

## Dschungel aus Stein?

### Der mittelalterliche Diskurs über die Stadt zwischen Ideal und Wirklichkeit<sup>1</sup>

Der Dominikaner und Mystiker Heinrich Seuse schildert in seinen Lebensbeschreibungen eine Reise, die sich 1327 oder 1330 zugetragen haben soll. "Einst kam er aus den Niederlanden und wanderte rheinaufwärts. Er hatte einen jungen Begleiter, der gut zu Fuß war. So kam es eines Tages, daß er dem Begleiter nicht mehr folgen konnte, denn er war sehr müde und schwach geworden. Der Begleiter ging voraus, ungefähr eine halbe Meile weit. Der Bruder (Seuse) blickte zurück, ob er jemanden sähe, mit dem er durch den Wald gehen könnte. Er war schon ganz nahe am Wald, und es war spät am Tag. Der Wald war groß und bedrohlich, denn viele Menschen waren darin ermordet worden. Er blieb vor dem Wald stehen und wartete, ob jemand käme..."<sup>2</sup> Allein wollte der Dominikanerbruder vom Bodensee den dunklen Wald nicht durchschreiten. Nicht nur, daß die Einsamkeit und Dunkelheit Furcht einflößte, Seuse hatte auch davon gehört, daß in den Wäldern Reisende überfallen, beraubt und getötet wurden. Im Wald galt das Recht des Stärkeren. Der kurze Arm des Gesetzes drang nicht bis dorthin vor.

1552 machte sich der Basler Bürgersohn Felix Platter auf, um seine Studien der Medizin in Montpellier aufzunehmen. Der sechzehnjährige Jüngling hatte bis dato noch keine weite Reise unternommen und zeigt sich auch in der Rückschau noch beeindruckt von den neuen und fremden Eindrücken. Nach drei Tagen erreichten er und seine Gefährten bei Regen und Nebel einen Wald im Bois du Jorat "do gar nicht sicher domolen war zereißē". Aus Angst vor einem räuberischen Überfall beschloß die Gruppe, die nächstbeste Herberge aufzusuchen. Die Herberge entpuppte sich jedoch als ausgemachte Räuberhöhle, in der sich finstere Gesellen dem Trunk hingaben und die Eintretenden feindselig musterten. "Mir

---

<sup>1</sup> Der Aufsatz ist im Rahmen eines Projektes der Stiftung Volkswagenwerk zum Gewaltverhalten im Mittelalter (Leitung Neithard Bulst) entstanden. Er ist wesentlich inspiriert durch die Lektüre des lesenswerten Buches von Ulrich Meier, *Mensch und Bürger. Die Stadt im Denken spätmittelalterlicher Theologen, Philosophen und Juristen*, München 1994. Wichtig auch Hans-Joachim Schmidt, *Societas christiana in civitate. Städtekritik und Städtelob im 12. und 13. Jahrhundert*, in: *Historische Zeitschrift* 257 (1993), S. 297-354; Hartmut Kugler, *Die Vorstellung der Stadt in der Literatur des deutschen Mittelalters*, München 1986 und Otto Borst, *Babel oder Jerusalem? Sechs Kapitel Stadtgeschichte*, Stuttgart 1984.

<sup>2</sup> Nach der neuhochdeutschen Übertragung bei Arno Borst, *Lebensformen im Mittelalter*, Frankfurt 1983, S. 580.

weren gern von dannen zogen, waren aber gar naß und so finster, daß wir blyben mußten." Schließlich ging man zu Bett. "Wir waren in großen sorgen, beschloßen die leden und rucktent ein schlecht bett, so im gmach stundt, fir die thüren, legten die blose wer (=Waffen) uf den tisch und wachten all die nacht, welche mir, als eim iungen und der noch nit gewandert, große forch, schrecken und unmut bracht." Schließlich brachen die jungen Leute zeitig ("wol dry stundt vor tag") auf, nicht ohne vorher von einem jungen Dienstboten darüber in Kenntnis gesetzt worden zu sein, daß die verdächtigen Gesellen in der Herberge sich des abends darauf verständigt hatten, "vor tag im waldt unser zewarten und uns anzegriffen." Nur ihr früher Aufbruch hatte diesen Überfall verhindert. Mittags erreichten sie Lausanne. Dort wähten sie eine ordnungsstiftende Macht. "Wir zeigten zu Losanna an, in waß gforen wir gwesen und an welchem ort, do sy anzeigten, eß wer kein wunder gwesen, unser keiner were darvon kommen, dan domolen in der Jurthen (=Bois du Jorat) vil merdery sich zu drieg." Zwei Wochen später erreichte Platter Avignon, wo sich seine Gefährten von ihm trennten. Wieder schlug es den Ortskundigen in eine zwielichtige Herberge, in der vorwiegend Schiffer verkehrten. Nach einer durchwachten Nacht überwältigte den Jungen die Angst und Einsamkeit: "Morndes den 28 octobris stünd ich frie(u) auf, war gar unnmütig, das ich also kein menschen kant, auch nit wußt, wo mein gfert, und under solchen rauwen leuthen war, wer gern hinweg gsin, fieng mich an alß ein iungen ein solch verlangen, in mein vatterlandt wider zereißén, ankommen, das ich in stal gieng zu meinem rößlin, umfieng es und weinet..."<sup>3</sup>

Platter stellt nicht die körperlichen, sondern die seelischen Strapazen der zwanzigtägigen Reise nach Montpellier in den Vordergrund. Aus den sicheren, übersichtlichen urbanen Strukturen Basels fühlte er sich verstoßen in eine Welt voller Fremdheit, Feindseligkeit, Mißtrauen und Einsamkeit. 1575 mußte in Nürnberg der Tagelöhner und Botenläufer Christoff Müllner die Stadt verlassen. Anders als der junge Platter kannte er als Bote die Gefahren außerhalb der Stadt. Doch auch ihn überfiel Heimweh, wenn auch aus anderen Gründen als Platter. Müllner hatte 1575 gemeinsam mit seiner Frau seine Stiefschwester nach dem Tode des Vaters um ihr Erbe betrogen und der Gemeinde, in der seine Schwester wohnte, verbotene Fehdebrieve zugestellt. Am 16. Dezember verwies ihn deshalb der Rat der Stadt lebenslang aus seinem Herrschaftsgebiet. Im März des folgenden Jahres stand er erneut vor dem Richter. Auf die Frage, warum er entgegen das Verbot wieder die Stadt betreten habe, schilderte Müllner seine Nöte in der Fremde. Nach der Verweisung sei "er ein meil oder zwanzig hin und wider zogen", habe aber keine Arbeit gefunden. "Er sei 29 jar inn dieser statt gesessen und hab hinten bekannte leut, denen er gearbeit und bei denen er sein narung haben können.

<sup>3</sup> Felix Platter, Tagebuch (Lebensbeschreibung) 1536-1567, hrsg. von Valentin Lötscher, Basel, Stuttgart o.J., S. 133-135, 142.

Dieweil ime dann außwendig niemandts arbeit geben wollen und er also hunger und kummer leiden müssen. Sei er, damit er nit vor hungers sterb, wider herzu und heringangen und hab wie vor (als Holzhacker) gearbeit."<sup>4</sup>

### 1. Die Stadt im mittelalterlichen Diskurs: Ideal und Wirklichkeit

Den "lieblichen Ort" (locus amoenus) des Paradieses, den mittelalterliche Künstler gerne als malerische Landschaft darstellten und den Wanderer von heute in der "unberührten Natur" zu finden meinen, hatte keiner dieser Reisenden unterwegs vor Augen. Vor den Toren der Stadt drohten Hunger, Mord, Angst und Dunkelheit. Das Recht schien fern, es herrschten die Gesetze des Dschungels. In der Stadt Basel hingegen fühlte sich Platter sicher, in Nürnberg hatte Müllner Beziehungen und Kontakte, die ihm Nahrung und Arbeit verschufen. Den Städtern war das Land - aus gutem Grunde - ein Greuel. Ihr subjektives Empfinden steht in einem scheinbaren Kontrast zum intellektuellen Diskurs über die Stadt, der vornehmlich die Gefahren des städtischen Lebens thematisierte. Der Chronist Richard von Devizes berichtet über einen jungen französischen Juden, der Ende des 12. Jahrhunderts mit einem Begleiter nach England geht. Als der Weggefährte sich in England verabschiedet, gibt er dem jungen Juden einen letzten Rat mit auf den weiteren Weg. Neben allgemeinen Ratschlägen - "Der Starke findet eine Heimat überall" (Omnis terra forti patria est) - mahnt er den Jungen, London zu meiden: "Du wirst in London ankommen. Ich prophezeie Dir: was immer an schlechten und tückischen Dingen in der Welt möglich ist, findest Du dort in einer Stadt. Schließe Dich nicht der Meute von Zuhältern an. Verbinde Dich nicht mit den Spießgesellen in den Bordellen und Kneipen. Meide den Becher und die Würfel, das Theater und die Tavernen".<sup>5</sup> Die Stadt London wird als die Höhle des Verbrechens, des Lasters und der Dekadenz ausgemalt, voll von Bettlern, Päderasten, Falschspielern und was die Unterwelt sonst noch an schauerlichen Existenzen bereithält. Keinesfalls, so führt der Ratgeber weiter aus, wolle er ihm jedoch die Stadt als Lebensform ausreden. Im Gegenteil: die Stadt scheint ihm die geeignete Lebensform für den jungen Juden (..cum meo consilio nusquam tibi sit nisi in urbe manendum; refert tamen in qua.) Das Land hingegen habe nichts zu bieten. "Jenseits der Stadt finden sich in den Marktflecken, Dörfern oder Ansiedlungen nur rohe und plumpe Einwohner" (Post urbes, omne forum, uilla, uel opidum incolas habet rudes et rusticos.) Nach einer Abwägung der Vorzüge und vor allem Nachteile verschiedener englischer Städte plädiert der

<sup>4</sup> StaatsA Nürnberg, Rst. Nbg., Amts- und Standbuch Nr. 226b, Fall 99.

<sup>5</sup> "Esto. Londoniam uenies. Ecce predicto tibi. Quicquid in singulis, quicquid in uniuersis partibus mundi mali et malitie est, in una illa ciuitate reperies. Lenorum choros non adeas. Ganearum gregibus non immiscearis. Vita thalum et tesseram, theatrum et tabernam.", Chronicon Richardi Divisensis de Tempore Regis Richardi primi, hrsg. von John T. Appleby, Edinburgh 1963, S. 65.

Berater: "In jedem dieser Orte finden sich einige gute Menschen, aber es sind dort zusammen weniger als in einer Stadt, Winchester. Diese Stadt ist in jener Gegend das Jerusalem der Juden, nur dort genießen sie dauerhaften Frieden. Diese Stadt ist eine Schule für alle, die gut leben und sich wohlfühlen wollen. Hier werden wahre Menschen erzogen, Wein und Brot gibt es im Überfluß. Die Mönche dort sind von großer Barmherzigkeit und Sanftmut, die Geistlichen sind von großer Weisheit und Freimut, die Bürger sind voller Anstand und Vertrauen, die Frauen voller Schönheit und Anmut, so daß ich mich kaum zügeln kann, selbst dorthin zu gehen, um unter solchen Christen Christ zu werden. Ich schicke Dich in diese Stadt, die Stadt der Städte, die Mutter aller und allen die Bessere."<sup>6</sup>

Wie bei Richard findet sich auch bei dem bedeutenden italienischen Juristen Bartolus von Sassoferrato (1314-1357) eine differenzierte Sicht auf die Städte seiner Zeit. Er, der sich ausführlich und richtungsweisend mit verfassungstheoretischen und rechtlichen Problemen der Städte befaßte, sah in der Praxis Parteienkämpfe und Despotenherrschaft in den italienischen Städten, die Frieden und Prosperität verhinderten. Nur Perugia stelle eine Ausnahme dar. Hier Sorge ein von den Zünften dominierter Rat für die Beteiligung des Volkes an der Herrschaft. Unter diesem Regiment leben Stadt und Bevölkerung in Einheit, Frieden und Wohlstand. Die Tyrannei in den anderen italienischen Stadtstaaten sind für den Gelehrten Dekadenzphänomene, die nicht das Wesen der Stadt ausmachen, sondern von Gott zugelassen wurden, um die Vergänglichkeit und Gefährdung weltlicher Glorie zu belegen. Die Tyrannei, so faßt Anna T. Sheedy zusammen, ist für den Juristen nicht Verfall sondern Übergang: "At the coming of a just lord, all things which have been done during the period of the tyrant ought to be set aside and voided. But God alone knows when the lord will come."<sup>7</sup> Wie Richard kommt es Bartolus nicht in den Sinn, der Städtelob eine ländliche Alternative entgegenzusetzen. Vielmehr verweisen beide auf die vorbildliche, die bessere Stadt.

## 2. Motive und Aspekte mittelalterlicher Stadtkritik: Skepsis und Überhöhung

Während die Intellektuellen der Stadt noch zwiespältig gegenüberstanden, hatte Europas Bevölkerung in dieser Zeit bereits die Hinwendung zur Stadt vollzogen.

<sup>6</sup> "In singulis etiam locis aliqui boni sunt, sed multo minus in omnibus quam in una, Wintonia. Hec est in partibus illis Iudeorum Ierosolima; in hac sola perpetua pace fruuntur. Hec est scola bene uiuere et ualere uolentium. Hic fiunt homines; hic satis est panis et uini pro nichilo. Sunt in ea tante monachi misericordie et mansuetudinis, clerus consilii et libertatis, ciues ciuilitatis et fidei, femine pulcritudinis et pudicitie, quod parum me retinet quin ego uadam illuc cum talibus Christianis fieri Christianus. Ad istam te dirigo ciuitatem, urbem urbium, matrem omnium et omnibus meliorem". Ibidem, S. 67.

<sup>7</sup> Anna T. Sheedy, *Bartolus on social conditions in the fourteenth century*, New York 1967, S. 79.

Will man Städtelob und -kritik im Mittelalter begreifen, muß an sich vergegenwärtigen, daß die Sozialform Stadt im Hochmittelalter ein recht junges Gebilde gewesen ist. Im 9. Jahrhundert hatte es im Reich etwa 40 Städte, fast durchweg Überreste alter Römerstädte, gegeben. 400 Jahre später gab es ca. 3.000 Städte. Zu keiner Zeit in der Geschichte sind mehr Städte gegründet worden als zwischen 1150 und 1200. Die Ursache dafür sind hier nicht zu erörtern.<sup>8</sup> Wichtig hingegen ist, daß mit dieser neuen Sozialform für intellektuelle Beobachter der Zeit Hoffnungen und Ängste verbunden waren. Nach Lage der Überlieferung überwog zunächst die Skepsis. Frühe Städtelob artikulierte in schriftlicher Form vorwiegend Welt- und Ordensgeistliche. Sie stellten dabei zwei Themen in den Mittelpunkt: die in den Städten manifeste Neigung zur Weltzugewandtheit und die mit den Städten verbundenen neuen politischen Ordnungsmodelle. Beide Themen bargen in sich die Gefahr eines parteilichen Blicks.

Die mit den entstehenden Städten einhergehende Entwicklung eigenständiger Verfassungs- und Rechtsstrukturen genossenschaftlicher Art, die die Beziehungen der Bürger untereinander regeln helfen sollten, befremdeten die Zeitgenossen. Der als königstreuer Chronist nicht unparteiische Richard von Devizes urteilte über die Bildung der Londoner Kommune während der Abwesenheit des auf Kreuzzug befindlichen Königs Richard Löwenherz: "Die Kommune ist ein Krebsgeschwür des Volkes, ein Schrecken des Königsreiches, eine Geringschätzung der Priesterschaft."<sup>9</sup> Offenbar führten dem Benediktiner nicht nur religiöse Motive die Feder. Die städtischen Schwurverbände, so sahen es viele Stadtherren und ihre Ratgeber, gefährdeten als bündischer Zusammenschluß der Untertanen die herrschaftliche Ordnung und Kontrolle, indem sie neben die durch den Huldigungseid geleistete Unterwerfung unter den Stadtherren den Bürgereid als Verpflichtung auf Gegenseitigkeit und Gehorsam gegenüber dem städtischen Rat setzten. Die Furcht vor einer Lösung der Städte aus den tradierten Herrschaftsstrukturen war es auch, die den Wormser Reichstag (1231) unter König Heinrich (VII.) bewog, einen Beschluß zu verabschieden, wonach alle in den Städten des Reiches errichteten Schwureinigungen der Bürger rechtswidrig und deshalb abzuschaffen seien.<sup>10</sup>

Geistliche Autoren, auch wenn ihre Parteilichkeit nicht so offenkundig nachgewiesen ist wie bei Richard, pflichteten den weltlichen Herrschern weitgehend bei. Lapidar urteilte nach dem kommunalen Aufruhr in Laon (1112) der Abt Guibert von Nogent, die städtische "Communia" (Schwureinigung der Bürger) sei "ein

<sup>8</sup> Vgl. dazu Knut Schulz, "Denn sie lieben die Freiheit so sehr..." Kommunale Aufstände und die Entstehung des europäischen Bürgertums im Hochmittelalter, Darmstadt 1992.

<sup>9</sup> "Communia est tumor plebis, timor regni, tepor sacerdotii". Zit. nach Schulz, "Denn sie liebten...", S. 228.

<sup>10</sup> Schulz, "Denn sie liebten...", S. 4.

neues und sehr schlechtes Wort" (*Communio autem, novum ac pessimum nomen*). Ihre Versuch der Selbstorganisation werde befördert durch unverantwortliche, auch geistliche Stadtherren, die wie die Bischöfe in Laon oder Amiens solches zulassen. Der Bischof Ivo von Chartres pflichtete um etwa die gleiche Zeit Guibert bei. Die Städte organisierten sich in Verträgen und Verhandlungen, die den traditionellen (kirchlichen) Rechtsgewohnheiten zuwiderliefen (*pacta et consuetudines contra leges canonicas et auctoritates sanctorum patrum*).<sup>11</sup> Ähnlich scharf urteilte der päpstliche Legat in Frankreich, Jacques de Vitry, in seiner Predigt an die Bürger (*ad burgenses*) über die Kommunebewegung. "Ist dieses nicht die Stadt der Verwirrung, in der 'Kommunen' gebildet werden, die man besser Verschwörungen nennen sollte?"<sup>12</sup>

In einer Zeit, in der sich mit der Kirchenreform des 11. Jahrhunderts das Lob des Eremitenlebens und als religiöse Lebensform die Geringschätzung der Welt (*contemptus mundi*) wiederbelebte, mußten die Städte als negatives Beispiel der Weltzugewandtheit besondere Kritik gewahren. Auf der Suche nach einem gottgefälligen Leben bot sich mit der Stadt eine Möglichkeit, Kritik an der Welt und ihren Lebensformen in einer Metapher scharf herauszuarbeiten. In den Städten spiegelte sich am deutlichsten der soziale, kulturelle und ökonomische Wandel einer in Bewegung geratenen Gesellschaft und zog insofern die Kritik der beherrschenden Kräfte auf sich. Alle Erscheinungsformen des Städtewesens widersprachen dem asketischen Ideal und wurden zu Verfallsphänomenen stilisiert. Stadtekritik war jedoch immer zuvorderst Weltkritik und nur bedingt ein Reflex auf das reale Städtewesen und die neuen Formen der Vergesellschaftung. Wenn beispielsweise Petrus Cantor (gest. 1197), Kanoniker in Reims und Paris, die Neigung der Zeit zu prächtigen Bauten in den Städten geißelt, formulierte er damit keine "fundamentale Kritik an der Existenz der Städte"<sup>13</sup>, sondern richtete sich gegen eine Entwicklung in der Kirche, gerade in den aufblühenden Städten mit aufwendigen Gebäuden Einfluß und Macht zu demonstrieren. Die geistlichen Prunkbauten seiner Zeit, etwa Notre-Dame oder der Dom in Reims, belegten ihm, daß der Kirche eitle Selbstdarstellung wichtiger sei als asketische Lebensführung und Sorge um die Armen.<sup>14</sup>

Bemerkenswert an der frühen Stadtekritik ist, daß ihr bei aller Schärfe der Kritik gesellschaftliche Alternativen nicht in den Sinn kommen. Die Aufforderung des

Zisterzienserabtes Bernhard von Clairvaux (gest. 1153) an die Kleriker, zur Rettung ihrer Seelen Babylon zu entfliehen (*Fugite de medio Babylonis fugite et salvate animas vestras*)<sup>15</sup>, war kein allgemeiner Appell, die Städte zu meiden, sondern Ausdruck des allgemeinen Zweifels, ob ein Gott gewidmetes Leben in der Stadt möglich sei. Gerade die Zisterzienser waren als radikale Verfechter eines weltabgewandten religiösen Lebens hervorgetreten. In seinen Generalstatuten von 1134 untersagte der Orden jegliche Klostersniederlassung an Burgen und in Städten.<sup>16</sup> Die Stadt, so hatte schon ein Jahrhundert zuvor der Abt und Klosterreformer Petrus Damiani (ca. 1007-1072) postuliert, lasse das Streben nach geistlicher Vollkommenheit nicht zu. "Mönche, die in Städten leben, seien aufgebläsender Überheblichkeit verfallen".<sup>17</sup> Das Kloster und das geistliche Leben waren jedoch keine Alternative für alle. Das Leben in der Stadt, so konzidierte der wortgewaltiger Kritiker Jacob von Vitry (gest. 1240), der das Pariser Leben seiner Zeit vehement anprangerte, erschwere zwar den Weg zum Seelenheil, aber verbaue ihn nicht. Fulko von Neuillys Bekehrungsarbeit unter den Armen der Stadt führte er als gelungenes Beispiel einer bewirkten Änderung zu einer von christlichen Idealen geprägten Gemeinschaft an.<sup>18</sup>

Der hochmittelalterliche theologische Diskurs über die Stadt war ein Diskurs über die Gesellschaft und über die Grenzen und Möglichkeiten in der Welt Gott gemäß zu leben. Jacob von Vitrys Räsonnement über Verbrechen und Falschheit in Paris ist eingebunden in eine pessimistische Sicht der gesellschaftlichen und nicht nur der städtischen Wirklichkeit (*In diebus illis malis et nebulosis et tempore periculoso, parisiensis ciuitas, sicut et alie ciuitates, uariis inuoluta criminibus et sordibus innumeris deturpata...*).<sup>19</sup> Selbst Guibert von Nogents oben benannte und oft zitierte Invektive gegen die städtische Kommune ist eingebettet in ein düsteres Zeitgemälde, das vornehmlich die politischen Ränkespiele geistlicher Herren und ihre gesellschaftlichen und moralischen Folgen zum Thema hat.<sup>20</sup> Neben Stadtkritik gehörte auch die Kritik an hochfahrenden und ruhm-süchtigen Rittern, die ihrer Aufgabe als "milites Christi" nur unzureichend nachkommen und die Landbevölkerung ausplündern, oder aber an nachlässigen Klerikern, denen weltliche Dinge wichtiger als Kirchenfragen waren, zum mittelalterlichen Diskurs über die Welt.<sup>21</sup>

<sup>15</sup> Bernhard von Clairvaux, *Opera* IV, Rom 1966, S. 113

<sup>16</sup> Vgl. Schmidt, *Societas christiana*, S. 308.

<sup>17</sup> *Ibidem*, S. 306.

<sup>18</sup> Vgl. dazu *ibidem*, S. 309f.

<sup>19</sup> *The historia occidentalis of Jacques de Vitry. A critical edition*, hrsg. von John F. Hinnebusch, Fribourg 1972, S. 90.

<sup>20</sup> Vgl. Knut Schulz, "Denn sie lieben...", S. 60ff.

<sup>21</sup> Vgl. zur Reflexion der gesellschaftlichen Wirklichkeit im 11./12. Jahrhundert Wilhelm Kölmel, *Soziale Reflexion im Mittelalter*, Essen 1985, bes. S. 93ff. Für eine scharfe Kritik an den Landesherren

<sup>11</sup> Belege bei Meier, *Mensch und Bürger*, S. 25, Schmidt, *Societas christiana*, S. 302.

<sup>12</sup> "Nonne hec est civitas confusionis, ubi fiunt communitates, vel magis conspirationes..." *Documents sur les Relations de la Royauté avec les villes en France de 1180 à 1314*, hrsg. von Arthur Giry, Genf 1974, S. 58.

<sup>13</sup> Schmidt, *Societas christiana*, S. 303.

<sup>14</sup> Petrus Cantor, *Verbum abbreviatum*, in: Migne, *Patrologia Latina* 205, Sp. 25-554, bes. Sp. 255ff. John W. Baldwin, *Masters, Princes and Merchants. The social view of Peter the Chanter and his circle*, Band 1, New Jersey 1970, S. 66-68.

Erst seit dem 13. Jahrhundert setzte sich in der theologischen Wahrnehmung eine Akzentverlagerung hin zu einer positiveren Sicht der Stadt durch. Freilich verstummten die kritischen und pessimistischen Stimmen zum städtischen Leben nicht völlig. Dem zur Seite stand aber die Herausarbeitung der "Stadt" als "Metapher für brüderliches und gottgefälliges Leben".<sup>22</sup> Wilhelm von Auvergne (gest. 1249), Bischof von Paris, entwarf in seiner Sakramentenlehre ein ausführliches Bild von der vollkommenen Stadt, das mit den Worten beginnt: "Stellen wir uns eine Stadt vor, die sich aus so vollkommenen Menschen zusammensetzt, daß ihr ganzes Leben daraus besteht, Gott zu ehren und zu dienen, als geschuldete Pflicht der Ehre, als Unterstützung der Mitmenschen. Es ist offensichtlich, daß der Rest der Menschheit im Vergleich zu dieser bewundernswerten Stadt wie ein wilder Wald ist und all die anderen Menschen wie wildes Holz."<sup>23</sup> Die negative Folie, vor der das Bild der idealen Stadt skizziert wird, liegt vor den Mauern. Der Wald repräsentiert die gewachsene, von Menschen nicht kultivierte Natur. Dem steht die Stadt als wohlgeformtes und wohlgeordnetes Gebilde gegenüber, in dem Gleichheit und Freiheit herrschen.<sup>24</sup> Die Menschen dort verbünden sich zu einer Rechtsgemeinschaft (*hujusmodi civitatis cives sunt associati ad iudicium et justitia*), leben in Freundschaft (*amicitia*) und können sich ihre bürgerliche Lebensweise nur bewahren, indem sie sich den Gesetzen, Statuten und Sitten unterwerfen (*neccessse habent civilitatem ejus suscipere, hoc est leges et statuta, moresque subire*)<sup>25</sup>.

Ulrich Meier hat zu Recht darauf verwiesen, daß Wilhelms Stadt keine Beschreibung der Realität, sondern ein theologisches Bild ist, das das Wesen der Vollkommenheit zu erfassen sucht. Dennoch war Wilhelms Stadt kein irrales Konstrukt, sondern knüpfte an die reale Stadt an. Der Lebenshorizont des Lesers wurde abgeschritten und auf seine Perspektiven hin beleuchtet. Die vollkommene Gesellschaft war für den Pariser Bischof eine städtische Gesellschaft. Die Stadt als Form gesellschaftlicher Organisation wurde transzendiert.

siehe den Cluniazenser Petrus Venerabilis ("Ich sehe überall in der Welt Unordnung, ich sehe Satan, Herr der Welt..."), vgl. Jean Leclercq, *Pierre le Vénéral, St. Wandrille 1946*, S. 32ff. Für Hofkritik in dieser Zeit vgl. Schmidt, *Societas christiana*, S. 310ff.

<sup>22</sup> Meier, *Mensch und Bürger*, S. 28.

<sup>23</sup> "Imaginabimur civitatem aggregatam ex hominibus, sic perfectis, ut tota vita eorum sit Dei honorificentia et obsequium, tota debitum honestatis officium, tota aliorum subsidium. Manifestum est, quod comparatione istius civitatis praeclarae totum residuum hominum, quasi silva est, et singuli residui homines quasi ligna silvatica." Wilhelm von Auvergne, *De sacramento in generali*, in: *Opera Omnia I*, Paris 1674, S. 408f. Vgl. auch Jacques Le Goff, *Phantasie und Realität des Mittelalters*, Stuttgart 1990, S. 251ff; Meier, *Mensch und Bürger*, S. 30f.

<sup>24</sup> Belege bei Meier, *Mensch und Bürger*, S. 32.

<sup>25</sup> Wilhelm von Auvergne, *De sacramento*, S. 409. Meier, *Mensch und Bürger*, S. 32.

Ganz neu war die Verherrlichung der Stadt nicht. Literarische Darstellungen des Paradieses hatten dieses theologische Bild von der "herrlichen Stadt" des 13. Jahrhunderts bereits im 11. Jahrhundert vorgezeichnet. Nachdem noch im 9. Jahrhundert literarische Darstellungen des Paradieses einen Garten oder "grünen Anger" beschreiben, wurde nun das Himmelreich in Anlehnung an die Johannesapokalypse im Bild des "Himmlichen Jerusalem" gefaßt.<sup>26</sup> Spätere Historiker sahen in diesem geistesgeschichtlichen Wandel einen auffälligen Bezug zur Heiligen Schrift. Gleichsam als schließe sich ein Kreis, vollendet sich im "Himmlichen Jerusalem" die menschliche Existenz: "Das Paradies ist ein ländlicher Garten... Aber die letzte Seite der Bibel ist die Vision einer neuen, univerralen und ewigen Stadt... Es ist, als zeige uns so die Bibel einen langen Weg der Menschheit vom Lande in die Stadt. Und dieser Weg erinnert nachdrücklich an die Entwicklung der Menschheitsgeschichte der letzten Jahrtausende"<sup>27</sup>

### 3. Theorie und Bewußtsein: Das Bild der Stadt von sich selbst

Hatten also die Stadtbewohner des späteren Mittelalters die Vorstellung, den Weg ins Paradies zu beschreiten? Begriffen sie ihre Stadt als Weg zur Vervollkommnung? Der eingangs zitierte Bartolus bezeugt, daß die Realität dem Idealbild durchaus nicht entsprach. Aber es ist ja denkbar, daß sich hinter Krisen und politischen Verwerfungen bei den Bürgern der Städte ein Ideal und Selbstbewußtsein entwickelt hat, das sie sicher machte, einer zukunftsweisenden und gottgefälligen Sozialform anzugehören. Schon Bernhard von Clairvaux hatte herausgestellt, daß das Himmlische durchaus im Irdischen gegenwärtig sein kann (*Caelestia exempla sunt terrestrium*).<sup>28</sup> "Die ideale Gesellschaft", so erkannte später der Soziologe Emile Durkheim, "steht nicht außerhalb der wirklichen Gesellschaft; sie ist ein Teil von ihr; (...) Denn eine Gesellschaft besteht nicht einfach aus der Masse der Individuen, aus denen sie sich zusammensetzt, aus dem Boden, den sie besetzen, aus den Dingen, derer sie sich bedienen, aus den Bewegungen, die sie ausführen, sondern vor allem aus der Idee, die sie sich von sich selbst macht."<sup>29</sup> Dieser Idee gilt es nachzugehen, um den Wandel in der Wahrnehmung der Stadt zu begreifen.

Die Idee der Stadt sahen Interpreten bereits im Wort selbst manifestiert. Mitte des 13. Jahrhunderts konstruierte Johannes von Viterbo eine Etymologie des Wortes *Civitas* (Stadt). Zerlege man es in seine einzelnen Silben "ci et vi et tas", erkenne

<sup>26</sup> Kugler, *Die Vorstellung der Stadt*, S. 84-87.

<sup>27</sup> Joseph Comblin, *Théologie de la ville*, Paris 1968, S. 15.

<sup>28</sup> Zit. nach Robert Konrad, *Das himmlische und das irdische Jerusalem im mittelalterlichen Denken. Mythische Vorstellung und geschichtliche Wirkung*, in: *Speculum Historiale*, hrsg. von Clemens Bauer u.a., Freiburg 1965, S. 523-540, hier S. 523.

<sup>29</sup> Emile Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt/Main 1981, S. 565f.

man seine Grundprinzipien: "Ci steht für citra (jenseits), vi für vim (Gewalt), tas für habitas (du wohnst). Daher bedeutet civitas, 'Du wohnst jenseits der Gewalt'."<sup>30</sup> Der Name Jerusalem, so die berühmte Feststellung Augustins, habe ähnliche etymologische Wurzeln: "...Auch der mystische Name der Stadt selbst, Jerusalem, wird, wie wir schon einmal gesagt haben, mit 'Erscheinung des Friedens' (visio pacis) übersetzt."<sup>31</sup> In Anlehnung an Wilhelm von Auvergnés Entwurf der idealen Stadt hat der französische Historiker Jacques Le Goff dieses Bild in geistesgeschichtlicher Perspektive weitergedacht: "Der Friede, das alte Thema, seit ungefähr dem Jahr 1000 Schlagwort einer jahrhundertealten Bewegung, nimmt neue Formen und einen neuen Inhalt an..."<sup>32</sup> Er sucht sich seit dem 13. Jahrhundert in der Stadt zu verwirklichen.<sup>33</sup> Der Anspruch der Städte, ein besonderer Friedensbereich zu sein, fand selbst in der Sprache seinen Niederschlag. Im mittellateinischen Sprachgebrauch erhielt pax (Frieden) u.a. die Bedeutung "Stadtfrieden", "Geltungsbereich des städtischen Friedens" und allgemein "Bürgergemeinde" als Bewahrerin des Friedens.<sup>34</sup> Die von Guibert von Nogent geschmähte Kommune von Laon etablierte sich nach dem Aufstand endgültig erst 1128. Ihre rechtliche Anerkennung als Schwurverband trägt den durchaus programmatischen Titel "institutio pacis" (Einrichtung des Friedens).<sup>35</sup>

Der Frieden wurde auch von den Stadtbewohnern als ein wesentlicher Zweck der Stadtgemeinde begriffen. "Was langfristig sozial ungleiche Träger der Kommunebewegung miteinander verband", so stellte Klaus Schreiner heraus, "war insbesondere 'das alle Schichten übergreifende Interesse an einer transpersonalen

<sup>30</sup> "...civitas, scilicet ci et vi et tas; ci idest citra, vi pro vim, tas idest habitas. Inde civitas, idest citra vim habitas." Johannes von Viterbo, *Liber de regimine civitatum*, hg. von Gaetano Salvemini, in: *Bibliotheca iuridica medii aevi* 3, S. 217-280, hier, S. 218. Vgl. auch Meier, *Mensch und Bürger*, S. 11.

<sup>31</sup> "Nam et ipsius civitatis mysticum nomen, id est Hierusalem, quod et ante iam diximus, visio pacis interpretatur." Aurelius Augustinus, *De Civitate Dei* XIX, 15. Zur (auch mißverständenen) Rezeption dieser Interpretation im Mittelalter vgl. Kugler, *Die Vorstellung der Stadt*, S. 116-118 und Konrad, *Das himmlische Jerusalem*, S. 526 Anm. 15.

<sup>32</sup> Le Goff, *Phantasie und Realität*, S. 252.

<sup>33</sup> Ob die Verbindung der Städte zur Gottesfriedensbewegung so weit gezogen werden kann, daß die Kommunebewegung aus diesem Kontext heraus entstanden ist, bleibt fraglich. Vgl. dazu Schulz, "Denn sie liebten...", S. 11ff., bes. S. 13. Nicht auf Zusammenhänge, aber auf Parallelen verweist Hagen Keller: "Es ist die Idee christlicher Brüderlichkeit, die Idee der christlichen Liebes- und Friedensgemeinschaft, die der Gottesfriedensbewegung ebenso wie der Kommunebewegung ihre Kraft gegeben hat." Hagen Keller, *Der Übergang zur Kommune: Zur Entwicklung der italienischen Stadtverfassung im 11. Jahrhundert*, in: B. Diestelkamp (Hg.), *Beiträge zum hochmittelalterlichen Städtewesen*, Bonn 1982, S. 68.

<sup>34</sup> Vgl. Kugler, *Die Vorstellung der Stadt*, S. 116.

<sup>35</sup> Vgl. Reinhold Kaiser, *Verbrechen und Strafe in Nordfrankreich um 1100. Zwei Wundererzählungen der Äbte Guibert von Nogent und Hermann von Tournai*, in: *Ecclesia et regnum. Beiträge zur Geschichte von Kirche, Recht und Staat im Mittelalter. Festschrift für Franz-Josef Schmale*, hrsg. von Dieter Berg und Hans-Werner Goetz, Bochum 1989, S. 89-109, hier S. 109.

Rechts- und Friedensordnung'..."<sup>36</sup> Die Kommune als bürgerlicher Schwurverband, dem der Bürger mit dem Bürgereid beitrug, konstituierte umfassende Rechtsbeziehungen der Bürger untereinander und war die Grundlage städtischen Zusammenlebens. Der Eid als bürgerliche Selbstverpflichtung umfaßte neben der Anerkennung des Rechts auch die Unterwerfung unter die städtische Gerichtsbarkeit. Die Erwartungen an das Recht waren hoch. Sein Ziel sei es, so die volkssprachliche Fassung des Straßburger Stadtrechts aus dem 11. Jahrhundert, daß "ein iglich mensche ... ze allen ziten vride hab".<sup>37</sup> Kaiser Friedrichs II. Verfassungsprivileg für die Stadt Regensburg aus dem Jahr 1230 formuliert die Gewißheit, daß die Bürger dieses Recht zu dauerhaftem Frieden und Ruhe nutzen ("ut ipsis perpetuo utantur pacifice et quiete").<sup>38</sup> Mit der Verleihung eines Rechtsprivilegs an die Stadt Ens, so verkündete 1212 der österreichische Herzog Leopold VII., versorgen wir die Bürger huldvoll mit Frieden und Ruhe ("...perpetua statum donacione jura, per que clementer eorum providimus paci ac tranquillitati").<sup>39</sup> König Philippe-Auguste von Frankreich erinnerte 1189/90 an die rechtliche Anerkennung der Laoner Gemeinde durch seinen Ahnen Ludwig VI. mit den Worten, daß sein großer Vorfahr der Stadt damit "Friede gewährt" hatte ("Rex Ludovicus, civibus Lauduni pacem indulsit").<sup>40</sup> Friede und Ruhe (pax et tranquillitas) bzw. Friede und Gerechtigkeit (pax et iustitia) wurden in der Folge zu Schlagworten im städtischen Diskurs über das Recht. Die Städte schlossen sich den herrschaftlichen Friedensworten in ihren selbst gesetzten Rechten an. In der Reimvorrede des Zwickauer Rechtsbuchs von 1348 wünscht der Autor seinem Werk: "in urkundes bilde/ sol ez ein ubervrideschilde/ wesen aller lute".<sup>41</sup> Der Überlinger Rat begann in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhundert sein Stadtrecht mit der Feststellung, daß die folgenden Gebote zu "frides sterkerung" erlassen werden.<sup>42</sup> Nur das kodifizierte Recht, so hob einleitend die Wormser Stadtrechtsreform von 1498/99 hervor, bleibe "in ewige gedechtnuß, dardurch die vernu(n)ft gesterckt, recht, frid vnd einickeit, auch truwe, gehorsam vnd liebe

<sup>36</sup> Klaus Schreiner, *Legitimität, Autonomie, Rationalisierung. Drei Kategorien Max Webers zur Analyse mittelalterlicher Stadtgesellschaften - wissenschaftlicher Ballast oder unabgeholte Herausforderung?*, in: Ch. Meier (Hg.), *Die okzidentale Stadt nach Max Weber. Zum Problem der Zugehörigkeit in Antike und Mittelalter (=Historische Zeitschrift. Beihefte N.F. 17)*, München 1994, S. 161-211, hier S. 185.

<sup>37</sup> Ernst Theodor Gaupp (Hg.), *Deutsche Stadtrechte des Mittelalters*, Breslau 1851/52 (ND Aalen 1966), S. 48.

<sup>38</sup> *Ibidem*, S. 168.

<sup>39</sup> *Ibidem*, S. 217.

<sup>40</sup> *Documents sur les Relations de la Royauté avec les villes en France de 1180 à 1314*, hrsg. von Arthur Giry, Genf 1974, S. 14.

<sup>41</sup> Zwickauer Rechtsbuch, bearb. von Günther Ullrich, Weimar 1941, S. 9.

<sup>42</sup> *Oberrheinische Stadtrechte*, 2. Abt.: Schwäbische Rechte, 2. Heft: Überlingen, bearb. von Fritz Geier, Heidelberg 1908.

vnder den burgern ... enthalten (=erhalten)" werde.<sup>43</sup> Schließlich findet sich auch in Ulrich Zasius' Vorrede zum neuen Freiburger Stadtrecht von 1520 diese Erwartung an das Recht: "dan durch gute wolgemesse satzungen und stattrechten ... frid erwachst den bywonern (=Bewohnern)."<sup>44</sup> Nur mit dem (geschriebenen) Recht, so waren sich die Bürger der späten mittelalterlichen Städte einig, war Frieden und Ordnung herzustellen.

Auch wenn seit Augustinus unumstritten war, daß der wahre, der "Himmlische Frieden" letztlich erst im "Himmlischen Jerusalem" vollendet und ewig sein wird<sup>45</sup>, sahen die Bürger spätmittelalterlicher Städte gelegentlich das angestrebte Ideal schon vor Augen. Wenn die Stadt Lahr ihr Bürgerbuch mit der programmatischen Feststellung einleitet, "Unser herre Got ist burger an der stat zuo Lare"<sup>46</sup>, ist der symbolische Bezug unübersehbar. "Ich sah die heilige Stadt", so hatte die Bibel die Offenbarung des Johannes überliefert, "das neue Jerusalem, von Gott aus dem Himmel herabgekommen...Da hörte ich eine laute Stimme vom Thron her rufen: 'Seht, die Wohnung Gottes unter den Menschen! Er wird in ihrer Mitte wohnen, und sie werden sein Volk sein; und er, Gott, wird bei ihnen sein.'" (Offenbarung 21, 2-3) Weniger lokalpatriotisch als die Lahrer Bürger, aber im gleichen Sinne, postuliert die Berner Justinger Chronik, "wo frid ist, da wil got sin."<sup>47</sup> Daß dies nur in den Städten möglich ist, findet in in einem Statut der Stadt Brescia aus dem Jahre 1313 seinen selbstbewußten Ausdruck, indem die Städte zu weltlichen Abbildern des Paradieses erhöht werden (...quod civitates factae sunt ad similitudinem paradisi).<sup>48</sup> Jean Molinet beschrieb im 15. Jahrhundert Paris in eben diesem Sinne als "königliche Stadt, die einem kleinen Paradies ähnelt."<sup>49</sup>

<sup>43</sup> Der Statt Wormbs Reformation, mit Einleitung, bibliographischen Hinweisen und Sachregister in fotomechanischer Verkleinerung neu hrsg. von Gerhard Köbler, Gießen 1985, S. 23= f. 12a.

<sup>44</sup> Ulrich Zasius, Neue Stadtrechte und Statuten der Stadt Freiburg im Breisgau, Faksimiledruck der Ausgabe 1520, Aalen 1968, fol. 2.

<sup>45</sup> Vgl. Ulrich Meier, Pax et tranquillitas. Friedenswahrung und Staatsbildung im spätmittelalterlichen Florenz, in: J. Fried (Hg.), Träger und Instrumentarien des Friedens im hohen und späten Mittelalter, Sigmaringen 1995 (im Druck).

<sup>46</sup> Zit. nach Meier, Mensch und Bürger, S. 58.

<sup>47</sup> Heinrich Schmidt, Die deutschen Städtechroniken als Spiegel bürgerlichen Selbstverständnisses im Spätmittelalter, Göttingen 1958, S. 87.

<sup>48</sup> Georg Dahm, Das Strafrecht Italiens im ausgehenden Mittelalter. Untersuchungen über die Beziehungen zwischen Theorie und Praxis im Strafrecht des Spätmittelalters, namentlich im 14. Jahrhundert, Berlin und Leipzig 1931, S. 43. Der Versuch mittelalterlicher Städte, in ihrer Stadtplanung das himmlische Jerusalem zu zitieren, verweist in eine ähnliche Richtung, vgl. Hugo Borger, Die mittelalterliche Stadt als Abbild des himmlischen Jerusalem, in: Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung, N.F. 2 (1974), S. 21-48.

<sup>49</sup> "cité royale, qui samble un petit paradis". Zit. nach Frantisek Graus, Goldenes Zeitalter, Zeitschelte und Lob der guten alten Zeit. Zu nostalgischen Strömungen im Spätmittelalter, in: Idee, Gestalt, Geschichte. Festschrift Klaus von See, hrsg. von Gerd W. Weber, Odense 1988, S. 187-222, hier S. 203.

#### 4. Selbstbild und Realität der Stadt

Diese Selbsteinschätzungen mittelalterlicher Stadtbewohner und -obrigkeiten verlaufen konträr zu den meisten Befunden neuzeitlicher Historiker über das Maß gesellschaftlichen und sozialen Friedens in der spätmittelalterlichen Gesellschaft im allgemeinen und den Städten im besonderen. Mit der Sicherheit dessen, der die Wahrheit und die Mehrzahl der Historiker hinter sich weiß, urteilt der britische Historiker L. F. Salzman apodiktisch über das Mittelalter: "It was an age of violence".<sup>50</sup> Gewalt, so ist sich bis heute die Forschung einig, spiegele sich beim Umgang der Menschen untereinander in kaum gezügelten Affekten, die in spontanen Messerstechereien und Totschlägen endeten.<sup>51</sup> Im politischen Raum wird auf die heftigen Parteienkämpfe und Privatfehden in den oberitalienischen und flandrischen Städten verwiesen. Ritterliche Fehden sorgten auf dem Lande für ein Klima der Gewalt und zu politischer und gesellschaftlicher Instabilität. Religiöser Fanatismus und Intoleranz führten zu Pogromen und blutiger Verfolgung Andersgläubiger.<sup>52</sup> Gegen das grassierende Verbrechen reagierten die städtischen Behörden mit einer rücksichtslosen und grausamen Strafjustiz.

Sicherlich lassen sich für alle diese Vorstellungen Belege und Hinweise anführen, die hier im einzelnen nicht diskutiert werden können. Indem man jedoch den Blick einseitig auf Krisen<sup>53</sup>- und Gewaltsymptome richtet, riskiert man, die weitreichenden Bemühungen der spätmittelalterlichen Gesellschaft zu übersehen, den Frieden und das Recht als hohe Güter sicherzustellen. Beispielhaft hat Otto Brunner das ambivalente Mit- und Gegeneinander von Recht und Gewalt anhand der scheinbar so sinnlosen und zerstörerischen Fehde herausgearbeitet. Die Fehde als Akt des politischen Handelns gegen den Landesherrn "ist dem Mittelalter Kampf ums Recht... Die partikularen und feudalen Gewalten, Territorialherren, Adel, Städte bedrohten durch ihre Kämpfe Reich und Länder. Aber ihre 'eigensüchtige' und 'machtgierige' Politik entspringt aus ihren Existenzbedingungen. Würden sie eine solche Politik nicht betreiben, würden ihre Herrschaften zerfallen, da sie Schutz und Schirm nicht zu üben vermöchten. ... So ist es in erster Linie ein Versagen von Reich oder Landesherrn, wenn dieser 'Eigensucht' nicht jene Grenzen gewiesen wurden, die zur Erhaltung des Ganzen nötig wa-

<sup>50</sup> L.F. Salzman, English Life in the Middle Ages, Oxford 1950(7), (1. Aufl. 1926), S. 216.

<sup>51</sup> Vgl. zu der Problematik Peter Schuster, Der gelobte Frieden. Täter, Opfer und Herrschaft im mittelalterlichen Konstanz, Konstanz 1995 (im Druck), Kap. V.

<sup>52</sup> Vgl. Frantisek Graus, Pest-Geissler-Judenmorde, Göttingen 1988 (2).

<sup>53</sup> Vgl. dazu die interessanten Anmerkungen Ernst Schuberts über das Modell einer spätmittelalterlichen Agrardepression und der damit einhergehenden These vom Spätmittelalter als Krisenzeit. Ernst Schubert, Einführung in die Grundprobleme der deutschen Geschichte im Spätmittelalter, Darmstadt 1992, S. 5ff.

ren."<sup>54</sup> Brunner verweist mit diesen Sätzen auf die hohe Bedeutung des Rechts und auf ein grundlegendes Problem mittelalterlicher Herrschaft und Verfassung. Es gab bis zum Ende des Mittelalters kein verankertes staatliches Gewaltmonopol. Kleinere Territorialherren oder Herrschaften hatten durchaus das verbriefteste Recht, gegen ihren Landesherren gewaltsam vorzugehen, wenn dieser die Regeln ständischer Beziehungen verletzte. Dieser Sachverhalt ist der Maßstab zur Beurteilung der städtischen Friedenspolitik im Mittelalter. Ob die städtische Friedensrhetorik papierene Formel blieb und wie weit sie auf die Wirklichkeit abfärbte, kann anhand der Untersuchung des Diskurses über die Stadt allein nicht beantwortet werden. Auch Gesetzestexte formulieren häufig nur das angestrebte Ziel, beschreiben aber nicht die Realität. Notwendig ist es daher zu untersuchen, ob sich ein Wandel auf der normativen Ebene in der Realität wiederfindet. Wenn der gesellschaftliche Frieden die Durchsetzung eines staatlichen Gewaltmonopols voraussetzt, kann im Umgang mit tradierten Formen der Selbstjustiz und Rache das Maß der Durchsetzung des Ideals bestimmt werden.

In den Stadtrechten und städtischen Satzungen des Mittelalters sind Ablagerungen überkommener, privater Konfliktaustragungsmechanismen mit Händen zu greifen. In Gent und Straßburg durften Bürger sich an Auswärtigen straffrei rächen, sofern der "Ausmann" nicht binnen einer bestimmten Frist eine Sühneleistung erbrachte.<sup>55</sup> In Dinkelsbühl und Ravensburg war es den Bürgern im 14. Jahrhundert gestattet, sich auch innerhalb der Mauern an einem Auswärtigen zu rächen, sofern jener nicht bereit war, sich vor dem städtischen Gericht zu verantworten.<sup>56</sup> In einem Vertrag zwischen der Stadt Luzern und den drei Waldstätten Uri, Schwyz und Unterstätten vereinbarten 1379 die Beteiligten, daß Luzernern Rache wegen erlittener Verletzung oder Tötung an Waldstättern gestattet sei und vice versa. Nur solle sie sich auf den Täter beschränken. Übergriffe gegen Freunde und Verwandte wurden mit fünf Pfund Buße bedroht.<sup>57</sup> Der grundsätzliche Anspruch auf Fehde und Rache gegenüber außerhalb des städtischen Rechtskreises stehende Personen blieb somit den Stadtbürgern erhalten. Doch unverkennbar versuchten die Stadtoberkeiten im weiteren Verlauf des Mittelalters, dieses Fehde- und Racherecht ihrer Bürger unter Kuratel zu stellen, da mit jeder Fehde eines Bürgers das Risiko verbunden war, daß die ganze Stadt in den Kon-

<sup>54</sup> Otto Brunner, *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Südostdeutschlands im Mittelalter*, Brunn, München, Wien 1942 (2), S. 497.

<sup>55</sup> Rudolf His, *Das Strafrecht des deutschen Mittelalters*, Bd. 1, Weimar 1920 (ND Aalen 1964), S. 272. Eberhard Schmidt, *Einführung in die Geschichte der deutschen Strafrechtspflege*, Göttingen 1965 (3), S. 54.

<sup>56</sup> Dinkelsbühl, Quelle abgedruckt in Paul Frauenstädt, *Blutrache und Totschlagsühne im deutschen Mittelalter*, Leipzig 1881, S. 37. Ravensburg, Karl Otto Müller (Hg.), *Oberschwäbische Stadtrechte II: Die älteren Stadtrechte der Reichsstadt Ravensburg*, Stuttgart 1924, S. 94.

<sup>57</sup> Anton Philipp von Segesser, *Rechtsgeschichte der Stadt und Republik Lucern*, Bd. 2, Luzern 1854, S. 21f.

flikt involviert wurde. Bürger, die eine Fehde ansagten, mußten in vielen Städten zuvor das Bürgerrecht aufgeben. Im schweizerischen Biel verfügte 1305 der Rat, daß die Fehde zuvor vom Rat oder Richter gebilligt werden muß. Bei Zuwiderhandlung wurden fünf Jahre Stadtverweis angedroht. Ende des 15. Jahrhunderts vereinbarten die Städte Bern, Freiburg, Biel und Solothurn, daß Bürger dieser Städte keine Fehde gegeneinander führen dürften, sondern alle Rechtsstreitigkeiten vor den Rat zu bringen hatten, dem dann die Pflicht der Konfliktbeilegung oblag.<sup>58</sup>

Enger zogen die mittelalterlichen Stadtrechte die Grenzen privater Konfliktbeilegung der Bürger untereinander. Dasselbe Straßburger Stadtrecht, das 1214 den Bürgern unter Auflagen die Rache und Selbstjustiz gegen Auswärtige gestattete, verbot sie bei Konflikten der Bürger untereinander.<sup>59</sup> Die Städte versuchten, innerhalb der Mauern Rache und Sühne obrigkeitlich zu kontrollieren. Der zweite Basler Stadtfrieden aus der Mitte des 14. Jahrhunderts unterstrich noch einmal die Pflicht der Bürger, sich den richterlichen Entscheidungen zu unterwerfen. Wer sich den Entscheidungen des Bürgermeisters und Rats "umbe wunden oder andern zorn" nicht unterwerfe, "sol man ... nach dem dritten gebotte twingen mit gevengnisse sines libes und an griffen alles sines gutes, das er dem ... burgermeister und ... rate gehorsam werde." War schließlich eine Sühneleistung unter Vermittlung des Rates vereinbart, kontrollierten die Behörden die Durchführung. "Wölte och ieman ze strenge sin an der besserunge ze nemende, dar nach so dem rat und der stette gebessert weri, das sol an dem rate stan, waz die dar umbe erkennen und heissen besseren."<sup>60</sup>

Folgt man den empirischen Befunden der Historiker, so hat sich der Gedanke der Privatrache am längsten, bis in das 16. Jahrhundert hinein, bei Totschlägen erhalten.<sup>61</sup> Gleichwohl versuchten vor allem die Städte auch hier die Rache einzuschränken, indem sie eine obrigkeitlich kontrollierte Sühneleistung des Täters an die Hinterbliebenen einforderten. In Konstanz kommt dieser obrigkeitliche Zwang zur Sühne deutlich zum Ausdruck: "Welh burger den ander burger ze tod schlecht, der sol ain jar vor der statt sin und zwaintzig march silbers ze buß gen. Und sol dartzu der, der den todschlag getan hat, in die statt niemer komen, er lege denn vorhin ab des toten cleger, die die nächsten an der sipp sint. Und wenn die abgelait werdent, so sond die andern frund alle frund sin."<sup>62</sup> In den hier angesprochenen Sühneverhandlungen nahmen der Rat oder seine Vertreter eine Vermittlerrolle ein. 1494 heißt es in einer solchen Vereinbarung im schlesischen Gold-

<sup>58</sup> Belege bei H. Rennefahrt, *Grundzüge der bernischen Rechtsgeschichte*, Teil 3, 1933, S. 94.

<sup>59</sup> Schmidt, *Strafrecht*, S. 54f.

<sup>60</sup> *Rechtsquellen von Basel. Stadt und Land*, Teil 1, Basel 1856, S. 21f.

<sup>61</sup> Vgl. Frauenstädt, *Blutrache*, S. 175.

<sup>62</sup> Otto Feger (Hg.), *Das Rote Buch*, Konstanz 1949, S. 60.



berg: "So denne dysse beide teil (=Täter und Hinterbliebende) mechtiglich an uns Rathmanne off erkenntnis komen seyn. Doroff irkennen und sprechen wir in der frundlichkeit und nicht off grundt des rechten." Im gleichen Jahr bekunden der Strehlensche Bürgermeister und die Ratsmannen, daß sie in einem Totschlagsfall "als von beiden teilen gewelte entscheidrichter eine gantze grundliche sunliche und fruntliche richtunge gemacht."<sup>63</sup> Nicht das Recht, sondern die Sühne und Wiederherstellung der von Wilhelm von Auvergne als Grundtugend bürgerlichen Zusammenlebens herausgestellten Freundschaft (*amicitia*) standen im Mittelpunkt dieser Täter-Opfer-Ausgleiche. Indem man den Rachebedürfnissen der Hinterbliebenen kontrolliert nachgab, das war die dahinter stehende Überzeugung, ließ sich der städtische Frieden eher sichern, als durch ein staatliches Monopol auf Strafe.

### 5. Norm und Praxis: Das Beispiel Konstanz

Das oben angeführte Konstanzer Gesetz zum Totschlag zeigt aber an, daß sich seit dem 14. Jahrhundert neben dem Anspruch der Opfer auf Rache oder Sühne der obrigkeitliche Strafanspruch deutlich artikulierte. Im 15. Jahrhundert hatte sich in Konstanz der obrigkeitliche Strafanspruch so weit durchgesetzt, daß es nur noch eine Form der unkontrollierten Selbstjustiz gab. Da sie als nicht strafbares Delikt behandelt wurde, erfahren wir nur beiläufig und zufällig davon. Veron Buschganin setzte 1432 das Gerücht in Umlauf, Allmen Simanin habe "uff die nacht als der Schilling ain by sin wip liploß getan hät", ebenfalls bei einem fremden Mann gelegen.<sup>64</sup> Schilling blieb als Totschläger des Liebhabers seiner Ehefrau straflos. Seine Rache ging den Konstanzer Rat nichts an. Grundsätzlich war die Familie jedoch kein rechtsfreier Raum, der der Willkür des Haushaltsvorstands überlassen war. 1451 bestrafte der Rat Clain Uli Walz, weil er, gemeinsam mit seinem Bruder, seine "swöster zu Kesswilen und ir kind usser irs vatters hus gestossen und misshandelt hat", mit einem halben Jahr Stadtverweis. Einschränkend bestimmte der Rat, daß von der Strafe abgesehen werde, falls die Schwester wieder zu Hause aufgenommen werde.<sup>65</sup>

Das Bedürfnis nach Selbstjustiz entzündete sich jedoch auch in der Bodenseemetropole seltener an fremdgehenden Ehepartnern oder unbotmäßigen Familienangehörigen, sondern am profansten aller Anlässe, am Geld. Waren- und Handelsbeziehungen hatten im Spätmittelalter bereits lange die engen Rechtskreise der Stadt überwunden und sich national bzw. international ausgeweitet. Für einen Kaufmann war es unter den herrschenden Bedingungen kleinräumiger Herrschafts- und Rechtseinheiten ein fortwährendes Problem, die Waren auf dem

<sup>63</sup> Quellen bei Frauenstädt, Blutrache, S. 216-218.

<sup>64</sup> StadtA Konstanz, B I 6, S. 52.

<sup>65</sup> StadtA Konstanz, B I 8, S. 24,5.

Transport vor Raub oder Konfiskation zu schützen. Ebenso schwierig war es, säumige Schuldner zur Zahlung zu bewegen. Zur tradierten, auch von Adligen häufig geübten Praxis spätmittelalterlichen Rechtslebens, gehörte es, Schuldner und Straffällige zur Durchsetzung finanzieller Forderungen in Erzwingungshaft zu nehmen.<sup>66</sup> Solange es zu diesem Thema keine systematischen Forschungsergebnisse gibt, kann man wohlfeil spekulieren, inwieweit diese adlige Praxis reines Raubritterwesen war, oder ob sie sich aus existierenden oder vermeintlichen Herrschafts- und damit Rechtsansprüchen herleitete. Sicher ist jedoch, daß die adligen Forderungen an ihre Gefangenen gelegentlich Züge einer Unverhältnismäßigkeit der Mittel annahm. Der Konstanzer Bürger Konrad Stickel wurde 1441 vom Grafen von Lupfen verhaftet, nachdem er in der Herrschaft Lupfens einen Knecht geschlagen hatte. Lupfen reklamierte für sich, daß ihm Stickel wegen dieses Friedbruchs mit "Leib und Gut" verfallen sei, er also einen grundsätzlich unumschränkten Zugriff auf Stickels nicht unerhebliches Vermögen habe. Nach Verhandlungen der Städte Überlingen und Konstanz mit dem Grafen, ließ dieser Stickel gegen eine Zahlung von 500 Gulden frei.<sup>67</sup> Diese Form adliger Willkürjustiz ging nicht spurlos am städtischen Leben vorbei. Im direkten Zugriff auf den Rechtsgegner sahen auch Stadtbürger gelegentlich die einzige oder effektivste Möglichkeit, ihre Forderungen durchzusetzen. Der Rat als Obrigkeit begab sich bei der Behandlung solcher Fälle auf einen schmalen Grat. Derartige Akte der Selbstjustiz waren nicht grundsätzlich untersagt, aber genehmigungspflichtig. Hans Stadler aus St. Gallen mußte 1441 für einen Monat die Stadt verlassen, weil er ohne Erlaubnis des Bürgermeisters Hans Wagner aus Walkkirch gefangen genommen hatte. Das gleiche Schicksal ereilte zehn Jahre später Konstantin Stoffacher, weil er ohne Erlaubnis des Rates Peter Schiffmacher in Haft genommen hatte.<sup>68</sup> Nur in besonders krassen Fällen der Geiselnahme traf die Täter die volle Wucht der Strafe. Mantz Lang von Tettikoven ließ der Rat 1442 hinrichten, weil er Haini Jöchler gefangen, geschätzt und an einen Baum gebunden hatte. Peter Müller verurteilte der Rat 1451 zu zehn Jahren Stadtverweis, nachdem er seinen Vater in Haft gelegt und ein Lösegeld erpreßt hatte.<sup>69</sup>

Die obrigkeitliche Genehmigung eines privaten Zugriffs auf Schuldner stellte im 15. Jahrhundert gleichsam das letzte Refugium privater Selbstjustiz dar. Rache wegen erlittener Schmach oder Schmerzen oblag allein dem Rat, wenngleich er dem Opfer, so es klagte, durchaus in Form eines Anteils an der Strafbuße einen

<sup>66</sup> Beispiele aus dem Bodenseeraum bei Markus Bittmann, Kreditwirtschaft und Finanzierungsmethoden. Studien zu den wirtschaftlichen Verhältnissen des Adels im westlichen Bodenseeraum 1300-1500, Stuttgart 1991, S. 100ff.

<sup>67</sup> Bittmann, Kreditwirtschaft, S. 104f. Dort auch weitere Beispiele. Zu Stickel vgl. auch Peter Schuster, Der gelobte Frieden, Kap. 1.

<sup>68</sup> StadtA Konstanz, B I 7, f. 38; B I 8, S. 121.

<sup>69</sup> StadtA Konstanz, B I 7, f. 58; B I 8, S. 21,5.

Anspruch auf Genugtuung konzedierte. Eine der folgenschwersten Messerstechereien der Jahre zwischen 1430 und 1460 sah 1451 als einen Beteiligten den Bäckerknecht Jos Schnider aus Stuttgart, dem im Gefolge der Auseinandersetzung von Cunrat Geory "ain hand abgehöwen" wurde. Gemäß der städtischen Satzung bestrafte der Rat Geory mit zwei Jahren Turmhaft und 4 Mark Silber Geldstrafe. Schnider hielt die Tat, die ihn verstümmelt hatte, offenbar für nicht hinreichend gesühnt und überfiel kurz darauf, gemeinsam mit einem Freund, Cunrat Geory. Der Rat ließ mildernde Umstände nicht gelten. Die Anmaßung, das Rachebedürfnis über das städtische Friedensgebot zu stellen, ahndete der Rat mit einem Jahr Turmhaft und zwei Mark Silber.<sup>70</sup> Selbst spontane Affektentladungen ließ das Gericht nicht als strafmildernd gelten. Als Lindenmann 1455 Hensli Erhards Bruder niederschlug, forderte der anwesende Hensli lautstark, jemand solle ihn niederstechen. Diese Aufforderung quittierte das Gericht mit der bemerkenswert hohen Strafe von vier Jahren Turm. Lindenmann blieb als Schläger nicht straffrei. Er mußte für ein Jahr in den Turm.<sup>71</sup>

Das Ziel der städtischen Politik war es, Formen der Selbstjustiz auf ein Minimum zu reduzieren und unter Kontrolle zu stellen. Dem grundsätzlichen Anspruch auf ein obrigkeitliches Gewaltmonopol stand die im Einzelfall konzedierte private Gewaltanwendung nicht entgegen. Der Rat betrachtete sich im Spätmittelalter als legitimer und einziger Träger der Gewalt, die er an seine Polizeiorgane oder im Einzelfall an das Opfer delegieren konnte. Gemessen an den konkurrierenden Herrschafts- und Rechtsinstanzen in den ländlichen Herrschaften stellte diese Entwicklung einen Fortschritt in Richtung Rechtssicherheit des Einzelnen dar. Diese realgeschichtlichen Wandlungen haben durchaus den intellektuellen Diskurs beeinflusst. Es ist kein Zufall, daß sich seit dem 13. Jahrhundert eine positive Sicht der Stadt durchsetzte. Parallel dazu setzten sich das kodifizierte Recht und funktionierende administrative Strukturen in den Städten durch. Auf dieser Grundlage ist es den mittelalterlichen Städten à la longue gelungen, ihre Kritiker zu überzeugen. Frühe Skepsis wich seit dem 13. Jahrhundert einer bis ins Religiöse reichenden Überhöhung. Diese Erwartung haben die mittelalterlichen Städte sicher nicht erfüllt: auch im Spätmittelalter blieb das Jerusalem der Johannes-Offenbarung eine Vision. Doch die Städte wähten sich auf dem rechten Weg. In der Stadt, so bilanzierte am Beginn der Neuzeit Tenglers Laienspiegel, finde man vergleichsweise "mer fridens, bürgerliche und gemeine freundschaft zwischen den inwonern".<sup>72</sup> Der Dschungel, so empfanden mittelalterliche Stadtbewohner, lag nicht vor der Haustür, sondern begann jenseits der Mauern.

---

<sup>70</sup> StadtA Konstanz, B I 8, S. 13,5; L 802, S. 54.

<sup>71</sup> StadtA Konstanz, B I 8, S. 121.

<sup>72</sup> Zit. nach Otto von Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht, Bd. 3, 1881 (ND Graz 1954), S. 665.