

Zeitschrift: Archiv des Historischen Vereins des Kantons Bern
Herausgeber: Historischer Verein des Kantons Bern
Band: 74 (1991)

Artikel: Freiheit und Gemeinde im Berner Oberland 1300-1700
Autor: Bierbrauer, Peter
Kapitel: 1: Annäherung an die Freiheitsproblematik der altständischen Gesellschaft
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1070976>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 15.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ner Problematik Grundlagen und Voraussetzungen für die eigene Fragestellung liefern, soll zunächst eine allgemeine Bestandsaufnahme der begriffsgeschichtlichen Befunde im Hinblick auf eine mögliche Einwirkung auf den Bauernstand der altständischen Gesellschaft versucht werden. Ein weiteres Kapitel wird sich mit der Gemeinde als politischem und sozialem Integrationskörper der ländlichen Gemeinde auseinandersetzen.

Für die Analyse bäuerlicher Vorstellungen von Freiheit besitzt daneben die Frage nach dem politischen Aktionsradius des Bauernstandes im Verfassungsgefüge der altständischen Gesellschaft grundsätzliche Bedeutung. Mit dem Prozess der Gemeindebildung im 13./14. Jahrhundert gewann die ländliche Gesellschaft überhaupt erst eine politische Organisationsbasis. Deshalb scheint es notwendig, in einem weiteren Kapitel ein genaueres Bild der ländlichen Gemeinde als politisches Bauelement der älteren staatlichen Ordnung zu gewinnen.

1. ANNÄHERUNGEN AN DIE FREIHEITSPROBLEMATIK DER ALTSTÄNDISCHEN GESELLSCHAFT

Die Feststellung, dass der Freiheitsbegriff im abendländischen Denken seit der Antike eine zentrale Stellung einnimmt⁷, bedeutet zugleich auch, dass er von allen wichtigen religiösen, philosophischen und politischen Strömungen aufgenommen und dabei in einem jeweils spezifischen Sinnzusammenhang interpretiert wurde. Die Einbindung in sehr verschiedenartige Bezugssysteme führt nicht nur zu Modifikationen in der Bedeutung des Begriffs, sondern zu völlig unterschiedlichen Begriffsinhalten. Freiheit ist einerseits eine Kategorie im Verhältnis des Menschen zu Gott⁸, andererseits die Übereinstimmung des Menschen mit den Gesetzen der Natur und der Gesellschaft, ist «Einsicht in die Notwendigkeit» nach marxistischem Verständnis⁹; Freiheit wird bezogen auf das Handeln des Menschen oder im Gegensatz dazu auf sein Wollen¹⁰; Freiheit ist eine Eigenschaft des Menschen in der Welt oder aber nur dort

zu finden, wo der Mensch seine säkulare Existenz überwindet. Angesichts solch polarer Gegensätze kann von einer Einheit des Begriffs keine Rede sein, weder für die Gegenwart noch für frühere Epochen.

Für die Aufgabe, das Freiheitsverständnis einer breiten sozialen Schicht in einer vergangenen Zeit zu rekonstruieren, ergeben sich aus der Vielgestaltigkeit des Freiheitsbegriffs erhebliche Komplikationen. Es gibt sozusagen keinen dicken roten Faden eines unbestritten «herrschenden» Freiheitsverständnisses, den man in die Vergangenheit zurückverfolgen könnte, sondern eine ganze Reihe einzelner Linien, die, häufig sich überkreuzend, in die Geschichte zurückreichen. Im Rahmen einer rein begriffsgeschichtlichen Untersuchung, die lediglich um die Analyse ideengeschichtlicher Verbindungen bemüht ist, mag dieses Problem als weniger gravierend erscheinen, da sie die jeweils spezifischen Ausformungen des Freiheitsbegriffs gesondert behandeln kann, ohne ihre soziale Verbreitung und damit ihre Gewichtung im Bewusstsein der Zeitgenossen bestimmen zu müssen¹¹. Sobald man jedoch die Ebene erstrangiger Denker und nachgeordneter Eklektiker verlässt, um zu erforschen, was «Freiheit» als gesellschaftlich relevanter Begriff inhaltlich bedeutet, gerät man auf einen schwankenden Boden, dessen Unsicherheit im Hinblick auf die hier beobachtete Zielgruppe, den Bauernstand der altständischen Gesellschaft, durch die Quellenlage noch erhöht wird.

In den historischen Quellen, die uns Zugang zum Leben des Bauern verschaffen, finden sich nur ganz spärliche Zeugnisse, in denen ein individuelles Bewusstsein sich in seiner Subjektivität unmittelbar äussert. Ihre Zahl ist zu gering, um die Aspekte der Freiheitsproblematik, die sich nicht auf den aktiv handelnden Menschen in der Welt, sondern auf den «inneren Menschen» beziehen, im bäuerlichen Denken fassen zu können. Diese Dimension des Freiheitsbegriffs von vornherein in ihrer Bedeutung für den Bauernstand negieren zu wollen, etwa aus einer grundsätzlichen Einschätzung heraus, die die bäuerliche Existenz vor allem und einseitig in ihren säkularen Beziehungen begreift, wäre jedenfalls verfehlt. Die Geschichte des Bauernstandes bietet vom Täufertum¹² bis

zu der religiös begründeten Massenemigration der Salzburger und Berchtesgadener Bauern¹³ Beispiele in genügend grosser Zahl dafür, dass Bauern um einer höheren Wahrheit willen bereit waren, ihre wirtschaftliche und soziale Existenz zu opfern.

Solche Handlungsweisen lediglich als Ausdruck einer besonderen Wertschätzung der freien Religionsausübung zu verstehen, würde zu kurz greifen. Vielmehr impliziert die Orientierung des Handelns auf ein transzendentes Ziel grundsätzlich ein Verständnis von Freiheit jenseits der realen Gegebenheiten des bäuerlichen Lebens. Mit der Erkenntnis, dass ein transzendenter Freiheitsbegriff dem bäuerlichen Bewusstsein durchaus zugänglich war, verbindet sich jedoch zugleich die Einsicht, dass es nicht möglich ist, seine soziale Verbreitung zu bestimmen.

Dieses Problem charakterisiert das spezifische Dilemma einer wissenschaftlichen Erschliessung bäuerlicher Bewusstseinsinhalte. Die Quellen zeigen uns in Ausschnitten nur die «vita activa» des bäuerlichen Menschen, sein Wirtschaften, seine Rechtsgeschäfte, sein politisches Handeln in der Gemeinde und gegenüber der Herrschaft, nur in wenigen Ausnahmefällen jedoch seine «vita contemplativa», und auch nur dann, wenn sie sich in Handlungsweisen niederschlägt, die mit obrigkeitlichen Ansprüchen auf irgendeine Weise kollidieren. Bäuerliches Denken, bäuerliche Mentalität, bäuerliches Bewusstsein, das dem Bereich der «vita activa» zugeordnet ist, ist der wissenschaftlichen Erkenntnis zugänglich. Sicher nicht auf dem Königsweg der Analyse vielfältiger und unbeeinflussbarer Selbstzeugnisse, sondern durch die mühsame Kombination verschiedener hermeneutischer Zugriffsmöglichkeiten. Bäuerliches Denken, das autonom ist gegenüber konkreten Handlungsbezügen, bleibt demgegenüber verschlossen. Für die Erörterung der Frage, was Bauern in der altständischen Gesellschaft unter Freiheit verstehen, folgt daraus notwendigerweise eine Beschränkung des Untersuchungsbereichs: Das Freiheitsverständnis der Bauern ist nur im innerweltlichen Beziehungszusammenhang ihrer sozialen Existenz zu klären.

Obwohl damit von vornherein feststeht, dass die wissenschaftliche Erörterung der Frage, was Bauern unter Freiheit verstehen, zu

grundsätzlichen Problemen führt, gibt es doch schwerwiegende Gründe, sie auch in ihrem auf die konkrete gesellschaftliche Existenz des Bauern reduzierten Bezug zu stellen. Geht man von der Einsicht aus, dass es eine politische Kultur der ländlichen Gesellschaft gibt, charakterisiert durch spezifische, über fünf Jahrhunderte weitgehend gleichbleibende Handlungsformen¹⁴, durch die Bindung an die Gemeinde und Orientierung auf Recht und Rechtlichkeit, wird man auf der subjektiven Ebene zugleich eine damit korrespondierende politische Grundhaltung annehmen müssen, eine Art bäuerlicher Grundkonsens in der Einstellung zu bestimmten Werten und Motiven. Wenn nun weiterhin «Freiheit» zwar nicht nur als politischer Begriff zu verstehen ist, aber in der abendländischen Geschichte immer auch als zentraler politischer Begriff verstanden wurde, wird man zugleich annehmen müssen, dass der Freiheitsbegriff auch im Bauernstand eine spezifische politische Ausprägung gefunden hat. In der Analyse dieses politischen Freiheitsbegriffs der ländlichen Gesellschaft liegt die Chance, Aufschluss über die politische Identität des Bauernstandes in der altständischen Gesellschaft zu gewinnen, die Stellung der Bauern zu ständischer Ordnung und feudaler Herrschaft nicht bloss aus objektiven Gegebenheiten ableiten zu müssen, sondern auch von einer subjektiven Seite her begreifen zu lernen. Dies ist sozusagen der immanente historische Aspekt, der der Frage nach dem bäuerlichen Freiheitsverständnis Gewicht verleiht.

Darüberhinaus richtet sich das erkenntnisleitende Interesse der vorliegenden Untersuchung auch darauf, die Kontinuitätsstränge, die aus der ländlichen Gesellschaft des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit zu einer demokratischen Staatsordnung führen, an einem besonders signifikanten Punkt, eben dem Freiheitsverständnis, zu prüfen und zu würdigen.

Der Bezug zur Gegenwart liegt jedoch nicht nur in der allgemeinen Motivation zur wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem bäuerlichen Freiheitsbegriff, sondern bildet im Rahmen der Analyse historischer Freiheitskonzepte auch eine notwendige hermeneutische Voraussetzung. Das Wort «Freiheit» in einer Quelle etwa des 15. Jahrhunderts ist für uns keine offene Chiffre, sondern

ein Begriff, der bereits durch unser zeitgenössisches Freiheitsverständnis besetzt ist und den wir deshalb – sozusagen auf einer vorwissenschaftlichen Ebene – zunächst auch in diesem Sinn verstehen. Liesse man diesen Umstand ausser acht, würde die eigene Prädisposition als unkontrollierter Faktor in die Analyse eingehen. Trotz einer fortwährenden ideologischen Instrumentalisierung im Rahmen divergierender politischer Programme und Konzeptionen¹⁵ ist der zeitgenössische Freiheitsbegriff innerhalb der demokratischen Staatsordnung im Kern zumindest eindeutig bestimmt. Freiheit ist demnach ein Attribut, das grundsätzlich der Person zugeordnet ist. Der Staat garantiert dem Individuum bestimmte unverletzliche Bereiche persönlicher Entfaltung (Menschenrechte), verbürgt seine Handlungsfreiheit im Rahmen der vereinbarten Gesetze und sichert seine gleichberechtigte Beteiligung am Prozess der politischen Willensbildung.

Dass dieser am Individuum orientierte Freiheitsbegriff mit der altständischen Sozial- und Herrschaftsordnung unvereinbar ist, wird sofort ersichtlich, wenn man seine spezifischen, teils faktischen, teils normativen Voraussetzungen überdenkt:

1. Die universale Garantie einer individuellen Freiheitssphäre setzt die Existenz einer einheitlichen Staatsgewalt voraus, die, wie es Max Weber formuliert hat, «erfolgreich das Monopol legitimen physischen Zwanges ... in Anspruch nimmt»¹⁶. Nur unter der Bedingung nämlich, dass keine andere Instanzen dem Einzelnen gegenüber zur Ausübung von Zwang berechtigt sind, kann dieser einen ihm eingeräumten Handlungsspielraum tatsächlich ausschöpfen. Im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit jedoch kann von einer einheitlichen Staatsgewalt keine Rede sein. Vielmehr verteilte sich die öffentliche Gewalt auf verschiedene Träger, die – vom König bis zu den Landesherren, von den Grundherren bis zu den kommunalen Körperschaften – jeweils autogene Herrschaftsrechte geltend machen konnten¹⁷. Als Garant individueller Rechte konnte jede dieser Instanzen nur im Rahmen ihres Kompetenzbereiches fungieren, eine generelle Freiheitsgewährung war demnach schon von der Verfassungsstruktur her ausgeschlossen.

2. Die «Freiheit der Person», die der demokratische Staat verbürgt, ist, genau besehen, eine «Freiheit ohne Ansehen der Person», d. h. sie setzt die verfassungsmässige Gleichheit der Staatsbürger voraus. In der ständischen Gesellschaft dagegen bildet die Ungleichheit, und zwar insbesondere die durch Geburt begründete Ungleichheit des Personenstandes, geradezu die Grundlage der sozialen Ordnung. Die gesellschaftliche Stellung des Einzelnen, seine sozialen Funktionen ebenso wie seine politischen Einflussmöglichkeiten, sind durch die Zugehörigkeit zu Adel, Bürger-tum oder Bauernstand vorgegeben. Freiheit, verstanden als ein der individuellen Willkür eröffneter umfassender Handlungs-spielraum, ist damit ausgeschlossen. Dass mit der ständischen Rangordnung restriktive Rückwirkungen auf die Freiheitssphäre des Einzelnen verbunden sind, offenbart sich am deutlichsten innerhalb der ländlichen Gesellschaft, in der der personale Status eines grossen Teils der Bauern bereits in der zeitgenössischen Rechtsterminologie, in Bezeichnungen wie «Eigenschaft», «Leib-eigenschaft» und «Erbuntertänigkeit», als relative Unfreiheit kenntlich gemacht wird.
3. Der zeitgenössische Freiheitsbegriff hat seine spezifische ethische Grundlage in der naturrechtlichen Lehre von unabdingbaren Menschenrechten, an die der Staat gebunden ist. Erst die konsti-tutionelle Verankerung dieser Lehre, beginnend mit der Men-schenrechtserklärung des Staates Virginia 1776¹⁸, eröffnete den Weg zu einer politischen Sicherung des uns heute geläufigen in-dividuellen Freiheitsbegriffs¹⁹. Egalitäre Vorstellungen universaler Menschenrechte waren mit der ständisch-feudalen Ordnung nicht vereinbar.

Das Ergebnis dieser Überlegungen ist eindeutig. Die Konzeption einer allgemeinen Freiheit der Person steht sowohl von ihren struk-turellen Voraussetzungen wie von ihren theoretisch-normativen Grundlagen her in einem prinzipiellen Gegensatz zu den konstituti-ven Bauelementen der Ständeordnung. Ein Begriff von politischer Freiheit, der mit dem Verfassungsgefüge der altständischen Gesell-schaft kompatibel ist, muss demnach eine grundlegend andere Be-deutung aufweisen. Aus der Inkompatibilität des modernen Frei-

heitsbegriffs mit der älteren Sozialordnung ist jedoch noch keineswegs ein Rückschluss auf seine *soziale* Verbreitung innerhalb der vorrevolutionären Gesellschaft möglich. Die Tatsache, dass der bürgerliche Kampf gegen das Ancien Régime unter dem Leitmotiv der (im modernen Sinn verstandenen) Freiheit ausgefochten wurde²⁰, zeigt bereits, dass nicht nur die ideengeschichtlichen, sondern auch die sozialen Wurzeln des individuellen Freiheitsbegriffs älter sind als seine konstitutionelle Verankerung.

Für eine historische Annäherung an die politischen Freiheitskonzepte innerhalb der altständischen Gesellschaft sind zwei unterschiedliche Wege vorgezeichnet. Einerseits ist nach den verfassungskonformen Ausprägungen eines älteren Freiheitsbegriffs zu fragen, andererseits sind die Ursprünge und die Verbreitung des modernen Begriffs zu untersuchen. Beide Problemkreise sind, wenn auch mit unterschiedlicher Intensität, von der historischen Forschung seit langem aufgegriffen worden. Insbesondere zu den Wurzeln des individuellen Freiheitsbegriffs liegt eine Fülle von Untersuchungen vor, die jedoch vorwiegend mit der Rekonstruktion ideengeschichtlicher Entwicklungslinien im Umkreis der Menschenrechte und des Naturrechts befasst sind²¹. Breiter angelegte begriffsgeschichtliche Analysen sind nur selten vorgelegt worden, und erst die neuere Forschung hat sich in Ansätzen darum bemüht, die soziale Vermittlung entsprechender politischer Ideen und Vorstellungen zu eruieren²². Deutlich geringer ist der Ertrag der Forschung im Hinblick auf die Untersuchung systemimmanenter Varianten des Freiheitsbegriffs. Vergleichsweise wenige Untersuchungen haben sich mit diesem Thema in einer unmittelbar begriffsgeschichtlichen Weise auseinandergesetzt²³. Das hier bestehende Defizit kann bis zu einem gewissen Grad durch verfassungs- und rechtsgeschichtliche Studien ausgeglichen werden, die – etwa im Hinblick auf die Stadt oder die Landstände – der Freiheitsproblematik Beachtung schenken²⁴.

Die von der Forschung für die beiden skizzierten Problemfelder vorgelegten Ergebnisse sollen möglichst kurz mit Blick auf die eigene Aufgabenstellung zusammengefasst werden, da sie für die Frage nach dem bäuerlichen Freiheitsbegriff naturgemäss wesentliche Orientierungshilfen bieten.

1.1 FREIHEIT IN DER STÄNDISCHEN ORDNUNG

Die Zersplitterung der staatlichen Gewalt und die ständisch begründete Ungleichheit der Menschen lassen eine umfassende Freiheitsgarantie für den Einzelnen als unvereinbar mit der Ordnung des Alten Reiches erscheinen. Daraus wurde abgeleitet, dass ein verfassungskonformer Begriff von politischer Freiheit einen anderen Inhalt besitzen müsse. Zwei wesentliche Rahmenbedingungen eines verfassungskonformen Freiheitsbegriffs sind analytisch zu erschliessen:

1. «Freiheit» kann keinen universal definierten Handlungsspielraum bezeichnen, sondern, mehr oder weniger partikular, nur jeweils spezifische Handlungssphären relativ zu eigenständigen herrschaftlich-staatlichen Gewalten. Freiheit, gewährt von oder erkämpft gegenüber etwa der Grundherrschaft, kann sich nur auf die ihr eigene Herrschaftsgewalt beziehen. Das Verhältnis von Herrschaft und Freiheit ist auf jeder Ebene gesondert festzulegen. Die gegenüber den einzelnen Herrschaftsgewalten erlangte Freiheit muss dabei notwendigerweise begrenzt bleiben; sie darf nicht so weit reichen, dass sie die konstitutiven Komponenten der jeweiligen Herrschaftsgewalten vollständig aushöhlt.
2. Die ständische Gliederung muss in irgendeiner Form in einer entsprechenden Differenzierung der verbürgten Handlungsmöglichkeiten – verstanden im weitesten Sinne, also auch unter Einschluss der politischen Einflusschancen – ihren Niederschlag finden. Adel, Bürgertum und Bauernstand müssen deshalb im Gesamtzusammenhang der Sozialordnung über abgestufte Freiheitsgrade verfügen, andernfalls würde die ständische Rangordnung ihrer Substanz beraubt.

Ebensowenig wie das Verhältnis zwischen öffentlicher Gewalt und den ihr Unterworfenen einen allgemeinen und einheitlichen Charakter besitzt, sondern eine Vielzahl unterschiedlicher Gestaltungsformen aufweist, kann auch die politische Freiheit, die in diesem Verhältnis zu begreifen ist, eine einheitliche Gestalt besitzen. An die Stelle einer absoluten Freiheitsgarantie durch eine einheitliche Staatsgewalt können im Alten Reich lediglich begrenzte Garantien der verschiedenen Träger staatlicher Gewalt treten. «*Freiheit*»

in einem allgemeinen Sinn ist in dieser Verfassungsstruktur nicht möglich, wohl aber eine Pluralität von «*Freiheiten*».

Es schien sinnvoll, diese allgemeinen Überlegungen vorauszuschicken, weil sie zumindest einen ersten Ansatz zu einer Systematisierung verschiedener historischer Erscheinungsformen politischer Freiheit bieten, die in der Terminologie der Quellen, aber auch in der einschlägigen Literatur zunächst ein verwirrendes Bild bieten. Da ist die Rede von der «*Libertät*» der Reichsfürsten²⁵, von Stadtfreiheit²⁶ und Reichsfreiheit²⁷, von Immunitätsverleihung und Privilegierung²⁸, von den korporativen Freiheiten des Adels und den «*iura et libertates*» der Landstände²⁹, und eine Reihe weiterer Ausdrücke liesse sich hinzufügen, die alle dazu dienen, in irgendeiner Form politische Freiheitsrechte zu bezeichnen.

Die terminologische Vielfalt deutet bereits darauf hin, dass «*Freiheit*» in der älteren politischen Ordnung offenbar vielerlei Gestalt besitzt. Es würde jedoch nicht weit führen, die Problematik politischer Freiheit auf der Ebene dieser Quellenausdrücke angehen zu wollen, und es wäre verfehlt, von der Analyse etwaiger spezifischer Gebrauchsweisen wesentliche Rückschlüsse zu erwarten. Die sprachliche Verwendung der aufgeführten Termini ist nämlich relativ flexibel und keineswegs jeweils formal auf bestimmte rechtliche Zusammenhänge festgelegt. Zwar wird in der Literatur etwa die Formel «*Jura et Libertates*» in einen engen Zusammenhang mit den Landständen gebracht³⁰, aber sie findet sich gleichermassen in Rechtsquellen, die sich auf eine einzelne juristische Person, ein Kloster beispielsweise oder eine Stadt, beziehen³¹. Die Bezeichnung «*Libertät*» dagegen wird vorwiegend für die Rechte der Reichsstände, insbesondere der Reichsfürsten, gegenüber der königlichen Gewalt verstanden, aber sie begegnet in den Quellen auch in vielen anderen Zusammenhängen³². Die Begriffe «*Privileg*», «*Freiheit*» und «*libertas*» schliesslich sind vollends gegeneinander austauschbar.

Vorsicht gegenüber dem Sprachgebrauch der Quellen ist auch aus einem anderen Grund geboten. Nicht in jedem Fall, in dem das Wort «*Freiheit*» in einem politischen Zusammenhang erscheint, muss es im Sinn des hier zu untersuchenden verfassungskonformen

Freiheitsbegriffs gebraucht sein. Wie bereits oben festgestellt wurde, reichen die Wurzeln des uns geläufigen individuellen Freiheitsbegriffs in die altständische Gesellschaft zurück. Demnach wäre eigentlich prinzipiell jeweils erst zu prüfen, ob das Wort im Einzelfall überhaupt in einem systemkonformen Verständnis gebraucht wird. Im Hinblick auf eine Gattung von Quellen jedoch erübrigt sich diese methodisch strenge Verfahrensweise, und zwar im Hinblick auf Rechtsquellen, in denen der Begriff «Freiheit» naturgemäss nur in seiner verfassungskonformen Bedeutung erscheinen kann. Auf der Basis solchen Materials haben Adolf Waas und Gerd Tellenbach, die die wohl einflussreichsten Arbeiten zum Freiheitsbegriff der altständischen Gesellschaft verfasst haben³³, ihre Auffassungen von einer völlig andersartigen Bedeutung des Begriffs im Mittelalter entwickelt, und die Tatsache, dass die kritischen Einwände gegen die Allgemeingültigkeit ihrer Lehren nicht zuletzt unter Hinzuziehung erzählender Quellen formuliert wurden³⁴, deutet bereits darauf hin, dass ausserhalb des engeren rechtsorientierten, «amtlichen» Sprachbereichs die Verhältnisse komplizierter werden. Schon die Frage nach einem *verfassungskonformen* Freiheitsbegriff im Rahmen der älteren Herrschaftsordnung zu stellen, bedeutet ja zugleich die Anerkennung der Möglichkeit, dass im Bewusstsein der Menschen auch ein anderes Verständnis von Freiheit herrschen kann.

Von der Ebene des positiven Rechts ist demnach auszugehen und zu untersuchen, wie sich politische Freiheit in der bestehenden Verfassungsordnung rechtlich konkretisiert. Zwei Aspekte sollen dabei unterschieden werden: einerseits die Inhalte, die als Freiheit verbürgt werden, der «materiale» Gehalt der Freiheit, andererseits die Stellung dieser Freiheitsgarantien im systematischen Zusammenhang der Verfassungsstruktur, ihre «formale» Bedeutung sozusagen.

1.1.1 Zum Inhalt von Freiheitsgarantien

Die universale Garantie einer allgemeinen Freiheit der Person ist in den Rechtsquellen des Alten Reiches nirgends zu entdecken, statt

dessen begegnen immer nur partikuläre Garantien, die sowohl inhaltlich begrenzt sind wie auch in bezug auf den Kreis der durch sie begünstigten Adressaten. Der Minimalinhalt einer als «Freiheit» bezeichneten Rechtssetzung ist eine singuläre Berechtigung, ihr kleinster sozialer Bezug eine einzelne juristische Person, eine Herrschaft beispielsweise oder eine Stadt. Eine «Freiheit» in diesem Sinn liegt etwa vor, wenn Philipp von Schwaben 1198 der Stadt Speyer das Recht verleiht, einen Rat von zwölf Bürgern als Stadtreger zu wählen³⁵, und zahllose Urkunden belegen die Häufigkeit solcher eng begrenzten Berechtigungen. Der Kreis der Berechtigten kann sich vergrössern, ohne dass deshalb der Inhalt einer Freiheit umfangreicher sein müsste. So verleiht etwa die Stadt Bern an vier ihrer Landgerichte 1732 die Freiheit, dass der für eine Frau im Wochenbett gekaufte Wein von Verbrauchssteuern unbelastet bleiben soll³⁶. Andererseits kann durch eine Privilegierung ein ganzes Bündel von Freiheiten an einige wenige Rechtssubjekte übertragen werden, wofür etwa die Goldene Bulle von 1356 wegen des Gewichts der durch sie verliehenen Rechte und der Exklusivität der berechtigten Kurfürsten ein besonders markantes Beispiel aus der deutschen Verfassungsgeschichte bildet³⁷. Der materiale Gehalt einer Freiheit ebenso wie der Kreis der Berechtigten sind variabel und erweiterungsfähig. Aber selbst in den konstitutionellen Rechtsquellen des Alten Reiches, die wesentliche Freiheitsrechte in einem breiteren sozialen Rahmen begründen, bleibt der partikuläre Charakter politischer Freiheitsrechte erhalten. Gemeint sind die landständischen Freiheitsbriefe und Herrschaftsverträge³⁸, die im Rahmen der Reglementierung und Begrenzung landesherrlicher Staatsgewalt gelegentlich auch Freiheitsrechte konstituieren, die für alle Untertanen einlösbar sind. Aber es sind doch immer nur genau fixierte einzelne Rechte – beispielsweise das Recht der Freizügigkeit, das im Tübinger Vertrag 1514 den Württembergern garantiert wird³⁹ –, und die Ebene einer universalen Freiheitsgarantie im Sinn einer demokratischen Staatsordnung wird dabei nie erreicht. Die «Freiheiten» der älteren Staats- und Herrschaftsordnung sind inhaltlich auf «fest umrissene und praktische einlösbare Rechte und Schutzpositionen»⁴⁰ beschränkt.

Damit wird ein weiterer wesentlicher Grundzug der «alten» Freiheit einsichtig: ihre Relativität. Freiheit im modernen Sinn ist absolut definiert, es gibt und kann im demokratischen Staatswesen kein Mehr oder Weniger an Freiheit geben, allen Bürgern wird unterschiedslos *eine* Freiheit garantiert. Freiheit im Sinn einer konkret einlösbaren Berechtigung dagegen ist steigerungsfähig. «Freiheiten» konstituierende Rechtsgarantien können addiert werden und ergeben dann in ihrer Summe den jeweils spezifischen Gesamtbestand an Freiheit, über den eine (juristische) Person verfügt.

Die wesentliche Grundlage für die wissenschaftliche Herleitung eines spezifischen Begriffs von politischer Freiheit in der älteren Ordnung bildete der so offenkundige Unterschied in bezug auf die inhaltliche Bedeutung von «Freiheit». Ein wichtiges begriffliches Hilfsmittel dazu bot die (auf John Stuart Mill zurückgehende) Differenzierung zwischen positiver und negativer Freiheit⁴¹. Die Attribute «positiv» und «negativ» sind dabei nicht in einem wertenden Sinn zu verstehen, sondern kennzeichnen deskriptiv den materialen Gehalt politischer Freiheit: Ein positiver Gehalt von Freiheit ist dann gegeben, wenn die Berechtigung zu bestimmten Handlungsweisen verbürgt wird, ein negativer Gehalt demgegenüber dann, wenn Handlungsmöglichkeiten grundsätzlich gegenüber Zwängen und Gewalt gesichert werden.

Diese Unterscheidung wurde von einer Reihe von Historikern aufgegriffen, auf das Freiheitsverständnis der älteren Gesellschaftsordnung übertragen, nun aber nicht mehr bloss deskriptiv, sondern auch in einem wertenden Sinn gebraucht. Gerd Tellenbach sah in der negativen Ausrichtung des Freiheitsbegriffs in der Bedeutung des Freiseins «von Fesseln, von Sklaverei» eine primitive Stufe des Freiheitsbegriffs, die sich als eine Art anthropologischer Konstante bei allen Völkern finde⁴². Unter Bezugnahme auf die Definition Ciceros, Freiheit sei die «Fähigkeit, so zu leben, wie man will»⁴³, sieht er hier ein Freiheitsverständnis walten, das auf die «naive Konstatierung der Ungebundenheit»⁴⁴ beschränkt bleibe. Ein positiver Inhalt der Freiheit und damit zugleich eine höhere Stufe des Begriffs werde erst im christlichen Mittelalter erreicht, in dem sich die Erkenntnis durchsetzte, dass «zur Freiheit von etwas stets die Ab-

hängigkeit von etwas anderem gehört, und dass *diese Abhängigkeit den positiven Gehalt der Freiheit ausmacht*»⁴⁵.

Tellenbach, dessen Argumentation hier nicht eingehender verfolgt zu werden braucht, stellt damit das Freiheitsverständnis des Mittelalters in einen diametralen Gegensatz zum modernen Freiheitsbegriff, und er rückt es zugleich in die unmittelbare Nähe von Herrschaft. Eine ähnliche Auffassung, allerdings in einer weit stärker zugespitzten Form, entwickelte auch Adolf Waas⁴⁶. Auch er sah das Charakteristische des mittelalterlichen Freiheitsbegriffs darin, dass er sich auf konkrete Rechte positiven Inhalts bezieht, und grenzte ihn scharf vom modernen Freiheitsbegriff ab, dem er in der Ausschliesslichkeit seiner Orientierung gegen die Macht des Staates über den Einzelnen einen «rein negativen Charakter»⁴⁷ zuschrieb. Die Bindung an die Herrschaft, insbesondere die Herrschaft des Königs, wird bei ihm geradezu konstitutiv für den mittelalterlichen Freiheitsbegriff. Freiheit, so argumentiert er, kann sich im Mittelalter nur dort entfalten, wo eine überlegene Gewalt ihren Schutz gewährt, Freiheit bedeutet damit zugleich das Unterworfensein unter Herrschaft⁴⁸. Der Inhaber der Herrschaftsgewalt, insbesondere der König, «willigt die Freiheit zu, und zwar wohlabgemessen»⁴⁹. Freiheit ist damit letztlich «Gnade», die auf «Herrenrecht» beruht⁵⁰. Waas fasst den von ihm angenommenen Unterschied zum modernen Freiheitsbegriff in die prägnante Formel: «Freiheit ist (im Mittelalter) nur dort, wo Herrschaft ist, während das 19. Jahrhundert nur dort Freiheit sah, wo keine Herrschaft bestand.»⁵¹

Tellenbach und Waas haben ernsthafter als andere Historiker den Versuch unternommen, das Freiheitsverständnis des Mittelalters – womit zugleich prinzipiell das Freiheitsverständnis der vorrevolutionären Herrschaftsordnung überhaupt gemeint ist – auf einen klaren und vor allem einheitlichen Begriff zu bringen. Seinen spezifischen Sinn sahen sie in dem Sich-Einfügen in die Ordnung Gottes und der Welt, im Eingebordnetsein in diese Ordnung, auch im Unterworfensein unter konkrete Herrschaft. Vorstellungen von Unabhängigkeit, Autonomie und Selbstbestimmung sind diesem Verständnis von Freiheit fremd.

Die innere Geschlossenheit dieses Freiheitskonzeptes hat nun

zwar einerseits seine Rezeption durch die historische Forschung zweifellos sehr begünstigt⁵², andererseits aber auch lebhaft Kritik hervorgerufen. Eigenartigerweise kam es dabei nicht zu einer grundsätzlichen, an theoretischen und methodischen Fragen orientierten Auseinandersetzung. Dies ist insofern erstaunlich, als zur gleichen Zeit zwei wichtige rechtsgeschichtliche Untersuchungen zur Freiheitsproblematik des Mittelalters vorgelegt wurden, deren Ergebnisse sich mit der Auffassung von Tellenbach und Waas schlecht vereinbaren liessen. Robert von Keller hatte einige Jahre vor Tellenbach aufgezeigt, dass mittelalterliche Freiheitsgarantien in ihrem materialen Gehalt partiell Inhalte der späteren Grund- und Menschenrechte vorwegnehmen, auch wenn ein naturrechtlicher Begründungszusammenhang noch fehlt und der formale rechtliche Charakter dieser Garantien ein völlig anderer ist⁵³. Nach Adolf Waas legte Hermann Rennefahrt dann eine Studie vor, in der er durch eine Bestandesaufnahme bäuerlicher Freiheitsrechte den Nachweis führte, dass sie inhaltlich auf eine Steigerung des Selbstbestimmungsrechtes hinausliefen⁵⁴. Es ist nicht zu verkennen, dass Rennefahrt und von Keller ein anderes Anliegen verfolgten als Tellenbach und Waas. Ihnen ging es um die Klärung der Frage, was «Freiheit» konkret rechtlich bedeutete, sie versuchten «Freiheit» zu objektivieren, nicht dagegen den zeitgenössischen Freiheitsbegriff, wie er im Bewusstsein der Zeitgenossen gegeben war, zu rekonstruieren, «Freiheit» demnach in ihrer subjektiven Bedeutung zu vergegenwärtigen. Die begriffsgeschichtlichen Auffassungen Tellenbachs und Waas' und die rechtsgeschichtlichen Analysen von Kellers und Rennefahrts stehen daher rein logisch gesehen nicht zwangsläufig in einem Widerspruch, aber sie sind offenkundig doch auch nur schwer miteinander zu verbinden. Wer erwartet, dass in der weiteren Entwicklung der Forschung diese Probleme aufgegriffen und einem systematischen Klärungsprozess unterzogen worden wären, sieht sich jedoch getäuscht. Die Einwände gegen Tellenbach und Waas berührten nur selten die theoretischen und methodischen Prämissen ihrer Position. Die Kritik lief in der Hauptsache auf eine Relativierung hinaus, indem durch den Hinweis auf vielfältige Quellenbelege gezeigt wurde, dass das Mittelalter durch-

aus ein Verständnis von Freiheit kannte, das auf Unabhängigkeit und Selbständigkeit gerichtet war⁵⁵. Am weitesten ging dabei, auch in der Kritik insbesondere an Adolf Waas, Herbert Grundmann, der den emanzipatorischen Sinn von «Freiheit» in vielerlei Zeugnissen des Mittelalters aufzeigte⁵⁶. Aber auch er, der vorsichtig Zweifel anmeldete, ob «Freiheit den Menschen des Mittelalters weniger oder ganz etwas anderes bedeutet hätte als späteren Zeiten...»⁵⁷, räumt ein, dass der ältere Begriff von Freiheit ein anderer sei, der Unterschied bleibe «unbestreitbar»⁵⁸. Eine theoretisch befriedigende Begründung dieses Unterschieds blieb Grundmann allerdings, ebenso wie die übrigen mit dem Thema befassten Historiker, schuldig. Die Aussagen der Forschung zum Freiheitsverständnis der altständischen Gesellschaft bieten so insgesamt ein recht diffuses Bild. Wollte man eine anerkannte Position gesicherter Erkenntnisse, den «Stand der Forschung», beschreiben, liesse sich wohl am ehesten eine ältere Stellungnahme Hans Fehrs anführen, der feststellte, «frei» sei im Mittelalter «ein schillernder Begriff»⁵⁹, dem immer nur eine relative Bedeutung zukomme. Doch diese These als Rechtfertigung für widersprüchliche Auffassungen in der Forschung zu akzeptieren, würde bedeuten, den Verzicht auf eindeutige wissenschaftliche Aussagen selbst in den Rang einer wissenschaftlichen Erkenntnis zu erheben.

1.1.2 Zum formalen Charakter ständischer Freiheitsgarantien

Um zu einer soliden Ausgangsbasis zu gelangen, sind einige allgemeine Überlegungen notwendig. Als hilfreich erscheint dabei die sprachphilosophische Unterscheidung zwischen der «Extension» und der «Intension» von Begriffen: «Extension» meint den konkreten materialen Bezug, die Bedeutung, eines Begriffs, «Intension» dagegen seine Auffassung im subjektiven Bewusstsein, seinen Sinn. Wendet man nun diese Kategorien auf die in der Forschung bestehenden Auffassungsunterschiede an, so wird deutlich, dass die Extension des älteren Freiheitsbegriffs in keiner Weise problematisch ist. Darin, dass «Freiheit» in der älteren Ordnung lediglich partikularen Charakter besitzt und dass in dieser Hinsicht ein grundlegen-

der Unterschied zur Freiheit des demokratischen Staatswesens besteht, herrscht Übereinstimmung. Umstritten ist jedoch, ob diesem extensionalen Unterschied auch ein Unterschied der Intension entspricht. Als Dreh- und Angelpunkt der Debatte erweist sich dabei das Verhältnis von herrschaftlich-staatlicher Gewalt zur Freiheit. Hier stehen sich zwei Grundauffassungen gegenüber:

1. Mit dem Blick auf das Freiheitskonzept des Liberalismus wird dem modernen Freiheitsbegriff eine grundsätzliche Frontstellung gegenüber staatlicher Gewalt zugeschrieben⁶⁰. Freiheit wird dabei (im Sinn der Trennung von Staat und Gesellschaft) als eine staatsfreie Sphäre gesellschaftlicher Existenz verstanden. Freiheit und Staat werden in einem kontradiktorischen Gegensatz gesehen. In der ständischen Gesellschaft wird demgegenüber ein ganz anderes Verhältnis von Freiheit und staatlicher Gewalt angenommen. Freiheit besteht demzufolge hier immer nur *in* der Herrschaft, *im* Staat, nie ausserhalb. Der König oder Landesherr verleihen eine Freiheit und schützen sie zugleich durch die ihnen eigene Macht. Von daher wird nun die Intension, der Sinn, des älteren Freiheitsbegriffs hergeleitet, und zwar als Identität von Herrschaft und Freiheit und als Identifikation der einer Freiheit teilhaftig Gewordenen mit der sie verleihenden Herrschaft.
2. Die Intension des Freiheitsbegriffs wird unmittelbar aus der Extension abgeleitet. Freiheitsgarantien besitzen zwar im demokratischen Staat einen ganz anderen Umfang als in der altständischen Gesellschaftsordnung, aber hier wie dort verbürgen sie Handlungsmöglichkeiten, Autonomie und Selbstbestimmung, und daraus erwächst zugleich die Intension des Freiheitsbegriffs, die demnach im Übergang von der altständischen zur demokratischen Gesellschaft keinen Wandlungen unterworfen ist⁶¹. Das Verhältnis von Herrschaft und Freiheit wird dabei nicht eigens thematisiert, implizit besteht jedoch die Voraussetzung, dass Freiheit durchgängig in einem negativen Verhältnis zu Herrschaft steht, dass Freiheit immer Freiheit von Herrschaft ist.

Die Unhaltbarkeit der ersten Position wird sofort deutlich, wenn man die formale Struktur des Verhältnisses von Freiheit und Herr-

schaft betrachtet. Es bedarf keiner allzu grossen Anstrengung, um zu der Einsicht zu gelangen, dass beides immer aufeinander bezogen ist. «Freiheit» ist nur möglich, wenn ihre Verwirklichung verbürgt und geschützt ist, und bedarf daher einer Zwangsgewalt, die diese Garantenfunktion erfüllt. Ausserhalb eines Gemeinwesens, in dem durch staatliche Machtmittel die Normen des Zusammenlebens gesichert werden, verliert der Begriff jeden politischen Sinn; «frei» kann dann nur noch soviel bedeuten wie «vogelfrei». Die Betonung der Bedeutung herrschaftlich-staatlicher Gewalt als Voraussetzung und Garanten von Freiheitsrechten ist daher für die Begründung eines spezifischen älteren Begriffs von politischer Freiheit unergiebig, weil es sich um einen universalen Zusammenhang handelt. Das Missverständnis ist jedoch nachvollziehbar. Die liberale Bewegung des 19. Jahrhunderts besass nur geringe Chancen, die Partizipation an der politischen Macht des Staates in demokratischem Sinn auszuweiten, und suchte statt dessen, zumindest eine breite Sphäre individueller Handlungsmöglichkeiten im «privaten» Raum der Gesellschaft zu sichern⁶². Die dabei erlangten Freiheitsgarantien stehen in der Tat – legt man die oben angeführten deskriptiven Kategorien zugrunde – in einem negativen Verhältnis zur staatlichen Gewalt, d.h. sie sichern Handlungsmöglichkeiten gegenüber Zwängen. Das bedeutet jedoch nicht, dass damit eine ausserstaatliche Freiheits-sphäre konstituiert worden sei. Der Freiraum der bürgerlichen Gesellschaft wird vielmehr überwölbt und gesichert durch den Schutzschirm einer einheitlichen Staatsgewalt, in der das Monopol legitimer Gewaltsamkeit verwirklicht ist. Auch die Freiheit, die der Liberalismus im 19. Jahrhundert erstrebt, ist demnach Freiheit im Staat.

Weit weniger deutlich ist die Unzulänglichkeit der zweiten Position. Die ihr zugrunde liegende Feststellung, dass auch die Freiheiten der älteren Ordnung Handlungsspielräume und Entfaltungsmöglichkeiten für Individuen konstituieren und garantieren, trifft durchaus zu. Robert von Keller, der diesen Zusammenhang in den Mittelpunkt seiner Untersuchung stellte, hat beispielsweise durch eine Fülle von Belegen gezeigt, wie die städtischen Freiheitsbriefe des Mittelalters den Einzelnen aus seinen hofrechtlichen Bindungen lösen, indem sie ihm das Recht einräumen, über seine Habe frei zu

verfügen, seinen Wohnsitz frei zu bestimmen und einen Ehepartner nach eigenem Ermessen zu wählen, um nur einige der wesentlichsten Garantien zu nennen⁶³. Alle diese Berechtigungen sind naturgemäss auch in der Freiheit der Person enthalten, die der demokratische Staat gewährleistet, und so scheint es, als bestünden Differenzen lediglich in quantitativer Hinsicht, nicht aber grundsätzlich im Sinn des Freiheitsbegriffs. Eine solche Perspektive verfehlt jedoch die grundlegenden Unterschiede, die eine über das Ancien Régime hinausreichende begriffliche Kontinuität ausschliessen. Schon solche Wendungen wie «individuelle Freiheitsrechte» sind mit Bezug auf die ständischen Freiheiten nur sehr bedingt richtig. Als Träger von Freiheiten treten Individuen nämlich nur dann auf, wenn sie zugleich Inhaber einer *personalen* Herrschaftsgewalt sind⁶⁴. Freiheiten dagegen, die die nicht zu personaler Herrschaft qualifizierten Bürger und Bauern begünstigen, beziehen sich nicht auf den Einzelnen, sondern auf den Verband, dem er zugehört. Adressat der Freiheit ist immer eine Körperschaft, wobei allerdings nicht nur an städtische und ländliche Gemeinden zu denken ist, sondern auch an landschaftliche und landständische Corpora. Es handelt sich in diesen Fällen also nicht um individuelle Freiheiten, sondern um korporative⁶⁵. Der Einzelne partizipiert an ihnen nur solange und nur insoweit, als er Mitglied der berechtigten Körperschaft ist; die Freiheiten seines Verbandes können von ihm dann *individuell eingelöst* werden. Gibt er jedoch seine Verbandszugehörigkeit auf, erlischt zugleich sein Anspruch auf Partizipation an den korporativen Freiheiten.

Fundamentaler noch ist ein zweiter Unterschied. Das Gleichheitsprinzip ist mit dem modernen Freiheitsbegriff unablösbar verbunden⁶⁶. Es verleiht ihm geradezu seinen spezifischen Sinn, während die Freiheiten der ständischen Herrschaftsordnung Ungleichheit nicht nur tolerieren, sondern auch konstituieren. Die Unvereinbarkeit ständischer Freiheiten mit dem Postulat der Rechtsgleichheit, auf die bereits die Synonymität von «Freiheit» und «Privileg» hindeutet, wird in der juristischen Literatur des 18. Jahrhunderts überaus deutlich betont. So definiert etwa Adelung: «Im politischen Verstande sind Freiheiten, welche man mit dem lateinischen Na-

men Privilegia zu nennen pflüget, Rechte, wodurch der Oberherr die Gleichheit der bürgerlichen Rechte zum Besten eines oder mehrerer aufhebt.»⁶⁷ Ebenso prägnant betont Mehring die Aufhebung rechtlicher Gleichheit durch jede Verleihung von Freiheiten, wenn er feststellt: «Privilegium sei eine Freiheit so einem Oberen gegen die gemeinen Rechte und Gewohnheiten gegeben wird».⁶⁸ Der zusätzliche Hinweis auf die «Oberen» als die in der Regel durch eine Privilegierung Begünstigten deutet auf die konkreten Folgen der ungleichen Freiheit hin. Freiheiten in den Händen von Landes- und Grundherren bedeuten zumindest potentiell immer auch Herrschaft über andere. Die Libertät der Reichsfürsten verwirklicht sich in der Untertänigkeit ihrer Landeskinder. Auch solche Freiheiten begründen Handlungsmöglichkeiten *von* Individuen, aber gerade hier zeigt sich ihre prinzipielle Unvereinbarkeit mit der Freiheit *des* Individuums. In diesem Zusammenhang wird nun auch eine zunächst paradox erscheinende Äusserung Voltaires verständlich: «... on sait que concessions de privilèges», so stellt er mit rationalistischer Schärfe fest, «ne sont que des titres de servitude.»⁶⁹

Die grundsätzliche Absage Voltaires an Privilegien und Freiheiten ist charakteristisch für die Position des aufgeklärten, nach Emanzipation drängenden Bürgertums⁷⁰. Wenn Seume fordert, «wo man von Gerechtigkeiten und Freiheiten redet, soll man durchaus nicht von Gerechtigkeit und Freiheit reden»⁷¹, so ist das nur ein Beispiel für viele ähnliche Wertungen derjenigen, die ihr politisches Denken an naturrechtlichen Kategorien orientierten, in der politischen Realität aber noch immer mit den alten Freiheiten konfrontiert wurden. Sie jedenfalls zogen zwischen dem neuen Begriff von Freiheit, den sie erworben hatten, und dem Freiheitsverständnis der alten Ordnung eine scharfe Trennungslinie und sahen keinerlei Verbindung⁷². So scheitert der Versuch, die alten Freiheiten und die neue Freiheit durch die Brücke eines im Prinzip gleichgerichteten Freiheitsverständnisses zu verbinden, nicht nur an der formalen Unvereinbarkeit der Grundlagen beider Freiheitskonzepte, sondern auch am eindeutigen Urteil der Zeitgenossen.

Die beiden skizzierten Grundpositionen halten einer grundsätzlichen Kritik nicht stand. Einerseits hat sich gezeigt, dass die Frei-

heiten der alten Ordnung nicht nur extensional, sondern auch intensional nicht mit dem naturrechtlichen Freiheitskonzept in Übereinstimmung zu bringen sind, andererseits wurde die These zurückgewiesen, der spezifische Sinn des älteren Freiheitsbegriffs liege in einem besonderen Verhältnis zu herrschaftlich-staatlicher Gewalt. Dabei wurde zwar in dem vorherrschend korporativen Bezug eine wesentliche Konnotation der alten Freiheiten deutlich, es gelang jedoch nicht, sie in einen einheitlichen Sinnzusammenhang zu integrieren und damit die Intension des älteren Freiheitsbegriffs zu rekonstruieren. Als Problem erwies sich in diesem Zusammenhang die Ambivalenz der Freiheiten, die darin besteht, dass die als Freiheit verbürgten Rechte zwar einerseits in einen emanzipatorischen Sinnzusammenhang gestellt werden können, dass sie andererseits aber auch herrschaftliche Potentiale stärken. Daraus ergibt sich die Vermutung, dass eine einheitliche Intension der ständischen Freiheiten weniger in ihren Inhalten und Wirkungen zu suchen ist als vielmehr in ihrer Funktion. Um diese Hypothese zu überprüfen, soll die instrumentale Bedeutung von Freiheiten und Privilegien näher untersucht werden.

1.1.3 «Freiheiten» als Instrumente politischer Integration

Im Alten Reich bildete das komplementäre Verhältnis zwischen partikularen herrschaftlich-staatlichen Gewalten und partikularen Freiheiten das wesentliche Charakteristikum seiner Verfassung. In diesem Sinn ist die Verfassungsordnung des Reiches als «Pyramide abgestufter Freiheit»⁷³ beschrieben worden. Der «mittelalterliche Feudalstaat» sei, so stellt Gerhard Ritter allgemein fest, «gewissermaßen aus lauter Freiheiten der einzelnen Stände zusammengesetzt»⁷⁴ gewesen.

Die königliche Gewalt wurde durch die Freiheiten der Reichsstände inhaltlich ausgehöhlt und blieb dennoch bestehen; die Reichsstände erwarben Landeshoheit, aber eben keine Souveränität im vollen Sinn des Begriffs, und waren ihrerseits wieder nach unten an die Freiheiten ihrer Landstände gebunden. Wenn Samuel Pufendorf vergeblich versuchte, das Reich durch die Kategorien der

aristotelischen Staatsformenlehre zu definieren und, nachdem er weder die Bedingungen einer Demokratie noch einer Aristokratie noch einer Monarchie als erfüllt betrachtete, schliesslich zu der resignativen Feststellung gelangte, es handele sich um ein «irregulare aliquod corpus et monstro simile»⁷⁵, so findet in diesem berühmten Dictum nicht zuletzt das Gewicht der «Freiheiten» in der politischen Verfassung des Reiches seinen Ausdruck.

Dass die alten Freiheiten als dauerhaft garantierte Rechtsverhältnisse in ihrem über Jahrhunderte währenden Bestand ein zentrales Bauelement der altständischen Ordnung bildeten, steht zweifelsfrei fest. Dennoch scheint es unangemessen, in diesem Zusammenhang in gleicher Weise von einer Verfassungsinstitution zu sprechen wie etwa im Hinblick auf das Lehnswesen oder das Königtum. Adelige Herrschaftsgewalt über Land und Leute und königliche Macht, verbunden durch das Band wechselseitiger Schutz- und Dienstverpflichtung, waren im Mittelalter die durch ein spezifisches Ethos überhöhten, normativen Grundpfeiler des staatlichen Aufbaus⁷⁶. In den Händen von Adeligen und Prälaten bildete die Grundherrschaft die zentrale Form ökonomischer und politischer Organisation, in der die weit überwiegende Mehrheit der Bevölkerung eingebunden war.

Wenn nun Gerhard Ritter den mittelalterlichen Feudalstaat aus den Freiheiten der Stände zusammengesetzt sieht, so wird der Eindruck erweckt, es handele sich um eine in ihrem institutionellen Charakter vergleichbare Verfassungseinrichtung, um ein ergänzendes oder auch alternatives Prinzip politischer Organisation. Diese Betrachtungsweise wäre jedoch verfehlt. Wollte man eine alternative Form politischer Organisation in den Verfassungsstrukturen des Reiches aufzeigen, so müsste man auf die korporativ verfassten politischen Verbände hinweisen, die, wie die städtischen und ländlichen Gemeinden, nach dem egalitären Prinzip der Einung konstituiert waren⁷⁷. Diese Form politischer Organisation hat, obwohl von gänzlich anderen Wertvorstellungen ausgehend und an anderen Zielen orientiert, mit den erwähnten «feudalen» Einrichtungen doch immerhin soviel gemeinsam, dass sie sozialen Verbänden ein institutionelles Fundament verfassungsmässiger staatlicher Ordnung

liefern können. Diese Eigenschaft kann man den «Freiheiten» nicht zusprechen. Sie verkörpern – im Unterschied zur Freiheit des demokratischen Staates – kein eigenständiges, formgebendes Prinzip staatlicher Ordnung. Sie sind lediglich *Mittel politischer Gestaltung*.

Um die Funktion der Freiheiten in der politischen Ordnung des Reiches zu verstehen, sind zwei charakteristische Eigenarten dieser Ordnung zu bedenken, und zwar einerseits die Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit, dem die ganze Staatskonstruktion und insbesondere auch das Königtum ausgesetzt war, andererseits die fehlende Flexibilität und Elastizität dieser statisch angelegten Ordnung im Hinblick auf den Ausgleich politischer Gegensätze und die Anpassung an veränderte Gegebenheiten. Die Kluft zwischen dem verfassungsmässig normierten Ideal der Staatsordnung und der Faktizität der realen Verhältnisse, in denen sich die Schwächen des Reiches und seines Königtums gegenüber den partikularen Interessen der nachgeordneten Herrschaftsträger allzu deutlich zeigten, mussten auf die Dauer die Legitimität der gesamten Ordnung untergraben. Ein Weg, die «irregulären» Zustände rechtlich zu sanktionieren und dennoch formal die Kontinuität der Verfassungsordnung zu wahren, war die Verleihung von Freiheiten. Indem der König die von ihm beanspruchten Hoheitsrechte durch eine Privilegierung lediglich partiell suspendierte oder ihre Wahrnehmung delegierte, war es möglich, eine Rechtsposition grundsätzlich aufrechtzuerhalten, auch wenn ihr nur noch eine mehr oder weniger fiktive Bedeutung zukam. Von diesem Mittel wurde über Jahrhunderte ein derart reger Gebrauch gemacht, dass schliesslich die Freiheiten der Reichsstände die tatsächlich vom Kaiser noch ausgeübten Hoheitsrechte bei weitem überwogen⁷⁸.

Nicht nur im Verhältnis zwischen Kaiser und Reichsständen bildete die Privilegierung ein Instrument, das es gestattete, den rechtlichen Rahmen der Verfassung den tatsächlich bestehenden politischen Kräfteverhältnissen anzupassen. Die gleiche Funktion erfüllten die teils korporativen, teils partikularen Freiheiten der Landstände gegenüber der Landesherrschaft, deren Anspruch auf Landeshoheit hier seine Grenzen fand. In all diesen Fällen sind es nicht «Herrenrecht» und «Gnade», aus denen, wie Waas meinte, die Frei-

heiten erwachsen, sondern die Notwendigkeit, ein Gleichgewicht der politischen Kräfte auf einer dauerhaften rechtlichen Grundlage herbeizuführen⁷⁹. Dabei ist allerdings nicht zu verkennen, dass Privilegien mitunter durchaus auch als Mittel einer zielbewusst betriebenen Politik eingesetzt werden konnten. Die ottonische Reichskirchenpolitik⁸⁰, die staufische Städtepolitik⁸¹ oder auch die landesherrlichen Initiativen zur Gründung von Städten und Märkten⁸² sind Beispiele dafür, dass sie auch eingesetzt wurden, um politische oder auch ökonomische Interessen des Verleihenden zu verwirklichen.

Die Funktion der Freiheiten beschränkt sich nicht auf den Bereich der Herrschaftsordnung im engeren Sinn. Dass ihre Bedeutung darüber weit hinausreicht, wird deutlich, wenn man die Rolle der korporativen Freiheiten betrachtet. Ihre Anwendung zielt nicht nur auf die Verteilung von Herrschaftsrechten innerhalb der feudalen Hierarchie, sondern auf die Sozialordnung insgesamt. Dass in eine ursprünglich rein feudal strukturierte Gesellschaft mit dem Bürgertum ein im Prinzip wesensfremdes Element formal eingegliedert werden konnte, ist ausschliesslich auf korporative Freiheiten zurückzuführen. Unabhängig davon, ob emanzipatorische Bestrebungen oder herrschaftliche Initiativen die Ausbildung und die volle Entfaltung der städtischen Gemeinden verursachten, war die verfassungsmässige Verankerung ihrer Position in jedem Fall an den Besitz von Freiheiten gebunden, durch die ältere hofrechtliche Bindungen gelöst und die positiven Rechte der Stadt und ihrer Bürger definiert wurden⁸³.

Durch die verliehenen oder erkämpften Freiheiten der Städte wurde die feudale Ordnung nicht mehr nur partiell modifiziert, wie im Fall der Freiheiten feudaler Herrschaftsträger, sondern in einer wesentlich tiefer an die gesellschaftlichen Wurzeln reichenden Weise sektoral aufgelöst, um der neuen sozialen Lebensform des Bürgertums ein rechtliches Fundament zu schaffen. Damit wurde ein neuer Stand gegründet, der seine Stellung vollständig auf den Besitz von «Freiheiten» gründete. Umfang und Inhalt der jeweils spezifischen städtischen Freiheiten begründeten fortan Selbstbewusstsein und soziale Identität der städtischen Bürger⁸⁴.

Eine ähnlich weitreichende Bedeutung als Mittel der Neu- und Umgestaltung der gesamten politisch-sozialen Ordnung gewannen die Freiheiten in einem zweiten Anwendungsbereich, und zwar im Zusammenhang der Ausbildung des dualistischen Ständestaates in den Territorien des Reiches. In den Freiheitsbriefen der Landstände wurde, nicht nur in den Territorien des Reiches, sondern - wie schon Wolzendorff zeigte⁸⁵ - in vielen europäischen Staaten eine konstitutionelle Reglementierung der neuformierten staatlichen Macht verwirklicht.

Die Aufgaben und Probleme, zu deren politischer Bewältigung Freiheitsgarantien als verfassungsrechtliches Instrument eingesetzt wurden, waren, wie dieser Überblick zeigt, sehr unterschiedlich. Die Funktion der Freiheiten jedoch lässt sich auf ein gemeinsames Prinzip reduzieren. Es geht in allen Fällen um die rechtliche Absicherung der Ergebnisse politischer und sozialer Prozesse bei gleichzeitiger Wahrung der Kontinuität der Verfassungsordnung. Die Privilegierung feudaler Herrschaftsträger ebenso wie die Verleihung korporativer Freiheiten hat den Sinn, Brüche im Gefüge der herrschaftlich-staatlichen Ordnung zu vermeiden, indem «systemsprengenden» Faktoren und Kräften um den Preis eines Verzichts auf die Wahrnehmung bestimmter (feudaler) Herrschaftsansprüche eine verfassungsmässig verbürgte Existenzmöglichkeit innerhalb dieser Ordnung eröffnet wird. Das gilt in besonderer Weise für die korporativen Freiheiten. Otto Brunner⁸⁶ und Gerhard Oestreich⁸⁷ haben übereinstimmend ihre Bedeutung als Mittel zur politischen Bewältigung der beim Übergang vom Personenverbandsstaat zum institutionellen Flächenstaat entstandenen Spannungen hervorgehoben. Durch korporative Freiheiten wurde, so betonte Brunner, das «gesamte Gefüge des älteren Staates»⁸⁸, die «Verfassung der herrschaftlichen und genossenschaftlichen Verbände» umgestaltet.

Die Analyse der Funktion der ständischen Freiheiten zeigt, dass hier in der Tat ein einheitlicher Sinnzusammenhang gegeben ist und ermöglicht nun eine positive Antwort auf die Frage nach der Intension des älteren Begriffs von politischer Freiheit: Der Sinn der Freiheiten besteht in der politischen *Integration* der begünstigten Individuen und Körperschaften in die Rechts- und Staatsordnung.

Ausgehend von dieser Feststellung lässt sich der Unterschied zwischen den Freiheiten der ständischen Ordnung und dem naturrechtlichen Freiheitsbegriff präziser formulieren: Die Freiheiten sind in der älteren Ordnung lediglich ein Mittel zum Zweck der Aufrechterhaltung und Ausgestaltung der gegebenen Staatsordnung, nicht etwa ein normativer Grundwert. Ständische Freiheiten besitzen weder ein normatives Fundament in einer grundsätzlichen rechts- oder staatsphilosophischen Konzeption, noch ist ihre Entstehung auf die planvolle Gestaltung der staatlichen Ordnung zurückzuführen. Sie entwickelten sich eher sporadisch aus jeweils besonderen historischen Gegebenheiten. Dennoch konnte sich auch auf dieser Grundlage ein spezifisches Freiheitsbewusstsein der altständischen Gesellschaft ausbilden, und zwar, weil die rechtliche, soziale und politische Stellung in dieser Ordnung über Jahrhunderte durch den jeweiligen Besitzstand an Freiheiten wesentlich bestimmt wurde und weil durch die Verleihung korporativer Freiheiten auch die soziale Identität breiterer Teile der Bevölkerung geprägt wurde. Dieses Freiheitsbewusstsein war partikularistisch, insofern es sich an der Besonderheit der eigenen Rechte orientierte, es hatte einen kollektiven Bezug, insofern der Einzelne (Inhaber feudaler Herrschaftsgewalt ausgenommen) dieser besonderen Rechte nur in seiner Eigenschaft als Mitglied einer politischen Körperschaft teilhaftig wurde, und es ging konform mit der bestehenden herrschaftlich-staatlichen Ordnung, deren Aufrechterhaltung eine Bedingung für den Fortbestand der Freiheiten darstellte.

Die in diesem Teilkapitel vorgetragenen Überlegungen sollten klären, was der Begriff «Freiheit» als verfassungskonforme politische Kategorie in der Ständegeschichte bedeutet. Der Freiheitsbegriff, der auf diesem Weg rekonstruiert wurde, ist zunächst lediglich eine formale Kategorie, bezogen auf den rechtlichen Rahmen der Verfassungsordnung. Über die Frage, in welchem Umfang sich das faktisch gegebene Freiheitsverständnis der Menschen, die in dieser Ordnung leben, an diesem Begriff orientiert, ist damit im Prinzip noch nichts ausgesagt.

Die Analyse der sozialen Verbreitung politischer Begriffe und ihres Stellenwertes für das politische Bewusstsein breiterer Schich-

ten ist eine Aufgabe eigener Art. Sie ist im Hinblick auf das Freiheitsverständnis der altständischen Gesellschaft bisher lediglich in einigen ersten Ansätzen in Angriff genommen worden, wobei besonders eine materialreiche Studie Jürgen Schlumbohms hervorzuheben ist, der sich mit dem Freiheitsverständnis der bürgerlichen Emanzipationsbewegungen am Ausgang des 18. Jahrhunderts auseinandergesetzt hat⁸⁹.

Auch wenn unser Kenntnisstand im Hinblick auf die gesellschaftliche Verbreitung politischer Freiheitsvorstellungen insgesamt noch eng begrenzt ist, lässt es sich dennoch rechtfertigen, nicht nur einen spezifischen Freiheitsbegriff der altständischen Gesellschaft darzustellen, sondern ihm auch ein spezifisches Freiheitsbewusstsein zuzuordnen. Die älteren Studien liefern eine Fülle von Belegen, in denen sich dieses ständische Freiheitsbewusstsein in seiner Eigenständigkeit manifestiert. Sie zeigen in vielfältigen Beispielen Reichsfürsten, die auf ihre Libertät pochen, Adelige und Prälaten, die ihre Privilegien verteidigen, und Bürger, die sich auf die Freiheitsbriefe ihrer Städte berufen. Es sind jeweils die Inhaber von Freiheitsgarantien, die im eigentlichen Sinn des Wortes «Privilegierten», bei denen im Stolz auf die eigene, herausgehobene Stellung oder im Kampf um ihre Verteidigung ein entsprechendes Freiheitsverständnis deutlich wird.

Die Grundposition, die mit der allgemeinen Definition eines spezifischen Freiheitsbegriffs der altständischen Sozialordnung gewonnen wurde, bietet nun einen ersten Orientierungspunkt für die Untersuchung des bäuerlichen Freiheitsverständnisses. Es stellt sich die Frage, ob und inwieweit das bäuerliche Freiheitsverständnis von dem zumindest von den staatstragenden Kräften vertretenen ständischen Freiheitsbegriff bestimmt und beeinflusst wurde.

1.2 DIE FREIHEIT DES INDIVIDUUMS ALS POSTULAT NATURRECHTLICHEN DENKENS

Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte durch die Französische Nationalversammlung vom 26. August 1789 bedeutet nicht nur ein wichtiges Ereignis im Verlauf der Revolution, sondern bil-

det darüber hinaus einen für die gesamte europäische Geschichte entscheidenden Wendepunkt in der normativen Gestaltung staatlicher Gemeinschaft und der Verwirklichung politischer Freiheit⁹⁰. Schon durch die beiden ersten Artikel der Deklaration, in denen die Konstituante als verbindliche Rechtsnormen anerkannte, dass «les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits» (Art. 1) und «le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme» (Art. 2)⁹¹, wurden die Fundamente, auf denen staatliche Gewalt nicht nur in Frankreich, sondern überall in Europa über Jahrhunderte gegründet war, als nichtig verworfen und zerbrochen. Weder Tradition noch höhere Weihen im Sinn eines Gottesgnadentums sollten fortan als Legitimationsgründe positiven Rechts gelten können, sondern lediglich die *sittliche Autonomie des vernunftbegabten Individuums*, dessen Willensakte allein eine verbindliche Ordnung des Gemeinwesens begründen konnten.

Die Grundsätze der staatsbürgerlichen Gleichheit und der Volkssouveränität lassen sich im Prinzip bereits aus den beiden zitierten Fundamentalsätzen der Deklaration ableiten, ja selbst der gesamte Menschenrechtskatalog als solcher, insofern er nichts anderes als die Integrität der Person und die Sicherung der ihr eigenen Freiheit verbürgt.

Die Nationalversammlung machte im Wortlaut ihrer Erklärung deutlich, dass sie sich nicht einfach nur durch den Besitz der Macht zum Umsturz der geltenden Rechtsordnung berechtigt sah, sondern dass sie ein höheres Recht für sich in Anspruch nahm, das sie ihrer Deklaration zugrunde legte. Sie berief sich auf die «droits naturels et imprescriptibles de l'homme» – auf das Naturrecht. Sie bezog sich damit auf eine Rechtsauffassung, die fast so alt war wie die abendländische Geschichte selbst – denn die Anfänge der Naturrechtslehre reichen zurück bis zu den Vorsokratikern – und die zudem in irgendeiner Form allen Rechtslehren des christlichen Abendlandes zugrunde lag. Und in der Tat beruht die herausragende Stellung der Menschenrechtserklärung in der Geschichte Europas nicht darauf, dass hier neue philosophische Ideen von individueller Freiheit formuliert worden wären oder dass dem positiven

Recht ein überlegenes, höherwertiges Rechtsprinzip gegenübergestellt worden wäre, sondern darauf, dass mit einer schon sehr alten abendländischen Idee von Gleichheit und Freiheit als natürlichen Rechten des Individuums nun zum ersten Mal in der Alten Welt ernst gemacht wurde, indem das Individuum nun tatsächlich in aller Form in dieses Recht eingesetzt wurde, es der Staat als positives, geltendes, einklagbares und wirkliches Recht anerkannte und damit sozusagen vom Himmel auf die Erde holte⁹³.

Die französische Deklaration markiert deshalb nicht eigentlich einen Umbruch im politischen Denken, sondern sie vollzog in der revolutionären Umsetzung und Verwirklichung ausgebildeter Theorien eine grundlegende Wendung im europäischen Staatsrecht. Das Staatsrecht kannte, so stellte Georg Jellinek fest, bis dahin lediglich «Rechte der Staatshäupter, Privilegien der Stände, Vorrechte einzelner oder bestimmter Korporationen ...»⁹⁴. Erst die Menschenrechtserklärung habe den «Begriff des subjektiven Rechtes des Staatsgliedes in vollem Umfang im positiven Recht entstehen lassen»⁹⁵. Was Jellinek damit in der Terminologie des Juristen beschrieb, ist der entscheidende Schritt in der Geschichte politischer Freiheit: der Übergang von den ständischen Freiheiten zur Freiheit des Individuums.

Die Forschung konzentrierte sich im wesentlichen darauf, die ideengeschichtlichen Entwicklungslinien zu rekonstruieren, die in die französische Menschenrechtserklärung einmündeten, und in diesem Bereich wurde auch ein hohes Mass an Energie eingesetzt, so dass etwa die Entwicklung der Theorie des rationalen Naturrechts in der frühen Neuzeit oder des theologisch-teleologischen Naturrechts im Mittelalter und darüber hinaus in den kirchlichen Soziallehren auch der nachreformatorischen Zeit durch eine grosse Zahl wissenschaftlicher Untersuchungen dokumentiert ist. Aber so sehr die hier erbrachten Leistungen auch Anerkennung verdienen, so ist doch nicht zu verkennen, dass über diesen engen Bereich der Theoriegeschichte hinaus kaum systematische Anstrengungen unternommen wurden, um in einem umfassenderen Sinn die Frage zu klären, inwieweit und in welcher Form naturrechtliches Denken auch in der ständischen Gesellschaft aufgenommen wurde, in wel-

chem Mass es das Bewusstsein breiterer Schichten bestimmte und ihr politisches Handeln beeinflusste. Die Wege, die, wie Ernst Bloch es formulierte, den Menschen zum «aufrechten Gang»⁹⁶ und damit zur Würde führten und die für die historische Identität eines freiheitlichen Gemeinwesens eine herausragende Bedeutung besitzen sollten, wurden von der Geschichtswissenschaft nur wenig bearbeitet und noch weniger gewürdigt. So gibt die Forschung zwar Aufschluss über die Entfaltung des Naturrechts auf dem Hochplateau der europäischen Geistesgeschichte, aber für die hier vordringliche Frage nach der gesellschaftlichen «Tiefenwirkung» naturrechtlichen Denkens im späten Mittelalter und der frühen Neuzeit hält sie nur bruchstückhafte Antworten bereit. Es bereitet daher von vornherein erhebliche Schwierigkeiten, eine allgemeine Aussage über die Bedeutung des naturrechtlichen Begriffs der Freiheit des Individuums als Orientierung für das konkrete politische Denken und Handeln der Menschen vor 1789 treffen zu wollen. Wenn nun im folgenden dennoch auf der schmalen Basis der verfügbaren Ergebnisse der gesellschaftliche Stellenwert des naturrechtlichen Freiheitsbegriffs neben dem ständischen Rechtsbegriff der «Freiheiten» erörtert werden soll, so kann es sich dabei nur um eine erste vorsichtige Einschätzung handeln, die allein aus der hermeneutischen Notwendigkeit zu rechtfertigen ist, den Rahmen für die Untersuchung des bäuerlichen Freiheitsverständnisses abzustecken.

Dieser Aufgabe wäre kaum damit gedient, die verschiedenen Entwicklungslinien naturrechtlicher Theorien auf der Ebene hochdifferenzierten philosophischen, juristischen und theologischen Denkens zu verfolgen. Es ist nicht anzunehmen, dass die Fortbildung der thomistischen Naturrechtslehre durch Duns Scotus und Wilhelm von Occam⁹⁷ oder die Entwicklung der monarchomachischen Lehre vom Widerstandsrecht zur Theorie der Volkssouveränität⁹⁸ oder etwa die Etappen der stufenweisen Ausformung eines säkularisierten rationalen Naturrechts von Grotius über Hobbes bis zu Pufendorf und Kant⁹⁹ von breiteren gesellschaftlichen Schichten überhaupt wahrgenommen wurden. Die Fragestellung ist deshalb wesentlich allgemeiner zu formulieren. Es ist zu klären, was das

Naturrecht überhaupt und grundsätzlich für die ständische Gesellschaft und ihre ideellen Grundlagen bedeutete und wo naturrechtliche Vorstellungen für das Selbstverständnis und das Weltbild, für das Denken und Handeln der Menschen Bedeutung erlangen konnten.

1.2.1 Das Naturrecht und das Problem der Legitimität des Bestehenden

Aus dem Naturrecht, wie es im System des Thomas von Aquin angelegt ist, führt kein Weg zur Freiheit der Person, sondern hier dient es geradezu zur Rechtfertigung ständischer Ungleichheit und herrschaftlicher Bindung¹⁰⁰. Luther beruft sich in seiner Soziallehre ebenfalls auf das Naturrecht¹⁰¹, ohne daraus auch nur im Ansatz ein Freiheitsrecht des Menschen abzuleiten, ganz im Gegenteil: «Leiden, Leiden, Kreuz, Kreuz ist des Christen Recht und kein anderes»¹⁰², stellt er fest und wendet sich gegen jedes «fleischliche» Verständnis christlicher Freiheit. Und selbst Hobbes, einer der grossen Wegbereiter des rationalen Naturrechts¹⁰³, unterwarf den einzelnen der umfassenden Macht des Alleinherrschers in einem leviathanhaften Staat¹⁰⁴. So begegnet das Naturrecht in vielen theoretischen Varianten und eingebunden in sehr unterschiedliche Bezugssysteme und es mag scheinen, als sei die Lehre von der Freiheit des Individuums und die Idee der Menschenrechte nur eine beliebige von vielen anderen, sogar entgegengesetzten Folgerungen, die aus einer solchen Ausgangsposition abgeleitet werden können.

Eine solche Auffassung würde jedoch fehlgehen. Wenn es auch einer langen Entwicklung bedurfte, bis persönliche Freiheit und Volkssouveränität als zwingende Schlussfolgerungen aus der Naturrechtslehre anerkannt wurden, so waren diese Konsequenzen doch unabweisbar in ihr angelegt. Sehr viel früher als auf dem Feld der Theorie, zeigte sich dies bereits in der konkreten historischen Wirklichkeit, und zwar innerhalb der verschiedensten emanzipatorischen Strömungen und Bewegungen, die sich auf elementares naturrechtliches Gedankengut beriefen¹⁰⁵, um radikale Forderungen zu begründen. Um diese auf die Befreiung des einzelnen gerichteten so-

zialen und politischen Wirkungen naturrechtlicher Ideen zu verstehen, bedarf es einiger Überlegungen zu seinen systematischen Grundlagen und zum Weg der Überlieferung.

Der Ausgangspunkt allen naturrechtlichen Denkens lässt sich in einer einfachen Frage ausdrücken: «Was begründet die Verbindlichkeit der positiven Gesetze für den Menschen?». Schon die frühen Philosophen der Griechen gelangten zu der Einsicht, dass den einzelnen moralisch bindendes Recht nicht einfach nur auf der Gewalt desjenigen beruhen könne, der über die Macht verfügt, Gesetze zu erlassen und durchzusetzen, und suchten nach einem zuverlässigeren Fundament rechtlicher Normen. Bereits bei Heraklit findet sich der Hinweis auf ein überlegenes göttliches Gesetz, aus dem die menschlichen Gesetze gespeist würden¹⁰⁶ und insgesamt setzte sich in der vorsokratischen Philosophie eine Auffassung durch, die die Ordnung der Natur zum Massstab der Gesetze der Polis nahm¹⁰⁷. So sehr die hier bezogenen Positionen in ihren häufig recht willkürlichen Begründungen und Folgerungen auch auseinandergingen¹⁰⁸, so lenkten sie doch die philosophische Reflexion auf ein Problem, das von nun an in der abendländischen Geistesgeschichte immer wieder erneut aufgegriffen wurde. Im Laufe der Jahrhunderte wandelten sich zwar die Auffassungen über den Charakter und den Inhalt der höherwertigen naturrechtlichen Normen, in deren Rahmen die positiven Gesetze ihre Legitimität zu erweisen hatten, aber es bestand bis zum Durchbruch des Rechtspositivismus im 19. Jahrhundert in allen Rechtstheorien kein Zweifel daran, dass allein auf dieser Grundlage den einzelnen moralisch verpflichtendes Recht begründet werden konnte¹⁰⁹. Unter Bezugnahme auf diesen stets gewährten Zusammenhang von Naturrecht und positivem Recht konnte deshalb auch Karl-Heinz Ilting eine zeitlich übergreifende allgemeine Definition des Naturrechtsbegriffs entwickeln. Das Naturrecht sei «ein System rechtlicher Normen, die für alle Menschen als Vernunftwesen, auch ohne und im Konfliktfall gegen alle positiven, insbesondere staatlichen Gesetze und Weisungen, überall und jederzeit verbindlich sind»¹¹⁰.

Diese knappe Charakterisierung der Essenz des Naturrechts ist vielleicht besser als eine langwierige Darstellung geeignet, das kriti-

sche und emanzipatorische Potential zu verdeutlichen, das in ihm angelegt ist. Wesentlich sind dabei zwei Aspekte:

1. Das Naturrecht unterwirft die bestehenden politischen und sozialen Ordnungen einem Rechtfertigungszwang. Die Legitimität des Bestehenden ist nicht immanent begründbar, sondern kann nur aus der Vereinbarkeit mit den höherwertigen naturrechtlichen Normen resultieren. Wird diese Vereinbarkeit negiert, ist die Veränderung der etablierten Ordnung und ihrer Gesetze nicht nur möglich, sondern geradezu geboten.

2. Das Naturrecht geht vom Individuum aus und besitzt einen universalen Geltungsanspruch. Damit ist im System naturrechtlichen Denkens grundsätzlich auch das Gleichheitsprinzip angelegt. Von dieser Ausgangsposition ist der Schritt zu einem allgemeinen Freiheitspostulat, das sich auf die Person bezieht, nicht mehr weit, weil alle vorfindlichen Formen abgestufter Freiheit und Unfreiheit auf der universalen Argumentationsebene des Naturrechts nicht begründbar sind.

Die Feststellung, dass sich aus der Ausgangsposition naturrechtlichen Denkens grundsätzlich diese weitreichenden Folgerungen ableiten lassen, bedeutet allerdings keineswegs, dass jedes elaborierte naturrechtliche System zwangsläufig zu einer radikalen gesellschaftsverändernden Haltung gegenüber etablierten Ordnungen, in denen der Gleichheitsgrundsatz oder die Freiheit der Person nicht verwirklicht ist, führen muss. Für die in der philosophischen Tradition vorrangig behandelten Naturrechtssysteme bis zur Aufklärung ist es gerade charakteristisch, dass ihnen diese Konsequenz weithin fehlt, dass sie vielmehr unter Inanspruchnahme verschiedener zusätzlicher Annahmen die Vereinbarkeit der positiv normierten Ordnung mit dem Naturrecht zu begründen suchten¹¹¹. Die relativ komplexen Argumentationsformen, die in diesem Rahmen auf der Ebene der Theorie entwickelt wurden, waren jedoch nicht nur der Kritik in besonderer Weise ausgesetzt, sondern haben auch in die gesellschaftliche Rezeption naturrechtlicher Ideen offenbar nur wenig Eingang gefunden. Denn in den verschiedenen *sozialen* Bewegungen, in denen eine Berufung auf das Naturrecht historisch feststellbar ist, dient es durchweg zur Begründung von mehr oder

minder radikalen Forderungen, die auf eine Veränderung der positiven Gesetze zielen. Auf dieser sozusagen populären Ebene des Naturrechtsverständnisses tritt der egalitäre und freiheitliche Gehalt der Naturrechtsidee unmittelbar und ungebrochen zutage.

Es würde an dieser Stelle zu weit führen, den komplexen Prozess zu resümieren, durch den der naturrechtliche Ansatz der stoischen Philosophie über die römische Rechtslehre schliesslich für das Weltbild des Mittelalters eine zentrale Bedeutung gewann¹¹². Festzuhalten ist jedoch, dass die in der römischen Spätantike vom Christentum vollzogene Adaption des Naturrechts zur dauerhaften Grundlage der kirchlichen Soziallehre wurde¹¹³. Allerdings führte der naturrechtliche Ausgangspunkt weder vor noch nach der Reformation dazu, dass die Freiheit und Gleichheit der Menschen ausserhalb des transzendenten Bezuges zu Gott auch als Richtschnur für die weltliche Ordnung verstanden wurde. Im Gegenteil wurde in der von Thomas von Aquin massgeblich geprägten kirchlichen Naturrechtslehre, feudale Herrschaft, ständische Ungleichheit und sogar persönliche Unfreiheit durch die Annahme eines infolge des Sündenfalls bloss noch abgeschwächt geltenden «relativen Naturrechts» förmlich legitimiert¹¹⁴, eine Position, an der später auch Luther im Grundsatz festgehalten hat¹¹⁵. Trotz dieser Abschwächung der sozialkritischen Implikationen des Naturrechts in der offiziellen Kirchenlehre, ist der Schlüssel zum Verständnis dafür, dass sich überhaupt Ansätze einer egalitären Gesellschaftskritik überhaupt in breiteren gesellschaftlichen Kreisen ausbilden konnten, letztlich darin zu finden, dass die Kirche über Jahrhunderte ein Rechtsverständnis propagierte, das den Absolutheitsanspruch des positiv geltenden Rechts negierte und das zumindest in seinen Grundannahmen auf egalitären Positionen aufbaute.

Neben der Kirche ist eine zweite Institution zu nennen, die seit dem Beginn der Neuzeit in eine ähnliche Vermittlerrolle hineinwachsen konnte, und zwar die wissenschaftliche Jurisprudenz. Nachdem in römischer Zeit das Naturrecht als Grundlage einer systematischen Rechtslehre gedient hatte, wurde dieser Entwicklungsstrang durch die Rechtsschule der spanischen Spätscholastik im Zeichen einer Enttheologisierung des säkularen Rechts wieder aufge-

griffen¹¹⁶. In der frühen Neuzeit waren es dann vor allem juristische Denker die an der Fortentwicklung des neuen, «rationalen Naturrechts» arbeiteten und ihm zu gesellschaftlicher Bedeutung verhalfen¹¹⁷. Wenn man berücksichtigt, dass die konfliktfreudigen Bauern ihre Ansprüche vielfach auf dem Rechtsweg durchzusetzen suchten und damit zwangsläufig in engen Kontakt zu Juristen gerieten¹¹⁸, so ist die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, dass auch auf diesem Weg bestimmte naturrechtliche Ideen in das Bewusstsein breiterer Schichten gelangen konnten.

In den Kirchen und in der frühneuzeitlichen Rechtswissenschaft lassen sich zwei wichtige Institutionen der altständischen Gesellschaft aufzeigen, die in wesentlichen Teilen ihrer dogmatischen bzw. theoretischen Grundlagen auf dem Naturrecht aufbauten und die schon von ihrer sozialen Funktion her für eine Vermittlerrolle naturrechtlicher Ideen prädestiniert waren. Ob und in welchem Umfang nun in der Tat ein solcher Vermittlungsprozess in Gang gekommen ist und welche Konsequenzen sich daraus für das politische Denken und insbesondere das Freiheitsverständnis der Bevölkerung ergaben, ist ein Problem, das von der Forschung noch nicht systematisch untersucht worden ist. Insbesondere zur Problematik der Rezeption des rationalen Naturrechts in der ländlichen Gesellschaft des 17. und 18. Jahrhunderts liegen bislang noch keine Ergebnisse vor. Lediglich der Einfluss des christlichen Naturrechts des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit ist in bestimmten Teilaspekten erörtert worden, wobei vor allem die Bauernkriegsforschung eine Reihe von Quellenzeugnissen hervorhob, in denen ein naturrechtlich geprägter Begriff von individueller Freiheit zutage trat. Diese Befunde sollen nun unter dem Gesichtspunkt untersucht werden, welche grundsätzlichen Folgerungen sich aus ihnen im Hinblick auf die gesellschaftliche Verbreitung eines alternativen individuellen Freiheitsbegriffs neben dem systemkonformen Begriff der ständischen Freiheiten ergeben.

1.2.2 *Das Göttliche Recht und die Freiheit des Individuums*

Die kirchliche Lehre des Mittelalters konnte und musste, so befand Ernst Troeltsch, «eine einheitliche Sozialphilosophie konstruieren, weil sie von dem Gedanken der Tatsächlichkeit und Gefordertheit einer christlichen Einheitskultur ausging»¹¹⁹. Dieser Satz weist auf das Dilemma hin, in das zwangsläufig jede philosophische oder theologische Stellungnahme zu den vorfindlichen staatlich-gesellschaftlichen Verhältnissen führen musste, die einerseits dem Selbstverständnis der mittelalterlichen Kirche als leitender, letztlich auch verantwortlicher Instanz gegenüber den weltlichen Mächten entsprechen und andererseits den ethischen Postulaten des christlichen Glaubens genügen sollte. Eine grundsätzliche, theologisch begründete Kritik an der bestehenden Herrschaftsordnung war mit einer kirchentreuen Position unvereinbar, weil durch sie die Kirche selbst diskreditiert wurde, die mit ihrem Superioritätsanspruch für die weltliche Ordnung haftbar gemacht werden konnte und die zugleich institutionell aufs Engste mit der weltlichen Macht verwachsen war.

So war die Aufgabe der kirchlichen Soziallehre vorgegeben, eine theoretische Vermittlung zu liefern, die die gegebene feudal-ständische Ordnung mit der Ethik des Christentums in Einklang brachte. Der Weg, auf dem diese Vermittlung geleistet wurde, ist bereits angesprochen worden: Es ist das relative Naturrecht, das im Werk Thomas von Aquins seine subtilste theoretische Fassung erhielt. In der offiziellen kirchlichen Theologie konnte ein absolutes Naturrecht, das die Radikalität der christlichen Ethik auf die Welt und ihre Gesetze übertragen wollte, keinen Platz finden. Eine Rechtslehre, die das Evangelium zur Norm für die Gestaltung der menschlichen Beziehungen erhob, stellte nicht nur das feudale System in Frage, sondern zugleich auch die Kirche in ihrer historisch gewordenen Gestalt. Dennoch ist es leicht einsehbar, dass in einer Zeit, in der das Bewusstsein des Menschen in einer kaum mehr vorstellbaren Weise religiös bestimmt war, die subjektive Glaubenserfahrung unmittelbar auch das individuelle Rechtsbewusstsein beeinflussen musste. In diesem Bereich der Autonomie des Gewissens konnte die

Einsicht in die Unvereinbarkeit der gegebenen sozialen Ordnung mit unabdingbaren christlichen Postulaten zum Durchbruch gelangen und, allen Beschwichtigungen der kirchlichen Soziallehre zum Trotz, in die Forderung nach Veränderung einmünden. Wenn auch die Kirche solche von einer elementaren Religiosität gespeisten Entwicklungen durch eine Mauer rigiden scholastischen Denkens abzuwehren suchte, so konnte sie sie doch nicht verhindern¹²⁰. Schon im Hochmittelalter lassen sich einflussreiche Stimmen nachweisen, die dem relativen Naturrecht der Kirche das absolute Gesetz Christi und des Evangeliums entgegenhielten. Sie mehrten sich im gleichen Mass, in dem die Kirche selbst Anlass zur Kritik bot und an Glaubwürdigkeit und Autorität verlor. Die häretischen Bewegungen, die aus einem radikalen evangelischen Geist neue Formen christlicher Gemeinschaft begründen wollten, suchten häufig auch ein neues christliches Gesetz in der Welt zu verwirklichen, und als schliesslich die Reformation zu einer umfassenden Erneuerung der alten Kirche schritt, wurde das «Göttliche Recht» zum Leitmotiv der Revolution von 1525.

Lediglich der Kulminationspunkt der hier angedeuteten Entwicklungslinie, der Durchbruch eines neuen Rechtsprinzips im Bauernkrieg, hat bisher im Rahmen der Allgemeingeschichte ein grösseres Mass an Beachtung gefunden. Der Begriff des «Göttlichen Rechts», den die Bauernkriegsforschung als den markantesten Terminus ihrer Quellen aufgegriffen und profiliert hatte, hat sich als Wissenschaftsbegriff zur Kennzeichnung der revolutionären Tendenzen in der Programmatik des Bauernkriegs weithin durchgesetzt¹²¹. Er bezeichnet zum einen das neue Legitimationsprinzip, das mit der Eskalation des Aufstands zu einer revolutionären Bewegung durch die Berufung auf die absolut verbindlichen Massstäbe des Evangeliums gewonnen wurde, zum anderen aber auch global die Zielsetzung der Revolution, insofern er plakativ für die neue christliche Ordnung steht, die es durchzusetzen galt¹²². Obwohl die Forschung das Göttliche Recht immer schon mit dem breiten Strom reformatorischen Gedankenguts in Verbindung brachte¹²³, der durch die dynamische Entwicklung der Reformation als Volksbewegung initiiert wurde, bestand doch lange Unklarheit darüber, aus

welchen theologischen Quellen sich dieses naturrechtliche Verständnis des Evangeliums speiste. Noch 1976 stellte Werner Lenk fest, es sei «schwer zu ermitteln, wie die Idee vom ‹göttlichen Recht› in die Aufstandsbewegung gelangte»¹²⁴. Schwierigkeiten bereitete jedoch nicht nur die Ermittlung der historischen Ursprünge, mit einer gewissen Hilflosigkeit stand die Forschung auch dem Problem gegenüber, den systematischen Standort des Göttlichen Rechts im Rahmen von Theologie und Philosophie zu bestimmen. Ein wesentlicher Fortschritt ist hier durch neuere Ergebnisse Peter Blickles erzielt worden, der die Bezüge der für die Entfaltung des Göttlichen Rechts massgeblichen Zwölf Artikel zur Theologie Zwinglis mit zwingenden Gründen nachgewiesen hat¹²⁵ und der zugleich durch die Herausarbeitung der dezidiert naturrechtlichen Argumentation des Züricher Reformators die systematische Einordnung der Zwölf Artikel in die Tradition des christlichen Naturrechts ermöglicht hat.

Geht man von diesen Ergebnissen aus, ergeben sich für das Göttliche Recht der Revolution von 1525 zwei nachgeordnete Bezugsebenen: einerseits die reformatorische Theologie in der Ausprägung Zwinglis, die den unmittelbaren Anknüpfungspunkt bildet, andererseits aber, mittelbar und in einem allgemeineren Sinn, das christliche Naturrecht in seiner absoluten Fassung, zu dem sich Zwingli bekennt.

Der Zusammenhang der Ideen von 1525 mit bestimmten vorreformatorischen Tendenzen war von der Forschung seit langem erkannt worden, blieb jedoch ohne zureichende Erklärung. So hatte schon Günther Franz, der das Göttliche Recht erstmals als zentrales Leitmotiv der Bewegung von 1525 herausarbeitete¹²⁶, aufgezeigt, dass bereits in den spätmittelalterlichen Revolten gelegentlich eine Berufung auf das Göttliche Recht festzustellen ist¹²⁷, und Hans von Voltolini hatte in einer älteren Studie bereits die – durch eine neuere Untersuchung Walter Müllers unterstützte – Hypothese formuliert, dass einzelne Ideen der Bauernkriegsprogramme auf den Sachsenspiegel Eike von Repgows zurückzuführen sind¹²⁸.

Diese Bezüge sind nicht zufällig und etwa auf die isolierte Überlieferung einzelner Argumentationsfiguren zurückzuführen. Die

grundsätzliche Übereinstimmung der naturrechtlichen Ausgangsposition wird deutlich, wenn man die Begründungszusammenhänge untersucht. An dieser Stelle muss es allerdings genügen, an einigen Beispielen die Kontinuität einer bestimmten Grundposition aufzuzeigen.

Die Ablehnung der personalen Unfreiheit in dem um 1220 entstandenen Sachsenspiegel, der zu den meist verbreiteten Handschriften des Mittelalters zählt¹²⁹, gilt zurecht als markantes Zeugnis einer frühen Kritik an der feudalen Sozialordnung¹³⁰:

Nach rechter warheit hat eigenschaft begin von getwange unde venknisse unde von unrechter gewalt, de man von aldere in unrechte gewonheit gezogen hat und nu vor recht haben will.

Diese eindringliche Absage an die «Eigenschaft» stützt der Verfasser des Sachsenspiegels, Eike von Repgow, auf zwei verschiedene Prämissen. Einerseits verweist er auf die ursprüngliche Freiheit des sächsischen Volkes, als «alle lute fri» gewesen seien¹³¹. Wichtiger als dieses traditionalistische Argument jedoch ist eine Voraussetzung, die ein spezifisch christliches Rechtsverständnis postuliert¹³²:

Got hat den man nach im selben gebildet unde hat in mit siner martere gelediget, den einen als den anderen. Ime ist der arme also lieb also der riche.

Indem er auf den Kreuzestod Christi verweist, der alle Christen frei gemacht habe, gewinnt Eike von Repgow eine egalitäre Basis für seine Rechtsvorstellungen und damit ein kritisches Potential gegenüber der faktisch bestehenden Rechtsordnung. Dieser egalitäre Ausgangspunkt wird im Sachsenspiegel allerdings nur stellenweise deutlich, weil der Spiegler das geltende Recht zumeist kommentarlos referiert. In seiner ablehnenden Bewertung der Unfreiheit jedoch demonstriert Eike von Repgow die kritische Reichweite seiner Position, in dem er der Reihe nach alle gängigen biblizistischen Rechtfertigungsargumente für die Eigenschaft diskutiert und verwirft¹³³. Dass der Verfasser des Sachsenspiegels bewusst mit dem relativen Naturrecht seiner Zeit und der Fixierung auf den Sündenfall gebrochen hat, zeigt eine Passage in der Vorrede, in der er Aufschluss über sein Rechtsverständnis gibt. Um den göttlichen Ursprung des Rechts zu erläutern verweist er dort auf die Schöpfungs-

geschichte: Gott schuf den Menschen und setzte ihn ins Paradies. Der Mensch brach den Gehorsam und ging in die Irre, bis zur Erlösung durch Christus. Damit jedoch wurde dem Recht wieder sein göttlicher Charakter zurückgegeben: «Nu abir wir bekart sin unde uns got wider geladen hat, nu halde wir sine e unde sin gebot...»¹³⁴ Das Naturrechtsverständnis Eike von Repgows geht also nicht, wie die kirchliche Lehre, vom Alten Testament aus, sondern bezieht sich auf das Evangelium; damit entfällt zugleich die Vorstellung eines relativen Naturrechts des Sündenstandes, das absolute Naturrecht bleibt ungeschmälert verbindlich für das weltliche Recht.

In die späteren Bearbeitungen des Sachsenspiegels ist die Stellungnahme zur Eigenschaft fast durchweg übernommen worden. Für ihr Bekanntwerden im oberdeutschen Raum sorgte die Aufnahme in den Schwabenspiegel, der ebenfalls eine weite Verbreitung gewann¹³⁵.

Die von Eike von Repgow entwickelte Position einer an christlichen Normen orientierten Sozialkritik enthält in einer rudimentären Form bereits die wesentlichen Gedanken, die in der Reformatio-Bewegung des Spätmittelalters in einem allgemeineren und vertieften Sinn zur Begründung der Forderung nach einer grundsätzlichen Erneuerung der kirchlichen und weltlichen Ordnung dienten. Diese Bewegung, die vor dem Hintergrund der vielfältigen Niedergangs- und Krisensymptome zu verstehen ist, die den «Herbst des Mittelalters» begleiten¹³⁶, erstreckte sich auf das gesamte christliche Abendland und manifestierte sich in sehr verschiedenartigen Tendenzen und Entwicklungen, die von Nikolaus von Cues bis zu Thomas Morus, von Fra Dolcino bis zu Hans Böheim, dem Pfeifer von Niklashausen, reichen und eine breite Spur in der europäischen Geschichte des 14. und 15. Jahrhunderts gezogen haben. Obwohl das weite Spektrum dieser Strömungen sehr heterogen anmutet, lässt sich doch eine gemeinsame Ausgangsbasis darin finden, dass ihnen allen die Vorstellung zugrunde lag, dass eine Heilung der kirchlichen und sozialen Missstände nur durch die «unmittelbare Anwendung des Gesetzes Christi» (Griewank)¹³⁷ zu erwarten sei.

Auch wenn die Erneuerung der Kirche gegenüber der Veränderung der weltlichen Ordnung dabei häufig im Vordergrund stand,

so musste die Idee der «Lex Christi» oder der «Lex Evangelica», die theoretisch vor allem von Wiclif entwickelt wurde und ihm als Instrument zur Kritik der bestehenden Kirchenverfassung diente¹³⁸, doch auch unabsehbare Konsequenzen für die weltlichen Strukturen enthalten, da sie das kunstvoll aufgerichtete Gebäude des relativen Naturrechts mit einem Schlag in Trümmer legen konnte.

Die Sprengkraft eines absolut verstandenen, unmittelbar auf Christus begründeten Naturrechts sollte sich alsbald in sozialen Bewegungen konkretisieren. Unter dem Einfluss des Predigers John Ball und der von Wiclif inspirierten Lollarden forderten die englischen Bauern in ihrem grossen Aufstand von 1381 die Beseitigung der Leibeigenschaft und die Freigabe von Jagd, Fischfang und Waldnutzung¹³⁹. Während der Hussitischen Revolution zeigte sich die sozialrevolutionäre Umsetzung eines biblischen Normenverständnisses besonders spektakulär bei den Taboriten, die eine neue Form sozialer Gemeinschaft auf der Grundlage christlicher Gleichheit und Gütergemeinschaft zu entwickeln begannen¹⁴⁰. Grundsätzlich gilt auch für alle übrigen häretischen Gemeinschaften des späten Mittelalters, für Waldenser und Joachimiten etwa, dass sie die tradierten kirchlichen Vermittlungsversuche zwischen christlichem Glauben und der gegebenen weltlichen Ordnung verwarfen. Auch sie verstanden das Evangelium als unbedingte ethische Richtschnur¹⁴¹.

Auch die Reformschriften des späten Mittelalters besaßen für die Verbreitung der Gedankenwelt des christlichen Naturrechts eine besondere Bedeutung. Vor allem die meistverbreitete Schrift, die 1439 entstandene «Reformatio Sigismundi», verwandte das Postulat der «göttlichen Gerechtigkeit» als Leitmotiv eines fast alle Lebensbereiche einschliessenden Reformplans¹⁴². Auch in diesem Werk fällt die besondere Eindringlichkeit der Absage an die ständische Unfreiheit auf¹⁴³:

Es ist ein ungeherte sach, das man es offen müß in der christenheit, das groß unrecht ist, das vorget, daz einer vor got also durstig ist, das er sprechen tar zu einem menschen: «Du bist mein eygen», den got hertiglich erlobet hat und gefreyet; es ist heydenisch gethan. Got hat unns erlediget von allen banden und nyeman sich furbaß erheben soll in keinen gewalt einer fur den andern.

Diese Passage ist in der Forschung in eine direkte Beziehung zum Leibeigenschaftsartikel in den Zwölf Artikeln des Bauernkriegs von 1525 gestellt worden¹⁴⁴. Die Kontinuitätslinien reichen jedoch weiter ins Mittelalter zurück. Heinrich Koller, der Herausgeber der *Reformatio*, hat angenommen, dass die Stellungnahmen zur Leibeigenschaft in der Reformschrift vom Schwabenspiegel beeinflusst sind¹⁴⁵. In dieser älteren Überlieferungslinie stehen auch die im März 1525 entstandenen Zwölf Artikel. Der Zusammenhang wird ersichtlich, wenn eine weitere Quelle berücksichtigt wird, und zwar die im Februar 1525 entstandenen Äpfinger Artikel, die den Autoren der Zwölf Artikel bekannt waren:

<i>Schwabenspiegel</i> ¹⁴⁶ um 1280, Langform Mp	<i>Äpfinger Artikel</i> ¹⁴⁷ Februar 1525	<i>Zwölf Artikel</i> ¹⁴⁸ März 1525, umgestellt
daz wirt in der heiligen schrift nit funden, daz ymant des anderen eigen seye mit rehte	Und so findt man nit in der hailge schrift das ein her ein eigen mensch soll haben	Darumb erfindt sich mit der Geschrift, das wir frei seien und wöllen sein
Got hat den menshen nach im selber gepildet er hat auch den menschen mit seiner marter von dem tode erlöst	Mir seind eins heren das ist Christus, der hat uns erschafen und uns mit seinem leiden erkoft das wal wir sein	Uns Christus all mit seinem kostbarlichen plutvergüssen erlöst und erkaufft hat den Hirten gleich als wohl den Höchsten kein ausgenommen
do sprach iesus, lat den keiser seines bildes walden und gotes bilde gebt gote	der her spricht gib got, das got zugehört und dem dem Kaiser, das dem Kaiser zugehört des wel wir tun und nit witer	

Die Äpfinger Bauern griffen, das ergibt sich aus dieser Gegenüberstellung, auf einen dreihundert Jahre zuvor erstmals fixierten Gedankengang zurück, um ihre Forderung nach Aufhebung der Leibeigenschaft zu begründen, und Lotzer und Schappeler fanden diese Formulierungen offenbar geeignet, sie – leicht verändert – in ein von reformatorischem Geist bestimmtes Grundsatzprogramm zu

übernehmen. Das Bedeutsame dieses Vorgangs liegt nicht eigentlich in der letztlich von unwägbareren Umständen bestimmten Überlieferung isolierter Argumentationsformen. An die Stelle der Schwabenspiegelformulierungen hätten ebenso gut die Argumente der Reformatio Sigismunde treten können, die beispielsweise auch der Oberrheinische Revolutionär aufgegriffen hat¹⁴⁹, oder auch die von Erasmus 1521 in der Schrift «ein nutzliche underweisung eines christlichen Fürsten» ebenfalls mit besonderer Eindringlichkeit erhobene Forderung nach Abschaffung der «eygenschaft»¹⁵⁰. Alle diese Stellungnahmen sind prinzipiell gegeneinander austauschbar, weil sie alle aus dem gleichen Grundgedanken dieselbe Folgerung ableiten. «daz uns got erloste mit siner martere» heisst es im Sachsenspiegel, «so hat euch Christus mit seinem Tode gekaufft und gefreyet»¹⁵¹ in der Reformatio Sigismunde und deutlicher noch bei Erasmus: «Wie schantlich ist es, dass du die eygenlüt hast, die Christus mit seinem blut gemeinlich erlost und fry gemacht hat»¹⁵². Die Übereinstimmung des Gedankengangs ist offenbar nicht zufälliger Art. In ihr wird vielmehr ein grundsätzlicher Zusammenhang deutlich: Sobald die Erlösungstat Christi in eine direkte Beziehung zur Welt und ihrer Ordnung gebracht wird, sobald sich ein Rechtsverständnis entfaltet, das die Verbindlichkeit der «Lex Christi» für das weltliche (positive) Recht postuliert, gerät die Möglichkeit und zugleich die Notwendigkeit einer Veränderung der ständischen Ordnung in den Blick. Die erste Konsequenz, die aus dieser Position sofort und unmittelbar gezogen wird, ist die Forderung nach Beseitigung der ständischen Unfreiheit, weil die Unvereinbarkeit der Leibeigenschaft mit den Prinzipien christlicher Gleichheit und Freiheit offenbar bestimmter und eindeutiger erkannt wurde, als die Widersprüche, die sich allgemein zwischen einer auf Ungleichheit beruhenden Gesellschaftsordnung und der christlichen Gleichheit ergeben mussten.

Die bisher zitierten Quellen geben Aufschluss über den Ursprung und die Überlieferung der Idee eines absoluten christlichen Naturrechts, und sie ermöglichen es, einzelne Folgerungen in Richtung auf die Freiheit des Menschen nachzuvollziehen. Keine Aussagen erlauben sie jedoch über die tatsächliche Verbreitung natur-

rechtlicher Vorstellungen in der Gesellschaft des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Auch wenn der derzeitige Forschungsstand allgemeinere Feststellungen zu diesem Problem nicht zulässt, so sollen doch kurz einige Hinweise resümiert werden, die dafür sprechen, dass naturrechtliche Ideen auch auf einer breiteren gesellschaftlichen Ebene vermittelt und aufgenommen wurden.

Wichtig ist dabei zunächst die Beobachtung, dass sich das Bild des Bauern in der Dichtung des späten Mittelalters entscheidend wandelte¹⁵³. Nicht mehr die Betonung bäuerlicher Einfalt und Derbheit stand im Vordergrund, sondern die Wertschätzung der bäuerlichen Arbeit, vielfach verbunden mit einer Anspielung auf Adam als den bäuerlichen Stammvater der Menschheit. Dass der Adamsgedanke egalitäre Vorstellungen enthielt, bezeugt das in Gesamteuropa verbreitete Sprichwort «Als Adam grub und Eva spann, wer war da ein Edelmann?»¹⁵⁴.

Die politische Sprengkraft der in die ländliche Gesellschaft eingedrungenen naturrechtlichen Vorstellungen manifestiert sich in einzelnen bäuerlichen Erhebungen. Dass sich in der weit überwiegenden Mehrzahl der zahlreichen Aufstände keine Bezugnahme auf die Ideen des Naturrechts feststellen lässt, ist aus der altrechtlichen Legitimationsbasis dieser Konflikte zu erklären¹⁵⁵. Die Kontrahenten bewegten sich in der Regel auf der Basis des strittig gewordenen herkömmlichen Rechts, so dass für naturrechtliche Begründungsweisen kein Raum blieb. In einigen Aufständen jedoch wurde die Ebene traditionaler Legitimität durchbrochen, und in diesen Erhebungen zeigen sich dann auch mehr oder minder deutlich ausgeprägte Ansätze naturrechtlicher Vorstellungen. Hervorzuheben sind dabei vor allem die Bundschuhverschwörungen des Joss Fritz am Oberrhein zu Beginn des 16. Jahrhunderts¹⁵⁶. Auch wenn die realhistorische Bedeutung dieser gescheiterten, auf wenige hundert Teilnehmer begrenzten Verschwörungen nicht überschätzt werden sollte, so zeigt sich doch in ihrer Programmatik und Symbolik, dass die Vorstellung einer neuen Freiheit jenseits der ständischen Schranken und das Postulat der Verwirklichung des Gottesgesetzes mittlerweile im politischen Bewusstsein der Bauern in Verbindung gebracht wurden.

Sowohl der Untergrombacher Bundschuh von 1502 wie der Lehenener von 1513 leiten aus der Devise der göttlichen Gerechtigkeit das zentrale Ziel ab, die Freiheit des gemeinen Mannes durch die Liquidation aller feudalen Gewalten in den Händen von Adeligen und Prälaten durchzusetzen und fortan keinem «Herrn mehr ... gehorsam (zu) sin, dann allein... Kaiser und Babst»¹⁵⁷. In beiden Fällen legten die Konspirateure ihrer Fahne ein besonderes Gewicht bei. 1502 wurde der Beginn des eigentlichen Aufstandes verschoben, weil die Fahne noch nicht zur Verfügung stand¹⁵⁸. 1513 dagegen war geplant, die Fahne auf einer ländlichen Kirchweih zu entfalten, und die Verschwörer gingen davon aus, dass allein das öffentliche Zeigen der Fahne das Volk veranlassen würde, ihnen zu folgen¹⁵⁹. Diese Fahne nun, von der man sich eine derart grosse Wirkung versprach, zeigte ein Bild des gekreuzigten Christus, darüber die Devise «Nichts denn die Gerechtigkeit Gottes», einen knieenden Bauern zur einen Seite des Kreuzes und den Bundschuh zur anderen¹⁶⁰. Wie leicht zu erkennen ist, enthält die Fahne demnach in symbolischer Gestalt die wesentlichen Gedanken, die für das absolute christliche Naturrecht des Spätmittelalters konstitutiv sind: Die Berufung auf Christus als den Stifter der christlichen Freiheit und den Massstab des Gesetzes, den Bundschuh als das Zeichen der endlich ins Werk zu setzenden gewaltsamen Durchführung des Gottesgesetzes und den gemeinen Mann als das Werkzeug, aber auch als Begünstigten der göttlichen Gerechtigkeit. Der Aufstandsplan der Verschwörer setzt, wenn er nicht auf einer vollständig verfehlten Einschätzung des bäuerlichen Bewusstseins beruhen soll, voraus, dass die Bauern diese Zeichen zu lesen und zu deuten verstanden, dass demnach auch die Bauern die Vorstellung einer göttlichen Gerechtigkeit kannten und teilten.

Nur acht Jahre liegen zwischen der letzten Bundschuhverschwörung am Oberrhein und dem Bauernkrieg, und dennoch ist es mehr als nur ein kleiner Schritt, der zwischen der «göttlichen Gerechtigkeit», die Joss Fritz propagierte, und dem Göttlichen Recht der Reformation liegt.

Die Reformation stellte das Göttliche Recht auf ein neues Fundament, indem sie einerseits die Mündigkeit des Christen propa-

gierte und andererseits den Glaubensinhalt nach dem Grundsatz «sola scriptura» allein auf die Schrift stellte¹⁶¹. Damit musste an die Stelle der von der Alten Kirche beanspruchten Objektivität des Dogmas die Subjektivität des individuellen Urteils treten, das allerdings mit der strikten Bindung an die Bibel auf eine intersubjektive Grundlage festgelegt war. In diesem Argumentationsrahmen musste zugleich mit der Autorität der kirchlichen Lehrtradition im allgemeinen auch die überkommene relativ-naturrechtliche Soziallehre hinfällig werden, und an ihre Stelle konnte nur ein System überpositiver Normen treten, das unmittelbar aus der Schrift herleitbar war.

Dieser sozusagen gemeinreformatorische Ansatzpunkt einer biblizistischen Ethik führte in der konkreten Ausgestaltung bei den führenden Reformatoren allerdings zu sehr unterschiedlichen Ergebnissen. Während Luther, in dessen frühen Schriften durchaus egalitäre Ansatzpunkte zu finden sind¹⁶², mit seiner Zwei-Reiche-Lehre die Tradition des relativen Naturrechts der alten Kirche auf einer neuen Ebene fortführte, bestand Zwingli auf der Verbindlichkeit der Schrift für die weltliche Ordnung.

Aus der Forderung «man muoß Got me gehorsam sin weder den Menschen»¹⁶³ zog Zwingli unmittelbare Konsequenzen für die Legitimität des positiv geltenden Rechtes. Er postulierte dementsprechend, dass «alle Gsatzt gegen dem nächsten äbnen Menschen, die söllend gründt sein in dem Gsatzt der Natur»¹⁶⁴, ging im Sinn der christlichen Naturrechtstradition von der Identität von Naturrecht und Gottesrecht aus und gelangte so folgerichtig zu der Feststellung, dass die gegebenen positiven Gesetze nur dann als verbindlich zu betrachten seien, wenn «sy dem götlichen Gsatzt des Nächsten und der Natur, die beide ein Gsatzt sind glichförmig sind»¹⁶⁵. Eindeutiger liess sich ein Bekenntnis zum absoluten christlichen Naturrecht kaum formulieren.

Es ist nicht unbedingt erforderlich, den direkten Einfluss Zwinglis auf die aufständischen Bauern von 1525 in jedem Fall aufzuzeigen¹⁶⁶, um den Durchbruch der Idee des Göttlichen Rechts in der Revolution der Bauern, Bürger und Bergknappen zu erklären. Wichtiger ist die grundsätzliche Feststellung, dass die Reformation

von ihrem theologischen Ausgangspunkt im Schriftprinzip her den zuvor unter der Oberfläche tradierten naturrechtlichen Vorstellungen eine prinzipielle Legitimität und damit eine neue politische Qualität verlieh¹⁶⁷. Die Inanspruchnahme des Göttlichen Rechts zur Begründung naturrechtlicher Forderungen in einer grossen Vielzahl von Artikelschriften aus der ländlichen Gesellschaft zeigt, wie schnell es den Bauern gelang, die neugewonnene Position in eine neue politische Perspektive, die den Rahmen der gegebenen ständischen Ordnung sprengte, umzusetzen. Vor allem Forderungen nach der Aufhebung der Leibeigenschaft und nach der Freigabe von Jagd, Fischerei und Waldnutzung wurden auf diese Weise begründet¹⁶⁸.

In der kurzen Zeit zwischen dem Frühjahr und dem Sommer 1525 konnte sich aus der Idee des Göttlichen Rechts bei den Aufständischen weder ein in sich geschlossenes neues Gesellschaftsmodell ausbilden¹⁶⁹ noch ein neuer, am Individuum orientierter Freiheitsbegriff durchsetzen. Lediglich in einzelnen programmatischen Entwürfen, am deutlichsten in Gaismairs 2. Landesordnung, wurde der naturrechtliche Ansatz theoretisch zu einem neuen egalitären Gesellschaftsmodell ausdifferenziert und ein neuer Freiheitsbegriff erkennbar¹⁷⁰. Der Masse der bäuerlichen Bevölkerung blieben diese Konzepte nach der Niederschlagung der Erhebung allerdings unbekannt.

Auch nach 1525 finden sich sporadisch Hinweise für das Weiterwirken der Vorstellung des Göttlichen Rechts. Zu erwähnen sind dabei die Täufer, deren biblizistische Radikalität ihnen jede Anerkennung einer relativierenden christlichen Soziallehre verbot¹⁷¹. Auch durch die Weitergabe vorreformatorischer und reformatorischer Schriften konnte sich die Idee des Göttlichen Rechts tradieren. So ist etwa die letzte Ausgabe der *Reformatio Sigismundi* erst 1716 erfolgt¹⁷². Ein spätes Beispiel für das Fortleben der Vorstellungswelt eines absoluten christlichen Naturrechts findet sich 1688 in Holstein. Als Graf Christoph von Rantzau sich entschloss, seine Leibeigenen in die Freiheit zu entlassen, begründete er sein Vorgehen mit dem an 1525 erinnernden Argument, dass die Leibeigenschaft «in der heiligen göttlichen Schrift» gar nicht gegründet sei und dass

sie «Gottes Gebot, der Natur und der gesunden Vernunft allerdings zuwider»¹⁷³ sei.

Zwischen dem 14. und 17. Jahrhundert hatte sich, das sei als Fazit dieses knappen Überblicks festgehalten, in der Ständegesellschaft nicht nur ein systemkonformer Begriff der ständischen Freiheiten ausgebildet. Nicht nur auf der Ebene einer literarischen Hochkultur der Philosophen, Theologen und Juristen, sondern auch auf einer breiten gesellschaftlichen Basis lassen sich naturrechtliche Vorstellungen finden, die sich ansatzweise auch zu einem am Individuum orientierten Freiheitsbegriff verdichten liessen. In der empirischen Untersuchung der Verhältnisse im Berner Oberland wird die tatsächliche Bedeutung dieses individuellen Freiheitskonzepts zu bestimmen sein.

2. DIE LANDGEMEINDE IM VERFASSUNGSGEFÜGE DER ALTSTÄNDISCHEN GESELLSCHAFT

Als konstitutives Element der altständischen Gesellschaft ist die Gliederung der Bevölkerung in Stände, d. h. in rechtlich fixierte und sozial abgegrenzte Personengruppen bereits erwähnt worden. Ein weiteres wesentliches Merkmal kann hinzugefügt werden, und zwar die Integration dieser ständisch gegliederten Bevölkerungsteile in eine Vielzahl korporativer Verbände, die sich durch autogene Rechte auszeichnen¹⁷⁴, ein Faktum, das nicht nur die Form der sozialen Organisation dieser Gesellschaft auszeichnet, sondern auch ihre politischen Strukturen auf allen Ebenen bestimmt. Der für das Mittelalter charakteristische «vertikale» Aufbau von Herrschaftssphären und *individuellen* Verpflichtungen nach den Prinzipien von Gefolgschaft, Hausherrschaft und Vasallität¹⁷⁵, wie er etwa in der Heerschildordnung oder in der persönlichen eidlichen Bindung des Lehensmannes oder des Untertanen¹⁷⁶ sinnfällig zum Ausdruck kommt, wird im Spätmittelalter abgelöst von Verfassungsformen, die die politische Macht im Rahmen eines Dualismus von herrschaftlichen und korporativen Elementen organisieren¹⁷⁷. Nicht der Kaiser allein, sondern der Kaiser und die Körperschaft der Reichs-