
2.1 Antike und Mittelalter

Die in der Frankfurter Policeyverordnung vollzogene Problematisierung des Luxus ist paradigmatisch für die Wahrnehmung des Konsums bis ins 18. Jahrhundert hinein. Bereits in der Antike wurde der Konsum von Luxusgütern zum Ziel eines kritischen Diskurses. Ein vornehmliches Ziel des literarischen und philosophischen Zweiges dieser antiken Luxuskritik war ein tugendhafter Umgang mit den eigenen Bedürfnissen als Voraussetzung der Erlangung von Glückseligkeit. Foucault hat die Lehren, die auf eine Maximierung des individuellen Glücks abzielen, in *Der Gebrauch der Lüste* (1986b) und *Die Sorge um sich* (1986c) im Hinblick auf die Konstitution eines Moralsubjekts durch Technologien des Selbst analysiert. Schon die römischen Aufwandsgesetze (*leges sumptuariae*) zeigen aber, dass sich die antike Luxuskritik nicht ausschließlich vor dem Hintergrund einer Ethik der Selbstkonstitution eines souveränen Subjekts bzw. einer Ästhetik der Existenz interpretieren lässt.²⁹ Die römischen Aufwandsgesetze erreichen in einer Zeit des gesellschaftlichen Umbruchs ihre Blüte. Infolge des Zweiten Punischen Krieges 218 v. Chr. bis 201 v. Chr. erlangte Rom die Vorherrschaft im westlichen Mittelmeerraum, was den römischen Eliten eine Reichtumsakkumulation und einen luxuriösen Lebensstil bisher ungekannten Ausmaßes ermöglichte. Aus der Perspektive der Luxuskritik wurde dieser ostentative und ausschweifende Konsum (*luxuria*) als Verstoß gegen den *mos maiorum*, den Kanon traditioneller Werte und Verhaltensnormen, und damit als Bedrohung der moralischen Grundlagen der gesellschaftlichen Ordnung wahrgenommen.³⁰ Die Aufwandsgesetze, die eine für alle Angehörigen der römischen Oberschicht verbindliche Normierung des privaten Lebens formulierten, dienten also einem politischen Zweck, sind als politische Technologie zu verstehen: „Das ungeachtet der unterschiedlichen Thematik der unter

29 Foucault begründet seine Entscheidung, „statt einer von den Verboten ausgehenden Geschichte der Moralsysteme eine von den Selbstpraktiken ausgehende Geschichte der ethischen Problematisierungen zu schreiben“ (1986b, S. 21), mit der Art und Weise der Behandlung des Themas „Sexualität“ in den griechischen und lateinischen Texten der vorchristlichen Jahrhunderte. Konsum spielt dabei nur eine untergeordnete Rolle.

30 Kritisiert wurden v. a. privater Luxus wie Tafelluxus, Prunkvillen, Möbel, Kleidung, Schmuck, Kosmetik etc. Als legitim galt hingegen der öffentliche Luxus (*magnificentia*) der öffentlichen Prachtbauten und aufwendigen öffentlichen Feste, denen ein politischer Nutzen zugesprochen wurde (Baltrusch 1989). Vgl. zum griechischen Kulturkreis Bernhardt 2003.

diesen Begriff gefaßten Gesetzesgruppen verbindende Element ist der *mos maiorum*, die Wahrung der bestehenden Verhältnisse“ (Baltrusch 1989, S. 130).

Die Jahrhunderte nach dem Zerfall des Römischen Reiches standen im Zeichen einer religiösen Problematisierung des Konsums. Während des Frühmittelalters gab es fast ausschließlich Konsumvorschriften, die sich auf das Leben von Klerikern und Laienbewegungen bezogen, die im Wesentlichen schon in den Texten spätantiker Kirchenväter formuliert wurden und zum Teil noch heute für das Leben in Klöstern gültig sind. Sie beschrieben und forderten einen asketischen Lebenswandel (Fasten, Verzicht auf Genussmittel, Verzicht auf aufwendige Kleidung, z. T. vollständiger Verzicht auf Besitz), der als gottgefällig und als sicherster Weg zur Erlangung des Seelenheils galt (Jarnut 1997, S. 119ff.). Erst im Hochmittelalter entstanden wieder weltliche Konsumvorschriften, die zwar religiös motiviert und legitimiert wurden, die sich aber auch auf das Leben außerhalb der Ordensgemeinschaften und geistlichen Ämter bezogen. Ihnen lag nicht mehr die bipolare Unterscheidung in Kleriker und Laien, sondern die Dreiteilung der mittelalterlichen Gesellschaft in Klerus (*oratores*), Adel (*bellatores*) sowie Bauern und einfache Bürger (*laboratores*) zu Grunde. Und sie zielten nicht mehr in erster Linie auf das jenseitige Heil, sondern auf eine zwar göttlich legitimierte, aber innerweltlich zu realisierende Ordnung (Klippel 2007, S. 842). Sie sollten eine Rückbindung des Individuums an seinen gottgegebenen Stand vollziehen und so eine gebührende Beachtung der großen Kette der Wesen gewährleisten, in der alles einer hierarchischen Reihenfolge gehorcht: vom König bis zum Leibeigenen und vom Adler bis zum Wurm (Lovejoy 1985).

Die Annahme, dass Konsum eine Gefährdung dieser Ordnung darstellen kann, beruhte im Denken des Hochmittelalters zu einem wesentlichen Teil auf der Rezeption der aristotelischen Lehre, welche im Kontext der Erörterung einer idealen Staatsverfassung eine normativ verbindliche Hauswirtschaftslehre formuliert (Triebel 1997, S. 367). Dabei wird der Erwerb, Gebrauch und Verbrauch von Dingen nicht nur im Hinblick auf tugendethische Standards, sondern auch hinsichtlich ihrer Auswirkungen auf die Stabilität der gesellschaftlichen Ordnung bewertet. Im Folgenden soll dargestellt werden, wie sich diese Symbiose aus ökonomischen Praktiken, ethischer Reflexion und politischen Zwecken bei Aristoteles gestaltet.

Zentral sowohl für die ethische als auch für die politische Beurteilung ökonomischen Handelns in der aristotelischen Lehre ist die Unterscheidung zwischen einer an Bedarfsdeckung orientierten Erwerbskunst (Ökonomik) und einer auf die Vermehrung von Reichtum fixierten Erwerbskunst (Chrematistik). Während erstere Kennzeichen einer natürlichen Ordnung ist, in der sich der Erwerb und der Gebrauch von Besitz am Telos der Ermöglichung des (guten) Lebens orientiert, führt die zweite in einen Zustand, in der Reichtum zum Selbstzweck wird und die natürliche Grenze des Bedarfs, der „Ausgleich dessen, was uns fehlt“ (Aristoteles 1983, S. 83) keine Rolle spielt. Während erstere die Dinge gemäß ihrem eigentümlichen Verwendungszweck gebraucht, nutzt sie die zweite als Tauschobjekt, und zwar nicht, um dadurch einen Mangel auszugleichen, sondern um einer Vermehrung des eigenen Reichtums (in Form von Geld) willen. Dieses Verlangen nach einer unbegrenzten Vermehrung hat für Aristoteles seinen Grund in der Unbegrenztheit der körperlichen Genüsse: „Denn da der Genuss in der Überfülle besteht, so suchen sie

die Kunst, die die Überfülle des Genusses verschafft.“ (Aristoteles 1973, S. 61) Um dies zu verhindern, muss ökonomisches Handeln einem Zweck untergeordnet werden, von dem aus sich sein rechtes Maß bestimmen lässt. Diesen letzten Zweck sieht Aristoteles in der ökonomischen Unabhängigkeit des Hauses. Nur ein Wirtschaften, das ausschließlich dem Lebensunterhalt und der Autarkie des Hauses dient, ist „der Natur nach ein Teil der Hausverwaltungskunst“ (ebd., S. 58).

Eine gezielte Vermehrung des Reichtums durch Tausch und das Nehmen von Zinsen ist aber nicht nur unnatürlich, sondern stellt auch ein politisches Ordnungsproblem dar. Denn wo extremer Reichtum und extreme Armut koexistieren, kommt es zu Streitigkeiten, Aufständen und Revolutionen (ebd., S. 153). Die beste Lebensform für die Mehrzahl der Staaten ist daher eine, in der die Glücksgüter mit Maß und Mitte verteilt sind (ebd., S. 151).³¹

Wenn die wirtschaftlichen Aktivitäten über das ‚natürliche Maß‘ hinausgehen, ändern sich nicht nur die Vermögen, sondern die Proportionen der Vermögen. Das hat politische Folgen, vor allem Folgen für die Macht und ihre Asymmetrien, weswegen Aristoteles die Ökonomik als Basisprozeß der Politik analysiert. (Priddat 2002, S. 19)

Nachdem Aristoteles verschiedene Verfassungsentwürfe im Hinblick auf ihre gesetzlichen Regelungen der Vermögensverhältnisse diskutiert hat, kommt er zu dem Schluss, dass der Zwang der Gesetze allein, auch wenn sie auf die Gleichheit und mittlere Größe der Vermögen zielen, unzulänglich ist. „Denn die Natur des Begehrens ist unbegrenzt, und die große Menge lebt nur, um es zu sättigen.“ (Aristoteles 1973, S. 85) Und sobald dieses Begehren das Notwendige übersteigt, maßlos (*apeiron*) wird, sind Unrecht und Bürgerkrieg kaum zu vermeiden. Daher muss man „weit eher die Begierden ausgleichen als die Vermögen, und dies ist nicht möglich, wenn die Bürger nicht hinlänglich durch die Gesetze erzogen sind“ (ebd., S. 83). Aus der Unzulänglichkeit des Regierens der anderen durch Gesetze ergibt sich also die Notwendigkeit eines Regierens des Selbst, der eigenen Bedürfnisse, des eigenen Körpers, des eigenen Verhaltens. Und für den freien Mann als Regierenden des Hauses auch ein Regieren der ihm untergebenen Frauen, denn diese „leben in jeder Richtung hemmungslos und ausschweifend“ (ebd., S. 90). Das tugendethische Fundament der aristotelischen Ökonomik bildet die Mäßigung des Begehrens und der Habgier durch die Herrschaft des Verstandes über die Leidenschaften. Die Einübung der Tugend *Mäßigung* (*sophrosyne*) besitzt als Technologie des Selbst demnach gleich zwei übergeordnete Zwecke. Denn im Hinblick auf die Stabilität eines Hauses oder Staates erscheint maßloser Konsum nicht nur als ein ethisches Problem des Regierens seiner selbst im Hinblick auf die Erlangung

31 Dabei gilt es zu bedenken, dass sich die Bedeutung des Begriffs *Oikonomia* im antiken Griechenland nicht auf die Hauswirtschaft im engeren Sinne beschränkt und ebenso die Verwaltung der Polis bezeichnen kann (Spahn 1972, S. 515, 520). Noch die Hausväterliteratur des 17./18. Jahrhunderts umfasst die Bewirtschaftung von Haus und Hof ebenso wie das sittliche Verhalten der Hausväter, Hausmütter, Kinder und des Gesindes, also „die Gesamtheit der menschlichen Beziehungen und Tätigkeiten im Hause, das Verhältnis von Mann und Frau, Eltern und Kindern, Hausherrn und Gesinden (Sklaven) und die Erfüllung der in Haus- und Landwirtschaft gestellten Aufgaben“ (Brunner 1980, S. 105).

von Glückseligkeit (Foucault 1986b, S. 232f.), sondern ebenso als ein Risiko, als ein Problem des Regierens (seiner selbst und der Frau) im Hinblick auf die Stabilität sozialer Ordnung.

Da Reichtum durchaus auf natürlichem Weg durch den Verkauf von erwirtschafteten Überschüssen entstehen kann, stellt sich allerdings die Frage, welcher legitime Gebrauch von diesem Reichtum gemacht werden kann. Für Aristoteles hat der Reiche seinen Reichtum freigebig zu verwenden, d. h. mit Vergnügen zu geben und Wohltaten zu erweisen, ohne dabei eine Gegenleistung zu erwarten (Aristoteles 1983, S. 88). *Freigebigkeit* (*eleutheriotes*) ist die Mitte zwischen der ruinösen *Verschwendungssucht* (*asotia*) und dem *Geiz* (*aneleutheria*) und dient dem Gemeinwohl. Freigebigkeit im Umgang mit Geld und Mäßigung im Konsum sind „die einzigen erstrebenswerten Verhaltensweisen im Gebrauch des Vermögens“ (Aristoteles 1973, S. 80).

Die aristotelische Lehre ist vom Hochmittelalter bis in die frühe Neuzeit maßgeblich für die Sicht auf ökonomische Prozesse und Praktiken. Eingebettet in das normative Ideal einer stabilen und wohlgeordneten Gemeinschaft wurde die Ökonomie „als ein spannungsreiches Verhältnis von Versorgung und Hybris angesehen: zwischen Bedarfswirtschaft und ordnungssprengender Unendlichkeit des Begehrens“ (Priddat 2002, S. 13). Und als Hybris wurde, ganz im Sinne der aristotelischen Lehre, neben dem Wucher vor allem der Luxuskonsum betrachtet. So stellt Thomas von Aquin den Todsünden *Genussucht* (*luxuria*) und *Habsucht* (*avaritia*) die Kardinaltugend *Mäßigung* (*temperantia*) und die Tugend *Freigebigkeit* (*liberalitas*) gegenüber (Thomas 1943, S. 207ff.). Die Verwendung von Reichtum wurde im Mittelalter aber nicht nur im Hinblick auf die Erlangung der eigenen Glückseligkeit betrachtet, sondern auch als eine Frage der Gerechtigkeit innerhalb der göttlichen Ordnung. Während das von Kirchenreformern und Laienbewegungen geforderte Leben in freiwilliger Armut (*vita apostolica*) einen Konflikt über die Legitimität von Besitz in einem kirchlichem Amt auslöste, der durch die Institutionalisierung der Bettelorden gelöst wurde, stellte unfreiwillige Armut, die infolge des Bevölkerungswachstums seit dem 11. Jahrhundert stetig zunahm, ein Risiko dar, das auch das Leben der religiösen Laien betraf. Da in der göttlichen Ordnung zwar genügend Unterhaltsmittel zur Ernährung aller Gotteskinder vorhanden, diese Mittel aber zugleich endlich seien, führe eine über das Notwendige hinausgehende Entnahme an einer Stelle zu einem Mangel an anderer Stelle. Der Reichtum der einen Person musste daher zwangsläufig als Übervorteilung einer anderen Person erscheinen. Der Kanoniker Albrecht von Eyb schreibt in seinem *Spiegel der Sitten*:

die hungrigen vnd die armen schreien/ wainen/ klagen vnd sprechen zu den reichen die geschmucket und getziert sein mit klaidern/ was laßt ir vns armen an hunger vnd kelte elendiglich leben und verderben/ das ir euch überflüssiglich mügt getzieren/ es ist unser vnd wirdetvns ab getzogen/ das jr vnnützlich auß gebt vnd vertzeret. (Zit. nach Bulst 2003, S. 51f.)

Um dieses Unrecht auszugleichen, wurde nun allerdings nicht der Reichtum an sich problematisiert, sondern die Haltung des Individuums gegenüber seinen Reichtümern. Wie schon bei Aristoteles, wird der Gebrauch des Reichtums als eine Frage des Gemeinwohls betrachtet und nach der Maßgabe einer distributiven Gerechtigkeit bewertet:

1. Jeder Christ hat einen Anspruch auf das absolut Lebensnotwendige, auf die Sicherung des physischen Existenzminimums (*necessarium*).
2. Jeder Christ hat darüber hinaus Anspruch auf einen standesgemäßen Aufwand (*conveniens*).
3. Der Teil des Einkommens, der über die Finanzierung des standesgemäßen Aufwands hinausgeht, ist Überfluss (*superfluum*) und in Form von Almosen an die zu übergeben, die sich freiwillig dem christlichen Armutsideal verschrieben haben oder sich in einer Notlage (*necessitas*) befinden.

Die Almosenpflicht reguliert einen über das Standesgemäße hinausgehenden Konsum und sichert zugleich die Versorgung der freiwilligen und unfreiwilligen Armen. Wer mehr besitzt, als für seine eigene standesgemäße Lebensführung notwendig ist, soll diesen Überfluss an die Bedürftigen spenden. Die Ursachen und konkreten Umstände der Armut sind dabei irrelevant. Das Almosen ist, wenn es die Situation des Spenders erlaubt, in jedem Fall zu entrichten (Keck 2010, S. 10f.). Eine Überschreitung des standesgemäßen Konsumniveaus muss daher nicht nur als Gefährdung des eigenen Seelenheils, sondern auch als Gefährdung des Gemeinwohls gelten, da sie die ausreichende Versorgung der Armen in Frage stellt.

Das Individuum kann nicht isoliert, sondern immer nur sozial gebunden vorgestellt werden. Es darf, wenn es seine Grenzen überschreitet, mit Nachdruck daran erinnert werden, daß die Überschreitung des ‚Üblichen‘, ‚Schicklichen‘ oder ‚Standesgemäßen‘ nicht nur für das Individuum selbst, sondern auch für die soziale Gemeinschaft wirtschaftliche und demoralisierende Folgen hat. (Stolleis 1983, S. 18)

Die Almosenpflicht dient als politische Technologie dem Zweck, ökonomische Praktiken auf die Erlangung von Glückseligkeit und die Realisierung des Gemeinwohls auszurichten, indem sie ein moralisches Band zwischen Reichen und Armen knüpft. Allerdings bleibt es im theologischen Diskurs des Mittelalters umstritten, wie *necessarium* und *superfluum* genau zu definieren sind. Auch die ethische Dringlichkeit der Almosenpflicht wird zum Thema theologischer Dispute (Bondolfi 2001, S. 102). Thomas von Aquin definiert das Almosen als Form der tätigen Nächstenliebe und Wohltätigkeit (*caritas*), einer der drei göttlichen Tugenden. Die Vernachlässigung dieser Almosenpflicht hingegen gilt ihm als Zeichen für Habsucht und Geiz (Thomas 1943, S. 72ff.).³² Unabhängig von diesen Fragen besteht aber Einigkeit darin, dass der legitime Zweck des Überflusses nicht der Genuss ist, sondern die Möglichkeit, sich als guter Christenmensch zu bewähren und beim Jüngsten Gericht einen guten Stand zu haben. Denn Almosen sind neben Beten und Fasten die dritte Möglichkeit der *satisfactio*, der Genugtuung der Sündenstrafen (Bondolfi 2001, S. 102). „Caritas ist, in economic terms, eine Investition in ‚transcendental capital‘“ (Priddat 2002, S. 25). Die Gabe von Almosen muss somit freiwillig bleiben und wird daher seitens der Kirche eingefordert (v. a. in der Beichte), nicht jedoch im weltlichen Recht verankert wie der Zehnt.

32 Vgl. dazu Keck 2010.

Aus dieser Form der Armenfürsorge leitet sich aber nicht nur die moralische Pflicht zur Unterstützung der Armen, sondern auch die Legitimität der Armut und des Bettelns selbst ab. Denn ohne diese Armut hätten die Reichen keine Möglichkeit, der Almosenpflicht nachzukommen und ihre Sünden zu tilgen. Die Armut eines Teils der Menschheit ermöglicht dem anderen Teil, trotz Abwendung vom christlichen Armutsideal das eigene Seelenheil zu erwirken. Der Zweck der Almosenpflicht ist folglich die Sicherung des physischen Existenzminimums der Armen durch die Leistung von Transferzahlungen, nicht aber die Aufhebung der Armut. So deutet sich in diesem moralisch regulierten Umverteilungsmechanismus zwar die Möglichkeit der Verwirklichung des Gleichheitsideals der (ur-)christlichen Gütergemeinschaft an. Abgesehen von Ordensgemeinschaften bleibt diese Gleichheit im Mittelalter jedoch eine Gleichheit vor Gott und wird ins Jenseits verlegt. Denn auf Erden bestimmt sich die Distribution der Gaben Gottes nicht nach dem Prinzip der Gleichheit vor Gott, sondern nach der göttlich legitimierten Ungleichheit der Ständeordnung. Die Koexistenz von Reichtum und Armut ist gottgewollt, und es steht dem menschlichen Handeln nicht zu, diese Ungleichheit durch Umverteilungsmaßnahmen grundlegend zu verändern. Die Umverteilung des Einkommens soll vielmehr der Stabilität der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung dienen, indem sie nur den Teil des Einkommens, der über das Standesgemäße hinaus geht, dem Konsum vorenthält und somit Ständedifferenzen bestehen lässt.

Seit dem 13. Jahrhundert gerät die Ständeordnung jedoch in eine tiefe Krise (Bondolfi 2001, S. 105). Es kommt zu wachsenden Spannungen zwischen der Norm eines standesgemäßen Aufwands und einem sich dynamisierenden Handel, der Verbreitung der Geldwirtschaft sowie dem damit verbundenen Aufstieg des städtischen Bürgertums. Vor dem Hintergrund dieser „kommerziellen Revolution“ (Le Goff 1989, S. 12f.) muss das Aufkommen der Luxusverbote verstanden werden. Denn für das durch Handel zu Wohlstand gekommene städtische Bürgertum schien die Norm des standesgemäßen Aufwands keine moralische Verbindlichkeit mehr zu besitzen. Sozialer Aufstieg sollte durch die Imitation eines adeligen Lebensstils erreicht werden. Neben dem Bau von prachtvollen Wohnhäusern demonstrierte der Konsum von Luxuswaren den neu gewonnenen Reichtum (ebd., S. 113f.). Und mit dieser Entwicklung formierten sich auch die sie beschränkenden Gegenkräfte. Um die Einhaltung eines standesgemäßen Aufwands weiterhin durchzusetzen, erließen Städte und Reichstag gesetzliche Bestimmungen: die Aufwandsgesetze.

Entsprechend ihres Anlasses treten sie zuerst in den oberitalienischen Stadtstaaten und nordeuropäischen Hansestädten auf, nehmen im Zuge der Entwicklung der neuzeitlichen Territorialstaaten aber auch die Form von Verordnungen auf Reichs- oder Landesebene an (Stolleis 1983, S. 15). Indem sie das Tragen unsittlicher Kleidungsstücke, übermäßigen Alkoholkonsum und Glückspiel verboten, sollten sie einerseits die allgemeine Einhaltung sittlicher Gebote gewährleisten (ebd., S. 16f.). Indem sie aber in Form von Kleiderordnungen ebenso die Verwendung von spezifischen Erkennungsmerkmalen des Adels (das Tragen von Waffen, kostbarem Schmuck und edlen Gewändern) reglementierten, sollten sie andererseits dazu dienen, die Statik der Ständeordnung trotz veränderter Vermögensverhältnisse

aufrecht zu erhalten (Jarnut 1997, S. 126).³³ „They were intimately linked to the processes of urbanization through the quest to stabilize recognizability. They were a component of the protracted contestation between the landed nobilities and the urban bourgeoisie“ (Hunt 1996, S. 424). Neben Kleidung und Schmuck gerieten auch Feste und Feiern (Taufen, Hochzeiten, Trauerfeiern etc.) ins Visier der Verbote. Da durch die Quantität und Variationsbreite der Speisen und Getränke sowie die Art und Weise ihrer Darbietung (Qualität des Bestecks, Unterhaltung durch Spielleute und Tanz) die soziale Stellung der Gastgeber und der Gäste ausgewiesen wurde, bezogen sich die Bestimmungen vor allem auf die öffentlichen Mahlzeiten im Rahmen dieser Ereignisse.³⁴ Nahrungsmittel wurden seit dem Spätmittelalter zudem von einem Netz von Theorien über die Bedeutung von erlesenen Speisen für die geistige und moralische Kraft des Adels und ihre physiologische Unverträglichkeit für die Körper der Bauern umspannt.³⁵ In dieser „Sprache der Nahrung“ (Grieco 2003, S. 41) entsprach der Natürlichkeit der sozialen Ordnung eine soziale Ordnung der Natur.

Die Transformationsprozesse des Spätmittelalters brachten allerdings nicht nur neuen Reichtum, sondern auch neue Armut mit sich, die sich – wie der Reichtum – in den Städten konzentrierte. Die Zerstörung subsistenzwirtschaftlicher Strukturen und das Bevölkerungswachstum produzierten eine Masse von Armen, die auf die Veräußerung ihrer Arbeitskraft oder auf Betteln angewiesen waren und aus diesem Grund in die florierenden Städte zogen (Oexle 1986, S. 82). Das etablierte kirchliche Fürsorgesystem war vom Ausmaß dieser neuen Armut überfordert. Es entstanden Formen der genossenschaftlichen Selbsthilfe, in denen sich die Armen zur gegenseitigen Hilfe verpflichteten, und die sog. Elendenbruderschaften, die sich der Versorgung ortsfremder Armer und Kranker widmeten. Spitäler, die bislang von Königen, Ritterorden, Bischöfen und vor allem Klöstern getragen wurden, entstanden nun immer häufiger auf Betreiben des städtischen Bürgertums hin (ebd., S. 87). Zugleich reagierten die städtischen Obrigkeiten, analog zu den Kleiderordnungen und Aufwandsgesetzen, mit einem Verordnungssystem, das die Aufrechterhaltung der Ordnung gewährleisten sollte. „Der Ausfall traditioneller Ordnungsfunktionen sollte gleichsam durch ein künstliches Ordnungsnetz kompensiert werden“ (Sachße und Tennstedt 1986, S. 15).

Die Bettel- und Armenordnungen des 14. und 15. Jahrhunderts unterschieden zwischen legitimen und illegitimen Formen des Bettelns und sollten fremde Bettler aus der Stadt fernhalten: Die allgemeine Arbeitspflicht verpflichtete jeden Arbeitsfähigen zur Arbeit (ausgenommen Pilger und Bettelmönche) und drohte dem Müßiggänger mit Gefängnisstrafen. Zugleich wurde die Gabe von Almosen an Menschen, die diese nicht benötigten,

33 Vgl. dazu auch Bulst 2003, S. 49f.

34 Zudem waren Feste und Feiern eine regelmäßiger Anlass zu exzessivem Konsum von Alkohol. So endete das Trinken im Rahmen von Feiern und Festen „gewöhnlich in der Bewusstlosigkeit der Teilnehmer. Jedes vorherige Abbrechen würde entweder als Beleidigung der Trinkgenossen ausgelegt oder als Schwächebekenntnis dessen, der „kneift““ (Schivelbusch 1990, S. 38). Vgl. dazu auch Nolte 2007, S. 48f.

35 Etwa zeitgleich vertrat allerdings Paracelsus die Auffassung, dass die Syphilis ihren Ursprung im Tafelluxus habe und lieferte so einen standes übergreifenden Grund für die Mäßigung bei der Nahrungsaufnahme (Weder und Bergengruen 2011, S. 8).

verboten. Um dies durchzusetzen, wurden die Gläubigen in der Predigt zur Sorgfaltspflicht ermahnt und Bettellizenzen an zum Betteln berechnigte Arme verteilt, die in Armenregistern vermerkt wurden. Fremde Bettler hingegen wurden der Stadt verwiesen und ggf. gebrandmarkt. Spitäler durften Bettler und Arme ohne festen Wohnsitz nur noch für eine Nacht aufnehmen. „Man kann diese Veränderungen bezeichnen im Sinne eines Wandels von der ‚Armenfürsorge‘ zu einer ‚Armenpolitik‘“ (Oexle 1986, S. 90).³⁶

Die Armen- und Bettelordnungen stellten ebenso wie die Luxus- bzw. Aufwandsgesetze eine Abkehr von der politischen Technologie der Almosenpflicht dar. Diese hatte zunächst auf das Problem der unfreiwilligen Armut geantwortet, um die Ständeordnung samt ihrer göttlich legitimierten sozialen Ungleichheiten zu stabilisieren. In dem Maße allerdings wie die Almosenlehre nicht mehr die nötige Verbindlichkeit für das Leben des aufstrebenden städtischen Bürgertums zu haben schien und dessen Lebensstil als Risiko für die Ständeordnung (und zwar vor allem für die Privilegien des Adels) wahrgenommen wurde, entstanden mit den Luxusverbotten und den Armenordnungen neue politische Technologien. Anstatt die Glückseligkeit und das Gemeinwohl auf die tugendhafte Lebensführung der Individuen zu gründen, sollten diese der Herrschaft des Gesetzes unterworfen werden.³⁷ Indem nun der weltliche Souverän und nicht mehr die Kirche die Verantwortung für das Regieren des Konsums der anderen inne hatte, kam es zugleich zu einer „Verstaatlichung“ der Machtverhältnisse. Insofern ist der Wandel der politischen Technologien, mittels derer der Konsum der anderen regiert werden sollte, zugleich Teil eines sich vollziehenden Prozesses der Staatenbildung. Allerdings bleibt dieses verstaatlichte Regieren weiterhin von transzendenten Begründungen abhängig. Denn der weltliche Souverän tut „in dem Maße, in dem er regiert, nichts anderes, als ein bestimmtes Modell nachzubilden, nämlich ganz einfach das Modell der Regierung Gottes auf Erden“ (Foucault 2006a, S. 338f.). Die Aufgabe des Souveräns bestand darin, das Streben der Menschen so zu lenken, dass es dem Gemeinwohl dient, wobei dieses Gemeinwohl in der Erlangung der ewigen Glückseligkeit der größtmöglichen Anzahl an Seelen besteht. Die Funktion des Souveräns entspricht insofern der des Pastors: Beide haben ein göttliches Ordnungsmodell vor sich, „nämlich dasjenige, in dessen Namen der Souverän autorisiert ist zu regieren, und das Modelle anbietet, denen gemäß der Souverän zu regieren hat“ (ebd., S. 340). Der Souverän ist oberstes Glied der *Großen Kette der Wesen* und daher Teil dieses Kontinuums. Göttliche Ordnung und weltliches Regieren sollen bruchlos ineinander übergehen. Seit dem Ende des 16. Jahrhunderts wandelte sich jedoch dieses Ordnungsmodell, zu dessen Durchsetzung und gemäß dessen Direktiven der Souverän regiert.

36 Vgl. zu den konkreten Umsetzungsversuchen der städtischen Armen- und Bettelordnungen Jütte 1986.

37 Vor allem aufgrund eines fehlenden effektiven Kontrollapparates ist jedoch anzunehmen, dass sich trotz gesetzlicher Verbote und Kontrollen auch im Leben des einfachen Volkes zumindest temporär ein Laientheater der Unzucht, der Sinnen- und Gaumenfreuden, der exzessiven Verschwendung und der situativen Verwischung ständischer Differenzen abspielen konnte (Stolleis 1983, S. 11).

2.2 Staatsräson

Diese neue Rationalität des Regierens ist die Staatsräson (ebd., S. 343ff.). Regieren im Zeichen der Staatsräson bedeutet nicht mehr, das Regieren des Selbst und das Regieren der anderen auf die Erlangung jenseitiger Glückseligkeit auszurichten, sondern die Elemente zu kennen, welche die Aufrechterhaltung des Staates ermöglichen und alle nötigen Interventionen zu praktizieren, die diesem Ziel dienlich sind. Die Rationalität der Staatsräson besteht darin, die Praxis des Regierens so zu rationalisieren, dass der Staat Realität annehmen kann. Dabei gilt es, die traditionelle Lehre von der guten Führung des Hauses (Ökonomik) auf die Problemstellung des Staates zu übertragen.³⁸ Die Fürstenspiegel zielen seit dem 16. Jahrhundert dementsprechend auf die Beantwortung der folgenden Frage:

Wie läßt sich die Ökonomie einführen, das heißt die mustergültige Verwaltung der Individuen, der Güter und Reichtümer, so wie man dies innerhalb einer Familie, wie dies ein guter Familienvater tun kann, der seine Frau, seine Kinder, seine Dienstboten zu leiten, der das Vermögen seiner Familie zur Blüte zu bringen und die sie angemessene Verbindung zustande zu bringen weiß – wie läßt sich diese Aufmerksamkeit, diese Gewissenhaftigkeit, dieser Typ Beziehung des Familienvaters zu seiner Familie innerhalb der Verwaltung eines Staates einführen? (Ebd., S. 143f.)

Die (gute) *Policy* ist die politische Technologie dieser verallgemeinerten Ökonomie. Sie ist das Instrument, durch das dem Fürsten eine Regierung seiner Untergebenen ermöglicht werden soll. Sie legitimiert sich durch ihren Anspruch, der guten Ordnung und dem Gemeinwohl zu dienen und erstreckt sich gemäß der Unbestimmtheit dieser beiden Begriffe (infolge ihrer Loslösung von theologischen Bezügen) auf alle Bereiche des Lebens. Diese Intensivierung staatlichen Handelns durch die *Policy* hat ihre entscheidende Ursache in der Aufgabe, die ihr in der Staatsräson zukommt: Noch im 15. und 16. Jahrhundert bezeichnet der Begriff *Policy* ganz allgemein die Handlungen eines Souveräns, durch die eine politische Gemeinschaft regiert wird und deren Ziel es ist, die göttliche Ordnung und die weltliche Ordnung zur Deckung zu bringen und somit Gottes Willen auf Erden durchzusetzen. Seit dem 17. Jahrhundert bezeichnet der Begriff *Policy* hingegen die Gesamtheit der spezifischen Mittel, die zugleich dem Erhalt und der Mehrung der Kräfte des Staates dienen sollen (ebd., S. 451). Der Kameralist Johann Heinrich Gottlob von Justi definiert *Policy* Mitte des 18. Jahrhunderts als die Gesamtheit von „Maßregeln in innerlichen Landesangelegenheiten, wodurch das allgemeine Vermögen des Staates dauerhafter gegründet und vermehret“ (Justi 1756, S. 4) wird.³⁹ Das Ordnungsproblem, vor dem die *Policy* seit dem 17. Jahrhundert steht, besteht also nicht mehr darin, die Beachtung der göttlichen Ordnung zu garantieren, sondern darin, die Existenz des Staates zu ermöglichen. Für Foucault ist die Staatsräson der eigentliche Durchbruch der „gouvernementalen Vernunft“ (Foucault 2006a, S. 414). Im Folgenden soll die im Zeichen der Staatsräson

38 Dem entsprechen auch die Doppelbedeutungen der Begriffe *Hof* und *Haushalt* (Oexle 1972, S. 536ff.; Burkhardt 1972, S. 557ff.).

39 Vgl. Foucault 2006a, S. 452.

etablierte Ausrichtung einer Regierung des Konsums auf die Vermehrung der Kräfte des Staates analysiert werden, wobei sich zeigen wird, dass dieses Regieren des Konsums ein elementarer Bestandteil dieser neuen politischen Rationalität ist.

Den zentralen Impuls für die Abschaffung der ständischen Bedarfsschranken lieferte die merkantilistische Wirtschaftstheorie. Der Merkantilismus nahm Luxus als einen wichtigen Faktor für die Mehrung der Reichtümer und damit der Kräfte des Staates wahr. Vor dem Hintergrund der Annahme, „dass alles Gute nur in begrenzter Menge vorhanden sei“ (Burkhardt 1972, S. 566), mussten Handelsbeziehungen als ein Nullsummenspiel erscheinen: Mit den Gewinnen auf der einen Seite einer Handelsbeziehung korrespondierte ein Verlust auf der anderen Seite. Es musste also alles daran gesetzt werden, auf der Seite der Gewinner zu stehen. Und im Hinblick auf das Ziel einer positiven Außenhandelsbilanz bzw. einer aktiven Handelsbilanz galt es zwar, den Import von Luxuswaren zu verbieten oder zu besteuern, den Export von Luxuswaren jedoch zu fördern. Dies war mit einem generellen Verbot des Luxuskonsums kaum vereinbar. Gemäß der merkantilistischen Doktrin wurden seit dem 17. Jahrhundert allgemeine Luxusverbote immer öfter durch Luxussteuern oder Einfuhrverbote für im Ausland produzierte Luxusgüter ersetzt.⁴⁰ Luxusverbote, die weiterhin Bestand hatten, wurden ohne Rücksicht auf religiöse oder moralische Begründungen auf ökonomische Motive gestützt und richteten sich gegen importierten Luxus. Luxuswaren, die ein Land selbst herstellen konnte, galten wie jede andere Ware auch als eine mögliche Quelle von Devisen (Stolleis 1983, S. 45).⁴¹ Auch in der Kameralistik hatte Johann Joachim Becher gegen Ende des 17. Jahrhunderts die Bedeutung des Konsums für die Geldzirkulation und den Wirtschaftskreislauf betont. Vor allem die sog. Consumptions-Accise, bei denen „alle *Consumtabilia*, als Speise, Tranck u. alles was zu täglicher Unterhaltung des Lebens nöthig ist“ (Zedler 1733, Sp. 276) versteuert („veraccisieret“) werden, stehen für eine Sicht auf den Handelsverkehr, in der nicht die spezifischen Eigenschaften der Waren oder der soziale Status der sie konsumierenden Subjekte im Zentrum stehen, sondern wirtschaftspolitische Erwägungen, die den aggregierten Verbrauch mit dem Reichtum des Staates in Zusammenhang bringen. Konsum wird zu einem produktiven Faktor bei der Anhäufung von Reichtümern. Er wird nicht mehr als Risiko für die Stabilität der gesellschaftlichen

40 Bereits in der Reichspoliceyordnung von 1530 (in anderen Ländern noch früher) findet sich das Argument, dass durch den Import von Luxuswaren „ein überschwencklich Geld aus Teutscher Nation geführt“ werde. Allerdings gab es noch kein Bestreben diese Importe durch hohe Steuern zu belasten, anstatt sie gänzlich zu verbieten. Was sich hingegen bereits frühzeitig verbreitete, war die Möglichkeit, des Freikaufs von Luxusverboten. Gegen bestimmte, zum Teil sogar in den Verordnungen festgelegte Beträge konnte man eine Lizenz erwerben, teuren Schmuck oder teure Kleider in der Öffentlichkeit zu tragen. Dieses System der Lizenzierung des Luxus brachte Geld in die Kassen der Städte, ohne dass die normative Verbindlichkeit des ständischen Aufwands grundsätzlich in Frage gestellt wurde (Bulst 2003, S. 55).

41 Die letzte Kleiderordnung, die neben einer Reglementierung des öffentlichen Erscheinungsbildes auch ein Verbot bestimmter Aufwendungen für ‚Leckerbissen‘ enthält, fällt in England 1621, in Frankreich 1708 und in Deutschland 1779 (Sombart 1967, S. 150f.). Vgl. auch Stolleis 1983, S. 15.

Die Regierung des Konsums

Hälterlein, J.

2015, VI, 179 S. 1 Abb. in Farbe., Softcover

ISBN: 978-3-658-06452-5