehen, das aus derselben Zeit stammt¹¹⁰). Es handelt sich dabei um Kanon 24 des dritten Konzils von Orléans, Mai 538, das zu den großen merowingischen Reichskonzilien gehört: in Orléans

104) UEDING (wie Anm. 94), 41 ff.; DERS., (wie Anm. 88), 620 ff.

105) Im Osten wurde c. 18 wiederaufgenommen in c. 34 des zweiten Trullanum (691/92) betr. das *conjuracionis vel sodalitalis (phratris) crimen* (Mansi 11, Sp. 959). Die Bezugnahmen im Westen erfolgten also früher.

106) Agnellus, Liber Pontificalis ecclesiae Ravennatis c. 60 (MGH SSerLangob., 319 ff.). Die Mitglieder der beiden Parteien, die sich dann an den Papst wandten, sind ebd., S. 321, mit Namen verzeichnet. Streitpunkt war das dem Klerus zukommende Viertel (*quarta*) am *patrimonium Ravennensis ecclesiae*. Zum Hintergrund vgl. H. E. FEINE, Kirchliche Rechtsgeschichte. Die katholische Kirche (*1964), 132 f., und SCHIEFFER (wie unten Anm. 177), 261 ff. mit weiteren Titeln.

107) A. a. O., 321 und 319 (= JK. 877).

108) Ebd., 320.

109) S. oben Abschnitt I mit Anm. 21 und 22.

110) Von den im folgenden zu erörternden gallofränkischen Texten hat UEDING (wie Anm. 88), 629, nur den Text der Synode von Narbonne 589 erfaßt; s. unten Anm. 189. Auf die weiteren Texte, Orléans 538 und Clichy 626/27, machte aufmerksam O. HARTWIG, Untersuchungen über die ersten Anfänge des Gildewesens, in: Forschungen zur Deutschen Geschichte 1 (1862), 135–163, 158 f.

waren damals 26 Bischöfe selbst anwesend oder hatten sich zumindest vertreten lassen, unter ihnen die Metropolen von Lyon, Vienne, Sens, Bourges und Rouen¹¹¹). Daß dieser Kanon 24 von Orléans für die Geschichte der mittelalterlichen Gilden eine grundsätzliche Bedeutung hat, ist im übrigen bereits 1862 von O. Hartwig in seinen »Untersuchungen über die ersten Anfänge des Gildewesens« angedeutet worden¹¹²), ein Hinweis, der in der folgenden Zeit von der Forschung jedoch ohne Ausnahme übersehen wurde.

Kanon 24 von Orléans lautet folgendermaßen: »Gewisse Kleriker haben sich, wie sich herausgestellt hat, neuerdings (*nuper*) an vielen Orten (*multis locis*) durch Anstiftung des Teufels vermittelt einer *conjuratio* aufrührerisch untereinander verbunden. Dies ist, wie man inzwischen weiß, durch untereinander gegebene Eide und durch Aufzeichnung einer *chartula* gemacht worden. Diese Anmaßung (*praesumptio*) kann durch keinerlei Entschuldigung bemäntelt werden. Vielmehr soll, da die Sache nun aufgedeckt und vor ein Konzil gebracht wurde, gegen die Anmaßlichen (*praesumptores*) je nach Person und Weihegrad von den zu diesem Zeitpunkt versammelten Bischöfen vorgegangen werden. Denn: es soll doch die *caritas*, gemäß dem Gebot des Herrn, aus dem Herzen und nicht auf Grund der Aufzeichnung einer *chartula* oder auf Grund einer *conjuratio* geleistet werden. Was aber über die Heiligen Schriften hinausgeht, das muß durch bischöfliche Auctoritas und Gewalt unterbunden werden«¹¹³).

Der Kanon spricht von einem Phänomen, das – wie die Bischöfe eigens feststellen – damals erstens neu war und das zweitens damals an vielen Orten zugleich aufgetreten ist. Es handelt sich um Gruppen von Klerikern, die *conjuraciones* genannt wurden, weil die Kleriker sich durch einen gegenseitig geleisteten Eid zusammengeschlossen hatten. Der Eid war die konstitutive Rechtshandlung. Die *conjuraciones* waren also geschworene Klerikereinigungen. Offenbar waren jeweils Kleriker verschiedener Weihegrade beteiligt. Neben der Leistung des gegenseitigen Eides wird die Aufzeichnung einer *chartula* genannt. Handelte es sich dabei um die Statuten einer solchen *conjuratio*, wie Hartwig angenommen hat, oder um eine alternativ zum Eid gegebene schriftliche Promissio¹¹⁴)? Wahrscheinlicher ist, daß es sich um eine Urkunde

111) Vgl. C. DE CLERCQ, La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne (507–814) (Université de Louvain. Recueil de travaux publiés par les membres des Conférences d'Histoire et de Philologie, 2^e série, 38^e fasc.) (1936), 20ff.; E. EWIG, Beobachtungen zu den Bischofslisten der merowingischen Konzilien und Bischofsprivilegien, in: Festschrift Franz Petri (1970), 171–193, 172f.

112) HARTWIG (wie Anm. 110), 158ff. HARTWIG hat diese Bestimmungen allerdings irrtümlich als ein Verbot von »Vereinen von Geistlichen und Laien« aufgefaßt (158).

113) MGH Conc. 1, S. 80: *Si qui clericorum, ut nuper multis locis diabolo instigante actum fuisse perpatuit, revelli auctoritate se in unum coniuratione intercedente collegerint et aut sacramenta inter se data aut chartulam conscriptam fuisse patuerit, nullis excusationibus haec praesumptio praevelitur, sed res detecta, cum in sinodo ventum fuerit, in praesumpturibus iuxta personarum et ordinum qualitatem a pontificibus, qui tunc in unum collecti fuerint, vindicetur; quia, sicut caritas ex praeceptis dominicis corde, non cartolae conscriptione est vel coniurationibus exhibenda, ita, quod supra sacras admittetur scripturas, auctoritate et distinctione pontificali est repraesumendo.* Vgl. auch CCL 148 A, 123.

114) HARTWIG (wie Anm. 110), 158; die Deutung auf eine »schriftliche Promissio« neuerdings bei R. SCHNEIDER, Brüdergemeine und Schwurfreundschaft (Historische Studien 388) (1964), 89.

handelte, deren Aufzeichnung auf die Rechtshandlung des gegenseitigen Eides folgte und diese schriftlich festhielt¹¹⁵⁾.

Was aber war das Ziel dieser gallofränkischen Kleriker-*Conjuraciones*? Worin liegt das »Teuflische«, worin liegt die »Anmaßung« und »Überheblichkeit«, die ihnen von den Bischöfen vorgeworfen wurde? – ein sehr schwerwiegender Vorwurf übrigens, da er an die Lehre Augustins von der Selbstüberhebung (*superbia*) als der Wurzel alles Bösen anknüpft¹¹⁶⁾. Handelt es sich also auch 538 um kirchenpolitisch agitierende Gruppen, wie sie 451 in Chalcedon verboten worden waren? Die Begründung des Verbots von Orléans läßt indessen als Ziel der Kleriker-*Conjuraciones* von 538 etwas anderes erkennen: es wird in dem Verbot als *caritas* bezeichnet. Die *caritas* nämlich, so begründen die Bischöfe ihr Verbot, solle aus dem Herzen entspringen und nicht auf Grund eines Eides oder einer Urkunde geleistet werden. Ging es bei dieser *caritas* vielleicht um Hilfe, zu der man sich gegenseitig verpflichtete oder die man anderen, bedürftigen Dritten, zukommen lassen wollte¹¹⁷⁾?

Im Zusammenhang seiner Untersuchungen zur *caritas*-Terminologie des früheren Mittelalters ist R. Schneider auf den Text aus Orléans aufmerksam geworden, den er mit Recht als eine »Schlüsselstelle« charakterisierte¹¹⁸⁾. Schneider hat allerdings, von seiner Fragestellung her, weder die Art des Eides noch den Charakter dieser *conjuraciones clericorum* erkennen und auch nicht die Kontexte ermitteln können, in denen dieses Verbot steht¹¹⁹⁾. Er deutete die Verbotsbegründung dahingehend, daß es den Bischöfen in Orléans um ein Verbot der Übung »profaner« und »heidnischer« *caritas* gegangen sei, der sie die »christlich-kirchliche« *caritas* entgegengestellt hätten¹²⁰⁾. Aber, so muß man im Blick auf die höchst bedeutsame Geschichte des *caritas*-Begriffs im Christentum¹²¹⁾ seit seinen Anfängen fragen, sollten wirklich Bischöfe damals diesen Begriff zur Bezeichnung unchristlicher, heidnischer Praktiken verwendet haben? Und was hätte man sich unter Übungen »heidnischer« oder »profaner« *caritas* bei Priestern des

115) Man vergleiche dazu aus dem 8. Jh. die berühmte Formel Nr. 43 von Tours über den Eintritt eines Freien in die *potestas* oder das *mundoburdum* durch Kommendation (MGH *Formulae*, 158: *Qui se in alterius potestate commendat*); danach schafft die über die Rechtshandlung aufgezeichnete Urkunde »eine zusätzliche Verpflichtung« zu dem »juristischen Hauptakt«, der Kommendation: so F.-L. GANSHOF, Was ist das Lehnswesen? (1961), 6. Über das »Nebeneinander und Ineinander von Schwur und Beurkundung« bei *Conjuraciones* des Spätmittelalters vgl. H. OBENAU, Recht und Verfassung der Gesellschaften mit St. Jörgenschild in Schwaben (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 7) (1961), 164 ff., das Zitat 165.

116) Vgl. K. FLASCH, Augustin. Einführung in sein Denken (1980), 104 ff. u. ö.

117) Worin diese gegenseitige Hilfe bestand, kann erst dann näher bestimmt werden, wenn der Kreis der Mitglieder dieser Klerikerguppen genauer bestimmt ist; dazu unten Abschnitt V.

118) SCHNEIDER (wie Anm. 114), 89.

119) SCHNEIDER (ebd.) spricht von »heimlichen Schwurgemeinschaften von Klerikern«.

120) Ebd., 89 ff.: »die zur christlich-kirchlichen *caritas fraterna* verpflichteten Kleriker« seien untereinander »eine profane *caritas*-Beziehung eingegangen« (90); ihr *caritas*-Schwur sei »heidnischer Natur« gewesen (91); »mit *caritas* selbst« sei eine »nichtchristliche Vorstellung bezeichnet« worden (91).

121) Vgl. H. PÉTRÉ, *Caritas (Spicilegium sacrum Lovaniense. Études et documents 22)*, 1948; SCHNEIDER (wie Anm. 114), 54 ff.; MICHAUD-QUANTIN (wie Anm. 35), 197 f.

6. Jahrhunderts konkret vorzustellen? Sieht man genauer hin, so unterstellt denn auch das Verbot den Klerikern gar nichts »Profanes« oder »Heidnisches«; es bestreitet gar nicht, daß das, was diese Kleriker als *caritas* übten, christlich sei. Vielmehr stellte es den Grund für die Übung ihrer *caritas* in Frage, indem es *cor* und *conjuratio*, christliche Gesinnung und Schwureinung in einen Gegensatz rückt. Mit anderen Worten: der Leistung von *caritas* aus umfassender christlicher Gesinnung wird gegenübergestellt eine Leistung von *caritas* auf Grund einer bestimmten Rechtshandlung, des gegenseitigen Eides, die eine besondere Gruppe von Menschen vereinigt und diese Menschen zur Leistung von *caritas* untereinander, innerhalb dieser einen Gruppe verpflichtet. Nicht um den Gegensatz heidnisch-profanan und christlich-kirchlicher *caritas* geht es in diesem Verbot, sondern um den Gegensatz von allgemeiner und partikulärer *caritas*.

Diese textimmanente Interpretation des Kanon 24 läßt sich in das geistige Umfeld der Spätantike einordnen. Denn das Argument, das hier zum ersten Mal gegen eine geschworene Einung gerichtet wurde, hatte – in anderen Zusammenhängen – in der Alten Kirche schon seit langem eine bedeutsame Rolle gespielt, so etwa bei der Beurteilung privater Bindungen und Freundschaften, die von manchen christlichen Autoren wegen ihres partikulären Charakters mit Zurückhaltung betrachtet wurden¹²²). Von den Mönchsvätern wurden deshalb Partikularfreundschaften innerhalb der monastischen Gemeinschaften nicht geduldet¹²³). Aber auch die monastischen Gruppen in ihrer Gesamtheit wurden im Zeichen des Problems partikulärer Bindungen scharfer Kritik unterzogen. Bekanntlich haben führende Vertreter des alten Mönchtums die Entstehung des Mönchtums geschichtlich so gedeutet, daß der Wille zu einer unbedingten *vita apostolica* die streng Gesinnten zur Trennung von den größer und deshalb auch laxer gewordenen Gemeinden veranlaßt habe¹²⁴). Die antimonastische Kritik, die seit dem 4. Jahrhundert von Bischöfen und Laien geäußert wurde, richtete sich eben gegen diese Sonderung und den in dieser historischen Selbstdeutung laut werdenden Anspruch¹²⁵).

Das Argument der Bischöfe gegen die geschworenen Klerikereinigungen oder Klerikergilden von 538 sollte übrigens noch eine große Zukunft vor sich haben. Dies sei angedeutet mit dem Hinweis auf die Polemik John Wyclifs (gest. 1384) gegen die Gilden und Bruderschaften (*fraternytes or gildis*) seiner Zeit; Wyclif bediente sich dabei nämlich des *caritas*-Arguments, wenn er von den Gilden behauptete: *thei conspiren many false errors aghenst the comyn*

122) Dazu L. VISCHER, Das Problem der Freundschaft bei den Kirchenvätern. Basilius der Große, Gregor von Nazianz und Chrysostomus, in: Theologische Zeitschrift 9 (1953), 173–200; K. TREU, Art. »Freundschaft«, in: Reallexikon für Antike und Christentum 8 (1972), Sp. 418–434; W. POPKES, Art. »Gemeinschaft«, ebd. 9 (1976), Sp. 1100–1145, Sp. 1138. Vgl. auch die unten in Abschnitt VII erörterte Stellungnahme des Johannes Cassian zu dieser Frage.

123) TREU (wie Anm. 122), Sp. 431.

124) Johannes Cassian, Collationes XVIII, 5, ed. E. PICHERY, Bd. 3 (Sources chrétiennes 64) (1959), 14 ff.; Institutiones II, 5, ed. J.-Cl. GUY (Sources chrétiennes 109) (1965), 64 ff. Weitere Nachweise bei POPKES (wie Anm. 122), Sp. 1139.

125) Zusammenfassend dazu BAUS-EWIG (wie Anm. 89), 407 ff.

*fraternyte of Crist, that alle Cristene men token in here cristendom, and aghenst comyn charite and comyn profit of Cristene men. And therto thei conspiren to bere up eche other, ghe, in wrong, and oppresse othere men in here right bi here witt and power*¹²⁶). Ein ähnliches Argument verwendete Nikolaus von Cues, als er sich 1451 als päpstlicher Legat in Deutschland entschied gegen die Errichtung neuer Bruderschaften wandte mit der Begründung, daß sie dem Gebot der Einheit widersprächen¹²⁷). Und mit denselben Argumenten begründete Martin Luther 1519 seine theologische Widerlegung der Gilden und Bruderschaften seiner Zeit, an denen er, wie er sagte, »kein rechtes Gefallen« finden könne, »besonders nicht an denjenigen, die sich so völlig sich selber zuwenden, als wollten sie allein gen Himmel fahren«¹²⁸).

Das Problem der Entstehung und der Behauptung partikulärer Gruppen im Christentum sowie ihrer Zuordnung zu den Gesamtgemeinden, das in den genannten antiken sowie früh- und spätmittelalterlichen Texten behandelt ist, spiegelt sich übrigens in der Geschichte der Verwendung der Anrede ›Bruder‹ oder ›Schwester‹ für den Mitchristen. Wie man weiß, war die Bruder/Schwester-Anrede in den christlichen Gemeinden ursprünglich die allgemein übliche¹²⁹). Mit dem raschen Wachstum der Gemeinden wurde sie seltener und kam schließlich als allgemeine Anrede ganz außer Gebrauch, während sie gleichzeitig in der exklusiven Einschränkung auf kleinere Personenkreise und -gruppen lebendig blieb. Schon im 3. Jahrhundert war die Bruder-Anrede im wesentlichen eingeschränkt auf den Kreis der Kleriker und Bischöfe, es zeigt sich also in diesem Vorgang die schon früh recht scharf ausgebildete Trennung von Klerikern und Laien; andererseits begegnet die Bruder-Anrede von Anfang an in den Gruppen der gemeinsam lebenden Mönche¹³⁰). Einen anderen Bereich, in dem diese Anrede lebendig blieb, bildeten die gnostischen Gruppen und überhaupt die *conventicula* der Häretiker¹³¹), woran sich auch in den folgenden Jahrhunderten des Mittelalters und der Neuzeit nichts

126) John WYCLIF, *The grete sentence of curs expounded*, c. 28, ed. Th. ARNOLD, *Select English Works of John Wyclif* 3 (1871), 333.

127) E. VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues (1401–1464)* (1920), 101 f. Zum Hintergrund vgl. E. MEUTHEN, *Nikolaus von Cues 1401–1464* (21967), 108 ff. – Weitere Nachweise für diese Art der Argumentation bei G. LE BRAS, *Les confréries chrétiennes*, in: DERS., *Études de sociologie religieuse* 2 (1956), 423–462, 456.

128) ›Auslegung deutsch des Vaterunsers für die einfältigen Laien‹ (1519), in: Weimarer Ausgabe 2 (1884), 114.

129) Vgl. die Bemerkung Tertullians über die *communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis* der Christen in ›De praescriptione haereticorum‹ 20, 8 (CCL 1, 202).

130) Vgl. K. H. SCHELKLE, Art. ›Bruder‹, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 2 (1954), Sp. 631–640, Sp. 640; J. RATZINGER, Art. ›Fraternité‹, in: *Dictionnaire de Spiritualité* 5 (1964), Sp. 1141–1167, bes. Sp. 1151 f., der von einem »double rétrécissement« des Brüderlichkeitsgedankens spricht (1152); HERRMANN–WASZINK–COLPE–KÖTTING (wie Anm. 100), 145. Aufschlußreich ist die bei Titus von Bostra (gest. nach 378) und Johannes Chrysostomus (gest. 407) begegnende Polemik gegen die Einschränkung des Bruder-Attributs auf monastische und andere partikuläre Gruppen (RATZINGER a. a. O., 1155).

131) HERRMANN–WASZINK–COLPE–KÖTTING (wie Anm. 100), 145.

änderte¹³²⁾. Es darf aber auch nicht vergessen werden, daß es für die in der Gesamtgemeinde obsolet gewordene Anrede von Anfang an einen weiteren Anwendungsbereich gab: die freien Vereinigungen von Laien und Klerikern innerhalb der Gemeinden nämlich, die man mit dem allerdings sehr problematischen Begriff der ›Bruderschaft‹ zu bezeichnen gewohnt ist¹³³⁾. In der Gesamtheit partikulärer Gruppen im Christentum bilden diese sogenannten ›Bruderschaften‹ einen durchaus eigenen Typus¹³⁴⁾. Seine Geschichte ist freilich noch wenig erforscht¹³⁵⁾ und auch die Zusammenhänge mit dem Phänomen der geschworenen Einung bedürfen noch der Erhellung¹³⁶⁾. Schon jetzt kann allerdings darauf aufmerksam gemacht werden, daß – ungeachtet aller Unterschiede, die zwischen den einzelnen Erscheinungsformen solcher Sondergruppen bestehen – die Einstellungen der weltlichen Obrigkeit und der kirchlichen Amtsträger diesen Gruppen gegenüber identisch sind, gleichgültig, ob es sich um heterodoxe und häretische ›Konventikel‹ oder um dogmatisch orthodoxe Sondergruppen innerhalb der Gemeinden, also um ›Bruderschaften‹ handelte. Wenn die Bischöfe 538 gegen die Klerikergilden den Vorwurf des Hochmuts und der Anmaßung erheben – und andere Verbote solcher Klerikereinigungen aus

132) Über die ›Bruder‹-Anrede bei häretischen Gruppen des Mittelalters vgl. z. B. R. E. LERNER, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages* (1972), 92f. u. ö.

133) Die Problematik des Bruderschafts-Begriffs resultiert aus den sehr divergierenden, geschichtlich bedingten Besetzungen dieses Begriffs; darüber jetzt L. REMLING, *Bruderschaften als Forschungsgegenstand*, in: *Jahrbuch für Volkskunde*, NF 3 (1980), 89–112, und OEXLE (wie Anm. 3), Abschnitt I. Der Begriff ›Bruderschaft‹ wird in der vorliegenden Untersuchung deshalb ganz vermieden.

134) Vgl. dazu die treffenden Bemerkungen von LE BRAS (wie Anm. 127), 425, und von DESCHAMPS (wie Anm. 61), 41ff., bes. 45f.; hier (46) die Feststellung: »En Occident l'élan spirituel trouva un mode d'expression dans le monachisme d'une part et dans des associations plus indépendantes d'autre part«. Die monastischen Gruppen und die freien Einungen und Gilden stimmen zwar in vielen analogen Momenten überein, wie ein Blick auf Eid und Promissio, auf manche Lebensnormen, auf die ›Bruder‹-Anrede zeigt. Und in beiden Fällen handelt es sich, im Bezug zur Gesamtgemeinde, um partikuläre Gruppen. Gleichwohl ist, vor allem im Hinblick auf anderslautende Forschungsmeinungen (dazu OEXLE, wie Anm. 3, 338 mit Anm. 295), zu betonen, daß die ›bruderschaftlichen‹ Vereinigungen des mittelalterlichen Gildentypus nicht aus dem Mönchtum hervorgegangen sind. Die soziale Struktur der monastischen Gruppe ist ja auch allein schon durch die bedeutsame, dominierende Stellung des Abtes eine völlig andere. Zur These einer Entstehung der sog. ›Bruderschaften‹ aus den monastischen ›Verbrüderungen‹ hat bereits MICHAUD-QUANTIN (wie Anm. 35), 182 Anm. 21, klar festgestellt: »sans nier qu'il ait pu y avoir quelques cas de ce type, une telle évolution paraît peu probable au plan général, il s'agit de deux mouvements d'inspiration différente«.

135) Vgl. dazu unten Anm. 258.

136) Dazu zahlreiche Hinweise bei MICHAUD-QUANTIN (wie Anm. 35), 179ff.; ferner M.-D. CHENU, »Fraternitas«. Évangile et condition socioculturelle, in: *Revue d'Histoire de la Spiritualité* 49 (1973), 385–400, 390ff., der seine Überlegungen aber erst mit dem 12. Jh. einsetzen läßt; OEXLE (wie Anm. 1), 215f. Über die Bedeutung des Brüderlichkeitsgedankens in den Kommunen des 11. und 12. Jhs. vgl. CHENU a. a. O., 390f., und vor allem H. KELLER, Die Entstehung der italienischen Stadtkommunen als Problem der Sozialgeschichte, in: *Frühmittelalterliche Studien* 10 (1976), 169–211, bes. 204f.; DERS., Einwohnergemeinde und Kommune: Probleme der italienischen Stadtverfassung im 11. Jahrhundert, in: *Historische Zeitschrift* 224 (1977), 561–579, 570ff.

der Zeit um 600 folgten ihnen darin, wie noch zu zeigen sein wird –, so kehrt dieser Vorwurf in den Gildeverboten Karls d. Gr. und Ludwigs d. Fr. von 779 und 821 wieder¹³⁷⁾. Dieser Vorwurf ist aber auch in der antiken wie in der mittelalterlichen kirchlichen Auffassung vom Häretiker fest verankert¹³⁸⁾. Den häretischen Gruppen hat man außerdem *species pietatis* vorgeworfen, d. h. den Schein geheuchelter Frömmigkeit¹³⁹⁾. Aber gerade dies ist es wiederum, was Erzbischof Hinkmar von Reims oder auch Alkuin im 9. Jahrhundert gegen die Gilden ihrer Zeit polemisch vortragen: *non orationibus, sed ebrietatibus serviunt*¹⁴⁰⁾.

V

Vergleicht man Kanon 18 von Chalcedon 451 mit Kanon 24 von Orléans 538, so zeigt sich, daß in beiden Fällen die Bezeichnung *conjuratio* Verwendung fand und daß in beiden Fällen diese *conjuraciones* verboten wurden. Es wird aber deutlich, daß diese *conjuraciones*-Verbote Verschiedenes meinten. Die *conjuraciones* der Mönche und Kleriker in der Mitte des 5. Jahrhunderts bleiben in ihrer Struktur unbestimmt, es hat sich dabei wohl um »Verschwörungen« im allgemeinen Sinn von Aufruhr (*seditio*) gehandelt, um okkasionelle Gruppen, deren unkontrollierbare Wirksamkeit man fürchtete¹⁴¹⁾. In den gallofränkischen *conjuraciones clericorum* der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts hingegen treten uns soziale Gruppen entgegen, die durch den Verbotstext selbst sehr genau definiert und charakterisiert werden: ihre Mitglieder hatten sich durch einen gegenseitigen promissorischen Eid verbunden, und das Ziel der so konstituierten Einung war *caritas*, umfassende gegenseitige Hilfe. Diese Aussagen erlauben es, die *conjuraciones clericorum* des 6. Jahrhunderts als geschworene Einungen zu bezeichnen. Nimmt man an, daß die gegenseitige Verpflichtung zu Hilfe und *caritas* auch hier im gemeinsamen Essen und Trinken ihren Ausdruck fand, wie das später bei den örtlichen Gilden der Karolingerzeit der Fall war, so wird man auch diese Klerikereinungen des 6. Jahrhunderts als Gilden im Sinn der eingangs gegebenen Definition bezeichnen dürfen.

Diese Feststellung zeigt also, daß die Konzilsväter von Orléans 538 durchaus recht hatten, wenn sie die *conjuraciones clericorum* ihrer Zeit als etwas erst neuerdings Aufgetretenes

137) S. unten Anm. 189 und 194; die Verbote von 779 und 821 oben Anm. 6 und 13.

138) H. GRUNDMANN, Der Typus des Ketzers in mittelalterlicher Anschauung, in: Festschrift Walter Goetz (1927), 91–107, 94 ff.

139) Ebd., 94 f. und 96 ff.

140) S. oben Anm. 21 (Alkuin) und im Text nach Anm. 28 (Hinkmar). Aus späterer Zeit vgl. die Verurteilungen z. B. von Avignon 1326 (c. 37, Mansi 25, 763 f.) und Lavour 1368 (c. 14, Mansi 26, 496).

141) Auch in späterer Zeit gab es solche *conjuraciones*, z. T. unter Beteiligung von Klerikern, die »nicht als eine auf Dauer angelegte Eidgenossenschaft« zu betrachten sind: D. DEMANDT, Stadtherrschaft und Stadtfreiheit im Spannungsfeld von Geistlichkeit und Bürgerschaft in Mainz (11.–15. Jahrhundert) (Geschichtliche Landeskunde 15) (1977), 50 ff., das Zitat 56. Davon zu unterscheiden sind die durch Eid konstituierten Klerikereinungen, s. unten Anm. 209.

bezeichneten. Die Richtigkeit ihrer Annahme kann nun aber zusätzlich überprüft werden anhand der Frage, ob sich denn in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts spezifische Bedingungen nachweisen lassen, die ein solches neues Phänomen gewissermaßen ans Licht treten lassen konnten. Es müssen dies auch Bedingungen sein, die eine Erklärung dafür geben, daß dieses Neue »an vielen Orten« gleichzeitig aufgetreten ist.

Diese Bedingungen sind gegeben in der spezifischen Situation des Klerus auf dem Lande, wie sie sich seit Beginn des 6. Jahrhunderts darstellte¹⁴²⁾.

Die Ausbreitung des Christentums auf dem Land begann in Gallien am Ende des 4. Jahrhunderts mit der Tätigkeit von Bischöfen aber auch von christlichen Grundbesitzern, die Oratorien und Kirchen bauten oder bei deren Finanzierung mithalfen¹⁴³⁾. Bereits damals traten zwei Typen ländlicher Kirchen in Erscheinung: die vom Bischof gegründete Pfarrkirche und das auf privatem Grund und Boden gegründete Sakralgebäude mit oder ohne Pfarrkirchenfunktion¹⁴⁴⁾. Die dadurch entstandene komplexe kirchenrechtliche Situation ist auf Synoden des 5. Jahrhunderts eingehend erörtert worden¹⁴⁵⁾. Je mehr die Christianisierung voranschritt und je mehr, seit dem Beginn des 6. Jahrhunderts, auch die germanischen Grundherren in Gallien die orthodoxe Form des Christentums übernahmen, um so schwieriger wurde die Unterscheidung von *ecclesia* = Pfarrkirche und grundherrschaftlichem Oratorium, zumal auf diesen Domänen doch die überwiegende Zahl der Bevölkerung lebte¹⁴⁶⁾.

Mit Beginn des 6. Jahrhunderts traten deshalb plötzlich zwei Phänomene zutage, die sich überlagerten und gegenseitig beeinflussten: einmal die rasche Vermehrung der Pfarrkirchen auf dem Land, zum anderen die Ausstattung der grundherrschaftlichen Oratorien mit Pfarrechten. In beiden Vorgängen zeichnete sich zugleich eine Vermehrung des Klerus auf dem Lande ab. Das erste Konzil von Orléans 511 behandelte den Status der Pfarrkirchen, die, wie es hieß, »an verschiedenen Orten erbaut sind und täglich erbaut werden«¹⁴⁷⁾. Ein Konzil in Arles unter

142) Grundlegend É. GRIFFE, Problèmes de la Paroisse, in: *La Maison-Dieu* 36 (1953), 33–62, und DERS., *La Gaule chrétienne à l'époque romaine* 3 (1965), 260ff. Von den älteren Titeln bleibt ergiebig IMBART DE LA TOUR, *Les paroisses rurales du IV^e au XI^e siècle* (1900). Neuere zusammenfassende Darstellungen gaben BAUS-EWIG (wie Anm. 89), 214ff., und H. J. VOGT, in: H. JEDIN (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte* II/2 (1975), 221ff. Zur Orientierung über die neueren Forschungsansätze vgl. J. GAUDEMET, *La paroisse au moyen âge*, in: *Revue d'Histoire de l'Église de France* 59 (1973), 5–21.

143) GRIFFE 1953 (wie Anm. 142), 39ff. und 45. Als *ecclesia domestica* bezeichnete Paulinus die Gründung des Sulpicius Severus in *Primuliacum*. Vgl. auch J. FONTAINE (Hg.), *Vie de S. Martin* 2 (*Sources chrétiennes* 134) (1968), 713ff.

144) GRIFFE 1953 (wie Anm. 142), 44ff.

145) Konzil von Orange 441 c. 9 (CCL 148, 80f.); ferner c. 36 und 37 der Kanonensammlung, die unter dem Namen »Zweites Konzil von Arles« geführt wird (442–506) (ebd. 121f.). Beide Texte wurden ausführlich analysiert von IMBART DE LA TOUR (wie Anm. 142), 178ff. Dort, wo Bischöfe als Grundherren solche Oratorien errichtet hatten, war die Unterscheidung von Oratorium und Pfarrkirche aber wohl immer schon mehr abstrakter Natur, GRIFFE 1953 (wie Anm. 142), 53.

146) GRIFFE 1953 (wie Anm. 142), 51.

147) Orléans 511 c. 17 (CCL 148A, 9).

Vorsitz des Cäsarius stellte 524 fest, es müßten jetzt mehr Kleriker ordiniert werden, da die Zahl der Kirchen wachse¹⁴⁸). In der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts konnte Gregor von Tours (573–594) in seiner Chronik mit Stolz darauf hinweisen, daß er »an vielen Orten« (*in multis locis*) Oratorien und Kirchen geweiht habe¹⁴⁹), und Bischof Aunarius von Auxerre schrieb im Jahr 586 an Papst Pelagius II., daß es in seiner Diözese geradezu einen Überfluß gebe an »neuen Kirchen«¹⁵⁰). In demselben Zeitraum, seit dem Beginn des 6. Jahrhunderts, begann sich auch die selbständige Vermögensverwaltung der Kirchen auf dem Lande durchzusetzen und wurde den Priestern auf dem Lande das Predigtrecht erteilt, ja sogar die Predigtspflicht ausdrücklich eingeschränkt¹⁵¹).

Seit dem Beginn des 6. Jahrhunderts wurden aber auch die privat gegründeten Oratorien der *villae* immer ausführlicher ein Gegenstand der bischöflichen Gesetzgebung, weil ihre Ausstattung mit Pfarrechten nicht mehr aufzuhalten war. Das Konzil von Agde, auf dem sich 506 die Bischöfe Aquitaniens und der Narbonensis versammelten, hatte sich mit der Pfarrfunktion der *oratoria in agro, extra parrochias*, zu befassen, *in quibus legitimus est ordinariusque conuentus*, und man ordnete an, daß die Kolonen zwar an den sechs Hauptfesten des Jahres die bischöfliche Kirche in der Stadt oder die nächste Pfarrkirche auf dem Land aufzusuchen hätten, daß aber zur Erleichterung des Kirchgangs (*propter fatigationem familiae*) an den übrigen Festen in diesen *oratoria* Gottesdienst gehalten werden dürfe¹⁵²). Das erste Konzil von Orléans 511 beschränkte dann die Zahl der Feste, an denen nicht auf der Grundherrschaft (*in villa*) Gottesdienst gehalten werden dürfe, bereits auf drei, und auch hierfür sollte es Ausnahmen geben¹⁵³). Reliquien sollten in den grundherrschaftlichen Oratorien (*in oratorüs uillarebus*) nur niedergelegt werden, so bestimmte 517 das burgundische Reichskonzil von Epao, wenn ein Pfarrpriester aus der Nachbarschaft hier Gottesdienst halten könne; gebe es keinen, dann sollten solche Oratorien erst geweiht werden, wenn die Subsistenz in Nahrung und Kleidung für einen Priester gesichert sei¹⁵⁴). Das vierte Konzil von Orléans 541 schließlich mußte gegen die Sitte vorgehen, daß die *priores ciues* der Städte das Osterfest außerhalb feiern¹⁵⁵). Die Väter dieses Konzils gingen im übrigen bereits davon aus, daß die Oratorien auf den Domänen der *potentes* Pfarrkirchen sind. Bezüglich dieser *parrochiae in potentum domibus constitutae* wird lediglich noch einschränkend bestimmt, daß alle dort tätigen Priester dem bischöflichen Archidiakon unterstellt sein sollen

148) Arles 524 c. 2 (CCL 148 A, 43): *quia crescente ecclesiarum numiro necesse est nobis plures clericos ordinare*.

149) *Historiae* X,31, MGH *SSrerMerov.* I/1, ed. altera (1951), 535.

150) MGH *Epp.* 3, 450 Nr. 10 (Pelagius an Aunarius): *Quod vero in vestris regionibus habundare indicatis ecclesias novas, gratulanter suscipimus*.

151) VOGT (wie Anm. 142), 223.

152) Agde 506 c. 21 (CCL 148, 202f.).

153) Orléans 511 c. 25 (CCL 148 A, 11).

154) Epao 517 c. 25 (ebd. 30).

155) Orléans 541 c. 3 (ebd. 132f.). Ähnlich bereits das Konzil von Clermont 535 c. 15 über die *ciues natu maiores* (ebd. 109).

und vom Grundherrn (*dominus rei*) oder seinem Beauftragten nicht bei der Ausübung ihrer pastoralen und kirchlichen Pflichten behindert werden dürfen¹⁵⁶); ferner, daß ein Grundherr, »der auf seinem Grund und Boden eine Pfarrei (*dioecesis*) hat oder haben will«, für eine angemessene Ausstattung auch des Priesters zu sorgen habe¹⁵⁷); und schließlich, daß die Grundherren (*domini praediorum*) in ihren Oratorien keine fremden Kleriker gegen den Willen des Bischofs einsetzen dürfen¹⁵⁸). In diesen Zusammenhang gehört auch das in Gallien erstmals 511 erlassene, 538 und 549 wiederholte Verbot, einen Sklaven oder Kolonen zum Kleriker zu machen¹⁵⁹).

Was bedeutete nun diese stürmische Entwicklung für den einzelnen Kleriker oder Priester auf dem Lande? Am Anfang des 6. Jahrhunderts unterschieden die Bischöfe auf ihren Konzilien zwei Gruppen von Priestern: die *ciuitatenses presbyteri uel clerici*, den Klerus in der Stadt, und die *diocesani presbyteri uel clerici*, den Pfarrklerus auf dem Land¹⁶⁰), der auch mit den Bezeichnungen *clerici parrochiani* oder *uicani* benannt wurde¹⁶¹). Dazu traten dann immer deutlicher als eine dritte Gruppe die Priester der grundherrlichen Oratorien. So gliederten die Bischöfe des Konzils von Clermont 535 den gesamten Klerus in drei Gruppen, je nachdem die Priester oder Diakone *in ciuitate*, *in parrochiis* oder *in uillolis* arbeiteten¹⁶²).

Die bischöfliche Sorge für die Priester auf dem Land, also für die zweite und die dritte dieser Gruppen, konzentrierte sich damals vor allem auf zwei Bereiche: zum einen ging es um die Geeignetheit der Kleriker¹⁶³) und eine zumindest rudimentäre Bildung und Ausbildung vor der Weihe¹⁶⁴); Fertigkeit im Lesen und Schreiben galt als Mindestvoraussetzung für die Weihe zum Priester und Diakon¹⁶⁵). Zum anderen stand die Moral der Kleriker im Vordergrund, die Besorgnis über Verwicklungen in weltliche Angelegenheiten wie Geldgeschäfte, Jagd, Waffentragen, aufwendige Kleidung¹⁶⁶), und natürlich vor allem die Sorge um die Ehelosigkeit, zumindest die Enthaltbarkeit der Kleriker nach ihrer Weihe¹⁶⁷), worüber u. a. auch 538 in

156) Orléans 541 c. 26 (ebd. 139).

157) C. 33 (ebd. 140).

158) C. 7 (ebd. 133f.).

159) Orléans 511 c. 8; Orléans 538 c. 29; Orléans 549 c. 6 (CCL 148 A, 7, 124, 150). Zur Geschichte des Verbots A. SCHULTE, *Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter* (1958), 75f.

160) Agde 506 c. 22 (CCL 148, 203).

161) Orléans 541 c. 6; Tours 567 c. 5 und c. 20 (CCL 148 A, 133, 178 und 183). Zur Bedeutungsentwicklung von »*parrochia*« und »*dioecesis*« vgl. die zusammenfassenden Bemerkungen von VOGT (wie Anm. 142), 226f.

162) Clermont 535 c. 15 (CCL 148 A, 109).

163) Vgl. Arles 524 c. 2 und Orléans 538 c. 6 (ebd. 43f. und 116f.).

164) Orléans 549 c. 9 (ebd. 151).

165) Orléans 533 c. 16; Narbonne 589 c. 11 (ebd. 101 und 256).

166) VOGT (wie Anm. 142), 229.

167) Deshalb wurde vorgeschrieben, daß nur nahe Verwandte des Priesters für seinen Haushalt sorgen dürften: Clermont 535 c. 16; Tours 567 c. 10 und 20 (CCL 148 A, 109f., 179, 183). Vgl. VOGT (wie Anm. 142), 230ff. und M. BOELEN, *Die Klerikerehe in der Gesetzgebung der Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Strafe* (1968), bes. 52ff. und 69ff.

Orléans beraten und beschlossen wurde¹⁶⁸). In diesem Thema war das Problem der sozialen Bindungen des einzelnen Klerikers und Priesters berührt. Im Blick auf solche Kleriker, die bis zu ihrer Weihe verheiratet gewesen waren, schärfte 567 das Konzil von Tours ein, daß kein Priester mit seiner *presbiteria*, kein Diakon mit seiner *diaconissa*, kein Subdiakon mit seiner *subdiaconissa* mehr Umgang haben dürfe¹⁶⁹). Für das Alltagsleben des einzelnen Klerikers ergab sich daraus eine sehr starke Isolation. Die Bischöfe der Mitte des 6. Jahrhunderts haben diese Gefahr offenbar selbst erkannt. Deshalb versuchten sie, den Kleriker und Priester auf dem Land an den Bischof und dessen städtischen Klerus zu binden. Deshalb wurde den Klerikern auf dem Land in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts auch immer wieder eingeschärft, daß sie von sich aus den Kontakt zum Bischof und zum städtischen Klerus suchen sollten, etwa, indem sie zumindest an den großen Festen am bischöflichen Gottesdienst in der Stadt teilnahmen. Ausdrücklich befahl Kanon 15 des Konzils von Clermont 535 den Priestern *in uillolis*, an den Hauptfesten *nullatenus alibi nisi cum episcopo suo in ciuitate* zu feiern¹⁷⁰). Es war dies ein sehr merkwürdiges Gebot, da es doch entweder voraussetzte, daß die gesamte auf einer *villa* lebende Gemeinde sich an diesen Festen mit in die Stadt begab, oder, daß der Priester seine Gemeinde an diesen Festen sich selbst überließ.

Daß die Gefahr der Isolierung des Klerikers auf dem Land und der daraus möglicherweise resultierenden Mißstände gesehen wurde, bezeugt im übrigen auch eine Einrichtung, von der wir allerdings erst in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhundert hören: das Amt des ländlichen Archipresbyters. An größeren Orten wurden solche Archipresbyter vom Bischof eingesetzt und mit Leitungsbefugnissen und der Aufsicht über mehrere Kleriker ausgestattet¹⁷¹). Trotzdem gab es im 6. Jahrhundert keinerlei Vorkehrungen, die den Klerus auf dem Land zu wirklichen sozialen Gruppen hätten zusammenschließen können, wie sie im 9. Jahrhundert in Gestalt der nach Dekanaten gruppierten ländlichen Priester-Kalenden vor allem im westfränkischen, aber auch im ostfränkischen Bereich anzutreffen sind¹⁷²). Im Gegenteil: im 6. Jahrhundert blieb der ländliche Klerus dem Bischof direkt unterstellt¹⁷³). Und doch fehlte es zugleich an Einrichtungen, welche diese direkte Unterordnung mit Leben hätten erfüllen können, die den ländlichen Klerus wirklich mit dem in der Stadt residierenden Bischof hätten verbinden können:

168) Orléans 538 c. 2 (CCL 148 A, 114 f.): *Vt nullus clericorum a subdiacono et supra, qui uxores in proposito suo adipere inhihentur, propriae, si forte iam habeat, misciatur uxori. Quod si fecerit, laica communione contentus iuxta priorum canonum statuta ab officio deponatur. ...*

169) Tours 567 c. 20 (CCL 148 A, 184). Über den Bischof und seine *episcopia* ebd. c. 14, 181.

170) Clermont 535 c. 15 (ebd. 109).

171) Erwähnt im Konzil von Tours 567 c. 7 und c. 20 (CCL 148 A, 178 und 183 f.). Dazu J. B. SÄGMÜLLER, Die Entwicklung des Archipresbyterats und Dekanats bis zum Ende des Karolingerreichs (1898), 29 ff.; IMBART DE LA TOUR (wie Anm. 142), 74 ff.; A. HEINTZ, Die Anfänge des Landdekanates im Rahmen der kirchlichen Verfassungsgeschichte des Erzbistums Trier (Trierer Theologische Studien 3) (1951), 23 ff.; GRIFFE 1953 (wie Anm. 142), 56 ff.; VOGT (wie Anm. 142), 233 f.; zuletzt SCHIEFFER (wie unten Anm. 177), 105.

172) Dazu unten Abschnitt VI.

173) GRIFFE 1953 (wie Anm. 142), 49 ff.

von Visitationsreisen der Bischöfe hören wir im 6. Jahrhundert wenig¹⁷⁴⁾ und auch Diözesansynoden waren offenbar selten oder haben gar nicht stattgefunden¹⁷⁵⁾.

Zur möglichen Isolierung des einzelnen Klerikers in seiner ländlichen Umwelt trat also Fremdheit und Distanz gegenüber dem Bischof, und dies gewiß nicht nur im räumlichen, sondern auch im sozialen Sinn¹⁷⁶⁾. Diese Situation des Landklerikers in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts tritt um so krasser zutage, wenn man sie mit der Lage des Klerikers in der Stadt zur selben Zeit vergleicht. Wie jüngst R. Schieffer zusammenfassend gezeigt hat, wurde in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts in den gallofränkischen Bischofsstädten die *vita communis* des städtischen Klerus in Gemeinschaft mit dem Bischof als Norm verwirklicht. Unter *vita communis* verstand man damals: gemeinsame Feier des Gottesdienstes, Gemeinsamkeit des Lebensraumes in Wohnung und Arbeit und schließlich die gemeinsame materielle Versorgung der städtischen Kleriker aus dem Kirchengut¹⁷⁷⁾. Diese Lebensform wurde in den dreißiger Jahren des 6. Jahrhunderts in Gallien in dem Wort ›*canonicus*‹ zum ersten Mal begrifflich gefaßt¹⁷⁸⁾. Das austrasische Konzil von Clermont 535, das, wie erwähnt, in Kanon 15 für die Priester und Diakone der grundherrschaftlichen *villae* die Pflicht zur Teilnahme am bischöflichen Gottesdienst festsetzte, faßte in demselben Kanon die Priester und Diakone in der Stadt und in den Landpfarreien unter dem Begriff *canonici* zusammen¹⁷⁹⁾. Bei einem *canonicus* handelte es sich demnach um einen Kleriker, dessen Name im Kanon, dem Verzeichnis der bischöflichen Kleriker steht¹⁸⁰⁾. Daraus ergaben sich für ihn seine Pflichten, daraus konnte er aber auch einen Versorgungsanspruch ableiten. In dieser Sicht taucht der Begriff *canonicus* dann zum zweiten Mal 538 in Kanon 12 des Konzils von Orléans auf.

Kanon 12 von Orléans 538 machte nämlich klar, daß Kleriker, die ihre Pflichten vernachlässigen, nicht mehr zu den *canonici clerici* zählen sollen und keinen Unterhalt (*stipendia aut munera*) aus dem Kirchengut empfangen dürfen¹⁸¹⁾. Welche Kleriker hiermit vor allem gemeint waren, ergibt sich aus der beigefügten Erläuterung, daß solche nachlässigen *clerici* sich gern mit dem Hinweis auf die Grundherren entschuldigen: *excusationem de patrociniis quorumcumque*,

174) Bekannt ist das Beispiel des Cäsarius von Arles, vgl. Césaire d'Arles, *Sermons au peuple* 1, ed. M.-J. DELAGE (*Sources chrétiennes* 175) (1971), 122 ff.; VOGT (wie Anm. 142), 227.

175) Die ältesten Akten einer Diözesansynode, soweit solche erhalten blieben, sind die von Auxerre aus der Zeit 561/605; es ist dies die einzige derartige Synode in Gallien aus dem 6. Jh. (CCL 148 A, 264 ff.). C. 7 gebietet (ebd. 266) die Abhaltung von Diözesansynoden einmal im Jahr – aber sie sollen in der Bischofsstadt stattfinden!

176) Vgl. VOGT (wie Anm. 142), 227.

177) R. SCHIEFFER, *Die Entstehung von Domkapiteln in Deutschland* (Bonner Historische Forschungen 43) (1976), 100 ff., 106 ff., 122 ff.

178) Ebd., 100 f.

179) Clermont 535 c. 15 (CCL 148 A, 109); dazu SCHIEFFER (wie Anm. 177), 100 f. mit den älteren Titeln.

180) J. SIEGWART, *Der gallo-fränkische Kanonikerbegriff*, in: *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte* 61 (1967), 193–244, 195 f., 216 ff.; SCHIEFFER (wie Anm. 177), 124.

181) Orléans 538 c. 12 (CCL 148 A, 119). Dazu SCHIEFFER (wie Anm. 177), 101.

*ne officium inpleant, praetendunt*¹⁸²⁾. Haben die Bischöfe 535 in Clermont die Rechte und Pflichten eines *canonicus* definiert, so machten sie also 538 in Orléans aufmerksam auf die wirtschaftlichen Sanktionen gegen den, der diese Pflichten nicht erfüllen will oder kann.

Es spricht nun manches dafür, daß dieser Kanon 12 von Orléans 538 und das oben erörterte Verbot der Klerikereinigungen in Kanon 24 desselben Konzils in ein und denselben Zusammenhang gehören, daß Kanon 12 und Kanon 24 von Orléans gewissermaßen verschiedene Aspekte ein und desselben sozialen Phänomens beleuchten. Kanon 12 zeigt das Bemühen der Bischöfe, den ländlichen Klerus und insbesondere die Priester der *villae* geistig und materiell an den Bischof zu binden und mit Hilfe des drei Jahre zuvor neu eingeführten Begriffs ›*canonicus*‹ zu definieren, wer bischöflicher Kleriker sei, und auszugrenzen, wer es nicht sein könne. Kanon 24 zeigt, daß viele Kleriker auf dem Land an vielen Orten – und man wird dabei wiederum vor allem an die Priester auf den *villae* denken – in den dreißiger Jahren des 6. Jahrhunderts dazu übergegangen sind, die Probleme ihrer Situation und die Frage nach ihrer sozialen Bindung auf einem ganz anderen Wege zu lösen: indem sie sich in geschworenen Einungen zusammaten und gegenseitige *caritas* zum Ziel dieser Einungen machten. Solche Vereinigungen, die eine durch gegenseitigen Eid geschaffene ›horizontale‹ und egalitäre Sozialbindung verwirklichten¹⁸³⁾, sind dem ›vertikalen‹ und hierarchischen Prinzip der Unterordnung des einzelnen *canonicus* unter den Bischof diametral entgegengesetzt. Deshalb wurden sie verboten¹⁸⁴⁾. Dabei kann man nicht ausschließen, daß die unter dem Leitwort ›*vita communis*‹ sich in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts vollziehende Gruppenbildung im städtischen Klerus einen Anstoß gegeben hat zur Gruppenbildung des Klerus auf dem Land, auch wenn diese ohne Mitwirkung des Bischofs und in einer völlig anderen Form erfolgte.

Da nunmehr der Kreis der Mitglieder jener Klerikereinigungen näher charakterisiert werden kann, ist jetzt auch genauer anzugeben, worum es ihnen gegangen sein könnte, wenn sie *caritas* zum Ziel ihrer Vereinigungen machten. Ohne Zweifel war dabei karitative Tätigkeit gegenüber Dritten, gegenüber bedürftigen Außenstehenden nicht ausgeschlossen. Im wesentlichen aber dürfte es sich hierbei um eine Vereinbarung zur Leistung gegenseitiger Hilfe (*caritas mutua*) gehandelt haben, deren Inhalt und Maß sich aus den Lebensumständen dieser Kleriker, ihrer pastoralen Tätigkeit und ihrem ländlichen Lebensbereich ergab. Vermutlich gehörte, wie später bei den örtlichen Gilden der Karolingerzeit, gemeinsames Gebet, Gottesdienst, Totenmemo-

182) Vgl. SCHIEFFER (wie Anm. 177), 103f. S. auch die Bestimmung des Konzils von Mâcon 581/83 c. 10 (CCL 148 A, 225): *Vt presbyteri, diaconi uel quolibet ordine clereci episcopo suo oboedienti deuotione subiaceant et non alibi dies feriatos nisi in episcopi sui obsequio liceat tenere aut caelebrare. Quod si quis per quacumque contumaciam aut cuiuscumque patrocínio hoc facere fortasse distulerit, ab officio regradetur. Über patrocínium = mundiburdium* in diesem Zusammenhang auch G. WAITZ, Deutsche Verfassungsgeschichte II/1 (*1953), 253 mit Anm. 4.

183) Über die ›horizontale‹ Sozialbindung auf Grund des gegenseitig geleisteten Eides MICHAUD-QUANTIN (wie Anm. 35), 238.

184) Es wird hier sehr deutlich das der geschworenen Einung an sich innewohnende oppositionelle, ja ›revolutionäre‹ Moment; vgl. DILCHER (wie Anm. 38), 86 und 151; OEXLE (wie Anm. 1), 208.

ria, aber auch das gemeinsame Essen und Trinken und die Geselligkeit zu den prägenden Elementen ihrer Zusammenkünfte. Dazu kam Rat und Hilfe in allem, was die Amtspflichten betraf¹⁸⁵). Gewiß wird man aber auch an gegenseitige Hilfe in allen Alltagssituationen sowie in außerordentlichen Notlagen denken dürfen: Versorgung im Krankheitsfall, Sicherung der Subsistenz, z. B. auch dort, wo ein Eigenkirchenpriester durch seinen Grundherrn schlecht ausgestattet worden war¹⁸⁶). Die zur Beschreibung der gegenseitigen Unterstützung hier verwendete Formulierung von ›Rat und Hilfe‹, *consilium et auxilium*, ist mit Bedacht gewählt worden. Zwar begegnet sie bekanntlich zuerst im Bereich einer anderen Form frühmittelalterlicher Gruppenbildung, der Vasallität¹⁸⁷), doch wissen wir aus späterer Zeit, daß die umfassende Leistung von *consilium et auxilium* in gegenseitiger Liebe (*mutua caritas*) Inhalt des gegenseitigen Eides geschworener Einungen sein konnte¹⁸⁸).

Die Vermutung, daß unter den Landklerikern, die sich zu *conjuraciones* zusammenschlossen, die Kleriker der *villae* wohl besonders beteiligt waren, wird gestützt durch den Text eines zweiten Verbots von *conjuraciones clericorum* aus dem 6. Jahrhundert. Es belegt außerdem das Vorhandensein solcher Klerikergilden in der südlichen Gallia, im damals westgotischen Septimanie. Ein Konzil, das im November 589 in Narbonne den Erzbischof Migetius mit zahlreichen Suffraganen vereinigte, bestimmte in Kanon 5 unter Hinweis auf Chalcedon Kanon 18: *conciliabula vel conjurationes non fiant clericorum*, und gab dazu die Erläuterung: *quae sub patrocinio solebant fieri laicorum*¹⁸⁹). Demnach haben Klerikergilden in Septimanie;

185) Vgl. dazu unten Abschnitt VI über die Priesterkalenden des 9. Jhs., wo dieses Moment in Erscheinung tritt; außerdem OEXLE (wie Anm. 3), Abschnitt VIII, 341 ff.

186) Vgl. dazu die oben Anm. 154 und 157 zitierten kirchlichen Vorschriften über die Ausstattung der ländlichen Kirchen und der dort tätigen Priester.

187) Über das Aufkommen der Formel *consilium et auxilium* in der Vasallität GANSHOF (wie Anm. 115), 58 mit Anm. 12 und 90 ff.

188) Eine genaue Beschreibung des Inhalts eines solchen Eides gibt z. B. die Bischofsgeschichte von Auxerre in ihrem Bericht über die *conjuratio* der sog. *Capuciati* aus den 1180er Jahren, ein Bericht, der auch in vielen anderen Momenten mit dem Text von 538 übereinstimmt: einfache Leute (*plebei*) seien vom Teufel dazu verführt worden, in gefährlicher Überheblichkeit (*periculosa praesumptio*) einen Aufstand gegen die Oberen (*rebellio superiorum*) zu machen; dessen Grundlage sei eine *confoederatio* durch gegenseitigen Eid gewesen, der zu gegenseitiger *caritas*, sowie zu *consilium et auxilium* verpflichtet habe: *... sub obtentu mutuae caritatis, praestitis juramentis confoederabantur ad invicem, quod sibi in necessitatibus suis mutuam ferrent consilium et auxilium contra omnes...* (Recueil des Historiens des Gaules et de la France 18, 1822, 729).

189) Mansi 9, 1015f.: *Secundum concilium Nicaenum (!) sanctissimum conciliabula vel conjurationes non fiant clericorum, quae sub patrocinio solebant fieri laicorum. Nec unusquisque de inferiore gradu seniore sibi elatus aut increpet aut injuriet. Quod si quis praetermissio tam justae censurae ordine ausus fuerit facere, districtione saevissima corrigatur, ut sub poenitentiae nomine vitia recedant: id est anno uno in monasterio sciat abjicere superbiam unde inflatur, quod est diabolus; & addiscat humiliationem Christi, quia per ipsam mortem gustare dignatus est. Vgl. auch CCL 148 A, 255. Von Interesse ist im Zusammenhang mit dem *superbia*-Vorwurf auch die Bemerkung über die Überheblichkeit der gemeinten Kleriker mit niedrigeren Weihegraden gegenüber Höhergestellten. Das könnte sich allgemein auf die Haltung der in der *conjuratio**

die hier mit dem alten Diffamierungsbegriff *conciabulum* belegt wurden¹⁹⁰, sich also unter dem Schutz von Grundherren gebildet. Dies erinnert an die *conjuraciones servorum* des 9. Jahrhunderts, deren Unterdrückung Ludwig d. Fr. den Grundherren befohlen hat¹⁹¹. Man kann auch nicht ausschließen, daß aus dem Verbot von 589 die Befürchtung spricht, daß diese Klerikereinigungen unter den Einfluß der *laici* und *potentes*, also mächtiger Grundherren geraten könnten¹⁹². Bereits in der Mitte des 6. Jahrhunderts hatte schon ein anderes südgallisches Konzil, das Metropolitankonzil von Eauze (551), zum ersten Mal verboten, daß Kleriker unter Mißachtung ihres Bischofs in den Schutz (*patrocinium*) eines Laien sich begeben¹⁹³. Auch in diesem Faktum wird übrigens etwas sichtbar von der schwierigen Situation des Landklerus im 6. Jahrhundert. Die Flucht von Klerikern *ad patrocinia laicorum* und die Bildung von *conjuraciones clericorum* – beides sind Konsequenzen derselben Situation großer Teile des Klerus auf dem Land. Deshalb konnten, wie Kanon 5 von Narbonne (589) zeigt, auch beide Konsequenzen zugleich in Erscheinung treten oder miteinander in Verbindung gebracht werden.

Im fränkischen Bereich wurde das *conjuraciones*-Verbot am Anfang des 7. Jahrhunderts erneut erlassen. Die Bischöfe des wieder vereinigten Frankenreiches hatten sich 626/27 in Clichy abermals zu befassen mit »Klerikern, die sich aufrührerisch durch Eide und Urkunde« in einer geschworenen Einung (*sacramentis se aut scriptura coniuratione*) verbunden hatten¹⁹⁴.

zusammengeschlossenen Kleriker gegenüber dem Bischof beziehen, könnte aber vielleicht auch ein Hinweis sein auf die in den *conjuraciones* hergestellte egalitäre Ordnung, die die hierarchischen Weihegrade beiseiteschiebt. In diesem letzteren Sinn verbot im 9. Jh. Erzbischof Hinkmar von Reims den Klerikern und Priestern in ihren Kalenden, beim gemeinsamen Mahl eine egalitäre Sitzordnung einzuhalten. Dazu OEXLE (wie Anm. 3), 346 mit Anm. 339.

190) Vgl. oben Anm. 97 und BLAISE (wie Anm. 100), 187. Im Cod. Theod. XVI,5,19 ein Verbot der *funesta conciabula* von Häretikern aus dem Jahr 389, MOMMSEN (wie Anm. 96), 862; vgl. auch ebd. XVI,5,5 (856).

191) S. oben Abschnitt I, Anm. 13.

192) Es ist auch darauf hinzuweisen, daß Papst Felix IV. in seiner Entscheidung des Ravennater Streits (s. oben S. 169) Folgendes anordnete: *Clerici vero vel monachi ad indebitum optinendum ordinem vel locum potentium patrocinia non requirant, per quae aut non faciendo ingratus, aut faciendo iniustus videatur episcopus* (Liber Pontificalis ecclesiae Ravennatis c. 60, MGH SSrerLangob., 319).

193) Vgl. die folgenden Verbote: Eauze 551 c. 4 (CCL 148 A, 164): ... *si quis spreto suo pontifice ad laici patrocinia fortasse confugerit, cum fuerit a suo episcopo repetitus et laicus eum defensare uoluerit, similis eos excommunicationis poena percurret*; Paris 614 c. 5 (ebd. 276) und das Edikt Chlothars II., c. 3 (ebd. 283): *Si quis clericus, quolibet honore monitus, in contintu episcopo suo uel praetermisso, ad principem aut ad potentioris quasque personas ambulare uel sibi patrocinia elegerit expetendum, non recipiatur...*; Chalonsur-Saône 647/53 c. 15 (ebd. 306); Bordeaux 662/75 c. 2 (ebd. 312).

194) MGH Conc. 1, 197 c. 3: *Si clerici reuellionis ausu sacramentis se aut scriptura coniuratione constrinxerint atque insidias episcopo suo aut contra se calleda allegatione confecerint, cum etiam saecularibus sit legibus omnino prohibitum, si admoniti emendare contempserint, gradu proprio omnino priuentur, sic tamen ut, si quas etiam causas se contra episcopo suo aut inter se habuerunt, proxima synodo requirantur*. Vgl. auch CCL 148 A, 292.

Dasselbe Verbot erscheint in den nach Text und Unterschriften identischen, bei Flodoard überlieferten Akten eines Konzils von Reims, welches – unter der Voraussetzung, daß es überhaupt ein solches Konzil gegeben hat und es sich nicht um einen Irrtum Flodoards handelt¹⁹⁵⁾ – »nur im Anschluß an Clichy getagt haben kann«¹⁹⁶⁾.

Aus der folgenden Zeit hören wir nichts mehr von geschworenen Klerikereinigungen. Zwar wird in der Karolingerzeit, wie bereits erwähnt, wieder an Kanon 18 von Chalcedon angeknüpft; aber im Gegensatz zu den Verboten von 538, 589 und 626/27 lassen diese karolingischen Verbote, darin ihrer Vorlage aus dem 5. Jahrhundert ähnlich, jeden Hinweis auf eine spezifische Sozialstruktur und auf besondere, spezifische Ziele dieser *conjuraciones* vermissen¹⁹⁷⁾. Deshalb stellt sich die Frage, was aus den Klerikergilden des 6. und des frühen 7. Jahrhunderts geworden ist.

VI

Blickt man von den Klerikergilden des 6. und frühen 7. Jahrhunderts auf die örtlichen Gilden des 8. und 9. Jahrhunderts, in denen Kleriker und Laien vereinigt waren, so könnte die Annahme naheliegen, daß die späteren Ortsgilden aus den Klerikergilden sich entwickelt haben. Dies ist jedoch wenig wahrscheinlich. Eher könnte man vermuten, daß das Beispiel der Klerikervereinigungen anregend gewirkt hat im Kreis der ländlichen laikalen Bevölkerung. Es ist aber auch nicht ausgeschlossen, daß es schon im 6. und 7. Jahrhundert Zusammenschlüsse von Klerikern mit Laien gegeben hat, die den späteren Ortsgilden vergleichbar sind. Freilich sind bisher keine Zeugnisse über solche Gruppen bekannt. Aber es ist festzustellen, daß das erste derartige Ortsgilden bezeugende Verbot, das Kapitular von Herstal 779, das Vorhandensein solcher Gilden als etwas Selbstverständliches erscheinen läßt. Der Sachverhalt, daß von solchen Gilden vor dem ausgehenden 8. Jahrhundert nichts überliefert ist, könnte seinen Grund darin haben, daß es im Frankenreich während des 7. und frühen 8. Jahrhunderts keine Königsmacht gab, mit der die Gilden hätten kollidieren können; dann wäre es kein Zufall, daß der Konflikt mit dem Königtum erst in den Anfängen Karls d. Gr. zutage trat.

Eine direkte Antwort auf die Frage, was aus den Klerikergilden der Merowingerzeit geworden ist, könnte sich daraus ergeben, daß im 9. Jahrhundert erstmals eine von Bischöfen geschaffene Organisationsform für den Pfarrklerus auf dem Lande erkennbar wird. Es sind dies die sogenannten Kalenden (*ˆKalendae*) der Priester, die wir aus bischöflichen Kapitularien vor allem des fränkischen Westens kennen, die es aber auch im ostfränkischen Bereich im

195) Nach DE CLERCQ (wie Anm. 111), 65 f. (vgl. auch DENS. in: CCL 148 A, 298) handelt es sich um eine irrtümliche, Flodoard zuzuschreibende Dublette zu Clichy.

196) EWIG (wie Anm. 111), 176; vgl. auch 193. Vgl. den Text in: MGH Conc. 1, 203 (c. 2).

197) S. oben S. 165 mit Anm. 83 bis 85.

9. Jahrhundert gegeben hat¹⁹⁸). Im Westen faßten sie den ländlichen Klerus nach Dekanaten (*per decanias*) zusammen¹⁹⁹). Die Landpriester trafen sich bei monatlichen Zusammenkünften, die drei Elemente umfaßten: einen gemeinsamen Gottesdienst, eine Konferenz und ein gemeinsames Mahl, das wiederum in der uns schon bekannten Weise Gegenstand bischöflicher Mahnungen, Warnungen und Verbote war²⁰⁰).

P. Michaud-Quantin hat auf den Doppelcharakter dieser Priesterkalenden aufmerksam gemacht²⁰¹). Sie hatten nämlich einerseits einen offiziellen amtskirchlichen Status; in der Erzdiözese Reims wurden sie vom Dekan geleitet und beaufsichtigt. Vermutlich war die Mitgliedschaft obligatorisch²⁰²). Um freie oder gar um geschworene Einungen hat es sich dabei gewiß nicht mehr gehandelt. Andererseits aber gehörte zum Ritus der Kalendenversammlungen das gemeinsame Essen und Trinken, und dabei wurde, wie wir aus Hinkmars Kritik an diesem Sachverhalt wissen, eine egalitäre Sitzordnung eingehalten²⁰³). Die Kalendenmitglieder redeten sich mit *frater* an und benannten ihre Vereinigungen, wie Bischof Walter von Orléans mitteilt, mit der Bezeichnung *consortium*. Dies alles sind Elemente, die offenkundig dem Sozialtypus der Gilde, der geschworenen Einung entstammen.

Aus diesem Befund läßt sich die These ableiten, daß wir von Klerikergilden in der Art des 6. und 7. Jahrhunderts in karolingischer Zeit deshalb nichts mehr hören, weil es sie gar nicht mehr gab. An ihre Stelle sind die Priesterkalenden getreten. Anders gesagt: die Bischöfe des 6. und 7. Jahrhunderts suchten das Problem der sozialen Bindung des Landklerus allein mit Verordnungen zu lösen, die den Klerus unmittelbar an den Bischof banden, den Landkleriker also, ungeachtet seiner besonderen Situation, der Lebensweise und Lebensnorm des städtischen Klerikers zu unterwerfen suchten, während die regionalen Klerikereinungen verboten wurden. Die Bischöfe des 9. Jahrhunderts dagegen haben das in der Bildung der örtlichen und regionalen Klerikereinungen zutage getretene Bedürfnis nach einer Bindung des ländlichen Klerikers in

198) Zum Folgenden OEXLE (wie Anm. 3), Abschnitt VIII, 341 ff. Die einschlägigen Texte des 9. und beginnenden 10. Jhs. sind zusammengestellt ebd. 344 Anm. 329. Zum Thema ferner H. MAURER, Die Hegau-Priester, in: Zeitschrift für Rechtsgeschichte 92, Kanonist. Abt. 61 (1975), 37–52; K. SCHMID, Bemerkungen zum Konstanzer Klerus der Karolingerzeit. Mit einem Hinweis auf religiöse Bruderschaften in seinem Umkreis, in: Freiburger Diözesan-Archiv 100 (1980), 26–58; Th. HELMERT, Kalendae, Kalenden, Kalende, in: Archiv für Diplomatik 26 (1980), 1–55, 25 ff.

199) Die Wendung *per decanias* begegnet bei Hinkmar von Reims in seiner Schrift ›De ecclesiis et capellis‹ (wie oben Anm. 71), 121: *ut in unoquoque mense statuta die per singulas decanias simul conveniant...*

200) Hinkmar von Reims, Kapitular von 852, c. 14 und 15 (MIGNE PL 125, 776 f.) und ›De ecclesiis et capellis‹ (wie Anm. 71), 121 f.; Walter von Orléans, Capitula c. 17 (MIGNE PL 119, 738 f.).

201) MICHAUD-QUANTIN (wie Anm. 35), 91. Bereits SÄGMÜLLER (wie Anm. 171), 56 ff. hat die ›Kalenden‹ des 9. Jhs. nicht nur als »Schöpfung des Bischofs« zwecks Verstärkung der kirchlichen Aufsicht erklärt (60 f.), sondern auch das genossenschaftliche Moment darin erkannt; er führte dieses allerdings auf die Gebetsverbrüderungen zurück (63 f.). Dazu aber das oben Anm. 134 Gesagte.

202) So G. G. MEERSSEMAN, Die Klerikervereine von Karl dem Großen bis Innozenz III., in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte 46 (1952), 1–42 und 81–112, hier 3; MICHAUD-QUANTIN (wie Anm. 35), 91.

203) Dazu OEXLE (wie Anm. 3), 346 mit Anm. 339.

seinem Wirkungskreis aufgegriffen²⁰⁴), sie haben diesem Bedürfnis nach Vereinigungen im Rahmen einer bischöflich-amtskirchlichen Institution stattgegeben und dabei gewisse Elemente der geschworenen Einung und Gilde in diese Institution übernommen oder vielleicht sogar übernehmen müssen.

Ein analoger Vorgang ist übrigens im weltlichen Bereich vom ausgehenden 9. zum beginnenden 10. Jahrhundert zu beobachten. Die örtlichen Gilden, die sich – wie wir gesehen haben – in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts zur Sicherung gegen Raub und Plünderung gebildet hatten, wurden durch das Kapitular König Karlmanns von 884 ganz und gar verboten²⁰⁵. Ein halbes Jahrhundert danach aber, in den zwanziger und dreißiger Jahren des 10. Jahrhunderts, läßt sich in England wie in Deutschland beobachten, daß das Königtum Gilden der bäuerlichen Bevölkerung als Elemente staatlicher Ordnung verwendete, ihnen freilich damit auch Grenzen setzte. In Deutschland hat König Heinrich I. 926 in seiner sogenannten »Burgenordnung« *agrarii milites*, das heißt bewaffnete Bauern zum Schutz des Landes gegen die Ungarn eingesetzt, und einige Hinweise in den Quellen lassen vermuten, daß diese Gruppen bewaffneter Bauern in Form von Gilden organisiert waren²⁰⁶. Und aus der Zeit König Athelstans von England (924–939) kennen wir die Londoner sogenannte »Friedensgilde«, die mit der Sicherung des Landfriedens und dem Schutz der Bevölkerung vor Raub und Plünderung beauftragt war. Ihre schriftlich erhaltene Rechtsgrundlage, die sogenannten »Iudicia ciuitatis Lundonig«, sind gebildet aus einer Verbindung von königlichem Recht, zwischen Bischöfen und anderen Großen vereinbartem Recht und schließlich von gewillkürtem Gilderecht²⁰⁷. Treffend hat F. Stenton dies als eine bemerkenswerte Form von »constitution-making« bezeichnet²⁰⁸.

Zu diesen von den Klerikereinigungen des 6. und 7. Jahrhunderts ausgehenden Ausblicken auf spätere Jahrhunderte gehört auch die Feststellung, daß die geschworene Einung nicht nur bei der Entstehung der Priesterkalenden als Moment eingewirkt hat, sondern daß ganz unabhängig davon in späteren Jahrhunderten immer wieder im Klerus solche Einungen auftraten, deren Geschichte allerdings noch nicht erforscht ist²⁰⁹. Als ein Beispiel sei die Londoner Klerikereinigung aus dem 12. Jahrhundert genannt, deren Statuten überliefert sind. Sie zeigen, daß diese sich *fraternitas* nennende Vereinigung eine durch Eid konstituierte, gewillkürte Einung

204) Über die Gefahr der Isolierung des Einzelnen im Landklerus, vor allem bei Eigenkirchenpriestern, auch in der Karolingerzeit, vgl. die Feststellungen von J. A. JUNGSMANN, in: H. JEDIN (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte III/1 (1966), 350f. S. auch A. BORST, Lebensformen im Mittelalter (1973), 522ff.

205) S. oben Anm. 17.

206) Die Texte dazu: *Miracula Sancti Wigberhti* c. 5 (MGH SS 4, 225), vgl. C. ERDMANN, Die Burgenordnung Heinrichs I., in: DERS., Ottonische Studien (1968), 131–173, 131ff.; Widukind von Corvey, *Sachsengeschichte* I, 35, ed. H.-E. LOHMANN-P. HIRSCH, MGH SSrerGerm. (1935), 48f. Zur Interpretation der Texte und zur Auseinandersetzung mit der Forschung OEXLE (wie Anm. 3), 349f.

207) Ediert von F. LIEBERMANN, *Die Gesetze der Angelsachsen* 1 (1903), 173ff.

208) F. M. STENTON, *Anglo-Saxon England* (The Oxford History of England 2) (1971), 355.

209) Vgl. die Hinweise bei GIERKE (wie Anm. 29), 238f. und 498f. Als eine neuere lokale Studie empfiehlt sich die Darstellung der Mainzer Klerikereinigungen durch DEMANDT (wie Anm. 141), 107ff.

war²¹⁰). Selbstverständlich standen auch diese späteren Klerikereinungen stets unter dem Druck bischöflicher Verbote, die in den einzelnen Diözesen in Abständen immer wieder erneuert wurden²¹¹). Deshalb erstaunt es nicht, daß solche Einungen zur Widerlegung des »Verschwörungs«- und Aufruhrverdachts entweder mit salvatorischen Klauseln Gehorsam gegen den Bischof und Unterwerfung unter das kirchliche Recht versprachen (so zum Beispiel die Statuten der Londoner Klerikergilde²¹²) oder aber zumindest ausdrücklich betonten, daß die Vereinigung *non propter aliquam conspirationem seu rebelliam prelatorum* gemacht worden sei²¹³). Auch versuchte man offensichtlich, den mit dem Eidverbot verknüpften Sanktionen dadurch zu entgehen, daß man an die Stelle des gegenseitigen Eides ein gegenseitiges Gelöbnis treten ließ, welches jedoch ebenfalls dauerhafte soziale Bindungen zu schaffen vermochte²¹⁴). Dieser Austausch der konstitutiven Rechtshandlungen kommt zum Beispiel in den Statuten einer nordalpinen *fraternitas inter seculares sacerdotes* aus dem 12. und 13. Jahrhundert deutlich zum Ausdruck²¹⁵). Auch in der *unio et confoederatio* oder *societas* des Mainzer Sekundarklerus von

210) In § 37 der Statuten heißt es: ... *unusquisque fratrum sacramento corporaliter prestito huic fraternitati se sponte obligavit et nulla obligatio maior est quam voluntaria* ... (MEERSSEMAN, wie Anm. 26, 176). Zweck der Vereinigung war gegenseitige Totenmemoria, aber auch umfassende gegenseitige Hilfe *etiam in vita* ... *tam in adversitate quam in prosperitate*, und zwar *in quacumque tribulatione* ... *non tantum in civitate Londoniarum sed remotius extra civitatem per spatium unius miliaris* ... (§ 16, a. a. O. 174). Diese Klerikergilde nahm später auch Laien beiderlei Geschlechts auf, vgl. MEERSSEMAN, 169ff.

211) Vgl. die französischen *conjuratio*-Verbote des 13./14. Jhs. bei OEXLE (wie Anm. 1), 205, Anm. 7 und 8. Als Beispiel aus dem deutschen Raum seien die Mainzer Verbote genannt. Ein Mainzer Konzil von 1310 exkommunizierte alle Kleriker, Mönche und Kanoniker, *qui colligationes sive foederationes* (bzw. *conjuraciones sive confoederationes*) *ullas fecerint fidei vel juramenti interposita cautione*; es ging also um die durch Gelöbnis oder Eid konstituierten Einungen (Mansi 25, 310). Das Verbot ist mit demselben Wortlaut bereits 1261 erlassen worden (ebd. 23, 1084); das Verbot von 1310 knüpfte zugleich an ein *conjuraciones*-Verbot der Synode von Fritzlar 1243 an, s. Ch.-J. HEFELE-H. LECLERCQ, *Histoire des conciles* V/2 (1913), 1625ff. Aber schon 1233 hat eine Mainzer Synode ein Verbot aller *confederationes vel colligationes* von Kanonikern ausgesprochen: F. J. MONE, *Kirchenverordnungen der Bistümer Mainz und Straßburg*, in: *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins* 3 (1852), 129–150, hier 138 c. 24.

212) In § 2 der Statuten heißt es (MEERSSEMAN, wie Anm. 26, 173): *Ut autem hoc in posterum melius et firmius observaretur, ...fraternitatem in hunc modum ordinarunt, salvo in omnibus iure ecclesiastico et prelatorum salva debita reverentia et canonica obbedientia*.

213) So in einer *fraternitas inter seculares sacerdotes* des 12. oder 13. Jhs., deren Statuten MEERSSEMAN (wie Anm. 26), 121ff. publiziert hat. Hier heißt es (§ 3, 122): *Hoc modo contrahitur fraternitas inter seculares sacerdotes, qui merita sua apud Deum cupiunt adaugere: Duo viri discreti vel tres aut plures congregati primo verbis, deinde voto solempni roborantes, compromittant, non propter aliquam conspirationem seu rebelliam prelatorum, sed propter salutem animarum, ...* Offensichtlich war hier der Eid durch ein Gelöbnis (*votum*) mit gesprochener Formel und rechtssymbolischer Geste ersetzt; vgl. dazu oben Anm. 211 und unten Anm. 214.

214) Dazu G. BUCHDA, Art. »Gelöbnis«, in: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte* 1 (1971), 1490–1494, 1492. Die oben Anm. 211 zitierten Mainzer Verbote beziehen sich deshalb sowohl auf den Eid (*juramentum*) wie auf das Gelöbnis (*fides*). Zum Handgestus vgl. A. ERLER, Art. »Handschlag«, in: *Handwörterbuch* 1 (1971), 1974–1975.

215) S. oben Anm. 213.

1326, die eine ältere Einung (*unio*) erneuern sollte, wurde ein gegenseitiges Versprechen mit Handgestus an Eides Statt geleistet, eine *fides corporalis prestita loco juramenti*²¹⁶). Das in einer gegenseitigen Handreichung oder einer anderen Handgeste sichtbar werdende Treuegelöbniß ist in seiner sozialen Wirkung, der Schaffung gegenseitiger Bindungen, dem gegenseitigen promissorischen Eid vergleichbar²¹⁷).

VII

R. Schieffer hat jüngst sehr klar herausgearbeitet, daß die Definition des *canonicus* auf den Konzilien von 535 und 538 Indiz ist für einen Wandel, in dem das Problem der Kontinuität und Diskontinuität zwischen Antike und Mittelalter zutage tritt. Die kirchenrechtliche Kontinuität war damals im wesentlichen auf die *civitas* beschränkt, die *canonici* waren »gewissermaßen zum Überrest der altkirchlichen Rechtsordnung in einer gewandelten Umwelt geworden«, eine »Besonderheit«, die dem ganz anders strukturierten Bereich des Christentums auf dem Lande gegenüberstand²¹⁸).

Die *conjuraciones clericorum*, auf die in diesem Beitrag aufmerksam gemacht werden soll, erscheinen an eben dieser Stelle der Diskontinuität des kirchlichen Lebens. Im Gegensatz zur Kontinuität der Lebensform des städtischen Klerus im Zeichen der *vita communis* war die geschworene Einung des ländlichen Klerus etwas Neues. Soweit wir bisher feststellen konnten, trat hier die Form der Gilde, der geschworenen Einung zum ersten Mal im Mittelalter in Erscheinung. Deshalb wurde auch, soweit wir sehen, 538 in Orléans in der Geschichte des mittelalterlichen Okzidents zum ersten Mal das Verhältnis von »Herrschaft« und »freier Einung« erörtert und in gesetzlichen Regelungen behandelt, ein Problem, das in den folgenden Jahrhunderten eine höchst bedeutsame Rolle spielen sollte.

Daß die in den dreißiger Jahren des 6. Jahrhunderts an vielen Orten gleichzeitig entstandenen Klerikergilden etwas Neues darstellten, wird im übrigen an der traditionsbildenden Funktion sichtbar, die das *conjuraciones*-Verbot von 538 in der Auseinandersetzung von »Herrschaft« und »freier Einung« während der folgenden Jahrhunderte haben sollte. Es fällt nämlich auf, daß die spätere Masse der kirchenrechtlichen *conjuraciones*-Verbote – mit der einzigen Ausnahme von Chalcedon c. 18 – nur frühmittelalterliches Material enthält; mit anderen Worten: in dem Kampf gegen die *perniciosa facta* der geschworenen Einungen (so die fränkischen Bischöfe in Pitres 862²¹⁹) konnte man sich offenbar auf keine antike Verbotstradition stützen. Regino von Prüm, der am Ende des 9. Jahrhunderts in seinem kirchenrechtlichen Handbuch alle ihm bekannten Verbote von *conjuraciones*, *confratritiae* und *consortia* zusammen-

216) S. A. WÜRDTWEIN, *Subsidia diplomatica* 12 (1778, Nachdruck 1969), 354 ff. Nr. 108, das Zitat 355. Zu dieser Mainzer Klerikereinung und den späteren Einungen jetzt DEMANDT (wie Anm. 141), 107 ff., bes. 110 f.

217) Dazu REININGHAUS (wie Anm. 46), 78 ff.

218) SCHIEFFER (wie Anm. 177), 103 ff. und 122 ff.; die Zitate 124 f. und 123.

219) S. oben Anm. 86.

stellte²²⁰), konnte Hinkmars c. 16 von 852 zitieren; er fügte dann c. 18 von Chalcedon hinzu sowie die einschlägigen Texte der ›Admonitio generalis‹ von 789, des Kapitulars von Diedenhofen 805 und der Reichsversammlung von Pîtres 862, die er z. T. der Kapitulariensammlung des Ansegis von Sens entnommen hatte. Auch Gratian hatte später für den Abschnitt über *conjuraciones* in seinem ›Decretum‹²²¹) lediglich c. 18 von Chalcedon zur Verfügung, den er gleich dreimal in den drei bekannten Versionen zitierte; dazu stellte er c. 24 von Orléans 538 und ein einschlägiges Stück Pseudo-Calixt, das aus dem pseudo-isidorischen Material des 9. Jahrhunderts stammt²²²). Ganz ähnlich ist die Situation im Bereich des weltlichen Rechts. Wenn die Juristen des 12., 13. oder 14. Jahrhunderts, im Blick auf die Bedeutung der *conjuraciones* und des gegenseitigen Eides in ihrer eigenen Gegenwart, normative Aussagen des römischen Rechts darüber ermitteln wollten, so bot ihnen das ›Corpus iuris‹ Justinians aus dem 6. Jahrhundert zu diesem Thema nichts, da das ›Corpus‹ diese für die kirchenrechtlich und profanrechtlich interessierten Autoren des Mittelalters so bedeutsame Frage überhaupt nicht erörtert²²³); für die Bekämpfung der *conventicula et coniurationes in civitatibus et extra*²²⁴), für ein rechtliches Vorgehen gegen die *detestandae conspiraciones et conventicula seu colligationes illicitae* und *conjuraciones*²²⁵) bot das ›Corpus iuris‹ keine Handhabe. Allein schon das Wort ›conjuratio‹ begegnet im ›Corpus‹ ganz selten, und wenn es verwendet wird, so hat es nur den allgemeinen Sinn von ›Verschwörung‹²²⁶).

Auch diese Sachverhalte geben einen Fingerzeig dafür, daß mit den gallofränkischen Klerikereinigungen der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts in der Tat ein sozialgeschichtlich neues Phänomen auftritt, und zugleich: daß dieses Phänomen auch unmittelbar einem neuen kritischen Interesse begegnete. Diese Feststellung führt sogleich zur nächsten Frage, der Frage nämlich, ob denn auch die Form der geschworenen Einung (*conjuratio*), die im frühen Mittelalter unter relativ genau zu bestimmenden neuen Umständen so markant in Erscheinung trat, an sich eigentlich etwas Neues gewesen ist.

Ebenso wie für die Gilde ist natürlich auch für die *conjuratio* die These einer exklusiv germanischen Herkunft bereits aufgestellt worden²²⁷). Auch diese These wird man aber als

220) S. oben Anm. 12. Dazu die oben Anm. 82 genannten Texte; vgl. Ansegis I,29 und III,9 (MGH Cap. 1, 400 und 426).

221) Decr. c. 21–25 C. XI q. 1, FRIEDBERG (wie Anm. 84), 632f. Zur Rezeption der oben Anm. 26 und 70 zitierten Texte Hinkmars in den späteren kirchenrechtlichen Sammlungen (u. a. Burchard, Ivo, Gratian) vgl. OEXLE (wie Anm. 3), 320 Anm. 205.

222) S. oben Anm. 84.

223) MICHAUD-QUANTIN (wie Anm. 35), 234.

224) So das Verbot Friedrichs I. von Roncaglia 1158 (MGH Const. 1, 246, c. 6).

225) So c. 15 der Goldenen Bulle Karls IV., s. oben Anm. 19.

226) Vgl. H. HEUMANN–E. SECKEL, Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts (¹⁰1958), 94.

227) Vgl. die Behauptung DHONDS (wie Anm. 67), 119 über die »beschworene Vereinigung, die aus Männern Brüder machte«: »Die Behauptung, daß diese Beziehung überall bestanden habe, wäre allerdings gewagt; denn die beschworene Vereinigung war anscheinend – jedenfalls so lange, bis im 12. und 13. Jahrhundert neue Bindungen horizontaler Art auftauchten – auf die germanische Welt beschränkt«.

unwahrscheinlich beiseitelegen können, da die aus den Verboten von 538, 589 und 626/27 zu erschließenden Verbreitungsgebiete der gallofränkischen Klerikereinigungen, zu denen auch die südliche Gallia gehörte, einer solchen Annahme klar widersprechen. Die anzunehmende regionale Verbreitung der Klerikereinigungen des 6. Jahrhunderts fordert vielmehr dazu auf, nach dem Vorhandensein von *conjuraciones* als Form der Bildung sozialer Gruppen in der Übergangszeit von der Antike zum Mittelalter und in der Antike selbst Ausschau zu halten.

Einem solchen Ansatz ist in der Forschung der Weg bereits gebahnt durch neuere Fragestellungen und Ergebnisse, die im Zusammenhang dieser Untersuchung erwähnt werden müssen.

Im Blick auf das Problem des promissorischen Eides ist zunächst darauf hinzuweisen, daß die lange Zeit unangefochtene Lehre von der spezifisch germanischen Treue (*fides*) in den letzten beiden Jahrzehnten gründlich revidiert worden ist. Das Ergebnis dieser Revision hat W. Kienast jüngst mit den Worten zusammengefaßt: »Eine spezifisch germanische Treue in dem umfassenden Sinn, daß sie den entscheidenden Wesenspunkt der späteren germanisch-deutschen Verfassungsgeschichte bildete, hat niemals existiert«²²⁸). Bereits zuvor hat G. Dilcher darauf hingewiesen, daß der »dem Gefolgschaftseid in der Form nachgebildete« allgemeine Untertaneneid des Frühmittelalters »der Sache nach . . . wohl eher Vorbilder im römischen Staat der Spätantike« hat²²⁹). Hinzugefügt sei, daß weitere soziale Bindungen promissorischer Art offensichtlich in der Übergangszeit von der Antike zum Mittelalter aufkamen; dazu gehören die monastische Promissio und der suburbikarische Bischofseid²³⁰).

Neben neuen Formen des promissorischen Eides begegnen aber auch neue Formen der Bildung sozialer Gruppen, die durch Eid konstituiert sind. Es sei hier an das vielschichtige und noch keineswegs gelöste Problem der Vasallität erinnert²³¹), vor allem aber an jene »Beziehung des merowingisch-fränkischen Gesellungsrechts«, die W. Fritze erforscht und als »Schwurfreundschaft« bezeichnet hat²³²). Auch in der sogenannten »Schwurfreundschaft« begegnet eine Form sozialer Bindung, die auf einer eidlichen, rechtsförmlichen Promissio beruhte, wodurch ein gegenseitiges Friedensverhältnis unter den Schwurfreunden geschaffen und Parität unter ihnen bewirkt wurde²³³). Als eine »der Friedenssicherung dienende Selbsthilfe-Beziehung«²³⁴)

228) W. KIENAST, Germanische Treue und »Königsheil«, in: Historische Zeitschrift 227 (1978), 265–324, 267, der die seit 1959 vor allem durch F. GRAUS und K. KROESCHELL geförderte Revision älterer Auffassungen zusammenfaßt.

229) DILCHER (wie Anm. 48), 867.

230) Dazu FRITZE (wie Anm. 48), 58 ff.

231) Dazu jetzt wieder J. LE GOFF, Le rituel symbolique de la vassalité, in: DERS., Pour un autre Moyen Age (1977), 349–420, bes. 389 ff. Aus der älteren Forschung bleibt grundlegend die Behandlung des Problems durch H. MITTEIS, Lehnrecht und Staatsgewalt (1933, Nachdruck 1958), 16 ff., und durch M. BLOCH, La société féodale (1939/40, Nachdruck 1968), 209 ff.

232) W. FRITZE, Die fränkische Schwurfreundschaft der Merowingerzeit, in: Zeitschrift für Rechtsgeschichte 71, Germ. Abt. (1954), 74–125; DERS. (wie Anm. 48), 24 ff., das Zitat ebd. 25.

233) Fritze 1973 (wie Anm. 48), 25 f.

234) Ebd., 27.

zeigt die fränkische ›Schwurfreundschaft‹ eine überraschende Ähnlichkeit mit der Gilde, die mit dieser Bezeichnung ebenfalls treffend charakterisiert wäre. Damit wird die Frage nach der Nähe zwischen ›Schwurfreundschaft‹ einerseits, ›Gilde‹ und ›geschworener Einung‹ andererseits berührt; für die Zeit des 8. und 9. Jahrhunderts hat Fritze selbst darauf hingewiesen, daß die ›Schwurfreundschaft‹ und die ›Schwurgilde‹ der Karolingerzeit miteinander »verwandt« seien²³⁵⁾ – ohne dies allerdings näher zu erläutern. Diese Frage bedarf noch der Klärung, ebenso wie die Frage nach der Herkunft der beiden Phänomene. Die Herkunft der ›Schwurfreundschaft‹ liegt vorerst noch im Dunkeln. Fritze hat »starke Wurzeln im germanischen«, darüber hinaus aber »im alteuropäischen Gesellungsdenken« insgesamt angenommen und deshalb die Frage gestellt, ob die ›Schwurfreundschaft‹ überhaupt »als spezifisch fränkische Sonderform des Freundschaftsrechts bezeichnet werden kann«²³⁶⁾. Bemerkenswerterweise hat Fritze nicht ausschließen wollen, daß »die Entstehung der Schwurfreundschaft in das sich feudalisierende römische Gallien der Wende des 4. und 5. Jahrhunderts« zu setzen sei²³⁷⁾.

Anhand von zwei Texten über *conjuraciones* soll nun die Aufmerksamkeit auf das bisher weitgehend vernachlässigte Problem der geschworenen Einung in der Romania während des 5. und 6. Jahrhunderts gelenkt werden. Es handelt sich um einen Brief Papst Gregors d. Gr. von 599 und einen Passus aus den ›Collationes‹ des Johannes Cassian (gest. 430/35).

1) Das Schreiben Papst Gregors d. Gr. aus dem Jahr 599 behandelt eine existenzbedrohende Situation, in die eine Vereinigung von Seifensiedern (*saponarii*) in Neapel geraten war, weshalb sie den Papst um Hilfe ersucht hatte²³⁸⁾. Die Mitglieder bezeichneten ihre Vereinigung als *corpus* oder *ars*²³⁹⁾. Grundlage dieser Vereinigung bildete ein Vertrag der Mitglieder, ein *pactum*, das in dem Papstbrief eingehend charakterisiert wird. Demnach handelte es sich um ein *pactum inter se de quibusdam rationabilibus artis suae capitulis iuxta priscam consuetudinem omnium consensu interposita (esse) poena confectum atque id sacramento interveniente firmatum*. Es war dies also eine gegenseitig vereinbarte Satzung, die altes Recht enthielt und die *rationabilia artis* regelte, sich demnach mit dem Recht der Gruppe einschließlich der Normen für die Ausübung des Handwerks befaßte. Die Gruppe wie ihre Satzung war durch Konsens statuiert, der im Eid (*sacramentum*) zum Ausdruck kam²⁴⁰⁾, dergestalt, daß Übertretungen und

235) Ebd., 34 Anm. 86.

236) Ebd., 26. Eine stärkere Betonung der germanischen Elemente noch bei FRITZE 1954 (wie Anm. 232).

237) FRITZE 1973 (wie Anm. 48), 27 Anm. 53.

238) Gregor d. Gr. ep. IX, 113 (MGH Epp. 2, 118f.). Zu diesem Text G. MICKWITZ, Die Kartellfunktion der Zünfte und ihre Bedeutung bei der Entstehung des Zunftwesens (1936, Nachdruck 1968), 183 f. und bes. P. S. LEICHT, Corporazioni romane e arti medievali (Saggi 4) (1937), 57ff. Vgl. auch P. RACINE, Les associations de métiers en Italie durant le haut Moyen Age, in: Nuova Rivista Storica 64 (1980), 505–523, 506.

239) ›Ars‹ meint in diesem Text sowohl die handwerkliche Tätigkeit als auch die Gruppe derer, die sie ausüben. Allgemein dazu MICHAUD-QUANTIN (wie Anm. 35), 167ff. bes. 174.

240) Die Formulierung *sacramento interveniente* im Brief des Papstes entspricht der Formulierung *coniuracione intercedente* in dem Verbot der Klerikereinigungen von 538, s. oben Anm. 113.

Verstöße gegen die gemachte Satzung von den Mitgliedern selbst gehandelt wurden (*poena interposita*). Sie übten also eine vereinigungsinterne Gerichtsbarkeit aus. Von neuen Mitgliedern, so erfahren wir weiter, wurde nicht nur ein Eid verlangt, sondern auch eine Eintrittsgebühr (*introitura*)²⁴¹. Es handelt sich bei dieser Vereinigung von Handwerkern in Neapel also um eine freie und geschworene Einung, um eine auf Eid gegründete *conjuratio*, auch wenn diese Bezeichnung im Text nicht verwendet wird²⁴².

Diese Deutung wird bestätigt durch die Umstände, die zur Abfassung des Papstbriefes führten und die der Brief auch deutlich zur Sprache bringt. Die existenzbedrohende Situation dieser Handwerkereinung war verursacht durch einen gewissen *Iohannes vir clarissimus palatinus*, der ihr schweren Unbill zugefügt hatte. Unter anderem forderte er das Versprechen, daß neue Mitglieder die Eintrittsgebühr an ihn selbst entrichten sollten²⁴³. Außerdem versuchte er, die Einung dadurch zu zerstören, daß er einzelnen ihrer Mitglieder seinen Schutz (*defensio, tuitio, patrocinium*) aufdrängte und sie dadurch zur Verletzung des *pactum*, ja sogar zum Austritt aus der Einung ermunterte, weil sie sich auf seine *defensio* verlassen könnten und deshalb von der Strafgewalt der Einung nichts zu befürchten hätten²⁴⁴. Mit seinem Schreiben vom Frühjahr 599 stellte sich der Papst jedoch mit aller Entschiedenheit auf die Seite der geschworenen Einung und unterstützte sie gegen den weltlichen Machthaber. Er forderte den Bischof von Neapel auf, seinerseits die Handwerker zu unterstützen und zu verhindern, daß ihnen ein Unrecht zugefügt wird. Vor allem aber sollte er auch den Mitgliedern der Einung jenes andere Unrecht vor Augen halten, das sie selbst begingen, wenn sie den Pressionen und Lockungen des Genannten nachgäben. Gregor hat diese seine Entscheidung ausführlich begründet, und er teilte seine Begründung in Worten mit, die noch einmal aufs deutlichste die grundlegende Bedeutung des Eides für die Einung der *saponarii* von Neapel zeigen. Der Papst stellte nämlich heraus, daß die irgendwelcher Vorteile wegen begangene Verletzung des *pactum* zugleich die religiöse Verfehlung des Eidbruchs (*periurium*) darstelle, und machte damit die Verbindung von Eid und *pactum* deutlich: ...*providendum est*, so schrieb Gregor, *ut et pactum, ubi sacramenta sunt praestita, conservetur et cum dispendio animae suae temporalia lucra*

241) S. unten Anm. 243.

242) So bereits LEICHT (wie Anm. 238), 58: »Il fondamento, per il quale i collegiati sono obbligati a far parte del collegio, non si trova infatti in disposizioni di diritto pubblico, ma nel *sacramentum* prestato da essi, e nella *lex collegii*, chiamata con linguaggio ormai quasi medievale *pactum*«.

243) A. a. O. 118: ... *eos promittere sibi compellat* (sc. Iohannes), *ut, si quis arti eorum sociari voluerit, quicquid commodi de introitura eius accesserit, ipsi proficiat* ...

244) Ebd., 118f.: ... *adiciens quoque* (sc. der an den Papst entsandte Beauftragte des *corpus* und Überbringer des päpstlichen Schreibens) *pactum inter se... confectum atque id sacramento interveniente firmatum et nunc ab eo* (sc. Iohannes) *velle quosdam ex suis, eius scilicet patrocinio fretos, abscedere atque ita eum* (sc. *pactum*) *contravenire cupientibus tuitionem impendere, ut, quod dici grave est, plus in defensione ipsius praesumptionem habeant, quam de poena penuriam vel de sacramento praestito possint habere formidinem.*

*contraveniendo non appetant, ne et periurii discrimen incurrant et commoda prave desiderata non capiant*²⁴⁵⁾.

Der Papstbrief von 599 ist mit den bischöflichen *conjuraciones*-Verboten von 538, 589 und 626/27 sehr gut vergleichbar: offensichtlich sind die in allen Fällen zutagetretenden Formen der Gruppenbildung identisch, auch wenn es sich im einen Fall um italische Handwerker, im anderen um gallofränkische Kleriker handelte. Völlig verschieden sind allerdings die jeweiligen Einstellungen der kirchlichen Amtsträger, die sich mit den geschworenen Einungen befaßten. Den gallofränkischen Bischöfen waren die geschworenen Einungen ihrer Kleriker unerwünscht, während Papst Gregor die neapolitanischen Handwerker mit größter Eindringlichkeit zur Aufrechterhaltung ihrer Vereinigung und zur Einhaltung des *pactum* aufforderte – um des Eides willen, den sie geschworen hatten. Die hier zutagetretende scheinbare Inkonsequenz in ›kirchlichen‹ Stellungnahmen zum gegenseitigen Eid und zur geschworenen Einung ist nur auf den ersten Blick überraschend. Sie läßt sich durch die verschiedene Zusammensetzung der Gruppen und die unterschiedliche Situation erklären. Vor allem aber ist darauf hinzuweisen, daß diese »Inkonsequenz« der kirchlichen Obrigkeit gegenüber geschworenen Einungen nichts Ungewöhnliches ist und in späterer Zeit in noch drastischerer Form in Erscheinung treten sollte²⁴⁶⁾. Auch daraus ergibt sich, daß es in erster Linie pragmatische und kirchen-

245) Ebd., 119. – Es ist übrigens höchst aufschlußreich, (1) diese Situation der neapolitanischen *saponarii* zu vergleichen mit der Situation der Studenten von Bologna am Beginn des 13. Jhs., während des Konflikts ihrer durch Konsens gesetzten und geschworenen Einung (*societas*) mit der Stadt Bologna, welche von den Studenten eine *promissio* mit dem Verzicht auf das Recht der Freizügigkeit verlangte, und (2) die Argumente Gregors d. Gr. von 599 zu vergleichen mit den Argumenten, mit denen Papst Honorius III. 1217 die Bologneser Studenten-*societas* aufforderte, unter allen Umständen ihre *societas* und deren in der Satzung manifestierte Autonomie (*libertas scolarium*) gegen die Forderung der Stadt aufrechtzuerhalten, d. h. lieber die Stadt zu verlassen, als die geschworene *libertas* preiszugeben und damit einen Eidbruch zu begehen: ... *Quapropter Universitatem vestram monemus... quatenus... observetis, ut et infamie notam et rerum dispendium omnino vitetis, de Civitate exire quam periurii reatum incurrere potius eligentes si ad alterum predictorum per Potestatem* (d. h. den Podestà) *vos contigerit artari. Vos enim Societatem dissolvere aut Statutum illud contra libertatem Scolarium vestris Statutis inserere non potestis qui utrumque servare, et quam potestis diligentius procurare, fide interposita promissistis.* Dieser Text ist ediert bei H. RASHDALL, *The Universities of Europe in the Middle Ages, New Edition 1* (1936), 585 Nr. I. Zur Interpretation vgl. OEXLE (wie Anm. 1), 220. Der Vergleich der beiden Texte von 599 und 1217 zeigt eine in beiden Fällen identische Form der Gruppenbildung, eine gleichartige Bedrohung, der die Gruppen ausgesetzt waren, und eine in beiden Fällen gleichartige Stellungnahme des Papstes in dem Konflikt, der ihm vorgetragen worden war.

246) Ein anschauliches Beispiel dafür bietet die Geschichte der Universitäten: Innozenz III. hat 1208/09 die geschworene Einung (*societas*) der Pariser Magister mitsamt Satzungsautonomie und Gerichtsbarkeit anerkannt, sein Nachfolger Honorius III. jedoch hat 1221 diese geschworene Einung als *conspiratio* geschmäht, den Eid, das Willkürrecht und die eigene Rechtsprechung zum Vorwurf gemacht (vgl. OEXLE, wie Anm. 1, 219f.), derselbe Papst also, der zur selben Zeit die Bologneser Studenten-*societas* zur Einhaltung ihrer geschworenen Einung und deren Autonomie (*libertas scolarium*) mahnte und sie damit in ihrem Kampf gegen die Stadt unterstützte (s. oben Anm. 245). Was in Paris ein Vergehen war, galt also in Bologna – zum selben Zeitpunkt und in den Augen ein und desselben Papstes – als sittliche Pflicht.

politische Beweggründe waren, die zu den Verboten der gallofränkischen Klerikereinigungen führten²⁴⁷).

2) Der Papstbrief von 599 und die gallofränkischen *conjuraciones*-Verbote des 6./7. Jahrhunderts skizzieren eine erhebliche räumliche Streuung von geschworenen Einungen in dieser Übergangszeit, und sie zeigen zugleich eine überraschende Vielfalt, was die Zusammensetzung solcher Gruppen nach Stand und Schicht der Mitglieder betrifft. Durch den zweiten hier zu erörternden Text tritt nun noch das Moment der zeitlichen Erstreckung hinzu.

Es handelt sich um einen Passus aus dem 16. Buch im zweiten Teil der ›Collationes‹ des Abtes Johannes Cassian, den er in seinem südgallischen Wirkungskreis (Marseille) geschrieben und wohl 426 dem Abt Honoratus von Lérins gewidmet hat²⁴⁸). Die ›Collationes‹ wollen in Dialogform die Lebensnormen des Mönchtums erläutern. Das 16. Buch handelt *De amicitia*, es geht also auch hier – wie schon bei anderen Autoren der christlichen Spätantike und des frühen Mittelalters, von denen bereits die Rede war – um die Frage der Vereinbarkeit von Freundschaften mit einer wahrhaft christlichen Lebensführung²⁴⁹). Am Beginn des Buches behandelt Cassian verschiedene Arten von *amicitiae sodalitates*, welche die Menschen in der *dilectionis societas* zusammenbinden, und er erwähnt auch, was die Menschen im einzelnen in dieser Weise zueinander führt: nämlich Bekanntschaft und gemeinsame Interessen in den verschiedenen beruflichen und privaten Tätigkeiten (*negotiationis seu militiae uel artis ac studii similitudo atque communitio*), sodann die Hoffnung auf Gewinn (*lucrum*) oder die Begierde (*libido*) oder die Verwandtschaft (*consanguinitas*) oder aber *uariarum necessitates*, die vielfältigen Wechselfälle und Notlagen des Alltags also²⁵⁰). Er will daran zeigen, daß weder die Gunst einer Empfehlung noch die Bedeutsamkeit eines Dienstes oder einer Wohltat, auch nicht der Inhalt eines Vertrags und nicht einmal die Not naturgegebener Bedürfnisse dauerhafte Bindungen schaffen können; dies könne vielmehr allein durch die Übereinstimmung im Streben nach dem Guten (*similitudo uirtutum*) bewirkt werden²⁵¹). Von den verschiedenen Formen, in denen Freundschaften sich konstituieren können, spricht Cassian dann eingehend im letzten Absatz des Buches, wo er auch von jenen Menschen spricht, die das Freundschaftsbündnis (*foedus amicitiarum*) auf eine *conjuratio* gründen – in der vergeblichen Hoffnung, durch den Eid, durch die geschworene Einung, eine wirkliche und unauflösbare Einheit (*indisrupta, uera concordia*) und untrennbare Gemeinschaft (*indiuindua societas*) herstellen zu können²⁵²). Für Johannes Cassian ist also der gegenseitige Eid in der *conjuratio* das festeste Mittel sozialer Bindung. Aber selbst diese

247) S. oben S. 181 ff.

248) Zur Datierung s. E. PICHERY (Hg.), Jean Cassien, Conférences 1 (Sources chrétiennes 42) (1955), 28 f.

249) S. oben S. 172.

250) Johannes Cassian, Collationes XVI,2, ed. E. PICHERY, Bd. 2 (Sources chrétiennes 54) (1958), 223 und 224.

251) Ebd., XVI,3, a. a. O. 224.

252) Ebd., XVI,28, a. a. O. 246 f.: *Illud quoque multis est experimentis saepissime conprobatum nullo modo eos, qui amicitiarum foedus coniurationis iniere principio, indisruptam potuisse seruare concordiam, siue quod eam non pro desiderio perfectionis nec pro apostolicae caritatis imperio, sed pro amore terreno et per*

Hoffnung sei töricht, so fährt er fort, weil die Menschen ja ihre *conjuratio* nicht um der Vollkommenheit willen (*pro desiderio perfectionis*) machten, oder um dem biblischen Gebot der *caritas* zu gehorchen (*pro apostolicae caritatis imperio*), sondern vielmehr bloß aus irdischer Zuneigung (*pro amore terreno*) oder aus Not (*per necessitatem*) an der *conjuratio* festhielten, oder dies nur deshalb täten, weil sie das *vinculum pacti*, die gegenseitige Vereinbarung einzuhalten suchten. Wer aber nur aus solchen Motiven das durch die *conjuratio* gemachte *foedus amicitiarum* einhalte – so schließt Cassian seine Betrachtung –, den könne der Böse in seiner List um so leichter dadurch zu Fall bringen, daß er ihn nicht nur zum Bruch der *amicitia*, sondern darüber hinaus auch noch zum Bruch des Eides (*sacramentum*) veranlassen könne.

Johannes Cassian spricht von der Hinfälligkeit sozialer Bindungen, auch bei bestem Willen der Menschen, die sie untereinander eingehen, wenn diese Bindungen nur um irdischer Ziele willen eingegangen werden, und er demonstriert dies an der stärksten möglichen Bindung, die er kennt: der auf einen gegenseitigen Eid gegründeten, der *conjuratio*. Und mehr noch: diese vermeintlich festeste soziale Bindung erscheint zugleich, des Eides wegen, in spiritueller Hinsicht als die gefährlichste. Auch wer auf eine *conjuratio* sich stützen möchte, unterliegt der Täuschung und begibt sich zudem in eine ganze besondere Gefahr.

Für die sozialgeschichtliche Frage nach der Herkunft der geschworenen Einingen ist Cassians Text besonders wertvoll, weil er für seinen spirituellen Gedankengang offenkundig Beispiele aus dem Alltagsleben seiner Zeit herausgreift, unter ihnen die *conjuratio*. Die durch Eid konstituierte Form der Gruppenbildung ist für ihn offenbar etwas Alltägliches, etwas Geläufiges; sie ist jedenfalls nichts, was ihm an und für sich in irgendeiner Weise befremdlich oder gar anstößig erschiene. Bemerkenswert ist außerdem die Vielheit der Ziele und Zwecke, die von Cassian im Zusammenhang mit der Form der *conjuratio* genannt werden. Bereits hier also, in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts, wird die *conjuratio* als jene umfassende soziale Bindung charakterisiert, wie sie im frühen Mittelalter vor allem am Beispiel der Gilden der Karolingerzeit faßbar geworden ist²⁵³⁾.

VIII

Von diesen Feststellungen ausgehend sei nunmehr schließlich die Frage nach dem gegenseitigen promissorischen Eid und nach der geschworenen Eining (*conjuratio*) in der christlichen und der heidnischen Antike vor 400 gestellt. Damit werden die durch die herkömmliche Epochenunterteilung gesetzten Grenzen überschritten. Gleichwohl erscheint diese Grenzüberschreitung erforderlich, um auf einige sozialgeschichtlich bedeutsame Sachverhalte aufmerksam zu

necessitatem ac vinculum pacti retinere conati sunt, siue quod ille callidissimus inimicus, ut eos praeuaticatores sui faciat sacramenti, celerius ad inrumpenda amicitiarum uincla praecipitat. Certissima ergo est prudentissimorum uirorum illa sententia concordiam ueram et indiuiduam societatem nisi inter emendatos mores eiusdemque uirtutis ac propositi uiros stare non posse.

253) S. oben die Abschnitte I und II.

machen, die von der Mittelalterforschung bisher nicht beachtet worden sind. Es versteht sich, daß mit den folgenden Überlegungen eher Fragen aufgeworfen, als abschließende Antworten gegeben werden sollen.

Von Interesse wären im Rahmen dieser Fragerichtung genauere Untersuchungen über die Formen freier Vereinigungen im Christentum des 3. und 4. Jahrhunderts, hat doch das Christentum, auch nachdem es Staatsreligion geworden war, »mehr genossenschaftsfördernd als genossenschaftshemmend gewirkt«²⁵⁴. Allerdings fehlt es vorerst an einer umfassenden Sozialgeschichte des christlichen Vereinigungswesens²⁵⁵. Deshalb müssen ein paar vereinzelte Hinweise genügen. Gerne wüßte man Näheres über jene in Privathäusern stattfindenden Versammlungen von Klerikern und Laien, die in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts als *conventicula illicita* verboten wurden, obwohl es sich dabei offenbar nicht um häretische Gruppen gehandelt hat²⁵⁶. Außerdem hören wir von Mählern (*convivia*), die von Klerikern und Laien aus einer gemeinsamen Kasse finanziert und gemeinsam gehalten wurden; wir wissen deshalb von ihnen, weil sie im 4. und 5. Jahrhundert von der kirchlichen Obrigkeit verboten wurden²⁵⁷. Ähnlich undeutlich bleiben auch jene Vereinigungen, die seit dem 4. Jahrhundert an verschiedenen Orten sich bildeten – gerade auch in den großen Städten, wo sie am besten faßbar werden – und deren Mitglieder sich als *Spudaioi* oder *Philoponoi* bezeichneten²⁵⁸; sie verdankten ihre Entstehung denselben Motiven, die auch in der Entstehung des Mönchtums wirkten: dem Bedürfnis, in den größer gewordenen Gemeinden gleichwohl die ursprüngliche

254) HERRMANN–WASZINK–COLPE–KÖTTING (wie Anm. 100), 151.

255) Zum Überblick vgl. den in Anm. 100 genannten Art. »Genossenschaft«. Von besonderem Interesse für die Fragestellung wäre eine eingehende Untersuchung der Vereinigungen für Begräbnis und Totenkult, gerade auch unter dem Gesichtspunkt ihres Zusammenhangs mit den heidnisch-römischen »*collegia funeraticia*«.

256) S. oben Anm. 98.

257) Zuerst in der unter dem Namen der sog. Synode von Laodicäa (343/381) laufenden Kanonessammlung, hier c. 55, Ch.-J. HEFELE–H. LECLERCQ, *Histoire des conciles* 1 (1907), 1023; vgl. außerdem Martin von Braga, Kanonessammlung c. 61 (ed. C. W. BARLOW, *Martini episcopi Bracarenensis opera omnia, Papers and Monographs of the American Academy in Rome* 12, 1950, 139): *Non liceat sacerdotes vel clericos sed nec religiosos laicos convivia facere de confertis*; Ferrandus von Karthago, *Breviatio canonum* c. 114 (CCL 149, 297): *Vt diaconi uel quilibet clerici aut etiam laici christiani ex symbolis conuiuium non celebrent*. Diese Verbote sind zu unterscheiden von den zur selben Zeit einsetzenden Verboten von Agapen im Kirchenraum, vgl. Laodicäa c. 28 (a. a. O. 1015); *Breviarium Hipponense* (397) c. 29 (CCL 149, 41; vgl. auch ebd. 185 und 293). Vgl. auch die gallischen *convivia*-Verbote Orléans 533 c. 12 und Auxerre 561/605 c. 9 (CCL 148 A, 100 und 266).

258) Derartige Gruppen kennt man aus Konstantinopel, Alexandrien, Beirut, Antiochien und anderen Orten: S. PÉTRIDÈS, *Spoudaei et philopones*, in: *Échos d'Orient* 7 (1904), 341–348; H. LECLERCQ, Art. »Confréries«, in: *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* 3/2 (1914), 2553–2560; J. DUHR, *La confrérie dans la vie de l'Église*, in: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 35 (1939), 437–478, 440 ff.; H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (*Byzantinisches Handbuch* II/1) (1959), 138 f.; zuletzt HERRMANN–WASZINK–COLPE–KÖTTING (wie Anm. 100), 151 f.

Strenge der ›*vita apostolica*‹ zu verwirklichen²⁵⁹). Deshalb sind diese Gruppen von den monastischen oft nicht klar zu unterscheiden²⁶⁰), obwohl sie soziologisch wohl einem anderen Typus angehören dürften²⁶¹).

Bei der Beobachtung von Formen der Vereinigung in den christlichen Gemeinden des 3. und 4. Jahrhunderts wäre insbesondere neben den genuin christlichen Momenten auch das Moment der Übernahme antiker Formen zu bedenken, womit einerseits das Problem der christlichen Gemeinde als Träger von Kontinuität²⁶²), andererseits die Frage nach der Kontinuität in den kleinen Ordnungen des Alltagslebens berührt ist²⁶³).

Bekanntlich hat Tertullian an der Wende zum 3. Jahrhundert in apologetischer Absicht und zur Demonstration der Loyalität und Harmlosigkeit der Christengemeinden diese seiner heidnischen Umwelt als erlaubte Vereinigung (*corpus*) im Sinne eines ›*collegium licitum*‹ (des Gegenteils also einer ›*factio illicita*‹) geschildert²⁶⁴), wobei er die einzelnen Elemente des gemeinschaftlichen Lebens analog zu den Kollegien hervorhob: die von einem Vorsitzenden geleiteten Versammlungen (*coitio, coetus et congregatio*), auf der auch eine vereinigungsinterne Gerichtsbarkeit geübt wurde (*nam et iudicatur magno cum pondere*); die gemeinsame Kasse (*arca*), zu der jeder freiwillig seinen Beitrag (*stips*) leistete und aus der Arme, Waisen, Alte und in Not geratene Mitglieder versorgt wurden; die gegenseitige ›Bruder‹-Anrede, die alle als eine *fraternitas* zusammenband, in deren Gemeinschaft (*consortium*) allen alles gemeinsam war (*omnia indiscreta sunt apud nos*); und selbstverständlich auch die gemeinsamen Mähler (*convivia*). Diese Schilderung Tertullians bedeutet bekanntlich nicht, daß die Gemeinden sich als ›*collegium*‹ begriffen oder gar organisiert hätten²⁶⁵), wohl aber, daß auch in den christlichen Gemeinden die Organisationsform des Kollegiums als einer ursprünglich freien Vereinigung mit Satzungsrecht²⁶⁶) bekannt war. Das ist auch daraus zu ersehen, daß der Begriff des

259) PÉTRIDÈS (wie Anm. 258), 346f.

260) BECK (wie Anm. 258), 138 bezeichnete sie als »Sonderform mönchischen oder quasi-mönchischen Lebens« und als »Zwischenform zwischen Welt- und Mönchsleben«.

261) Dazu oben S. 174 mit Anm. 134.

262) Dazu H. AUBIN, Vom Altertum zum Mittelalter (1949), 26ff. und 77ff.

263) Dazu die Bemerkungen von Ch. MEIER, Kontinuität – Diskontinuität im Übergang von der Antike zum Mittelalter, in: H. TRÜMPY (Hg.), Kontinuität – Diskontinuität in den Geisteswissenschaften (1973), 52–94, 88ff., bes. 90.

264) Tertullian, Apologeticum 39,1ff. (CCL 1, 150ff.); zur Frage *licitum/illicitum* ebd. 39,20 (153). Vgl. A. BECK, Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswiss. Kl. 7/2) (1930), 75ff., bes. 81f.

265) Dies war die vieldiskutierte These von DE ROSSI, s. dazu HERRMANN–WASZINK–COLPE–KÖTTING (wie Anm. 100), 146ff. Der Begriff ›*collegium*‹ wird in diesem Text ja auch nicht verwendet.

266) M. KASER, Das römische Privatrecht 1 (Handbuch der Altertumswissenschaft X/3/3/1) (1955) 259ff. Aus der unübersehbaren Menge der Titel zum Thema sei nur genannt die neuere Gesamtdarstellung von F. M. DE ROBERTIS, Storia delle corporazioni e del regime associativo nel mondo Romano, 2 Bde, o. J. (1971); vgl. auch L. CRACCO RUGGINI, Le associazioni professionali nel mondo romano-bizantino, in:

›collegium‹ bei christlichen Autoren oft verwendet wurde, etwa wenn Cyprian von Karthago in Analogie zu den heidnischen *collegia sacerdotum* von der *collegialitas sacerdotalis* spricht²⁶⁷). Deshalb wurde auch der alte römische Rechtssatz, wonach sich ein Kollegium durch den Zusammentritt von mindestens drei Personen bildet (*tres faciunt collegium*)²⁶⁸), unbefangen auf die Gemeinden angewendet²⁶⁹). Im 4. Jahrhundert hat man auch vom *collegium* der Diakone gesprochen²⁷⁰); in ähnlicher Weise wurden die Begriffe ›societas‹ und ›corpus‹ zur Bezeichnung von Gruppen innerhalb der Gemeinden verwendet²⁷¹). Dieser Sprachbrauch ist auch unter dem Gesichtspunkt zu sehen, daß die römischen Kollegien wegen der Vielfalt von Hilfe, die ihre Mitglieder in den verschiedensten Situationen von ihren Genossen erfuhren, durchaus als Konkurrenz für die christlichen Gemeinden angesehen werden konnten²⁷²).

Die Kontinuitätsfrage ist vor allem auch im Blick auf die Mitgliedschaft von Frauen zu stellen. In den Gilden der Karolingerzeit finden sich Frauen als Mitglieder, und dies bleibt so bei allen Vereinigungen des Gildentypus im Mittelalter: die Mitgliedschaft von Frauen ist die Regel²⁷³). In den frühen Christengemeinden bildeten Frauen von Anfang an – trotz der ebenfalls schon sehr früh aufkommenden Tendenz zur Minderstellung der Frau in der Gemeinde – allein schon zahlenmäßig einen starken Anteil und hatten eine bedeutende Rolle im Gemeindeleben²⁷⁴). Es gibt Indizien dafür, daß im 2. und 3. Jahrhundert der Anteil der Frauen mancherorts weit größer war als der der Männer²⁷⁵). Außerdem hat man in den christlichen Gemeinden die Gleichstellung der Frau und die damit verbundene religiöse Selbständigkeit »in bisher nicht gekannter Weise« verwirklicht, so daß die Frauen ein hohes Maß an Selbständigkeit

Artigianato e tecnica nella società dell' alto medioevo occidentale 1 (Settimane di Studio del Centro italiano di studi sull' alto medioevo 18/1) (1971), 59–193 und den Überblick bei HERRMANN–WASZINK–COLPE–KÖTTING (wie Anm. 100).

267) HERRMANN–WASZINK–COLPE–KÖTTING (wie Anm. 100), 148. Vgl. auch die Nachweise im Thesaurus linguae latinae 3 (1906/12), 1591ff. und bei BLAISE (wie Anm. 100), 168. Ferner A. VILELA, La condition collégiale des prêtres au III^e siècle (Théologie historique 14) (1971), 331. Über den mittelalterlichen Wortgebrauch MICHAUD–QUANTIN (wie Anm. 35), 70ff. Zur Frage der Priester-›Kollegien‹ auch G. D'ERCOLE, Die Priesterkollegien in der Urkirche, in: Concilium 2 (1966), 487–492.

268) Th. MOMMSEN–P. KRUEGER (Hgg.), Corpus iuris civilis 1: Institutiones (1908), 912 (l. 85, D. 50, 16).

269) Tertullian, De exhortatione castitatis 7,3 (CCL 2, 1025): *ubi tres, ecclesia est, licet laici*.

270) HERRMANN–WASZINK–COLPE–KÖTTING (wie Anm. 100), 148.

271) Cyprian ep. 68,3 (CSEL 3/2, 746). Vgl. HERRMANN–WASZINK–COLPE–KÖTTING (wie Anm. 100), 148f.

272) Darüber H. GÜLZOW, Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten (1969), 142ff.

273) S. oben S. 155 sowie OEXLE (wie Anm. 1), 208f. und DERS. (wie Anm. 3), 328 und 331.

274) A. VON HARNACK, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten 2 (1924), 589ff.; J. LEIPOLDT, Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum (1954), bes. 186ff.; H. GÜLZOW, Soziale Gegebenheiten der altkirchlichen Mission, in: H. FROHNES–U. W. KNORR (Hgg.), Die Alte Kirche (Kirchengeschichte als Missionsgeschichte 1) (1974), 189–226, 200ff.

275) GÜLZOW (wie Anm. 274), 200.

und Verantwortung auch im Dienst der Gemeinde hatten²⁷⁶). Darin wiederum wird aber auch eine Übereinstimmung mit dem heidnisch-antiken Vereinigungswesen sichtbar; denn in den antiken Kollegien begegnen vielfach Frauen als Mitglieder und haben dort sogar Ämter bekleidet²⁷⁷).

Hält man, von dem *conjuratio*-Text des Johannes Cassian ausgehend, nach geschworenen Einungen und promissorischen Eiden im Christentum des 3. und 4. Jahrhunderts Ausschau, so ist allerdings das Ergebnis bisher negativ. Deshalb soll der Kreis der Beobachtungen erweitert, soll nach gegenseitigen Eiden und nach *conjuraciones* als sozialen Gruppen in der römischen Antike insgesamt gefragt werden²⁷⁸). Dabei werden dann auch Hinweise zu *conjuratio* und Eid im Christentum sich einstellen.

1) In seinen enzyklopädisch angelegten »Etymologien« erläuterte im 7. Jahrhundert Isidor von Sevilla einen antiken Begriff von »*conjuratio*«, bei dem es sich um ein *vocabulum militiae*, d. h. einen Terminus technicus aus dem Militärwesen handelt. Es geht hier um die drei Formen der Truppenaushebung, die Isidor als *sacramentum*, *evocatio* und *coniuratio* unterscheidet. Zur *coniuratio* bemerkt er: *Coniuratio, quae fit in tumultu, quando vicinum urbis periculum singulos iurare non patitur, sed repente colligitur multitudo et tumultuosa in ira conflatur. Haec et tumultuatio dicitur*²⁷⁹). *Conjuratio* meint demnach eine in Zeiten höchster Not, bei drängenden Angriffen vorgenommene Form der Truppenvereidigung unter tumultuarischen Umständen. Isidors Definition von *conjuratio* ist teilweise ein Zitat aus dem »Aeneis«-Kommentar des Servius aus der Zeit um 400²⁸⁰). Für unsere Fragestellung ist die bei Servius und Isidor behandelte Form der Truppenvereidigung deshalb von Bedeutung, weil bei ihr im Gegensatz zur regulären Form der Aushebung und Vereidigung (*legitima militia*) an die Stelle des Fahneneides (*sacramentum*), den der einzelne Soldat gegenüber dem Beamten leistete, ein Eid trat, den die Soldaten sich untereinander gegenseitig leisteten, womit sie sich wechselseitig zu

276) Ebd., 201 f.

277) W. LIEBENAM, Zur Geschichte und Organisation des römischen Vereinswesens (1890, Nachdruck 1964), 173 f.; vgl. auch F. POLAND, Geschichte des griechischen Vereinswesens (Preisschriften gekrönt und herausgegeben von der Fürstlich Jablonowski'schen Gesellschaft zu Leipzig 38) (1909), 289 ff.

278) Zum Folgenden bes. die begriffsgeschichtlichen Untersuchungen von J. HELLEGOUARCH, Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République (²1972), 95 ff. und von W. HOBEN, Terminologische Studien zu den Sklavenerhebungen der römischen Republik (Forschungen zur antiken Sklaverei 9) (1978), 6 ff. und 28 ff.

279) Etymologiae sive origines IX,3,55, ed. W. M. LINDSAY, Bd. 1 (1911, Nachdruck 1962). Es wäre zu prüfen, inwieweit mittelalterliche Auffassungen über *conjuraciones* auch mit geprägt sind von dieser Auffassung Isidors: *coniuratio* = *tumultuatio*. Man vergleiche z. B. die Charakterisierung der Kommune (*conjuratio*) von Beauvais durch Ivo von Chartres (ep. 77, Migne PL 162, 99): *turbulenta conjuratio factae communionis*.

280) Servius, Commentarius in Vergilii Aeneidos VII,614, ed. G. THILO–H. HAGEN, Bd. 2 (1884), 174: *coniuratio, quae fit in tumultu, id est Italico bello et Gallico, quando vicinum urbis periculum singulos iurare non patitur, ut inter Fabios fuit; ...* Vgl. auch ebd. II,157, Bd. 1 (1881), 246.

Hilfe und Beistand im Kampf verpflichteten²⁸¹). Von derartigen Eiden berichtet schon in augusteischer Zeit Livius in seiner Schilderung der Aushebung des Jahres 216 v. Chr., die der Schlacht von Cannae vorausging. Livius beschreibt zunächst einen älteren Usus, daß nämlich die Reiter in den Dekurien, die *pedites* in den Centurien sich freiwillig untereinander durch Eide banden: *sua voluntate ipsi inter sese decuriati equites, centuriati pedites coniurabant sese fugae atque formidinis ergo non abituros neque ex ordine recessuros nisi teli sumendi aut aptandi et aut hostis feriendi aut civis servandi causa*; diese Schwurform des *voluntarium inter ipsos foedus* sei damals auf die Militärtribunen übertragen und zur gesetzmäßigen eidlichen Verpflichtung (*legitima iuris iurandi adactio*) gemacht worden²⁸²). Die Frage nach der Herkunft dieser Form der *conjuratio*²⁸³) mag in unserem Zusammenhang ebenso auf sich beruhen wie die Frage nach dem Verhältnis dieser militärischen *conjuratio* zu anderen Erscheinungsformen der »Verschwörung«²⁸⁴). Es wäre aber interessant festzustellen, in welchem Ausmaß diese alte Form der *conjuratio* in Zeiten geminderter oder gefährdeter staatlicher Macht wieder in Erscheinung trat²⁸⁵), vor allem, ob es dergleichen Vorgänge in der Spätantike, in der Auflösung des römischen Staates noch oder wieder gegeben hat. Mit anderen Worten: es ginge darum zu ermitteln, ob Servius in seiner *conjuratio*-Definition (der dann Isidor folgte) ausschließlich antiquarisches Wissen wiedergab, oder ob sein Hinweis irgendeinen Bezug zur Gegenwart, also der Zeit um 400 hatte. Diese Frage kann jedenfalls nicht von vornherein als unsinnig erscheinen, da – wie oben erörtert – Johannes Cassian um 400 in seinen Ausführungen über die verschiedenen Arten der *amicitia* und deren Begründung durch *conjuratio* sowie die darin zum

281) Dazu FIEBIGER, Art. »Coniuratio«, in: Pauly's Real-Encyclopädie IV/1 (1900), 885 und neuerdings bes. J. BLEICKEN, Coniuratio. Die Schwurszene auf den Münzen und Gemmen der römischen Republik, in: Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte 13 (1963), 51–70, bes. 53 ff. und (z. T. abweichend) H. U. INSTINSKY, Schwurszene und Coniuratio, in: ebd. 14 (1964), 83–87. Zuletzt S. WEINSTOCK, Divus Julius (1971), 223 ff.; HELLEGOUARC'H (wie Anm. 278), 95; HOBEN (wie Anm. 278), 6f.

282) Livius XXII, 38, 1–5, ed. W. WEISSENBORN–M. MÜLLER (1905), 329. Zur Interpretation INSTINSKY (wie Anm. 281), 83 f., gegen die Deutung von BLEICKEN (wie Anm. 281), 56 f. INSTINSKY möchte die von Livius berichtete Art der *conjuratio* nicht gleichsetzen »mit der ebenso genannten Form irregulärer Aushebung und Massenvereidigung in der Situation des *tumultus* oder sonstiger Notlagen« (85).

283) Vgl. dazu K. LATTE, Zwei Exkurse zum römischen Staatsrecht, in: Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Kl., Neue Folge, Fachgruppe I: Nachrichten aus der Altertumswissenschaft 1 (1936), 58–77, bes. 66 ff.

284) HOBEN (wie Anm. 278) hält die militärische *conjuratio* (d. h. die unkonventionelle Vereidigung im Notfall) für den »historischen Ursprung der coniuratio« (6) und nimmt »eine Weiterentwicklung der ursprünglichen militärischen coniuratio« (7), ja sogar einen »nahezu gerade nachvollziehbaren Weg« an, »den die *coniuratio* von der objektiv staaterhaltenden Notmaßnahme in die Perversion der Verschwörung subversiven Charakters genommen hat« (8). Anders hingegen HELLEGOUARC'H (wie Anm. 278), 96, der vielmehr die religiösen *conjuraciones* vom Typus der Bacchanalien-Vereinigungen (s. unten S. 203) für die ältesten hielt.

285) BLEICKEN (wie Anm. 281), 56.

Zuge kommenden menschlichen Bedürfnisse und Notlagen auch die *similitudo atque communio militiae* genannt hat²⁸⁶).

2) Im Gegensatz zu dieser militärischen Form der *conjuratio* ist dieses Wort bekanntlich aber vor allem verwendet worden »zur Bezeichnung einer Vereinigung von Personen oder Völkern mit dem Ziel, gegen eine bestimmte Person, Gruppe oder Einrichtung zu kämpfen«²⁸⁷). Es geht hier also um den allgemeinen Sinn von ›*conjuratio*‹ als »Verschwörung«. Hierbei konnte es sich um *conjuraciones* äußerer Feinde (Völker, Staaten) gegen Rom handeln oder um »Verschwörungen« *contra rem publicam* oder *adversus cives et patriam*²⁸⁸); auch Sklavenaufstände wurden als *conjuraciones* bezeichnet²⁸⁹). Selbst wenn man für all dies eine eher die Form als die Inhalte solcher »Verschwörungen« berücksichtigende Definition zu ermitteln sucht²⁹⁰), bleibt festzustellen, daß *conjuratio* hier, im Gegensatz zu dem gleichlautenden *vocabulum militiae*, in jedem Fall »eine durchaus negative Sinnggebung« hat²⁹¹). In diesem Zusammenhang erscheint *conjuratio*, wenn engere Bindungen in Gruppen gemeint sind, geradezu als negativ besetzter Gegenbegriff zum Begriff der ›*amicitia*‹²⁹²). Dieser negative Begriff der ›Verschwörung‹ prägt – es wurde bereits erwähnt – das *conjuratio*-Verbot in Kanon⁸ 18 des Konzils von Chalcedon. Von diesem ausschließlich negativ besetzten *conjuratio*-Begriff her dürfte es zu erklären sein, daß

286) S. oben Anm. 250.

287) HOBEN (wie Anm. 278), 7.

288) Dazu das in den Art. ›*coniuratio*‹ und ›*coniuro*‹ des Thesaurus linguae latinae 4 (1906/09), 338–341 zusammengestellte Material und die zahlreichen Hinweise bei HELLEGOUARC'H (wie Anm. 278), 95 ff., und HOBEN (wie Anm. 278), 7 ff.

289) HOBEN (wie Anm. 278), 28 ff.

290) Vgl. HELLEGOUARC'H (wie Anm. 278), 96: »Aussi *coniuratio* peut-il se dire de toutes les associations qui sont fondées sur la *fides* et qui comportent la prestation d'un serment«. In einem Gegensatz zu dieser Definition steht allerdings die ebd. 97 vertretene Annahme, der Eid sei oft oder meist nur Nebensache gewesen: »Le serment même n'y a souvent qu'un rôle accessoire«, und: »... le plus souvent, il n'est pas fait la moindre allusion à la prestation d'un serment et si, dans beaucoup de cas, on peut sans doute en supposer l'existence, il n'est pas l'élément essentiel de la *coniuratio* qui apparaît alors surtout comme la coalition d'un ensemble d'individus dirigées contre quelqu'un«. Ebenso HOBEN (wie Anm. 278), 7: »Die Eidesleistung ist nicht integraler Bestandteil, aber häufiger Begleitumstand«; man vergleiche dazu HOBENS Definition der *conjuratio* als eine »in der Regel durch Eid bekräftigte Vereinigung« (8). Es gibt also in der Alten Geschichte eine analoge Problematik der Beurteilung des promissorischen Eides wie in der Mediaevistik, s. oben Abschnitt II. Bei HELLEGOUARC'H und HOBEN wird wohl zu schnell von der Nicht-Erwähnung eines Eides in den Texten auf dessen Nicht-Vorhandensein in der Realität geschlossen; dazu auch die Bemerkung von HOBEN a. a. O., 28 Anm. 7.

291) HOBEN (wie Anm. 278), 7; vgl. HELLEGOUARC'H (wie Anm. 278), 96: »*coniuratio* a une valeur nettement péjorative«. Auf diesen allgemeinen pejorativen Sinn des Wortes bezieht sich um 400 ausdrücklich Servius in seinem Kommentar zur ›*Aeneis*‹ (VIII,5, Bd. 2, wie Anm. 280, 200), zum Lemma ›*CONIURAT*‹: *nota de re bona coniurationem dici posse: nam coniuratio τῶν μέσων est*. Dazu HELLEGOUARC'H a. a. O., 96.

292) HELLEGOUARC'H (wie Anm. 278), 97: »Aussi pouvons-nous conclure que la *coniuratio*, comme la *coitio*, est une forme péjorative de l'*amicitia*, mais qu'elle comporte, plus que la notion précédente, une idée d'association étroite qui lui permet de s'opposer plus fortement au sens honnête que comporte l'*amicitia*«.

unter den zahlreichen Bezeichnungen für ›Korporationen‹ und ›Kollegien‹ das Wort *conjuratio* bzw. sein griechisches Äquivalent *συνωμοσία* nicht begegnet²⁹³), ein Sachverhalt, der zugleich auf die relativ geringe Bedeutung des Eides in den Kollegien hinweist, obwohl auch in der antiken Welt in Vereinigungen dieser Art der Eid der Mitglieder bezeugt ist, so in attischen Handwerkervereinigungen und in den politischen Vereinigungen Griechenlands²⁹⁴). Auch hieran wird übrigens noch einmal deutlich, daß solche Eide in Vereinigungen dieser Art nichts spezifisch Germanisches sein können, worauf im übrigen bereits G. Le Bras und P. Michaud-Quantin hingewiesen haben²⁹⁵).

Allerdings weiß man von diesen Vereinigungen wenig, »aus dem einfachen Grunde, weil sie fast immer verbotene Vereine waren und deshalb ihre Satzung sorgfältig geheim hielten«²⁹⁶). Für römische Kollegien ist der Eid, soweit feststellbar, überhaupt nicht bezeugt. Auch dies dürfte seinen Grund darin haben, daß der römische Staat und seine Behörden besonders seit dem 1. Jahrhundert v. Chr. vor allem den ausgesprochen politischen Vereinigungen (*sodalitates, factiones*), darüber hinaus aber allen Kollegien mit dem stärksten Mißtrauen begegneten²⁹⁷). Ein berühmtes Beispiel dafür aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. bietet die Antwort Kaiser Trajans an den jüngeren Plinius auf dessen Anfrage, ob in Nicomedia ein *collegium fabrorum* als Feuerwehr gegründet werden dürfe²⁹⁸). Der entscheidende Punkt für die Ablehnung war übrigens die Abhaltung von Versammlungen (*coetus*)²⁹⁹). Aber auch die Mähler, die den Mitgliedern solcher Vereinigungen wichtig waren, galten als Herde politischer Unruhen und darüber hinaus als Anlässe für schwere moralische Verirrungen und geheime Verbrechen³⁰⁰). Ein später Zeuge solcher negativer Einstellungen gegenüber den Kollegien ist wiederum Isidor von Sevilla in seinen ›Etymologien‹, wenn er das Wort ›*collegiati*‹ in der folgenden Weise erläutert: *Collegiati dicuntur, quod ex eorum collegio custodiisque deputentur, qui facinus aliquod commiserunt. Est enim sordidissimum genus hominum patre incerto progenitum*³⁰¹). Somit bleibt also die Frage offen, ob und in welchem Umfang es in den römischen Kollegien

293) Vgl. die Liste der Bezeichnungen bei DE ROBERTIS 1 (wie Anm. 266), 10 mit Anm. 34 (nach J. P. WALTZING).

294) E. ZIEBARTH, Das griechische Vereinswesen (Preisschriften gekrönt und herausgegeben von der Fürstlich Jablonowski'schen Gesellschaft zu Leipzig 34) (1896), 141 f.; vgl. auch ebd., 92 ff., über den Eid in politischen Vereinigungen; POLAND (wie Anm. 277), 499.

295) LE BRAS (wie Anm. 127), 428 Anm. 1; MICHAUD-QUANTIN (wie Anm. 35), 234.

296) ZIEBARTH (wie Anm. 294), 93.

297) Vgl. die Senatsbeschlüsse von 64 und 56 v. Chr., die Aufhebung sämtlicher Kollegien durch Caesar und die Lex Iulia de collegiis des Augustus. Dazu DE ROBERTIS 1 (wie Anm. 266), 83 ff., 116 ff. und 195 ff., und zuletzt HERRMANN-WASZINK-COLPE-KÖTTING (wie Anm. 100), 110 f.

298) Plinius ep. 10, 33 f., ed. M. SCHUSTER-R. HANSLIK (1958), 324 f.; vgl. auch ep. 10, 92 f., ebd., 353 f.

299) HERRMANN-WASZINK-COLPE-KÖTTING (wie Anm. 100), 111 f.

300) B. REICKE, Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier (Uppsala Universitets Årsskrift 1951/5) (1951), bes. 320 ff.

301) Etymologiae IX, 4, 29 (wie Anm. 279).

Eide der Mitglieder gegeben hat, die aus den genannten Gründen verheimlicht wurden, und ob solche Eide gar »üblich« waren, wie angenommen worden ist³⁰²⁾ oder doch eher selten³⁰³⁾.

3) Sehr viel deutlicher tritt die *conjuratio* als eine durch gegenseitigen Eid konstituierte Gruppe im Bereich primär religiöser Vereinigungen in Erscheinung. Die grundlegende Bedeutung des Eides in solchen Vereinigungen zeigt nachdrücklich der Senatsbeschluß gegen die Vereinigungen der Dionysos-Verehrer, das »Senatusconsultum de Bacchanalibus« aus dem Jahr 186 v. Chr. Dieses Verbot richtete sich nämlich in erster Linie gegen die gegenseitigen Eide und zugleich gegen alle nur denkbaren Formen des Gelobens, Versprechens und Sichverpflichtens³⁰⁴⁾. Es hat also bei diesen Gruppen sich um wirkliche *conjuraciones* in jenem rechtlich-sozialen Sinn des Wortes gehandelt, den man aus der mittelalterlichen Geschichte kennt. Auch in anderen religiösen Vereinigungen dieser Art begegnet in römischer Zeit der Eid, der beim Eintritt in die Gruppe zu leisten war³⁰⁵⁾. Es muß hervorgehoben werden, daß der Senatsbeschluß von 186 die Abhaltung von Versammlungen zum Zwecke eines Bacchanals durchaus weiterhin erlaubte, jedoch unter der Voraussetzung, daß bei dem zuständigen Magistrat ein entsprechender Antrag gestellt wurde und somit eine Aufsicht und Kontrolle möglich war³⁰⁶⁾. Auch dieser Sachverhalt zeigt, daß es wirklich in erster Linie um den Eid und nichts anderes ging: der gegenseitige Eid war für die Behörden das Anstoßerregende; denn er war für die Mitglieder der Gruppe und deren Bestand das zentrale Moment³⁰⁷⁾.

Dies zu betonen ist wichtig, weil in augusteischer Zeit Livius den Senatsbeschluß von 186 in einem höchst merkwürdigen Bericht über die Unterdrückung der Bacchanalien behandelt hat,

302) So LE BRAS (wie Anm. 127), 428 Anm. 1; vorsichtiger MICHAUD-QUANTIN (wie Anm. 35), 234, mit dem Hinweis auf die Tatsache, daß der Eid im antiken Recht nicht erörtert wird (s. oben S. 189 und unten Anm. 303).

303) Von seiten der römischen Juristen ist zu dieser Frage nichts zu erfahren. Sie haben sich ganz allgemein für die Kollegien wenig interessiert und das Vereinsrecht kaum bearbeitet, s. KASER (wie Anm. 266), 263 f., und DERS., *Römisches Privatrecht* (1972), 75. Behandelt wird nur die Gründung durch Vereinbarung der ersten Mitglieder, wobei die Mindestzahl dreier Mitglieder festgesetzt ist (s. oben Anm. 268); doch ging es bei dieser Norm lediglich um eine juristische Formulierung der Möglichkeit zur Mehrheitsbildung, LIEBENAM (wie Anm. 277), 169. Entsprechend hörte das *collegium* auf, zu bestehen, wenn die Zahl der Mitglieder auf weniger als drei sank, vgl. L. SCHNORR VON CAROLSFELD, *Geschichte der juristischen Person 1* (1933, Nachdruck 1969), 385.

304) C. G. BRUNS, *Fontes iuris Romani antiqui 1* (1909), 165 Nr. 36: *Neve post hac inter sed conioura(se neve) e comvovise neve conspondise neve compromesise velet, neve quisquam fidem inter sed dedise velet*. Zu diesem Passus bes. E. FRAENKEL, *Senatus consultum de Bacchanalibus*, in: *HERMES* 67 (1932), 369–396, 371 f. Die Bedeutung dieses Kerns des Verbots ist bei HELLEGOUARC'H (wie Anm. 278), 96, und bei HOBEN (wie Anm. 278), 11, nicht erkannt. Allgemein DE ROBERTIS 1 (wie Anm. 266), 56 ff., und K. CHRIST, *Krise und Untergang der römischen Republik* (1979), 111 f.

305) Vgl. z. B. M. J. VERMASEREN, *Mithras. Geschichte eines Kultes* (1965), 105 ff.

306) BRUNS (wie Anm. 304), 165 Z. 4 ff. und 15 ff.

307) Vgl. damit die Einzelheiten und die Gesamt tendenz des Gildeverbots Karls d. Gr. von 779, oben Abschnitt I mit Anm. 6.

dabei jedoch ganz andere Dinge in den Vordergrund rückte³⁰⁸). Dieser Bericht darf keineswegs, wie es immer wieder geschieht, als eine selbstverständliche Interpretationshilfe für den um rund zwei Jahrhunderte älteren Senatsbeschluß verwendet werden^{308a}). Livius stellt diese Gruppen nämlich als *clandestinae coniurationes* vor, die *oculta et nocturna sacra* feiern, welche mit Trunk und Schmaus beginnen und dann in Unzucht, Promiskuität und Mord, mit *stupra et caedes* enden³⁰⁹). Er schilderte also jene *coniurationes* und ihre Mysterien »von vornherein als Brutstätten aller erdenklichen Schändlichkeiten«³¹⁰): die Mitglieder leisten Gelübde, so behauptet er, *in quibus nefanda coniuratio in omne facinus ac libidinem continebatur*³¹¹). Die religiösen Ziele dieser Vereinigungen waren seiner Auffassung nach überhaupt nur Schein und Täuschung und ein Deckmantel schlimmster Verbrechen: *deorum numen praetenditur sceleribus*³¹²). Neben dem eher am Rande erwähnten Eid rückt also hier vor allem das Mahl in den Mittelpunkt des Interesses und wird Ausgangspunkt für alle Vorwürfe. Wie man weiß, hat Livius zur Schilderung der Bacchanalien einen zu seiner Zeit bereits ausgeformten Katalog von Beschuldigungen und Diffamierungen benutzt³¹³). In ihnen kam nicht so sehr die soziale Wirklichkeit solcher Vereinigungen zur Sprache, sondern vielmehr die Vorstellung und Befürchtung jener, die solchen Vereinigungen nicht angehörten. Vor allem das Töten und Essen eines menschlichen Opfers galt in diesem Sinne als ein Vorgang, der mit dem Eid in einer *conjuratio* dieser Art aufs engste verbunden sei: die »kannibalische Eidmahlzeit«³¹⁴) sei es, so

308) Livius XXXIX,8ff., ed. W. WEISSENBORN-M. MÜLLER (1959), 8ff. Dazu M. GELZER, Die Unterdrückung der Bacchanalien bei Livius, in: DERS., Kleine Schriften 3 (1964), 256–269. Vgl. auch die Bemerkungen von DE ROBERTIS (wie Anm. 266), 65f., über den Bericht des Livius als »Projektion« von Auffassungen der Zeit des Augustus. Lehrreich ist der Parallellfall der Geschichte der Darstellung der catilinarischen Verschwörung. Dazu bei R. FREUDENBERGER, Der Vorwurf ritueller Verbrechen gegen die Christen im 2. und 3. Jahrhundert, in: Theologische Zeitschrift herausgegeben von der Theologischen Fakultät der Universität Basel 23 (1967), 97–107, 97 die Feststellung: »Cicero, der unermüdliche und unerbittliche Gegner Catilinas, weiß von grausigen Ritualen der bekämpften Coniuratio noch nichts; Sallust (Catil. 22, 1–3) stellt sie als unglaubwürdige Rumores hin. Dennoch werden seit dem 2. Jahrhundert n. Chr. diese fürchterlichen Rituale schon als für Catilina feststehende Tatsachen angeführt«, u. a. bei Plutarch, Cassius Dio und Tertullian. Vgl. dazu auch E. BICKERMANN, Ritualmord und Eselskult, in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, NF 35 (1927), 171–187 und 255–264, 175 sowie F. J. DÖLGER, Sacramentum infanticidii, in: Antike und Christentum 4 (1934), 188–228, bes. 208ff. 308a) Vgl. neuerdings z. B. HOBEN (wie Anm. 278), 11, und CHRIST (wie Anm. 304), 111f. Zur Geschichte dieser »cause célèbre in der Forschung« (so A. HEUSS, Römische Geschichte, 1960, 547) vgl. auch S. RICCOBONO, Fontes Iuris Romani Antejustiniani 1 (1941), 240f.

309) Livius XXXIX,8, 3–8; 14,8; 18,3f., a. a. O., 8f., 13, 17f.

310) So GELZER (wie Anm. 308), 267.

311) Livius XXXIX,18,3, a. a. O., 17.

312) Ebd., 16,7, a. a. O., 16.

313) Darüber die eingehenden Untersuchungen von BICKERMANN (wie Anm. 308), bes. 173ff.; DÖLGER (wie Anm. 308), bes. 207ff.; FREUDENBERGER (wie Anm. 308).

314) BICKERMANN (wie Anm. 308), 174.

wurde behauptet, welche die Schwörenden zusammenbinde, das vergossene Menschenblut sei das *pignus conjurationis*, das Unterpfand der ›Verschwörung‹ oder ›Schwureinung‹³¹⁵).

Dieses Konvolut von Unterstellungen, Verdächtigungen und Diffamierungen wurde nicht nur – z. B. in der hellenistischen Literatur – gegen die ›Verschwörungen‹ der Juden vorgebracht³¹⁶), sondern im 1. und 2. Jahrhundert n. Chr. bekanntlich in unheilvoller Weise auch gegen die Gemeinden der Christen gerichtet, denen man *scelera, flagitia, atrocita, pudenda* und *odium generis humani* vorwarf, also schwere und besonders widerliche kriminelle Handlungen, Unzucht und Ritualmorde, sowie verschwörerische Umtriebe³¹⁷). Von diesen Dingen spricht auch Plinius in seinem berühmten Brief an Kaiser Trajan, in dem er von Erfahrungen mit Christengemeinden in Kleinasien berichtet³¹⁸).

Daß dieser Bericht des Plinius bis in die Einzelheiten hinein an die Schilderung der Bacchanalien bei Livius erinnert, ist wohl kein Zufall³¹⁹). Unter Verwendung der Aussagen christlicher Apostaten weist Plinius auf zwei Momente hin, die offenbar für die Christengruppen eine grundlegende Bedeutung hatten, nämlich die gemeinsamen Mähler und daneben die gegenseitige Bindung der Christen durch ein *sacramentum*. Über den Sinn dieses Wortes in diesem Text hat es bekanntlich große Kontroversen gegeben³²⁰), wobei es vor allem um die Frage geht, ob ›*sacramentum*‹ hier irgendeine religiöse Weihehandlung bezeichnen soll oder aber den unmittelbaren Sinn einer religiösen Verpflichtung durch Eid hat³²¹). Die Annahme, daß ›*sacramentum*‹ hier einen Eid meint, wird freilich gestützt durch den Gesamtsinn, den der Bericht hat. Der Brief trifft nämlich die Feststellung, daß die Befragung der Apostaten den völlig harmlosen Charakter sowohl des Mahles als auch des *sacramentum*, des Eides also, ans Licht gebracht habe; nicht zum Bösen, sondern im Gegenteil, zum Guten verpflichten sich die Christen durch ihren gegenseitigen Eid: *seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed*

315) So im 2. Jh. n. Chr. Florus, Epitom. II, 12, 4 (ed. C. HALM, 1863, 78), über die Verschwörung des Catilina: *additum est pignus coniurationis sanguis humanus*.

316) Darüber BICKERMANN (wie Anm. 308), 173 ff., und DÖLGER (wie Anm. 308), 207 ff.

317) Vgl. Plinius, ep. 10, 96, SCHUSTER-HANSLIK (wie Anm. 298), 355 ff.; Tacitus, Ann. XV, 44, ed. E. KOESTERMANN (1965), 356; Tertullian, Apologeticum 7–9 (CCL 1, 98 ff.). Dazu vor allem H. NESSELHAUF, Der Ursprung des Problems »Staat und Kirche« (Konstanzer Universitätsreden 14) (1975), bes. 17 ff. Vgl. auch K. BRINGMANN, Christentum und römischer Staat im ersten und zweiten Jahrhundert n. Chr., in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 29 (1978), 1–18, bes. 3 ff.

318) Plinius ep. 10, 96, SCHUSTER-HANSLIK (wie Anm. 298), 355 ff.

319) Dazu R. M. GRANT, Pliny and the Christians, in: The Harvard Theological Review 41 (1948), 273–274; R. FREUDENBERGER, Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert, dargestellt am Brief des Plinius an Trajan und den Reskripten Trajans und Hadrians (1967), 165 ff., bes. 169.

320) Zur Vielfalt der Meinungen über das hier mit dem Wort ›*sacramentum*‹ »eigentlich« Gemeinte vgl. die aus unterschiedlichen Perspektiven gegebenen Überblicke bei GRANT (wie Anm. 319), 274; J. A. JUNG-MANN, Missarum Sollemnia 1 (1962), 23 f.; A. N. SHERWIN-WHITE, The Letters of Pliny (1966), 702 ff., bes. 706; FREUDENBERGER (wie Anm. 319), 166 mit Anm. 48.

321) Die Alternative »Weihehandlung«/»religiöse Eidverpflichtung« bei DÖLGER (wie Anm. 308), 207.

*ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent. quibus peractis morem sibi discedendi fuisse rursusque coeundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium*³²²). Mit anderen Worten: Plinius bezieht sich auf die gängigen Vorurteile und Diffamierungen gegenüber *conjuraciones*, wie sie bei Livius in anderem Zusammenhang erscheinen, er schildert die Christengruppen als wirkliche ›Verschwörungen‹ oder ›Schwureinungen‹, – als Schwureinungen freilich, die völlig ungefährlich und harmlos sind³²³). Und deshalb fügt er hinzu, die Christen hätten auf Grund des vom Kaiser veranlaßten und von Plinius ausgesprochenen Verbots von Vereinigungen (*hetaeriae*) sogar auf diese harmlosen Übungen verzichtet.

Daß die Christengruppen als *conjuraciones* verdächtigt wurden, mit allen politischen, sozialen und strafrechtlichen Implikationen eines solchen Verdachts, läßt sich bekanntlich auch aus den Äußerungen der christlichen Apologeten ablesen. Deren Verteidigung setzte »genau dort an, wo der Angriff erfolgte, der Angriff gegen das Christentum als eine schwerster Verbrechen verdächtige Vereinigung«³²⁴). Deshalb hat Tertullian in seinem ›Apologeticum‹ den im Zusammenhang mit den Mählern der Christen erhobenen Vorwurf der *occultorum facinorum infamia* mit besonderem Nachdruck zurückgewiesen³²⁵). Und mit dem Vorwurf der eidlichen Einung (*foedus*) im Zeichen der ›kannibalischen Mahlzeit‹ hat sich der Apologet Minucius Felix auseinandergesetzt³²⁶). Hierher gehört wohl auch, daß man den Christen im 3. Jahrhundert die Abhaltung von *conciliabula* verbot³²⁷), und daß Bischof Cyprian von Karthago im Jahre 250 zum Tode verurteilt wurde, u. a. weil er sich verruchter verschwörerischer Umtriebe schuldig gemacht, nämlich *plurimos nefariae conspirationis homines* um sich versammelt habe³²⁸).

Was in den Beschuldigungen außenstehender Nicht-Christen gegen die Christengruppen geäußert wurde und was die Apologeten zu widerlegen suchten, ist aber offenbar auch Gegenstand von Kontroversen unter den Christen selbst gewesen. Bereits im 1. Jahrhundert scheint es Auseinandersetzungen darüber gegeben zu haben. Die bekannten Warnungen des Apostels Paulus vor Schwelgereien und Gelagen in den von ihm gegründeten und betreuten Gemeinden wurzeln wohl nicht nur in moralischen Erwägungen, sondern sie haben auch einen

322) Plinius, ep. 10, 96, 7, SCHUSTER–HANSLIK (wie Anm. 298), 356.

323) FREUDENBERGER (wie Anm. 319), 166. Vgl. auch NESSELHAUF (wie Anm. 317), 20ff., bes. 22, der ebenfalls eine Eidverpflichtung annimmt.

324) NESSELHAUF (wie Anm. 317), 23.

325) Apologeticum 6, 11 und dann umfassend c. 7–9 (CCL 1, 98ff.).

326) Vgl. Minucius Felix, Octavius c. 9 (CSEL 2, 13) über das Töten und Verzehren eines neugeborenen Kindes: *hac foederantur hostia, hac conscientia sceleris ad silentium mutuum pignerantur*.

327) Acta proconsularia s. Cypriani c. 1 (Jüngere Fassung): *Praeceperunt etiam* (sc. die Kaiser Valerianus und Gallienus), *ne in aliquibus locis conciliabula faciant nec coemeteria ingredientur*, R. REITZENSTEIN, Die Nachrichten über den Tod Cyprians (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., Jahrgang 1913, 14. Abh.) (1913), 13.

328) Ebd., 21 (Ältere Fassung); vgl. ebd.: *et ideo, cum sis nequissimi criminis auctor et signifer deprehensus, ...*

ganz realen politisch-sozialen Hintergrund. Manches deutet nämlich darauf hin, daß es Paulus auch darum ging, Gefahren vorzubeugen, die aus der Abhaltung von Mählern erwachsen konnten³²⁹⁾, – sei es, daß in den Gemeinden eine aus eschatologischer Ungeduld genährte, in Gelagen und Mählern sich konkretisierende Agitation aufkäme, oder sei es, daß die Gemeinden durch einen bloßen Verdacht in dieser Richtung nach außen ins Zwielficht geraten könnten, daß man sie der Illoyalität gegenüber der Obrigkeit bezichtigen könnte³³⁰⁾. Da das gemeinsame Essen und Trinken als »ein Ausdruck politisch-sozialer Opposition«³³¹⁾ galt, mußte verhindert werden, daß die Christen mit den seit jeher in Vereinigungen sich konkretisierenden, gegen die Obrigkeit gerichteten Strömungen zusammengebracht wurden³³²⁾. In derselben Absicht stellte am Ende des 1. Jahrhunderts der Verfasser des Ersten Klemensbriefes das Gelage in einen Zusammenhang mit Streit, Unordnung, Aufruhr und umstürzlerischem Treiben, wovon er die Christen in Korinth nachdrücklich warnen wollte³³³⁾. Solche Zeugnisse werfen aber immer wieder die Frage auf, ob die Christengruppen der ersten Jahrhunderte bloß als *conjuraciones* d. h. als ›Verschwörungen‹ oder ›Schwureinigungen‹ verdächtigt wurden, oder ob sie vielleicht nicht auch wirklich *conjuraciones* im sozialen Sinn des Wortes, das heißt: geschworene Einungen gewesen sind.

IX

In den zuletzt erörterten Texten tritt in einer sehr grundsätzlichen Form das methodische Problem auf, eine bestimmte soziale Wirklichkeit nur erfassen zu können durch Auffassungen und Darstellungen von ihr: Auffassungen, die sich nicht um eine angemessene Wiedergabe dieser Wirklichkeit bemühen, sondern sie in Verzerrungen und Diffamierungen spiegeln, oder aber Darstellungen, die, in konträrem Bezug zu solchen Diffamierungen, das Inkrimierte verschweigen oder verharmlosen. Das Problem solcher Diffamierungen ist bereits im Zusammenhang der frühmittelalterlichen Gilden und geschworenen Einungen aufgetaucht, die wir nur anhand von Verboten und von Verbote begründenden Diffamierungen als soziale Phänomene erfassen können³³⁴⁾.

Die Analogien zwischen den antiken und den mittelalterlichen Stellungnahmen Außenstehender zum Phänomen der *conjuratio* sind damit aber nicht erschöpft. Viel erstaunlicher ist es,

329) Darauf machte aufmerksam REICKE (wie Anm. 300), 294 ff. und 308 ff.

330) Ebd., 304, 308 ff., 368 ff.; vgl. HERRMANN-WASZINK-COLPE-KÖTTING (wie Anm. 100), 146.

331) So REICKE (wie Anm. 300), 350.

332) Nach Sueton (Cl. 25, 4, ed. M. IHM, 1958, 209) wurden durch Kaiser Claudius *Iudaei impulsore Chresto assidue tumultuantes* aus Rom vertrieben; vgl. auch Apg. 18, 2. Dazu REICKE (wie Anm. 300), 298 und 373 ff., der auch darauf aufmerksam machte, daß nach 1 Clem. 5, 1 ff., die neronianische Verfolgung der römischen Gemeinde »wegen Zelos« selbstverschuldet gewesen sei, ed. J. A. FISCHER, Die apostolischen Väter (Schriften des Urchristentums 1) (1964), 30.

333) 1 Clem. 3, 1–3 und 30, 1, FISCHER (wie Anm. 332), 26 und 60; dazu REICKE (wie Anm. 300), 373 ff.

334) S. oben bes. die Abschnitte I, III und IV.

daß bis in die Einzelheiten hinein eine inhaltliche Übereinstimmung in den erhobenen Vorwürfen besteht.

Was Livius den *clandestinae coniurationes* der Dionysos-Vereinigen vorwarf: *deorum numen praetenditur sceleribus*³³⁵, d. h. Religion sei ihnen nur ein Vorwand für anderes, das kehrt – es wurde bereits erwähnt – im Mittelalter als Vorwurf wieder, wenn es um geschworene Einungen geht: wenn die Bischöfe in Orléans 538 die Klerikereinungen beschuldigen, im Zeichen der *caritas* »Teufliches« zu tun; wenn Alkuin den *conjuraciones* und *conventicula* seiner Zeit vorhält: *non orationibus, sed ebrietatibus serviunt*; wenn Hinkmar von Reims von den Ortsgilden behauptet, daß sie unter dem Deckmantel der Frömmigkeit Totschlag und Unzucht verüben³³⁶. Anschuldigungen derselben Art begegnen abermals in der ersten Beschreibung einer mittelalterlichen Kaufmannsgilde, die der Mönch Alpert von Metz um 1020 verfaßt hat. »Nicht aus Schmähsucht«, so betonte Alpert, »sondern voll tiefsten Bedauerns über solche Zustände« müsse er zur Illustration der Lebensformen (*mores et instituta*) der Kaufleute von Tiel am Niederrhein berichten, daß sie an höheren Festen nicht etwa Gott dienen, sondern vielmehr dem Trunk einen Gottesdienst feiern: *in celebrioribus festis quasi solemniter ebrietati inserviunt*³³⁷. Und wenn derselbe Autor von den Tieler Gildekaufleuten sagt, daß sie zurückgeforderte Darlehen ableugnen und dies sogar mit einem falschen Eid beschwören³³⁸, wenn er ihre Zuchtlosigkeit und Obszönität hervorhebt und als besonderes Merkmal ihrer Verworfenheit mitteilt, daß sie Ehebruch nicht für etwas Schlechtes halten (*adulterium in culpam non ducunt*)³³⁹, so finden sich in diesem Katalog »ruchloser Verbrechen« (*nefaria scelera*) nicht nur vertraute Elemente frühmittelalterlicher Gildekritik wieder³⁴⁰, sondern es erinnert dies alles zugleich wiederum an Livius' Behauptung, die Mitglieder der *Dionysos-Conjuraciones* seien befleckt durch *falsa testimonia, signa adulterina, subjectio testamentorum* und andere Arten des Betrugs³⁴¹. Dieselben Punkte finden sich, wie nicht anders zu erwarten, auch im Plinius-Brief, hier freilich in der Form der Negation, da der Verfasser des Briefes sich ja

335) S. oben Anm. 312.

336) S. oben Anm. 113, 21, 28.

337) Alperti Mettensis de diversitate temporum II,20, ed. A. HULSHOF (Werken uitgegeven door het historisch genootschap Utrecht, Derde Serie, Nr. 37) (1916), 49f., das Zitat 50. Zur Stellung dieser Beschreibung und des beschriebenen Phänomens in der Geschichte der mittelalterlichen Gilden OEXLE (wie Anm. 1), 210 und 217f., sowie DERS. (wie Anm. 3), Abschnitt IX.

338) A. a. O., 50: *Si quis quicquam ab alio mutuum sive accommodatum acceperit, et ille ad constitutas inducias rem suam repetit, constanti animo inficias it, et sine mora se nihil ab illo accepisse jurat. Et si quis deprehensus fuerit publice pejurasse, a nullo posse redargui confirmant. Si rem quoque una manu tenuerit, si tantilla est ut pugno includi possit, cum altera juramento denegabit.*

339) Ebd.: *Adulterium in culpam non ducunt. Quamdiu uxor tacuerit, virum per nefaria scelera sordescere licitum habent, et talia agentem neminem preter uxorem in synodo interpellare debere. Summo mane potationibus student, et quisquis ibi altiori voce turpes sermones ad excitandum risum et ad vinum indocile vulgus provocandum protulerit, magnam apud eos fert laudem.*

340) S. oben Abschnitt III.

341) Livius XXXIX,8, 7 und 18, 4, WEISSENBORN-MÜLLER (wie Anm 308), 8 und 17f. Mit dem dritten Vorwurf ist die Unterschlagung von Testamenten gemeint.

von der Harmlosigkeit der Christen-*Conjuraciones* überzeugt hatte: zu den eidlich geschworenen Normen der Christen gehöre es, so stellte er fest, daß sie *adulteria* nicht begehen und Hinterlegtes, wenn es zurückgefordert wird, nicht abstreiten³⁴².

Wie soll man sich solche Übereinstimmungen zwischen *conjuraciones*-Schilderungen des 1. und 2. und solchen des 9. und 11. Jahrhunderts erklären? Die Antwort auf diese Frage liegt mit Sicherheit nicht in der Annahme einer literarischen Vermittlung; Alpert von Metz hat zur Formulierung seines Berichts über die Sitten von Gildekaufleuten seiner Zeit doch gewiß nicht den Livius-Bericht oder den Brief des Plinius herangezogen.

In diesem Zusammenhang ist noch auf eine andere merkwürdige Übereinstimmung zwischen den antiken und den mittelalterlichen Stellungnahmen zu *conjuraciones* aufmerksam zu machen. Es geht hierbei um die Frage nach den Absichten, aber auch nach dem geistigen Rang jener, die Vorwürfe dieser Art gegen solche Gruppen lautwerden ließen. Im Blick auf die Beschuldigungen, die von namhaften Repräsentanten des römischen Staates und von Angehörigen der römischen Führungsschichten gegen die Christengruppen erhoben wurden³⁴³, hat H. Nesselhauf verdeutlicht, daß die aus der späteren Perspektive des modernen Historikers offenkundige Absurdität dieser horrenden Vorwürfe in höchstem Maße erklärungsbedürftig ist. Für eine Erklärung bieten sich zunächst zwei Möglichkeiten: entweder geht man davon aus, daß solche Anschuldigungen ernst genommen, gewissermaßen also in voller Naivität vorgetragen worden sind, – oder aber man geht davon aus, daß diese Anschuldigungen nur als ein Vorwand gebraucht wurden, um sich der Christen »auf geschickte Art zu entledigen«³⁴⁴. Eben diese Alternative der Deutungen drängt sich nun auch im Blick auf die Diffamierungen mittelalterlicher Schwureinungen auf. Angesichts der Äußerungen der gallofränkischen Bischöfe von 538, der Verdächtigungen Hinkmars von Reims, der Behauptungen Alperths von Metz möchte man fragen, ob solche Äußerungen eigentlich das Resultat einer ungewöhnlichen Unkenntnis, ja sogar von Weltfremdheit sind, oder aber – im Gegenteil – Ausdruck besonderer Tücke und Gerissenheit, die solche Diffamierungen bewußt fingiert, um die damit diffamierten Gruppen dann um so wirkungsvoller bekämpfen zu können.

Diese Alternative ist indessen in keinem der genannten Fälle zwingend. Am Beispiel der Auffassungen über die Christen des 1. und 2. Jahrhunderts hat H. Nesselhauf mit Recht vor »voreiliger Besserwisserei« gewarnt; man müsse nämlich berücksichtigen, »daß das Christentum sich für die damalige Welt anders darstellte als für spätere Generationen«. Denn »der christliche Kult vollzog sich zu jener Zeit nicht im Lichte der Öffentlichkeit und vor aller Augen wie später und heute, er war ein Geheimkult und setzte sich wie alle Geheimkulte dem Verdacht aus, daß es in ihm nicht geheuer zugehe«³⁴⁵. Solche Äußerungen sind also nur zu verstehen,

342) Plinius, ep. 10, 96, 7, SCHUSTER–HANSLIK (wie Anm. 298), 356: *ne depositum appellati abnegarent*.

343) S. die oben Anm. 317 genannten heidnischen Autoren.

344) NESSELHAUF (wie Anm. 317), 23 f.

345) Ebd., 24, mit Hinweis auf die in 1 Kor. 5, 1 ff., und Apg. 5, 1–11, geschilderten Vorgänge und deren Wirkung bei einem heidnischen Leser.

wenn man sie als Wahrnehmungsweisen einer ganz bestimmten sozialen Wirklichkeit und als Reaktion auf diese begreift³⁴⁶). Diese Wirklichkeit ist die einer Sondergruppe, die von außen nicht einsehbar und kontrollierbar erscheint und deshalb Verdächtigungen in Gang setzt³⁴⁷). Neben dem allgemeinen Status der nach außen abgeschlossenen partikulären Gruppe sind es dann aber auch einzelne Elemente des sozialen Lebens in diesen Gruppen, die in den Deutungen und Diffamierungen Außenstehender oder der Obrigkeit, der staatlichen und später der kirchlichen Instanzen eine Rolle spielen, gewissermaßen als Kristallisationspunkte der Diffamierung. Dazu gehören immer das gemeinsame Mahl und der Eid. Sie sind für die Gruppe von grundlegender Bedeutung und beschäftigen deshalb auch das Denken Außenstehender.

Am Beispiel der frühmittelalterlichen Gilden konnte bereits gezeigt werden, in welchem Ausmaß die gegen sie gerichteten Vorwürfe sich auf den Eid und das gemeinsame Mahl bezogen³⁴⁸). Im einzelnen konnte die Mitgliedschaft von Frauen und Klerikern, konnten aber auch der gegenseitige Eid und das Mahl als konstitutive und deshalb anstößige Faktoren und Elemente erkannt werden, die den Diffamierungen letztlich zugrundeliegen. Durch Eid und Mahl bildeten sich geschlossene Gruppen, die als ›horizontale‹ Gefüge sozialer Bindungen nicht in das Geflecht ›vertikal‹ geordneter, d. h. auf Über- und Unterordnung ausgerichteter Verfassungsstrukturen der staatlichen und der kirchlichen, vom König und von den Bischöfen gesetzten und verkörperten Ordnungen ›passen‹. Wenn man nun auch im Fall der antiken, in Inhalt und Form vergleichbaren Diffamierungen auf die Unterstellung eines bloßen Tradierens

346) Die Interpretation dieser Vorwürfe als bloße Floskeln und leere sog. ›Topoi‹ (vgl. z. B. BICKERMANN, wie Anm. 308, 175 und 177: »bewährte Muster«; »Topos‹ der ›conjuratio‹) ist also auch in diesem Fall nicht sinnvoll; s. oben Anm. 77.

347) Ein bezeichnendes Beispiel dafür bietet die Geschichte der Polemik gegen Häretiker, vgl. dazu bereits oben S. 167f. Schon Irenäus, Origenes und Eusebius erhoben gegen die Gnostiker und andere häretische Gruppen den Vorwurf der Libertinage und der Unzucht, wozu sich dann auch der Vorwurf kannibalischer Mähler gesellte: DÖLGER (wie Anm. 308), 217ff., und FREUDENBERGER (wie Anm. 308), 105ff. Bezeichnenderweise hat Tertullian nach seiner Hinwendung zum Montanismus die Mähler der Orthodoxen in eben der Weise diffamiert, die er zuvor in seiner Auseinandersetzung mit den Anschuldigungen von heidnischer Seite (s. oben Anm. 317) so entschieden bekämpft hatte: *De jejuniis* c. 17 (CCL 2, 1276f.). Dieselben Vorwürfe kehren dann seit dem 11. Jh. in den Schilderungen der geheimen Riten von Häretikergruppen wieder, dazu GRUNDMANN (wie Anm. 138), 104ff.; N. COHN, *Europe's Inner Demons* (1975), 16ff. und 32ff.; J.-Cl. SCHMITT, *Mort d'une hérésie. L'Église et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur du XIV^e au XV^e siècle* (*Civilisations et Sociétés* 56) (1978). Die Übereinstimmungen zwischen der Polemik gegen die Christen des 1. und 2. Jhs. und jener gegen Häretiker seit dem 11. Jh. (im Westen wie auch im byzantinischen Bereich) sind so frappant, daß GRUNDMANN die Frage »nach literarischer Abhängigkeit« gestellt (a. a. O., 103, vgl. 105 Anm. 2) und auch positiv beantwortet hat (ebd., 105 Anm. 3). Wichtiger als die im einzelnen wohl kaum nachweisbaren literarischen Abhängigkeiten sind indessen die Zusammenhänge zwischen dem Status partikulärer Gruppen und den durch diesen Status ausgelösten Deutungen der Außenstehenden. Zu diesem Problem auch die Bemerkungen von D. KURZE, *Häresie und Minderheit im Mittelalter*, in: *Historische Zeitschrift* 229 (1979), 529–573, 557ff.

348) S. oben Abschnitt III.

floskelhafter Wendungen und leerer sogenannter ›Topoi‹ verzichtet, wenn man also auch für die Zeit der Antike annimmt, daß die Art der Diffamierung solcher Gruppen etwas mit der sozialen Wirklichkeit, mit der Struktur dieser Gruppen zu tun hat, dann ist zu prüfen, ob nicht die Kontinuität der Fremddeutungen und der von außen kommenden Diffamierungen, die sich gegen das Mahl und den Eid richteten, ein Indikator sein könnte für die Kontinuität des Phänomens selbst, das hier gemeint ist, der geschworenen Einung. Die *conjuratio* als Form der Gruppenbildung könnte dann als antikes Erbe aufgefaßt werden, wobei die Rolle des *conjuratio*-Phänomens im Christentum und also die Bedeutung des Christentums für diese vermutete Kontinuität näher zu erörtern wäre.

Daß wir über christliche *conjuraciones* so wenig Genaueres wissen, läßt sich für die ersten drei Jahrhunderte unschwer aus der prekären Situation der Christengemeinden erklären. Und für die Zeit seit der Wende des 4. Jahrhunderts, als das Christentum Staatsreligion wurde und die Kirche sich auch in ihren Amtsstrukturen machtvoll entfaltete, konnte wiederum keinerlei Interesse bestehen, geschworene Einungen zuzulassen oder gar zu fördern, selbst wenn sie nicht häretischer Natur waren³⁴⁹). Vermutlich hat die Existenz häretischer Gruppen auf die Ausbreitung oder Durchsetzung von *conjuraciones* dämpfend gewirkt, vergleichbar der Situation im späteren Mittelalter, wo man den Zusammenhang zwischen der Bekämpfung der Häretiker und dem Verbot der Schwureinungen sehr gut beobachten kann³⁵⁰). Mit den Ausführungen des Johannes Cassian am Beginn des 5. Jahrhunderts, der die *conjuratio* als Form der Bildung sozialer Gruppen als etwas völlig Selbstverständliches und Alltägliches vorstellt, wird jedoch der Übertritt in eine neue Epoche gewissermaßen angedeutet. Bei Cassian ist nicht mehr, wie bei den antiken Autoren, *amicitia* der Gegenbegriff zu *conjuratio*³⁵¹); vielmehr ist hier die *conjuratio* die dauerhafteste Form, in der die Menschen *amicitia* verwirklichen zu können vermeinen. Zwar sind auch im frühen Mittelalter die *conjuraciones* wiederum Gegenstand von Verboten, wie die Geschichte der *conjuraciones* seit der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts und in der Karolingerzeit sichtbar macht: noch immer muß – wie schon in der Antike – das Phänomen aus den Deutungen und Diffamierungen der Verbote herausgearbeitet werden. Gleichwohl zeigen diese Verbote, wie sich die geschworene Einung nunmehr in aller Öffentlichkeit durchsetzt. Dies erklärt auch, daß nunmehr zum *conjuratio*-Phänomen positive Stellungnahmen gegeben werden. Was Johannes Cassian um 400 beiläufig andeutete, wird manifest in dem Eingreifen Papst Gregors d. Gr. um 600 zugunsten der geschworenen Einung neapolitanischer Handwerker. Die Ausbreitung der geschworenen Einung läßt sich auch an den Gilden der Karolingerzeit erkennen, die vom Ende des 8. bis zum Ende des 9. Jahrhunderts immer weitere Bereiche menschlichen Zusammenlebens und schließlich, im Zusammenbruch der staatlichen Ordnung des Karlsreiches, auch die Wahrnehmung ›öffentlicher‹ Aufgaben an sich zogen.

349) Vgl. die *conventicula*-Verbote des 5. Jhs., oben Anm. 98 und 99.

350) MICHAUD-QUANTIN (wie Anm. 35), 228f.

351) S. oben Anm. 292.

Diese Geschichte der geschworenen Einung von der Antike bis zur Karolingerzeit zeigt also nicht nur Momente der Kontinuität in der Übernahme einer eigentlich antiken Form der Bildung sozialer Gruppen im Mittelalter. Vielmehr werden in diesem Prozeß auch Momente des Wandels und neue Phänomene sichtbar. Denn selbst wenn der gegenseitige Eid und die geschworene Einung Elemente antiker Gruppenbildung sind, so ist doch unübersehbar, daß die geschworene Einung im Mittelalter sozialgeschichtlich eine ganz andere Bedeutsamkeit erlangte, als sie in der Antike jemals haben konnte. In einer Verallgemeinerung des oben zu Kontinuität und Diskontinuität in der Geschichte des städtischen und ländlichen Klerus Bemerkten³⁵²⁾ könnte man vielleicht sagen, daß gerade das Ans-Licht-Treten und die rasche Verbreitung der *conjuratio* ein interessanter Indikator ist für den Wandel, der die Welt der Antike von der des Mittelalters trennt. Vielleicht darf man das Hervortreten der *conjuratio* mit dem Beginn jener Epoche, die man das Mittelalter nennt, mit zwei für diesen Übergang charakteristischen Vorgängen in Beziehung setzen. Es ist dies einmal das Zerbrechen der festen staatlichen Ordnungen, in denen in römischer Zeit die Vereinigungen, seien sie nun vorwiegend beruflicher, politischer oder eher religiöser Art, immer einer scharfen Kontrolle unterworfen waren. Es ist dies zum anderen die Tatsache, daß eben diese staatliche Ordnung vieles geregelt hatte, was nach deren Zerbrechen auf andere Weise, durch Selbsthilfe der Menschen geordnet werden mußte. Das Verschwinden der antiken staatlichen Ordnungen im römischen Westen befreite das Vereinigungswesen von allen Kontrollen und es gab zugleich neue Motive dafür, daß die Menschen sich in neuer Weise in Gruppen von großer sozialer Bindekraft zusammenschlossen – weil sie dies tun mußten. Was in der Antike nur schattenhaft sichtbar war, die durch gegenseitigen Eid konstituierte Gruppe, und was auch im frühen Mittelalter zunächst nur in Verboten erschließbar wird, ist dann seit dem 11. Jahrhundert, in dem großen Wandlungsprozeß, der das frühe vom hohen Mittelalter trennt, auch in Selbstzeugnissen in Erscheinung getreten³⁵³⁾. Und zugleich zeigte sich auch im 11. Jahrhundert die fortschreitende Ausbreitung des Phänomens der *conjuratio* darin, daß nun neben die ältere Gilde auch die Kommune als eine weitere Form der geschworenen Einung tritt³⁵⁴⁾. So begründete die aus der Antike stammende Form der geschworenen Einung in neuen Zusammenhängen und in einer gewandelten Welt etwas Neues.

Eine solche Betrachtung schließt im übrigen nicht aus, daß von diesen Ergebnissen ausgehend nun auch erneut nach Elementen aus der Welt der Germanen gefragt werden kann, die in diesen Zusammenhang eingegangen sind. Auch dabei käme es indessen darauf an, nicht nur nach »Wurzeln« zu fragen, sondern auch das Neue zu sehen, in welchem solche »Wurzeln«

352) S. oben S. 180 und 188.

353) Die ältesten Selbstzeugnisse geschworener Einungen auf dem Kontinent sind die Statuten von Kaufmannsgilden aus dem ausgehenden 11. Jh. Etwas älter sind die ersten Statuten englischer Gilden. Vgl. OEXLE (wie Anm. 1), 204.

354) Über den Zusammenhang von ›Gilde‹ und ›Kommune‹ vgl. OEXLE (wie Anm. 3), 307f.

aufgehen³⁵⁵). Mit anderen Worten: bei der Frage nach der Herkunft jener Form des sozialen Lebens, die man als ›geschworene Einung‹ bezeichnet, ging es nicht etwa darum, der »Sucht nach den Ursprüngen« zu frönen, sondern vielmehr darum, ein bedeutsames historisches Phänomen im Blick auf seinen spezifischen »Augenblick« schärfer zu beleuchten und es als Ergebnis einer »sozialen Gesamtsituation« zu begreifen³⁵⁶). Seit dem Übergang von der Antike zum Mittelalter ist im europäischen Okzident die *conjuratio* in ihren verschiedenen Erscheinungsformen eine für den Okzident charakteristische Form der Gruppenbildung geworden³⁵⁷), welche die Sozialgeschichte, aber auch die religiösen, die wirtschaftlichen und die politischen Verhältnisse des europäischen Okzidents tiefgehend geprägt hat.

355) Dazu die Bemerkung von O. BRUNNER, Das Problem einer europäischen Sozialgeschichte, in: DERS., Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte (1968), 80–102, 94 Anm. 61: »So wichtig die Herausarbeitung der drei ›Wurzeln‹ der europäischen Geschichte, Antike, Christentum und die neuen, in der Hauptsache germanischen Wanderungsvölker, immer bleibt, so läßt sich aus ihnen nicht alles Folgende herleiten. Indem sie zusammentreten, entsteht etwas Neues«, mit dem Hinweis auf eine gleichlautende Feststellung von H. AUBIN, Die Frage nach der Scheide zwischen Altertum und Mittelalter (1951), wieder in: P. E. HÜBINGER (Hg.), Zur Frage der Periodengrenze zwischen Altertum und Mittelalter (Wege der Forschung 51) (1969), 93–113, 111 ff. In dieselbe Richtung gehen auch die Überlegungen von LE GOFF (wie Anm. 231), 391, über »origines«, »structure« und »fonction«.

356) Über die »hantise des origines« bei Historikern vgl. M. BLOCH, Apologie pour l'histoire ou métier d'historien (1974), 37 ff., mit der Bemerkung: »Jamais, en un mot, un phénomène historique ne s'explique pleinement en dehors de l'étude de son moment« (41), und der für die Entstehung der Vasallität und des Lehnswesens geltenden Feststellung: »La féodalité européenne, dans ses institutions caractéristiques, ne fut par un archaïque tissu de survivances. Durant une certaine phase de notre passé, elle naquit de toute une ambiance sociale« (ebd.). In diesem Sinne sind auch die vorliegenden Erörterungen über die ›geschworenen Einungen‹ zu verstehen.

357) Dazu bereits WEBER (wie Anm. 37), 431 ff., und O. HINTZE, Weltgeschichtliche Bedingungen der Repräsentativverfassung (1931), wieder in: DERS., Staat und Verfassung. Gesammelte Abhandlungen 1 (1970), 140–185, 163 f. und 175 f. Vgl. Ebenso M. BLOCH, La société féodale (1939/40), Nachdruck 1968, 492 f., der auf den ›revolutionären‹ Charakter der Kommunen hinweist (»le ferment proprement révolutionnaire, violemment antipathique à un monde hiérarchisé«) und ihren Gegensatz zur Welt der Vasallität und des Lehnswesens betont: »... en substituant à la promesse d'obéissance, rémunérée par la protection, la promesse d'entraide, ils apportaient à l'Europe un élément de vie sociale nouveau, profondément étranger à l'esprit qu'il est permis de dire féodal« (493).

VERZEICHNIS DER SIGLEN

CCL	Corpus Christianorum. Series latina
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
Mansi	J. D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio
MGH	Monumenta Germaniae Historica
– Cap.	– Capitularia regum Francorum
– Conc.	– Concilia
– Const.	– Constitutiones et acta publica imperatorum et regum
– Epp.	– Epistolae
– SS	– Scriptores
– SSrerGerm.	– Scriptores rerum Germanicarum
– SSrerLangob.	– Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI–IX
– SSrerMerov.	– Scriptores rerum Merovingicarum
MIGNE PL	– J.-P. Migne, Patrologiae cursus completus. Series latina