

I. Traditionen und Innovationen im Mittelalter

I.1 Neuerungsverbote und Neuerungsgebote

Können und sollen neue Gesetze das Leben verbessern? Was ist unter einem guten Leben zu verstehen? Ist es für die diesseitige Existenz zu erreichen? Diese Fragen und die Antworten, die im Mittelalter auf sie gegeben wurden, sind das Thema dieser Untersuchung. Sie soll Möglichkeiten ausloten, ob neue Gesetze mehr waren als Textkorrekturen des bestehenden Rechts, nicht allein den Notwendigkeiten der Zeit folgten, mehr einrichteten als Instrumente, um gegen Verfehlungen vorzugehen, dass sie mehr boten als Auswege aus Konflikten und dass sie nicht nur Gefahren abwehrten, sondern dass sie ermöglichen sollten, ein gutes Leben zu führen, und dass die zeitliche Abfolge von Gesetzgebungen sogar eine Steigerung des guten Lebens im Diesseits hervorbrächte, also einen Fortschritt in Gang setzen würde oder dies zumindest sollte. Gesetze, weil sie mehr als Privilegien und Gerichtsurteile eine weite Geltung beanspruchten, hatten das Potential, viele Lebensbereiche zu gestalten. Gesetze sollen als pragmatische Texte verstanden werden, die Normen für viele Menschen und viele Konstellationen setzen. Es sollen Vorstellungen untersucht werden, ob mittels neuer Gesetze die irdische Existenz verbessert werden solle und könne, und genauso die gegensätzliche Positionen behandelt werden, die die Bewahrung bestehender Ordnung für günstiger erachteten. Die Neuerungsbereitschaft stand in Gegensatz zum Bewahrungsgebot. Die widersprüchliche Entwicklung beider Normwerte prägte die Bewertungen von Gesetzgebungen im Mittelalter.

Wenn Gesetze das Leben verbessern sollen, setzt dies normative Anforderungen an die Gesetze voraus. Es entsteht eine doppelte Normativität der Gesetze – hinsichtlich der Normen, die sie auferlegen, und der Normen, denen sie selbst unterliegen. Die extra-legale Fundierung verlangt, Begründung und Auswirkung von Gesetzen zu bestimmen. Die Legalität war zu legitimieren.

Wenn angenommen wurde, dass das bloße Leben, das Überleben, nicht genüge, vielmehr ein gutes Leben angestrebt werden solle, waren Voraussetzungen und Einwirkungsmittel anzugeben. Zu klären war auch, was das gute Leben bedeutete. Wenn das gute Leben nicht allein durch Höchstleistungen des Individuums, sondern durch eine gute soziale Organisation ermöglicht werden sollte, waren rechtliche Normen notwendig, vor allem Gesetze, die die umfassendsten Norm-Regulierungen darstellten. Es gab zwei Arten des guten Lebens, erstens dasjenige, das allein individuelle, partikuläre Anliegen beförderte und zweitens dasjenige, das ein ‚Ganzes‘, sei es sozial oder religiös fundiert, hervorbrachte. Gesetze als Voraussetzungen, um ein gutes Leben zu führen, waren selbst einem Regel-Utilitarismus un-

terworfen, der Gradienten des Erreichbaren und des Erreichten kannte, was Verbesserungshandeln anzustoßen und zu verstetigen ermöglichen würde. Sei dieses evolutionär oder abrupt, jedenfalls impliziert es eine Vorstellung von Fortschritt, die trotz eines dem Mittelalter zugeschriebenen Vertrauens in das Heilsgeschehen, das sich erst künftig, nach dem Tod, verwirklichen werde, und trotz des Verhaftetseins an Traditionen vorhanden wäre.

Im Mittelalter dominierte in der Tat die Auffassung, die das diesseitige Leben als Vorbereitung auf das Jenseits vorstellte: Das Leben galt als nicht abgeschlossen, es sei die Etappe zur Transzendenz. Die ‚Krone des Lebens‘ werde empfangen – von Gott. So stellt es der Jakobus-Brief dar (Jak 1,12). Der Kolosserbrief und der Philipperbrief von Paulus forderten auf, „danach zu trachten, was im Jenseits ist, nicht nach dem, was auf Erden ist. Denn unser Wandel ist im Himmelreich“ (Koll 3,1–2; Phill. 3,11–20). Thomas von Aquin (1185–1274) beschrieb die Gaben der Glorie; alle seien sie im Jenseits zu erhoffen. Es sind dies die Gottesschau, die die Glückseligkeit der Seele bewirke; dann die Glorie des Körpers, die Christus durch seine Auferstehung erreicht habe und den erlösten Menschen bevorstünde; schließlich die Gabe des angemessenen Platzes der Glorie, die nach der Himmelfahrt und nach der Erlösung im Jenseits – zeitlich und örtlich transzendiert – erreicht werde.¹ Das Heil, das die christliche Religion in Aussicht stellte, war in der Zukunft zu erwarten. Auf sie richteten sich Anstrengungen. Transzendenz überragt das irdische Leben. Aber sie strahlt auf es zurück. Sie motiviert Handlungen. Und Transzendenz wohnt auch jeder profanen Existenz inne. Denn auch die begrenzte irdische Existenz ist durch trans-personale und trans-temporale Überschreitungen von Endlichkeiten, die die individuelle Lebensspanne hinter sich lassen, gekennzeichnet und überwindet eine Immanenz aktuell verfügbaren Seins. Die Transendenzerwartung erfasste das vergängliche Leben umso mehr, als seit der Wende zum 13. Jahrhundert Vorstellungen bestanden, dass das Heil, das Gott versprach, sich bereits im historischen Prozess auf Erden verwirklichen würde und dass es die gläubigen Menschen in eine Epoche gesteigerter Existenz bereits im Diesseits emporheben würde. Geschichte barg die Möglichkeit, das weltliche Leben zu verbessern, ja mehr noch, wenn diese Erwartung religiös verbürgt wäre, bestünde die gesicherte Erwartung, dass das Leben hin zu größerer Harmonie, zu vermehrtem Wissen, zu Steigerung der Tugenden und zur Erweiterung der Freiheit gelangen würde, was die Berechtigung des Bestehenden herabsetzte und vorhandene Normen nur als unvollkommene Vorformen gelten ließ. Strahlten solche Vorstellungen in die Konzeption von menschlichen Gemeinschaftsformen aus? Erfassten sie auch die Gesetze? Könnten und sollten neue Gesetze die Menschen in einen besseren Zustand geleiten?

Die Fragen, ob bessere Gesetze die Menschen besser machen und bessere Menschen bessere Gesetze hervorbringen und ihrer bedürfen – diesen Fragen widme-

1 Thomas von Aquin, *In quattuor libros sententiarum*, hg. v. Busa, Robert (Opera 1), Stuttgart 1980, III, d. 22, lq. 3, a q, ad 4.

ten sich die Menschen im Mittelalter. Sie suchten nach Antworten, indem sie die Grundsätze der Gesetzgebung erörterten und Erwartungen und Vorstellungen an die Gesetzgebung knüpften. Die Normierung der legislativen Normsetzung bedurfte einer Rückbindung an Wertvorstellungen und war angeschlossen an die Lehre der Moral, also an die Ethik.

Wenn indes das Streben nach der jenseitigen Erlösung, d.h. nach dem ewigen Seelenheil, und die Vermittlung des Heils durch die Kirche alle Bereiche der Lebensführung dominierten, war die Frage nach dem guten Leben auf Erden irrelevant, bestenfalls zweitrangig. Das irdische Leben konnte dann nur als Vorbereitung Bedeutung haben, als eine Hinführung auf ein höheres Ziel, demgegenüber das Streben nach Glück außerhalb der überirdischen Existenz als *vanitas* abgewertet wurde. Eine christliche Weldeutung und Handlungsnormierung erachteten das irdische Leben als unausweichlich kontingent, das Bedeutung nur haben konnte, wenn es als Kampfplatz der Bewährung und als Feld, auf dem die Versuchungen zum Bösen lauerten und abgewehrt werden mussten, vorgestellt war.² Die Wertschätzung asketischer Höchstleistungen, die zur ewigen Erlösung hinzuführen versprachen, bestand besonders im klösterlichen Milieu.

Jan Huizinga hat in seinem berühmten Buch ‚Herbst des Mittelalters‘ ausgeschlossen, dass die Menschen – auch im späten Mittelalter – eine innerweltliche Verbesserung des Lebens angestrebt hätten. Sie hätten allein die religiöse Perfektionierung und die ästhetische Dekorierung angestrebt. Nur der Weg der Weltverleugnung in Askese in der Erwartung des jenseitigen Heils und der Weg, der im „Entfliehen vor der harten Wirklichkeit in eine schöne Illusion“ führe, seien vorhanden gewesen, wohingegen der Weg der Verbesserung der sozialen Umwelt und damit der Lebensbedingungen des Einzelnen kaum in Betracht gezogen worden sei und noch weniger zu Handlungen motiviert hätte, denn die Lebensbedingungen schienen so zu sein, wie sie Gott eingerichtet und als Ergebnis der ersten Sünde des Menschengeschlechts ihm unveränderlich auferlegt habe. Weil alles Sein auf Erden als Repräsentation religiöser Werte gedeutet worden sei, hätte ihm eine autonome Existenz gefehlt.³ Diese Auffassung zu überprüfen und letztlich zurückzuweisen, haben sich Autoren eines Sammelbandes gewidmet, die die historiographische Aktualität des klassischen Werkes von Huizinga untersuchten und bewerteten.⁴

2 Sabaté, Flocel, Ideology in the Middle Ages, in: The Ideology in the Middle Ages. Approach from southwestern Europe, hg. v. id., Amsterdam 2019, S. 1–38, S. 10.

3 Huizinga, Jan, Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden, 12. Aufl., Stuttgart 1987.

4 Ibid.; sowie Peters, Edward u. Simons, Walter P., The New Huizinga and the Old Middle Ages, in: Speculum 74 (1999), S. 587–620, bes. S. 608; Aertsens, Jan A., Einführung. Kontinuität und Diskontinuität, in: ‚Herbst des Mittelalters‘? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts, hg. v. Aertsens, Jan A. u. Pickavé, Martin (Miscellanea Mediaevalia 31), Berlin/New York 2004, S. xiii–xx.

Bedrich Loewenstein identifizierte in seiner Studie zur ‚Geschichte des Fortschrittsglaubens‘ im Mittelalter nur unvollkommene Vorformen von Zukunftsgestaltung, die als Verbesserungsgestaltung konzipiert war. Diese – so fasste er zusammen – „war in der mittelalterlichen Gesellschaft noch eingebunden in statische Ordnungen, und eine weltliche Fortschrittsdynamik war unvorstellbar.“ Aber dann schrieb er im folgenden Satz: „Aber sie war durchaus vorhanden und sollte sich im neuzeitlichen Europa als Kraftquelle unterschiedlich geprägter Bewegungen bewähren.“⁵ Die widersprüchliche Aussage ist durchaus symptomatisch für die mittelalterlichen Verhältnisse selbst. Entgegen der Auffassung von Loewenstein soll im Folgenden aber nachgewiesen werden, dass das „Unvorstellbare“ durchaus vorgestellt wurde, dass es Auffassungen und Aussagen gab, die Verbesserungen des diesseitigen Lebens für möglich erachteten und sie als Handlungsziele ausgaben. Dies betraf auch die Organisation des politischen und gesellschaftlichen Lebens und damit auch die Gesetzgebung.

Dass das Streben nach Selbstwirksamkeit und die Gestaltungsautonomie bereits im späten Mittelalter zusätzlich zur religiösen Sinnstiftung des Lebens als Vorbereitung auf das Jenseits vorhanden war und gar die Religiosität abzuwerten begann, hat der kanadische Philosoph Charles Taylor behauptet. Er entwirft ein Szenario der Entfaltung innerweltlicher Begründungen und Zwecke, deren Ursprünge er in das 13. Jahrhundert ansetzt. Sowohl Vorgänge der Natur als auch das Handeln der Menschen seien zunehmend von religiöser Deutung abgelöst worden. Taylor sucht nach den Ursprüngen der Säkularisierung, die er als Merkmal okzidentaler Gesellschaften ansieht.⁶

Die Frage ist: Entstand im Mittelalter eine aktivistische und interventionistische Handlungsbereitschaft, die sich zunehmend auf viele Lebensbereiche ausweitete? Gab es eine Intentionalität, die inhärent auf das diesseitige Leben ausgerichtet war? Waren praktisches Handeln und theoretische Überlegung legitim, die es zu verbessern suchten? Waren Gesetze eingesetzt, dieses Ziel zu erreichen?

I.2 Was ist das gute Leben?

Was bedeutete besseres Leben? Mehrere Antworten hat es im Laufe der Geschichte und auch im Mittelalter gegeben. Dass das Leben gut sei, sofern es zur transzendentalen Steigerung des Lebens – also im religiösen Sinne zur Erlösung – hinführe, war eine anerkannte Vorstellung im Mittelalter und schloss die Auffassung ein, dass Herrscher und politische Gemeinden Grundlagen legen müssten, damit das Streben nach dem Heil vor Störungen geschützt wird. Dies sollten sie auch durch das Schaffen von Gesetzen und ihre Anwendung leisten. Das gute Leben

⁵ Loewenstein, Fortschrittsglaube, S. 54.

⁶ Taylor, Ein säkulares Zeitalter.

galt weiterhin als Fehlen von Gewalt und als Leben in Frieden, wodurch es nur wenig über das Niveau des einfachen Überlebens hinausragte. Die Herstellung von Sicherheit war aber eine Voraussetzung, das Leben von biologischer Existenz zu biographischer Entwicklung zu steigern. Eine Verbesserung des Lebens, die durch Gesetzgebung und Gesetze hervorgebracht wurde, sollte drittens, so erachteten es einige mittelalterliche Rechtstexte und Autoren, zu einer Vereinheitlichung der Lebensformen und damit zu größerer Rechtssicherheit führen, vor allem wenn statt Gerichtsurteilen und Einzelfallentscheiden, die der Herrscher trifft, allgemein verbindliche Vorgaben mittels der Gesetze gelten würden, vor allem wenn auch der Herrscher selbst an die Gesetze gebunden wäre. Die Vereinheitlichung von rechtlich geformten Lebensbedingungen setzte auch eine Konkordanz divergenter Rechtstexte voraus, die die Bereitstellung des besseren Textes herstellte.

Viertens konnte das gute Leben als Erweiterung der kommunikativen Vernetzung der Individuen verstanden werden, die dank der Arbeitsteilung und der daraus folgenden Kooperationen in die Lage versetzt werden, nicht allein materielle Güter in größerer Menge zu produzieren, sondern Freundschaftsbande zu knüpfen, gegenseitige Belehrungen zu erfahren und gemeinsam das Wissen zu vermehren. Das gute Leben galt als die Überwindung eines als primitiv gedeuteten Urzustandes der gesetzlosen Existenz in kleinen isolierten Gruppen – vor jeder politischen Vergemeinschaftung und vor der Niederlassung in Städten. Die Steigerung der Soziabilität, die Vermehrung der Kontakte, deren Reglementierung und die größere Befolgung von Geboten wurden als Verbesserung des Lebens ausgegeben. Indem sich die gesellschaftlichen Aufgaben zunehmend differenzierten, wuchs der Konkurrenzdruck, der wiederum in positiver Rückkoppelung die soziale Differenzierung verstärkte, woraus die Notwendigkeit entsprang, den sozialen Beziehungen zunehmend Ordnungsanforderungen aufzuerlegen. Sofern die Regeln selbstdisziplinierend wirkten, steigerten sie auch die moralischen Normen.⁷ Einen Prozess der Zivilisation, der durchaus nicht kontinuierlich angenommen werden muss, hat Norbert Elias behauptet und dessen Beginn in das Mittelalter angesetzt. Diesen Prozess der Zivilisation hat er als Zunahme des normengeleiteten Verhaltens, das nicht stets rechtlich gefasst sein musste, gekennzeichnet.⁸

Fünftens: Im Mittelalter gab es die Auffassung, dass das gute Leben ein Leben gemäß der Tugenden sei. Sie seien steigerungsfähig durch soziale Einwirkungen. Tugenden disponierten die Menschen, um eine verbesserte Kooperationsbefähigung und eine Akzeptanz gewaltmindernder Verfahren hervorzubringen. Die Gesetze sollten diese Tugendsteigerung fördern, und der höhere Grad des tugendhaften Lebens sollte wiederum die Schaffung besserer Gesetze ermöglichen, die

7 Gauvard, Claude, Boureau, Alain u. Jacob, Robert, Normes, droit, rituels et pouvoir, in: Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne. Actes des colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998), hg. v. Schmitt, Jean-Claude u. Oexle, Otto Gerhard, Paris 2002, S. 461–482, S. 472f.

8 Elias, Norbert, Über den Prozess der Zivilisation, 2 Bde., Basel 1939, II, S. 316–320.

weniger durch Strafandrohung und durch Zwang als durch Einsicht wirken könnten. Dieser Zirkelschluss von Gesetz und Tugend formte das Band, das individuelle Vervollkommnung mit kollektiver Verbesserung verknüpfte, das den Einsatz von Gewalt als Mittel der Sanktionierung und Handlungsreglementierung entbehrlich machen würde, so dass die restriktive Einwirkung der Gesetze gemindert und deren protektive Wirkung gestärkt würde.

Weiterhin und sechstens konnte das bessere Leben verstanden werden als gesteigerte Erkenntnisfähigkeit, so dass mehr als nur eine bessere Moral erreicht werden könne. Sofern die Erkenntnisfähigkeit nicht individuell eingeschlossen wäre, sondern transgenerational den gesamten Bereich des sozialen Lebens und die Abfolge von historischen Epochen erfasste, wäre sie der rechtlichen Formierung bedürftig und umgekehrt dazu befähigt, sie hervorzubringen. Gesetze sollten einen intellektuellen und moralischen Verbesserungsprozess in Gang setzen, und dieser wiederum Gesetze zu verbessern beitragen, indem sie weniger die Individuen in ihrem Handeln einschränkten, als vielmehr fördern sollten.

Ein weiteres Kennzeichen des besseren Lebens ist die Verwirklichung gesteigerter Selbstwirksamkeit der Menschen, d. h. die Herstellung der Autonomie derjenigen, die allgemein gültige Gesetze befolgen, nicht aber willkürlichen Entscheidungen von Herrschern unterworfen sind. Prozedural ist eine solche Verbesserung als Ermöglichung charakterisiert, mittels eines gesellschaftlichen Konsenses und einer politischen Aktion selbst Regeln zu erstellen. Die Beteiligung an der Gesetzgebung selbst war dann bereits als Wert aufgefasst. Sie hatte Anteil an einer prozeduralen Optimierung des Lebens.

Und schließlich: War das Glück der Menschen die Essenz des guten Lebens? In der Sprache der mittelalterlichen Philosophen, die in der Tradition von Aristoteles standen, sollte die politische Organisation, in welcher Form auch immer sie gestaltet sei, die Glückseligkeit, *felicitas*, herstellen. Dieses Wort war die im Mittelalter gebräuchliche Übersetzung des von Aristoteles geprägten Begriffs *endaimonia*. Damit war ein Leben gemäß den Tugenden bezeichnet. Sie sollten zur Verwirklichung der Befähigungen des Menschen und zum Erreichen der von ihm gewollten Ziele führen.⁹ Es gab Unterscheidungen und Abstufungen. Die höchste Form, die *felicitas speculativa*, sei nur wenigen denkenden Menschen zugänglich, entfalte sich abseits der Politik, bei Menschen, die als Philosophen denken und handeln. Die *felicitas publica* oder *felicitas politica* sei verglichen damit eine Minderform, sei aber sozial breiter zugänglich, quantitativ ausgedehnt. Sie ist aber keineswegs ein Surrogat eines höheren Wertes, vielmehr für den Handlungszusammenhang des öffentlichen Tuns das wichtigste Ziel. Auch die Glückseligkeit im politischen Sinne ist die des Individuums, verwirklicht werden kann sie aber

9 Ackrill, John L., Aristotle on Endaimonia, in: Essays on Aristotle's Ethic, hg. v. Oksenberg Rorty, Amélie, Berkeley 1980, S. 15–33.

nur in einer Organisation.¹⁰ Wenn die individuelle Glückseligkeit einen kollektiven und politischen Handlungszusammenhang voraussetzt und ihre Verbesserung nur vermittelt über die Gesamtheit einer institutionell geformten Menschengruppe erreicht werden kann, verlangt die Frage, wie die öffentlichen Einrichtungen gestaltet werden sollen, eine Antwort, die die Auffassung, dass Herrschaft und Macht als Ergebnisse gottgewollter Hierarchisierung der sozialen Beziehungen zu gelten hätten,¹¹ hinter sich lässt und Lösungen vorsieht, um das Leben der Individuen in ihren sozialen Kooperationen zu fördern. Umgekehrt wären dann auch die Individuen aufgefordert, für die allgemeine Glückseligkeit tätig zu werden, die allen oder doch möglichst vielen zugute käme, und folglich für die politische Organisation Pflichten anzunehmen und auszuführen. Die soziale Verbindung ist üblicherweise rechtlich geformt und folgt daher auch Gesetzen. Gesetze sind zu bewerten anhand ihres Nutzens für die Herstellung der individuellen und allgemeinen Glückseligkeit. Der öffentliche Nutzen (*utilitas publica*), den zu nennen seit der Wende zum 13. Jahrhundert immer mehr üblich wurde bei der Schaffung von Recht – sei es durch Urkunden oder durch Gesetze –, war ein Wert, der die Verbesserung des Lebens meinte.¹²

Die Gesetze, sofern sie auf Verbesserungen von Tugenden, Erkenntnissen und Zuständen der Glückseligkeit zielten und auf ihnen beruhten, hätten dann mehr als defensive Wirkung, böten mehr als Schutz vor Gewalt und Entrechtung, sondern würden das Leben optimieren. Der Fortschritt würde einem kulturellen Lernen entspringen, das Verfahren der Vergangenheit bewertete und die Möglichkeit eröffnete, sie zu korrigieren und zu verbessern. Aber damit wäre ein Dilemma verbunden. Gesetze sollten institutionell stabilisierend wirken. Damit gefährdete die

10 Celano, *finis hominis*; Kleber, Hermann, Glück als Lebensziel, Trier 1985, S. 9f., 132–139; Toste, Naturalness; Wieland, Georg, *Ethica. Scientia practica*. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert, Münster i. W. 1981, S. 103–143; Lambertini, Roberto, *Felicitas politica* und *speculatio*. Die Idee der Philosophie in ihrem Verhältnis zur Politik nach Johannes von Jandun, in: Was ist Philosophie im Mittelalter?, hg. v. Aertsen, Jan A. u. Speer, Andreas (Miscellanea Mediaevalia 26), Berlin 1998, S. 984–991.

11 Stürner, *Peccatum*.

12 Gaudemet, Jean, *Utilitas publica*, in: Revue historique de droit français et étranger 4/29 (1951), S. 465–499; Ullmann, Walter, Law and Politics in the Middle Ages. An Introduction to the Sources of Medieval Political Ideas, Ithaca 1975, S. 110–116; Hibst, Peter, *Utilitas Publica* – Gemeiner Nutz – Gemeinwohl. Untersuchungen zur Idee eines politischen Leitbegriffes von der Antike bis zum späten Mittelalter (Europäische Hochschulschriften, Reihe 3: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften 497), Frankfurt a. M. et alii 1991, S. 177–184, 222f.; Leveux-Teixeira, Corinne, *L'utilitas publica* des canonistes, un outil de régulation de l'ordre juridique, in: Revue française d'histoire des idées politiques 32 (2010), S. 259–276; Kempshall, Matthew S., The Common Good in Late Medieval Political Thought, Oxford 1999; id., The Language of the Common Good in Scholastic Political Thought, in: Il bene comune. Forme di governo e gerarchie sociali nel basso medioevo. Atti del XLVIII Convegno storico intern., Todi 9–12 ott. 2011, Spoleto 2012, S. 15–34; Conetti, Mario, *Utilitas publica*. La civilistica tra logica scolastica e attualità politica (secoli XII–XIV), in: ibid., S. 217–264.

Optimierungsanforderung indes die Beständigkeit, die die Gesetze zu garantieren hatten. Tugend und Erkenntnis sollten die Effizienzsteigerung der Normativität gewährleisten, was bedeutete, dass außer-legale Disziplinierung das Leben verbessern würde, um die Reduktion der Bindungswirkung der Gesetze zu kompensieren, und zugleich um die Selbstwirksamkeit der Menschen zu steigern. Denn mit der Effizienzsteigerung von Gesetzen wurde im Mittelalter die Gefahr gesehen, das Leben der Menschen zu bedrücken. Dass Gesetze in das private Leben eingreifen und deswegen ein gutes Leben behindern und gar unmöglich machen, war ein Thema, über das im Mittelalter nachgedacht wurde. Gesetze und gutes Leben standen in diesem Fall nicht in einer kausalen Beziehung, vielmehr in der einer Kontradiktion.

I.3 Transzendenz oder Fortschritt

Die Vorstellung, dass die Menschen im Mittelalter in einem Zustand des Wartens verharren und dass Erwartungen, ein gutes Leben zu erreichen, auf das Ende der Zeiten weltlicher Existenz und auf das Jenseits verschoben worden seien, hat Reinhart Koselleck ausführlich in seinem 1975 erschienenen Beitrag im Lexikon ‚Geschichtliche Grundbegriffe‘ dargelegt. Dass auch im Mittelalter Fortschritt existiert habe, sei zwar nicht zu bezweifeln, wie er schrieb, aber eine Vorstellung von ihm oder gar bewusste Anstrengungen, Fortschritte zu erzielen, hätten gefehlt, seien gar undenkbar gewesen. Eine Motivation zur Verbesserung der Lebensgestaltung sei nicht vorhanden, ja durch die Endzeiterwartungen erstickt worden. Der Weg zum Besseren sei im Mittelalter aus den Verstrickungen der Welt herausgelöst und auf eine Vorbereitung zum himmlischen Heil hingeführt worden. Freilich vertrat Koselleck auch die Auffassung, dass, indem im späten Mittelalter das Weltende immer weiter hinausgeschoben worden sei, die Zukunft, die in der Welt zu erwarten war, eine zeitliche Ausdehnung erfuhr und mit Gestaltungsvorhaben aufgefüllt wurde. Aber „Fortschritt“, so Koselleck in einem anderen Text, sei doch erst nach dem Ende des Mittelalters möglich geworden, „wenn die Menschen darauf bedacht sind, ihn auch zu wollen und zu planen.“¹³ Ähnlich argumentiert Michel Senellart, der die Existenz selbstgesteuerter Strategien erst nach dem 15. Jahrhundert ansetzt, den vorangegangenen Epochen hingegen ein Festhalten an bestehenden Praktiken attestiert, die zu verlassen weder legitim noch nützlich erachtet wurde.¹⁴ Jüngste

13 Koselleck, Reinhart, Fortschritt, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Lexikon der politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hg. v. Brunner, Otto et alii, Bd. 2, Stuttgart 1975, S. 351–423, S. 363–367; id., *Vergangene Zukunft der frühen Neuzeit*, in: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 1989, S. 17–37.

14 Senellart, *Les arts*, S. 127–129; id., *Moderne Sozialgeschichtsschreibung*, in: *Theorie der modernen Geschichtsschreibung*, hg. v. Rossi, Pietro, Frankfurt a. M. 1987, S. 173–190.

Überlegungen der Mediävistik haben jedoch die Zukunftsgewandtheit und Zukunftsplanung mittelalterlicher Gesellschaften und Institutionen herausgestellt, deren religiöse Verwurzelung immanent weltlichen Optimierungsanstrengungen nicht entgegenstand, sie vielmehr anfechte. Die Zielgerichtetheit christlicher Epochenvorstellung, die auf eine mögliche Erlösung aus den Wirrnissen, Nöten und Bedrängnissen irdischer Existenz hinausführte, hatte das Potential, dass auch die innerweltliche Gestaltung als planbar und nutzenmehrend erachtet und praktiziert werden konnte.¹⁵

Höchstleistungen fanden indes überwiegend außerhalb einer Nutzenmehrung in der weltlichen Existenz statt. Die Einschränkung betraf auch den sozialen Raum. Die Selbstvervollkommnung, wie sie in Klöstern zur Erlangung des ewigen Heils praktiziert wurde, zielte nicht auf eine Verbesserung der Lebensbedingungen der Menschen, die außerhalb der Klostermauern lebten. Die soziale Exklusivität der monastischen Existenz schloss eine soziale Expansion des idealen Lebensentwurfs aus.¹⁶ Mochten die Klöster faktisch noch so sehr mit ihrer Umwelt verbunden sein, das Ideal der Distanzierung, die Suche nach einem alternativen Lebensentwurf, die Flucht aus der Welt begründeten eine Existenzform, die sozial nicht erweiterungsfähig sein sollte, deren Barrieren zu überwinden nicht angestrebt wurde.¹⁷ Nur innerhalb des abgesonderten Bereiches monastischen Lebens sollte auf das gute Leben, das nach dem Tod erhofft wurde, vorbereitet werden. Und nur im Kloster wurden Verbesserungen für möglich erachtet, indem die Institution und das Leben der Mönche und Nonnen reformiert wurden. Neuerung und Steigerungen waren dabei denkbar, Fortschritte angestrebt. Sie hat der am Anfang des 12. Jahrhunderts entstandene Zisterzienserorden programmatisch vorgestellt. Sein grundlegender Normtext ‚Carta caritatis‘ begründete explizit eine neue Lebensform, die zwar an einen Ursprung, an die Regel des heiligen Benedikt von Nursia, anknüpfte, nicht aber eine Tradition weiterführte. Der Bruch mit der Vergangenheit sollte Leistungssteigerungen monastischer Existenz auslösen. Was die Vorfahren taten, solle übertroffen werden.¹⁸

Die jüngste Forschung zu den mittelalterlichen Klöstern und Orden tritt in einen Fortschritts- und Innovationsdiskurs ein. Sie knüpft an Überlegungen von Lynn White an, die er seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts zum Verhältnis von Religion und technischer Innovation formulierte.¹⁹ Mit großem Nachdruck wur-

15 Zukunft im Mittelalter.

16 Melville, *Innovation*, S. 339–345.

17 Zusammenfassend: Schreiner, Klaus, Mönchtum zwischen asketischem Anspruch und gesellschaftlicher Wirklichkeit, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 57 (1975), S. 1–70; Melville, *Welt*, S. 13–18, 307–311.

18 *Les plus anciens textes de Cîteaux*, hg. v. Croix Bouton, Jean de la u. Van Damme, Jean Baptiste (Studia et documenta 2), Achel 1974, S. 89.

19 Aufsatzsammlung hierzu: White, Lynn T., *Medieval Religion and Technology*, Berkeley et alii 1978.

den Klöster als Orte der Neuerung apostrophiert, als ‚Innovationslabore‘, die auch Wirkung auf das Leben außerhalb der Klöster besaßen. Klöster und Orden hätten zwar die Bewahrung der ursprünglichen Ideale vorgesehen und verlangten die Rückbindung an eine Vergangenheit, meist in der Ursprungszeit, in der der beste Zustand erreicht worden sei und die Normtexte entstanden seien. Die Mönche und Nonnen, die Brüder und Schwestern, die Stiftsherren und Stiftsfrauen waren aufgefordert, diese aus der Vergangenheit geschöpften Ideale als Zukunftsvorhaben einzusetzen. Die Geschichtswissenschaft hat die vielen Errungenschaften, die trotz der Traditionsbindung von Klöstern ausgingen, herausgestellt: bei Neuerungen von Besitzorganisation und wirtschaftlicher Effizienz, bei gesteigerter rationaler Durchdringung von praktischen und theoretischen Problemen und bei Erweiterungen des Wissens. Das asketische Virtuosität der Religiösen war ein Ideal, das in vielen Lebensbereichen zu Höchstleistungen anspornte und auf das Leben außerhalb religiöser Anstrengung einwirkte. Zu den Wirkungen gehörte u. a. die Entfaltung der Individualität, die Verwaltung von Institutionen, die Herstellung von Gütern, der Warenaustausch.²⁰ In den religiösen Gemeinschaften, vor allem seit dem 12. Jahrhundert, keimte die Vorstellung, dass das Streben nach Perfektion sich nicht in der Spanne des individuellen Lebens erschöpfe, sondern sich innerhalb von Institutionen entfalte, die neue Stufen der Vollkommenheit erklimmen sollten, so dass Verbesserungen auf Erden, freilich in den Klöstern eingegrenzt, erreichbar seien. Vor allem die Bettelorden haben sich seit dem 13. Jahrhundert als Promotoren einer neuen Zeit vorgestellt und ihr Wirken in Verbindung gestellt zu dem sich steigernden Erlösungswerk Gottes, zu dessen Gelingen neue und junge Kräfte zugeführt würden.²¹

Steigerungen des Lebensglücks für das diesseitige Leben anzustreben, verwarf indes ausdrücklich der Zisterzienser Bernhard von Clairvaux zur Mitte des 12. Jahrhunderts. Der soziale Ort solch verfehlter Anmaßungen sei die Stadt. Bernhard verband seine Aufforderung, aus den Städten, mit Babylon bezeichnet, zu fliehen, mit der Warnung, in den weltlichen Dingen ein gutes Leben führen zu wollen. Der Wunsch sei wahnhaft.²² In den Klöstern entstanden aber auch Vorstellungen und Erwartungen, deren Erfüllung aus ihnen herausführten, die monastische Exklusivität sprengten, um die gesamte Christenheit in all ihren sozialen Verzweigungen in einen Vorgang der Verbesserung auch schon in der irdischen Existenz hinzuführen, deren Ziel freilich stets auf ein ewiges Heil abseits eines kontingenten Verhaftetseins ausgerichtet werden musste. Die Verwirklichung verblieb im Rahmen dessen, was als ‚Verheißung‘ galt, als der Nachvollzug zu einem von Gott versprochenen Heil, das Bewährung verlangte, um den Gefährdungen neuer Epochen standzuhal-

20 Melville, *Innovation*, S. 338.

21 Schmidt, *Legitimität*; Herbers, *Geschichtsverlauf*.

22 Bernhard von Clairvaux, *Sermones super cantica canticorum* 36–86, in: id., *Opera*, Bd. 2, hg. v. Leclercq, Jean, Tabot, Charles H. u. Rochais, Henri, Roma 1958, S. 112.