

Gewalt und Recht im Verständnis des Mittelalters

Die Tradition der Antrittsvorlesungen nötigt dem Vortragenden die Stellungnahme zu grösseren, den engen Fachbereich überschreitenden Problemen ab, und ich kann nicht einmal guten Gewissens behaupten, dass mir dieser Zwang ganz ungelegen käme. Denn nach wie vor bin ich der Ansicht, dass eine Geschichtsbetrachtung nur dann wirklich vertretbar ist, wenn sie bemüht ist, dem Menschen bei der Orientierung in der Zeit, bei seiner Stellungnahme in der Gesellschaft zu helfen. Mit Hilfe der oft gelobten »methodischen Selbstbeschränkung« der Geschichtswissenschaft wird die Historie zu einem Privathobby, das zuweilen unterhaltsam, öfter deprimierend, eine Angelegenheit des Einzelnen bleibt und keinen Anspruch erheben kann, allgemeineres Interesse zu wecken. Das »Sinnsuchen« ist die Aufgabe für die *gesamte* Historie als Wissenschaft, nicht die des einzelnen Historikers; aber die Geschichtswissenschaft darf sich dieser Aufgabe nicht verschliessen, und die Pseudolösungen, die aus der Historismus-Kritik des Anfangs unseres Jahrhunderts gezogen wurden (einerseits die völlige Beschränkung auf eine sehr enge Fachforschung, andererseits die alte dienende Verquickung mit der Tagespolitik), beweisen m.E. immer mehr die Ausweglosigkeit dieser Lösungen für den Historiker, während sich gleichfalls klar zu zeigen beginnt, dass die Soziologie, mit ihrer überwiegend synchronischen Betrachtungsweise, die Lücke der historisch-diachronischen Anschauung nicht zu schliessen vermag, wie man dies zuweilen im Überschwang der Freude am Neuen vermeinte.

Eine Antwort auf all diese Fragen zu suchen kann nicht die Aufgabe des Einzelnen sein, sondern ist *das* Problem unserer gesamten Wissenschaft. Die Gelegenheit einer Antrittsvorlesung erscheint mir die Möglichkeit, auf einen Teil dieses Themenkreises hinzuweisen, der sonst allzu leicht im Trott des Universitäts- und Forschungsbetriebes, mit seiner notwendigen Beschränkung auf enge Fragestellungen, unbeachtet bleibt. Zur Wahl des Themas bewog mich nicht nur ein allgemeines quälendes Gefühl der Notwendigkeit über den Gang der Dinge nachzugrübeln, eine Notwendigkeit, die Menschen schon vor Jahrtausenden unglücklich machte, sondern auch die Tradition dieser Universität, der *genius loci* und vor allem die Überlieferung meiner Heimat, die zu der Frage nach dem Sinne der Geschichte immer wieder Stellung nahm und in dem Werk von Petr Chelčický eine der originellsten Stimmen zu den mittelalterlichen Betrachtungen über Macht und Rechte beisteuerte.

Seitdem Menschen reflektierend über Vergangenheit und Gegenwart nachdachten und sich Vorstellungen über die Zukunft machten, mussten sie auf die Tatsache stossen,

dass Idealmaximen, lautstark verkündet, in der »Realität« nur unvollkommen verwirklicht wurden oder gar ohne jeglichen Einfluss auf den Ablauf der Dinge blieben. Sobald sich eine allgemeine, abstrakte Vorstellung der Gerechtigkeit zu formulieren begann (sie ist »dem Menschen« absolut nicht angeboren, sondern musste auf einer sehr späten Stufe der Entwicklung mühsam erarbeitet werden), setzte die Erkenntnis ein, dass diese Gerechtigkeit verachtet, von den Mächtigen dieser Welt verschmäht, eine blosser Ideal-Maxime bleibt, die man mit Zorn und Empörung den Gewalthabern vorhalten kann, ohne dadurch allzuviel zu ändern. Diese Erfahrung machten bereits die ersten literarisch fassbaren Vertreter dieser Entrüstung, die Propheten des Alten Testaments.

Wenn der Prophet, und in seinen Fusstapfen jeder Verfechter von moralischen oder sozialen Postulaten mit einer Kritik seiner *Zeitgenossen* auftritt, ihnen theoretisch anerkannte Idealmaximen entgegenhält – so erscheint dem Historiker die Antinomie zwischen Anspruch und Wirklichkeit auf der Ebene der Wertung der *Vergangenheit*, einer Wertung, der er nicht ausweichen kann, auch dann nicht, wenn die neuere Historiographie oft bemüht ist, diese Tatsache zu ignorieren.

Wenn ich somit die alte Frage nach Recht und Gewalt in der Geschichte erneut aufwerfe, so bekenne ich mich willig im gewissen Sinne als unmodern, nehme ein Epitheton auf mich, das man in der Wissenschaft heute beinahe genauso fürchtet wie die Beschuldigung der »Ketzerie« im Mittelalter. Doch bin ich der Meinung, dass man in gewissen Situationen den Mut zu einer scheinbaren »Unaktualität« aufbringen *muss*, in der das Modische von heute dem Neuen von morgen geopfert wird; indem man sich nicht damit begnügt, in der hektischen Suche danach, alte Binsenwahrheiten in ein modisches Sprachgewand zu kleiden, die alten und gescheiterten Versuche der »Philosophierung der Gesellschaftswissenschaften« durch eine »Philosophierung« der Ausdrucksweise zu ersetzen und Unkenntnis durch Verdrängung der Fragestellung und durch nebulöse Ausdrucksweise bemänteln möchte.

Denn die grossen Fragen kehren für jede Generation wieder, und jede Zeit muss sich mit ihnen auseinandersetzen. So wie wir die Lösungen unserer Vorgänger nicht einfach übernehmen können, genauso werden unsere Nachkommen unsere Lösungsversuche ablehnen und neuartig, auf ihre Weise mit ihnen ringen müssen; was wir weitergeben und überliefern können und müssen, ist das Mühen um eine sinnvolle Fragestellung. Wofür ich plädiere, ist nicht ein geisttötender Konservatismus, der auf vergangene Lösungsversuche, auf alte Vorbilder hinweist; wohl aber die Aufforderung, den Mut aufzubringen, ungelöste Fragen schlicht als ungelöste Fragen zu bezeichnen und nicht durch gelehrte klingendes, aber inhaltloses Gerede von Methodenpluralismus, Selbstbegrenzung und was sich an ähnlichen Schlagworten einstellen mag, zu übertönen. Wahrscheinlich tragen zu meiner Einstellung auch die Erfahrung meiner Generation und meiner Heimat in entscheidendem Ausmass bei: Die bittere Erkenntnis von dem Vorhandensein historischer Irrwege, die Ernüchterung nach dem Rausch der an dem Zeitempfinden sich entzündenden Phrase und der weiterbestehenden Skrupellosigkeit der Machthaber, die im Bedarfs-

falle stets bereit sind, die elementarsten Regeln eines Rechtes, das sie selbst predigen, zu missachten und immer Handlanger finden, die dies guthessen, und Beobachter, die bereit sind, »Realitäten« anzuerkennen. Der Mut zum scheinbar Unzeitgemässen und Unmodernen bedeutet nicht eine Nostalgie nach dem Vergangenen – zu dem man nicht zurückkehren möchte –, wohl aber eine kritische Distanz zur eigenen Zeit. Wenn man um diese Distanz bemüht ist, so merkt man bald, dass der alte Gegensatz von Macht und Recht auch heute lebendig ist und dem Historiker immer wieder eine Stellungnahme aufzwingt, da er von dem Gegenstand seiner Forschung her die Vergangenheit nicht so einfach vergessen kann, wie dies der Politiker im wohlverstandenen Eigeninteresse tut.

Vielleicht ist es in diesem Zusammenhang nicht ohne Interesse anzuführen, wie das sog. Mittelalter versuchte, den Gegensatz von Recht und politischer Realität zu lösen als Beispiel einer theologisch »gebundenen« Möglichkeit, die von vermeintlich festen, gottgegebenen Maximen ausgehend, konsequent eine Wertung nicht nur zuließ, sondern geradezu erforderte.

Dominierend beherrschte die intellektuell führende Schicht des Mittelalters die katholische Auffassung. Die ältere christliche Konzeption hatte die profane Geschichte weitgehend als eine *historia calamitatum et errorum*, als eine Geschichte des Unglücks und der Irrtümer verurteilt und voll Ungeduld das Ende der Geschichte durch die Wiederkunft Christi, durch den Anbruch der unmittelbaren Weltherrschaft Gottes erwartet. Orosius und vor allem St. Augustin haben versucht, der profanen Geschichte einen christlichen Sinn zu geben, wobei dennoch nie eine gewisse endzeitliche Note aus der Geschichtsauffassung verschwand und bei verschiedensten Anlässen wieder zur Geltung kam.

Aus der antiken Geschichtsschreibung wurden Taten und Schicksale von Einzelpersonen als Exempla, als Beispiele, übernommen und in Predigten und Erzählungen weitertradiert. Aber man fühlte sich meist nicht mehr als unbefangener Richter der Vergangenheit und der Gegenwart, wie es der antike Historiker getan hatte. Nicht der Historiker hatte das letzte Wort; das Endgericht wurde Gott überlassen, der kommen werde, um die Lebenden und Toten zu richten, nach den Greueln der Kämpfe der Endzeit zwischen Gog und Magog, der als unbestechlicher Richter alle Menschen von Adam an urteilen werde. In zahllosen bildhaften Darstellungen wurde diese Vorstellung selbst den einfachen Menschen nahegebracht, auf dem Tympanon der Kirchtüren, auf Bildern in den Kirchen. Himmlische Mächte griffen nur ausnahmsweise, etwa durch ein Wunder, das einen Unschuldigen rettete, oder im Gottesurteil bei Fehden, in den Lauf der irdischen Gerechtigkeit ein; der Mensch mit seinen Schwächen ist nicht imstande, ein endgültiges Urteil zu sprechen; sein Erdenleben wird erst nach seinem Tode gerecht beurteilt. In zahlreichen Parabeln wurde die biblische Geschichte vom armen Lazarus, der im Schosse Abrahams ruht, vom hartherzigen Reichen, der in der tiefsten Hölle schmachtet, variiert.

Recht und Gerechtigkeit werden erst im Jenseits, am Ende der Tage beim Jüngsten Gericht siegen; der endgültige Richtspruch wird absolut gerecht und adäquat sein. Man konnte sich mit dem Gedanken trösten, der Tyrann und Mörder werde dann bis an das

Ende der Zeiten für seine Taten büßen (wogegen wir hilflos vor dem Gedanken stehen, dass Mörder von Hunderttausenden Unschuldiger »straflos« ausgingen, ja uns gar keine einigermaßen adäquate »Strafe« für diese Verbrechen vorstellen können). In diesem irdischen Jammertal herrscht Ungerechtigkeit, Gewalt, werden die Armen bedrückt, die Schwachen ausgeraubt, die Gerechten geschmäht und verspottet – dies ist die verbreitete Meinung der Prediger und Moralisten, wie wir sie in den Handschriften des Mittelalters immer wieder lesen können. Diese Welt ist die Welt der Lüge und der Ungerechtigkeit, der Bosheit und der Grausamkeit. »Pravdo milá, tiežít tebe: Proč ot nás vstúpila v nebe?« Liebe Wahrheit, warum hast du uns verlassen und warum bist du in den Himmel gezogen, fragte ein tschechisches Lied und brachte damit eine allgemein verbreitete Empfindung zum Ausdruck.

Die Konsequenz, die vielfach aus dieser Erkenntnis gezogen wurde, war die Weltflucht, die *vita passiva* des Mönchtums, die ausschliessliche Gottessuche der Mystiker, die gesellschaftliche Ablehnung dieser Welt durch Petr Chelčický und die auf ihn zurückgehende böhmische Brüdergemeinde. Es waren bestimmt nicht die Schlechtesten, die diesen Weg wählten, einen Weg, der auch heute noch für jedermann, der denkt und fühlt, verlockend erscheinen wird. Aber es ist eine Lösungsmöglichkeit bloss für Einzelne, für kleine Gruppen Gleichgesinnter, nicht der Weg, den eine Gesellschaft als Ganzes gehen kann – und dieser Tatsache waren sich die mittelalterlichen Verfasser, die an der Möglichkeit einer wahrhaft gerechten Gesellschaft auf dieser Welt zweifelten, gut bewusst.

In der Praxis und in der Lehre unterstützte man seit dem 4. Jahrhundert die herrschende Gewalt; anknüpfend an die Lehren der Apostelbriefe predigte man Gehorsam gegen die Obrigkeit und leitete die Macht der Könige von Gott ab. Diese Tendenz gipfelte dann im »Staatskirchentum« Karls d. Gr. und der Ottonen, und im Eifer des Investiturstreites behauptete sogar ein Anhänger der kaiserlichen Partei (der sog. Normannische Anonymus) »Potestas enim regis potestas Dei est, Dei quidem est per naturam, regis per gratiam« und die Staatstheorie des Spätmittelalters schuf, um einen treffenden Ausdruck von E.H. Kantorowicz zu übernehmen, geradezu eine politische Theologie.

Trotz der weitgehenden Verneinung einer Gerechtigkeit auf Erden wurden den Machthabern immer wieder Idealmaximen des Verhaltens vorgehalten, und so wie wiederholt wurde, dass es – ausser bei Gott – keine wahre Gerechtigkeit geben könne, genauso unermüdlich forderten die Prediger die Richter, Gewalthaber und vor allem die Könige auf, »gerecht« zu sein, stellten sie in besonderen Ständepredigten und Fürstenspiegeln die Anforderungen an die einzelnen Gruppen zusammen. Obzwar die Gerechtigkeit, die gefordert wurde, terminologisch von der wahren Gerechtigkeit meist nicht unterschieden wurde (man unterschied höchstens eine »rechte« und »unrechte« Gewalt), hat sich in den konkreten Aufforderungen ihr Charakter nicht unbedeutend gewandelt. Es war eine beschränkte, eine modifizierte, eine dem Menschengebrauch angepasste Gerechtigkeit, die das herrschende Gewohnheitsrecht, mit seinem stark ausgebildeten, rein formalistischen Charakter, voll rezipierte. Der König ist vor allem der Wahrer des *geltenden* Rechtes, die

Ausübung der Gerechtigkeit eine öffentliche Angelegenheit, die Hinrichtung des verurteilten Verbrechers wurde zu einem Spectaculum.

Dabei blieb man sich der Unvollkommenheit der menschlichen Gerechtigkeit bewusst und führte als Korrektiv den Begriff der Milde, der Gnade ein; zuweilen verspürte man sogar eine unverhohlene Sympathie zu den Geächteten der Gesellschaft, zu den Outsidern, die die Ausübung ihres Rechtes selbst in die Hand nahmen und dabei scheiterten. Man billigte im gewissen Ausmass den ungerecht Bedrückten sogar ein Widerstandsrecht zu, ging dabei aber von den üblichen Vorstellungen der Gesellschaft aus, die überwiegend als mit der menschlichen Gerechtigkeit im Einklang stehend gewertet wurde.

Zuweilen näherte man sich der Grenzlinie, begann über die Ungleichheit der Menschen nachzudenken. Gott hat alle Menschen gleich geschaffen, alle sind Nachkommen eines Menschenpaares, Adams und Evas, und von Geburt und Natur aus eigentlich gleich. Diese Vorstellung war im Mittelalter recht allgemein verbreitet, sie drang sogar in die Rechtsbücher ein, man liest sie genauso lateinisch im massgebenden kirchlichen Gesetzbuch, dem sog. Corpus iuris canonici, wie französisch bei Philippe de Beaumanoir in seinen Coutumes oder deutsch in dem Sachsenspiegel Eikes von Reggow. Nach dem »Völkerrecht« aber – so führen alle diese Quellen an – gibt es sehr wohl Unterschiede zwischen den Menschen, und keiner dieser Quellen fiel es ein, die sofortige Abschaffung der Unterschiede zwischen den Menschen zu fordern.

Den gelehrten Theoretikern blieb es überlassen, im Schweisse ihres Angesichts Begründungen für die faktische Ungleichheit der Menschen zu suchen, und alsbald tauchten die verschiedensten Gründe für den Ursprung der Ungleichheit der Menschen auf: die Erbsünde, die Verfluchung Chams u.a.m. Selbst dann, wenn man – wie Eike von Reggow – klipp und klar konstatierte, dass Unfreiheit in Wahrheit nur auf unrechten Zwang zurückgehe, änderte das an der Annahme der »Realitäten« nichts. Nicht die Unfreiheit an sich wurde als »ungerecht« empfunden, sondern erst das Überschreiten gewisser Grenzen. Nicht die Herrschaft über Menschen war ungerecht, sondern erst ihr »Missbrauch«, d.h. ihre Verwendung ausserhalb gewisser Normen. Das politische Denken des Mittelalters ist formal stark auf Gerechtigkeit konzentriert, wobei Gelehrte ein göttliches Recht, ein Naturrecht und das Menschenrecht (*ius gentium*) unterschieden. Zum Massstab wurde damit faktisch das Gewohnheitsrecht; die »normative Kraft des Faktischen«, wie das die Juristen so schön nennen, hatte sich voll durchgesetzt. Erst wenn Grenzen überschritten wurden, konnte man von Ungerechtigkeit, von Tyrannei sprechen, und nur Aussenseiter, wie etwa der Engländer John Ball, gingen weiter und fragten, wo eigentlich der Edelmann war, als Adam grub und Eva spann, oder der Böhme Petr Chelčický, der wissen wollte, warum, zum Teufel, ein Edelmann bei Gericht mehr gelte als ein einfacher Bauer.

Die Theorie hatte zwei Gerechtigkeitsbegriffe erarbeitet: einen absoluten, der den Menschen unzugänglich war, die Gerechtigkeit Gottes, der der Mensch erst nach seinem Tode, die Menschheit am Ende der Tage teilhaftig sein wird, und eine irdische, einen an

dem Gewohnheitsrecht orientierten Begriff, der für das Alltagsleben bestimmt sein sollte und den idealen Rahmen des Menschenlebens bildete. Leider blieb auch diese Forderung, nicht jede Bedrückung, sondern nur übermässige Bedrückung abzuschaffen, nur zu oft reine Theorie und äusserst schwer war die Frage zu beantworten, wer eigentlich in letzter Instanz entscheiden solle, ob ein König gerecht oder ein ungerechter Tyrann sei; die Lehre von der »legitimen Gewalt«, vom Widerstandsrecht tauchte in Konfliktsituationen immer wieder auf und wurde eifrig diskutiert. In der Theorie wurde, zum Unterschied von vorangehenden und nachfolgenden Wertungsskalen, die Armut, die Schwäche, das Siechtum idealisiert; verherrlicht wurde der Dulder, der Märtyrer, der Arme um Christi willen. Die Opfer menschlicher Ungerechtigkeit und Hartherzigkeit wurden theoretisch idealisiert, zum Unterschied von späteren Zeiten, die sie oft (vom Erfolgsdenken beherrscht) auch noch verachteten. Denn das Erfolgsdenken kennt weder Gnade noch Mitleid – es lässt höchstens herablassende Barmherzigkeit zu.

Dabei liessen schon im Mittelalter die Theoretiker Ausnahmen selbst aus den rigoros formulierten Prinzipien des Naturrechtes gelten, und das Gebot »Du sollst nicht töten« wurde praktisch vielfach eingeschränkt; die Rechtsprechung mit ihren Todesstrafen hielt sich nicht daran – der Widerspruch gegen Gerichte und Todesurteil war geradezu ein Zeichen der Häresie –, und bald unterschieden Theologen zwischen gerechten und ungerechten Kriegen – unnötig zu sagen, dass dabei die zeitgenössischen »Realitäten« nur zu oft ausschlaggebend waren, und dass der Tod für das Vaterland süss und ehrenhaft sei, hatte man aus den Schriften der Antike gelernt. Wenn man die Aussagen mittelalterlicher Theoretiker zur Grundlage des Mittelalterbildes nimmt, gewinnt man ein recht idealisiertes harmonisches Gemälde, wie es vor allem die Romantik zu zeichnen liebte. Nur Raubritter und einige hartherzige Herren stören dieses schöne Bild. Anders wiederum, wenn wir die Berichte der zeitgenössischen Chronisten und Prediger über Kriegsgreuel, unrechte Gewalt, über Raub und Mord zur Grundlage der Darstellung nehmen: Da entsteht ein chaotisches, ein düsteres Bild, voll von Willkür und von skrupelloser Gewalt – wobei *beide* Bilder einseitig verzeichnet sind.

Das Gewohnheitsrecht war gewiss oft eine nur dürftige Schranke gegen die Gewalt – aber andererseits war man doch in der Regel bemüht, gewisse Formen einzuhalten, und so kannte bereits das Mittelalter beispielsweise »politische« Prozesse, die strikt nach vorgeschriebenen Normen verliefen. Es genügt, an die formgerechte Verurteilung Heinrichs des Löwen und Přemysl Ottokars II., an den Inquisitionsprozess gegen Jeanne d'Arc zu erinnern, um sich zu vergegenwärtigen, dass das Mittelalter sehr wohl verstand, Rechtskonstruktionen machtpolitisch auszunützen, eine Tatsache, die bereits am Anfang des 12. Jahrhunderts den böhmischen Chronisten Kosmas von Prag dazu bewog, dem deutschen Kaiser Heinrich III. den Ausspruch in den Mund zu legen, dass die, die Gesetze verwalten, nicht von den Gesetzen gelenkt werden und, wie man allgemein behauptete, habe das Gesetz eine Nase aus Wachs, der König aber eine lange und eiserne Hand, mit der er diese Nase nach Belieben biegen könne. Oder es wurde von jenem Piraten erzählt,

den einst Alexander d. Gr. gefangen genommen hatte und verurteilen wollte, der jedoch dem grossen König furchtlos erwiderte, er tue doch nur im kleinen das, was er selbst im grossen tue. St. Augustin, der diese Geschichte nacherzählte (und ihre Bekanntheit im Mittelalter begründete) kommentierte sie mit dem Ausspruch, dass Reiche ohne Gerechtigkeit nichts anderes seien als grosse Räuberbanden (*magna latrocinia*). Der Volksmund charakterisierte einfacher durch Behauptungen, dass man den kleinen Dieb hänge, den grossen laufen lasse, oder dass Gewalt vor Recht gehe, Sprichwörter, die bis heute lebendig und aktuell geblieben sind.

Edle Maximen, Aufforderung zur Gerechtigkeit, zur Milde und zur Barmherzigkeit kannte das Mittelalter gut – nur richteten sich die Machthaber oft wenig nach diesen Lehren, die sie in der Theorie verkündeten. Denn so wie in späteren Zeiten, die unsere mit eingeschlossen, verschmähen auch die skrupellosesten Gewalthaber es nicht, von Gerechtigkeit zu fabeln, was sie in ihren Taten allerdings nicht im mindesten stört. Sie finden dabei nicht nur bei ihren Zeitgenossen Verteidiger, die daraufhinweisen, dass – leider – in diesem konkreten Fall höhere Interessen und Rücksichten eine nicht gerade ideale Lösung nahelegten, sondern auch ex post Historiker, die – allerdings nur im Falle eines Erfolges – bereit sind, jede nur mögliche Entschuldigung gelten zu lassen, auf das Interesse von Volk, Nation, Staat und Klassen hinweisen. Die Moraltheologie wiederholte Ermahnungen zur Gerechtigkeit, denkende Menschen verzweifelten wie eh und je an der Ungerechtigkeit des alltäglichen Lebens, als im Spätmittelalter, gefördert durch die beginnende Rezeption des römischen Rechts, sich eine politische Rechtstheorie zu entwickeln begann, die die ältere politische Theologie ablöste. Herrscher, die in eine sakrale Sphäre erhoben waren, wurden ihres Nimbus weitgehend entkleidet, und am Ende des 15. Jahrhunderts zollt Philippe de Comynes Ludwig XI. das höchste Lob mit den Worten, er habe keinen Fürsten gekannt, der weniger Laster in sich trug als dieser König. Der König beginnt sich vom Gesalbten des Herrn zu einem Verwalter zu wandeln, das Verhältnis der Machthaber zum Recht und zur Gerechtigkeit wurde als *theoretisches* Problem erkannt, und man versuchte prinzipielle Lösungsmöglichkeiten zu finden. Man griff seit dem 12. Jahrhundert neuerlich auf die alte, spätrömische *Maxime Princeps legibus solutus* zurück, erneuerte das Verbrechen des *Crimen laese maiestatis* und begann mit dem Prinzip der doppelten Moral, einer unterschiedlichen für den Herrscher (Staat) und für den gewöhnlichen Sterblichen, zu spielen, entdeckte neu den alten Gegensatz von Mittel und Zweck, von Form und Ziel. Neu formuliert wurde auch die antike Meinung von der Souveränität des Volkes. Voll zur Geltung kamen diese Richtungen im Spätmittelalter nur selten; die eigentliche Herausbildung der politischen Rechtslehre gehört erst der Neuzeit an; wo sie, in den spezifischen italienischen Bedingungen, bereits mit Macchiavelli ihren ersten grossen Höhepunkt erreichte; aber bereits am Anfang des 15. Jahrhunderts tauchte in Frankreich die Rechtfertigung eines politischen Mordes als Tyrannenmord auf, eine Kategorie des antiken Denkens wurde wieder entdeckt, die dem Mittelalter bisher fremd gewesen war, und deutete damit das Aufkommen einer anderen Denkweise an, mit der ich mich hier nicht beschäftigen kann.

Das Mittelalter kannte keinen so weitgehenden Machtanspruch des »Staates« wie die Antike und die Neuzeit; die Gewalt hatte in den meisten Fällen ein Herr, den man sehen konnte, der seine Macht real und wirklichkeitsnahe ausübte. Einen viel totaleren Machtanspruch erhob die geistliche Gewalt, die Kirche, und daher war es bedeutungsvoll, dass im Spätmittelalter eine prinzipielle Kritik der weltlichen Macht der Kirche einsetzte, eine Kritik, die im 16. Jahrhundert voll zum Durchbruch kam. Während man bei der weltlichen Macht nur ihren Missbrauch verurteilte, begann man, seit Marsilius von Padua und Wycliff, an jedem, selbst an dem legitimen Gebrauch der geistlichen Macht zu zweifeln. Die grosse Erschütterung ging dann von einer anderen Basis aus; aber sobald man eine der Grundlagen als »ungerecht« empfindet, ist es folgerichtig, an der gesamten Struktur zu zweifeln und – in Vergangenheit wie in der Gegenwart – reagiert auf die innere Unglaubwürdigkeit eines Systems besonders allergisch die Jugend. Durch die Kritik der Kirche wurde ein Teil der herrschenden Macht in Frage gestellt, zunächst durch »Ketzer«, seit der Reformation durch grosse Teile der europäischen Christenheit.

Das Mittelalter hatte, sowenig wie andere Zeiten, vermocht, den Gegensatz von Macht und Recht zu lösen. Es hatte aber mit Rückgriff auf Ansichten der antiken Stoiker einen abstrakten Gerechtigkeitsbegriff herausgearbeitet, die alten Anschauungen von einem allen Menschen gemeinsamen Naturrecht theologisch weiterentwickelt. Dieses Postulat war auf die sogenannte Christenheit beschränkt, und nur die allgemeinsten Regeln sollten auch für Andersgläubige gelten. Fundiert und ausgedrückt war diese Idealvorstellung weitgehend in der theologisch geformten Sprache der mittelalterlichen Intellektuellen; juristisch formulierte erst eine spätere Zeit, die dann mit Grotius behauptete: *Est autem ius naturale adeo immutabile, ut ne a Deo quidem mutari queat* (Das Naturrecht ist so unveränderlich, dass selbst Gott es nicht verändern kann). Das war die logische Konsequenz der Verabsolutierung des Rechtes, die der Theologe gescheut hatte zu Ende zu denken. Für die Praxis änderte allerdings auch diese Formulierung nichts; ein gewisser Umbruch setzte mit der *gesetzlichen* Kodifizierung der Gleichheit aller Menschen vor dem Gesetz ein, obzwar die formelle Gleichberechtigung noch lange keine wirkliche Gleichberechtigung bedeutet und der Historiker sich nicht als bezeichnendes Beispiel den Hinweis versagen kann, dass etwa der Verfasser der *Maxime* von der Gleichheit aller Menschen in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung immerhin auch nach dieser Erklärung weiterhin 118 Sklaven besass.

Wenn die Neuzeit damit begann, das »Staatswohl« (später das Interesse der Nation oder des Volkes) auch in der Lehre über ein abstraktes Recht zu stellen, so postulierte *theoretisch* das Mittelalter das göttliche unveränderliche Recht als ideale Norm, selbst mit dem Wissen um die Unmöglichkeit, dieses Recht zu verwirklichen. Die Frage nach der Gerechtigkeit wurde theologisch formuliert und – wie das ganze irdische Leben – relativiert: Die wahre Gerechtigkeit erlangte das Individuum erst im Jenseits, die Menschheit am Ende der Tage. Die irdische Gerechtigkeit im Alltagsleben wurde zu einer »Tugend« der Richter und Machthaber.

Das Mittelalter hatte versucht, den alten Gegensatz zwischen Macht und Recht durch die Verkündung moraltheologischer Maximen zu überbrücken; zu beheben vermochte man ihn sowenig wie andere Zeiten. Das Mittelalter war de facto an dem Problem gescheitert, und die Neuzeit versuchte dann, von anderen Ausgangspunkten ausgehend, das alte Problem zu lösen. Die theologische Fragestellung wurde unaktuell; fraglich ist, ob die neuen Versuche viel erfolgreicher waren. Bei der Untersuchung der Antinomie von Recht und Gewalt im Mittelalter muss den Historiker, den seiner Materie nach auch das Bild der Vergangenheit beschäftigt, gleichfalls interessieren, wie die *spätere* Geschichtsschreibung diesen Lösungsversuch des Gegensatzes deutet und interpretiert, sich mit der Tatsache auseinandersetzt, dass das Mittelalter so lautstark eine absolute, theologisch formulierte Gerechtigkeit predigte und sie dabei so selten wie andere Zeiten verwirklichte.

Die Neuzeit ist weitgehend von den Vorstellungen des römischen, des einheitlichen Rechtes geprägt worden, das im Mittelalter zwar stark das kanonische Recht beeinflusste, aber nur langsam in der weltlichen Rechtssphäre Fuss fassen konnte, die noch bis tief in die Neuzeit vom Gewohnheitsrecht beherrscht wurde, das überhaupt keine Einheitlichkeit kannte.

Sobald die römisch orientierte Rechtsvorstellung mit ihrer Forderung nach Einheitlichkeit und innerer Logik durchgedrungen war, begann man sie auf das Mittelalter zu applizieren; man verwendete einheitlich-theoretische Rechtsbegriffe, die der untersuchten Zeit meist völlig fremd gewesen waren. Zum Unterschied von der alten Begründung von Rechten auf Privilegien, begann man auf Rechtsmaximen und Grundsätzen allgemeiner Art aufzubauen. Obzwar die Macht einen wahren »horror vacui« hat, so hatten doch andererseits die »Freiräume« anscheinend die Tendenz, sich zu ganzen »Freizonen« auszuweiten. Vom römischen Rechtsdenken her erschien daher das ganze Mittelalter geradezu als Beispiel einer »Adelsanarchie«, in der ursprüngliche Königsrechte allmählich usurpiert wurden. Bald folgte auf diesem Weg die Rechtsgeschichte, die im 19. Jahrhundert schliesslich ihre heute als »klassisch« bezeichneten Darstellungen des mittelalterlichen Rechtes schuf.

Man ging dabei von den zeitgenössischen Rechtsquellen und Urkunden aus, versuchte auf ihrer Grundlage allgemeine, juristisch formulierte Prinzipien zu ermitteln (oft unbewusst von der romantischen Vorstellung von dem Recht als einer Schöpfung des »Volksgeistes« beeinflusst). Die konstruierten Grundsätze – mit säuberlicher Scheidung des öffentlichen und privaten Rechtes – fand man dann programmgemäss in eben denselben Quellen bestätigt. Damit war das Problem *scheinbar* gelöst; theoretische Maximen und Praxis befanden sich mit einer Grosszahl von Fällen im Einklang, ohne dass man zunächst merkte, dass die Grundlage dieses Einklanges ein Zirkelschluss war. Dieser *petitio principii* entging zum Teil die englische Forschung, die noch aus der zeitgenössischen Rechtsprechung die alte Praxis des Gewohnheitsrechtes kannte. Völlig beherrscht wurde von der grossen abstrakten Rechtskonstruktion die deutsche Forschung (und die von ihr abhängigen Schulen der Rechtsgeschichte). Für die Erklärung der *Rechtsauffassung* des Mit-

relalters war die Folge dieser Konzeption, dass man von der Vorstellung eines über der Gesellschaft stehenden Rechts als geschlossenem, abgerundetem System ausging, das nicht mehr (wie im Mittelalter selbst) theologisch, sondern juristisch – formuliert wurde und dessen Anfang man unbestimmt in die sogenannte germanische Zeit verlegte. Aus dem durch das vermeintlich germanische Recht geprägten Volksstaat sei im Laufe der Zeit der Herrschaftsstaat geworden: die Rechte des Herrschers seien später auf den Adel übergegangen, sei es durch Privilegien-Immunitäten der Könige, sei es durch Usurpation der Adeligen; die Endfolge sei die Zerstörung des einheitlichen Rechtes und des Reiches gewesen. Das Reich sei in Landesherrschaften, das postulierte germanische Recht in Sonderrechte zerfallen. Eine Einheit zwischen Recht und empfundener Gerechtigkeit habe es am Anfang der Entwicklung, in der germanischen Zeit gegeben; je weiter man sich davon entfernte, desto fragwürdiger wurde diese Harmonie. Unbeachtet blieb die Tatsache, dass die Vorstellung einer allgemeinen Gerechtigkeit erst spät und entwicklungsbedingt auftaucht und der Idealzustand wurde, in Anlehnung an Rousseausche Gedanken, in einen mythischen »Urzustand« zurückprojiziert.

Die politischen und ideologischen Hintergründe dieser Lehrmeinung (die sich übrigens nicht auf Deutschland beschränkte, sondern z.B. auch in den slawischen Ländern in besonderen Varianten zur herrschenden Lehre wurde) sind heute klar, und auf den Zusammenhang mit dem Liberalismus und der Aera der Reichsgründung ist in der neueren Fachliteratur wiederholt mit Recht hingewiesen worden. Weniger Aufmerksamkeit widmete man dagegen ideologischen Bindungen späterer Lösungen.

Die juristischen Lösungen beherrschten das 19. Jahrhundert, wogegen unsere Zeit mit Recht skeptisch gegen die Axiome dieser Lösung ist. Bereits in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts wurden die Schwächen der »klassischen« Konzeption der Rechtsgeschichte allmählich klar; sie offenbarten sich zunächst infolge einer unbewussten »immanenten Kritik« der Forschung, d.h.: Sobald man von den grossen Linien der Volks- und Staatsgeschichte zur Lokalgeschichte und später zur Landesgeschichte (in ihrer deutschen Konzeption) überging, sah man, dass die »klassische« Lehre nicht immer stimmen konnte. Die Mediävisten stiessen auf den altbekannten, nur vermeintlich überwundenen Antagonismus von Macht und Recht, der durch die Ereignisse von 1870/71 und 1918 (um nur zwei Schlüsseldaten der neueren Geschichte zu nennen) eine gewisse politische Aktualität erlangte. Während die angelsächsische Forschung in ihrem altbewährten Pragmatismus (der zuweilen durch Moralmaximen allgemeiner Art aufgelockert wird) fortfuhr, die französische Mediävistik auf die Bahnen der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte einschwenkte (und die Staats- und Verfassungsgeschichte weitgehend einer recht konzeptionslosen Detailforschung überliess), tauchte das Problem der Verfassung in der deutschen Historiographie in voller Schärfe auf, eine gewiss nicht zufallsbedingte Erscheinung, deren zeitgenössisch-ideologischer Hintergrund hier nicht näher erörtert werden kann.

Jedenfalls wurde man sich in der deutschen Mediävistik zunächst der Existenz des Problems neuerlich bewusst und suchte Deutungen der alten Diskrepanz zwischen Macht

und Recht, wobei man unbewusst wieder auf die Grundlagen des 19. Jahrhunderts zurückgriff. Von der Rechtsgeschichte her versuchte etwa Heinrich Mitteis († 1952) in wiederholten Anläufen die alte Antinomie zu beheben – mit so eklatantem Misserfolg, als nur möglich. Denn abgesehen von Einzelerkenntnissen, die durchaus annehmbar sein können, ist die Grundlage des Lösungsversuches von Mitteis die alte Idee von der Geschichte als einer Erfüllung der Rechtsidee; und so schrieb denn auch Mitteis, eine traditionelle Ansicht der deutschen Geschichtsforschung neu formulierend, im Jahre 1937: »Die Rechtsgeschichte leugnet die Macht nicht, sie sucht sie vielmehr zu rechtfertigen«, und: »So gehören Rechtsgeschichte und Machtgeschichte eng zusammen. Sie zeigen, wie die Macht sich am Recht ausrichtet, das Recht aber selbst zur Macht wird, v.a. da, wo es gilt, um das Lebensrecht eines Volkes zu kämpfen.« Gerade weil Heinrich Mitteis ein grosser Gelehrter und kein kleiner Nationalsozialist und kein Demagoge war, gerade darum ist der Eindruck dieser Zitate, die nicht nur eine persönliche Ansicht von Mitteis wiedergeben, so niederschmetternd; sie illustrierten schon durch den Zeitpunkt, zu dem sie niedergeschrieben wurden, ungewollt, aber umso drastischer, die Unmöglichkeit *dieser* Lösung.

Der Grossteil der modernen deutschen Mediävisten versucht neuerdings, einen anderen Weg bei der Charakteristik von Macht und Recht im Mittelalter zu gehen, wobei man von dem von Max Weber geprägten Begriff der »Herrschaft« ausgeht. Zu Grundpfeilern dieser Auffassung werden die charismatische Legitimation der Herrschenden und der allgemeine Konsensus der Gemeinschaft, der die Herrschaft legitimiert. Das Recht steht auch bei dieser Auffassung gewissermassen von Anfang an über der Gesellschaft, dient ihr als eine Norm der Rechtmässigkeit und der Legitimität der Herrschaft, die nun in dieser Form als eine Art von Konstante die Geschichte der germanischen Völker durchzieht.

Ich muss mir hier eine ins einzelne gehende Kritik dieser Auffassung versagen, möchte aber meine Ablehnung einer vermeintlichen germanischen Kontinuität nachdrücklich betonen und in dem Zusammenhang der Frage von Macht und Recht darauf hinweisen, dass die Ausarbeitung der Vorstellung eines selbständigen, über dem Menschen stehenden Rechtes, wie etwa auch die eingehende Analyse der germanischen Rechtsterminologie bewiesen hat, nicht ursprünglich ist, sondern erst auf einer relativ späten Stufe auftauchte. Auch ist die Übereinstimmung von Recht und Herrschaft nicht in der »Natur der Dinge« enthalten, und die Regel und die Forderung einer »gerechten« Herrschaft ist nicht das Relikt eines längst vergangenen Urzustandes, den es zu erneuern gilt, sondern ein Idealzustand, der erst zu erlangen ist. Dies wird richtig von einem Teil der modernen deutschen Rechtsgeschichte und Germanistik betont, die – gewitzigt durch die z.T. sehr offenkundigen Fehldeutungen der Spezialfächer in vergangenen Jahrzehnten – oft hellhöriger sind als die »reine« Geschichtswissenschaft.

Kaum weiterhelfen können die traditionellen marxistischen Deutungen mit den aus der Neuzeit übertragenen Vorstellungen vom Klassencharakter des Staates, da sie dem

Charakter der mittelalterlichen Staatsbildungen kaum gerecht zu werden vermögen, sie zu einheitlich auffassen und ihnen eine viel zu grosse Kompetenz einräumen, eine Konzentration der Macht voraussetzen, die nicht vorhanden war. Und so ringen die Historiker weiter mit den Problemen, den Charakter mittelalterlicher Herrschaftsbildungen zu bestimmen, nachdem sie die Illusion verloren haben, sie einfach nach dem Muster moderner Analogien deuten zu können.

Bisher ist auch die *Geschichtsforschung* mit der Antinomie von Macht und Recht im Mittelalter so wenig fertig geworden wie das Mittelalter selbst, hat sich eher – durch die Annahme der These von der Notwendigkeit und der Richtigkeit des Gewordenen – auf den gefährlichen Weg der Rechtfertigung der Macht drängen lassen, sie wurde zu einem »herrschaftsstabilisierenden« Faktor und das in einer eindeutigeren Art und Weise, als es die Menschen der Vergangenheit getan haben, die meist – rein verbal – ein gewisses Korrektiv der »Realität« in moralischen Normen fanden. Das Moralisieren alten Stiles ist als fruchtlos zu recht von den gesamten modernen Geisteswissenschaften verpönt, und die Historie hat sich erst (nicht zuletzt) durch Versagen pauschaler moralischer Werturteile als Wissenschaft konstituiert. Der Historiker kann weder verurteilen noch exkulpiert – dazu fehlt ihm nicht nur die Autorisierung, sondern auch die Norm, nach der er recht sprechen könnte. Vielleicht ist aber der für diese Erkenntnis gezahlte Preis zuweilen zu hoch: Die restlose Anerkennung des Faktischen, des Entstandenen; die völlige Kapitulation vor den Realitäten, die in der politischen Praxis leicht zur Prinzipienlosigkeit gegenüber dem Erfolg entarten kann, die weitgehend konservative Funktion der Geschichtsschreibung in der neueren Zeit, die oft bei patriotischen Feiern und im Schulunterricht (nicht nur in sogenannten konservativen Ländern!) mit dem Nürnberger Trichter den Kindlein als soziales Sedativum eingeflösst wurde.

Eine Rückkehr zu einfachen moralistischen Betrachtungsweisen ist schon deshalb unmöglich, weil es heute nicht einmal einen *theoretischen* Konsensus über ethische Werte gibt, den man einst voraussetzen konnte, und weil das, letztlich theologisch orientierte, Fundament dieser Urteile weitgehend verschwunden ist. Auch das »forschende Verstehen« der Vergangenheit, dieses Grundaxiom der modernen Geschichtswissenschaft, scheint mir nicht mehr weiterzuführen. Denn diese Grundeinstellung zwingt den Historiker, sofern er bei seinem »Verstehen« konsequent bleiben will, in die Rolle des Verteidigers der erfolgreichen Machthaber, wobei nicht zu vergessen ist, dass Macht – entgegen einem weitverbreiteten Vorurteil – kein Monopol des Staates ist, selbst heute nicht und in noch viel geringerem Ausmass in vergangenen Zeiten. Man kann natürlich jeden Zwang verdammern, die Befreiung des Menschen als Idealziel hinstellen und mit Gregor dem Grossen feststellen, dass die weltliche Gewalt, selbst wenn sie gut ist, stets der Versuchung unterworfen ist. Wer sieht, dass er mehr Macht als andere hat, glaubt leicht, dass er auch klüger als andere sei – was satanisch ist –, so meinte jedenfalls Gregor der Grosse. Auch heute wird die überheblich-selbstgerechte Dummheit von Machthabern verschiedenster Art immer wieder denkende und empfindende Menschen in die Opposition treiben.

Sowenig eine Apologie der Macht vertretbar ist, sowenig ist es jedoch auch ihre einfache Verneinung, so schön, so verbal radikal, so humanistisch eine solche Forderung auch klingen mag. Bisher haben alle Versuche in dieser Richtung entweder zur Isolierung von Sekten geführt, oder diese schön klingenden Forderungen haben vollends terroristischen Gewaltssystemen den Weg geebnet.

Denn bereits vor Jahrtausenden hat die Gesellschaft den Punkt überschritten, wo sie ohne organisierte Macht existieren konnte, und Phrasen, die eine ähnliche Lösung fordern, sind heute keine Utopien, sondern schlichtweg bauernfängerische Demagogie.

Die Geschichtswissenschaft kann nicht verurteilen oder freisprechen, sie kann sich auch nicht auf ein »Verstehen« der Vergangenheit beschränken, das notwendigerweise letztlich darauf hinausläuft, das Geschehene als notwendig hinzustellen und dadurch als historisch richtig zu bemänteln. So klug die einfache »Anerkennung von Realitäten« zunächst erscheinen mag, ihre Endfolge ist die innere Unglaubwürdigkeit – ein Phänomen, das wir in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts zu Genüge kennen lernen. Zwischen dem Dilemma der Notwendigkeit von Macht und Herrschaft in der Gesellschaft und ihrer Begrenztheit und Bösartigkeit, wird sich der Historiker darauf besinnen müssen, dass die Wissenschaft neben ihrer sozialen Funktion (bei der Historie als kollektives Gedächtnis) vor allem zu fragen hat, dass die Frage oft wichtiger ist als ein vermeintliches Verstehen. In einer Zeit, wo – durch die verschiedenen Massenmedien geschult – jedermann auf alles eine Antwort weiss, noch bevor überhaupt eine Frage gestellt wurde, scheint die Tatsache in Vergessenheit zu geraten, dass man auch fragen muss. Sonst läuft man Gefahr, den vorgeformten Antworten, die als patente Wundermittel im Supermarkt der Sensationen angeboten werden, völlig ausgeliefert zu sein.

Die Betrachtungsweise von der Vergangenheit her soll fragen lehren; die Geschichtswissenschaft sollte eine permanente Infragestellung *jeder* Macht bedeuten, ohne sich von vornherein das Recht anzumassen, zu verurteilen oder zu exkulpien oder sich auf eine axiomatische Zwangsläufigkeit des *post hoc ergo propter hoc* festzulegen. Sie sollte durch die Frage nach der Berechtigung der Macht zunächst nach den *eigenen* Maximen einer jeden Zeit die Machtgebilde ihrer eigenen, systemimmanenten Kritik unterziehen, sodann zur Suche nach Struktur-Mechanismen der Machtausübung übergehen, die – bei der Unmöglichkeit eines Gegenexperimentes in der Geschichte – als die einzig reale Erwägung der Möglichkeiten erscheint. Durch diese historische Fragestellung kann sie der Gegenwart eine distanzierte und reflektierende Überlegung ihrer selbst nahelegen, unermüdlich auf die Notwendigkeit von Kontrollen hinweisend, die heute zögernd und tastend neue Formen suchen. Äusserste Vorsicht ist besonders in jenen Fällen geboten, wo »höhere Zwänge«, sei es das Interesse von Nationen, von Klassen, von Parteien, von Staaten oder was immer ins Feld geführt wird, um vermeintliche »Ausnahmen« aus allgemein anerkannten Regeln zu begründen, um eklatante Ungerechtigkeiten zu bemänteln. Die Maxime vom Zweck, der das Mittel heiligt, kann nicht-moralisierend und anscheinend hochmodern »gelehrt« als Unterschied zwischen Herrschaftsform und Herrschaftsinhalt

oder zwischen progressiver und reaktionärer Gewalt umschrieben werden, ohne sich zu verändern. Die Geschichtswissenschaft sollte durch die Illustration an der Vergangenheit *Möglichkeiten* der Infragestellung exemplifizieren und am eigenen Beispiel klarlegen, wie zeitbedingt und variabel alle Lösungsmöglichkeiten der grossen menschlichen und gesellschaftlichen Fragen letztlich sind, wie sie immer wieder neu aufgegriffen werden müssen. Auch und besonders am eigenen Beispiel: Denn etwas oder jemanden kann nur der glaubwürdig in Frage stellen, der dies auch für sich selbst zulässt, ja sogar sich selbst bewusst in Frage stellt. Sonst bleibt die Infragestellung der anderen eine leere selbstgerechte Geste, eine schlechtverhüllte bornierte Selbstgerechtigkeit oder ein rein demagogischer Kunstgriff der Propaganda, die ein jedes Werturteil im vorhinein entwerten und suspekt machen.

Bisher hat die Menschheit den latenten Gegensatz von Macht und Recht nicht zu meistern vermocht – und wird es wohl in absehbarer Zeit auch nicht können. Wenn nicht alles trügt, so werden die Gefahren sogar sehr bald noch grösser werden, weil wir alle in zunehmendem Masse von völlig anonymen Kräften manipuliert und beherrscht werden, in Strukturen, die viel weniger »transparent« sind als bei personifizierten Machtverhältnissen, leben. Aber wie mit so vielen unangenehmen Tatsachen, werden wir auch mit dieser Erkenntnis leben müssen. Denn der moderne Mensch muss sich daran gewöhnen, nicht mehr in geborgenen und geschlossenen Systemen, sondern mit der Frage und in der Frage zu leben. Ob dies wirklich auf die Dauer möglich sein wird, ob die Menschen nicht eher ein neues, scheinbar sicheres System schaffen werden, um überhaupt leben zu können, wird erst die Zukunft lehren. Heute, wo die alten geschlossenen Systeme zerbrochen und neue noch nicht entstanden, sind wir dazu gezwungen oder verdammt, mit der Frage zu existieren. Dabei zu helfen sich zu orientieren erscheint mir eine der vordringlichsten Aufgaben moderner Geschichtswissenschaft zu sein, die weniger »verstehen« lehren sollte als zu fragen, in Frage zu stellen und Lösungsmöglichkeiten zu suchen. An einer zeitbedingten Antwortmöglichkeit eines Zentralproblems des gesellschaftlichen Lebens habe ich versucht, dies wenigstens andeutungsweise aufzuzeigen.

Der Text ist in der Form belassen, wie er am 21. Mai 1973 als Antrittsvorlesung vorgetragen wurde. Hier sei bloss die Quelle der Zitate ergänzt:

Das Werk des Orosius, *Historia adversus paganos* (in 7 Büchern), ist 417/18, das St. Augustins, *De civitate dei* (in 22 Büchern) 413–426 entstanden. Die Erzählung von Lazarus liest man bei Lk. 16, 19–31. Das tschechische Lied *O Pravdě* ist herausgegeben bei Jan VÍLIKOVSKÝ, *Staročeská lyrika* (Altschlechische Lyrik), *Odkaz minulosti české, s.n.*, Praha 1940, S. 106 ff. Der Normannische Anonymus in: MGH, *Libelli de lite* III, S. 667. Das grundlegende Werk von Ernst H. KANTOROWICZ, *The Kings Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton 1957. – Über die ursprüngliche Gleichheit aller Menschen und ihre Ungleichheit nach Menschenrecht: *Corpus iuris canonici*, Decr. I, I, 1 sq. (Ed. E. Friedberg, I, Leipzig 1879, col. 1 ff.); Philippe DE BEAUMANOIR, *Coutumes de Beauvaisis* XLV, 1453 (ed. A. SALMON, Bd. II, in: *Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire*, 30, Paris 1900, S. 236); Eike von Repgow, *Sachsenspiegel*, Ldr. III, 42–44 (ed. K.A. ECKHARDT, in: MGH, *Fontes iuris germ. antiqui* I, Hannover 1933, S. 129 ff.).

Die Predigt des John Ball führt Froissart II, 213 (ed. G. RAYNAUD, X, Paris 1897, S. 96) an; Chelčickýs Traktat O trojím lidu řeč (Über die drei Stände) (neueste Edition von E. PETRŮ, Petr Chelčický, Drobné spisy, Praha 1966). – Der Topos vom Tod für das Vaterland: E.H. KANTOROWICZ, Pro Patria Mori, in: Medieval Political Thought, 1951; dann in dessen Selected Studies, Loenst Valley 1965, S. 308–324. Der Ausspruch in der Chronik des Kosmas von Prag, II, 8 (ed. B. BRETHER, in: MGH, SS NS II, S. 94). St. Augustin über Alexander d. Gr. und den Piraten, in: De civitate dei IV, 4 (CSEL 40, S. 166 f.). Philippe de Commines, Mémoires, Vorwort (ed. J. CALMETTE, Les Classiques de l'Histoire de France au Moyen Age 3, 2. Aufl., Paris 1964, S. 2). Hugo GROTIVS, De iure belli ac pacis I, 1, X-5. Zu Georges Mason und der Unabhängigkeitserklärung: W.P. ADAMS, Das Gleichheitspostulat in der amerikanischen Revolution (HZ 212, 1971, S. 59). H. MITTEIS, Rechtsgeschichte und Machtgeschichte; 1937; Neuabdruck in H. MITTEIS, Die Rechtsidee in der Geschichte. Gesammelte Abhandlungen und Vorträge, Weimar 1957, S. 296 ff. Die beiden Zitate auf S. 287 und S. 294. Gregor der Grosse über die Machthaber: Moralia in Job XXVI, 26 (MIGNE, PL 76, 374).