

OTTO GERHARD OEXLE

## Konflikt und Konsens

Über gemeinschaftsrelevantes Handeln  
in der vormodernen Gesellschaft

I. ‚Gemeinwohl‘ als ein Orientierungspunkt für gemeinschaftsrelevantes Handeln und ‚Gemeinsinn‘ als Bereitschaft zur Orientierung am Gemeinwohl von seiten gemeinschaftsrelevant handelnder Individuen<sup>1</sup> lassen sich für die Vormoderne anhand der Geschichte dieser Begriffe und der mit ihnen verbundenen Theorien gut darstellen.<sup>2</sup> Aber diese Darstellung wäre nicht erschöpfend. Deshalb ist es lohnend, sich von den Begriffen der *utilitas publica* oder des ‚gemeinen Nutzens‘ einmal zu lösen und Gemeinwohl-Vorstellungen in benachbarten Begriffsfeldern zu suchen. Dazu gehört zum Beispiel das Begriffsfeld *ordo* (‚Ordnung‘)<sup>3</sup> und dazu gehören die unter dem Stichwort ‚Frieden‘ (*pax*) zusammengefaßten Vorstellungen.<sup>4</sup>

An einer berühmten Stelle seines Buches ‚De civitate Dei‘ hat zum Beispiel Augustinus den Frieden im weitesten Sinne (*pax omnium rerum*) als die „Ruhe in der Ordnung“ (*tranquillitas ordinis*) bestimmt, *ordo* aber definiert als die „Anordnung der gleichen und ungleichen Dinge, die jedem seinen Platz anweist“ (*ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio*).<sup>5</sup> Diese an Cicero anschließende<sup>6</sup> Definition Augustins bezieht sich auf die von Gott geschaffene Welt als einen geordneten Kosmos, in dem jedes seinen Platz hat und auch, im Hinblick auf das Zusammenleben der Menschen, jeder an seinem Platz wirkt und „das Seine tut“. Zugleich wird hier Platos Modell der drei Stände evoziert, wie es in der ‚Politeia‘ dargelegt ist.<sup>7</sup> Die Ordnung der Welt wie der

<sup>1</sup> Münkler/Fischer 1999.

<sup>2</sup> Schulze 1986; Hibst 1991.

<sup>3</sup> Dazu umfassend die verschiedenen Abschnitte des Artikels ‚Ordnung‘ in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 6 (1984), Sp. 1249-1310.

<sup>4</sup> Zu den Vorstellungen und Deutungen von Frieden: Oexle 1993; ders., 1996b.

<sup>5</sup> Augustinus, ‚De civitate Dei‘ XIX, 13 (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 40/2, 1900, S. 395).

<sup>6</sup> Den Stoikern folgend definierte Cicero (De officiis I,40,142) ‚ordo‘ als die *compositio rerum aptis et accommodatis locis* und im Anschluß daran die „Ordnung des Handelns“ (*ordo actionum*) dergestalt, daß *in vita omnia sint apta inter se et convenientia* (Marcus Tullius Cicero, De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln, übers. und hg. von Heinz Gunermann, Stuttgart 1978, S. 124).

<sup>7</sup> Oexle 1987, S. 77ff.

menschlichen Gesellschaft wird verstanden als eine ‚Harmonie in der Ungleichheit‘. Für Augustinus zeigt sie sich konkret als Hausfriede (*pax domus*) und als Friede des Gemeinwesens (*pax civitatis*), deren Ordnung er durch ‚Herrschaft‘, also durch die Eintracht der im Hause Wohnenden oder der Bürger im Zusammenspiel von Befehl und Gehorsam (*ordinata imperandi oboediendique concordia cohabitantium* und *ordinata imperandi adque oboediendi concordia civium*) sieht. Im Rahmen solcher Vorstellungen von ‚Harmonie in der Ungleichheit‘ haben sich im Mittelalter die fast unzähligen Vorstellungen über die Ordnung der Gesellschaft und das Wohl ihrer Mitglieder durch die Eintracht des Zusammenwirkens der verschiedenen Stände (*ordines, status, conditiones*) entfaltet.<sup>8</sup> Solche ‚Deutungsschemata‘ der gesellschaftlichen Ordnung konnten hierarchisch verstanden sein, wie zum Beispiel die Einteilung der Gesellschaft nach Klerus und Laien, oder sie konnten funktional gedacht sein, wie dies die berühmte ‚funktionale Dreiteilung‘ der Gesellschaft in jene, die beten (Klerus und Mönche), jene, die kämpfen (Ritter) und jene, die arbeiten (Bauern, Kaufleute, Bürger, der ‚Dritte Stand‘) vorsieht. Neben den vom ‚Staat‘ und von der ‚Kirche‘ ausgehenden Gemeinwohlvorstellungen enthält also auch die Theorie der Gesellschaft, so wie sie in der Reflexion über deren Gliederung nach Ständen enthalten ist, ein reiches Reservoir von Vorstellungen über die Bedingungen und die Wirkungen von ‚Gemeinsinn‘ und ‚Gemeinwohl‘.

Davon soll im folgenden indessen nicht die Rede sein. Hier geht es nicht um Stände, Staat und Kirche, sondern um soziale Gruppen. Und das heißt auch: es geht nicht um philosophische oder theologische ‚Theorien‘, sondern vielmehr um die Praxis sozialen Handelns von Individuen in Gruppen und um die solcher Praxis zugrundeliegenden und aus ihr resultierenden Orientierungen von Gemeinwohl und Gemeinwohl. Die zentrale Frage, die dabei zu erörtern ist, gilt natürlich dem Problem, wie diese gruppenbezogenen Erscheinungsformen von Gemeinwohl und Gemeinwohl mit einem allgemein zu verstehenden Gemeinwohl verknüpft waren.

Ein solcher Ansatz bedarf freilich einer zusätzlichen, vorgängigen Reflexion. Sie bezieht sich auf das Problem der Wahrnehmung des Mittelalters in der Moderne, also in der historischen Epoche, in der wir selbst leben. Es geht um das Problem, daß und in welchem Maße unsere Annahmen über das Mittelalter von Annahmen über die Moderne bedingt und gesteuert werden.<sup>9</sup> Unserer Wahrnehmung des Mittelalters kommen immer wieder jene Epochenimaginationen in die Quere, in denen das Mittelalter als eine Bezugsgröße erscheint, die von der Moderne her gedacht ist und von der Moderne her geprüft wird, – oder aber, umgekehrt: in denen die Moderne und der Prozeß der Modernisierung seit dem 18. Jahrhundert vom Standpunkt eines imaginierten Mittelalters her beurteilt werden. Dies hat, seit Aufklärung und Romantik und im Zeichen des Historismus als einem konstituierenden Faktor der Moderne,<sup>10</sup> ein weites Feld von historisch begründeten Fortschritts- und Verfalls-, ‚Geschichten‘ erzeugt, die sowohl die Forschungen der historischen wie der Sozialwissenschaften und erst recht das geschichtliche Denken im Ganzen in weiträumigen Diachronien gesteuert haben. Zu nen-

<sup>8</sup> Oexle 1987; ders. 1990a.

<sup>9</sup> Zum folgenden Oexle 1992 und ders. 1997.

<sup>10</sup> Dazu Oexle 2000.

nen wären hier zum Beispiel: die Geschichten vom fortschreitenden Prozeß der Zivilisation oder von der zunehmenden Rationalisierung („Vom magischen zum rationalen Weltbild“), – oder aber, umgekehrt, in der Aufrechnung der Kosten der Modernisierung: die Geschichten vom zunehmenden Wertverfall („Von der christlichen Weltordnung zum Relativismus“) oder von der Überwältigung des Individuums durch gesellschaftliche und staatliche Mächte, also die Geschichte des Gangs von der Ursprünglichkeit des Menschen zur Sozialdisziplinierung. Das Mittelalter erscheint in solchen Geschichten auf der einen Seite, nämlich in den Verfalls-Geschichten, als eine glückliche Zeit von Bindung, Einheit, Gemeinschaft und Ganzheit, welche den negativen, ja desaströsen Zügen der Moderne gegenübergestellt wird, womit dann der angeblich fatale Weg, den die europäische Geschichte seit Renaissance und Reformation, seit Humanismus und Aufklärung und bis zum Liberalismus und Sozialismus des 20. Jahrhunderts genommen hat, beklagt werden kann. Auf der anderen Seite, in den Fortschritts-Geschichten, erscheint das Mittelalter als eine Epoche der Unordnung und Zersplitterung, von Brutalität und Primitivität, die eben durch Renaissance und Reformation, durch Humanismus und Aufklärung fortschreitend überwunden werden konnten.

Gerade im Blick auf unsere Frage nach den Gruppen in der Gesellschaft gibt es zwei Linien, auf denen diese Geschichten vom Fortschritt und vom Verfall erzählt werden. Die eine – sie hat ihre klassische und unaufhörlich weiterwirkende Ausformung in Jacob Burckhardts ‚Die Kultur der Renaissance‘ von 1860 gefunden – läßt mit der Renaissance die Geschichte des modernen Menschen beginnen, eine Deutung, die in der Überwindung der Gruppen-Bindungen des Menschen den zur Moderne führenden und entscheidenden Fortschritt der Individualisierung sieht. Die dem entgegengesetzte Verfallsgeschichte hat – ebenso wirkungsvoll – Ferdinand Tönnies in seinem Buch ‚Gemeinschaft und Gesellschaft‘ von 1887 vorgetragen. Wie bekannt, unterschied Tönnies hier ‚Gemeinschaft‘ – als „organische“ Bindung des Menschen im vertrauten Zusammenleben, in Familie und Verwandtschaft, in Nachbarschaft und Freundschaft, in Dorf und Stadt – von ‚Gesellschaft‘ als dem Inbegriff von „mechanischen“ Beziehungen unter den Menschen, im Zeichen von Interessenkonflikten und Vertragsverhältnissen, von mechanischer Produktion und ökonomischem Tausch, von Individualismus und Rationalismus, – bei Verlust aller Bindungen, Solidaritäten und Werten. Tönnies hat die Geschichte des Okzidents geradezu als eine Aufeinanderfolge von zwei Zeitaltern gedeutet. Ein Zeitalter der ‚Gesellschaft‘ sei auf ein Zeitalter der ‚Gemeinschaft‘ gefolgt, also die Moderne auf das Mittelalter, und dadurch sei die gesamte Kultur, so Tönnies 1887 wie auch später, in ‚Zivilisation‘ umgeschlagen. Und deshalb gehe in dieser ihrer verwandelten Gestalt die Kultur selber zu Ende.

Die in diesen Deutungsmustern der Moderne gestellte Doppelfrage ist also, ob die Überwindung des Mittelalters einen Fortschritt darstellt, oder ob nicht vielmehr der Fortschritt, den die okzidentale Kultur seit dem Ende des Mittelalters und im Verlauf der Moderne genommen hat, sich – wenn man sie am Mittelalter mißt – als Unglück erweist. Im Blick auf die Bildung sozialer Gruppen ist diese Frage verknüpft mit dem Problem der Individualität. Die Doppelfrage lautet hier, ob die Emanzipation des Individuums, so wie sie Jacob Burckhardt 1860 und seine vielen Nachfolger bis heute als den Beginn der

Moderne definieren,<sup>11</sup> und zwar als eine zweifache Emanzipation des Individuums: von den Mächten der ‚Gemeinschaft‘ und denen des Glaubens, von Religion und Kirche also, – ob diese zweifache Emanzipation einen Fortschritt oder ein Verhängnis darstellt. Ist der Prozeß der europäischen Kultur seit der Renaissance begreifbar als ein Prozeß des zunehmenden Ausgangs des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit, aus den Zwängen geistiger und sozialer Unfreiheit und Unwissenheit? Oder sind – gerade im Gegenteil – Renaissance, Humanismus, Aufklärung zu sehen als ein zerstörerischer Prozeß, der den Menschen herausriß aus seinen „natürlichen“ Bindungen und Ordnungen? Was hier kontrovers diskutiert wird, ist das Problem von Bindung und Freiheit im sozialen wie im geistigen Sinn als einem Grundproblem der Moderne. Darin wird das Mittelalter zu einem singulären Exempel, an dem – in der Dialektik von Abstoßung und von Identifikation – die Moderne illuminiert oder aber verurteilt werden kann.

Ich habe an anderer Stelle gezeigt,<sup>12</sup> in welchem Maß diese Geschichten vom Mittelalter und von der Moderne noch immer ein stummer Gast systematischer Wissenschaften in der Gegenwart sind, gerade bei Soziologen und Ökonomen, in der Philosophie und Politik, zum Beispiel wenn neuerdings vehement das „Ende“ des modernen „Individualismus“ gefordert wird, damit die Deutschen nicht aussterben und damit die „Kultur des Westens“ sich am Ende nicht gar selbst „zerstört“. Die Wirkung solcher uneingestandener, historisch vermittelter Deutungsmuster vor Augen zu haben ist erforderlich, bevor man sich ernstlich mit der Frage nach den Vorstellungen von Gemeinwohl und Gemeinwohl bei sozialen Gruppen der mittelalterlichen Gesellschaft befaßt.

II. In welchem Maße soziale Gruppen und die Reflexion über sie für die Entwicklung von Vorstellungen über Gemeinwohl und Gemeinwohl relevant wurden, zeigt anschaulich das Sozialgebilde des ‚Hauses‘ (*domus*).<sup>13</sup> Dazu nur ein Beispiel: die Predigten, die der junge Presbyter Basilius von Caesarea in Kleinasien anlässlich der großen Hungersnot des Jahres 368 hielt. Sein zentrales Argument war, daß die Welt ein einziges ‚Haus‘ sei und die Menschen eine häusliche Solidargemeinschaft darstellen; das Vermögen der Reichen sei demzufolge ein Gut, das ihnen von Gott zur guten ‚Verwaltung‘, im Sinne einer ‚Treuhand‘, anvertraut sei und das sie zugunsten des Allgemeinwohls und vor allem zugunsten der Armen zu verwenden haben. Die Wirksamkeit dieser ‚ökonomischen‘ Argumente des Basilius hat übrigens Bischof Gregor von Nazianz einige Jahre später eingehend bestätigt und gewürdigt.<sup>14</sup>

Von besonderer Bedeutung für die Entwicklung von Gemeinwohl-Vorstellungen sind jene Gruppen, die in der vormodernen Gesellschaft durch Konsens und Vertrag und die Vereinbarung gemeinsamer Ziele auf der Basis gemeinsamer Werte entstanden. Das gilt vor allem für drei Gruppen-Typen:<sup>15</sup> die *Vita Communis*, das heißt die auf der Grundla-

<sup>11</sup> Oexle 2001a.

<sup>12</sup> Oexle 1997.

<sup>13</sup> Zum folgenden Meyer 1998.

<sup>14</sup> Ebd. S. 106ff.

<sup>15</sup> Dazu Oexle 1998.

ge von Gemeinwirtschaft und Gemeinbesitz definierte Gesinnungsgemeinschaft,<sup>16</sup> sodann für die Vasallität als Form eines wechselseitigen Vertrags zwischen Ungleichen, aber mit beiderseitig bindenden Rechten und Pflichten,<sup>17</sup> und schließlich für jene Formen der Gruppenbildung durch Konsens und Vertrag, die auf einem gegenseitig geleisteten Versprechenseid beruhten und die man deshalb als *Conjuraciones* bezeichnet.<sup>18</sup> Davon soll im folgenden eingehender die Rede sein.

Die kulturelle Produktivität solcher *Conjuraciones* im Hinblick auf Gemeinsinn und die Vorstellungen von Gemeinwohl sei zunächst an einem historischen Beispiel erläutert, einem Ereignis, das sich vor rund tausend Jahren, nämlich um das Jahr 1000 zuge tragen hat.<sup>19</sup> Es handelt sich dabei um einen „Bauernaufstand“ in der Normandie, von dem in einer Geschichte der Herzöge der Normandie und der anglo-normannischen Könige die Rede ist, die ein am Hof König Heinrichs II. von England lebender Kleriker um 1170 in französischer Sprache geschrieben hat. Aber: es ging um sehr viel mehr als nur um einen „Bauernaufstand“.

Wie hier berichtet wird, versammelten sich normannische Bauern damals in Gruppen zu zwanzig, dreißig oder hundert Leuten und hielten „Parlamente“ (*parlemen*) ab. Hier wurde über die Herrschaft der Grundherren gesprochen. Sie sei um so weniger gerechtfertigt, hieß es, als überhaupt jegliche Herrschaft unbegründet sei; denn alle Menschen seien gleich. Es erging dann die allgemeine Aufforderung zu einer Schwureinung, die der Verteidigung von Hab und Gut und des Lebens der Schwörenden dienen und alle zu gegenseitigem Schutz verbinden sollte. Seiner Schilderung dieser bäuerlichen „Parlamente“ läßt der Autor dann die Formulierung des Ziels dieser Schwureinung folgen. Es ging nicht etwa um die Abschüttelung bäuerlicher Dienste und Leistungen insgesamt, es ging auch nicht um einen generellen Widerstand gegen die Grundherren. Vielmehr ging es um die Durchsetzung einer gemeinschaftlichen, freien Nutzung von Wald, Weide und Wasser, beim Fällen des Holzes, beim Fischfang und bei der Jagd. Darin sollte künftig dem Recht der adligen Herren ein vereinbartes, statutarisches, also ein positives bäuerliches Recht gegenübergestellt werden. Unser Autor bezeichnet dieses Recht als *volonté*. ‚*Volonté*‘ ist hier als ein Rechtswort zu verstehen. Es entspricht dem lateinischen *voluntas*, ‚Willkür‘, bezeichnet also das gruppenbezogene, statutarische Sonderrecht – im Gegensatz zum allgemeinen Recht, der *lex*. So sei es schließlich zu einer allgemeinen Beschlußfassung gekommen, deren Inhalt, das vereinbarte Ziel des Unternehmens, durch einen allgemeinen gegenseitigen Versprechenseid konstituiert war: „Sie haben sich gegenseitig einen Eid geleistet, daß sie alle zusammenhalten und gemeinschaftlich sich verteidigen würden“. Sodann seien einzelne, redegewandte Bauern gewählt worden, die als Delegierte dieser „Parlamente“ durch das ganze Herzogtum der Normandie gehen sollten, um weitere derartige Versammlungen einzuberufen und dort die Eide jener entgegenzunehmen, die zunächst nicht anwesend waren oder nicht anwesend sein konnten. Auch diese Versammlungen werden wiederum als „Parlamente“

<sup>16</sup> Derda 1992.

<sup>17</sup> Die beste Darstellung dazu ist nach wie vor das berühmte Buch von Marc Bloch ‚*La société féodale*‘ von 1939–40; vgl. Bloch 1999.

<sup>18</sup> Oexle 1985; ders. 1996a.

<sup>19</sup> Das folgende bereits in: Oexle 1996a, S. 78ff.

bezeichnet. Zu deren Einberufung kam es freilich nicht mehr. Der Normannenherzog hatte von den Vorgängen erfahren und ließ die Delegierten der Bauern gefangennehmen und grausam bestrafen. Er sah in diesem Unternehmen eine Rebellion gegen seine Herrschaft und gegen die der adligen Grundherren im Ganzen.

Der Autor läßt also den Hörer oder Leser seiner Geschichtserzählung, im 12. Jahrhundert wie heute, die Entstehung eines sehr komplexen Rechts- und Sozialgebildes miterleben, dessen Grundlage ein gegenseitig geleisteter Versprechenseid war. Ziel war die Durchsetzung eines vereinbarten bürgerlichen Rechts, das *volonté* genannt wurde. Das lateinische Wort für ein solches, durch einen gegenseitigen Eid geschaffenes Sozialgebilde lautete im 12. Jahrhundert, also in der Zeit, in der unser Autor schreibt, im allgemeinen ‚Conjuratio‘, was sowohl „Verschwörung“ in pejorativem Sinn, wie auch „Schwureinung“ im objektiven, rechtlich-sozialen Sinn des Wortes bedeutete. Der Autor bezeichnete das, was die normannischen Bauern um 1000 machten, allerdings nicht als ‚Conjuratio‘. Er nannte es, spezifischer, eine ‚Kommune‘. „Die Bauern“, so sagt er, „machten eine Kommune“.

In dem komplexen Rechts- und Sozialgebilde der Kommune als einer Conjuratio, wie der Autor des 12. Jahrhunderts es uns für die bürgerliche Welt um 1000 vor Augen stellt, ging es also um konkrete Inhalte von Gemeinwohl, nämlich um Recht und Frieden, – allerdings in einer gruppengebundenen und gruppenspezifischen Verwirklichung. Diese Inhalte wurden in einer Form der Gruppenbildung verwirklicht, die durch eine Partizipation aller Beteiligten konstituiert wird. Dies kommt uns in mehreren Hinsichten ‚modern‘ vor. ‚Modern‘ erscheint zum Beispiel, daß hier durch Vertragshandeln auf der Grundlage eines gegenseitig geleisteten Versprechenseides im Konsens aller Beteiligten eine Rechtsordnung vereinbart und positiv gesetzt wird. ‚Modern‘ erscheint uns die Abhaltung von Versammlungen, hier „Parlamente“ genannt, auf denen die Meinungsbildung der Schwurgenossen stattfand, die Schwureinung vereinbart und verwirklicht wurde. ‚Modern‘ erscheint uns auch die Rechtsfigur der Delegation und der Repräsentation, die hier offensichtlich eine bedeutsame Rolle gespielt haben, und zwar im Rahmen von sozialer Praxis von Bauern der Zeit um 1000.

Gerade im Hinblick auf solche ‚modern‘ erscheinenden Momente hat man deshalb die Meinung vertreten, daß es sich bei dieser Schilderung um völlig aus der Luft gegriffene Nachrichten, um Mitteilungen ohne historischen Realitätsgehalt handle, um eine literarische Fiktion also. Als Schilderung einer „Repräsentativverfassung mit parlamentsähnlichen Versammlungen gewählter Deputierter“ hat man denn auch jüngst diesen Vorgang durchaus treffend zusammengefaßt, – freilich, um gerade mit einer solchen Pointierung die These von der Fiktionalität des geschilderten Vorgangs zu begründen. Es bleibe, so wurde behauptet, der Versuch, aus dieser Erzählung des 12. Jahrhunderts „einen historischen Kern herauszuschälen“, von vornherein „aussichtslos“; er sei „schon im Ansatz verfehlt“; der normannische Bauernaufstand auf der Basis einer bürgerlichen ‚Kommune‘ um 1000 sei eine „Schimäre: sagenhaft, vage, malerisch“. Man erkennt in einem solchen Urteil die Macht der Mittelalterbilder der Moderne, die bestimmte Phänomene in der mittelalterlichen Gesellschaft als von vornherein unmöglich erscheinen lassen: Dergleichen ‚kann‘ es im ‚Mittelalter‘ nicht gegeben haben. Bei einer solchen

These bleibt allerdings die Frage unbeantwortet, wo denn der Verfasser dieses Berichts im 12. Jahrhundert die Elemente seiner „Fiktion“ hergenommen hat.

Aber die Frage nach dem historischen Kern läßt sich eindeutig beantworten, nämlich deshalb,<sup>20</sup> weil man anhand einer Geschichte des Begriffs der Conjuratio und der mit ihm verbundenen Phänomene nicht nur zu den gut bekannten städtischen Kommunen des 11. und 12. Jahrhunderts geführt wird, sondern auch zu einem Sozialgebilde in der bäuerlichen Welt des Frühmittelalters, das in seiner Struktur einer solchen Kommune, wie sie hier für die Zeit um 1000 dargestellt wurde, wesentlich gleicht, und das ist die Gilde. Zeugnisse seit der Zeit der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts lassen erkennen, daß es bei diesen Gilden um örtliche Vereinigungen der Bevölkerung auf dem Land handelte, die auf Konsens, Vereinbarung, Vertrag (*convenientia*) der Mitglieder beruhten und ebenfalls durch einen wechselseitigen Versprechenseid konstituiert wurden. Zu ihren Mitgliedern gehörten Kleriker und Laien, Männer und Frauen, die in Grundherrschaft, Dorf und Pfarrei lebten, sich hier aber in einer anderen sozialen Formation, nämlich auf der Ebene einer genossenschaftlichen Einung zusammenfanden. Die Ziele solcher Gilden waren umfassender Schutz und gegenseitige Hilfe in allen Wechsellagen des Alltagslebens, in religiöser, wirtschaftlicher und sozialer Hinsicht.

In einer systematischen Betrachtung, welche die Formen der Vergesellschaftung und Vergemeinschaftung im Blick hat, lassen sich deshalb ‚Gilde‘ und ‚Kommune‘ als zwei Erscheinungsformen der geschworenen Einung, der Conjuratio auffassen. Beide Formen stimmen darin überein, daß sie durch ein mit einem wechselseitigen Versprechenseid geschaffenes Konsens- und Vertragshandeln zwecks gegenseitiger Hilfe konstituiert sind. Der wichtigste Unterschied zwischen den beiden Formen ist darin zu erkennen, daß es sich bei Gilden um rein personal bestimmte Vereinigungen handelt, während eine Kommune, wie das auch im Fall der normannischen Bauernkommune der Zeit um 1000 der Fall war, einen bestimmten Raum besetzt, daß sie auf einen Ort oder ein Territorium ‚radiziert‘ ist, also eine Form der Vergesellschaftung darstellt, die auf dem Substrat eines örtlichen oder regionalen Bereichs beruht. Überdies lassen sich schon in der Karolingerzeit Conjuraciones nachweisen, die auf einem solchen räumlichen Substrat gebildet wurden, also den Charakter von Kommunen hatten.

III. Warum dieser historische Exkurs in eine so weit zurückliegende Vergangenheit? Es kam darauf an, eine konkrete Form der Vergesellschaftung zu zeigen, die man als die Form der Gegenseitigkeit bezeichnen kann. Dabei geht es um gegenseitigen Schutz und gegenseitige Hilfe – *mutuum consilium et auxilium*, wie es in den zuweilen überlieferten Formeln des wechselseitig geleisteten Versprechenseides heißt. Es geht also um ein spezifisch konstituiertes, gruppengebundenes ‚Gemeinwohl‘. Mit dieser Form der Vergesellschaftung sind spezifische Formen der Verfahrensregelung und der Institutionenbildung verbunden, die allesamt von der Norm der Gegenseitigkeit ausgingen und die sich konkretisierten in Selbstverwaltung und selbstgesetzter Gerichtsbarkeit, in der Wahl von Funktionsträgern auf Zeit und im Reihendienst, also mit interner Differenzierung und Arbeitsteilung. Zu diesen Verfahrensregelungen gehörte auch das Rechtsprin-

<sup>20</sup> Ebd. S. 81ff. und 85ff.

zip des freien Eintritts und der Kooptation, gehörten die Rechtsfiguren der Delegation und der Repräsentation, wie wir sie bei der normannischen Kommune der Zeit um 1000 bereits kennengelernt haben.

Alle diese Verfahrensregelungen und spezifischen Formen der Institutionenbildung zwecks gruppengebundenem ‚Gemeinwohl‘ beruhten also nicht auf gelehrter Theorie, sondern sind pragmatische Konsequenzen einer spezifischen Form der Gruppenbildung, also einer bestimmten Form sozialen Handelns. Man kann also auch hier sagen: die Form ist die älteste Norm. Es ist die Praxis solcher Art von Gruppenbildung, die diese Verfahrensregelungen erzeugt. Diese Verfahrensregelungen zur Ermöglichung gemeinschaftsrelevanten Handelns, zur Erzeugung von Gemeinsinn im Sinne eines gruppenbezogenen Gemeinwohls, ‚von unten‘ also, sind so konstruiert, daß sie von vornherein auf Konfliktausgleich und Konfliktregelung gründen und diese auch in der Zukunft garantieren sollen. Außerdem sind sie offensichtlich rein immanent begründet; Transzendenz ist hier nicht im Spiel, – ausgenommen die Tatsache, daß das Ganze durch die Selbstverpflichtung des promissorischen Eides konstituiert ist, dessen religiöse Bindekraft hier zur Sicherung des gemeinsamen Handelns vorausgesetzt wird.<sup>21</sup> Außerdem wurde schon in frühester Zeit die Zielsetzung zusätzlich durch religiöse Begründungen von wechselseitiger Hilfe und Verpflichtung bestärkt: sie heißen – entsprechend den Grundnormen des Christentums – *caritas* und *fraternitas*. *Caritas* und *fraternitas* werden in diesen Gruppen aber nicht universal, sondern stets partikular, also auf die Gruppe selbst bezogen verstanden. Diese Partikularität zeigt sich auch in den wichtigsten Konsequenzen des Wirkens solcher Conjuraciones, nämlich in der Schaffung von statutarischem, positivem, aber stets gruppenbezogenem Recht und in der Schaffung von gruppeninternem, dann aber auch nach außen wirkendem Frieden. Vertrag (*pactum*) und Frieden (*pax*) sind hier unmittelbar aufeinander bezogen.

Bis auf den heutigen Tag sind ‚Verein‘ und ‚Gemeinde‘ Grundformen des Vertragshandelns und Grundformen der Vergesellschaftung und Vergemeinschaftung geblieben. Man könnte unter einer solchen Perspektive nunmehr in diachronisch weitgespannten Überlegungen die Geschichte dieser beiden Erscheinungsformen von Conjuratio im europäischen Okzident skizzieren:<sup>22</sup> die Geschichte der zunächst bäuerlichen, dann, seit dem 11. und 12. Jahrhundert auch städtischen Kommune; und: die Geschichte der rein personal bestimmten Conjuraciones, also der ‚Gilden‘, beginnend mit den Klerikergilden der Merowinger- und den örtlichen Gilden der Karolingerzeit, denen sich dann, wiederum seit dem 11. Jahrhundert, eine Vielfalt von berufsspezifisch oder ständisch konstituierten Conjuraciones an die Seite stellten. Zunächst, mit dem Beginn einer arbeitsteiligen Verkehrswirtschaft, die Gilden der Kaufleute und dann die der Handwerker, um 1200 sodann jene Conjuraciones, die man in der Folge ‚Universitäten‘ nannte, im 14. und 15. Jahrhundert die Vereinigung der Handwerksgesellen, welche die Mittel des Arbeitskampfes, nämlich Streik und Boykott gewissermaßen erfunden haben. Aufgrund ihres hohen Grades von Schriftlichkeit sind besonders gut dokumentiert die Gilden der Juristen (vor allem der Anwälte) in Oberitalien, während wir zum Beispiel die Adelsvereinigungen des Spätmittelalters weniger gut, die der *pauperes* kaum kennen. Alle

<sup>21</sup> Dazu Dilcher 1999a, S. 507ff.

<sup>22</sup> Zum folgenden Oexle 1996a und ders. 1998, S. 22ff. Für die frühe Neuzeit Hardtwig 1997.



diese Formen der Vereinigung (und es wären noch andere zu nennen) sind Indikatoren und Faktoren in sozialen, politischen und ökonomischen Prozessen. Oder anders gesagt: in der Dynamik dieser Prozesse erweist sich die Form der Gegenseitigkeit gemeinsamen Handelns als eine Form des Zusammenlebens, die Individuen handlungsfähig macht und es ihnen ermöglicht, ihre Vorstellungen von ‚Gemeinwohl‘ zu realisieren. Immer geht es dabei wesentlich um die Schaffung eines partikularen, selbstgesetzten Sonderrechts, das *voluntas* oder *consuetudo* genannt wird, und um die Schaffung von Frieden und Sicherheit (*securitas*), nach innen wie nach außen.

Am Beispiel der Universitäten kann man dies, in der Zeit um 1200 und im Lauf des 13. Jahrhunderts besonders gut beobachten.<sup>23</sup> In Paris zum Beispiel sind die im Lauf des 12. Jahrhunderts dort zusammenströmenden Studierenden und Magister Fremde. Sie kommen aus allen Regionen des Okzidents. Ihr Rechtsstatus ist ungeklärt. Als Fremde geraten sie in Konflikte mit Einwohnern und mit der örtlichen Polizei. Und als Lehrende sind diese Pariser Magister eines neuen Typus mit einem prekären Status behaftet, weil sie weder einer der Klosterschulen noch gar der Domschule des Bischofs von Paris angehörten. Sie haben deshalb keine Lehrbefugnis. Die Vergesellschaftung dieser Magister und ihrer Studierenden in einer *Conjuratio* schafft Legitimität in beiden Hinsichten: die *Conjuratio* macht handlungsfähig und bewirkt, in schwierigen Auseinandersetzungen mit dem König von Frankreich am Anfang des 13. Jahrhunderts, die Gewährung eines eigenen Rechtsstatus und damit Schutz und Sicherheit. Und gegenüber dem Bischof von Paris, gegenüber der Kathedralschule und ihrem Leiter, dem Domscholaster, wird eine autonome Vergabe der ‚*licentia docendi*‘ durchgesetzt und auch das, was man seitdem ‚Lehrfreiheit‘ nennt. Damals bezog sie sich zum Beispiel auf die uneingeschränkte Lektüre der Schriften des Aristoteles. Als Kampfmittel hat die als *Conjuratio* formierte *universitas* der Studierenden und Magister auch ihrerseits bereits den Vorlesungsstreik und als besonders wirkungsvolles Mittel die angedrohte und im Ernstfall dann auch vollzogene Sezession, das heißt den Weggang an einen anderen Ort, eingesetzt.

Es geht bei alledem aber nicht nur um Formen einer zweckrationalen Durchsetzung ‚nach außen‘. Es geht immer auch um den ‚inneren‘ Frieden, der auf dem friedlichen Verhalten und der friedlichen Gesinnung der Mitglieder untereinander beruht, also auf der Einhaltung der vereinbarten Rechtsordnung und auf dem Zusammenspiel zwischen den Mitgliedern und den von ihnen selbst geschaffenen und besetzten Institutionen.<sup>24</sup> Man kann das im einzelnen bei den Kaufmannsgilden seit dem 11. und 12. Jahrhundert beobachten oder abermals bei den Magistern und Studierenden der werdenden Universitäten. Die Pariser Magister und Studierenden des 12. und 13. Jahrhunderts kamen aus allen Regionen Europas, von Skandinavien bis Sizilien. Sie sprachen keine gemeinsame Sprache. ‚Nationale‘, d.h. regional bezogene Vorurteile und Diffamierungen waren Anlaß zu ständigen Konflikten. Auch hier galt es, Regularien auszuarbeiten, um Aggressivität, Konflikte und Fehlverhalten zu regulieren und außerdem eine gleichmäßige Partizipation der verschiedenen ‚nationalen‘ Teilgruppen etwa bei der Vergabe von Ämtern im Reihendienst sicherzustellen. Dasselbe kann man auch am Beispiel der oberitalischen

<sup>23</sup> Dazu Oexle 1996b, S. 130ff.

<sup>24</sup> Ebd. S. 130ff. und 132ff.

‚Universitäten‘ des beginnenden 13. Jahrhunderts beobachten, die bekanntlich nur von Studierenden gebildet wurden.

Und all dies gilt in analoger Weise auch für die Kommunen, die bäuerlichen wie für die städtischen. Denn auch die Kommune ist, wie wir sahen, eine Friedensordnung mit vereinbarten Verfahren und Institutionen auf der Grundlage vereinbarter Wertsetzungen, die dem Wohl aller dienen sollten: in der Schaffung eines gemeinsamen Rechts zur Abwehr von Verhältnissen der Desorganisation, und die sich verbanden in dem Programm einer wechselseitigen *caritas, dilectio, fraternitas, unanimitas* und *humilitas*.<sup>25</sup>

Von großem Interesse für unser Thema ist nun, wie sich im Kontext der Bildung und des Handelns solcher Conjuraciones der Gegensatz von gruppenbezogenen und allgemeinen Vorstellungen von Gemeinsinn und Gemeinwohl manifestierte und wie dieser Gegensatz schon im frühen und hohen Mittelalter reflektiert wurde. Man kann hier von ‚Paradoxien‘ der Conjuratio sprechen.<sup>26</sup> Es geht dabei um den Gegensatz von ‚innen‘ und von ‚außen‘, also von gruppengebundener Exklusivität und ihrem Ausgriff nach außen. Es geht um das Problem gruppenbezogener Normen und des in ihnen begründeten gruppenbezogenen sozialen Handelns, das sich doch auch zugleich in die eine solche Gruppe umgebende ‚Gesellschaft‘ hinein auswirkt. Es geht um die Spannung zwischen einer intendierten expliziten Partikularität und einer impliziten Universalität solcher Normen. Diese Widersprüchlichkeit, diese Paradoxien und polaren Spannungen äußerten sich in mehrfacher Hinsicht und wurde so auch von Außenstehenden und Mitlebenden gegenüber den mittelalterlichen Conjuraciones immer wieder wahrgenommen und festgestellt. Da ging es zum Beispiel immer wieder um den bereits angedeuteten Gegensatz von gewillkürtem, gruppenbezogenem Sonderrecht (*voluntas, consuetudo*) und allgemeinem Recht (*lex*), oder um den Gegensatz zwischen einer partikular geübten Brüderlichkeit und der Pflicht zu einer universalen Brüderlichkeit, wie sie das Christentum forderte. Oder es ging um den Gegensatz zwischen der durch eine Conjuratio hergestellten Gleichheit (Parität) der Mitglieder und der von Außenstehenden geforderten Beachtung der Normen einer von Gott in Ungleichheit geordneten Ständegesellschaft. Oder es ging um den Gegensatz zwischen einer durch Konsens und Vertrag rein immanent gesetzten Lebensordnung und einer, so sagten und dachten viele, transzendent begründeten Ordnung von Welt und Gesellschaft. Darüber gab es seit dem 11. Jahrhundert ausge dehnte, öffentliche Diskurse. Es sind Diskurse über die Normen ‚gesellschaftlicher‘ Ordnung und schließlich über ‚Gesellschaft‘ selbst.

IV. Aber gab es eigentlich eine ‚Gesellschaft‘ im Mittelalter? Die Antwort auf diese Frage ist – so will mir scheinen – wesentlich an unsere Thematik gebunden und läßt sich nur von hier aus wirklich beantworten.

Der Begriff der ‚Gesellschaft‘ wird im Blick auf das Mittelalter oft unbedacht verwendet. Denn: „Ohne gemeinsame Begriffe gibt es keine Gesellschaft“, wie Reinhart Koselleck zu Recht feststellte.<sup>27</sup> Nun kann man zwar immer wieder darauf hinweisen,

<sup>25</sup> Ebd. S. 123ff. und 138ff.

<sup>26</sup> Ebd. S. 144ff.

<sup>27</sup> Koselleck 1973, S. 116.

daß das soziale ‚Ganze‘ als eine Stände-Gesellschaft, als ein Kosmos von ‚ordines‘ im Mittelalter vielfältig reflektiert worden ist,<sup>28</sup> in der Reflexion über den Aufbau dieser Ständegesellschaft in einem hierarchischen oder einem funktional gedachten Kosmos verschiedener Stände, die jeweils ihre eigenen Rechte haben, ihre spezifischen Aufgaben wahrnehmen und in ihrer Gesamtheit das ‚Ganze der Gesellschaft‘ darstellen: als Laien und Klerus; als Klerus, Mönche und Laien; als *oratores*, *bellatores* und *laboratores*, und so fort. Aber die Frage, inwieweit diese vor allem von Angehörigen des Klerus vorgetragene Auffassungen von der ‚Gesellschaft‘ auf *gemeinsamen Begriffen* aller beruhte, muß bekanntlich offen bleiben.

Wo aber könnte man im Mittelalter jenen „Diskurs“ der Akteure finden, jene über Sprache, über Begriffe „vermittelte und erschließbare Einheit eines Handlungs- und Deutungszusammenhangs“,<sup>29</sup> so daß das ‚Subjektive‘ mit dem ‚Objektiven‘ so verschränkt ist, daß zu Recht von ‚Gesellschaft‘ gesprochen werden kann?

Ich denke, daß dies im Blick auf die mittelalterliche Stadt möglich ist. Darauf hat die neuere Forschung mehr und mehr hingewiesen. In seiner jüngst veröffentlichten ‚Rechtsgeschichte der Stadt‘ hat der Rechtshistoriker Gerhard Dilcher auf die „revolutionäre Bedeutung der Bildung kommunal verfaßter Städte in Europa seit dem 12. Jahrhundert für den Begriff einer Gesellschaft“ mit Nachdruck aufmerksam gemacht.<sup>30</sup> Denn allein in der hochmittelalterlichen Stadt habe „eine Vergesellschaftung über nahes Zusammenwohnen, Bürgerversammlungen, politische und rechtliche Willensbildung, Markt und andere Wirtschaftsbeziehungen“ stattgefunden. Der Gesellschafts-Charakter der hochmittelalterlichen und spätmittelalterlichen Stadt ergibt sich demnach zum einen daraus, daß ihr selbst als Stadt-Gemeinde, als Kommune, eine Gruppenstruktur eignet, zum anderen, daß im Schutz des kommunalen Friedens eine Vielzahl von Gruppenbildungen, solche der Verwandtschaft (Familie, Haus) wie solche mit Vertragscharakter (Gilden, Zünfte, Bruderschaften, Klöster), existierten und daß in der Vielheit dieser Gruppenbildungen und Gruppenbindungen und auch in ihrer Gegensätzlichkeit ein reges ‚gesellschaftliches‘ Zusammenleben möglich war. Am Beispiel vieler einzelner Städte konnte dies in den letzten Jahren deutlicher herausgearbeitet werden. Zu erinnern wäre zum Beispiel an Richard Trexlers ‚Public Life in Renaissance Florence‘ von 1980, dem andere Untersuchungen, auch über nordalpine Städte folgten,<sup>31</sup> oder an das jüngst erschienene Buch von Frank Rexroth über das spätmittelalterliche London,<sup>32</sup> in dem die komplexen gesellschaftlichen Prozesse sowohl einer politischen Entdifferenzierung (das heißt einer zunehmenden Verobrigkeitlichung der Städte durch die zunehmende Ausformung städtischer Herrschafts- und Kontrollorgane) als auch einer gleichzeitigen sozialen Differenzierung der städtischen Gruppenkultur in einer immer größer werdenden Zahl genossenschaftlich organisierter Gruppen sichtbar wird.

Wiederholt ist von der neueren Forschung darauf hingewiesen worden, welche Bedeutung die Vielzahl von Gruppen, gerade des Typus der Konsens- und Vertragsgrup-

<sup>28</sup> S. oben Anm. 8.

<sup>29</sup> Hardtwig 1997, S. 17.

<sup>30</sup> Dilcher 1999b, S. 482ff.

<sup>31</sup> Trexler 1980.

<sup>32</sup> Rexroth 1999.

pen, für den Zusammenhalt, für die Friedens- und Rechtsgemeinschaft des städtischen Bürgerverbandes gehabt hat. Die Gruppen des genossenschaftlichen Typus der Einung in Gilden, Zünften, Bruderschaften wurden geradezu als eine „gesellschaftliche Substruktur“ bezeichnet.<sup>33</sup> Gilden, Zünfte und Bruderschaften sind Einungen, „voluntary associations“, und bilden deshalb eine „Kommune en miniature“.<sup>34</sup> Sie eröffneten dem Einzelnen die Möglichkeit, die Bindungen von Familie und Haus, von Pfarrei und Nachbarschaft ebenso wie die des Berufes und des Standes zu überschreiten, und zwar über die ganze Stadt hin. Und dies bedeutete zugleich die Schaffung weit ausgreifender, rituell und religiös begründeter Bindungen in der Verpflichtung der Gegenseitigkeit. Die Betonung der außerordentlichen Bedeutung dieser Duplizität von Vertragsbindungen und vertraglichen Sicherungen, sowohl auf der Ebene der Gruppen wie auf der Ebene der Stadt im ganzen, ist schon von Angehörigen jener städtischen Gesellschaften selbst betont worden, von den italienischen Humanisten zum Beispiel, die in den in diesen Gruppen geübten Formen der Vergesellschaftung und Gemeinschaftsbildung den wichtigsten Beitrag dieser Gruppen zum Gemeinwesen sahen, nämlich die Erziehung zu Pax und Concordia.<sup>35</sup>

In einem solchen Zusammenhang ist auf ein erstaunliches Buch des ausgehenden 12. Jahrhunderts hinzuweisen, das die Bedeutung des Vertragsgedankens für die Gesellschaft insgesamt erörtert und damit vermutlich die erste Reflexion über ‚Gesellschaft‘ im ‚modernen‘ Sinne im Mittelalter darstellt. Es ist das Buch über den Frieden, ‚De bono pacis‘, das der Erzbischof Rufinus von Sorrent um 1180 schrieb.<sup>36</sup> Rufinus schließt in seiner Definition des Friedens zwar explizit an Augustinus in ‚De civitate Dei‘ an,<sup>37</sup> definiert Frieden aber gleichwohl in völlig entgegengesetzter Weise, nämlich nicht, wie Augustinus, durch die *tranquillitas ordinis*, nicht durch die Wohlgefügtheit harmonischer Über- und Unterordnungen im Kosmos und also auch nicht durch die *concordia imperandi et oboediendi*, die Eintracht des Befehlens und Gehorchens im Haus, in der *civitas* und im Kosmos der Welt. Rufinus definiert *pax* vielmehr durch *pactum* und *foedus*, also durch vertragliche Bindungen und die Verhältnisse der Gegenseitigkeit: *pax fit dando et accipiendo*, sagt er pointiert und zu wiederholten Malen, „Frieden entsteht durch Geben und Nehmen“. Und das gilt für Königsherrschaft und Untertanen in einem unausgesprochenen ‚Herrschaftsvertrag‘ (*pactio tacita*) ebenso wie für das Zusammenwirken der Stände in der Wechselseitigkeit ihrer Pflichten und Leistungen, es gilt für die Beziehungen der Christen mit Fremden und Andersgläubigen, die durch Handel und Warentausch geschaffen werden, und es gilt – wie Rufinus eingehend darlegt – sogar für die Kirche, so daß die religiöse Gemeinschaft der Christen nicht auf Gehorsam und Unterordnung der Gläubigen gegenüber Klerus, Bischöfen und Papst begründet ist, sondern als ein Bund (*foedus*), als ein Vertrag erscheint, ja, die Kirche selbst als ein Markt (*forum*) dargestellt wird, auf dem Menschen verschiedener Herkunft zusammenkommen, um zu geben und zu empfangen, *dando et recipiendo*.

<sup>33</sup> Dilcher 1985, S. 106 und 109.

<sup>34</sup> Weissman 1982, S. 58.

<sup>35</sup> Oexle 1996b, S. 136f.

<sup>36</sup> Rufinus von Sorrent 1997. Vgl. dazu Oexle 2001b.

<sup>37</sup> S. oben Anm. 5.

Das ist eine erstaunliche und gewiß singuläre Ekklesiologie. Diese Vertragsverhältnisse, diese Verhältnisse des gegenseitigen Gebens und Nehmens, sind demnach die Grundlage einer umfassenden ‚Vergesellschaftung‘ und ‚Vergemeinschaftung‘ der Menschen in dem Prozeß einer fortwährenden *consociatio*, in der Bildung der verschiedensten Formen von *societas* (als einzelner ‚Vergesellschaftungen‘ in Gruppen) und gesellschaftlicher Ordnung im Ganzen, die Rufinus gleichfalls als *societas* bezeichnet. Dieses Bild der politischen und gesellschaftlichen Strukturen ist gleichwohl nicht harmonistisch. Denn, wie Rufinus wohl weiß: es gibt immer Streit, sogar in der Kirche. Aber: Vertrag und Konsens sind Instrumente auch der Überwindung von Streit. Man kann sich fragen, woher Rufinus dieses sowohl in der Gesellschafts- wie in der politischen Theorie des Mittelalters ganz singuläre Konzept gewonnen hat. Ich neige dazu, anzunehmen, daß es die Praxis der Vielzahl konkreter Vertragsverhältnisse ist, die ihm hier als Vorbild gedient hat, – ganz ähnlich also, wie das später, im 14. und 15. Jahrhundert, bei den italienischen Humanisten der Fall war.

V. Wir haben in den bisherigen Überlegungen Vorstellungen von ‚Gemeinsinn‘ und ‚Gemeinwohl‘ außerhalb der spezifischen Begrifflichkeit kennengelernt und vor allem Formen eines gruppengebundenen und gruppenspezifischen Gemeinwohls, die sich untereinander in Konkurrenz befanden und auch im Gegensatz standen zu jenen Auffassungen von Gemeinwohl, wie sie einer durch Stände konstituierten Vorstellung vom sozialen ‚Ganzen‘ eigneten. Es bleibt die Frage, warum gruppengebundenen Vorstellungen von Gemeinwohl in der okzidentalen Kultur eine solche Konkurrenz eignete. Dies hat verschiedene Gründe.<sup>38</sup>

Zunächst und vor allem sind diese Gründe darin zu suchen, daß das Christentum eine gruppenfreundliche Religion ist. Denn diese Religion hat, was in einer vergleichenden Religionsgeschichte wohl ein einzigartiges Faktum darstellt, schon in den ersten hundert Jahren ihres Bestehens nicht weniger als drei und außerdem drei ganz verschiedene Formen von Gruppenbildung initiiert, von denen jede ihre eigenen Wirkungen hatte. Nämlich: zum einen die spirituelle Gemeinde der Gläubigen, die im Zeichen der durch Berufung und Taufe geschaffenen Gleichheit vor Gott besteht; sodann: die hierarchisch geordnete, nach Laien und Klerus unterschiedene und von Diakonen, Presbytern und Episkopen geleitete Gemeinde; und, schließlich, drittens: jene Gemeinde, die nach dem Muster der *Vita Communis* lebt, also in der durch Gütergemeinschaft begründeten Gesinnungsgemeinschaft, und die nach der Aussage der sogenannten ‚Apostelgeschichte‘ des Neuen Testaments (Apg. 2,42ff.; 4,32ff.) die Lebensform der ältesten christlichen Gemeinde zu Jerusalem gewesen sei.

Sodann war das Christentum eine gruppenfreundliche Religion, die sich rasch universal ausbreitete, gleichzeitig aber über mehrere Jahrhunderte hin die Religion einer immer wieder verfolgten Minderheit war. Dies förderte die Entfaltung von Gruppenstrukturen und hemmte die Entfaltung von ‚anstaltlichen‘ Strukturen. ‚Kirche‘ war in dieser Zeit wesentlich örtliche Gemeinde, vor allem „Bischofsgemeinde“. Übergeordnete Strukturen wurden nur langsam aufgebaut, und die Ausformung umfassen-

<sup>38</sup> Zum folgenden bereits Oexle 1998, S. 36ff.

der ‚anstaltlicher‘ Strukturen vollzog sich bekanntlich erst seit dem Beginn des frühen 4. Jahrhunderts, nach der sogenannten ‚Konstantinischen Wende‘. Die Vielheit örtlicher Gemeinden ist also in dieser frühen Zeit das Kennzeichen des kirchlichen Lebens.

Außerdem haben sich im spätantiken Westen – und daß es sich im Osten des römischen Reiches anders verhielt, ist von entscheidender Bedeutung – die ‚staatlichen‘ Strukturen weitgehend verändert oder sind ganz verschwunden. Dies bedeutete zum einen, daß Vieles, was an Schutz, Sicherheit und Recht von staatlichen Ordnungen bisher geschaffen, geleistet und bewirkt war, nun auf andere Weise, durch Selbsthilfe und ‚von unten‘ geordnet werden mußte, daß es einer Reorganisation von Gesellschaft nicht nur, aber auch ‚von unten‘ bedurfte. Zum anderen bedeutete diese Veränderung staatlicher ‚Ordnungen‘ und Institutionen auch den Wegfall jener Zwänge und Kontrollen, denen die römischen Kaiser Vereinigungen aller Art, mit beruflichen, politischen oder eher religiösen Zügen, immer unterworfen hatten. Die Transformation der antiken staatlichen Ordnungen im römischen Westen befreite also einerseits die Vereinigungen von Kontrollen und gab andererseits zugleich neue Motive dafür, daß Menschen sich in Gruppen von großer sozialer Bindekraft in neuer Weise zusammenschließen mußten. Dies erklärt auch, daß bestimmte Formen der Gruppenbildung, wie die ‚Conjuratio‘ oder die ‚Vita Communis‘, schon in der Antike begegnen, daß ihre eigentliche Wirkung jedoch erst in der Zeit des Übergangs von der Antike zum Mittelalter einsetzte, und: daß im Westen diese Formen der Gruppenbildung völlig andere Wirkungen hatten als in Byzanz. So hat zum Beispiel in Byzanz das nach der Form der Vita Communis lebende Mönchtum niemals zu jener stabilisierenden Gruppenkohärenz und Institutionalisierung gefunden, wie sie für die Klöster des Westens so charakteristisch ist. Und: in Byzanz gab es weder Gilden noch Stadtkommunen noch Universitäten.

Und schließlich begegneten die Gruppen, die dem Typus der Conjuratio zugehören, im Westen, vor allem seit der Karolingerzeit, einem zunehmendem Widerstand neu sich bildender staatlicher und kirchlicher Herrschaft. Der damit aufbrechende Gegensatz von ‚Herrschaft‘ und ‚Genossenschaft‘ (so die berühmte Formel Otto von Gierkes) oder von ‚Anstalt‘ oder ‚Verein‘ (so die ebenso berühmte Formel Max Webers) erweist sich als kulturell produktiv und als ein hinfort in Konflikt und Konsens bleibendes Moment der Geschichte von Staat oder Kirche und Gesellschaft. Einerseits sind Gruppen des Typus der Conjuratio eine bemerkenswerte Form von ‚constitution-making‘, zum Beispiel im Frühmittelalter.<sup>39</sup> Und dasselbe läßt sich in den ‚späten‘ Staatsbildungen des skandinavischen Nordens im hohen und späten Mittelalter ein weiteres Mal gut erkennen.<sup>40</sup> Dazu gehört auch die neuerdings gemachte Beobachtung, wie sich ‚genossenschaftliche‘ Momente im Rahmen der kirchlichen ‚Anstalt‘, zum Beispiel in der Pfarrei des späteren Mittelalters, als ein unbestreitbares Element der Intensivierung geistlichen und kirchlichen Lebens erwiesen haben.<sup>41</sup> Andererseits haben ‚Staat‘ und ‚Kirche‘ in diesen Gruppen immer eine Konkurrenz gesehen und sie immer wieder aufs Neue bekämpft. Der bereits erwähnte und so oft erörterte Gegensatz von gruppenspezifischem Sonderrecht und allgemeinem Recht zeigt dies ebenso wie der im hohen Mittelalter aufkommende

<sup>39</sup> Dazu Oexle 1985, S. 184ff.

<sup>40</sup> Dazu Anz 1998.

<sup>41</sup> Dazu Staub 1995.

Gegensatz von kirchlichem (kanonischem) Recht und profanem, vereinbartem städtischen Recht<sup>42</sup> oder die Jahrhunderte umspannende Konkurrenz von ‚Friede durch Herrschaft‘ und ‚Friede durch Verschwörung‘.<sup>43</sup>

Und mehr noch: in diesem Antagonismus von staatlicher und kirchlicher Herrschaft und Gruppen werden die spezifischen ‚kulturellen‘ Normen von Gruppen und ihren spezifischen Vorstellungen von Gemeinwohl zu kulturellen, politisch-sozialen Grundwerten der ganzen ‚Gesellschaft‘, wie Marc Bloch und Walter Ullmann für die Vasallität, also für die spezifische Form des vasallitischen Vertragsverhältnisses und seiner Gegenseitigkeit unter Ungleichen gezeigt haben.<sup>44</sup> Alle Formen des Handelns nach Konsens und Vertrag und die darin begründeten Normen, wie zum Beispiel Reziprozität und ‚Brüderlichkeit‘ oder ‚Gesinnungsgemeinschaft durch Gütergemeinschaft‘, wurden in unterschiedlichen Typen von Gruppen schließlich zu allgemeinen Normen des Zusammenlebens von Menschen, die weit über den Bereich der ursprünglichen Gruppen, in denen sie zunächst gelebt wurden, hinaus ausstrahlten.

In einer solchen Perspektive läßt sich abschließend auch die Zeit des Übergangs von der Vormoderne zur Moderne in den Blick nehmen<sup>45</sup>. Im 18. Jahrhundert ging es, was hier nur noch angedeutet werden kann, um die Dekorporierung, das heißt um die Auflösung der Gruppen, also der Kommunen, Universitäten und Zünfte, so wie sie von Rousseau, Diderot oder Adam Smith theoretisch begründet und im späten Ancien Régime sowie in der Revolution praktisch vollzogen wurden. Daraus ergaben sich die Grundfragen nach den Rechten des Individuums in der Moderne, zum Beispiel nach dem Recht der Vereinigungsfreiheit, die schon in der Revolution und dann in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts neu gestellt und diskutiert wurden. Allerdings so, daß seit Beginn des 19. Jahrhunderts der moderne Staat – zumindest in Frankreich und Deutschland – sich die Gewährung des Rechts der Vereinigungsfreiheit vorbehielt, die alte Frage von Gruppenbildung durch Konsens und Vertrag gegenüber der Obrigkeit somit neu beantwortet wurde. Zugleich aber wurde der Typ der Gemeinde als Stadtgemeinde zu einem Muster, in dem Grundsatzfragen nach dem Charakter moderner Staatlichkeit auch sehr grundsätzlich erörtert werden konnten.<sup>46</sup>

Ein zweites Problem, das hier abschließend zu diskutieren wäre, ist das von Gruppennormen und universalen Normen. Ein Beispiel: die Brüderlichkeit (*fraternitas*). Wie steht es damit in einer umfassenden, diachronischen Betrachtung? Vielfach wird die Geschichte der Brüderlichkeit und der Reflexion darüber im Blick auf den Okzident so gedeutet, daß Brüderlichkeit im frühen Christentum als eine universale, alle Menschen betreffende Norm propagiert wurde, die man dann im 18. Jahrhundert und in der Revolution als eine universale Norm gewissermaßen wiederentdeckte. Die ‚dazwischen‘ liegende Geschichte von Brüderlichkeit als einer partikularen, in Gruppen und gegenüber Gruppenmitgliedern geübten Brüderlichkeit wird demgegenüber als eine Art Verdunkelung und Veruneigentlichung angesehen. Freilich kann man diese Frage auch

<sup>42</sup> Dies hat besonders herausgearbeitet Berman 1991.

<sup>43</sup> Oexle 1996b.

<sup>44</sup> Bloch 1999; Ullmann 1966.

<sup>45</sup> Oexle 1990b.

<sup>46</sup> Gall 1996.

anders stellen und beantworten. Dann wäre zu fragen, was es für die Geschichte von Brüderlichkeit als universaler Norm bedeutet, daß sie im Okzident über viele Jahrhunderte hin, nämlich von der Spätantike bis zum 18. Jahrhundert, immer auch und immer auch sehr wesentlich als eine gruppenbezogene, als eine partikuläre Norm geübt wurde, und daß es einen permanenten Diskurs über Universalität und Partikularität von Brüderlichkeit gegeben hat. Welche Bedeutung wäre dann der Tatsache beizumessen, daß die Universalisierung der bis dahin vorwiegend (zumindest in einer sozialgeschichtlichen Betrachtung als vorwiegend wahrzunehmenden) gruppenbezogenen Brüderlichkeit in einem historischen Moment erfolgte, der von der Auflösung der Gruppen, von einer Dekorporierung geprägt war?

VI. Abschließend stellt sich die Frage: was wissen wir, wenn wir dies alles wissen? Zunächst sei noch einmal vor allen Romantisierungen des Gruppenlebens im Blick auf das Mittelalter gewarnt,<sup>47</sup> wovon eingangs die Rede war, ebenso aber auch vor allen Wahrnehmungen des Mittelalters als einer ‚primitiven‘ Gesellschaft, in der nur durch ‚Staat‘ und ‚Kirche‘ Kultur aufgebaut werden konnte.

Man kann natürlich behaupten, daß Desintegration der Normalfall moderner Gesellschaften ist und daher die Frage stellen, ob die moderne Gesellschaft sich nicht durch eine von allen geteilte Sinnperspektive neu integrieren müsse. Ein Blick in die Geschichte des Okzidents und insbesondere in die mittelalterliche Geschichte kann freilich darüber belehren, daß die vielbeklagte Desintegration der Normalfall auch vormoderner Gesellschaften war und daß auch vormoderne Gesellschaften sich keineswegs durch eine von allen geteilte Sinnperspektive integriert haben, wie dies die Vertreter einer nach Ständen gegliederten und in der ‚Harmonie der Ungleichheit‘ geordneten Gesellschaft immer und bis tief in die Moderne hinein behaupteten. Das Mittelalter war etwas anderes als die Summe von Wünschen und Hoffnungen einer von ihren eigenen Ängsten vor Desintegration getriebenen Moderne.

Die Sozialgeschichte des Mittelalters läßt es etwas anders sehen: nämlich eine Vielheit von Gruppen, die in jeweils spezifischer Weise als Aufbauelemente von ‚Gesellschaft‘ gewirkt haben, als deren Resultat schließlich die mittelalterliche Stadt als ‚Gruppe von Gruppen‘ und demzufolge als die erste Realisierung von ‚Gesellschaft‘ im modernen Sinn in Erscheinung trat. Die Stadt ist die erste Gesellschaft in der Geschichte des Okzidents, eben weil sie eine Gruppe von Gruppen darstellt. Sie ist dies, weil die hier relevanten Formen der Gruppenbildung in ihrer Form selbst ein Instrumentarium der Konfliktregelung bieten, also jederzeit die Möglichkeit boten, vom Konflikt zum Konsens zu gelangen. Die politische Theorie hat dies, zum Beispiel bei Rufinus von Sorrent, bemerkenswert früh und umfassend reflektiert. Die oberitalischen Humanisten des Spätmittelalters haben es ihrerseits ausgesprochen, wenn sie darauf hinwiesen, welche Bedeutung es für die Stadt als Kommune hat, daß sie aus einer Vielzahl untereinander konkurrierender Gruppen besteht, so daß jeder Stadtbürger die Maximen der Kommune im Ganzen schon in den kleineren Lebenskreisen der Zunft, der Bruderschaft und anderer Assoziationen kennenlernen und einüben konnte. Wichtig erscheint mir auch die Erkenntnis, daß in den

<sup>47</sup> Dazu Oexle 1994.



verschiedenen Formen mittelalterlicher Gruppen sehr komplexe Normen und Wertsysteme angelegt sind und daß in vielen Fällen, so etwa in dem der *Conjuratio*, normative Vereinbarungen in den Verfahrensweisen niedergelegt sind, oder: daß es Verfahrensregelungen sind, in denen fundamentale Werte zum Ausdruck kamen. Das heißt: es war die Praxis des Gruppenlebens, in denen übergreifende Wertorientierungen von Gemeinwohl und Gemeinsinn wie Gleichheit, Brüderlichkeit, Partizipation zum Ausdruck kamen. Nicht weniger bedeutsam erscheint auch der Sachverhalt, daß die Vielheit partikularer Gruppenbildungen und die Vielheit der von ihnen vertretenen und geübten, und zwar in der Praxis des Alltags geübten Wertsetzungen ständig in einer Gemengelage erscheinen, also in wechselseitiger Konkurrenz.

Hier liegt wohl einiger Stoff zum Nachdenken, gerade in der Situation des ausgehenden 20. und des beginnenden 21. Jahrhunderts, in der die Bindungen an die kirchlichen Anstalten sich weiterhin lockern (was ja schon seit geraumer Zeit der Fall ist), in einer Zeit auch, in welcher der Nationalstaat, seit zwei Jahrhunderten die umfassendste Form eines die Menschen in allen Lebensbezügen umfassenden Gemeinwesens an Bedeutung zunehmend verliert und neue Formen staatlicher Verfaßtheit erzeugt werden müssen. Außerdem erleben wir derzeit, wie die historisch gewachsenen kollektiven Gedächtnisse, die so festgefügt schienen, seit der welthistorischen Wende von 1989–91 verblassen. Neue Identitäten und neue Erinnerungsgemeinschaften konstituieren sich. Die Frage nach den Basisgedächtnissen muß neu definiert werden. Manche sehen da gar ein ‚Neues Mittelalter‘ heraufdämmern, – und, je nach Standpunkt, wird dieses dann herbeigewünscht oder perhorresziert. Das ist alles nichts Neues, – und es hat keine Bedeutung.

Das entscheidende Thema – und ich zitiere hier Franz-Xaver Kaufmann<sup>48</sup> – ist vielmehr: „daß und ob Menschen als Menschen zusammenleben *wollen*, ob sie also weiterhin die moralische Anstrengung auf sich nehmen, über den Tellerrand ihres persönlichen kurzfristigen Nutzens hinauszudenken, und ob sie dies in gemeinschaftlichen Formen tun, aus denen eine gewisse Breitenwirkung entstehen kann“. Nicht der Versuch einer Nachahmung der vormodernen Gruppengesellschaft könnte dabei von Interesse sein, wohl aber die Erinnerung daran, daß es diese einmal gegeben hat.

#### Literatur

- Anz, Chr. (1998), *Gilden im mittelalterlichen Skandinavien*, Göttingen.  
Berman, H. J. (1991), *Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition*, Frankfurt/M.  
Bloch, M. (1999), *Die Feudalgesellschaft*, Stuttgart.  
Derda, H.-J. (1992), *Vita Communis. Studien zur Geschichte einer Lebensform in Mittelalter und Neuzeit*, Köln u. a.  
Dilcher, G. (1985), Die genossenschaftliche Struktur von Gilden und Zünften, in: *Gilden und Zünfte. Kaufmännische und gewerbliche Genossenschaften im frühen und hohen Mittelalter*, hg. v. B. Schwineköper, Sigmaringen, S. 71-112.  
Dilcher, G. (1999a), Geistliches und Weltliches an der Wiege des europäischen Städtewesens, in: *Festschrift für Martin Heckel zum siebzigsten Geburtstag*, hg. v. K.-H. Kästner u.a., Tübingen, S. 497-511.

<sup>48</sup> Kaufmann 1997.

- Dilcher, G. (1999b), Die Rechtsgeschichte der Stadt, in: Deutsche Rechtsgeschichte. Land und Stadt – Bürger und Bauer im Alten Europa, hg. v. K. S. Bader u. G. Dilcher, Berlin u. a., S. 249-827.
- Hardtwig, W. (1997), Genossenschaft, Sekte, Verein in Deutschland. Bd. I: Vom Spätmittelalter bis zur Französischen Revolution, München.
- Hibst, P. (1991), *Utilitas Publica – Gemeiner Nutz – Gemeinwohl*. Untersuchungen zur Idee eines politischen Leitbegriffes von der Antike bis zum späten Mittelalter, Frankfurt/M. u. a.
- Gall, L. (1996), Gemeinde und Staat in der politischen Theorie des frühen 19. Jahrhunderts, in: Theorien kommunaler Ordnung in Europa, hg. v. P. Blickle, München, S. 63-74.
- Kaufmann, Fr.-X. (1997), Was hält die Gesellschaft heute zusammen?, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 4. November 1997.
- Koselleck, R. (1973), Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte, in: Soziologie und Sozialgeschichte. Aspekte und Probleme, hg. v. P. Chr. Ludz, Opladen, S. 116-131.
- Meyer, U. (1998), Soziales Handeln im Zeichen des ‚Hauses‘. Zur Ökonomik in der Spätantike und im früheren Mittelalter, Göttingen.
- Münkler, H./Fischer, K. (1999), *Gemeinwohl und Gemeinsinn*. Thematisierung und Verbrauch sozio-moralischer Ressourcen in der modernen Gesellschaft, Berlin.
- Oexle, O. G. (1985), *Conjuratio* und Gilde im frühen Mittelalter. Ein Beitrag zum Problem der sozialgeschichtlichen Kontinuität zwischen Antike und Mittelalter, in: *Gilden und Zünfte*. Kaufmännische und gewerbliche Genossenschaften im frühen und hohen Mittelalter, hg. v. B. Schwineköper, Sigmaringen, S. 151-214.
- Oexle, O. G. (1987), Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im frühen und hohen Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte des Wissens, in: *Mentalitäten im Mittelalter*. Methodische und inhaltliche Probleme, hg. v. Fr. Graus, Sigmaringen, S. 65-117.
- Oexle, O. G. (1990a), Artikel ‚Stand, Klasse (Antike und Mittelalter)‘, in: *Geschichtliche Grundbegriffe* 6, hg. v. O. Brunner, W. Conze u. R. Koselleck, S. 156-200.
- Oexle, O. G. (1990b), Das Bild der Moderne vom Mittelalter und die moderne Mittelalterforschung, in: *Frühmittelalterliche Studien* 24, S. 1-22.
- Oexle, O. G. (1992), Das entzweite Mittelalter, in: *Die Deutschen und ihr Mittelalter*. Themen und Funktionen moderner Geschichtsbilder vom Mittelalter, hg. v. G. Althoff, Darmstadt, S. 7-28.
- Oexle, O. G. (1993), Formen des Friedens in den religiösen Bewegungen des Hochmittelalters (1000–1300), in: *Mittelalter*. Annäherungen an eine fremde Zeit, hg. v. W. Hartmann, Regensburg, S. 87-109.
- Oexle, O. G. (1994), Kulturwissenschaftliche Reflexionen über soziale Gruppen in der mittelalterlichen Gesellschaft: Tönnies, Simmel, Durkheim und Max Weber, in: *Die okzidentale Stadt nach Max Weber*. Zum Problem der Zugehörigkeit in Antike und Mittelalter, hg. v. Chr. Meier, München, S. 115-159.
- Oexle, O. G. (1996a), Gilde und Kommune. Über die Entstehung von ‚Einung‘ und ‚Gemeinde‘ als Grundformen des Zusammenlebens in Europa, in: *Theorien kommunaler Ordnung in Europa*, hg. v. P. Blickle, München, S. 75-97.
- Oexle, O. G. (1996b), Friede durch Verschwörung, in: *Träger und Instrumentarien des Friedens im hohen und späten Mittelalter*, hg. v. Joh. Fried, Sigmaringen, S. 115-150.
- Oexle, O. G. (1997), Die Moderne und ihr Mittelalter. Eine folgenreiche Problemgeschichte, in: *Mittelalter und Moderne*. Entdeckung und Rekonstruktion der mittelalterlichen Welt, hg. v. P. Segl, Sigmaringen, S. 307-364.

- Oexle, O. G. (1998), Soziale Gruppen in der Ständegesellschaft: Lebensformen des Mittelalters und ihre historischen Wirkungen, in: Die Repräsentation der Gruppen. Texte – Bilder – Objekte, hg. v. Ders. u. A. v. Hülsen-Esch, Göttingen, S. 9-44.
- Oexle, O. G. (2000), Kulturelles Gedächtnis im Zeichen des Historismus, in: Bauten und Orte als Träger von Erinnerung. Die Erinnerungsdebatte in der Denkmalpflege, hg. v. H.-R. Meier u. M. Wohlleben, Zürich, S. 59-75.
- Oexle, O. G. (2001a), Konsens – Vertrag – Individuum. Über Formen des Vertragshandelns im Mittelalter, in: Das Individuum und die Seinen: Individualität in der okzidentalen und in der russischen Kultur in Mittelalter und früher Neuzeit, hg. v. Y. Bessmertny u. O. G. Oexle, Göttingen, S. 15-37.
- Oexle, O. G. (2001b), Pax und Pactum. Rufinus von Sorrent und sein Traktat über den Frieden, in: Italia et Germania. Liber Amicorum Arnold Esch, hg. v. H. Keller u. a., Tübingen, S. 539-555.
- Rexroth, Fr. (1999), Das Milieu der Nacht. Obrigkeit und Randgruppen im spätmittelalterlichen London, Göttingen.
- Rufinus von Sorrent (1997), *De bono pacis*, hg. und übersetzt von R. Deutinger, Hannover.
- Schulze, W. (1986), Vom Gemeinnutz zum Eigennutz. Über den Normenwandel in der ständischen Gesellschaft der Frühen Neuzeit, in: Historische Zeitschrift 243, S. 591-626.
- Staub, M. (1995), Memoria im Dienst von Gemeinwohl und Öffentlichkeit. Stiftungspraxis und kultureller Wandel in Nürnberg um 1500, in: Memoria als Kultur, hg. v. O. G. Oexle, Göttingen, S. 285-334.
- Trexler, R. C. (1980), *Public Life in Renaissance Florence*, New York u.a.
- Ullmann, W. (1966), Mittelalterliche Grundlagen der englischen Verfassung, in: Ders., Papst und König, Salzburg/München, S. 43-79.
- Weissman, R. F. E. (1982), *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*, New York u.a.

