

## Einleitung

VON JOHANNES FRIED

Freiheit ist kein überaltertes Thema. Philosophie-, theologie-, rechts- oder sprachgeschichtliche Wörterbücher informieren zwar längst ausgiebig über sie, und auch ihr sozialhistorischer Aspekt sieht sich – wenn nicht erschöpfend, so doch unablässig – erörtert. Aber so viel über sie geschrieben wurde, der Wirkungszusammenhang zwischen mittelalterlicher Gelehrsamkeit, dem theoretischen Denken mittelalterlicher Gelehrter oder dem von ihm umrissenen Wissens- und Verstehenshorizont und den sozialen Verhältnissen ist bislang kaum untersucht<sup>1)</sup>. Dieser Problematik sollten sich die beiden Tagungen des Konstanzer Arbeitskreises auf der Insel Reichenau 1987 und 1988<sup>2)</sup> widmen, deren wissenschaftlicher Ertrag hier vorgelegt wird; lediglich die Beiträge von G.v.Olberg und B.Szabó-Bechstein wurden zusätzlich aufgenommen. Keine summierende Auflistung eventuell verschiedener Begriffe, der zahlreichen »Freiheiten«, sei es in der Behandlung durch einzelne mittelalterliche Wissenschaften, sei es in unterschiedlichen sozialen Gruppen oder in einzelnen geographischen Regionen, war zu behandeln. Es sollten nicht lediglich die speziellen Probleme städtischer oder ländlicher Freiheit, der Freiheit der Kirche, der umstrittenen »Königs- und Rodungsfreien« oder anderer Freiheiten abermals zur Diskussion gestellt werden. Intendiert war vielmehr ein umfassender und zugleich zentraler Zugriff. Die Renaissance der Wissenschaften im hohen Mittelalter führte seit Anselm von Canterbury und seit Petrus Abaelard zu einer intensivierten Auseinandersetzung um menschliche Freiheit insgesamt und provozierte eine gelehrte Diskussion, die vor dem Hintergrund ausgedehnter Bereiche sozialer Unfreiheit oder so ehrgeiziger und konflikträchtiger Programme wie der *libertas ecclesiae* geführt wurde. Dies konnte weder für die theoretische noch für die soziale Seite des Problems ohne Wirkung bleiben. Versucht werden sollte demnach, das vielfältige Freiheitsdenken und die irritierend uneinheitliche soziale und politische Wirklichkeit zusammenzusehen und auf die Wechselwir-

1) Einen Versuch in diese Richtung unternahm ich in meiner Frankfurter Antrittsvorlesung: Johannes FRIED, Über den Universalismus der Freiheit im Mittelalter, HZ 240 (1985) S. 313–361; vgl. weiter DERS., Die Kölner Stadtgemeinde und der europäische Freiheitsgedanke im Hochmittelalter, in: Der Name der Freiheit. Ergänzungsband zur Ausstellung des Kölnischen Stadtmuseums, hg. v. Werner SCHÄFKE, Köln 1988, S. 23–34.

2) Vgl. die beiden Protokolle des Konstanzer Arbeitskreises zu den Arbeitstagungen vom 7. 4.–10. 4. 1987 (Nr. 294) und vom 22.–25. 3. 1988 (Nr. 301).

kungen zwischen beiden zu achten. Dafür mußten die im hohen Mittelalter aufkommenden Wissenschaften ebenso herangezogen werden wie der (die) Freiheitsbegriff(e) »hinter« dem tatsächlichen gesellschaftlichen Handeln oder in den historischen Quellen. Der Blick war zugleich auf die sich wandelnde gesellschaftliche Ausformung von Freiheit zu lenken, auf ihre gewohnheitsrechtliche, gruppenweise Ausprägung oder auf einzelne Freiheitsrechte. Freiheit (und Unfreiheit) sollte also im Spannungsfeld von Leges und Canones, von kirchlicher Dogmatik, Patristik und Aristoteles-Rezeption und überkommenen Lebensformen auf ihre sozialen und kognitiven Implikationen hin untersucht werden, und umgekehrt sollte der Niederschlag des sich etablierenden wissenschaftlichen Denkens in der Gesellschaft beachtet und nicht zuletzt der Blick auf die Freiheitskonzeption im politischen Handeln und sozialen Wandel gelenkt werden. Kurz – Freiheit sollte im Spannungsfeld von Wissen und Leben betrachtet werden.

Für abschließende Ergebnisse war es noch zu früh. Auch die hier vorgelegten Abhandlungen bieten lediglich Teilantworten, nicht umfassende Summen. Sie zeigen eine Fülle offener Fragen und ungeklärter Widersprüche, wie sie bei unterschiedlichen Forschungsansätzen und Methoden nicht verwundern können. Wir stehen erst am Anfang einer neuen Bestandsaufnahme und Analyse der Quellen, wie sie während der Tagungen wiederholt gefordert wurde. So läßt sich etwa eine zentrale Frage einstweilen nicht beantworten, ob nämlich hinter dem oft gebrauchten Plural *libertates* (*iura, honores*) dasselbe Freiheitsverständnis stehe wie hinter dem Abstractum *libertas* im Singular. Eine entsprechende Untersuchung der Urkundensprache, die auf Synonyme und Gegenbegriffe achtet, wie R. Benson sie vorschlägt<sup>3)</sup>, steht noch aus.

Vor allem aber zeigen die folgenden Beiträge und zeigte während der beiden Tagungen die Diskussion, wie schwer es auch heute fällt, mittelalterliche Wissenschaft und mittelalterliche »Realgeschichte«, »Freiheitstheorie« und das tatsächliche soziale Potential von Freiheiten, Bewußtsein und Sein aufeinander zu beziehen. Immer wieder wurde und wird der Freiheitsbegriff der Theologen, Philosophen oder Juristen als abgehoben von der Wirklichkeit in die Sphäre des spekulativen Denkens abgeschoben, dem die kasuellen Befunde wenig entsprächen und bäuerliches Handeln etwa schon gar nicht folge. Realgeschichtlich seien vielmehr Differenzierungen am Platze, welche ein ganz uneinheitliches, komplexes, schwierig zu erfassendes Bild, eben eine Vielfalt, ein »Potential von Freiheiten«<sup>4)</sup> ergäben, dem die eher auf Einheit gerichteten Spekulationen mittelalterlicher Theoretiker nicht genügen könnten. Verlangt wurde stattdessen aufzudecken, was Freiheit »konkret« sei<sup>5)</sup>, statt sich mit der Worthülse »Freiheit« zu bescheiden. Wie aber läßt sich ein sozialer Sachverhalt »konkret« aussagen, wie eine intendierte Änderung »konkret« antizipieren?

3) Protokoll (wie Anm. 2), 301 S. 97f.

4) Vgl. Peter MORAW in Protokoll (wie Anm. 2), 294 S. 120.

5) Reinhard SCHNEIDER in Protokoll (wie Anm. 2), 294 S. 120.

Zugegeben, jeder Versuch, soziale Wirklichkeit zu erfassen, stößt auf erhebliche Schwierigkeiten. Niemand wird das leugnen. Das gilt für die mittelalterlichen Beobachter der sozialen Szene ebenso wie für die modernen Historiker. Doch wird man für die vergangenen Jahrhunderte strenger als bisher in der Forschung zwischen »Freien« und »Freiheit« unterscheiden müssen. Gesellschaftsdenken, das mehr intendiert als Aufzählung konkreter, individueller Lebensverhältnisse, sieht sich notwendigerweise auf Abstraktionen verwiesen, bedarf also zugleich einer Schicht höherer Bildungsträger, die als Vermittler zwischen den betroffenen sozialen Gruppen und dem Sprechen über sie fungieren. Daß das Denken und Reden über »Freiheit« gleichwohl an der komplexen sozialen Vielfalt vorbeiziehen und ihr nicht gerecht werden kann, sei wiederum nicht bestritten, doch bezweifle ich, daß Freiheit als gesellschaftliche oder politische Kategorie, als soziale Institution ohne derartiges Denken möglich ist. Wie viele Leute sich »frei« nennen mögen und deshalb jeder für sich auf ihre Rechte pochen, abstrakte »Freiheit« als das sie alle einende und durch ihr uneinheitliches Maß zugleich unterscheidende Prinzip ist damit noch lange nicht gegeben. Der Schritt vom personalen Denken zum institutionellen steht noch aus; er verändert, einmal getan, nicht lediglich das spekulative Denken, sondern die gesellschaftlichen Ordnungsgrundlagen überhaupt, die Orientierung unter den Mitmenschen. Gesellschaftliches Sein ohne Bewußtsein ist schlechthin unmöglich.

»Freiheit« ist ebensowenig wie »Freiheiten« ein naturgegebener Begriff, ist keine geschichtslose Größe, keine konzeptuelle Selbstverständlichkeit, vielmehr eine der kostbarsten Früchte mittelalterlicher Wissenschaft, welche erst das Denken, das Reden, das Wahrnehmen und Fordern von »Freiheit« oder »Freiheiten« – antike oder kirchliche Überlieferungen aufgreifend und zugleich verändernd – ermöglichte. Alle abstrahierende Freiheitsexplikation ist im früheren Mittelalter zunächst an die Sprache der klerikalen Oberschicht, das Latein, gebunden. Gelehrte *libertas* steht vor aller volkssprachlichen Lehnsübersetzung, die sich des Abstractums nur selten bedient. Ob die mittelalterliche »Volkskultur« (diese nicht nur als Folklore verstanden) einen ursprünglichen Freiheitsbegriff besitzt, erscheint mir mehr als fraglich. Das althochdeutsche Wort *friheit* taucht erstmals um die Jahrtausendwende in der Boethius-Übersetzung eines der gelehrtesten Männer seiner Zeit, des Notker von St. Gallen, auf, so wie derselbe Notker anscheinend auch das Wort *únfríe* für *minus liber* prägt<sup>6)</sup>. Auch das angelsächsische *freodom* begegnet frühzeitig in der Boethius-Übersetzung König Alfreds<sup>7)</sup>. Andere Interpretamente wie *frihalsi* (so im »Abrogans«)<sup>8)</sup> oder *freihals* und *frijei* in

6) Vgl. Ingeborg SCHRÖDER, Notker III von St. Gallen als Übersetzer und Kommentator von Boethius' *De consolatione Philosophiae*, Tübingen 1953, S. 21 ff. und bes. S. 70 ff. – *friheit* konkurriert mit anderen Wortprägungen wie *frihalsi*; vgl. unten den Beitrag von Gabriele VON OLBERG.

7) Vgl. etwa: King Alfred's Old English Version of Boethius *De consolatione Philosophiae*, ed. Walter John SEDGEFIELD, Oxford 1899, S. 140 f.

8) Zu *libertas = frihalsi* vgl. Die »Abrogans«-Handschrift der Stiftsbibliothek St. Gallen im Faksimile hg. von Bernhard BISCHOFF, Johannes DUFT, Stefan SONDEREGGER, St. Gallen 1977, S. 191.

der gotischen Bibel (für ἐλευθερία)<sup>9)</sup> reichen zwar noch weiter zurück, entstammen aber demselben gelehrten Milieu der Übersetzungsliteratur<sup>10)</sup>, noch andere seien hier übergegangen<sup>11)</sup>.

Aufschlußreich erscheinen indessen die Ausführungen eines weiteren angelsächsischen Gelehrten der Epoche um die Jahrtausendwende, des Erzbischofs Wulfstan von York. Er meidet in seiner berühmten Predigt »Lupi ad Anglos« das Wort »Freiheit« (*freols* oder *freedom*) und spricht lediglich vom »Recht der Freien« (*freorihht*), das er dem »Recht der Knechte« (*Prælrhht*) entgegensetzt und durch die Aufzählung einiger Inhalte ausfüllt, nämlich: »sich selbst zu bestimmen« (*wealdan heora sylfra*), »gehen, wohin man will« (*faran þar hi willað*) und »mit seinem Eigen tun, was man will« (*ateon heora agen swa swa hi willað*)<sup>12)</sup>. Wieviel Zeit der »volkssprachliche« Begriff »Freiheit« benötigt, um aus den engen Wänden der Mönchszellen und Klosterschulen in die Weite der tatsächlichen Umgangssprache des Volkes zu dringen, welche Transformationen er dabei erleidet, kann hier nicht untersucht werden; ebensowenig, ob in den romanischen Ländern, denen *libertas* vielleicht nie völlig mangelte, mit einer prinzipiell anderen Entwicklung zu rechnen ist. Doch dürften Jahrhunderte zu veranschlagen sein. Sobald ein sozialer Sachverhalt – etwa »zu gehen, wohin man will« – als Kriterium für »Freiheit« und nicht mehr nur als »Recht eines Freien« angesprochen wird, spiegelt sich darin die Popularisierung eines einstmals esoterischen Gelehrtenwissens, wenn nicht mehr dieses selbst.

Wo nach »Freiheit« oder einzelnen »Freiheiten« gedürstet wird und der Sprecher nicht einfach »gehen will, wohin er will«, da sind zugleich – wie zaghaft auch immer – theoretisches Denken und mittelalterliche Gelehrsamkeit am Werke. Sie klären, durchaus in Auseinandersetzung mit der sozialen Umwelt, was als Kennzeichen der »Freiheit« oder »Freiheiten« und nicht lediglich als »Recht des Freien« gilt und was nicht; sie verleihen dem entstehenden Begriff jene Klarheit und Schärfe, zugleich die nötige Offenheit und Anpassungsfähigkeit, die ihn befähigen, zu einer zentralen gesellschaftlichen Kategorie zu werden.

Dies alles aber heißt nichts weniger, als daß, wer in der angekündigten Weise nach der Geschichte von Freiheit oder Freiheiten im Mittelalter fragt, sich auf eine Jahrhunderte währende Auseinandersetzung von Volkskultur und Gelehrtenkultur einlassen muß. Freiheit ist keine Naturkonstante; sie entsteht, gewinnt Gestalt und wandelt sich in steter Konfronta-

9) Wilhelm STREITBERG, Die gotische Bibel. Zweiter Teil: Gotisch-Griechisch-Deutsches Wörterbuch, Heidelberg 61971, S. 38f.

10) Das gilt wohl auch für die insgesamt seltenen »Freiheits«-Explikationen in den angelsächsischen Gesetzen: *freols/freoldsdom* bei Withræd v. Kent (695–96) c. 1 bzw. c. 8 S. 12f. und *freot* bei Ine (688–95) 3,2; Ælfred und Guthrum (880–90) 7,1; Edward I (924–25) II,6; Knut (1027–34) II,68,1b. Allenfalls die Stelle bei Edward I. könnte herausfallen.

11) Zum Kontext der Übersetzungsliteratur vgl. Gabriele VON OLBERG, Freie, Nachbarn und Gefolgsleute. Volkssprachige Bezeichnungen aus dem sozialen Bereich in den frühmittelalterlichen Leges (Germanistische Arbeiten zu Sprache und Kulturgeschichte 2), Frankfurt a. M./Bern/New York 1983.

12) Sermo Lupi ad Anglos, ed. Dorothy WHITELOCK, zuerst 1939, zit. nach der Ausgabe Exeter 1980, S. 52 Z. 47f. (mit Ergänzung nach der Handschrift C).

tion von Wissen und Leben; sie ist kulturell vermittelt und kann nicht anders bestehen. Es wäre falsch, als »Realhistoriker« nur auf das zweite, das Leben, einzugehen und das erste, das Wissen, zu vernachlässigen. Auch wäre wenig gewonnen, von der sicheren und vergleichsweise spät errichteten Warte eines etablierten, wie auch immer definierten Freiheitsbegriffes aus zu urteilen, daß ein solcher früher, in bestimmten sozialen Gruppen oder Schichten fehle, daß lediglich hier und da diese oder jene Elemente, einzelne »Freiheiten« oder »Rechte« angesprochen seien, wenn die Vokabel überhaupt Verwendung fände, ja, daß manche Freiheiten geradezu *avant la lettre* vorhanden seien. Gefragt ist ja gerade, wie, wann, wo und unter welchen Bedingungen der gelehrte Begriff sich den sozialen Verhältnissen zuwendet und umgekehrt diese auf ihn einwirken, wie also die kulturelle Interaktion von gelehrtem Denken und gelebtem Leben, von ethischen, theologischen, rechtlichen oder literarisch vermittelten Theoremen und sozialen Verhältnissen, von Reflexions- oder Erkenntniskultur und Volkskultur voranschreitet. Mit Schüben und Sprüngen, Umwegen und Rückschritten, mit unterschiedlichem Entwicklungstempo in verschiedenen Regionen und sozialen Gruppen ist zu rechnen; Gradlinigkeit und systematische Konsequenz ist gewiß nicht zu postulieren. Gleichwohl werden durch die Rezeption von »Freiheit« als ethische, rechtliche oder soziale Deutungskategorie Sehweisen ermöglicht, die – weil in neuer Weise orientierend – das Verhalten selbst verändern.

Gewiß, des Duns Scotus philosophische Subtilität<sup>13)</sup>, des Anselm von Canterbury vergleichsweise schlichte Willensphilosophie<sup>14)</sup> oder schon des hl. Augustinus Ethik versteht im Hochmittelalter über einen kleinen elitären Zirkel hinaus niemand; das breite Volk kennt und begreift sie schon gar nicht, könnte also auch nicht an sie anknüpfen, um seine Forderungen zu stellen, tut es gewöhnlich auch nicht. Und doch – wer bedient sich heute nicht alles eines Computers und versteht nichts von den »in« der Maschine versteckten Wissenschaften. Über vielfältige Vermittlung kommt er gleichwohl in den Genuß ihrer Wirkungen. Steht es um theologische, ethische, juristische, soziologische Theoreme, um institutionelles Denken wesentlich anders? Auch sie bedürfen der Vermittlung; je subtiler sie sind, desto geringer mag ihre unmittelbare, rasch realisierbare Wirkungschance sein, desto stärker sind sie auf »Übersetzer« angewiesen. Wenigstens auf einen dieser Vermittler, nicht einmal auf einen sehr erfolgreichen, sei hier hingewiesen. Karl Bosl hat bekanntlich den Begriff der *libera servitus* zur Typisierung rechtlicher und sozialer Realität, der Selbsttradition in Wachszinsigkeit, gebraucht<sup>15)</sup>. Er verdankt ihn Regensburger Quellen<sup>16)</sup>. Der Begriff spiegelt dort Lesefrüchte

13) Vgl. dazu den Beitrag von L. HONNEFELDER, dazu die Frage von M. KERNER im Protokoll (wie Anm. 2), 301 S. 103.

14) Vgl. dazu den Beitrag von K. FLASCH.

15) Vgl. bes. Karl BOSL, Freiheit und Unfreiheit. Zur Entwicklung der Unterschichten in Deutschland und Frankreich, in: DERS., Frühformen der Gesellschaft im mittelalterlichen Europa. Ausgewählte Beiträge zu einer Strukturanalyse der mittelalterlichen Welt, München/Wien 1964, S. 180–203.

16) Vgl. etwa Die Traditionen des Hochstifts Regensburg und des Klosters St. Emmeram, hg. v. J. WIDEMANN (Quellen und Erörterungen zur Bayer. Gesch. NF 9), München 1943, Nr. 681.

eines lateinkundigen Mönchs, der seinen Augustin – denn der Kirchenvater prägte das sprachliche Oxymoron – kennt<sup>17</sup>). Wie die illiteraten Selbsttradenten damals, zur Zeit der Beurkundung Ende des 11. Jahrhunderts, ihren Status begreifen und bezeichnen, wissen wir nicht. Zu vermuten steht, daß sie sich mit der Angabe des Zinses und der Anerkennung ihres neuen Herrn begnügen. Gleichwohl bedient sich unser Mönch der »freien Knechtschaft«, um soziale Realität zu benennen, obwohl seine Autorität die fragliche Wendung in ethischem Kontext gebrauchte. Der Regensburger Mönch läßt also die illiteraten Empfänger seiner Urkunde an seiner Gelehrsamkeit partizipieren, ohne daß wir realisieren könnten, wie dieselben die ihnen gebotene Chance nutzen. Gleichwohl ist der Vorgang als solcher für die Geschichte von Freiheit und Knechtschaft im Mittelalter symptomatisch. Tradiertes Wissen und aktuelles Leben sind zu einem neuen Orientierungsrahmen miteinander verknüpft. Wie bescheiden dieser Beitrag, wie eingeschränkt seine Wirkung auch sein mögen, er wirkt mit darauf hin, daß künftig Stadtgemeinden sich des Freiheitsbegriffs bedienen können, um ihren Anspruch zu proklamieren und ihm gemäß ihre Wirklichkeit zu gestalten. Freiheit wird auf diesem Wege zu einer Aussageform politischer Zielsetzung und läßt sich von dieser selbst kaum trennen.

Aber auch Größtes tritt durch den Freiheitsbegriff in den Blick: ganze Völker und fremde Kulturen. *Populus ... conservans libertates unius cuiusque secundum statum suum, quas habent ab antiquitate ...* so lautet eine – man möchte fast meinen – klassische Formulierung abendländischer Freiheit. Notiert hat sie eher beiläufig, also mit einer gewissen Selbstverständlichkeit, Jordan von Sévérac, ein Dominikanerbruder aus Südfrankreich, etwa um das Jahr 1330. Fast alles, was abendländisch-mittelalterliche Freiheit ausmacht, ist angesprochen: ihre subjektiv-personale Seite, ihre aus alter Gewohnheit geschöpfte Legitimität, ihre Zergliederung in eine Summe einzelner Freiheiten, ihr Status-Charakter und damit auch ihre Ungleichheit zulassende Wirkung, ihre Wahrung durch das Volk, ja sogar – wir werden es gleich sehen – Aspekte von Bindung und Unfreiheit, die sich im Abendland bekanntlich mit »Freiheit« arrangieren können. Von wem aber spricht Jordan? Von Bürgern, Bauern, Fürsten? Von Halbfreien oder Halbknechten? Von Individuen oder Verbänden? Von einer christlichen Gesamtgesellschaft? Weit gefehlt! Das Zitat entstammt Jordans »*Mirabilia descripta*«, die über Indien handeln. Der Predigerbruder faßt in die Freiheitsworte den Eindruck, den das indische Kastenwesen auf ihn macht<sup>18</sup>). Wir lassen dahingestellt, wie weit Brahmanen oder Paraiyan sich verstanden fühlten, Jordans heimisches Publikum, für das er schreibt, versteht ihn. – Ein knappes Jahrhundert zuvor (um 1247) berichtet ein anderer Lateiner, Johannes de Plano Carpini, über die Mongolen, zu deren Herrscher er eben geist war, und über die unvorstell-

17) Vgl. Gerd TELLENBACH, *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites* (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 7), Stuttgart 1936, S. 8.

18) *Mirabilia descripta. Les Merveilles de l'Asie par le Père Jourdain Catalani de Sévérac de l'Ordre des Frères Prêcheurs, Évêque de Columbum* (XIV<sup>e</sup> siècle), ed. Henri CORDIER, Paris 1925, S. 114.

bare Machtfülle eben dieses Großkhans, der jedermann unterworfen sei: *inter eos enim nullus est liber*<sup>19)</sup>.

Kein Zweifel – die Europäer bedienen sich der Dichotomie von Freiheit und Unfreiheit als Schlüssel zur Wahrnehmung fremder Kulturen und Völker. Das unterscheidet sie von den Wahrgenommenen, denn weder bei Mongolen noch bei Chinesen, Indern oder Arabern besitzen Freiheit und Unfreiheit einen solchen Stellenwert. Damit aber werden beide – Freiheit wie Unfreiheit – umgekehrt zu Schlüsselbegriffen abendländischer Selbstdeutung, und dies nicht erst in der Neuzeit, sondern spätestens seit dem Mittelalter, und zwar unabhängig vom Problem *libertas* oder *libertates*. Denn beide dienen als Deutungsmuster und lassen damit einen mehr oder minder einheitlichen Begriff von Freiheit vermuten.

Dies alles rechtfertigt immer wieder aufs neue, nach beiden zu fragen: Was ist Freiheit? Wem gebührt sie? Wie wird sie wahrgenommen? In welcher Weise tritt sie der Unfreiheit entgegen? Die Antwort, die Jordan von Sévérac nahelegt, nämlich: Freiheiten bestimmten den Status, der einem jeden seit alters zustehe, besitzt in Europa Jahrhunderte lang Gültigkeit. Die historischen Forschungen der letzten Jahrzehnte verdeutlichen indessen, welch ungeheuren Widersprüche derartiges Freiheitsverständnis impliziert: königliche Herrschaftsfülle, aber auch verstärkte Abhängigkeit und Bindung; einzelne, addierbare, verlei- und entziehbare, materiell nützliche Rechte und höchste transzendente Ziele. Freiheit kann kleiner oder größer sein, falsch oder wahr, elend oder erhaben. Sie hüllt sich in Paradoxien wie Augustins *libera servitus*, ist allen Menschen von Natur aus angeboren, und doch bleibt – wegen Adams Fall – jedermann Knecht, was wiederum nicht ausschließt, daß in schärfstem Gegensatz adelige Freiheit und erbärmliche Knechtschaft nebeneinander treten oder daß die Theologen sich mit Befreiung der Seelen begnügen und der Befreiung der Körper, sprich der Knechte, widersetzen. Umspannt der eine Freiheitsbegriff in der Tat diese kaum überschaubare Vielfalt sozialer Sachverhalte? Gibt es etwas, »was das Ganze zusammenhält?«, fragte H. Keller während der Diskussion<sup>20)</sup>. Freiheit ist ein Schlüssel zum politischen Weltbild im Abendland, auch zur Selbstdeutung, ein Schlüssel, der offenbar selbst verschlossen ist. Wo aber liegt der Schlüssel zu seinem Kasten?

Habe ich nichts übersehen, so zeichnen sich bisher sechs Aussagebereiche ab, auf die mittelalterliche Explikationen von Freiheit sich konzentrieren:

- 1) auf das *liberum arbitrium* oder die *libertas arbitrii*; mit betroffen ist dabei die Prädestinations- und Gnadenlehre, die Frage der Abhängigkeit von fremdem Willen.
- 2) auf einzelne *libertates* einzelner Menschen oder Gruppen, bestimmter Genossenschaften oder Kirchen; *libertates*, die erworben oder verloren werden können, die es zu erhalten oder zurückzugewinnen gilt; hierzu rechnen Autonomieforderungen, in gewisser Weise auch die *libertas ecclesiae*.

19) Ystoria Mongalorum V,24, ed. P. Anastasius VAN DEN WYNGAERT O.F.M., Sinica Franciscana 1, Quaracchi-Firenze 1929, S. 69, jetzt neu Giovanni di Pian di Carpine, Storia dei Mongoli, ed. Enrico MENESTÒ u. a., Spoleto 1989, S. 269.

20) Protokoll (wie Anm. 2), 294, S. 49.

- 3) auf den Gegensatz von »Freiheit« und »Knechtschaft«; hier dringt das Mittelalter mit Hilfe seiner antiken Lehrmeister (römisches Recht und Aristoteles) am weitesten vor und formuliert (erneut) abstrakte Definitionen; zugleich ist das Status-Problem angesprochen und die Frage nach der natürlichen Freiheit und der mit ihr verbundenen Gleichheit.
- 4) auf *libertas spiritus*; sie erlaubt, *passiva* und *vera libertas* zu prüfen, eine Freiheitshierarchie zu errichten bis hin zur letzten Stufe der Freiheit des Asketen; *libertas ecclesiae* kann von dieser Position aus ebenfalls betrachtet werden.
- 5) auf einzelne Symbole wie Zins, Tracht und andere Attribute.
- 6) auf den abgegrenzten, »gefreiten« Bezirk, die räumliche Immunität.

Die Frage bleibt: Liegt allen diesen Themenbereichen und Diskussionsansätzen eine jeweils eigene Freiheitskonzeption zugrunde oder folgen sie einer gemeinsamen? Entwickelt sich im Mittelalter so etwas wie ein harter Kern einer an sich uneinheitlichen Fülle und Mannigfaltigkeit von Freiheitsexplikationen und greift er strukturierend auf die »Wirklichkeit« über? Die Frage war während der Tagung und ist noch immer in den folgenden Beiträgen recht umstritten. Das Mittelalter reflektiert darüber nicht. Seine Gelehrten schreiben keine Traktate »de libertate«. Und wer außer ihnen sollte es tun? Ihre Diskussionen entzünden sich vielmehr stets an Einzelfragen des Alltags einer von mannigfachen Freiheiten und Unfreiheiten gekennzeichneten Gesellschaft, an Einzelheiten ihrer geistigen oder religiösen Interessen. Doch diese Diskussionen stoßen nie ins Zentrum unseres Problems vor: zum Thema der Freiheit schlechthin, zu dem, was allen möglichen Fragen nach Willensfreiheit, Ausschluß von Knechtschaft, Frei-Geist-Häresie, hierarchischer Kirchenfreiheit, Ausgeliefertsein an den Lauf der Gestirne, den Freiheitsrechten in Stadt und Land, und was der Einzelprobleme mehr sein mögen, zugrundeliegt. Die Wirklichkeit entspricht dieser Lage der Freiheitstheorie. »Was den Prussen (im Christburger Vertrag von 1249) zudedacht wurde, waren weitgehende Freiheiten und war doch nicht die ›Freiheit‹ – H. Boockmanns Feststellung mag hier für alle stehen.

Nur in einem Punkte geben – sehe ich recht; der Widerspruch gegen meine These ist freilich schon angemeldet, ohne daß er mich bislang überzeugte, – mittelalterliche Autoren ihre Zurückhaltung auf. Theologen, Philosophen und Juristen, wiederholt auch Notare, die Verfasser der Urkunden also, werden sich zunehmend darin einig, in der Willensfreiheit die anthropologische Grundlage menschlicher Freiheit schlechthin zu erkennen. Hier liegt der Ansatz zu einem Universalismus von Freiheit, der im Mittelalter weder zu Ende gedacht noch konsequent zu einem sozialen oder politischen Gestaltungs- oder Verfassungsprinzip oder gar zu einem widerspruchsfreien System gesteigert wird. Im Gegenteil: Manche Autoren ahnen die revolutionäre Dynamik, mit welcher die Grundlegung der Freiheit auf den freien natur-, also gottgegebenen menschlichen Willen droht, und scheuen erkennbar vor konsequenter Vertiefung der auf ihn errichteten Freiheitsdoktrin zurück. Gleichwohl bleibt der anthropologische Ansatz gültig und wirksam. Für universal darf er gelten, da er alle Menschen in prinzipiell gleicher Weise tangiert und wenigstens bei einigen Autoren an den Grundlagen

mittelalterlicher Ständeordnung zu rütteln beginnt. Daß er nicht bei jeder bäuerlichen Forderung nach Abgabenreduktion oder -aufhebung, bei jeder Beseitigung von Heiratsbeschränkungen und dergleichen mehr explizit mit verkündet wird, nimmt ihm nichts von seiner legitimierenden Kraft. Auch sei dahingestellt, ob er lediglich eine theologische oder philosophische Deduktion darstellt und keinen Reflex auf die von immer mehr Freiheiten durchsetzte Gesellschaft widerspiegelt und damit zugleich der Selbstdeutung der diese Veränderungen herbeiführenden Gruppen dienlich ist. Wie weit er freilich als Motiv wirksam wird, wie er vermittelt wird, wie gebrochen er in die Volkskultur eindringt, bedarf weiterer Forschungen. Nur so viel sei hier zu bedenken gegeben: Man wird schwerlich das Bild, das sich Menschen – auch Bauern – von sich selbst machen, von ihrem Handeln scharf trennen können oder annehmen dürfen, auf Veränderung gerichtetes Handeln sei nicht auf Spekulationen, auf Utopien, auf Legitimation angewiesen.

Als freier Wille durchsetzt Freiheit alle Lebensbereiche der abendländisch-christlichen Gesellschaft. Sie ist – in welcher Form und wie relativ auch immer – gesellschaftliche Wirklichkeit in Stadt und Land, Adel und Kirche und wird zunehmend als solche erkannt. Freiheit ist Gegenstand aller Rechtskreise, der Volksrechte ebenso wie der Hof-, Land- oder Stadtrechte, der *canones* wie der *leges*. Sie ist Objekt der neuen Wissenschaften, sogar der Physik, die spätestens mit den Averroisten im 13. Jahrhundert den freien Willen durch Gestirnskonstellationen in Naturnotwendigkeit aufzuheben droht. Freiheit dient als gesellschaftliches und kulturelles Deutungsmuster. Selbst in einem Bereich, dessen Betreten ihr lange erfolgreich verwehrt war, im Terrain von Glaubenswahrheit und Häresie, ist ihr Triumphzug auf Dauer nicht aufzuhalten. Und doch bleibt derartige auf den Willen gegründete Freiheit irgendwie »akademisch«, an die um Subtilität bemühte Gelehrtenkultur gefesselt, den Niederungen lebensnaher Volkskultur mehr oder weniger entrückt.

So stellt sich die Frage, ob neben dem gelehrten, reflektierenden Freiheitsbegriff noch ein anderer, weniger prätentioser virulent ist, der die erkennbare Vielfalt vereinen könnte, oder ob der Gebrauch der Freiheits-Vokabel der Willkür des Zufalls folgt. Der Begriff müßte einfach und umfassend zugleich sein, um allen Bedürfnissen zu dienen, der höchsten theologischen Spekulation und der sachlichsten Wirklichkeitsmessung; er müßte sich der historischen Interpretation so mühelos öffnen wie der Allegorese, dem ethischen Postulat zugänglich sein und wirtschaftliche Attraktivität besitzen. Er müßte durch alle Schichten der Gesellschaft wandern können, wie es ihm gefällt, ohne auf die Subtilitäten der scholastischen Willenslehre zu verzichten und doch nicht auf dieselben angewiesen zu sein.

Ein solcher Begriff ist, wie ich meine, gleichfalls vorhanden. Die Etymologie hilft freilich zur Beantwortung unserer Frage wenig. Sie führt auf eine Grundbedeutung »lieb« zurück. \**Frij* bezeichnet den Blutsverwandten und Stammesgenossen<sup>21</sup>). Auch im Lateinischen meint *liber* zunächst nicht »frei«, sondern »zur Familie gehörig«. Von hier aus spannt sich keine

21) Vgl. zusammenfassend: Clausdieter SCHOTT, Freiheit und Libertas. Zur Genese eines Begriffs, in: ZRGGermAbt 104 (1987) S. 84–109, hier S. 101f.

Brücke zur Freiheit. Diese wird erst geboren, seit es das andere gibt, den »Menschenfüßler« (ἄνθρωποδον), das *mancipium*, die *servitus*, die »Knechtschaft« und »Sklaverei«. Freiheit wird jetzt denkbar als der Ausschluß von Knechtschaft und ihren Statuszeichen. Jetzt kann der Verwandte und Stammesgenosse zum »Freien« werden, jetzt ein positiver Inhalt der Freiheit – wie bei Wulfstan von York – konzipiert, aufzählbar und erweiterungsfähig werden. Die Griechen haben dieses Verhältnis von Freiheit und Unfreiheit archetypisch entdeckt und durchdacht, es auf Ethik und philosophische Spekulation ausgedehnt, die Römer haben es beibehalten und juristisch vertieft, das Christentum hat es religiös erfaßt, und sie alle haben es an das abendländische Mittelalter weitergegeben, das es seinerseits durch die Aufwertung der Willensfreiheit neu akzentuiert. Mit der Dichotomie von Freiheit und Knechtschaft liegt eine schlichte geistige Konzeption von erstaunlicher Fassungskraft vor, die in ihrer Schlichtheit wieder und wieder repetiert wird. Freiheit ist der Ausschluß von Knechtschaft. Es kann Zweifelsfälle geben, man mag sich uneins sein, ob der oder jener, ob »der Mensch« schlechthin »frei«, »von Natur aus frei« sei; man mag es begründen oder leugnen – alles läuft darauf hinaus, daß der »Freiheit« die »Unfreiheit« entgegentritt: Der sozialen Freiheit steht Knechtschaft gegenüber, der politischen Freiheit die Tyrannis (nicht »legitime« Herrschaft!), dem einzelnen Freiheitsrecht sein verknechtender Entzug, der freien Vernunft die Knechtung unter leibliche Begierde, der Willensfreiheit der sündengebundene Wille, der befreienden Gnade die zum Knecht machende Sünde, dem *spiritus libertatis* (der »Liebe«) der *spiritus servitudinis* (die »Angst«). Alle Variation von Freiheit ist zugleich Variation von Knechtschaft, ihrer Abwehr und ihres Ausschlusses. Der Gegensatz zur Verknechtung, zum Sklaven- und Knechtsein, ist Ursprung und stets mitbedachte Mitte des abendländischen Freiheitskonzeptes. Es bedeutet wenig, daß Freiheit auf diese Weise nur negativ, durch Ausschluß von der Unfreiheit bestimmt ist; die Willenslehre füllt für das Mittelalter die Lücke, aber sie ersetzt nicht die Attraktivität jener Antinomie. Bei aller Veränderung, welche Freiheit im Laufe der Jahrhunderte erfährt, in ihrem entscheidenden Kern bleibt sie Antithese zur *servitus* und deren Derivaten. Das garantiert ihre zeitlose Attraktivität als Modell, ihre unaufhörliche Aktualität und ihre immer wieder erneuerte Motivationskraft. Das erlaubt zugleich Verständigung über Standes- und Bildungsgrenzen hinweg, auch wenn diese Dichotomie den illiteraten Gesellschaften des Mittelalters gewöhnlich wiederum von Gelehrten vermittelt wird. Der überwiegende Teil der Manuskripte dieses Bandes lag bereits 1988/89 vor und repräsentiert den Forschungsstand zu diesem Zeitpunkt.