

ZEITSCHRIFT FÜR HISTORISCHE FORSCHUNG

Beiheft 9

Kommunalisierung und Christianisierung

Voraussetzungen und Folgen der Reformation
1400 – 1600



Duncker & Humblot · Berlin

Kommunalisierung und Christianisierung

ZEITSCHRIFT FÜR HISTORISCHE FORSCHUNG

Vierteljahresschrift zur Erforschung des Spätmittelalters u. der frühen Neuzeit

Herausgegeben von

Johannes Kunisch, Klaus Luig, Peter Moraw

Volker Press

Beiheft 9

Kommunalisierung und Christianisierung

**Voraussetzungen und Folgen der Reformation
1400 – 1600**

Herausgegeben von

Peter Blickle und Johannes Kunisch



Duncker & Humblot · Berlin

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Kommunalisierung und Christianisierung: Voraussetzungen
und Folgen der Reformation 1400 - 1600 / hrsg. von Peter
Blickle u. Johannes Kunisch. – Berlin: Duncker u. Humblot,
1989

(Zeitschrift für Historische Forschung: Beiheft; 9)

ISBN 3-428-06683-9

NE: Blickle, Peter [Hrsg.]; Zeitschrift für Historische Forschung /
Beiheft

Alle Rechte vorbehalten

© 1989 Duncker & Humblot GmbH, Berlin 41

Satz: Klaus-Dieter Voigt, Berlin 61

Druck: Berliner Buchdruckerei Union GmbH, Berlin 61

Printed in Germany

ISSN 0931-5268

ISBN 3-428-06683-9

Vorwort

Der vorliegende Band fußt auf den Vorträgen, die anlässlich des 37. Historikertages in Bamberg 1988 unter dem Sektionsthema „Kommunalisierung und Christianisierung in Mitteleuropa. Voraussetzungen und Folgen der Reformation, 1400 – 1600“ gehalten wurden. Für die Publikation habe ich die räumliche Präzisierung Mitteleuropa gestrichen, einerseits weil sie zu weit ist – die empirischen Daten sind alle am süddeutsch-schweizerisch-österreichischen Raum erhoben –, andererseits, weil sie zu eng ist, denn es geht eigentlich um ein systematisches Problem. Die Vorträge wurden durchweg erweitert und überarbeitet; mein eigener Beitrag ist neu hinzugekommen.

Der Band führt Forschungen zusammen und weiter, die in einem mehrjährigen Diskurs auf unterschiedlichen institutionalisierten Ebenen der Forschung und der Lehre in Bern diskutiert, kritisiert und zu neuen Fragestellungen weiterentwickelt wurden. Eine gemeinsame Mitte haben alle Arbeiten insofern, als sie nach der geschichtlichen Bedeutung der einfachen Leute fragen – und das heißt im Spätmittelalter der Bauern und der Städter –, und zwar in der zweifachen Absicht, die einzelnen Epochen und die historischen Prozesse umfassender in den Blick zu bekommen. Solche Untersuchungen an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit anzusetzen führt gewissermaßen zwangsläufig in den Diskussionszusammenhang mit dem seit je „großen“ Thema Reformation und erzwingt als Fragestellung geradezu, die Interferenzen von gesellschaftlich-politischen und geistig-kulturellen Bewegungen herauszuarbeiten.

Herrn Kollegen Kunisch danke ich für seine Bereitschaft, in Form eines Beiheftes uns für unsere Überlegungen die Zeitschrift für Historische Forschung zu öffnen.

Bern, 26. November 1988

P. B.

Verzeichnis der Mitarbeiter

Dr. *Peter Bierbrauer*, Martin-Luther-Straße 22, D-6600 Saarbrücken

Prof. Dr. *Peter Blickle*, Heimstraße 26, CH-3018 Bern

Rosi Fuhrmann, Institut für Europäische Geschichte, Domus Universitatis, Alte Universitätsstraße 19, D-6500 Mainz

Prof. Dr. *Ronnie Po-chia Hsia*, University of Massachusetts, Department of History, Herter Hall, Amherst MA.01003/USA

Dr. *Heinrich R. Schmidt*, Historisches Institut der Universität Bern, Engehaldenstraße 4, CH-3012 Bern

Inhaltsverzeichnis

Peter Blickle

Die Reformation vor dem Hintergrund von Kommunalisierung und Christianisierung. Eine Skizze	9
---	---

Peter Bierbrauer

Der Aufstieg der Gemeinde und die Entfeudalisierung der Gesellschaft im späten Mittelalter	29
--	----

Ronnie Po-chia Hsia

Die Sakralisierung der Gesellschaft: Blutfrömmigkeit und Verehrung der Heiligen Familie vor der Reformation	57
---	----

Rosi Fuhrmann

Dorfgemeinde und Pfründstiftung vor der Reformation. Kommunale Selbstbestimmungschancen zwischen Religion und Recht	77
---	----

Heinrich Richard Schmidt

Die Christianisierung des Sozialverhaltens als permanente Reformation. Aus der Praxis reformierter Sittengerichte in der Schweiz während der frühen Neuzeit	113
---	-----

Die Reformation vor dem Hintergrund von Kommunalisierung und Christianisierung

Eine Skizze

Von Peter Blickle

Die leitenden Begriffe „Reformation“, „Kommunalisierung“ und „Christianisierung“, die der folgenden Skizze zugrundeliegen, bezeichnen abstrahierende Verdichtungen von komplizierten gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Vorgängen. Die Anordnung der Begriffe markiert Wertigkeiten und Abhängigkeiten. „Kommunalisierung“ und „Christianisierung“ werden hinsichtlich ihrer Bedeutung für die Reformation als annähernd gleichgewichtige Prozesse verstanden. Sie verantworten so die Reformation gewissermaßen mit. „Kommunalisierung“ und „Christianisierung“ dienen zunächst und vornehmlich als heuristische Begriffe; zwar haben sie eine empirische Abstützung, wie die nachfolgenden Beiträge zeigen werden¹, wie weit sie räumlich und zeitlich sinnvoll eingesetzt werden können, ist vorderhand noch offen.

Das interpretatorische Konzept, das mit der Zuordnung der Begriffe Kommunalisierung, Christianisierung und Reformation angeboten wird, fußt *räumlich* auf *Oberdeutschland (die Eidgenossenschaft eingeschlossen)* und *zeitlich* auf der *Epoche von 1400 - 1600*.

Im vorliegenden Beitrag geht es darum, den gegenwärtigen Stand der Diskussion festzuhalten, den Rahmen abzustecken, in dem die nachfolgenden Beiträge argumentieren werden, und Perspektiven für die weitere Forschung auszuziehen.

I. Die Reformation in neuer Perspektive

Die Reformation als solche ist nicht Gegenstand der folgenden Beiträge. Sie ist eher mitgedacht und vorausgesetzt. Um so dringlicher ist es zu skizzieren, was darunter verstanden sein soll.

Was Reformation sei, wurde immer – wenn man so sagen darf – in *Challenge-Response-Modellen* abgebildet. Der theologisch-ethische Appell der Reformatoren *und* seine Rezeption machten das Ganze der Reformation aus.

¹ Vgl. die nachfolgenden Aufsätze in diesem Sammelband.

Es gehört zu den gesicherten Besitzständen geschichtsmethodologischer Einsichten, daß das notwendigerweise gesellschaftlich vermittelte Fragen der Wissenschaft dem je identischen Gegenstand unterschiedliche Erkenntnisse und Interpretation abgewinnt. Angesichts der vorherrschenden gesellschaftsgeschichtlichen Ausrichtung der Geschichtswissenschaft in den letzten 20 Jahren ist es nicht zu verwundern, daß vor allem der Rezeptionsprozeß ins Gespräch gekommen ist. „Wer“ rezipiert „was“ „wie“ von den Reformatoren? Diese drei Fragen beherrschen die heutige Reformationsdiskussion.

Um die gegenwärtigen Positionen zu beschreiben ist es entbehrlich, ältere Interpretationen zu referieren². Nur so viel sei festgehalten: Die Reformation in Mitteleuropa ist nicht nur die Formulierung einer neuen Theologie und deren politische Umsetzung durch die Obrigkeiten, seien es Fürsten oder städtische Magistrate. Zwischen der Reformation als Theologie einerseits und ihrer staatskirchlichen Verwirklichung und Verfestigung andererseits steht – das ist der Zugewinn an neuen Einsichten durch die „Sozialgeschichte“ – die *Reformation als gesellschaftliches Ereignis*. Gemeint ist damit, daß sich der Rezeptionsprozeß der Reformation zunächst in den Städten *und* auf dem Land abspielt, also von Bürgern *und* Bauern getragen wird. Und zwar handelt es sich nicht um ein zustimmendes Ja da und dort, die Parteinahme für die Reformatoren stellt sich als „Massenbewegung“ dar, jedenfalls in großen Teilen des Reiches. Das Interesse der Obrigkeiten an der Reformation kann ohne Berücksichtigung dieser Massenbewegung nicht hinreichend erklärt werden.

Die Belege für Stadt³ und Land⁴ sind mittlerweile so mächtig, daß an einer „von unten“ getragenen und vorangetriebenen Reformation heute kaum mehr ernsthaft gezweifelt wird. Fraglos hat die Applikation von Konfliktmodellen auf die Reformationsgeschichte die entscheidenden Bereiche gebracht⁵.

² Zusammenfassender Überblick bei *Ernst Walter Zeeden*, Deutschland von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zum Westfälischen Frieden (1648), in: Josef Engel (Hrsg.), Die Entstehung des neuzeitlichen Europa (Handbuch der europäischen Geschichte 3), Stuttgart 1971, bes. 487 - 547. Alle späteren Gesamtdarstellungen versuchen, den neuen Detailforschungen gerecht zu werden, ausgenommen *Walther Hubatsch*, Frühe Neuzeit und Reformation in Deutschland, Frankfurt a. M. - Berlin - Wien 1981.

³ Einen raschen Überblick vermittelt *Kaspar von Greyerz*, Stadt und Reformation: Stand und Aufgaben der Forschung, in: Archiv für Reformationsgeschichte 76 (1985), 6 - 63. – Andere Gewichtungen bei *Bernd Moeller*, Reichsstadt und Reformation. Bearbeitete Neuausgabe, Berlin 1987, 70 - 96.

⁴ Vgl. zur ersten Orientierung *Hans R. Guggisberg*, Einführung <zu Bäuerliche Frömmigkeit und kommunale Reformation>, in: Itinera 8 (1988), 5 - 13. – *Hans-Jürgen Goertz*, Pfaffenhaß und groß Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517 - 1529, München 1987, 163 - 183.

⁵ Für den städtischen Bereich seien herausgehoben die Arbeiten von: *Robert W. Scribner*, Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany, Lon-

Die Gemeinsamkeiten bürgerlicher und bäuerlicher Reformation habe ich selbst versuchsweise begrifflich auf „Gemeindereformation“ zugespitzt⁶. Der darin abstrahierte Sachverhalt bildet den Fluchtpunkt, auf den Kommunalisierung und Christianisierung zulaufen. Nicht die Reformation insgesamt soll mit dem Kommunalisierung-Christianisierung-Konzept erklärt werden, wohl aber die *Reformation als gesellschaftliches Ereignis*, und damit ein wesentlicher Teil der Reformation.

Aus Gravamina und Forderungen der Bürgerschaften und Bauernschaften sowie aus Handlungsabläufen in den Städten und Dörfern läßt sich das Reformationsverständnis einfacher Leute rekonstruieren. Sie verlangen:

- die Predigt des „reinen Evangeliums“
- die Pfarrerwahl durch die Gemeinde
- die Lehrentscheidung durch die Gemeinde
- die Residenz des Pfarrers
- eine „wohlfeile“ Kirche
- die Abschaffung oder Kompetenzbeschränkung des geistlichen Gerichts.

Das „reine“ Evangelium bildet die Abkürzung für Evangelium „ohne menschliche Tradition“, „ohne menschlichen Zusatz“, also Schriftauslegung unter Abzug der Lehrtradition der römisch-katholischen Kirche. Das entspricht zweifellos dem Sprachgebrauch der Reformatoren. Dennoch hat „Evangelium“ im Verständnis der Städter und Dörfler seine eigene Färbung; man bedarf seiner nicht nur, weil anderenfalls das Seelenheil nicht gewährleistet ist, es ist auch unverzichtbar für die Besserung der sozialen und politischen Ordnungen. Evangelium heißt also auch „lex“, auf dem Land mehr als in der Stadt. Wo versucht wird, Evangelium gesellschaftlich und politisch umzusetzen, erscheint es als „gemeiner Nutzen“ und „brüderliche Liebe“. Der Absicht, die Gesellschaft zu verchristlichen, wohnen egalisierende Tendenzen inne. Das Fernziel einer guten politischen Ordnung wird die christliche Republik.

don - Ronceverte 1987 <Sammlung der wichtigsten, auch älteren Aufsätze aus den 1970er Jahren>. – *Thomas A. Brady Jr.*, Ruling Class, Regime and Reformation at Strasbourg 1520 - 1555, Leyden 1978. – *Ders.*, Turning Swiss. Cities and Empire 1450 - 1550, Cambridge - London - New York - Rochelle - Melbourne - Sydney 1985. – *Heinrich R. Schmidt*, Reichsstädte, Reich und Reformation. Korporative Religionspolitik 1521 - 1529/30 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 122), Stuttgart 1986. Zur Korrektur der in dieser Auswahl der Titel liegenden Bewertung *Moeller* (Anm. 3). – Für den ländlichen Bereich *Franziska Conrad*, Reformation in der bäuerlichen Gesellschaft. Zur Rezeption reformatorischer Theologie im Elsaß (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 116), Stuttgart 1984, sowie die in dem von mir herausgegebenen Sammelband *Zugänge zur bäuerlichen Reformation* (Bauer und Reformation 1), Zürich 1987, veröffentlichten Beiträge von *Peter Bierbrauer* und *Peter Kamber*.

⁶ *Peter Blickle*, Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil, München 1985. Danach die folgende summarische Darstellung.

Die Forderung nach der Verkündigung des reinen Evangeliums stellt alle anderen in den Schatten. Ihr komplementär ist allerdings das Verlangen nach der Pfarrerwahl durch die Gemeinde. Nur dadurch kann die richtige Verkündigung gesichert werden, denn geistliche und kirchliche Obrigkeiten weigern sich zunächst – aus prinzipiellen oder rechtlichen Erwägungen –, Parteigänger der Reformatoren auf die Pfarreien und Kaplaneien zu setzen. Das reine Evangelium zu verkünden nahmen allerdings viele Geistliche für sich in Anspruch, auch wenn ihnen ihre Gemeinden das bestritten. Daraus erwuchs schließlich die Forderung, die Gemeinde habe zu entscheiden, wer im Sinne des reinen Evangeliums predige und wer nicht. So sichert sich das Wort Gottes seine Unverfälschtheit unter „kommunalem“ Schutz. Mit dieser „Enthierarchisierung“ der Kirche zugunsten ihrer „Kommunalisierung“ gerät auch das kirchliche Abgabewesen unter einen Legitimationsdruck, dem es sich nicht gewachsen zeigt. Die Gemeinde verlangt die Verwaltung der für die Geistlichen gedachten Einkünfte, vornehmlich handelt es sich um die schon lange kommerzialisierten und damit zweckentfremdeten Zehnten. Mit ihrer Umwidmung an die Geistlichen – zusätzlich zum Pfründgut – soll eine „wohlfeile“ Kirche ermöglicht werden, die auf Stölgelöhnen und andere finanzielle Forderungen für seelsorgerische Handlungen leicht verzichten kann.

Auch die übrigen Forderungen haben ihre systemimmanente Logik. Wenn die Verkündigung des Wortes Gottes Voraussetzung für das Seelenheil ist, muß der Geistliche in der Gemeinde anwesend sein. Seine Residenz ist unabdingbar, Absenzen und Pfründenhäufungen sind unzulässig. Unter heilsgeschichtlicher Perspektive läßt sich auch die Forderung nach Aufhebung bzw. Kompetenzbeschränkung des geistlichen Gerichts – und zwar zugunsten der örtlichen oder regionalen weltlichen Gerichte – verstehen, wiewohl rein wirtschaftliche und rechtliche Motive diese Forderung begünstigen, möglicherweise auch überragen. Das geistliche Gericht strafte auch mit Bann und Interdikt und schloß damit den Gläubigen von den Heilsmitteln aus.

Was ist an den Forderungen der einfachen Leute „reformatorisch“? Zweifellos beruht die gesamte reformatorische Theologie auf der Prämisse vom „reinen“ Evangelium. Alle Reformatoren vertreten, zumindest zunächst, das Recht der Pfarrerwahl durch die Gläubigen und in strittigen Situationen deren Kompetenz, wahre Lehre von falscher zu sondern. „Die Gläubigen“ erscheinen in der ekklesiologischen Terminologie von Luther und Zwingli (und anderen) häufig als „die Gemeinde“. Die theologischen und kirchenorganisatorischen Forderungen der Bürger und Bauern werden folglich von allen Reformatoren weitestgehend gedeckt. Lediglich hinsichtlich des Verhältnisses von Evangelium und Lex vertreten sie divergierende Auffassungen. Was Luther im Modell der „Zwei Reiche“ trennt, sucht Zwingli zu vereinen: die weltlichen Ordnungen am Parameter der Schrift zu bessern

gehört zum Kernbestand von Zwinglis Sozialethik. Die bauerliche und die bürgerliche Reformation bezieht in diesem Punkt mehr von Zürich als von Wittenberg.

Das hier sehr knapp referierte Konzept der Gemeindereformation hat Zustimmung und Widerspruch gefunden. Mehrheitlich wurde akzeptiert, daß es neben der „bürgerlichen“ auch eine „bauerliche“ Reformation gegeben habe und beide strukturelle Gemeinsamkeiten aufwiesen⁷. Damit kann eine Großgruppe der frühneuzeitlichen Gesellschaft, der Bauernstand nämlich, für die Reformation als „gewonnen“ gelten, und das erst rechtfertigt es, die Reformation ein umfassendes gesellschaftliches Ereignis zu nennen. Diese Feststellung entkräftet nicht die Kritik⁸, die im wesentlichen moniert hat, die Parallelen zwischen Stadt und Land seien überzogen⁹, der Einfluß Zwinglis weit überschätzt¹⁰ und die individuelle Heilssehnsucht gänzlich vernachlässigt¹¹, doch berührt die Kritik den hier folgenden Argumentationsgang nicht. Zweierlei bleibt also festzuhalten:

- Die Gemeinde dient Bauern und Bürgern als institutioneller Rahmen, in dem sich künftig die Kirche verwirklichen soll. Die Prädisposition für solche Vorstellungen schafft der Prozeß der „Kommunalisierung“ im Spätmittelalter.
- Bauern und Bürger haben offensichtlich die Reformatoren nicht „mißverstanden“, mindestens haben sie von ihnen zentrale theologische Aussagen übernommen. Das setzt eine gewisse Wahrnehmungsfähigkeit für Theologie generell voraus, die durch die „Christianisierung“ im Spätmittelalter vorbereitet wird.

⁷ Vgl. *Heinz Schilling*, Die deutsche Gemeindereformation. Ein oberdeutsch-zwinglianisches Ereignis vor der „reformatorischen Wende“ des Jahres 1525?, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 14 (1987), 325 - 332. – *Henry J. Cohn*, The Reformation and the Common Man, in: *Bulletin of the German Historical Institute London* 24 (1987), 3 - 12, bes. 5. – *Hans-Christoph Rublack*, in: *Das Historisch-politische Buch* 35 (1987), 7. – *Christopher J. Friedrichs*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 78 (1987), 362 ff. – *Friedrich Battenberg*, in: *Archiv für Hessische Geschichte und Altertumskunde* 44 (1986), 567 ff. – *Claus-Peter Clasen*, in: *American Historical Review* 91 (1986), 1223.

⁸ Für alle nachfolgenden Einzelpunkte auch *Schilling* (Anm. 7).

⁹ *Goertz* (Anm. 4), 242. – Schärfer *Heiko A. Oberman*, Die Wirkung der Reformation (Institut für Europäische Geschichte Mainz, Vorträge 80), Stuttgart 1987, 17.

¹⁰ *Ernst Koch*, in: *Zwingliana* 17 (1987), 338 ff. – *Helmar Junghans*, Luther und die Welt der Reformation, in: *Lutherjahrbuch* 54 (1987), 118 - 138, hier bes. 127.

¹¹ Besonders hübsch, weil mit aufgehobenem geschichtstheoretischem Zeigefinger vorgetragen, die Kritik von *Hans-Christoph Rublack*, Is There a 'New History' of the Urban Reformation?, in: E. I. Kouri / Tom Scott (Hrsg.), *Politics and Society in Reformation Europe. Essays for Sir Geoffrey Elton on his Sixty-Fifth Birthday*, Houndmills, Basingstoke - London 1987, 121 - 141, hier 125 f. – Ähnlich *Martin Brecht*, in: *Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte* 46 (1987), 455.

II. Die Kommunalisierung der Gesellschaft im Spätmittelalter

Pfarrerwahl durch die *Gemeinde*, Lehrentscheidung durch die *Gemeinde*, Verwaltung des Zehnten durch die *Gemeinde*, Unterstellung der Geistlichen unter die Gerichtsbarkeit der *Gemeinde* oder ihr ähnliche Institutionen – in all diesen Forderungen drückt sich die Absicht aus, die Kirche kommunalisieren zu wollen. Von daher liegt es nahe, einen Schlüssel zur Decodierung des Reformationsverständnisses von Bauern und Bürgern in ihrer kommunalen Lebenswelt zu suchen.

Im Spätmittelalter, anders gesprochen in der „vorreformatorischen Zeit“, verändern sich die gesellschaftlichen und politischen Ordnungen in einer Hinsicht in fundamentaler Weise. Der „dritte Stand“ findet in Stadt und Dorf ein neues soziales Bezugssystem und in der „Gemeinde“ eine neue Form gesellschaftlicher Ordnung¹². Diese generelle Aussage stützt sich auf die Beobachtung, daß es im 13. Jahrhundert im Reich nur ein paar Dutzend Städte gibt, im Vorabend der Reformation jedoch 3000, daß im 13. Jahrhundert auf dem Land die Weiler- und Einödsiedlung eindeutig vorherrscht, zu Beginn des 16. Jahrhunderts jedoch das Dorf. Sie stützt sich weiter auf das Faktum, daß die politischen Rechte der in der Stadt und im Dorf Lebenden gegenüber Stadtherrschaft und Dorfherrschaft wachsen, diese schließlich oft ganz verdrängen oder in den Hintergrund weisen. Was in der stadtgeschichtlichen Forschung heute wissenschaftsterminologisch mit „Kommunebewegung“¹³, „Zunftkämpfen“¹⁴ und „städtischen Unruhen“¹⁵ abgebildet wird, beschreibt die vom ausgehenden Hochmittelalter bis in die

¹² Es gehört zweifellos zu den dringlichsten Forderungen an die deutsche Historiographie, daß dieser Tatbestand aufgearbeitet wird. Die wissenschaftlich-theoretische Zusammenführung ländlicher und städtischer Gemeinden hat in Deutschland eine lange Tradition, blieb aber für die Forschungspraxis und damit für die Deutung geschichtlicher Epochen und historischer Prozesse gänzlich bedeutungslos. Sieht man einmal von Schweizer „Theoretikern“ ab (Simler), so setzt diese Diskussion mit *Johannes Althusius* (*Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata*, Herborn 1603, im wesentlichen die Kap. 6, 8 und 9) ein, wird von *H. G. von Berg* (*Handbuch des Deutschen Policeyrechts*, 7 Teile, Hannover 1801 - 1809, hier Bd. 4/I, 124 - 141) wieder aufgegriffen, im 19. Jahrhundert dann vor allem von *Georg Ludwig Maurer* (*Geschichte der Dorfverfassung in Deutschland*, 2 Bde., Erlangen 1865/66) und *Georg von Below* (*Der Ursprung der deutschen Stadtverfassung*, 1892, VIII <dort programmatisch>) fortgeführt und im 20. Jahrhundert nochmals von *Barthel Huppertz* (*Räume und Schichten bäuerlicher Kulturforschung in Deutschland. Ein Beitrag zur Deutschen Bauerngeschichte*, Bonn 1943, 55 ff., 108 ff., 129 ff., 249 ff.) und *Karl Siegfried Bader* (*Das mittelalterliche Dorf als Friedens- und Rechtsbereich*, Weimar 1957) aufgenommen.

¹³ *Brigitte Berthold / Evamaria Engel / Adolf Laube*, Die Stellung des Bürgertums in der Feudalgesellschaft bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 21 (1973), 196 - 217.

¹⁴ *Erich Maschke*, Verfassung und soziale Kräfte in der deutschen Stadt des späten Mittelalters, vornehmlich in Oberdeutschland, in: *Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* 46 (1959), 289 - 349, 433 - 476.

¹⁵ Vgl. dazu etwa Franz Petri (Hrsg.), *Städtische Führungsgruppen und Gemeinde in der werdenden Neuzeit* (Städteforschung, Reihe A 9), Köln - Wien 1980.

Reformation reichenden Bemühungen der Städter, ihre Rechte auf Kosten des Stadtherrn und adeliger Patriziate zu erweitern bzw. die einmal errungenen Positionen der Gemeinde gegen neue Oligarchisierungstendenzen zu verteidigen. Deswegen wird der Rat von den Bürgern als repräsentatives Organ der *Gemeinde* verstanden, wie *Erich Maschke*¹⁶ gezeigt hat; deswegen gilt selbst der gewaltsame Protest der *Gemeinde* als legitim, wie *Wilfried Ehbrecht*¹⁷ dargestellt hat.

Wenig anders ist es in der ländlichen Welt. Zwar mangelt es an detaillierten Untersuchungen über einzelne Dörfer, daß jedoch generell die Zuständigkeiten der Bauern selbst wachsen und aus der Genossenschaft eine Gemeinde wird, zeigen die Arbeiten von *Karl Siegfried Bader*¹⁸, und wie der Prozeß der Transformation herrschaftlicher in kommunale Rechte vonstatten ging, weiß man seit der Untersuchung von *Peter Bierbrauer* wenigstens für Teile des Territoriums der Reichsstadt Bern¹⁹. Zuständigkeiten von *Gemeinden* werden hier ausgebildet und weiterentwickelt. Auch der gewaltsame Protest der Bauern im Spätmittelalter hat seinen organisatorischen Mittelpunkt in der Gemeinde und hat als mitlaufendes Ziel, die gemeindlichen Rechte zu erweitern²⁰.

Der Transfer politischer Kompetenzen von der Herrschaft auf die Gemeinde hat die Herausbildung der Stadt und des Dorfes in der Regel zur Voraussetzung. Insofern diese neuen Siedlungsformen Ausdruck prinzipiell anderer Arbeitsverfassungen sind – Auseinandertreten gewerblicher und landwirtschaftlicher Tätigkeit, Rückgang der Fronen (Arbeitsrente) zugunsten der Natural- und Geldrente, wirtschaftliche Autonomie des Bauern und des Handwerkers anstelle der villikationsorientierten Produktionsweise des Hochmittelalters sind die markierenden Vorgänge –, ist mit „Genossenschaft“ zur begrifflichen Darstellung dieser neuen Form „horizontaler Ord-

¹⁶ *Erich Maschke*, „Obrigkeit“ im spätmittelalterlichen Speyer und in anderen Städten, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 57 (1966), 7 – 23.

¹⁷ *Wilfried Ehbrecht*, Bürgertum und Obrigkeit in den hansischen Städten des Spätmittelalters, in: *Wilhelm Rausch* (Hrsg.), *Die Stadt am Ausgang des Mittelalters*, Linz/Donau 1974, 276 f. – *Ders.*, Köln – Osnabrück – Stralsund. Rat und Bürgerschaft hansischer Städte zwischen religiöser Erneuerung und Bauernkrieg, in: *Petri* (Anm. 15), 61.

¹⁸ *Karl Siegfried Bader*, *Studien zur Rechtsgeschichte des mittelalterlichen Dorfes*, 3 Bde., Weimar – Wien – Köln – Graz 1957 – 1973.

¹⁹ *Peter Bierbrauer*, *Korporative Freiheit und gemeindliche Integration. Die Freiheitsvorstellungen der Bauern im Berner Oberland (1300 – 1700)*, Diss. phil. Saarbrücken 1984 <erscheint 1990 in Bern>. – Für eine leichter zugängliche Kurzfassung *Ders.*, *Die Oberländer Landschaften im Staate Bern*, in: *Berner Zeitschrift für Geschichte und Heimatkunde* 44 (1982), 145 – 162.

²⁰ So schon *Günther Franz*, *Der Deutsche Bauernkrieg*, 12. Aufl., Darmstadt 1984 <1. Aufl. 1933>, 1 – 91. – Bilanziert ist der Ertrag der neueren Konfliktforschung hinsichtlich der spätmittelalterlichen Gemeinde bei *Peter Blickle*, *Auf dem Weg zu einem Modell der bäuerlichen Rebellion – Zusammenfassung*, in: *Ders.* (Hrsg.), *Aufbruch und Empörung? Studien zum bäuerlichen Widerstand im Alten Reich*, München 1980, 304 f.

nungen“ nicht auszukommen²¹. Die Bezeichnung *Kommunalismus* will diesem Sachverhalt Rechnung tragen.

Kommunalismus²² ist ein mittlerweile verbreiteter²³, wenn auch nicht immer in der wünschenswerten Schärfe verwendeter Begriff²⁴. Kommunalismus bildet nicht das Abstraktum für beliebig unterschiedliche Formen von Gemeinden, sondern für politisch verfaßte Gemeinden, die über eine Grundausrüstung von Satzungs-, Gerichts- und Strafkompetenzen verfügen. In Anlehnung an die staatsrechtliche Terminologie der altständischen Gesellschaft, die von einer „societas civilis cum imperio“ spricht, könnte man den gemeinten Sachverhalt mit dem Ausdruck *communitas cum imperio* wiedergeben. Satzungs-, Gerichts- und Strafkompetenz müssen ihren angemessenen institutionellen Niederschlag finden: im Rat in der Stadt und den Vierern (Sechsern, Zwölfen) im Dorf, im Stadtgericht und im Dorfgericht, im städtischen Bürgermeister und im dörflichen Ammann. Der Begriff Kommunalismus verlangt auch, daß der *gemeindliche Bezug* dieser Institu-

²¹ So die Kritik von Jürgen Weitzel an meinem Kommunalismus-Konzept (in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, germanistische Abteilung 104 <1987>, 311 - 315). Weitzels Kritik versteht sich vor dem Hintergrund seiner geradezu metaphysischen Überhöhung der Dinggenossenschaft. Siehe Jürgen Weitzel, Dinggenossenschaft und Recht (Quellen und Forschungen zur höchsten Gerichtsbarkeit im Alten Reich 15), 2 Teilbde., Köln - Wien 1985. Das seit 1982 „auf dem Tisch“ liegende Kommunalismus-Konzept ist Weitzel entgangen, wie ebd., 1471 Anm. 20 ausgewiesen ist. Besonders starke Argumente für eine dringend notwendige Trennung des genossenschaftlichen Verbandes Hof und des gemeindlichen Verbandes Dorf (oder Landgemeinde) bietet Roger Sablonier, Das Dorf im Übergang vom Hoch- zum Spätmittelalter. Untersuchungen zum Wandel ländlicher Gemeinschaftsformen im ostschweizerischen Raum, in: Lutz Fenske / Werner Rösener / Thomas Zotz (Hrsg.), Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter. Festschrift für Josef Fleckenstein, Sigmaringen 1984, 727 - 745.

²² Erstmals von mir explizit verwendet in dem Aufsatz: Der Kommunalismus als Gestaltungsprinzip zwischen Mittelalter und Moderne, in: Nicolai Bernard / Quirinus Reichen (Hrsg.), Gesellschaft und Gesellschaften. Festschrift zum 65. Geburtstag von Professor Dr. Ulrich Im Hof, Bern 1982, 95 - 113. - Ich räume gerne ein, daß mein Basler Kollege Adolf Gasser (wie er mir mitteilte) den Begriff bereits früher verwendet hat, und zwar in einer 1939 erstmals erschienenen, in Deutschland wegen ihres Aktualitätsbezugs alsbald verbotenen Publikation „Geschichte der Volksfreiheit und der Demokratie“. Sein Kommunalismusverständnis steht, wenn man das so verkürzt sagen darf, in einer Rousseauschen Tradition der Verknüpfung von Selbstverwaltung, Freiheit und Moral, scheint mir jedenfalls weniger von konkretem empirischen Material abgeleitet als vielmehr aus der konkreten eidgenössischen Erfahrung spekulativ weiterentwickelt. - Zuletzt habe ich mögliche Weiterungen des Kommunalismus-Konzepts diskutiert in der Studie: Kommunalismus, Parlamentarismus, Republikanismus, in: Historische Zeitschrift 242 (1986), 529 - 556.

²³ Karl-Ludwig Schibel, Das alte Recht auf die neue Gesellschaft. Zur Sozialgeschichte der Kommune seit dem Mittelalter, Frankfurt a.M. 1985, 49 - 53. - Thomas Schmid, Gemeindefreiheit. Über die Kontinuität einiger staatsabgeneigter Traditionen, in: Ders. (Hrsg.), Entstaatlichung. Neue Perspektiven auf das Gemeinwesen, Berlin 1988, 117 - 136, bes. 130 - 133.

²⁴ Explizit und kritisch Dietmar Willoweit, Genossenschaftsprinzip und altständische Entscheidungsstrukturen in der frühneuzeitlichen Staatsentwicklung. Ein Diskussionsbeitrag, in: Gerhard Dilcher / Bernhard Diestelkamp (Hrsg.), Recht, Gericht, Genossenschaft und Policy, Studien zu Grundbegriffen der germanistischen Rechtstheorie, Berlin 1986, 126 - 138.

tionen gesichert ist. Das muß nicht immer in Form der Wahl der städtischen und dörflichen Amtsträger durch die Gemeinde geschehen, doch Grundformen eines Repräsentationsverständnisses müssen erkennbar werden; die Amtsträger in der Stadt und im Dorf müssen sich auch als Repräsentanten ihrer Gemeinden verstehen.

Zu den definitorischen Bestandteilen des Kommunalismusbegriffs gehört, daß die in der Gemeinde und namens oder für die Gemeinde ausgeübten politischen Rechte nicht als herrschaftlich delegierte Rechte erfaßt werden können. Kommunale Satzungs-, Gerichts- und Strafgewalt nehmen in diesem Sinn ihren Ausgang aus der veränderten Arbeitsverfassung und den neuen Formen des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Neu entstandener Regelungsbedarf, den es bislang in dieser Form nicht gegeben hatte, hilft mit, die gemeindliche Autonomie zu entwickeln. Versuchte man, diesen Sachverhalt in modernstaatlichen Kategorien auszudrücken, würde man sagen müssen, der Kommunalismus ist „vorstaatlich“ oder „nebenstaatlich“; im Gegensatz dazu stecken im 19. Jahrhundert und in der Moderne – jedenfalls in Deutschland – der Bund und die Länder den Gemeinden ihre Kompetenzen ab, ja sie entscheiden sogar über ihre Existenz oder Nicht-Existenz, wie die Gebietsreformen hinreichend beweisen.

Die hochmittelalterliche Wirtschaft hat organisatorische Zentren in den „Höfen“, Villikationen und ähnlichen Verbänden, die Autonomie der Arbeit ist vergleichsweise gering, Satzungs- und Strafgewalt sind fest in herrschaftlicher Hand, die bestehenden Genossenschaften innerhalb dieser Hof- und Villikationsverbände dienen der Gewährleistung von Herrschaft²⁵. In der kommunal verfaßten Gemeinde ist das gänzlich anders. Fremdbestimmte Arbeit wird abgebaut; der selbständige Handwerker und der seinen Hof bewirtschaftende Bauer treten an die Stelle des älteren Unfreien. Alle Handwerker und alle Bauern haben die gleichen Rechte in ihrer Stadt oder ihrem Dorf. Prinzipiell gehören sie zur Gemeinde und können damit auch gemeindliche Ämter wahrnehmen. Kurzum: Stadt und Dorf sind, wo sie kommunal geprägt sind, *antifeudal*. Wenn man schon einen dem Feudalismus alternativen Begriff für vergleichbar mächtige gegenläufige Strömungen suchen will, dann ist es der *Kommunalismus*, nicht der *Kapitalismus*.

Kommunalisierung bildet eine Bewegung ab, die sich während des Spätmittelalters verstärkt. Natürlich können kommunale Ordnungen feudalen

²⁵ Weitzels (Anm. 21) bemerkenswerte Untersuchung, die noch der profunden und detaillierten Diskussion durch die Rechtshistoriker bedarf, weist nochmals ausdrücklich auf die Funktion der Rechtsweisung und -sprechung durch die Genossenschaft hin. Die Weistümer (Offnungen, Hofrödel, Taidinge) dienen aber vielfach vorrangig herrschaftlichen Interessen, sie weisen herrschaftliches Recht, wiewohl durch die Weisung natürlich gleichzeitig auch bäuerliche Besitzstände an Rechten gesichert werden. Die durchaus kontroverse Diskussion zusammengefaßt bei Peter Blickle (Hrsg.), *Deutsche Ländliche Rechtsquellen. Probleme und Wege der Weistumsforschung*, Stuttgart 1977.

unterlegen bleiben. Wo die Städte insularen Charakter behalten, wo sie nicht durch ähnlich verfaßte Dörfer miteinander vernetzt werden, bleiben kommunale Strukturen insgesamt schwach. Freilich gilt auch das Umgekehrte. Zum Beispiel für Oberdeutschland. Und daran ist das Kommunalismus-Modell entwickelt.

Was die Städter und Dörfler in der Reformationszeit von der Kirche wollen, ist deren Anpassung an diese kommunalen Strukturen. Nicht zufällig ist die reformatorische Bewegung als soziale Massenbewegung eine oberdeutsche Erscheinung – soweit der heutige Kenntnisstand reicht.

III. Die Christianisierung der Gesellschaft im Spätmittelalter

In der Reformationszeit verlangen die Gemeinden, *den Pfarrer zu wählen*. Sie wollen, was sich in vielen städtischen und ländlichen „Disputationen“ niederschlägt, über *die richtige Lehre* entscheiden und damit darüber urteilen, ob das *reine Evangelium* gepredigt wird oder nicht. Sie disputieren darüber, wie weit der Kompetenzbereich des geistlichen Gerichts gehen soll, also wo die Grenze für *geistliche Strafen* liegt. Bauern denken über das Evangelium nach, wie es innerweltlich umgesetzt werden könne, und entwickeln in diesem Disput den Begriff des *göttlichen Rechts*. Die einfachen Leute haben Grundkenntnisse in der Theologie, sie verwenden die reformatorische Theologie nicht „schlagwörtlich“. Die Tat ist immer der beste Beweis. Einen kräftigen Beweis gibt es: die Griesener Bauern haben sich in einer militärisch ausgeweglosen Situation im Bauernkrieg alle ihre Forderungen abhandeln lassen, nicht jedoch die nach dem „reinen Evangelium“; einer „Rekatholisierung“ zuzustimmen haben sie entschieden abgelehnt. 300 Bauern sind dafür in der Dorfkirche von Griesen, wo sie sich verschanzt hatten, verbrannt worden²⁶.

Daß die Laien, die Bauern eingeschlossen, im Spätmittelalter „fromm“ waren, ist unbestritten. Die Frömmigkeitspraktiken in der Stadt sind besser bekannt als jene auf dem Land. Es ist eine kirchlich gebundene Frömmigkeit, gefördert durch Stiftungen der Bruderschaften und Zünfte²⁷; es ist aber auch eine Frömmigkeit, die sich für die Auslegung der Schrift und die Predigt interessiert, wie die Stiftung der städtischen Prädikaturen beweist. Von der ländlichen Bevölkerung hört man wenig. Wenn von ihr gesprochen wird, dann oft in markanter Gegenüberstellung zu den Städtern. „Die magischen Beschwörungen durch den Ernteseegen und das Glockenläuten gegen Hagelschlag und Blitz waren den Bauern wichtiger als das verstehende

²⁶ Peter Blickle und eine Berner Arbeitsgruppe, Zürichs Anteil am deutschen Bauernkrieg. Die Vorstellung des göttlichen Rechts im Klettgau, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 133 (1985), 85 – 101, bes. 94.

²⁷ Zusammenfassend nochmals Moeller (Anm. 3), 73 f.

Aneignen der Gnade, das den Bürgern auf den Leib geschrieben war“²⁸, hat erst gestern einer der führenden Reformationshistoriker geschrieben.

Mittlerweile liegen aus dem ländlichen Bereich erste Untersuchungen vor, die erhebliche Korrekturen des bisherigen Bildes von der Frömmigkeit der Bauern, ihrem Verständnis von Religion und Kirche erzwingen.

Die innovatorischen Untersuchungen stammen von *Rosi Fuhrmann* und *Hans von Rütte*, die Bemühungen um eine angemessene terminologische Einordnung des neuen Datenmaterials erfolgten im Rahmen eines Forschungsprojekts des „Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung“²⁹.

*Rosi Fuhrmann*³⁰ hat zunächst für eine größere Region im Grenzgebiet von Pfalz und Baden wahrscheinlich machen können, daß sich in den rund 100 Jahren vor der Reformation die Seelsorge für die ländliche Gesellschaft erheblich verbesserte, und zwar nahm die Zahl der Seelsorgestellen, ganz vorsichtig ausgedrückt, um 20 - 30 % zu. Entscheidender waren freilich die qualitativen Aspekte dieser Untersuchung. Es zeigte sich nämlich, daß die Stiftungen, die diesem Zuwachs an Priesterstellen zugrundelagen, von den ländlichen Gemeinden selbst getätigt wurden, und dies unter erheblichen finanziellen Opfern; ein Stiftungskapital von 600 Gulden mußte in der Regel von den Bauern eines Dorfes aufgebracht werden, um einen Priester unterhalten zu können. Ein letztes wichtiges Ergebnis erbrachte die Analyse der Stiftungszwecke; immer ging es den Bauern darum, die Zahl der Messen möglichst auf alle Tage der Woche auszudehnen, die Kinder am Ort zu taufen und die Toten im Dorf zu bestatten. Indem Fuhrmann den kirchenrechtlichen Rahmen mitbeachtete, in dem diese Stiftungen stattfanden³¹ – und damit die Schwierigkeiten andeutete, die den bäuerlichen Absichten im Weg standen –, ließ sich dem Material eine zusätzliche interpretatorische Dimension abgewinnen³².

Hans von Rütte hat zu dieser Diskussion zunächst ein realhistorisches Verlaufsmodell kommunaler Stiftungstätigkeit aus der Ostschweiz beige-steuert, das sich über einen Zeitraum von 100 Jahren erstreckt³³, neulich

²⁸ *Schilling* (Anm. 7), 329. – Ähnlich, wenn nicht noch schärfer argumentiert *Bernd Moeller*, Deutschland im Zeitalter der Reformation (Deutsche Geschichte 4), 3. Aufl., Göttingen 1988, 28 f.

²⁹ Bislang liegen an direkt aus dem Projekt hervorgegangenen Arbeiten vor: Peter Blickle (Hrsg.), Zugänge zur bäuerlichen Reformation (Bauer und Reformation 1), Zürich 1987. – Bäuerliche Frömmigkeit und kommunale Reformation, Redaktion Hans von Rütte (Itinera 8), Basel 1988.

³⁰ *Rosi Fuhrmann*, Die Kirche im Dorf. Kommunale Initiativen zur Organisation von Seelsorge vor der Reformation, in: Blickle, Zugänge (Anm. 29), 147 - 186.

³¹ *Rosi Fuhrmann*, Christenrecht, Kirchengut und Dorfgemeinde. Überlegungen zur historischen Entwicklung kommunaler Rechte in der Kirche und deren Bedeutung für eine Rezeption der Reformation auf dem Lande, in: Itinera 8 (1988), 14 - 32.

³² Vgl. dazu jetzt den Beitrag von Rosi Fuhrmann in diesem Band.

aber eine quantifizierende Untersuchung für den südlich des Bodensees gelegenen Thurgau insgesamt vorgelegt³⁴. Das Ergebnis sei kurz skizziert: Das Verhältnis von Pfarrern zu Niederpfündnern ist zu Beginn der Reformation etwa 1 : 1; die Niederpfünden – 84 in absoluten Zahlen – gehen überwiegend auf Stiftungen zurück, für 45 läßt sich gemeindliche Stiftung, zumindest gemeindliche Beteiligung an der Stiftung nachweisen. In 18 Fällen führt die gemeindliche Stiftungstätigkeit dazu, daß ein Filialort von der Mutterpfarrei getrennt wird, und das bedeutet, daß alle sakramentalen Handlungen an der Filiale vorgenommen werden können. Im Thurgau gibt es 1520 162 amtierende Geistliche. Setzt man das in Relation zu den 45 kommunalen Stiftungen, ergibt sich, daß um 25 % der Seelsorgestellen von den Gemeinden eingerichtet wurden.

Beide Regionen, die Pfalz und die Ostschweiz, zeigen erstaunliche Gemeinsamkeiten: der numerische Anstieg der Seelsorgestellen ist mit grob 25 % recht ähnlich; die Stiftungstätigkeit der Gemeinden setzt zwischen 1400 und 1450 in stärkerem Maße ein und erstreckt sich bis zur Reformation; die Aufwendungen für die wirtschaftliche Grundausrüstung der Pfründe liegen, in Geldwerten ausgedrückt, zwischen 600 und 800 Gulden; begründet wird die Stiftung von den Bauern mit der so besser gewährleisteten Versorgung mit Sakramenten.

Naheliegenderweise erfolgen die Stiftungen mehrheitlich dort, wo es keine Pfarrkirche gibt. Ein allgemeinerer Satz von *Karl Siegfried Bader* hat erstmals eine solide empirische Grundlage erhalten. Bader nämlich hat, die Selbsteinschätzung der Bauern wiedergebend, behauptet, daß „ein Dorf ohne eigene Pfarrkirche ... eben doch kein richtiges, voll zu nehmendes Dorf“ war³⁵. Die Untersuchungen von *Fuhrmann* und *von Rütte* weisen aber auch deutlich über *Baders* interpretatorischen Ansatz hinaus, weil offensichtlich die gemeindliche Stiftung keineswegs vorrangig aus Repräsentations- und Statuserwägungen erfolgte, sondern zunächst eindeutig aus einem religiösen Interesse. Daß die Verbesserung der sakramentalen Versorgung das Hauptanliegen der Bauern ist – und daß innerhalb der Sakramente der Eucharistie in der Stiftung der Messen eine besonders hohe Bedeutung zukommt – sind Beobachtungen, die keinen Zweifel daran erlauben, daß die Bauern im Rahmen der kirchlichen „Dogmatik“ handeln und mit der

³³ *Hans von Rütte*, Bäuerliche Reformation am Beispiel der Pfarrei Marbach im sanktgallischen Rheintal, in: Blickle, Zugänge (Anm. 29), 55 - 84. – Ergänzend dazu auch *Peter Bierbrauer*, Die Reformation in den Schaffhauser Gemeinden Hallau und Thayngen, in: ebd., 21 - 53.

³⁴ *Hans von Rütte*, Von der spätmittelalterlichen Frömmigkeit zum reformierten Glauben. Kontinuität und Bruch in der Religionspraxis der Bauern, in: *Itinera* 8 (1988), 33 - 44.

³⁵ *Karl Siegfried Bader*, Dorfgenossenschaft und Dorfgemeinde, Weimar 1962, 198, auch 200.

Begünstigung der Eucharistiefeier in ihren Stiftungen spätmittelalterlichen Trends in der römischen Kirche folgen³⁶.

Die Pfalz und der Thurgau sind keine gewissermaßen exotischen Fälle. Man kennt ähnliche Vorgänge, nur hat man sie gänzlich anders interpretiert. Lediglich um die perspektivische Weite anzudeuten, die mit den Forschungsergebnissen von *Rosi Fuhrmann* und *Hans von Rütte* gewonnen ist, sei auf die Innerschweiz verwiesen. Es ist bekannt und unstrittig, daß in den Innerschweizer Orten (oder Kantonen, wie man ungenau gelegentlich auch sagt) Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug und Glarus die Gemeinden in der Regel das Präsentationsrecht auf die Pfarreien besaßen, vielfach waren sie auch Patronatsherren³⁷. Gängige Interpretationen erklären diesen Sachverhalt in erster Linie politisch; es sei den Innerschweizern darum gegangen, „neben die weltlich-politische Selbstbestimmung auch die niederkirchliche zu setzen“³⁸. Solche Aussagen sind sicher richtig und schieben sich auch geschmeidig in das oben skizzierte Kommunalismus-Konzept, sie akzentuieren jedoch zu wenig das religiöse und theologische Interesse der Bauern. Das läßt sich mühelos überall dort in der Innerschweiz nachweisen, wo man tiefer in die Geschichte und die Hintergründe eindringt, die der Pfarrerrwahl zugrundeliegen. Dazu nur wenige Beispiele:

In Ursern, heute zum Kanton Uri gehörig, stellte die Gemeinde 1481 in einem Rodel die Pflichten des Pfarrers fest³⁹: Die Pfarrei darf er nur mit Zustimmung des Ammanns verlassen, will er nicht in der Pfarrei residieren, soll er sein Amt an die Gemeinde zurückgeben. Auf diese Weise inserierte die Gemeinde dem Rodel ein kommunales Pfarrerrwahlrecht, das ihr gar nicht zustand, denn das Präsentationsrecht gehörte dem Kloster Disentis. Auch der gesonderte Gerichtsstand wird dem Pfarrer bestritten; bis auf wenige Ausnahmen hat er sich des Ursener Talgerichts bei Rechtsansprüchen zu bedienen. Die Motive, den Pfarrer zur Residenz zu zwingen und ihn von seinem privilegierten Gerichtsstand des geistlichen Gerichts abzuschneiden, sind natürlich die Versorgung mit den Sakramenten und das Fernhalten von Bann und Interdikt von der Gemeinde.

³⁶ Vgl. *Josef Andreas Jungmann*, *Missarum Solemnia*. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, 2. Bde., 3. Aufl., Wien 1952, hier 1. Bd., 137 - 168. – Als jüngste Darstellung zu diesem Gegenstandsbereich *Charles Zika*, *Hosts, Processions and Pilgrimage: Controlling the Sacred in Fifteenth-Century Germany*, in: *Past & Present* 118 (1988), 25 - 64.

³⁷ Zur ersten Orientierung *Joseph Frei*, Die Pfarrerrwahlbulle Papst Julius' II., in: *Der Geschichtsfreund*. Mitteilungen des Historischen Vereins der fünf Orte Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden und Zug 89 (1934), 165 - 193.

³⁸ *Dietrich Kurze*, *Pfarrerwahlen im Mittelalter*. Ein Beitrag zur Geschichte der Gemeinde und des Niederkirchenwesens (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 6), Graz 1966, bes. 308 - 314; das Zitat 313.

³⁹ *Iso Müller*, Ursern im ausgehenden Spätmittelalter, in: *Der Geschichtsfreund*. Mitteilungen des Historischen Vereins der fünf Orte Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden und Zug 136 (1983), 71 - 157, bes. 124 - 127.

Die Patronats- und Präsentationsrechte fielen den Gemeinden in der Schweiz nicht in den Schoß, sie wurden von ihnen käuflich erworben, und zwar im wesentlichen seit 1400⁴⁰. Daß dies im Rahmen der „Entfeudalisierung“ der Schweiz stattfand, ist unstrittig. Mit dem Erwerb des Patronats oder des Pfarrerwahlrechts wird die Kirche den schweizerischen „kommunalen“ Strukturen angepaßt. Natürlich – wie anders hätte man Kirche auch organisieren sollen. Doch wichtig ist festzuhalten, daß dieser Prozeß, wie man gerade an den Rändern der Innerschweizer Orte zeigen kann, gegen Widerstände durchgesetzt werden mußte und das Pfarrerwahlrecht von den Gemeinden lediglich deswegen angestrebt wurde, weil nur so die sakramentale Versorgung der Gemeinde dauerhaft gewährleistet war.

Die Gemeinde Altendorf am Zürichsee setzte 1505 das Pfarrerwahlrecht durch⁴¹. Vorangegangen waren – nach der Inkorporation der Pfarrei zugunsten des Klosters St. Johann im Thurtal 1423 – permanente Streitigkeiten zwischen Gemeinde und Kloster wegen der Besetzung der Pfarrei. Was die Gemeinde wollte, ist hinreichend dokumentiert: Will der Pfarrer nicht residieren, soll er die Pfarrei aufgeben oder einem anderen Priester nach dem Vorschlag der Gemeinde seine Stelle übertragen; entspricht sein Lebenswandel nicht dem eines Priesters, sollen Abt und Kapitel einen neuen Priester setzen; Streitfälle soll er nicht vor das geistliche Gericht, sondern vor das weltliche Gericht der „March“, so heißt der Verwaltungsbezirk, zu dem Altendorf gehört, bringen. Ähnliche Fälle sind aus der nämlichen „Mark“ für Nuolen, Tuggen und Wangen⁴² bezeugt. Die Parallelen zu Ursern sind offenkundig.

Das gemeindliche Pfarrerwahlrecht in der Innerschweiz – und dort, wo es sonst in den Alpenländern gelegentlich nachzuweisen ist, wie in Graubünden und Tirol⁴³ – hat sicher einen starken politisch-verfassungsrechtlichen Aspekt, nämlich den, die Kirche den kommunalen Verhältnissen anzupassen, es hat aber genauso sicher eine aus der Frömmigkeit der Laien und ihrer Überzeugung von der Heilsnotwendigkeit der Sakramente herkommende Wurzel. Die Bauern praktizieren – so könnte man diese Einsichten zusammenfassen – eine dogmatisch vertretbare Frömmigkeit.

Spätestens an dieser Stelle wird der Einwand erhoben werden – und er ist in der Tat gleichermaßen dringlich wie berechtigt –, die Innerschweizer Orte und Tirol, zum Teil auch Graubünden, seien bekanntermaßen nicht auf die

⁴⁰ Vgl. dazu die detaillierteren Untersuchungen von *Paul Kläui*, Die Meierämter der Fraumünsterabtei in Uri, in: *Historisches Neujahrsblatt Uri* 10/11 (1955/56), 7 - 34, hier 28 f. – *Ders.*, Bildung und Auflösung der Grundherrschaft im Lande Uri, in: *Historisches Neujahrsblatt Uri* 12/13 (1957/58), 40 - 89, hier 71 f.

⁴¹ *Regula Hegner*, Geschichte der March unter schwyzerischer Oberhoheit (Mitteilungen des Historischen Vereins des Kantons Schwyz 50), Einsiedeln 1953, 205 f.

⁴² *Ebd.*, 211 - 223.

⁴³ *Kurze* (Anm. 38), 297 - 314.

Reformation eingeschwenkt, vielmehr streng katholisch geblieben. Läßt man Tirol außer Betracht – dort wurde sehr wohl und zwar deutlich für die Reformation von seiten der Bürger und Bauern Partei ergriffen, die nur wegen der energischen Haltung Erzherzog Ferdinands nicht in ein protestantisches Kirchentum mündete⁴⁴ –, dann bleibt in der Tat das Paradoxon zu erklären, weshalb die nun zweifellos „hochkommunalisierte“ Innerschweiz, die zudem sicher nicht weniger um ihr Seelenheil besorgt war als der Thurgau oder der badisch-pfälzische Raum, nicht eine Spur von Interesse an der reformatorischen Bewegung erkennen läßt. Die Schweizer Historiographie hat dafür bislang keine überzeugende Interpretation angeboten⁴⁵, was nachdrücklich zeigt, daß plausible und evidente Antworten offensichtlich nicht auf der Hand liegen. Das Modell der Gemeindereformation ist aber durchaus tauglich, die fortwährende, ungebrochene Katholizität der Innerschweiz zu erklären, mindestens liefert es ein Deutungsmuster.

Nirgendwo im oberdeutsch-schweizerischen Raum haben die Gemeinden so weitgehende Rechte über die Kirche erlangt wie in der Innerschweiz. Faktisch sind die Pfarreien in ihrer Hand. Davon kann weder im Thurgau noch im badisch-pfälzischen Raum die Rede sein, wie mit Rückverweis auf die oben genannten Zahlen leicht zu belegen ist. Als Fernziel der Bauern läßt sich aber durchaus ein weitergehendes Verfügungs- und Bestimmungsrecht über die Kirche ausmachen; im Spätmittelalter deutet es sich in den Separationen an, in den 1520er Jahren drückt es sich aus in der Forderung nach Pfarrerwahl. Beidem liegt die Vorstellung und die Absicht zugrunde, mit den jeweils für notwendig gehaltenen Heilmitteln angemessen versorgt zu werden. Die Innerschweizer Bauern konnten über ihre Patronats- und Präsentationsrechte die Kirche ihren Bedürfnissen anpassen – die Kommunalisierung der Kirche war gewissermaßen zu einem Abschluß gekommen: Die Kirche gehörte der Gemeinde, und damit waren die heilsnotwendigen sakralen Handlungen gewährleistet. In der Innerschweiz gab es keinen „Reformationsbedarf“. Die Reformatoren, deren Ekklesiologie ja den besonderen Beifall der Leute fand, hatte den Schwyzern, Urnern, Nidwaldnern und Glarnern nichts zu bieten: Pfarrerwahl und -abwahl, Residenz, „wohlfeile“ Kirche und faktische Bedeutungslosigkeit des geistlichen Gerichts in Konstanz waren gegeben. Auch konnte die Innerschweiz darauf verzichten, das Evangelium „legalistisch“ anzuwenden, wie das anderwärts

⁴⁴ Dieser Tatbestand wird nochmals in Erinnerung gebracht bei *Peter Bierbrauer*, Die Prediger-Reformation im Dorf, in: *Itinera* 8 (1988), 63 - 84, bes. 66 - 69.

⁴⁵ Vgl. dazu die Überblicke bei *Leonhard von Muralt*, Renaissance und Reformation, in: *Handbuch der Schweizer Geschichte*, 1. Bd., Zürich 1972, 431 - 547 und *Ulrich Im Hof*, Geschichte der Schweiz, 3. Aufl., Stuttgart 1981, 55 - 59, bes. 57. – Die jüngere schweizerische reformationsgeschichtliche Forschung thematisiert diese naheliegende Frage kaum. Vgl. zuletzt *Gottfried W. Locher*, Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte, Göttingen-Zürich 1979, bes. 418 - 429.

die einfachen Leute mit dem „göttlichen Recht“ durchaus taten. Im Reich diente den Bauern das göttliche Recht dazu, das „alte Recht“, das Herrenrecht, das Recht der feudalen Ordnung, anzufechten⁴⁶; in der Innerschweiz hätte das Evangelium eine derart „erlösende“ Funktion nie haben können: die Landgemeinde, das heißt die Gesamtheit der Gemeindemitglieder, setzte Recht nach ihrem Willen und ihren Bedürfnissen. Gerade die durch das göttliche Recht freigesetzte Naturrechtsdebatte in den 1520er Jahren – der Disput um Leibeigenschaft, Freigabe von Jagd, Fischerei und Allmende – konnte in der Innerschweiz keinen Nachhall finden angesichts der persönlichen Freiheit und der Nutzung der Allmenden durch alle Gemeindengenossen.

Der Kommunalisierungsprozeß des Spätmittelalters macht die Katholizität der Innerschweiz nicht unerklärlich, im Gegenteil, er nimmt ihr vielmehr einen guten Teil ihrer „Unerklärlichkeit“. Das Argument freilich soll nicht über Gebühr strapaziert werden. Weshalb sich Menschen für die Reformation entschieden, weshalb andere nicht, läßt sich letztlich nicht lückenlos beantworten. Offensichtlich bleibt ein „Rest“. Daß die Rechtfertigungslehre Luthers gerade von den Städtern „verstanden“ und „angeeignet“ worden sein soll⁴⁷, ruht auf einem schieren Verdacht, der sich auch durch Wiederholungen⁴⁸ nicht zur Wahrheit verdichtet. Warum die Menschen 1515 die Hostie „sehen“ wollen, und warum sie 1525 das reine Wort Gottes „hören“ wollen, das herauszufinden bleibt noch immer eine faszinierende, weil unbeantwortete Frage. Immerhin: mit Kommunalisierung dürfte vielleicht mehr erklärt sein, als bisher erklärt war.

Noch einmal ist – um den liegengelassenen Faden wieder aufzunehmen – auf den Charakter der Frömmigkeit zurückzukommen, nämlich auf die Behauptung einer dogmatisch vertretbaren Frömmigkeit. Dazu liegen neuerdings auch verwertbare Argumente von seiten der Kunstgeschichte vor. Sie bestätigen zweierlei: das große Interesse der Bauern und Bürger an Religion und die dogmatische „Richtigkeit“ dieser Religion. In Tirol entstehen von rund 1400 bis 1525 etwas mehr als 2000 Flügelaltäre⁴⁹. Sie werden überwiegend von den Kirchpropsten – und das heißt, weil die Kirchpropste von den Kirchgemeinden gewählt werden, von den Gemeinden – in Auftrag gegeben, die natürlich auch das ikonographische Programm mit den Künst-

⁴⁶ Peter Blicke, *Die Revolution von 1525*, 2. Aufl., München 1981, 140 - 149.

⁴⁷ Bernd Moeller, *Luther und die städtische Erfahrung*, in: *Aus der Lutherforschung. Drei Vorträge*, hrsg. von der gemeinsamen Kommission der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Gerda Henkel Stiftung, Köln 1983, 9 - 26, bes. 23 f.

⁴⁸ Schilling (Anm. 7). – Zur Komplexität des Gegenstandes und kritisch-umsichtig in der Meßbarkeit der Rezeption der Rechtfertigungslehre Hans-Christoph Rublack, *Martin Luther und die städtische soziale Erfahrung*, in: Volker Press / Dieter Stievermann (Hrsg.), *Martin Luther. Probleme seiner Zeit (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit 16)*, Stuttgart 1986, 88 - 123.

⁴⁹ Erich Egg, *Gotik in Tirol. Die Flügelaltäre*, Innsbruck 1985, 49.

lern zusammen festlegen. Die Kosten für die Gemeinden sind bemerkenswert, bleiben aber doch deutlich unter den Aufwendungen für die Stiftung einer Niederpfünde. Immerhin: ein kleiner Dorftaltar kostete zwischen 100 und 250 Gulden, ein Hochaltar in einer größeren Dorfkirche 200 - 500 Gulden⁵⁰. Zwar sind auf den Altären „komplizierte theologische Programme und Themen ... selten“⁵¹, doch sie „zeigen mit dem Leiden Christi und dem Leben Mariens ... die Grundtatsachen des Neuen Testaments und keine abergläubischen Abweichungen“⁵². Möglicherweise können die Ergebnisse der Kunstgeschichte für die Entwicklung der spätmittelalterlichen Sakralkunst jetzt in ganz neuer Weise interpretiert werden: der Weg von der Steinplastik zur Holzplastik, von der Plastik zur Malerei, vom einmaligen Gemälde zum vielfach reproduzierbaren Kupferdruck⁵³ – kurzum: vom Teuren zum Billigen – folgt in seiner Terrassierung den gewachsenen religiösen Bedürfnissen der einfachen Leute.

In den rund 100 Jahren vor der Reformation findet etwas Wesentliches statt, das im Hinblick auf die Reformation nur mit dem spätmittelalterlichen Kommunalisierungsvorgang verglichen werden kann. Jetzt interessieren sich die Bauern, die große Masse der Menschen, für Religion, sie tun es unter spürbaren finanziellen Opfern, sie nutzen den institutionellen Rahmen ihrer Gemeinden. Entscheidend bleibt das Motiv: das Heil muß gesichert werden. Heilsnotwendig sind die Sakramente, vermittelt werden können die Sakramente nur über eine Kaste von geweihten Priestern. Beides machte einen ganz wesentlichen Teil des dogmatischen Gehalts des spätmittelalterlichen Christentums aus. In ihren Handlungen erweisen sich die Bauern als solide Kenner dieses dogmatischen Gehalts, sie sind also Christen, und sie selbst betreiben in den 100 Jahren vor der Reformation über die Stiftungen ihre eigene *Christianisierung*.

Der Begriff Christianisierung ruht auf einer noch schmalen empirischen Grundlage. Insofern mag er unangemessen erscheinen. Verwendet wird er hier allerdings auch in strategisch-taktischer Absicht, weil die gängigen Konzepte von der Frömmigkeit der spätmittelalterlichen Laien dem hier vorgestellten empirischen Befund widersprechen.

⁵⁰ Ebd., 41, 50.

⁵¹ Ebd., 454.

⁵² Ebd., 42. – Nach Abschluß des Manuskripts ist eine für den Zürcher Stadtstaat auskunftreiche Arbeit erschienen, die Ergebnisse Eggs von der Seite des Kirchenbaus bestätigt und ergänzt. Zwischen 1470 und 1525 erhält jede zweite der über 100 Landpfarreien eine neue Kirche, und dieser „Bauboom“ wird im wesentlichen von den Gemeinden finanziert, er wird, wie der Autor sagt, jedenfalls „von unten“ getragen. *Peter Jezler*, Der spätgotische Kirchenbau in der Zürcher Landschaft. Die Geschichte eines „Baubooms“ am Ende des Mittelalters, Wetzikon 1988, bes. 12, 68.

⁵³ Vgl. aus der breiten verfügbaren Literatur auswahlweise *Herbert Bick / Horst Bredekamp*, Die internationale Kunst um 1400, in: Kunst um 1400 am Mittelrhein. Ein Teil der Wirklichkeit. Ausstellung im Liebighaus Museum Alter Plastik, Frankfurt a. M. 1975, 1 - 109.

Die Forschung ist sich weitestgehend darin einig, daß die einfachen Laien des Spätmittelalters mehr oder minder Heiden waren, sich ihre Frömmigkeit im magisch-animistischen Bereich erschöpfte⁵⁴. Die heute umlaufenden, im wesentlichen von *Pierre Chaunu*⁵⁵, *Jean Delumeau*⁵⁶ und *Robert Muchembled*⁵⁷ entwickelten Akkulturationskonzepte vertreten recht einheitlich die Auffassung, christianisiert worden seien das Land und die einfachen nichtliteraten Schichten in den Städten erst im späteren 16. und 17. Jahrhundert durch eine bürokratisierte, theologisch trainierte Pfarrerschaft, die erst über die Indoktrination des Katechismus Grundkenntnisse und -vorstellungen von Christentum vermittelte. Das Modell der *Christianisierung* stellt dieses Konzept prinzipiell, nicht nur sektoral in Frage⁵⁸. Es tut es nicht nur im Hinblick auf das Spätmittelalter, sondern auch im Hinblick auf die Frühneuzeit, weil die Christianisierung der einfachen Leute durch die einfachen Leute auch nach der Reformation weitergeht, wie erste Arbeiten von *Heinrich R. Schmidt*⁵⁹ zeigen.

Selbstverständlich will das Christianisierungs-Konzept nicht bestreiten, daß die Menschen des Spätmittelalters auch magischen Praktiken und animistischen Vorstellungen folgten – wichtig ist die Unterscheidung zwischen *auch* und *nur* –, was jetzt zu tun bleibt, ist die Interferenzen von Magie und Theologie aufzuarbeiten, wozu *Ronnie Po-chia Hsia* eben einen bemerkenswerten Beitrag vorgelegt hat⁶⁰.

⁵⁴ *Jacques Toussaert*, *Le Sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen Age*, Paris 1963. – *Michel Lauwers*, „Religion populaire“, culture folklorique, mentalités. Notes pour une anthropologie culturelle du moyen âge, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 82 (1987), 221 - 258 <mit kritischen Akzenten gegenüber dem Forschungsstand>.

⁵⁵ *Pierre Chaunu*, *Le temps des Réformes. Histoire religieuse et système de civilisation*, Paris 1975.

⁵⁶ *Jean Delumeau*, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire* (Nouvelle Clio 30bis), 2. Aufl., Paris 1978.

⁵⁷ *Robert Muchembled*, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XVe - XVIIIe siècles)*, Paris 1978.

⁵⁸ Im internationalen Diskurs richtet sich die Kritik auf Konzeptionelles bzw. Detailfragen. Hervorzuheben sind die Sammelbände von János M. Bak / Gerhard Benecke (Hrsg.), *Religion and rural revolt*, Manchester 1982; dort vor allem der Beitrag von *Lionel Rothkrug*, *Icon and ideology in religion and rebellion 1300 - 1600: Bauernfreiheit und religion royale*, 31 - 61. – Kaspar von Greyerz (Hrsg.), *Religion and Society in Early Modern Europe 1500 - 1800*, London - Boston - Sydney 1984 (hier neben der „Introduction“ von *Kaspar von Greyerz* selbst, 1 - 14, besonders den Beitrag von *Jean Wirth*, *Against the Acculturation Thesis*, 66 - 78). – Für den Einflußbereich des Luthertums wird die These vornehmlich bestritten von *Gerald Strauss*, *The Reformation and its Public in the Age of Orthodoxy*, in: *Ronnie Po-chia Hsia* (Hrsg.), *The German People and the Reformation*, Ithaca - London 1988, 194 - 214 <hier die früheren 1978 publizierten Überlegungen „Luthers House of Learning: Indoctrination of the Young in the German Reformation“ fortführend>.

⁵⁹ *Heinrich R. Schmidt*, „Gemeinde-Reformation“. Das bernische Sittengericht zwischen Sozialdisziplinierung und kommunaler Selbstregulierung, in: *Itinera* 8 (1988), 85 - 121. Vgl. auch dessen Beitrag in diesem Band.

⁶⁰ *Ronnie Po-chia Hsia*, *The Myth of Ritual Murder. Jews and Magic in Reformation Germany*, New Haven - London 1988.

Um alte und neue Mißverständnisse zu vermeiden⁶¹: Begriff und Inhalt von Kommunalisierung und Christianisierung sind am oberdeutsch-schweizerischen Raum elaboriert. Das ist nicht, wie man aus dem Norden Deutschlands immer wieder hören kann, Südwestdeutschland oder die Alpenländer. Das ist vielmehr ein stattlicher Teil des Reiches – praeter propter ein Drittel, mindestens was die Bevölkerungszahl betrifft. Genau in diesem Raum findet die *Reformation als gesellschaftliches Ereignis* statt.

IV. Die perspektivische Weite der offenen Fragen

Was hier als „Skizze“ ausgelegt wurde, gibt eine weitgehend unbekannte „Geschichtslandschaft“ wieder. Sie ist zuallererst deswegen interessant, weil in ihr die Reformation einen neuen Standort erhält. Insofern die Reformation ein „weltgeschichtliches“ Ereignis darstellt, gewinnen auch die als verursachend dargestellten Prozesse der Kommunalisierung und Christianisierung eine über ihren religiösen Ausgangspunkt hinausweisende Bedeutung.

Das *Kommunalismuskonzept* könnte erklären, weshalb in großen Teilen Norddeutschlands die ländliche Bevölkerung nicht spontan für die Reformation gewonnen werden konnte, sondern erst, jedenfalls nach heutigem Kenntnisstand, über den Umweg der Zwangskonversion durch die territorialstaatlichen Kirchentümer. Wenn im Norden des Reiches die Städte von den Bürgern der Reformation zugeführt werden⁶², ähnliches aber auf dem Land nicht anzutreffen ist, wohl aber im oberdeutsch-schweizerischen Raum, dann heißt das zunächst einmal, daß die strukturellen Gemeinsamkeiten von Stadt und Dorf (Land) erheblich höher sind oder sein können⁶³, als bislang angenommen wurde. Diese Gemeinsamkeiten für Europa insgesamt genauer herauszuarbeiten könnte die abendländischen gesellschaftlich-politischen Strukturen und die in Europa ablaufenden Prozesse in einem ganz anderen Licht erscheinen lassen, als es die enge teleologische Perspektive auf den modernen Staat und seine Protagonisten, die Könige und Fürsten mit ihren zentralen Administrationen, erlaubt. Man weiß, daß das spätmittelalterlich-frühneuzeitliche Bürgertum eigenen Normen und Werten folgt; wie sie denen der Bauern ähneln, wo diese eine hochentwickelte Gemeindeautonomie durchsetzen, wird erst in Umrissen erkennbar. Für Deutschland ergibt sich der begründete Verdacht, daß persönliche Freiheit

⁶¹ Vgl. *Schilling* (Anm. 7), 327 f.

⁶² Zuletzt faßt den heutigen Kenntnisstand für Norddeutschland zusammen *Heinz Schilling*, *Aufbruch und Krise. Deutschland 1517 - 1648*, Berlin 1988, 162 - 183 <gestützt vorwiegend auf seine eigenen Arbeiten>. – Ergänzend und implizit kritisch zu Schilling empfiehlt sich *Siegfried Müller*, *Stadt, Kirche und Reformation. Das Beispiel der Landstadt Hannover*, Hannover 1987. – Den Vorwurf *Schillings* (Anm. 7), in der „Gemeindereformation“ minimalisierte ich unberechtigtweise die kommunal-reformatorischen Prozesse in den norddeutschen Städten, nehme ich an.

⁶³ *Blickle*, *Kommunalismus* (Anm. 22 <2. Titel>).

in der Stadt ein Echo auf dem Land im Abbau der Leibeigenschaft findet und das Eigentum in der Stadt eine Parallele im Fortschreiten von äußerst schlechten Besitzrechten zum Erbrecht auf dem Land⁶⁴. Kurzum: die bürgerlich-bäuerliche Welt arbeitet mit an der Herausbildung heutiger Verfassungsbestände wie Schutz der persönlichen Freiheit und des Eigentums. Das ist nur ein Beispiel.

Faszinierend ist die aus dem Kommunalismus zu gewinnende Perspektive auch deswegen, weil mit ihr bekannte europäische Verfassungsstrukturen neu interpretiert werden können: die politische Repräsentation des tiers état in Frankreich, der Bauern im schwedischen Reichstag, der ländlichen und städtischen „Orte“ in der „Tagsatzung“ der Eidgenossenschaft, der „commons“ im englischen Unterhaus hat ihre Gemeinsamkeit möglicherweise nicht nur in einer kommunalen Grundlage⁶⁵, sondern auch in Normen und Werten, die sich von der aristokratischen Welt deutlich abheben.

Das *Christianisierungskonzept* hat seine heuristische Funktion zunächst einmal darin, daß es die „religiöse“ Prädisposition der Gesellschaft für die Reformation erklärt. Daß hier keine schiere Wenn-Dann-Mechanik am Werke ist – anders gewendet ein hoher „Christianisierungsgrad“ nicht automatisch Reformationsanhänger „produziert“ –, zeigt der Blick auf die Innerschweiz. Der mit Christianisierung vorerst noch recht unbeholfen chiffrierte Vorgang scheint äußerst komplex zu sein und ist offensichtlich zeitgleich mehrerenorts in Europa anzutreffen, wie jüngste Arbeiten zeigen, auch in England⁶⁶ und in Spanien⁶⁷.

Der Zugewinn an Erkenntnissen aus dem jetzt vorliegenden Material, formuliert man aus ihnen eine forschungsleitende Fragestellung, besteht nicht darin, daß ein weiteres Mal die geläufige These von einer von oben nach unten durchgesetzten theologisch-religiösen Hochkultur in Frage gestellt wird, sondern die Konzepte von „Volkskultur“ zeitlich und räumlich kritisch behandelt werden müssen. Die „kritische“ Geschichtswissenschaft als „bürgerliche“ Veranstaltung könnte über ihre Lieblingsgegenstände und ihre Vorurteile hinauswachsen: geschichtlich bedeutsam sind nicht nur die „Bürger“, geschichtlich bedeutsam ist vielleicht auch das „Volk“.

⁶⁴ Die bis heute vorliegende stadt- und agrargeschichtliche Spezialforschung unter diesem Gesichtspunkt zusammengestellt bei Peter Blickle, *Unruhen in der ständischen Gesellschaft 1300 - 1800* (Enzyklopädie deutscher Geschichte 1), München 1988, bes. 100 - 109.

⁶⁵ Michael Mitterauer, *Grundlagen politischer Berechtigung im mittelalterlichen Ständewesen*, in: Karl Bosl (Hrsg.), *Der moderne Parlamentarismus und seine Grundlagen in der ständischen Repräsentation*, Berlin 1977, 11 - 41.

⁶⁶ D. M. Palliser, *Introduction: the parish in perspective*, in: S. J. Wright (Hrsg.), *Parish, Church and People*, London - Melbourne - Auckland - Johannesburg 1988, 9 - 28.

⁶⁷ William A. Christian, Jr., *Local Religion in Sixteenth Century Spain*, Princeton 1981.

Der Aufstieg der Gemeinde und die Entfeudalisierung der Gesellschaft im späten Mittelalter

Von Peter Bierbrauer

Im Übergang vom hohen zum späten Mittelalter erweitert sich das Verfassungsgefüge des Alten Reiches um ein neues Element: die Gemeinde formiert sich als neue Kernzelle der gesellschaftlichen Organisation auf dem Land. In den letzten drei Jahrzehnten hat die historische Forschung eine beträchtliche Energie auf die Aufhellung dieses Prozesses verwandt, wobei sich aus regionalen landesgeschichtlichen Ansätzen heraus allmählich ein mosaikartig differenziertes Gesamtbild ergab. Hervorzuheben im Rahmen der Forschungsgeschichte sind die Arbeiten Franz Steinbachs, der den Ursprung der Landgemeinde aus rheinischen Quellen zu rekonstruieren suchte und der die Rolle älterer Gerichtsverbände als Ansatzpunkt der Gemeindebildung betonte¹. Eine neue Grundlage gewann die Gemeindeforschung durch das Werk Karl Siegfried Baders, der in drei gewichtigen Bänden die Struktur der oberdeutschen Dorfgemeinde darstellte². Bader, dessen Untersuchungen auf der systematischen Auswertung des südwestdeutschen Materials beruhten, stellte vor allem die grundherrschaftlichen Wurzeln der Gemeinde³ heraus. Für eine breitere Basis der Diskussion sorgten Theodor Mayer und der Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte durch die Veröffentlichung einer Fülle regionaler Fallstudien zur Gemeindebildung, die den gesamten Raum des Reiches berücksichtigten⁴. Zuletzt

¹ *Franz Steinbach / Erich Becker*, Geschichtliche Grundlagen der kommunalen Selbstverwaltung in Deutschland (Rheinisches Archiv 20), Bonn 1932. – *Franz Steinbach*, Stadtgemeinde und Landgemeinde, in: Rheinische Vierteljahrsblätter 13 (1948), 11 – 50. *Ders.*, Ursprung und Wesen der Landgemeinde nach rheinischen Quellen, in: Theodor Mayer (Hrsg.), Die Anfänge der Landgemeinde und ihr Wesen (Vorträge und Forschungen 7), Sigmaringen 1964, 245 – 286.

² *Karl Siegfried Bader*, Studien zur Rechtsgeschichte des mittelalterlichen Dorfes, 3 Bde., Weimar und Wien – Köln – Graz 1957 – 1973. – An Einzelstudien weiterhin hervorzuheben: *Ders.*, Altschweizerische Einflüsse in die Entwicklung der oberrheinischen Dorfverfassung, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 50 NF (1937), 405 – 453. – *Ders.*, Dorf und Dorfgemeinde im Zeitalter von Naturrecht und Aufklärung, in: Festschrift für Karl Gottfried Hugelmann, Bd. 1, 1959, 11 – 19. – *Ders.*, Dorf und Dorfgemeinde in der Sicht des Rechtshistorikers, in: Zeitschrift für Agrargeschichte und Agrarsoziologie 12 (1964), 10 – 20.

³ *Karl Siegfried Bader*, Dorfgemeinschaft und Dorfgemeinde (Studien zur Rechtsgeschichte des mittelalterlichen Dorfes 2), Weimar 1962, 62 – 90.

⁴ *Theodor Mayer* (Hrsg.), Die Anfänge der Landgemeinde und ihr Wesen (Vorträge und Forschungen 7 u. 8), Sigmaringen 1964.

hat Heide Wunder eine Art Resümee aus der mittlerweile kaum mehr überschaubaren Literatur gezogen⁵.

Die Terminologie der Gemeindeforschung ist nicht ganz einheitlich, so daß zur Vermeidung von Mißverständnissen eine Präzisierung angezeigt scheint. Die „Gemeinde“ als politische Körperschaft ist nicht mit dem „Dorf“ als Siedlungseinheit gleichzusetzen. Die Dorfgemeinde ist zwar der am meisten verbreitete und am besten untersuchte Gemeindetypus, aber daneben läßt sich eine Vielzahl anderer Formen unterscheiden, angefangen von den in kleineren Weilersiedlungen begegnenden Bauerschaften bis zu komplexeren siedlungsübergreifenden Gebilden wie Gerichtsgemeinden oder Talschaften. Um die mißverständliche Identifikation von Dorf und Gemeinde zu vermeiden, verwenden daher einige Historiker den Begriff „Landgemeinde“⁶, der jedoch etwas umständlich erscheint. Im folgenden wird der Terminus „Gemeinde“ in einem umfassenden Sinn als Bezeichnung für die Gesamtheit der verschiedenen lokalen politischen Körperschaften in der ländlichen Gesellschaft gebraucht.

Die landes- und verfassungsgeschichtlichen Untersuchungen, die der Erforschung der Gemeinde gewidmet waren, konzentrierten sich im wesentlichen auf den Prozeß der Gemeindebildung und die Erfassung der inneren Strukturen der Gemeinde. Die Wechselwirkungen zwischen der Gemeinde und ihrer gesellschaftlichen Umwelt wurden dagegen nur sporadisch erfaßt. Aus der Forschungssituation ist diese Verteilung der Gewichte verständlich, da es zunächst einmal darum gehen mußte, die Gemeinde als historische Form zu analysieren und ihr „Wesen“⁷ zu charakterisieren. Im Mittelpunkt der folgenden Überlegungen wird jedoch gerade die Wechselwirkung zwischen der Gemeinde und der feudalen Gesellschaft stehen, während die innere Verfassung der Gemeinde nur insoweit berücksichtigt wird, wie es für diesen Zusammenhang erforderlich ist. Zur groben Einordnung sind dennoch einige Feststellungen zum Profil der Gemeinde erforderlich.

I. Das historische Profil der Gemeinde

Die Gemeinde ist, so der allgemeinste Befund, eine politische Körperschaft mit staatlichen Funktionen, ausgestattet mit Selbstverwaltungs- und

⁵ Heide Wunder, Die bauerliche Gemeinde in Deutschland (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1483), Göttingen 1986, mit ausführlichen Literaturangaben in den Anmerkungen. Der Band bezieht sich räumlich auf Deutschland in den Grenzen von 1938, wodurch der historische Gesamtzusammenhang der Gemeindebildung im Alten Reich durch den Ausschluß der Schweiz, Lothringens, des Elsaß und der österreichischen Territorien nicht erkennbar wird.

⁶ Vgl. etwa die in Anm. 1 und 5 zitierten Arbeiten. Den Begriff Landgemeinde verwendet auch Karl Bosl, Eine Geschichte der deutschen Landgemeinde, in: Zeitschrift für Agrargeschichte und Agrarsoziologie 9 (1961), 129 - 142.

⁷ So der Titel der beiden vom Konstanzer Arbeitskreis erarbeiteten Bände „Die Anfänge der Landgemeinde und ihr Wesen“ (vgl. Anm. 4).

Gerichtskompetenzen, mit Zwangsgewalt gegenüber ihren Mitgliedern und mit einer rechtlichen und politischen Vertretungsfunktion nach außen⁸. Ihre Ausbildung ist keineswegs auf bestimmte Regionen beschränkt, sondern eine Entwicklung, die sich in Mitteleuropa insgesamt beobachten läßt⁹. Der Schwerpunkt der Gemeindebildung liegt im 13. Jahrhundert. Ihre Ursachen sind in ökonomischen, sozialen und politischen Faktoren zu sehen. Der Wandel der älteren Grundherrschaft, plakativ als Auflösung der Villikation umschrieben, schafft einerseits den Freiraum, andererseits aber auch die Notwendigkeit zu einer neuen Form sozialer Organisation auf dem Land. Erst der Zugewinn an individueller Eigenverantwortung der Bauern, Resultat des Übergangs zur Rentengrundherrschaft, eröffnete die Möglichkeit zur Ausbildung eigenständiger Organisationsformen neben und außerhalb der vorgegebenen Herrschaftsstrukturen¹⁰. Der Prozeß der Verdorfung und die damit einhergehende Intensivierung der nachbarschaftlichen Interaktion auf der Ebene der genossenschaftlichen Wirtschaft begünstigt die Gemeindebildung¹¹. Dabei ist allerdings – dies sei ergänzend bemerkt – die Verdorfung nicht als notwendige Voraussetzung der Gemeindebildung zu betrachten. Gemeinden entstanden auch dort, wo die Siedlungsweise un-

⁸ Das politische Profil der Gemeinde im Verfassungsgefüge der altständischen Gesellschaft wird häufig unterbewertet gegenüber der Betonung ihrer wirtschaftlichen Funktionen im Rahmen der genossenschaftlichen Wirtschaftsweise. Die Einwirkungsmöglichkeiten der Gemeinden auf die Entwicklung der Agrarverfassung ergeben sich jedoch vor allem aus den staatlichen Funktionen und dem rechtlichen-politischen Status der Körperschaft. Vgl. dazu vor allem *Bader* (Anm. 3), insbes. Kap. 5, Die Dorfgemeinde als Rechtspersönlichkeit, 384 ff. – *Fritz Zimmermann*, Die Rechtsnatur der altbayerischen Dorfgemeinde und ihre Gemeinudenutzungsrechte an Hand von Quellen aus dem Bayerischen Wald (Gericht Viechtach), Straubing 1950, 15 - 39. – *Peter Blickle*, Die staatliche Funktion der Gemeinde – Die politische Funktion der Bauern. Bemerkungen aufgrund von oberdeutschen Ländlichen Rechtsquellen, in: Ders. (Hrsg.), *Deutsche Ländliche Rechtsquellen. Probleme und Wege der Weistumsforschung*, Stuttgart 1977, 205 - 223.

⁹ Vgl. dazu die Beiträge in Mayer (Anm. 4). – Zu den Formen der Gemeindebildung auch *Wunder* (Anm. 6), 33 - 77.

¹⁰ Dazu vor allem *Peter Blickle*, *Deutsche Untertanen. Ein Widerspruch*, München 1981, 28 - 30. Blickle betont die fundamentale Bedeutung der mit dem Übergang zur Rentengrundherrschaft wachsenden individuellen Handlungsmöglichkeiten für die politischen Organisationsformen der ländlichen Gesellschaft: „Die freie Verfügung über die eigene Arbeitskraft und den Ertrag dieser Arbeitskraft markiert eine Achsenzeit in der Geschichte der Arbeitsverfassung“ (S. 30). Vgl. auch *Ders.*, Der Kommunalismus als Gestaltungsprinzip zwischen Mittelalter und Moderne, in: Nicolai Bernard / Quer Reichen (Hrsg.), *Gesellschaft und Gesellschaften*, Festschrift zum 65. Geburtstag von Prof. Dr. Ulrich Im Hof, Bern 1982, 97 - 101.

¹¹ Einen Gesamtüberblick über die Dorfbildung und die ihr zugrundeliegenden ökonomischen Funktionen bieten der erste und dritte Band von Karl Siegfried Baders Studien zur Rechtsgeschichte des mittelalterlichen Dorfes (Anm. 2). – Für die Schweiz zusätzlich, mit interessanten Aufschlüssen auch für die Entwicklung andernorts *Roger Sablonier*, *Das Dorf im Übergang vom Hoch- zum Spätmittelalter. Untersuchungen zum Wandel ländlicher Gemeinschaftsformen im ostschweizerischen Raum*, in: L. Fenske u. a. (Hrsg.), *Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter*, Festschrift für J. Fleckenstein zu seinem 65. Geburtstag, 1984, 727 - 746.

günstigere Voraussetzungen bot, beispielsweise im Lockersiedlungsgebiet Nordwestdeutschlands¹² und in den Alpentälern¹³.

Nicht abschließend geklärt ist nach wie vor die Frage, in welchen Formen der Übergang von der älteren Grundherrschaft mit ihren Hofverbänden zu einer auf Landgemeinden aufbauenden Agrarverfassung vollzogen wurde. Herrschaft über einen Personenverband höriger Bauern läßt sich nicht ohne weiteres in ein Herrschaftsverhältnis über einen flächenmäßig festgelegten Gemeindebezirk überführen¹⁴. Charakteristisch für die Gemeinde ist jedoch dieser besondere lokal begrenzte Rechtsbereich, der mit dem Quellenterminus „Twing und Bann“ bezeichnet wird. Aus diesen Zusammenhängen ist es zu verstehen, daß Franz Steinbach auch gar nicht in der Grundherrschaft den eigentlichen Ansatzpunkt der Gemeindeformationen gesucht hat, sondern in älteren Gerichtsverbänden¹⁵. Karl-Siegfried Bader hingegen vertrat

¹² Heinrich Stob, „Burschaft“, „Go“ und Territorium im nördlichen Niedersachsen, in: Mayer (Bd. 7 – wie Anm. 4), 325 – 363. – Allgemein zum Einfluß der Siedlungsweise auf die Gemeindebildung Barthel Huppertz, Räume und Schichten bäuerlicher Kulturformen in Deutschland. Ein Beitrag zur deutschen Bauerngeschichte (Veröffentlichungen des Instituts für geschichtliche Landeskunde der Rheinlande an der Universität Bonn), Bonn 1939, 119 – 130; der Situation in Nordwestdeutschland vergleichbare Siedlungsstrukturen finden sich beispielsweise auch in Altbayern (119 ff.).

¹³ Vgl. etwa Franz Huter, Zur Frage der Gemeindebildung in Tirol, in: Mayer (Bd. 7, wie Anm. 4), 223 – 235. Ebd. auch Paul Kläui, Genossame, Gemeinde und Mark in der Innerschweiz mit besonderer Berücksichtigung des Landes Uri, 237 – 244.

¹⁴ Alfons Dopsch, der sich als einer der ersten Historiker mit dem Transformationsprozeß der ländlichen Gesellschaft von der Villikationen- zur Gemeindeverfassung beschäftigte, hat den Übergang von der mittelalterlichen Hofgenossenschaft zur Gemeinde noch als relativ geradlinig verlaufenden Prozeß beschrieben: Die Familia bildet die Keimzelle des dörflichen Gemeindeverbandes; aus der Gerichtshoheit des Grundherrn über das Hofgericht und seiner Gebotsgewalt ergeben sich seine Herrschaft über das Dorfgericht und seine polizeiliche Zwangsgewalt. Zwing und Bann sowie die dörfliche Gerichtsherrschaft bilden dann den wesentlichen Inhalt der Ortschaftsherrschaft. Vgl. Alfons Dopsch, Herrschaft und Bauer in der deutschen Kaiserzeit. Untersuchungen zur Agrar- und Sozialgeschichte des südostdeutschen Raumes, Jena 1939, 99 – 114.

¹⁵ Franz Steinbachs Auffassung von der Entstehung der Gemeinde aus älteren fränkischen Gerichtsverbänden bezieht sich recht einseitig auf spezifisch rheinländische Verhältnisse. Die von ihm behauptete Kontinuität der fränkischen „Centena“-Gliederung zu den Zondereien und Honschaften des Rhein-Mosel-Raums ist vielfach bezweifelt worden. Vgl. Franz Steinbach, Ursprung und Wesen der Landgemeinde (Anm. 1), 258 – 277. Ungeachtet der spezifischen Kritik an den Thesen Steinbachs bleibt jedoch festzuhalten, daß sich aus der Gerichtsorganisation tatsächlich vielerorts Ansatzpunkte zur Gemeindebildung ergaben, und zwar insbesondere in Räumen mit Weiler- und Einzelhofsiedlung, wo sich regelmäßig Gerichte mit einem größeren Sprengel finden. Wo diese Gerichte in den traditionellen Formen mit bäuerlichen Urteilern und Scheffen besetzt wurden, konnte sich aus der Gerichtsgemeinde durch die allmähliche Übernahme zusätzlicher politischer oder administrativer Funktionen eine politische Gemeinde entwickeln. Dabei handelt es sich keineswegs um Sonderformen, denn solche Gerichtsgemeinden mit starker, oft überwiegender bäuerlicher Komponente besitzen im Süden des Reiches von Salzburg bis Graubünden eine erhebliche Bedeutung. Vgl. dazu Michael Mitterauer, Pfarre und Gemeinde in den österreichischen Ländern, in: Ders., Grundtypen alturopäischer Sozialformen. Haus und Gemeinde in der vorindustriellen Gesellschaft (Kultur und Gesellschaft. Neue histori-

die Auffassung, daß die ältere Hofgenossenschaft in der Regel das „persönliche Substrat“¹⁶ der (Dorf-)Gemeinde bildete, aber keine unmittelbare Kontinuität zwischen der „Familia“ und der Gemeinde bestand. Die eigentlichen Keimzellen der Gemeinden sah er in den selbständigen genossenschaftlichen Formationen, die im Zuge der sich zum Dorf verdichtenden Siedlungsentwicklung entstanden. Um die herrschaftliche Integration dieser neuen Verbände zu sichern, bot das ältere Hofgericht Bader zufolge keine Ansatzpunkte. Die Herrschaft über das Dorf wurde erst dadurch ermöglicht, daß sich aus dem Institut der Vogtei eine Art Ortsvogtei entwickelte, die Zwing und Bann in ihrem Bereich beanspruchte und auf diese Weise in Zusammenhang mit der Herrschaft über das Dorfgericht die Ortsherrschaft konstituierte¹⁷.

Eine echte, auf einer vergleichbar breiten Grundlage beruhende Alternative zu der Lehre Baders ist heute nicht zu erkennen. Die Forschung wird sich mit dem Gesamtkomplex „Gemeindebildung“ jedoch weiterhin beschäftigen müssen. Zu fragen ist insbesondere nach dem Verhältnis herrschaftlicher und bäuerlicher Faktoren als Determinanten der Entwicklung. Baders weit ausholende Theorie zur Entstehung der Dorfgemeinde, die die komplexen siedlungsmäßigen, genossenschaftlichen und herrschaftlichen Ansatzpunkte berücksichtigt, legt letzten Endes das Schwergewicht auf die herrschaftlichen Elemente. Eine andere Akzentuierung würde sich bereits ergeben, wenn die Gemeindebildung nicht unter der Annahme betrachtet wird, daß im Dorf eine geschlossene Grundherrschaft besteht, was im Süden des Reiches keineswegs die Regel und in Franken sicherlich die Ausnahme war¹⁸. Nur unter dieser Prämisse jedoch läßt sich das Einwirken herrschaftlicher Kräfte in der beschriebenen Weise annehmen. Verteilt sich die Grundherrschaft dagegen auf mehrere Herren, kann zwar auch einer unter ihnen, am ehesten der Meistbegüterte, zur Dorfherrschaft gelangen, sehr häufig profitiert jedoch die Gemeinde von dieser Situation und zieht die entsprechenden Kompetenzen an sich. Bader selbst stellte fest, daß es „Beispiele in genügend großer Zahl“¹⁹ dafür gibt, daß Zwing und Bann in die Hand der Gemeinde gelangen. Die Bauern nahmen dort die Regelung ihres Zusammenlebens selbst in die Hand und eigneten sich via Satzungsrecht und Dorfgericht eine Zwangsgewalt in ihrem lokalen Bereich an. Die stärkere Berücksichtigung dieser Konstellation im Gesamtzusammenhang der Gemeindebildung könnte zu einer Neugewichtung der autonomen, aus der ländlichen Gesellschaft erwachsenden Triebkräfte des Prozesses führen und

sche Forschungen 5), Stuttgart 1979, 134 - 136. In Norddeutschland entstanden in den „Goeen“ ähnliche Formationen. Dazu *Stoob* (Anm. 12).

¹⁶ *Bader* (Anm. 3), S. 88.

¹⁷ *Ebd.*, zur Gemeindebildung 30 - 114, zur Bedeutung der Vogtei insbes. 90 - 102.

¹⁸ *Ebd.*, 85.

¹⁹ *Ebd.*, 96.

letztlich das eigenständige politische Profil der Gemeinden schon im Prozeß ihrer Entstehung deutlicher hervortreten lassen. Aufklärungsbedürftig ist darüber hinaus auch die Bildung derjenigen Gemeinden (Talschaften, Gerichtsgemeinden, Bauernschaften etc.), die sich nicht auf der Grundlage des geschlossenen Dorfes entwickelten.

Die Unterschiedlichkeit der regionalen Bedingungen hat den Prozeß der Gemeindebildung determiniert und vom ostelbischen Kolonisationsgebiet bis zu der Dorflandschaft des Südwestens, von den Bauernschaften Nordwestdeutschlands bis zu den Talschaften des Alpenraums zu sehr unterschiedlichen Gemeindeformen geführt²⁰. Dennoch ist unzweifelhaft, daß die Existenz der Gemeinde insgesamt ein zentrales Bestimmungsmerkmal der sozialen und politischen Verfassung seit dem ausgehenden Mittelalter ist. Man kann das Ordnungsgefüge der ländlichen Gesellschaft, in die neun von zehn Menschen des Spätmittelalters eingebunden waren, mit dem Blick auf die herrschaftlichen Strukturen nur partiell erfassen. Die Kehrseite bildet die Gemeindeorganisation, die sich allmählich konsolidiert und in vielfältige Organe und Funktionen differenziert hat.

Die Bedeutung der Gemeinde als Bauelement der Sozialordnung der Ständegesellschaft ist nun schon seit einiger Zeit erkannt, ihr Profil historisch beschrieben. Dies festzustellen, bedeutet zugleich, auf ein markantes Defizit hinzuweisen. Die Tatsache, daß die ländliche Gesellschaft in Gemeinden organisiert ist, ist für die allgemeine historische Beschreibung des Spätmittelalters und der Frühneuzeit seltsam folgenlos geblieben²¹. Es scheint, als sei der Baustein, der von Landes- und Verfassungsgeschichtlern hergestellt und dem Konstruktionsmaterial der Historiker beigelegt worden ist, im allgemeinen recht schnell zur Seite gelegt worden. Für unser Verständnis der Ständegesellschaft jedenfalls spielt die ländliche Gemeinde noch immer eine untergeordnete Rolle. Als nicht untypisch mag die Einschätzung Karl Bosls zitiert werden, der die Bedeutung der Gemeindeforschung zwar durchaus erkannt und gewürdigt hatte²², im Rahmen einer zusammenfassenden Darstellung jedoch eher zu einer skeptischen Einschät-

²⁰ Das Schwergewicht der auf die Verhältnisse im deutschen Südwesten bezogenen Forschungen Karl Siegfried Baders hat zu einer gewissen Einseitigkeit der Orientierung auf die Dorfgemeinde geführt. Die tatsächliche Formenvielfalt zeigt sich vor allem in den beiden von Theodor Mayer beschriebenen Bänden zur Landgemeinde (Anm. 4).

²¹ Diese Einschätzung stützt sich vor allem auf den Stellenwert der Gemeindeorganisation in Handbüchern und Überblicksdarstellungen. Vgl. etwa Band 1 des Handbuchs der deutschen Geschichte (Gebhardt), insbesondere Teile V - VII. – *Joachim Leuschner*, Deutschland im späten Mittelalter (Deutsche Geschichte 3), Göttingen 1975, behandelt ausführlich die Reichsstädte (185 ff.), geht auf die bäuerlichen Gemeinden jedoch nicht ein. – Sehr knapp auch die Behandlung der Gemeindeorganisation im maßgeblichen DDR-Handbuch: *Leo Stern / Erhard Voigt*, Deutschland von der Mitte des 13. bis zum ausgehenden 15. Jahrhundert (Lehrbuch der deutschen Geschichte – Beiträge 2. Beitrag, Teil 2), Berlin 1976, 78 f.

²² Vgl. *Bosl* (Anm. 6).

zung gelangte: „Während die Dorf- (Land-) Gemeinde bis in das 19. Jahrhundert im wesentlichen ein wirtschaftlich-genossenschaftlicher Verband ohne staatlich-politische Funktion blieb, wurden *Bürgertum und Stadt* [Hervorhebung Bosl] sehr rasch ... *Glieder der Verfassung des Reiches und der Länder*²³.“

Daß die Gemeinde keinesfalls als statische Größe ohne politisches Gewicht im Tableau der Ständegesellschaft zu fixieren ist, daß es sich bei der Landgemeinde nicht weniger als bei der Stadt um einen dynamischen Faktor handelt, der auf die Struktur der Ständegesellschaft Einfluß nimmt und ihre soziale, aber auch ihre politische Ordnung beeinflusst, soll im folgenden zu zeigen versucht werden. Für die theoretisch-begriffliche Erfassung des Handlungs- und Veränderungspotentials der Gemeinden in der spätmittelalterlichen Gesellschaft bieten konzeptionelle Vorarbeiten Peter Blickles dabei einen wichtigen Ansatzpunkt²⁴. Blickle, der den Begriff des „Kommunalismus“ profiliert und ihn dem Begriff des „Feudalismus“ entgegengesetzt hat, betont die Analogie in den Strukturen der Städte und Landgemeinden, die besonders deutlich wird, wenn man als Bezugspunkt weniger die hervorstechenden großen Reichsstädte als vielmehr die Masse der mittleren und kleineren Städte betrachtet. In Stadt und Land findet sich danach in der Gemeinde eine Form sozialer und politischer Organisation, die im Prinzip auf der Gleichheit und Gleichberechtigung von Mitgliedern beruht, die als Bauern oder Bürger selbstverantwortete Arbeit leisten und ihre inneren Angelegenheiten durch Konsens zu regeln suchen. Während die feudale Ordnung durchgängig auf vertikalen Abhängigkeiten und Herrschaftsbeziehungen von Lehensherrn und Lehensmann, Grundherrn und Grundholden, Leibherrn und Eigenmann beruht, bezeichnet die Gemeinde ein alternatives Prinzip sozialer Organisation, das gewissermaßen horizontal nach dem Grundsatz der Gleichberechtigung strukturiert ist. Da feudale und kommunale Formen in Konkurrenz stehen und jeweils zu einer Ausweitung drängen, sind Kommunalismus und Feudalismus in einem antagonistischen Verhältnis zu sehen.

Damit ist die Problemebene erreicht, auf die der vorliegende Beitrag zielt. Es soll versucht werden, anhand von einzelnen historischen Prozessen das Verhältnis von feudalen und kommunalen Kräften zu konkretisieren. Die Frage lautet: Wirkt der Antagonismus? Und wie wirkt er? Drei Aspekte sollen dabei angesprochen werden, die an dieser Stelle notwendigerweise nur sehr summarisch dargestellt werden können, und zwar erstens die Einwirkung kommunaler Kräfte auf die Entwicklung der Agrarverfassung, zwei-

²³ Karl Bosl, Staat, Gesellschaft, Wirtschaft im deutschen Mittelalter, in: Handbuch der deutschen Geschichte (Gebhardt), Bd. 1, Stuttgart 1970, 249.

²⁴ Blickle, Kommunalismus (Anm. 10). Weiterhin: Ders., Kommunalismus, Parlamentarismus, Republikanismus, in: Historische Zeitschrift 242 (1986), 529 – 556. Vgl. auch Ders., Deutsche Untertanen (Anm. 10), 55 ff.

tens die Ausweitung der kommunalen Elemente auf der Ebene territorialer politischer Ordnungen und drittens die Bedeutung der Gemeinde für das subjektive Selbstverständnis der Bauern.

II. Die Einwirkung der Gemeinde auf die Entwicklung der Agrarverfassung

In der Entwicklung der Agrarverfassung läßt sich im Spätmittelalter keine einheitliche Tendenz feststellen. Während am Oberrhein²⁵ und in Oberschwaben²⁶ eine Intensivierung der Leihherrschaft als Instrument zu ökonomischen aber auch zu politischen Zwecken zu beobachten ist, verliert die persönliche Unfreiheit der Bauern in anderen Regionen, etwa in Bayern oder in Franken, zunehmend an Bedeutung²⁷. Während in vielen Herrschaften grundherrschaftliche Lasten ausgeweitet werden²⁸, gelingt es etwa in Tirol im 14. und 15. Jahrhundert, die Leiheformen landesweit zu verbessern und das Erbrecht an den Gütern zu günstigen Bedingungen allgemein durchzusetzen²⁹. Die Beispiele mögen genügen, um zu zeigen, daß die Lebensbedingungen der bäuerlichen Bevölkerung sich keineswegs einheitlich in eine bestimmte Richtung entwickeln. Auch regional ist das Bild meist vielschichtig und von gegenläufigen Entwicklungen gekennzeichnet³⁰. Die Agrarverfassung insgesamt ist in Bewegung.

Es sind nicht nur ökonomische und politische Interessen der herrschaftlichen Seite, die auf die Entwicklung der Agrarverfassung einwirken, sondern auch bäuerliche Interessen und bäuerliches Handeln³¹. Die Richtung dieses Handelns läßt sich seit dem hohen Mittelalter recht eindeutig bestimmen. Immer geht es um die Ausweitung individueller Handlungsspielräume, pri-

²⁵ Claudia Ulbrich, Leihherrschaft am Oberrhein im Spätmittelalter (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 58), Göttingen 1979.

²⁶ Saarbrücker Arbeitsgruppe, Die spätmittelalterliche Leibeigenschaft in Oberschwaben, in: Zeitschrift für Agrargeschichte und Agrarsoziologie 22 (1974), 9 - 33. – Peter Blickle, Leihherrschaft als Instrument der Territorialpolitik im Allgäu, in: Heinz Haushofer / Willi A. Boelcke (Hrsg.), Wege und Forschungen der Agrargeschichte. Festschrift zum 65. Geburtstag von Günther Franz, Frankfurt 1967, 61 - 66. – Vgl. auch Werner Troßbach, „Südwestdeutsche Leibeigenschaft“ in der Frühen Neuzeit – eine Bagatelle?, in: Geschichte und Gesellschaft 7 (1981), 69 - 90.

²⁷ Rudolf Endres, Ursachen, in: Horst Buszello / Peter Blickle / Rudolf Endres (Hrsg.), Der deutsche Bauernkrieg, Paderborn 1984, 234.

²⁸ Peter Blickle, Die Revolution von 1525, München 1981, 111 ff.

²⁹ Hermann Wopfner, Beitrag zur Geschichte der freien bäuerlichen Erbleihe Deutschirols im Mittelalter (Untersuchungen zur Deutschen Staats- und Rechtsgeschichte 67), Breslau 1903, insbes. 61 ff., 165 ff.

³⁰ Die Vielschichtigkeit der Entwicklung zeigt besonders deutlich Werner Rösener, Die spätmittelalterliche Grundherrschaft im südwestdeutschen Raum als Problem der Sozialgeschichte, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 127 (1979), 17 - 69.

³¹ Den bäuerlichen Anteil betont Blickle, Deutsche Untertanen (Anm. 10), insbes. 36, 55 ff., 99 f. – Rösener (Anm. 30), 68 f.

mär in wirtschaftlicher, aber auch in politischer Hinsicht. Die ländliche Gesellschaft ist mobil. Die Bauern nutzen die Chancen zur Verbesserung ihrer Lebensbedingungen. Ein Indiz ist der Drang in die Städte, der nur durch scharfe Sanktionen zu unterbinden ist³². In diesem Zusammenhang ist auch das Phänomen der ländlichen Pfahl- oder Ausbürger zu erwähnen, die durch den Eintritt in das Bürgerrecht einer Stadt sich der feudalherrlichen Gerichtsbarkeit zu entziehen suchten³³. Auch die Kolonisationsleistungen der Bauern, sei es im Landesausbau, sei es in der sog. „Ostkolonisation“, zeugen von dem Bestreben, durch Eigenleistung eine Vergrößerung des individuellen Handlungsspielraums zu erlangen³⁴. Hermann Wopfner hat für Tirol den Veränderungsdruck aufgezeigt, der durch das Bestreben der Bauern nach einer Ausweitung ihrer ökonomischen Selbständigkeit erwuchs³⁵. Ähnliches hat Henri Dubled für das Elsaß nachgewiesen³⁶. Die Kommerzialisierung und Mobilisierung der Herrschaftsrechte, die das späte Mittelalter kennzeichnet, eröffnete dabei neue Handlungsmöglichkeiten auch für die Bauern. Auch sie nutzten die Situation, indem sie sich einzeln, aber auch in größeren Gruppen von feudalen Bedingungen freikaufen. Eine ältere Untersuchung Friedrich Schmidts, der dem Ursprung der überraschend großen Zahl freieigener Bauerngüter in Oberösterreich nachgegangen ist, hat beispielsweise gezeigt, daß ein beträchtlicher Teil dieser freien Eigen, insbesondere im Innviertel und Hausruckviertel, erst durch Freikäufe im 15. Jahrhundert entstand³⁷. Vielfach zu belegen sind auch Freikäufe aus der Leibeigenschaft, nicht selten von größeren Personengruppen³⁸.

³² Karl Heinz Spiess, Zur Landflucht im Mittelalter, in: Hans Patze (Hrsg.), Die Grundherrschaft im Späten Mittelalter (Vorträge und Forschungen 27), Sigmaringen 1983, 157 - 203, zur Reaktion der Herren 171 ff. – Vgl. auch Rösener (Anm. 30), 55 f.

³³ Rolf Sprandel, Verfassung und Gesellschaft im Mittelalter, Paderborn 1975, 195. – Ausführlich dargestellt am Beispiel Berns Beat Frey, Ausburger und Udel namentlich im Gebiete des alten Bern, Diss. iur. Bern 1950.

³⁴ Günther Franz, Geschichte des deutschen Bauernstandes vom frühen Mittelalter bis zum 19. Jahrhundert (Deutsche Agrargeschichte 4), Stuttgart 1976, 100 ff. – Zur Diskussion um den Ursprung bäuerlicher Freiheitsrechte Hans K. Schulze, Rodungsfreiheit und Königsfreiheit. Zur Genesis und Kritik neuerer verfassungsgeschichtlicher Theorien, in: Historische Zeitschrift 219 (1974), 529 ff.

³⁵ Hermann Wopfner, Die Lage Tirols zu Ausgang des Mittelalters (Abhandlungen zur Mittlren und Neueren Geschichte 4), Berlin und Leipzig 1908, 69 - 76. – Ders., Erbleihe (Anm. 29), 72 ff., 87, 165 ff.

³⁶ Henri Dubled, Grundherrschaft und Landgemeinde im mittelalterlichen Elsaß, in: Saarbrücker Hefte 18 (1963), 25 - 27. Vgl. auch Ders., Servitude et liberté en Alsace au moyen âge, in: Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 50 (1963), 164 ff.

³⁷ Friedrich Schmidt, Die freien bäuerlichen Eigengüter in Oberösterreich. Ein Beitrag zur Frage des Freibauerntums (Breslauer historische Forschungen 16), Breslau 1941, 34 - 40, 64, 87 - 89.

³⁸ Freikäufe aus der Eigenschaft begegnen in sehr verschiedenen Zusammenhängen, teilweise als individuelle Akte, teilweise auch in komplexeren strukturellen Zusammenhängen. Ein Beispiel für den Freikauf einer größeren Gruppe findet sich in den Talschaften Schönau und Todtnau, wo sich 1508 ca. 70 Eigenleute St. Blasians um

Für das Einwirken der Gemeinde auf die Entwicklung der Agrarverfassung ist die Beobachtung wichtig, daß sich dieses Verfahren der Aufhebung feudaler Bindungen auch auf kommunaler Ebene nachweisen läßt. Wenn- gleich diese Form gemeindlichen Handelns bislang noch nicht systematisch erforscht worden ist, so läßt sich doch an einer Reihe von Belegen aufzeigen, daß die Gemeinden finanzielle Transaktionen als Mittel zielgerichteten Eingreifens in die Agrarverfassung nutzten.

Soweit die sporadischen Hinweise in der Literatur eine erste Einschätzung gestatten, suchten bäuerliche Körperschaften am häufigsten bei Verpfändungen der Herrschaftsrechte durch finanzielle Leistungen Einfluß zu nehmen, indem sie aus eigenen Mitteln die Pfandschaft ablösten. Daß auf diesem Weg eine Einwirkungsmöglichkeit auf die herrschaftliche Territorialpolitik eröffnet wurde, zeigt ein Beispiel aus dem Schwarzwald: Nachdem die Habsburger 1368 die Vogteirechte, die sie im südlichen Schwarzwald über die Grafschaft Hauenstein und die Talschaften Schönau und Todtnau besaßen, an die Grafen von Freiburg verpfändet hatten³⁹, kam es zu Widerstandsaktionen der Bauern. Die Schwarzwälder stellten ihre herkömmlichen Leistungen an die Grundherrschaft (Kloster St. Blasien) ein⁴⁰. Im Januar 1370 sorgten die Bauern schließlich selbst für die Wiederherstellung der früheren Herrschaftsverhältnisse. Die „burger und lute gemeinlich ze Hawenstein, ze Tottenaw und alle anderen die uff den Schwartzwald gehorent“⁴¹ lösten um 2000 fl. die Pfandschaft ab und kauften sich so wieder an die Habsburger zurück. Deren Gegenleistung mag auf den ersten Blick als gering erscheinen: Die Bauern erhielten eine urkundliche Garantieerklärung, daß sie künftig nicht mehr dem Haus Österreich entfremdet werden sollten (*privilegium de non amplius aliendo*). Daß die Gemeinden hier nicht etwa aus sentimental Bindungen an das angestammte Herrscherhaus handelten, sondern eigene politische Interessen verfolgten, hat Claudia Ulbrich hervorgehoben: „Die freiwillige Pfandlösung war in Anbetracht der noch schwebenden Auseinandersetzung mit Sankt Blasien ein geschickter Schachzug der Schwarzwaldbauern, die nun auf einen besseren Schutz durch die habsburgischen Vögte hoffen konnten“⁴².“ Obwohl die Zusiche-

200 fl. aus der Leibherrschaft des Klosters freikaufen. Badisches Generallandesarchiv Karlsruhe 11/499, auch inseriert in 229/94077, fol. 370 ff., ebd., 11/449 ein ähnliches Beispiel (Freikauf von 5 Eigenleuten gegen 17 ½ fl. 1471). – Vgl. für Tirol *Oswald Redlich* (Hrsg.), *Die Traditionsbücher des Hochstifts Brixen vom 10. bis in das 14. Jahrhundert* (*Acta Tirolensia* 1), 1886 (Neudruck Aalen 1973), Nr. 707, 716, 731, 732, 733. – Ein Beispiel für eine systematische Freikaufpolitik auf territorialer Ebene bietet *Peter Bieler*, *Die Befreiung der Leibeigenen im Staat Bern (deutschen Teils) im 15. und 16. Jahrhundert*, in: *Archiv des Historischen Vereins des Kantons Bern* 40 (1949), 1 – 49.

³⁹ Ulbrich (Anm. 25), 59 – 62.

⁴⁰ Ebd., 60 f. zu den komplexen Zusammenhängen zwischen der Verpfändung und dem Konflikt mit St. Blasien.

⁴¹ Badisches Generallandesarchiv Karlsruhe 67/1195.

rung der Habsburger, sich der Herrschaftsrechte künftig nicht mehr zu entäußern, später wiederholt gebrochen wurde und es erneut zu Verpfändungen kam, gelang es den Gemeinden auch in der Folgezeit, unliebsame Herrschaftswechsel rückgängig zu machen. So durchkreuzten die Hauensteiner mehrfach die Versuche St. Blasians, sich der Grafschaft Hauenstein pfandweise zu bemächtigen. Die Hauensteiner brachten 1562/63 eigene Mittel auf für die Lösung der an St. Blasien verpfändeten Herrschaftsrechte, und 1655 unterstützten sie mit einem freiwilligen Beitrag von 15.000 fl. erneut die Pfandschaftslösung⁴³. Der Sinn dieser finanziellen Opfer erschließt sich nicht bei der gesonderten Betrachtung von bäuerlicher Leistung und herrschaftlicher Gegenleistung im Einzelfall, sondern nur unter Annahme einer langfristigen politischen Perspektive: Die Gemeinden sorgten für die Aufrechterhaltung einer Herrschaftsstruktur, die ihnen durch die Verteilung der landesherrlichen und grundherrschaftlich-niedergerichtlichen Rechte auf verschiedene Träger einen weitgesteckten politischen Handlungsraum eröffnete. Die weitgefaßte, durch zahlreiche habsburgische Freiheitsbriefe verbürgte Autonomie der Hauensteiner Einung und der Talschaften Schönaun und Todtnau konnte auf diese Weise über lange Zeit gesichert werden⁴⁴.

Gemeindliche Finanztransaktionen zur Ablösung von Pfandschaften waren keine Seltenheit. Die Talschaft Entlebuch (westlich Luzern) finanzierte 1358 Herzog Albrecht von Habsburg die Ablösung der an die Herren von Thorberg verpfändeten Herrschaftsrechte⁴⁵. 1436 lösten die Angehörigen der an die Grafen von Toggenburg verpfändeten vorarlbergischen Herrschaft Feldkirch die Pfandschaft ab, wobei sich die Gemeinden als Gegenleistung von den Habsburgern spezifische Rechtsgarantien ausfertigen ließen⁴⁶. Wiederholt finanzierten auch die Gemeinden der habsburgischen Herrschaft Hohenberg die Auslösung verpfändeter Herrschaftsrechte, wofür sie teilweise mit besonderen Rechten entschädigt wurden⁴⁷.

⁴² Ulbrich (Anm. 25), 60 f.

⁴³ Karl Friedrich Wernet, St. Blasians Versuche, sich der Grafschaft Hauenstein pfandweise zu bemächtigen, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 107 (1959), 161 - 182, insbes. 170 - 172, 178.

⁴⁴ Zu Verfassung der bäuerlichen Körperschaften vgl. Günther Haselier, Die Streitigkeiten der Hauensteiner mit ihren Obrigkeiten (Quellen und Forschungen zur Siedlungs- und Volkstumsgeschichte der Oberrheinlande 2), Karlsruhe 1940, 7 - 16. - Karl Friedrich Wernet, Die Stellung St. Blasians und der Grafschaft Hauenstein im vorderösterreichischen Staatsverband, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 99 (1951), 621 ff. - Ders., Die Grafschaft Hauenstein, in: Friedrich Metz (Hrsg.), Vorderösterreich. Eine geschichtliche Landeskunde, Freiburg 21967, 431 - 466.

⁴⁵ Otto Studer, Beitrag zur Entlebucher Geschichte. Schicksale der Talschaft bis zum schweizerischen Bauernkriege, Schüpfheim 1923, 41.

⁴⁶ Peter Blickle, Landschaften im Alten Reich. Die staatliche Funktion des gemeinen Mannes in Oberdeutschland, München 1973, 259 f.

⁴⁷ Ebd., 428, weitere Beispiele für freiwillige Pfandlösungen durch bäuerliche Verbände 253, 288 ff.

Suchten die Gemeinden bei der Ablösung von Pfandschaftsrechten die früheren Herrschaftsbeziehungen zu restituieren, so läßt sich auch die Umkehrung dieses Verfahrens als Handlungsmuster gemeindlicher Politik belegen, und zwar die Finanzierung des Kaufs der Herrschaftsrechte durch Dritte. So zahlte etwa die Gemeinde Frutigen im Berner Oberland im Jahr 1400 den Preis von 6200 fl. aus eigenen Mitteln, um das konfliktrträgliche Verhältnis zu ihrem hochverschuldeten Herrn zu beenden und den Übergang an die Stadt Bern zu ermöglichen. Bern konzedierte der Gemeinde als Gegenleistung die Aufhebung der jährlichen Steuern, die die Bauern bisher der Herrschaft entrichtet hatten⁴⁸. Ein sehr frühes Beispiel für eine ähnliche Transaktion liefert der Verband der Eglofser Freien im Allgäu. Die Eglofser finanzierten 1243 ein Drittel der Kaufsumme von 1000 Mark Silber, mit der Kaiser Friedrich II. die Grafschaft im Allgäu erwarb⁴⁹. Daß der Freienverband 1282 durch König Rudolf von Habsburg mit dem Stadtrecht von Lindau begabt wurde, ist auch in Zusammenhang mit dieser Leistung zu verstehen⁵⁰.

Seit dem 14. Jahrhundert mehren sich die Beispiele gemeindlicher Käufe von Herrschaftsrechten, und ihre doppelte Zielrichtung ist genauer erkennbar, einerseits im Bestreben zu einer Ausweitung der politischen Rechte der Gemeinde, andererseits im Bemühen um die Reduktion feudaler Bindungen der einzelnen Gemeindemitglieder. Wenn sich die Gemeinden Schönau und Todtnau 1317 durch die Zahlung von 260 Pfund Pfennigen die Freizügigkeit und einen vierjährigen Steuernachlaß erkaufen, so zielt diese gemeindliche Transaktion vorrangig auf die Ausweitung der individuellen Rechte der Gemeindemitglieder⁵¹. Wenn die niederösterreichische Gemeinde Auerstal 1390 das Dorfgericht erwirbt, so ist das ein Vorgang, der den Radius der gemeindlichen Autonomie zulasten feudaler Bindungen erweitert⁵². Ähnliche Beispiele ließen sich anfügen⁵³.

⁴⁸ *Hermann Rennefahrt*, Geschichte des heutigen Frutiglandes, in: Das Frutigbuch. Heimatkunde für die Landschaft Frutigen, Bern 1938, 215 ff. – *Hermann Rennefahrt* (Hrsg.), Das Statutarrecht der Landschaft Frutigen (bis 1798) (Sammlung Schweizerischer Rechtsquellen, II. Abteilung, Die Rechtsquellen des Kantons Bern, 2. Teil, Rechte der Landschaft, 2. Bd.), Aarau 1937, Nr. 10, 47 – 51; Nr. 11, 52 – 54.

⁴⁹ *Peter Blickle*, Die Eglofser Freien, in: Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte 44 (1985), 106.

⁵⁰ Ebd., 105 f.

⁵¹ Badisches Generallandesarchiv Karlsruhe, 11/456.

⁵² *Karl Lechner*, Entstehung, Entwicklung und Verfassung der ländlichen Gemeinde in Niederösterreich, in: Mayer, Bd. 7 (Anm. 4), 154.

⁵³ Ebd., 151 ff. weitere Beispiele für gemeindliche Käufe aus Niederösterreich. – *Blickle* (Anm. 46), 540 f., erwähnt die toggenburgischen Gemeinden Thurtal und Wildhaus, die sich von der Steuer freikaufen, und die Gemeinde Krinau, die Vogtei- und Niedergerichtsrechte erwarb. – *Studer* (Anm. 45), 40 (Ablösung der Fronen durch die Talschaft 1354). – Einen speziellen Weg zum Aufbau einer eigenen Gerichtsbarkeit beschritt die Gemeinde Frutigen im Berner Oberland, die 1390 einen früheren Fronhof erwarb und auf der Grundlage der mit der Hofstätte verbundenen Gerichts-

Den größten Effekt konnten gemeindliche Freikäufe dort erzielen, wo die politischen Rahmenbedingungen kommunale Initiativen erleichterten. Das ist insbesondere in der Schweiz zu beobachten, wo die Stellung der Feudalherren seit dem 14. Jahrhundert immer schwieriger wurde. Hier gelangten einzelne Gemeinden zu einer systematischen Ablösungspolitik, die in ihren Ergebnissen der Bauernbefreiung des 19. Jahrhunderts kaum nachsteht. Am Beispiel der Gemeinde Saanen in der Grafschaft Greyerz und der Talschaft Nidersimmental im Berner Oberland soll der Umfang der gemeindlichen Kaufpolitik etwas ausführlicher dokumentiert werden.

1. Saanen

Als politische Einheit erscheinen die Bauern von Saanen erstmals in einer Urkunde aus dem Jahr 1312, die zugleich den ersten Schritt der Ablösung aus feudalen Bindungen bezeugt. Gegen die Zahlung einer nicht bekannten Summe erlangten sie die Aufhebung der Tallia (*oder: Taille*)⁵⁴, die als personenbezogene Steuer das wesentliche Kennzeichen der Unfreiheit in Burgund bildete⁵⁵, und die Zusicherung, künftig als freie Leute behandelt zu werden. Mit der Umwandlung der von der Person bezogenen Abgaben – neben der Tallia werden die spezifisch alpwirtschaftlichen Abgaben von Käse genannt – in einen fixierten Geldzins von den Gütern wurden die wirtschaftlichen und rechtlichen Voraussetzungen für die Verbesserung des Personenstatus geschaffen⁵⁶. Nach 1312 läßt sich die politische Integration der Bauern in einem handlungsfähigen Verband nachweisen: Die „Communitas“ oder „Universitas proborum hominum et habitatorum totius Terre des Gyssineis“ tritt in den Urkunden in Erscheinung⁵⁷. Schritt für Schritt verfolgte die Gemeinde im 14. Jahrhundert den Weg, den sie 1312 begonnen hatte. Sie leistete in erheblichem Umfang Zahlungen an die Grafen von Greyerz, ließ sich jeweils deren Freiwilligkeit bestätigen und handelte dafür mehr oder minder bedeutende Zusicherungen ein. So zahlte die Gemeinde etwa 1341 250 Lausanner Pfund an die Gläubiger ihres Herrn gegen die Zusicherung, daß in den kommenden 8 Jahren die bäuerlichen

barkeit ein eigenes Gemeindegericht unter der Bezeichnung „Fronhofstattgericht“ ausbildete. Vgl. *Rennfahrt*, Statutarrecht Frutigen (Anm. 48), Nr. 9, 47, dazu die Satzung des Fronhofstattgerichts von 1470, Nr. 29, 116 – 118.

⁵⁴ *Hermann Rennfahrt* (Hrsg.), Das Statutarrecht der Landschaft Saanen (bis 1798) (Sammlung Schweizerischer Rechtsquellen, 2. Abt., Die Rechtsquellen des Kantons Bern, 2. Teil, Rechte der Landschaft, 3. Bd.), Aarau 1941, Nr. 4, 3.

⁵⁵ *Gottfried Aebersold*, Studien zur Geschichte der Landschaft Saanen (Abhandlungen zum schweizerischen Recht 66), Bern 1915, 15 f. – *Hermann Rennfahrt*, Die Freiheit der Landleute im Berner Oberland (Berner Zeitschrift für Geschichte und Heimatkunde, Beiheft 1), Bern 1939, 24.

⁵⁶ *Aebersold* (Anm. 55), 8 f.

⁵⁷ *Rennfahrt* (Anm. 54), Nr. 6, 6; Nr. 6b, 8; Nr. 9, 9; Nr. 10, 10.

Güter nicht neu vermessen werden sollten⁵⁸. Im gleichen Jahr erkaufte die Gemeinde erstmals ein Herrschaftsrecht zur eigenen Nutzung: Gegen Zahlung von 300 Pfund Lausanner Währung gingen Marktzoll und Waage in gemeindliche Hand über⁵⁹. Die Gemeinde verfügte damit über eine eigene Einnahmequelle. Eine neue finanzielle Größenordnung erreichte die Kaufpolitik der Saaner 1371, als für den Preis von 2260 fl. mit einem Schlag eine ganze Reihe von Vogteiabgaben und Diensten (Naturalabgaben in Form von Getreide und Bohnen, Wachdienste auf dem herrschaftlichen Schloß, gemessene Fronen von geringem Umfang) abgelöst wurde⁶⁰. Einen weiteren wichtigen Ablöschungsschritt finanzierte die Gemeinde 1397, als gegen die Summe von 5200 fl. der letzte Rest ihrer ehemaligen Unfreiheit, die Mainmorte (eine Form des Todfalls), abgelöst wurde⁶¹. Nach einer Phase langwieriger Konflikte mit den hochverschuldeten Grafen von Greyerz⁶² gelang es der Talschaft 1448, auch noch die allein verbliebenen grundherrschaftlichen Lasten gegen die immense Summe von 24.733 Pfund Lausanner Währung abzulösen⁶³. Die Gemeinde, die seit der Wende vom 14. zum 15. Jahrhundert auch als „Land“, dann als „Landschaft“ bezeichnet wurde⁶⁴, erhielt nun zugleich das Recht, ein eigenes Siegel zu führen. Die parallel zur Emanzipation aus den feudalen Bindungen gewachsene politische Autonomie der Landschaft fand damit einen sinnfälligen Ausdruck. Aus einer Genossenschaft vielfach belasteter Unfreier war in einem 140 Jahre dauernden Prozeß eine weitgehend unabhängige politische Körperschaft geworden, die ihre inneren Verhältnisse über ein eigenes Satzungsrecht und eine eigene Gerichtsbarkeit selbständig regelte und über die Herrschaft hinweg Bündnisse schloß⁶⁵.

⁵⁸ Ebd., Nr. 6b, 7. Diese Zusicherung bedeutete insofern einen Vorteil für die Bauern, als die Grundzinsen auf der Basis einer festgelegten Hufengröße erhoben wurde; Einschläge in die Allmende oder auf anderem Weg der privaten Nutzung neu gewonnene Flächen blieben daher zunächst unbesteuert.

⁵⁹ Ebd., Nr. 7, 8 f.

⁶⁰ Ebd., Nr. 16, 9 - 14.

⁶¹ Ebd., Nr. 14, 19 - 27. – Solange die Güter der Mainmorte unterworfen waren, war die Verfügungsgewalt der Saaner über ihren Besitz eingeschränkt. Das aus dem alten Anspruch des Herrn auf Hinterlassenschaft des Eigenmanns abgeleitete Rechtsverhältnis bedeutete, daß der Besitz nur an bestimmte Erben innerhalb der Familiengemeinschaft übergehen konnte, und zwar gegen die Entrichtung einer bedeutenden Handänderungsabgabe („lod“ oder „Intragium“). Waren keine erbberechtigten Nachkommen vorhanden, fiel das Gut an die Herrschaft zurück. Die Regelung hatte zur Folge, daß die Güter nicht frei veräußert werden konnten und daß insbesondere auch keine Testierfähigkeit gegeben war. Dazu *Aebersold* (Anm. 55), 21 - 23 und *Rennefahrt* (Anm. 54), 24, 31.

⁶² *Aebersold* (Anm. 55), 60 f. – *Rennefahrt* (Anm. 54), Nr. 19, 38 - 50; Nr. 20, 50 f.

⁶³ *Rennefahrt* (Anm. 54), Nr. 32, 83 - 92.

⁶⁴ Ebd., Nr. 13, 16, 17, 18; Nr. 13 b, 18; Nr. 14, 20 ff.; Nr. 16, 30; Nr. 64, 152, Ziffern 4 und 5.

⁶⁵ *Aebersold* (Anm. 55), 3 - 46, 52 ff.

2. Niedersimmental

Die rechtliche Lage der Bevölkerung im Niedersimmental entsprach zu Beginn des 14. Jahrhunderts weitgehend den Verhältnissen in Saanen. Auch gegenüber den Niedersimmentalern konnte die Herrschaft unter bestimmten Umständen einen Anspruch auf die Hinterlassenschaft geltend machen, sie unterlagen demnach offenbar der Mainmorte⁶⁶. Die Abgaben wurden von der Person und nicht vom Gut erhoben, was ebenso auf den Status persönlicher Unfreiheit hinweist, wie die nicht näher spezifizierten Frondienste, die sie zu leisten hatten⁶⁷. Verglichen mit den Verhältnissen in Saanen waren die Bauern im Niedersimmental durch die herrschaftliche Zersplitterung des Tales und die Diskontinuitäten der Herrschaftsgeschichte in ihren politischen Handlungsmöglichkeiten eingeschränkt. Erst im Laufe des 14. Jahrhunderts verfestigten sich im Tal vier Herrschaftskomplexe, die schließlich in einer Hand zusammengefaßt waren⁶⁸. Danach bot sich den Bauern der Talschaft die Möglichkeit zu finanziellen Transaktionen. In fünf separaten, aber im wesentlichen gleichlautenden Verträgen für die einzelnen Herrschaftsteile wurde zwischen 1393 und 1397 der Loskauf der personenbezogenen Abgaben geregelt, „welche die herrschaft ie dahar uff lande und lüten gehept hat“⁶⁹. An die Stelle der personalen Lasten trat eine festgelegte jährliche Gesamtsteuer, die die Gemeinde insgesamt aufbrachte und unter sich umlegte. Die Niedersimmentaler ließen sich zudem urkundlich bestätigen, daß ihre Steuer als ein „freier Dienst“⁷⁰ zu betrachten sei, und sie legten Wert darauf, daß auch die jährliche Hühnerabgabe, vordem die Rekogni-

⁶⁶ *Rennfahrt* (Anm. 55), 18. – Vgl. dazu *Ludwig Samuel von Tschärner* (Hrsg.), *Das Obersimmental* (Sammlung Schweizerischer Rechtsquellen, II. Abteilung, Die Rechtsquellen des Kantons Bern, 2. Teil, Rechte der Landschaft, Erster Band, Das Statutarrecht des Simmentals bis 1798, 1. Halbband), Aarau 1912, Nr. 5, 10, Ziffer 8, aus dem Kauf des Erbrechts „untz an das dritte gelide“ wird das vorher bestehende herrschaftliche Recht erschließbar (die Herrschaft Simmenegg wurde erst später dem Obersimmental zugeordnet).

⁶⁷ Die Zusammenhänge werden in einem Verkommnis von 1389 zwischen den Leuten der (damals noch dem Niedersimmental zugeordneten) Herrschaft Simmenegg und dem Inhaber der Herrschaft besonders deutlich. Die Leute erklären darin, der Herr habe sie „ledig und quit gesprochen . . . der jerlichen stüren, so wir ime untzhar gebende waren“. Fortan sollten die Leute „sitzen und beliben für vrije zinslute“. An Stelle der jährlichen Steuern sollten die Leute künftig auf St. Andreastag von jeder Jauchert „von den guetern so wir ze zinse geslagen hant“ achtzehn Pfennige entrichten. *Tschärner* (Anm. 66), Nr. 7, 17 f., Ziffer 1. – Vgl. auch *Rennfahrt* (Anm. 55), 63 f.

⁶⁸ *Ludwig Samuel von Tschärner* (Hrsg.), *Das Niedersimmental* (Sammlung Schweizerischer Rechtsquellen, II. Abteilung, Die Rechtsquellen des Kantons Bern, 2. Teil, Rechte der Landschaft, 1. Bd., Das Statutarrecht des Simmentals bis 1798, 1. Halbband), Aarau 1912, ein Überblick über die Herrschaftsgeschichte in der Einleitung des Bandes, VII f.

⁶⁹ Ebd., Nr. 8, 11, Ziffer 1; Nr. 10, 9, Ziffer 1; Nr. 11a, 25, Ziffer 1; vgl. auch Nr. 11b und 11c. Die Verträge wurden abgeschlossen, nachdem Mangolt von Brandis, der die Herrschaften in seiner Hand vereinigt hatte, verstorben war und die Erben die Besitzkomplexe untereinander wieder aufgeteilt hatten.

⁷⁰ Ebd., Nr. 8, Ziffer 1, 12.

tionsabgabe zur Anerkennung der „Eigenschaft“, künftig „für einen fryen dienst“⁷¹ gelten sollte. Erneute Besitzwechsel der verschiedenen Herrschaften hinderten die Niedersimmentaler in den Jahrzehnten nach 1397 an einer kontinuierlichen Fortsetzung der Emanzipationspolitik. Zwar gelang es den „nachgeburen und lantlüt“ der Teilherrschaften Weissenburg und Erlenbach 1429, die Hühnerabgabe und eine alle zwei Jahre zu entrichtende sogenannte „mindere“ oder „kleine“ Steuer gegen die Zahlung von 2407 fl. abzulösen⁷², damit schien jedoch die Politik des Freikaufs von feudalen Lasten bereits am Ende angelangt zu sein, da in den dreißiger Jahren Bern den größten Teil der Herrschaftsrechte im Niedersimmental erwarb und die Stadt einmal erworbene Rechtstitel nicht mehr preiszugeben pflegte. Unerwartet eröffnete sich jedoch 1445 für die Niedersimmentaler eine Möglichkeit, Bern zu weiteren Verkäufen zu bewegen. In diesem Jahr formierten sich verschiedene Gemeinden des Berner Oberlandes zu einer politischen Vereinigung, dem sogenannten „Bösen Bund“, und bedrohten die Herrschaftsgewalt der Stadt in ihrem Oberländer Territorium⁷³. In dieser Situation fand sich die Stadt zu Zugeständnissen im Bereich ihrer feudalen Herrschaftsrechte bereit. Drei Wochen, nachdem sie dem „Bösen Bund“ beigetreten waren, schlossen die Niedersimmentaler mit Bern zwei separate Kaufverträge ab, in denen einerseits für die Herrschaftskomplexe Weissenburg und Erlenbach die „großen“ Steuern und verschiedene weitere Abgaben und andererseits für die Teilherrschaften Wimmis und Diemtigen die großen und kleinen Steuern sowie weitere Abgaben abgelöst wurden⁷⁴. Die Gesamtsumme für beide Verkäufe betrug 7171 ½ fl., was genau dem vierzigfachen des Jahresertrages der Abgaben entsprach⁷⁵. Binnen zweier Generationen hatte die Talschaft des Niedersimmentals eine weitgehende Entfeudalisierung der Sozialverfassung durchgesetzt, wenngleich es ihr nicht gelang, ein mit den Verhältnissen in Saanen vergleichbares Maß an politischer Autonomie zu erringen.

Die Entwicklungen in Saanen und im Niedersimmental bedeuten zweifellos Ausnahmefälle, was den Umfang und den systematischen Charakter der gemeindlichen Ablösungspolitik anlangt. Die Rahmenbedingungen begünstigten das Vorgehen dieser Gemeinden in besonderer Weise, da die chronisch verschuldeten, zudem durch die Territorialpolitik Berns bedrängten Herrschaftsinhaber keinen politischen Rückhalt besaßen und nur durch Ausverkauf ihrer Besitzstände den Zusammenbruch aufschieben konnten. Einige weitere Beispiele für ähnlich erfolgreiche gemeindliche Ablösungs-

⁷¹ Ebd.

⁷² Ebd., Nr. 14, 28 - 30.

⁷³ *Gustav Tobler*, Die Oberländerunruhen während des alten Zürichkrieges, in: Archiv des Historischen Vereins des Kantons Bern 11 (1886), 451 - 464.

⁷⁴ *Tscharner* (Anm. 68), Nr. 18, 33 - 36.

⁷⁵ Ebd., Nr. 18, 34; Nr. 18 b, 37.

käufe finden sich nicht zufällig in den Regionen der Schweiz, in welchen im Spätmittelalter vergleichbare Verhältnisse bestanden. Im Luzerner Territorium vollzog sich die Formierung der Landschaften Entlebuch und Weggis weitgehend nach dem für Saanen und Simmental skizzierten Muster über umfangreiche Freikäufe. In Weggis etwa lösten die Bauern 1378 die Grundherrschaft ab, indem sie den dortigen Kelnhof erwarben⁷⁶. In der Talschaft Entlebuch kauften sich die Bauern von den Vogtsteuern los⁷⁷, und auch einige kleinere Gemeinden erkaufte sich Herrschaftsrechte, um sie abzuschütteln⁷⁸. Ein weiteres Beispiel für die Ablösung feudaler Lasten bietet schließlich die Gerichtsgemeinde des hinteren Bregenzer Waldes in Vorarlberg, der es nach der Ablösung des Todfalls (vom Gut) im 15. Jahrhundert allerdings erst 1658 gelang, gegen die Zahlung von 13.000 fl. die Grundlasten abzulösen⁷⁹.

Wenngleich der strukturverändernde Effekt gemeindlicher Ablösungskäufe im Gesamtbild der Verfassungsentwicklung der ländlichen Gesellschaft nicht überschätzt werden sollte, so zeigt sich doch gerade in diesen Beispielen der auf Entfeudalisierung zielende Charakter der gemeindlichen Politik mit besonderer Deutlichkeit. Der Freikauf bedeutete gewissermaßen den Königsweg der gemeindlichen Emanzipation aus feudalen Bindungen. Der Übergang eines Herrschaftsrechtes in kommunalen Besitz bedeutete dessen Auslöschung. Aus feudalen Herrschaftsrechten wurden korporative Gemeinderechte. Auch wenn der weit überwiegenden Mehrheit der Gemeinden dieser direkte Weg zu persönlicher Freiheit und freiem Eigentum versperrt blieb, so ist doch zumindest anzunehmen, daß ihre politischen Vorstellungen sich an den gleichen Zielen orientierten. Wenn die Gotteshausleute des Klosters Interlaken, denen die relative Stabilität der Klosterherrschaft den von den Nachbarn eingeschlagenen Weg der Ablösungskäufe versperrte, in zwei Aufständen die Forderung erhoben, daß „inen die herren sollent gönnen ir gult abzelösen mit zweintzig pfunden ein pfund“⁸⁰, läßt sich zumindest in diesem Fall die Parallelität der Ziele dokumentieren.

Eigenständige korporative Rechte ließen sich durch Gemeinden auch auf eine andere, sehr viel kompliziertere Weise erwerben, und zwar auf dem Weg des Konflikts. Eine nun bereits ein Jahrzehnt zurückreichende inten-

⁷⁶ Fritz Schaffer, Die Geschichte der luzernischen Territorialpolitik bis 1500, Diss. Zürich, 1941, 47.

⁷⁷ Studer (Anm. 45), 100 f.

⁷⁸ So die Gemeinden Merenschwand und Böschrot, vgl. Schaffer (Anm. 76), 57 f., 78.

⁷⁹ Benedikt Bilgeri, Der Bregenzerwald in der ländlichen Verfassungsentwicklung Vorarlbergs, in: Montfort 21 (1969), 298.

⁸⁰ Die Forderung wurde erstmals im Aufstand der Gotteshausleute von 1445 erhoben und in den Reformationswirren von 1528 wiederholt. Margret Graf-Fuchs (Hrsg.), Das Recht der Ämter Interlaken und Unterseen (Sammlung Schweizerischer Rechtsquellen, II. Abt., Die Rechtsquellen des Kantons Bern, 2. Teil, Rechte der Landschaft, Bd. 6), Aarau 1957, Nr. 116, 187, Ziffer 7; Nr. 187, 341.

sive Forschung zu den Formen bäuerlichen Widerstandes⁸¹ hat erwiesen, in welch hohem Maß bäuerliche Konfliktbereitschaft und Konfliktfähigkeit das Herrschaftsverhältnis mitgeprägt haben. Deutlich geworden ist dabei zugleich die Bedeutung der Gemeinde als organisatorische Basis bäuerlichen Widerstandshandelns, gleichgültig ob in militanten oder rechtsförmigen Formen⁸². Die Gemeinde bildete das Herz und die Seele des bäuerlichen Widerstandes. Wo sie zerschlagen wurde, wie etwa im frühneuzeitlichen Ostelbien, finden sich zwar noch marginale Formen von Widerständigkeit⁸³, nicht aber zielgerichtetes Konflikthandeln mit politischer Perspektive.

Die Forschung ist bislang vorwiegend dem bäuerlichen Widerstand in der frühen Neuzeit zugute gekommen⁸⁴, was insofern zu bedauern ist, als seine Bedeutung im Spätmittelalter eher noch höher einzuschätzen ist, vor allem im Hinblick auf die qualitative Reichweite und das Veränderungspotential der Aufstände. In der spätmittelalterlichen Formationsperiode der altständischen Gesellschaft, als die Anteile an den wirtschaftlichen Ressourcen und den politischen Einflüßbereichen noch zur Disposition standen, konnte bäuerlicher Widerstand tiefer in bestehende Strukturen einwirken als in späterer Zeit⁸⁵.

Etwa 60 Revolten lassen sich in der Zeit vor dem Bauernkrieg feststellen⁸⁶, in denen sich die Bauern zumindest auf der Ebene einer Herrschaft organisierten und im Verlauf eines eskalierenden Konflikts zu militanten Handlungsformen schritten. Diese spektakulären Ereignisse sind allerdings, gemessen am Konfliktpotential, das in der ländlichen Gesellschaft insgesamt vorhanden war, nur die Spitze des Eisbergs. Unter der Ebene des Auf-

⁸¹ Ein Überblick über die Forschung jetzt bei *Peter Blickle*, Unruhen in der ständischen Gesellschaft 1300 - 1800 (Enzyklopädie deutscher Geschichte 1), München 1988, insbes. 12 ff., 58 ff.

⁸² *David Sabeau*, Die Dorfgemeinde als Basis der Bauernaufstände in Westeuropa bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts, in: Winfried Schulze (Hrsg.), Europäische Bauernrevolten in der frühen Neuzeit, Frankfurt 1982, 191 - 205. - *Blickle* (Anm. 81), 20.

⁸³ Die Geschichtswissenschaft der DDR hat zur Beschreibung dieser Handlungsformen den Begriff der „niedereren Formen“ des Klassenkampfes geprägt. Vgl. *Gerhard Heitz*, Bäuerliche Klassenkämpfe im Spätféudalismus, in: Gerhard Brendler / Adolf Laube (Hrsg.), Der deutsche Bauernkrieg 1524/25. Geschichte - Tradition - Lehren (Akademie der Wissenschaften der DDR. Schriften des Zentralinstituts für Geschichte 57), Berlin 1977, 199 - 224.

⁸⁴ Die Einschätzung drängt sich auf, wenn man (die Bauernkriegsforschung als Epochenscheide der Konfliktgeschichte nicht einbeziehend) das Gewicht der neueren auf die Frühneuzeit bezogenen Arbeiten von Werner Troßbach, Hartmut Zückert und Andreas Suter berücksichtigt, denen für das Spätmittelalter keine vergleichbaren Studien gegenüberstehen. Vgl. die umfangreiche Literaturübersicht in *Blickle* (Anm. 81), 112 - 136.

⁸⁵ Diese Einschätzung ergibt sich bei einer Gegenüberstellung der Ziele und Folgen einerseits* der spätmittelalterlichen und andererseits der frühneuzeitlichen Aufstände. Vgl. dazu *Peter Bierbrauer*, Bäuerliche Revolten im Alten Reich. Ein Forschungsbericht, in: Peter Blickle (Hrsg.), Aufruhr und Empörung? Studien zum bäuerlichen Widerstand im Alten Reich, München 1980, 37 - 41, 48 - 50, 56 f., 61 f.

⁸⁶ Ebd., 62 ff. eine Auflistung der Aufstände.

stands läßt sich eine unübersehbare Vielzahl lokaler Konflikte fassen, die auf die Gemeindeebene begrenzt blieben und nicht zu dramatischen Gewaltaktionen eskalierten. Eine Fülle von Schiedssprüchen und Urteilen, deren Auswertung noch kaum begonnen hat, zeigt die Alltäglichkeit bäuerlichen Widerstandes. Das Gewicht dieser Quellen zeigt sich besonders deutlich in den für die ländliche Gesellschaft relevanten Bänden der „Sammlung Schweizerischer Rechtsquellen“, in welchen jeweils in vorbildlicher Weise das gesamte für die Rechtsgeschichte einer herrschaftlich-politischen Einheit wichtige Material zusammengestellt wurde. So finden sich etwa in dem von Margret Graf-Fuchs bearbeiteten Rechtsquellenband für die Ämter Interlaken und Unterseen⁸⁷ unter den 175 Quellenstücken für den Zeitraum von 1133 bis 1525 über ein Viertel an Schiedssprüchen, Vergleichen und Urteilen, die in Zusammenhang mit vorgängigen Konflikten stehen. Ein ähnliches Verhältnis ergibt auch die Auswertung der Quellenbände für die Ämter Oberhasli⁸⁸, Frutigen⁸⁹, Ober- und Nidersimmental⁹⁰ und Saanen⁹¹. Die Geschichte der Agrarverfassung ist zu einem guten Teil eine Geschichte immerwährender Auseinandersetzungen⁹² um grundherrschaftliche Leistungen, um den persönlichen Status der Bauern, um Gerichtsrechte, um Allmendrechte im Bereich von Weide, Wald und Wasser, um Zehntrechte usw. Karl Siegfried Bader hat diesen Tätigkeitsbereich der Gemeinden für so signifikant gehalten, daß er ein eigenes Kapitel seines Werkes der „Gemeinde im Rechtsstreit“ gewidmet hat⁹³.

Es ist derzeit noch nicht möglich, die Auswirkung agrarischer Konflikte auf die Agrarverfassung von den Ergebnissen her zu bilanzieren. Aus einer oberflächlichen Sichtung einschlägiger Quellen ergibt sich eher ein uneinheitliches Bild. Während die Gemeinden in einem Fall ihre Positionen ausbauen konnten, wurden ihre Ansprüche in einem anderen Fall eher zurückgewiesen. Als gesichert kann immerhin die Erkenntnis gelten, „daß bäuerliche Unruhen in erheblichem Maße auf die Ausgestaltung der Agrarverfassung Einfluß haben“⁹⁴. Wie wertvoll die im Konflikt erreichten inhaltlichen Positionen für die Lebensbedingungen der Bauern sein konnten, sollte sich

⁸⁷ *Graf-Fuchs* (Anm. 80).

⁸⁸ *Josef Brülisauer* (Hrsg.), *Das Recht des Amtes Oberhasli* (Sammlung Schweizerischer Rechtsquellen, II. Abteilung, Die Rechtsquellen des Kantons Bern, 2. Teil, Rechte der Landschaft 7), Aarau 1984.

⁸⁹ *Rennefahrt*, Statutarrecht Frutigen (Anm. 48).

⁹⁰ *Tschärner* (Anm. 66). – *Ders.* (Anm. 68).

⁹¹ *Rennefahrt* (Anm. 54).

⁹² Die Kontinuität lokaler Konflikttraditionen dokumentieren die Fallstudien von *Renate Blickle*, „Spenn und Irrung“ im „Eigen“ Rottenbuch. Die Auseinandersetzungen zwischen Bauernschaft und Herrschaft des Augustiner-Chorherrenstifts, und *Claudia Ulbrich*, Bäuerlicher Widerstand in Triberg, beide in: *Blickle* (Anm. 85), 69 – 145, bzw. 146 – 214.

⁹³ *Bader* (Anm. 3), 408 ff.

⁹⁴ *Blickle* (Anm. 81), 50.

häufig erst Generationen später erweisen. „Selbst der schlechteste Vertrag im 15. und 16. Jahrhundert“ war, so die These Claudia Ulbrichs, „im 17. und 18. Jahrhundert ein Schutz für die Bauern“⁹⁵.

Um die Bedeutung gemeindlichen Konflikthandelns für die Entwicklung der Agrarverfassung einschätzen zu können, sind nicht nur die direkten Folgen zu berücksichtigen, sondern vor allem auch die mittelbaren. Jeder Konflikt produzierte im Endergebnis eine Urkunde, die nicht nur herrschaftliche, sondern auch gemeindliche Rechte fixierte. Peter Blickle hat auf eine größere Anzahl solcher Urkunden verwiesen, in welchen nach Abschluß eines Konflikts die Gesamtheit des Herrschaftsgefüges definiert und herrschaftliche und gemeindliche Ansprüche fixiert wurden. Er hat für diese Quellen den Begriff „Agrarverfassungsvertrag“ vorgeschlagen⁹⁶. In der großen Masse der einschlägigen Quellen hingegen kommen nur Teilaspekte des Herrschaftsverhältnisses zur Sprache. Jede gemeindliche Urkunde jedoch, in welcher bauerliche Rechte ausgewiesen und so als korporative Rechte der Gemeinde fixiert wurden, war ein Stück Emanzipation aus der Sphäre des Hofrechts. An die Stelle des tradierten feudalen Hofrechts, wie es im Weistum noch überlebte, trat zunehmend die Differenzierung von partikularen Rechten der Herrschaft, aber eben auch der Gemeinde. Jede Urkunde, die die Bauern in ihre Gemeindetruhe legten, war ein Schritt zur Sicherung der eigenen Lebensverhältnisse und Existenzchancen⁹⁷ und bedeutete ein Stück Entfeudalisierung. Die Bauern standen nicht mehr als Einzelne und in ihren jeweiligen individuellen Abhängigkeiten dem Grund-, Leib- oder Gerichtsherrn gegenüber, die Gemeinde als Träger partikularer korporativer Rechte wurde zum Gegengewicht der feudalen oder staatlichen Herrschaftsgewalten.

Um die Bedeutung des beschriebenen Prozesses deutlich zu machen, ist ein kurzer Blick auf die Stadt hilfreich. Unzweifelhaft gehen auch die Rechte und Freiheiten der Städte vielfach auf Auseinandersetzungen mit den Stadtherrn zurück, aber der eigentlich entscheidende Schritt mit dem die Stadt als sozialer Körper aus dem feudalen Gefüge herausgelöst und die städtischen Bürger von hofrechtlichen Bindungen befreit wurden, vollzog sich in der Regel schon mit dem Akt der Stadtrechtsverleihung⁹⁸. Die zuvor

⁹⁵ Claudia Ulbrich, *Agrarverfassung und bauerlicher Widerstand im Oberrhein-gebiet*, in: *Zeitschrift für Agrargeschichte und Agrarsoziologie* 30 (1982), 161.

⁹⁶ Peter Blickle, *Grundherrschaft und Agrarverfassungsvertrag*, in: Hans Patze (Hrsg.), *Die Grundherrschaft im Späteren Mittelalter I* (Vorträge und Forschungen 27), Sigmaringen 1983, 241 – 261.

⁹⁷ Blickle (Anm. 81), 60, weist darauf hin, daß der als Urkunde ausgefertigte Schiedsspruch zu den „elementaren bauerlichen Rechtsbeständen“ zu rechnen sei, „und seine Verletzung wird bis zum Ende des Alten Reiches immer wieder von Bauernschaften bei den höchsten Reichsgerichten eingeklagt“.

⁹⁸ Sprandel (Anm. 33), 113 – 120, betont vor allem die Bedeutung der Privilegierung bei den zahlreichen Neugründungen von Städten im 12. Jahrhundert: „Die Fürsten gewährten hierbei ihren Gründungen das, was ältere Städte manchmal in einem jahr-

skizzierten Prozesse zeigen nun, daß die bäuerlichen Gemeinden diese Entwicklung unter ungleich größeren Schwierigkeiten und mit erheblichem Kraftaufwand nachvollzogen. Zum kleineren Teil kauften sie sich ihre korporativen Rechte, zum größeren Teil erstritten sie sie sich. Am Ende jedoch standen politisch handlungsfähige Körperschaften mit jeweils eigenen korporativen Rechten in Stadt und Land nebeneinander. Die feudale Herrschaft wurde dadurch nicht aufgehoben, aber neben ihr und ihr gegenüber hatte sich auch für die Bauern ein neues soziales Beziehungsnetz etabliert.

Die Überlegungen und Beobachtungen zur Einwirkung der Gemeinde auf die Entwicklung der Agrarverfassung stützen sich auf die vorliegenden Forschungsergebnisse und auf die Auswertung einzelner Quellenbestände aus dem oberdeutsch-schweizerischen Raum. Angesichts des Forschungsstandes kann den vorgetragenen Thesen nur ein vorläufiger Charakter zukommen. Ein Fortschritt in diesem Bereich ist an die systematische Sammlung aller für einen Herrschaftsbereich relevanten Rechtsquellen gebunden. So wichtig die Sammlung und Erschließung der Weistümer und verwandter Quellen ist, so ist nicht zu verkennen, daß die Beschränkung auf diese Quellengruppe ein einseitiges und insofern unrichtiges Bild der Entwicklung zur Folge haben muß. Geboten ist die systematische Erschließung auch der gemeindlichen Urkunden. Die Editionsgrundsätze der zuvor angesprochenen „Sammlung Schweizerischer Rechtsquellen“ können dabei als Vorbild dienen. Die rechtlichen Rahmenbedingungen, unter denen sich die Mikrostrukturen der Agrarverfassung entwickelten, sind nur auf diesem Weg zu erfassen. Die systematische Erschließung aller ländlichen Rechtsquellen ist letztlich eine unabdingbare Voraussetzung, um das komplexe Verhältnis kommunaler und feudaler Elemente in der ländlichen Gesellschaft des späten Mittelalters genauer bestimmen zu können.

III. Die Ausweitung der kommunalen Elemente auf der Ebene territorialer staatlicher Ordnungen

Die kommunale Organisation ist, so lautete die eingangs formulierte These, ausbaufähig. Auf der Grundlage der Gemeinden kann sich eine neue Form staatlicher Organisation entfalten, die in Konkurrenz zu den bestehenden Herrschaftsordnungen tritt. Um diese These zu belegen, sollen zwei Erscheinungsformen skizziert werden, in denen die Ausweitung der kommunalen Elemente in den gesamtstaatlichen Bereich deutlich wird, und zwar einerseits der föderative Zusammenschluß von Gemeinden und andererseits die Entwicklung landständischer Verfassungsformen.

hundertelangen Kampf ihren Herren abgerungen hatten“ (118). – Zur Bedeutung städtischer Freiheiten für die Emanzipation aus der Sphäre des Hofrechts vgl. die ausgezeichnete ältere Studie von *Robert von Keller*, Freiheitsgarantien für Person und Eigentum im Mittelalter. Eine Studie zur Vorgeschichte moderner Verfassungsgrundrechte (Deutschrechtliche Beiträge 14, Heft 1), Heidelberg 1933, 65 ff., 118 ff.

Das markanteste Beispiel für die staatsbildende Kraft föderierter Gemeinden bildet der Aufstieg der Schweizer Eidgenossenschaft, die im 15. Jahrhundert nicht nur die feudalen Dynasten im Raum zwischen dem Rhein und den Alpen ausgeschaltet hatte, sondern zeitweise den Rang einer europäischen Macht gewann⁹⁹. Gerade das Spektakuläre des Aufstiegs und die schließlich behauptete Eigenstaatlichkeit der Eidgenossenschaft hat nun aber zu einer eigenartigen Verzerrung in der Einordnung dieses Prozesses geführt. Während die Schweizer Geschichtsschreibung, als Nationalgeschichte verstanden und betrieben, sich traditionell einer vergleichenden Perspektive weitgehend entzieht, tendiert die deutsche Historiographie dazu, die Geschichte der Eidgenossenschaft als Sonderfall zu etikettieren und so aus der allgemeinen Geschichte des Reiches im Spätmittelalter auszugrenzen. So ergibt sich im Gesamtergebnis eher der Eindruck zweier sich gegenüberstehender monolithischer Blöcke, einerseits das Reich mit seinen dynastisch geprägten Territorien, andererseits die Föderation der 13 eidgenössischen Kommunen.

Gerade jüngere Schweizer Historiker jedoch wenden sich gegen diese schematische Gegenüberstellung. Walter Schaufelberger etwa hat davor gewarnt, aus späteren Entwicklungsstufen einen genuinen Gegensatz zwischen Reich und Eidgenossenschaft schon im Mittelalter herzuleiten. „Unterschiedlich ist allein“, so stellt er fest, „das eidgenössische Resultat der staatsschöpferischen Leistung der Kommune“¹⁰⁰.

Begreift man diese Feststellung auch als methodisches Postulat und betrachtet die Eidgenossenschaft einmal nicht aus der Perspektive des 16. Jahrhunderts, sondern aus der des 14., werden die Parallelen zur Entwicklung im Reich deutlicher. Föderative Zusammenschlüsse von Gemeinden lassen sich seit dem Ausgang des 13. Jahrhunderts in einer Vielzahl von Fällen im gesamten Reich nachweisen¹⁰¹. Auch der Bund der vier Waldstätte, der sich später als Kristallisationskern der Eidgenossenschaft erweisen sollte, war zunächst nur einer von vielen vergleichbaren Zusammenschlüssen, durch die sich Gemeinden einen politischen Rückhalt schufen.

⁹⁹ An neueren Darstellungen zur Entstehung und zum Aufstieg der Eidgenossenschaft sind hervorzuheben: *Hans Conrad Peyer*, Die Entstehung der Eidgenossenschaft, in: *Handbuch der Schweizer Geschichte*, Bd. 1, Zürich 1972, 160 - 238. – *Ders.*, *Verfassungsgeschichte der alten Schweiz*, Zürich 1978. – *Walter Schaufelberger*, Spätmittelalter, in: *Handbuch der Schweizer Geschichte*, Bd. 1, Zürich 1972, 239 - 388. – *Ulrich Im Hof*, *Geschichte der Schweiz*, Stuttgart 31981.

¹⁰⁰ *Schaufelberger* (Anm. 99), 242.

¹⁰¹ Vgl. die Beiträge in *Helmut Maurer* (Hrsg.), *Kommunale Bündnisse Oberitaliens und Oberdeutschlands im Vergleich* (Vorträge und Forschungen 33), Sigmaringen 1987, insbesondere *Arno Buschmann*, *Der rheinische Bund von 1254 - 1257. Landfriede, Städte, Fürsten und Reichsverfassung im 13. Jahrhundert*, 167 - 222, und *Gerhard Dilcher*, *Reich, Kommunen, Bünde und die Wahrung von Recht und Friede. Eine Zusammenfassung*, 231 - 247. – *Zur Bedeutung der Bünde im 14. Jahrhundert allgemein Peyer* (Anm. 99), 11 f., 21 ff.

Die Entwicklung im Raum der Schweiz wurde im 14. Jahrhundert durch Prozesse bestimmt, die in vergleichbarer Form auch in anderen Regionen zu beobachten sind. Wir finden bäuerliche Gemeinden, die gegenüber den angestammten Feudalherren auf eine Lockerung der herrschaftlichen Bindungen drängen¹⁰². Städte, die sich bemühen, ein eigenes Territorium zu schaffen¹⁰³, und die sich dabei die bäuerlichen Emanzipationsbestrebungen zu nutze machen, einerseits über eine systematische Pfahlbürgerpolitik¹⁰⁴, andererseits durch Bündnisse mit bäuerlichen Gemeinden¹⁰⁵. Was diesen Entwicklungen eine besondere Schubkraft verlieh, war die militärische Selbstbehauptung der Eidgenossen in den Kämpfen mit den Habsburgern¹⁰⁶. Das Zurückdrängen des habsburgischen Einflusses begünstigte die Entfaltung kommunaler Strukturen. Nirgends waren bäuerliche Gemeinden erfolgreicher in der Beseitigung feudaler Herrschaftsrechte, nirgends gelang es Städten, derart weiträumige Territorien zu bilden. Dennoch wäre es verfehlt, die Entwicklung in der Eidgenossenschaft pauschal unter die Rubrik „Kommunalismus“ zu subsumieren. Keine andere Region des Reiches wurde im Spätmittelalter so heftig von antifeudalen Bauernaufständen erschüttert wie die Schweiz¹⁰⁷. Das Ziel bildeten dabei vor allem Bern, Zürich, Luzern und Solothurn, die in ihren Territorien an der feudalen Agrarverfassung festzuhalten suchten¹⁰⁸. Feudale Elemente blieben in der Eidgenossenschaft nicht nur im Verhältnis zwischen den regierenden Städten und ihren Landgemeinden erhalten, auch die städtischen Führungsschichten, zu einem guten Teil aus eingebürgertem Adel zusammengesetzt¹⁰⁹, waren weitgehend durch ein aristokratisches Herrschaftsverständnis geprägt. An der Verfassungsgeschichte der Schweiz mit ihren vielschichtigen, von Kanton zu Kanton unterschiedlichen Strukturen läßt sich der

¹⁰² Vgl. etwa *Walter Schläpfer*, Die Appenzeller Freiheitskriege, in: *Appenzeller Geschichte*. Zur 450-Jahrfeier des Appenzellerbundes 1513 - 1963, Bd. 1, Appenzell 1964, 121 - 226. – *Studer* (Anm. 45). – *Peter Bierbrauer*, Die Oberländer Landschaften im Staate Bern, in: *Berner Zeitschrift für Geschichte und Heimatkunde* 44 (1982), 145 - 157.

¹⁰³ Für Bern zusammenfassend *Hans Strahm*, *Geschichte der Stadt und Landschaft Bern*, Bern 1971, 33 - 49. – Für Luzern *Schaffer* (Anm. 76). – Für Zürich *Anton Largiadèr*, *Geschichte von Stadt und Landschaft Zürich*, Bd. 1, Erlenbach 1945. – Für Solothurn *Bruno Amiet*, *Die solothurnische Territorialpolitik von 1344 - 1532*, Diss. Basel, Solothurn 1929.

¹⁰⁴ *Walter Gilg*, *Die Rechtsstellung der Ausbürger und Ausandleute in der Alten Eidgenossenschaft*, Diss. Basel 1949. – *Frey* (Anm. 33).

¹⁰⁵ *Strahm* (Anm. 103), 33 - 35, 265.

¹⁰⁶ *Schaukelberger* (Anm. 99), 262 f., 297 ff., 335.

¹⁰⁷ *Bierbrauer* (Anm. 85), 27.

¹⁰⁸ Eine zusammenfassende Übersicht bei *Schaukelberger* (Anm. 99), 329 - 335.

¹⁰⁹ So spricht etwa *Adolf Gasser* im Hinblick auf die Vielzahl eingebürgerter Adelliger von Bern als der „Zentralburg einer Korporation adeliger Herrschaftsinhaber“. *Adolf Gasser*, *Entstehung und Ausbildung der Landeshoheit im Gebiete der Schweizerischen Eidgenossenschaft*. Ein Beitrag zur Verfassungsgeschichte des deutschen Mittelalters, Aarau und Leipzig 1930, 394.

Antagonismus von Feudalismus und Kommunalismus in besonderer Weise konkretisieren. Die Eidgenossenschaft bildet gewissermaßen das Laboratorium des Kommunalismus im spätmittelalterlichen Reich, ihre Geschichte verdient das Interesse auch der deutschen Historiker.

Ein zweiter Weg, auf dem Gemeinden zur Partizipation an staatlicher Macht gelangen konnten, führte über die landständischen Korpora der Territorien. In der überwiegenden Zahl der oberdeutschen Territorien erreichten neben dem Adel, den Prälaten und den Städten auch die Bauern die Landstandschaft¹¹⁰. Diese Entwicklung war an die rechtliche Qualifikation und an die politische Handlungsfähigkeit der Gemeinden gebunden. Der formale Aspekt ergibt sich aus den rechtlichen Rahmenbedingungen, denen die Landstände unterlagen. Formale Voraussetzung der Integration in die Landstände war einerseits ein unmittelbares Verhältnis zum Landesherrn, andererseits der Besitz eigenständiger Rechte¹¹¹. Für die Bauern als Individuen waren die Bedingungen der Standschaft in der Regel nicht erfüllt, weil sie als Grundholden oder Eigenleute dem direkten herrschaftlichen Zugriff des Landesherrn unterlagen. Das Kammergut war in den Landständen nicht vertreten¹¹². Der Umstand, daß die bäuerlichen Gemeinden nun seit dem 15. Jahrhundert in den Landständen auftauchen, zeigt daher, daß es ihnen gelungen war, die Anerkennung als Träger eigenständiger korporativer Rechte durchzusetzen. In dieser Beziehung hatten die Gemeinden mit den Städten gleichgezogen.

Die Anerkennung der gemeindlichen Rechte folgte jedoch nicht einfach der immanenten Logik altständischen Verfassungsrechts. Zumeist mußte die ständische Integration erkämpft werden. Im Erzbistum Salzburg, im Hochstift Kempten, in der Grafschaft Toggenburg oder in der oberschwäbischen Klosterherrschaft Ochsenhausen ging der Ausbildung landständischer (genauer: landschaftlicher) Verfassungsformen jeweils eine Revolte voraus¹¹³. Die Gemeinden erreichten auf diese Weise die Mitsprache bei territorialen Steuerauflagen, bei der Organisation des Wehrwesens und bei der Ausgestaltung der Landesordnungen¹¹⁴.

¹¹⁰ *Blickle* (Anm. 45), 565. – Zusammenfassend *Ders.*, Deutsche Untertanen (Anm. 10), 61 – 91.

¹¹¹ *Otto Brunner*, Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter, Wien 1965, 411 ff. – *Michael Mitterauer*, Grundlagen politischer Berechtigung im mittelalterlichen Ständewesen, in: Karl Bosl (Hrsg.), Der moderne Parlamentarismus und seine Grundlagen in der ständischen Repräsentation, Berlin 1975, 31 f.

¹¹² Zum Umfang des Kammerguts vgl. *Brunner* (Anm. 111), 378 ff.

¹¹³ *Blickle* (Anm. 45), 60 ff. (Salzburger Bauernaufstand 1462), 321 ff. (Kemptener Aufstand 1491), 79 f. (Toggenburg), 114 f. (Ochsenhausener Aufstand 1402); Unruhen in der Vorgeschichte von Landschaftsbildungen finden sich auch in Berchtesgaden, 70 f.

¹¹⁴ *Ebd.*, 476 ff. zu den Funktionen der Landschaften.

IV. Die Bedeutung der Gemeinde für das subjektive Selbstverständnis der Bauern

Die Bedeutung der Gemeinden für die ländliche Gesellschaft zeigt sich nicht nur in den objektiv nachweisbaren Ergebnissen der Gemeindepolitik auf der Ebene der Argrarverfassung oder in der ständischen Verfassung der Territorien. Sie spiegelt sich auch im politischen und sozialen Selbstverständnis der Bauern.

Es wäre zu einfach, wollte man die Rolle der Gemeinde für das Lebensgefüge der ländlichen Gesellschaft auf die Funktion eines Zweckverbandes beschränken und einseitig ihre ökonomische Bedeutung für die genossenschaftliche Organisation der bäuerlichen Wirtschaft herausstellen. Die Gemeinde war in einem wesentlich umfassenderen Sinn die Basis der sozialen und politischen Integration der ländlichen Gesellschaft. Die Wahrung der individuellen Interessen der Bauern und der Fortschritt der gemeindlichen Integration bedingten sich wechselseitig. Die Voraussetzung dafür, daß sich die Gemeinde als politischer Faktor in den historischen Prozeß einschalten konnte, war ein enger Zusammenhalt auf Gemeindeebene. Erst auf dieser Basis war es möglich, einen Konflikt mit der Herrschaft durchzustehen, oder etwa, bei den zuvor beschriebenen Ablösungskäufen feudaler Rechte, die Mittel aufzubringen und auf die Gemeindemitglieder umzulegen. Im gleichen Maß, in dem die Gemeinden erfolgreich waren und korporative Rechte erwarben, steigerte sich zugleich wiederum der innere Zusammenhalt. Die markantesten Beispiele für den wechselseitigen Bedingungs- zusammenhang von feudaler Emanzipation und kommunaler Integration finden sich bei den Talgemeinden des Schwarzwaldes und der Alpen¹¹⁵, den Tigen im Allgäu¹¹⁶ oder den Gerichtsgemeinden in Vorarlberg und Tirol. Diese Großgemeinden entwickelten sich zu weitgehend autonomen Rechtsgemeinschaften, die nicht selten dazu tendierten, sich auch gegen ihre Nachbarn in der ländlichen Gesellschaft abzuschließen. Die Talschaften des Berner Oberlandes etwa, die Landschaften Saanen, Frutigen, Hasli, Nieder- und Obersimmental, signalisieren schon durch die Bezeichnung „Landschaft“ und durch Institutionen wie Landrecht, Landsgemeinde oder Landsiegel den Fortschritt zu einer kommunalen Körperschaft mit eigenständigem Recht¹¹⁷. Aber auch in den kleineren Dorfgemeinden lassen sich parallele Entwicklungen aufzeigen. Die Rathäuser der Dorfgemeinden¹¹⁸ zeigen

¹¹⁵ Zusammenfassend beschrieben bei *Bader* (Anm. 3), 250 - 265. Die Einstufung als „Sonder- oder Seitenerscheinungen der Gemeindebildung“ (265) wird allerdings der Verbreitung dieser Gemeindeformen im Alpen- und Voralpenraum nicht gerecht.

¹¹⁶ *Peter Blickle*, Personalgenossenschaften und Territorialgenossenschaften im Allgäu, in: *Anciens Pays et Assemblées d'Etats* 53 (1970), 196 ff. zu den Tigen.

¹¹⁷ *Bierbrauer* (Anm. 102), 154.

¹¹⁸ *Bader* (Anm. 3), 402 - 408.

den Stolz auf eine kommunale Organisation, die den Anschluß an die Entwicklung der Stadt auch nach außen darzustellen suchte. „Bürger und Bauer scheidet nichts als die Mauer“¹¹⁹, heißt es im Elsaß, und auch darin wird der Aufstieg der Gemeinden deutlich.

Die Parallele zur Stadt zeigt sich schließlich auch im politischen Selbstverständnis der Bauern. Die korporativen Rechte der Gemeinden bestimmten das Selbstbewußtsein der Gemeindemitglieder. Die erkämpften oder erkauften und urkundlich verbrieften Rechte wurden als „Freiheiten“ bezeichnet. Nicht an individuellen Rechten, sondern an diesen korporativen Rechten orientierte sich das Freiheitsbewußtsein der Bauern. Wenn die Bauern von Saanen nach dem Abschluß der Befreiung von feudalen Lasten 1454 betonen, sie hätten ihre Güter „mit kumer und nott gefryet und abgelöset“¹²⁰, wenn sie später die Befürchtung äußern, daß ihr „land zinsbar werde, das aber wir mit arbeit gefryet“¹²¹, und wenn sie immer wieder auf ihre „erkoufften landsfryheiten“¹²² hinweisen, so zeigen diese Belege, daß im kollektiven Gedächtnis der Bauern die Erinnerung an die großen gemeinschaftlichen Anstrengungen, die zum Erwerb der Gemeindefreiheiten erforderlich waren, festgehalten wurde. Ein weiteres Beispiel mag genügen, um die Orientierung des bauerlichen Freiheitsbewußtseins an den als Freiheiten verstandenen Gemeinderechten zu belegen. In der Gemeinde Frutigen im Berner Oberland, die – wie zuvor erwähnt – aus eigenen Mitteln den Übergang an Bern ermöglicht hatte, bildete sich die Sage, die Frutiger hätten sieben Jahre kein Fleisch gegessen, um den Loskauf zu finanzieren¹²³. Anläßlich eines Freundschaftsfestes der Gemeinden Frutigen und Oberhasli 1582 verfaßte ein Frutiger ein Gedicht, in dem er auch auf den Ursprung der gemeindlichen Freiheiten zu sprechen kam. Die einschlägigen Strophen lauten¹²⁴:

Noch Eines will ich sagen
Daß die Frutigerland
In mehr als sieben Jahren
Kein Rind gemetzget hand.

Daß sie das Geld niederleiten
Der Obrigkeit es z'gän
Von wegen der Freiheiten
Darum ist dies geschehn.

¹¹⁹ Vgl. dazu *Blickle*, Kommunalismus (Anm. 10), 101.

¹²⁰ *Rennefahrt* (Anm. 53), 111.

¹²¹ Ebd., 137.

¹²² Ebd., 194. Vgl. auch Staatsarchiv Bern, Ämterbücher Saanen, Bd. A/1, 257.

¹²³ *Bieler* (Anm. 38), 7, bezieht die Sage irrigerweise auf einen vermuteten Leibeigenschaftsloskauf.

¹²⁴ *F. Bach*, Unter der Herrschaft der gnädigen Herren (1400 - 1798), in: *Das Frutigbuch. Heimatkunde für die Landschaft Frutigen*, Bern 1938, 269. Das umfangreiche Gedicht wurde von Gläwi Stoller verfaßt.

Die gemeindlichen Rechte und Freiheiten wurden als unverzichtbare Grundlage des Verhältnisses zur Herrschaft begriffen¹²⁵. Schon früh setzte sich die Praxis durch, daß die bauerliche Huldigung an die Herrschaft verbunden war mit der herrschaftlichen Garantieerklärung der gemeindlichen Rechte und Freiheiten¹²⁶. Die Gemeindefreiheiten wurden so, ähnlich den städtischen Freiheiten, zum Inbegriff der kommunalen Verfassung auf dem Land.

Die Gemeinde bewirkte – das sei abschließend festgehalten – im späten Mittelalter auf mehrfache Weise eine Abschwächung der feudalen Herrschafts- und Gesellschaftsstrukturen: Erstens durch die Eingrenzung, partiell auch die Auflösung feudaler Herrschaftsrechte im Bereich der Agrarverfassung, zweitens durch die Ausbaufähigkeit ihrer Organisationsform in den Bereich staatlicher Ordnungen und drittens als Ansatzpunkt eines individuellen Selbstbewußtseins jenseits der feudalen Vorstellungswelt.

¹²⁵ Das fand in den Gemeinden des Berner Oberlandes seinen Ausdruck beispielsweise in dem Umstand, daß beim Übergang der Herrschaftsrechte an die Stadt sich die einzelnen Gemeinden jeweils urkundlich Garantieerklärungen ausfertigen ließen, in denen Bern die gemeindlichen Rechte und Freiheiten anerkannte und bestätigte. Vgl. etwa die Berner Urkunde für das Nidersimmental von 1439, ediert bei *Tschärner* (Hrsg.), *Nidersimmental* (Anm. 68), Nr. 16, 30 f.

¹²⁶ Besonders deutlich ist der Zusammenhang von Huldigungseid und Freiheiten-garantie in den Schwarzwälder Talgemeinden Schönau und Todtnau. Bei jeder Nachfolge im österreichischen Herzogsamt ließen sich die Gemeinden im Gegenzug für die Huldigung an den Landesherrn immer erneut eine urkundliche Freiheitenbestätigung ausfertigen. Badisches Generallandesarchiv Karlsruhe 229/93949; 229/93950, 229/93952 – 93956.

Die Sakralisierung der Gesellschaft: Blutfrömmigkeit und Verehrung der Heiligen Familie vor der Reformation

Von Ronnie Po-chia Hsia

I. Die Sakralisierung der Gesellschaft: Der gemeine Mann nimmt seine Erlösung selber in die Hand

Von Hus bis Luther verdammt der reformorientierte Klerus die Zunahme von Aberglauben. Worauf bezogen sich diese Kleriker? Sie kritisierten materialistische und magische Aspekte der populären Frömmigkeit, beklagten die Wundergläubigkeit der einfachen Leute, griffen den unkontrollierten Anstieg von Pilgerfahrten an und gaben ihrem Ärger über den Mißbrauch von Kirchensakramenten für Heilung und Magie Ausdruck. Für sie war populäre Frömmigkeit etwas Gefährliches, denn Aberglauben repräsentierte die Lügen und Irreführung des Teufels. Dem Magdeburger Domherr Heinrich Tocke zufolge konnte nur der Klerus kraft seiner Kenntnis des Lateinischen und der Theologie das Heilige vom Dämonischen unterscheiden¹. Der gemeine Mann konnte nicht mit seiner eigenen Erlösung betraut werden.

Aus sozialgeschichtlicher Perspektive stellte die Zunahme der populären Frömmigkeit, vom Reformklerus als Aberglauben gesehen, tatsächlich eine Sakralisierung der Gesellschaft dar, mit der das gemeine Volk die Religion nach seinem eigenen Bild und seinen eigenen Bedürfnissen erneuerte. Mit dem „gemeinen Mann“ oder dem „gemeinen Volk“ beziehe ich mich auf das Laientum im allgemeinen, genauer auf die, die nicht in Machtpositionen waren – also Stadt- und Landvolk des Heiligen Römischen Reiches². Für sie war Religion nicht eine Angelegenheit abstrakter Dogmen und systematischer Theologie; Frömmigkeit bestand aus einer Anzahl von Ritualen und Symbolen, die zwischen ihrer Erfahrung der Gesellschaft und dem Heiligen vermittelten. Rituale und Symbole dienten dazu, ihre Erfahrungen in Familie und Gemeinde mit Hoffnungen auf Erlösung und Gefühlen für die Heiligen zu integrieren. In diesem Ausmaß eignete sich das gemeine Volk die

¹ *Hartmut Boockmann*, Der Streit um das Wilsnacker Blut. Zur Situation des deutschen Klerus in der Mitte des 15. Jahrhunderts, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 9 (1982), 406 f.

² Statt einer detaillierten theoretischen Diskussion beziehe ich mich auf *Peter Blickle*, Die Revolution von 1525, 2. Auflage, München 1981, 191 - 195.

Sakramente und Rituale, die ihm von der offiziellen Kirche präsentiert wurden, kreativ für den eigenen Gebrauch an³.

II. Formen der Sakralisierung

In der Aneignung der offiziellen Religion durch das Volk können fünf bekannte Themen identifiziert werden: eucharistische Ergebenheit, Blutförmigkeit, Antisemitismus, Marienverehrung und Verehrung der Heiligen Familie.

1. Eucharistische Frömmigkeit

Mit Beginn des 12. Jahrhunderts, als die Kirche die Doktrin der Transsubstantiation förderte, nahm die fromme Verehrung der Messe und der Eucharistie schnell an Beliebtheit im Laientum zu. Indem die Messe als Wiederholung des Leidenswegs Christi verstanden wurde, wurde ihre erlösende Macht oft auf den einzigen Moment der Erhebung der Hostie reduziert, während alles andere nur ein Vorspiel war. Periodisch verdamnten Priester und Bischöfe die Unordnung während der Lesung der Messe: Die Erhebung der Hostie degenerierte oft zu einem Moment von Tumult, wenn das Volk in den Chor drängelte, um die Hostie anzusehen in der Hoffnung, Nutzen aus dem Anblick des Heiligen zu ziehen⁴. Für den Laien hieß der Anblick des Heiligen, eine direkte Verbindung zwischen sich selbst und den Quellen der Heiligkeit zu ziehen⁵. Es ist nicht erstaunlich, daß die populäre eucharistische Frömmigkeit eine enorme Menge von Praktiken und Ideen nährte, die neben den offiziellen Ritualen der Kirche existierten. Die geweihte Hostie diente dazu, sich selbst zu schützen oder andere zu verletzen. Die heilende Kraft der Hostie wurde unter anderem in der Liebesmagie, als essentieller Bestandteil in Liebestränken, benutzt, sie schützte vor Gefahren für Leib und Leben, sie verhalf zu Reichtum und Glück, sie führte zu Fruchtbarkeit für Menschen und Haustiere. In der schwarzen Magie konnte die Hostie die Zerstörung von Leben und Besitz verursachen, Abtreibungen einleiten, Tod und Krankheit herbeiführen. Die Verwendung der Eucharistie in der populären Praxis spiegelte ihre Funktion in Magie und Medizin wider. In ländlichen Gegenden scheint die zentrale Funktion der Eucharistie die Förderung der Fruchtbarkeit gewesen zu sein. Das beste Beispiel sind die Flurumgänge, bei denen örtliche Priester die Gläubigen mit der Hostie in der Mon-

³ Robert W. Scribner, Ritual und Popular Religion in Catholic Germany at the Time of the Reformation, in: Journal of Ecclesiastical History 35 (1984), 69 - 71.

⁴ Adolph Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens, Freiburg 1902, 32; Peter Browe, Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter, München 1933 / Wiederabdruck Rom 1967, 49.

⁵ Anton L. Mayer, Die heilbringende Schau in Sitte und Kult, in: Heilige Überlieferung. Festschrift für Ildelfons Herwegen, Münster 1938, 235 f.

stranz führten, um die Felder zu segnen. Trotz wiederholter Verdammungen existierten diese Praktiken bis weit ins 17. Jahrhundert fort⁶.

Eine weitere soziale Funktion der Eucharistieverehrung wurde in den Fronleichnamsprozessionen in den Städten deutlich. Während die eucharistische Prozession auf dem Lande auf die Förderung der Fruchtbarkeit zielte, diente sie in städtischen Gemeinden dazu, den Sinn für soziale Hierarchie und Gemeindesolidarität zu artikulieren. In der Verehrung des Leibs Christi sah die städtische Gesellschaft ihr eigenes Bild der Körperschaftspolitik mit der genauen sozialen Einordnung der verschiedenen Stände reflektiert. In Freiburg im Breisgau spielten die Zünfte, die nach der Zunftrevolte von 1388 den Stadtrat kontrollierten, die dominante Rolle in der Fronleichnamsprozession. Die Ordnung der Prozession war Ausdruck der hierarchischen Einordnung der zwölf Zünfte: die drei mächtigsten Zünfte – die Schneider, Kaufleute und Metzger – besetzten die führenden Positionen. Mindestens seit 1503 begleitete ein ausführliches Passionsspiel den Fronleichnamstag. Verschiedene Zünfte und die Bruderschaften der fahrenden Gesellen teilten sich die Szenen⁷.

2. Blutfrömmigkeit

In der germanischen und christlichen Volkskultur wurde Blut, besonders menschlichem Blut, eine enorme Macht zugeschrieben. In Liebestränken fesselte Blut Liebende, ein Brauch, der bis ins späte 19. Jahrhundert in den Volksbräuchen von Baden, Hessen, Böhmen und Oldenburg fortbestand⁸. Blut war das Symbol des lebendigen Geistes. Daher konnte man mit Blut einen Vertrag mit dem Teufel unterzeichnen, ein alter sächsischer Glauben, der im 16. Jahrhundert seinen Weg in die Faustlegende fand⁹. Blut am Türpfosten hielt Hexen und Dämonen fern. Es wurde auch für viele Kuren in der populären Medizin benutzt: um Krämpfe zu lindern, Geburten zu erleichtern oder Blutungen zu stoppen – alles Praktiken, die, wie der rheinische Arzt Johann Weyer (1515 - 88) aufzeichnete, eine lange Tradition hatten¹⁰.

⁶ Charles Zika, Hosts, Processions and Pilgrimages: Controlling the Sacred in Fifteenth-Century Germany, in: Past and Present 118 (1988), 33 - 37.

⁷ Hermann Mayer, Zur Geschichte der Freiburger Fronleichnamsprozession, in: Freiburger Diözesan-Archiv N.F. 12 (1911), 338 - 361; Steven W. Rowan, The Guilds of Freiburg im Breisgau as Social and Political Entities, Ph.D. dissertation, Harvard University, 1970, 240, 343 - 345; Ernst Martin, Freiburger Passionsspiele des XVI. Jahrhunderts, Freiburg 1872.

⁸ Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens, hrsg. v. Hanns Bächtold-Stäubli u. E. Hoffmann-Krayer, 10 Bde., Berlin 1927 - 42, hier Bd. 1, 1932, 1430 - 1432.

⁹ Richard Benz (Hrsg.), Historia von D. Johann Fausten dem Weitbeschreyten Zauberer und Schwarzkünstler, Stuttgart 1977, 81 - 83.

¹⁰ Johann Weyer, De praestigiis daemonum. Von Teuffelsgespenst, Zauberern und Gifftbereytern, Schwarzkünstlern, Hexen und Unholden, darzu ihrer Straff, auch von

Bei der Sakralisierung der spätmittelalterlichen Gesellschaft übertrug sich diese populäre Idee der Blutmagie auf die Frömmigkeit, die mit Kulten der blutenden Hostien verbunden war. Legenden von blutenden Hostien bieten verschiedene Erklärungen für diese Blutungen: Blut konnte aus der Eucharistie nach der Zerstörung einer Kirche fließen, wie in Wilsnack¹¹, die Hostie konnte spontan auf dem Korporale bluten, wie in Walldürn¹², oder, eher üblich, die Hostie blutete, wenn sie von Ungläubigen, besonders Juden, mißbraucht wurde. Deckendorf und Passau waren die bekanntesten Beispiele dieser Legenden von Hostientweihungen¹³. In allen Fällen gaben die Blutungen Anlaß zu Pilgerfahrten, als Wunder berichtet wurden und das einfache Volk zu diesen Schreinen strömte. Nach den Wunderbüchern benutzte der gemeine Mann die blutende Hostie für eine Vielzahl von Zwecken, vor allem um Krankheiten zu heilen und Unheil abzuwenden. In einigen Fällen initiierte die örtliche Geistlichkeit den Kult, wie in Wilsnack und Walldürn; in anderen Fällen resultierte das Wachsen des Kultes aus dem populären Appetit nach dem Heiligen. Der Erfolg dieser Pilgerfahrten zu blutenden Hostien stellte eine erfolgreiche Synthese von offiziellen und populären Kulten dar, eine Symbiose von Erlösung und wirtschaftlichem Reichtum.

3. Antisemitismus

In der Diskussion der Blutfrömmigkeit wird deutlich, daß zwei Hauptthemen zentral für die populäre Aneignung der offiziellen Religion sind: die Ideen von Opfer und Antisemitismus. Unter Opferung verstand das gemeine Volk vor allem den Leidensweg Christi, dargestellt in Holzschnitten, illustrierten Einblattdrucken und der Kirchenikonographie der spätmittelalterlichen Kultur. Der Leidensweg Christi wurde das zentrale Thema der Erlösungsgeschichte und brachte assoziierte Symbole dieser heiligen Offenbarung hervor. Geschichten von Hostientweihungen stellten so eine Variante der Passion Christi dar, welche die Teilnahme der Juden als Schänder notwendig machte. Eingebettet in die Frömmigkeitsstruktur der *Imitatio Christi* ermutigte das Thema der heiligen Offenbarung Blutanklagen gegen Juden¹⁴.

den Bezauberten vnnd wie ihnen zu helfen sey, Frankfurt 1586, 152, 311; *Rudolf van Nahl*, Zauberglaube und Hexenwahn im Gebiet von Rhein und Maas: Spätmittelalterlicher Volksglaube im Werk Johann Meyers (1515 - 1588), Bonn 1983, 134 - 138.

¹¹ *Boockmann* (Anm. 1), 388.

¹² *Wolfgang Brückner*, Die Verehrung des Heiligen Blutes in Walldürn. Volkskundlich-soziologische Untersuchungen zum Strukturwandel barocken Wallfahrtens, Aschaffenburg 1958, 21.

¹³ *Ronnie Po-chia Hsia*, *The Myth of Ritual Murder. Jews and Magic in Reformation Germany*, New Haven/London 1988, 50 - 56, 58.

¹⁴ *Ebd.*, 41.

Eine Blutanklage bezog sich auf den Glauben, daß Juden christliche Kinder für rituelles Blutlassen und Opferungen entführten. Der Höhepunkt dieser Anklagen im Reich lag im 15. Jahrhundert: es gab mindestens 14 solcher Prozesse und viele Anklagen mehr¹⁵. Die bekanntesten Prozesse fanden zwei Generationen vor der Reformation statt: in Emden 1470, in Trient 1475, in Regensburg 1476, in Freiburg 1504. Die historische Bedeutung dieser Blutanklagen war komplex: Erstens gaben sie einem fundamentalen Glauben an Blutmagie, die von den Juden aus Christenhaß ausgeübt werde, Ausdruck. Zweitens involvierte die Opferung ein menschliches Kind, angeblich von den Juden getötet, das dann aber als Heiliger (St. Simon, St. Anderle von Rinn) für die lebenden Christen Fürsprache einlegen konnte oder dessen Reliquien zu Kultobjekten wurden. Drittens nahm in den ikonographischen und literarischen Darstellungen dieser angeblichen kindlichen Märtyrer das christliche Kind die Eigenschaften der blutenden Hostie und des gekreuzigten Christus an. Mit anderen Worten schuf der Ritualmorddiskurs einen umgekehrten Prozeß der Menschwerdung Christi¹⁶. Um das Wort, das Fleisch wurde, zu unterstützen, wurde menschliches Fleisch, das Fleisch von Kindern, durch die christliche Gemeinde indirekt (indem den Juden eine direkte und mörderische Rolle zugewiesen wurde) Gott angeboten, um einen Konzentrationspunkt von Heiligkeit zu schaffen. Diese Beschäftigung mit Kindesopfern wurde eng mit den zwei populären biblischen Geschichten von der Opferung Isaaks und dem Verkauf Josephs assoziiert. In einer Extremform repräsentierten Ritualmordanklagen die äußerste Sakralisierung der Gesellschaft, da menschliches Opfer alleine die Macht von Heiligkeit und Erlösung schaffen konnte.

4. Marienverehrung

Die Institution der Familie war Voraussetzung dafür, daß das Bild des Kindesopfers so außerordentlich mächtig und einflußreich werden konnte. Die Liebe der Mutter für ihre Kinder, das Glück des harmonischen Haushalts, die Bande der Sippe waren Gefühle, die von allen geteilt und so zu universalen Symbolen der populären Frömmigkeit wurden. In den Darstellungen von Hostientweiheungen und Ritualmorden diente das Bild der Mater Dolorosa als ikonographische Verbindung zwischen dem Drama von menschlicher Tragödie und göttlicher Erlösung.

In der Legende von Deckendorf gingen die Juden dieser kleinen Stadt in Unterbayern zu einer christlichen Frau, um sie zu bitten, die Hostie an Ostern zu stehlen. Nachdem sie die Eucharistie erhalten hatten, versuchten sie die übliche Schändung, und wie erwartet blutete die Hostie, verwandelte

¹⁵ Ebd., 3; Handwörterbuch (Anm. 8), Bd. 7, 728 f.

¹⁶ Hsia (Anm. 13), 55.

sich in ein Kind und blieb unzerstörbar. Das grausige Sakrileg wurde entdeckt, weil ein Wächter Maria den Mord ihres Kindes in der Nähe des Hauses der Juden beklagen hörte¹⁷. Die Ikonographie der Mater Dolorosa tauchte auch in der Darstellung des Freiburger Ritualmordprozesses von 1504 auf. Das Gedicht „Ein seltsame kouffmanschatz“ beinhaltete ein Bild von Maria, erstochen durch das Schwert des Schmerzes, um die Tragödie des Todes des Jungen darzustellen¹⁸. In der spätmittelalterlichen Ikonographie wird die Jungfrau Maria selten ohne ihr Kind dargestellt. Diese eine spezielle Mutter-Kind-Beziehung war ein Zentralpunkt mittelalterlicher Frömmigkeit. Maria gebar das Jesuskind, nährte es und zog es in Liebe auf – diese sehr menschlichen Qualitäten der Mutter-Kind-Beziehung lieferten das Hauptthema ikonographischer Darstellungen, weil sie das Leben des gemeinen Volkes reflektierten. Ein Nürnberger Holzschnitt, von W. L. Schreiber auf 1475 datiert, stellt die Jungfrau Maria dar, wie sie dem nackten Jesuskind die Brust anbietet (siehe Abb. 1). Die begleitenden Verse flehen: „Salve regina misericordie“. Genau wie die Jungfrau ihr Kind stillte, würde sie auch den Christen in Not Hilfe geben.

5. Verehrung der Heiligen Familie

In der populären Religion galten Maria und das Jesuskind nach der Vorstellung des gemeinen Volks als Mitglieder eines Haushalts und einer Sippe. Genealogie und Freundschaft (Verwandtschaft) waren entscheidende Charakteristika der Erlösungsgeschichte¹⁹. Nach der Analyse der ikonographischen Evidenz in Holzschnitten und Einblattdrucken erscheinen drei Punkte besonders wichtig in dieser Repräsentation²⁰:

1. Die Heilige Anna, Maria und das Jesuskind bilden ein Generationsdreieck; die Funktion dieses ikonographischen Themas ist, die Menschlichkeit von Maria und Jesus zu betonen, ihre Präsenz in der Liebe ihrer Mutter und Großmutter zu zeigen. Im spätmittelalterlichen Europa war der Mutterkult um die Heilige Anna einer der beliebtesten Heiligenkulte. Als Patronin für gebärende Frauen erschien der Name St. Anna in Segensformeln und -brieflein. Sie war außerdem Patronin für unfruchtbare Frauen, Ehepaare, arme Witwen und Frauen ärmerer Stände. In der Volksmedizin wurde Aqua Sanctae Annae benutzt, um Fieber zu senken, Syphilis zu heilen und Schmer-

¹⁷ Von Tegkendorff das geschicht wie die Juden das hailig sacrament haben zugehört [Augsburg 1520].

¹⁸ Gedruckt in *Fridrich Pfaff*, Die Kindermorde zu Benzhausen und Waldkirch im Breisgau. Ein Gedicht aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts, in: *Alemannia* 27 (1899), 247 - 292; *Hsia* (Anm. 13), 59.

¹⁹ *John H. Bossy*, Christianity in the West, 1400 - 1700, Oxford 1985, 10 f.

²⁰ Als Quelle diente die vielbändige Reihe: *Paul Heitz* (Hrsg.), Einblattdrucke des 15. Jahrhunderts, und *Walter L. Strauss* (Hrsg.), The Illustrated Bartsch. German Book Illustration before 1500, 8 Bde., New York 1981 - 85.

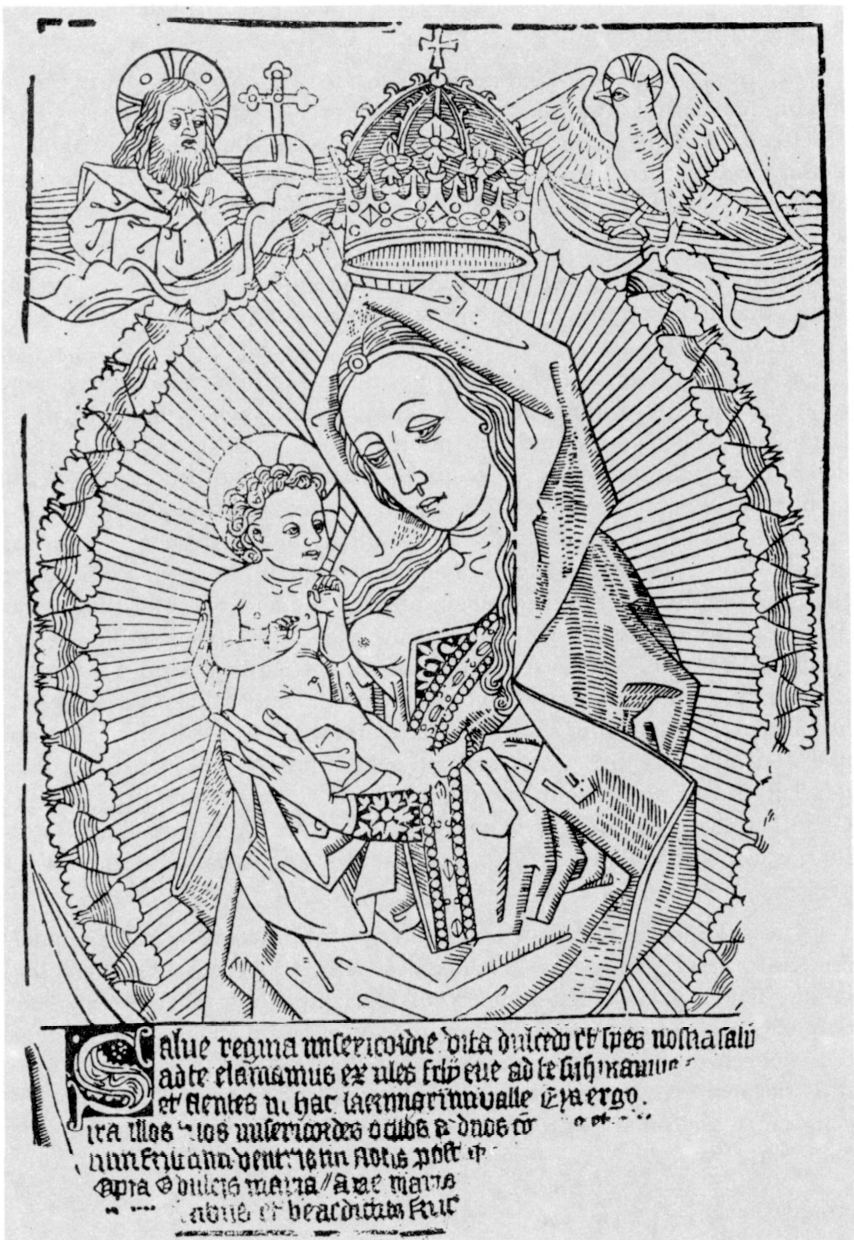


Abb. 1: „Maria das Kind nährend“, um 1475 Nürnberg

Aus: W. L. Schreiber (Hrsg.), Formschnitte u. Einblattdrucke in der Kgl. Bibliothek zu Berlin, Straßburg 1913, Nr. 8

zen schwangerer Frauen zu lindern. Nach Maria war Anna der beliebteste Taufname für Mädchen²¹.

2. In Bildern war die Heilige Familie, ein weiteres Dreieck zwischen Joseph, Maria und Jesuskind, oft repräsentiert als eine harmonische, hart arbeitende Familie einfacher Leute (siehe Abb. 2). Die archetypische Darstellung war natürlich die Flucht nach Ägypten, aber die populäre Vorstellungskraft schuf Szenen, die nicht in der biblischen Geschichte beschrieben waren.

3. Maria und Joseph werden oft in Verbindung mit Verwandten gezeigt: Jesus spielt Steckenpferd, während St. Dorothea ihm zuschaut (siehe Abb. 3); oder ein älteres Jesuskind hilft St. Agnes, Trauben in ein Faß zu pressen (siehe Abb. 4). Ein elsässischer Holzschnitt aus dem späten 15. Jahrhundert zeigt Maria das Jesuskind haltend, während sie mit sechs weiblichen Heiligen in einem Garten sitzt und sich unterhält, eine Szene direkt aus dem täglichen Leben des gemeinen Volkes (siehe Abb. 5). Diese Bilder sollten die familiären Beziehungen zeigen, die dazu beitrugen, Jesus und Maria zu definieren. Ihre Geschichte wurde verständlich und bewegend, wenn das gemeine Volk seine eigene Identität entdecken und seine eigene Sippe in der Heiligen Familie reflektiert sehen konnte. Ein süddeutscher Holzschnitt aus dem 15. Jahrhundert von Wolfgang Bauer zeigt die Heilige Familie in einer Kirche (siehe Abb. 6). Das Jesuskind, auf einem Thron sitzend, besetzt das Zentrum des Bildes, flankiert von Maria und St. Anna. Ihnen zur Seite stehen Joseph und Joachim, Jesu Vater und Großvater. Tanten, Onkel, Vettern und Cousinsen – zehn Erwachsene und acht Kinder – versammeln sich um den Thron. Über Jesus sind Darstellungen von Gottvater und dem Heiligen Geist. Durch die Zugehörigkeit zur Sippe läßt Jesus die Gnade seines Vaters für das gemeine Volk der vorreformatorischen Gesellschaft erreichbar werden.

4. Diese ikonographischen Darstellungen waren Artefakte in der populären Kultur. Holzschnitte des nackten Jesuskindes überbrachten Neujahrsgrüße (siehe Abb. 7). Darstellungen von Maria und Jesus oder von St. Anna Selbdritt begleiten viele Ablaßbriefe, die Gebete für die Gläubigen beinhalten (siehe Abb. 8). Drucker süddeutscher Reichsstädte produzierten diese Illustrationen en masse, um einen Markt im Volk zu sättigen. Die Sakralisierung der Gesellschaft wurde von einer Kommerzialisierung der Erlösung begleitet.

²¹ Handwörterbuch (Anm. 8), Bd. 1, 448 - 451; E. Schaumkell, *Der Kultus der Hl. Anna aus dem Ausgang des Mittelalters*, Freiburg - Leipzig 1893.



Abb. 2: „Die hl. Familie bei der Arbeit“, um 1490

Aus: Wilhelm Molsdorf (Hrsg.), Formschnitte des 15. Jahrhunderts aus der Sammlung Schreiber, Straßburg 1908, Nr. 4



Abb. 3: „Hl. Dorothea“, um 1460

Aus: W. L. Schreiber (Hrsg.), Einzel-Formschnitte des 15. Jahrhunderts im Museum zu Weimar, Straßburg 1925, Nr. 10



Abb. 4: „Hl. Agnes mit dem Jesuskind“, um 1460

Aus: Georg Leidinger (Hrsg.), Einzel-Holzschnitte des 15. Jahrhunderts in der Kgl. Hof- u. Staatsbibliothek München, Straßburg 1910, Nr. 19



Abb. 5: „Madonna mit Heiligen im Garten“

Aus: *Joseph Clauss* (Hrsg.), Holz- und Metallschnitte des 15. Jahrhunderts aus den Stadtbibliotheken zu Colmar und Schlettstadt im Elsaß, Straßburg 1909, Nr. 5



Abb. 6: „Die Heilige Sippe“ von Wolfgang Bauer

Aus: W. L. Schreiber (Hrsg.), Holzschnitte aus dem letzten Drittel des 15. Jahrhunderts in der Kgl. Graphischen Sammlung zu München, Straßburg 1912, Nr. 152



Abb. 7: „Neujahrswunsch: Jesuskind mit Vogel“,
Franken Ende des 15. Jahrhunderts

Aus: Georg Leidinger (Hrsg.), Einzel-Holzschritte des 15. Jahrhunderts in der Kgl. Hof- und Staatsbibliothek München, Straßburg 1910, Nr. 12



Officium proprium Nisse beate Anne totius
P cognationis eius a Reuerendissimo domino
Cardinali Raymundo legato q; a latere ad-
missum ac confirmatum. Insuper celebranti
et celebrationi interessenti centum dierum in-
dulgencias Rem condonauit.

Introitus

Audate pueri dominum: laudate no-
men domini: qui habitare facti steri-
lem in demo matrem filio: um letan-
tem. **V.** Sic nomen domini benedi-

ctum ex hoc nunc et vsq; in seculū. Gloria pa-
tri et filio **rc.** **Gloria in excelsis deo. Et in terra **rc.****

Deus qui beatam Annā olim sterilem miraculose secundasti: presta quesum?
ut meritis tam sancte femine: et cunctorum de ipsius cognatione sanctorū
diriganur hic prospere. ac tandem cum beatis omnib; saluemur in extre-
mo examine. Per dominum. **Lectio libri Sapientie.**

Laudemus viros gloriosos et parentes nostros in generatione sua: homi-
nes diuites in virtute pulchritudinis: studium habentes: pacificantes in
domib; suis: isti omnes in generationib; gentis sue gloriam adepti sunt.
Et in diebus suis habentur in laudibus: qui de illis nati sunt reliquerunt
nomen enarrandi laudis eorum. Hi sunt viri misericordie quorum pueras non
desierunt: cum femine eorum permanent bonas: hereditas sancta nepotes eorum
semen eorum et gloria eorum non derelinquetur. **Graduale.**

Ecce quam bonum et quam iocundum habitare fratres in vnum. **V.** Sicut
vugentum in capite quod descendit in barbam barbam aaron. **Alleluia.**
Quam pulchra est casta generatio cum claudere. **f** **Alleluia.** Nec est vera
fraternitas que vici mundi crimina cristum secuta inclita tenens regna celestia.
Vi seminant in lacrimis in gaudio merent. **Tractus in septuagesima.**

V. Quentes ibant et flebant nuerentes semina sua. **V.** Venientes aut venient
cum epulatione potantes manipulos suos. **Euangelium scdm Matheū.**

Item iesu ad turbas. Ecce mater eius et fratres stabāt foris queren-
tes loqui ei. Dixit autem ei quidam. Ecce mater tua et fratres tui foris
stant querentes te. Et ipse respondens dicenti sibi ait. Que est mater mea?
aut qui sunt fratres mei. Et extendens manū suam in discipulos dixit. Ecce
mater mea: et fratres mei. Quicūq; enim fecerit voluntatē patris mei. qui in celis
est ipse meus frater et soror et mater est. **Offertorium.**

Tribilis deus in sanctis suis: deus israhel. ipse dabit virtutem et fortitudinē
plebis sue benedictus deus. **Seceta.**

Redde domine beatissime dei genitricis Marie: et beatorum parentum eius
Joachim et Anne: ac omnium de eorūdem cognatione sanctorum meritis di-
gras dignus assume et ad perpetuum nobis tribue prouenire subsidium:
Per dominum nostrum **rc.** **Com.**

Vicinus fecerit voluntatem patris mei qui in celis est: ipse meus frater sor-
or: mater est dicit dominus. **Complenda.**

Oncede nos quesumus omnipotens deus sancte dei genitricis Marie es
beatorum parentū eius Joachim et Anne: ac omnium de eorūdem cognat-
ione sanctorū epulante meritis et beneficiis ipsorū attollis suffragiis Per d.

Abb. 8: „Hl. Anna selbdritt mit den heiligen Joseph u. Joachim“.
Ein Ablaßbrief 1490, gedruckt durch Schönsperger in Augsburg

III. Gesellschaftliche Sakralisierung, Kommunalismus und populärer Aufstand

Antiklerikalismus war im 15. Jahrhundert weit verbreitet. Das Laientum klagte den Klerus der Weltlichkeit an, während die Heilsanstalt der Römischen Kirche säkularisiert und korrumpiert wurde durch weltliche Macht. Deshalb konnte die Sakralisierung der Gesellschaft als gegensätzlich zur Säkularisierung der Kirche interpretiert werden. Die immense Steigerung der populären Frömmigkeit vor der Reformation mündete nicht notwendigerweise in Antiklerikalismus, aber sie repräsentierte eine *potentielle* Herausforderung für die spirituelle Hegemonie und säkulare Macht der Römischen Kirche.

Zwei Beispiele:

Mein erstes Beispiel ist der Endinger Ritualmordprozeß von 1470²². Drei Juden wurden verbrannt, nachdem sie unter Folter gestanden hatten, 1462 eine umherziehende christliche Familie ermordet zu haben. Dieser grausame Fall ähnelte vielen anderen Ritualmordanklagen der Zeit und drückte eine besonders virulente Form von Antisemitismus aus. Ich möchte jedoch den politischen Aspekt des Endinger Prozesses betonen. Während des Ritualmordprozesses verhandelte die Endinger Gemeinde mit Martin von Staufen über den Rückerwerb der Gerichtsbarkeit in Endingen, die vom Habsburger Erzherzog an die Herrschaft Üsenberg verpfändet worden war. Der Adelige und die Gemeinde waren sich uneinig über die Bedingungen der Restitution.

Nach dem Tode seines Bruders und seines Veters 1467 erbte Martin von Staufen die Herrschaft Üsenberg. Dem Brauch folgend leisteten die Bürger von Endingen Martin die Huldigung, aber unter der neuen Bedingung, daß der Junker ihnen nicht bei der Zurückgewinnung der gerichtlichen Autonomie der Stadt im Wege stehen würde²³. Zwei Jahre später verkauften die Endinger eine städtische Schuldurkunde an einen Straßburger Bürger und brachten 500 Gulden zusammen, um die Gerichtsbarkeit für die Stadt zurückzukaufen. Martin weigerte sich jedoch, sie an den Stadtrat zurückzugeben, weil dieses Recht von den Habsburgern im Austausch für ein Darlehen von mehr als 1000 Gulden an die Herrschaft verpfändet worden war. Der Disput wurde schließlich durch Schlichtung beigelegt. Im November 1470 schlug der Stadtrat von Freiburg einen Kompromiß vor: 800 Gulden plus Wiedergutmachung von Endingen an den Junker für Schädigung seiner Interessen – das hieß Exekution der Juden und Konfiszierung ihres Besitzes²⁴.

²² Hsia (Anm. 13), 14 - 41.

²³ Heinrich Maurer, Urkunden zur Geschichte der Herrschaft Üsenberg, in: Zeitschrift der Gesellschaft für Beförderung der Geschichte, Altertums- und Volkskunde von Freiburg 5 (1879 - 82), 312.

Der Kommunalismus, der gegen das Feudalregime und jüdischen Geldverleih gerichtet war, zielte auch auf den Klerus. Im Endinger Judenspiel, nach dem Prozeß gedichtet, stellt der 4. Akt die Entdeckung der Leichen im Beinhaus dar. Der Gemeindepfarrer wird hereingerufen, aber er bestreitet, irgend etwas mit den kopflosen Körpern und den Gewaltspuren auf ihnen zu tun zu haben. Sofort ist er gelähmt. Während er von der Bühne getragen wird, fleht er Gott um Gnade und Vergebung für seinen sündigen Unglauben an²⁵. Der wahre Held des Endinger Ereignisses war der gemeine Mann, der wahre Christ und Gläubige.

Mein zweites Beispiel ist die Pilgerfahrt nach Niklashausen. 1476 tauchte in diesem fränkischen Dorf ein junger Mann namens Hans Behem auf und behauptete, die Jungfrau Maria hätte ihm eine Vision zuteil werden lassen²⁶. Während der Sommermonate strömten Zehntausende von Pilgern zu diesem Marienschrein, der vorher unbeachtet war; selbst der Bischof von Würzburg kannte den päpstlichen Ablassbrief von 1354 nicht und dachte so, die Pilgerei bedeutete einen neuen Wahnsinn („mira stultorum insania“) unter dem Volk²⁷.

Pilger lagerten auf freiem Feld in Zelten, tranken fränkischen Wein, machten Angebote und hörten die Predigten des Pfeifers von Niklashausen und seiner Anhänger an. Zahlreiche Wunder wurden berichtet²⁸. Aber die Autoritäten wurden durch den gewalttätigen Antiklerikalismus von Behems Predigten beunruhigt²⁹. Vom Volk als großer Prophet verehrt, behauptete Behem, daß er „Unser frawen botschaft“ verkünde³⁰. Er sagte das unmittelbar drohende Ende der Welt voraus und holte nach dem Klerus aus wegen dessen Korruption und Weltlichkeit. Zeitgenossen berichten über die Stimmung vieler Pilger, die folgende Verse auf ihrem Weg sangen³¹:

Wir wollens gott vom himmel clagen,
kirie eleyson,
Das wir die pfaffen nicht zue todt sollen schlagen,
kirie eleyson.

Wie Klaus Arnold in seiner quellenkritischen Untersuchung der Niklashäuser Wallfahrt gezeigt hat, wurden Behems Predigten vor allem durch populäre Frömmigkeitsvorstellungen von der Verehrung Marias und der Heiligen Familie und nur sekundär durch waldensische oder hussitische

²⁴ Ebd., 312 - 315.

²⁵ Karl von Amira (Hrsg.), Das Endinger Judenspiel, Halle 1883.

²⁶ Klaus Arnold, Niklashausen, 1476. Quellen und Untersuchungen zur sozialreligiösen Bewegung des Hans Behem und zur Agrarstruktur eines spätmittelalterlichen Dorfes, Baden-Baden 1980, 85.

²⁷ Ebd., 79, Dok. I/1, 187 f., I/15, 202 f., I/20, 211 f.

²⁸ Ebd., 59 - 65, 74 - 79.

²⁹ Ebd., 95 - 113.

³⁰ Ebd., 88.

³¹ Ebd., 102.

Ideen charakterisiert. Die immense Beliebtheit von Niklashausen vor der Unterdrückung der Wallfahrt im September reflektierte die Funktion des Marienschreins für Wunderheilungen. Antiklerikale Tendenzen und Volksfrömmigkeit flossen bis zur plötzlichen Verhaftung von Hans Behem in dieselbe Richtung. Die Pilgerbewegung wurde von den Gegenmaßnahmen der Obrigkeit, die sich in einer demonstrativen Waffenschau ausdrückte, völlig überrascht; sie weitete sich nicht zu einer Erhebung, nachdem sie ihren Führer verloren hatte³². Entstanden aus der gemeinsamen Quelle der Sakralisierung der Gesellschaft liefen Antiklerikalismus und populäre Frömmigkeit zwei Generationen später zusammen, als die Bauern von Süd- und Mitteleuropa sich im Zuge der evangelischen Bewegung en masse erhoben.

IV. Fazit

Ich fasse meine Betrachtungen thesenartig zusammen:

1. Unter dem Begriff „Sakralisierung der Gesellschaft“ soll verstanden werden, daß die einfachen Leute versuchten, das Heilige für ihre eigenen sozialen Bedürfnisse anzuwenden. Eine festgelegte Grenze zwischen Alltag und Religion, dem Sakralen und dem Profanen, nach der Auffassung der Geistlichen, hat es im Volksglauben nicht gegeben.
2. „Sakralisierung“ wurde von den Geistlichen angegriffen, weil der Volksglaube die Trennung zwischen dem Sakralen und dem Profanen nicht respektierte, wobei der Status der Geistlichen als der einzigen Vermittler zwischen der Gottheit und dem Laien stets in Unsicherheit stand. Die Reformation bedeutet in dieser Hinsicht, bezüglich der Ursache als auch der Wirkung, einen Machtanspruch der Geistlichkeit. Eine verstärkte Unterdrückung des Volksglaubens in Folge der Reformation ist daher zu erwarten.
3. Die Formen oder Ausdrucksweisen der gesellschaftlichen Sakralisierung in der Volksfrömmigkeit bezogen sich in erster Linie auf die Familie oder die Gemeinde, wobei die Verehrung der Heiligen Familie, Blutfrömmigkeit, Wallfahrten und Judenhaß die verschiedenen Erscheinungsformen darstellten. Diese Erscheinungsformen des Volksglaubens beinhalten natürlich volksmagische Gedanken, aber schließen nicht unbedingt theologische Kenntnisse der einfachen Leute aus.
4. Unter den theologischen Kenntnissen des Volkes muß man hauptsächlich die Kenntnis der Bibel oder der Heilsgeschichte nennen. Verbreitet durch Predigten, Flugblätter, Holzschnitte und Bilder trug diese elementare Kenntnis der biblischen Heilsgeschichte zu der massiven sozialen Bewegung in der frühen Reformation bei. Diese Entwicklung war nicht nur für die

³² Ebd., 117 - 20.

Stadtgemeinden, sondern auch für die Dorfgemeinden charakteristisch. Die Pilgerfahrten und Stiftungen, die viele Dorfgemeinden in Süddeutschland organisierten, sind Beispiele dafür. Aber der örtlich höchst unterschiedliche Grad der Entwicklung muß auch in Betracht gezogen werden.

5. Die Sakralisierung der Gesellschaft bedeutet einen Gegenpol zur Verweltlichung der spätmittelalterlichen Kirche. Populäres Ressentiment gegen die römischen Geistlichen drückte sich im Bauernkrieg 1525 als massiver Antiklerikalismus aus.

6. Die Zerschlagung der Revolution von 1525 durch die Fürsten und die Zurückweisung der gesellschaftlichen Sakralisierung durch die neue protestantische Geistlichkeit drängten die Volksfrömmigkeit in eine andere Richtung. Die „Disziplinierung der Gesellschaft“ war ein Versuch, den Volksglauben zur Stärkung der bestehenden Gesellschaftshierarchie umzuwandeln. Ausdrucksweise dieser „Disziplinierung“ war für die Obrigkeiten und die Geistlichen die „Christianisierung“ der einfachen Leute, wobei der Fortbestand von „Volksaberglauben“ und „Volksmagie“, die beide verdammt und verurteilt wurden, eigentlich einen populären Widerstand verkörperte.

Dorfgemeinde und Pfründstiftung vor der Reformation

Kommunale Selbstbestimmungschancen zwischen Religion und Recht

Von Rosi Fuhrmann

I. Einleitende Bemerkungen

Wenn mein Vortrag auf dem Historikertag 1988 unter den Titel „Die Christianisierung der ländlichen Gesellschaft im Spätmittelalter“ gestellt worden war, so in der Absicht, die grundsätzlichen Probleme der Erfassung eines Zustandes, den man als „Christianisiertsein“ bezeichnen könnte, zu thematisieren und den unternommenen Versuch, einen neuen Zugang zum „Gottes- und Weltverständnis“¹ der spätmittelalterlichen Bevölkerung zu finden, in einen größeren Rahmen zu stellen. Widersprochen wird mit diesem Versuch zugleich und in erster Linie der Akkulturationsthese, die die Rezeption christlicher Werte und kirchlicher Lehre durch den Gemeinen Mann sozialspezifisch erklären will². Einschätzungen, die darauf hinauslaufen, daß der auf dem Lande lebende, Landwirtschaft betreibende Teil der mittelalterlichen Bevölkerung eine andere und langsamere Bekehrung zum christlichen Glauben vollzogen habe als der Adel, der Klerus und das Stadtbürgertum und daher die Lehren der Reformatoren nicht angemessen rezipieren konnte, werden allerdings nicht selten auch von anderer Seite in die Debatte eingebracht – nicht immer in der offenen, die Diskussion fördernden Weise, in der dies *Heinz Schilling*³ in seiner Rezension der Thesen *Peter Blickles* zur Gemeindereformation getan hat⁴.

Die Umstände des Bruchs Luthers mit der römischen Kirche, ihren Lehren und ihrem Recht, der in der Gleichsetzung des Papstes mit dem Antichrist gipfelte, sind an sich schon Hinweis genug, daß die Klassifizierung „christianisiert“ an der Schwelle der Neuzeit nicht über den Aussagewert von „rechtgläubig“ hinausging⁵. Die Schwierigkeiten bei der Suche nach

¹ So *Peter Blickle*, *Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, München 1985, 123.

² Vor allem *Jacques Delumeau*, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Nouvelle Clio 30, Paris 1971.

³ *Heinz Schilling*, Die deutsche Gemeindereformation. Ein oberdeutsch-zwinglianisches Ereignis vor der „reformatorischen Wende“ des Jahres 1525?, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 14 (1987), 325 - 332.

⁴ Wie Anm. 1.

Maßstäben für eine christliche Gesinnung rechtfertigen die an sich banale Bemerkung, daß man den Glauben eines Menschen nicht einfach feststellen oder gar messen kann, sondern darauf angewiesen bleibt, seine innere Haltung aus seinem äußeren Verhalten zu erschließen. Gerade Luther war sich dessen bewußt. Zum äußeren Verhalten gehört aber nicht nur die Verbalisierung von Meinung und Absicht in Wort und Schrift – wie es von denen, die flüssig reden und schreiben und gehört und gelesen werden, allzu leicht angenommen wird –, sondern auch das Handeln; vielleicht sogar gerade das Handeln.

Die Frage nach dem Grad der Christianisierung, das heißt der inneren Akzeptanz und der äußeren Umsetzung der Lehren Christi, bestimmter Gesellschaften oder ihrer jeweiligen Gruppen, hat sich daher nicht allein auf deren Fähigkeit zu richten, sich auf intellektuellem oder literarischem Niveau mit ihrem Glauben auseinanderzusetzen. Daß „Bildung“ oder das, was man üblicherweise darunter versteht⁶, als notwendige Bedingung für eine Auseinandersetzung mit Religion zu gelten habe, ist ebenso wenig bewiesen wie die Ansicht, den Bauern habe „das verstehende Aneignen der Gnade, das den Bürgern auf den Leib geschnitten war“, gefehlt⁷.

Gerecht werden kann man den nicht-intellektuellen Schichten einer Bevölkerung in religiösen Fragen wohl nur, wenn man sich um eine Beleuchtung und Interpretation ihres Tuns und Lassens bemüht, eine Methode, die gerade in den Evangelien für die einzig relevante erklärt wird. Von dorthier argumentierend griffen trotz aller Ablehnung der Werksgerechtigkeit auch die neuen Kirchen auf die sichtbaren Zeichen für Gottwohlgefälligkeit und den rechten Glauben zurück: das fromme Werk, die tätige Nächstenliebe, der erfolgreiche Widerstand gegen Versuchungen, die Wahrung des Friedens in der Gemeinde, der Gehorsam gegen die Obrigkeit, schließlich sogar der materielle Erfolg.

⁵ Wie weit der Wandel religiöser Normen über das weltliche Strafrecht der frühen Neuzeit und damit in den Alltag fortwirkte, zeigten die Referate von Wolfgang Behringer und Eva Labouvie in der Sektion 17 des 37. Historikertages: Kriminalisierung und Strafrecht in der frühen Neuzeit, unter der Leitung von Richard van Dülmen, Saarbrücken.

⁶ Hingewiesen sei auf die nicht übliche Definition, die Prof. Gerd Kadelbach in seiner aus Anlaß des ihm in diesem Jahr von der Philipps-Universität Marburg verliehenen Titels eines Ehrendoktors der Philosophie gehaltenen Rede gibt: „Bildung ist für mich der Erwerb von Kompetenz in den drei Bereichen uns selbst gegenüber, gegenüber der Welt und der Gesellschaft, in der wir leben, und gegenüber den Dingen und Sachen, mit denen wir es zu tun haben.“ Die Rede ist in Auszügen abgedruckt in: Frankfurter Rundschau vom 3. September 1988, Nr. 205, 12.

⁷ *Heinz Schilling* (Anm. 3), 329. Aus der ebd. angeführten prosopographischen Erkenntnis, daß der Anteil „von gut bis hochgebildeten Schichten an den stadtreformatorischen Bürgerbewegungen“ deutlich überwiegt, kann jedenfalls kein ausreichendes Trennmittel gegen das von Blickle unternommene Zusammenschmelzen der „religiösen, ja theologischen Vorstellungen“ der Städter mit denjenigen der Landbevölkerung gewonnen werden.

Wer sich mit der Kirchen- und Sittenzucht im 16. Jahrhundert auseinandersetzt, wird feststellen, daß die Unterschiede zwischen den Konfessionen weniger drastisch sind, als der Konkurrenzkampf zwischen ihren Vertretern glauben machen will⁸. Die institutionalisierten Kirchen zeichnen sich gleichermaßen dadurch aus, daß sie Zeichen für Rechtgläubigkeit definieren und Normenkataloge entwickeln, die demjenigen, der das Heil für seine Seele sucht, den Weg dahin vorgeben⁹. Bis zur Reformation hatte in der christlichen Kirche die römische Kurie, was die Lehre und mithin das kirchliche Recht betraf, ein Monopol bewahrt. Zum Zeitpunkt der Zerschlagung ihrer Vorrangstellung war durchaus unklar, wie und durch wen ihre Funktionen künftig würden wahrgenommen werden. Wie die Geschichte lehrt, setzte sich das durch, was man – um die Einengung auf den Begriff „Fürstenreformation“ zu vermeiden¹⁰ – hilfsweise „Obrigkeitskirche“ nennen könnte¹¹. Ziel dieses Beitrages ist es nicht, die Ursachen hierfür zu benennen, sondern zunächst einmal zu zeigen, daß für das alternative Modell der „Gemeindekirche“ auf dem Lande de facto ausreichende Grundlagen vorhanden waren.

Wenn zum Ausmaß der Christianisierung der ländlichen Bevölkerung im Spätmittelalter und damit zu den Voraussetzungen für eine kritische Rezeption reformierter Lehren und eine selbständige Organisation von Kirche durch die Gemeinde eine Aussage gemacht werden soll, dann muß der Nachweis erbracht werden, daß erstens schon vor Zwingli und Luther auf dem Lande im kirchlich-religiösen Bereich auf breiter Ebene aktiv gehandelt wurde und daß diese Handlungen zweitens den theologischen Kernaussagen der Kirche entsprachen, abweichendes Verhalten Konsequenzen nach sich

⁸ Eva Labouvie kommt in ihrer kurz vor dem Abschluß stehenden Dissertation (Arbeitstitel: Von Volksmagie und Hexenkunst. Versuch einer Semiotik ländlicher Magie am Beispiel der Saargegend) zu dem Ergebnis, daß für die zunehmende Strafverfolgung von abweichendem Verhalten in Glaubensfragen und die Vereinnahmung des ehemals der Kirche unterstellten Sittenrechts durch die weltliche Obrigkeit kein Unterschied ausgemacht werden könne zwischen katholischen, lutherischen, reformierten oder calvinistischen Gebieten. Siehe auch Anm. 5.

⁹ Was Niklas Luhmann, *Liebe als Passion: zur Codierung von Intimität*, Frankfurt 1982, für die Phänomene Liebe und Leidenschaft zeigt, daß nämlich der Mensch diese Gefühle erstens nur symbolisch realisieren kann und daß diese Symbole zweitens von der Gesellschaft oder der Gruppe, der er angehören möchte, bestimmt sind, gilt prinzipiell auch für die Liebe zu Gott und zum Nächsten.

¹⁰ Auf die von Schilling (Anm. 3), 330 ff. an der „Dichotomisierung der Reformation“ geübte Kritik kann hier nicht näher eingegangen werden; von einer Auseinandersetzung mit der Entwicklung der Rolle der Gemeinde als *universitas parochianorum* in reformierten Territorien ist sicherlich noch mancher Aufschluß zu erwarten.

¹¹ Dieser Hilfsbegriff bezieht seine Legitimation aus dem Eindruck, daß es bei der Erringung der Verfügungsgewalt über Kirchengut und Kirchenvolk um die *Auctoritas* geht, also die Leitungsgewalt, die die Bischöfe aus ihrem apostolischen Amt herleiteten, im Lauf der Geschichte mit unterschiedlicher Extensität interpretierten und gegen unterschiedliche Konkurrenten durchzusetzen hatten, und in die im 16. Jahrhundert reformierte Obrigkeiten – Fürsten wie Städte – über das neu aufgelegte Konzept vom *vicarius christi* und vom *defensor et advocatus ecclesiae* eintraten.

zog und abweichende Lehren als solche erkannt werden konnten. Nun ist die Reformationsforschung nicht nur durch die ihrem Thema immanenten Erkenntnisprobleme eingeengt, sie leidet außerdem unter akutem Quellenmangel, weil die Epoche im allgemeinen, die ländliche Gesellschaft im besonderen Schriftlichkeit nur bedingt pflegte. Bedingt wurde diese fast ausschließlich durch Rechtshandel und Rechtsgeschäfte.

Das Stiften von Pfründen ist, eben weil es als Rechtsgeschäft gehandhabt wurde, eine der wenigen uns überlieferten Handlungen von Angehörigen der ländlichen Bevölkerung im religiös-kirchlichen Bereich.

Das Material zur Pfründstiftung auf dem Lande – vornehmlich Stiftungsbriefe und Schlichtungsurkunden – ist sowohl mengenmäßig wie inhaltlich reichhaltiger, als man auf den ersten Blick annehmen würde. Es als stereotyp abzuqualifizieren oder in die ausschließliche Zuständigkeit der kirchlichen Rechtsgeschichte zu verweisen, wäre ein Fehler. Im Gegenteil veranschaulicht gerade die hier zum Vorschein kommende Verbindung religiöser und rechtlicher Elemente, daß auch auf dem Lande eine weitgehende Rezeption katholischer Lehre und kirchlichen Rechts vollzogen worden war, und die Gemeinde erweist sich als bereits ausgebildete, handlungsfähige kleinste Einheit eines Verfassungsgefüges, das religiöse und materielle, geistliche und weltliche Belange in die institutionalisierten Formen von Kirche und Staat faßte¹². Bestimmend für diese Einschätzung ist die Tatsache, daß die ländlichen Pfründstiftungen zum überwiegenden Teil nicht von Einzelpersonen errichtet wurden, sondern von der ganzen Gemeinde.

Wie im Verlauf der Abhandlung noch deutlich werden wird, muß unter „Gemeinde“ das gesamte volljährige Kirchenvolk¹³ einer Pfarr- beziehungsweise Filialgemeinde verstanden werden. Die eigentliche definitivische Hürde liegt – und lag auch schon im Mittelalter – in der Beschreibung der Filialgemeinde; denn während die territoriale Abgrenzung des Kirchen-

¹² Eine der „staatlichen“ Funktionen, die auf der Ebene der Dorfgemeinde geübt werden, ist fraglos die – wenn auch beschränkte – Gerichtsbarkeit. Zu den genossenschaftlichen Pflichten und Rechten in weltlichen und kirchlichen Rechtsfragen vgl. *Rosi Fuhrmann*, Christenrecht, Kirchengut und Dorfgemeinde. Überlegungen zur historischen Entwicklung kommunaler Rechte in der Kirche und deren Bedeutung für eine Rezeption der Reformation auf dem Lande, in: *Itinera* 8 (1988), 14 – 32. – Solange das Sittenrecht noch nicht getrennt war in familiäre Disziplinargewalt und staatliche Strafgewalt, blieben auch Familienstreitigkeiten eine Angelegenheit der Nachbarschaft und Gemeinde, also öffentlich. Siehe zur kommunal-kirchlichen Sittengerichtsbarkeit die Untersuchungen *Heinrich R. Schmidts* über das Chorgericht in: ebd., 85 – 121.

¹³ In den Quellen näher bezeichnet mit Umschreibungen wie zum Beispiel „die gantz gemein gemeinlich rich vnnd arm“ (Winterlingen: WR 6888). Im Antrag auf Separation der Gemeinde Ulm b. Renchen stiften „die gemeinde vnd die kirspellüte, so gein vlme gehorent“ (GLAK 33:60 <1453 mai 3>). Den „villanos et inhabitatores ac vtriusque sexus homines villagii Welleschingen“ wird die Stiftung einer Pfarrpfründe und die Separation erlaubt (Welschingen: EAF Ha 330 b, fol. 76 – 79. – Fol. 76 heißt es für Einwohner incolae. Die zitierte Stelle findet sich auf fol. 78). Zu den Abkürzungen siehe *Anm.* 17.

sprengels durch den Bann der Pfarrkirche kirchenrechtlich legitimiert und materiell festgeschrieben war, ließ sich die räumliche und damit personale Zugehörigkeit zu Filialgemeinden anscheinend nur über weltliche Kriterien bestimmen. Es schnitten sich hier also weltliche und kirchliche Beziehungssysteme, wodurch rechtliche Unklarheiten, aber auch Freiräume entstanden, die mit Hilfe der Stiftung von den Gemeinden in ihrem Sinne aufgefüllt werden konnten.

Die in der Aussage, es sei etwas im Sinne der Gemeinde, enthaltene Wertung erfordert die Offenlegung ihrer Kriterien: Zunächst läßt sich aus den Quellen selbst bis zu einem bestimmten Grad herauslesen, was die Gemeinde subjektiv als im Sinne aller ihrer Mitglieder verstand. Für die hier zu leistende rückblickende, analytische Einschätzung der Entwicklung soll immer dann von einem Vorteil der Gemeinde die Rede sein, wenn es ihr entweder gelang, eine bessere seelsorgerische Vernehmung zu erwirken oder aber die Regelung ihrer religiösen Bedürfnisse und kirchlichen Angelegenheiten als *universitas* selbstverantwortlich zu übernehmen; das heißt, unter Umgehung oder Zurückdrängung der Amtskirche und der Patronatsherren – der im Hinblick auf die Beziehung zu Gott mediaten Institutionen – Kirche so zu organisieren, daß ihre Mitglieder nicht gehindert wurden, den von den Theologen vorgegebenen Weg zum Heil nach bestem Wissen zu beschreiten. Der Vorteil dieser Sichtweise scheint mir im Hinblick auf die Fragestellung dieser Untersuchung darin zu liegen, daß Kategorien, die an theologischen und politischen Entwicklungen ausgebildet wurden, die zum Zeitpunkt der Entstehung der Quellen noch gar nicht vollzogen waren¹⁴, vorläufig außer Acht gelassen werden können, so daß sich die Chance bietet, den Blick auf das zu richten, was neben dem historisch Erfolgreichen auch möglich gewesen wäre oder de facto in der Subkultur weiterlebte¹⁵.

II. Darstellung

Das kirchliche Stiftungsrecht wurzelt in römischem Recht und wurde schon unter Justinian in die Form gebracht, in der es im deutschen Hochmittelalter allgemeine Gültigkeit erlangte¹⁶. Die Merkmale der gemeindlichen Stiftung können wie folgt benannt werden:

¹⁴ *Schillings* Einwänden (Anm. 3, 330 f.) kommt, soweit es um die Problematisierung solcher Zuordnungen geht, eine gewisse Berechtigung zu, die Schlußfolgerungen sind zu prüfen; so etwa die kritische Feststellung, es sei nichts Besonderes, daß „kirchliche Gemeinde und politische Gemeinde in eins zusammenfallen“ (so *Blickle* [Anm. 2], 154), sondern ein „Strukturmerkmal der Zeit“ (331). Weiterführend ist eine solche Feststellung solange nicht, wie man über die Genese dieses Merkmals und die Variablen, die es beeinflussen, nichts sagen kann.

¹⁵ Zur Unterdrückung obrigkeitlich nicht anerkannter Lehren und Frömmigkeitspraktiken siehe *Eva Labowicz* (Anm. 8).

¹⁶ *Hans Liermann*, Handbuch des Stiftungsrechts, Bd. 1: Geschichte des Stiftungsrechts, Tübingen 1963, 39 f.

1. Der Stiftungsakt ist ein Rechtsakt, durch den mit festumschriebenen Gütern oder laufenden Einkünften ein eigenständiger Fonds geschaffen wird, dessen Kapitalerträge für die Ausstattung einer ewigen Pfründe verwendet werden müssen.
2. Mit der Stiftung kann festgesetzt werden, welche Pflichten mit dem Genuß der Pfründe verbunden sein sollen und was zu geschehen hat, wenn der Inhaber diese versäumt.
3. Die gemeindliche Stiftung trägt – im Gegensatz zu anderen kirchlichen Leistungen wie etwa der Zehntabgabe, den Stolgebühren, den Opfern für die hohen Kirchenfeste und anderes mehr – den Charakter der Freiwilligkeit.
4. Sie dient der Mehrung des Gottesdienstes, vor allem aber der Sicherung der seelsorgerlichen Betreuung der ganzen Gemeinde.
5. Die Aufbringung, Erhaltung und Verwaltung des Fondskapitals geht alle Einwohner der Gemeinde an. Zum einen, weil das Kapital zum nicht geringsten Teil aus ihrer aller Almosen und oft auch aus Gemeindennutzungen aufgebracht wird, zum anderen, weil die Stiftung ausdrücklich zum spirituellen Nutzen der ganzen Gemeinde errichtet wird; wird das Pfründgut zweckentfremdet oder vernachlässigt der Pfründner seine Dienstpflichten, kann sich folglich jeder einzelne Einwohner der Gemeinde als geschädigt betrachten.

Die besonderen Umstände der gemeindlichen Stiftung sollen im Folgenden an den Punkten Initiative und Finanzierung (1), religiöse Zielsetzungen (2) und materielle und rechtliche Absicherung (3) exemplarisch dargestellt werden. Im Anschluß daran wird auf die Problematik einzugehen sein, welche sich dort ergab, wo die Gemeinde mit der Errichtung von Kuratkaplaneien und Pfarrpfründen in den Bereich der „Herrenrechte“ vorstieß – ein Vorstoß, der 1525 die Ebene lokaler Einzelbestrebungen durchbrach und in ganz Süddeutschland die Qualität einer allgemeinverbindlichen politischen Forderung erlangte (4).

Die Quellengrundlage für diese Untersuchung besteht in 92 Stiftungsvorgängen, wovon 53 Meß- und Kaplaneistiftungen und 39 Pfarrpfründen betreffen. Die Quellen stammen überwiegend aus dem Bereich des ehemaligen Bistums Konstanz, beziehungsweise aus dem Herrschaftsbereich der Württemberger¹⁷. Der Untersuchungszeitraum reicht von 1400 bis 1525¹⁸.

¹⁷ Für die Quellennachweise werden folgende Abkürzungen verwendet: für das Erzbischöfliche Archiv in Freiburg EAF gefolgt von der Signatur des Bestandes. Der benutzte Bestand des Württembergischen Staatsarchivs in Stuttgart hat die Bezeichnung Württembergische Regesten, die Signaturen lauten stets WR zuzüglich der Nummer, mit der das zugehörige Regest abgedruckt ist in: Württembergische Regesten von 1301 - 1500. Königliches Haus- und Staatsarchiv, Bd. 1, 1 - 3, Urkunden und Akten des Königlich-Württembergischen Haus- und Staatsarchivs, Stuttgart 1916 -

1. Als Initianten der Stiftung werden in dieser Untersuchung diejenigen Personen oder Gruppen bezeichnet, die in dem an den Bischof zur Bestätigung eingereichten Stiftungsbrief als Antragsteller und Betreiber der Stiftung erscheinen. Das Ersuchen um Beurkundung der Übereignung bestimmter Güter und Einkünfte an eine Stiftung zum Zweck der Errichtung eines geistlichen Benefiziums war ein offizieller Akt, woraus sich erklärt, daß neben dem Kirchenvolk nicht nur immer auch dessen eigene politische oder auch kirchliche Vertreter genannt werden – also der Schultheiß, Ammann oder Vogt und das Gericht, beziehungsweise die Heiligenpfleger –, sondern vielfach auch diejenigen, welche auf überdörflichen Ebenen das Recht hatten, die Gemeinde zu vertreten – gemeint sind die Patronatsherren, Grundherren, Gerichtsherren und Landesherren¹⁹.

Bis zu einem bestimmten Grad korrespondieren Tenor und äußere Form der Stiftungsbriefe mit der Stellung und dem Selbstverständnis derjenigen, die als Initiatoren genannt werden. Schon von daher kann nicht davon die Rede sein, daß die Briefe prinzipiell stereotyp einem bestimmten Formular folgen, obgleich es selbstverständlich auch solche gibt.

Bei den Stiftungsbriefen, die im Namen von höher gestellten Patronats- oder Inkorporationsherren²⁰ verfaßt wurden, lassen sich in der Wortwahl, der Syntax und der Auswahl der angeführten Gründe am ehesten formelhafte Übereinstimmungen ausmachen; eine Erkenntnis, die durch die Überlegung, daß solche Briefe mit hoher Wahrscheinlichkeit in Kanzleien entstanden sind, antizipiert werden konnte. Bei den Briefen, die von der Gemeinde verfaßt sind, kann jedoch nur hinsichtlich der Palette der theologischen²¹ Begründungen von Übereinstimmungen gesprochen werden.

40 [1964]. – Einzelne Quellen zur Dismembration und Separation stammen aus dem Generallandesarchiv Karlsruhe, abgekürzt GLAK. – An Literatur wird abgekürzt zitiert die Theologische Realenzyklopädie (TRE), [bis jetzt] 16 Bde., 1977 - 1987.

¹⁸ Es handelt sich um ein Sample, das der Abklärung des Phänomens gemeindlicher Pfründstiftung dienen sollte. Ein Anspruch auf vollständige Erfassung der von seiten der Gemeinde gestifteten Pfründen bestand nicht. Auch Vergleichszahlen für städtische oder adlige Stiftungen wurden nicht erarbeitet. Allerdings vermittelt eine Gesamtschau des eingesehenen Quellenmaterials den Eindruck, daß in den genannten Regionen die Zahl der adligen Stiftungen auf dem Lande in diesem Zeitraum vergleichsweise gering war.

¹⁹ Vgl. zur Rolle der Landesherren Abschnitt 3 und 4.

²⁰ Die Bezeichnung Inkorporationsherr für eine inkorporierende Institution wird wegen ihrer sprachlich schlankeren Form eingeführt, aber auch um zu verdeutlichen, daß die Institution, die in einer Pfarrei qua Inkorporation die Pfarrpfründe innehat und einen Vikar als Vertreter für den Seelsorgedienst setzt, in aller Regel sowohl die Funktionen des Patronatsherrn als auch die herrschaftstechnisch nutzbaren Funktionen des ehemaligen „Pfarrherrn“ innehat. Die in den Quellen vielfach verwendete Bezeichnung *pastor* hat durch den im Zuge der Reformation vollzogenen Bedeutungswandel des Begriffes an Eindeutigkeit verloren. Zum Inkorporationsrecht in knapper Zusammenfassung: *Peter Landau*, Art. Inkorporation, in: TRE Bd. 16, 163 - 166.

²¹ Vom kanonischen Recht her wird vor allem dann argumentiert, wenn die Pfründstiftung auf das pfarrliche Recht übergreift. Siehe zu den kanonisch zulässigen Gründen für eine Separation: *Paul Hinschius*, System des katholischen Kirchenrechts mit

Gegen die Autorenschaft der Gemeinde besagt es wenig, wenn ein Geistlicher oder ein Schreiber ihr bei der Abfassung formale Unterstützung geleistet haben sollte. Wesentlich ist, daß die Gemeinde sich als *universitas*, das heißt als Rechtsverband, empfand und dem Bischof gegenüber unmittelbar und als Subjekt aus freiem Willen heraus handelte und ihr Handeln begründete. Ein solches Selbstverständnis findet seinen ersten Ausdruck darin, daß die Gemeinden oder in ihrem Namen Schultheiß und Gericht im Stiftungsbrief in der ersten Person auftreten, aber es erschöpft sich nicht darin. Vielmehr prägt es den Sprachstil der Briefe überhaupt und schließlich begegnet es vor allem in den Stiftungsbedingungen, welche die Gemeinden festschreiben, und in den Rechten, die sie mit der Stiftung innerhalb der lokalen Kirchenverfassung erwerben.

Ein markantes Beispiel bietet die Gemeinde Rottenacker. Sie leitet den Stiftungsbrief für die Pfründe in der Liebfrauen-Kapelle im Pfarrdorf 1467²² auffallend kurz²³ mit den Worten „In gottes namen, amen“ ein, um dann als einzige Begründung für ihr Unterfangen folgende Formulierung anzufügen:

„Vmbe das die gütten werck, die da der selen trost vnd hails vnd von göttlichs diensts merung wegen gesetzt, Sonder in öwiger vnd vnzerbrochener gedächtnus beliben, So ist muglich, das sy mit brieuen gescriben vnd gevestnet werdint. Also soll mengklich wissen, das die erberen aman, richter vnd gantze gemaind [...] ain pfründ vnd öwig mess uff ain altär In vnser frowen cappell zû rotnacker gelegen ... gestiftt geordnet vnd bestätigt hand vnd haben daruff erwelt vnd gesetzt den ersamen hern hannsen wysat von rotnacker“²⁴.

Die Gemeinde verweist den Bischof unumwunden auf die kaum mehr als assertorische Funktion seiner Bestätigung und kommt dann sofort zu einem der Kernpunkte des Stiftungsgeschäfts, nämlich zum Zusammenhang zwischen der Aufbringung der Dotation für die Pfründe und dem Recht, diese zu besetzen. In diesem Ton der Klarheit und Selbstgewißheit geht es durch die ganze Urkunde fort; alle getroffenen Regelungen über die Güterverwaltung und die Dienstpflichten beginnen immer mit Formulierungen wie: „mer ist beredt“ oder „danach ist beredt“. Beredet wurden all diese Dinge offensichtlich mit dem Patronatsherrn der Kirche, dem Kloster Blaubeuren, das nicht nur in Rottenacker, sondern auch in anderen ihm zugehörenden Pfarreien dem Kirchenvolk relativ freie Hand ließ²⁵.

besonderer Rücksicht auf Deutschland, 6 Bde., Berlin 1869 - 97 [Neudruck Graz 1959], Bd. 2, 402.

²² WR 7219. Gesiegelt vom Abt zu Blaubeuren.

²³ Daß andere Gemeinden weit ausführlicher zu ihren religiösen Motiven für die Stiftung Stellung nehmen, wird in Abschnitt 2 gezeigt werden.

²⁴ Wie Anm. 22.

²⁵ Das Kloster Blaubeuren überläßt 1432 der Gemeinde Sontheim das Nominationsrecht (WR 13926), 1481 der Gemeinde Suppingen das Präsentationsrecht (WR 7228). – Der Zusammenhang derartiger Überlassungen mit den Verhältnissen von fundatio und erectio läßt sich wegen der schlechten Quellenlage schon bei Kapellen nur vereinzelt herstellen, noch weniger bei Altären. – Auf ein gemeinsames Wahlrecht

Am Ende der Urkunde heißt es schließlich noch einmal ausdrücklich:

„am letsten So haben Inen die vorgeanten aman, richter vnd gantze gemaind des dorff rotnacker alweg vorbehalten vnd gedingt, das Sy selben vnd all Ir nachkommen, als dick die gedächtpfund vnd capplony ledig wirdt vnd zů fällen kompt, ainen andern priester zů erwelen, die zů verlūhen vnd In ainem byschoff gen costentz, der ain bestâtiger der selbigen pfund ist, zu presentieren“²⁶.

Nicht immer in der eben gezeigten Prägnanz, aber doch mit hinreichender Deutlichkeit geht auch aus anderen Stiftungsbriefen hervor, daß die Gemeinde sich der Rechte, die sie als Stifter erwerben konnte, bewußt war und auch versuchte, diese geltend zu machen. Nicht immer mit Erfolg.

Die stets angestrebte Übereinstimmung mit dem Patronatsherrn ist jedoch kein Zeichen für Unterwerfung oder Unmündigkeit, im Gegenteil zeigt sie, daß die Gemeinde sich als gleichberechtigter Verhandlungspartner sah und sich über die Notwendigkeit, ihre Ziele mit den Interessen anderer Inhaber von kirchlichen Rechtstiteln zu vergleichen, im Klaren war. Wie man, weil die entsprechenden Quellen oft nicht erhalten sind, aus beiläufigen Hinweisen erschließen muß, hatten alle durch die Stiftung etwa betroffenen Rechte Dritter abgeklärt und abgegolten zu werden, bevor der *ordinarius* seine Bestätigung erteilen konnte. Es gibt Hinweise dafür, daß dort, wo die Gemeinde sich selbst, also unmittelbar, um Bestätigung an jenen wandte, nicht nur der finanzielle, sondern auch der organisatorische Aufwand, dessen es für diese Abklärung der Stiftungsvoraussetzung bedurfte, auf seiten der Gemeinde lag. Diese rief höhere Instanzen, und das heißt ja eigentlich ihre Schutz- und Schirmherren, erst dann an, wenn sich jemand dem Stiftungsvorhaben grundsätzlich und unbillig entgegenstellte²⁷.

(Nomination) für die 1481 gestiftete Kaplanei für den Pfarrer und die Gemeinde einigten sich die Gemeinde Stetten und die Universität Tübingen, der die Pfarrkirche gehörte. Die Rechtmäßigkeit dieses Besetzungsmodus wurde im Jahr 1545 vom württembergischen Pfleger zu Heilbronn angezweifelt. Die notariell beglaubigte Abschrift des Stiftungsbriefes und des bischöflichen Transfixes überliefert auch die Umstände der Neubeurkundung, die zeigen, wie wichtig der Urkundenbeweis für die Erhaltung des gemeindlichen Rechts war: WR 7617. – Zum gemeindlichen Erwerb von Nominations- und Präsentationsrechten: *Dietrich Kurze*, *Pfarrerwahlen im Mittelalter*. Ein Beitrag zur Geschichte der Gemeinde und des Niederkirchenwesens, Köln – Graz 1966.

²⁶ WR 7219. Die rund drei Monate später erteilte bischöfliche Bestätigung erwähnt das Präsentationsrecht der Gemeinde nicht: WR 7220. Gemäß den Investiturprotokollen der Diözese Konstanz präsentierte jedoch die Gemeinde im Jahre 1519/20 Joh. Straiffer auf die Kaplanei der BMV-Kapelle. Die Angabe ist der maschinenschriftlichen Übertragung der Daten der Bestände EAF Ha 105 - 119 entnommen, die das 16. und 17. Jahrhundert betreffen. Diese wurde von Dr. Franz Hundsnurscher, Direktor des Erzbischöflichen Archivs in Freiburg, als Fortsetzung der Arbeit von Manfred Krebs (Anm. 42) unternommen und soll sobald wie möglich im Druck erscheinen. Ich bin Dr. Hundsnurscher, der mir in ungewöhnlich großzügiger Weise seine gesamten Transkripte zur Verfügung stellte und so die Arbeit sehr erleichterte, zu besonderem Dank verpflichtet.

²⁷ Zu den rechtlichen Besonderheiten der Errichtung von Pfründen, deren Kompetenzen ins pfarrliche Recht und damit in den Besitzstand der Mutterkirche und den Status der Filiale eingreifen, siehe unten Abschnitt 4.

Die anfangs angestellte theoretische Überlegung zur Rolle der politischen und kirchlichen Repräsentanten der Gemeinde läßt sich durch eine Gegenüberstellung der Initiatoren mit denjenigen Personen oder Gruppen verifizieren, die nachweislich finanzielle Beiträge zur Stiftung leisteten.

Die Inhaber weltlicher und kirchlicher Herrschaftsrechte trugen materiell, auch wenn sie als Initiatoren erscheinen, in den wenigsten Fällen zur Aufbringung der Dotation für die geplante Pfründe bei; meistens beschränkten sie sich auf die Ausstellung von Almosenbriefen²⁸, die Erteilung ihrer Zustimmung²⁹ und die moralische und – wenn man so will – bürokratische Unterstützung des Unternehmens. Dort, wo die Pfründe tatsächlich finanzielle Aufbesserung von dieser Seite erfuhr, handelte es sich meist um die Überlassung von Einkünften, die ohnehin dem kirchlichen Recht, genauer gesagt dem Pfarrbann, dem Patronats- und Zehntrecht oder der Vogtei verdankt wurden. Insbesondere dort, wo die neue Pfründe pfarrliche Kompetenzen erwarb, traten die Inkorporationsherren gewisse Einkünfte aus dem Pfarrecht³⁰, die Patronatsherren gelegentlich Zehntanteile ab³¹. Traten Patronats- oder Ortsherren als wirkliche Mitstifter auf, dann taten sie dies ebenso wie aus der Gemeinde hervorgegangene, beziehungsweise in ihr bepfündete Kleriker und wohlhabende oder in der Stadt verheiratete Gemeindebürgerinnen sozusagen als Privatpersonen. In solchen Fällen handelte es sich nämlich um die Stiftung von Seelmessen für die Betroffenen und ihre Familienangehörigen. Wie man aus dem Verlauf der Stiftungen entnehmen kann, konnte mit einer solchen Jahrzeit der Grundstock für eine ewige Altarpfründe gelegt werden, wenn die Gemeinde durch Zustiftung aus Almosen, gemeindlichen Nutzungen und anderen Erträgen des Kirchen- oder Heiligenfonds³² deren Errichtung betrieb³³.

Durch diese Einschmelzung einer einfachen, von privater Seite gestifteten Jahrzeit in den besonders ausgewiesenen Fonds einer gemeindlichen Altarpfründe wurde das Kapital dieser Jahrzeit quasi kommunalisiert. Als Kom-

²⁸ So stellt Kraft von Lichtenecck als Kastvogt der Kirche zu Böhringen der Gemeinde einen Almosenbrief aus, damit das Kapital für die geplante Frühmeßstiftung aufgebracht werden kann. WR 13953. Andere Almosenbriefe: WR 14411, WR 11959.

²⁹ Eine Veränderung des *status ecclesiae*, das heißt eine Verminderung, vor allem aber eine Vermehrung der an einer Kirche errichteten Pfründen, bedarf nicht nur der Zustimmung des *ordinarius* der betroffenen Diözese, sondern auch des Einverständnisses derjenigen, die am Bannrecht dieser Kirche Anteil haben. Dies sind vornehmlich die Inhaber der Pfarrpfründe, der *cura animarum* und des Patronats. Vgl. unten Abschnitt 4.

³⁰ Berghaupten (GLAK 33 : 7 <16. Jh.>), Heimbach (GLAK 229 : 41113 <1505>), Mühlhausen (EAF Ha 313, fol. 86 ff.), Stetten b. Rems (WR 12888a).

³¹ Frickenhausen / Tischart (WR 11391), Linsenhofen (WR 11393).

³² Zur Funktion der Kirchen- und Heiligenpflegschaft siehe Fuhrmann (Anm. 12).

³³ Am deutlichsten wird dies zu Urbach, wo ein Lehen für eine Jahrzeit der Heiligenpflegschaft unter der Bedingung überstellt wird, daß bis zu einer bestimmten Frist soviel Zustiftung erfolgt, daß eine Altarpfründe errichtet werden kann: WR 11981.

munalisierung kann dieser Vorgang deswegen bezeichnet werden, weil zum einen das gemeindliche Stiftungsinteresse gegenüber dem privaten dadurch Vorrang erwirbt, daß der überwiegende Teil der Dienstpflichten des Pfründners auf die Bedürfnisse der Gemeinde hin ausgerichtet wird, und zwar unabhängig vom Verhältnis der Kapitaleinlagen. Kommunalisierung zum anderen aber auch, weil die Gemeinde mit der Errichtung des Pfründfonds unterhalb der Ebene des Pfarrechts – angesichts des römisch-kanonischen Rechtscharakters der Stiftung könnte man zugespitzt sogar sagen: außerhalb des eigenkirchlich geprägten Pfarrechts – einen eigenständigen Rechtstitel schafft. Eine Stiftung, in diesem Fall die Pfründe, gilt nämlich, wie ihre Fähigkeit, sowohl Grund und Boden wie Verfügungsrecht über Land und Leute zu erwerben, zeigt, als juristische Person³⁴. Die Gemeinde kann sich in Anwendung der Grundsätze des Patronatsrechts als Stifter das Recht der Treuhänderschaft³⁵ vorbehalten, sie kann also Vermögen und Rechtstitel der Pfründe verwalten und falls nötig auch vor Gericht verteidigen. Bis zu einem bestimmten, von den jeweiligen besonderen rechtlichen Verhältnissen der Kirche oder Kapelle abhängigen Grad kann sie somit deren Patronats Herrn aus den Angelegenheiten ihrer Pfründe heraushalten. Schließlich ist der Begriff der Kommunalisierung aber auch geeignet, den Interessengegensatz zwischen der Kirchengemeinde und der Amtskirche hervorzuheben. Es galt als eine der wesentlichen Aufgaben der mittelalterlichen Kirche als Institution, die Erhaltung des Kirchengutes bis zur Wiederkunft Jesu Christi zu gewährleisten. In besonderem Maße mußte dies für das Kapital von Stiftungen gelten, die mit Messen für die im Fegfeuer schmachthenden Seelen verbunden waren oder am Jüngsten Tag als Zeugnis für die fromme Gesinnung der Stifter dienen sollten. Die Aufgabe der Tradierung des frommen Werkes und der Erhaltung seiner materiellen Grundlagen konnte jedoch an Stelle der Amtskirche auch die ständig aus der Gemeinde sich erneuernde Heiligenpflegschaft wahrnehmen – um so eher, wenn dies in Zusammenarbeit mit dem Dorfgericht geschah, das in den Augen der Dorfgemeinschaft ebenfalls ewigen Bestand hatte. Und wie man sehen kann, zogen die Stifter von Seelmessen die Übergabe ihrer Kapitalien an den Kirchen- oder Heiligenfonds der Vorbehaltung der Treuhänderschaft für die – durch Aussterben bedrohte – Familie oder der Abtretung etwa an die Inhaber der Pfarrpfründe oder die Diözesanverwaltung vor. Die gleichzeitig mit dem Vollzug der Übereignung des Kapitals für eine Seelmesse erfolgende Erweiterung

³⁴ Die Unterscheidung von selbständigen und unselbständigen Stiftungen ist für das Mittelalter nicht eindeutig zu treffen. Siehe *Liermann* (Anm. 16), 40. Nach modernem Stiftungsrecht ist eine an sich unselbständige Stiftung, für die ein eigenes Kuratorium eingesetzt wird, wie eine selbständige, d. h. rechtsfähige Stiftung zu behandeln.

³⁵ Da die Rechte des Kirchen- oder Altarheiligen als spiritueller *patronus* nicht genügend geklärt sind, soll an dieser Stelle nicht näher darauf eingegangen werden, ob die Pfleger nun als Treuhänder des Heiligen oder als Kuratoren der Stiftung handeln.

der Jahrzeitstiftung zu einer ewigen Altarmesse bedeutete für die privaten Stifter eine zusätzliche Absicherung. Zum einen, weil durch die bischöfliche Beurkundung alle Absprachen Rechtskraft gewannen und die Stiftung zur Rechtspersönlichkeit aufstieg, zum andern, weil durch die Verbindung der Zielsetzungen die Gemeinde ihrerseits ein Interesse an der Erhaltung des gestifteten Privatvermögens entwickelte, man also annehmen durfte, daß sie dafür aktiv eintreten würde.

2. In der auf dem Historikertag im Anschluß an die Referate der Sektion geführte Diskussion kam verschiedentlich der Einwand, die auf eine religiöse Weltsicht bezogenen einleitenden Bemerkungen der Stiftungsbriefe seien der Bibel entnommen, klassische theologische Redewendungen, daher stereotyp und überhaupt der Gemeinde von anderer Seite untergeschoben. Dem einleitend schon Gesagten ist an dieser Stelle hinzuzufügen, daß nicht behauptet werden sollte, die Gemeinden hätten eine neue Bibel geschrieben, eine ganz neue Theologie entwickelt oder sie seien ohne jede Unterweisung und Unterstützung von seiten des Klerus oder sonstiger Schulgebildeter ausgekommen. Was es allerdings zu beweisen gilt, ist einmal, daß die Gemeinden die Bibel kannten, aber auch, daß sie mit den Kategorien der Theologie nicht nur vertraut waren, sondern diese für sich angenommen hatten, gerade deswegen aber auch den Wandel in der kirchlichen Lehre wahrnahmen, ohne jedoch die neuen Normen immer für wahr hinzunehmen. Und es scheint offenkundig, daß die ländliche Bevölkerung die Konsequenzen aus ihrer Einsicht in die Lehren Christi und die Normen der Kirche glaubte leichter ziehen zu können, den Konflikt, der sich aus ihren eigenen Unzulänglichkeiten und den gesellschaftlichen Unstimmigkeiten ergab, leichter lösen zu können, wenn sie richtig unterrichtet würde, wenn man ihr eindeutigere, mit ihren Erfahrungen besser übereinstimmende Kriterien für ihre Alltagsbewältigung bieten würde. Nur natürlich ist, daß dabei auch eine Rolle spielte, daß man den Weg zum Heil möglichst ebnen, unnötige Stolpersteine beiseite räumen wollte; lange, schlechte, gefährvolle Wege sollten die Gläubigen, insbesondere Schwangere, Kranke und Alte nicht länger vom Gottesdienst abhalten, es sollten genügend Kleriker zur Verfügung stehen, damit die heilsnotwendigen Sakramente jederzeit gespendet, jeder Tag mit der segenverheißenden Meßfeier begonnen werden konnte. Verstorbene sollten im Dorf bestattet werden, für sie gehaltene Seelmessen, Umgänge und Prozessionen da stattfinden, wo sie gelebt hatten und wo sie einst ihrem ewigen Richter begegnen und Rechenschaft ablegen würden³⁶.

³⁶ Beispiele für die Separation siehe in: *Rosi Fuhrmann*, Die Kirche im Dorf. Kommunale Initiativen zur Organisation von Seelsorge vor der Reformation, in: Peter Blickle (Hrsg.), Zugänge zur bäuerlichen Reformation (Bauer und Reformation 1), Zürich 1987, 147 - 186, 169 ff.

Zur Veranschaulichung des Stands der Information und der Lage der Motivation der stiftenden ländlichen Gemeinde erscheint es sinnvoll, etwas ausführlicher aus den Quellen zu zitieren³⁷.

Laut Stiftungsurkunde der Gemeinde Möglingen von 1453 beantragen der „Schultheiß, Das gericht vnd die gantz gemeinde des Dorffs“ als Initiatoren und im eigenen Namen die bischöfliche Bestätigung für die von ihnen vorgenommene Dotation einer ewigen Frühmesse und Pfründe. Die den rechtlichen Regelungen vorausgestellte Begründung für diese Stiftung lautet:

„Wann In der Hailigen kirchen gottes gut vnd ain werck der höchsten seligkait wirdt erkennenet, So merung gottes diensts wirdt gefürdert, darInne wirdt geeret die gedächtnuß des lydens vnsern herren Christus, wirdt genossen vnd ain selig hosty geopffert zû hail der gloubigen, lebenden vnd touten, Ouch solichs vß fürsichtigem Rate also geordnet, zuverdienen die ewigen seligkait. Hierumb so haben wir gedacht mit kundtschafft diß brieffs zuerzelen, voran ûwer erwürdigen vätterlichait vnd darnach allen vnd yeglichen, die yetzo oder hernach diß gegenwertig geschrift ansenhent, lesent oder hörent lesen, daz wir, als billich ist, gedächtnuß vnser missetât händ gehapt vnd uß gotlichem Insprechen vnd nit anders bewegt, vmb vnser vorfaren vnd aller christen gloubigen sele hails willen, [...] vmb merung willen göttlichs diensts von vnsern gütern vnd ander cristen menschen, die von den gütern, Inen von Got verlihen gäben, Ir miltigkait vns darzû mitgetailt händ“³⁸.

Außer auf die eher gängigen Elemente der katholischen Lehre, die guten Werke, die von Christus durch seinen Kreuzestod erwirkte und in der Eucharistie dem Gläubigen neu mitgeteilte Vergebung der Sünden, die Selbstbesinnung, die Barmherzigkeit und die Fürsorge für die Seelen der schon Verstorbenen, nimmt – und das hat als Besonderheit zu gelten – die Gemeinde Möglingen auch darauf Bezug, daß die Stiftung freiwillig, aus Einsicht in die Glaubenslehren und die eigene Fehlbarkeit errichtet wird. Die Erklärung für diese Einlassung ist darin zu suchen, daß die Errichtung von Messen – etwa für die Seele eines Erschlagenen – auch vom Sendgericht oder vom geistlichen Gericht als Strafmaßnahme verhängt werden konnte³⁹. Das Gewicht der freiwillig errichteten frommen Stiftung wird am Jüngsten Tag voll und nicht durch Wiedergutmachungsverpflichtungen geschmälert die Waagschale des Heils senken helfen.

Im Stiftungsbrief der im Zusammenhang mit einer Jahrzeitstiftung des Mengener Bürgers Konrad Engenrich und seiner Frau 1456 zu Winterlingen auf einen ebenfalls neuerrichteten Altar zu Ehren der Jungfrau Maria und der Heiligen Konrad, Katherina und Dorothea gestifteten gemeindlichen Pfründe heißt es in der Einleitung:

³⁷ Um das Lesen zu erleichtern, wurde die Interpunktion ergänzt oder abgewandelt.

³⁸ WR 8833.

³⁹ Vgl. hierzu *Fuhrmann*, Christenrecht (Anm. 12), 16 f. und 20 f.

„wann alle menschen von vrsprung öwiger wißhait dar zu gebildet, geordnet vnd geschöpfft sind, das rich gottes vnd die werck göttlicher tugent vor allen dingen zu süchen, ze würcken vnd zu werben, vnd als vil die stimme menschlicher natur von diem Influss deß hailgen gaists mer erlucht vnd mit sölicher vernunft begabet sind, zuverstän vnd zu erkennind die mänigvältigen gnad, So die krafft gottes an vns geleit hât, So vil syen wiewer der vntailhaftigen dryfältikait me gebunden, lob, gnad vnd er zu danken. Nun daß all vnser vorfarn vnd nachkumen übung vnd gut gedät vor diem anblick, beschowung alle vnser vordern, nachkumen vnd aller glöbigen selen zu öwigen nutz, hilff, trost vnd hail zugeschriben vnd gewent werde, So haben wiewer mit raut, gütem fürsatz, willen vnd rechter erkantnuß [...] uffgericht, gestiftt ...“⁴⁰.

Die Formulierung vom vernunftbegabten Menschen, der so erschaffen sei, daß er aus sich heraus das Reich Gottes suche und der, vom Heiligen Geist erleuchtet, es zu finden auch in der Lage sei, mag auf die Mitwirkung des Mengener Bürgers bei der Stiftung zurückgehen, könnte also als städtischer Einfluß beurteilt werden. Allerdings hatte sich die Gemeinde im Stiftungsbrief, der stets „hinder ainem gericht zu winterlingen ligen“ sollte, ausbedungen, „ain yetlicher priester, der uff die obgenemten pfründ kumpt, der sol der pfründ verhaissen, Iren schaden zu wenden vnd Ihren nutz zufürdern ongeuerlich“⁴¹. Es kann also mit gutem Grund angenommen werden, daß bei der Institution eines jeden neuen Kaplans, bei der dieser der Pfründe – und mithin dem versammelten Kirchenvolk als Stifter und Garant derselben – versprach, die Güter zu bewahren und die Dienste zu erfüllen, der Stiftungsbrief verlesen wurde. Für diese Annahme spricht auch, daß die Richter zu Winterlingen – im Namen der Gemeinde – ein Wahlrecht für den Pfründner hatten⁴². Bei der je fälligen Verlesung der Urkunde hörte die Gemeinde also immer wieder die Sätze von dem durch den Willen Gottes mit Vernunft begabten, durch die Taufe vom Heiligen Geist erleuchteten und der Gnade Gottes durch die Schöpfung und den Kreuzestod Christi teilhaftigen Menschen⁴³.

⁴⁰ WR 6847.

⁴¹ Beide Zitate ebd.

⁴² Das Präsentationsrecht selbst, das heißt das Recht, den Gewählten dem Bischof zu präsentieren, findet keine Erwähnung. Es wird vielmehr angeordnet, daß „ob me denn ainr vmb die benemten pfründe bät“, dem Gericht, dem Pfarrer der Mutterkirche zu Ebingen und dem Stifter der Jahrzeit bzw. seinen Erben das Recht zustehen solle, dem die Pfründe zu *leihen*, der von ihnen mit Mehrheit gewählt worden sei. Daß der Pfarrer zu Ebingen die Niederpfründen des Sprengels besetzt, ist, wie sich aus den Investiturprotokollen ergibt, üblich. Siehe *Manfred Krebs* (Bearb.), *Die Investiturprotokolle der Diözese Konstanz aus dem 15. Jahrhundert*, in: *Freiburger Diözesan-Archiv* 67 (1940), 189 – 191. – Daß das Wahlrecht der Stifter auf die Errichtung eines eigenen Altars zurückgeht, wäre denkbar, kann aber nicht sicher gesagt werden. Den Gertruden-Altar hat Württemberg zu leihen.

⁴³ Ein weiteres interessantes Detail dieser Winterlinger Stiftung ist die finanzielle Beteiligung der verschiedenen Genossenschaften und Gruppen im Dorf. Zur Dotation geben die „gemin mayerschafft“ und die „gemin gepursami“ gemeinsam 3 Pfd. Heller, die Meierschaft befreit die Pfründgüter von der ihr fallenden Steuer, von der Bauernschaft geben und führen die, die ein eigenes Pferd und einen Karren haben, dem Kaplan je einen Karren Holz. Schließlich heißt es: „... welcher aber nit ain hus Sunder der aigen brot hât, der sol Im als liebs tun“: WR 6847.

Im Brief einer anderen Winterlinger Stiftung, mit der die Gemeinde 1487 die Fronen für die Pfründe auf dem St. Gertrud-Altar abgelöste und die Pflichten des Kaplans erweiterte, bringt folgende Begründung:

„wann wir durch die heiligen geschrift vnd cristenlicher lere vnderwyset sinde, Das wir menschen alle vor dem wären gericht cristi Jhesu ston werden, zů empfangen den lon, So wir Im Zit verdient haben, er sy güt oder böß, vnnd auch In ungetzifeltm vertrauwen stond, welle menschen hie in Zit Cristenliche vnd sälige werck würcken vnd sägen, das auch die das ewig leben vnd tusentfaltige frucht am letsten sätlich schniden trotzdem. Darumb sich wolgepüren, den schnit der letsten ernde Zufürkomen vnd von äwigs lons wegen zu sägen hie vffertich, Das wir durch gottes miltigkeit In den Himeln erfolgen mögen die frowe ewigs sätlikait“⁴⁴.

Die Gemeinde begründet ihre Stiftung gemäß der Heiligen Schrift und den theologischen Erkenntnissen, welche die Kirche lehrt. Sie ist unterrichtet, und zwar dahingehend, daß ein jeder unerschütterlich darauf vertrauen dürfe, daß die auf Erden vollbrachten frommen Werke dereinst im Gericht Christi seine Sünden aufwiegen und ihm so die ewige Seligkeit erwerben könnten.

Die durch Luthers Auftreten zur Diskussion gestellten theologischen Positionen – einerseits, ob der Gläubige jedenfalls in der Gnade des Herrn stehe, andererseits, ob er sich diese erst noch durch fromme Werke verdienen müsse – waren der Gemeinde Winterlingen also nicht unbekannt. Die Notwendigkeit, sich für eine zu entscheiden, kam erst mit der Reformation auf sie zu.

Die meisten für diese Untersuchung eingesehenen Stiftungsbriefe bringen zum Ausdruck, daß die Errichtung der Pfründe dem Seelenheil aller Einwohner der Gemeinde, einschließlich aller dahingegangenen und zukünftigen Generationen, dienen solle. Diesen Aspekt der Gemeinnützigkeit unterstreicht die Gemeinde Sirchingen noch, wenn sie dem Priester ausdrücklich aufträgt, er solle „allen gläubigen selenn, für nemlich, die sonnder fürpittung nit habent, zu haile, troste vnnd hilffe“⁴⁵ seine Messen lesen.

Die Gemeinde Suppingen verwendet in ihrem Brief aus dem Jahre 1481 synonym für die christliche Kategorie der Barmherzigkeit und Fürsorge für den Nächsten den Begriff des gemeinen Nutzens und betont zugleich, daß der spirituelle Nutzen gemeint sei, der weit über jedem irdischen Vorteil stehe.

„Wir, die Richter vnd ganz gemeynde tzu Suppingen, [...] thun kundt offentlich mit diesem brieft [...] als vnnder den Tugentlichen wercken der miltikaitt, die ain yegglicher mensch thon will vnd vermag, wyßlich vnd vernünfftighen ist zu mercken, welcher werck got aller erlichst syge vnd dem gemeynem nutze aller furderrichst vnd Ime selbs aller verdienlichst, Darvmb wan das ist, das vnnder den wercken der barmhertzikaytt die gaistlichen so vil nützer, besser vnd verdienlicher

⁴⁴ WR 6888.

⁴⁵ WR 14005.

sind dan die lyplichen, Als vil die sele mer, besser vnd edler ist dan der lybe, So ist vnder den wercken der gaistlichait vnd göttlichs dienst, [beschädigt] ...ie andern alle wytt über treffen, ouch gott dem almechtigen nüntz so empfennglichs, allen selen, lebenden vnd todten, nüntz so verdienlichs noch hilfflichs Als das ambbt der hailigen messe, DarInne dem almechtigen wirt uffgeopffertt das aller empfennglichchest oppffer, sinen angeborner sune. Das angesehen vnd betrachtet haben wir [...] vnnsrer vnd vnnsrer altforder, ouch allen gelöubigen selen tzu trost vnd hilff, göttlichem dienst tzu merung vnd tzu tzierde der Cristenlichen kirchen geordnet vnd gestifft ...“⁴⁶.

Insbesondere verdient diese Ausführung deswegen hervorgehoben zu werden, weil ihre Wortwahl daran erinnert, daß Luther den aufständischen Bauern ein „leibliches“ Verständnis vom Evangelium, also von der Religion, vorgeworfen hat. Der Stiftungsbrief der Gemeinde Suppingen macht aber nicht den Eindruck, als hätte die ländliche Bevölkerung entweder die christliche Lehre nicht verstanden oder der ethischen Einstellung entbehrt, ihr nachzueifern. Wenn das Kirchenvolk, den ewigen Tod vor Augen, den von den Theologen für richtig befundenen Weg zum Heil einschlägt, indem es Gott an das von seinem Sohn gegebene Wort erinnert, das denen, die ihm nachfolgen, die Erlösung verspricht, so kann ihm daraus kaum ein Vorwurf gemacht werden. Vor allem dann nicht, wenn weder ein praktikables alternatives Konzept angeboten werden kann, noch eine Möglichkeit in Sicht ist, ein solches zu realisieren⁴⁷.

Als letztes Beispiel für die Umsetzung theologischer Erkenntnisse in – für die Alltagsbewältigung im Mittelalter notwendige – kirchliche Strukturen sei der Brief der Gemeinde Mössingen angeführt, der in weiten Teilen durchaus gängige Begründungen benutzt, deswegen aber keineswegs als Produkt der unreflektierten Abschrift eines Formulars bezeichnet werden kann. Es heißt:

„So wir als Cristglöbig menschen Innenglich gedenccken vnd betrachten menschlich plödigkait, deren von anfang der geburt der tod allweg herschet, desß stund nyemands wissent ist, vnd des menschen tag kurz sindt vnd hingand als der schait, der kainen stäten bestand hat, Das wir och stan werden vor dem Richtstül got des Strengen Richters, lon zuentpfahend, wie wir vnns In vnnsrem leben geübt haben, zü güt oder bösem, vmb das not ist, das wir vnns mit werken der miltigkait dem ewigen gott gevällig machen. Darumb nu, das wir desß flyssig Schaffer syen, das vnns gott der allmechtig hie vff erd empfolhen hat, durch das wir zytlichs In ewigs verwandeln, So haben wir zü lon vnd er des allmechtien, ewigen Gotts, vnnsers erlösers, vnd der hochgelobten kunngen, der Jungkfrow Marie, gottes gebererin, Insonder der hailigen zwolffbotten als besonnder gnaderwerber vnd Mittrichter gottes, Och alles himelschen heres, damit dann der Gotsdienst gemert vnd vnnsrer, vnser vordern vnd nachkomen Insonnder herr Marquards Brunig säligen, aines genanten pfarrers vnd dechan bruders, vor zytten pfarrers zu Messingen, obbenent, vnd all glöbig Selen getröst werden, In der pfarrkirchen daselbs zu Messingen ...“⁴⁸.

⁴⁶ WR 7228.

⁴⁷ Daß es die Gemeinde ist, die, bevor sie alte Funktionen und Rechte aufgibt, wissen will, wie ihre neuen denn konkret und auf dieser Welt aussehen sollen, bedarf meines Erachtens nicht der Nachfrage, die *Schilling* (Anm. 3), 331 stellt.

Die Beschreibung der *conditio humana* findet sich in vielen Stiftungsbriefen. Was diesen auszeichnet, ist zum einen, daß eine durchaus nicht übliche Ineinsetzung Gottes, des strengen Richters, und Jesu Christi, des Erlösers, vorgenommen wird. Die Hoffnung auf Gnade statt Recht, auf die Verheißungen der evangelischen Botschaft⁴⁹ statt der Drohungen des Alten Testaments, kommt darin zum Ausdruck. Die Hoffnung auf Fürsprache, aber zugleich der Anspruch auf Gerechtigkeit stehen hinter der Einführung der heiligen Zwölfboten, also der Apostel, als Mitrichter Jesu Christi. Diese Zuweisung einer Funktion, die derjenigen der Schöffen im Sendgericht und im weltlichen Gericht entspricht, an die heiligen Schutzpatrone einer Kirche oder eines Altars dürfte im 15. Jahrhundert – zumal in einer amtskirchlich bestätigten Urkunde – nicht häufig zu finden sein. Theologisch drückt sie die Auffassung der Gemeinde aus, daß die Priester nur auf dieser Welt als Gnadenvermittler dienen können, die Heiligen aber am Jüngsten Tag, dann wenn es wirklich darauf ankommt, eingreifen werden. Dann werden auch die Kirchenmänner vor Gericht stehen, denn die Apostel und Jesus Christus werden ihre Stühle einnehmen und das Amt ausüben, das den Bischöfen auf Erden nur geliehen ist. Diese Interpretation wird gestützt durch die Art und Weise, in der auch andere stiftende Gemeinden sich auf den Amtsauftrag des Bischofs beziehen⁵⁰.

Aus den Begründungen der Stiftungsbriefe gemeindlicher Pfründen erhellt, wie tief die Lehre von einem strafenden Gott im Bewußtsein des Kirchenvolkes verwurzelt war, wie drastisch den Gläubigen vor Augen stand, daß der Jüngste Tag ein Tag der Abrechnung sein würde, an dem gute gegen böse Taten abgewogen werden würden; wie notwendig es war, sich seine Erlösung zu verdienen und über seine Verdienste Zeugnis ablegen zu können. Erst wenn man dieses Bedürfnis der Gläubigen ernst nimmt, gewinnen die übrigen den religiösen Bereich betreffenden Stiftungsbedingungen, denen vor allem die den Pfründinhabern von der Gemeinde abverlangten Dienste zugehören, an Profil.

Oft fällt erst bei der Untersuchung dieser Pflichten auf, daß es sich bei einer Stiftung nicht um die Neuerrichtung einer Pfründe, sondern um eine Zustiftung zum Zweck der Erweiterung der Aufgaben des Pfründners handelt. Neben der Vermehrung der Messen ist gerade bei solchen Zustiftungen

⁴⁸ WR 13399.

⁴⁹ Die Übernahme alttestamentarischer Gottesvorstellungen, insbesondere die erneute Einführung eines Strafgerichts vor allem durch Lukas und Johannes, macht eine genauere Bestimmung dessen, was unter dem „reinen Evangelium“ verstanden wurde, recht schwierig.

⁵⁰ Zu Arnegg ist es die Pflicht des Bischofs, einen säumigen Priester aus dem Amt zu bringen: WR 7182; zu Steinreinach (WR 14470) wie zu Beinstein (WR 14488) muß der Bischof die Präsentation eines anderen Priesters zulassen, das heißt, er muß auch die Absetzung des alten bestätigen, wenn dieser gegen die Residenzpflicht verstößt. Es präsentiert zwar jeweils nicht die Gemeinde, die Neupräsentation ist aber für den Patronatsherrn obligatorisch, sobald der Tatbestand erwiesen ist.

das augenfällige Ziel die Sicherung umfassender sakramentaler Versehung, vor allem mit der Taufe und den Sterbesakramenten; die eingehendere Betrachtung enthüllt als weiteres Motiv des Pfründausbaus das Bemühen der Gemeinden, Gottesdienst und Seelsorge unabhängig vom Wirken des Pfarrers zu organisieren. So werden Pfründen an Kirchen und Kapellen möglichst mit einem Vertretungsrecht für den Pfarrer ausgestattet; im Hinblick auf diesen Auftrag wird festgesetzt, daß die zu berufenden Priester nach persönlichen Qualitäten, Kenntnissen und Weihegrad den Anforderungen genügen sollen, die man an einen Pfarrer stellt⁵¹. Auch wird ausdrücklich das Recht ausbedungen, daß sie predigen und Beichte hören dürfen⁵². Die Vertrautheit mit der Gemeinde und ihren Verhältnissen, die zur Ausübung dieser seelsorgerlichen Aufgaben unverzichtbar ist, soll dadurch gewährleistet werden, daß man den Kaplänen strikt Residenz und persönliche Amtsausübung abverlangt; ihrer Einbindung in den dörflichen Alltag dient es auch, wenn ihnen bei Strafe des Pfründentzugs untersagt wird, andernorts Pfründen oder Messen zu versehen, sich eigenmächtig von der Gemeinde zu entfernen oder bei ihren kirchlichen Oberen länger als drei Wochen Urlaub zu erwirken⁵³.

Bei den Filialgemeinden besteht die durchgängige Tendenz, das Recht der Kapläne, den Pfarrer in Not- und Ausnahmefällen zu vertreten, durch Zustimmung zu einem regulären Versehungsrecht auszuweiten. Solche sogenannten Dismembrationen münden nicht selten und vereinzelt auch gegen den offenen Widerstand der Pfarr- oder Patronatsherren der Mutterkirche in der vollen pfarrlichen Verselbständigung. Es geschieht wohl im Hinblick auf diese Zielstrebigkeit gemeindlichen Handelns, wenn Pfarrer und Patronatsherren ihre Zustimmung zu Stiftungen an Kapellen unter dem Vorbehalt geben, daß man keine zusätzliche Pfründe errichten, keine pfarrlichen Rechte oder keine Erhebung zur Pfarrei anstreben solle⁵⁴.

3. Das kanonische Stiftungsrecht gewährt demjenigen, der Güter oder Einkünfte für einen frommen Zweck bereitstellt, sowohl das Recht, denselben näher zu bestimmen, als auch besondere Bedingungen für die Verwaltung des Dotationskapitals und seiner Zuwächse zu setzen. Bei der Pfründstiftung ergeben sich allerdings spezifische Beschränkungen daraus, daß gottesdienstliche und seelsorgerliche Veranstaltungen dem Pfarrbann unterworfen sind. Die Wurzeln dieses Bannes, so wie er im Kirchenrecht des deutschen Mittelalters gehandhabt wurde, liegen zu einem nicht unbe-

⁵¹ Vertretungsrechte für Niederpfründner an Kirchen oder Kapellen im Pfarrdorf: Rottenacker (WR 7219), Stetten u.H. (WR 7617), Ilsfeld (WR 8706), Hattenhofen (WR 10369), Plochingen (WR 11174), Darmsheim (WR 12441), Böhringen (WR 13969), Zainingen (WR 14006), Rems (WR 14498). Ausdrücklich heißt es zu Beinstein, der Kaplan solle fähig sein, eine Pfarrei zu versehen: WR 14488.

⁵² Hattenhofen (WR 10369), Böhringen (WR 13969).

⁵³ Beinstein (WR 14488), Steinreinach (WR 14470), Arnegg (WR 7182).

⁵⁴ Mühlhausen (EAF Ha 413, fol. 86 ff.), Heimbach (GLAK 229 : 41113 <1505>).

trächtlichen Teil im Eigenkirchenwesen begründet, woraus sich auch erklärt, daß es bei der Pfründstiftung nicht nur um das Recht auf Ausübung eines kirchlichen Amtes ging, sondern vor allem um wirtschaftlich und politisch nutzbare Rechte gegenüber Kirchengut und Kirchenvolk. Darauf muß, ohne daß hier auf Einzelheiten eingegangen werden könnte, hingewiesen werden, soll man verstehen, wieso ein frommes und gemeinnütziges Werk wie das Stiften einer Priesterpfründe sich bei näherer Betrachtung als kompliziertes rechtliches Gebilde entpuppt. Erst im Zusammenhang kirchlich-weltlicher Rechtsstrukturen erweist sich das gehäufte Auftreten gemeindlicher Stiftungen im 15. Jahrhundert nicht nur als Zeichen besonderer Frömmigkeit der ländlichen Bevölkerung⁵⁵, sondern vor allem als Zeichen dafür, daß die Gemeinden gewisse Verfügungsgewalten in der Kirche innehatten und diese kontinuierlich in den Zuständigkeitsbereich anderer Rechtsträger hinein ausbauten⁵⁶.

Es spricht für die prinzipielle Anerkennung des Bannrechts von Kirche und Pfarrei durch die Gemeinden, wenn für die Sicherung der an sich vom Pfarrer zu leistenden seelsorgerlichen Dienste freiwillig besondere Mittel aufgebracht wurden. Es spricht für die Skepsis gegenüber den Repräsentanten, den Nutznießern und Schirmherren des kirchlichen Systems, aber auch für das selbstverantwortliche Denken und Handeln des Kirchenvolkes und den Mitbestimmungswillen der Gemeinde, wenn diese Mittel unter Inanspruchnahme des von der römischen Kirche im Anschluß an den Investiturstreit reaktivierten Stiftungsrechts so angelegt wurden, daß Verlust oder Entfremdung weitgehend ausgeschlossen und somit die Erfüllung des vorgesehenen Zweckes auf lange Sicht gewährleistet werden konnte. Essentieller Bestandteil dieser Absicherung ist eben jene dem Stifter zugestandene Möglichkeit, die ordentliche Verwaltung der Güter und die Erfüllung des Stiftungszweckes vertraglich zu sichern.

Nun setzt aber das Stiftungsrecht mit seinen Regelungen zur Übereignung der Güter, zum Rechtsstatus der Stiftung und zur Verfügungsgewalt über den Fonds nur einen Rahmen. Alle weitergehenden Fragen bedürfen wegen des Pfarrbannes der Abklärung nach den Maßgaben des Benefizialrechts, des Patronatsrechts und des Lehensrechts. Dies wird gerade an den Stiftungsbriefen für die Meß- und Kaplaneipfründen deutlich und zeigt, daß

⁵⁵ Bernd Moeller, Frömmigkeit in Deutschland um 1500, in: Archiv für Reformationsgeschichte 56 (1965), 5 - 31.

⁵⁶ Gunter Zimmermann, Spätmittelalterliche Frömmigkeit in Deutschland: eine sozialgeschichtliche Nachbetrachtung, in: Zeitschrift für Historische Forschung 13 (1986), 65 - 81, greift zu kurz, wenn er (77) meint, die Anwendung eines interaktionistischen Funktionsmodells erspare die Untersuchung der „Ursachen für die Steigerung der funktionalen Autonomie (der Frömmigkeit)“. Der Begriff der funktionalen Autonomie ist, unterbleibt die tatsächliche empirische Anwendung am Quellenmaterial, die ihn für die jeweilige historische Situation auffüllen würde, wenig aussagekräftig. Jedenfalls leistet er so nicht das, was Zimmermann (80) an Moellers Abhandlung moniert: die Unterscheidung zwischen Kirchlichkeit und christlichem Glauben.

auch für das 15. Jahrhundert noch nicht die Rede davon sein kann, daß sich das römisch-kanonische Recht gegenüber dem Eigenkirchenrecht durchgesetzt habe.

Aus der vom 13. Jahrhundert bis zur Reformation stets unentschiedenen Rechtslage konnte die Gemeinde anscheinend für sich den Vorteil ziehen, ihre Stiftungsbedingungen entweder nach den Vorgaben des einen oder nach denen des anderen Rechtssystems setzen zu können, wobei eine Notwendigkeit, eine Form konsequent durchzuhalten, offensichtlich nicht bestand.

Maßgebend für die jeweilige Gestaltung der Stiftungsbedingungen dürfte die allgemeine kirchliche und weltliche Verfaßtheit der Gemeinde, aber auch die Beschaffenheit der zur Dotation fallenden Güter und Einkünfte gewesen sein. Zur Beschaffenheit der Dotation sei angemerkt, daß die Gemeinden oft schon Jahrzehnte vor der endgültigen Bestätigung durch den Bischof die für den erklärten Zweck der Pfründstiftung gesammelten Almosen gezielt anlegten, so daß man davon ausgehen kann, daß die Auswahl der Dotationsgüter, wenn nicht ausschließlich vom Zins-, Renten- und Immobilienmarkt, dann jedenfalls vom Willen der Gemeinde bestimmt worden sein muß.

Die Beantwortung der Frage, ob und inwieweit die Gemeinden bei der Anwendung kirchlichen Rechts – unter Umständen über das Medium der Dotationsgüter – von sich aus über hergebrachte Gewohnheiten und Gebräuche hinausgingen und so innovatorisch wirkten, bedürfte einer intensiven Aufbereitung von Hintergrundinformationen, die im Rahmen dieser Untersuchung nicht geleistet werden konnte. Dargestellt werden können jedoch die durch die gerade ausgeführte Möglichkeit der Anwendung beider Rechte entstandenen Modalitäten der Befründung. Flankiert wird deren Spektrum durch die beiden Extremformen, deren eine an der alten Form der Leihe des fränkischen Pfarrbenefiziums ausgerichtet ist, während die andere dem Modus der Festsetzung und Auszahlung der Kongrua der Vikare an inkorporierten Kirchen nahe kommt.

Im ersten Fall werden der Pfründe mit der Dotation liegende Güter, teilweise ganze Höfe mit allem Zubehör, übereignet, die dem jeweils neu anzunehmenden Priester als Lehen übergeben werden, bevor er vom *ordinarius* in sein Amt eingesetzt wird⁵⁷. Durch die Institution erlangt er das Recht, mit diesen Gütern nach seinem Gutdünken zu wirtschaften. Die umfassendste Form der Einsetzung in das sogenannte *dominium utile*⁵⁸ erlaubt dem Inha-

⁵⁷ Daß die Güterleihe der Amtleihe vorangeht, zeigt z. B. der oben schon zitierte Brief der Gemeinde Rottenacker, der den Bischof einen „bestätiger der selbigen pfrund“ nennt; bestätigt wird der Pfründner, dem die Gemeinde das Lehen übergeben hat: WR 7219.

⁵⁸ Zum Eigentum im Mittelalter und zu dem Begriff des geteilten Eigentums siehe: Hans-Jürgen Goertz, Art. Eigentum, V. Mittelalter, in: TRE Bd. 9, 417 - 423.

ber der Pfründe, deren Höfe, Lehen oder auch einzelne Güter zu besetzen und zu entsetzen – diese also wiederum zu Lehen zu vergeben. Er selbst ist nach Lehensrecht verpflichtet, dafür zu sorgen, daß die Güter in gutem Zustand bleiben. Zur Veranschaulichung der mit der Güterleihe verbundenen Bepfründung können folgende Beispiele beitragen:

Die Gemeinde Möglingen dotiert ihre Stiftung, einen Altar samt Pfründe, unter anderem mit dem Keßlerhof, der Ewigzins aus 48 Morgen Acker, 11 ½ Morgen Wiesen und 13 Morgen Holz gibt, mit dem sogenannten Yberger-Lehen, zu dem 23 ½ Morgen zinspflichtigen Ackerlandes gehören und mit dem Frölichhof, der aus 73 Morgen Acker und 2 Tagwerk Wiesen Zins zahlt, und an dem die Pfründe das Dritteil hat. Die Äcker und Wiesen der genannten Güter liegen in überwiegend großen, geschlossenen Blöcken auf die verschiedenen Zelgen in der Möglinger Gemarkung verteilt. Die Gemeinde bemerkt zur Übereignung dieser umfänglichen Güter in ihrem Stiftungsbrief:

„Item daz der selb Capplon des benempten altars gütere, nützung vnd zugehörd mit aller gerechtigkeit truwlich handthab nach sinem vermögen“⁵⁹.

Mit der Einsetzung in die Nutzungsrechte für alle ihnen geliehenen Güter, ist für die Pfründner nach Lehensrecht die Pflicht verbunden, Schaden zu wenden und Nutzen zu mehren. Wörtlich findet sich diese Formel im Stiftungsbrief der 1456 zu Winterlingen errichteten Pfründe:

„Vnd ain yetlicher priester, der uff die obgenempten pfründ kumpt, der sol der pfründ verhaissen, iren schaden zu wenden vnd ihren nutz zufürdern ongeuerlich“⁶⁰.

Die Gemeinde Metzingen tut kund, sie habe die „obgeschriben zinse, gulten vnd güter an die obgemelten Cappel gegeben vnd erkouft, da mit wir davon dise obgemelte pfründe gestifft vnd begabt hand“, und diese sollen „fry ledig vnd one aller beschwerde, Irrung vnd Inträge ... der berürten pfründe vnd irem besinger“ übergeben werden⁶¹.

Die Gemeinde Böhrlingen⁶² errichtet 1469 zu Ehren des Hl. Nikolaus einen Altar und stiftet darauf eine Pfründe. Zur Dotation gehören neben Gült und Zins auch liegende Güter. Es heißt:

„Vnd diße vorbenempte güt alle mit allen iren nutzen, gulten, fällen, gewonhaiten vnd rechten sol nunfüro hin zu ewigen tagen ain yeglicher Caplan des vorbenempten altars Innhaben, nutzen, nießßen, besetzen vnd entsetzen, got zu einem lobe vnd den selen, von den es hie ist, zu trost, zu hülf vnd zu hayle“⁶².

⁵⁹ WR 8833.

⁶⁰ WR 6847.

⁶¹ WR 13977.

⁶² Die Bestätigung des Generalvikars aus dem Jahre 1475 (WR 13982) spricht von einer Frühmesse auf dem St. Nikolausaltar (!) in der Pfarrkirche, die der Ritter Kraft von Lichtenneck errichtet habe. Dies ist wohl darauf zurückzuführen, daß sich Kraft selbst in dem von ihm dem Bischof zur Bestätigung eingereichten Stiftungsbrief (WR

Näheres zur Handhabung der Güter der Böhlinger Nikolauspfründe erfährt man aus einem Spruchbrief des Grafen Eberhart v. Württemberg, der 1487 einen Streit zwischen dem Frümßeßner zu Böhringen und der Witwe Michael Claßsens verhandelt, in dem es darum geht, ob ihr Hof, der der Frümßeßpfründe „mit eigenschaft zuset“, das Dritteil schuldig sei. Die Bäuerin bringt vor, der Hof sei in den vergangenen vierzig Jahren öfter von einer Hand in die andere gegangen und es sei

„weder von ainem frümesser noch von den hailigen pflegern, die, [laut] verstiftung vnd bestettigung der benannten frümßeß, den hoffe als ain gut, dem hailigen dazemale zügeherig, zevermelten geheptt hetten, nie ersücht, ervördertt noch genomen worden“⁶³.

Der Hof hatte also vor seiner Übergabe an die Pfründe schon mindestens 20 Jahre lang den Gütern des Heiligen zugehört und seine Verwaltung den Heiligenpflegern unterstanden. Weder diese noch die bisherigen Inhaber der Frümmesse, zu deren Dotation das Lehen 1469 gefallen war, hatten nach Aussage der Witwe je das Dritteil verlangt. Der Vergleich setzt fest, daß bei Erledigung des Lehens der „frümßeß pfründe oder Irem Innhaber“ Weglöse und Handlohn zu geben seien, das Dritteil aber entfallen solle⁶⁴.

In dem gerade zitierten Stiftungsbrief kommt, wenngleich eher beiläufig, zum Ausdruck, daß die Gemeinde den Zusammenhang zwischen dem Genuß der Pfründgüter und der Erfüllung des Stiftungszweckes gewahrt sehen möchte: „got zu einem lobe vnd den selen, von den es hie ist, zu trost, zu hülff vnd zu hayle“ soll der Priester die Güter innehaben. Dieses Prinzip des *do, ut des*, das im 15. Jahrhundert vielerorts auf der Ebene der Pfarrei gänzlich verloren gegangen war, stellt die Gemeinde Zainingen 1497 in ihrem Stiftungsbrief mit einer seit Jahrhunderten gebrauchten Formel⁶⁵ heraus:

„... diewyl nun die menschen, die dem altar dienend, billich dauon Ir lybenarung haben sollen, Demnach so sollent ainem yegklichen priester, der die gemellten frümßeß pfründe by vnns vff mainunng, Wie obstet, Innhaben vnnd besingen wirdet, Järlichs eruolgen vnnd geben werden dise nachgeschriben zins, Rennt vnnd gülten vf Sanct Martis tag vngeuärlich. ITEM Vlrich Somer vnnd hanns Somer hannd Inn

13953) als Stifter bezeichnet. Er tut dies, obgleich aus einem von ihm 1455 für die Gemeinde ausgestellten Almosenbrief hervorgeht, daß die „die Armen lüt des dorffs zu beringen“ es unternommen hätten, eine Kapelle zu bauen und darin eine Frümmesse zu Ehren des Hl. Nikolaus zu errichten: WR 13953. Ob wirklich eine besondere Kapelle errichtet werden sollte oder bloß eine Kaplanei, ist nicht klar. Belegt sind seit 1453 Käufe der Heiligenpfleger der Kirche zu Böhringen über Gülden und Güter, die der Errichtung einer Nikolauspfründe dienen sollen: WR 13950 ff.

⁶³ WR 13953.

⁶⁴ WR 13993. Die Schlichtung nimmt Württemberg mit Hilfe seiner geistlichen Räte vor. Das Schlichtungsergebnis verschafft oder sichert der Bäuerin das bessere Güterrecht. Wie aus den Investiturprotokollen hervorgeht, wechselten die Kapläne der Nikolauspfründe in der Pfarrkirche zu Böhringen 1481 wegen Tod, 1488 wegen Resignation: Krebs (Anm. 42), Bd. 39, 101.

⁶⁵ Der frühen Kirche diente diese Formel als Rechtfertigung für das Berufspriestertum, später legitimierte sie den Zehnten, dann die Stolgebühren, schließlich die Meßpfründen.

ain lehen vnnd gute, Ist der frümeß aigen, zu zainingen gelegen, daruß gend sie jürlich dry schöffel dinckel, dry schöffel haberns Vracher meß, vier schilling heller, zway herrsthünre, ain Vaßnachthennen, hundert ayer vnd zehen käß, alles öwiger gült; ouch als dick es zufallen vnnd von ainer hannd in die anndern kompt, durch tod oder lebidig, so gyt es vier schilling heller zu handtlon vnnd vier schilling heller zü weglösin“⁶⁶.

Der Einschub, die Einkünfte aus der Stiftung sollten einem jeden Priester zukommen, „der die gemellten frümeß pfründe by vnns vff mainunnng, Wie obstet, Innhaben vnnd besingen wirdet“, nimmt außer auf die Gegenseitigkeit des Lebensverhältnisses auch auf die Verbindlichkeit der Stiftungsbestimmungen Bezug. Nicht nur die Gütererhaltung, sondern auch die Amtsversehung schuldet der Priester der Gemeinde, und zwar so, wie der Stiftungsbrief es vorschreibt. Die Maxime, wer dem Altar diene, solle auch von ihm leben, ist also mit deutlichem Akzent auf der Pflichterfüllung gebraucht; das heißt, sie wurde quasi umgekehrt.

In seltener Direktheit kommt die doppelte Verpflichtung des mit einem Lehen versehenen Meßpriesters in den Bestimmungen der Pfründstiftung zu Aurich zum Ausdruck. 1451 bestätigt der Probst des Minderstifts Allerheiligen im Bistum Speyer⁶⁷ dem Frühmeßner zu Aurich, der in seinem eigenen und im Namen der Gemeinde erschienen ist, die Aufbesserung seiner Pfründe. Die ziemlich ausführliche Bestätigung, deren Wortlaut die Annahme zuläßt, daß sie aus einem von der Gemeinde aufgesetzten Brief zitiert⁶⁸, stellt beides, die Amts- und die Lehenspflichten, in den unmittelbaren Zusammenhang mit der Nutzung der Pfründgüter und weist die Kontrolle wie die Durchführung der Sanktionen im Fall des Zuwiderhandelns der Gemeinde zu. Die Frühmesse sei gebessert worden,

„off Das vnd Dar umb, Das nu furter mee zu ewigen ziten eyn jeglicher besitzer Derselben pfrunden alle wochen eyner frumeße mee lesen vnd halten soll Dan biß her geschehen vnd gehalten ist. Auch Daß Derselb frumesser zu ewigen ziten hußlichen bij der pfrunden vnd in dem Dorff sietzen vnd huß halten soll bij solcher pene: Wer es sach, daß er Des alles, wie vor stet, oder einsteils nit entete oder hielte, So solten vnd mochten als Dann der Schultheiß vnd das gerichte Dasselbs zu urach Dieselben hie nach geschriben gutter allesamet vnd iglichs besunder uffschepffen, Innemen vnd der pfrunden zum besten anlegen, so daß die pfrund damitt gebessert wurde, so lang vnd so viel, Das eyn frumeßer semlichs wie vorstet tete vnd vollenbrechte. Ein jglicher frumesser soll auch das huß vnd gutter in gutem, gewonlichen, redlichen buwe halten, vnd wo er das nit tete vnd sumig Dar an were, So solten aber Das gericht vnd Der Schultheiß semlichen gewalt han, in aller maßen als vorstet die gutter Innemen vnd der pfrunden anzulechen vnd zu buwen nach der pfrunden noturfft, vnd soll sie Dar Ine nit Irren kein gewalt oder gerichte, es were geistlichs oder weltlichs, on alle geverde“⁶⁹.

⁶⁶ WR 14006. Der Pfründe gehören ferner zwei Meierhöfe, ein Lehen zu Grabenstetten, zwei Lehen zu Donnstetten, ein Lehen zu Feldstetten und ein weiteres Gut, die alle weniger geben, als das erstgenannte.

⁶⁷ Als Inhaber eines der vier Speyrer Archidiakonate, die mit den Probsteien des Domstifts und der drei Minderstifte verbunden waren.

⁶⁸ Der Stiftungsbrief liegt nicht vor.

Der Fall Aurich kann als Beleg dafür angesehen werden, daß der Inhaber einer Pfründe den Stiftern derselben, also in den hier bezogenen Fällen, immer den gemeindlichen Institutionen in ihrer Funktion als Treuhänder, Rechenschaft schuldet. Fehlverhalten kann zu prompten Sanktionen führen, die relativ umfassenden Privilegien, die das Lehensrecht, das Benefizialrecht und die Exemtion von der weltlichen Gerichtsbarkeit dem Priester bieten, werden durch die in den Stiftungsbrief eingeführte Poenklausel einfach unterlaufen⁷⁰.

Dafür, daß die Legitimation für eine solche Regelung aus der kombinierten Anwendung von Güterrecht und Stiftungsrecht hergeleitet wurde, steht auch der Stiftungsbrief der Pfründe zu Walddorf. Aus ihm geht hervor, daß die Gemeinde anlässlich der Dotierung derselben das *dominium utile* und das *dominium directum* der betreffenden Güter abtritt. Sie übergibt für sich und alle ihre Erben „bona, census et redditus proexpressos, que et qui ab omni stura et exactione libera sunt et liberi“ und eine Summe von 40 Pf. Hellern oder mehr ertragen, samt allen Nutzungsrechten „atque dominium vtile et directum“, und zwar „beneficio praedicto et eius capellano pro tempore“, der diese Güter „nomine beneficii“ innehaben soll⁷¹.

Die durch den Übergang in Kirchengut notwendig werdende Ablösung der auf diesen Gütern liegenden Steuern und Abgaben scheint jedoch nicht reibungslos vonstatten gegangen zu sein, wie der Stiftungsverlauf zeigt. Der Stiftungsbrief für die Pfründe ist auf den 1. September 1496 datiert. Die nächste Quellennachricht stammt vom 8. März 1497, an welchem Tag die Heiligenpfleger folgenden Revers ausstellten:

„Wir, diß nachbenanten, mit namen hainrice Schuchmacher vnnd Cunrat Widman, ynwoner⁷² zû Walldtorff vnnd dier zyt Bayd Sannt Gilgen vnnd frenen hayligenn-

⁶⁹ WR 14295.

⁷⁰ Zur Schiedsgerichtsbarkeit, ihrem Aufleben seit dem 13. und ihrem Abklingen im 15. Jahrhundert siehe Karl S. Bader, Das Schiedsverfahren in Schwaben vom 12. bis zum ausgehenden 16. Jahrhundert, Freiburg 1929. – Die Stiftungsbestimmungen weisen eine weitgehende Affinität mit den Grundsätzen des Schiedsrechts auf. Die aus dem fränkischen Gerichtsverfahren herkommende Rechtsfigur des Erfüllungsvertrages findet Eingang ins römisch-kanonische Schiedsrecht (ebd., 57), das seinerseits Rückwirkungen zeitigt auf die Grundsätze der Vollstreckung der dort vereinbarten Sanktionen (ebd., 55 f.). – Zu Rechtszwang und Schiedsgerichtsbarkeit siehe auch Jürgen Weitzel, Dinggenossenschaft und Recht, Untersuchungen zum Rechtsverständnis im fränkisch-deutschen Mittelalter (Quellen und Forschungen zur höchsten Gerichtsbarkeit im Alten Reich 15, 1 - 2), Köln 1985, 695, 1245 und 1323 f.

⁷¹ Alle Zitate aus WR 13415. Die lateinische Abfassung des Briefes, die vor dem Hintergrund der inkorporierten Stellung der Pfarrkirche zu sehen ist, liefert den nach römisch-kanonischem Recht exakten Terminus für die Übereignung des geteilten Eigentums, für den es in den deutschen Briefen keine adäquate oder gar einheitliche Übersetzung, sondern höchstens eine Umschreibung gibt. Der Terminus findet sich z. B. auch im Stiftungsbrief der Gemeinde Scharnhausen, deren Mutterkirche dem Kloster St. Blasien einverleibt ist: WR 11178.

⁷² Es ist zu beachten, daß die nähere Umschreibung der das Amt der Heiligenpfleger Ausübenden auf „ynwoner“ lautet, nicht etwa auf Bürger, Meier, Bauern oder eine andere, auf den weltlich-genossenschaftlichen Status bezogene Kategorie.

pfleger daselbs, Bekennenn offentlich vnd thygend kundt allermeniglich mit disem brieff, also die gültten vnnd guter, So vor dato ditz briefs vonn stuck zů stuck hernach geschribenn stand, Inn aller weltlicher Oberkait gewesen, So aber dieselbigen gültten vnnd güter kommen vnnd geordnet sind An die Nůw pfründ vnnsr lieben frowen alltar zů Waltdorff, daz dann furohin vnnd Ewenglich Ain yeder priester vnnd Innhaber egemelter pfründ mit vor gemellter weltlicher beschwärd vnnd beladung nichtzit zuschicken noch zuschaffen hab noch haben bedörff, so haben wir, die obgemellten hayligennpfleger, Mit gunst, wissenn vnnd willenn daß hochwirdigen vnnd andächtigen herren peters, Brobstes zů Dennckenndorff, Ordenns daß hayligen Grabes zů Jherusalem, vnnd der Erbern, wysen Schulthaiß vnnd Gericht zů Waltdorff angenommenn zway pfund, Nun schilling haller Ewigs gelts vonn gemellter Nůw gestiftter pfründ wegen vnnd dargegen zugesagt, Geredt vnd versprochen, [...] was vnnd wieuul Nun furohin weltlicher beschwärdenn, wie die namenn haben oder Inn künfftigenn Zytten uffgesetzt werdenn möchten, Vff die nachgeschriben gultten oder gütere, die dann an die Nuwenn Pfrund vnnsr liebenn frowen Alltar geordnet sind, geschlagen vnnd gesetzt werden, Dieselbigen Beschwerden all Söllen vnnd wöllennd wir, die hayligennpfleger vnnd vnnsr nachkommenn, allwegen geben vnnd den gemelten alltar vnnsr lieben frowen vnnd desselbigenn besitzer allwegen deßhalben vnnd dauon entheben vnnd Sie deß ganntz vnd gar Schadlos haben vnnd hallten“⁷³.

Fest steht, daß zu Walddorf von der Gemeinde freies Eigen durch Güterkauf und Ablösung aller Lasten geschaffen wurde, um dann einem frommen Zweck zugewendet zu werden. Und noch klarer als bei anderen Stiftungen kommt hier zum Ausdruck, daß das *dominium directum* nicht einer unbestimmten Vermögensmasse „Kirchengut“ anheimfällt. Es wird weder dem Fundus der Bischofskirche einverleibt, noch folgt es dem Vermögen der Pfarrkirche⁷⁴ und ebenso wenig kommt es in die Verfügungsgewalt des Pfarrers⁷⁵, vielmehr bildet das Dotationsvermögen einer Niederpfründe ab dem Vollzug des Stiftungsaktes einen eigenen Fonds. Dieser Fonds wird rechtlich unter dem Namen der Stiftung – im Fall Walddorf: Unser-liebe-Frauen-Pfründe – als juristische Person gehandhabt, deren natürliche Vertreter die Stifter der Pfründe sind, beziehungsweise durch diese benannt werden können.

⁷³ WR 13416. Erst am 13. September 1497 erfolgte die bischöfliche Bestätigung, die allerdings die Beteiligung der Gemeinde an der Wahl und Präsentation für die Pfründe nicht erwähnt: WR 13417.

⁷⁴ Die Dotationsgüter der Pfründen werden getrennt vom Gut der Ortskirche, das auch unter Kirchengut oder Heiligengut firmiert, geführt. Dies belegen zahlreiche Formulierungen in den Stiftungsbriefen und den Kaufbriefen. Das überzeugendste Beispiel ist der Brief der Pfründe zu Rottenacker, in dem es zu den Dotationsgütern heißt: ... „vnd fünf pfund haller von den hailgen zů rottacker, vnd wår sach, das die genant vnser liebe frow so vil gelts überkåm, das man der genanten cappony fünf pfund haller zins mer stiften möcht, So soellen den zermal die genanten funf pfund haller der hailgen tod vnd ab sin ...“: WR 7219. Siehe auch den oben zitierten Spruchbrief über das Lehen der Nikolauspfründe zu Böhringen und den gerade zitierten Revers der Heiligenpfleger zu Walddorf.

⁷⁵ Zu diesem Ergebnis kommt auch schon *Sebastian Schröcker*, Die Kirchenpflegschaft. Die Verwaltung des Niederkirchenvermögens durch Laien seit dem ausgehenden Mittelalter (Veröffentlichungen der Görresgesellschaft für Rechts- und Staatswissenschaft 67), Paderborn 1934, 93. Seinen übrigen Ausführungen zum Kirchengut und der Entstehung der Pflegschaft ist jedoch nur bedingt zu folgen.

Das Stiftungsrecht ermöglichte also der Gemeinde die Abkoppelung derjenigen Güter und Einkünfte, die der Pfründe übergeben wurden, vom Recht der Pfarrkirche, auf dessen Basis die Vertreter sowohl der Amtskirche wie der Patronatskirche⁷⁶ Ansprüche auf unmittelbare Nutznießung oder zumindest die Heranziehung zu bestimmten subsidiären Leistungen, wie etwa der Baulast herleiten konnten⁷⁷. Insbesondere gilt dies für die Fälle, in denen die Pfarrkirche, in deren Bannbereich die Pfründe errichtet wurde, inkorporiert war⁷⁸, wo also amtskirchliche und patronale Interessen in der Hand ein und desselben Rechtsträgers vereinigt waren⁷⁹. Auch wo die Tendenz für derlei Übergriffe gering zu veranschlagen ist, blieb einer Gemeinde, die die Verwaltung ihrer Pfründgüter zu ihren Händen genommen hatte, zumindest ein Vorteil: der Einzug und die Ablieferung der aus der eigenen Gemarkung und von den eigenen Mitgliedern aufzubringenden Ernteerträge, Gülten und Zinsen konnte im Ort und ohne das Dazwischentreten ortsfremder Instanzen abgewickelt werden. Die hiermit im Zusammenhang stehenden Möglichkeiten der internen – das heißt durch die Gemeinde zu bewirkende – Regulierung von Streitfällen, die Rechtsfindung wie die Urteilstvollstreckung betreffend, wäre zu prüfen⁸⁰. Hier kann nur

⁷⁶ Die Forderung, alles Kirchengut einer Diözese solle der Verwaltung des *ordinarius* und der von ihm ermächtigten Amtspersonen unterstehen, ließ sich gegen das Eigenkirchenrecht auch nach dem Sieg der Kirche im Investiturestreit nicht durchsetzen. Der Versuch, über die Inkorporation von Pfarrkirchen die Güterverwaltung wenigstens in die Hände der höheren Geistlichkeit zu bringen, hatte nur teilweise Erfolg.

⁷⁷ Die Entwicklung nach der Reformation spricht für diese These. In Hessen und Württemberg wurden die Kirchenkästen von den reformierten Landesherren umgehend einer zentralisierten Verwaltung unterstellt. Aber auch andernorts griffen die Inhaber kirchlicher Rechte nach den gemeindlichen Fonds. Die kurpfälzischen Visitationsakten des Amts Germersheim aus dem Jahr 1556 berichten von zahlreichen Versuchen, die Rückgänge der Einkünfte aus den Pfarreien durch die Vereinnahmung der Einkünfte der Meßpfründen auszugleichen, die allerdings bei den Gemeinden auf heftige Gegenwehr stießen: Landesarchiv Speyer, 02 306/8, v. a. fol. 6 zur Frühmesse in Siebeldingen (sie zahlten genug Zehnt, der Pfarrer solle davon erhalten werden), fol. 9 zur Kaplanei in Birkweiler (sie hätten die Mittel für die Pfründe aufgebracht, wenn sie nicht für Messen verwendet würden, dann sollten die Armen sie erhalten) usw. – Sehr anschaulich wird der Konflikt zwischen Gemeinde und Inkorporationsherr im Fall Kleinbockenheim anlässlich der 1501 vom Grafen Emich zu Leiningen vorgenommenen Schlichtungsverhandlungen mit dem Kloster Wadgassen. Das Kloster möchte unter anderem die Baupflicht für die Kirche auf den Kirchenfonds abschieben, weil dieser „dermaß begült“ sei, daß man davon billigerweise die Kirche bauen könne: Franz X. Glasschröder, Urkunden zur pfälzischen Kirchengeschichte im Mittelalter in Regestenform, München 1903, Nr. 286, Zitat auf 182.

⁷⁸ Zur Inkorporation siehe Landau (Anm. 20). – Die Handhabung der Rechte an Stiftungsgeldern am Anfang der Ausbildung des Instituts der Inkorporation lassen sich am Fall Sipplingen zeigen. Hier stiftet 1294 der Vicepleban der dem Domkapitel Konstanz *pleno iure* inkorporierten Pfarrkirche zur Verbesserung des Gottesdienstes und für sein Seelenheil eine Meßpfründe. Eine seiner Auflagen lautet, größere Zuwendungen an diese Pfründe sollten nicht „in usus proprios“ gewendet, das heißt dem Domkapitel übereignet werden, sondern zugunsten der Pfründe angelegt werden: GLAK 229 : 98329.

⁷⁹ Der Inkorporationsherr kann zudem gleichzeitig Grundherr, weltlicher und geistlicher Gerichtsherr sein.

darauf hingewiesen werden, daß Güterkauf und Lastenablösung stets unter dem Vorzeichen der künftigen Stiftung erfolgten⁸¹. Derjenige, der seine Güter und Rechte der Gemeinde zu kaufen gab, hatte daher die Gewähr, daß sie in Kirchengut umgewandelt würden. Die Aufgabe seines Obereigentums und der damit verbundenen Verfügungsrechte erfolgte demgemäß nicht eigentlich zugunsten der Gemeinde, sondern zugunsten einer kirchlichen Institution – der Pfründe eben. Der Übergang des Gutes in die Zuständigkeit der kirchlichen Gerichtsbarkeit besagte allerdings noch nichts darüber, wer das Urteil zu vollziehen hatte, denn es besteht Anlaß anzunehmen, daß der Vollzug demjenigen zustand, der die Vogtei für die betreffende Pfründe innehatte⁸². Der Rechtstitel der Kastvogtei, der häufig in Verbindung mit der „Lehenschaft“⁸³ und auch synonym für das Patronatsrecht oder das *ius praesentandi* gebraucht wird⁸⁴, dürfte ebenso aus diesem Kontext heraus zu erklären sein, wie die vor allem in Württemberg immer wieder vorkommende Garantenfunktion von Schultheiß und Gericht. Spannungen wegen der mit Pfründstiftungen verbundenen rechtlichen Transaktionen sind dem Gesagten zufolge besonders dort zu erwarten, wo sich die tangierten Rechte in verschiedenen Händen befanden⁸⁵. Die Gemeinde, die sowohl im weltlichen wie im kirchlichen Bereich betroffen, aktiv und kompetent war⁸⁶, hatte

⁸⁰ Vgl. oben Anm. 70. Einen Einblick in die Folgen einer rigide und einseitig zu Gunsten des Klerus gehandhabten geistlichen Gerichtsbarkeit gibt *Karl Stenzel*, Die geistlichen Gerichte zu Strassburg im 15. Jahrhundert, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 68 (1914), 395 - 446 und 69 (1915), 343 - 383.

⁸¹ Siehe z. B. Güterkäufe der Heiligenpfleger zu Plochingen: WR 12690 f.

⁸² Die Geschichte der vogteilichen Rechte ist ungenügend erforscht. Daß kirchliche Vogtei nicht nur gegenüber Klöstern, sondern auch im Pfarrsprengel relevant war, läßt sich aus Kaufbriefen erschließen, in denen das Patronatsrecht veräußert, die Vogtei aber aus dem Verkauf ausgeschlossen wird: WR 11636; siehe auch WR 6741: 1354 verzichtet Heinrich von Tierberg, genannt von Haiterbach, auf Vogtrecht und Lehenschaft der Kirche zu Meßstetten; WR 8561: 1456 schenkt der Graf von Württemberg dem Stift Oberhofen bei Göppingen die Kirche zu Hattenhofen mit Patronat und Vogtrecht.

⁸³ z. B. Württemberg für die Pfarrkirche Mössingen: WR 13399.

⁸⁴ Für die Gemeinde Asperg unterrichtet Graf Eberhart von Württemberg den Bischof über die Stiftung einer Pfründe und teilt mit, „die obgenanten von Asperg hant vns als Castvogt der kirchen zu Asperg dieser Nuwen pfründe verlyhung zugestellt, zu Collatoren gemacht vnd die gerechtigkeit, ius patronatus genant, gegeben mit Bitte in solich stieffung vnsern gñst vnd willen zugeben“: WR 8881. Siehe auch Kraft v. Lichteneck für Böhringen: WR 13969.

⁸⁵ Siehe den oben dargestellten Stiftungsverlauf zu Walddorf. Ausdrücklich werden die Vogteirechte reserviert bei den folgenden Stiftungen: Die Pfründe zu Suppingen muß Württemberg an seinen „rechten vnd der vogtthy vnshedlich“ sein: WR 7228. Die Stiftung zu Hausen a. Mühlbach muß der „pfarrkirchen zů Empfinden vnd der kastvögt vnd dem Kirchhern . . . an allen Iren fryhaitten, Rechte vnd zugehörden gar vnd gantzlich vnenschädlich sin“: WR 13066. Die Stiftung zu Sontheim muß dem Kloster Blaubeuren (Inkorporationsherr der Mutterkirche) an seinen Nutzungen und dem Grafen zu Württemberg (Landesherr) an seinen Rechten und der Vogtei unschädlich sein: WR 13926.

⁸⁶ Im Streben nach solcher Kongruenz mag ein Grund dafür zu suchen sein, daß Filialen eigene Kuratkaplaneien oder das Pfarrecht erstiften.

einen gewissen Legitimationsvorsprung gegenüber solchen Herren, die im Dorf nur über herrschaftstechnisch weniger effektive Teilrechte verfügten⁸⁷.

Das durch die oben zitierten Stiftungsbestimmungen gesetzte Recht der Gemeinde Aurich, eigenständig die vertraglich vereinbarten Sanktionen gegenüber ihrem Pfründner zu vollziehen, kennzeichnet, da Friede- und Rechtswahrung im Bereich des Benefizialrechts an sich den Herren zustand, eher den Ausnahmefall als die Regel. Auf das Recht der Herren weisen andere Stiftungsbriefe ausdrücklich hin. Allerdings wurde dessen Zusicherung dort auch dazu benutzt, von der damit ursächlich verbundenen Pflicht zu reden, die Gemeinde und ihre Pfründe bei ihren Rechten zu schützen.

Der Kaplan der Filialgemeinde Scharnhausen, deren Pfarrkirche Nellingen dem Kloster St. Blasien inkorporiert war, muß gemäß dem Stiftungsbrief aus dem Jahre 1446 die Einhaltung der dort festgesetzten Bestimmungen auf das Evangelium schwören. Der Stiftungsbrief fordert, daß der Verstoß gegen diese Artikel vom Bischof mit der Pfründentsetzung zu ahnden sei⁸⁸.

Die Pfründe in der Kapelle zu Arnegg wird aus den Mitteln einer üppigen Jahrzeitstiftung und aus dem Heiligengut dotiert⁸⁹. Weltliche und kirchliche Herrschaftsrechte werden hier derart miteinander verbunden, daß das Präsentationsrecht für die Pfründe immer dem jeweiligen Herrn zu Arnegg zustehen soll⁹⁰. Die kirchenherrlichen Rechtsverhältnisse finden auch in dem Teil der Stiftungsbestimmung Niederschlag, der sich mit der Pflichterfüllung des Pfründners befaßt:

„So sol sich ain yeder Cappellan, so yetzo vnd hernach in künfftig zeyt die egemelten mess verweset vnd innhaben wirdet, verschreiben vnd verpflichten, daz Er sich erbercklich vnnnd priesterlich halten, kain Concubin haben, Noch auch von den

⁸⁷ Daß es als politisch nützlich angesehen wurde, weltliche und kirchliche Rechte in der Hand zu haben, zeigt das Bemühen der zur Landesherrschaft aufstrebenden Herren zum Beispiel von Baden oder Württemberg, die Patronate ihrer Territorien in ihre Hand zu bekommen: Die „Fürstenreformation“ erreichte dies quasi im Handstreich. Auch in Kleinstterritorien, wie etwa denjenigen der Reichsritterschaft, kamen die Einsatzmöglichkeiten der reformierten „Kirchenherrlichkeit“ der Sicherung von eigenen Hoheitsrechten sehr zugute.

⁸⁸ WR 11178.

⁸⁹ WR 7182. Conrat und Magdalena Werckmann haben für Jahrzeiten testamentarisch 1000 fl. hinterlassen. Die Heiligenpfleger stiften – mit Wissen und Willen der Ortsherren – zu; es handelt sich bei diesem Beitrag vor allem um den Erwerb der zur Erfüllung des Stiftungsauftrages notwendigen Kirchengerschaften. Die Gemeinde sagt dem Kaplan zu, er solle „mit seinem vich wann, wald, tratt vnd holtz haben, wie ain anndrer gemainer Man vnd Einsäss zû Arnegk“: ebd.

⁹⁰ Die Herrschaft Arnegg befindet sich zur Zeit der Stiftung im Besitz der Witwe Krafts von Arnegg, ihre Rechte werden vom Hauptmann des Schwäbischen Bundes und dem alten Bürgermeister von Ulm wahrgenommen. Die Anbindung des *ius praesentandi* an die Herrschaft mag wegen dieser besonderen Rechtsverhältnisse besonders betont worden sein. Es wird daran jedoch auch ersichtlich, daß nicht nur alte Patronatsrechte weiterhin als dinglich radiziert behandelt, sondern auch neu zu schaffende Rechte diesem Prinzip unterworfen werden.

Zynnsen, stugken vnd gûten, damit wir, die obgemelten hailigenpfleger, die obgenannten Mess vnd pfründ dotiert haben, one der Lehenherren wissen vnd willen nichtzit verandern, onwerden, versetzen noch verkauffen, Auch die obgemelten gärtlin, desglichen Bücher, Kölch vnd ander ornatt, zû der Mess gehörig, bawlich, ordentlich vnd wesentlich haben vnd halten vnd sonst die obgeschriben Stuck vnd Artickel laut diser dotacion volziehen, wie sich inhalt derselben gepürt. Vnnd ob Er das nit tätte, so sol ainem yeden Lehenherren vorbehalten sein, In vor Ewrn fürstlichen gnaden oder Ewr gnaden vicarj in geistlichen sachen anzûziehen vnd zû verclagen vnd In alsdann mit Ewr gnaden oder Ewr gnaden vicarj hilff, wie sich gepüren wirdet, dauon zetreiben, wie die notturfft erfordert“⁹¹.

Würde man es zu Arnegg als Selbstverständlichkeit ansehen, daß die Herrschaft auf der Bistumsebene für die Gemeinde handelt, dann bräuchte man ihr anlässlich der Stiftung weder das Recht, beim Bischof im Namen der Pfründe und ihrer Stifter zu klagen, noch das Recht, dessen Urteil zu vollziehen, zu verbriefen.

Nach allem, was bis hierher dargelegt wurde, muß man das religiöse Anliegen der Gemeinde wohl ebenso ernst nehmen wie ihren davon getragenen Willen, den Pfründner zur gewissenhaften Erfüllung seiner Aufgaben zu bewegen. Dies kann – und dafür spricht auch im Rahmen der Erkenntnismöglichkeiten des Gemeinen Mannes des 15. Jahrhunderts sowohl die Menschenkenntnis wie die historische Erfahrung – eine Frage der Zwangsanwendung werden, und die Problematik des rechtlichen Vollzugs im Mittelalter läßt den Satz gültig werden, nach dem der am ehesten sein Recht erhält, der sich selbst dazu verhelfen kann. Rechtsgewährung wird durch die Anwendung von Vertragsrecht eine Sache der internen Vereinbarung der Parteien, die den ordentlichen Richter, sei er geistlich oder weltlich, von der Streiterledigung ausschließt⁹². Die Gemeinde, die sich mit ihrem Pfründner unmittelbar auseinandersetzen will, muß also diejenigen, welche qua Amt, Eigen oder Herrschaft, Gebot und Vollzug beanspruchen, aus ihrem Recht verdrängen⁹³. Ein Einfallstor in die Domäne der Herren scheint in Kombi-

⁹¹ WR 7182.

⁹² Zum institutionalisierten Schiedsvertrag und zum obligatorischen Schiedsgericht, wie es z. B. die Einungen festlegen, siehe *Bader* (Anm. 70), 36 ff. – Über die schiedsrichterliche Funktion des Patronatsherrn ist zu wenig bekannt. Wo seine Heranziehung als Schiedsrichter obligatorisch sein sollte, war seine Stellung durch freie Vertragsvereinbarungen zwischen der Gemeinde und ihrem Pfründner ebenso bedroht wie die des ordentlichen Richters.

⁹³ Zu Rechtszwang und Schiedsgerichtsbarkeit siehe *Weitzel* (Anm. 70). – Die Gemeinde gibt, wenn sie die Herren auszuschließen versucht, ihrerseits das genossenschaftliche Prinzip auf; die Kirchengemeinde hatte wegen der Auflösung der Trias von Taufrecht, Zehntrecht, Sendrecht und der Zersplitterung der kirchlichen Rechtstitel ohnehin vielerorts kein Gegenüber mehr, das der Bezeichnung Kirchenherr in der Art gerecht geworden wäre, daß von einer Pfarrgenossenschaft die Rede sein könnte. Die Klammer bot im Spätmittelalter eher der weltliche Bereich – den Trend bestimmte aber vielleicht der kirchliche. Die Kirchengemeinde verdankt zweifellos einen Großteil ihrer Rechte ihren dinggenossenschaftlichen Wurzeln (siehe Anm. 12). Als spätmittelalterliche *universitas parochianorum*, der als Identifikationsmerkmal nur noch die territoriale Zugehörigkeit bleibt, ist sie aber vielleicht doch schon auf

nation mit dem Stiftungsrecht das römisch-kanonische Benefizialrecht geboten zu haben. Im Bemühen, das Amt als prägendes Element des Benefiziums hervorzuheben und zudem juristische Funktionen von kurialen zu trennen, schufen die Kanonisten die Möglichkeit, eine weitgehend isolierte geistliche Amtshandlung mit einem ganz bestimmten Entgelt zu verbinden, ohne daß für eine solche Beauftragung der Begriff Benefizium hinfällig werden mußte⁹⁴. Dadurch wurde es umgekehrt ziemlich einfach, die Versäumnis dieser Amtshandlung mit dem Entzug der genau dafür vorgesehenen Einkünfte zu beantworten, was zunächst nicht einmal den Anschein einer Sanktion haben mußte, sondern in der Art vor sich gehen konnte, daß ein anderer Priester bestellt wurde, der die Pflichten dieses eine Mal wahrnahm. Dieses Verfahren wurde vornehmlich bei Jahrzeitmessen angewendet, und zwar – und dies ist das entscheidende, weil innovatorische Moment der gemeindlichen Pfründstiftung – auch dann noch, wenn diese Messen im Rahmen umfänglicher anderer Pflichten einer ewigen Altarpfründe zu lesen waren.

Die Stiftung zu Ilsfeld ist unter anderem mit dem St. Peters-Zehnt dotiert, der als Groß- und Kleinzehnt aus 19 Morgen Acker zu zahlen ist. Bis zur Stiftung der Altarpfründe wurde der Zehnt, den vor Zeiten eine „erbar frow“ gestiftet hatte, von den Heiligenpflegern eingezogen, nun soll er dem Pfründner zugute kommen. Versäumt der Kaplan die dafür zu lesende Jahrzeit, dann sind die Heiligenpfleger berechtigt, den Zehnt für das betreffende Jahr einzuziehen, um ihn zum Nutzen der Pfründe anzulegen⁹⁵.

1512 errichtet Jakob von Schauenburg mit 130 fl.rh. eine Jahrzeit, die als Aufbesserung dient für die neue Kuratkaplanei in der St. Jörgen-Kapelle zu Berghaupten⁹⁶. Die Dismembration ist als vorläufiger Schlußpunkt einer Serie von Konflikten zu sehen, die über Jahrzehnte um die Errichtung der Kapelle durch die Gemeinde, die Baukosten für die Pfarrkirche zu Zunsweier und die Versehung der Filiale zwischen dem Kloster Schuttern als Inkorporationsherr der Pfarrkirche und der Gemeinde schwelten⁹⁷. Die Stiftungsbestimmungen der Jahrzeit setzen die Erben des Stifters und das Gericht zu

dem Weg zur Kommune. Siehe hierzu *Jürgen Weitzels* Rezension zu Peter Blickle (Anm. 1), in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung 104 (1987), 311 – 315.

⁹⁴ Zum Begriff des Benefiziums siehe: *Peter Landau*, Art. Beneficium, in: TRE, Bd. 5, 577 – 83.

⁹⁵ WR 10369.

⁹⁶ Es liegt ein separater Brief über die Jahrzeitstiftung vor, in dem es heißt, die Erträge sollten dem Kaplan zu Berghaupten zugute kommen, der „die pfarlich recht do dun soll, do myt sollicher gotz dinst In künfftigen zitten nit underlassen wird“: GLAK 27 : 20 <1512 August 19>. Die Bewilligung der Kuratkaplanei ist Ergebnis eines Schlichtungsvertrages, der die seit 1440 schwelenden Konflikte und die mit dem Kloster ausgehandelten Konditionen, das Amt und die Einkünfte betreffend, auführt: GLAK 33 : 7 <16. Jh.>. Die Datierung „16. Jh.“ kann also wohl auf die Jahre um 1512 eingegrenzt werden.

⁹⁷ Siehe zu den Konflikten GLAK 29 : 28 <1440 und 1446>.

Berghaupten als Treuhänder der Stiftung ein. Diese haben darüber zu wachen, daß der Priester die Seelmessen den Anordnungen der Stiftung gemäß liest. Fallen diese Messen aus, dann sollen die Heiligenpfleger zu Berghaupten die Präsenzgelder einziehen, um sie für die Kapelle und die Pfründe anzulegen⁹⁸.

Die Gemeinde Mössingen bestimmt für den Fall, daß der Priester seine Meßpflichten, besonders die Frühmessen während der Erntezeit, versäumt,

„alsdann sollen vnd mögen ain Schulthaiß mit dem Gericht vnd Gemaind zü Messingen ain anndern priester bitten vnd bestellen, der sollich vnderwegen gelassen messen lese vnd volbringe, dem dann der genant Caplan ain zimlich widerlegen zutund pflichtig vnd schuldig sye. Wa das nit geschech, das die genanten Schulthais, gericht vnd Gemaynd von den zinsen vnd gülden, so sy jārlichs an die genante pfründ raichent, gut macht vnd fūg haben sollen, zimlich widerlegung zütünd dem priester, so solich vbersehen messen erfüllt hat, On Intrag, Irrung vnd Hindernuß ains Caplan zu ziten genanter pfründ vnd menglich von sinen wegen, damit der gotzdiens sinen güten fūrgang haben möge“⁹⁹.

Der Kaplan zu Mössingen zieht nach Aussage dieses Briefs die Erträge der Pfründgüter nicht selber ein, vielmehr werden sie ihm von der Gemeinde jährlich ausbezahlt. Die notwendig gewordenen Abzüge können also quasi als Lohnpfändung erfolgen. Der Kaplan bekommt seine wirtschaftliche Abhängigkeit so direkt zu spüren.

Über die Auflösung der *cura animarum* in einzelne seelsorgerliche Dienste kommt es also zur zweiten Form der Bepfründung, von der oben bereits die Rede war. Anders als das fränkische Benefizium verbindet sie nicht einen umfassenden Komplex von Amtsaufgaben, die weder im einzelnen genau definiert noch gar eidlich zugesagt werden, mit einem ebenso weitgehenden Veränderungen offenen Vermögenskomplex, vielmehr kann sie Leistung und Gegenleistung bis ins Detail festlegen und die Streiterledigung einschließlich des Vollzugs ebenfalls dem Vertragsrecht unterwerfen¹⁰⁰.

⁹⁸ Die Gemeinde ist in ihren Möglichkeiten, Auflagen für die Stiftung zu machen, offensichtlich durch die ablehnende Haltung des Klosters, das anscheinend um seine Einkünfte ebenso sehr fürchtet wie die Gemeinde um ihr Seelenheil, behindert. Nicht so Jakob von Schauenburg, der den Abt von Schuttern und seinen Vikar ausdrücklich von jeglicher Mitbestimmung bei der Wiederanlage des Hauptgutes für die Jahrzeit ausschließt und für den Fall, daß sie dagegen Einrede tun sollten, seine Erben und das Gericht zu Berghaupten ermächtigt, die 130 fl. für andere Gottesdienste zu verwenden, wo immer es ihnen nützlich erscheine: GLAK 27 : 20 <1512 August 19>.

⁹⁹ WR 13399. Wenn „menglich von sinen wegen“ niemand die Gemeinde am Vollzug der Stiftungsklausel hindern soll, dann bezieht sich dies wohl auch auf den geistlichen Richter, den der Kaplan anrufen konnte.

¹⁰⁰ Auf die Bedeutung der Seelgerätstiftungen als „Wegbereiter für den Eroberungszug der Stadtgemeinde in das kirchliche Verfassungsgebiet“ weist Justus Has-hagen, Staat und Kirche vor der Reformation. Eine Untersuchung der vorreformatorischen Bedeutung des Laieneinflusses in der Kirche, Essen 1931, 227 in Anlehnung an ältere Forschungen Alfred Schultzes hin. – Auch auf dem Dorf gab es einen solchen Eroberungszug, allerdings ging er hier über das Medium der gemeindlichen Pfründstiftung vonstatten.

Diese zweite Form der Bepfründung kann auf die Übergabe der Erträge aus dem Pfründgut beschränkt werden, so daß es der echten Güterleihe, die in einem anderen rechtlichen Kontext steht, nicht mehr bedarf¹⁰¹.

In dem Stiftungsbrief ihrer Kuratkaplanei bestimmt die Filialgemeinde Suppingen, es

„Raychend vnd bezalen die hailigen pfleger, von vnns dartzu geordnet, vsser vnd ab allen guten, nutzungen, tzinsen, Rennten vnd gulten, So die hailigen yetzo hand odder füro ymmer vberkomment, alle Iaur Iaürlich vnd ainß yeden Iaurß allein vnd besonder vff die tzytt vnd tzyle nach Inhallt besigelter brief daruber gegeben, daß wir richter vnd gemeynd¹⁰² oben gemellt vnns tzu thon verschriben haben“¹⁰³.

Zwischen den beiden Extremformen der Bepfründung in ihrer idealtypischen Form liegt das breite Spektrum von Kombinationsmöglichkeiten, dem die meisten Stiftungsbriefe zuzuordnen sein werden. Ausschlaggebend für die jeweilige Ansiedlung einer Pfründe in diesem Feld können, das sei noch einmal erwähnt, das Schicksal oder die Beschaffenheit der Stiftungsgüter sein, ebenso aber auch die rechtlichen Verhältnisse in Gemeinde und Pfarrei.

Betrachtet man die Entwicklung des gemeindlichen Pfründwesens insgesamt, dann entsteht der Eindruck zweier einander entgegenlaufender Strömungen: Zum einen kann man einen Trend zum Vertragsrecht ausmachen, zum anderen zeichnet sich aber eine deutliche Vorliebe der Gemeinden für die Ausstattung ihrer Pfründen mit liegenden Gütern ab. Dem dürfte eine Doppelstrategie der Gemeinde zugrunde liegen, die sich aus der Notwendigkeit ergibt, ihr Recht sowohl gegen das Recht des auf ihrer Pfründe sitzenden Klerikers wie gegen die Ansprüche des Pfarrers und des Patronatsherrn zu sichern. Angesichts der Fortschreibung des Primats dinglich radizierter kirchlicher Rechte und der davon geprägten Handhabung des Pfarrbannes

¹⁰¹ Von den Auswirkungen des Modus der Bepfründung zeugt auch die auf Betreiben des Klosters Schuttern im Jahre 1519 vollzogene Inkorporation zweier Kaplaneipfründen zu Heiligenzell. Das Kloster beschwerte sich, daß die Kapläne die ihnen verliehenen Einkommen dazu mißbrauchten, sich der Disziplinargewalt des Abtes zu entziehen. Es beantragte daher, zusätzlich zur Inkorporation, die Gewährung des Rechts, den Dienst künftig durch Mönche aus seinem Kloster versehen zu lassen, weil diese jederzeit abrufbar seien: GLAK 33 : 39 <1519 Okt. 20.>. – Die Pfründen verloren durch die Bewilligung des Ansinnens durch den *ordinarius* ihren Rechtstitel, der die dauernde Besetzung mit einem weltlichen Priester garantierte.

¹⁰² Im Brief der Gemeinde Suppingen ist auffälligerweise nie von einem Schultheißen die Rede, immer nur vom Gericht und der Gemeinde. Die Mutterkirche Laichingen ist dem Kloster Blaubeuren inkorporiert.

¹⁰³ WR 7228. Die von der Gemeinde gesetzten Heiligenpfleger legen vor der Gemeinde und dem Pfarrer über die Pfründgüter, zu denen auch Liegenschaften gehören, Rechnung ab. Das Beisein des Pfarrers ist nicht zuletzt daraus zu erklären, daß Suppingen sich mit dieser Stiftung vom Bannrecht der Mutterkirche weitgehend löst, dem Pfarrer aber weiterhin alle Einkünfte aus den pfarrlichen Dienstleistungen des Kaplans zustehen, die zum Pfarrecht gehören. Dem Pfarrer müssen der Kaplan wie auch der Mesner der Kapelle einen Treueid leisten. Das Präsentationsrecht alterniert zwischen der Gemeinde und dem Kloster.

kommt freiem Eigen anscheinend noch immer eine besondere rechtliche Qualität zu, nicht nur wenn es um *fundatio* oder *erectio*, sondern auch wenn es um *dotatio* geht. Denn die Dotation schafft nicht nur das Einkommen der Pfründe, sondern die Pfründe selbst. Sie erwirbt damit auch dem Altar und der Kirche, in der dieser steht, einen höheren Status. Besonders deutlich wird dies im Fall von Dismembrationen und Separationen.

4. Der Trend der gemeindlichen Stiftung zum höheren Recht, von dem schon im Zusammenhang mit den seelsorgerischen Bedürfnissen der Gemeinde die Rede war¹⁰⁴, muß nun noch einmal im Rahmen der Konkurrenz um die Mitbestimmung in den Angelegenheiten von Pfarrei und Kirche betrachtet werden.

Sobald die Stiftung nicht allein eine Vermehrung der Messen, sondern auch oder vor allem die Sicherung der sakramentalen Versehung bewirken soll, erleidet nicht nur der Pfarrbann, sondern auch der Kirchenbann eine Einschränkung. Das heißt, es stehen nicht nur die Einkünfte aus Amt und Pfründe¹⁰⁵ auf dem Spiel, auch der Patronatsherr der Pfarrkirche hat etwas zu verlieren. Das Recht des Patronatsherrn ist, weil es de facto fast immer über die im kanonischen Patronatsrecht zugestandenen Befugnisse hinausgeht, ohne daß sich dies in den Quellen mit hinreichender Klarheit niederschlagen würde, schwer zu fassen. Theoretisch bedeutet jede Errichtung eines zusätzlichen Benefiziums im Sprengel eine Konkurrenz für den Pfarrer, mithin auch eine Schmälerung der Rechte derjenigen, die die Pfarrei leihen. Die Gefahr einer Beeinträchtigung ist um so größer zu veranschlagen, je höherwertig das Recht der Pfründe ist, und sie wächst in gleichem Maße, in dem der sichtbare Zusammenhang zwischen der Stiftung und dem Recht, auf welches das Patronat gegründet ist, sich auflöst: Die Stiftung auf den Hochaltar kann leichter vom Patronatsherrn vereinnahmt werden als die auf einen von ihm nicht errichteten Seitenaltar. Die Kapellenpfründe im Pfarrdorf kann der Bevormundung besser unterworfen werden als die in einer entfernten Filiale. Ablösungsversuche von Gemeinden, deren Kapellen nicht dem Patronatsherrn der Pfarrkirche unterstehen¹⁰⁶, sind daher die

¹⁰⁴ Siehe oben Abschnitt 2.

¹⁰⁵ Diese Trennung wird vom Inkorporationsrecht gefördert, weil wegen der Einverleibung der Pfarrei in eine kirchliche Institution nicht mehr die Pfründe, sondern immer nur noch das Amt vergeben wird, genauer gesagt, der Teil des Amtes, mit dem der seelsorgerliche Dienst verbunden ist. Daher sind hier die Amtseinkünfte deutlich von den Pfründerträgen zu trennen. Die Teilung der Kompetenzen regelt das kanonische Recht seit dem 14. Jh. mit Hilfe der Begriffe *parochus actualis* für den Vikar und *parochus primitivus* für den Inkorporationsherrn. Dazu siehe Dominikus Lindner, Die Lehre von der Inkorporation in ihrer geschichtlichen Entwicklung, München 1951, 49.

¹⁰⁶ Während eine Pfründe an einer solchen Kapelle, solange diese noch nicht separiert ist, hinsichtlich des Amtes immer der Pfarrkirche untergeordnet bleibt, kann hinsichtlich der Präsentation und der Pfründverwaltung von dort keinerlei Einfluß genommen werden. Amtseinkünfte jedoch sind meist dem Pfarrer abzuliefern. Ein fremdes Kapellenpatronat gibt es meist dort, wo die Kapelle auf Grund und Boden

aufwendigsten; nicht nur was den politischen und organisatorischen, sondern auch was den finanziellen Aufwand der Gemeinde betrifft¹⁰⁷.

Im fünfzehnten Jahrhundert ist der wirtschaftliche Nutzen, den man aus dem Besitz einer Pfarrkirche ziehen kann, in der Regel weit geringer zu veranschlagen als der herrschaftstechnische. Die „Kirchenherrlichkeit“ besteht zwar nicht ausschließlich aus dem *ius praesentandi*¹⁰⁸; wird aber in erster Linie mittels desselben symbolisiert, weil in ihm die ambivalente Rechtsfigur der alten Kirchenleihe, die das Amt als Anhängsel des Lehens vergab, immer weiter lebt, und es den Herren erlaubt, sich in Fragen des kirchlichen Rechts einmal auf ihre Rolle als christliche Obrigkeit (*vicarius christi* und *advocatia ecclesiae*) zu berufen, das andere Mal auf den Grundbesitz (*dominium directum*), auf die Landesherrschaft (*dominium eminens*) oder auch auf Schutz- und Schirmrechte aus der Gründung (*ius patronatus*)¹⁰⁹.

An all diesen Funktionen hat der Gemeine Mann, der ja in weiten Bereichen immer noch auch Genosse des Herrn ist¹¹⁰, Anteil. Wieviel oder wie wenig, ist eine Frage lokalen Rechts. Theoretisch kann er, um diesen Anteil zu vergrößern, Rechtstitel käuflich erwerben. Allerdings müssen Kauf und andere Arten des Erwerbs von Herrenrechten durch ländliche Gemeinden als Seltenheit gewertet werden¹¹¹; diese galten nicht als adäquate Ziel-

und aus Mitteln errichtet wurde, die nicht mit der Pfarrkirche zusammenhängen. Oft lassen sich wegen der schlechten Quellenlage die genauen Rechtsverhältnisse nicht klären.

¹⁰⁷ Siehe zu den Umständen etlicher Separationen im pfälzisch-badischen Raum: Fuhrmann (Anm. 36), 169 ff. – Die vielschichtigen Wechselwirkungen weltlicher und kirchlicher Verhältnisse siehe bei August Bickel, Willisau. Geschichte von Stadt und Umland bis 1500 (Luzerner Historische Veröffentlichungen 15, 1 - 2), Luzern – Stuttgart 1982.

¹⁰⁸ Zum Erwerb des Präsentationsrechts durch ländliche Gemeinden siehe: Kurze (Anm. 25), zusammenfassend 314 ff. Die Rolle der gemeindlichen Pfründstiftung unterschätzt Kurze meines Erachtens. Der „Stiftungseifer der Gläubigen“ (317) war nicht so ungezielt oder blind, daß man dort, wo Stiftungen von den Herren verhindert wurden, von Lenkung sprechen sollte, so als wäre die Gemeinde wirklich die fromme Herde eines guten Hirten. Angesichts der Eskalation von Interessenkonflikten 1524/25 kann wohl auch schon im Fall solcher noch über das Recht regelbarer Divergenzen von Machtproben gesprochen werden.

¹⁰⁹ Die vielfältigen rechtlichen Einbindungen belegen die Stiftungsverläufe. – Siehe zum Hintergrund der Eigenkirche und ihrer Auflösung einführend: Peter Landau, Art. Eigenkirchenwesen, in: TRE, Bd. 9, 399 - 404, und die dort genannte Literatur. Die Einflüsse des Eigenkirchenrechts auf die spätmittelalterliche Kirche und auch die Institution des Patronats scheinen weitergehend zu sein, als Landau annimmt. Aufschlüsse hierzu bietet Jörn Sieglerschmidt, Territorialstaat und Kirchenregiment. Studien zur Rechtsdogmatik des Kirchenpatronatsrechts im 15. und 16. Jahrhundert (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte 15), Köln – Wien 1987.

¹¹⁰ Siehe hierzu: Weitzel (Anm. 70); zur dinggenossenschaftlichen Struktur der Kirchengemeinde v.a. 1124 ff.

¹¹¹ Neben dem Kauf gab es auch andere Arten des Erwerbs. Eine Aufstellung für den Erwerb von Patronaten bietet Eduard Schweitzer, Das Gemeindepatronat in den Urkantonen, in: Zeitschrift für Schweizerisches Recht 46 (1905), 1 - 80, besonders

gruppe für solche Übereignungen. Luther dürfte mit seiner Auffassung, der Erwerb obrigkeitlicher Rechte durch die Bauern führe zum Niedergang von Recht und Ordnung, zu „eytel mord und blutvergissen“¹¹², nicht alleine gestanden haben. Einen gangbaren Weg zum Erwerb solcher Rechte bot im kirchlichen Bereich die Stiftung; vor allem deswegen, weil die Gemeinde hier eigenmächtig ihren Einflußbereich erweitern konnte. Eigenmächtig insofern, als sie aus eigenem Antrieb, aus eigenen Mitteln, in eigener Regie und zum eigenen Vorteil, vor allem aber gegen den Willen der Inhaber der Bannrechte handeln konnte – solange sie diese schadlos hielt. Die Legitimation dafür bezog sie aus den Kernsätzen der katholischen Theologie, die dem Zeitlichen, Vergänglichen, zu dem auch die Besitz- und Rechtsverhältnisse auf dieser Welt zählen, das Ziel der Erlangung ewigen Heils überordnete¹¹³.

Die Kernsätze der reformatorischen Kirchenkritik konnten vom Kirchenvolk auf zwei argumentatorische Fluchtpunkte hin interpretiert werden: Zum einen schienen sie zu besagen, man könne den Weg zum Heil beschreiten, ohne den Umweg über das Recht in Kauf nehmen zu müssen. Zum andern eröffneten sie gewisse Alternativen den Weg selbst betreffend. Wollte das Kirchenvolk sich für diese Alternativen ein freies Wahlrecht sichern, dann mußte es schließlich doch den Weg über das Recht nehmen. Wurde das kirchliche Recht aufgehoben, dann konnte eine solche Sicherung aber nur über das weltliche Recht erfolgen und mußte daher zu Lasten derjenigen gehen, die weltliche Herrschaft aus kirchlichem Recht legitimierten. Soweit hatte Luther nicht gehen wollen, als er den Kodex des kanonischen Rechts verbrannte¹¹⁴. Die unumgängliche Konsequenz für die der Reformation zuneigenden Herren war also die Schaffung eines neuen kirchlichen Rechts nach den Bedürfnissen der Obrigkeit.

Die bei der Stiftung von Kuratkaplaneien und Pfarrpfründen zutage tretende Problematik von Kirchenherrschaft im Spätmittelalter in ihren vielfältigen, oft mit Religion kaum in Bezug zu setzenden politischen und ökonomischen Verflechtungen läßt die Forderungen der Bauern von 1525 in

4 ff. Im Thurgauer Krieg fallen 1460 auch Patronate zur Kriegsbeute der Obwaldener: ebd., 8.

¹¹² Zitiert nach *Blickle* (Anm. 1), 161. Zur aufschlußreichen Stellungnahme Luthers zu den Zwölf Artikeln ebd., 158 ff.

¹¹³ Daß die Gemeinden, wenn nötig, sogar den Gang nach Rom nicht scheuten, zeigt das Beispiel der Gemeinde Felben im Thurgau. Siehe bei *Hans von Rütte*, Von der spätmittelalterlichen Frömmigkeit zum reformierten Glauben. Kontinuität und Bruch in der Religionspraxis der Bauern, in: *Itinera* 8 (1988), 33 – 44, besonders 33 f. – Um ein Beispiel außerhalb der Schweiz anzuführen, sei auf die Separation der Gemeinde Eschbach in der Pfalz hingewiesen. Die päpstliche Anweisung zur Separation ist abgedruckt bei *Franz X. Remling* (Hrsg.), *Urkundenbuch zur Geschichte der Bischöfe zu Speyer*, 2 Bde., Mainz 1852 – 53, Bd. 2, Nr. 242.

¹¹⁴ Zur Verbrennung des kanonischen Rechts am 10. 12. 1520 siehe: *Siegfried Mühlmann*, Luther und das Corpus Iuris Canonici bis zum Jahre 1530. Ein forschungsgeschichtlicher Überblick, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, kanonistische Abteilung* 89 (1972), 235 – 305.

einem neuen Licht erscheinen. Stellt man die aus den Stiftungsverläufen zu gewinnenden Erkenntnisse dem Programm der Aufständischen gegenüber, so ergeben sich verblüffende Konvergenzen:

- Die stiftenden Gemeinden erstreben die Sicherung der regelmäßigen, ordentlichen Vernehmung ihrer Mitglieder mit den Sakramenten. Die Bauern fordern die Predigt des reinen Evangeliums.
In beiden Fällen handelt es sich um die Bemühung, dem Kirchenvolk einen Zugang zum „theologischen Zentrum“ der jeweiligen, dort der katholischen hier der evangelischen Lehre zu eröffnen.
- Die stiftenden Gemeinden setzen für ihre Pfründen Dienstpflichten und die Sanktionen für den Fall der Versäumnis fest. Die Bauern in der Reformationszeit verlangen, der Pfarrer solle ihr Diener sein, nicht ihr Herr, und seines Amtes entsetzt werden, sofern die Gemeinde mit ihm unzufrieden ist.
- Die stiftenden Gemeinden verwalten die Güter der von ihnen errichteten Fonds selbständig mit dem Ziel der Sicherung der seelsorgerlichen Betreuung. Überschüsse und Bußgelder werden für die Speisung der Armen verwendet. Die Bauern fordern die Verwaltung der Zehnterträge durch die Gemeinde und ihre Verwendung für den Unterhalt des Pfarrers, die Bedürfnisse der Ortskirche und die Armenpflege.
- Die stiftenden Gemeinden bemühen sich darum festzusetzen, welche Eigenschaften und Fähigkeiten die zu bestellenden Pfründner mitbringen müssen – wann immer möglich, erwerben sie das Recht, die Pfründe selbst zu leihen. Die Bauern fordern das Recht der Gemeinde, den Pfarrer zu wählen.

Man könnte zusammenfassend sagen, die aufständischen Bauern ließen die bis dahin verdeckte, zumeist nur im Einzelfall virulent gewordene Konkurrenz zwischen gemeindekirchlichen und amtskirchlichen beziehungsweise patronatsherrlichen Rechten als soziales Phänomen aufbrechen. Die Legitimation hierzu hatten ihnen die Reformatoren geliefert. Unter den verfassungsrechtlichen Gegebenheiten der mittelalterlichen Kirche und Gesellschaft konnte deren theologischer Ansatz nicht ohne politische Folgen bleiben.

Die Christianisierung des Sozialverhaltens als permanente Reformation

Aus der Praxis reformierter Sittengerichte in der Schweiz während der frühen Neuzeit

Von Heinrich Richard Schmidt

Die Sittengerichte in der Schweiz werden direkt mit der Reformation eingeführt. Durch sie entsteht die Kirchgemeinde als Körperschaft¹. Der Biblizismus, der der oberdeutsch-schweizerischen Reformation eigentümlich ist, schafft sich im Chorgericht ein Instrument: „Die Reformation der Sitten war göttliches Gebot, das mit absoluter Geltung verkündet werden mußte“². Dieses „Grobziel“ wird präzisiert durch Bestimmungen wie das Berner „christliche Mandat“ vom 6. Januar 1587: „Die chorrichter söllend nit allein befälche haben, uff die eesachen zeachten, sonders in gmeyn ob allen unseren christlicher disciplin, gmeyner zucht und erbarkeyt satzungen mit höchstem flyß und ernst zehalten und die uberträtter derselbigen, es syend wyb oder manns personen, zebescheiden, zû rechtfertigen und nach lut der satzungen und mandaten zestraffen, als da sind gottslesterer, sägner, tüffelsschweerer, mütwilige versumer und verachter der predigen deß heiligen göttlichen worts und heiligen sacramenten, ungehorsamme der elteren, hürer, eebrächer, kuppler, trunckne lüt, tånzer, offentliche wücherer, spiler, unnütze müßiggänger, die so uppige kleyder tragend, uff kilchwyhnen louffend, in mummaryen und faßnacht butzen wyß umblouffend, faßnacht füwr machend, nächtliche unfügen anrichtend oder spaat in zächen biß in die nacht verharrend, liederliche winckelwirt und was sonst derglychen mer ergerlicher lütten sind, die christenlicher zucht und erbarkeit zûwider handlend“³.

Das Chorgericht hat seine Aufgabe darin gesehen, christliche Zucht durchzusetzen. Langfristig hat es damit einen Beitrag zu einem Mentalitätswandel geleistet. Es kann als ein Glied im Prozeß der „Rationalisierung“, der „Zivilisation“ oder der „Sozialdisziplinierung“ betrachtet werden. Mit diesen Begriffen sind drei Theorien über die frühe Neuzeit verbunden, die

¹ Vgl. Kurt Guggisberg, *Bernische Kirchengeschichte*, Bern 1958, 176 - 184.

² Ebd., 177.

³ Sammlung Schweizerischer Rechtsquellen: Die Rechtsquellen des Kantons Bern, Bd. VI: „Staat und Kirche“, 2 Teilbände, bearb. v. Hermann Rennefahrt, Aarau 1960/61, hier: Bd. VI, 2, 849 f.

heute lebhaft diskutiert werden. Um den Stellenwert zu bestimmen, den ein Bericht aus der Praxis des Chorgerichts haben kann, müssen diese Theorien vorgestellt werden.

I. Forschungsüberblick

Konzepte, die längerfristige Entwicklungstendenzen der Geschichte zu erfassen versuchen, haben Konjunktur⁴. Ursächlich dafür ist die Hinwendung zur Gesellschaftsgeschichte nach dem Ende des 2. Weltkrieges. Mit ihr ging eine Wiederbelebung älterer entwicklungsgeschichtlicher Ansätze einher, von denen die Rationalisierungsthese *Max Webers* die größte Reichweite besitzt⁵. Sie beansprucht, eine universalhistorische Konstante zu beschreiben, die in Europa durch den Protestantismus am weitesten vorangetrieben wurde. Weil sich das Thema „Sittenzucht“ über die Webersche Kategorie erklären und deuten lassen könnte, sollen seine Thesen skizziert werden. Dies ist auch deshalb als erster Schritt sinnvoll, weil sich *Elias* und *Oestreich*, zwei weitere in diesem Zusammenhang zu diskutierende Theoretiker, als konzeptionell abhängig von Weber erweisen.

1. *Max Webers Rationalisierungsthese*

Max Webers vordringlichstes Erkenntnisinteresse, das hat *Wilhelm Hennis* über das bisher übliche Maß betont, ist anthropologisch, ist das „Menschentum“⁶. Damit ist gemeint, daß Weber die charakterologische Prägung des Menschen als historisch bedingt betrachtet hat, bestimmte Haltungen des Menschen seiner Welt gegenüber auf ihre Geschichte zurückführen wollte⁷. Von dieser Überzeugung aus kann man mit Hennis folgern, „daß der zentrale Begriff der Weberschen Soziologie der der ‚Lebensführung‘ ist“⁸.

Die protestantische Ethik, von der Webers berühmteste Arbeit handelt⁹, ist geprägt durch eine „methodische Lebensführung“ oder die „Systematisierung der ethischen Lebensführung“¹⁰. Max Weber hat durch seine These,

⁴ Vgl. *Heinz Schilling*, Die Bedeutung der Kirchenzucht für die neuzeitliche Sozialdisziplinierung, Ms. für: Stände und Gesellschaft im Alten Reich. Deutsch-amerikanisches Kolloquium in Mainz, 17. - 20. September 1986, 2.

⁵ Ich bin hier nicht mit *Schilling* einverstanden, der ebd. der Eliasschen oder der Weberschen Konzeption lediglich eine mittlere Reichweite zuspricht.

⁶ *Wilhelm Hennis*, *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks*, Tübingen 1987, bes. 8 ff.

⁷ Ebd., 32 f.

⁸ Ebd., 79.

⁹ *Max Weber*, Die protestantische Ethik, hrsg. v. J. Winckelmann, 2 Bde. (Taschenbücher Siebenstern 53 und 119), Gütersloh 1981 bzw. 1979.

¹⁰ *Max Weber*, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Ders., Die protestantische Ethik, Bd. 1 (Taschenbücher Siebenstern 53), Gütersloh 1981, 27 - 277, hier: 139. Vgl. 140: Hier spricht Weber von „methodisch rationalisierter ethischer Lebensführung“.

nach der die moderne rationale Wirtschaftsgesinnung, „der Geist des Kapitalismus“, ein Kind dieser Ethik sei, eine noch heute wirksame Theorie über die europäische Geschichte formuliert. Die Rationalität unterscheidet den modernen von allen früheren Formen des Kapitalismus, etwa der Antike: Der Beruf ist Selbstzweck, eine ethische Pflicht. „Er setzt voraus die ‚bürgerlichen‘ Tugenden der Nüchternheit und Sparsamkeit, der individuellen Initiative und Verantwortung, der Pünktlichkeit und unbedingten Redlichkeit im Geschäftsverkehr. Diese Haltung ... verlangt die Fähigkeit zu rationalem Umgang mit der Zeit, zu rationalem Einsatz von Arbeitskraft und Kapital. Sie ... fordert gebieterisch die methodische Ordnung und ‚asketische‘ Disziplinierung der gesamten Lebensführung“¹¹. Weber zufolge hat der Protestantismus, hauptsächlich in seinen calvinistischen und seinen täuferischen Zweigen, diese asketische Selbstdisziplinierung hervorgebracht. Die Vergewisserung, ob ich erwählt bin, gelingt nur durch die Bewährung im Leben, durch den stetigen Gehorsam gegenüber Gottes Geboten. Gibt Gott Gnade dazu [d. h. schenkt er „wirksamen Glauben“ – *fides efficax*], so schließt der Calvinist auf seine Vorherbestimmung zur Erlösung¹². Die asketische Selbstdisziplinierung des gläubigen reformierten Christen dient seiner Heilsgewißheit, wirkt sich aber durch die damit verbundene rationale, triebunterdrückende Methodisierung des gesamten Lebens auf alle möglichen Bereiche aus und kann im Rahmen der Wirtschaft diese moderne Wirtschaftsgesinnung hervorbringen, ohne die unsere westliche Gesellschaft nicht entstanden wäre¹³.

Wie aber gelangt diese Ethik zur Wirksamkeit? Den Prozeß der Internalisierung der reformierten Ethik untersucht Weber nicht. Er geht von dem Idealtyp *des* reformierten Christen als gegeben aus und argumentiert von der Höhe normgebender Texte herab. Von dort erscheint das, was eigentlich zu untersuchen wäre, der theologisch-ethische Paradigmenwechsel der Reformation, als Automatismus: „Dies: der absolute ... Fortfall kirchlich-

¹¹ Günter Abramowski, Das Geschichtsbild Max Webers. Universalgeschichte am Leitfaden des okzidentalen Rationalisierungsprozesses, Stuttgart 1966, 19.

¹² Weber (Anm. 10), 130 f.: Der Glaube muß „sich in seinen objektiven *Wirkungen* bewähren, um der *certitudo salutis* als sichere Unterlage dienen zu können: er muß eine ‚*fides efficax*‘, die Berufung zum Heil ein ‚*effectual calling*‘ sein ... Nur ein Erwählter *hat* wirklich die *fides efficax*, nur er ist fähig, vermöge der Wiedergeburt (*regeneratio*) und der aus dieser folgenden Heiligung (*sanctificatio*) seines ganzen Lebens Gottes Ruhm durch wirklich, nicht nur scheinbar gute Werke zu mehren.“ Vgl. zu diesem Komplex aus der Fülle der Literatur Dirk Käsler, Einführung in das Studium Max Webers (Beck'sche Elementarbücher), München 1979, 77 - 83.

¹³ Vgl. dazu bes. Gregor Schöllgen, Max Webers Anliegen. Rationalisierung als Forderung und Hypothek, Darmstadt 1985, 7 - 24, bes. 9.

Zur Rationalisierung als dem Leitmotiv der Weberschen Forschungen (die *Hennis* herunterzuspielen versucht, obwohl seine Betonung der „Lebensführung“ dazu nicht im Widerspruch steht) auch Wolfgang Schluchter, Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Webers Gesellschaftsgeschichte (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften 23), Tübingen 1979.

Zum Verhältnis von modernem kapitalistischem Geist und protestantischer Ethik siehe auch Käsler (Anm. 12), 94 f.

sakramentalen Heils, war gegenüber dem Katholizismus das absolut Entscheidende ... *Der echte Puritaner* verwarf ja sogar jede Spur von religiösen Zeremonien am Grabe, ... um nur ja keinerlei ‚superstition‘: kein Vertrauen auf Heilswirkungen magisch-sakramentaler Art, aufkommen zu lassen“¹⁴.

Die Webersche Deutung des Protestantismus ist spekulativ. Sie hat zwar die Geschichtswissenschaft bis heute fasziniert, in den angelsächsischen Ländern hat Weber fast den Status eines Anti-Marx, sie entbehrt aber der empirischen Fundierung. Sie beruht auf religiösem Schrifttum, das fast ausschließlich aus den angelsächsischen Ländern und aus dem 17. Jahrhundert stammt¹⁵. „In der Hauptsache liefert er [Weber] eine Reihe von relativ abstrakten Modellanalysen und hypothetisch gemeinten Gedankenexperimenten, die vom theologischen Dogma, von der kirchlichen Praxis und vom religiösen Weltbild ausgehen, um die darin enthaltenen ‚psychologischen Antriebe‘ und ihre verhaltensbestimmenden ‚Konsequenzen‘ für die Lebensführung der Gläubigen herauszuarbeiten. Dabei wendet Weber ... den methodischen Kunstgriff der idealtypischen Vereinfachung an“¹⁶.

Besonders wenn man die anthropologische Zielrichtung der Weberschen Forschungen herausstreicht, ähnelt ihnen die im folgenden darzustellende Theorie von Norbert Elias stark. Beide Forscher konzentrieren sich auf die Entstehung einer rationalen Innenlenkung des Menschen – wobei allerdings bei Elias erstaunlicherweise der Bezug zur Religion völlig fehlt.

2. *Elias' Theorie über den Prozeß der Zivilisation*

Norbert Elias hat den Begriff der Zivilisation verwendet, um ein Entwicklungsgesetz der abendländischen Gesellschaft zu formulieren¹⁷: Das alltägliche menschliche Verhalten verändert sich im Laufe der Jahrhunderte, Selbstzucht oder Affektkontrolle verdrängen das freie Ausleben der Triebe. Dabei tritt der äußere Zwang, etwa durch staatliche Instanzen, allmählich immer mehr zurück. „Die psychische Apparatur der Selbstkontrolle, das Über-Ich, das Gewissen“ bildet sich aus¹⁸. Die abendländische Menschheit wird erwachsen¹⁹. Die typischen Erwachseneneneigenschaften, so Elias, sind

¹⁴ *Weber* (Anm. 10), 123 [Hervorhebung vom Verf.]. Vgl. ebd., 345. Dazu auch *Reinhard Bendix*, Max Weber. Das Werk. Darstellung. Analyse. Ergebnisse, München 1964, 53 und *Käsler* (Anm. 12), 85 f.

¹⁵ *Schluchter* (Anm. 13), 210.

¹⁶ *Abramowski* (Anm. 11), 22. Vgl. 21 und 35 (zu den angelsächsischen Quellen).

¹⁷ Das folgende nach *Norbert Elias*, Über den Prozeß der Zivilisation, 2 Bde. (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 158, 159), Frankfurt a.M. 1976, hier: Bd. 2, 312 - 341.

¹⁸ Ebd., 326. Vgl. 329. Besonders 330: „es verfestigt sich eine eigentümliche Gewohnheitsapparatur in ihm [dem zivilisierten Menschen], ein spezifisches ‚Über-Ich‘, das beständig seine Affekte im Sinne des gesellschaftlichen Aufbaus zu regeln, umzuformen oder zu unterdrücken trachtet.“

¹⁹ Zur Erwachsenenfunktion vgl. ebd., 329.

nämlich keine ewigen Konstanten, sondern Produkt der historischen Entwicklung seit dem Mittelalter und für das Abendland spezifisch. Den Prozeß der Zivilisation begreift Elias als nicht geplante, aber doch aus dem Zwang der Umstände heraus rationale Anpassung an ein enger und damit schwieriger werdendes gesellschaftliches Umfeld. Individuelle Gewalt mußte eingedämmt werden. Der Staat übernahm das Gewaltmonopol. In seinem Schutz wurde friedliches Zusammenleben möglich, zugleich aber mußte das ungezügelte Ausleben der Affekte Liebe und Haß unter Kuratel gestellt werden. „Erst mit der Ausbildung solcher stabiler Monopolinstitute stellt sich jene gesellschaftliche Prägeapparatur her, die den Einzelnen von klein auf an ein beständiges und genau geregeltes An-sich-Halten gewöhnt; erst im Zusammenhang mit ihr bildet sich in dem Individuum eine stabilere, zum guten Teil automatisch arbeitende Selbstkontrollapparatur“²⁰.

Elias verschenkt einen Gutteil der Erklärungskraft seiner Theorie, wenn er nicht durchgängig von der Funktionalität des Zivilisationsprozesses für die betroffenen gesellschaftlichen Einheiten ausgeht, sondern parallel und zum Teil widersprechend ein Oben-unten-Modell entwickelt, das die Oberschichten, konzentriert an den Höfen, zu Vorbildern und Erziehern macht²¹. Zwar anerkennt Elias durchaus die Möglichkeit einer gegenseitigen Durchdringung von Charakterzügen der verschiedenen Schichten (also etwa auch von unten nach oben²²), entscheidend und interpretationsleitend ist bei ihm aber die „Einschmelzung von Verhaltensweisen der funktional oberen Schichten in das [Repertoire] der aufsteigenden, unteren“²³.

Eine zweite Schwäche seiner Darlegungen, die im übrigen von faszinierender Brillanz und hoher Erklärungskraft sind, liegt darin, daß er den konkreten Übergang vom Fremd- zum Selbstzwang nicht empirisch erhebt, sondern – wie Weber – von den Resultaten ausgeht. Eher diffus benennt er die „Prägeapparatur“, wenn er von der Monopolisierung legitimer Gewalt beim (absolutistischen) Staat direkt Wirkungen ableitet: „von dieser gespeicherten Gewalt in der Kulisse des Alltags geht ein beständiger, gleichmäßiger Druck auf das Leben des Einzelnen aus“²⁴.

Damit rückt Elias in die Nähe der neuerdings lebhaft diskutierten, wenn auch kaum kritisierten Sozialdisziplinierungsthese. Ihr gilt der absolute Staat als der Autor und der Nutznießer einer tiefgreifenden Disziplinierung des Sozialverhaltens. Elias paßt in diese These, wenn er sagt: „In der Tat

²⁰ Ebd., 320.

²¹ Ebd., 7.

²² Ebd., 343.

²³ Ebd., 346 [der Satz ist im Original ungrammatisch]. Vgl. insgesamt die Seiten 339 – 346. 339: „Zunächst sind es in der abendländischen Entwicklung bestimmte Ober- und Mittelschichtfunktionen, die von ihren Inhabern eine solche beständige, aktive Selbstdisziplinierung auf längere Sicht erzwingen“.

²⁴ Ebd., 325.

nimmt die Soziogenese des Absolutismus im Gesamtprozeß der Zivilisation eine Schlüsselstellung ein: Man kann die Zivilisation des Verhaltens und den entsprechenden Umbau des menschlichen Bewußtseins- und Triebhaushalts nicht verstehen, ohne den Prozeß der Staatenbildung und darin jene fortschreitende Zentralisierung der Gesellschaft zu verfolgen, die zunächst in der absolutistischen Herrschaftsform einen besonders sichtbaren Ausdruck findet“²⁵.

3. Gerhard Oestreichs Sozialdisziplinierungskonzept

Nachdem Norbert Elias mit dem Prozeß der Zivilisation die „andere“ Seite der Staatsbildung in der frühen Neuzeit“ dargestellt hat, die als Umbau des Bewußtseins- und Triebhaushalts dem äußeren Umbau der staatlichen Ordnung zur Seite tritt²⁶, hat *Gerhard Oestreich* mit einer gewissen Gewichtsverlagerung den nämlichen Sachverhalt beschrieben²⁷. Indem er die Rolle des erziehenden absolutistischen Staates in den Vordergrund rückt, seine Absichten, Ziele und Maßnahmen, gewinnt er an Konkretheit gegenüber *Elias'* weichen Ursachenbeschreibungen, er verengt aber zugleich dessen offenen Begriff zu einer „sozialgeschichtlich gewendeten Variante des Absolutismusbegriffs“²⁸. Seine Vorstellungen sind „etatistisch“ geprägt²⁹. Obwohl die Tendenz zu verstärkter Kirchenzucht, besonders in den protestantischen Territorien des Reiches, in diesem Prozeß der Sozialdisziplinierung eine wichtige Rolle spielt, gerät der spezifisch kirchliche Beitrag bei Oestreich selbst nur am Rande ins Blickfeld³⁰. Er konzentriert seine Aufmerksamkeit auf das Zentrum der Macht innerhalb des Absolutismus: Eine erste Phase der Sozialdisziplinierung zeichnet sich durch eine *Stabsdisziplinierung* aus, durch die das stehende Heer im Sinne des Neostoizismus diszipliniert wird³¹. Von den Niederlanden breitet sich der Neostoizismus praktisch auf Schweden, Frankreich und die deutschen Territorien aus. „Parallel dazu gewinnt der Neostoizismus auch für das ‚sit-

²⁵ Ebd., 8.

²⁶ *Winfried Schulze*, Einführung in die Neuere Geschichte (UTB Wissenschaft 1422), Stuttgart 1987, 66. Ebd. auch zur Bedeutung des absolutistischen Staates.

²⁷ *Gerhard Oestreich*, Strukturprobleme des Absolutismus, in: Ders., Geist und Gestalt des frühmodernen Staates, Berlin 1969, 179 - 197. Vgl. *Winfried Schulze*, Gerhard Oestreichs Begriff „Sozialdisziplinierung in der frühen Neuzeit“, in: Zeitschrift für Historische Forschung 14 (1987), 265 - 301; knapp *Schulze* (Anm. 26), 66 f.

²⁸ *Schulze* (Anm. 26), 67.

²⁹ *Schilling* (Anm. 4), 3.

³⁰ So *Paul Münch*, Zucht und Ordnung. Reformierte Kirchenverfassungen im 16. und 17. Jahrhundert (Nassau-Dillenburg, Kurpfalz, Hessen-Kassel) (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit. Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung 3), Stuttgart 1978, 183, Anm. 61.

³¹ *Gerhard Oestreich*, Politischer Neostoizismus und Niederländische Bewegung in Europa und besonders in Brandenburg-Preußen, in: Ders., Geist (Anm. 27), 101 - 156, hier: 132 ff.

zende Heer' der Beamten an Bedeutung, deren höhere Ränge an den Universitäten zunehmend unter den Einfluß der ‚prudentia civilis‘ geraten, einer Morallehre, die Gehorsam und Disziplin sowie die ‚Meisterung der Affekte zur Bewältigung des individuellen Lebens wie zur widerstandslosen politischen Unterordnung lehrt‘ ... [und] als Voraussetzung einer geordneten Herrschaft betont“³². Der Aufgeklärte Absolutismus weitet diese Disziplinierung zur gesellschaftlichen „*Fundamentaldisziplinierung*“, bei der der Schule eine besondere Bedeutung zukommt³³. „Alle diese Disziplinierungsprozesse addieren sich nach Oestreich zu einem gewaltigen ‚Vermachtungsprozeß‘“³⁴. Scheinbar gegenläufig setzt nach 1789 ein Prozeß der „*Fundamentaldemokratisierung*“ ein. In Wirklichkeit ruht diese Entwicklung genealogisch auf der Integration der Gesellschaft und ihrer Zivilisation durch die vorgängige Sozialdisziplinierung im Ancien régime³⁵.

Oestreichs Nachfolger haben zum Teil andere Akzente gesetzt, ohne damit das Konzept an sich anders als in präzisierender Weise zu verändern. Hinter Elias greift z. B. Marc Raeff auf Webers Überlegungen zurück, daß die Reformation einen wichtigen Schritt in der Modernisierung Europas getan habe. Die Reformation erscheint nun als Voraussetzung des Absolutismus: „Es überrascht deshalb nicht, wenn wir den ersten bedeutenden Vorbildern des interventionistischen und administrativen *Polizeistaates* in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in den protestantischen Gegenden Deutschlands ... begegnen“³⁶. Der Staat macht sich die Kirche nutzbar oder tritt gar an ihre Stelle³⁷, indem er die moralische Aufsicht über seine Untertanen bei sich konzentriert.

Durch Oestreich und Raeff wird der bei Weber und teilweise bei Elias unentdeckt gebliebene Macher wie Nutznießer der Sozialdisziplinierung namhaft gemacht, der absolute Staat. Die „Prägeapparatur“ konkretisiert sich in den Polizeiordnungen und den sie ausführenden Organen der Ver-

³² Stefan Breuer, Sozialdisziplinierung. Probleme und Problemverlagerungen eines Konzeptes bei Max Weber, Gerhard Oestreich und Michel Foucault, in: Christoph Sachße / Florian Tennstedt (Hrsg.), Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung (edition suhrkamp, N. F. 323), Frankfurt a. M. 1986, 45 - 69, hier: 55. Das Zitat aus Gerhard Oestreich, Policey und Prudentia civilis in der barocken Gesellschaft von Stadt und Staat, in: Barock-Symposium 1974, hrsg. v. Albrecht Schöne (Stadt-Schule-Universität-Buchwesen und die deutsche Literatur im 17. Jahrhundert), München 1976, 10 - 21, hier: 11.

³³ Oestreich (Anm. 27), 193 f.

³⁴ Breuer (Anm. 32), 55.

³⁵ Oestreich (Anm. 27), 195.

³⁶ Marc Raeff, Der wohlgeordnete Polizeistaat und die Entwicklung der Moderne im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts. Versuch eines vergleichenden Ansatzes, in: Ernst Hinrichs (Hrsg.), Absolutismus (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 535), Frankfurt a. M. 1986, 310 - 343, hier: 312.

³⁷ Vgl. ebd.: „Dadurch, daß die Reformation in den protestantischen Gebieten die überkommenen kirchlichen Institutionen abschaffte, dabei aber die ethischen Normen des Glaubens bekräftigte, ermutigte sie die weltlichen Mächte in der Tat dazu, ihre Autorität auf alle Bereiche des öffentlichen und privaten Lebens auszuweiten.“

waltung³⁸. Die Disziplinierung oder Zivilisation der Untertanen wird Grundlage des Absolutismus: „Die Vereinheitlichung der Religion wurde auf diese Weise zum Beginn der modernen ‚Staatsräson‘“³⁹.

Ein jüngerer Theorieentwurf zur Sozialdisziplinierung findet sich auch bei *Michel Foucault*. Er akzentuiert die Aufklärung als geistigen Motor der Erziehung und situiert die Sozialdisziplinierung daher stärker ins 18. Jahrhundert: „Die ‚Aufklärung‘, welche die Freiheiten entdeckt hat, hat auch die Disziplinen erfunden“⁴⁰. Im Unterschied zu Oestreich sieht er die Machtträger zwar als Nutznießer und auch als Motoren einer tiefgreifenden Disziplinierung, aber nicht als ihren Ausgangspunkt⁴¹. Der liegt vielmehr in verstreuten Zentren, die ihrerseits und vorgängig Mechanismen der Askese entwickelt hatten: Klöstern, Kasernen, Schulen, Kollegs und Zuchtanstalten⁴².

4. Akkulturationsvorgänge im Blick der popular-culture-Forschung

Norbert Schindler, ein jüngerer Volkskundler, übersetzt den Begriff der Sozialdisziplinierung, der auch in der Volkskulturforschung interpretationsleitend geworden ist, mit „Domestikationspolitik“⁴³. Bei allen verbalen Vorbehalten gegen lineare Konzepte der „sozialen Disziplinierung und Moralisierung der Unterschichten“ (sic)⁴⁴, beschreibt er am Ende „Oben“ und „Unten“ in der europäischen Gesellschaft wie Eroberer und Unterworfenen: „Wo N. Elias den Siegeszug der herrschenden Zivilisation aus vollen Quellen schöpfend beschreiben kann, da muß sich die Erforschung der Volkskultur damit begnügen, die Spuren der anderen, kolonisierten und unterworfenen Zivilisation zu sichern und die bange Frage nach den Kosten des Fortschritts aufzuwerfen, ohne dabei den Verlockungen der Idylle aufs neue anheimzufallen“⁴⁵.

³⁸ Ebd., 315 f.

³⁹ *Winfried Schulze*, Deutsche Geschichte im 16. Jahrhundert. 1500 – 1618 (Neue Historische Bibliothek 1268), Frankfurt a.M. 1987, 258.

⁴⁰ *Michel Foucault*, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt a.M. 1976, 285.

⁴¹ Vgl. *Breuer* (Anm. 32), 59: „Die Disziplinargesellschaft hat nicht nur kein ideologisches Zentrum, sie hat auch kein politisches oder ökonomisches Zentrum, keine ‚Basis‘, auf die sich der Disziplinierungsprozeß ‚in letzter Instanz‘ zurückführen ließe.“ Allerdings „läßt sich im klassischen Zeitalter eine ‚Verstaatlichung der Disziplinarmechanismen‘ registrieren, am deutlichsten in der Organisation der Polizei, sowie im Aufbau einer zentralisierten Verwaltung greifbar“.

⁴² Vgl. *Michel Foucault*, Sexualität und Wahrheit, Bd. 1: Der Wille zum Wissen, Frankfurt a.M. 1977, 114.

⁴³ *Norbert Schindler*, Spuren in die Geschichte der ‚anderen‘ Zivilisation. Probleme und Perspektiven einer historischen Volkskulturforschung, in: Richard van Dülmen / Norbert Schindler (Hrsg.), Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags (16. – 20. Jahrhundert), Frankfurt a.M. 1984, 13 – 77, hier: 65.

⁴⁴ Ebd., 64 f.

⁴⁵ Ebd., 76. Vgl. dazu auch *Schulze* (Anm. 39), 265.

Dieses Kolonialismusmodell⁴⁶, wie ich das nennen möchte, ist einerseits ein Derivat von *Oestreichs* Sozialdisziplinierungskonzept, andererseits ist es der Ethnologie, die die europäische popular-culture-Forschung prägt, sozusagen eingeboren.

Es kehrt immer wieder. „Herrschende“ und „das einfache Volk“ treten bei *Roger Chartier* gegenüber⁴⁷, die Kirche gehört selbstredend zu den Eliten (ein Synonym für „Herrschende“), und sie arbeitet kräftig mit an der Zensur der Volkskultur⁴⁸. Reformation und katholische Reform sind von *Peter Burke* als Versuche beschrieben worden, „die von einigen Mitgliedern der gebildeten Klasse ... unternommen wurden, um die Einstellungen und Wertsetzungen der restlichen Bevölkerung zu verändern, oder, wie die Viktorianer zu sagen pflegten, sie zu ‚bessern‘“⁴⁹. *Keith Thomas* zufolge waren die Laien weitgehend indifferent gegenüber der offiziellen institutionalisierten Religion und verharren in einem magisch-animistischen Glauben⁵⁰. *Jean Delumeau*⁵¹, *Robert Muchembled*⁵² und der italienische Forscher *Carlo Ginzburg*⁵³ zeichnen ein dichotomisches Verhältnis von Volks- und Elitenkultur⁵⁴. „Der Ausbau des staatlichen Absolutismus und die Auswirkungen der tridentinischen Reform konvergierten nach *Muchembled* in einem Prozeß der Akkulturation, d. h. im Versuch der Kirche und des Staates sowie der mit diesen Institutionen verbündeten, herrschenden Schichten vor allem der Städte, die bloß oberflächlich christianisierte und im Grunde genommen heidnisch-magische Volkskultur der dörflichen Gesellschaft auszurotten und sie durch einen rationaleren, christlichen Glauben und erhöhte soziale

⁴⁶ Vgl. die ähnliche Begriffsbildung bei *Breuer* (Anm. 32), 55, der das Ziel des preußischen „General-Land-Schul-Reglements“ von 1763 als eine „Art regionaler Kolonialisierung“ bezeichnet.

⁴⁷ *Roger Chartier*, Phantasie und Disziplin. Das Fest in Frankreich vom 15. bis 18. Jahrhundert, in: van Dülmen / Schindler (Anm. 43), 153 - 176, hier: 175.

⁴⁸ Ebd., 158, 162, 176.

⁴⁹ *Peter Burke*, Helden, Schurken und Narren. Europäische Volkskultur in der frühen Neuzeit, Stuttgart 1981, 221. Vgl. – auch zum folgenden, was über die Volkskulturforschung gesagt wird – *Kaspar von Greyerz*, Religion und Gesellschaft in der frühen Neuzeit (Einführung in Methoden und Ergebnisse der Sozialgeschichtlichen Religionsforschung), in: Religiosität – Frömmigkeit – Religion populaire (Veröffentlichungen der Schweizerischen Gesellschaft für Wirtschafts- und Sozialgeschichte, 3. Jg., Heft 3), Lausanne 1984, 13 - 36, hier: 21.

Vgl. den Forschungsbericht von *Günther Lottes*, Popular Culture in England (16. - 19. Jahrhundert), in: *Francia* 11 (1984), 614 - 641.

⁵⁰ *Keith Thomas*, Religion and the Decline of Magic, New York 1971.

⁵¹ *Jean Delumeau*, Le catholicisme entre Luther et Voltaire (Nouvelle Clio 30 bis), Paris 1979.

⁵² *Robert Muchembled*, Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV^e - XVIII^e siècles), Paris 1978 - deutsch als „Kultur des Volks – Kultur der Eliten“, Stuttgart 1982.

⁵³ *Carlo Ginzburg*, Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600 [Turin 1976], deutsch Frankfurt a.M. 1979.

⁵⁴ Vgl. *Greyerz* (Anm. 49), 22 - 24.

und moralische Disziplin zu ersetzen“⁵⁵. „Globalement, l'action conjointe de l'église, de l'Etat et des couches sociales privilégiés permet de mettre en place, entre 1550 et 1750, un nouveau type de société“⁵⁶.

Die Vertreter der popular-culture-Forschung stimmen in dem Grundmodell überein, das in der Folge von Reformation und Gegenreformation einen „konzentrierten Angriff einer übermächtigen Elitekultur“ auf die Volkskultur annimmt⁵⁷. Für sie alle bringt erst die Zeit nach der Reformation eine wirkliche „*Christianisierung*“ Europas zustande – verwiesen sei stellvertretend besonders auf *Jean Delumeau*⁵⁸. Wenn auf die Gefahren dieses Konzeptes hingewiesen wird, dann meist nur in der Weise, daß der Widerstand der Volkskultur gegen Konfessionalisierung und Disziplinierung betont, also der Erfolg der Akkulturation in Frage gestellt wird⁵⁹.

Die schweizerische Forschung der letzten Jahre auf diesem Feld folgt im wesentlichen den Voreinstellungen der popular-culture-Forschung. Schon für *Richard Weiss* ist gerade die Schweizer Reformation ein besonders radikaler Bruch mit der überkommenen Volkskultur⁶⁰. Die neue Arbeit von *Christian Simon* über die „obrigkeitliche Moralpolitik“ ist durchgängig vom Kolonialismuskonzept durchtränkt, Obrigkeit und Untertanen erscheinen geradezu als feindliche Welten⁶¹. Er zieht das Fazit: „Moralpolitik wird zum Disziplinierungsinstrument, mit dessen Hilfe die Untertanen leichter regierbar gemacht werden sollen. Genau mit diesem Argument versucht die Kirche, ihre Leistung für die Herrschaft ins rechte Licht zu rücken: Sie schafft durch Erziehung *christliche* Untertanen, die sich durch Bescheidenheit und Vernunft auszeichnen“⁶². Wenn auch zu diesem Soll eine Realisierungslücke klafft⁶³, so steht doch für Simon fest, daß Sittenzucht eine Staatsaktion ist und daß das Volk Widerstand leistet. In ähnlicher Weise betrachtet *Markus Schär* die Zürcher Verhältnisse: „In einem Jahrhunderte währenden religiösen Feldzug versucht die Zürcher Staatskirche seit der Reformation, diese widerspenstigen Untertanen zum wahren christlichen Glauben und damit zu einem gottgefälligen Lebenswandel zu führen oder sie, wenn sie mit den

⁵⁵ Ebd., 24.

⁵⁶ *Muchembled* (Anm. 52), 385. Vgl. 381 – 388 insgesamt.

⁵⁷ *Schulze* (Anm. 39), 265.

⁵⁸ *Delumeau* (Anm. 51), bes. 237 ff. und 256 ff. Vgl. auch die Aufsatzsammlung *Dess., Un chemin d'histoire: chrétienté et christianisation*, o.O. [Paris] 1984.

⁵⁹ Zuletzt *Schulze* (Anm. 39), 268.

⁶⁰ *Richard Weiss*, Grundzüge einer protestantischen Volkskultur, in: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 1/2 (1965), 75 – 91. Vgl. *Ders.*, *Volkskunde der Schweiz*, Erlenbach 1946.

⁶¹ *Christian Simon*, Untertanenverhalten und obrigkeitliche Moralpolitik. Studien zum Verhältnis zwischen Stadt und Land im ausgehenden 18. Jahrhundert am Beispiel Basels, Basel 1981.

⁶² Ebd., 293.

⁶³ Ebd., 250: „Die obrigkeitliche Moralpolitik erweist sich (gemessen an ihren Zielen) als weitgehend ineffizient“.

Qualen der Hölle nicht zu schrecken sind, wenigstens dem Gesetz des Allmächtigen zu unterwerfen“. So leitet Schär sein Kapitel „Die Christianisierung der Landschaft“ ein⁶⁴. Schär kommt, soweit das sein Ansatz überhaupt zuläßt, recht nahe an die Erfüllung der Weberschen und Eliasschen Desiderate, denn mit der Kirche und der durch sie geübten Kirchenzucht erfaßt er den Prägeapparat für den Zivilisationsprozeß⁶⁵. Er legt ihn aber so fest in die Hände der Obrigkeit, daß der Zürcher Rat absolutistische Züge gewinnt.

5. Jüngere angelsächsische Arbeiten zum Verhältnis von Kirche und Gemeinde in der frühen Neuzeit

Zur kirchlichen Sittengerichtbarkeit in England hatte *Christopher Hill* schon in den 60er Jahren ein Urteil abgegeben, das auf der heftigen Kritik an diesem System fußte, die die Puritaner und kritische Teile der Elite geäußert hatten. Er kommt zu dem Ergebnis, die Kirchengerichte unter Elisabeth und den Stuarts seien lax, korrupt und wirkungslos gewesen⁶⁶. Ihr Zusammenbruch und Ende in den 1640er Jahren erscheint als logische Konsequenz einer gescheiterten Fremderziehung des Volkes. Aber schon *Ronald Marchant* korrigierte dieses Bild aufgrund von Untersuchungen der Akten der „church courts“, die in England auf Archidiakonats- oder Bistumsebene arbeiteten, also nicht wie in der Schweiz kirchgemeindliche Gerichte waren⁶⁷. *Ralph Houlbrooke* zog ähnliche Schlüsse⁶⁸. Er betonte aufgrund seiner Untersuchung der Diözesen von Norwich und Winchester, daß während seines Untersuchungszeitraums, 1520 - 1570, ein dramatischer Niedergang der Wirksamkeit der Kirchengerichte zu verzeichnen sei, den er auf die Erschütterungen durch die Reformation zurückführt⁶⁹. Immerhin konnte er jedoch festhalten, daß dort, wo die Gerichte soziale „Dienste“ anboten, ihre Akzeptanz ungebrochen blieb: Ehegerichtsbarkeit, vor allem die Verfolgung von Hurerei und Ehebruch, dann auch Sanktionierung all derer, „who threatened parochial harmony“⁷⁰. Die innergemeindliche Funktionalität blieb lebendig. Houlbrooke kann daher folgern, „that the correctional work of the courts, particularly in matters of social discipline, received a great

⁶⁴ *Markus Schär*, Seelennöte der Untertanen. Selbstmord und Melancholie im alten Zürich 1500 - 1800, Zürich 1985, 166.

⁶⁵ Ebd., 171 (Pfarrer als Statthalter der Obrigkeit), 203 - 213 („Zähmung des Seelenlebens“) und 213 - 215 (direkter Anschluß an *Elias*; Entstehung des Gewissens).

⁶⁶ *Christopher Hill*, Society and puritanism in pre-revolutionary England, London 1964, Kapitel 8 - 10.

⁶⁷ *Ronald A. Marchant*, The church under the law: justice, administration and discipline in the diocese of York 1560 - 1640, Cambridge 1969.

⁶⁸ *Ralph Houlbrooke*, Church Courts and the People during the English Reformation 1520 - 1570, Oxford 1979.

⁶⁹ Ebd., 262 f., 266 f.

⁷⁰ Ebd., 263.

deal more popular support than their critics have been prepared to admit“⁷¹. Die neuesten Arbeiten akzentuieren diesen Bereich noch weitaus stärker. *Martin Ingram* hat über „Church Courts, Sex and Marriage in England, 1570 - 1640“⁷² am Beispiel des Countys Wiltshire, dem westlichen Teil der Diözese Salisbury gearbeitet und ist dabei zu dem Fazit gelangt, daß ein beträchtliches Maß an gemeindlicher Kooperation vorhanden gewesen sei⁷³. Je kleiner die Einheit, für die ein Gericht zuständig war, desto höher seine Effektivität: So sind für ihn nachweislich die Archidiakonate und die Bischofsgerichte in kleinen Diözesen effektiver gewesen⁷⁴. Die Interessenkoinzidenz in einigen Bereichen zwischen Kirche und Gemeinde ist bemerkenswert: „Presentments for not attending church or receiving the communion, prosecutions for bastard-bearing and other notorious forms of sexual immorality, lawsuits over sexual slander – all these meshed to a greater or lesser degree with pressing local concerns“⁷⁵. Ohne die gemeindliche Mitarbeit wären die Kirchengerichte nicht funktionsfähig gewesen: „The maintenance of a reasonable working relationship between the courts and the communities they dealt with was encouraged by the fact, that ecclesiastical justice depended so heavily on local cooperation for the detection and prosecution of offenders“⁷⁶.

Eine Gruppe junger Historiker aus England hat kürzlich in einem Sammelband unter dem Titel „Parish, Church and People. Local Studies in Lay Religion 1350 - 1750“⁷⁷ Skizzen vorgelegt, die sich unter dem Schlagwort zusammenfassen lassen: „The local parish church acted as an important communal focus“⁷⁸. Dieser Satz wird refrainartig immer wiederholt. Von *D. M. Palliser* aus klingt er so: „Between 1350 and 1530 English parish churches continued to enjoy development as centres for communal loyalty and solidarity“⁷⁹. Nach seiner Einschätzung verstärkte die Reformation durch das Verbot von Bruderschaften und anderen extraparochialen Vereinigungen noch die Bedeutung der Pfarrkirche. Die Phase von 1547 - 1642 ließ deshalb die Funktion der Pfarrkirche noch zunehmen⁸⁰. Aus Listen von Kommunikanten, Kirchenvorständen und aus Verzeichnissen von festen Kirchenstuhlinhabern aus Chester 1540 - 1640 schließt er auf die Lebendigkeit

⁷¹ Ebd., 272.

⁷² *Martin Ingram*, Church Courts, Sex and Marriage in England, 1570 - 1640, Cambridge u. a. 1987.

⁷³ Ebd., 324.

⁷⁴ Ebd., 345.

⁷⁵ Ebd., 367.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ *Susan J. Wright* (Hrsg.), Parish, Church and People. Local Studies in lay religion 1350 - 1750, London, Melbourne, Auckland, Johannesburg 1988.

⁷⁸ *Susan J. Wright*, Preface, in: Dies. (Anm. 77), 2.

⁷⁹ *David M. Palliser*, Introduction: the parish in perspective, in: *Wright* (Anm. 77), 5 - 28, hier: 11.

⁸⁰ Ebd., 13.

kommunaler ethischer Ideale in der Pfarreiorganisation⁸¹. *D. A. Spaeths* Beobachtungen zur „popular observance“ der anglikanischen Liturgie in Wiltshire⁸² bestätigen, daß „the parishioners expressed support for the Established Church and the sacrament of communion, not dissent or indifference“⁸³, selbst wenn sie sich wegen eines Streites vom Abendmahl fernhielten, denn im Volksbewußtsein bedeutete die Teilnahme „membership in the Church and their oneness with all other members, and this unity was clearly disturbed by disagreements between participants“⁸⁴. Diese Feststellung trifft er sogar für das späte 17. Jahrhundert, als die Kirche nach der Abschaffung der geistlichen Gerichte in den 1640er Jahren (und trotz ihrer Wiedereinrichtung nach 1660) stark geschwächt gewesen sein soll. Er stimmt mit Ingrams Urteil überein, der ganz gegen die herrschende Meinung auch im 17. und 18. Jahrhundert eine „significant social role“ für die Kirchengерichte annimmt⁸⁵. Das Sakrament als „social rite“⁸⁶ spielte dabei eine zentrale Rolle für den Zusammenhalt der Gemeinde als ideeller Korpus. Diese und auch *J. Barrys* Studie über Bristol⁸⁷ stimmen darin überein, daß die unbeachtete Periode englischer Kirchengeschichte zwischen 1640 und der Industrialisierung, die durch das Entstehen geduldeter Dissidenz die Kirche wichtiger Zwangsmittel beraubt, dennoch gekennzeichnet ist durch ein weitgehendes Funktionieren des parochialen Systems und daß die überwiegende Zahl von Nonkonformisten eher eine strengere sittliche Kirche wünschte und insgesamt weniger daran interessiert war, „to supplant than to supplement the parochial system“⁸⁸. Diese Urteile ruhen allesamt auf direkten Zeugnissen gemeindlichen Kirchenlebens, wenn auch nicht auf ganz langfristigen seriellen Quellen, besonders des Kirchengерichts, auf das sich *Houlbrooke* und *Ingram* stützen. Diese beiden Studien zeigen die enormen Möglichkeiten sittenzuchtlicher Quellen, wegen der archidiakonalen oder bischöflichen Organisation der Sittenzucht fehlen jedoch die direkten kommunalen Zeugnisse.

⁸¹ *Nicholas Alldridge*, Loyalty and identity in Chester parishes 1540 - 1640, in: Wright (Anm. 77), 85 - 124, hier: 110 f.

⁸² *Donald A. Spaeth*, Common Prayer? Popular observance of Anglican Liturgy in Restoration Wiltshire, in: Wright (Anm. 77), 125 - 151.

⁸³ Ebd., 130 f.

⁸⁴ Ebd., 131.

⁸⁵ *Ingram* (Anm. 72), 7.

⁸⁶ *Spaeth* (Anm. 82), 145. Vgl. ebd., 135 - 146.

⁸⁷ *Jonathan Barry*, The parish in civic life: Bristol and its churches 1640 - 1750, in: Wright (Anm. 77), 152 - 178.

⁸⁸ Ebd., 158. Vgl. 159 f.

6. *Schillings Untersuchung calvinistischer Presbyterien in Norddeutschland und den Niederlanden*

Eine dem Schweizer Material vergleichbare Grundlage bilden die calvinistischen Presbyterien Hollands und Niederdeutschlands. Ein „Aktionsprofil des Emders Kirchenrates 1557 - 1562“ präsentierte *Heinz Schilling*⁸⁹. Diese Arbeit ist ein Teil eines Gesamtprojekts zum Thema calvinistischer Presbyterien, das der Sonderforschungsbereich in Münster durchführt. Lediglich das Aktionsfeld Kirchenzucht interessiert im hier zu diskutierenden Zusammenhang. Schilling differenziert entlang verfassungsstruktureller Merkmale: Die reformierte Sittenzucht in der Stadtgemeinde (zudem bis 1595 als Freiwilligkeitsgemeinde organisiert) unterscheidet sich von der in „reformierten Territorien unter landeskirchlicher Verfassung. Erst der direkte Einfluß staatlicher Instanzen auf Errichtung und Durchführung der Kirchenzucht machte diese zum unmittelbaren Instrument der Sozialdisziplinierung“⁹⁰. Schilling stellt die Bereitschaft der Gemeinde heraus, aktiv die Sittenzucht zu praktizieren, um sich rein und heiligmäßig zu erhalten. „Diese Gemeinschaft der Heiligen konstituierte sich aber nicht als ein von der Sünde und dem Bösen befreites utopisches Ideal, sondern in der auf Christus ausgerichteten Abendmahlsgemeinde, die in der Erkenntnis irdischer Unvollkommenheit unter dem Gebot ihres Herrn stand“⁹¹. Die Kirchenzucht ist von daher als das Werkzeug zur Reinerhaltung der Abendmahlsgemeinschaft zu verstehen⁹². „Die Gemeinde war nicht nur Objekt, sondern Träger dieser Zucht“⁹³.

Der zentrale Punkt der Diskussion über Akkulturationsprozesse und das Phänomen der Christianisierung liegt im Verhältnis von Kirche und Obrigkeit zu den Untertanen. Die Frage, welchen Anteil die Gemeinden an der Disziplinierung hatten, wird unterschiedlich beantwortet. In den zuletzt skizzierten Arbeiten deutet sich jedoch eine Verschiebung der Gewichte an: Die aktive Rolle der Gemeinden in der Sittenzucht wird deutlicher gesehen. Die anschließende Darstellung greift in den skizzierten Diskussionszusammenhang ein. Aus der alltäglichen Arbeit der Schweizer Sittengerichte bezieht sie ihre Argumente.

⁸⁹ *Heinz Schilling*, Reformierte Kirchenzucht als Sozialdisziplinierung? Die Tätigkeit des Emders Presbyteriums in den Jahren 1557 - 1562, in: Wilfried Ehbrecht / Heinz Schilling (Hrsg.), *Niederlande und Nordwestdeutschland. Studien zur Regional- und Stadtgeschichte Nordwestkontinentaleuropas im Mittelalter und in der Neuzeit*, Köln, Wien 1983, 261 - 327.

⁹⁰ Ebd., 273.

⁹¹ Ebd.

⁹² Ebd., 274. Vgl. zur Beilegung von Streit als Bedingung für den Empfang des Abendmahls ebd., 275.

⁹³ Ebd., 275.

II. Aus der Praxis reformierter Sittengerichte in der Schweiz während der frühen Neuzeit

Im folgenden wird aus der Praxis reformierter Sittengerichte berichtet. Am Beispiel einer Berner Landgemeinde und der Stadt Biel läßt sich die „reformation der disciplin“⁹⁴ verfolgen, die im Zeichen der evangelischen Lehre durch die Chorgerichte forciert wurde. „Disciplin“ bedeutet „zucht“ und „ehrbarekeit“⁹⁵. Damit bezeichnet die christliche Obrigkeit das sittlich anständige, „eingezogene“ und gottgefällige Wesen. Von „christlicher disciplin“⁹⁶ zu sprechen, rechtfertigt sich angesichts des christlichen Motivationszusammenhangs, in dem alle diese sittenzuchtlichen Maßnahmen stehen: Sie bezwecken, die Gläubigen oder Untertanen „in sãligen stand gegen gott und ouch zytliche wolffart zerichten“⁹⁷.

Sie treiben dadurch – unter wertrationaler Orientierung am göttlichen Willen – eine Christianisierung des Verhaltens voran, die als eine permanente Reformation begriffen werden kann. Im Mittelpunkt der nachfolgenden Ausführungen steht das Sozialverhalten, genauer: der gesellschaftliche Umgang von Nachbarn in einer städtischen oder dörflichen Gemeinde.

Die Auswahl einer Stadt und eines Dorfes, die zudem noch unterschiedlichen Systemen der Kirchenzucht folgen, soll die Übereinstimmungen in den Grundanliegen und der Funktionsweise der reformierten Sittengerichte hervorheben.

1. Die Organisation und die Macht der Sittengerichte

Mit der Reformation endete die Sitten- und Ehegerichtsbarkeit der geistlichen Gerichte⁹⁸. An ihre Stelle traten in den evangelischen Gebieten staatliche Instanzen oder mit ihnen verzahnte ortskirchliche Leitungsgremien. Kennzeichnend für die reformierten Gebiete, also die unter dem Einfluß Zwinglis oder Calvins stehenden Kirchentümer außerhalb des Reiches⁹⁹, ist die Erneuerung der Idee des einen corpus christianum, also der funktionalen Verbindung staatlicher und kirchlicher Gewalt unter theokratischen Zielen¹⁰⁰.

⁹⁴ Rechtsquellen Bern (Anm. 3), Bd. VI, 2, Nr. 31b, 840 - 850: 06. 01. 1587 – „Christenlich mandat“, hier: 850.

⁹⁵ Ebd., 849.

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ Ebd., 840.

⁹⁸ Siehe für Bern *Richard Feller*, Geschichte Berns, Bd. 2, Bern 1953, 263.

⁹⁹ Die deutschreformierten Kirchen mit ihrer obrigkeitlichen Struktur bleiben im folgenden außerhalb der Betrachtung.

¹⁰⁰ Zum Ethizismus Zwinglis und Calvins vgl. überblicksweise *Bernd Moeller*, Geschichte des Christentums in Grundzügen, Göttingen 1987, 240 - 259.

Gemeinhin wird das zwinglische System als Staatskirche verstanden, wohingegen das calvinistische Kirchenwesen durch die „organisatorische Verselbständigung der Kirche gegenüber dem Staat und die Schaffung von vier untereinander gleichberechtigten kirchlichen Ämtern – Pfarrer, Lehrer, Älteste und Diakonen“¹⁰¹ gekennzeichnet sei. Dies bedeutet jedoch lediglich, daß die theokratischen Ziele nicht einer wie immer gearteten Staatsräson geopfert werden sollten. Faktisch hat Calvin in Genf „alles daran gesetzt, eine Vereinigung und wechselseitige Durchdringung des bürgerlich-politischen und des kirchlichen Gemeinwesens zu erreichen“¹⁰². Obwohl es ihm gelang, mit dem staatsunabhängigen Kirchenbann ein wichtiges Stück Freiheit von der weltlichen Obrigkeit zu erringen¹⁰³, blieb doch die interne Kirchenverwaltung eng mit dem Staat verwoben, denn nur indem er, notfalls durch Ausweisung, alle die bestrafte, die sich um einen Bann nicht kümmerten, verließ er ihm eine bürgerliche Wirkung und damit der Kirchenstrafe Zwangscharakter¹⁰⁴. Auch blieb in Genf die Kirchenverwaltung personell an den Staat gebunden: bis 1557 hatten die weltlichen Mitglieder im Konsistorium die Mehrheit, seit diesem Jahr gehörten neben den 12 Ältesten 12 Pfarrer dem Konsistorium an, seit 1564 überwogen die Geistlichen mit 19 : 12; von den weltlichen Mitgliedern wurden 2 aus dem Kleinen und 10 aus dem Großen Rat genommen; Wahlgremium war der Große Rat¹⁰⁵. Den Vorsitz im Konsistorium hatte der städtische Syndikus inne, der den Syndikusstab als Zeichen obrigkeitlicher Gewalt führte¹⁰⁶. Und sogar nachdem es scheinbar ein numerisches Übergewicht der Geistlichen gab, blieb es nach Aussage der Präsenzlisten faktisch bei einer Parität der Gruppen¹⁰⁷. Selbst dieses am weitesten vom Staatskirchlichen entfernte System ruhte auf einer personellen und faktischen Identität von Kirche und Gemeinde. Kirchliche Angelegenheiten waren zugleich weltliche Angelegenheiten geworden, in dem Begriff der *res mixtae* oder „choses conjointes et inséparables“ drückt sich die Amalgamierung des Geistlichen mit dem Weltlichen aus, die auch Calvin nicht verhindern konnte¹⁰⁸. „Zürich und Genf können nicht mehr

¹⁰¹ Ebd., 258.

¹⁰² Ebd.

¹⁰³ Walter Köhler, *Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium*, Bd. 2: Das Ehe- und Sittengericht in den süddeutschen Reichsstädten, dem Herzogtum Württemberg und in Genf, Leipzig 1942, 504 – 652, bes. 555 und 603 („Der Rat steht geradezu zur Disposition des Konsistoriums . . . Man kann von diesem Blickwinkel aus Calvin ohne Übertreibung den Papst von Genf nennen.“).

¹⁰⁴ Ebd., 614 – 616.

¹⁰⁵ Ebd., 574 – 577.

¹⁰⁶ E. William Monter, *The Consistory of Geneva*, in: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 38 (1976), wieder abgedruckt in: Ders., *Enforcing Morality in Early Modern Europe*, London 1987, 467 – 484, hier: 469. Vgl. Köhler (Anm. 103), 572.

¹⁰⁷ Monter (Anm. 106), 469 – 471.

¹⁰⁸ Köhler (Anm. 103), 619 – danach auch das Zitat. Die Landschaft besaß demgegenüber keine wirklichen Konsistorien, sondern die Ehegaumer fungierten lediglich als Aufpasser und Denunzianten für die Zentrale, ebd., 625, also ein eher „landeskirchliches“ System auf der Gesamtstaatsebene.

unter den Gegensatz: hie Staatsregiment, dort Kirchenregiment gebracht werden. Beide haben die Zusammenbindung von Obrigkeit und Kirche. Und man kann nicht hinzusetzen: ja, aber hier unter Prävalenz der Obrigkeit, dort unter Prävalenz der Kirche ... Die Zürcher Obrigkeit handelt ‚im Namen und anstatt gemeiner Kirchen‘ und hat in Zwingli den Propheten an der Seite, der sie ‚kirchlich‘ nach dem Worte Gottes dirigiert. Es ist hier von vornherein eine ganz andere moralische kirchliche Gebundenheit vorhanden gewesen als etwa in einer lutherischen Landeskirche. Beide Gemeinwesen Zürich und Genf sind Theokratien und umspannen Kirche und Obrigkeit durch den einen göttlichen Willen. Das ist spezifisch reformiert“¹⁰⁹.

Trotz klar erkennbarer Differenzen in der Kirchenverfassung stimmen die reformierten Kirchentümer des Genfer Typs und der zwinglischen Schweiz im praktischen Leben doch näher zusammen. Sie unterscheiden sich hier hauptsächlich in der Bannfrage. In Zürich ist ein eigener Kirchenbann nie in Kraft getreten¹¹⁰, an Orten, die dem Genfer Modell folgen, gehört er zur „Grundausrüstung“ der Kirche.

Im folgenden wird von reformierten Gemeinden die Rede sein, die in zwei Punkten wesentlich voneinander abweichen: Biel und Stettlen¹¹¹. Biel ist eine praktisch autonome Stadtgemeinde, die sich kirchlich völlig von ihrem Landesherrn, dem Basler Bischof, wie von ihrem Ordinarius, dem Lausanner Bischof, gelöst hat¹¹². Stettlen ist eine Dorfgemeinde in der bernischen Landschaft, an ihrer Spitze steht ein von einem Venner des Berner Rates eingesetzter Ammann. Biel praktiziert den Bann, bis auf die zahlenmäßige Mehrheit der Weltlichen im Konsistorium entspricht Biel dem Genfer System¹¹³, Stettlen dem zwinglischen¹¹⁴, hier fehlt jede Banngewalt. Trotz der formaljuristischen Unterschiede sind die Übereinstimmungen in der Praxis frappant, wie sich zeigen wird.

Biels Sitten- und Ehegericht besteht aus den beiden Prädikanten, dem Chorrichter aus dem Kleinen Rat, der den Stab führt, und vier Kleinnräten sowie zwei Burgern¹¹⁵. Es handelt sich praktisch um einen Ratsausschuß

¹⁰⁹ Köhler (Anm. 103), 662 f.

¹¹⁰ Walter Köhler, *Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium*, Bd. 1: Das Zürcher Ehegericht und seine Auswirkung in der deutschen Schweiz zur Zeit Zwinglis, Leipzig 1932, 193 - 199.

¹¹¹ Ergänzend werden auch Quellen aus anderen Berner Gemeinden herangezogen.

¹¹² Emil Anton Bloesch, *Verfassungsgeschichte der Stadt Biel von der Frühzeit bis zum Sturz des Familienregiments im Jahre 1798*, Biel 1925, gekürzter Neudruck Biel 1977, bes. 65 f.

¹¹³ So auch Werner Bourquin, Artikel „Biel“, in: *Historisch-biographisches Lexikon der Schweiz*, hrsg. von der Allgemeinen Geschichtsforschenden Gesellschaft der Schweiz unter Leitung von Heinrich Türlér, Marcel Godet und Victor Attinger, Neuenburg 1924, 237 - 239, hier: 238.

¹¹⁴ Vgl. Köhler (Anm. 110), 198: Entscheidend und unterscheidend ist die Existenz eines Kirchenbanns.

unter Beratung durch die Geistlichen. Er steht als Presbyterium der Kirche vor und übt unabhängig vom Rat die Banngewalt aus. Dieser Ratsausschuß steht für die Kirche, ist also auch Kirchenausschuß, so daß er „anstatt und von wegen der weltlichen obrigkeit die laster kraft eingeschriebener reformation ordnungen strafft, auch anstatt der kirchen verordnet und deßhalb von drey ständen besetzt, namblich von rathspersohnen, von predigenden und gemeinen burgeren“¹¹⁶. Die Deckungsgleichheit mit dem Genfer System ist nicht völlig, aber doch im Prinzip gegeben.

Das Bewußtsein, als Repräsentant der Kirche und in ihrer Stellvertretung zu handeln, ist durchgängig, so wenn ein Delinquent das „ersam corgericht an statt der heiligen christenlichen kilchen vmb verziehung [bittet], vnd man wöl ine wider vff vnd annemmen für ein glid der christenlichen gemeind vnd kilchen, das er ouch das heilig nachtmal mit andern gläubigen möge geniessen vnd des heiligsten verdiensts Jesu Christi teilhaftig werden“¹¹⁷. Die Verwaltung der beiden Schlüssel zu binden und zu lösen, die nach katholischer Deutung Petrus und in seiner Sukzession den römischen Päpsten und den Bischöfen der Kirche übertragen worden ist, ruht hier in der Hand des Chorgerichts. Es schließt aus der Kirche aus und läßt zu, indem es den Empfang der Sakramente an ein sündenfreies und versöhntes Gewissen bindet: „Item vff jar vnnd tag als obstat [23. 12.1560] ist vor einem ersamen chorgericht khommen vnd erschienen Verena Herrmann vnd hatt sich versünet von wegen sy ir ee brochen vnd wider gott vnd die christenliche kilchen gehandelt vnd darby gott den allmechtigen vnd sin heylige christenliche kilchen, die sy geergert vnd [verschrieben für „vmb“] gnod gebeten“¹¹⁸. Die Kirche handelt durch das Chorgericht, das Besserung erzwingt: „Hansen Blösch abermollen der heilligen sacrament heissen still ston biß vff

¹¹⁵ Stadtarchiv Biel 141a = Nr. CXLIX, 3 (Chorgerichtsakten 1578 - 1596): 1578 – Zusammensetzung des Chorgerichts:

Chorrichter =

Christoffel Klenck

Beisitzer =

Josua Vynßler, Prädikant

Jacob Lettner, Prädikant

Petter Gurren, der Räte

Martty Wagner, der Räte

Hans Trayer, der Räte

Jeronimus Läder, der Räte

Bendicht Muntschi, der Burger

Steffen Fuchs, der Burger

Chorschreiber = Hans Rudolf des Boys

Chorweibel = Jacob Rolle.

¹¹⁶ Stadtarchiv Biel, 141b, 61: nach 1617 [inhaltlich hier auf dem Stand von 1563] – Chorgerichtsordnung, fol. 18.

¹¹⁷ Stadtarchiv Biel 141a = Nr. CXLIX, 3 (Chorgerichtsakten 1578 - 1596): 16. 12. 1589.

¹¹⁸ Stadtarchiv Biel 141a = Nr. CXLIX, 1 (Chorgerichtsakten 1540 - 1561): 23. 12. 1560.

schynbare besserung von wägen seines fallers, so er mit Isabel Meyerin, der stubenfrau vff der schol, dorumb in min herren vor rhatt gestrafft handt.“ Wenn Besserung nicht eintritt, droht in Biel der Bann, selbst für etwas Alltägliches wie einen Streit unter Nachbarn: Eine Witwe und eine Ehefrau zanken. Sie sind nicht versöhnungsbereit. Sie werden ermahnt, „von sölchem läben abzeston, ouch kibigs vnd nitdigs läben zu verbesseren, ouch ein andern verzeihen, aber sölche warnung hatt by innen domol kein frucht mogen bringen, derhalben man innen (als die ein vnchristenlich läben furen) des herren nachmal vnd der kinder touff gebotten stilzustan biß vff schinbare beserung“. Das fruchtet. Abends bitten beide um Verzeihung. So hat man „innen das nachtmal vnd den touff witter zuglassen, daruff sy ein ander die hant potten zu einer zugsanne [wohl verschrieben für „zusagung“], das aller witterwillen sol todt vnd absin“¹¹⁹. Ein christliches Leben beginnt bei Nüchternheit: „Ist vor einem ersamen chorgericht erschinen Frena Herman mit gantzer vndertheniger demüttiger pitt, man wöl sie widerumb zu einem glid der christenlichen kilchen annehmen, dan sie leyder vbel gesündet vnnd aber sige iro daß von hertzen leyd, bätte gott vorab vnd ein ersam corgericht vmb gnad. Vnd nach ernstlicher ermanung, ire sach fürohin ze verbessern vnnd sich vor sollichen lasteren verhütten vnnd innsunderheyt des wins halb soll sich deß müssigen vnd mässiglich hallten, ist sie vff dißmal widerumb zum glid der kilchen angenommen vnd ire erloubt, die heiligen sacrament mit warem glauben vnd rechter gotts forcht zu gebruchen“¹²⁰.

Stettlen verfügt wie alle übrigen Berner Gemeinden nicht über die Banngewalt¹²¹. Das hat der Berner Sittengerichtsbarkeit insgesamt das Urteil eingetragen: „das Berner Ehegericht ist eben kein kirchliches Institut, sondern Funktionär des christlichen Stadtstaates“¹²². Diese Ansicht *Walther Köhlers* wird man nicht ohne Vorbehalte teilen müssen. Zwar hat die Obrigkeit stets jegliche Versuche abgeblockt, einen Bann zu installieren¹²³. Sie hat jedoch jedem Gläubigen die freiwillige Abstinenz vom Abendmahl für den Fall, daß er sündig oder in Streit lebt, angeraten und damit den Pfarrern die Möglichkeit gegeben, durch Zusprache einen „Selbstbann“ zu provozieren:

¹¹⁹ Stadtarchiv Biel 141a = Nr. CXLIX, 3 (Chorgerichtsakten 1578 - 1596): 08. 06. 1585.

¹²⁰ Ebd.: 22. 03. 1589.

¹²¹ *Guggisberg* (Anm. 1), 178: „Das Berner Chorgericht ist staatliche Behörde, nicht kirchliche Institution. Es fehlt ihr die Banngewalt. Es ist jedoch nicht ein bloß bürgerliches Sittengericht, denn es existierte in ihm noch ein Rest kirchlicher Strafe, wie zum Beispiel der Herdfall.“

¹²² *Köhler* (Anm. 110), 326.

¹²³ Rechtsquellen Bern (Anm. 3), Bd. VI, 2, Nr. 30b, 689 - 692: 26. 02. 1559 - Schultheiß und Rat an die Freiweibel, hier: 690: Das Begehren etlicher Prädikanten, „dem chorgricht gvalt zegäben, die ußschließung des herren nachtmal zegebruchen“, wird als nicht erbaulich abgelehnt. Wenn auch der Bann abgeschlagen wird, so wird den Chorgerichten doch Gewalt gegeben, diejenigen, die nicht beten können, vorzuladen und sie zu veranlassen, in einer bestimmten Zeit das Vaterunser, die Zehn Gebote und das Glaubensbekenntnis zu lernen. Vgl. *Feller* (Anm. 98), 263.

Von den Chorgerichten soll „mit denen, so in offnen lasteren läbend und verharrend, ... gehandelt werden, ... sich zebesseren, von irem ergerlichen läben abzestan und inen ze rhatten, ob sy zû deß herren tisch gan oder biß uff kundtliche besserung stillstan söllend und doch das inen heimbsetzen oder gar keinen ußschliessen“¹²⁴. Zudem spielt der „bürgerliche Bann“, nämlich die Landesverweisung, eine wichtige Rolle in der chorgerichtlichen Praxis. Ehebruch wird mit dieser Strafe belegt: Beim zweiten Ehebruch zwischen einem verheirateten Mann und einer Ledigen, so lautet die Satzung von 1712, wird die Frau auf 3 Jahre verbannt und muß sich anschließend vor dem Chorgericht „deprecieren“; beim dritten Fehler erfolgt Verbannung auf sechs Jahre mit der Pflicht einer anschließenden „öffentlichen depraecation vor der geärgerten gemeind“, bei dem verheirateten Mann erst beim dritten Mal eine Landsverweisung auf drei Jahre – beim vierten Mal aber für beide eine ewige Verbannung unter der Drohung der Todesstrafe¹²⁵. Beim Ehebruch zwischen zwei Verheirateten wird ebenfalls die Frau härter bestraft: Beim zweiten Fehler muß sie statt drei Jahren Landesverweisung wie der Mann vier Jahre Bann ertragen, und beim Wiedereintritt ist sie „zu einer wiedermahligen öffentlichen depraecation vor der gantzen geärgerten gemeind gehalten“¹²⁶. Diese öffentliche Abbitte gegenüber der geärgerten Gemeinde¹²⁷ ist Reuebekenntnis und Versöhnungsakt und führt zur Wiederaufnahme in die Gemeinschaft der Bürger und der Gläubigen. Schon beim ersten Fehler muß die Frau eine solche öffentliche Deprecation auf sich nehmen – der Mann erst beim zweiten Mal. Beim dritten Ehebruch „soll dieselbe ausgeschmeitzet, ewig bannisiert, und bey wiederbetretung im land mit dem schwert hingerichtet werden“¹²⁸. Bei Sexualkontakten zwischen Ledigen („Hurerei“) trifft dagegen zuerst den Mann die Verbannung: beim dritten Mal für ein Jahr, verbunden mit einer öffentlichen Abbitte vor der geärgerten Gemeinde, beim vierten Mal für sechs Jahre, beim fünften Mal auf ewig – unter der Drohung der Todesstrafe¹²⁹. Aus den Jahren 1657 und 1664 werden drei Todesurteile erwähnt¹³⁰.

Stehen solche Strafen zur Verfügung der Obrigkeit, die hier dem Chorge-richt assistiert, so sind schwer ehrenrührige Schmachstrafen und Gefängnis neben hohen Geldbußen in der Kompetenz der Chorgerichte, selbst der ört-

¹²⁴ Rechtsquellen Bern (Anm. 3), Bd. VI, 2, Nr. 30b, 689 – 692: 26. 02. 1559 – Schult-heitß und Rat an die Freiweibel, hier: 690.

¹²⁵ Ebd., Nr. 30i, 753 – 761: 19. 02. – 01. 04. 1712 – „Erneuerte straff-gesatz, die hurey und den ehebruch betreffend“, hier: 754 f.

¹²⁶ Ebd., 753.

¹²⁷ *Guggisberg* (Anm. 1), 179. Er bezeichnet diese Strafe als „besonders empfindlich“.

¹²⁸ Rechtsquellen Bern (Anm. 3), Bd. VI, 2, Nr. 30 i, 753 – 761: 19. 02. – 01. 04. 1712 – „Erneuerte straff-gesatz, die hurey und den ehebruch betreffend“, hier: 754.

¹²⁹ Ebd., 755 f.

¹³⁰ Ebd., Nr. 30g, 719 – 747: 28. 06. 1634, erneuert 1667 – „Der statt Bern chorge-richts satzung“, hier: 732, Anm. 1.

lichen. Besonders schwer wiegt hier der sogenannte „Herdfall“, bei dem der Sünder sich mit dem Gesicht auf die Erde (berndeutsch „hård“) werfen und mit zertanen (kreuzförmig ausgebreiteten) Armen den Boden küssen und Gott um Verzeihung bitten muß. Die Amtleute und Eherichter werden ermahnt, auf die Einhaltung der Sittenordnungen zu achten, besonders auf die Gotteslästerer, Flucher und Schwörer „und die zu jedem wort und had-anck, ihre reden zu bestetigen, sy syend glych wahr oder erlogen, sonderlich gewohnt sindt, by gott, by ihrer seel und trüw, oder helff mir gott nit in syn ryck, nemme mich diser oder jener, zu schweren, oder auch die flüch bruchend, daß dich gott oder gotts krafft schend, oder schenden müß, oder der tonder schieß, der hagel schlach, der teuffel nem, und was derglychen abschüchliche flüch mehr syn mögend, zum herdfahl haltind“¹³¹. Diese Strafe stand nicht lediglich auf dem Papier. Am 8. Mai 1614 „sind die obgenampten wiber Verena Däser und Barbara Semman [?], so vmb ein mäß hirs grüz balgett vnd vneins worden vnd darbi och geschworen vnd Christen Däsers frow, die ouch geleseret, hend alle drii den herdt küßet vnd buß than“¹³². Hans Däsen hat 1609 wegen gotteslästerlicher Flüche und wegen Lügen vor dem Chorgericht „das crütz oder erdreicht [sic] küßt vnd 1 pfund buß vmb siner widerspänigkeit gäben müssen“¹³³. Der am 26. Mai 1611 vorgeladene Wilhelm Stettler, dem man vorwarf, daß er „über die zit wirtte vnd ettlicher wiber mannen ... ynzüche“, lästert das Chorgericht: „wie er aber zum tempel vß zogen, hett er gmurret vnd gredt, man sölle eim thûn wie dem andren, also ist er immerdar widerspennig.“ Den 28. Juli ist er erschienen und hat „büß than als daß er den herdt küßet“¹³⁴. Anno 1615 hat der Dienstknecht Michel wegen wüsten Geschreis und Schwörens am heiligen Pfingsttag „den herdtfal thûn müssen vnd gott vmb verzeichung pitten“¹³⁵. Ebenfalls wegen Gotteslästerung muß am 15. 10. des Jahres Peter Weerli den Boden küssen¹³⁶. Insgesamt kommt diese Strafe nicht sehr häufig vor und konzentriert sich auf schwerere Verstöße, vor allem auf Gotteslästerung. Im 17. Jahrhundert sind es in Stettlen weitere drei Male, daß der Herdfall aktenkundig wird¹³⁷. Diese Strafe ist gerade deswegen sehr ehrenrührig, weil sie selten verhängt wird, und wegen der öffentlichen Demütigung, die mit ihr verbunden ist, wenn – wie im Fall eines, der während der Predigtzeit einen Diebstahl begangen hat – der Delinquent „in hoffentlicher [sic, wohl

¹³¹ Ebd., Nr. 31iB, 866 – 868: 27. 01. 1621 – „Christenliche Ordnung ... wider den hoffahrt und pracht in kleideren, auch das lichtfertige flüchen und schweren“, hier: 867.

¹³² Kirchgemeindearchiv Stettlen, Chorgerichtsmanuale: 08. 05. 1614.

¹³³ Ebd.: 23. 07. – 12. 11. 1609.

¹³⁴ Ebd.: 26. 05. – 28. 07. 1611.

¹³⁵ Ebd.: 11. 06. 1615.

¹³⁶ Ebd.: 24. 09. und 15. 10. 1615.

¹³⁷ Ebd.: (jeweils das Datum der Verhandlungsaufnahme) 21. 02. 1619 (Gotteslästerung), 15. 08. 1652 (Stehlen während der Predigtzeit – siehe die nächste Anmerkung), 07. 01. 1655 (Gotteslästerung im Rausch).

für „öffentlicher[“] versamblung vor der predig ein gantze gemeindt gottes wegen der ergernus vmb erzeichung [sic] bitten solle vnd seine sund vor gott bekennen“¹³⁸.

Auch in Biel wird der Herdfall praktiziert. Am 2. Mai 1578 „Ist Hans H., der sager von Botzingen, von wegen seines fluchens vnd gots lesterns beschickt vnd, nach dem er dafon ab zu ston vnd sich zů besseren ernstlich vermandt, ist er niderknüwet, den herdt küßt, gott den allmechtigen vmb erzeichung [sic] vnd ein ersam corgericht vmb gnadt gebetten“¹³⁹. Wie in Stettlen ist diese Strafe besonders für Gotteslästerungen angewendet worden¹⁴⁰.

Der Herdfall hat eine lange Tradition. Er steht schon in Ordnungen für Stäffis (Estavayer) vom 30. 3. 1466 und 17. 1. 1478¹⁴¹. Vorreformatorisch galt, daß alle, die Gott oder die Mutter Maria schmähen, „schuldig sin söl- len, angentz nâch getânem schwûr sich mit dem angesicht uff das êrtrich zů neygen und mit der hand ein krütz in das ârtrich zů machen und söllichs zů kussen, zů der anzoïg deß mifals und rûwens und das si gott umb verzychung bitten“¹⁴². Dieses sozialpsychologische Reinigungsmuster wird unverändert in die Reformation übernommen. Das gleiche gilt für Gefängnis und Schandstrafen außerhalb des Herdfalls, die der Rat schon im 15. Jahrhundert als Wächter der ersten Tafel des Gesetzes, also in Vollzug einer „kirch- lichen“ Aufgabe, ausgesprochen hat: „flüchte ouch jemens gott“, Maria oder der Heiligen Glieder, so muß er ins Halseisen für einen Tag. Er hat die Pflicht, in einem Monat Absolution darüber zu erlangen. Rückfällige müs- sen ins schwere Gefängnis und Strafe an Leib oder Leben gewärtigen, denn auch die kaiserlichen Rechte verlangen, daß der Täter mit dem Schwert gerichtet werde¹⁴³. Selbstverständlich steht auf Ehebruch und Hurerei bei den ersten Malen Gefängnis¹⁴⁴. Aber auch für vergleichsweise profane „Sün- den“ wie das Sitzen bis nach dem Zapfenstreich um 10 Uhr (winters 9 Uhr) abends wird die Gefängnisstrafe angewandt¹⁴⁵. Es wird sogar die Amtshilfe

¹³⁸ Ebd.: 15. 08. 1652.

¹³⁹ Ebd.: 02. 05. 1578.

¹⁴⁰ Ebd.: Vgl. die beiden weiteren Fälle vom 18. 02. 1579 und vom 18. 04. 1595.

¹⁴¹ Vgl. Rechtsquellen Bern (Anm. 3), Bd. VI, 1, 110, Anm. 2.

¹⁴² Ebd., 110 f., Bemerkung 4: 06. 04. 1523 – Ordnung gegen Schwören und Zutrin- ken, hier: 110.

¹⁴³ Rechtsquellen Bern (Anm. 3), Bd. VI, 1, Nr. 9Ca, 104 – 106: 07. 04. 1481 – „Ver- pott der üppigen kleideren und bösen schwüren“, hier: 105.

¹⁴⁴ Rechtsquellen Bern (Anm. 3), Bd. VI, 1, Nr. 22b, 381 – 389: 02. 02. 1533 – Abän- derung der Ehegerichtssatzung, hier: 385. Vgl. ebd., Nr. 22d, 395 – 405: 21. 09. 1533 – „Nuwe ordnung des eegerichts“, hier: 396, 402, Rechtsquellen Bern (Anm. 3), Bd. VI, 2, Nr. 30g, 719 – 747: 28. 06. 1634, erneuert 1667 – „Der statt Bern chorgerichts satzung“, hier: 730 ff., ebd., Nr. 30i, 753 – 761: 19. 02. – 01. 04. 1712 – „Erneuerte straff- gesatz, die hurey und den ehebruch betreffend“, hier: 753 – 757, ebd., Nr. 30o, 794 – 825: 25. 01. 1787 – „Ehegerichts-satzungen für die stadt Bern und dero lande“, hier: 806 f.

der Amtleute und Freiweibel im Kampf gegen den Alkohol angefordert: Es gibt – Anfang des 17. Jahrhunderts – immer mehr von den „vollen, tollen zapfen und die sych mit wyn überladen“. Die Träger der Polizeigewalt sollen Gefängnis und 10 Pfd. Buße verhängen, wenn eine einmalige Warnung nicht genügt. Diese Ordnung ist von den Kanzeln zu verkünden. Sie ergeht, weil trotz früherer Mandate „täglich iren vil biß in die nacht in källerhalsen und anderswo geseßen und sich allso vychisch gefüllt“¹⁴⁶. Tanzveranstalter mußten beim zweiten Mal mit 24 Stunden Gefängnis rechnen¹⁴⁷.

Der Vollzug der schwereren Strafen lag in der Hand der Polizeigewalt, d. h. des Staates. Doch dadurch, daß die Ordnungen praktisch einen Automatismus beim Strafvollzug formulierten, wurde die Obrigkeit in einem gewissen Sinne zum Gehilfen des Chorgerichts.

Rechtlich bestand eine Hierarchie: an oberster Stelle der Rat, der allerdings nur in besonderen Fällen eingriff, dann das stadtbernische Chorgeicht, schließlich die Chorgerichte der einzelnen Kirchgemeinden. Zwischeninstanzen gab es nicht. Man kann von einer Hierarchie von Kommunen reden. Das städtische Chorgericht ist von *Walther Köhler* als „Regierungsdepartement für die res ecclesiasticae“¹⁴⁸ bezeichnet worden. Auch dem Land gegenüber wird der obrigkeitliche Charakter der bernischen Kirche betont. Daß die Zentrale wesentliche Zwangsmittel und bei Ehefragen die letzte Entscheidung für sich reservierte, läßt diesen obrigkeitlichen Charakter des bernischen Systems deutlich hervortreten¹⁴⁹, faktisch vollzog sich jedoch das Hauptgeschäft vor Ort und wurden auch an Ort und Stelle die Schmach- oder Geldstrafen vollstreckt, ohne Berns Hilfe.

Man muß sich hüten, die verfassungsstrukturell notwendige Zentralisiertheit des Rechts mit einer faktischen Zentralisierung zu verwechseln. Formell ernannte der Landvogt den Ammann, der dem Chorgericht vorsah, der Pfarrer wurde vom Patronatsherrn¹⁵⁰ aus dem städtischen Predigernachwuchs (nur Berner und einige aus den Städten der Landschaft durften Theologie studieren¹⁵¹) genommen, schließlich bestimmte der Ratsvertreter auch

¹⁴⁵ Rechtsquellen Bern (Anm. 3), Nr. 31a, 826 – 839: 16. 12. 1548 / 07. 09. 1550 / 20. 04. 1573 – Maimandat = „Das groß mandat der loblichen statt Bern“, hier: 829. Vgl. dieselbe Bestimmung ebd., Nr. 31k, 868 – 913: 27. 02. 1628 – „Christenliche mandaten, ordnungen und satzungen . . . vermehret und uff gegenwürtige zyt gestellt und gerichtet“, hier: 892 f.

¹⁴⁶ Ebd., Nr. 31g, Anm. 7, 862: 03. 11. 1625 – Befehl an die nächsten Amtleute, Freiweibel und Ammänner um die Stadt.

¹⁴⁷ Ebd., Nr. 31y, 956 – 965: 25. 11. 1715 – „Ordnung wider den pracht und überfluß in kleideren, wie auch andere excessen und uppigkeiten in der statt Bern“, hier: 961.

¹⁴⁸ *Köhler* (Anm. 110), 319.

¹⁴⁹ Ebd., 316: „Die Landschaft ist ganz von der Stadt abhängig.“

¹⁵⁰ *Guggisberg* (Anm. 1), 658. Bei der Aufhebung der letzten Kollaturrechte hatte das Burgerspital sie in Stettlen inne.

die Beisitzer. Das war nicht von Anfang an so. Die Ehegerichtssatzung von 1587 bestimmt nämlich noch: „Es söllend in yegklicher kilchöri die underthanen zum minsten zwen frommer redlicher männer verordnen, denen uff dem land, glych als in der statt den eerichtern, der eebruch, hury, kupplery und was sonst ergerlichs fůrgaht, angezeigt und angeben soll werden“¹⁵². Diese Kompetenzen gingen der Gemeinde zwar im Laufe der Zeit – wahrscheinlich schon um 1600¹⁵³ – verloren¹⁵⁴. De facto verlief die Besetzung des Chorgerichts – bis auf die Nomination des Pfarrers – aber dorfintern, und ein gewisses Anciennitätsprinzip bei der Ammannstelle ist durchgängig zu beobachten¹⁵⁵, das Eingriffen von außen wenig Raum ließ: Chorrichter in Stettlen waren¹⁵⁶

1598:¹⁵⁷

[Hans Weerlin – scheidet aus]
Bendicht Weerlin – rückt auf
Michel Stettler,
Hans Stettler,
Caspar Solothurnmann,
Jacob Thäsen,
[*Bendicht Wantzenriedt* – tritt neu ins Chorgericht ein]

1623:

Hans Stettler,
Bendicht Wantzenriedt
Baschi Schaffer,
Wilhelm Stettler,
Bath Rorer,
Hans Nußboom,

1635:

Bendicht Wantzenriedt, Ammann,
Johannes Nußboom, Kirchmeier,
Bendicht Murer,
Bath Rorer,
Christian Gerig,
Hans Stettler, jr.,

1642:

Bendicht Murer, Ammann,
Hans Nußboom,
Wilhelm Stettler,
Michel Schmid,
Hans Stettler, jr.

¹⁵¹ Ebd., 168. Neben Bern hatten die Munizipalstädte Burgdorf, Thun, Brugg und Zofingen das Recht, Burgersöhne zum Theologiestudium zu schicken. Es gab, worauf Guggisberg hinweist, aber auch Abweichungen von der starren Regel für das Theologiestudium.

¹⁵² Rechtsquellen Bern (Anm. 3), Bd. VI, 2, Nr. 30e, 693 – 703: 11. 05. 1587 – „Egericht satzungen, wie die selben in den egerichten der lanndtschafft Bernn gebruch und gehalten sollend werden“, hier: 694.

¹⁵³ *Guggisberg* (Anm. 1), 273.

¹⁵⁴ Rechtsquellen Bern (Anm. 3), Bd. VI, 2, Nr. 30o, 794 – 825: 25. 01. 1787 – „Ehegerichts-satzungen für die stadt Bern und dero lande“, hier: 815: Chorgerichtsbesetzung auf dem Land: Die Amtleute und Twingherren jedes Kirchspiels sollen das Chorgericht mit frommen und ehrbaren Personen besetzen, und zwar so: Wenn ein Chorrichter abgeht, soll der Pfarrer dem Amtmann/Twingherrn eine Auswahl der 2 oder 3 Tüchtigsten vorlegen.

¹⁵⁵ Der erstgenannte Chorrichter ist sicher der Ammann, auch wenn dies in den Quellen nicht immer eigens vermerkt wird.

¹⁵⁶ Kirchgemeindecarchiv Stettlen, Chorgerichtsmanuale: Die Fundstellen jeweils unter dem Beginn des angegebenen Jahres.

¹⁵⁷ Am 26. Dezember des Jahres erfolgt eine Neubesetzung, die durch die Namen in Klammern dokumentiert wird. Bendicht Weerlin rückt zum ersten Mann auf, und Bendicht Wantzenriedt tritt neu ins Chorgericht ein – ebd.: 26. 12. 1598.

1650:

*Bendicht Murer, Ammann,
Hans Stettler, Kirchmeier,
Wilhelm Stettler,
Hans Nußbom,
(mehr nicht erwähnt),*

1665:

*Hans Stettler, Ammann,
Christen Schafer,
Hans Chirner,
Nigli Stettler,
Hans Gerber,
Hans Rorer,*

1670:

*Hans Stettler, Ammann,
Hans Chirner,
Niclaus Stettler,
Hans Gerber,
Hans Krebs,
Niclaus Maurer,*

1685:

*Hans Stettler, Ammann,
Joseph Schmid,
Martin Bigler,
Daniel Kirner,
Baschi Murer,
Christen Stettler¹⁵⁸.*

Man könnte in Betrachtung der Namenslisten über einhundert Jahre fast von einem Nachrückverfahren sprechen, das seine innerdörflichen Eliten selber heranzieht und in die Ammannstelle aufrücken läßt. Dabei ist die relativ lange Dauer, während der diese Führungsposition ausgeübt wurde, bemerkenswert. Es waren im wahrsten Sinne des Wortes „die Ältesten“, die die Kirchgemeinde führten. Das Chorgericht wurde zur Pflanzschule für die kommunalpolitische Elite, die ihrer ersten und ursprünglichen Aufgabe aber stets verbunden blieb, weil sie das Chorgericht nie verließ. Man kann im Blick auf die Frage nach dem Übergewicht von Staatlichem und Kirchlichem in den Instanzen fast von einer Dominanz der Kirche sprechen: Älteste wurden Ammänner, nicht umgekehrt. Die Kirche durchdrang den Staat personell. Doch sollen die Argumente nicht zu weit getrieben werden. Eine Personalunion in dem dargestellten Sinne läßt sich jedenfalls nicht allein in Begriffen der Staatskirche fassen, sie findet ihren Ausdruck, wenn von einer Identität von geistlicher und politischer Gemeinde gesprochen wird. In der neuen Ehegerichtssatzung von 1533 ist bezeichnenderweise von „unser christlichen gmeind in statt und land“¹⁵⁹ die Rede. Der hier in erster Linie christlich zu verstehende Gemeindebegriff wird auf die Gesamtheit des Staatsvolkes übertragen. Der Staat wird als eine übergroße Kirchengemeinde verstanden.

Die Idee der Besserung der Gesamtgemeinde des Bernbiets leitet alle Sittengesetzgebung. Hinter ihr steht ein bestimmtes Bild vom Verhältnis Gottes zu den Menschen, das im folgenden entfaltet werden soll.

¹⁵⁸ Es ist eher ungewöhnlich, daß die Ämterlaufbahn übersprungen wird: Am 02. 08. 1693 ernannte erstmals der Venner einen „Ungedienten“, Michel Stettler, an Stelle seines verstorbenen Vaters zum Ammann.

¹⁵⁹ Rechtsquellen Bern (Anm. 3), Bd. VI, 1, Nr. 22b, 381 – 389; 02. 02. 1533 – Abänderung der Ehegerichtssatzung, hier: 384.

2. Der theologische Hintergrund für das Chorgericht

Gott hat, so bekennt das Große Mandat Berns von 1661, „den menschen zu dem end erschaffen, das er ihme diene in reinigkeit und heiligkeit und sein leib und seel zu einem tempel deß heiligen geistes darstelle“¹⁶⁰. Der Sünder macht aber „sich selbst zu einer wohnung der sünd und deß satans, ... dadurch gott ... gereizet wirdt, seinen zorn wie über Sodoma und Gomorra außzuschütten und solche unkeusche menschen vom himmel ewiglich außzuschließen.“

Dieses didaktische Modell vom richtenden und strafenden Gott leitet die gesamte Sittengesetzgebung vom Anfang bis zum Ende des Ancien régime. „Die Reformation der Sitten war göttliches Gebot, das mit absoluter Geltung verkündet werden mußte, wollte man sich nicht des Ungehorsams schuldig machen und Gottes Strafe auf das Land herabziehen“¹⁶¹. Die Maienmandate von 1548, 1550 und 1573 intonieren das gleiche Motto, daß in ihrer Zeit „das heillig gottes wort, sine gepott und ordnungen verachtet [werden] ... welliches ane zweyffel ... ein gwüsse kuntschaft und zeichen ist, das gottes zorn über die möntschen entzündt und zů straff deß sin hand und rütten außgestreckt, das nun ... in kein ander wåg ..., dann durch büßvertigkeit, beßrung und ändrung des läbens ... abgewendt mag werden“¹⁶². Der Abstand zum Soll eines heiligmäßigen oder wenigstens sündenfreien Lebens bleibt in den Augen der Mandateschreiber eigentlich immer unverändert. Wie Mitte des 16. Jahrhunderts klingt es auch 1620, nämlich daß „vilmehr allerley verböserung, sonderlich aber das lastger der trunckenheit, täglichen zechens und prassens ... gar überhandt genommen, und ouch gar wenig ... dise vor ougen schwebende, böse, gefarliche und thrüebssäigen zyten, ja die ernstigen thröuwungen gotts deß herren im himmel also zuo herten gan lassen, daß sy von dem übermessigen ässen und trincken und allerley sündt, schand und laster abgelassen hettent etc.“¹⁶³. Ende des 18. Jahrhunderts wird die gleichgebliebene Hoffnung formuliert, daß „der seegen deß allerhöchsten fürbas ob unseren landen ruhen und über dieselbige gezogen, dessen einwohner zu wahrer forcht gottes und ausübung christlichen lebens und wandels je mehr und mehr verleitet werden“¹⁶⁴.

¹⁶⁰ Rechtsquellen Bern (Anm. 3), Bd. VI, 2, Nr. 31s, 931 - 944: 18. 03. 1661 – Das „Grosse mandat der statt Bern, wider allerhand im schwang gehende laster“, hier: 937. Die anschließenden Zitate ebd.

¹⁶¹ Guggisberg (Anm. 1), 177.

¹⁶² Rechtsquellen Bern (Anm. 3), Bd. VI, 2, Nr. 31a, 826 - 839: 16. 12. 1548 / 07. 09. 1550 / 20. 04. 1573 – Maimandat = „Das groß mandat der loblichen statt Bern“, hier: 827.

¹⁶³ Ebd., Nr. 31g, Anm. 5, 861 f.: 16. 11. 1620 – Verordnung von Aufsehern über die Reformation, hier: 861. Vgl. ebd., Nr. 31i, 866 - 868: 27. 01. 1621 – „Christenliche Ordnung ... wider den hoffahrt und pracht in kleideren, auch das lichtfertige flüchen und schweren“, hier: 866 f.

¹⁶⁴ Ebd., Nr. 30k, 762 - 791: 03. 07. / 05. 12. 1743 – Chorgerichtssatzung, hier: 762.

Gottes Wort ist Gehorsam heischender Befehl, ihm nachzukommen gibt Aussicht auf Gnade, es nicht zu befolgen garantiert Strafe. Die Mißstände, so die Prädikantenordnung von 1587, sind so groß, daß „gottes zorn und schwäre strafen über uns auch täglich zunemend, wölche dann letstlich, wa ihnen nit zytlich mit waarer büß und besserung fürkommen, unser aller gemeynes verderben gewüßlich mitt sich bringen wurden“¹⁶⁵. Es ist also möglich, durch Buße und Besserung auf Gott gütigend einzuwirken. Wenn alles züchtig zugeht und die Amtsträger und Prediger vorbildhaft erscheinen, „werdend ohne zweyffel die gerechten und strengen gericht ... gottes von uns gewendt werden und wir syn gnad und huld erlangen“¹⁶⁶.

Gute Werke im Sinne sittlichen Verhaltens werden zur *Conditio sine qua non* der individuellen Seligkeit¹⁶⁷. 1628 erinnert der Rat seine Untertanen an die Gnade, die Gott ihnen durch die Erkenntnis des Evangeliums erwiesen hat, „und wie es deßwegen allen denen, so christenlichen namen tragend ..., zu ihrer seelen heyl und sãligkeit nohtwendig syn wölle, sich ... deß allein sãligmachenden worts gottes ... als synes göttlichen willens zubeflyssen ... und hiemit alles gottloses unchristenliches, unerbars, sünd-, schand- und lasterhaftes und strãffliches lãben abzulegen ... und dardurch ... synen angebrunnenen zorn und vor augen schwebende antröwende gerechten straffen von unserm geliebten vatterland zuwãnden“¹⁶⁸.

Die Heiligung des Lebens entlang der Richtschnur des göttlichen Wortes ist keine wünschenswerte, sondern eine notwendige Aufgabe, der sich die Obrigkeit als Zwangsanstalt annimmt und die jeder einzelne aus eigenem Antrieb anstreben soll, damit „alle unsere angehõrige ihre herzen von bösen lûsten gegen ihren nãchsten, und was demselben zugehõrig ist, reinigen, und hingegen ihr ganzes leben nach dem heiligen willen gottes in gedanken, Worten und werken also einrichten mõchten, daß ein jeder unter uns thãtlich erweise, daß er mit Christo auferstanden und fruchtbar seye in guten werken“¹⁶⁹. Eine neue, biblizistische Variante der Idee der Guten Werke könnte

¹⁶⁵ Rechtsquellen Bern (Anm. 3), Bd. VI, 1, Nr. 27d, 573 - 586: 05. 01. 1587 - „Predikantenordnung“, hier: 573.

¹⁶⁶ Rechtsquellen Bern (Anm. 3), Bd. VI, 2, Nr. 31i, 866 - 868: 27. 01. 1621 - „Christenliche Ordnung ... wider den hoffahrt und pracht in kleideren, auch das lichtferige flûchen und schweren“, hier: 868.

¹⁶⁷ *Guggisberg* (Anm. 1), 281 - 283. Ebd., 282: „gute Werke führen zwar an sich nicht zur Seligkeit, werden aber doch von Gott belohnt.“

¹⁶⁸ Rechtsquellen Bern (Anm. 3), Bd. VI, 2, Nr. 31k, 868 - 913: 27. 02. 1628 - „Christenliche mandaten, ordnungen und satzungen ..., vermehret und uff gegenwürtige zyt gestellt und gericht“, hier: 869.

¹⁶⁹ Ebd., Nr. 31 ff., 983 - 988: 22. 02. 1763 - „Großes oder Mayen-Mandat“, hier: 987. Vgl. Rechtsquellen Bern (Anm. 3), Bd. VI, 1, Nr. 27x, 609 - 654: 09. 02. 1748 - „Neu-verbesserte Predikanten-ordnung deß sammtlichen ministerii der Teutschen landen hoch-loblicher stadt Bern“, hier: 612: „Die nothwendigkeit der liebe und guten werken als fruchten der gerechtigkeit, des glaubens [soll] angepriesen und für das christen-volk nach allen ständen zu allen Christ-anstãndigen pflichten angemahnet werden, damit alles nach der apostolischen regel zierlich und in guter ordnung hergehe und die kirche in gott erbauet werde.“

man die „theologische“ Basis der Sittenerlasse nennen, aber nicht in der Version des „do ut des“, sondern des „do quia imperavit“. Gott erscheint nicht als käuflich, sondern als fern entrückter strenger Herrscher¹⁷⁰. Dieser bestraft die Ungehorsamen individuell und kollektiv. Jeder einzelne hat sich „seine zeitliche wolfart, sonderlich aber seiner seelen ewige heil und seligkeit angelegen sein [zu lassen und] ... sich von diser schweren sünd und laster des schwerens, lesterens und flüchens ... gentslich zů enthalten“¹⁷¹. Tut er das nicht, kann es sein, daß „sölche müßwiller urplötzlich von gott gestrafft wurdindt, als welliche gägen ime so vil als ire naaßen ufwerffendt, mit verhangtem zaum dem faal zúlouffend“¹⁷². Die Jugend ist besonders gefährdet, „insonderheit die jungen poßen [Burschen] und meitli, die ... an offner gaßen und straßen ungeschücht an einanderen wie hüren und büben gehanget und under einanderen trolet [Händel angefangen] das nit ein wunder gsin were, wan sych die erden ufthan und sölliche ... schantliche möntschē verschluckt, als die sych weder vor gott noch den mentschen schämen noch schüchen wölle“¹⁷³. Der Weg der Umkehr steht jedoch jedem offen, der sich entscheidet, künftig Gottes Geboten zu gehorchen. Eine Prädestination wird nicht angenommen. Die eindringliche Bußpredigt des Stettler pietistischen Pfarrers Güldin zwei jungen Sündern gegenüber fällt konzeptionell keineswegs aus dem Rahmen: Er stellt ihnen vor Augen, „wie sie nit gott, sonder dem satan gedienet, nit Christi nachfolger, sonder verächter vnd spötter seines leidens, der an den oelberg gangen sey, nit gen tantzen, sonder betten, ja blut schwitzen, sie aber solches eher mit füßen treten, ja wie sie als ein böser saurteig heigen auch vnserē gmeind versauert, vnd gott sie hette können in der sünd sterben lassen, wessen ihr seel dann gewesen wer? Daß aber heige gott noch nit wollen, sondern vielmehr er lade noch zur buß vnd gnad ... Darauff haben sie, obwohl junge rauwe sündler, dennoch etliche kennzeichen hinderlassen, von nun an sich eines andern lebens zubeleissen. Gott sey lob vnd gebe ihnen sein gnad“¹⁷⁴.

¹⁷⁰ Guggisberg (Anm. 1), 282 f.: „Gott war für die meisten der strenge Richter, dessen Gerechtigkeit gelegentlich an despotische Willkür grenzt ... Gott galt zwar als ein unsichtbares, aber persönlich gedachtes Wesen, das Sonnenschein und Regen macht, Fruchtbarkeit und Fehljahre bringt, Glück und Unglück, Leben und Tod, Gesundheit und Krankheit jedem ganz persönlich und unmittelbar zuteilt. Ist man seinen Geboten gehorsam und erweist man ihm durch fleißigen Predigtbesuch die nötige Ehre, darf man hoffen, ihn zufriedenzustellen und sich seiner Gunst zu erfreuen.“

¹⁷¹ Rechtsquellen Bern (Anm. 3), Bd. VI, 2, Nr. 310, 923 – 926: 23. 07. 1652 – Verbot des Fluchens und Schwörens, hier: 924. Hervorhebung vom Verf.

¹⁷² Ebd., Nr. 31h: 863 f.: 11. 06. 1619 – Verbot von Kirchweihen und Zusammenkünften, hier: 863.

¹⁷³ Ebd., Nr. 31g, Anm. 7, 862: 03. 11. 1625 – Befehl an die nächsten Amtleute, Freiweibel und Ammänner um die Stadt.

¹⁷⁴ Kirchgemeindearchiv Stettlen, Chorgerichtsmanuale: 20. 01. 1695. Zu Güldin und der pietistischen Bewegung in Bern vgl. Rudolf Dellsperger, Die Anfänge des Pietismus in Bern. Quellenstudien (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 22), Göttingen 1984.

Die leitende Idee für die Sittenmandate ist jedoch nicht individuell, sondern die einer kollektiven Gesamthaftung des Gemeinwesens für die Sünden seiner Mitglieder¹⁷⁵. Denn ein Nicht-Einschreiten, Nicht-Distanzieren macht zum Komplizen, wie es das „Große mandat der statt Bern wider allerhand im schwang gehende laster“ 1661 ausspricht, nämlich daß ein jeder „sich deß anderen sünd durch stillschweigen theilhaftig mache“¹⁷⁶. Das Mandat von 1716 nimmt ebenfalls bezug auf diese Idee: „Damit auch niemand sich deß anderen Sünd theilhaftig mache, als soll ein jeder, so den anderen Schweeren, Låsteren oder Fluchen hõret, freund-brüderlich darvon abmahnen“¹⁷⁷. So individuell scheinende Ausschweifungen wie „pracht und übermütige überfluß inn kleideren“ wird „für ein heßlich und abscheüchlich ding in den augen gottes [gehalten] ... , das wirt in seinem heiligen wort ... bezüget, und dieselbe under die jenigen sünden und greüwel gerechnet, welche den zorn gottes ... über gantze stätt, länderey und völkere zû deroselben ... undergang zeüchet, denn gott widersteht den hoffertigen und dieselben zerströuwet er“¹⁷⁸. Katastrophen schon in dieser geschichtlichen Welt sind „that- und straffpredigen gottes deß allmechtigen vom himmel herab“¹⁷⁹; sie nehmen die Gestalt an von Erdbeben¹⁸⁰, „füwr, strahl und hagel, ungewitter, erschrockenliche lüfft und wind, tröwung schwerdt und kriegs“¹⁸¹, Pestilenz und Teuerung¹⁸², „seltzamen krankheiten, innerlicher empörung und unrüh, ... wie auch der zû statt und landt ein zeit daher geregierten ungewonten witterung, herber thüre und bitteren hungersnoth“¹⁸³.

Noch 1786 klingt die Angst vor Gottes Kollektivstrafen durch. Der Rat von Bern begründet den eidgenössischen Buß- und Betttag damit, daß wir „befürchten müssen, daß sie [unsere Sünden] die Gerichte Gottes reitzen, und die allergrößten Übel nach sich ziehen könnten, wenn ihnen nicht bey Zeiten Inhalt gethan würde; Andererseits sinds mancherley bedenkliche Warnungen, die Gott noch dieses Jahr an unser Land ergehen lassen: hier schreckliche Ungewitter, die Saat und Ärndte und Weinlese zu Grunde

¹⁷⁵ Vgl. *Guggisberg* (Anm. 1), 281 – 284 zum Gottesbild.

¹⁷⁶ Rechtsquellen Bern (Anm. 3), Bd. VI, 2, Nr. 31s, 931 – 944: 18. 03. 1661 – Das „Grosse mandat der statt Bern, wider allerhand im schwang gehende laster“, hier: 934.

¹⁷⁷ Das Grosse Mandat der Statt Bern wider allerhand im Schwang gehende Laster, Bern, den 04. 06. 1716, 6. Ebd. werden Verballhornungen von Flüchen, um sie als solche unkenntlich zu machen, unter Strafe gestellt.

¹⁷⁸ Rechtsquellen Bern (Anm. 3), Bd. VI, 2, Nr. 31v, 946 – 951: 04. 07. 1664 – „Reformation der hoffart und überlußes der kleideren“, hier: 946.

¹⁷⁹ Ebd., Nr. 31o, 923 – 926: 23. 07. 1652 – Verbot des Fluches und Schwörens, hier: 924.

¹⁸⁰ Ebd., Nr. 30f, 703 – 719: 17. 02. 1601 – „Satzungen und ordnungen des chor- und ehegerichts der statt Bern“, hier: 718, Anm. 3.

¹⁸¹ Ebd., Nr. 31k, 868 – 913: 27. 02. 1628 – „Christenliche mandaten, ordnungen und satzungen ... , vermehret und uff gegenwürtige zyt gestellt und gerichtet, hier: 869.

¹⁸² Ebd., Nr. 31b, 840 – 850: 06. 01. 1587 – „Christenlich mandat“, hier: 846.

¹⁸³ Ebd., Nr. 31l, 914 – 921: 05. 05. 1643 – „Neüwe reformation“, hier: 914.

gerichtet: dorten furchtbare Überschwemmungen, die ganze grosse Bezirke in die äußerste Noth versetzt. Alles mächtige Stimmen, die uns zur Buße rufen, ehe denn es zu späte und keine Rettung mehr sey“¹⁸⁴.

Die Vorstellung, Gott verhänge landverheerende Plagen als Strafen für zunächst individuelle Sünden¹⁸⁵ – daneben stehen sehr selten Aussagen über die durch Buße und Besserung zu gewinnende Gnade Gottes¹⁸⁶ – ist schon vorreformatorisch. 1481 hat der Berner Rat, um alles zu verhindern, „därus uns und den unsern sträff und übel entspringen möchten ettlich ordnung ... uffgericht ... als von der kurtz snöden bekleydung und gotslestrung der swüren wegen“¹⁸⁷. „Und als nu die harten bösen swür dem allmächtigen so hoch missvallen, das er deshalb in dem alten und nüwen testament gros plägen an land und lüt gesetzt hät, därumb uns besunder not bedunckt, därinn träffenliche fursorg zü haben, harumb sölich übel, das leyder zü böser übung under aller mäncklichem ufferwachsen ist, zü gestillen, und der zorn gotts därmit zü sänfte und gnäd zü ziehen“, hat der Rat die Ordnung gemacht¹⁸⁸. Auch in den folgenden Jahren ergehen immer wieder Mandate mit der Begründung, „gottz zorn und sträff zü miden“¹⁸⁹.

¹⁸⁴ Bettagsmandat des Berner Rates, 10. 07. 1786, abgedruckt in: Berner Landbote 19/1986: 19. 09. 1986.

¹⁸⁵ Als Stellvertreter für viele derartige Stellen siehe Rechtsquellen Bern (Anm. 3), Bd. VI, 2, Nr. 31s, 931 - 944: 18. 03. 1661 – Das „Grosse mandat der statt Bern, wider allerhand im schwang gehende laster“, hier: 931: Schultheiß, Räte und Burger haben „erfahren müssen, wie verkehrt und gottlos der menschen leben, thun und lassen bey disen letsten zeiten beschaffen, da der eifer zur gottseligkeit, zucht und ehrbarkeit leider so gar erkaltet, hingegen das rüch- und gottlose unbußfertige sünden-wesen seinen vollen lauff so weit genommen, das die sünden-maß nunmehr bey nahmen erfüllt, und dahar ... dann der außschüttende brönnende zorn gottes zugewarten, welche derselbe schon mehr malen, sonderlich kurtz verwichener jahren uns sambtlich zu statt und land empfindlich verspüren, und noch fernere und mehrere straff-gericht und rüthen antröwen lassen, wann denen durch würcliche rew, büß und besserung nit solte begegnet werden.“ Hervorhebungen vom Verf.

¹⁸⁶ Ebd., Nr. 31 ff, 983 - 988: 22. 02. 1763 – „Großes oder Mayen-Mandat“, hier: 983 f.: In „beherzigung der ohnaussprechlichen grossen und manigfaltigen segn und gnaden, mit welchen der allerhöchste uns, unser ganzes land sammt dessen einwohneren vor allen völkern aus überschüttet, und solche täglich unter uns neu werden lasset; auch in schmerzlicher wahrnehmung, wie die unseren der langmuth und barmherzigkeit gottes mißbrauchen, gegen dessen heilige gebotte immerhin ungehorsam und gegen dessen unermeßliche güte stäts gleich undankbar sich erzeigen, und in gänzlicher überzeugung, wie der so vielfaltig gereizte zorn gottes und dessen so wohl-verdiente strafgericht allein durch eine aufrichtige und wahre reu und buß abgewendet, hingegen der segn deß höchsten durch die besserung deß herzens und lebens und einen christ-geziemenden wandel über uns und unsere angehörige erhalten werden könne“, ergeht das Mandat.

¹⁸⁷ Rechtsquellen Bern (Anm. 3), Bd. VI, 1, Nr. 9Ca, 104 - 106: 07. 04. 1481 – „Verpott der üppigen kleideren und bösen schwüren“, hier: 104.

¹⁸⁸ Ebd., 105.

¹⁸⁹ Ebd., Nr. 9Cb, 106 f.: 08. 11. 1492 – Zutrinken verboten. Vgl. ebd., Nr. 9Cc, 108, Anm. 1: 04. 04. 1493 – Mandat gegen Schwören und kurze Kleider, hier das Begleitschreiben, ebd., Nr. 9Cd, 108 - 111: 16. 04. 1501 – „Von der schwüren und schnoden bekleydung und des zütrinkens“, hier: 109: Die bösen Schwüre mißfallen Gott derart, daß „wo wir die under uns nit abstellen, uff uns und die unsern sonder straffen, plagen und übell möchten erwachsen, harumb, dem vorzüsind und dem zorn gottes zu

Auch Biels Stadtrat geht von diesem Bild eines aktiv die Gesamthaltung der Gemeinschaft fordernden Gottes aus, verlängert seine Reichweite aber noch mehr ins Jenseits hinein: Er stellt fest, daß „wir allenthalben sehen und hören, wie gott den unbußfertigen ... grausame ... straaften tröhet und wie er das schwert seines grims schon zucket und an viel andren ohrten mit krieg, thüre, pestilentz und sterben schon darin schlägt, da wir unß eines anderen nit zu versehen haben; dann so wir in gleichen fußstapfen der sünden mit anderen leider stehen“, äußert aber zugleich die „hofnung, so wir vermittelst solcher ordnungen von sünd und laster abstehen, und unß aller zucht und frommigkeit befleißten werden, [werde] unß gott der herr zu aller theillen in statt und land fried und wohlstand geben und in allem guthem hie zeitlich und leiblich und demnach auch dort ewiglich erhallten“¹⁹⁰.

Derartige Argumente hätten wenig Sinn – besteht ihr Zweck doch darin, die Adressaten zur Selbstzucht zu motivieren –, wenn die Untertanen oder Bürger an ihnen zweifelten. Tatsächlich läßt sich nachweisen, daß die so formulierten Vorstellungen auch beim gemeinen Mann gegenwärtig waren. In einem Ehebruchsfall äußert ein Nachbar, der als Zeuge auftritt, „es gange ergerlich in Heinrich Molls huß zu, also daß kein wunder wer, das gott, wo er nit so gnedig wer, alls zu boden richtete“¹⁹¹.

Johanna Schreyer in Wabern wird von ihrem Schwiegersohn beklagt, „daß sie sich alltäglich mit wein und anderm starken getränk übernehme, daß sie ihrer sinnen gleichsam beraubt, mit fluchen, schweren, schelten, polderen und schreyen so ohnbedacht herausfahre, daß er es nicht nachsagen dörrfe.“ Der Chorrichter Albrecht Thurni aus Köniz bestätigt die Anklage, „sie führe ein solch ärgerlich leben mit fluchen und andern sünden, daß sie befahren [befürchten], daß endlich der gerechte Gott umb ihrentwillen das ganze Dorff straffen möchte“¹⁹².

Einer strengen theologischen Betrachtung mag der reformierte Charakter dieser Ideen zweifelhaft erscheinen, wie Kurt Guggisberg in seiner bernischen Kirchengeschichte, der darin Aberglauben und eine „von Angst beherrschte Phantasie“ wirken sieht¹⁹³, sie aber den ungebildeten „breiten

entwichen“, werden diese Schwüre verboten. Schließlich ebd., 110, Anm. 2: 30. 06. 1516 – Erneuerung der Ordnung wegen Schwören, Kleidern und Zutrinkens von 1501 geschieht „gott dem allmächtigen zû lob und ere und uns und gemeiner unser landtschaft zû nutz und gûtt, und in sunderheit ouch zû abstellung swärer straff und plagen, so von der gotzlestrung und ungewonlichen swûr, ouch ander mißbruch wâgen uff uns zû erwachsen zû besorgen sind.“

¹⁹⁰ Stadtarchiv Biel 141b, 61: nach 1617 – Chorgerichtsordnung, Einleitung (unfoliiert).

¹⁹¹ Stadtarchiv Biel 141a = Nr. CXLIX, 3 (Chorgerichtsakten 1578 - 1596): 23. 07. 1588.

¹⁹² Karl Gugger, Das Chorgericht von Köniz 1587 - 1852. Ein Beitrag zur Kirchen-, Orts- und Sittengeschichte, Köniz 1968, 76. Hervorhebung vom Verf.

¹⁹³ Guggisberg (Anm. 1), 284 f.: „Das Christentum war in breiten Schichten des Volkes oft nicht mehr als ein dünner Firnis über heidnischen, abergläubischen

Schichten des Volkes“ zuzurechnen, ist unangebracht angesichts ihrer Dominanz in den obrigkeitlichen Sittenmandaten. Zwischen Obrigkeit und Untertanen klappt jedenfalls keine weltanschauliche Differenz. Beide treffen sich in der Vorstellung, Gott richte einzelne und Völker, so auch das Berner Volk bzw. die „Gemeinde in Stadt und Land“, nach ihrem Gehorsam seinen Gesetzen gegenüber. Gott wird sozusagen als „oberster Schultheiß“ oder höchster Richter eines kommunal gedachten Staates vorgestellt wie als oberster Prediger einer das gesamte Staatsvolk vereinigenden Kirchgemeinde.

3. Normen christlicher Disziplin

Was ist Gott wohlgefällig? Wodurch kann man ihn versöhnen, womit ihn zur Gnade im Diesseits für den einzelnen und die Gemeinschaft veranlassen – womit ihn geneigt machen, die Seligkeit im nächsten Leben zu gewähren? Nach der Verwerfung der Menschenlehren in der Reformation muß die Antwort aus der Bibel gegeben werden. Für die Basler Bannordnung von 1530 stellen die 10 Gebote den Leitfaden dar¹⁹⁴: Unter Bannandrohung gestellt werden

1. Götzen- und Bilderdiensten, Wallfahrten, päpstliche Bräuche üben, Wahrsagen, Zaubern, Teufelsbünde, Ketzerei und Wiedertaufe,
2. Fluchen und Schwören,
3. Fischen, Jagen, Arbeiten am Sonntag, die Predigt versäumen, die Sakramente nicht empfangen wollen,
4. die Eltern verachten oder bedrohen, die Kinder schlecht erziehen, der Obrigkeit Zins und Gülden nicht entrichten, die Kirche oder Gemeinde verachten,
5. Todschatz, offen Neid und Haß tragen, Pensionen empfangen, andere aufwiegen,
6. Hurerei und Ehebruch,
7. Diebstahl, Wucher, Glücksspiel, Betrug,
8. Schmähen, Schmachbüchlein drucken, Meineid, Lügen zum Nachteil des Nächsten.

Nach dem gleichen Muster gehen auch die bernischen „Großen Mandate“ von 1661, 1695, 1716 und 1763 (erneuert 1784)¹⁹⁵ vor, die jährlich von den Kanzeln verlesen wurden¹⁹⁶:

Anschauungen und Bräuchen ... Alles Ungewohnte in der Natur erhielt so eine unheimliche oder anziehende Bedeutung. Die von der Angst beherrschte Phantasie sah in den Kometen Zuchtruten Gottes, in eigentümlichen Wolkengebilden Vorboten blutiger Kriege. Ein starker Hagelschlag, eine sonderbare Krankheit an Mensch oder Tier, eine seltsame Erscheinung im Reiche der Natur: alles konnte Zeichen des göttlichen Zornes sein.“

¹⁹⁴ Nach Köhler (Anm. 110), 290 - 292.

¹⁹⁵ Das Mandat von 1716 figuriert nicht in der Sammlung Schweizerischer Rechtsquellen. Vgl. Rechtsquellen Bern (Anm. 3), Bd. VI, 2, 943, wo auf dieses Mandat Bezug

- 1./2. Abgöttische Sachen = Besuchen der papistischen Feste, Segnereien [= Gesundheitsprechen], Wahrsagen, Schatzgraben,
3. Fluchen und Schwören gegenüber Gott, sich selber und dem Nächsten,
4. Entheiligung des Tags des Herrn¹⁹⁷ = Nichtbesuchen der Predigt, Zechen und Gasten, Spazierenreiten und -fahren, Verkaufen von Waren, Arbeiten und Kurzweilen,
5. Nichterfüllen der „Schuldigkeit gegen den Fürgesetzten“ = Respektlosigkeit gegenüber den drei Ständen – „so lieb einem jeden ist, Gottes Segen zu erlangen“¹⁹⁸ – wie auch den „Fürgesetzten im Hauß-Stand“, schlechte Kindererziehung,
6. Todschatz und Schlägereien,
7. Hurerei und Ehebruch. Als Initial für solche Sünden wird die Trunkenheit und die Völlerei unter Strafe gestellt¹⁹⁹. Ebenso der Kleiderluxus, das Prassen und das Tanzen.
8. Stehlen = Wucher, Geiz und Glücksspiel. „Dargegen aber soll jeder sich angelegen sein lassen den verderblichen Müßiggang als das Ruhe-Küsse des Teuffels samt aller Faulheit und Trägheit zu meiden, der Hand-Arbeit und treuwen Verrichtung deß von Gott empfangenen Berufs obzuligen“²⁰⁰.
- 9./10. Verleumdung, Lügen und üble Nachrede soll ein jeder unterlassen, „um seiner selbs heyls und Gottes Straffen Vemeidung willen“²⁰¹.

Während die Basler Ordnung auf alle diese Vergehen den Bann setzt, beauftragt Bern die Chorgerichte lediglich mit ihrer Bestrafung. Die chorgerichtliche Tätigkeit im Bernbiet kann in gewisser Weise als Bannersatz betrachtet werden. Ihre Aufgabe ist jedenfalls die „Reinigung der christlichen Gemeinschaft der Heiligen“²⁰².

Dieser in dem Großen Mandat zum Ausdruck kommende alttestamentliche Ethizismus vollzieht eine „Sozialisierung der Guten Werke“ im Sinne gesellschaftlich rationalen Handelns. „Da erkenntniß und gottseligkeit das wesen der religion ausmachen, an deren ausbreitung in unsern landen uns alles gelegen ist, weil davon die wohlfahrt des staats, das glück jeder gesell-

genommen wird – inhaltlich im wesentlichen identisch ist danach das Mandat von 1695, das seinerseits auf dem von 1661 ruht. Das Große Mandat von 1661, ebd., Nr. 31s, 931 - 944 könnte deshalb ebenso zugrundegelegt werden. Das „Große oder Mayen-Mandat“ vom 22. 02. 1763 (erneuert 1784) folgt dem gleichen Schema des Dekalogs: ebd., Nr. 31 ff., 983 - 988.

¹⁹⁶ Das Grosse Mandat 1716 (Anm. 177), 5 - 18.

¹⁹⁷ Ebd., 7: Wie so oft wird ein Verstoß gegen das Gebot mit einer Strafe für das ganze Land assoziiert: Sonntagsentheiligung ist „ein solche schwäre Sünd, dardurch die strengen Gericht und Straffen Gottes über Stätt und Länder gezogen werden.“

¹⁹⁸ Ebd., 9.

¹⁹⁹ Ebd., 13: Es handelt sich dabei nämlich um einen „schandtlichen Mißbrauch der reichen Gaaben Gottes“.

²⁰⁰ Ebd., 15.

²⁰¹ Ebd., 16.

²⁰² Schilling (Anm. 89), 273.

schaft und das heil eines jeden menschen abhängt“²⁰³, wird die christliche Nächstenliebe zur gesellschaftlichen Basis, denn es ist die „liebe, ohne welche menschliche gesellschaft nicht bestehen mag“²⁰⁴.

Eine biblizistische Praxisfrömmigkeit, die gesellschaftlich nützliches Verhalten fördert, ist die Quintessenz reformierter Sittengesetzgebung. Die Prädestinationslehre spielt in den Argumenten der Mandate wie der chorgerichtlichen Entscheide überhaupt keine Rolle. Trotz dieser markanten Differenz zu einer zentralen Annahme *Max Webers* stimmt seine Akzentuierung der Guten Werke mit den Berner Erfahrungen überein: „Immer wieder ist jenem in den reformierten Kirchen und Sekten mit steigender Deutlichkeit sich herausarbeitenden Gedankengang von lutherischer Seite der Vorwurf der ‚Werkheiligkeit‘ gemacht worden. Und . . . sicherlich zu Recht, sobald die praktischen Konsequenzen für das Alltagsleben der reformierten Durchschnittschrsten damit gemeint ist. Denn es hat vielleicht nie eine intensivere Form religiöser Schätzung des sittlichen Handelns gegeben“²⁰⁵. „Der Gott des Calvinismus“, und man muß hinzufügen: auch der Zwinglianismus, „verlangte von den Seinigen nicht einzelne ‚gute Werke‘, sondern eine zum System gesteigerte Werkheiligkeit“²⁰⁶.

Die Methodisierung der Lebensführung als Ziel wird plastisch und prägnant in dem Großen Mandat von 1716 formuliert: „Schließlich vermahnend wir einen jeden, daß er sein gantztes Leben in Gedancken, Worten und Werken nach dem heiligen Willen und Wort Gottes, so uns täglich verkündet und reichlich mitgetheilt wird, anstelle. Und wie diese hievorgesetzte ernstliche Abmahnungen und Verbott eintzig dahin zweckend, daß die hohe und heilige *Majestät Gottes von uns seinem lieben Volck geehret*²⁰⁷ . . . werde, seinen anträuwenden Gerichten und schwären Straffen dardurch vorzukommen . . . : Also sind wir der gäntzlichen Zuversicht, es werde ein jeder deme je das Heyl und Wolfahrt seiner Seelen angelegen fürohin dahin bedacht sein, demselben gehorsamlich Statt und Platz zu geben . . . [weshalb die Orbrigkeit euch] um der Erbarmungen Gottes und euer selbs eygenen Seelen Heyl und Seligkeit willen von allerley Leichtfertigkeiten, bösen Stucken, Sünden und Lasteren . . . ernstlich ab, hingegen aber zu rechter Buß, Besserung und Bekehrung eyfferigst angemahnt“ hat²⁰⁸.

²⁰³ Rechtsquellen Bern (Anm. 3), Bd. VI, 2, Nr. 300, 794 – 825: 25. 01. 1787 – „Ehegesetzsatzungen für die stadt Bern und dero lande“, hier: 821.

²⁰⁴ Ebd., Nr. 31s, 931 – 944: 18. 03. 1661 – Das „Grosse mandat der statt Bern, wider allerhand im schwang gehende laster“, hier: 941.

²⁰⁵ *Weber* (Anm. 10), 132.

²⁰⁶ Ebd., 133.

²⁰⁷ Wieder erscheint das Verhältnis Obrigkeit – Untertanen als interpretatorisches Muster für die Beziehung der Gläubigen zum Herrgott. Hervorhebung vom Verf.

²⁰⁸ Das Grosse Mandat 1716 (Anm. 177), 16 f. Das Mandat von 1661, das ja sonst in vielem übereinstimmt, hat hier einen völlig anderen Schluß. Das Mandat von 1716 ist hier viel deutlicher und argumentiert „theologischer“.

Die Chorgerichte sind die Werkzeuge dieser Bußarbeit. Sie ersetzen den Beichtvater, ihre Strafen sind Bußleistungen, ihre Ermahnungen Aufforderungen zu innerer Umkehr, also rechter Reue. Das Chorgericht als Ausschluß der Kirchgemeinde wird Beichtiger, durch ihn erzieht sich die Gemeinde selbst.

4. Das Abendmahl als sozialer Ritus und Zentrum der Kirchenzucht²⁰⁹

Das Abendmahl ist der Ritus, in dem das Volk der Erlösungstat Christi gedenkt und sich zur Gemeinde Gottes konstituiert. An den Abendmahls-sonntagen erneuert die Gemeinde Christi das „hochwürdige bundessiegel“²¹⁰ mit ihrem Herrn. Diese Tage sind gewissermaßen Huldigungstage und konstituieren die Gottesuntertanenschaft der Gläubigen.

„Dwyl aber in diser dancksagung und nachtmall des herren ein grosse gfar, ouch verlurst [sic] der seel stat, wår sich diß unwürdig gebruchte“, soll niemand zum Abendmahl gezwungen werden. Hat er Gewissensgründe, soll er binnen Jahresfrist mit seinem Pfarrer ein klärendes Gespräch führen²¹¹. Hier wird 1. Korinter 11, Vers 27 – 29 thematisiert: „Welcher nun unwürdig von diesem Brot isset oder von dem Kelch des Herrn trinket, der ist schuldig an dem Leib und Blut des Herrn. Der Mensch prüfe aber sich selbst, und also esse er von diesem Brot und trinke von diesem Kelch. Denn welcher unwürdig isset und trinket, der isset und trinket sich selber zum Gericht, damit, daß er nicht unterscheidet den Leib des Herrn.“

Gottesuntertanenschaft und Sünde schließen einander aus. Deshalb sind Versöhnung und Reue Voraussetzungen für die Teilnahme am Abendmahl. Der Sonntag ist ein „versûn und rûwtag“, wie es in einer Berner Ordnung heißt²¹². Die Sünde wird als Bruch des Huldigungsgelöbnisses verstanden und sondert den Täter aus der Christengemeinschaft aus. Paulus deutet bekanntlich die Einsetzungsworte, „indem die Gemeinde zum Leib Christi wird“²¹³: „Der gesegnete Kelch, welchen wir segnen, ist der nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brot, das wir brechen, ist das nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi? Denn ein Brot ist's, so sind wir viele ein

²⁰⁹ Schilling (Anm. 89), 272 – 276: Kapitel „Die Reinheit der Abendmahlsgemeinde als Grundgedanke der Kirchenzucht.“

²¹⁰ Rechtsquellen Bern (Anm. 3), Bd. VI, 1, Nr. 27x, 609 – 654: 09. 02. 1748 – „Neuverbesserte Predikanten-ordnung deß sammtlichen ministerii der Teutschen landen hoch-loblicher stadt Bern“, hier: 619.

²¹¹ Ebd., Nr. 25 b, 496 – 501: 08. 11. 1534 – „Straff der töuffern und bápstlern“, hier: 498.

²¹² Ebd., Nr. 23c, 414 – 418: 10. 04. 1530 – „Bestättigung aller des gloubens und christenlicher erberkeyt halben vorußgangnen reformationen und mandaten“, hier: 416.

²¹³ Eduard Schweizer, Artikel „Abendmahl“ I, Im NT, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Studienausgabe Tübingen ³1986, Sp. 19.

Leib, dieweil wir alle eines Brotes teilhaftig sind“²¹⁴. „Ihr aber seid der Leib Christi und Glieder, ein jeglicher nach seinem Teil“²¹⁵. „Nun habe aber ich euch geschrieben, ihr sollt nichts mit ihnen zu schaffen haben, so jemand sich läßt einen Bruder nennen und ist ein Hurer oder ein Geiziger oder ein Abgöttischer oder ein Lästerer oder ein Trunkenbold oder ein Räuber; mit dem sollt ihr auch nicht essen“²¹⁶. „Wisset ihr nicht, daß die Ungerechten werden das Reich Gottes nicht ererben? Lasset euch nicht verführen! Weder die Hurer noch die Abgöttischen noch die Ehebrecher noch die Weichlinge noch die Knabenschänder noch die Diebe noch die Geizigen noch die Trunkenbolde noch die Lästerer noch die Räuber werden das Reich Gottes ererben ... Wisset ihr nicht, daß eure Leiber Christi Glieder sind? Sollte ich nun die Glieder Christi nehmen und Hurenglieder daraus machen? Das sei ferne! Oder wisset ihr nicht, daß, wer an der Hure hangt, der ist ein Leib mit ihr? Denn ‚es werden‘, spricht er, ‚die zwei ein Fleisch sein.‘ Wer aber dem Herrn anhangt, der ist ein Geist mit ihm“²¹⁷. „Ehebruch, Hurerei, Unreinigkeit, Unzucht, Abgötterei, Zauberei, Feindschaft, Hader, Neid, Zorn, Zank, Zwietracht, Rotten, Haß, Mord, Saufen, Fressen und dergleichen, von welchen ich euch habe zuvor gesagt und sage noch zuvor, daß, die solches tun, werden das Reich Gottes nicht erben. Die Frucht aber des Geistes ist Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Gütigkeit, Glaube, Sanftmut, Keuschheit“²¹⁸.

Vor diesem theologischen Hintergrund sind Versöhnung und Reue unabdingbare Voraussetzungen für die Teilnahme am Abendmahl. Biel stützt seine Bannpraxis auf Matthäus 5; es setzt damit die Stadtkirche analog zum „geärgerten Nächsten“, interpretiert die Sünde also als „in Zwietracht zur Gemeinde geraten“: „Dieweil sich nun ein jeder christ gegen ein sondern persohn, die er verärgert und beleidiget hat, als ein reüwender erzeigen und umb verzeichung bitten soll (wie Mat: 5 enthalten²¹⁹), daß Gott ohn solche versöhnung ihm kein opfer noch gottsdienst gefallen laßen noch annehmen will, auch Luc: 17 spricht, wann dein bruder wider sich gesündigt hat, so strafe ihn, und so es ihn reüet (sagt er), so verzeihe ihm; wie vielmehr soll solches beschehen, so etwann die ganze kirche dermaßen verärgert wird“²²⁰.

²¹⁴ 1. Korinther 10, Vers 17 f.

²¹⁵ 1. Korinther 12, Vers 27.

²¹⁶ 1. Korinther 5, Vers 11.

²¹⁷ 1. Korinther 6, Vers 9 - 17.

²¹⁸ Galather 5, Vers 19 - 22.

²¹⁹ Matthäus 5, Vers 22 - 24: „Wer mit seinem Bruder zürnet, der ist des Gerichts schuldig; wer aber zu seinem Bruder sagt: Racha! der ist des Rats schuldig; wer aber sagt: Du Narr! der ist des höllischen Feuers schuldig. Darum, wenn du deine Gabe auf dem Altar opferst und wirst allda eingedenk, daß dein Bruder etwas wider dich habe, so laß allda vor dem Altar deine Gabe und gehe zuvor hin und versöhne dich mit deinem Bruder, und alsdann komm und opfere deine Gabe.“

²²⁰ Stadtarchiv Biel, 141b, 61: nach 1617 – Chorgerichtsordnung, fol. 17.

Das Abendmahl ist das Zentrum der Kirchenzucht²²¹. In ihm sollen sich die Glieder des Leibes Christi vereinigen. Offenbare Sünder oder Haß Tragende haben sich durch ihre Sünde von der Gemeinschaft der Heiligen ausgeschlossen. Gehen sie zum Abendmahl, richten sie sich selbst. Zugleich steht das Gebot, daß ein Gläubiger sich nicht mit ihnen einlassen soll. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit des Banns oder anderer Formen der ausdrücklichen Distanzierung, wie sie in den Strafmaßnahmen der Chorgerrichte praktiziert werden. Der Bann kann auf zwei Weisen ausgeübt werden, als Zwangsbann durch die Kirche dem Sünder gegenüber oder als Selbstausschluß des Sünders. Der extrinsische Bann wird in Bern nicht geübt, der intrinsische dagegen wohl. Von ihm als gewohnter Praxis geht zum Beispiel das „Christenlich mandat“ von 1587 aus: „Da ist unser ansehen, das wölche personen zum jar einest, zwey oder mer mal uß nyd, zorn, haß gegen irem nächsten oder anderen lychtfertigen ursachen sich deß herren nachtmals enthalten oder hinderzügen, uff dem land für chorgricht beschiedt und darumb gerechtfertiget, ouch zû büß und besserung vermant“ werden²²². Gefordert wird hier keineswegs ein Abendmahlsempfang im Stand der Sünde, sondern die Befreiung von ihr: „Wölche aber in öffentlichen ergerlichen lasteren, als füllery, trunckenheyt, hûry, stättigem zancken, trölen und derglychen ergernussen one besserung verharrend und dester weniger nit sich mit der gmeind gottes zû deß herren tisch verfügend, die söllend etlich tag zûvor für chorgricht berüfft, ihnen die gfaar ihres unwürdigen niessens deß herren sacraments fûrgehalten werden, mit ernstiger erinnerung ihres grossen unheyls, so sy darob von gott zû erwarten“²²³.

Das einzige, was sich hier vom üblichen Bann unterscheidet, ist der Verzicht auf den Fremdzwang, nicht die Idee an sich. Denn durch die Chorrichter soll „mit denen, so in offnen lasteren läbend und verharrend, die im cantzelbüchli genamset sind, gehandelt werden, namlich fründtlich, lieblich und christenlich, mit tûgenlicher und ernstlicher vermanung, sich zebesseren, von irem ergerlichen läben abzestan und inen ze rhatten, ob sy zû deß herren tisch gan oder biß uff kundtliche besserung stillstan söllend und doch das inen heimbsetzen oder gar keinen ußschliessen“²²⁴.

²²¹ In diesem Sinne argumentiert auch *Schilling* (Anm. 89), 273.

²²² Rechtsquellen Bern (Anm. 3), Bd. VI, 2, Nr. 31b, 840 – 850: 06. 01. 1587 – „Christenlich mandat“, hier: 842.

²²³ Ebd.

²²⁴ Vgl. ebd., Nr. 30b, 689 – 692: 26. 02. 1559 – Schultheiß und Rat an die Freiweibel, hier: 690. Wer trotz Warnungen in seinem Lasterleben verharret, soll nach Bern gemeldet werden. Ebenso ebd., Nr. 31s, 931 – 944: 18. 03. 1661 – Das „Grosse mandat der statt Bern, wider allerhand im schwang gehende laster“, hier: 937: Damit „unverzaglichkeit, bitterkeit, nyd, zorn, rachgierigkeit und der unersetzliche gut-geitz außgereutet werde, so thund wir hiemit männiglich zur tugend der versünnlichkeit vermahnen, sonderlich auch dahin, das niemand auß tragendem neyd sich der niessung deß heiligen ... nachtmahls und der erinnerung seines heils in dem thewren verdienst

Das Chorgericht zielt „auf die Reinigung der christlichen Gemeinschaft der Heiligen“²²⁵. Auch im Bernbiet ist ein Bann als Selbstbann praktiziert worden, und die Pfarrer operierten mit dem Hinweis auf eine Selbstgefährdung dessen, der in Sünde zum Tisch des Herrn tritt. Am 31. Januar 1664 wird in Stettlen Cathi Cuntz vorgeladen, weil „sie so neidig vnd hässig gegen den ihrigen, ihre leiblichen schwestern und schwägern seyē, daß sie auch nur nit danken möge, wan man sie grüsse . . . vnd daß sie doch vngeacht ihres neidigen hertzens sich vergangne wiwnacht habe dörfen zu deß heren tisch verfugen etc.“²²⁶. Fünf Jahre später stehen die notorischen Trunkenbolde Peter Widmer und Hans Rüfenacht vor Chorgericht in Stettlen. Ihnen ist wegen Sabbatentheiligung „scharf zugeredit worden, gottes zorn angetreüwt vnd sonderlich vorgesagt worden, daß sie dessetwegen auch noch beschickt worden (da sonsten man sins war, sie nach Bern zeschicken), so sie nit werdind besserung verheissen vnd erzeigen, man ihnen das heilig nachtmahl deß herren nit geben könne.“ Als sie starrsinnig bleiben, ist ihnen „angedeutet worden, daß man ihnen einmahl vff solche wys zum tisch deß herren nit erlauben könne, es seye dann, daß sie sich anderst anstellind, andere reüw vnd bus erzeigind vnd wahre besserung zugleich dem predican ten in namen der ehrbarkeit angelobind“²²⁷. Am 28. Juni 1663 erscheinen zwei Ehepaare vor dem Könizer Chorgericht, weil sie „unehrbarlich und unnachbarlich gegen einanderen leben und im zancken üppige wort ausgiesen“. Sie werden ermahnt, „ds sie allen nyd und hass söllind ablegen, ds sie auch würdig ds H. Nachtmahl empfangen und ds Vatter unser recht bätten wollen. Haben sich endtlich ergeben, und selbiges mir samtlich in die hand gelopt, auch haben sie selbsten einander die hand geben, nachbarliche trüw und einigkeit versprochen“²²⁸. Es erscheint im Blick auf diese Praxis, die ja der offiziellen Lesart widerspricht, auch nicht sehr verwunderlich, wenn der pietistische Pfarrer Guldin problemlos hier anknüpft und den freiwilligen Abendmahlsausschluß fordert, wobei auch er die Grenzen zum Amtszwang nicht überschreitet: 1693 redet er den Chorrichtern ins Gewissen, auf die Ihren zu achten und „sie nit eher als nach vorhergethaner buß, rew vnd leid über ihre sünden zum heiligen nachtmahl zugehen zuvermahnen vnd so je etwan streitige personen weren, sie sie [sic] zuvor wider zuversöhnen. Allda klagte Baschi Murer, ein Chorrichter selbs, wie er ein streitigkeit gehabt habe mit seines bruders weib vnd ich hernach vernommen, auch mit seinem bruder Peter selbst, die ich darumb ernstlich vermahnt, beides diese und denn Petern, auch noch andere . . . [ihnen] dene fehler vorgehalten, zuge-

Jesu Christi anteussere und dasselbe dadurch schwärlich verachte, sondern vielmehr allen keib und neyd bey zeiten ablege und sich der . . . brüderlichen liebe, versöhnlichkeit und vernügsamkeit befleisse.“

²²⁵ Schilling (Anm. 89), 273.

²²⁶ Kirchgemeindearchiv Stettlen, Chorgerichtsmanuale: 31. 01. 1664.

²²⁷ Ebd.: 28. 03. 1669.

²²⁸ Gugger (Anm. 192), 102.

sprochen vnd vmb i. l. [?] willen gebetten, sie wolten eher das heilige nachtmal nit besuchen als vnversüht hinzutretten nach der regul vnsers herrn, haben sie sich mit einander brüderlich versüht, communiciert vnd so viel frucht verspüren lassen, daß zuhoffen, die hier in geheim beschehne vermahnung sey nit ohne gutten vnd grossen seggen gottes“²²⁹. Auch nach dem Scheitern des Pietismus in Bern bleibt die Disziplinierung des Sozialverhaltens über das Abendmahl Usus: In Stettlen sind am 14. März 1733 „wegen vneinigkeit vor chorgericht erschienen Christen Schöni hintsäss u. Rodolph Rohl von hier: Sie sind in betrachtung vorstehender heil. zeit zur einigkeit vermahnt worden u. haben ein ander die händ gegeben“²³⁰.

Vielfach ist das Nichterscheinen beim Abendmahl ein Indiz für das Chorgericht, daß dahinter ungebüßte Sünden oder Zank und Zwietracht stehen, die eine Teilnahme unmöglich machen. Am 10. April 1531 wurde gar der Venner Isenschmied seines Amtes enthoben, weil er nicht zum Abendmahl gegangen war²³¹. Die Hintergründe für die Abstinenz werden in dem Fall der „Stubenfrow zum Pfawen“ in Biel aufgedeckt. Sie „ist beschickt vnd iro fürgehaltten vß was vrsach sy schier gar nüt zû des herren nachtmol gangen. Vnd als sy sich irer geschwy [Schwägerin], herren Hans Vly Dibolts frauw, erklagt, wie sy mit iro on reden gangen, doruff sy in irer gegenwürtigkeit ouch beschickt. Vnd noch ernstlicher vermanung handt sy einander offentlich verzygen vnd früntlich miteinander zu leben versprochen“²³². Wer ein Glied der christlichen Kirche bleiben und sein Seelenheil sichern will, muß sich der Sünden enthalten und gutnachbarlich leben. Ein guter Christ ist ein guter Nachbar. Das heißt, die soziologischen und die ekklesiologischen Determinanten kommen zur Deckung. Am 1. 11. 1578 „ist Hans Singysen an einem, so dan Petter Hans Poster vnd sein hußfrow am anderen theil beschickt von wegen sy durch irer beyderseyts kinden willen vnnachburlich vnd zenckysch miteinander lebend, handt einander verzygen vnd sind wider zû glider der christenlich kilchen angenommen worden“²³³. Am gleichen Tag sind zwei Ehepaare „von wegen ires zenckischen vnnochburlichichen [sic] lebens, einandren zû verzeihen ernstlich ermant worden ... vnd aber Johann Amey Michel vnd sein hußfrow vor einem ersamen chorgericht, inen allerdingen verzygen vnd von hertzen vnd mundt bekant, das sy inen verziechindt, ist inen zugelassen, zu des herren nachtmal zû gon, vnd ist beuolhen worden Hansen Bender vnd seiner hußfrowen anzuzeigen, sy sollind noch dißmal stil ston, biß sy sich versünend“²³⁴.

²²⁹ Kirchgemeindegarchiv Stettlen, Chorgerichtsmanuale: 07. 04. 1693.

²³⁰ Ebd.: 14. 03. 1733.

²³¹ *Guggisberg* (Anm. 1), 179.

²³² Stadtarchiv Biel 141a = Nr. CXLIX, 3 (Chorgerichtsakten 1578 - 1596): 22. 04. 1578.

²³³ Ebd.: 01. 11. 1578.

²³⁴ Ebd.

Gute Nachbarschaft, gute Verwandtschaft und gute Ehe unterliegen den gleichen Normen, denen der Liebe: 1579 „ist herr Petter Gur vnd Bendicht Groff, sein dochterman, vor einem ersamen chorgericht erschinen von wegen ettwas kybs vnd widerwillens, so sy gegen einandern tragen, inmosen sy lang zeit miteinander on reden gangen. Vnd als sy ernstlich vermandt worden, einander zu verzeihen, handt sy sollichs gethon, insunderheydt hadt der dochterman den vatter vmb verzeichung betten och nunhinfür fründtlich miteinander zů leben, sindt sy widerumb versünt worden“²³⁵. 1590 erscheinen zwei Eheleute „wägen sy mit einandern vbel läben, wellichs minen herren duret . . . ermanet worden, die sach ze verbessern vnd ein andern eeliche by wonung ze thun, ouch all trüw vnd liebe, wie es sich gebürt, ein andern ze erzeigen, oder man wurde anders zur sach thun“²³⁶.

5. Versöhnungsarbeit – *Der Beitrag des Chorgerichts zur Einübung guter Nachbarschaft*

Der Begriff der Versöhnung ist zentral für die friedensstiftende Rolle des Chorgerichts. Dieser Begriff hat eine doppelte Bedeutung. Einmal meint er das „Sühne tun“ für ein Vergehen, ein andermal „wieder eintreten in ein freundliches Verhältnis zu anderen“. In diesem doppelten Sinne kommt er in dem Fall des Bielers vor, der selbst anzeigte, „wie er by vier jaren in frömbden kriegem gsin, des wägen er villicht gott den allmechtigen erzürnt vnd sin heilige christenliche kilchen geergert vnd dartzu wider ein ersame oberkeyt gehandelt möchte han, wellichs im leyd, pätte gott vmb gnad . . . Daruff ist ime geantwurt, er sölle sich vor hin inn der kilchen offentlich versünen wie anndere burgern, die glychfals gefellt ouch gethon. Demnach mag er die heiligen sacramenta mit andern glöubigen vben vnd bruchen“²³⁷. Das streng formalistisch „Buße getan haben“ liegt hier vor: „Hannß Rechlegers wyb soll nitt zu des herren nachtmal gan, sie hab si[ch] dann vor, vnnd ee versünet, wie der bruch ist“²³⁸. Emotionale Reinigung und Stiftung von Freundschaft dagegen wird am gleichen Termin ebenfalls aktenkundig: Drei Brüder, mitsamt ihrem Vater, sind erschienen, „sich miteinander versüneten, von wägen vilfaltig bitterkeytt vnnd sachen, die sich zwüschen inen vnnd iren wybern zu tragen etc. vnnd sich begeben, die sach allen lassen valenn vnnd einer dem andern solichs nüd mer gedencken, nun hinfur läbenn wie brüder, einandern fründtlich vnnd lieblich zůsprechen als frommen christen zu [tun] zimpt, vnnd sich dermassen hallten vnnd tragen, domitt man sechen vnnd spüren mög, daß si söllicher dingen vertragen syen“. Wer erneut Streit anfängt, „den selbigen werden wir on alle gnad vm zehen gul-

²³⁵ Ebd.: 23. 12. 1579. Auf weitere Belege wird hier verzichtet.

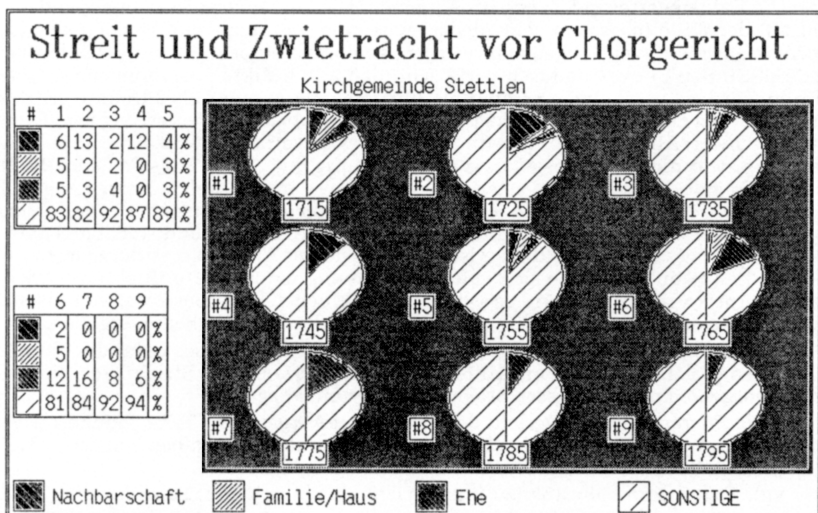
²³⁶ Ebd.: 12. 05. 1590.

²³⁷ Ebd.: 16. 12. 1589.

²³⁸ Stadtarchiv Biel 141a = Nr. CXLIX, 1 (Chorgerichtsakten 1540 - 1561): 24. 03. 1559.

din buß straffen vnnd darnach in die gemeind gottes nitt mehr vffnemen vnnd für vnchristen hallten biß vff sin schynbare besserung“²³⁹.

Wenn die Zivilisierung des Sozialverhaltens thematisiert wird, dann stehen Zwietracht und Streit in Ehe, Familie und Nachbarschaft an erster Stelle einer Untersuchung. Aber auch quantitativ machen Delikte aus diesen Bereichen einen erheblichen Anteil aus. Die Auszählung der Manuale einer kleineren Berner Gemeinde, nämlich Stettlens²⁴⁰, ergibt folgende Werte:



Graphik 1

²³⁹ Ebd.: 24. 03. 1559.

²⁴⁰ 1764 zählte Stettlen 415 Einwohner.

Im Mittel stammen 16 - 17 % der chorgerichtlichen Fälle aus dem engeren Feld von Zwietracht und Streit in Ehe, Familie und Nachbarschaft, rund 9 % aus dem Bereich der Nachbarschaftskonflikte²⁴¹. Eine stichprobenartige Auszählung der Jahrzehnte um 1670 und um 1680 für Jegenstorf²⁴² ergibt rund 10 - 12 % Nachbarschaftskonflikte. Die Zahlen erhöhten sich etwas, wenn man begleitende Vergehen wie das Fluchen nicht gesondert wertete, sondern wenigstens teilweise in die Kategorie „Streit“ einbezöge. Es bleibt eine klare Differenz zu den Zahlen, die *Willy Pfister* in seiner flächendeckenden, grob rasternden Untersuchung zum bernischen Untertanenland Aargau im 17. Jahrhundert errechnet hat²⁴³: Jura (bernischer Aargau links der Aare): 28,3 %, aargauische Städte: 17,8 %, Mittelland (bernischer Aargau rechts der Aare): 22,7 %²⁴⁴. Die Situation in der calvinistischen Gemeinde Emdens, für die *Heinz Schilling* eine Untersuchung vorbereitet, sieht aber ähnlich aus wie in Stettlen oder Jegenstorf: 10 - 12 % aller Kirchenzuchtverhandlungen befaßten sich mit Streitigkeiten im „gesellschaftlichen Bereich“ mit und ohne Gewaltanwendung²⁴⁵. In Biel sind in den 27 Jahren des 16. Jahrhunderts, die vollständig dokumentiert sind, nur ganze 22 Fälle von Nachbarschaftsstreit überliefert. Das macht 3 - 4 % aller verhandelten Delikte aus. Immerhin 7 von 22 Malen aber, die ein Abendmahlsausschluß verhängt wurde, betreffen Nachbarschaftsstreit. Diese Disproportionalität ist ein klarer Hinweis auf den sehr hohen Stellenwert guter Nachbarschaft für eine kommunale Ordnung. In der Stadt Genf liegt der Anteil von Nachbarschaftsstreit zwischen den Jahren 1564 - 1569 bei 13,5 % der Exkommunikationen, im Genfer Landgebiet bei 14,3 %²⁴⁶. Wieder fällt

²⁴¹ Die Zahlenwerte sind Zehnjahressummen. Die letzten drei Dezennien, in denen die Zahl der Fälle insgesamt sehr niedrig wird und Familien- und Nachbarschaftskonflikte gar nicht mehr abgeurteilt werden, sind nicht einbezogen worden. Dagegen wird die Statistik etwas dadurch verfälscht, daß alle Delikte aufgenommen worden sind; so wurden „voheliche Sexualität“ und „Schwängerung“ als 2 Delikte gezählt, obwohl nur ein einzelner Akt vorliegt. Die dadurch eintretende Verzerrung wiegt aber nicht so schwer. Allerdings sollte darauf hingewiesen werden, daß die Kategorie „Fluchen“, die zwar nicht überwiegend, aber doch häufig mit „Streit“ zusammen auftritt, als eine fremde Deliktart gewertet und nicht etwa mit „Streit“ zusammengefaßt wurde. Ließe man diesen Deliktbereich aus der Berechnung, säne der Anteil „Sonstige“ um 3 - 4 %, zählte man sie gar zu „Streit in Ehe, Familie und Nachbarschaft“, was aber, wie gesagt, nicht zulässig ist, dann stiege der Anteil dieses Bereichs natürlich um 3 - 4 % an, es ergäbe sich eine Verschiebung um 6 - 8 % in Richtung „Zwietracht“. Am korrektesten wäre es wohl, ohne „Fluchen“ zu operieren, woraus sich rund 20 % Streitfälle und rund 10 - 11 % Nachbarschaftsstreitigkeiten ergäben.

²⁴² Mein Kollege *Peter Hostettler*, der für eine Festschrift dieses Ortes die Chorgegerichtsakten gesichtet hat, hat mit Hilfe der von mir entwickelten Strichliste Rubrizierungen vorgenommen, die dieser Stichprobe zugrunde liegen.

²⁴³ *Willy Pfister*, Das Chorgericht des bernischen Aargaus im 17. Jahrhundert, Diss. phil. Zürich, Aarau 1939, Tabellen 2 - 4. Die dort gemachten Angaben wurden, soweit möglich, umgerechnet auf das von mir zugrunde gelegte System.

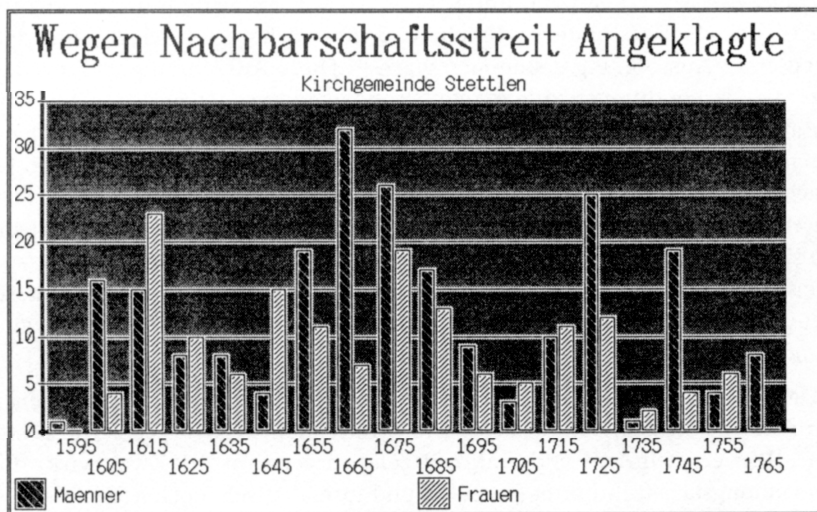
²⁴⁴ Vgl. *Feller* (Anm. 98), 157 (zu Pfisters Untersuchung): „Die Streitigkeiten unter Nachbarsleuten bildeten die stärkste Gruppe der Vergehen, ein Fünftel der Fälle.“

²⁴⁵ *Schilling* (Anm. 89), 275 und 300. Vgl. *Ders.* (Anm. 4), 51.

²⁴⁶ *Monter* (Anm. 106), 479 f.

auf, daß für Stadt und Land übereinstimmend gute Nachbarschaft von zentraler Bedeutung ist und daß das Chorgericht und das Consistoire die gleiche Funktion erfüllen.

Die Zahl der Angeklagten in der Kirchgemeinde Stettlen liegt bei durchschnittlich 20 im Jahrzehnt²⁴⁷, wobei anfangs die weiblichen Täter einen hohen Anteil innehaben, ab 1665 aber immer deutlicher die Männer dominieren.



Graphik 2

Das Chorgericht leistet Erziehungsarbeit, um eine allgemein anerkannte Norm zu verwirklichen. Es funktioniert als Ventil, als Beratungsstelle und als Schlichter. Es können hier nur wenige Fälle etwas ausführlicher zur Sprache kommen, die das Prozedere verdeutlichen sollen:

Am 24. Januar 1664 erscheinen Hans Jaggi Mülmann und Daniel Farni vor dem Stettler Chorgericht, weil sie acht Tage zuvor „an einem sonntag in der gassen bei ihren häusern einandern geschlagen und böse zähl [Schimpfnamen] gegeben, aus anlaß, weil sie in Peter Widmers des schuomachers haus gespielt vnd hernach vneins worden. So waren sie angeklagt; darauf antwortete erstlich der Mülmann, daß sie ja ein wenig an einander gewesen vnd seye er in deß Peter Widmers haus gewesen; dieser aber, der Farni, habe ihme gerüfft vnd da er zu ihme kommen, habe er ihne angriffen ohne einich anlaß“²⁴⁸. Farni schiebt die Schuld auf den andern. Der sei ihm von einem früheren Mal vier Batzen schuldig, die er ihm geliehen hatte; er weigere

²⁴⁷ nur bis 1765. Ab dann erscheint Nachbarschaftsstreit nicht mehr in den Stettler Akten.

²⁴⁸ Kirchgemeindearchiv Stettlen, Chorgerichtsmanuale: 24. 01. 1664.

sich aber, sie zurückzuerstatten. Mülimann deckt die Verschleierungstatik Farnis auf, der offensichtlich nicht auch noch wegen Glücksspiels belangt werden möchte, und gesteht, sie hätten vor zwei oder drei Jahren miteinander gespielt, „da er noch gar nüt hab spilen können, vnd habe jener ihme 4 batzen abgewunnen, welches er ietzund auch gefordret, weil er aber gesagt, er seye ihme nichts schuldig, dingets [?] spil seye verloren spil oder gelte nüt, habe jener ihne angriffen.“ Als beide halsstarrig bleiben, wird die Sache vertagt. Am 31. Januar und am 4. Februar werden beide mit einer Strafe wegen der noch gestandenen Flüche und ihrer Schlägerei belegt, ohne daß es zu einer Aussöhnung gekommen wäre²⁴⁹. Diese Aussöhnung ist stets das Ziel der Verhandlungen, wie einige bereits wiedergegebene Zitate belegen. So auch am 29. Januar 1619: „da erscheinen sind Wilhelm Stetler (Cleng genampt), welcher Wilhelm vff den Michel Stettler, schümacher gredt, er mache vill schüch vnd khouffe aber khein läder, do eß den schüchmacher duret vnd vermeint, es müsse im genampter Wilhelm nüt rächnung gäben. Do si nun beide einer ehrbarkeit die sach übergäben, daß man sie *befriedege* oder endscheide. Do nun ein erbarkeit gesprochen, daß wort vnnd werck, so zwüschen inen gschächen, söllendt thodt vnd ab sein vnnd [beide] ... gute fründt sein vnd ein andren daß best thun“²⁵⁰.

Der Frieden und die Einigkeit erscheinen als Leitmotive chorrichterlicher Tätigkeit in diesem Deliktfeld²⁵¹. Die Streitenden werden „censuriert vnd mit allem ernst in frid vnd einigkeit zeläben vermant“²⁵². Zwar wirkt die Versöhnungsarbeit mitunter stereotyp und formalistisch, doch geben hier die Aufzeichnungen sicher nur die äußeren Umstände wieder. Ziel der Bemühungen ist jedenfalls die echte Versöhnung von Herzen: Erfüllt ist es, wenn es heißt, die Angeklagten „handt also einandren mit handt vnd mundt, auch von herzen, verzygen vnd sich wyderumb versunt“²⁵³.

Der Streit entzündet sich an persönlichen Aversionen, häufig jedoch auch an handfesten dinglichen Interessen wie Erbschaftsangelegenheiten oder Wasserrechten, von denen der folgende Fall handelt, der am Ende in seinem Urteil die leitenden Kategorien benennt, die als Soll des Christ- wie des Nachbarseins gelten: Am 12. Juni 1665 klagt Peter Nusbaum in Stettlen, „daß Rudi Stetler ihme den bach genommen habe, welcher ihme gehört in herrn Dignauwers matten“²⁵⁴. Während einer heftigen Aussprache fallen

²⁴⁹ Ebd.: 31. 01. und 04. 02. 1664.

²⁵⁰ Ebd.: 29. 01. 1619. Hervorhebung vom Verf. Die Friedensstiftung ist also das zentrale Motiv. Sie dominiert auch vor der Wahrheitsfindung bei Beleidigungen.

²⁵¹ Auf Ehe- und Familienstreit gehe ich hier nicht ein. Für sie gilt Gleiches.

²⁵² Kirchgemeindearchiv Stettlen, Chorgerichtsmanuale: 25. 04. 1630: Streit zweier Frauen.

²⁵³ Stadtarchiv Biel 141a = Nr. CXLIX, 3 (Chorgerichtsakten 1578 - 1596): 20. 05. 1580: Streit zweier Frauen.

²⁵⁴ Kirchgemeindearchiv Stettlen, Chorgerichtsmanuale: 12.06.1665.

gegenseitige Beleidigungen wie „fuler hund“ oder „fuler leker“. Selbst vor Chorgericht haben die Kontrahenten „anstatt der demütigung vnd abbitung der schuld nur noch wyters mit einander zancken wollen. Ist ihnen scharf zugeredt vnd getrüwt worden, sie anderswohin zesenden etc. Darüber sie anfangen vmb verzychung zebitten. Sind darumb nach gegebner censur vnd vermahnung zu vffrichtiger liebe vnd einigkeit, gantzlicher entschlahnus vnd abwerffung, vergessung alles dessen, was sie mit einandern gehabt, auch bezeügung dessen durch handreichung ir einer den andern etc. hingelassen worden“. Der Streitpunkt selbst wird – jedenfalls vor Chorgericht – nicht ausgeräumt. Diese Erscheinung ist sehr häufig in den Akten festzustellen. Man kann vielleicht sagen, es gehe hier um die Einübung von Selbstdisziplin angesichts bestehender sachlicher Differenzen, um Entemotionalisierung und Rationalisierung.

Der Neigung zu Schlägereien und allgemein zur Gewalt beim Konfliktaustrag gilt der Kampf, besonders „den vermessenem, raachgierigen Leib und Seel verderblichen Duellen und Außherladungen, als wöllen wir dieselben, mǎnniglichen zu Statt und Land, was Stands, Ansehens und Wesens die gleich seyen, gantz ernst=meinend, beydes den Anfänger und dem Herauslader, wie auch dem Herausgeladenen, verboten haben, bey Poen und schwärer Straff an Leib und Leben, Ehr, Haab und Gut . . ., es seye daß der einte oder andere auf dem ernamseten und angenommenen Kampf=Platz verwundet, und an Leib und Leben beschädiget worden, oder nicht“²⁵⁵.

Schlägereien waren recht häufig, die jähe Bereitschaft zur Gewalt wird immer wieder dokumentiert – so am 27. April 1653 in Stettlen²⁵⁶: Der Schulmeister Oppracht ist in die Stube von Philipp Kilchberger eingedrungen und hat Geld gefordert. Der Angesprochene hat vergeblich gebeten, „ihn mit friden zulassen“. Als Oppracht aber beginnt, ihn „mit vnchristlichen nammen“ zu belegen, kontert Kilchberger und droht, er wolle „ihm daß röhrle, so er in der handt gehabt, vmb den kopff schlagen“. „So hab ihn der schulmeister mit fussen gestossen, daruff er ihm ein streich auff den kopf [gegeben] . . . vnnd zimblich blutrißig gmacht. Er schulmeister darauff ihne vnderstanden bei den fussen auff das beth [in dem die Frau von Kilchberger mit ihrem Neugeborenen lag] zuwerffen vnderstanden vnnd hiemit das kindlein möcht dadurch geschediget worden sein. Hiemitt er Kilchberger ein forteil ersehen soll haben vnnd in auff den bank gestossen vnnd vnder sich gebracht vnnd einanderen also an ihren langen haaren gefeßlet. Also daß seine frauw, eine fünfwöchige khindtbeteren, nur in dem hemmet auß dem bett gesprungen seye vnnd mordio sampt meinen anderen geschryen, darauff auch ich [der Pfarrer, in dessen Haus sich alles abspielt] vnnd mein haußfrauw geloffen vnd von ein ander gescheiden. Hab ich ihn auß dem hauß hinab gebracht

²⁵⁵ Das Grosse Mandat 1716 (Anm. 177), 11 f.

²⁵⁶ Kirchgemeindearchiv Stettlen, Chorgerichtsmanuale: 27. 04. 1653.

vnnd auff daß höchst vmb gottes willen bätten, er solle doch der heiligen zeit gedenken vnnd mir kein solche vngelegenheit machen, da ich ihne auß barmhertzigkeit doch vffgenommen habe. Er aber alß ein tauber vnd roßender mensch je lenger vnnd lauter geschrieen . . ., er zum Kilchberger hinauff, hergegen auch herab geschrieen.“ Die Absicht, die ganze Sache Bern zu melden, wird noch aufgeschoben. Der Pfarrer deutet die gegenseitigen Verwundungen im Sinne der Strafe-Gottes-Theorie: „Vermein aber, gott habe beyde bestrafft, dann er, schulmeister, zuvor am heiligen balmabendt sein frauw erbermlich gschlagen, also daß sie auch mordio geschrieen vnnd wir zuzulauffen getrungen worden. Denne, so hat er am heiligen sonntag zweimal holtz getragen. Er, Kilchberger, aber am heiligen ostertag selbst die heilige predig verabsaumet vnnd dorunder spacieren gangen, welches mir sehr weh gethan vnnd mein kirchgenossen ein ergernus gewesen.“ Auch in diesem Fall muß der Hinweis auf die „heilige Zeit“ auf das Abendmahl gedeutet werden, das Versöhnung voraussetzt.

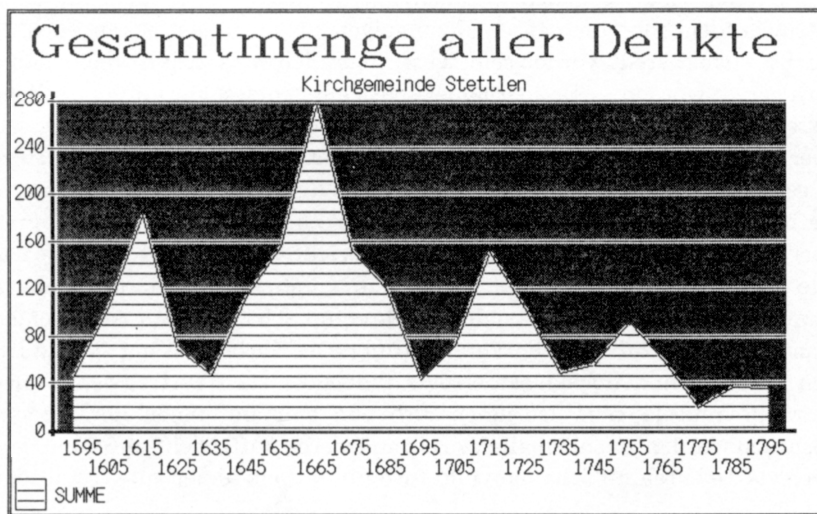
Das Schweigen nach Versöhnungsaktionen des Sittengerichts deutet auf eine erfolgreiche Tätigkeit; wenn keine neuen Streitereien mehr aufkommen oder die alten wenigstens nicht erneut aufgewärmt werden, hat sich die Arbeit gelohnt. Glattes Scheitern der Versöhnungsbemühungen ist jedenfalls selten dokumentiert und führt zu außergewöhnlichen Konsequenzen: In Biel ist 1581 „meister Bendicht Rynfelder beschickt vnd ernstlich ermant, das er seiner basen, so er hieuor für sein dochter angenommen, sampt andren, gegen denen er nydt vnd haß trage, wölle verzeichen, domit er die heiligen sacrament als andre christen kenne bruchen, aber kein ermanung hadt nüt erschiessen wölle, sunder hadt gantz grüwliche wort geredt, er heig ein grollen am hertz, die werd im niemands dannen kratzen, desßgleichen herr Petter Gut vnd Abraham Cornillo sällig habind ime das sein wider recht vnd alle billikeit hinderhaltten. Vnd ee er sein baß wolle in sein huß zu gon vergunnen, ee woll er von statt vnd landt ziehen, oder 1000 teuffel sollend in nemen“²⁵⁷. Der Fall wird dem Rat weitergeleitet, weil nichts hilft.

Mit seinem Haß schließt sich der Delinquent aus der christlichen wie der bürgerlichen Gemeinschaft aus. Eine Unterscheidung dieser beiden Arten von Gemeinschaft ist nicht leicht möglich, weil sie sich konzeptionell decken. Die gute oder doch erträgliche Nachbarschaft ist Grundbedingung für die Stadt wie das Dorf. Daß sie auch zur Voraussetzung für die Zugehörigkeit zur Kirchengemeinde als Abendmahlsgemeinde gemacht wird – und das wird sie in Biel wie im Prinzip auch in Stettlen, selbst wenn hier kein Bann als Fremdzwang verhängt wird –, erklärt die Erhaltungsfunktion des Chorgerichts für die soziale Ordnung, seine stützende Wirkung für die Gemeinde. Funktionieren kann das System nur, weil die von ihm zugrunde gelegten

²⁵⁷ Stadtarchiv Biel 141a = Nr. CXLIX, 3 (Chorgerichtsakten 1578 - 1596): 24. 03. 1581.

christlichen Normen und Theologumena von den Betroffenen geteilt und mitgetragen werden. Daß dem so ist, belegt sogar der Fall des unverbesserlichen Bendicht Rynfelder; er weiß, daß seine Unfähigkeit zur Liebe gegenüber einigen Nachbarn und einer Verwandten ihn ausschließt aus der Kommune, in der er lebt. Das gleiche christliche Bewußtsein, die Verinnerlichung von 1. Korinther 11, Vers 27 - 29 wenn man so will, zeigt sich auch – und völlig jenseits der so hervorgehobenen Rolle der Obrigkeit – im Fall der Abendmahlsverweigerungen, die *David Warren Sabean* in seiner Untersuchung einiger Fälle von außergewöhnlichen Ereignissen in Württemberg darstellt²⁵⁸. Er kommt zu der Einsicht, das Abendmahl sei „die zentrale vermittelnde Institution“. „Es war das Ritual, das die soziale Ordnung begründete“²⁵⁹. Die Tatsache, daß diese Aussage für ein lutherisches Territorium möglich ist, belegt die Verbreitung der geschilderten Abendmahlsvorstellungen in der Volkskultur.

Wenn die Fähigkeit, gutnachbarlich zu leben, die Bendicht Rynfelder nicht aufzubringen imstande war, die Zugehörigkeit zur Gemeinde konstituiert, dann gilt sie selbstredend auch für den Pfarrer. Dann wird auch die Vorstellung obsolet, der Pfarrer als ein Fremder habe die Gemeinde von außen lenken können. Die Gemeinde läßt sich nur von innen heraus lenken. Der extrem tiefe Wert für die chorgerichtliche Tätigkeit in Stettlen für das Jahrzehnt von 1635 bis 1645 (unter „1635“ auf der folgenden Graphik) läßt sich sehr wahrscheinlich über diese Grundannahme erklären.



Graphik 3

²⁵⁸ *David Warren Sabean*, Das zweischneidige Schwert. Herrschaft und Widerspruch im Württemberg der frühen Neuzeit, Berlin 1986.

²⁵⁹ Ebd., 69 beide Zitate.

Pfarrer Widmer bemerkt 1641: „Chorgricht ghalten wie bißhar alle 14 tag, aber gantz nüt fürbracht worden; daß ich mich verwundere an den chorrichtern“²⁶⁰. Widmer, der seit 1621 amtierte, hatte sich in eine tiefgreifende Isolation hineinmanövriert. Nur zwanzig Anklagen überhaupt kamen in den zehn Jahren von 1641 bis 1650 zur Verhandlung, wohingegen sein Nachfolger, der naturgemäß als Neuer eigentlich Anfangsschwierigkeiten hätte haben können, allein im ersten Jahr, 1651, 24 Klagen verhört. Offenbar hatte sich ein Regelungsbedarf angestaut, für dessen Erledigung man jedoch nicht zu Peter Widmer²⁶¹ ging. Der Pfarrer war weitgehend funktionslos für die Gemeinde geworden. „Anno 1646: dises jar biß vff den Aprellen alle 14 tag by einander gsin, aber nüt fürbracht worden; weiß nit, ob si einander verschworen, daß ich ouch gloub, denn so vollkommen sind si nütt“²⁶². 1649 schließlich kommt kein einziger Fall vor den Pfarrer und sein Gericht. 1650 stirbt er. Bei seinem Nachfolger Gottfried Metzger bestellt sofort Hermann Stettler Gastchorgericht, d. h. eine Sondersitzung des Chorgerichts während der Woche, die extra zu honorieren war und die deshalb sehr selten in Anspruch genommen wurde. Wie sich zeigte, lag der Fall, um den es ging, schon über ein volles Jahr zurück. Weshalb dann die Eile? Hermann Stettler führt „wider deß alten herren Peter [Widmers] Cathrin, Anni vnnd Margretle die klag“²⁶³. Nur Cathrin ist der Vorladung gefolgt. Stettler bringt vor, „ob sie nit glauben wölle, daß sie vff ein zyt in einer holtzet [Holzsammlung im Wald] ihne einen schelmen vnnd dieb geheissen, sin hußfrau vnnd den elteren sohn eben den gleichen mit schmachwortten genennt vnnd getruwet, dem sohn die naasen abzuhauwen.“ Cathrin „ist bekandtlich, es mochte etwas geredt worden sein, wüsse aber nicht was; es [sei] vielleicht im zorn geredt worden . . . Er aber habe es also ein gantzes jahr vff ihme erligen lassen, meine also, weder bescheidt noch antwortt dorumb zu geben. Doruff aber Hermann geantwortet, er habe ihren alten herrn vatter verschont, weil er geförcht, es möchte ihme etwas nachtheils daruß ervolgen. Zudem haben sie büren [Birnen] geschüttlet, von welchen ihme der halb theil geburet, aber nichts worden.“ Es gelingt dem Chorgericht, beide zu versöhnen, so daß alle „alte wortt vnnd werck vffgehebt sein, vnnd keins gegen dem anderen etwas böß gedencken, solle beiden an ehren nit schaden.“ Mit Anni kommt man schließlich zur gleichen Vereinbarung. Die Ehrbarkeit hat sie „zu frieden ermant vnnd ob sie beiderseyts ihnen die sach vertrauwen wollen befragt, vnnd ja gsin. Ist ihnen also von ammann ihnen der gethone vßspruch worden, es sollen alle wortt vnnd werck auffgehebt sein vnnd beyderseyts an ehren nit schaden vnnd furo hin mit ein ander gute fründ sein.

²⁶⁰ Kirchgemeindearchiv Stettlen, Chorgerichtsmanuale: 29. 08. 1641.

²⁶¹ Die Namensgleichheit mit einem früher genannten Delinquenten ist sicher zufällig.

²⁶² Kirchgemeindearchiv Stettlen, Chorgerichtsmanuale: 1646, erster Eintrag.

²⁶³ Ebd.: 13. 01. 1651 und 22. 01. [geschrieben: „12. Jan.“] 1651.

Der Herman solle neben einem gulden gast chorgericht halben auch erlegen 10 ß h, weil er in chorgricht die Anni ein weschplatz genennt, die Anni auch vmb 10 ß h gestrafft worden; vnnd so sie wider kommen wurden, herter sollen gestrafft werden, haben bayde partheyen angenommen“²⁶⁴.

Die Familie des alten Pfarrers war selbst in Zwietracht mit den Gemeindegliedern, oder wenigstens mit einer anderen Familie, geraten und hatte sich so aus der Kommune ausgegliedert. Es gab in dieser Situation keine neutrale Instanz, wie sie das Chorgericht normalerweise darstellte, die sie hätte versöhnen können. Es gab nur zwei Parteien und keinen Schiedsmann. Dies belegt eine Reihe von Schlüssen: einmal die Aussagen zur Bedeutung der guten Nachbarschaft, dann die These, daß das Chorgericht eine friedensstiftende soziale Funktion ausübt und so sozial disziplinierend oder zivilisierend wirkt. Schließlich wird deutlich, daß der Pfarrer nicht ohne die Mitarbeit der Gemeinde seine Aufgabe erfüllen kann. Er ist nur innerhalb der Gemeinde fähig, seine erzieherischen, seelsorgerlichen und sozialen Wirkungen zu entfalten. Ohne die Bereitschaft zur Mitwirkung und zur Selbst-erziehung auf seiten der Gemeinde ist er isoliert und handlungsunfähig.

6. Fazit: Christianisierung als Voraussetzung und Folge chorgerichtlicher Tätigkeit

Vorliegende Darstellung hat sich nur mit einem einzigen Bereich der sittengerichtlichen Tätigkeiten befaßt, dem der Friedensstiftung. Dabei hat sie sich besonders der „guten Nachbarschaft“ zugewandt, die als Leitbild für den Bürger wie für den Christen konstitutiv war, wie sich gezeigt hat. Stadt und Dorf verlangen von ihren Einwohnern das gleiche friedliche und gut-nachbarliche Verhalten. Das Chorgericht artikuliert und erfüllt auf dieser Handlungsebene die existentiellen Bedürfnisse einer städtischen wie einer ländlichen Gemeinde. Kirchen des Genfer wie des Zürcher Typs stimmen in Hinsicht auf ihre soziale Funktion überein, ihre Kirchengzucht dient der Einübung sozial disziplinierten Verhaltens, geleitet von dem Ziel, damit die Gemeinde als Abendmahlsgemeinschaft integer zu erhalten.

Das Sittengericht leistet damit soziale „Dienste“ für die Gemeinschaft, indem es die sozialen Handlungsnormen, ohne die sie nicht lebensfähig wäre, sanktioniert. Die Erreichung des Seelenheils und individueller wie kollektiver Wohlfahrt wird abhängig gemacht von sozial diszipliniertem Verhalten. In gewisser Weise nimmt das Chorgericht als „Prägeapparat“, wie *Elias* sagen würde, die Funktion des Gewissens wahr, das Handeln reflektiert, richtet und lenkt. Durch das Chorgericht wird zweckrational sinnvolles Tun wertrational gedeutet, indem es auf den unbedingten Willen

²⁶⁴ Von Margretle verlautet nichts im Manual.

falls auch im reformierten Staat Bern ab. Sie kann „Zivilisation“ (Elias) oder „Ethisierung“ (Weber) genannt werden. Sie zeichnet sich durch eine Disziplinierung von Sozialverhalten aus. Sie geht aber nicht auf eine „Sozialdisziplinierung“ durch einen absoluten Staat (*Oestreich*) zurück.

Erklären läßt sich das Funktionieren der chorgerichtlichen Tätigkeit, die doch sehr störanfällig war, sobald die Kirche der Gemeinde nicht mehr diente, nur, wenn man die Annahme zugrundelegt, daß die Normen und Werte, die das Chorgericht verfocht, den Betroffenen plausibel und weitgehend verinnerlicht waren. Das Chorgericht setzt einen hohen Grad an Christianisiertheit voraus. Auf ihm baut es auf und christianisiert das Sozialverhalten, d. h. es trägt dazu bei, nicht nur die Werte an sich, sondern ihre leitende Funktion für das Verhalten beständig einzuüben, einzuprägen und sich damit allmählich selbst überflüssig zu machen. Der Weg geht vom Fremd- zum Selbstzwang, bis schließlich das Chorgericht anachronistisch wird. Die Geschichte des Chorgerichts ist die einer permanenten Reformation, in deren Verlauf sich die „Systematisierung der ethischen Lebensführung“²⁶⁵ – mentalitätsprägend – zum Habitus verfestigt.

²⁶⁵ Weber (Anm. 10), 139.