

# HISTORISCHE ZEITSCHRIFT

---

BEGRÜNDET VON HEINRICH VON SYBEL  
FORTGEFÜHRT VON FRIEDRICH MEINECKE

HERAUSGEGEBEN  
VON  
THEODOR SCHIEDER  
UND  
WALTHER KIENAST

BAND 183



MÜNCHEN 1957

VERLAG VON R. OLDENBOURG



# FREIHEIT ALS RELIGIÖSES, POLITISCHES UND PERSÖNLICHES POSTULAT IM MITTELALTER

VON

HERBERT GRUNDMANN\*)

UM das Thema dieses Vortrages gleich in den eigenen Lichtkreis mittelalterlicher Überlieferung zu rücken und dadurch falsche Erwartungen oder anachronistische Mißverständnisse auszuschließen, sei mit einer negativen Feststellung begonnen, die nicht überraschend sein mag, aber doch wohl beachtenswert ist: Weder in den Liedern und Sprüchen Walthers von der Vogelweide oder in Freidanks ‚Bescheidenheit‘ und bei anderen mittelhochdeutschen Spruchdichtern noch in den ‚Carmina Burana‘ oder in den älteren Cambridger Liedern findet sich, soviel ich sehe, das Wort Freiheit, *libertas*, — von dem es doch in politischen Gedichten und Studentenliedern des 19. Jahrhunderts geradezu wimmelt. Und auch in der kaum übersehbaren Traktaten-Literatur des Mittelalters habe ich keine Schrift über die Freiheit, auch nicht über die *Libertas ecclesiae* entdeckt, abgesehen von Traktaten über die Willensfreiheit, *De libero arbitrio*, als moraltheologisch-philosophisches Problem<sup>1)</sup>. Erst 1479 schreibt der Florentiner Humanist Alamanno Rinuccini Dialoge ‚*De libertate*‘<sup>2)</sup>, gegen Lorenzo Medici gerichtet als den Unterdrücker der Bürgerfreiheit und damit der freien Ent-

\*) Vortrag auf dem Ulmer Historikertag am 14. September 1956, unverändert bis auf einige Ergänzungen und die Anmerkungen.

<sup>1)</sup> Darüber vgl. Étienne Gilson, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale* (#1944, *Études de philosophie médiévale* 33) S. 284 ff., deutsch von R. Schmücker: *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie* (1950) S. 321 ff. Kap. 15: „Willensfreiheit und christliche Freiheit“.

<sup>2)</sup> Die Dialoge sind noch ungedruckt, s. Francesco Adorno, *La crisi dell'umanesimo civile fiorentino da Alamanno Rinuccini al Machiavelli*, in: *Rivista critica di Storia della Filosofia* 1952, S. 19—40, der eine Ausgabe ankündigt; vgl. Eugenio Garin, *Der italienische Humanismus* (Bern 1947), S. 94 ff. Über das Freiheitsproblem im älteren Florentiner Humanismus um 1400 s. Hans Baron, *A Struggle for Liberty in the Renaissance*, *American Hist. Rev.* 58 (1953); ders., *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republic Liberty in an Age of Classicism and Tyranny* (Princeton 1955); ders., *Humanistic and Political Literature in Florence and Venice at the Beginning of the Quattrocento* (Cambridge, Mass., 1955); dazu M. Seidlmayer, *Gött. Gel.Anz.* 210 (1956), S. 35—63. Für die Folgezeit: Rudolf von Albertini, *Das Florentinische Staatsbewußtsein im Übergang von der Republik zum Prinzipat* (Bern 1955).

faltung und Betätigung des Menschen in der Gesellschaft; und 1520 schickt Luther seine Schrift ‚Von der Freiheit eines Christenmenschen‘ auf Latein<sup>1)</sup> mit einem Sendbrief an Papst Leo X., den Sohn des Lorenzo Medici. Erst an dieser humanistisch-reformatorischen und zugleich politischen Wende des Mittelalters, an seinem Ende scheint demnach Freiheit eigens zum Problem und zum Thema der Literatur zu werden. Man fragt sich angesichts dieses Tatbestandes, ob denn im Mittelalter selbst das Denken und Wollen, das Dichten und Trachten nicht auch auf Freiheit gerichtet war, da anscheinend niemand darüber nachdachte und schrieb wie in neuerer Zeit dann John Stuart Mill (‚On Liberty‘ 1859) und Heinrich von Treitschke (‚Die Freiheit‘ 1861) oder Friedrich Naumann (‚Das Ideal der Freiheit‘ 1908) und viele andere. Und das führt zu der weiteren Frage, ob die „freie Welt“ der Gegenwart, die so gern von ihrer Freiheit spricht, sich dabei mit Recht auf ein mittelalterliches Erbe des christlichen Abendlandes berufen darf, ob in ihm die Wurzeln ihrer Freiheit und Freiheitsidee liegen. Ich glaube, — um das vorweg zu sagen, — man wird diese Frage bejahen dürfen, obgleich nicht nur dieser erste Befund, sondern auch manche Ergebnisse neuerer Forschungen über das Freiheitsproblem im Mittelalter dagegen zu sprechen scheinen. Jedenfalls bedarf sie einer Klärung.

Denn andererseits weiß doch jeder Mediävist — und nicht nur der Fachmann —, wieviel gerade im Mittelalter, zumal in seinen Urkunden, von Freiheit und von Freiheiten aller Art gesprochen, wieviele da ‚frei‘ genannt wird. Da gibt es freie Herren, ‚Freiherren‘ (bis heute noch), und freie Städte; manche heißen sogar Freiburg oder Freiberg, und allgemein sagt man: „Stadtluft macht frei“ (wenn dieses so mittelalterlich klingende Rechtssprichwort auch erst im 19. Jahrhundert geprägt wurde). Es gibt auch freie Bauern, mehr als man früher annahm, Freigrafschaften und Freigerichte, Freigüter und Freisassen, freie Marken und freies Eigen usw. Von der *libertas ecclesiae* wird unablässig geredet, von ‚freier Wahl‘ und ‚freier Weihe‘ (auch im Wormser Konkordat); und im Spätmittelalter gibt es sogar häretische Sekten der „Brüder des freien Geistes“. Was aber dabei jeweils gemeint war, wenn in solchen Zusammenhängen von ‚Freiheit‘ und ‚frei‘ gesprochen wurde, was dieser Begriff beanspruchte und wogegen er sich richtete und abgrenzte, das wird im Mittelalter selbst auffallend selten, fast nie theoretisch erörtert, als wäre es den Zeitgenossen noch gar nicht fragwürdig und erklärungsbedürftig gewesen. Um so eindringlicher hat sich nun die Mittelalter-Forschung besonders in

<sup>1)</sup> Lateinischer und deutscher Text nebeneinander hrsg. von L. E. Schmitt Neudrucke deutscher Literaturwerke des 16. und 17. Jahrhunderts 8 (1953)

den letzten zwei Jahrzehnten um dieses Problem bemüht und zu ergründen versucht, was denn eigentlich im Mittelalter das so oft verwendete Wort ‚frei‘ und ‚Freiheit‘ besagt und meint. Oft glaubte diese Forschung dabei zu dem paradoxen Ergebnis zu kommen, daß ‚Freiheit‘ im Mittelalter ganz etwas anderes, fast das Gegenteil dessen bedeute, was die neuere Zeit, vor allem das liberale 19. Jahrhundert unter Freiheit verstand. Auf diese Forschungen und Meinungen muß deshalb hier zunächst kurz hingewiesen werden, gerade weil sie mir in wesentlichen Punkten zum mindesten ergänzungsbedürftig erscheinen.

1936 erschien Gerd Tellenbachs wegweisendes Buch mit dem Titel „Libertas“, mit dem Untertitel „Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites“, als sei der mittelalterliche ‚Libertas‘-Begriff recht verstanden geradezu ein Schlüssel zum Verständnis der Weltordnung und Weltanschauung wenigstens im Zeitalter der gregorianischen Kirchenreform. Drei Jahre vorher schon hatte der Schweizer Rechtshistoriker Hans Fehr die Lehre vom mittelalterlichen Freiheitsbegriff kurz erörtert im Anschluß an ein Buch von Alfons Dopsch über „Die freien Marken in Deutschland“<sup>1)</sup>. 1935 habilitierte sich Eberhard F. Otto, der dann ein Opfer des Krieges wurde, in Leipzig mit einem umfangreichen Buch über „Adel und Freiheit im deutschen Staat des frühen Mittelalters“<sup>2)</sup>, und 1939 veröffentlichte Adolf Waas sein suggestives, viel kritisiertes und doch nachhaltig wirksames Büchlein über „Die alte deutsche Freiheit, ihr Wesen und ihre Geschichte“, das am prägnantesten einen vermeintlich mittelalterlichen oder gar ursprünglichen Freiheitsbegriff vom modernen, liberalen abhebt. Noch im vorigen Jahr ließ Karl Bosl einen Vortrag vor Geschichtslehrern unter dem gleichen Titel „Die alte deutsche Freiheit“ drucken<sup>3)</sup>, in dem er knapp und allgemeinverständlich zusammenzufassen versucht, was inzwischen von ihm und anderen, vor allem auch von Theodor Mayer, Walter Schlesinger, Heinrich Dannenbauer über Sinn und Bedeutung dieser Worte ‚frei‘ und ‚Freiheit‘ in mittelalterlichen Urkunden und über Ursprung und Wesen dieser

1) H. Fehr, Zur Lehre vom mittelalterlichen Freiheitsbegriff, insbesondere im Bereiche der Marken; zugleich eine Anzeige der Monographie von Alfons Dopsch, Die freien Marken in Deutschland (1933), *MIÖG* 47 (1933), S. 290 bis 294.

2) E. F. Otto, Adel und Freiheit im deutschen Staat des frühen Mittelalters. Studien über nobiles und Ministerialen. (Neue Deutsche Forschungen, Abt. Mittelalterliche Geschichte 2, 1937).

3) K. Bosl, Die alte deutsche Freiheit. Geschichtliche Grundlagen des modernen deutschen Staates, in: *Unser Geschichtsbild* 2 (1955), S. 5—20.

Freiheit erarbeitet wurde. Fast gleichzeitig wurde auch eine Vortragsreihe aus dem Arbeitskreis um Theodor Mayer über „das Problem der Freiheit in der deutschen und schweizerischen Geschichte“ publiziert<sup>1)</sup>, und der Wiener Rechtshistoriker Theo Mayer-Maly schrieb einen Aufsatz „Zur Rechtsgeschichte der Freiheitsidee in Antike und Mittelalter“<sup>2)</sup>. Die Ergebnisse dieser vielstimmigen Forschungen zum Freiheitsproblem im Mittelalter, die fast ausschließlich im deutschen Sprachraum betrieben wurden, sind nicht immer ganz einhellig und noch nicht abschließend, aber sie gehen doch ziemlich konform in eine bestimmte Richtung.

Mit Tellenbachs Worten gesagt<sup>3)</sup>, ist „Freiheit in ihrem tiefsten Sinne“ dem Mittelalter gleichbedeutend mit „Unterworfenheit unter Gott“ und „Dienst für ihn“, Eingefügt-sein und Sich-einfügen in eine gottgewollte, hierarchisch gestufte Ordnung, auch Rechtsordnung, die jedem das Seine gibt, auch seine Freiheit, immer im Verhältnis zur Freiheit der anderen als eine relative, bedingte, gestufte, nie als absolute Freiheit, die nur Gott und dem Jenseits zukommt. Als wahrhaft frei gilt demnach, wer dieser Ordnung und der ihr entsprechenden Gerechtigkeit untertan ist. Tellenbach hält es für einen „ganz entscheidend gestaltverleihenden Zug des Freiheitsinhaltes“ in mittelalterlicher Sicht, „daß Abhängigkeit als Freiheit angesehen wird“, und er meint: „Die Gedanken an den Dienst unter Gott, an sein sanftes Joch sind im Mittelalter häufiger als an die aus ihnen folgende Freiheit“. „Von dem Vorstellungspaar Dienst und Freiheit ist es der Dienst, der das christliche Bewußtsein beherrscht, während die Freiheit als sein wunderbarer Abglanz, als das in ihm selbst enthaltene Hochgefühl empfunden wird“. Immer wird in diesen und vielen ähnlichen Formulierungen Freiheit mit Abhängigkeit, Unterworfenheit, Dienst, Gehorsam zusammen genannt, als zusammengehörig, nicht als Gegensatz; und Tellenbach sagt einleitend in seiner „Grundlegung“ (S. 2) allgemein: „Wo aber immer über Freiheit tiefer nachgedacht wurde, gelangte

<sup>1)</sup> Das Problem der Freiheit in der deutschen und schweizerischen Geschichte. Mainauvorträge 1953 (Vorträge und Forschungen, hrsg. vom Institut für geschichtl. Landesforschung des Bodenseegebietes in Konstanz, geleitet von Th. Mayer, Bd. 2, 1955).

<sup>2)</sup> Theo Mayer-Maly, Zur Rechtsgeschichte der Freiheitsidee in Antike und Mittelalter, Österreichische Zeitschr. f. Öffentl. Recht 6 (1955), S. 399—428; für das Mittelalter ohne neue Ergebnisse, in unkritischer Anlehnung an die neuere Literatur; bemerkenswerter sind die Hinweise auf antike Zeugnisse.

<sup>3)</sup> G. Tellenbach, Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites. (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 7, 1936), bes. S. 3, 6, 48, 52 u. 6.

man zur Erkenntnis, daß . . . zur Freiheit von etwas stets die Abhängigkeit von etwas anderem gehört, und daß diese Abhängigkeit den positiven Gehalt der Freiheit ausmacht“. Zahlreiche sprechende Zeugnisse von der Patristik bis zum Investiturstreit bekunden in der Tat diese Auffassung der Freiheit; man könnte sie leicht auch aus der Folgezeit bis zu den deutschen Mystikerpredigten und weiterhin reichlich ergänzen. Unbestreitbar ist damit ein dem christlichen Mittelalter eigentümlicher Freiheitsbegriff wenigstens im kirchlich-religiösen Bereich aufgezeigt. Speziell für Gregor VII. hat es neuerdings August Nitschke<sup>1)</sup> noch schärfer formuliert: „Mit Freiheit meint Gregor nie die menschliche Entscheidungsfreiheit, sondern gerade das Freisein von bloß menschlichen Entscheidungen in der Unterordnung unter den Willen Gottes. Dem Willen Gottes ist aber in der Welt Gregors mit Sicherheit nur der Papst untertan.“ Nur bei ihm „war also wahre Freiheit, die auf der Abhängigkeit von Gott gründete. Dagegen erhielt jedes Glied in dem ‚Leibe Christi‘ die ihm zukommende Freiheit durch seine Beziehung zum Haupte, dem Nachfolger Petri. Je näher einer dem Papst stand, um so größer wurde seine Freiheit. Die höchste Freiheit auf Erden war die *Romana libertas*, die durch unmittelbaren Gehorsam unter dem Papst erworben wurde.“ „So wurde die Freiheit erhalten, wenn man die Gesetze beachtete, die die römische Kirche festgelegt hatte.“ Demgemäß waren auch z. B. „freie“ Bischofswahlen für Gregor VII. solche, die gerade nicht von der Entscheidungsfreiheit der Wähler abhingen, sondern unabhängig von allem Irdischen nur Gottes Willen unterworfen waren und daher mit dem Willen des Papstes übereinstimmten, durch den Gott handelte. Alles andere war für Gregor schlechte, elende Freiheit, teuflischer Mißbrauch der Freiheit. — Hier soll nicht erörtert werden, ob damit Gregors Äußerungen und sein Freiheitsbegriff zutreffend interpretiert sind; jedenfalls glaubt man ihn unter betonter Abwehr eines „falschen“, eines modernen Freiheitsbegriffs so paradox verstehen zu können.

Als Tellenbach diesen Weg beschritt, war bereits unabhängig davon unter Rechts- und Verfassungshistorikern eine ähnliche Erörterung des mittelalterlichen Freiheitsbegriffs im weltlich-profanan, rechtlich-staatlichen Bereich im Gange, die zu dem eigentümlich parallelen Ergebnis führte, daß Freiheit im ursprünglichen, germanisch-frühmittelalterlichen Sinn nicht Unabhängigkeit und Auf-sich-gestellt-sein bedeute im Gegensatz zum Be-

<sup>1)</sup> A. Nitschke, Die Wirksamkeit Gottes in der Welt Gregors VII. Eine Untersuchung über die religiösen Äußerungen und politischen Handlungen des Papstes. Studi Gregoriani racc. da G. B. Borino 5 (1956), S. 115—219, bes. S. 169—175.

herrschtsein, sondern daß der ‚Freie‘ gerade eingefügt sei in eine Rechts- und Lebensordnung, ja gewissermaßen „bevormundet“, nämlich der „Munt“, dem Schutz und Schirm eines Herrn unterstellt, vornehmlich des Königs. Schon früher hatte Gustav Neckel<sup>1)</sup> von der rechtsgeschichtlichen Forschung die Bestätigung seiner etymologischen Annahme erwartet, daß ‚frei‘ ursprünglich derjenige hieß, „der nicht schutz- und rechtlos war“, und „daß der ‚Freie‘ von Haus aus ein abhängiger Mann ist“. Unter Berufung darauf schrieb Eberhard Otto: „Der Freie ist der Schützling“, ja sogar: „Der Freie ist ein Untergebener, nicht im staatsrechtlichen, aber im hausrechtlichen Sinne. . . . Der Begriff der Freiheit erfordert in sich notwendig einen Herren, der schützt und schont“<sup>2)</sup>. Und prägnanter noch hat dann Adolf Waas in bewußt paradoxer Zuspitzung formuliert<sup>3)</sup>: „Freiheit ist (im Mittelalter) nur dort, wo Herrschaft ist, während das 19. Jahrhundert nur dort Freiheit sah, wo keine Herrschaft bestand.“ Als Freiheit gelte dem Mittelalter gerade nicht eine staatsfreie, herrschaftsfreie Sphäre des einzelnen, sondern im Gegenteil der „staatsgeschützte“, von einem Herrn, vornehmlich vom König gewährleistete Lebensspielraum für jeden in seinem Stand. Jede Freiheit gilt als vom König oder einem anderen Herrn gegeben und verliehen, als Privileg, als Gnade, nicht auf Naturrecht oder auf Volksrecht begründet, sondern auf Herrenrecht, letztlich auf Königsrecht. „Freiheit verdankt man der Macht des Staates oder seines Vorläufers, der Herrschaft“, meint Waas; „Freiheit mußte sich einfügen in eine starke schützende Macht. Sie lebte von ihr. Diese Macht suchte man als Quelle der Freiheit, sie erschien keineswegs als Einengung oder als Bedrohung der Freiheit. In ihrem Willen hatte die Freiheit Ursprung und Grenze.“ Freiheitsstreben konnte sich demnach gar nicht gegen den Staat,

<sup>1)</sup> G. Neckel, Adel und Gefolgschaft, Beiträge zur Gesch. d. dt. Sprache u. Lit. 41 (1916), S. 403ff., wieder abgedruckt in Neckels Aufsatzsammlung Vom Germanentum (1944), S. 139ff., hier bes. S. 155ff. Bei Fritz Mezger, Zur Frühgeschichte von Freiheit und Frieden (Fragen und Forschungen im Bereich und Umkreis der germanischen Philologie, Festgabe für Th. Frings 1956, S. 12—24) finde ich keine Bestätigung für Neckels etymologische These, aber auch keine einleuchtende Auskunft über die Bedeutung von ‚frei‘ und seinen etymologischen Zusammenhang mit ‚Friede‘ und ‚Freund‘, wie ihn W. Schlesinger annimmt (Entstehung der Landesherrschaft 1, 1941, S. 93 u. 8.).

<sup>2)</sup> E. F. Otto a. a. O., S. 37; vgl. dazu die Kritik von Cl. Frhr. v. Schwerin, HZ 158 (1938), S. 353. Otto spricht S. 48 von „Freiheit als Schützlingenschaft“, gibt aber S. 41 zu: „Offenbar gab es auch unabhängige *liberi*.“

<sup>3)</sup> A. Waas, Die alte deutsche Freiheit (1939), S. 29; die folgenden Zitate S. 44 f., 7. 19. 34. 25. 105.



gegen den König, den schützenden Herrn richten, ohne daß der alte Sinn der Freiheit verloren ging und sich in sein Gegenteil verkehrte. Denn „gerade die herrschaftliche Abhängigkeit, und zwar die vom König, schien diese Freiheit zu begründen“. „Da es der König (oder ein anderer Herr) ist, der die Freiheit zubilligt, und zwar wohl abgemessen, wie sie der Stellung und Aufgabe des einzelnen im Volksganzen entspricht, löst diese Freiheit — auch im Gegensatz zu der Freiheit des 18./19. Jahrhunderts — nicht aus der Gemeinschaft des Volkes oder Staates los, sondern fügt in sie ein, weist einem jeden die ihm zukommenden Rechte und damit seinen Platz im Ganzen an“, im „Standessystem des mittelalterlichen Staates“. Auch die kirchliche Freiheit — darin sah Waas seine Auffassung durch Tellenbach bestätigt, — die *Libertas ecclesiae* ist „geschützte Untertänigkeit“, früher unter der Schirmherrschaft des Königs, seit dem Investiturstreit „meist unter der Herrschaft des Papstes“; aber dabei „löst nur eine Schutzherrschaft die andere ab, und es tritt kein ‚freies‘ Auf-sich-selbst-Stehen im Sinne des 19. Jahrhunderts an die Stelle“. Und in frappanter Analogie zu dem, was über die Freiheitsauffassung Gregors VII. im kirchlichen Bereich gesagt wurde, heißt es bei Waas über die weltliche Sphäre: „Die Königsmunt hat deutlich die Tendenz kraft der überragenden Bedeutung, die sie für das gesamte öffentliche Leben hat, die von ihr bestimmte Freiheit als die alleinige, als die allein wahre Freiheit erscheinen zu lassen.“ Also eine Art herrschaftlich-staatlicher Hierarchie mit königlicher Spitze, der alle eingefügt und untergeordnet sind, jeder mit der ihm verliehenen Freiheit oder vielmehr mit den sehr verschieden gestuften, nicht für alle gleichmäßigen Freiheiten, neben der kirchlichen Hierarchie mit päpstlicher Spitze und mit ihrer gleichfalls graduellen *libertas ecclesiae*: dieses Bild vom Mittelalter schien sich aus dem neuartigen Verständnis seines Freiheitsbegriffs zu ergeben oder zu bestätigen. Er wird dabei stets scharf kontrastiert mit dem modernen, liberalen Freiheitsbegriff des 18./19. Jahrhunderts und mit seiner in die Geschichte zurückgespiegelten Auffassung einer ursprünglich allgemeinen, angeborenen und gleichen Freiheit, einer vermeintlichen „Gemeinfreiheit“ in germanisch-frühmittelalterlicher Zeit. Schon früher hatte Erwin Hölzle diese „Idee einer altgermanischen Freiheit“ als Ausdruck und Spiegelbild der politischen Freiheitsbestrebungen seit dem 16. Jahrhundert dargestellt<sup>1)</sup>. Adolf Waas war sich auch durchaus

<sup>1)</sup> E. Hölzle, Die Idee einer altgermanischen Freiheit vor Montesquieu. Fragmente aus der Geschichte politischer Freiheitsbestrebungen in Deutschland, England und Frankreich vom 16. bis 18. Jahrhundert (Beiheft 5 der HZ, 1925).

bewußt und sagte es ausdrücklich — er gewiß nicht aus politischer Befissenheit —, daß gerade die Enttäuschung und Ernüchterung des liberalen Freiheitsoptimismus, „die bittere Erfahrung der Lebensunsicherheit des einzelnen in einem schwachen Staate . . . in den Krisenjahren vor der Machtergreifung“ (wie er sich ausdrückt), erst wieder das Verständnis geweckt habe für den alten deutschen Freiheitsgedanken und die ihm „inwohnende Grundeckenntnis von der Verbundenheit von Gesamtheit und Einzeldasein, von Schutz und Freiheit“.

Trotzdem wurde gegen die allzu konstruktive These von Waas, der alles, was im Mittelalter ‚frei‘ und ‚Freiheit‘ genannt wird, auf diesen einen Nenner bringen und aus einer Wurzel und Bedeutung erklären wollte, gleich damals schon entschiedener Widerspruch erhoben von denen, die aus eigener Urkundenkenntnis wußten, wie vieldeutig, dehnbar und variabel der Begriff ‚frei‘ im Mittelalter verwendet wurde, vor allem von Theodor Mayer<sup>1)</sup> und der von ihm stark angeregten Forschung über die freien Bauern im Mittelalter. Und seitdem ist wie auch vorher schon diese intensive Einzelforschung unablässig bemüht, von Fall zu Fall, von Landschaft zu Landschaft, von einer Epoche zur anderen, ja von Urkunde zu Urkunde zu prüfen: was wird da jeweils und wer wird da ‚frei‘ genannt, was besagt diese Freiheit, was begründet sie, worauf beruht sie. Dabei ergab sich unbestreitbar, daß keineswegs alle Freiheit im Mittelalter als verliehen galt, als gegeben und zugeteilt vom König oder einem anderen Herrn durch Privileg. Noch immer gab es vielmehr auch „Altfreie“, „Urfreie“, — wenn auch nicht in sehr großer Zahl, — die ihre Freiheit nicht einem Herrn oder der „öffentlichen Gewalt“ zu verdanken, sondern mitgebracht, ererbt zu haben glaubten von ihren Vorfahren, wie

<sup>1)</sup> S. seine Besprechung ZSavRG<sup>6</sup> 61 (1941), S. 349; ebd. 59 (1939), S. 379 ff. über das vorangehende, seine Auffassung begründende Buch von A. Waas, Herrschaft und Staat im deutschen Frühmittelalter (1938). Von Th. Mayers eigenen Arbeiten sind hier besonders zu nennen: Die Entstehung des ‚modernen‘ Staates im Mittelalter und die freien Bauern, ZSavRG<sup>6</sup> 57 (1937), S. 210—288; Adel und Bauern im Staat des deutschen Mittelalters, in dem von ihm herausgegebenen Sammelband: Adel u. Bauern im dt. Staat d. MA (1943), S. 1—21; Königtum und Gemeinfreiheit, D. A. 6 (1943), S. 329—362; Bemerkungen und Nachträge zum Problem der freien Bauern, Zs. f. württ. Landesgesch. 13 (1954, Festschr. f. Karl Otto Müller), S. 46—70; Die Königsfreien und der Staat des frühen Mittelalters, in: Das Problem der Freiheit (1955, s. o.), S. 7—56. — Vgl. auch K. S. Bader, Das Freiamt und die freien Bauern am Oberrhein (1936); Bauernrecht und Bauernfreiheit im späteren Mittelalter, Hist. Jb. 61 (1941), S. 51—87; Das Problem der freien Bauern im Mittelalter, Zs. f. Schweizer. Recht, N. F. 59 (1940), S. 140—153.

insbesondere der freiherrliche Adel eine solche angestammte, angeborene Freiheit beanspruchte und bewahrte. Andererseits konnte Freiheit auch erworben und behauptet werden nicht nur durch königliche, herrschaftliche Verleihung, durch Privileg, sondern auch eigenmächtig durch genossenschaftlichen Zusammenschluß, der unter Umständen — unter besonders günstigen Umständen — sogar bis zur politischen Selbständigkeit, zur staatlichen Unabhängigkeit, zur souveränen Freiheit führen konnte wie in der Schweizer Eidgenossenschaft<sup>1)</sup> oder in manchen Stadtstaaten, oder auch zu besonderen bäuerlichen Freiheitsrechten wie in Tirol oder in Friesland<sup>2)</sup>. Überall da ist Freiheit nicht verliehen, sondern errungen und behauptet worden gegen herrschaftliche Gewalten. Aber alle diese Fälle wie auch manche nicht ans Ziel gelangte Ansätze und Möglichkeiten dieser Art hat doch die neuere Forschung noch am wenigsten genau untersucht unter dem Aspekt, wie dabei Freiheit begründet oder erstrebt wurde. Ganz überwiegend hat sie sich vielmehr mit den in vielen Urkunden genannten ‚Freien‘ befaßt, die in der Tat ihre Freiheit oder ihre Freiheiten vom König oder einem anderen Herrn oder einer Kirche verliehen bekamen durch Privileg — sei es als Neusiedler auf Rodungsland und später in den Ostgebieten, als „Rodungsfreie“, wie sie Theodor Mayer nennt, der in ihrer Ansiedlung und Sonderstellung unter Ausschaltung feudaler Zwischengewalten eines der wirksamsten Mittel und eine der stärksten Grundlagen für die Schaffung des „institutionellen Flächenstaates“ an Stelle des älteren „Personenverbandsstaates“ sieht —, sei es in noch früherer Zeit als „Königsfreie“, die als eine Art Militärkolonisten auf Königsland angesiedelt wurden, frei von privater Untertänigkeit und Hörigkeit, aber dem König, dem Staat zu Kriegsdienst, zu Steuer und anderen Leistungen verpflichtet, als „Königszinsler“, wie Heinrich Dannenbauer sie nennt, der schon in karolingischer Zeit nur in dieser Schicht die zur Heeresfolge aufgebotenen „Freien“, die *liberi* und *Franci homines* sehen will<sup>3)</sup>, wenn er auch weiß, daß es daneben immer auch „freie Leute“ in einem anderen Sinn, im Gegensatz zu den Unfreien gab.

<sup>1)</sup> Bruno Meyer, Freiheit und Unfreiheit in der alten Eidgenossenschaft, in: Das Problem der Freiheit (1955, s. o.), S. 123—158.

<sup>2)</sup> Vgl. Th. Mayer, Zs. f. württ. Landesgesch. 13 (1954), S. 65 ff. Vgl. auch M. P. van Buijtenen, De grondslag van de Friese Vrijheid (Assen 1953).

<sup>3)</sup> H. Dannenbauer, Die Freien im karolingischen Heer, in: Aus Verfassungs- u. Landesgeschichte, Festschr. f. Th. Mayer 1 (1954), S. 49—64; ders., Freigrafschaften und Freigerichte, in: Das Problem der Freiheit (1955, s. o.), S. 57—76. — Vgl. schon Walter Schlesinger, Die Entstehung der Landesherrschaft 1 (Sächsische Forschungen zur Geschichte 1, 1941), S. 127 ff., der noch

So vieles nun an diesen Forschungen noch weiterer Diskussion und Klärung bedürftig sein mag, ist ihr Verdienst doch unbestreitbar, daß nicht mehr jeder „Freie“ einer mittelalterlichen Urkunde unbesehen als ein altfreier, vollfreier „Staatsbürger“ im Sinne des 19. Jahrhunderts betrachtet und mißverstanden werden kann und daß die voreilige, nicht ausreichend begründete Annahme einer ursprünglichen oder noch in karolingischer Zeit geltenden „Gemeinfreiheit“ zum mindesten ernstlich in Frage gestellt und erschüttert ist und besserer Einsicht Platz machen muß. In vielen, wohl in den meisten urkundlich bezeugten Fällen ist die „Freiheit“ als eine herrschaftlich begründete, privilegierte Sonderstellung für bestimmte „staatliche“ Aufgaben, mit bestimmten Rechten und Verpflichtungen erkennbar, nicht eigentlich als Standeszugehörigkeit und keineswegs immer als Besserstellung gegenüber anderen, sondern als eine Sonderstellung im Dienst des Königs oder später des Landesherren, unter Befreiung von anderer Herrschaft und Verpflichtung. Auch der Besitz von sogenanntem „freien Eigen“ läßt nicht ohne weiteres auf freien Stand seiner Inhaber schließen oder auf gänzliche Verfügungs-, Verpflichtungs- und Abgabefreiheit; gerade er verpflichtet meistens — wie solche „Freiheit“ überhaupt — zu Kriegsdienst und Steuern. Insbesondere aber gelten Leute und Güter, die dem König als Staatsoberhaupt unmittelbar unterstehen, in diesem Sinne als ‚frei‘ (jedoch nicht nur sie); und dieser Begriff der Reichsfreiheit hat sich ja weit über das Mittelalter hinaus erhalten, auch bei den reichsfreien Städten, so oft dabei auch Schillers Worte zutreffen mochten, die er Attinghausens Neffen Rudenz im Tell sprechen läßt: Den Kaiser will man zum Herrn, um keinen Herrn zu haben. Auch den Grundsatz „Stadtluft macht frei“ und die Stadtfreiheit überhaupt glaubt man neuerdings vom Königsrecht, von den Regalien und der Königsmunt ableiten zu können, als hätten sich landflüchtige Neubürger, die sich ihren bisherigen Herren und Abhängigkeiten entzogen, in der Stadt unter Königsschutz gestellt und seien „königseigen“ geworden, — „königseigen ist gleichbedeutend mit Freiheit“, meint Bosl<sup>1)</sup> —,

vorsichtig sagte: „Daß schon in karolingischer Zeit die Möglichkeit bestanden habe, durch Ansiedlung auf Königsland die Freiheit zu erlangen, läßt sich freilich aus den Quellen nicht erweisen“. Obgleich sich K. Bosl, Die alte dt. Freiheit (s. o.) S. 12 f. auch auf ihn beruft, behauptet er schlankweg: „Im Frankenreich hat der König Land direkt an Bauern angewiesen. . . . Diese königlichen Wehrsiedler waren die ‚Freien‘ des Frühmittelalters. . . . Diese Freiheit beruht auf direkter Unterordnung unter den König (= Staat)“.

<sup>1)</sup> K. Bosl a. a. O., S. 17 f.; Hans Strahl, Mittelalterliche Stadtfreiheit, Schweizer Beiträge zur Allg. Gesch. 5 (1947), S. 77—113; ders., Stadtluft

obgleich jener Grundsatz nicht zuerst und keineswegs nur in königlichen Städten galt.

Nun läßt sich der Ertrag dieser vielfältigen, noch nicht abgeschlossenen Forschungen über den Freiheitsbegriff mittelalterlicher Urkunden wohl noch nicht endgültig in kurzem Überblick würdigen und kritisch beurteilen. Aber der vorherrschende Eindruck ist doch zumal für den nicht selbst daran Beteiligten, daß sich das Interesse dabei ziemlich einseitig auf bestimmte Arten von „Freien“ und von privilegierter, herrschaftlich begründeter „Freiheit“ konzentriert und eingeengt hat, die allerdings für den Sozial- und Staatsaufbau zumal in Deutschland seit karolingischer Zeit und bis ins Spätmittelalter besonders wichtig und aufschlußreich sein mögen, wenigstens soweit das urkundliche Material, das ja immer von der herrschaftlichen Seite stammt, darüber Aufschluß geben kann. Nur sagt Theodor Mayer selbst einmal<sup>1)</sup>, daß diese Freien „nicht aktiv am Staatsaufbau beteiligt waren, sondern von herrschaftlichen Gewalten als Mittel verwendet und eingesetzt wurden“. Die Frage, ob politische Freiheitsrechte und -ansprüche ins Mittelalter zurückreichen und in ihm wirksam sind, wird also von diesen Untersuchungen des speziellen Freiheitsbegriffs der Urkunden noch kaum berührt, jedenfalls nicht beantwortet. In Bosls Vortrag über „Die alte deutsche Freiheit“ klingt es sogar fast wieder wie bei Waas, als ob davon im Mittelalter nicht die Rede sein könne, sondern als ob da nur Herrschaft frei machte — den, der herrscht: den König, die Landesherren, den Adel, und den, der sich unter den Schutz dieser Herrschenden stellt, nicht aber gegen sie.

macht frei, in: Das Problem der Freiheit (1955, s. o.), S. 103—121. Dagegen hatte Heinrich Mitteis, Über den Rechtsgrund des Satzes „Stadtluft macht frei“, Festschr. E. E. Stengel (1952), S. 342—358, eingewandt, daß die Geltung jenes Grundsatzes am frühesten wie auch späterhin oft in nicht-königlichen Städten bezeugt ist; er spricht von „Selbstbefreiung des Unfreien . . . von privater Abhängigkeit“ durch „Unterstellung unter die öffentliche Gewalt des Stadtherrn, später die Einreihung in die autonome Stadtgemeinde“. Hans Planitz, Kaufmannsgilde und städtische Eidgenossenschaft, ZSavRG<sup>6</sup> 60 (1940), S. 105ff., bes. S. 110, meint: „Die Idee der Stadtfreiheit ist nicht in den königlichen Städten, sondern in den städtischen Eidgenossenschaften entstanden, und diese haben sich lange mit Erfolg gegen die von ihren Herren verhängte Einschränkung gewehrt“, vgl. ebd. 64 (1944), S. 64ff. Obgleich Strahm diese Faktoren nicht ausschließen will, scheinen ihm doch „am wirksamsten . . . als rechtsbegründende Kraft dieser Freiheit . . . die Königsmunt und die Regalien“ (Das Problem der Freiheit, S. 121). Daß er die Stadtfreiheit dadurch nicht nur „legitimieren“, sondern „begründen“ läßt, dürfte der anfechtbarste Punkt seiner These sein.

<sup>1)</sup> Th. Mayer, Zs. f. württ. Landesgesch. 13, S. 49.

Demgegenüber scheint es mir nun an der Zeit, auf manche mittelalterliche Zeugnisse hinzuweisen, die von Freiheit in einem ganz anderen Sinn, als politischem oder religiösem Postulat sprechen und doch im Sprachgebrauch und in der Denkweise jener Zeit irgendwie vereinbar sein müssen mit dem urkundlichen Rechts- und Standesbegriff der Freiheit. Der Begriff kann sich wohl differenziert, spezialisiert und nach verschiedenen Richtungen einseitig verengt haben; er kann aber schwerlich ganz Beziehungsloses oder gar Gegensätzliches und Unvereinbares bezeichnen, ohne daß bei dem einen auch an das andre gedacht werden konnte, wenn irgendwo von Freiheit die Rede war. Ob ein vermeintlich ursprünglicher Sprach- und Sinnzusammenhang etwa zwischen den germanisch-deutschen Worten ‚frei‘, ‚Friede‘, ‚Freund‘ dem Mittelalter noch gegenwärtig und spürbar war, ist zum mindesten fraglich und wohl nirgends bezeugt. Da aber ‚frei‘ und ‚Freiheit‘ von den frühesten karolingischen Glossen an stets für das lateinische *liber* und *libertas* gesetzt wurde<sup>1)</sup>, kann deren Bedeutung im römisch-antiken Schrifttum, das man kannte, auch dem mittelalterlichen Freiheitsbegriff nie ganz fremd gewesen sein. Oft genug beruft man sich ausdrücklich darauf und spricht mit Worten und Sätzen antiker Autoren vom Freiheitswillen der eigenen Gegenwart. Das entwertet solche Texte nicht zu bloß literarischen Entlehnungen, sondern zeigt die Verständlichkeit und Verwendbarkeit antiker Formulierungen auch für mittelalterliche Gedanken und Aussagen über die Freiheit. Die Zeugnisse darüber mögen zunächst für sich selbst sprechen. Sie sollen keine neue „Theorie“ begründen — davon hat die mittelalterliche Verfassungsgeschichte nachgerade genug. Sie sollen nur auf manche bisher zu wenig beachtete Seiten des Freiheitsproblems im Mittelalter hinweisen, durch die sich allerdings auch das Gesamtbild wohl nicht unwesentlich ändert.

Widukind von Korvei erzählt in seiner Sachsengeschichte (II, 20) von den Kämpfen des Markgrafen Gero und Ottos I. gegen die Slawenvölker zwischen Elbe und Oder, die dabei in schwerste Bedrängnis kamen: Trotzdem zogen sie den Krieg dem Frieden vor und nahmen alle Nöte auf sich „um der teuren Freiheit willen“ (*omnem miseriam carae libertati postponentes*). Widukind fügt hinzu: jene — Otto und Gero — kämpften dabei für den Ruhm und die Weitung ihrer Herrschaft, ihres Reiches (*pro gloria et pro magno latoque imperio*), die Slawen aber kämpften um Freiheit oder Knechtschaft (*illis pro libertate ac ultima servitute varie certantibus*). Dabei benutzt Widukind wie so oft Worte Sallusts, der Catilina in seinem Endkampf zu seinen Truppen sagen läßt: „Wir kämpfen

<sup>1)</sup> Z. B. Steinmeyer-Sievers, Ahd. Glossen 1, 283<sub>38</sub> u. 568<sub>88</sub>; 2, 488<sub>35</sub>.

für das Vaterland, für die Freiheit, für das Leben, jene — seine römischen Gegner — für die Macht Weniger.“ Aber Widukind kann diese Sallustworte doch hier nur sinngemäß verwenden — sinnvoll auch insofern, als Catilina unterlag wie die Slawen —, weil er diesen zubilligt, daß es ihnen um ihre Freiheit geht, um derentwillen sie trotz aller Bedrängnis nicht Frieden schließen, weil sie nicht beherrscht werden wollen. Widukind erzählt später (III, 53) noch einmal von Verhandlungen Ottos I. nach seinem Ungarnsieg 955 mit den inzwischen wieder aggressiv gewordenen Slawen, die sich dabei bereit erklären, Tribute zu zahlen wie früher; aber die Herrschaft über ihr Land wollen sie behalten (*dominationem regionis velle tenere*), unter dieser Bedingung wollen sie Frieden schließen, sonst aber „für die Freiheit kämpfen“. Darauf läßt sich Otto nicht ein; er besiegt und unterwirft sie. Tributzahlungen wären ihnen demnach mit ihrer Freiheit noch vereinbar erschienen, Beherrschung ihres Landes durch andere nicht. Eindeutig ist hier Freiheit gegen Herrschaft gestellt. Aber Widukind diffamiert diesen Freiheitswillen der Slawen nicht, obgleich er den Frieden verschmäht und hindert, der für Widukind das höchste politische Gut ist<sup>1)</sup>. Er spricht keineswegs ironisch von der *cara libertas* (und dieses Epitheton stammt nicht aus Sallust). Er läßt sie gelten, achtet sie zum mindesten als Motiv der Slawenkämpfe gegen den Macht- und Herrschafts- und Friedenswillen seines Königs. Ähnlich hat später noch Adam von Bremen (II, 42) die großen Slawenaufstände um die Jahrtausendwende damit motiviert, daß die Slawen, „mehr als recht von den christlichen Gewalthabern bedrückt“, schließlich ihre Freiheit mit den Waffen zu verteidigen genötigt waren. Immerhin handelt es sich hier wie dort bei diesem merkwürdigen Verständnis deutscher Chronisten<sup>2)</sup> für den Freiheitswillen der Slawen noch um den Grenzfall ihres Widerstandes oder Aufstandes gegen den von außen kommenden Herrschaftswillen des deutschen, christli-

<sup>1)</sup> Helmut Beumann, Widukind von Korvei (1950), S. 207 (vgl. S. 174), meint, „Widukinds höchstes Staatsziel, die *pax*, ist hier dem Ideal der *libertas* ... übergeordnet“. Aber Widukind sagt das nicht. Er verwendet übrigens dieselbe Sallust-Stelle (Cat. 58, 11) schon I, 9 für die Darstellung der frühen Thüringerkämpfe gegen die Sachsen, ohne dabei aber von „Freiheit“ zu sprechen.

<sup>2)</sup> Auch Thietmar von Merseburg schreibt in seiner Chronik V, 7 (hrsg. v. R. Holtzmann MG. SS. N. S. 9, 1935, S. 228f.), daß Markgraf Eckard von Meißen die slawischen Milzener *a libertate insolita servitutis iugo constrinxit*. Andererseits beklagt er (V, 10, S. 233) die vom Polenherzog Boleslaw Chrobry getäuschten und unterworfenen *nostris* in der Mark bis zur Elster: *honorem libertatis ingenite supplicatione et iniusta servitute [Sclavi] mutabant*. Vgl. auch VIII, 2, S. 494f.

chen Reiches. Adam von Bremen läßt allerdings — mit Worten Vergils — auch die längst christlichen Friesen gegen den tributgerigen Herzog Bernhard von Sachsen, der mit dem Erzbischof Adalbert von Bremen gegen sie zu Felde zieht, für ihre Freiheit kämpfen<sup>1)</sup> — fast schon wie später die Stedinger. Um so auffälliger ist es, daß Adam und Widukind nicht gleicherweise die Sachsenkriege gegen Karl den Großen mit dem Freiheitswillen der Sachsen motivieren, obgleich schon der Poeta Saxo und die Quedlinburger Annalen, auch das im 10. Jahrhundert für Bremen gefälschte Karls-Privileg sagen<sup>2)</sup>, Karl habe beim Friedensschluß den Sachsen „ihre alte Freiheit wiedergegeben“, daß sie nach dem Recht ihrer Väter leben und keine Abgaben zahlen sollten außer dem Kirchenzehnt; das wird hier offenbar unter der „alten Freiheit“ verstanden, die Karl den Sachsen wiedergab, wie sie sie vorher hatten: eigenes Recht und Abgabefreiheit. Widukind spricht, wie gesagt, nicht von solcher Wiederherstellung der Sachsenfreiheit unter fränkischer Herrschaft. Erst als die Macht und Führung im Frankenreich von den Franken auf die Sachsen übergeht und als Symbol dafür die Veits-Reliquien von St. Denis nach Korvei übertragen werden, da — meint Widukind — sei Sachsen aus einer Magd zur Freien geworden: *ex serva facta est libera et ex tributaria multarum gentium domina*<sup>3)</sup>, — als sei Tribut- und Abgabepflicht knechtisch und Freiheit mit eigener Herrschaft auch über andere zusammengehörig.

<sup>1)</sup> Adam von Bremen, Hamburgische Kirchengesch. III, 42, hrsg. v. B. Schmeidler (Script. rer. Germ. <sup>3</sup>1917), S. 184: *mox barbara gens [Fresones] nimio furore succensa, in ferrum pro libertate ruebat* (Aen. 8, 648). Auch über die Kämpfe der Dänen unter Knut d. Gr. gegen die Norweger unter Olaf d. Hl. sagt Adam II, 57, S. 117: *Danis pro imperio certantibus, Nortmannis vero pugnantibus pro libertate*; er verquickt dabei wie Widukind zwei Sallust-Stellen Jug. 94, 5 und Cat. 58, 11, fügt aber ausdrücklich hinzu: *In qua re iustior mihi visa est causa Olaph, cui bellum necessarium magis fuit quam voluntarium*. Das Catilina-Zitat war besonders beliebt, s. auch Cosmas von Prag, Chronik der Böhmen I, 12, hrsg. v. B. Bretholz, MG. SS. N. S. 2 (1923), S. 27; ebd. I, 5, S. 14 spricht die Fürstin Lubossa zu ihrem Volk von der *libertas, quam nemo bonus nisi cum vita amittit*, in Anlehnung an Sallust, Cat. 33, 4.

<sup>2)</sup> Poeta Saxo IV v. 110f., MG. Poetae 4, 1, S. 48: *suis permissi legibus uti Saxones patriis et libertatis honore*; Ann. Quedl. zu 803, MG. SS. 3, 40: *Carolus . . . Saxones antiqua libertate donavit eosque . . . ab omni solvit tributo*; dazu M. Lintzel, Der Sachsenfrieden Karls d. Gr., N. A. 48 (1930), S. 1 ff. über gemeinsame Quelle und weitere Ableitungen, darunter D. Kar. 245 (= Adam von Bremen I, 12): *. . . pristinae libertati donatos et omni nobis debito censu solutos*.

<sup>3)</sup> Vgl. H. Beumann, Widukind S. 221 ff.



Die Freiheit der Sachsen im Reich und gegenüber dem König wurde dann zum akuten politischen Problem, als das Königtum wieder fränkisch-salisch wurde und die Sachsen sich gegen Heinrich IV. erhoben. Nicht nur Lampert von Hersfeld<sup>1)</sup> läßt in seiner antikisierenden Rhetorik die Sachsen für ihre Freiheit kämpfen, für die *vindicanda libertas*, für „Freiheit, Recht und Vaterland“, die der König nicht verletzen dürfe. Lampert läßt sie sogar drohen, sich einen eigenen König zu wählen, um mit ihm verschworen für Vaterland, Freiheit und Recht, für Weib und Kind bis zum Tode zu kämpfen. Das mag mehr rhetorisch-phantasievoll als historisch getreu sein. Aber auch in Brunos Buch vom Sachsenkrieg<sup>2)</sup> ist allenthalben von der Freiheit die Rede, die die Sachsen gegen den tyrannischen König verteidigen oder wiedergewinnen wollen, von ihrer *libertas communis* — während Heinrich IV. freie Männer zu knechtischem Dienst zwingen und allein Herr sein wolle; angeblich forderte er, die Sachsen sollten sich und ihre Freiheit und allen ihren Besitz bedingungslos der Königsgewalt unterwerfen. Auch Bruno spricht dabei manchmal mit Sallusts Worten; aber es kann doch kein Zweifel sein — selbst wenn nicht zeitgenössische Briefe es bestätigten<sup>3)</sup> —, daß „Freiheit“ damals wirklich zu einer emphatischen Parole der aufständischen Sachsen wurde, die nicht nur beim Adel, sondern auch beim Bauernvolk zündete und alles das zusammenfaßte, was man gegen eine herrliche, selbstherrliche Königsmacht verfocht mit ihren neuen Zwingburgen, ihren ministerialischen Helfern niederer Herkunft, ihrem ungewohnten Rechtsverfahren bei der Rückforderung entfremdeten Reichsguts usw. Nirgends wird dabei meines Wissens von einem „Widerstandsrecht“ gegen den tyrannischen König gesprochen; es gibt wohl überhaupt keinen entsprechenden mittellateinischen Terminus für diesen Begriff, an den wir uns vielleicht durch Fritz Kerns einprägsame Formel von „Gottesgnadentum und Widerstandsrecht“ allzu sehr gewöhnt haben; die zeitgenössischen Quellen sprechen von der Verteidigung der Freiheit. Damit ist nicht gemeint, daß die auf-

<sup>1)</sup> Lamperti mon. Hersfeld. Opera ed. O. Holder-Egger (Scr. rer. Germ. 1894), S. 165, 173, 178, 233 (Königswahlplan), 262.

<sup>2)</sup> Brunos Buch vom Sachsenkrieg, hrsg. von H.-E. Lohmann (Deutsches Mittelalter 2, 1937), S. 23, 28f., 31, 43, 50f. u. ö.

<sup>3)</sup> MG. Briefe der deutschen Kaiserzeit 5 (1950), S. 99f.: Hannoversche Briefsammlung Nr. 53 — nach C. Erdmann, Studien zur Briefliteratur Deutschlands im 11. Jahrhundert (1938), S. 132, von Bischof Hezilo von Hildesheim 1074 an Heinrich IV. mit Bezug auf den Sachsenkrieg geschrieben: *Favor tuus iustior quam proclivior inermi iustitie libertatis pennas non mutilet; concutiet alas, et secure libera et libere securo te defensore nesciat vim infestantium, te legibus non abulente, sed patrocinante.*

ständischen Sachsen ohne Herrschaft und Königtum sein wollten. Sie wählen ja gemeinsam mit der süddeutschen Fürstenopposition einen anderen König, auch keinen Sachsen, sondern den Schwabenherzog Rudolf von Rheinfelden; aber sie wählen ihn — nach der etwas späteren Darstellung in der Vita Gregors VII. des Paul von Bernried<sup>1)</sup> — „als freie Männer“, die dem König nicht mehr zu Treue und Unterordnung (*subiectio*) verpflichtet sind als er ihnen, und sie wählen ihn unter der Bedingung, daß sie auch seinen Nachfolger frei (*libere*) wählen können, ohne an einen Erb- und Herrschaftsanspruch seiner Nachkommen gebunden zu sein. Offensichtlich ist hier ein Freiheitsbegriff wirksam, der nicht dem Königtum eine von ihm verliehene oder gewährleistete Freiheit verdankt, sondern ihm, seinen Herrschaftsanspruch einschränkend, den eigenen Freiheitsanspruch entgegenstellt, aus eigenem Recht, ohne weitere Begründung. Das ist auch damals und in der Folgezeit nicht rechtsförmig, verfassungsmäßig festgelegt worden, definiert und garantiert. Aber dieser eigenständige Anspruch auf Freiheit ist gleichsam virulent, und er wird akut, wenn und wo die Herrschaft als unerträglich eigenmächtig empfunden wird.

Drastischer noch bezeugen dieses Bewußtsein einer gegensätzlichen Spannung zwischen Freiheit und Herrschaft manche Äußerungen der Stauferzeit, die sich nicht auf Deutschland beziehen, sondern auf Burgund und Italien. Otto von Freising oder sein Fortsetzer Rahewin schreibt in den Gesta Friderici (III, 12), einst habe Burgund eigene starke Könige gehabt und sei gewohnt gewesen, daß sie dem Volk Gesetze gaben; nun aber sei es seit langem „aus Verlangen nach Freiheit, die, wie man sagt, ein unschätzbares Gut ist“, in Überheblichkeit des Gehorsams entwöhnt, so daß Friedrich I., als er 1157 nach Burgund zog, darauf gefaßt war, es mit Waffengewalt unterwerfen zu müssen; doch Gott fügte es, daß es ihm willig gehorchte. Der *appetitus libertatis*, der gegen Barbarossa zum Glück in Burgund nicht wirksam wurde, erscheint auch hier bedenklich königs- und herrschaftsfeindlich, ja gesetzwidrig, — obgleich man sagt, daß die Freiheit „ein unschätzbares Gut ist“. Das ist wiederum ein Zitat, diesmal aus dem römischen Rechtsbuch Justinians, aus den Digesten, die doch Barbarossa und sein Kanzler sonst so gern gerade seit dieser Zeit für sich und die kaiserlichen Herrschaftsansprüche geltend machten. Dasselbe (mißverständene) Digestenzitat<sup>2)</sup> findet sich bei Otto-Rahewin noch einmal (III, 46):

<sup>1)</sup> Bei J. M. Watterich, *Pontificum Rom. vitae* I (1862), 530; neue Ausgabe in MGH. in Vorbereitung.

<sup>2)</sup> Dig. L. 17, 106 *Paulus libro secundo ad edictum: Libertas inaestimabilis res est*; bezieht sich auf die *causa liberalis*, wobei im Prozeß die strittige Frei-

Als im belagerten Mailand im Sommer 1158 die Scharfmacher erklären, sie wollten für die Freiheit des Vaterlandes und die Ehre der Stadt lieber sterben als sich ergeben, da mahnt ein besonnener Vermittler, Guido von Biandrate, die durch Hunger und Seuchen bedrängten Bürger zum Einlenken mit den Worten: „Ich weiß, manche sagen, die Freiheit ist ein unschätzbare Gut, und es ist schön, für die Freiheit zu kämpfen. Gewiß; jedoch hätte das früher, am Anfang geschehen müssen. Nachdem man sich aber einmal unterworfen und lange Zeit dem Imperium gehorcht hat, ist es eher Selbstmord als Freiheitsliebe, das Joch abschütteln zu wollen. Denn es ist ein ehernes Gesetz für Mensch wie Tier, den Mächtigeren zu weichen und denen zu gehorchen, denen die Waffengewalt den Sieg gibt. Auch dem göttlichen Gebot widersteht, wer der Gewalt widersteht. Man müßte also fürchten, nicht nur dem Kaiser, sondern auch Gott zu widerstehen. So schwer es auch ist, nach langer Ruhe, nach langer Gewohnheit der Freiheit das Joch und die Zügel zu dulden, so kann uns doch über die Schmach der Unterwerfung die Würde des Reiches und der Adel des Herrschers trösten. Unsre Väter und Vorfahren waren besser als wir, sie liebten gleichermaßen oder mehr als wir Ruhm, Ehre und Freiheit, und doch konnten sie der Herrschaft von jenseits der Alpen, dem *imperium transalpinum* nicht widerstehen. Denkt an Karl den Großen und an Otto I.“ Und so unterwirft sich damals Mailand, und als es sich wieder auflehnt gegen die Ronkalischen Beschlüsse, wird es zerstört. Seine Bürger aber und andere Lombardenstädte kämpfen seitdem unablässig weiter um ihre Freiheit, ja um die „Freiheit Italiens“, wie die Mailänder einmal an Alexander III. schreiben<sup>1)</sup>. Auch ihnen hat also der deutsche Chronist — wie Widukind den Slawen — dieses ehrenwerte Motiv für ihren Widerstand gegen die Reichsgewalt zugebilligt. Grundsätzlicher noch hat sich Otto von Freising mit diesem Problem befaßt, wo er allgemein über die Städteentwicklung Norditaliens spricht (II, 13). „Sie haben, sagt er da, in der Ordnung und Verfassung ihres Gemeinwesens, ihrer *res publica*, den Geist der alten Römer wieder aufleben lassen (*antiquorum Romanorum imitantur sollertiam*). Sie lieben die Freiheit so sehr, daß sie die Anmaßung der Macht scheuen und lieber von Konsuln regiert werden, von Räten — der Wortsinn von *consulere* klingt dabei durch —, als von Herrschenden, die ihnen befehlen, von *imperantes*.“ Aber während sie sich rühmen, gesetzlich zu leben, folgen sie doch den Gesetzen nicht, meint Otto; sie heit einer Person nicht nach Geldwert schätzbar ist, s. O. Lenel, ZSavRG<sup>2</sup> 2 (1881), S. 37.

1) Boso, Vita Alexandri III. bei Watterich, Pont. Rom. vitae 2, 610.

gleichen darin eher den Barbaren als der *antiqua nobilitas*. Denn sie gehorchen dem Herrscher nicht, dem sie freiwillige Unterwerfung und Verehrung schulden. Deshalb muß er sie oft gewaltsam zwingen zur Anerkennung seiner Autorität, nicht wie Bürger durch das Gesetz, sondern wie Feinde durch die Waffen, zu doppeltem Schaden für die *respublica*: zum Schaden für die Bürger selbst, die zum Gehorsam gezwungen werden müssen, wie für den Herrscher, den Kaiser, den dieser Frevel nötigt zum kriegerischen Vorgehen gegen die Städte und ihren Freiheitswillen. Diese Notwendigkeit entschuldigt ihn vor Gott und den Menschen (*sic principem apud Deum et homines excusare debet necessitas*). Das ist schon derselbe Gedanke, mit dem dann Friedrich II. seine Gesetzgebung und Staatsordnung begründet: die *necessitas* erfordert und entschuldigt sie<sup>1)</sup>, — obgleich es im römischen Kaiserrecht heißt, daß Freiheit ein unschätzbbares Gut sei.

Als Friedrich II. in Melfi 1232 sein sizilisches Gesetzbuch vorbereitete, den *Liber Augustalis*, hat ihn Gregor IX., eben erst mühsam im Frieden von Ceprano mit ihm versöhnt, in einem erregten Schreiben gewarnt und gemahnt, er solle davon abstehe, sonst werde er als Verfolger der Kirche und als Totengräber der öffentlichen Freiheit gelten müssen<sup>2)</sup>. Nicht nur die *libertas ecclesiae* sieht der Papst bedroht; er macht sich auch zum Anwalt der *publica libertas*, der politischen Freiheit, wie in seinem Bündnis mit den Lombardenstädten auch. Friedrich II. aber hat kein Hehl daraus gemacht, wie er deren Freiheitsstreben beurteilte. Vor ihrer Schwelgerei in unbestimmter, vager Freiheit (*libertatis cuiusdam vage luxuria*), die dem Frieden und Recht widerstrebt, warnt er 1236 alle Könige Europas; den Keim verhaßter Freiheit, der auch schon andere Länder anstecke, will er ausrotten (*productam iam ad alias regiones libertatis invidiose propaginem nitimur supplan-*

<sup>1)</sup> Wilhelm Berges, Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters (Schriften der MGH. 2, 1938), S. 20f., bemerkt, daß der Gedanke der „Staatsnotwendigkeit“ nicht erst von der römischen Jurisprudenz her eindringt, sondern sich auch aus der germanischen Konzeption des Rechtsstaates ergab; auch der norwegische Königsspiegel kurz vor 1260 spricht von der „Landesnotwendigkeit“. — „Wenn der Freiheitsbegriff überhaupt in den Fürstenspiegeln zur Frage kommt, so . . . ist die Freiheit des Volkes zu seinem Recht gemeint.“ Berges verweist als Beispiel nur auf Francisco Eximenes, Regiment de la cosa publica (1383), vgl. J. H. Probst, Die ethischen und sozialen Ideen des katalan. Franziskaners Eiximeniç, in: Wissenschaft und Weisheit 5 (1938), S. 73 ff., bes. S. 86f.: „Das Recht auf Freiheit“.

<sup>2)</sup> MG. Epp. saec. XIII 1, 357 vom 5. Juli 1231 aus Gregors IX. Register V, 91.

tare)<sup>1)</sup>. Zehn Jahre später läßt er auch Flüchtlinge aus seinem Königreich Sizilien, die in Benevent Zuflucht suchten, nicht zurückkehren, sondern „in ihrer selbstgewählten Freiheit verhungern und sich verzehren“<sup>2)</sup>. Und in einem Schreiben an den griechischen Kaiser Johannes Vatatzes in Nikäa<sup>3)</sup> beklagt er die „geheime Notwendigkeit“ (*occulta necessitas*) aller weltlichen Mächte gerade in christlichen, rechtgläubigen Ländern, in offenem Zwist und Haß mit den Leitern der Kirche zu leben, weil diese den Mißbrauch pestbringender Freiheit begünstigen (*illi quidem pestifere libertatis abusum ambiunt*). Ja er preist da Asien glücklich und die Mächte des Orients, weil sie die Waffen ihrer Untertanen und die Mächtschaften der Priester nicht zu fürchten brauchen! (*O felix Asia, o felices orientalium potestates, que subditorum arma non metuunt et adinventiones pontificum non verentur*). Offenbar beneidet er die orientalischen Herrscher, die von bürgerlichem oder adligem und kirchlichem Freiheitsstreben nicht bedroht und gehemmt sind, anders als im christlichen Europa. In einem Brief an seinen Sohn Enzo begründet er im Juni 1239, beim Ausbruch des Endkampfes mit dem Papsttum und den Lombardenstädten, seine Haltung und Gesinnung mit einer komprimierten Staatslehre: „Wohl wäre die Menschheit (*humana conditio*) gern des Joches der Herrschaft ledig und brauchte nicht auf die Freiheit zu verzichten, die die Natur den Menschen gegeben hatte; aber da ihre straflose Willkür, das Böse zu tun (*licentia scelerum*), offenkundig zum Verderben des Menschengeschlechtes ausschlug, mußte notwendig (*ex necessitate quadam*) die Natur sich der Gerechtigkeit beugen (*subesse*) und die Freiheit dem Recht dienstbar werden (*servire iudicio libertatem*)“<sup>4)</sup>. Zur Herrschaft und Leitung der

<sup>1)</sup> A. Huillard-Bréholles, Hist. dipl. Frid. II. 4. 873 von Ende Juni 1236, im Auszug auch bei Matthäus Paris, Chron. maj. zu 1239, MG. SS. 28, 158.

<sup>2)</sup> Huillard-Bréholles 5, 562.

<sup>3)</sup> Ebd. 6, 685f. von Ende 1248; zur Überlieferung des Briefes s. Fr. Baethgen, Dante und Petrus de Vineia (Sitz.-Ber. München 1955, 3), S. 38, Anm. 13; dazu E. Kantorowicz, Kaiser Friedrich II. (1927), S. 573, bei dem sich übrigens viel Gutes über Friedrichs II. Begriff der *necessitas* findet, aber kaum ein Hinweis auf seine Äußerungen über die *libertas*; sie scheinen in dieses erklärte Kaiserbild nicht zu passen. Nur wenig darüber auch bei Wolfram v. d. Steinen, Das Kaisertum Friedrichs II. nach den Anschauungen seiner Staatsbriefe (1922), S. 72f.

<sup>4)</sup> MG. Const. 2, 300, Nr. 216 vom Juni 1239; hier folgt der für Friedrichs Staatslehre wichtige Satz: *Sed nec exquiri extrinsecus decuit speciem aliam creature, cui se representata per hominem celestis imago subiceret, sed homo prelatatus est homini, ut gratiorem prelaturam efficeret identitatis speciei. Potissime tamen ad regimen populorum divina sententia prefecit imperium, . . . cui*

Völker aber hat Gottes Wille vor allem das Imperium bestellt, um ihnen die Fülle des Friedens und der Gerechtigkeit zu gewähren. — „Natürlich“ also ist wohl das Freiheitsstreben, aber verderblich, der Zucht durch Recht und Herrschaft bedürftig. Das ist eine staatliche Heilslehre in bewußter Analogie zur kirchlich-religiösen wie vieles bei Friedrich II. Bald darauf aber fordert er die Bewohner der früher für den Kirchenstaat rekuperierten Reichsgebiete Ancona-Spoleto auf, unter seine und des Reiches Gewalt zurückzukehren zur gewohnten *libertas imperii*<sup>1)</sup>, die er damit neben und gegen die *libertas ecclesiae* stellt und gegen die *invidiosa* und *pestifera libertas* aller Rebellen.

In allen diesen Zeugnissen, die sich vermehren ließen, ist das Bewußtsein deutlich genug ausgesprochen, daß Freiheitsanspruch und Herrschaftsanspruch in einer gegensätzlichen Spannung zueinander stehen. Immer sieht sich da die Herrschaft bedroht, herausgefordert, mißachtet von einem Freiheitswillen, den man zwar moralisch achten und sogar natürlich finden kann, aber politisch nicht gelten läßt — um der „Staatsnotwendigkeit“ willen, weil allein durch Herrschaft Friede und Recht heilsam verbürgt werden könne. Immer erscheint dabei jener Freiheitswille als Gegenspieler der herrschenden Mächte, die ihm ihre politisch-staatliche Ordnung nicht nur als Machtwillen, sondern als Notwendigkeit entgegenstellen, fast wie die kirchliche Ordnung als Heilsnotwendigkeit. Und nur wo sie trotzdem nicht darüber Herr wurden, konnte dieser Freiheitsdrang zur politischen Selbstbestimmung in neuen, eigenen Ordnungen führen: so in Mailand und anderen Städten zuerst Italiens, dann auch nördlich der Alpen — in Deutschland schon seit der Kölner *conjuratio facta pro libertate* von 1112<sup>2)</sup>, die die Anerkennung der autonomen Stadtgemeinde vom erzbischöflichen Stadtherrn erzwang, hier allerdings mit Rückhalt am König; so später in der Schweizer Eidgenossenschaft oder in anderer

*diversimodas subdidit nationes, non ob hoc solum, ut eis imperando preesset, sed ut ipsis pacis et iustitiae copiam ministrando prodesset.* Wörtlich dieselbe Arenga wird seitdem in den Ernennungsurkunden für die kaiserlichen General-Legaten und -Vikare in Italien wiederholt, ebd. Nrr. 217, 266, 272 f., auch in der Bestellung des Grafen Meinhard von Görz zum Generalkapitän der Steiermark 1248, ebd. Nr. 270 und Zeumer, Quellensammlung (<sup>2</sup>1913) Nr. 67 S. 86.

<sup>1)</sup> Ebd. 2, 303, Nr. 303 vom August 1239.

<sup>2)</sup> So in der *Chronica regia Colon.* ed. G. Waitz (Scr. rer. Germ. 1880), S. 52; dazu K. Beyerle, Die Entstehung der Stadtgemeinde Köln, ZSavRG<sup>2</sup> 31 (1910), S. 49ff.; H. Planitz, Die deutsche Stadt im Mittelalter (1954), S. 103f., und ZSavRG<sup>2</sup> 60 (1940), S. 32ff. u. ö., ebd. 64 (1944), S. 19ff.

Weise auch in der „Libertät“ der deutschen Reichsfürsten, über die das Königtum nicht mehr Herr wurde. Nur in solchen Fällen wurde dieser der Herrschaft widerstrebende Freiheitswille auch verfassungsbildend, unter Umständen sogar staatsbildend wie in der Schweiz und den italienischen Stadtstaaten. Er konnte in allen sozialen Schichten wirksam werden, im Fürstentum wie im Bürger- und Bauerntum, wenn er auch nie im Mittelalter einen dieser Stände als Ganzes erfaßte und zu einem „Klassenkampf“ führte. Das Königtum aber — bei Friedrich II. wird es am deutlichsten — pariert gleichsam und entschärft diesen immer latenten, „vagen“ Freiheitswillen und macht ihn sich von früh an auf seine Weise zu eigen und zunutze durch den Anspruch, seinerseits rechtmäßige Freiheit und Freiheiten aller Art zu gewähren, zu verleihen, zu garantieren als privilegierte Königsfreiheit, Reichsfreiheit, *libertas imperii*, wie andererseits das Papsttum die von den Kirchenreformern geforderte *libertas ecclesiae* als höchste kirchliche Instanz für sich beansprucht und monopolisiert. So verstanden steht jener allgemeine Freiheitsgedanke und -anspruch, der so oft als beunruhigender Gegenpol zur Herrschaft erscheint, doch wohl nicht so ganz beziehungs- und bedeutungslos, so grundverschieden und unvereinbar neben dem Freiheitsbegriff der Urkunden und Privilegien mit ihren herrschaftlichen Freiheitsverleihungen, wie man bisher gemeint hat. Theodor Mayer bemerkt einmal beiläufig ganz zutreffend, daß auch dabei „vielfach das Wort ‚frei‘ wie ein Zauberwort gewirkt hat, da manche Ansprüche darauf gegründet wurden“<sup>1)</sup>. Es ist, als habe man durch solche privilegierte Freiheiten, selbst wenn sie mit Verpflichtungen und Abhängigkeiten verbunden blieben und keine politischen Rechte zur Selbst- oder Mitbestimmung gaben, doch wenigstens einen kleinen Anteil an der Freiheit gewonnen, die als Ganzes nicht vom König oder von anderen Herren, nicht vom Staat und auch nicht von der Kirche, vom Papsttum, gewährt und verliehen wurden. Gewiß nicht als ob man bewußt mit jeder kleinen, partikulären Freiheitsverleihung eine Art unschädlicher Abschlagszahlung an einen größeren, gefährlichen Freiheitsanspruch hätte leisten wollen, oder als ob man nicht wirklich auf Seiten des Königtums wie des Papsttums zutiefst überzeugt gewesen wäre, jeweils allein die wahre, unschädlich-heilsame, gottgewollte Freiheit verfechten, verbürgen, verleihen zu können. Aber die Freiheit geht auch im Mittelalter sozusagen nicht auf in der Königsfreiheit und der *libertas ecclesiae*, die überdies miteinander rivalisieren. Es bleibt daneben und dagegen noch immer Freiheitswille latent. Und man kennt dabei offensichtlich immer auch den umfas-

<sup>1)</sup> Th. Mayer, ZSavRG<sup>6</sup> 57. S. 279.

senderen, dynamisch-gefährlichen, nicht staatlich oder kirchlich legalisierten Freiheitsbegriff, auch und gerade wenn man den Freiheitswillen der jeweils anderen als *superba libertas*, als *misera* oder *pestifera libertas* diffamiert und ausschließen will. Man kennt dieses allgemeinere Freiheitspostulat ganz gewiß nicht nur aus der antiken Literatur, so oft auch davon mit Worten Sallusts oder Ciceros, Livius', Virgils oder der Digesten gesprochen wird — zweifellos doch, weil ihre Worte den mittelalterlichen Zeitgenossen etwas besagten und bedeuteten, was sie selbst anging. Dabei mag die Diskrepanz zwischen dem antiken Muster und dem Anlaß seiner mittelalterlichen Verwendung manchmal fast grotesk erscheinen. Als Heinrich IV. dem Bamberger Bistum im Jahre 1062 den Ort Forchheim zurückgab, den sein Vater einige Jahre zuvor der Bamberger Kirche entzogen und einem seiner Ministerialen übertragen hatte, da schildert der Bamberger Dekan Poppo<sup>1)</sup> die immense Freude der Forchheimer, denen er das verkündete, mit denselben Worten wie Livius (33, 32) die Begeisterung der Griechen auf den Isthmischen Spielen von 196 v. Chr., als der römische Konsul Flamininus nach seinem Sieg über Philipp V. von Makedonien Griechenland und die Griechenstädte Kleinasiens für frei erklärte. Wie damals in Korinth, so wurde nun in Forchheim offenkundig: *nihil omnium bonorum multitudini gratius quam libertatem esse*. Wie zur Rechtfertigung seiner stilistischen Anleihe fügt Poppo hinzu, die Forchheimer hätten ja nicht etwa nur den Herrn gewechselt, *sed ex inferis crudelissime servitutis in lucem quandam candidissime libertatis credunt evasisse*. Ein bescheidener Abglanz der von Livius geschilderten Freiheitsfreude war auch ihnen vergönnt. Und als dann die scholastischen Theologen des 13. Jahrhunderts — Albert, Thomas und andere, auch Dante<sup>2)</sup> — die philoso-

<sup>1)</sup> MG. Briefe der deutschen Kaiserzeit 5: Briefsammlungen der Zeit Heinrichs IV. (1950), S. 197.

<sup>2)</sup> Albertus Magnus, Summa theol. II, 1 (Opera omnia ed. Borgnet 32, S. 209) — gewiß keine „philosophische Abstraktion und Verallgemeinerung aller tatsächlichen politischen Freiheitsrechte, die in Wirklichkeit nach Recht und Gewohnheit ganz verschiedene Gebiete des Eigenlebens betreffen“, wie H. Strahm meint, Schweiz. Beitr. z. Allg. Gesch. 5, S. 80. — Thomas Aquinas, Summa theol. I, 83, 1 (Opp. omnia 1, S. 517). — Dante, Monarchia I, 12 (ed. L. Bertalot 1918, S. 26ff.), der die Freiheit (auch Willensfreiheit) aller Menschen — *maximum donum humane nature a Deo collatum* — nur durch den universalen Monarchen verbürgt sieht, weil der uneigennützig über allen steht als *minister omnium* und gewährleisten kann, daß nicht schlechte Herrschaft, sei es Demokratie, Oligarchie oder Tyrannis, das Menschengeschlecht zur Knechtschaft zwingt, sondern daß Könige, Aristokraten (Optimaten) oder „Völker“ regieren als *libertatis zelatores*. Hier wird die



phische Definition der Freiheit von Aristoteles übernahmen: „Der Freie ist ein Mensch, der *causa sui* ist, sich selbst bestimmend, von einer anderen Gewalt zu nichts zu zwingen“, da muß doch auch den adligen oder bürgerlichen Theologen diese theoretische Formulierung nicht so ganz unvereinbar erschienen sein mit dem ihnen und ihrer Zeit vertrauten Rechtsbegriff der Freiheit.

Vor allem aber kennt das Mittelalter immer auch den biblischen Freiheitsbegriff zumal aus den Paulus-Briefen. Er wird nun zwar im kirchlichen Schrifttum zumeist ganz sinngemäß so verstanden, wie es Tellenbach an vielen Zeugnissen gezeigt hat: Freiheit vom Gesetz des Todes und der Sünde, vom Irdisch-Vergänglichlichen, vom Eigenwillen macht frei für Gott und zugleich ihm dienstbar, gehorsam und untertan der Gerechtigkeit. Hier liegen die Wurzeln des christlichen Freiheitsgedankens nicht nur für das Mittelalter. Es hat jedoch aus diesen Grundgedanken auch schon manche Folgerungen gezogen, die diesen Rahmen weiten oder überschreiten und sprengen — aus eigenem Freiheitsdrang. Das läßt sich hier nur noch in einigen Richtungen kurz andeuten und wird uns auch wieder zu politischen Freiheitspostulaten führen.

Sehr oft findet sich etwa bei Bernhard von Clairvaux und seinen Zeitgenossen der paulinische Gedanke der *libertas spiritus* oder des *spiritus libertatis* ganz in dem eben skizzierten Sinn als Freiheit der Kinder Gottes, die das Joch des fleischlich-sündigen Eigenwillens und alle knechtische Furcht abgeworfen haben. Aber manchmal spricht Bernhard doch auch aus recht konkretem Anlaß vom *spiritus libertatis*, um den Übertritt von Mönchen anderer Klöster in seinen Zisterzienserorden zu rechtfertigen: das sei um des „Geistes der Freiheit“ willen nicht zu hindern<sup>1)</sup>. Es geht beträchtlich weiter in dieser Richtung, wenn in der nächsten Generation der kalabrische Zisterzienserabt Joachim auch diesen Orden verläßt, um eine noch höhere Stufe kontemplativen Mönchtums zu erreichen, weil er in naher Zukunft den Anbruch eines neuen Zeitalters des Heiligen Geistes und der vollen Freiheit des Geistes erwartet, die nach seiner Lehre dem neutestamentlichen Zeitalter, an dessen Ende er zu leben glaubt, noch versagt ist und doch nicht erst dem himmlischen Jenseits vorbehalten. Ihm ist die

(aristotelisch definierte) Freiheit mit guter Herrschaft zusammengedacht, aber so, als könne beides nur unter der Weltmonarchie verwirklicht werden. — Am Eingang zum Purgatorio (I, 71) sagt Vergil zu Cato über Dante: *libertà va cercando, ch'è sì cara, come sa chi per lei vita rifiuta* (wie Cato selbst, der deshalb dem Inferno entkam).

<sup>1)</sup> M.-A. Dimier, Pour la fiche ‚*Spiritus libertatis*‘, Revue du Moyen Age latin 3 (1947), S. 56—60.

*libertas spiritus* zu einem religiösen Zukunftsziel und -postulat geworden, freilich als eine ganz unpolitisch-religiöse, monastisch-kontemplative Freiheit des Geistes gemeint<sup>1)</sup>. Wohin aber ein solcher religiöser Freiheitsenthusiasmus andere Geister verführen konnte, zeigt einerseits Rienzo<sup>2)</sup>: Bei ihm verquickt sich die religiöse Freiheitsutopie der Joachiten und Spiritualen mit der politischen Freiheitsparole antikisierender Römer<sup>3)</sup>. Er titulierte sich als „Tribun der Freiheit, des Friedens und der Gerechtigkeit“ und als Befreier der *sacra Romana respublica*. Er läßt sich ein rotes Banner der Freiheit mit Goldschrift und dem Bilde der Roma vorantragen zwischen den weißen Bannern des Friedens (mit dem Bild St. Peters) und der Gerechtigkeit (mit dem Bild St. Pauls, das Schwert in der Hand). Hier ist die *Libertas* neben und mit der *Pax* und der *Justitia* — nicht mehr gegensätzlich unvereinbar — zum politisch-religiösen Ideal und Postulat geworden. Andererseits zeigt sich die extreme Konsequenz religiöser Freiheitsideen im 13./14. Jahrhundert bei jenen Sekten des „freien Geistes“ in Deutschland und Italien<sup>4)</sup>, die sich in mystisch-spiritualistischem Überschwang von keiner dogmatischen und moralischen Norm, keinem Gesetz und Buchstaben mehr gebunden und gehemmt fühlen und solche „Freiheit des Geistes“ wohl auch nicht nur geistig mißbrauchten. Das mögen extreme Randerscheinungen sein, die wir noch dazu kaum aus eigenen Zeugnissen kennen, nur aus Ketzerprotokollen. Denn sie sind eindeutig häretisch; aber auch sie sind doch spezifisch mittelalterlich und in mancher Beziehung wohl sogar symptomatisch.

Den gelehrten Theologen bedeutete dagegen die *libertas spiritus* ganz etwas anderes. So vieles sich in ihren Kommentaren zu den Paulus-Briefen gleichförmig wiederholt, manchmal wird doch spürbar, daß sie bei diesem exegetischen Anlaß auch an ihre geistige Freiheit denken, das Bibelwort und damit die Wahrheit recht zu

<sup>1)</sup> H. Grundmann, Studien über Joachim von Floris (1927), S. 135 ff.

<sup>2)</sup> Briefwechsel des Cola di Rienzo, hrsg. v. K. Burdach und P. Piur (in Burdach, Vom Mittelalter zur Reformation II, 3), S. 17 ff. Nr. 7/8, und bes. Piurs Kommentar dazu ebd. II, 5 (1929), S. 88 f.

<sup>3)</sup> Schon Arnold von Brescia nannte Rom, die *sedes imperii*, sowohl *fons libertatis* wie auch *mundi domina*, s. Johann von Salisbury, Hist. Pontificalis c. 31 (ed. R. L. Poole 1927, S. 66 f.).

<sup>4)</sup> H. Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter (1935), S. 355 ff., bes. S. 402 ff.; ders., Neue Beiträge zur Gesch. der relig. Bewegungen im Mittelalter, Arch. f. Kulturgesch. 37 (1955), S. 178 ff.; L. Oliger, De secta spiritus libertatis in Umbria saec. XIV (Storia e Letteratura 3, Rom 1947); ders. in Enciclopedia cattolica 7 (1951), Sp. 1277.

verstehen. Besonders der zweite Korintherbrief legte das nahe; denn da wird im Hinblick auf das durch Christus erst enthüllte wahre Verständnis des Alten Testaments gesagt: *Ubi spiritus Domini, ibi libertas*, und: „Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig.“ Die Exegeten seit dem 11./12. Jahrhundert sprechen dabei gern von der *libertas intelligentiae*, vom *libere intelligere*<sup>1)</sup>. Bei einem Abälard-Schüler um 1150<sup>2)</sup> steigert sich das zu der selbstbewußten Interpretation: „Wo der Geist des Herrn ist, ist Freiheit, d. h., der Sinn ist frei und ungehemmt zum Verstehen (*mens libera et expedita ad intelligendum*). Diese Freiheit haben wir in unsrer Predigt“; wir glauben dasselbe wie die Früheren, aber in seinem Verständnis sind wir weit von ihnen entfernt, da wir alles haargenau auslegen können (*in predicatione nostra defectum non patimur, qui sufficimus omnia ad unguem exponere*). Auf diesem Wege der Wißbegier kommt man in der Folgezeit zu dem Verlangen nach Lehr- und Lernfreiheit, von der wohl zuerst in einem merkwürdigen Dokument von 1229 die Rede ist. Noch mitten während des Albigenserkreuzzugs wurde 1217 in dessen Brennpunkt Toulouse auf Betreiben des Papstes Honorius III. eine Universität begründet mit Dominikanern als Theologieprofessoren zum geistigen Kampf gegen die Ketzerei. Sie kam freilich nicht recht zur Entfaltung, bis nach dem Ende der Albigenserkriege der verketzerte Graf Raimund VII. von Toulouse dazu verurteilt wurde, zehn Jahre lang 14 Professuren zu besolden. Und zugleich bot sich die Chance, Pariser Magister und Scholaren für Toulouse zu gewinnen, die damals in heftigem Konflikt mit dem französischen Königshof und dem Bischof von Paris diese Stadt verließen (in die sie erst nach zwei Jahren größtenteils zurückkehrten), um anderwärts zu lehren und zu lernen. An sie richtete 1229 die Universität Toulouse ein Werbeschreiben<sup>3)</sup>, das beredt die Vorzüge der Stadt und ihres Studiums preist: „Was könnte euch hier fehlen? Die *libertas scolastica*? Keineswegs. Unbeschränkt könnt ihr euch hier eigener Freiheit erfreuen.“ Und wie zum Beweis dafür heißt es unmittelbar zuvor: „Hier kann man die *libri naturales*

1) Z. B. Bruno von Köln, Migne P. L. 153, 233 D; Glossa ordinaria ebd. 114, 555 C; Petrus Lombardus ebd. 192, 28 A; vgl. Hugo von St. Victor ebd. 175, 546 D.

2) Commentarius Cantabrigiensis in Epistolas Pauli ed. A. Landgraf (Publications in Mediaeval Studies, Univ. of Notre Dame 2, 1939), S. 281 f.

3) Marcel Fournier, Les Statuts et Privilèges des Universités françaises depuis leur fondation jusqu'en 1789, I (1890), S. 439 f. Nr. 504; Chartularium Universitatis Parisiensis ed. H. Denifle — E. Chatelain I (1889), S. 129 ff. Nr. 72.

hören“, d. h. die naturphilosophischen Aristoteles-Schriften, „die in Paris verboten wurden“, — verboten seit 1210 von einer Synode und von einem päpstlichen Legaten, weil sie als Quellen häretischer Irrlehren galten. In Toulouse, dieser päpstlichen Gründung gegen die Ketzerei, darf man darüber Vorlesungen halten und hören! Offenbar glaubt man nur mit solcher *libertas scolastica* die Pariser Magister und Studenten anlocken zu können, denen kurz vorher auch der englische König Heinrich III. die ihrem *status* gebührende Freiheit in Aussicht gestellt hatte, wenn sie nach England kämen<sup>1)</sup>. Es würde sich vielleicht lohnen, auf diesen schon dem Mittelalter nicht ganz fremden Gedanken einer Lehr- und Lernfreiheit aufmerksamer als bisher zu achten, der spätestens im 16. Jahrhundert in das Postulat der *libertas philosophica* oder *philosophandi* einmündet<sup>2)</sup>.

Offt ist aber von geistiger Freiheit auch in einem persönlicheren Sinne die Rede. Schon um 1080 wünscht ein Hildesheimer Domscholaster seinem adligen Schüler, daß seine *nobilitas generis* noch geadelt werde durch die *libertas animi*<sup>3)</sup>. Das ist nicht nur der dem Mittelalter von der Antike vermachte Topos vom Geistes- und Seelenadel. Carl Erdmann meinte sogar: „Dies Ideal des Geistesadels scheint ganz unmittellalterlich, eher modern oder klassisch“, humanistisch. Es ist aber keineswegs vereinzelt im Mittelalter. Von der *animi libertas* spricht um die gleiche Zeit in derselben Briefsammlung auch Meinhard von Bamberg öfters: er mahnt einen Freund, nicht im Schmerz über den Tod seines Herrn seine *animi libertas* zu verlieren<sup>4)</sup>, und er schreibt andererseits für den Bamberger Bischof an Erzbischof Anno von Köln, er dürfe sich nicht ganz seiner *ociosa et exoccupata animi libertas* überlassen, sondern müsse politisch wirken (*providete rei publice*)<sup>5)</sup>. Im nächsten Jahrhundert gilt Bernhard von Clairvaux seinem ersten Biographen Wilhelm von St. Thierry, den er selbst trotz anfänglicher Weige-

<sup>1)</sup> Chart. Univ. Paris. I, S. 119, Nr. 64.

<sup>2)</sup> Robert B. Sutton, The Phrase 'Libertas philosophandi', Journal of the History of Ideas 14 (1953), S. 310—316 kann den Begriff *philosophica libertas* zuerst bei Giordano Bruno 1589, *libertas philosophandi* bei Campanella 1622 nachweisen.

<sup>3)</sup> MG. Briefe d. dt. Kaiserzeit 5, S. 105: Hannoversche Briefsammlung Nr. 59; dazu C. Erdmann, Studien zur Briefliteratur Deutschlands im 11. Jahrhundert (Schriften der MGH. I, 1938), S. 222.

<sup>4)</sup> Ebd. S. 122, Nr. 74, wohl Ende 1060.

<sup>5)</sup> Ebd. S. 200, Meinhard-Brief Nr. 7 vom Jan. 1063; dagegen macht sich Meinhard (S. 222, Nr. 24) Sorgen um einen Bamberger Domschüler, der allzuoft nach Hause reist *in liberiores vivendi auras* und über der *insolite huius libertatis delectatio* sich vergißt.

rung in sein Kloster aufnahm, als ein Diener Gottes, der *in libertate spiritus excellenter enituit*<sup>1)</sup>, und auch Johann von Salisbury rühmt manchen Zeitgenossen, daß er durch *libertas spiritus* hervor-  
 rage<sup>2)</sup>. Er spricht von einem Mann *summae libertatis* und im Plural von *liberrimi spiritus*. Er füllt ein ganzes Kapitel seines ‚Policraticus‘ mit antiken Beispielen solcher Geistesfreiheit, die er für eine der vorzüglichsten Tugenden hält. Sie besteht für ihn vornehmlich darin, daß man dem eigenen Urteil zu folgen wagt und es auch vor den Großen dieser Welt nicht verschweigt, sei es wenigstens im Scherz und beim Mahl; denn das dient dem Gemeinnutz, der *publica utilitas*, und es ist Herrschertugend und -weisheit, dieser Freiheit die Zügel zu lockern. Noch ganz im höfischen Bereich wird hier die freie Meinungsäußerung auch gegenüber den Herrschenden gepriesen und gefordert als *libertas spiritus* nicht nur im religiösen oder gelehrten Sinn, sondern als persönliches und politisches Postulat zugleich. Von da geht ein Weg zu jener Bürgerfreiheit, wie sie der anfangs erwähnte Florentiner Alamanno Rinuccini versteht: daß nur frei zu nennen sei, wer im Senat, im Parlament, in irgendeiner Ratsversammlung offen zu sprechen und zu handeln wagt, wie er denkt; denn Freiheit sei eine Sache des Mutes<sup>3)</sup>. Vierzig Jahre später kommt Machiavelli zu der skeptisch-resignierten Einsicht, daß nur eine kleine Minderheit frei zu sein wünsche, um zu befehlen, während alle anderen, unendlich viele, nur Freiheit im Sinne eines sicheren Lebens wollen — und das sieht auch Machiavelli in der Signorie, im Fürstenstaat besser gewährleistet zugleich mit der Freiheit für die Wenigen, die Herrschenden<sup>4)</sup>. Auch das ist, mit neuer Begründung, ein Gedanke aus mittelalterlichem Erbe; aber nicht nur das.

Denn schließlich ist noch in einem anderen Bereich der christliche Freiheitsgedanke schon im Mittelalter auch politisch-rechtlich verstanden worden. Daß alle Menschen gleicher freier Herkunft sind von einem gemeinsamen Stammvater und gleicherweise freigemacht durch Christus, nur ihm und Gott, aber nicht einander dienstbar, dieser Gedanke taucht wie bei den Kirchenvätern so im 10. Jahrhundert wieder bei Rather von Verona auf<sup>5)</sup> und blieb wohl immer gegenwärtig, wenn auch nicht jederzeit akut und wirk-

1) Vita prima III, 7, 26, Migne Pl. L. 185, 318 A.

2) Johann von Salisbury, *Historia Pontificalis* c. 42 (ed. R. L. Poole 1927, S. 87) über Bischof Ulger von Angers; die weiteren Zitate aus dem *Policraticus* VII c. 25, ed. C. C. I. Webb (1909) 2 S. 217 ff.; Migne P. L. 199, 705 ff.

3) F. Adorno, *Riv. crit. di Storia della Filos.* 1952, S. 25.

4) Machiavelli, *Discorsi* I, 16, Opp. ed. G. Mazzoni — M. Casella I (1929), S. 84.

5) Rather von Verona, *Praeloquia* I, 10, Migne P. L. 136, 165 f.

sam. Er ging im 13. Jahrhundert in die Rechtsbücher ein, in den Sachsen- und Schwabenspiegel ebenso wie in das französische Rechtsbuch des Philippe de Beaumanoir<sup>1)</sup>. Eike von Repgow<sup>2)</sup> kann nicht begreifen und keine Urkunde dessen finden, warum einer des anderen eigen sein dürfte, da alle Menschen, arm wie reich, von Gott nach seinem Bilde geschaffen und von Christus erlöst sind. *Do man ouch recht allirerst satzte, do en waz kein dienstman und waren alle lute vri, do unse vorderen her zu lande quamen.* Unfreiheit aber und Leibeigenschaft ist nur durch Zwang und unrechte Gewalt geschaffen und zu unrechter Gewohnheit geworden, die man nun für Recht haben will. Der Schwabenspiegel<sup>3)</sup> wiederholt und verschärft das: *die herren hant daz fur recht,* und er ergänzt es: *Wir suln den herren dar umbe dienen, daz si uns beschirmen; unde beschirmen si uns nut, so sin wir in nut dienestes schuldig nach rehte.* Auch andere deutsche Rechtsbücher des Spätmittelalters übernehmen diesen Gedanken der ursprünglichen, grundsätzlichen Freiheit aller<sup>4)</sup> — immer nur biblisch-religiös begründet, nicht mit dem stoisch-antiken Naturrecht. Vollends betont die Reformatio Sigismundi<sup>5)</sup>, *wie wir von Got gefreit seien* und keiner des anderen Eigen, von allen Banden erlöst in gleichem Stand der Freiheit, es sei einer edel oder unedel, reich oder arm, klein oder groß. Und sie erzählt, wie ein christlicher Ritter an Kaiser Sigmunds Hof zu Basel mit einem Türken disputierte, *der auch ein herr was*; als man ihn aufforderte, sich taufen zu lassen, antwortete dieser Heide: *Ich hab wohl gehort, das euch Cristus Jhesus erlöset hab von der hell und euch im selber gefreiet hab mit seinem tod; . . . aber ich sich, das ir der freiheit . . . nicht begert, nach seinen gepoten, nach seinen werken nit lebent von dem minsten unz auf den maisten; und hör und sich, das ainer den andern für aigen anspricht und im das sein abnimpt wider gott und*

<sup>1)</sup> Philippe de Beaumanoir, Coutumes de Beauvaisis XLV, 1453, ed. Am. Salmon 2 (1900), S. 235 f.

<sup>2)</sup> Sachsenspiegel Landrecht III, 42, in der Ausgabe von K. A. Eckhardt (MG. Font. jur. Germ. ant. 1933) Art. 138/9, S. 105 f.

<sup>3)</sup> Schwabenspiegel ed. Laßberg (1840) § 308.

<sup>4)</sup> Hans v. Voltolini, Der Gedanke der allgemeinen Freiheit in den deutschen Rechtsbüchern, ZSavRG<sup>6</sup>. 57 (1937), S. 182, weist nur auf antike Quellen hin. J. Lortz bemerkte nach meinem Vortrag, daß (neu-)platonisches und stoisches Gedankengut über Augustin ins Mittelalter eingegangen sei und oft wirksam wurde, auch wo man sich nur auf biblische Begründung berief. Dann war man sich dessen aber schwerlich bewußt.

<sup>5)</sup> Die Reformatio Kaiser Sigmunds, hrsg. v. K. Beer (Beiheft zu den Deutschen Reichstagsakten 1933), S. 3, 119 u. ö.; das Gespräch mit dem Türken S. 22 f.

*recht. Aber wir sein freier denn ir, wir tuen rechter in allen wegen denn ir.* Im Munde des Ungläubigen wird da die Idee, das Postulat christlicher Freiheit kontrastiert mit der politisch-sozialen Wirklichkeit, wie es dann schärfer noch der „Oberrheinische Revolutionär“ bald nach 1500 tat<sup>1)</sup>. Es ist kein Zweifel, daß aus dieser Tradition der Rechtsbücher und Reformschriften die Forderung in den „Artikeln aller Bauernschaft“ von 1525 nach Aufhebung der Leibeigenschaft stammt<sup>2)</sup>, auch sie mit der biblischen Begründung: *Darumb erfindt sich mit der geschryfft, das wir frey seyen und wöllen sein*, aber zugleich mit der beschwichtigenden Einschränkung: *Nit dz wir gar frey wöllen seyn, kein oberkayt haben wellen*; (das) lernet unß Gott nit. Wir sollen in gepotten leben, . . . das wir auch gegen unser erwelten und gesetzten oberkayt, so uns von Got gesetzt, in allen zimlichen und christlichen sachen geren gehorsam sein. So lutherisch das klingt, hat doch Melanchthon in der Erregung des Bauernkriegs hart und schroff darauf geantwortet<sup>3)</sup>: *Es wer von nötten, das ein solch wild ungezogen volck, als Teutschen sind, noch weniger freyheyt hette dann es hat.* Der Fürstensieg über die Bauern hat in der Tat deren mittelalterliche Freiheiten wie bald auch die der Städte vollends beschränkt oder beseitigt und nur die fürstliche „Libertät“ bestärkt.

Erst gegen den fürstlich-staatlichen Absolutismus und gegen den staatskirchlichen Konfessionalismus hat sich dann — nicht zuerst in Deutschland — eine allgemeine und grundsätzliche Freiheitsforderung gleichsam aufgestaut und entladen und zur Formulierung der Grundrechte verdichtet. Es mag mißverständlich überspitzt gewesen sein, wenn Konrad Beyerle und vor allem sein Schüler Robert von Keller in seinem lehrreichen Buch über „Freiheitsgarantien für Person und Eigentum im Mittelalter“<sup>4)</sup> diese Grundrechte auf mittelalterliche Wurzeln glaubten zurückführen zu können. Denn der Unterschied bleibt allerdings unbestreitbar,

<sup>1)</sup> Hermann Haupt, Westdeutsche Zeitschr. f. Gesch. u. Kunst, Erg.-Heft 8 (1893), S. 129f.

<sup>2)</sup> Die 12 Artikel der Bauern 1525, hrsg. v. A. Goetze, Hist. Vjs. 5 (1902), S. 11; vgl. Adolf Waas, Die große Wendung im deutschen Bauernkrieg, HZ 158 (1938), S. 487ff. über die Forderung nach Aufhebung der Leibeigenschaft auch in anderen bäuerlichen Beschwerdeschriften von 1525.

<sup>3)</sup> Melanchthons Gutachten über die 12 Artikel für Kurfürst Ludwig von der Pfalz, Corpus Reformatorum 20 Sp. 655; er fährt fort: *Aber unsere herschaften gestatten dem volck allen mutwillen, nehmen nur gelt von yhn, da neben halten sie es yn keyner zucht, daraus volgt großer unradt.*

<sup>4)</sup> Deutschrechtliche Beiträge, hrsg. v. K. Beyerle 14 (1933).

daß im Mittelalter die Fülle verschiedener Freiheiten, die an Einzelne oder an Gemeinschaften verliehen oder von ihnen errungen wurden, mit der immer auch lebendigen und oft akuten Freiheitsidee als politischem, religiösem und menschlich-persönlichem Postulat niemals auf einen gemeinsamen Nenner, in eine rechtliche Formel und Verfassung gebracht und dadurch für alle gleichermaßen beansprucht und geltend gemacht wurden. Das besagt jedoch nach allem, was wir hörten, nicht, daß Freiheit den Menschen des Mittelalters weniger oder ganz etwas anderes bedeutet hätte als späteren Zeiten, oder daß sie von der „Kirchenfreiheit“ im Sinne der Gregorianer und von der „Königsfreiheit“ sozusagen ganz absorbiert gewesen wäre, — schon weil dies beides auch nie spannungslos vereinbar und zur Deckung gebracht war. Immer wieder wird daneben noch und oft dagegen ein latenter Freiheitswille spürbar und wirksam, der dem Mittelalter nicht weniger eigentümlich und am Fortgang der Geschichte wohl sogar stärker beteiligt ist. Bei aller gebotenen Vorsicht und Scheu vor Anachronismen, bei aller Bemühung um ein Verständnis aus seinen eigenen Leitgedanken und Intentionen sollte man doch dieses sogenannte Mittelalter nicht wie unter einer Glasglocke seiner eigenen Begriffe und Ideologien — und das heißt auch: der Ansprüche jeweils herrschender Mächte — isolieren oder gar verklären, ohne auch auf die Kräfte zu achten, die ihm gleicherweise aus seinem germanischen, christlichen und antiken Erbe zukamen, aber nicht in deren „mittelalterlicher Synthese“ aufgingen, sondern darüber hinausdrängten. Wie man die staatliche Souveränitätsidee der Neuzeit als staatsbildenden Herrschaftsanspruch weit durchs Mittelalter zurückverfolgen konnte<sup>1)</sup>, so auch den politischen, religiösen und persönlichen Freiheitsanspruch in seiner oft akuten polaren Spannung dazu. Seine Wirkungen im einzelnen zu zeigen, konnte hier nicht die Aufgabe und Absicht sein. Und die weitere Frage, ob nicht hierin gerade eine vitale Wurzel europäisch-abendländischer Vielgestaltigkeit, Spannkraft und Eigenart liegt<sup>2)</sup>, wird damit nur erneut gestellt, läßt sich aber nicht mit mittelalterlichen Zeugnissen allein in einem kurzen Vortrag abschließend beantworten. Es wäre dazu auch noch die Gegenprobe zu machen, ob irgendwo in anderen Kulturbereichen

<sup>1)</sup> Friedrich Frhr. von der Heydte, *Die Geburtsstunde des souveränen Staates* (1952), doch vgl. dazu H. Heimpel, *Gött. Gel. Anz.* 208 (1954), S. 197 ff.; Francesco Calasso, *I Glossatori e la teoria della Sovranità* (\*1951); Sergio Mochi Onory, *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato* (1951).

<sup>2)</sup> Ein Leitgedanke der Bücher von Friedrich Heer, dem ich darin zustimme; s. seinen Beitrag: *Europäischer Nonkonformismus*, in der Festschrift für Joseph Drexel „Der Gesichtskreis“ (1956), S. 3—22.



außerhalb Europas, insbesondere in der *felix Asia* und unter den *potestates orientaliū*, die Kaiser Friedrich II. um ihre Unfreiheit beneidete, jemals ähnliche Freiheitspostulate eigenwüchsig wirksam waren, ehe sie von Europa importiert wurden. Doch ist kaum zu bezweifeln, daß ein solcher Vergleich nur um so deutlicher erkennen ließe, was uns auch darin noch immer mit unserem Mittelalter wie mit der Antike verbindet — so eng verbindet, daß es unter uns so viele nicht nur antiquarisch interessierte Mediävisten gibt und daß sie auch bei dieser Erörterung des Freiheitsproblems eigens zu Worte kommen durften.