

Sozialer Wandel im Geschichtsdnken und in der Geschichtsschreibung des späten Mittelalters

VON KLAUS SCHREINER

Mit Hilfe der Wortverbindung »Sozialer Wandel« beschreibt und untersucht die neuere Sozialwissenschaft gesellschaftliche, wirtschaftliche und politische Strukturveränderungen, aus welchen seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert die moderne Welt hervorging – die große Industrie, der liberale Verfassungsstaat, eine Gesellschaft rechtsgleicher Staatsbürger und sozial ungleicher Klassen. Im Zusammenhang mit sozialwissenschaftlichen Theorien sozialer, wirtschaftlicher und politischer »Modernisierung« nährte der Begriff »Sozialer Wandel« das Vorurteil, Statik sei der beherrschende Grundzug der mittelalterlichen Welt gewesen.

Ein häufig zitierter Gemeinplatz lautet: Der Ständegedanke, der soziale Ungleichheit im Willen Gottes verankerte, habe keine gesellschaftliche Dynamik aufkommen lassen. Die »Idee der Entwicklung«, behauptete Aaron Gurjewitsch, sei dem mittelalterlichen Bewußtsein fremd gewesen; »die Welt verändert und entwickelt sich nicht«¹⁾. Stadtchronisten des deutschen Spätmittelalters, schrieb Heinrich Schmidt, besaßen »keinen Blick für die Dynamik der Geschichte«; ihr Zeitgefühl kannte »keine Entwicklung, sondern nur die Dauer des vorgegebenen Zustandes«²⁾.

Geschichtsschreibern des Mittelalters wird gemeinhin nachgerühmt, daß sie vornehmlich darauf bedacht waren, unverbundene Tatsachen und Geschichten in einen universalen Sinnzusammenhang zu bringen; symbolisches Denken habe sie jedoch daran gehindert, einen wirklichkeitsbezogenen Geschichtsbegriff auszubilden. Weder die kausale Verkettung der Ereignisse noch die Verflechtung gesellschaftlicher Handlungs- und Wirkungszusammenhänge sei für sie von Interesse gewesen. Aus der Verallgemeinerung von Halbwahrheiten entstand eine »sententia communis«, die August Buck in folgender Weise wiedergibt: »Die Geschichtsauffassung des Mittelalters ist im wesentlichen statisch; für sie hat der Mensch einen festen Platz im Ablauf des Geschehens. Im Gegensatz dazu darf man die Geschichtsauffassung der Renaissance

1) A. J. GURJEWITSCH, Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen, 1980, S. 204. Vgl. auch ebd. S. 158–179.

2) H. SCHMIDT, Die deutschen Städtechroniken als Spiegel des bürgerlichen Selbstverständnisses im Spätmittelalter, 1958, S. 48; 61.

dynamisch nennen: Denn nunmehr wechselt die Rolle des Menschen in der Geschichte in dem Maße, wie er sich selbst als geschichtsformende Kraft betätigt«³⁾.

Historiker, die sich nicht allein mit dem geschichtlichen Selbstverständnis mittelalterlicher Zeiten befassen, sondern ihren Blick auf Tatsachen und Ereignisse der mittelalterlichen Welt richten, kommen zu anderen Urteilen. Sie nennen das Mittelalter eine »wildbewegte Epoche« (Arno Borst), um all jene Bewegungen auf den Begriff zu bringen, welche die Unruhe der mittelalterlichen Welt ausmachten: die Landnahme wandernder Stämme, Kriegs- und Kreuzzüge, Rom- und Italienfahrten deutscher Herrscher, Siedlungsbewegungen, Handels- und Pilgerreisen, soziale Aufstiegs- und Abstiegsprozesse, Bürgerkämpfe und Bauernerhebungen. In neueren Darstellungen der mittelalterlichen Verfassungs-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte ist die Rede von »wirtschaftlicher Expansion«, von »Krisen- und Depressionserscheinungen«, von »sozialer Mobilität« und »Aufbruchsgesellschaft«, von »schöpferischer Dynamik« und »emanzipativem Fortschritt«, vom Wandel der Welt und vom Wandel der Geschichtsbilder. Ausgespart aus solchen Untersuchungen bleibt jedoch gemeinhin die Frage, wie Geschichtsschreiber und Geschichtsdenker des späten Mittelalters soziale Strukturveränderungen ihrer Umwelt wahrgenommen, erklärt und beurteilt haben.

Auf diese Frage angemessene Antworten zu finden, ist Gegenstand der folgenden Überlegungen: Es geht nicht um Wechselwirkungen zwischen sozialer Systembildung und Historiographie, nicht um adlige Haus- und bürgerliche Stadtchronistik, nicht um Jahrbücher des Reiches und Annalen fürstlicher Territorien, nicht um Geschichten kirchlicher und klösterlicher Institutionen. Gegenstand der Untersuchung sind Wahrnehmungsformen, Aussagen und Urteile über soziale Mobilität, über Veränderungen von Rechts- und Verhaltensnormen, über den Wandel von Verfassungen in Kirche und Welt. Die drei Beispiele – soziale Mobilität, Veränderung von Rechts- und Sozialnormen, Verfassungswandel – mögen stellvertretend stehen für Wandlungsvorgänge im gesellschaftlichen, im rechtlich-sozialen und politisch-institutionellen Bereich.

Als Quellengrundlage benutze ich erzählende und normative Texte des späteren Mittelalters. Prophetie, Utopie, Vision und Satire, in denen sich das Verlangen nach Wandel und Neuordnung ungleich deutlicher und vehementer artikuliert als in chronikalischen Berichten, Bibelkommentaren und sozialethischen Traktaten, bleiben bewußt ausgeklammert. Untersucht werden soll nicht die Sprengkraft staats- und gesellschaftsumwälzender Zukunftsentwürfe; zur Sprache kommen sollen Beschreibungen, Erfahrungen und Wertungen solcher Strukturveränderungen, deren Rahmenbedingungen ein hohes Maß an Stabilität aufweisen.

3) A. BUCK, Das Geschichtsd Denken der Renaissance (Schriften u. Vorträge des Petrarca-Instituts Köln 9), 1957, S. 28.

Begriffs- und theoriegeschichtliche Vorüberlegungen

Wandel ist in der Welt des Mittelalters ein allgegenwärtiges, bewußt wahrgenommenes Phänomen. Sinn für Veränderungen in der Zeit war dem Mittelalter nicht fremd⁴⁾. Mittelalterliche Chronisten hätten sich vorbehaltlos den Satz von Jacob Burckhardt zu eigen machen können, wonach »Wandlung« das »Wesen der Geschichte« sei. Ihre Begrifflichkeit, die Erfahrungen des Wandels bündelte, beweist das. Die Verfasser mittelalterlicher Chroniken und Annalen sprachen von *processus*, *incrementum*, *progressus*, *mutatio*, *descensus* und *ascensus*, *antiquitas* und *novitas* (auch *modernitas*), um Veränderungen in Natur und Gesellschaft bildlich und begrifflich zu erfassen. Ordericus Vitalis verglich die »Umtriebe« (*rumores*), die allenthalben das friedliche Zusammenleben in Dörfern und städtischen Siedlungen erschütterten, mit einem Meer, das durch seine eigene Unruhe und Bewegung unablässig hin und her geworfen wird⁵⁾. »Ständig wandeln sich die menschlichen Dinge« (*mutantur assidue res humane*), heißt es bei Petrarca. »Das einzig Beständige ist die Unbeständigkeit, das einzig Zuverlässige die Unzuverlässigkeit, das einzig Ruhende die ständige Bewegung«⁶⁾. Das Bewußtsein, in einer Welt gährender Unruhe zu leben, gehörte zur geistigen Signatur der frühen Neuzeit. Dauer, schrieb Sebastian Münster in einem Brief an den polnischen König Sigismund im Jahr 1550, charakterisiere die Natur, dauernde Veränderung hingegen die Sitten und das Leben der Menschen⁷⁾.

4) E. GILSON, *Le moyen âge et l'histoire*, in: *L'esprit de la philosophie médiévale*, II, 1932, S. 181–201; H. HELBLING, *Wandlungen des Zeitbewußtseins im dreizehnten Jahrhundert*, in: *Saeculum Humanum, Ansätze zu einem Versuch über spätmittelalterliches Geschichtsd Denken*, 1958, S. 14.

5) *The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis*, II, ed. and transl. by M. CHIBNALL, 1969, S. 302–304.

6) PETRARCA, *Ep. fam. XXII, 14*, in: *Le Familiari (Ep. fam.)*, edd. V. ROSSI e U. BOSCO, IV, S. 138. Vgl. E. KESSLER, *Geschichtsd Denken und Geschichtsschreibung bei Francesco Petrarca*, in: *AKG 51*, 1969, S. 130 u. Anm. 11; 136 u. Anm. 19. – Petrarca ist außerdem bestrebt, sich über subjektive und objektive Bedingungen der Erfahrung von Wandel Rechenschaft zu geben. Auch die Art und Weise, in der Menschen ihre sich verändernde Umwelt wahrnahmen, unterliege dem Gesetz zeitgebundener Veränderung. Die Tatsache, daß wir uns »verändert« haben, habe zur Folge, »daß uns ebenso alles verändert erscheint«; ebd. S. 121.

7) Sebastian MÜNSTER, *Briefe, Lateinisch und Deutsch*, hg. u. übersetzt von Karl Heinz BURMEISTER, 1964, S. 167: *Manent coelorum atque terrarum situs, durant et flumina, lacus atque stagna, et in multis prisca nomina adhuc incorrupta perseverant, at in moribus hominum totaque hominis vita et in conatu tanta facta est et continuo fit mutatio, ut hodie collatione veteris aetatis novum plane saeculum in terris videatur natum, adeo mobilis et inconstans est homo ipse in omnibus operibus suis. Nulla ergo meo iudicio, relatio utilior aut gratior esse potest quam haec quae ostendit, quantum in humanis rebus mutare potuerit vetustas.* – »Wandel« wurde im 15. und 16. Jahrhundert zu einer leitenden Kategorie geschichtlicher Wahrnehmung und historischer Erfahrung. Guarino Guarini (1374–1460) hielt die *temporum varietas* und die ständige *rerum humanarum permutatio* für ein grundlegendes »Merkmal des historischen Gegenstandes«. Juan Luis Vives (1492–1540) erblickte die relative Dauerhaftigkeit geschichtlicher Sachverhalte »nur auf dem Hintergrund einer in Permanenz sich verändernden Welt«. Er war der Überzeugung: *nimirum negare nemo potest, omnia illa [universa ratio victus, cultus, habitandi, gerendi bella, administrandi populos et civitates] esse mutata, et mutari quotidie* (R. LANDFESTER, *Historia Magistra Vitae. Untersuchungen zur humanistischen Geschichtstheorie des 14. bis 16. Jahrhunderts*, 1972, S. 113f.).

Welcher sprachlicher Mittel bedienten sich mittelalterliche Autoren, um Wandel in den verschiedenen Lebensbereichen auf den Begriff zu bringen? (1) Welche geschichtstheologischen Grundauffassungen bestimmten ihr Wahrnehmen und Erklären von geschichtlichem und sozialem Wandel? (2)

1. Als *mutatio*, *wandel* und *verwandlung* konnten im Mittelalter bezeichnet werden:

- jede Änderung des Klimas und der Jahreszeit;
- jede Ortsveränderung;
- die Verlegung eines Herrschaftssitzes (*mutatio sedis*);
- die Veränderlichkeit der geschaffenen Dinge (*mutatio rerum*);
- der Übergang von einer Lebensphase in die andere;
- Verhaltens- und Gesinnungswandel (*mutatio animi*; *mutatio voluntatis*);
- Wandel der Lebensform (*mutatio in habitu et victu*);
- Sprachwandel (*mutatio romanae linguae*);
- die Übersetzung eines Textes in eine andere Sprache;
- rechtlich-soziale Statusveränderung (*mutatio condicionis*);
- Gesetzes- und Verfassungswandel (*mutatio legis*, *mutatio politiarum*);
- soziale Mobilität;
- der Aufstieg und Niedergang politischer Gemeinwesen (*mutatio regnorum*);
- die vom römischen Papst beanspruchte Vollmacht, Dynastiewechsel zu legitimieren (*auctoritas mutandi regna*);
- das geschichtsmächtige, auf Veränderung bedachte Handeln Gottes (*mutatio dexterae excelsi*).

Sahen sich Grundherren veranlaßt und gezwungen, die dinglichen und persönlichen Leistungspflichten ihrer Eigenleute zu verringern, wurde dieser Vorgang als *melioratio conditionis* oder als Reform in *statum meliorem* urkundlich festgehalten. Als *änderunge* der Ratsverfassung bezeichneten spätmittelalterliche Stadtchronisten die von den Zünften erkämpfte Beteiligung am Rat; eine begründete *veränderunge* in der Trägerschaft des Königsamtes nannten sie die von den Kurfürsten beschlossene Absetzung König Wenzels. Entsprechend konnte auch die *translatio imperii* als »*mutatio*« begriffen werden. Geändert hatte sich bei diesem »Wandel« nicht die politische Ordnungsform »Reich«; nur in dessen Trägerschaft war eine Veränderung eingetreten. Männer, denen – wie Papst Innozenz III. oder Friedrich II. – große geschichtsgestaltende Kraft eignete, wurden als »Verwandler der Welt« (*immutator saeculi*) bezeichnet.

2. Zeit, die Wandel bewußt und erfahrbar macht, stand im Mittelalter im Gegensatz zur ewigen Dauer Gottes. Wandel bildete einen Kontrast zu dessen Unveränderlichkeit. Gottes Seinsfülle schloß Wandel aus. Die Vergänglichkeit des Geschöpflichen zeige, schrieb nach 1260 der Dominikanerprior Hugo Ripelin von Straßburg, ein Schüler Alberts d. Gr., daß *dy czeit nach irer substantz hie ist und nicht in dem himel, wann hie wandeln sich alle ding und nicht in dem himel dort. Wann nu hie ist winter, nu sumer, nu frid, nu unfrid, nu schön weter, nu ungewiter.*

Mutabilitas, mutatio und *transformatio* waren Indikatoren für geliehenes, geschaffenes, mangelndes Sein. Wie der Wandel des Geschaffenen als ein Schatten göttlicher Seinsfülle betrachtet wurde, so die »Zeit der Welt« (*tempus mundi*) als ein »Schatten der Ewigkeit« (*umbra aevi*). Für den Menschen kam es deshalb darauf an, die *conditio mutabilis* der vergänglichen Welt zu fliehen, um in Gott, dem ungeschaffenen Urheber allen Seins, Halt und Hoffnung zu finden⁸⁾.

Der Glaube an einen ewigen Gott ließ die Wandelbarkeit des Geschaffenen und geschichtlich Gewordenen als metaphysisches Übel erscheinen; »ontologische Bonität« besaß im Mittelalter nur das Unveränderliche, das sich unwandelbar selber gleichbleibt⁹⁾. Im Wechsel (*volubilitas*), in Veränderlichkeit (*mutabilitas*) und Wandel (*mutatio*) zeigte sich der überaus elende Zustand der geschaffenen Dinge und menschlichen Verhältnisse (*rerum humanarum miserimus status; miseria rerum mutabilium*)¹⁰⁾.

Gleichwohl: Wandel entsprach nicht allein der endlichen Grundverfassung des Menschen. Zeitgebundenheit war auch eine Grundtatsache göttlichen Heilswirkens. Gott selbst hatte in verschiedenen Zeiten auf verschiedenartige Weise zu den Menschen gesprochen; er konnte deshalb auch als Erklärungs- und Rechtfertigungsgrund für den Wandel von Normen und Strukturen beansprucht werden.

Diese Ambivalenz in der theologischen Einschätzung von Zeitlichkeit und Geschichte hatte zur Folge, daß politisch-soziale *mutationes* und *conversiones* sowohl auf die »Vorsehung

8) G. MELVILLE, Zur geschichtstheoretischen Begründung eines fehlenden Niedergangsbewußtsein, in: Niedergang, Studien zu einem geschichtlichen Thema, hg. v. R. KOSELLECK u. P. WIDMER, 1980, S. 132. Vgl. auch ebd. S. 134. Im Geschichtsbild Ottos von Freising haben *mutationes* vornehmlich »typologischen Charakter, indem sie den Weltuntergang praefigurieren«. Der Mensch müsse »durch die Veränderlichkeit der Welt« (*mutabilitas rerum; mutabilitas temporum*) hindurch, »um zur Ruhe der Ewigkeit zu kommen«.

9) O. MARQUARDT, Universalgeschichte und Multiversalgeschichte, in: Saeculum 33, 1982, S. 109.

10) J. EHLERS, Gut und Böse in der hochmittelalterlichen Historiographie, in: Die Mächte des Guten und Bösen, hg. von A. ZIMMERMANN (Miscellanea Mediaevalia 11) 1977, S. 39f. – Zur *mutabilitas tam naturae quam morae*, einem Leitmotiv im Geschichtswerk Ottos von Freising, vgl. J. KOCH, Die Grundlagen der Geschichtsphilosophie Ottos von Freising, in: Geschichtsdanken und Geschichtsbild im Mittelalter, hg. v. W. LAMMERS, (Wege der Forschung 21) 1965, S. 345. Vgl. ebd. S. 346: Otto betrachtete es als seine Aufgabe, »den Leser oder den frommen Hörer durch die Darstellung des unendlichen Elends, das der geschichtliche Wechsel mit sich bringt, dazu anzuleiten, die Welt als Welt zu verachten und »zu der dauernden und unverrückbaren Gemeinschaft (civitas) der Ewigkeit zu wandern«. – Zum Begriff der »mutabilitas« bei Hugo von St. Viktor vgl. J. EHLERS, Hugo von St. Viktor. Studien zum Geschichtsdanken und zur Geschichtsschreibung des 12. Jahrhunderts, (Frankfurter Historische Abhandlungen 7) 1973, S. 80–88. – Zum Problem der Wandelbarkeit von Welt und Geschichte bei Otto von Freising vgl. neuerdings die tiefdringenden Studien von H.-W. GOETZ über »Das Geschichtsbild Ottos von Freising. Ein Beitrag zur historischen Vorstellungswelt und zur Geschichte des 12. Jahrhunderts«, 1984. Ebd. S. 307: »Die *mutabilitas*-Idee durchzieht das gesamte Geschichtsdanken Ottos von Freising«. Ebd. S. 87: Otto von Freising wollte in seinem Geschichtswerk insbesondere die »*mutationes* der Vergangenheit« in den Blick bringen, »die in ihrer nicht abreißen Folge zu dem unentrinnbaren historischen Gesetz der *mutabilitas* werden. Geschichte ist für Otto Wandel, ein dauerndes Auf und Ab, und es ist seit langem erkannt, daß die *mutabilitas rerum* im Mittelpunkt der Geschichtsphilosophie Ottos steht«.

Gottes« (*providentia Dei*) als auch auf die Bosheit und Schlechtigkeit der Menschen (*pravitas hominum*) zurückgeführt werden konnten. Die Launen einer *volubilis fortuna* boten sich an, um unerklärbare Randbedingungen und Ursachen historischer Prozesse verständlich zu machen. Anonyme Handlungsgeflechte, welche, unabhängig vom Willen des einzelnen, den Gang der Geschichte und den Verlauf geschichtlichen Wandels bestimmten, wurden durch Begriffe wie *tempus* oder *necessitas* zur Sprache gebracht.

Autoren, die versuchten, »Wandel« zu definieren, bedienten sich scholastischer Grundbegriffe. Nicht die »Substanz« (*substantia*) der Dinge, behaupteten sie, wandle sich im Fortgang der Zeit, sondern nur ihre »Eigenschaft« (*qualitas*). Nur wenn die Substanz des Geschaffenen erhalten bleibe, könne die biblische Verheißung von der »neuen Erde« in Erfüllung gehen¹¹⁾.

Auf die Frage, was sich in der Zeit ändert, gab Petrus Lombardus folgende Antwort: »Die Änderung, welche in der Ordnung der Zeit geschieht, ist eine Veränderung der Eigenschaften, welche in einem körperlichen oder geistigen Geschöpf vor sich geht und deshalb Zeit genannt wird« (*mutatio, quae fit secundum tempus, variatio est qualitatum, quae fit in corporali vel spirituali creatura, et ideo vocatur tempus*)¹²⁾.

Mit Hilfe solcher Begriffe und im Horizont solcher Einstellungen haben Geschichtsschreiber und Geschichtsdenker des späten Mittelalters sozialen Wandel wahrgenommen, beschrieben und beurteilt¹³⁾.

11) Petrus LOMBARDUS, *Collectanea in epist. I ad Cor.*, in: Migne PL 191, Sp. 1597–1598: Non substantia, sed figura atque libera substantia eas qualitates habebit, quae corporibus immortalibus mirabili mutatione convenient. Et ideo non dixit mundus perit, sed figura, quia substantia non perit, sed qualitas. – Der Text bezieht sich auf 1 Kor 7, 31: »Denn die Gestalt dieser Welt vergeht«. Zur augustinischen Herkunft dieses Gedankens vgl. D. STERNBERGER, *Drei Wurzeln der Politik*, (Schriften II, 1) 1978, S. 358–361.

12) Zit. nach HELBLING, *Wandlungen des Zeitbewußtseins* (wie Anm. 4), S. 14.

13) Die Frage, um deren Beantwortung es im folgenden geht, unterscheidet sich demnach von jener, die R. SPRANDEL zum Gegenstand eines Vortrages »Über sozialen Wandel im Mittelalter« auf dem Braunschweiger Historikertag machte (abgedruckt in: *Saeculum* 26, 1975, S. 205–231). Sprandel suchte an Hand fünf ausgewählter Beispiele aus der mittelalterlichen Geschichte »gewissermaßen Bausteine zu einer Theorie des Zusammenhangs zwischen kollektiven Einstellungen und sozialem Wandel« bereitzustellen. Die erläuternden Exempel bezogen sich auf »Lernchancen« der durch die Kreuzzüge vermittelten Kulturkontakte, auf das »Selbstverständnis der Bürgeropposition in den städtischen Auseinandersetzungen des Spätmittelalters«, auf den »säkularen Friedensbegriff«, das »wirtschaftliche Erfolgsstreben mittelalterlicher Großkaufleute« und schließlich auf kritische Einstellungen zum spätmittelalterlichen Hexen- und Zauberwesen. – Die vorliegende Untersuchung befaßt sich mit Fragestellungen, die H. Patze in seinen weitgespannten Untersuchungen über »Adel und Stifterchronik. Frühformen territorialer Geschichtsschreibung im hochmittelalterlichen Reich« (in: *BfdLG* 100, 1964, S. 8–81; 101, 1965, S. 67–128) aufgegriffen und beantwortet hat. Patze ging es um Zusammenhänge zwischen dem »Werden der Territorien« und der »Entwicklung ihrer Geschichtsschreibung« (S. 13). Thema des folgenden ist die Wahrnehmung sozialer Wandlungsvorgänge und deren Erklärung und Beurteilung durch Chronisten und Geschichtsdenker des Mittelalters.

Soziale Mobilität

Soziale Aufstiegshoffnungen sind an keine Epochen gebunden. Das Verlangen, unter Bedingungen zu leben, die »gutes Leben« ermöglichen, gehört zur Natur des Menschen. Was sich im Laufe der Geschichte verändert, sind innere Einstellungen und äußere Rahmenbedingungen, die sozialen Aufstieg ermöglichen, begünstigen oder erschweren. Geschichtlich und gesellschaftlich vermittelt ist überdies die Art und Weise, in der soziale Bewegungsvorgänge wahrgenommen und beurteilt werden. Dieser Gesichtspunkt bestimmt die folgenden Überlegungen: Welche apriorischen Wert- und Deutungsmuster formten im Mittelalter das Wahrnehmen, Erkennen und Beurteilen von Standortveränderungen innerhalb der Gesellschaft¹⁴⁾?

Für Theologen, Literaten und Chronisten des Mittelalters stellte sich sozialer Aufstieg nicht als Erscheinungsform einer liberalen Erwerbs- und Konkurrenzgesellschaft dar, die Leistung durch berufliche und soziale Besserstellung honoriert, sondern als religiöses Ordnungs- und Legitimationsproblem. Das braucht nicht zu verwundern. Religion war im Mittelalter nicht Privatsache von Individuen. Religion bildete ein »Bindemittel der Gesellschaft« (*vinculum societatis*) und als solches eine »Grundlage der politischen Ordnung« (*fundamentum rei publicae*); kirchlicher Kult und religiöse Rechtgläubigkeit verbürgten »öffentliches Heil« (*salus publica*). Aus einer solchen Auffassung und Erwartung ergab sich folgerichtig, daß theologische Spekulation, Bibelexegese und kirchliche Predigt auch die Wahrnehmungsformen und Wertmaßstäbe für soziale Bewegungen bestimmten. Ob und inwieweit sich Einzelpersonen und Gruppen diese Normen zu eigen machten, ist anhand der Quellen nicht exakt zu ermitteln. Was Mentalitäten im Leben von einzelnen und Gruppen tatsächlich bewirken, ist allemal schwer auszumachen. Unbestritten bleibt nur, daß soziales Handeln von Einstellungen und Erwartungen abhängt. Insofern spricht einiges dafür, daß jene Ansichten, die von kirchlicher Seite über die religiös-sittliche Legitimität sozialen Aufstiegs verbreitet wurden, nicht ohne Einfluß blieben auf das Aufstiegsstreben selbst. Wer durch berufliches Vorwärtskommen ein gesellschaftliches Leitbild und ein Stück seiner selbst zu verwirklichen sucht, wird anders denken und anders handeln als jener, dem sozialer Aufstieg als Verstoß gegen eine vorgegebene Ordnung nahegebracht wird.

Prediger, Exegeten und Sozialethiker des Mittelalters entwickelten zahlreiche Maximen und

14) Eine solche Fragestellung verkennt nicht die Tatsache, daß sozialer Wandel und gesellschaftliche Ungleichheit von verschiedenen Gruppen unterschiedlich wahrgenommen werden. Die Schichtgebundenheit sozialer Wahrnehmung genauer zu untersuchen, läßt jedoch der überlieferte Quellenbestand nicht zu. Quellenmäßig identifizieren lassen sich allein die Wahrnehmungsformen und Wertbegriffe schreibfähiger Kleriker und Laien. Die soziale Vorstellungswelt der »literaturlosen« Masse der Bevölkerung kommt in der mittelalterlichen Chronistik nicht unmittelbar zu Wort; nur ihr Verhalten wird kritisiert, weil sie, wie gemeinhin gesagt wird, als neuerungssüchtige »plebs mobilis« oder als »irrationale vulgus« die Ordnung der Gesellschaft stört. Lampert von Hersfeld gab einen Gemeinplatz wieder, als er in seinen »Annalen« vermerkte: »Semper varium et instabile est plebis ingenium«. Vgl. T. STRUVE, Lampert von Hersfeld. Persönlichkeit und Weltbild eines Geschichtsschreibers am Beginn des Investiturstreites, in: HJL 20, 1970, S. 41.

Metaphern, die darauf angelegt waren, Anstrengungen zur Standesverbesserung von vornherein ins Unrecht zu setzen. Dem Stufenbau des Kosmos sollte eine hierarchische Ordnung der Gesellschaft entsprechen. Politische und soziale Ungleichheit galt als Grundvoraussetzung für die Funktionsfähigkeit eines Gemeinwesens. Nur wenn niemand aus dem ihm zuerkannten Pflichtenkreis ausbrach, schien die organismusartig strukturierte *res publica* ihre Zwecke erreichen zu können. Deshalb glaubte auch Werner Rolevinck (1425–1502), der westfälische Kartäuser und Chronist, guten Glaubens behaupten zu dürfen, daß Bauern, die sich bemühen, »ihren Stand zu ändern« (*suum statum mutare*), bei Gott und den Menschen verhaßt seien¹⁵. Das Ordnungsgefüge des Himmels, in dem sich Engel und Selige stufenartig übereinander erheben, gelte auch für die Sozialverfassung der Welt.

Insbesondere boten die Schriften des Alten und Neuen Testaments zahlreiche Belegstellen, um Aufstiegswillen und Aufstieghoffnungen im Namen einer geheiligten Autorität zu dämpfen und zu drosseln. »Knechte sah ich zu Roß, und Fürsten gingen gleich Knechten zu Fuß«, hatte der alttestamentliche Prediger gesagt (Koh 10, 7), um seinen Hörern und Lesern anschaulich zu machen, wie sozialer Aufstieg die politische Ordnung gefährde und zerstöre. Philipp von Leyden († 1302), ein Jurist patrizischer Abstammung im Rat Graf Wilhelms V. von Holland, berief sich auf diese Bibelstelle, um Angehörige der niederen Schichten von den politischen Ämtern auszuschließen. Der Aufstieg von *inferiores conditione vel statu* gefährde die Festigkeit eines Gemeinwesens. Hochgekommene kleine Leute, die sich auf Regierungsgeschäfte nicht verstehen, würden in der Regel eine *mutatio animi* durchmachen und zu grausamen Zwingherren entarten¹⁶. Der Züricher Chorherr Felix Hemmerli (1388–1458) zitierte den Predigerspruch »Nach Höherem sollst du nicht streben« (*altiora te ne quaesiveris*), um zu begründen, daß es den göttlichen Satzungen widerspreche, wenn sich reich gewordene Bauern in Städten einbürgern oder reich gewordene Bürger ihre Vaterstädte verlassen, um auf dem Land Adelssitze zu erwerben und das Leben untätiger Landedelleute zu führen¹⁷.

Von der Spätantike bis in die beginnende Neuzeit bildete das Pauluswort vom »Bleiben« im Beruf und in der Berufung (1 Kor 7, 20) ein theologisches Argument, um gesellschaftliche Ungleichheit als einen von Gott gewollten Tatbestand annehmbar zu machen. Paulus hatte die Gemeinde von Korinth ermahnt, in der Beseitigung sozialer Unterschiede nicht eine Vorbedingung für religiöse und kirchliche Gleichberechtigung zu sehen. Mittelalterliche Exegeten betrachteten die situationsbezogene Aussage des Apostels als allgemeines gesellschaftliches Ordnungsprinzip. Als Karl d. Gr. im Jahr 801/02 zu sozialer Stetigkeit mahnte, gebrauchte er Wendungen, die nach Sinn und Form der Paulusperikope nahe kamen. »Jeder einzelne«, forderte der Kaiser, »möge Gott getreu in dem Stand dienen, in dem er sich befindet«¹⁸.

15) Werner ROLEVINCK, *De regimine rusticorum*, hg. von E. Holzapfel, 1959, S. 86.

16) Philippus DE LEYDEN, *De cura reipublicae et sorte principantis*, hg. von R. FRUIN u. P. C. MULHIJSEN, 'S-Gravenhage 1900, S. 96; 103.

17) Felix HEMMERLI, *De nobilitate et rusticitate dialogus. Vixit Foelix iste Malleolus circa annum domini MCCCCXXXIII*, s. a. f. 70^{r-v}.

18) MGH Cap. I, S. 240: *Unusquisque in eo ordine Deo serviat fideliter in quo ille est.*

»Göttliche Berufung«, schrieb der Benediktiner Herväus von Bourg-Dieu (ca. 1080–1150) unter Berufung auf die Paulusstelle, »ändert nicht den Stand, sondern nur das sittliche Verhalten«¹⁹⁾. In klösterlichen »consuetudines« wurde das Apostelwort zitiert, um Laienbrüdern den Aufstieg ins Mönchtum zu verwehren²⁰⁾. Mittelbar wurde dem Apostel auch die Beweislast dafür aufgebürdet, daß Laienbrüder keine Bücher lesen und grundsätzlich illiterat bleiben sollten. Weltliche Berufsausübung, predigte Berthold von Regensburg, sei ein von Gott verliehenes *amt*, das niemand eigenwillig aufgeben könne. Mancher, der *ritter* oder *herre* sein wolle, müsse Schuster, Weber oder Bauer bleiben, wie ihn *got danne geschaffen hât*²¹⁾. Martin Luther suchte und fand in dem Paulustext einen unmittelbaren Gegenwartsbezug: Unter den Knechten, von denen Paulus spreche, seien *eygen leutt* zu verstehen, die man in der Gegenwart *Leybeygen* nenne. *Und was von eynem leyb eygen hie Paulus sagt, das ist auch von allen gemiedten knechten, megden, taglõner, erbeytter und gesind gegen yhren herrn und frawen zu hallten*²²⁾. Der Grundsatz des Apostels verbürgte gesellschaftliche Stabilität und verhinderte Konflikte zwischen Herren und Knechten.

19) Herveius BURGIDOLENSIS, Comment. in epist. I ad Cor., in: Migne PL 181, Sp. 881. – Bischof Atto von Vercelli († vor 964) hatte bei der Exegese derselben Stelle gesagt: »Unfreier Stand« (*servilis conditio*) sei kein Hindernis, um in die Seligkeit des Himmels aufgenommen zu werden. Die Sklaverei der Sünde (*servitus peccatorum*) sei schlimmer als gesellschaftliche Unfreiheit (*servitus humanae conditionis*). Der Sündenlose sei deshalb der wahre Freie. Die Alten hätten deshalb keine Bedenken getragen, die Weisen (*sapientes*) für Freie (*liberi*) zu halten. Wer klug handelt, d. h. an Christus glaubt, sei auch frei. Vgl. Atto VERCELLENIS, Expositio in epist. I ad Cor., in: Migne PL 134, Sp. 354f. Zur Zitation und zum Verständnis dieser Stelle in der merowingischen Hagiographie vgl. F. GRAUS, Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit, 1965, S. 285, Anm. 568.

20) K. SCHREINER, Laienbildung als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft. Religiöse Vorbehalte und soziale Widerstände gegen die Verbreitung von Wissen, in: ZHistForsch 11, 1984, S. 233 und Anm. 264.

21) F. PFEIFFER (Hg.), Berthold von Regensburg, Vollständige Ausgabe seiner Predigten mit Anmerkungen, 1965, I, S. 13; 145f. – Zur Einschätzung sozialen Aufstiegsstrebens durch den Franziskanerprediger Berthold vgl. auch H. STAHLER, Arbeit in der mittelalterlichen Gesellschaft, (Miscellanea Bavarica Monacensia 42), 1972, S. 187: Nach Berthold »gibt es sozialen Aufstieg nur im Himmel. Wer sich auf Erden bemüht und ein entsprechendes Leben führt, kann dort vom Povelvolk in die Reihe der Herrn aufsteigen«. Im Himmel werde »Gott jedem ein Königreich geben«. Aus solchen Mahnungen schließt Stahler das Recht, daß Berthold das von ihm beobachtete »Streben nach Aufstieg in der Gesellschaft. . . einzudämmen, wenn nicht zu verhindern sucht« (ebd.).

22) M. LUTHER, Das siebente Kapitel S. Pauli zu den Corinthern. 1523, in: WA 12, S. 129. – Anders Calvin, der in seiner Auslegung des ersten Korintherbriefes folgendes schreibt: »Es könnte so aussehen, als wollte Paulus hier jeden Christen mit unverbrüchlichem Zwang bei seinem Beruf festhalten, so daß zum Beispiel ein Schuster niemals ein anderes Handwerk ergreifen, ein Kaufmann unter keinen Umständen zur Landwirtschaft übergehen dürfte. Das will Paulus gar nicht; er richtet sich nur gegen die unbedachte Begierde, die manche umtreibt, ohne gerechte ihren Stand zu wechseln, sei es aus Aberglauben, sei es aus sonst irgendeinem Interesse. Diese ruft Paulus aus ihrer Unruhe zurück und ermahnt sie, die Pflichten ihrer Berufung und ihres Berufs nicht zu vergessen«; G. Graffmann (Hg.), Johann Calvins Auslegung des Römerbriefes und der beiden Korintherbriefe, 1960, S. 372, mit Übersetzungsverbesserungen des Verf.

Sozialer Aufstieg wurde von kirchlichen Denkern gemeinhin als Verstoß gegen eine von Gott geheiligte Ordnung angesehen und mit Habsucht und Reichtumserwerb gleichgesetzt. Ein solches Vorverständnis entzog dem Bemühen um gesellschaftliche Rangverbesserung seine religiöse Legitimität. Soziale Statusverbesserung galt als »ufsteigen in die reichumb« und wurde auf »ungeordnete Begierde« (*cupiscentia inordinata*) zurückgeführt. Aufstiegswünsche, so wurde behauptet, nähre nicht Gott, sondern der *feind uf erden*, der Satan. Sozialer Aufstiegs-wille wurde als *hochvard*, als eigenmächtiges Austreten aus *gotez ordenhait* gebrandmarkt.

Standeszugehörigkeit sollte das Maß sittlich legitimer Bedürfnisbefriedigung bestimmen. Wer durch sozialen Aufstieg seine Lebenschancen zu verbessern suchte, widersprach diesem Grundsatz. Sündhafter Habsucht machte sich schuldig, wer mehr zeitliche Güter zu erwerben trachtete als er für eine seinem Stand angemessene Lebensführung tatsächlich brauchte. Es sei ein Zeichen von »verdammungswürdiger Habgier, von Gewinnsucht und Stolz«, kritisierte Heinrich Heinbuche von Langenstein (1325–1397), »wenn jemand über seinen standesgemäßen Unterhalt hinaus« sich noch unaufhörlich mühe, »Reichtümer zu erwerben, um in einen höheren Stand (*altiozem statum*) aufzusteigen oder um später ohne Arbeit im Überfluß zu leben oder damit seine Kinder im Überfluß leben könnten und große Leute würden«²³. Ein »einfacher Bürger oder Bauer« (*simplex civis aut ruralis*), schrieb der Kartäuser-Theologe Dionysius von Roermond (1402–1471), der sich in seiner Lebensführung nicht mehr an den *status* seiner Eltern und Vorfahren gebunden fühle, um es in seinem Aufwand, seinem Reichtum und seiner Ehre »sozial Höhergestellten gleichzutun« (*majoribus conformari*), begehe eine Todsünde²⁴.

Auf die normative Kraft des Faktischen ist es zurückzuführen, daß im Mittelalter soziale Wandlungsphänomene in wachsendem Maße nach funktionalen Gesichtspunkten beurteilt wurden. Der Ulmer Dominikaner Felix Fabri räumte in seinem im ausgehenden 15. Jahrhundert abgefaßten »Traktat über die Stadt Ulm« ein, daß »jeder Mensch zum Aufstieg [in einen höheren sozialen Lebenskreis] geneigt ist«. Gleichwohl lehnte er es aus politischen, wirtschaftlichen und sozialen Gründen ab, daß Mitglieder der Handwerker- und Kaufmannszünfte ins Patriziat aufgenommen würden. Fabri rechtfertigte seinen Standpunkt nicht mit moralischen und theologischen Argumenten, sondern machte die Trennung der Stände zu einer Grundbedingung für die *harmonia civitatis*, den Frieden und das wirtschaftliche Wohlergehen der Stadt²⁵.

Theologie, Sozialethik und Ständegedanke erfüllten den Legitimationsbedarf einer Sozialordnung, deren Interpreten sozialen Wandel nicht nur als Verlust politisch-sozialer Funktionsleistungen betrachteten, sondern auch als Gefährdung und Auflösung eines sittlich-religiösen Wertsystems. Die Heilige Schrift hatte aber nicht allein die Stetigkeit des Sozialen und Politischen zu einem Grundwert der christlichen Lebensordnung gemacht. Den biblischen

23) Zit. nach J. HÖFFNER, *Statik und Dynamik in der scholastischen Wirtschaftsethik*, 1955, S. 21.

24) DIONYSIUS CARTUSIANUS, *Summa de vitiis et virtutibus* F, 32, in: *Opera omnia* 39, 1910, S. 74.

25) G. VEESENMEYER (Hg.), *Fratris Felicis Fabri tractatus de civitate Ulmensi*, (BLV 186), 1889, S. 69.

Schriften war außerdem zu entnehmen, daß Gott selbst in der Geschichte des Alten und Neuen Bundes das Gesetz der Ständetrennung vielfach durchbrochen hatte. In der Geschichte des alten und neuen Israel hatte sich Gott auch stets als Kraft der Veränderung erwiesen, welche die Gewaltigen vom Throne stürzt und die Niedrigen erhebt (Lk 1, 52). Der Psalmist hatte verkündet: »Gott hebt auf den Geringen aus dem Staub und erhöht den Armen aus dem Kot, daß er ihn setze unter die Fürsten« (Ps 112, 7). Solche Texte widersprachen dem Erwartungshorizont einer hierarchisch strukturierten Kirche und Gesellschaft; die soziale Herausforderung, die in solchen Bibelperikopen steckt, wurde durch allegorische Exegesen und symbolische Handlungen abgeschwächt.

Im Rahmen der mittelalterlichen Papstkrönung wurde das Wort des Psalmisten, wonach Gott »den Armen aus dem Kot« erhebe, durch folgendes Ritual veranschaulicht: Zwei Kardinäle geleiteten den neuerwählten und immantierten Papst zur *sedes stercorata*, d. h. sie setzten ihn auf einen Nachtstuhl²⁶. Nur dann, wenn sich biblische Verheißung und konkrete Erfahrung deckten, wurde das Psalmwort zu einer Quelle lebenspraktischer Sinnstiftung.

»Ich bestieg den Bischofsstuhl«, bekannte Fulbert von Chartres, »als ein Armer, der aus dem Schmutz emporgehoben wurde«. Weder Reichtum (*opes*) noch Geblüt (*sanguis*) seien ihm dabei behilflich gewesen²⁷. Peter von Prezza, Mitglied der Kanzlei Friedrichs II., zitierte den Psalmvers, um seiner Genugtuung Ausdruck zu geben, daß Studium bereichert und adelt, den Armen aus dem Schmutze erhebt und ihn unter Fürsten sitzen läßt²⁸. Aufstieg kraft Frömmigkeit, Tugend und Bildung erwies sich als Verwirklichung einer durch die Heilige Schrift gerechtfertigten Lebensmöglichkeit.

Die Art und Weise, in welcher gemeinhin der Lobgesang Mariens, das »Magnificat« (Lk 1, 46–55), ausgelegt und angeeignet wurde, beruht auf den nämlichen Erkenntnis- und Erfahrungsprämissen. Marias Lobpreis, daß Gott die Mächtigen (*potentes*) und Reichen (*divites*)

26) Vgl. dazu N. GUSSONE, Thron und Inthronisation des Papstes von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert. Zur Beziehung zwischen Herrschaftszeichen und bildhaften Begriffen, Recht und Liturgie im christlichen Verständnis von Wort und Wirklichkeit, (BonnHistForsch 41) 1978, S. 251 f.; 270; 280 f.; 283; 285; 287. – Der Sinn der symbolischen Handlung war folgender: »Der auf den höchsten Thron erhoben werden soll, soll zuerst zutiefst gedemütigt werden, um buchstäblich aus dem Kot und Staub, wie es in der Schrift heißt, erhoben zu werden; denn der sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden (Mt 23, 12), und wird dann erhöht sitzen mit den Großen der Erde und den Sitz der Herrlichkeit einnehmen«; E. EICHMANN, Weihe und Krönung des Papstes im Mittelalter, (Münchner theolog. Studien, Kan. Abt. 1), 1951, S. 47.

27) The Letters and Poems of FULBERT of CHARTRES, ed. F. BEHREND, 1976, S. 242 n. 132, v. 8f. – Weniger poetisch sagte das auch Gerbert von Aurillac über seine kirchliche Karriere, »er habe weder bei einer Adelsfamilie (*genere*) noch durch Reichtümer einen Rückhalt gefunden, als es um seine Erhebung zum Erzbischof von Reims ging«; H. FICHTENAU, Soziale Mobilität in Quellen des 10. und frühen 11. Jahrhunderts, in: Wirtschafts- und sozialhistorische Beiträge, Festschr. für Alfred Hoffmann zum 75. Geburtstag, hg. von H. KNITTLER, 1979, S. 27. – Der Vers *suscitat de pulvere egenum et stercore erigit pauperem* (1 Sm 2,8) ist gelegentlich zitiert worden, um in einem sehr allgemeinen Sinne die Erhebung eines Bischofs zu charakterisieren, ohne über dessen soziale Herkunft eine Aussage machen zu wollen. Vgl. GUSSONE, Inthronisation (wie Anm. 26), S. 283.

28) E. KANTOROWICZ, Kaiser Friedrich II., 1931, Nachdr. 1964, Ergbd. S. 129.

verurteilt, um die Niedrigen (*humiles*) und Hungrigen (*esurientes*) zu erheben, sperrte sich gegen das Bild ständischer Stabilität und Dauer. Der Text wurde deshalb in eine Aussage über geistig-geistliche Sachverhalte umgedeutet, um ihn mit der Herrschaftsordnung einer veränderten Zeit in Einklang zu bringen. Wortführer sozialer Bewegungen machten ihn zum Beweg- und Legitimationsgrund politisch-sozialer Veränderung. Dem Bibelwort wurden unvereinbare Funktionen aufgebürdet: Das »Magnificat« sollte erbauen, wenn es gepredigt und gelesen wurde; im Kontext sozialer Erneuerung sollte es von neuem seine wirklichkeitsverändernde Kraft beweisen. Die Tatsache, daß Gott durch die Botschaft des Engels an Maria eine Sklavin zur Gottesmutter erhoben hatte²⁹⁾, enthielt ein Programm, das radikal denkende Kirchen- und Gesellschaftsreformer zu verwirklichen suchten.

Die Erhebung der Niedrigen, argumentierte Bonaventura (1221–1274), habe Gott an den alttestamentlichen Königen Saul und David bewahrheitet, die, ehe sie den Thron Israels bestiegen, einfache Hirten waren³⁰⁾. Eine tiefe Kluft trennte jedoch Gegenwart und Vergangenheit. Die Vorstellung, daß Hirten auf Throne gelangen, konnte in der Welt des hohen Mittelalters nur noch als Ausdruck einer *confusio ordinis* beurteilt werden. In nachapostolischer Zeit gewährte die Legende, was die Wirklichkeit versagte – die Erhebung einfacher Männer zum Königtum kraft Frömmigkeit und Tugend³¹⁾.

Albertus Magnus schränkte ein: Nur Tyrannen, die nicht »vernunftgemäß« (*ad rationem*) regieren, sondern »willkürlich« (*ad voluntatem*) ihre Macht zur Unterdrückung der Armen mißbrauchen, würde Gott vom Throne stürzen³²⁾. Dionysius der Kartäuser bezog die Erhöhung der Niedrigen auf die Apostel und Jünger Jesu, die Christus als »Fürsten über die ganze Erde« gesetzt habe. Der Sturz der Mächtigen und die Erhöhung der Niedrigen gehörte unwiderruflich der Vergangenheit an. In der Gegenwart und Zukunft, meinte der gelehrte Kartäuser, sei Erhöhung nur noch *per dona gratiae* und *per dona gloriae* denkbar³³⁾. Martin Luther bezog das Bibelwort auf die aus »allen Historien« ersichtliche Tatsache, daß Gott *ein Reich aufwirft, das ander nieder, ein Fürstentum erhebt, das ander verdrückt, ein Volk mehret, das ander vertilget*³⁴⁾. Der Text bestätigte den Auf- und Niedergang von Staaten, nicht den Auf- und Abstieg von Personen und Gruppen.

Altgläubige Klöster und Stifte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit suchten die im »Magnificat« Mariens enthaltenen politischen und sozialen Grundsätze spielerisch zu verwirklichen. Sie taten das gemeinhin am Tag der »Unschuldigen Kinder«. »Wenn in der Vesper des Vorabends im Magnificat gesungen wird: »Die Hoffärtigen stürzt er von ihrem Thron und

29) J. VOGT, *Ecce Ancilla Domini. Eine Untersuchung zum sozialen Motiv des antiken Marienbildes*, in: *Vigiliae Christianae* 23, 1969, S. 241–263.

30) BONAVENTURA, *Commentarium in Evangelium Lucae c. I*, in: *Opera omnia* 7, 1895, S. 33.

31) H. HATTENHAUER, *Das Recht der Heiligen*, 1976, S. 40ff. (»Motiv des zum König erhobenen Sauhirtens«); S. 43f. (»Motiv des vom Heiligen abgesetzten Königs«).

32) ALBERTUS MAGNUS, *Enarrationes in primam partem Evang. Lucae*, in: *Opera omnia* 12, 1894, S. 140.

33) DIONYSIUS CARTUSIANUS, *Enarratio in cap. I Lucae art. IV*, in: *Opera omnia* 11, 1900, S. 397.

34) MARTIN LUTHER, *Das Magnificat verdeutschet und ausgelegt 1521*, in: *WA* 7, S. 590. Vgl. H. W. BEYER, *Gott und die Geschichte nach Luthers Auslegung des Magnifikat*, in: *Luther-Jahrbuch* 21, 1939, S. 127.

erhöht die Niedrigen«, dann müssen die Stiftsherren ihre Chorplätze verlassen, und die Jugend hält unter Leitung eines selbstgewählten Bischofs den ganzen Tag lang den Chordienst«³⁵⁾.

Zu einem Faktor religiöser, politischer und sozialer Bewußtseinsbildung wurde das Bibelwort nur dort, wo erfahrener Wandel der Deutung und Erklärung bedurfte. Bernardo Margarone (ca. 1110–nach 1188), Jurist in Pisa und Verfasser der »Annales Pisani«, führte den Sieg Pisas über Lucca im Jahre 1171 auf die »Macht Gottes« (*virtus Dei*) zurück, »der die Demütigen erhöht und die Stolzen erniedrigt«³⁶⁾. Der Verfasser der »Reformatio Sigismundi« verstand die Verheißung des »Magnificat«, wonach »dye klein sollen erhocht werden und dye gewaltigen nyder getrucket«, als biblische Gewähr einer Sozialordnung, die den »Kleinen« Gerechtigkeit widerfahren läßt³⁷⁾. Die Verdrängung des Stadtpatrizats von Schwäbisch Hall durch aufsteigende Familien des kaufmännischen und handwerklichen Bürgertums kommentierte der Stadtchronist Herolt zu Anfang des 16. Jahrhunderts so: »Also erhebt Gott die Demütigen und stürzt die Hoffärtigen«³⁸⁾. Das Bibelwort unterstreicht in diesem Zusammenhang nicht nur die moralische Überlegenheit aufstrebender Schichten; es gibt überdies zu erkennen, daß sich selbst in der beginnenden Neuzeit sozialer Aufstieg immer noch nicht von selbst verstand; durch religiöse Argumente mußte er den Lesern der Chronik einsichtig und annehmbar gemacht werden.

Thomas Müntzer war bestrebt, die dem Lobgesang Mariens innewohnende soziale Sprengkraft von neuem freizusetzen. Maria hatte den Gott Israels als Gott der Entrechteten, der Armen und Schutzbedürftigen gepriesen. Die Rechts- und Sozialverfassung eines christlichen Gemeinwesens sollte nach Auffassung Müntzers diesem Tatbestand Rechnung tragen. Wenn die Herrschaftsgewalt über Wasser, Holz und Weide an die *gemain* zurückgegeben werde, erfülle sich die von Christus verheißene Ordnung des Himmelreiches, derzufolge Gott *die gewaltigen vom stull stossen will und die niedrigen erheben*³⁹⁾. In einem Brief an Graf Albert von Mansfeld zitierte Müntzer diesen Vers (Lk 1, 52) auch als biblisches Beweisargument dafür, daß Gott *seyn unverständlich volk erregen könne*, um *die tyrannen abzusetzen*. Habe nicht die *mutter Christi* ihm, dem Grafen, und seinesgleichen aus dem Heiligen Geist geweißt: *Die gewaltigen hat er vom stuel gestossen und die niddrigen (die du verachst) erhaben?*⁴⁰⁾

35) F. W. OEDIGER, Vom Leben am Niederrhein, Aufsätze aus dem Bereich des alten Erzbistums Köln, 1973, S. 373 f.

36) Bernardo MARAGONE, Annales Pisani, ed. M. L. GENTILE, (Rer. Ital. Script. VI, 2) Bologna 1930, S. 51.

37) Reformation Kaiser Siegmunds, bearb. v. H. KOLLER, (MGH Staatsschriften 6) 1964, S. 325. Zum Begriff der »Kleinen« in der »Reformatio Sigismundi« vgl. F. IRSIGLER, Die »Kleinen« in der sogenannten Reformatio Sigismundi, in: Saeculum 27, 1976, S. 248 ff.

38) G. WUNDER, Die Bürger von Hall, 1980, S. 69.

39) Zit. nach W. BECKER, »Göttliches Wort«, »Göttliches Recht«, »Göttliche Gerechtigkeit«. Die Politisierung theologischer Begriffe, in: HZ Beih. 4 (NF), 1975, Revolte u. Revolution in Europa, hg. v. P. BLICKLE, S. 248.

40) Thomas MÜNTZER, Schriften und Briefe, hg. von G. FRANZ, (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 33) 1968, S. 469. – H. A. OBERMANN, Zwischen Agitation und Reformation: Die Flug-

Sozialer Aufstieg war dem Mittelalter als Möglichkeit und Tatsache durchaus bewußt. Ständegedanke und Ordo-Ideal machten nicht blind gegen gesellschaftliche Veränderungen, die gängigen Normen und Erwartungen widersprachen. Die im frühen, hohen und späten Mittelalter geäußerte Polemik gegen soziale Aufsteiger beweist das. Der Trierer Chorbischof Thegan kritisierte Ludwig den Frommen, weil er unfreie Leute von geringem Ansehen und niedriger Abkunft (*vilissimi servi*) zu Bischöfen gemacht hatte⁴¹). Ludwig der Fromme solle nicht noch mehr Unfreie (*servi*) zu seinen Beratern machen, welche den Adel (*nobiles*) aus seinen angestammten »Ämtern verdrängen und durch ihre eigenen Verwandten zu ersetzen suchen«⁴²). Aus Gründen der Statussicherheit protestierte der Adel des 10. und 11. Jahrhunderts gegen nichtadlige Aufsteiger, die ihm in Kirche und Reich ökonomisch nutzbare Herrschaftspositionen streitig machten⁴³). Lampert von Hersfeld berichtet vom Unwillen des hohen Adels gegen Heinrich IV., weil dieser unfreie Ministeriale in seinen Rat berief, zum Hofdienst heranzog und mit der Verwaltung königlicher Güter betraute. Der Bestand des Reiches sei gefährdet, wenn sich der König dem Einfluß von Ratgebern unfreien Standes anvertraue, die aus dem Mittelstand kommen (*mediocri quidem loco nati*) und deren Herkunft man nicht kenne (*obscuris et pene nullis maioribus orti*)⁴⁴). Der Zwiefalter Chronist Ortlieb, der zwischen 1135 und 1139 die Geschichte seines Profestklosters aufzeichnete, hielt es für ein Zeichen gefestigter Klosterherrschaft, wenn es einem Abt gelang, aufstrebende Dienstleute in den Grenzen ihres überkommenen Standes zu halten⁴⁵). Otto von Freising

schriften als »Judenspiegel«, in: Flugschriften als Massenmedium der Reformationszeit, hg. v. H. J. KÖHLER, (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit, Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung 13) 1981, S. 283, spricht in diesem Zusammenhang von einer der Bibelstelle Lk 1, 52 innewohnenden »Brisanz, die jederzeit für radikale Reform, Reformation oder auch Revolution aktiviert werden konnte«.

41) THEGAN, Vita Hludowici c. 20, in: MGH SS 2, S. 595. Die bis 835 reichende Darstellung der Geschichte des Kaisers schrieb er »wohl 837, spätestens Anfang 838« (Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter H. 3: Die Karolinger vom Tode Karls des Großen bis zum Vertrag von Verdun, bearb. von Heinz LÖWE, Weimar 1957, S. 333).

42) Ebd. c. 50, S. 601. – Zur »massiven Kritik« frühmittelalterlicher Autoren an Mitgliedern von Unterschichten, die aus ihrem Stand herauszutreten suchen, vgl. H.-W. GOETZ: »Unterschichten« im Gesellschaftsbild karolingischer Geschichtsschreiber und Hagiographen, in: Vom Elend der Handarbeit. Probleme historischer Unterschichtenforschung, hg. von H. MOMMSEN u. W. SCHULZE, (Geschichte und Gesellschaft, Bochumer historische Studien 24) 1981, S. 128f. Zum »Wettern gegen Emporkömmlinge, die ihr Mütchen an Leuten edler Herkunft stillen«, vgl. auch F. GRAUS, Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger (wie Anm. 19), S. 184f. Vgl. auch ebd. S. 206f.; 348.

43) H. FICHTENAU, Soziale Mobilität in Quellen des 10. und frühen 11. Jahrhunderts (wie Anm. 27), S. 26: »Der Protest des Adels gegen neue Günstlinge des Herrschers [*ex mediocri aut ex infimo genere*] war ein so bekanntes Motiv, daß sich derartiges auch in der Hagiographie findet.«

44) T. STRUVE, Lampert (wie Anm. 14), S. 42f.

45) Die Zwiefalter Chroniken ORTLIEBS und BERTHOLDS, hg., übers. u. erl. von L. WALLACH, E. KÖNIG und K. O. MÜLLER, (Schwäbische Chroniken der Stauferzeit 2) 1978, S. 48. Der Zwiefalter Chronist Ortlieb hebt denn auch gennutend hervor: »Indessen unsere Kirche hat doch noch keinen [Dienstmann (*cliens*) oder Ministerialen (*ministerialis*)], der so steifnackig und so stolz wäre, daß man ihm erlauben

polemisierte gegen die lombardischen Städte, die keine Bedenken trugen, »junge Leute der unteren Stände und auch Handwerker, die irgendein verachtetes mechanisches Gewerbe betreiben, zum Rittergürtel und zu höheren Würden zuzulassen, während die übrigen Völker solche wie die Pest von den ehrenvolleren und freieren Beschäftigungen ausschließen«⁴⁶). Johannes von Salisbury kritisierte Studierende seiner Zeit, die sich nur aus Gründen des wirtschaftlichen Erfolgs und sozialen Ansehens den Studien zuwenden⁴⁷). Er äußerte sich abschätzig über Magister und Professoren, die verkürzte und deshalb oberflächliche Studiengänge anbieten, um solchen Interessen Rechnung zu tragen⁴⁸). Dante führte den moralischen Niedergang von Florenz auf die *confusion delle persone* zurück – einen Tatbestand, den »man heute als ›soziale Mobilität‹ bezeichnen würde«⁴⁹). Der Kölner Chronist Gotfried Hagen wandte sich in seinem um 1270 verfaßten *boich van der stede Colne* gegen Erzbischof Konrad von Hochstaden, weil dieser angeblich versuchte, mit Hilfe der reichsten *van den weveren und den gemeinden* die *besten van der stat* aus den städtischen Führungsmännern zu verdrängen. Hagen entrüstete sich insbesondere über die soziale Zusammensetzung des Schöffengerichts, dem nunmehr auch *vischere* und *beckere* angehörten. Von Leuten, die ihr Leben lang nur Geschirr und Gerätschaften gereinigt (*gespoilt*) hätten, sei nicht zu erwarten, daß sie durch ihren Rat und ihre Urteile die Stadt Köln vor Schaden *bewaren*. Deshalb seine resignierte Klage:

... *Ich soilde it hassen,
dat van Colne de hilge stat
mit sulchen eselen was besat!*⁵⁰)

müsse, in ritterlichen Waffen neben uns zu reiten, oder der es als kränkend ablehnte, den Mantel jedes beliebigen Mönches auf seinem Tragtier mitzuführen« (ebd. S. 49).

46) OTTONIS episcopi Frisingensis et RAHEWINI gesta Frederici seu rectius Cronica, hg. v. F.-J. SCHMALE, (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters, Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 17) 1965, S. 308. – Der ritterlichen Norm entsprach der folgende Vorgang: Friedrich Barbarossa beabsichtigte, einen Reitknecht, der sich bei der Belagerung von Tortona durch besonderen Wagemut hervorgetan hatte, durch die Verleihung des Rittergürtels zu ehren. Daraufhin sagte dieser: »Er sei ein Mann niederen Standes (*plebeius*) und wolle in diesem bleiben« (ebd. S. 327). Der Kaiser entsprach diesem Wunsch und beschenkte ihn reich. – Was Otto von Freising als Affront gegen die geltende Ständeordnung kritisiert, betrachteten die Betroffenen als Akt der Selbsthilfe. Das geht unzweideutig aus einem Beschluß hervor, den der Rat von Genua im Jahre 1173 faßte. In diesem heißt es: *si igitur laudem, nobilitatem vel demum quietem [civitatis nostrae] volumus conservare, ac vicinos hostes funditus intendamus de medio exstirpare, sanum et perutile esset ut milites nativos in urbe nostra incipiamus creare. Hac quidem ratione partem omnes concordēs extiterunt, in urbe Ianue militiam vel milites esse statuentes*. *Annali Genovesi di Caffaro e de' suoi continuatori dal MXCIX al MCCXCIII*, ed. L. T. BELGRANO, I, (Fonti per la Storia d'Italia 11. Scrittori sec. XII e XIII) Genova 1890, S. 258 f.

47) Joannes SARESBERIENSIS, *Opera omnia*, ed. J. A. Giles, I, 4, Vol 5, Oxonii 1848, S. 20.

48) Ebd. I, 21, Vol. 5, S. 60. – Vgl. K. BOSL, *Gesellschaftswandel, Religion und Kunst im hohen Mittelalter*, (Bayerische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 1976, 2), 1976, S. 33 Anm. 63. Zur Polemik gegen Studium aus beruflichem Karrieredenken, Ruhmsucht und Gewinnstreben vgl. auch P. CLASSEN, *Die Hohen Schulen und die Gesellschaft im 12. Jahrhundert*, in: AKG 48, 1966, S. 162 ff.

49) D. WALEY, *Die italienischen Stadtstaaten*, 1969, S. 55.

Wenn ein *nider man* zu Wohlstand kam, weckte er den *zorn derer, die von adel si geboren*⁵¹⁾. Spätmittelalterliche Edelleute geizten nicht mit Polemik, um ihre angestammte Stellung im fürstlichen Rat gegen bürgerliche Eindringlinge zu behaupten. Des *fuersten rat*, verlangten die Wortführer des in seiner Standesehre gekränkten landsässigen Adels, soll nur *von richem adel* besetzt sein; wer nicht von *adels kraft zum wapen ist geboren, der sal es ouch in dem rat nit sin*⁵²⁾.

Auf Ablehnung und Spott stieß die rangerhöhende Macht des Geldes. Geld, beteuerte ein spanischer Kleriker, der 1330 ein *Libro de buen amor* abfaßte, ebne alle sozialen Rangunterschiede ein. Geld sei »der große Umkehrer der Welt«, der aus Dienern Herren mache. »Wenn ein Mensch etwa ein ungebildeter und roher Landarbeiter ist – Geld macht ihn edel und weise.« Geld verschaffe kirchliche Würden und Ämter. »Es macht Ritter aus törichten Dörflern; Grafen und Reiche aus ein paar Bauern«⁵³⁾.

Breiter Widerspruch regte sich gegen bäuerliche und handwerkliche Aufsteiger im niederen und höheren Kirchenwesen. Der Züricher Chorherr Felix Hemmerli polemisierte gegen Bauernsöhne, die auf Grund ihres Geburtsstandes schlicht Johannes oder Heinrich heißen, sich aber, sobald sie der *milicia clericalis* angehören, von ihren bäuerlichen Standesgenossen mit »Herr, Herr« (*domine, domine*) anreden lassen⁵⁴⁾. »Des Teufels Netz«, ein satirisch-didaktisches Gedicht aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, äußerte sich abschätzig über Söhne

50) Gotfrid HAGEN, Dit ist dat boich van der stede Colne, (Chroniken der deutschen Städte 12, Chroniken der niederrheinischen Städte Cöln 1) 1875, Nachdr. 1968, S. 56 f.; 61. Vgl. dazu Deutsche Geschichte 2, Die entfaltete Feudalgesellschaft von der Mitte des 11. bis zu den siebziger Jahren des 15. Jahrhunderts, hg. von E. ENGEL u. B. TÖPFER, 1983, S. 228. – Zur Polemik gegen sozialen Aufstieg in der deutschsprachigen Literatur des 13. Jahrhunderts vgl. Th. EHLERT, In Hominem Novum Oratio? Der Aufsteiger aus bürgerlicher und aus feudaler Sicht: Zu Konrads von Würzburg »Partonopier und Meliur« und zum altfranzösischen »Partonopeus«, in: ZDeutPhilol 99, 1980, S. 36–72.

51) So der Teichner (†1380); zit. nach F. MARTINI, Das Bauertum im deutschen Schrifttum von den Anfängen bis zum 16. Jahrhundert, 1944, S. 125, Anm. 79. Dessenungeachtet vertrat der Teichner die Auffassung, daß der tüchtige, zu Wohlstand gekommene *nider man* zu Recht als *ein rehter edelmann* gelten dürfe, selbst wenn sein Vater ein *gebüre* gewesen sei (ebd.).

52) Zum Anspruch des Adels auf Ausschließlichkeit im Rat der Fürsten vgl. R. A. MÜLLER, Universität und Adel. Eine soziokulturelle Studie zur Geschichte der bayerischen Landesuniversität Ingolstadt 1472–1648, 1974, S. 56–59. Das Zitat stammt von dem spätmittelalterlichen Dichter Muskatblut. Vgl. Walter REHM, Kulturverfall und spätmittelhochdeutsche Didaktik. Ein Beitrag zur Frage der geschichtlichen Alterung, in: Zeitschrift für Deutsche Philologie 52 (1927), S. 327 Anm. 63.

53) Juan RUIZ arcipreste de Hita, Libro de buen amor, übers. u. eingel. von U. GUMBRECHT, (Klassische Texte des romanischen Mittelalters in zweisprachigen Ausgaben 10), 1972, S. 172–175.

54) F. Hemmerli, De nobilitate (wie Anm. 17), f. 60^v–61^r. Vgl. dazu K. S. BADER, Dorfgenossenschaft und Dorfgemeinde, (Studien zur Rechtsgeschichte des mittelalterlichen Dorfes 2) 1962, S. 289, der darauf hinweist, »daß es gerade die Söhne der Dorfaristokratie waren, die den geistlichen Stand wählten«. »Bauernsöhne, die in der kirchlichen Hierarchie, vor allem in nicht dem Adel vorbehaltenen Klöstern und Stiftungen, zu hohen Ämtern und Würden aufstiegen«, trugen viel dazu bei, »die Reputation ihrer dörflichen Familie« zu erhöhen (ebd.).

von Schustern und Badern, die den Beruf des Pfaffen anstreben, um der Mühsal niederer Handarbeit zu entfliehen⁵⁵). Sebastian Brant kritisierte in seinem »Narrenschiff« das Verhalten von Bauern, die ihre Söhne in den Pfarrstand drängen – in der Hoffnung, »der Bauernsohn werde durch die Aufnahme in die Priesterschaft ein »Herr«, könne müßiggehen und überdies noch seine Geschwister ernähren«⁵⁶).

Der Franziskanerobservant Bernhardin von Siena (1380–1444) wehrte sich dagegen, daß bei Bischofserhebungen die ganze Sippschaft des Gewählten »verbischöflicht« wird (*episcopatur*) und darauf bedacht ist, an dessen geistlicher und sozialer Ehre Anteil zu gewinnen. »Wer zuvor Sohn des Schmiedes oder Sohn Peters genannt wurde, heiße nunmehr Neffe des Bischofs«⁵⁷).

Gleichwohl: Sozialverhalten und Ständelehre des Mittelalters erschöpfen sich nicht allein in polemischer Abgrenzung und gesellschaftsblinder Apologetik. Autoren, die nach biblischen Legitimationen sozialen Aufstiegs suchten, machten den ägyptischen Joseph zur Idealgestalt des ehrbaren »homo novus«, an dem sich das Wort des Jesus Sirach (*Ecclesiasticus*) erfüllte: »Die Weisheit des Niedrigen erhebt sein Haupt und läßt ihn unter Fürsten sitzen« (10, 1)⁵⁸).

Werner Rolevinck erblickte in Joseph das Urbild jener Westfalen, die aus Armut das Land verlassen, kraft eigener Tüchtigkeit die sozialen Einengungen niedriger Geburt überwinden und in der Fremde gewinnbringende, ehrenvolle Ämter erwerben⁵⁹).

Die Kirche des Mittelalters sah sich außerstande, aus dem Beispiel Josephs eine allgemeine Regel zu machen. Ihre Verfassung ließ das nicht zu. Der Aufstieg von Niedriggeborenen in kirchliche und klösterliche Führungsämter blieb Ausnahme. Um so stärkere Beachtung verdienen jene Lebensläufe, die zeigen, wie im Einzelfall der Mangel an Geburt durch sittliche und intellektuelle Tüchtigkeit ausgeglichen werden konnte.

Bereits in der Karolingerzeit brachte der Mainzer Priester Liutolf »gegen alle sonst geltende Regel« eine italienische Überlieferung zur Kenntnis, derzufolge »der hl. Severus vom armen

55) D. KURZE, Der niedere Klerus in der sozialen Welt des späten Mittelalters, in: Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte des Mittelalters, Festschr. für H. Helbig zum 65. Geburtstag, hg. v. K. SCHULZ, 1976, S. 296.

56) Ebd. – Vgl. auch Ps.–HUTTEN, Gesprächbiechlin Neüw Karsthans, in: Ulrich von HUTTEN, Opera, ed. E. BÖCKING, 1869, IV, S. 657: Wenn Eltern ihre Kinder überreden, Kleriker zu werden, reden sie ihnen ein: *lieber sun, du solt ein pfaff werden, so wüerst du ein grosser herr, unnd magst ein güt leben haben, kannst allen deinen freunden nütz sein.*

57) Bernardus SENENSIS, Sermo 5 de rectoribus et praelatis, in: Opera omnia VI, S. 408.

58) Vgl. Dionysius CARTUSIANUS, Enarratio in cap. 11, Libri Ecclesiastici art. 11, in: Opera omnia 8, S. 67. – Der Eisenacher Stadtschreiber und Scholastikus am Marienstift Johannes Rothe (um 1360–1434) erblickte in dem Lebensgang des ägyptischen Joseph einen biblischen Beleg dafür, daß Fürstendienst rangerhöhend wirkt. *Daz riche stunt an siner hand*, schrieb er in seinem »Ritterspiegel«, *solche ere had dinst und werdige craft*; Der Ritterspiegel, hg. von H. NEUMANN, (Altdeutsche Textbibliothek 38), 1936, S. 2, V. 63f.

59) Werner ROLEVINCK, De laude antiquae Saxoniae nunc Westphaliae dictae, hg. von H. BÜCKER, 1953, S. 146.

Wollweber zum Erzbischof von Ravenna aufgestiegen war«⁶⁰). Jakob von Vitry überliefert eine im Mittelalter weitverbreitete Anekdote aus dem Leben des Pariser Bischofs Moritz von Sully (1160–1196), der als *pauper et egenus* in Paris seine Studien begonnen hatte. Nachdem er Bischof geworden war, soll er seine Mutter zurückgewiesen haben, weil sie ihre Armut durch vornehmen Aufputz verdecken wollte⁶¹). Aus der Chronik Thietmars von Merseburg wußte man, daß Willigis, der Kanzler Ottos II., von vielen wegen seiner niedrigen Abkunft (*ob villitatem sui generis*) als Kandidat für den Mainzer Erzstuhl abgelehnt worden war⁶²). Als Sohn einer *paupercula* erfüllte er nicht die geblütmäßigen Voraussetzungen, die für die Übernahme eines Erzbistums erforderlich waren. Den Mangel an adligem Geblüt ersetzte jedoch das Wunder. Bei der Geburt des Willigis sollten sich zwei Mirakel ereignet haben, die als Hinweis auf die künftige Berufung des Neugeborenen gedeutet wurden. Vitenschreiber des 13. Jahrhunderts machten den Erzbischof zum Sohne eines Wagners, auf den das Rad im Mainzer Wappen zurückgehe⁶³). Im 18. Jahrhundert wurde er zum Prototyp des tüchtigen Handwerkersohnes, dem Kirchendienst den Zugang in die Gesellschaft des hohen Adels ebnete. Im geschichtlichen und gesellschaftlichen Selbstverständnis aufgeklärter Bürger hatte Willigis auch dafür einzustehen, daß »im betreffe der vornehmsten Staats-, Raths- und Gerichtsstellen die Bürgerlichgeborenen ebenso fähig sind als die Ritterbürtigen«⁶⁴). Desgleichen mußte Willigis die Beweislast für die seit alters bestehende Wappenfähigkeit der Bürger übernehmen. Willigis konnte auch ins Feld geführt werden, um die soziale Exklusivität des Mainzer Domkapitels in Frage zu stellen. Denn, so wurde damals gesagt, »warum sollte in unsern aufgeklärten Tagen der hochberühmte Doctor oder Magister für einen Dom-Herren-Platz in Mainz zu geringfügig seyn«, nachdem bereits im 10. Jahrhundert ein unstudierter »Rademachers-Sohn« den erzbischöflichen Stuhl von Mainz besteigen konnte⁶⁵). In das bürgerliche Geschichtsbild der Aufklärung paßte auch Kardinal Matthäus Lang von Wellenburg (1468–1540), der als Ahnherr des redlichen Bürgermannes gefeiert wurde: »Bürgerliche Tugend machte den Domadel schamroth«, als Matthäus Lang von Kaiser Maximilian 1498 zum Dompropst von Augsburg eingesetzt wurde⁶⁶).

60) H. LÖWE, Geschichtsschreibung der ausgehenden Karolingerzeit, in: DA 23, 1967, S. 29.

61) Jakob von Vitry, Die exempla aus den Sermones feriales et communes, hg. von J. GREVEN, (Sammlung mittellateinischer Texte 9), 1914, S. 10f.

62) Thietmar, Chronicon III, 5; vgl. A. SCHNEIDER, Thietmar von Merseburg über kirchliche, politische und ständische Fragen der Zeit, in: AKG 43, 1966, S. 66f. – Zum »Aufstieg zweier Unfreier zu Bischöfen«, der »Ministerialensöhne Benno und Liemar« nämlich, die »wahrscheinlich dem [edelfreien] Goslarer Kapitel und der [hocharistokratischen] Hofkapelle angehörten«, vgl. R. MEIER, Die Domkapitel zu Goslar und Halberstadt in ihrer persönlichen Zusammensetzung im Mittelalter (mit Beiträgen über die Standesverhältnisse der bis zum Jahre 1200 nachweisbaren Hildesheimer Domherren), (VeröffMPiG 5), 1967, S. 21.

63) Vgl. J. SIMON, Stand und Herkunft der Bischöfe der Mainzer Kirchenprovinz im Mittelalter, 1908, S. 9.

64) N. N., Die Ehre des Bürgerstandes nach den Reichsrechten, Wien 1791, S. 56f.

65) Ebd. S. 52.

66) N. N., Darstellung der unrechtmäßigen Ausschließung Augsbürgischer Patricier und Bürgersöhne von dem dortigen hohen Domstifte, 1789, S. 24 Anm. 27.

Die Beschreibung sozialer Aufstiegs- und Abstiegsphänomene ist in Chroniken und Viten des Mittelalters ungleich häufiger anzutreffen, als es gängige Urteile über den vermeintlich statischen Grundzug der mittelalterlichen Gesellschaft vermuten lassen⁶⁷. Spätmittelalterliche Chronisten berichten von Stadtgeschlechtern, die auf Grund ihres Reichtums den Städten den Rücken kehrten und in den Landadel überwechselten. Werner Rolevinck berichtet von nichtadligen Großbauern, die sich mit Töchtern aus dem Niederadel verheirateten, von Handwerkersöhnen, die durch Fleiß zu Wohlstand kamen und mit einem herrenähnlichen Gefolge von Dienern Kirchgang hielten⁶⁸. Im Auf- und Abstieg des Adels erkannte er Reflexe des allgemeinen Geschichtsganges, der sich zwischen Höhen und Tiefen durch die Zeiten fortbewegt. Die einen Junker, schreibt Rolevinck, wachsen (*crescunt*), die anderen nehmen ab (*decrescunt*), sehr viele geraten in äußerste Armut – eine »mutatio«, welche bereits Platon auf die kühne Formel gebracht habe, daß alle Sklaven von Königen, alle Könige von Sklaven abstammen⁶⁹. Die Richtigkeit von Platons These schien auch jener westfälische Leibeigene zu bestätigen, der in den venezianischen Adel aufstieg und mit der Unbekümmertheit eines »*homo novus*« das Wappen seiner ehemaligen Leibherren, der Edlen von Steinfurt, führte⁷⁰. Auch Enea Silvio Piccolomini, der spätere Papst Pius II., erinnerte an Platon. »In unserem veränderungslustigen Italien«, schrieb er, »wo nichts fest steht und keine alte Herrschaft existiert, können leicht aus Knechten Könige werden«⁷¹.

Die Erfahrung gesellschaftlichen Aufstiegs verstrickte in Normenkonflikte. Der Widerspruch zwischen sozialetischer Norm und gesellschaftlicher Praxis war evident. Die kirchliche Verkündigung konnte auf die Dauer nicht ins Unrecht setzen, was längst zu einer gesellschaftlichen Selbstverständlichkeit geworden war.

Am frühesten ist es der Kirche gelungen, ihre Vorbehalte gegen die rangerhöhende Kraft von Bildung und Studium abzubauen. In der von Abt Joachim von Fiore entworfenen Lebensgemeinschaft des Dritten Zeitalters führte über Latein- und Bibelschulen »der Aufstieg von den handarbeitenden Laien zum Klerus«⁷². Papst Pius II. versicherte in der Stiftungsbulle für die Universität Basel, daß die »Perle der Wissenschaft« glückseliges Leben gewähre, Gott ähnlich mache und den Niedriggeborenen emporzubringen und zu adeln vermöge⁷³. Der Satz kam einem persönlichen Bekenntnis gleich, war doch Enea Silvio Piccolomini, Sproß einer verarmten Sieneser Stadtadelsfamilie, als studierter Humanist über die kaiserliche Kanzlei bis zum Stuhl Petri aufgestiegen.

67) Vgl. dazu auch FICHTENAU, Soziale Mobilität (wie Anm. 27), S. 29: Die quellenmäßig bezeugte soziale Mobilität war stärker »als es gängige Urteile wahrhaben wollen«.

68) ROLEVINCK: *De laude Saxoniae* (wie Anm. 59), S. 174.

69) Ebd. S. 120. – Bereits ROTHE, Ritterspiegel (wie Anm. 58), S. 13, bemerkte: *adil... stigit also uf und vellit*.

70) ROLEVINCK, *De laude Saxoniae* (wie Anm. 59), S. 152ff.

71) Zit. nach H. MÜNKLER, Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz, 1982, S. 27.

72) F. SEIBT, *Utopia. Modelle totaler Sozialplanung*, 1972, S. 577.

73) E. BONJOUR, *Die Universität Basel*, 1960, S. 35 Anm. 20.

Studium und Wissenschaft steigerten das soziale Selbstbewußtsein von Magistern und Scholaren, das offenkundig auch von der Kirche langfristig gebilligt wurde. Bereits im ausgehenden 12. Jahrhundert beanspruchten Bologneser Scholaren ritterliche Standesrechte; Bologneser Juristen forderten für ihren Stand adelsgleiche Stellung. Azo († 1220) behauptete, daß das Studium der Rechtswissenschaft »adelt« (*nobilitat*)⁷⁴. Im späten Mittelalter wurde der Doktorgrad jeder Fakultät einem Adelsbrief gleichgeachtet, weswegen denn auch adlige Domstifte ihre Kapitel nichtadligen graduierten Klerikern öffneten. Peter von Andlau (um 1420–1480) gab ein rechtlich verbrieftes, soziales Werturteil wieder, als er schrieb: *secundum leges quilibet doctor dicitur nobilis et gaudet privilegio nobilitatis*⁷⁵. Die soziale Selbsteinschätzung von Graduierten deckte sich mit deren Anerkennung durch Kirche und Gesellschaft.

Für Felix Hemmerli, den Züricher Chorherrn, ist Aufstieg in den Adel erst dann moralisch gerechtfertigt, wenn er »stufenweise« (*gradatim*) erfolgt⁷⁶ – eine Auffassung, die bereits der Eisenacher Stadtschreiber und Kanonikus Johannes Rothe (um 1360–1434) in seinem »Ritterspiegel« vertreten hatte⁷⁷. Das von Rothe nach lehnsrechtlichen Gesichtspunkten entworfene Aufstiegsmodell wollte veranschaulichen, wie es kraft Tugend und Weisheit gelingen kann, vom Eigenmann zum Fürsten aufzusteigen.

Rechte *eiginluthe* werden durch Freilassung zinspflichtige *fromme gebure*. Deren Söhne ziehen in die Städte; ihre Enkel begeben sich an *der herrin höfe* und übernehmen dort Dienste, wofür sie mit Freigütern (*frigutern*) belehnt werden. Die Kinder dieser *ediln herrin manne* empfangen den Ritterschlag und erwerben sich Burgen: *so werdin si edil und alle er kint*. Ritterschlag und Burgenbesitz garantieren bleibenden Adel. Sobald Niederadlige über rittermäßige Dienstleute gebieten, werden sie in der nächsten Generation *zcu grafyn gemacht*. Steigende Macht erhebt sie zu Fürstengenossen; als Fürsten sind sie potentielle Anwärter für das König- und Kaisertum.

Rothe illustriert den Idealfall sozialen Aufstiegs; seine Konstruktion entbehrt jedweder Relativitätsbezüge. Dessenungeachtet verdeutlicht sie die sittliche und religiöse Unbefangtheit, mit der das Problem sozialer Umschichtungen erörtert wurde.

Hemmerli argumentierte realitätsnäher: Die Erfahrung lehre, daß Emporkömmlinge, sobald sie die Herrschaft in Händen haben, eine Sinneswandlung (*mutatio animi*) durchmachen und zu Zwingherren ihrer Untertanen werden. Reichtum sei erst dann ein Zeichen von Tugend (*signum virtutis*), wenn er alt und abgelagert sei. Denn nur tugendhafte Leute seien fähig, aus ihren Gütern ein dauerhaftes Besitztum zu machen. Solle Reichtum zur Quelle des

74) CLASSEN, Hohe Schule (wie Anm. 48), S. 172; J. FRIED, Die Entstehung des Juristenstandes im 12. Jahrhundert. Zur sozialen Stellung und politischen Bedeutung gelehrter Juristen in Bologna und Modena, 1974, S. 115; 167f.

75) Der »Libellus de Cesarea monarchia« von Hermann Peter aus Andlau, hg. von J. HÜRBIN, in: ZRG GermAbt. 12, 1891, S. 192.

76) HEMMERLI, De nobilitate (wie Anm. 17), f. 60^v.

77) ROTHE, Ritterspiegel (wie Anm. 58), S. 12f.

Adels werden, müsse noch die wohlwollende Gunst eines Fürsten hinzukommen, der mit Ämtern und Lehengütern begabt oder förmlich in den Adelsstand erhebt. Um in der Schicht des Adels Wurzeln zu schlagen, sei überdies erforderlich, daß der Reichgewordene oder Nobilitierte durch entsprechendes Konnubium geblütsmäßigen Anschluß an den Adel gewinnt⁷⁸⁾. Hemmerlis Überlegungen beweisen die fließend gewordenen Übergänge zwischen Geld- und Geburtsaristokratie im späten Mittelalter.

Der Augsburgs Humanist Konrad Peutinger bemühte den Freiheitsgedanken, um Erwerbsstreben und Standesverbesserung als sittlich gerechtfertigte Verhaltensweisen erscheinen zu lassen⁷⁹⁾. Kardinal Cajetan bediente sich des Zeitargumentes, um gesellschaftlichen Aufstieg mit Hilfe von Reichtum ethisch zu rechtfertigen. Maßstab des Reichtumsstrebens, so argumentierte er, bilde nicht die gegenwärtige soziale Lage eines Menschen, sein *praesens status*, sondern dessen angestrebter, gedanklich und handlungsmäßig antizipierter *futurus status*⁸⁰⁾. Das statische Prinzip standesgemäßer Bedürfnisbefriedigung ersetzte er durch ein Ethos der sozialen Bewegung, in welchem Standesbedarf nicht mehr an der Gegenwart, sondern an der erstrebten Zukunft gemessen wurde.

Eine in Bewegung befindliche Gesellschaft forderte zur Stellungnahme heraus. Die Fürsprecher sozialer Mobilität suchten überkommene Norm und veränderte Praxis aufeinander abzustimmen. Konservative Verteidiger des Bestehenden bauten auf Stand und Herkommen, um Wandel und Erneuerung ins Unrecht zu setzen. Aber auch ihre statischen Ordnungsmuster sind Reaktionsformen auf reale gesellschaftliche Veränderungsprozesse, welche der Steuerung und gedanklichen Verarbeitung bedurften.

Wandel von sozialen und rechtlichen Normen

Menschliches Handeln und Verhalten orientiert sich an Werten und Normen. Deren Wandel warf überall dort Probleme auf, wo altes Recht veränderten Aufgaben der Konfliktlösung und Systemintegration nicht mehr genügte und deshalb der Erneuerung bedurfte. Das war in klösterlichen Gemeinschaften der Fall, in denen überkommene »*consuetudines*« abgeschafft und durch neue ersetzt wurden; Probleme der Rechtserneuerung stellten sich in gleicher Weise in grundherrschaftlichen Hofverbänden, in Dörfern, Städten und Territorien, in denen Rechtsüberlieferung und Rechtserfordernis nicht mehr zur Deckung gebracht werden konnten.

In Zeiten der Reform fühlten sich Mönche herausgefordert, den Wandel klösterlicher Lebensgewohnheiten zu begründen. Als ein Schüler Poppo von Stablo 1032 in Hersfeld cluniazensische Bräuche einführte, reagierten, wie die »Hildesheimer Annalen« berichten, benachbarte Reichsmönche verärgert. Abschätzig stellten sie fest: *inibi mutata est... consue-*

78) HEMMERLI, De nobilitate (wie Anm. 17), f. 72^r-73^r.

79) Cl. BAUER, Konrad Peutingers Gutachten zur Monopolfrage, in: ARG 45, 1954, S. 145-196.

80) W. FRIEDBERGER, Der Reichtumserwerb im Urteil des hl. Thomas von Aquin und der Theologen im Zeitalter des Frühkapitalismus, 1964, S. 112-115, hier: S. 114 Anm. 71.

*tudo*⁸¹). Hinter der Nachricht des Hildesheimer Annalisten verbirgt sich ein grundsätzliches Problem. Kam es Mönchen zu, sich der Autorität des hl. Benedikt zu entziehen und an seiner Regel Veränderungen vorzunehmen?

Der Cluniazenser Abt Petrus Venerabilis gab ohne beschönigende Umschweife zu: In Cluny ist die Regel Benedikts, insbesondere was ihre Bestimmungen über die Aufnahme von Novizen, über Handarbeit und Ordenstracht anbetrifft, geändert worden. Petrus Venerabilis fügte dem jedoch erklärend hinzu: Die Abweichungen von der Regel geschahen *non dubia, sed certa et rationabili causa*⁸²).

Was die Zisterzienser den Cluniazensern als eklatante Regelverstöße anlasteten, rechtfertigten die Cluniazenser als vernünftig begründbare Regelveränderungen. Petrus Venerabilis unterschied zwischen »göttlichen Weisungen« (*divina mandata*), die »unveränderlich« (*immobilia*), und solchen, die »veränderlich« (*mobilia*) sind. Zu den »veränderlichen Weisungen« Gottes rechnete er alle kirchlichen Kanones und Dekrete, die *pro ratione causarum et temporum* abgewandelt und aufgehoben werden können⁸³). Die Vielfalt (*diversitas*) kirchlicher und monastischer Ordnungen beruhe nicht auf gegensätzlicher Unvereinbarkeit (*adversitas*), sondern sei eine Erscheinungsform der Liebe (*caritas*), welche zum Heil der Menschen in verschiedenen Zeiten (*diversis temporibus*) auch verschiedene Verhaltensregeln (*diversa mandata*) zur Pflicht mache⁸⁴).

Im einzelnen begründete Petrus Venerabilis den Wandel klösterlicher Verhaltensnormen so: Die Zeitgebundenheit sozialer Normen habe nichts mit Willkür zu tun. Die treibende Kraft normativer Veränderungen sei die Liebe, welche alte Vorschriften verändert, neue einrichtet und überhaupt unentwegt darauf bedacht ist, »je nach Sitte, Zeit und Ort, bald allgemein, bald besonders« (*pro moribus, temporibus, locis, nunc generaliter, nunc specialiter*) zum Heil der Menschen zu wirken⁸⁵). Weil die Regel Benedikts, argumentierte er, im Geist der Liebe verfaßt worden sei, dürfe sie auch im Geist der Liebe verändert werden, um sie jeweils mit den Erfordernissen der Zeit, den herrschenden Sitten und den örtlichen Gepflogenheiten in Übereinstimmung zu bringen (*temporibus et moribus ac locis congruere*)⁸⁶).

Das von Petrus Venerabilis aufgeworfene Problem des Normwandels stellte sich für alle Orden des Mittelalters, sei es, daß sie sich als neugegründete Gemeinschaft auch eine neue Regel

81) *Annales Hildesheimenses ad a. 1032*, in: MGH SS, 3, S. 98. – Vgl. K. HALLINGER, *Consuetudo*, Begriff, Formen, Forschungsgeschichte, Inhalt, in: *Untersuchungen zu Kloster und Stift*, hg. vom Max-Planck-Institut für Geschichte, (VeröffMPiG 68) 1980, S. 42.

82) Petrus VENERABILIS, *Epistolarium VI*, in: Migne PL 189, Sp. 420.

83) *The Letters of PETER the VENERABLE*, ed. G. CONSTABLE, I, Cambridge 1967, Letter 28: *Ad Dominum Bernardum Abbatem Claraevallis*, S. 88f. Vgl. K. SCHREINER, *Zisterziensisches Mönchtum und soziale Umwelt. Wirtschaftlicher und sozialer Strukturwandel in hoch- und spätmittelalterlichen Zisterzienserkonventen*, in: *Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit*, hg. von K. ELM unter Mitarbeit von P. JOERISSEN, 1982, Ergbd. S. 81.

84) *Letters of PETER the VENERABLE* (wie Anm. 83), S. 96f.

85) Ebd. S. 90.

86) Ebd. S. 92; 96–99.

gaben, sei es, daß ihre Lebensgewohnheiten von den Zielen ihrer Gründer abwichen. Der Anonymus, der zu Anfang des 12. Jahrhunderts einen Traktat »De diversis ordinibus et professionibus« schrieb, räumte ein, daß es sowohl unter den Mönchen als auch unter den Kanonikern Leute gebe, die es strikt ablehnten, daß in der Kirche im Hinblick auf die Zeit, den Ort und die Person etwas verändert wird (*nolentes aliquid pro tempore et loco et persona in aeclesia mutari*).

Unter Berufung auf den hl. Augustinus kritisierte der Verfasser sowohl diejenigen, die an eingewurzelten Lebensgewohnheiten »*ultra modum*« festhalten, als auch jene, »die die Gewohnheiten schnell ändern« (*qui cito mutant consuetudines*). Übersteigter Traditionalismus könne Unruhen und Spaltungen verursachen. Die »*mutatio consuetudinis*« verwirre allemal durch ihre Neuheit (*novitas*), selbst wenn sie durch ihren Nutzen gerechtfertigt sei. Jede Kirche sei deshalb gehalten, das »Alte« zu bewahren, um es *pro loco et tempore* abzuwandeln; zugleich müsse sie aber auch »Neues« (*nova*) hervorbringen – und zwar so, daß die neuen Normen auf Grund ihrer Neuheit nicht die »alte Autorität der Väter« (*antiqua patrum auctoritas*) verletzen⁸⁷).

Selbst der hl. Bernhard, der beanspruchte, daß die grauen Mönche die Regel des hl. Benedikt wortgetreu erfüllen, konnte Abweichungen von der Regel im Namen der Notwendigkeit rechtfertigen. Er räumte ein, daß die Liebe, die unverbrüchliche Regel Gottes, der Ordensregel des hl. Benedikt überlegen sei. »So mag es dann und wann sein, daß der Regelbuchstabe zeitweilig der Liebe weicht, wenn es das Gebot der Not (*ratio necessitatis*) erheischt«⁸⁸). In anderem Zusammenhang zitierte er den auf Papst Leo zurückgehenden und im Kirchenrecht verankerten Grundsatz: *Ex necessitate enim fit mutatio legis*⁸⁹). Bernhards Gedankengänge machten Schule. Auch im Spätmittelalter und in der beginnenden Neuzeit zitierten Mönche, wenn sie Abweichungen von der Regel rechtfertigen wollten, Bernhards Grundsatz, wonach die »Veränderung des Gesetzes« (*mutatio legis*) sich »aus Notwendigkeit« (*ex necessitate*) bedinge⁹⁰).

Symptomatisch für das Dilemma zwischen Regeltreue und Anpassung im Zisterzienserorden ist das Schreiben, welches Papst Eugen III. 1152 an das Generalkapitel richtete, um zu erreichen, daß das römische Kloster Tre Fontane auf statutenwidrige Besitzungen nicht

87) Liber de diversis ordinibus et professionibus quae sunt in aeclesia. Ed. and transl. by G. CONSTABLE and B. SMITH, Oxford 1972, S. 34; 36. – Zur Verfasserschaft dieser Schrift vgl. K. A. FINK, Papsttum und Kirche im abendländischen Mittelalter, 1981, S. 162 Anm. 50.

88) K. SPAHR, Die Regelauslegung im »Neukloster«, in: Festschrift zum 800-Jahrgedächtnis des Todes Bernhards von Clairvaux, 1954, S. 27.

89) S. BERNARDUS, De praecepto et dispensatione, in: Opera, ed. J. LECLERCQ et H. M. ROCHAIS, Romae 1963, III, S. 257. – Zur *necessitas temporum* und *consideratio aetatum* als »Legitimation zur Rechtsveränderung« vgl. H. M. KLINKENBERG, Die Theorie der Veränderlichkeit des Rechtes im frühen und hohen Mittelalter, in: Lex et Sacramentum im Mittelalter, hg. von P. WILPERT u. R. HOFFMANN, (Miscellanea Mediaevalia 6), 1969, S. 165 f.

90) P. VOLK, Die Stellung der Bursfelder Kongregation zum Abstinenzkult von 1523, in: RevBén 42, 1930, S. 242.

verzichten mußte. Möge die Strenge des Ordens auch solche Besitzungen verbieten, schrieb er den Generaläbten, so machten es die »örtlichen Umstände« (*loci necessitas*) dennoch erforderlich, sie zu behalten. Ein solches Zugeständnis sei keinesfalls normwidrig. Bei der Auslegung von Statuten habe man nämlich auf die Verschiedenheit von Raum und Zeit zu achten (*locorum et temporum est attendenda diversitas*). Die Generaläbte sollten deshalb in diesem Punkt die Strenge des Ordens mäßigen und die Mönche von Tre Fontane davor bewahren, ihren Lebensunterhalt erbetteln zu müssen⁹¹).

Anpassungen, die Papst Eugen III. förderte, stießen auf die geharnischte Kritik Papst Alexanders III. Die zunehmende Feudalisierung des Zisterzienserordens kritisierte er als einen »Wandel von rechts nach links« (*mutatio de dextera in laevam*), nicht als einen Wandel, der von Gott ausgeht (*mutatio dexteræ excelsi*)⁹². Im Blick auf das Herrschaftsgebaren und den wirtschaftlichen Reichtum der Zisterzienser fühlte sich ein Autor des späten 13. Jahrhunderts herausgefordert, »über die sittlich bedenkliche Veränderung des Zisterzienserordens« (*De mutacione mala ordinis Cisterstici*) Kritik und Spott zu verbreiten⁹³.

Auf die Frage, weshalb die Minderbrüder, unbeschadet ihres von der Regel gebotenen Armutsgelübes, häufiger in den Häusern der Reichen einkehren als in den Hütten der Armen, nannte der hl. Bonaventura drei Gründe: Das Bedürfnis nach materieller Existenzsicherung (*nostra necessitas*), die »Not der Armen« (*pauperum inopia*) und schließlich das »Heil der Reichen« (*divitum salus*).

Im einzelnen gab Bonaventura folgendes zu bedenken: Wenn Franziskanermönche über Land ziehen, erschöpft und von Hunger geplagt sind, bestehe größere Hoffnung, in den Häusern von Reichen gestärkt und gesättigt zu werden, als »bei jenen, die wir nicht kennen«. Am Tisch der Armen zu essen, verursache Schmerz, weil diese nur das besitzen, was sie sich täglich mit ihrer Hände Arbeit mühselig verdienen. Reiche und mächtige Personen bedürften zudem des seelsorgerlichen Zuspruches ungleich dringender als arme. Arme Menschen würden, weil sie in dieser Welt eh keinen Trost finden, ganz von sich aus nach himmlischen Tröstungen verlangen. Wer hingegen im Wohlstand lebe, fühle sich nicht veranlaßt, seinen Blick auf himmlische Güter zu richten. Insofern gebe der Kontakt mit reichen Leuten Franziskanermönchen Gelegenheit, Edelleute und vermögende Stadtbürger mit der »Lehre des Heils« vertraut zu machen. Überdies nütze ein bekehrter Reicher der Kirche mehr als ein frommer Armer. Die *salus pauperis* sei sich selbst genug; der sittlich und religiös erneuerte Reiche hingegen bilde ein leuchtendes Beispiel für viele. Vom *humilis pauper* gehe keine Ausstrahlung aus; der fromme Reiche dagegen wirke missionarisch.

Liebe, Zeitverschiedenheit und Notwendigkeit garantierten allen Ordensgemeinschaften, ungeachtet ihrer Differenzen im einzelnen, eine zeit- und epochenübergreifende Identität.

91) SCHREINER, Zisterziensisches Mönchtum (wie Anm. 83), S. 117 Anm. 3.

92) J. LECLERCQ, Passage supprimé dans une épître d'Alexandre III, in: RevBén 62, 1952, S. 151.

93) W. MEYER, Zwei Gedichte zur Geschichte des Cistercienser-Ordens, in: Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse 1908, 1908, S. 402.

Nikolaus von Kues brachte den Wandel christlicher Handlungsnormen in einen unmittelbaren Zusammenhang mit der Gesamtentwicklung der Kirche. Gemeindeeigentum, eine grundlegende Strukturform der urchristlichen Sozialverfassung, habe einer Gemeinschaft entsprochen, die klein war und in einer idealistischen Aufbruchphase lebte. Als sich aber die Vielzahl der Heiden zum Christentum bekehrte, sei der religiös begründete Verzicht auf Privateigentum nicht mehr *universaliter* zu verwirklichen gewesen. Aus diesem Befund zog der Kusaner grundsätzliche Schlüsse: Ein und dieselbe Vorschrift war *secundum rationabilem temporis congruentiam* anfangs von allen erfüllbar, später nur noch von einigen, den Mönchen nämlich. Die Universalisierung der Kirche habe eine Differenzierung ihrer Normen verursacht⁹⁴.

Die offenkundige Tatsache, daß die Kirche zu verschiedenen Zeiten verschiedenartige Handlungsnormen aus dem Evangelium ableitete, warf die Frage auf, wie denn die Kirche angesichts solcher Veränderungen ihre Identität wahren könne. Eine Lösung des Problems fand der Kusaner im Wirken des Heiligen Geistes, »der in verschiedenen Zeiten Verschiedenes zum Heil der Glaubenden gewirkt hat« (*varia variis temporibus pro salute fidelium operatus est*)⁹⁵. Ob eine Auslegung des Evangeliums von Gott inspiriert ist oder nicht, sei an der Praxis (*usus*) der Kirche abzulesen. Nur eine solche Norm, die sich geschichtlich durchgesetzt habe und deshalb auf den Konsens der Betroffenen schließen lasse, besitze gesamtkirchliche Geltung⁹⁶. Zeitgebundenheit und Normativität schlossen sich nicht aus. Gleichwohl: Theologisch und geschichtlich legitime Vielfalt sollte jeweils an der gegenwärtigen Lehr- und Kulturpraxis der Kirche ihre Grenzen finden.

Des Zeit- und Geschichtsarguments bedienten sich auch mittelalterliche Theologen und Rechtslehrer, wenn sie die Legitimität von Rechtsveränderungen zu begründen und verständlich zu machen suchten. Im folgenden ist nicht beabsichtigt, das Problem der Rechtserneuerung umfassend zu behandeln. Zur Diskussion steht allein die Frage, in welcher Weise sich die vom mittelalterlichen Recht Betroffenen über dessen Zeitgebundenheit, Gegenwartsbezug und Wandelbarkeit Gedanken machten.

Das Recht, so wurde behauptet, sei als Bestandteil der Weltordnung unbeweglich. »Es steht außerhalb der Zeit«⁹⁷. Der tatsächliche Quellenbefund widerspricht dieser Auffassung. Recht ist im Mittelalter nicht unwandelbar und ewig. Der Bezug zur realen Geschichtszeit und den konkreten Bedürfnissen der sozialen Lebenswelt ist vielmehr eine Konstitutionsbedingung von richtigem Recht. Wie sich der Mensch ändert *per temporis successionem*, so auch das Recht.

Die Kongruenz von Rechts- und Zeitverschiedenheit ist eine in kirchlichen Rechtsquellen des frühen, hohen und späten Mittelalters häufig anzutreffende Argumentationsfigur. Die

94) Vgl. E. MEUTHEN, Nikolaus von Kues und die Geschichte, in: Mitteilungen u. Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 13, 1978, S. 248 u. Anm. 83.

95) Ebd. S. 249 Anm. 86. – Vgl. ebd. S. 249: »Der Heilige Geist ragt in der varietas von Riten und Interpretationen in die Geschichte hinein«.

96) Ebd. S. 250. Vgl. auch H. HALLAUER, Das Glaubensgespräch mit den Hussiten, in: Mitteilungen u. Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 9, 1971, S. 56.

97) GURJEWITSCH, Weltbild des mittelalterlichen Menschen (wie Anm. 1), S. 204.

Begrifflichkeit für die Rechtfertigung von Rechtsveränderungen ging auf Augustinus zurück, der gefordert hatte, an überlieferten Handlungsnormen nicht starr festzuhalten, sondern sie im Namen der *vera ratio* jeweils zu ändern und sie *pro temporum diversitate* zu modifizieren⁹⁸⁾. Bereits in Synodalbeschlüssen merowingischer und karolingischer Synoden taucht der Gedanke der *diversitas temporum* auf, um die Notwendigkeit von Rechtsveränderungen und Rechtsergänzungen gedanklich zu begründen. Die Synodalen, die sich dieses Argumentes bedienten, ließen sich von der Absicht leiten, »dem Willen Gottes in den gewandelten Zeiten gerecht zu werden und Gott durch die Synodalbeschlüsse sprechen zu lassen«⁹⁹⁾.

Papst Gregor VII. beanspruchte, *pro temporis necessitate* neue Gesetze geben zu dürfen¹⁰⁰⁾. Um sprachliche und inhaltliche Widersprüche (*contrarietates*) im kirchlichen Recht auszugleichen, gab Papst Urban II. den Rat, »zwischen den Texten zu unterscheiden, die Normen dauernder Geltung enthielten, und solchen, die erlassen wurden *pro tempore necessitate et pro personarum qualitate*« und daher eventuell einer Veränderung unterzogen werden könnten«¹⁰¹⁾. Theologen und Kanonisten des 11. und 12. Jahrhunderts bemühten das Zeit- und Geschichtsargument, um sowohl die mangelnde Geschlossenheit der kirchlichen Rechtsüberlieferung zu erklären als auch vom Papst beschlossene Rechtsveränderungen und Rechtsergänzungen zu rechtfertigen. *Distingue tempora et concordabis scripturas*, lautete eine Grundregel kanonistischer Hermeneutik¹⁰²⁾. Den römischen Bischöfen, schrieb Bonizo von Sutri, bleibe es stets erlaubt, »neue Kanones zu prägen und alte mit Rücksicht auf die Zeitverhältnisse zu ändern«. Dem fügte er einschränkend hinzu: »Aber nicht alles, was erlaubt ist, nützt«¹⁰³⁾. Auf den Vorwurf, der Papst stoße altes Recht um, antwortete Petrus Damiani: »Warum solle man sich wundern, wenn menschliche Gebote verändert würden, da doch Gott selbst, der alles voraus wisse, seine *constitutiones* nach Maßgabe der Zeiten verändere«¹⁰⁴⁾. Der *diversitas statutorum*, argumentierte Bernold von Konstanz, entspreche die *diversitas temporum*¹⁰⁵⁾. Abweichungen

98) S. Aurelius AUGUSTINUS, Epistulae, rec. A. GOLDBACHER, (CSEL 44) 1904, S. 129.

99) R. SPRANDEL, Über das Problem des neuen Rechts im früheren Mittelalter, in: ZRG KanAbt. 79, 1962, S. 129.

100) So in seinem »Dictatus Papae«: *Quod illi soli licet pro temporis necessitate novas leges condere*. Vgl. Das Register Gregors VII, hg. von E. CASPAR, MGH Epp. Sel. 2, 1923, II Nr. 55a.

101) W. ULLMANN, Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter. Idee und Geschichte, 1960, S. 538. – Papst Urban II. entwickelte diese Grundsätze in einem Brief vom Jahre 1088 an den Bischof von Pistoia: *Multa ecclesie principes pro tenore canonum districtius indicant, multa pro temporum necessitate patienter tolerant, multa pro personarum qualitate moderanter dissimulant... Multa etiam a sanctis patribus pro tempore immutata scripturarum testimonio comprobantur*. Vgl. Epistolae Pontificum Romanorum ineditae, ed. S. LOEWENFELD, 1885, Nachdr. 1959, S. 61.

102) J. MIETHKE, Parteistandpunkt und historisches Argument in der spätmittelalterlichen Publizistik, in: Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft, hg. von R. KOSELLECK, W. MOMMSEN, J. RÜSEN, (Beiträge zur Historik 1), 1977, S. 60.

103) W. BERSCHIN, Bonizo von Sutri. Leben und Werk, (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 2), 1972, S. 15.

104) SPRANDEL, Problem neuen Rechts (wie Anm. 99), S. 137. Vgl. MGH Lib. de Lite I, S. 81.

105) Bernoldus Constantiensis, De vitanda excommunicatorum communione, in: Migne PL 148, Sp. 1215.

von der kirchlichen Rechtsnorm hielt Burchard von Worms *propter necessitatem seu utilitatem temporum* für legitim¹⁰⁶). Um kirchliche Rechtsveränderungen als legitim und notwendig erscheinen zu lassen, erinnerte Ivo von Chartres an den von Papst Leo I. formulierten Grundsatz: *Ex necessitate fit mutatio legis*¹⁰⁷). Zur Bekräftigung seiner These verwies Ivo auf einen von Isidor von Sevilla überlieferten römischen Rechtsgrundsatz, wonach ein Gesetz »ort- und zeitgemäß« sein müsse¹⁰⁸). Ein Gesetz, das seiner Zeit widerspreche, sei ungerecht und müsse deshalb geändert werden.

Einiges, argumentierten die Teilnehmer des vierten Laterankonzils (1215), das Gott im Alten Bund beschloß, habe er im Neuen wiederum »geändert« (*mutavit*). Es sei deshalb auch nicht tadelnswert, wenn menschliche Verordnungen *secundum varietatem temporum* verändert werden – zumal dann, wenn dringende »Notwendigkeit« (*urgens necessitas*) und »offenkundiger Nutzen« (*evidens utilitas*) solche Norm- und Rechtserneuerungen erforderlich machten¹⁰⁹). Auch dieser Gedanke hatte Tradition. Bereits Anselm von Havelberg († vor 1158) vertrat die Auffassung, daß Gott bei der Offenbarung seines Wesens und Willens der jeweiligen geistigen Aufnahmefähigkeit des Menschen Rechnung trage. In der Geschichte des Heils habe er stets *secundum tempus* gehandelt; auch die Heilsgeschichte zeichne sich durch zeitgebundene »Vielfalt« (*varietas*) aus, nicht durch zeitlose Gleichförmigkeit. Bei den großen heilsgeschichtlichen »Wandlungen« (*transpositiones*) vom Götzendienste zum Gesetz und vom Gesetz zum Evangelium habe Gott wie ein weiser Erzieher und Arzt (*paedagogice et medicinaliter*) die Menschen von einer niederen zu einer höheren Stufe der Erkenntnis und des Glaubens

106) Burchardus WORMATIENSIS, Decretum I, 234, in: Migne PL 140, Sp. 616.

107) IVO CARNOTENSIS, Decretum, prol., in: Migne PL 161, Sp. 57. – Zur Begründung von Normwandel »pro necessitate temporis« oder »pro qualitate temporis« bei den Päpsten Gelasius I. und Gregor d. Gr. vgl. R. SPRANDEL, Ivo von Chartres und seine Stellung in der Kirchengeschichte, (Pariser Historische Studien 1) 1962, S. 80 u. Anm. 87. Zur Scheidung zwischen einem »beweglichen« und einem »unbeweglichen Recht« bei Ivo von Chartres vgl. ebd. S. 82.

108) ISIDORUS, Etymologiarum, Liber V, 21: *Erit autem lex... loco temporique conveniens*. Vgl. Ivo von Chartres, Decretum IV, in: Migne PL 161, Sp. 303. Vgl. SPRANDEL, Ivo von Chartres (wie Anm. 107), S. 62. – Dieser Grundsatz fand auch Eingang ins Decretum Gratiani. Um die Einwände jener zu widerlegen, die behaupten, daß die Kirche zu Unrecht den weltlichen Arm zur Verfolgung ihrer Feinde anrufe und gebrauche, heißt es da: *quod autem dicunt qui contra suas impietates leges iustas institui nolunt, non petisse a regibus terrae Apostolos talia, non considerant, aliud tempus tunc fuisse, et omnia suis convenire temporibus* (Decreti sec. pars, c. 23, qu. 4, c. 42, in: Corpus Iuris Canonici, ed. Aem. FRIEDBERG, I, 1879, Nachr. 1959, Sp. 923).

109) MANSI, Collectio conciliorum, XXII, Sp. 1035. Mit dieser grundsätzlichen Erwägung leitete Innozenz III. die fünfzigste Konstitution des vierten Laterankonzils ein, derzufolge nicht mehr der siebte, sondern nur noch der vierte Verwandtschaftsgrad ein Ehehindernis darstellen sollte. Aus der Wandelbarkeit des kirchlichen Rechts zogen die Waldenser den Schluß, daß sich die *statuta ecclesie* und die *statuta Christi* nicht miteinander vereinbaren lassen. Sie behaupteten: ... *statuta ecclesie frequenter mutantur, ut de gradibus consanguinitatis, Christi vero numquam* (Quellen zur Geschichte der Waldenser, hg. von A. PATSCHOVSKY u. K.-V. SELGE, [Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 18] 1973, S. 79).

geführt¹¹⁰). Gott fördere stets das Neue, weil er wisse, »daß sich Einrichtungen und Gemeinschaftsformen im Trott der Gewohnheit verbrauchen und immer geistige Trägheit droht«¹¹¹). Friedrich II. wollte, wie er im Proömium seines »Liber Augustalis« beteuerte, *inxta novorum temporum qualitatem* aus dem Schoß der Natur neue Rechte schöpfen, um für neue Mißstände neue Heilmittel zu finden¹¹²). Der Gesamtheit der Bürger oder deren Mehrheit kam nach Auffassung des Marsilius von Padua das Recht zu, »nach dem Erfordernis von Zeit, Ort und anderen Umständen« Gesetze auszulegen, zu ändern oder aufzuheben¹¹³).

110) P. CLASSEN, *Res gestae, Universal History, Apocalypse*, in: *Renaissance et Renewal in the Twelfth Century*, ed. by R. L. BENSON und G. CONSTABLE with C. D. LANHAM, Oxford 1982, S. 408. Zur Geschichtstheologie und zum Entwicklungsgedanken des Havelbergers vgl. auch M. VAN LEE, *Les idées d'Anselme de Havelberg sur le développement des dogmes*, in: *AnalPraem* 14, 1938, S. 5–35; K. FINA, *Anselm von Havelberg. Untersuchungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte des 12. Jahrhunderts*, in: *AnalPraem* 32, 1956, S. 69–101; 193–227; 33, 1957, S. 5–39; 268–301; 34, 1958, S. 13–41; A. FUNKENSTEIN, *Heilsplan und natürliche Entwicklung, Formen der Gegenwartsbestimmung im Geschichtsdenken des hohen Mittelalters*, 1965, S. 65–67; 183–186.

111) W. Berges, *Anselm von Havelberg in der Geistesgeschichte des 12. Jahrhunderts*, in: *JGMODt* 5, 1956, S. 52. – Vgl. dazu grundsätzlich B. SMALLEY, *Ecclesiastical Attitudes to Novelty c. 1100–c. 1250*, in: *Church Society and Politics*, ed. D. BAKER, Oxford 1975, S. 113–131. Smalley zieht folgendes Fazit: »My provisional dossier on churchmen's attitudes to novelty will have shown that they became more positive in the period c. 1100–c. 1250. Conservatives and reactionaries are a constant factor in history. Spokesmen in favour of novelties won a verbal victory at least in this century and a half«.

112) Die Konstitutionen Friedrichs II. von Hohenstaufen für sein Königreich Sizilien, hg. u. übers. von H. CONRAD, Th. von der LIECK-BUYCKEN u. W. WAGNER, 1973, S. 52. – Zur Rechts- und Herrschaftsauffassung von Friedrichs Proömium vgl. neuerdings W. STÜRNER, *Rerum necessitas und divina provisio*. Zur Interpretation des Proöemiums der Konstitutionen von Melfi (1231), in: *DA* 39, 1983, S. 467–554.

113) MARSILIUS VON PADUA, *Der Verteidiger des Friedens (Defensor Pacis)*, bearb. u. eingel. von H. KUSCH, (Leipziger Übersetzungen und Abhandlungen zum Mittelalter, Reihe A, II, I) 1958, I, XII, § 3, S. 121. – Die zunehmende Einsicht in die Positivität des Rechts weckte auch ein Gespür für dessen manipulative Veränderbarkeit. Um der willkürlichen Gesetzgebung und überbordenden Gesetzesflut der Signorien Einhalt zu gebieten, machte Marsilius Gesetzgebung und Gesetzesänderung vom Konsens der Bürger abhängig. Gesetze sollten nur dann gegeben und erlassen werden dürfen, wenn eine solche »Maßregel zum Nutzen der Gesamtheit« zweckmäßig erschien. – Der Aristoteliker Johannes Buridanus (um 1300–1358), der 1348 Rektor der Pariser Universität war, warnte ausdrücklich vor Euphorie bei der Änderung überkommener Gesetze. Unbegründeter Gesetzeswandel, argumentierte er unter Berufung auf Aristoteles, sei nicht gut und würde nur Mißhelligkeiten, Aufruhr und Streit hervorrufen. Nur in solchen Fällen, in denen ein neues Gesetz (*lex nova*) bessere und größere Wirkungen zeige als das alte (*lex antiqua*), sei eine Gesetzesänderung (*mutatio legis*) zu empfehlen. Das setze jedoch voraus, daß das alte Gesetz *cum consensu et convocazione populi* aufgehoben wird. Vgl. Mario GRIGNASCHI, *Un commentaire nominaliste de la »Politique« d'Aristote: Jean Buridan*, in: *Ancient Pays et Assemblées d'États (Standen en Landen)* XIX, 1960, S. 134 u. Anm. 30. Solche politischen Grundsätze suchte Buridanus dem französischen König nahezubringen, der »in allen seinen Handlungen den Aufruhr des [politisch handlungsfähigen] Volkes [d. h. der Stände] fürchten müsse« und daher Gesetze nur »allmählich« und mit Einwilligung der Stände ändern solle. Die Forderungen des Marsilius richteten sich unzweideutig gegen die unumschränkte gesetzgebende und richterliche Gewalt des städtischen Signore, dessen »Willen gleichsam als lebendiges Gesetz« (*voluntas tanquam lex animata*) erachtet wurde. Dem Signore von Verona eignete eine *libera et plenissima potestas*

Bartolus von Saxoferrato (1313/14–1357) betonte den engen Zusammenhang zwischen Gesetzes- und zeitlich bedingtem Sittenwandel. Im Blick auf widersprüchliche Gesetzestexte im »Corpus Juris« gab er sich nicht mit der Erklärung zufrieden, daß ein späteres Gesetz das frühere nur korrigieren wollte. Er beharrte vielmehr auf der Andersheit der jeweiligen Zeit (*aliud olim, aliud hodie*). Sein diesbezüglicher Grundsatz lautete: *jura moralia variantur ex tempore secundum morum varietatem*. Was er damit meinte, veranschaulichte er an dem in den Digesten überlieferten Erbgesetz *Quod de bonis*, das in den später abgefaßten Novellen verändert und verbessert wurde. In vorchristlicher Zeit sei es statthaft gewesen, ein Erbe, das keinen finanziellen Gewinn brachte, zu verweigern, obschon das gegen das allgemeine Wohl (*publica utilitas*) verstoßen hätte. Nach der Christianisierung des Reiches sei jedoch eine andere Zeit (*aliud tempus*) angebrochen, die auch für die Gestaltung des Rechts neue Wertmaßstäbe gesetzt habe. Als Christ habe Kaiser Justinian die Auffassung vertreten, daß es eine fromme Handlungsweise (*pious actus*) und vor Gott verdienstlich sei, den Willen des Verstorbenen zu erfüllen und eine Erbschaft auch dann anzunehmen, wenn sie dem Erben keine finanziellen Vorteile bringe¹¹⁴⁾.

Auf dem Basler Konzil wurde eingehend die Frage erörtert, ob dem Papst das Recht zukomme, *secundum temporum necessitatem* Konzilsbeschlüsse zu modifizieren und neue Statuten einzuführen¹¹⁵⁾.

Der Hinweis auf die *diversitas temporum* schwächte die Geltungskraft überlieferter Rechtsnormen¹¹⁶⁾. Angesichts der Geschichtlichkeit des Rechts konnte die Vergangenheit nicht mehr unumschränkte Lehrmeisterin der Gegenwart sein. Der Topos von der »Verschiedenheit der Zeiten« stellte die Übertragbarkeit vergangener Problemlösungen auf veränderte Gegebenheiten der Gegenwart in Frage; er forderte dazu auf, bei der Festlegung von Handlungsnormen den je spezifischen Gegenwartsinteressen Rechnung zu tragen. Rechtswandel wurde zu einem Paradigma für die geschichtliche Bedingtheit menschlicher Ordnungen. Die Erfahrung, daß alte

circha condenda statua vel condi facienda et mutanda seu etiam corrigenda et absolvenda et etiam interpretanda (E. SALZER, Ueber die Anfänge der Signore in Oberitalien. Ein Beitrag zur italienischen Verfassungsgeschichte, 1900, S. 256 Anm. 3). In dem »Mantuanischen Statut über das Capitaneat Guidos Bonacolsi« heißt es, daß dem Signore das Recht zukomme, *decreta facere, ordinamenta et statuta condere, interpretari et declarare*; ebd. S. 302.

114) C. N. S. WOOLF, Bartolus of Saxoferrato. His Position in the History of Medieval Political Thought, Cambridge 1913, S. 50f. u. Anm. 2.

115) W. KRÄMER, Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus, 1980, S. 38 Anm. 61.

116) Die dem Gedanken der »Zeitverschiedenheit« innewohnende Kraft der Relativierung muß auch Papst Innozenz III. gespürt haben. Mit Nachdruck betonte er deshalb, daß dem Apostel Petrus und seinen Nachfolgern, ungeachtet des zeitlichen Abstandes und aller zeitlichen Verschiedenheit (*per successivas varietates temporum; diversa tempora*), ein und dieselbe Vollgewalt (*primatus et magisterium; iurisdictio; plenitudo apostolicae potestatis*) eigen gewesen sei und bis heute immer noch eigne. Vgl. A. HOF, »Plenitudo Potestatis« und »Imitatio Imperii« zur Zeit Innocenz' III., in: ZKG 65, 1953/54, S. 53f. u. Anm. 79 u. 82.

117) Thomas VON AQUIN, Summa Theologica I²-II^{2e}, qu. 97, a. 1-4: De mutatione legum. – Vgl. dazu St. GAGNÉ, Studien zur Ideengeschichte der Gesetzgebung, Uppsala 1960, S. 275–279.

Gesetze ihre Geltungskraft einbüßen und neue entstehen, bedurfte der Erklärung und Rechtfertigung. Das zeigen einprägsam und deutlich die Überlegungen, die Thomas von Aquin über die Legitimität von Rechtsveränderungen anstellte.

Vernunft, Zeit und gesellschaftliches Bedürfnis waren für den Aquinaten die ausschlaggebenden Kriterien, um den Wandel des Rechts sinnvoll zu begründen¹¹⁷). Das Gesetz definierte er als »Gebot der Vernunft« (*dictamen rationis*), durch welches die Handlungen der Menschen gelenkt werden. Aus zwei Ursachen konnten seiner Ansicht nach Gesetze gerechterweise geändert werden: 1. Weil »Veränderlichkeit« (*mutabilitas*) eine Grundbestimmung der menschlichen Natur sei, könne auch die menschliche Vernunft nur schrittweise vom Unvollkommenen zum Vollkommenen (*ab imperfecto ad perfectum*) gelangen. Der *ratio humana mutabilis* entspreche eine *lex mutabilis*. Insofern komme es darauf an, Gesetze mit dem im Fortgang der Zeit erreichten Vollkommenheitsgrad der menschlichen Vernunft in Einklang zu bringen. 2. Gesetze könnten außerdem geändert werden angesichts veränderter menschlicher Lebensbedingungen (*propter mutationem conditionum hominum*). Richtmaß für ein gutes Gesetz sei die *utilitas communis*, das allgemeine Wohl, der öffentliche Nutzen, der in verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Lebensumständen verschiedenartige Gestalt annehme¹¹⁸). Die Unwandelbarkeit der *lex naturalis* und die Wandelbarkeit der *lex humana* würden sich nicht ausschließen. Was sich ändert, seien nicht die im Naturgesetz enthaltenen *praecepta universalialia*, sondern die geschichtlichen Voraussetzungen für deren Verwirklichung.

Thomas von Aquin nennt noch eine weitere Ursache, weswegen Gesetze gekürzt, ergänzt oder aufgehoben werden müssen – den Wandel der Herrschaftsform. Er geht davon aus, daß die menschlichen Gesetze »nach den verschiedenen Regierungsweisen der bürgerlichen Gemeinwesen« (*secundum diversa regimina civitatum*) zu unterscheiden sind. In der Königsherrschaft (*regnum*) werde durch herrscherliche Satzungen (*constitutiones principum*) das Zusammenleben der Menschen geordnet. In der »Aristokratie«, d. h. in der »Herrschaft der Tüchtigsten oder des Adels«, werde Recht gesetzt und gesprochen durch die »Gutachten der Rechtsgelehrten« (*responsa prudentium*) sowie durch »Ratsbeschlüsse« (*senatusconsulta*). In der »Demokratie«, dem *regimen populi*, seien »Volksentscheide« (*plebiscita*) die Form der Rechtsgestaltung und Rechtsfindung¹¹⁹).

Ein Gesetz gelte jedoch nur so lange, wie die betreffende Herrschaftsform (*status regiminis*) Bestand habe. »Wenn jedoch ein Gemeinwesen oder ein Volk zu einer anderen Herrschaftsform übergeht, müssen die Gesetze geändert werden«¹²⁰).

118) Vgl. dazu GAGNÉ, Studien (wie Anm. 117), S. 276 f.: Thomas billigt »die grundsätzliche Möglichkeit zur generellen Rechtsänderung«. Er weiß sowohl um die »Bedeutung der Stabilität eines rechtlichen Regelsystems« als auch um die »empirische Notwendigkeit der Rechtsreform«. Im »Gedanken des Gemeinwohls« findet er ein verlässliches Kriterium zur »Verhütung einer planlosen und leichtsinnigen Gesetzesänderung«.

119) THOMAS VON AQUIN, Summa Theologica I^a-II^{ae}, qu. 95, a. 4.

120) Ebd. qu. 104, a. 3: *Sed si civitas vel gens ad aliud regimen deveniat, oportet leges mutari.*

Zu Anfang des 15. Jahrhunderts bediente sich der italienische Humanist Salutati der Metapher des Phoenix, um das Verhältnis zwischen wandelbarem und unwandelbarem Recht kenntlich und verstehbar zu machen. In seiner um 1390 abgefaßten Schrift »De nobilitate legum et medicinae« argumentierte er so: »So wie der Phoenix, ohne die Identität seines Seins zu verlieren, sich in seiner historischen Gestalt immer wieder verbrennt, um als der Gleiche aus der Asche wieder aufzuerstehen, so manifestiert sich im Werden und Vergehen der positiven Gesetze immer das gleiche, ewige Prinzip des Rechtes«¹²¹⁾.

Um einsichtig zu machen, weshalb zeitgemäße »Änderungen göttlicher und menschlicher Gesetze« (*mutationes tam in divinis quam humanis legibus*) nützlich und notwendig seien, erinnerte Nikolaus von Kues an Grundsätze, die der Kirchenvater Augustinus *de divinarum legum mutatione* entwickelt hatte¹²²⁾. Die Unveränderlichkeit des Naturrechts schloß die Wandelbarkeit des geltenden positiven Rechts nicht aus. Der Kusaner erinnerte an Veränderungen des kirchlichen Eherechtes, das in verschiedenen Zeiten verschiedene Gestalt angenommen habe, weil die Kirche jeweils *iuxta temporis conditiones* entschieden habe¹²³⁾. Zeitgemäße Entscheidungen zu treffen, hieß für den Kusaner auch immer, sich »vernunftgemäß« (*rationabiliter*) zu verhalten. Vernunft und Geschichte bildeten seiner Ansicht nach keine Gegensätze.

Rechtsveränderungen »aus dem Wandel der Wirklichkeit und der Zeiten« (*ex rerum temporumque mutatione*) zu erklären, kam im Spätmittelalter der Wiederholung eines oft zitierten Gemeinplatzes gleich. Der Florentiner Humanist Christophorus Landinus (1424–1492) hielt es für politisch unabdingbar, die »Verfassung eines Gemeinwesens« (*rei publicae forma*) von Zeit zu Zeit so zu verändern, daß sich die überlieferten Gesetze mit den Erfordernissen der jeweiligen Zeit im Einklang befinden. Es sei Aufgabe rechtskundiger und politisch erfahrener Männer, sowohl den Lenker eines Gemeinwesens als auch das konsensberechtigte Volk darüber zu belehren, was »im bürgerlichen Recht« zu streichen, veraltet, zu ändern oder von Grund auf zu erneuern sei¹²⁴⁾.

Machiavelli verwies auf das Spannungsverhältnis zwischen unbeweglichen politischen Institutionen (*ordini*) und ständig sich verändernden Gesetzen (*legge*). In seinen »discorsi«

121) E. KESSLER: Die politische Theorie Coluccio Salutati, in: W. Rothholz, Das politische Denken der Florentiner Humanisten, Kastellaun 1976, S. 54. Vgl. Coluccio SALUTATI: *De nobilitate legum et medicinae*, ed. E. GARIN, Firenze 1947, S. 42. – Zur Verwendung der Phönix-Metapher bei französischen und italienischen Juristen des späten Mittelalters, welche an Hand des Wundervogels die Tatsache anschaulich zu machen suchten, daß ein Amt, eine politische Einrichtung oder Korporation, die ihrem Wesen nach als Verbindungen von »immortal species and mortal individuation, collective *corpus politicum* and individual *corpus naturale*« zu begreifen sind, unbeschadet aller geschichtlichen Wandlungen mit sich selbst identisch bleiben, vgl. E. H. KANTOROWICZ, *The King's two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton 1957, S. 393 ff.

122) Nikolaus von KUES, *De Concordantia Catholica* III, 287, in: *Opera omnia* XIV, S. 324.

123) MEUTHEN, Nikolaus von Kues und die Geschichte (wie Anm. 94), S. 248 u. Anm. 82.

124) Christoforo LANDINO, *De vera nobilitate*, (Nova collezione di testi umanistici inediti o rari XV) Firenze 1970, S. 88.

beschrieb er dieses Problem so: »Denn wenn sich auch die Gesetze einer Stadt den jeweiligen geschichtlichen Bedingungen entsprechend verändern, die Einrichtungen verändern sich nicht, oder selten; deshalb werden neue Gesetze nichts nützen, weil die Einrichtungen, die sich nicht verändern, sie verderben«¹²⁵). Machiavelli plädiert für die Wandlungsfähigkeit politischer Strukturen, um die einem Gemeinwesen abträgliche Diskrepanz zwischen politischer Ordnung und gesetzlichen Steuerungsmöglichkeiten aufzuheben.

Was sich Kanonisten, Rechts- und Staatstheoretiker über die Zeitgebundenheit des Rechts ausdachten, ist den Bürgern von Brügge 1127 durch Graf Wilhelm von der Normandie, den neuen Grafen Flanderns, als Vorrecht bewilligt worden. In der damals verbrieften Handfeste (*cartula conventionis*) wurde den Bürgern das Recht eingeräumt, ihre städtischen Gewohnheitsrechte dauernd *secundum qualitatem temporis et loci* verändern und verbessern zu dürfen¹²⁶). Nicht lange erfreuten sich die Bürger von Brügge dieses Privilegs, das ihnen ein hohes Maß an kollektiver Rechtsgestaltung einräumte. In dem zwischen 1168 und 1171 abgefaßten Stadtrecht wurde ihnen das Recht dauernder Rechtsergänzung und Rechtsverbesserung wiederum

125) Niccolo MACHIAVELLI, Politische Betrachtungen über die alte und die italienische Geschichte, übers. u. eingel. v. F. v. OPPELN-BRONIKOWSKI, 2. Aufl. hg. v. E. FAUL, 1965, S. 53f. (mit Übersetzungskorrekturen des Verf.). – Roms Niedergang hätte sich nach Ansicht Machiavellis aufhalten und verhindern lassen, »wenn mit der Erneuerung der Gesetze die der Einrichtungen gleichen Schritt gehalten hätte«; ebd. S. 54. Machiavelli erläutert das an der Art und Weise, wie »in der verderbten Stadt« nur noch durch die Mächtigsten und nicht mehr durch die Tüchtigsten Ämter besetzt und Gesetze erlassen wurden. »Wenn sich also Rom in seiner Sittenverderbnis hätte frei erhalten wollen, so hätte es in dem Maße, wie es sich im Laufe seiner Geschichte neue Gesetze schuf, auch neue Einrichtungen schaffen sollen; denn einem kranken Körper muß man andere Regeln und eine andere Lebensweise vorschreiben als einem gesunden, und dieselbe Form paßt nicht für einen völlig veränderten Stoff«; ebd. S. 55.

126) Galbert von BRÜGGE, Passio Karoli Comitis Flandriae c. 55, in: MGH SS 12, S. 590: *Ut igitur benevolos sibi comes cives nostros redderet, superaddidit eis, ut potestative et licenter consuetudinarias leges suas de die in diem corrigerent et in melius commutarent secundum qualitatem temporis et loci.* – Zur Geschichtsschreibung Galberts von Brügge vgl. H. SPROEMBERG, Galbert von Brügge – Die Geschichtsschreibung des flandrischen Bürgertums, in: Mittelalter und demokratische Geschichtsschreibung. Ausgewählte Abhandlungen, hg. v. M. UNGER, 1971, S. 221–238, ders.: Galbert von Brügge – Persönlichkeit und Werk, ebd. S. 239–277, hier zu der fraglichen Stelle der »chartula conventionis«: S. 257. – Galbert berichtet überdies, Graf Dietrich vom Elsaß habe auch den Großen und dem (politisch handlungsfähigen) Volke Flanderns (*principibus suis et populo terrae*) die Freiheit eingeräumt, alle Rechte und Gewohnheiten der Landbewohner zu verbessern (Galbert, Passio, c. 103, S. 610: *Superaddita est a consule principibus suis et populo terrae libertas de statu rei publicae et honore terrae meliorandi omnia iura et iudicia et mores et consuetudines ipsorum terram inhabitantium*). »Spuren der so weitgehenden Zugeständnisse« gegenüber den Bürgern von Brügge sowie den Großen und dem Volk des Landes lassen sich in späteren Urkunden nicht nachweisen, obschon Graf Dietrich und sein Sohn Philipp »bekanntlich eine städtefreundliche Politik betrieben«; SPROEMBERG, Galbert von Brügge – Persönlichkeit und Werk, S. 257. Dennoch sind Galberts Berichte aufschlußreiche Belege für die Rechtsauffassung der Bürger von Brügge und des flandrischen Adels im 12. Jahrhundert. Sie dokumentieren überdies Versuche, sich die Veränderlichkeit von Rechtsordnungen urkundlich verbrieft zu lassen. Dabei fällt auf, daß den Bürgern von Brügge erheblich größere Veränderungskompetenzen eingeräumt wurden als den Großen und dem »Volk« des Landes.

genommen. Ohne Einwilligung des Grafen durften sie dem Stadtrecht »nichts hinzufügen«; sie durften es nicht »verändern und verbessern« (*nec aliquid addere, mutare vel corrigere*)¹²⁷.

Eine Brücke zwischen rechtlicher Reflexion und Erfahrungen geschichtlichen Wandels schlug der Verfasser der im ausgehenden 15. Jahrhundert abgefaßten »Koehlhoffschen Chronik«, als er im Zusammenhang mit Erwägungen zur Verfassungsgeschichte der Stadt Köln folgende Sätze schrieb: In *den keiserlichen rechten ind ouch in den geistlichen rechten* finde man Statuten und Bestimmungen, die *sere manichfeldelich verandert sin... nae veränderung der zit*¹²⁸. Die topische Wendung »nach Veränderung der Zeit« läßt vermuten, daß der Autor von ursprünglich lateinisch abgefaßten Texten ausging, in denen Erwägungen zur Frage zeit- und umweltbedingter Rechtsänderungen angestellt wurden. Als Übersetzung von *mutatio temporis* verweist die Wortverbindung *veränderung der zit* überdies auf Zusammenhänge zwischen Begriffsbildung und Geschichtsschreibung. Auch für Historiker des späten Mittelalters mag gelten: Ohne Begriffe keine tieferdringende Erkenntnis und Erklärung historischer Sachverhalte. Erst nachdem kirchliche und weltliche Rechtslehrer die tausenfach beleg- und erfahrbare Tatsache des Gesetzeswandels auf den Begriff gebracht hatten, machten Geschichtsschreiber aus der *mutatio legis* ein Werkzeug ihrer historischen Erkenntnis. Aus dem erzählenden Bericht über vergangene Ereignisse wurde begriffene Geschichte.

Verfassungswandel

Auch am Beispiel des Verfassungswandels läßt sich zeigen, wie der Entstehung einer politischen Geschichtsschreibung die Ausarbeitung und Aneignung politischer Begriffe vorausging.

Herrschaft, wie sie in der Welt Alteuropas begriffen und begründet wurde, beruhte nicht auf menschlichen Konventionen, sondern entsprach einer von Gott vorgegebenen Ordnung. Deren Sakralität setzte politischen Veränderungswillen ins Unrecht. Aus diesem Grund vertrat der Kölner Kanonikus Alexander von Roes (um 1225–vor 1300) die Auffassung, daß es Menschen nicht zukomme, »die Reichsverfassung zu verändern« (*immutare statum sacri imperii*)¹²⁹. Das »Reich«, das vierhundert Jahre später Pufendorf als ein *monstrum* brand-

127) Zit. nach F. L. GANSHOF, Einwohnergenossenschaft und Graf in den flandrischen Städten während des 12. Jahrhunderts, in: ZRG Germ Abt. 74, 1957, S. 115 Anm. 69.

128) Die Chroniken der niederrheinischen Städte, Cöln III, (Die Chroniken der deutschen Städte 14), 1968², Nachdr. 1877¹, S. 732.

129) Alexander von ROES, Memoriale, hg. von H. GRUNDMANN u. H. HEIMPEL, 1958, S. 105. – Wenn frühchristliche Geschichtsdener Gottes Geschichtsmächtigkeit insbesondere darin erblickten, daß er »Reiche verändert« (*mutans regna*), meinten sie damit nicht den Wandel politischer Strukturen, sondern die zeitliche Abfolge der vier Weltreiche. Reichsübertragung bedeutete nicht politischen Strukturwandel, sondern Kontinuität einer universalen Herrschaftsform, deren Zentrum sich räumlich verlagert. Reichsübertragung meinte Ortswechsel, nicht qualitative Veränderung zwischen einem früheren und einem späteren Zeitpunkt. Das schloß nicht aus, auch dem Gedanken der Reichsübertragung eine zeitliche

markte, hielt Alexander von Roes noch für ein von Gott gewolltes politisches Gebilde, dessen Geschichte durch den Heiligen Geist *secundum qualitatem temporum et exigentiam meritorum humanorum* gelenkt werde. Heiligkeit entzog das Reich der Gestaltungsfreiheit der Regenten und ihrer Stände.

Der Hinweis auf Zeit und Geschichte machte es jedoch zu einer veränderbaren Größe. Nur im Namen der Geschichte konnte dem Reich seine Würde und Heiligkeit genommen werden. Auf Erden gebe es keinen »unveränderbaren Zustand« (*status immutabilis*), argumentierte Bartholomäus von Capua (1248–1328), Professor an der juristischen Fakultät der Universität Neapel, später Protonotar und Logothet der Könige Karl II. und Robert I., um den universalen Machtanspruch des deutschen Kaisers als unrechtmäßige Anmaßung zurückzuweisen. Nichts habe unter Menschen Bestand; alles sei dem Wandel unterworfen (*nihil in humana conditione consistit, quod mutationem non sentiat*)¹³⁰. Die Universalmacht des Kaisers möge zwar *secundum priora tempora et antiqua* zu Recht bestanden haben; nunmehr sei aber jedem einsichtig, daß weder Könige noch Völker (*nationes*) dem Kaiser untertan seien. Alte Schriften würden nur alte Rechtszustände in Erinnerung bringen, denen in der Gegenwart keine Geltungskraft mehr zukomme, weil sie durch den natürlichen Gang der Dinge veraltet und überholt seien. Jedem sei offenkundig, daß sich im Laufe der Geschichte die großen Königreiche *ex longa varietate temporum* dauernd verändert haben und sich im Fortgang der Ereignisse ständig ändern. Jede Wahl und Krönung eines deutschen Kaisers sei deshalb ein Ärgernis und eine Diskriminierung der Könige von Frankreich und Sizilien. Die Deutschen würden zudem weit stärker ihrer angeborenen »barbarischen Wildheit« anhängen »als dem christlichen Glauben« und seien deshalb für die Kaiserwürde überhaupt nicht geeignet¹³¹.

Dimension zu geben. Der »Wandel der Herrschaft« (*regna mutata*), schrieb Orosius, werde »durch den Zwang der fortschreitenden Zeit (*potestas temporis*) hervorgerufen«, der alles Geschaffene dem »historisch organischen Gesetz des Alterns« unterwirft (Hans Werner GOETZ: Die Geschichtstheologie des Orosius, (Impulse der Forschung 32), Darmstadt 1980, S. 71; 76). – Nur Augustinus unternahm den Versuch, den inneren Verfassungswandel des Römischen Reiches auf strukturelle Gegebenheiten zurückzuführen. Er brachte die große räumliche Ausdehnung des Reichs (*imperii latitudo*) in einen unmittelbaren ursächlichen Zusammenhang mit dem Niedergang der römischen Republik. Das übermäßige Wachstum des Staates nach außen habe im Innern Bürgerkriege (*bella socialia et civilia*) verursacht, die eine Veränderung der Verfassung (*mutandus rei publicae status*) unumgänglich gemacht hätten. Vgl. T. STRUVE, Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter, 1978, S. 54 u. Anm. 40 u. 43.

130) F. KERN, *Acta Imperii*, 1911, Nachdr. 1973, Fr. 295, S. 246.

131) *Constitutiones et Acta Publica Imperatorum et Regum*, ed. I. SCHWALM, MGH Leg. Sectio IV, Tom. IV, Pars II, 1909–1911, S. 1372: *Quis sani capitis dubitat aut quis aperte non vidit, quod regnorum dominia et quorumlibet temporalium ex longa varietate temporum sunt mutata continue et successivis eventibus immutantur? ... Multa igitur scripturarum antiquitas memorat, que per nature cursum immutantem continue sunt novata*. – Vgl. H. G. WALTHER, *Imperiales Königtum, Konziliarismus und Volkssouveränität. Studien zu den Grenzen des mittelalterlichen Souveränitätsgedankens*, 1976, S. 105. – Lupold von Bebenburg (um 1297–1363), der rechtsgelehrte Domherr und spätere Bischof von Bamberg, verwies auf die *varietas temporum*, um Dynastiewechsel, der auf die »Veränderung politischer Machtverteilung« zurück-

In staats-theoretischen Diskussionen des späten Mittelalters wurde der Wandel der Reichsverfassung vornehmlich unter moralischen Gesichtspunkten zur Sprache gebracht. Verfassungswandel bildete nur insoweit einen Gegenstand politischen Nachdenkens, als die bestehende Reichs- und Königsherrschaft durch die Herrschsucht eines Monarchen in Tyrannis ableiten konnte. Verfassungswandel war nur als sittliche Entartung von Herrschaftsträgern denkbar, nicht als politisch legitime Veränderung rechtlich-institutioneller Strukturen. In welcher Weise beeinflusste ein solches Vorverständnis die schriftstellerische Arbeit mittelalterlicher Chronisten? Wie beschrieben und beurteilten sie jene Vorgänge, die sich uns heute im Rückblick als grundlegende Verfassungsänderungen darstellen – die Entstehung des Reichsfürstenstandes, die Ausbildung landständischer Verfassungen, das Aufkommen der Städte und deren durch Kommunebewegung und Zunftkämpfe verursachten Verfassungswandel? Ich beschränke mich im folgenden auf das Paradigma Stadt und suche die Frage zu beantworten, wie hoch- und spätmittelalterliche Zeitgenossen Ursprung und Wesen der neuen Sozialform »Stadt« sahen, erfuhren und beurteilten.

Bürgerliche Schwureinungen riefen bei der kirchlichen Elite, deren Ordnungsvorstellungen sich in den Berichten klerikaler Chronisten des hohen Mittelalters widerspiegeln, abschätzige Kritik hervor. »Communio« galt als ein sehr schlechtes Wort, weil die damit bezeichnete Sache das überkommene gesellschaftliche Ordnungsgefüge zu sprengen schien¹³²). Bischof Burchard von Worms bezeichnete in einem Brief an Heinrich V. die Bürger seiner Stadt als *genus hominum mutabile*, als moralisch ungefestigte, »veränderungssüchtige Menschenart«, die darauf bedacht sei, die überkommene Ordnung in ihrem Interesse zu verändern¹³³).

Konflikte zwischen den Bewohnern städtischer Siedlungen und ihren geistlichen Stadtherren wurden von zeitgenössischen Geschichtsschreibern nicht als Schubkraft gemeinnütziger Veränderung beschrieben, sondern als zwanghafte Folge sündhafter Triebe und Interessen. Die Bürger von Cambrai, die sich im ausgehenden 11. Jahrhundert gegen ihren Bischof erhoben, handelten *peccatis exigentibus*¹³⁴); die Bürger von Köln, die 1074 gegen Erzbischof Anno aufbegehrten, agierten, wie Lampert von Hersfeld behauptet, als »Gefäße des Teufels« (*vasa*

gehe, zu rechtfertigen. Ein Herrschergeschlecht habe dann sein Anrecht auf das Königtum verwirkt, wenn Herrschaftsgewalt (*res*) und königlicher Namen (*nomen*) auseinanderfallen. Vgl. G. BARISCH, Lupold von Bebenburg. Zum Verhältnis von politischer Praxis, politischer Theorie und angewandter Politik. Eine Studie über den Eigenwert politischen Handelns in der Geschichte und Gegenwart des 14. Jahrhunderts, in: Bericht des Historischen Vereins für die Pflege der Geschichte des ehemaligen Fürstbistums Bamberg, 113, 1977, S. 278f.; 335.

132) Guibert von NOGENT, De vita sua, in: Recueil des historiéens des Gaules et de la France, XII, Paris 1877, S. 250.

133) J. Fr. BÖHMER, Regesta Archiepiscoporum Maguntinensium. Regesten zur Geschichte der Mainzer Erzbischöfe von Bonifatius bis Heinrich II. 742–1280, bearb. u. hg. von C. WILL, Bd. 1, 1966 (= Neudr. d. Ausg. 1877), XXV, no. 58, S. 254. – Zur strittigen Verfässerschaft des Briefes, der sowohl Bischof Bruno von Speyer als auch Burchard von Worms zugeschrieben wird, vgl. ebd.

134) Gesta episcoporum Cameracensium, cont. 2, in: MGH SS 7, S. 498.

diaboli)¹³⁵). Das Ringen um korporative Selbstbestimmung erklärte er als Bestandteil einer vom Teufel inszenierten Unheilsgeschichte. Geschichtliche Dynamik kam nicht von Gott, sondern von den Mächten des Bösen.

Der geschichtstheologische Topos *peccatis exigentibus* verweist auf sündhafte Handlungszwänge, die im Sündenfall Adams ihren Ursprung haben. Er ist im Mittelalter oft gebraucht worden, um für die Ursache von Krisen und Konflikten eine schlüssige, religiöse Erklärung zu finden. Mittelalterliche Theologen und Chronisten waren mitunter schnell bei der Hand, sozialen Protest, Kreuzzugskatastrophen, zwiespältige Königswahlen und Hungersnöte mit den *peccatis exigentibus* in einen ursächlichen Zusammenhang zu bringen.

Wie haben sich Stadtchronisten des späten Mittelalters an die Emanzipationsversuche ihrer Vorfahren erinnert? Der Verfasser der »Koehlhoffschen Chronik« machte nicht die Kölner Stadtbürger für den »Uplouf« von 1074 verantwortlich, wie das Lampert von Hersfeld getan hatte. In seinem bürgerlichen Geschichtsverständnis konnte er aufbegehrende Bürger nicht unterbringen. Die Ursache des Zwistes suchte und fand er bei den Dienern des Bischofs, die aus bloßer Willkür und angeblich ohne Wissen des Bischofs den Bürgern Gewalt angetan hatten. Gleichwohl sah er keinen Grund, die Legitimität der bischöflichen Stadtherrschaft in Frage zu stellen. Bischof Anno, so lautete der Schlußsatz seines Berichtes, *gaf den burgeren vil vriheit*¹³⁶). Die Augsburger Bürgerschaft argumentierte im späten 15. Jahrhundert, sie hätten *ir freiheit ... von künigen und kaisern herpracht*¹³⁷). Kaiser und Reich galten als Hort bürgerlicher Selbständigkeit. Gegenüber den Herrschaftsgelüsten ihres Bischofs suchten Augsburger Bürger Schutz beim Kaiser.

Die faktische Einbindung der Städte in die Reichsverfassung ließ nicht zu, städtische Selbstregierung im Freiheitswillen der Bürger zu begründen. Chronisten des späten Mittelalters hatten keine Vorstellung und keinen Begriff von bürgerlicher Legitimität. Ihrem politischen Bewußtsein mangelte die Einsicht, daß dem Konsens der Bürger rechtsbildende und herrschaftsstiftende Kraft zukommt. Städtische Freiheit beruhte immer noch auf herrscherlicher Privilegierung.

Stadtgeschichte war eng gekoppelt mit der Geschichte des Reichs. Kontinuitätssicherung war nur mit Hilfe von Kaiser und Reich möglich. Heinrich I., von dem Widukind berichtet, er habe Burgen gebaut, wurde in einen Gründer von Städten umstilisiert. König Heinrich habe, so beteuerten Chronisten des ausgehenden 15. Jahrhunderts, aus den Städten nicht nur Zentren der Verteidigung gemacht, sondern auch Stätten des Warenhandels. Der Ursprung der stadtpatrizischen Geschlechter gehe überdies auf den sächsischen König zurück, der *fry vnde*

135) Lampert von HERSFELD, Annalen, übers. von A. SCHMIDT u. erl. von W. D. FRITZ, (Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters, Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe 13), 1962, S. 241.

136) Die Chroniken der niederrheinischen Städte, Cöln II, (Die Chroniken der deutschen Städte 13) 1876, Nachdr. 1968, S. 497.

137) SCHMIDT, Selbstverständnis (wie Anm. 2), S. 36.

eddel, Freie und Edelleute, als Führungselite in die von ihm errichteten Städte geschickt habe¹³⁸).

In den oberitalienischen Stadtrepubliken hingegen bedurfte es nicht des Kaisers, um städtische Freiheitsrechte zu begründen und zu behaupten. Bereits im späten 12. Jahrhundert betrachteten die städtischen Kommunen Oberitaliens ihren Widerstand gegen Barbarossa als Kampf *pro libertate*, als Ringen um kaiserunabhängige Freiheit¹³⁹. Florenz und Venedig beanspruchten im späten Mittelalter, in ihren Gemeinwesen die Freiheitstradition der römischen Republik fortzusetzen¹⁴⁰. Als Freiheitsgarantie erachteten florentinische und venezianische Stadtchronisten nicht das kaiserliche Privileg, sondern die Geltungskraft vereinbarter Gesetze sowie die korporative Handhabung und Kontrolle der Macht. Matteo Villani hat diesen Gedanken sehr klar ausgesprochen, als Karl IV. versuchte, die oberitalienischen Kommunen vom Reich lehnsabhängig zu machen. Die Freiheit der italienischen Stadtstaaten, betonte er, sei nicht ein Geschenk des Kaisers, sondern ein Vermächtnis des römischen Volkes an seine Nachfahren. Italienische Bürgerfreiheit sei nicht eine Variante kaiserlicher Reichsfreiheit, sondern die Fortsetzung altrömischer Volksfreiheit¹⁴¹.

Deutsche Stadtchronisten haben von der römischen Antike anderen Gebrauch gemacht; sie griffen nicht auf die römische Republik, sondern auf die römische Kaiserzeit zurück, um den kaiserlichen Ursprung der deutschen Städte in Erinnerung zu bringen. Augsburg sei von Augustus, Konstanz von Konstantin oder Constantius gegründet worden. Köln verdanke Agrippa seinen Anfang. Da, wie Justinger in seiner Chronik der Stadt Bern behauptet, die

138) So in der »Cronecken der sassen« von 1492, die gemeinhin Konrad Bote zugeschrieben wird. Zit. nach Karl STACKMANN: Die Stadt in der norddeutschen Welt- und Landeschronistik des 13. bis 16. Jahrhunderts, in: Über Bürger, Stadt und städtische Literatur im Spätmittelalter, hg. von Josef FLECKENSTEIN und Karl STACKMANN, (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Klasse 3. Folge, Nr. 121) Göttingen 1980, S. 301. – Auch das Stadtpatriziat von Köln war kaiserlichen Ursprungs. Kaiser Trajan soll hundert Jahre nach Christi Geburt *mit sich naemails roemer heruis zo Coellen* gebracht haben, *ind die noempt man noch hude zo dage die 15 alden geslechte. ind also wart Coellen mit vrien burgeren besetzt* (Chroniken der niederrheinischen Städte, Cöln II [wie Anm. 136], S. 456).

139) Vgl. K. SCHREINER, Friedrich Barbarossa – Herr der Welt, Zeuge der Wahrheit, die Verkörperung nationaler Macht und Herrlichkeit, in: Die Zeit der Staufer. Geschichte – Kunst – Kultur, hg. von R. HAUSSHERR u. Ch. VÄTERLEIN, V Supplement, 1979, S. 526.

140) Zu der Behauptung *Salutatis*, »Florenz sei eine Gründung Sullas und damit Bannerträgerin der republikanischen Freiheit«, vgl. P. HERDE, Politik und Rhetorik in Florenz am Vorabend der Renaissance, in: AKG 47, 1965, S. 188. Zum Anspruch von Florenz, sowohl *pro libertate aliorum* als auch *pro libertate propria* zu kämpfen, vgl. ebd. S. 182f. u. Anm. 225. Zum Freiheitspathos von Venedig im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit vgl. E. BLACKSTEIN, Der venezianische Staatsgedanke im 16. Jahrhundert und das zeitgenössische Venedig-Bild in der Staatstheorie des republikanischen Florenz, 1973, S. 4; 28ff.; 40ff.; 86; 112; 160.

141) Vgl. L. GREEN, *Chronicle into History. An Essay on the Interpretation of History in Florentine Fourteenth-Century Chronicles*, Cambridge 1972, S. 82f.; N. RUBINSTEIN, *Florence and the Despots. Some Aspects of Florentine Diplomacy in the Fourteenth Century*, in: *Transactions of the Royal Historical Society*, Ser. V, Vol. 2, 1952, S. 31f.

Zähringer von *römischen künigen geslechte harkomen*, konnte selbst im Falle der zähringischen Stadtgründungen kaiserlicher Ursprung geltend gemacht werden¹⁴²⁾.

Die Verbindung von Reichs- und Stadtgeschichte sicherte geschichtlichen Zusammenhang. Das schloß nicht aus, auch das Neu- und Andersartige stadtbürgerlichen Lebens in den Blick zu nehmen. Humanisten setzten dem dumpfen, geistig ungeformten Landleben die Segnungen urbanen Daseins entgegen: größere Freiheit, weil es in den Städten weder Leibeigene noch Grundhörige gibt: höhere Gesittung, weil Tugend der *vita socialis* bedarf; verfeinerte Bildung, weil nur das städtische Schulwesen Lern- und Bildungschancen eröffnet¹⁴³⁾. Stadtgeschlechter suchten und fanden ihre Identität nicht zuletzt darin, daß sie sich gegen verarmte Edelleute und fehdelustige Strauchritter abgrenzten.

Was es jedoch Stadtbürgern schwer machte, sich als eigenständige Kraft politisch-sozialer Dynamik zu begreifen, war das Unvermögen, ihre Rechts- und Verfassungsordnung im eigenen Willen zu begründen. Solange Bürger, um als Bürger politisch existieren zu können, des kaiserlichen Privilegs bedurften, sahen sich deutschsprachige Stadtchronisten veranlaßt und verpflichtet, Stadtgeschichte mit der Geschichte des Reiches zu verbinden. Die Zugehörigkeit zum Reich schloß aus, Recht und Verfassung zu ändern, da sie eine vorgegebene und als verbindlich anerkannte Ordnung sprengten. Auch die im 14. und 15. Jahrhundert aufbegehrenden Zunftbürger sahen sich außerstande, die von ihnen durchgesetzte Teilhabe an der Ausübung bürgerlicher Herrschaft als politischen Strukturwandel zu begreifen.

Dem scheint allerdings zu widersprechen, daß in der spätmittelalterlichen Stadtchronistik die von Zünften durchgesetzte Beteiligung am städtischen Regiment wiederholt als *anderunge* oder als *veränderunge* der Ratsverfassung beschrieben wurde. Ein unbekannter Franziskaner zog in den »Genter Annalen« (vor 1310) aus der im Jahre 1302 von den Genter Zünften erkämpften Ablösung der seitherigen patrizischen Führungsschicht durch Vertreter der Zünfte folgendes Fazit: »Damals wurde die Stadtverfassung von Gent geändert«. An die Stelle der »39 Schöffen aus den Kreisen der Herren und Vornehmeren« traten 13 aus der Gemeinde gewählte Schöffen¹⁴⁴⁾. Eine Änderung erfahren hatte die Zusammensetzung der Führungselite, nicht aber die Form stadtbürgerlicher Herrschaft. In Städten, in denen aufbegehrende Zunftbürger am Widerstand des Patriziats scheiterten, bestand ohnehin keine Veranlassung, sich über Verfassungswandel Gedanken zu machen. Sigismund Meisterlin diskriminierte die Urheber der Nürnberger Zunftunruhen von 1348/49 als Werkzeuge Belials¹⁴⁵⁾. Auch das beweist die Langlebigkeit einer Einstellung, welche Auseinandersetzungen um Teilhabe an der

142) SCHMIDT, Selbstverständnis (wie Anm. 2), S. 112.

143) Vgl. FABRI, Tractatus (wie Anm. 25), S. 75; Jacob WIMPFELING, *Adolescentia*, hg. von O. HERDING, 1965, S. 155 f.

144) A. BORST, *Lebensformen im Mittelalter*, 1973, S. 403. Vgl. *Annales Gandenses. Annals of Ghent*, edited and translated by Hilda JOHNSTONE, Oxford 1985, S. 25, ad a. 1302: *Tunc politia sive civilitas Gandensis mutata est.*

145) Die Chroniken der fränkischen Städte, Nürnberg III: Sigmund Meisterlin's Chronik der Reichsstadt Nürnberg. 1488, (Chroniken der deutschen Städte 3) 1864, Nachdr. 1961, S. 128–151. Zum Teufel als dem

Ausübung stadtbürgerlicher Herrschaft nicht als Folge sozialer Ungleichheit, sondern als Bedrohung einer geheiligten Ordnung erfahren ließ. Als der *auflauf* des Pöbels, bemerkt Meisterlin abschließend, niedergeschlagen war, wurde die Stadt von neuem *durch patricos* regiert und auf diese Weise *das recht regiment* wiederhergestellt¹⁴⁶⁾.

Veränderung des Rats im Interesse der Zünfte bedeutete keine verfassungsgeschichtliche Zäsur, sondern vollzog sich im Rahmen einer seit alters überlieferten Wertordnung, die auch von den neuen zünftigen Herrschaftsträgern übernommen und fortgeführt wurde. Es fehlte das »Bewußtsein einer grundlegenden Umwälzung und Neuerung«¹⁴⁷⁾.

Wo zeitgenössische Chronisten Kontinuität wahrnahmen, erkannten Geschichtsschreiber des 19. Jahrhunderts zukunftssträchtige Anfänge des modernen Verfassungslebens. In den »Zunftrevolutionen«, beteuerten liberale Geschichtsschreiber, habe das »Menschenrecht« gesiegt, sei der »Stolz des Herrenthums« gebrochen worden, hätten die »wohlthätigen Folgen der Freiheit« dazu geführt, daß das Volk Anteil an der »Gesetzgebung und Stadtverwaltung« erhielt¹⁴⁸⁾.

Den bürgerlichen Geschichtsschreibern des 19. Jahrhunderts ging es nicht allein um die Sicherheit gewesener Fakten. Sie beschäftigten sich mit der Vergangenheit um der Gegenwart willen; sie wollten zeigen, daß in der Geschichte der Deutschen die Idee der Freiheit jenes kontinuieritätsstiftende Prinzip darstellt, das Vergangenheit und Gegenwart miteinander verbindet.

In diesem Bemühen steckt auch ein erkenntnistheoretisches Grundsatzproblem: Strukturelle Veränderungen sind vornehmlich von ihren Wirkungen her erkennbar. Entsprechend verschiebt sich im Lichte langfristiger Wirkungszusammenhänge der »Stellenwert vergangener Ereignisse und damit die geschichtliche Qualität dieser Ereignisse selbst«¹⁴⁹⁾. Anders gesagt: Zeitliche Distanz und, was unmittelbar damit zusammenhängt, das realgeschichtliche Fortwirken geschichtlicher Sachverhalte bringen Wandlungsphänomene in den Blick, deren Neuartigkeit Zeitgenossen nicht so deutlich zum Bewußtsein kam wie ihren rückblickenden Nachfahren.

Langfristiger Wandel ist nur im Lichte seiner Wirkungsgeschichte erkenn- und begreifbar.

Urheber zünftiger Erhebungen gegen die im Rat gesessenen Geschlechter vgl. W. EHBRECHT, Bürgertum und Obrigkeit in den hansischen Städten des Spätmittelalters, in: Die Stadt am Ausgang des Mittelalters, hg. von W. RAUSCH, 1974, S. 280.

146) Ebd. S. 151.

147) R. BARTH, Argumentation und Selbstverständnis der Bürgeropposition in städtischen Auseinandersetzungen des Spätmittelalters, 1974, S. 315.

148) Johann Georg August WIRTH: Die Geschichte der Deutschen, II, 1846, S. 521; 514f.; 510. – Vgl. K. SCHREINER, »Kommunebewegung« und »Zunftrevolution«. Zur Gegenwart der mittelalterlichen Stadt im historisch-politischen Denken des 19. Jahrhunderts, in: Stadtverfassung Verfassungsstaat Pressepolitik. Festschrift für Eberhard Naujoks zum 65. Geburtstag. Hg. von F. QUARTHAL u. W. SETZLER, 1980, S. 158f.

149) R. KOSELLECK, Standortgebundenheit und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt, in: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, 1979, S. 191.

Nur dort wurden politische und soziale Strukturveränderungen bereits von Zeitgenossen als zäsursetzende Wandlungsvorgänge erkannt, wo überliefertes Begriffsgut und politische Erfahrung korrelierten. Das war in Oberitalien während des 14. und 15. Jahrhunderts der Fall. Dort weckte die um 1260 ins Lateinische übersetzte »Politik« des Aristoteles verstärktes Nachdenken über strukturelle Ursachen und Bedingungen politischen Verfassungswandels. Im »ordo politiae« wurde jener Faktor erkannt, der sämtliche Lebensbereiche eines Gemeinwesens – Politik, Wirtschaft und Kultur – nachhaltig prägt und durchdringt. Die Kenntnis des Aristoteles schärfte den Blick für Zusammenhänge zwischen Machtverteilung und sozialer Schichtung. Hielt man sich an die Vorgaben des Aristoteles, war in Oligarchien wirtschaftlicher Reichtum der ausschlaggebende Bestimmungsfaktor des Politischen. Rechtsgleichheit, die auch Armen Anteil an der Ausübung von Herrschaft gab, bildete das eigentliche Konstituens der Demokratie. Die Verbindung von Tugend und angestammtem Reichtum kennzeichneten Königtum und Aristokratie.

Den konkreten Erfahrungshintergrund für das Interesse an der aristotelischen Lehre vom Wandel und Wesen der Verfassungsformen bildeten die Fraktions- und Machtkämpfe in den Stadtstaaten Oberitaliens. Dante verglich das stets an seiner Verfassung bessernde Florenz mit einer Kranken, die beständig ihre Lage wechselt, um ihren Schmerzen zu entrinnen¹⁵⁰. Jakob Burckhardt nannte Florenz »die wichtigste Werkstätte des italienischen, ja des modernen europäischen Geistes«, weil dort bereits im 15. Jahrhundert der »große moderne Irrtum« auftauchte, »daß man eine Verfassung machen, durch Berechnung der vorhandenen Kräfte und Richtungen neu produzieren könne...«¹⁵¹.

Wie ist die durch Aristoteles entwickelte Lehre vom Wandel der Verfassungen (*transmutatio politiarum*) von Sozialphilosophen und Geschichtsschreibern übernommen worden, um Verfassungswandel erklärbar zu machen? Thomas von Aquin erläuterte im Anschluß an die Gedankengänge des Aristoteles sozialstrukturelle Ursachen für die *transmutationes politiarum*. Verfassungsänderungen führte Thomas – der Autorität des Aristoteles folgend – auf soziale Interessenkonflikte zurück, die sich an der bestehenden *inaequalitas*, konkret: an der ungleichen Verteilung von Macht, Reichtum und Ehre entzündeten. Eine weitere Ursache von Verfassungswandel erblickten Thomas und sein Fortsetzer Petrus von Alvernia († 1304) in der

150) DANTE, Divina Commedia, Purgatorio VI, v. 142–151

Die du [mein Florenz] manch herrliches Gesetz gesponnen,
 Das, kam es im Oktober glücklich nieder,
 Mitte November schon in Nichts zerronnen.
 Wie oft, wenn du zurückschaust, hast du wieder
 Gesetz, Gebräuche, Geld und Amt beflissen
 Verändert, [mutato] und erneuert [rinnovato] alle Glieder.
 Und denkst du nach, sagt klar dir dein Gewissen,
 Daß du der Kranken gleichst, die sich mit Sträuben
 Windet und dreht auf schlummerlosen Kissen,
 Und fruchtlos sucht die Schmerzen zu betäuben.

151) Jakob BURCKHARDT, Die Kultur der Renaissance in Italien, 1976, S. 79.

Störung des sozialen Gleichgewichts durch einseitiges Anwachsen der reichen und ärmeren Schichten¹⁵²). Der Bestand der Verfassung schien deshalb am besten dann gewährleistet zu sein, wenn sämtliche Bevölkerungsgruppen – unbeschadet ihrer sittlichen und ökonomischen Unterschiede – an der Ausübung und Kontrolle staatlicher Macht Anteil haben (*si omnes habeant partem in principatu civitatis*)¹⁵³).

Entsprechend verwies auch Thomas von Aquin auf Bedingungs- und Begründungszusammenhänge zwischen politischem und sozialem Wandel. Der Aquinate fühlte sich jedoch bei seiner Kommentierung der aristotelischen »Politik« nicht herausgefordert, das Theorieangebot des Aristoteles zu aktualisieren. Ein erheblicher Teil der aristotelischen Verfassungslehre blieb gelehrtes Wissen ohne Bezug auf aktuelle Probleme der Gegenwart¹⁵⁴). Von der Möglichkeit, mit Hilfe der aristotelischen Begrifflichkeit die Verfassungsentwicklung der italienischen Stadtstaaten schärfer zu erfassen, machte er keinen Gebrauch.

Dessenungeachtet bildete politische Vielfalt, nicht politische Uniformität, einen zentralen Grundgedanke, der im 13. Jahrhundert aufkommenden *scientia politica*. Theoretiker, die, wie Jean Quidort (Johannes Parisiensis) († 1306), eine der vielseitigsten und markantesten Gestalten

152) Gedanken über Verfassungswandel (*transmutatio politiarum*) machte sich Thomas in seinem Kommentar zur Politik des Aristoteles. Vgl. In octo libros politicorum Aristotelis expositio, ed. R. M. SPIAZZI. Marietti 1966, II, VII (S. 79–80); III, II–III (S. 124–129); III, VI (S. 138–140). Petrus de ALVERNIA, der Fortsetzer des Thomas, nahm zu den Ursachen, *ex quibus transmutantur politiae*, in folgenden Abschnitten Stellung: IV, V (S. 206–208); V, I–II (S. 245–255); V, IV–V (S. 260–267). Zum Verfassungswandel durch einseitiges Bevölkerungswachstum vgl. ebd. V, II (S. 254): *In prima dicit [Aristoteles], quod propter excrescentiam quae praeter proportionem fit, fiunt quandoque seditiones et corruptiones rerumpublicarum, ut si divites superexcrescant, vel virtuosi, vel pauperes, contingit fieri transmutationem ipsarum... componitur [civitas] ex partibus... et ideo si debeat salvari, oportet eam componi ex partibus commensuratis adinvicem. Aliquando autem excedit multitudo, sicut in populari statu et in republica; et tunc corrumpitur paucorum status et fit popularis vel republica. Aliquando est excrescentia non secundum quantitatem, sed secundum qualitatem, sicut quando sunt aliqui divites valde excellentes in potentia; et tunc corrumpitur popularis status et fit paucorum*. Vgl. auch ebd. VII, III (S. 355): *In civitate superabundantis multitudinis contingit esse multos extraneos et advenas et alios non diligentes rempublicam. Extraneis autem et advenis et non diligentibus rempublicam facile est rempublicam transmutare propter multitudinem ipsorum*. – Zum Problem des »Verfassungswandels« (*mutatio politiarum*) in Ekklesiologie und Staatslehre des späten Mittelalters ist von Ulrich Meier eine größere Arbeit zu erwarten. Der Ausarbeitung des folgenden Abschnittes kamen wichtige Hinweise und Belegstellen zugute, die ich Herrn Ulrich Meier verdanke.

153) THOMAS, ebd. II, 7 (S. 80).

154) H. LIEBESCHÜTZ, Mittelalter und Antike in Staatstheorie und Gesellschaftslehre des heiligen Thomas von Aquino, in: AKG 61, 1979, S. 37–68, hier: S. 62. – Nur in historischer Perspektive nimmt Thomas zu Fragen des Verfassungswandels Stellung. Den Übergang vom Königtum zur Republik in der Geschichte Roms beschreibt er in seinem »Fürstenspiegel« (De regimine principum I, 4) so: *Regibus enim a populo romano expulsis... instituerant sibi consules et alios magistratos... regnum in aristocratiam commutare volentes, et, sicut refert Salustius (Catil 7, 3): »Incredibile est memoratu, quantum, adepta libertate, in brevi romana civitas creverit*. Thomas enthält sich jedoch jedweder Wertung und hebt insbesondere darauf ab, daß jeder Staat, unabhängig von seiner Verfassungsform, »wächst und blüht, solange Eintracht und Frieden in seinem Inneren herrschen« (STRUVE, Entwicklung der organologischen Staatsauffassung (wie Anm. 129), S. 159; vgl. auch ebd. S. 160 Anm. 52).

der Pariser Thomistenschule, die politische Ordnung nicht *ex jure divino* sondern *ex naturali instinctu* ableiteten, erinnerten daran, daß sich die Vielfalt von Geschichte und Natur auch in verschiedenartigen Formen des Rechts und der Verfassung niederschlagen. Die Verschiedenheit der Menschen, argumentierte Quidort, finde ihre Entsprechung in der Vielfalt politischer Verfassungen. Nur in der Kirche sei die Hinordnung aller auf einen höchsten Herrschaftsträger rechtens und notwendig, nicht aber im weltlichen Bereich. Es widerspreche der politischen Vernunft und der Natur des Menschen, Staat und Kirche nach denselben Strukturprinzipien aufbauen zu wollen. In der historischen Wirklichkeit gebe es »verschiedene Formen des Zusammenlebens« (*diversi modi vivendi*), »verschiedenartig verfaßte Gemeinwesen« (*diversae politiae*), und zwar »wegen der Verschiedenheit der geographischen Lage, der Sprach- und der sonstigen Lebensbedingungen der Menschen« (*secundum diversitatem climatum et linguarum et condicionum hominum*). Siedlung, Sprache, Wirtschaft und Beruf betrachtete Quidort als wirksame Faktoren politischer Verfassungsbildung¹⁵⁵.

Marsilius von Padua berief sich auf Aristoteles, um die Zeit- und Ortsgebundenheit von Verfassungsformen zu begründen. »Das eine Volk in der einen Gegend und Zeit ist geneigt zu der einen Staatsform und zur Annahme der einen Regierung, das andere in einer anderen Gegend und Zeit zu einer anderen Staatsform«¹⁵⁶. Um einsichtig zu machen, daß es dem einzelnen nicht zukomme, »nach Belieben sich einen Beruf im Staat auszusuchen«, bemühte er gleichfalls die aristotelische Verfassungslehre. Der Bestand der politischen Ordnung sei nämlich gefährdet, wenn »wegen unverhältnismäßigen Wachstums einzelner Teile Verfassungsänderungen (*transmutaciones policiarum*)« auftreten¹⁵⁷. Kurz: Sozial unproportioniertes Bevölkerungswachstum ruiniert den Staat.

Auch für Wilhelm von Ockham war Herrschaft keine unverrückbare, dem geschichtlichen Wandel entzogene Ordnung. Deshalb seine Forderung, daß sich die jeweilige Herrschaftsform im Einklang mit der »Notwendigkeit und Eigenart der Zeit« (*necessitas et qualitas temporis*) befinden solle¹⁵⁸. Verfassungswandel ist aber für Wilhelm von Ockham nicht nur eine Frage der Zeit, sondern insbesondere und vor allem eine Frage der Legitimität. Das Recht zur Wahl der besten Regierungsform sieht er in der politischen Gestaltungsfreiheit der Bürgerschaft begründet. Er spricht von einer *potestas variandi principatus*, welche, wie Jürgen Miethke gezeigt hat, »bei der Gesamtheit liege, und die Möglichkeit einschließt, von dem theoretisch besten *principatus* (dem monarchischen) auch in der Kirche für eine Zeit lang abzugehen, wenn

155) F. BLEIENSTEIN (Hg.), Johannes Quidort von Paris. Über königliche und päpstliche Gewalt (*De regia potestate et papali*). Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung, (Frankfurter Studien zur Wissenschaft und Politik 4) 1969, S. 82f.

156) Marsilius von PADUA, Der Verteidiger des Friedens (wie Anm. 113) I, IX, § 10, S. 90: *alia et altera multitudo, in alia vel diversa regione ac tempore disposita est ad alteram et diversam policiam, aliumque aut alterum ferre principatum.*

157) Ebd. I, XV, § 10, S. 168.

158) MIETHKE, Parteistandpunkt und historisches Argument (wie Anm. 102), S. 59.

es die *necessitas* oder *utilitas evidens* gebietet«¹⁵⁹). Eine Wahlmöglichkeit sieht Ockham allerdings nur zwischen Monarchie und Aristokratie. Demokratie ist für ihn keine politische Alternative.

Ockham unterließ es, den Adressaten seiner theoretischen Forderungen eindeutig anzugeben. Die von ihm angesprochene Möglichkeit des Wandels vom *principatus regalis* zum *principatus aristocraticus* bedeutete jedoch im weltlichen Bereich Stärkung der Stände, in der Kirche kam sie den Interessen der konziliaren Kräfte entgegen.

Im dritten Teil seines um 1342 abgefaßten »Dialogus de potestate imperiali et papali« wirft Ockham die Frage auf, ob im Falle der Not (*pro necessitate*) der Gemeinschaft der Gläubigen die Vollmacht zukomme, die bestehende Verfassung der Kirche zu ändern¹⁶⁰). Den »Notfall« sah Ockham dann als gegeben an, wenn ein Papst tyrannisch regiert und das Glaubensgut der Kirche durch Irrlehren verfälscht. (Die Vermutung drängt sich auf, daß Papst Johannes XXII. die Bezugsperson solcher Erwägungen bildete.)

Ockham gibt eine eindeutige Antwort: Wenn aus dem Regiment eines Papstes nicht mehr der »gemeine Nutzen« (*communis utilitas*) hervorgehe, sei die Gemeinschaft der Gläubigen befugt, die monarchische Verfassungsstruktur der Kirche durch eine aristokratische Regierungsform zu ersetzen¹⁶¹). Von der Handlungsalternative der Verfassungsänderung Gebrauch zu machen, sei Sache der *periti et sapientes*. Deren Mehrheit (*major pars*) habe zu entscheiden, wann der Zeitpunkt gekommen sei, die Verfassung der Kirche zu ändern. Ausnahmesituationen würden auch stets außerordentliche Maßnahmen erfordern. Mitunter sei es deshalb notwendig, *novitates salubres et peritiles* nicht zu scheuen, um den Herausforderungen einer schwierigen Lage gewachsen zu sein¹⁶²).

Die aristotelische Theorie vom Wandel der Verfassungsformen bereicherte nicht nur die kirchliche und politische Theorie; sie förderte auch die Entstehung einer politischen Geschichtsschreibung, in welcher Verfassungswandel und Verfassungsreform eine wichtige Rolle spielten. Insbesondere waren es oberitalienische Bürgerhumanisten des 14. und 15. Jahrhunderts, welche sich der aristotelischen Begrifflichkeit bedienten, um in Geschichte und Gegenwart den Strukturwandel von Herrschaftsformen zu beschreiben.

In der italienischen Geschichtsschreibung hat m. W. der 1329 verstorbene Paduaner Chronist Albertino Mussato als erster von der »Politik« des Aristoteles Gebrauch gemacht, um

159) J. MIETHKE, Ockhams Weg zur Sozialphilosophie, 1969, S. 549f.

160) Wilhelm von OCKHAM, Dialogus de imperio et pontificia Potestate, Lyon 1494–1496, Nachdr. 1962, li. II, tract. I, c. 20, f. CXCVIII^v–CC^r.

161) Anders Johannes von SEGOVIA (1393–1458), Theologe aus Salamanca, der, nachdem er seinen konziliaren Standpunkt modifiziert hatte, behauptete: *Nec unquam synodus convenit ad transmutationem monarchici ecclesie principatus in aristocraticum, etiam si intenderet ad depositionem summi pontificis et alterius electionem, sicut nec alteratus politia ecclesiae per mortem naturalem unius et creationem alterius... Deus ipse instituit politiam ecclesie esse monarchici principatus* (A. BLACK, Monarchy and Community. Political Ideas in the Later Conciliar Controversy 1430–1450, Cambridge 1970, S. 159).

162) MIETHKE, Parteistandpunkt und historisches Argument (wie Anm. 102), S. 60.

den Verfassungswandel seiner Heimatstadt darzustellen und zu erklären¹⁶³). Die ursprüngliche Mischverfassung (*res publica nobilibus plebisque mixta*), legte Mussato dar, habe sich im Verlauf des 13. Jahrhunderts zur Oligarchie des *pinguis populus* gewandelt. Aus der Oligarchie sei die Volksherrschaft (*plebs dominans*) geworden, aus welcher dann in seiner eigenen Zeit die Signorie (bzw. Tyrannis) eines einzigen Regenten hervorging. Den definitiven Endpunkt dieser Entwicklung bildete nach Auffassung Mussatos das Jahr 1313. Damals, so schreibt er, »ist das Gemeinwesen in eine andere Verfassungsform verwandelt worden« (*in aliam politiam devoluta respublica est*).

Mussato bediente sich daneben noch anderer Erklärungsmuster, um den Verfassungswandel seiner Heimatstadt verständlich zu machen. Unter Berufung auf Sallust verwies er auf *fortuna*, »die alles zu ändern anfang« (*fortuna mutare omnia incepit*), alle Tugenden pervertierte und insbesondere die *cupido pecuniae* entfachte. Desgleichen griff er auf die Organismusmetapher zurück, um zu zeigen, wie *corpora seu collegia civitatum* gleich menschlichen Körpern nach der Ordnung von Zeugung und Verfall aufblühen und verderben. Am Bild des Organismus verdeutlichte er nicht, wie das bis dahin in der politischen Philosophie üblich war, strukturelle Hierarchien und funktionale Verklammerungen eines aus verschiedenartigen Teilen zusammengesetzten politischen Gemeinwesen; am Beispiel des Organismus wollte er vielmehr einsichtig machen, daß Wachstum und Zerfall gleichermaßen das Geschehen in Natur und Geschichte bestimmen. Aufstieg und Niedergang folgen seiner Ansicht nach dem Gesetz in natürlicher Notwendigkeit. Da sich aber Wachstum und Verfall von Staaten und Kommunen nicht einfach erzählen lassen, sondern aus allgemeinen Gründen zu erklären sind, griff er vornehmlich auf Aristoteles und dessen Verfassungslehre zurück.

Ohne erkennbare Anleihen bei Aristoteles identifizierte der venezianische Chronist Marin Sanudo (1270–1343) Zusammenhänge zwischen dem Wandel der Gesellschaft und dem Wandel der Verfassung. Die Entstehung des »Großen Rates« von Venedig führte er auf den Aufstieg niedriggeborener Leute aus dem Volk (*Plebei e gente vile*) zurück, die, gleich Edelleuten von alter Abkunft (*gentilhuomini naturali per lungo tempo*), Ämter und Vollmachten in ihren Besitz brachten. Die »wahren Patrizier« (*veri Patrizi*) hätten dann den »Großen Rat« gebildet, ein streng exklusives Regierungsorgan, dem nur »Adlige« (*Nobili*) angehören durften¹⁶⁴).

Eine enge Verbindung zwischen aristotelischer Verfassungstheorie und Geschichtsschreibung geben die historischen Arbeiten des florentinischen Humanisten und Politikers Leonardo Aretino Bruni (um 1370–1444) zu erkennen. Das braucht bei einem Mann wie Bruni nicht zu überraschen. Bruni selbst hatte die Politik des Aristoteles aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt und war darüber mit dem Bischof von Burgos, Alfonso von Cartagena, in Streit

163) N. RUBINSTEIN, Some Ideas on Municipal Progress and Decline in the Italy of the Communes, in: Fritz Saxl 1890–1948, A Volume of Memorial Essays from His Friends in England, ed. D. J. GORDON, 1957, S. 165–183.

164) Marin SANUDO, Vitae ducum Venetorum, in: Rer. Ital. Script. 22, ed. L. A. MURATORI, Milan 1733, S. 583. – Vgl. G. RUGGIERO, Modernization and the Mythic State in early Renaissance Venice: The Serrata revisited, in: Viator 10, 1979, S. 245.

geraten. Der spanische Bischof hatte nämlich die Auffassung vertreten, der Übersetzer dürfe nicht streng »auf die Worte« (*ad verba Aristotelis*) achten, sondern habe das wiederzugeben, »was Aristoteles sagen soll« (*quid dicere debeat*), d. h. was mit der christlichen Lehre übereinstimmt. Bruni hingegen legte Wert auf wortgetreue *evidentia*. Seine Mitbürger sollten Aristoteles so auf lateinisch lesen können, wie er auf griechisch geschrieben hatte¹⁶⁵).

Die Verklammerung von historischem Tatsachenbericht und theoriegeleiteter Erklärung führte zu einem neuen Geschichtsbegriff. Bruni wollte Geschehenes nicht nur beschreiben, sondern auch erklären. Sache des Historikers sei es, hatte Otto von Freising ehemals in Proömium seiner »Chronica« (VI, 23) geschrieben, Geschehenes zu erzählen (*res enim gestas scribere*), nicht Ursachen für den Gang der Ereignisse anzugeben (*non rerum gestarum rationem reddere*). Bruni bekannte sich zu einer Geschichtsschreibung, welche politische und gesellschaftliche *mutationes* auf vernünftige, begreifbare Antriebe (*causae*) zurückführt. Aus dem Studium des Aristoteles schöpfte er Begriffe und Erklärungsgründe, um seiner Aufgabe gerecht zu werden.

Der Zusammenhang zwischen Verfassung und Gesellschaft bildete für Bruni eine zentrale Kategorie seines geschichtlichen Denkens. Die politische Ordnung bestimmte seiner Überzeugung nach das Denken und Verhalten der Bürger; mit der Verfassung hingen sowohl die *normae vivendi* als auch Kunst, Literatur, Bildung, Wirtschaft und Erwerb zusammen. Der Freiheitsverlust unter den römischen und mittelalterlichen Kaisern hatte seiner Auffassung nach gleichzeitig auch den Niedergang der Literatur und die Barbarisierung des klassischen Lateins verursacht. Erst die enge Verbindung zwischen der humanistischen Bewegung und der freiheitlichen Ordnung des oberitalienischen Stadtstaates habe die Neuentdeckung der Antike und das Aufblühen humanistischer Studien wiederum möglich gemacht. Die Verflechtung zwischen politischer und militärischer Verfassung verdeutlichte er durch folgende Überlegung: Florenz war so lange eine freie Stadt, solange alle Bürger gemeinsam die Verteidigungslast ihres Gemeinwesens trugen. Als die Handhabung der »bellicae res« von den waffenfähigen Bürgern auf angeworbene Söldner überging, verlagerte sich auch die *potentia urbis* von der Gesamtheit der Bürger auf die *optimates* und *divites*. Mit der Verselbständigung des Heerwesens ging Hand in Hand, daß *consilium* und *pecunia*, Führungskompetenz und wirtschaftliche Macht, im

165) A. БУСК, Die humanistische Tradition in der Romania, 1968, S. 238. Vgl. auch H. HARTH, Leonardo Brunis Selbstverständnis als Übersetzer, in: AKG 50, 1968, S. 41–63. – An Brunis Fähigkeit, nicht nur den griechischen Urtext sinngemäß wiederzugeben, sondern auch dessen sprachliche Eigenheiten in der Übersetzung »strahlend und liebenswert« zum Ausdruck zu bringen, sind jedoch Zweifel geäußert worden. »Das überschwengliche Lob, das die Humanisten dem Aristotelesübersetzer Lionardo Aretino gespendet haben, wird von der modernen Philologie keineswegs geteilt« (M. GRABMANN, Eine ungedruckte Verteidigungsschrift der scholastischen Übersetzung der Nikomachischen Ethik gegenüber dem Humanisten Lionardi Bruni, in: Mittelalterliches Geistesleben, I, 1936, S. 448). Die Übersetzung Aretinos sei »voll von schweren Irrtümern«. In seinem Bestreben, »gegenüber dem alten Übersetzer sich durch Anwendung neuer lateinischer Ausdrücke als originell zu zeigen und durch eine gefällige Diktion zu prunken«, habe er aristotelische Gedankengänge oftmals nicht richtig wiedergegeben; ebd. S. 443.

politischen Leben der Stadt ein verstärktes Gewicht bekamen. Das hatte langfristig zur Folge, daß sich in Florenz eine aus aristokratischen und demokratischen Elementen zusammengesetzte Mischverfassung (*forma commixta, mixta Respublica*) herausbildete, in welcher die *optimates* und *ditiores* erheblich größeren Einfluß besaßen als die *populares*. Dem Volk kam es im Rahmen dieser Verfassung nicht zu, die von den Optimaten getroffenen Entscheidungen zu ändern (*immutare*). Es konnte nur noch billigen (*probare*) oder verwerfen (*reicere*)¹⁶⁶.

Im einzelnen beschreibt Bruni die Entwicklung der Stadtverfassung von Florenz so: Nach dem Tode Friedrichs II. gewann der »populus florentinus« seine Freiheit zurück und errichtete eine politische Ordnung, in welcher der gesamte politische »Zustand der Stadt« (*status civitatis*) von der »popularen Entscheidungsgewalt« (*populari arbitrio*) abhing. Im Jahre 1292 wurde die republikanische »*Forma reipublicae*« gegen die Reaktion des Adels, welcher auf Grund seines Reichtums, seiner Klientel und seiner Verwandtschaft die wirtschaftlich Schwachen (*imbecilli*) bedrückte, von neuem gefestigt. Ausnahme Gesetze gegen den Adel, die sogenannten »Ordnungen der Gerechtigkeit« (*ordinamenta iustitiae*), gaben Gewähr, daß die gesamte politische Leitungsgewalt wiederum in die Hände des Volkes zurückkehrte (*potestas et arbitrium reipublicae ad populum rediit*)¹⁶⁷.

Im Jahre 1343, berichtet Bruni, sei die »alte Regierungsform von Grund auf verändert worden« (*antiqua gubernandi forma omnio convulsa*). Er spricht deshalb von einer *permagna rerum mutatio*. Sowohl die gegen die »Macht des Adels« gerichteten *constituta iustitiae* (ordinamenti della giustizia) als auch die *populi societates*, die ursprünglich als Zusammenschlüsse der Schwachen gegen die großen Familien eingerichtet worden waren, seien damals abgeschafft worden. Den neuen politischen Zustand beschreibt Bruni als eine *ex nobilitate et plebe* zusammengesetzte Mischverfassung¹⁶⁸.

Den Ciompi-Aufstand von 1378 schildert Bruni folgendermaßen: *status reipublicae mutationem susceperit*¹⁶⁹. Im Beginn der Regierung Cosimos de Medici sah er eine *vehemens in*

166) Bruni erläutert diese Zusammenhänge in einer griechisch geschriebenen und von Philippo Villani ins Lateinische übersetzten Beschreibung der »Politeia« von Florenz. Zit. nach H. BARON, *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton 1966^{2rev.}, S. 559 Anm. 38.

167) Leonardi BRUNI ARETINO, *Historiarum Florentini populi libri XII*, ed. E. SANTINI u. C. di PIERRO, *Rer. Ital. Scriptores XIX*, III, S. 81–83.

168) Ebd. S. 167f.

169) Ebd. S. 224. – Ein anonymer Stadtschreiber von Florenz, der den Ciompi-Aufstand von 1378 miterlebte, beschreibt den zu erwartenden politischen und gesellschaftlichen Wandel in apokalyptisch anmutenden Prophezeiungen. »Die Würmer der Erde«, notierte er, »werden Löwen, Leoparden und Wölfe auffressen sowie die Amseln und die übrigen kleinen Vögel die gierigen Raubvögel. Und so werden auch die »populani« und »gente minuta« in jener Zeit alle Tyrannen und Verräter töten.« Eine als verkehrt erfahrene und beurteilte Gesellschaftsverfassung wird durch abermalige Verkehrung in Ordnung gebracht. Vgl. R. DIECKHOFF, *Antiqui – Moderni. Zeitbewußtsein und Naturerfahrung im 14. Jahrhundert*, in: *Die Parler und der schöne Stil 1350–1400. Europäische Kunst unter den Luxemburgern*, III, 1978, S. 91.

*Republica mutatio*¹⁷⁰). Der Wandel der Regierungsform war für Bruni mehr als eine Erscheinungsform weltlicher Veränderlichkeit. Der Wandel der *forma reipublicae* hing seiner Ansicht nach zusammen mit dem Machtstreben und der Durchsetzungskraft sozialer Gruppen. Eintracht, die einem städtischen Gemeinwesen Dauer gibt, beruht auf konfliktfreiem Interessenausgleich innerhalb der Stadtbevölkerung.

Vergleichbare Überlegungen sind nur in den Reformdiskussionen Basler Konziliaristen angestellt worden. Konziliare Theologen waren gleichfalls der Auffassung, daß die »Lehre des Aristoteles« (*Aristotelis doctrina*) sehr viel »zur Erkenntnis der Kirchenverfassung« (*ad elucidandam ecclesiae politiam*)¹⁷¹) beitrage. Sie bedienten sich überdies des entwicklungsgeschichtlichen Argumentes, um die bestehende Kirchenverfassung erneuerungsfähig zu machen. Mit Hilfe der Geschichte suchten sie ihr Bemühen um eine Reform der Kirchenverfassung zu begründen und annehmbar zu machen. Die Verfassung der Kirche, schrieb Heimerich van de Velde († 1460), der als Rektor der Kölner Universität von 1432 bis 1435 dem Basler Konzil beiwohnte, entwickelte sich – analog zur Verfassung der politischen Ordnung – von der Demokratie über die Aristokratie zur Monarchie¹⁷²). Dieser Prozeß sei jedoch nicht so verlaufen, daß sich die verschiedenen kirchlichen Verfassungsformen abrupt und unvermittelt ablösten. Zwischen allen Verfassungsformen bestand ein wechselseitiger Bedingungs Zusammenhang, wobei Elemente der alten Verfassungsform stets in die neue übergingen. Wandel, so ließe sich mit Heimerich van de Velde sagen, setzte voraus, daß sich nicht alles veränderte, sondern eine Reihe von Strukturelementen unverändert erhalten blieb.

In anderem Zusammenhang erinnerte er an das Beispiel der Synagoge, die sich aus der »Hausherrschaft der Patriarchen« (*principatus domesticus patriarcharum*) »durch die Richterherrschaft der Priester« (*per medium principatus iudicialis*) schließlich zur »Herrschaft der Könige« (*in principatum regalem*) verwandelt habe.

Geschichte ist für Heimerich gleichbedeutend mit Wandel in der Zeit, der gleichermaßen Staat und Kirche erfaßt. »Wie sich weltliche Herrschaft«, faßte er abschließend zusammen, »aus

170) BRUNI, *Historiarum libri XII*. (wie Anm. 167), S. 452.

171) So der spanische Theologe Johannes von Segovia (1393–1458). Vgl. A. BLACK, *Monarchy and Community*, Cambridge 1970, S. 158. – Vgl. dazu Erich MEUTHEN: Kanonistik und Geschichtsverständnis. Über ein neuentdecktes Werk des Nikolaus von Kues: *De maiori parte auctoritatis sacrorum conciliorum supra auctoritatem papae*, in: Von Konstanz nach Trient. Beiträge zur Geschichte der Kirche von den Reformkonzilien bis zum Tridentinum. Festgabe für August Franzen, hg. von Remigius BÄUMER, München–Paderborn–Wien 1972, S. 170 Anm. 82: Die Schrift des Heimericus, »in der die Aufeinanderfolge der aristotelischen Verfassungsformen für die Kirchengeschichte nachgewiesen werden soll«, zeige »allenfalls, wie abstrakt und im Wesen ungeschichtlich ein solcher Versuch ausfallen konnte«. Mag dem auch so sein; der Einwand trifft nicht des Heimericus' eigentliches historisches und reformerisches Interesse; Heimericus unternahm zum einen den Versuch, Kirchengeschichte als Geschichte ihrer Verfassung in den Blick zu bringen; zum anderen war er bestrebt, aus der Geschichtlichkeit der Kirchenverfassung ein Argument im Interesse der zeitgenössischen Kirchenreform zu machen. Der Gedanke historischer Relativität sollte dem Machtanspruch des Papstes Grenzen setzen.

172) A. BLACK, Heimericus de Campo: *The Council and History*, in: *Annuario Historiae Conciliorum* 2, 1970, S. 83f.

ökonomischer Hausherrschaft durch bürgerliche Rats Herrschaft schließlich zur königlichen Verfassung entwickelte, so wuchs in gleicher Weise die Herrschaft der Kirche, so wie unter Christus, so auch unter seinem Stellvertreter [dem Papst]«.

Dem demokratischen, aristokratischen und monarchischen Regiment in der weltlichen Gesellschaft korrespondiert in der Kirche das *regimen plebanum* der 72 Jünger Jesu und ihrer Nachfolger, der Pfarrer, das *regimen senatorium* der 12 Apostel und ihrer Nachfolger im Bischofsamt und schließlich der *primatus regalis* Christi und seiner päpstlichen Nachfolger. Alle drei Verfassungsformen stehen nicht unverbunden nebeneinander. Eine baut auf der anderen auf, wobei die aristokratische Herrschaftsform eine vermittelnde Funktion ausübte¹⁷³.

»Verschiedenheit« machte der Dominikaner und Basler Konzilstheologe Johannes von Ragusa († 1443) in seinem »Tractatus de ecclesia« zu einem Strukturprinzip der »kämpfenden Kirche«. An die Spitze der den Aufbau der Kirche strukturierenden Verschiedenheiten stellte er die diachrone *diversitas temporum*. Dieser schlossen sich synchrone Verschiedenheiten an – die *diversitas rituum*, die *diversitas graduum et dignitatum*, die *diversitas locorum*, die *diversitas electionum* sowie die *diversitas statuum*. Verschiedenheit in der Liturgie (*diversitas rituum*) trennte die West- von der Ostkirche. Pfarr-, Metropolitan- und Kathedrale Kirche hätten einen verschiedenartigen rechtlichen Rang (*diversitas graduum et dignitatum*). Die römische Kirche sei nicht identisch mit der Kirche von Köln oder Konstanz (*diversitas locorum*). Die »Kirche der Vollkommenen« (*ecclesia perfectorum*), die sich einem betrachtenden Leben hingeben, sei abzuheben von der »Kirche der Unvollkommenen«, die ein aktives Leben führen (*diversitas electionum*). Die Verschiedenheit der »Stände« (*diversitas statuum*) zeige sich im Abstand zwischen der »Kirche der Guten« (*ecclesia bonorum*), die im Gnadenstand leben, und der »Kirche der Verworfenen« (*ecclesia malorum*), die der Gnade entbehren.

Die »Verschiedenheit der Zeiten« (*diversitas temporum*) komme nicht zuletzt im Bedeutungswandel und in der Bedeutungsvielfalt des Begriffs Kirche zum Ausdruck. Kirche, als Synonym für Synagoge, bezeichne sowohl die »Vielheit der Gläubigen vor der Ankunft Christi unter dem Gesetz« als auch die »Vielheit der Glaubenden unter der Gnade«, wobei sich die Kirche der apostolischen Zeit, die »bis in die Zeiten Konstantins und des heiligen Silvester« dauerte, deutlich von der Kirche der Gegenwart (*ecclesia praesens et moderna*) unterscheidet¹⁷⁴.

Sich über die »Verschiedenheit der Zeiten« und die »Verschiedenheit kirchlicher Aufbauprinzipien« Gedanken zu machen, war für den Basler Konzilstheologen Johannes von Ragusa

173) Vgl. dazu A. BLACK, *Council and Commune, The Conciliar Movement and the Fifteenth-Century Heritage*, London 1979, S. 60: »He expounded a remarkable theory of the dialectical development of the Church's constitution from democracy, aristocracy to monarchy, the final stage retaining elements of the earlier ones«. DERS.: Heimericus (wie Anm. 172), S. 83: »...his ecclesiology also had a remarkable historical element. He declares that the Church, following the same patterns as civil society... has gone through a distinct pattern of development, corresponding to Aristotle's three types of constitution, the timocratic, aristocratic and monarchical«.

174) KRÄMER, *Konsens und Rezeption* (wie Anm. 115), S. 380f.

alles andere als eine Sache praxisentrückter Spekulation. Als er im Sommer 1438 in Wien König Albrecht aufsuchte, machte er aus der »Verschiedenheit der Zeiten« ein kirchenpolitisches Argument, das den deutschen König veranlassen sollte, die Legitimität des Basler Konzils und seiner Beschlüsse anzuerkennen. Um das zu erreichen, erinnerte Johannes von Ragusa an die Zeitgebundenheit und den Wandel kirchlicher Verfassungsformen. Im einzelnen argumentierte er so: Die Art und Weise, wie allgemeine Kirchenversammlungen zusammentraten und sich konstituierten, war »nach den verschiedenen Zeiten verschieden« (*secundum diversa tempora diversus fuit modus congregationis generalium et universalium conciliorum*). Anders wurden Kirchenversammlungen einberufen und gehalten in der Urkirche, als die christliche Lehre noch nicht weit verbreitet war, anders danach, als sich die Kirche »über den Erdkreis« ausweitete und die römischen Kaiser den christlichen Glauben annahmen, anders in den Zeiten, als die Amtsträger der Kirche, insbesondere der römische Bischof, zu Ehren kamen, ihre Macht und ihr Reichtum wuchsen, anders in »unseren Zeiten«, in denen das Konstanzer Konzil die Kompetenz von Papst und Konzil neu definierte¹⁷⁵⁾.

Der Abstand zwischen Urkirche und zeitgenössischer Kirche war evident. Ihr unübersehbarer Gestalt- und Verfassungswandel ließ sich nur als Folge struktureller Veränderungen rechtfertigen. Ein solcher Legitimationszwang gab Anstöße, auch im Blick auf die Kirche und ihre Verfassung entwicklungs- und strukturgeschichtliche Denkformen auszubilden.

Schlußerwägungen

Die Frage nach Ursachen für die Veränderung (*conversio, mutatio*) des politisch-sozialen Zustandes ist im 16. Jahrhundert erheblich intensiver und breiter diskutiert worden als in den Zeiten zuvor. Insbesondere führte die Restauration der Medici im Jahre 1532, welcher die 1527 wiederhergestellte florentinische Republik zum Opfer fiel, zu heftigen Diskussionen über den »Wandel des Staates« (*mutazione dello stato, mutamento del governo*). Spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Staatstheoretiker benutzten die »Politik« des Aristoteles nicht nur als theoretisches Instrumentarium zur Erklärung politisch-sozialer Veränderungen. Sie waren überdies der Überzeugung, daß die Kenntnis der aristotelischen Staats- und Verfassungslehre den *amor ad consistentem politiam* entfachen könne und *ad hominum societates stabiliendas ac retinendas* beitragen könne. Die Dringlichkeit dieser Thematik wirkte überdies literarisch gattungsbildend. Es wurden eigene Schriften verfaßt »De vicissitudine rerum« oder »De conversionibus et eversionibus rerumpublicarum«. Der Jurist Paul Matthias Wehner veröffentlichte 1610 eine »Metamorphosis rerumpublicarum«, die kurz danach unter dem Titel »Von Mutation/Veränderung/Untergang auffnemung Verwandelung/perioden und Wechselung der Regimen-

175) Deutsche Reichstagsakten, XIII, 1957, S. 255.

ten/und Gemeinden im Politischen Zustand« ins Deutsche übersetzt wurde¹⁷⁶). In diesen Schriften wird eine Fülle historischer Anschauungsmaterialien zum Thema Verfassungswandel zusammengetragen und nach leitenden Gesichtspunkten systematisiert. Zeitgeschichtliche Bezüge gibt die Tatsache insofern zu erkennen, als im Zeichen wachsender Konfessionalisierung Religion nicht mehr als »Bindemittel der Gesellschaft« (*vinculum societatis*), sondern als Ursache politisch-sozialer Konflikte erkannt wurde. Seit Beginn des 16. Jahrhunderts sind auch spätmittelalterliche Inventionen technischer Art – die Erfindung des Schießpulvers, des Buchdrucks und des Kompasses – als Faktoren sozialen Wandels benannt worden. Der Kompaß ermöglichte die politisch und wirtschaftlich folgenreiche Entdeckung der »Neuen Welt«; ohne Buchdruck weder Humanismus noch Reformation, ohne Schießpulver kein Niedergang des Rittertums.

Niemand kommt heute mehr auf den Gedanken, die mittelalterliche Ständegesellschaft als harmonisches, unveränderliches und unbewegtes Sozialgefüge darzustellen. Eine andere Frage ist, ob, wie gemeinhin behauptet wird, zur Erfassung einer in Bewegung befindlichen Gesellschaft nur Erkenntnis- und Deutungsmuster zur Verfügung standen, die, weil sie von einem statischen Ordnungsideal ausgingen, die Wirklichkeit verfehlten.

Ich versuchte zu zeigen, daß die dem Mittelalter unterstellte Diskrepanz zwischen dynamischer »Geschichtswirklichkeit« und realitätsfremdem »ideologischen Überbau« (Karl Bosl) der Korrektur bedarf. Das geschichtlich-soziale Denken des Mittelalters erschöpfte sich nicht allein in der Weitergabe und Reproduktion geschichtlich bewährter Gliederungs- und Ordnungsmuster, die bewegte soziale Realität in einen Zustand geordneter Unbeweglichkeit bannten. Verfassungsformen wurden nicht allein als normative Ordnungen begriffen, denen seit unvordenklichen Zeiten unveränderliche Dauer zukommt. Wohl zielte alles politische Handeln darauf ab, die bestehenden Ordnungen in ihrer Funktionsfähigkeit zu erhalten. Dessenungeachtet gab es jedoch Versuche, sozialen Wandel, soziale Begrifflichkeit und sozialetische Norm miteinander in Einklang zu bringen. Unbeschadet der Tatsache, daß erfahrener Wandel vornehmlich durch Begriffe erfaßt und wiedergegeben wurde, die soziale Veränderung verlangsamten und zum Stillstand bringen sollten, verdient das Nebeneinander von statischer und dynamischer Betrachtungsweise Beachtung. Nicht weniger von Interesse sind die Anfänge eines Geschichtsdenkens, für welches, wie die Wortverbindung »diversitas temporum« prägnant zu erkennen gibt, das Wissen um die qualitative Andersartigkeit vergangener Zeiten konstitutiv war. Auch diese Einsicht fand Eingang in den Geschichtsbegriff der neueren und neuesten Zeit.

176) Zum Problem des Verfassungswandels (*mutatio rei publicae*) in der staatsrechtlichen Literatur des späten 16. und 17. Jahrhunderts vgl. W. SCHULZE, Die veränderte Bedeutung sozialer Konflikte im 16. und 17. Jahrhundert, in: Europäische Bauernrevolten der frühen Neuzeit, hg. von W. SCHULZE, 1982, S. 287. Zu Bodins Überlegungen über »sozialen Wandel, der zur Veränderung der Staats- und Regierungsform oder der gesellschaftlichen Verhältnisse einer Republik führt«; vgl. W. EUCHNER, Eigentum und Herrschaft bei Bodin, in: Jean BODIN, Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München, hg. v. H. DENZER, 1973, S. 277 ff.; LANDFESTER, *Historia* (wie Anm. 7), S. 114 f.; 123; 126.