

# **Information, Kommunikation und Selbstdarstellung in mittelalterlichen Gemeinden**

# Schriften des Historischen Kollegs

Herausgegeben  
von der  
Stiftung Historisches Kolleg

Kolloquien  
40

R. Oldenbourg Verlag München 1998

# Information, Kommunikation und Selbstdarstellung in mittelalterlichen Gemeinden

Herausgegeben von  
Alfred Haverkamp  
unter Mitarbeit von  
Elisabeth Müller-Luckner

R. Oldenbourg Verlag München 1998

**Schriften des Historischen Kollegs**  
im Auftrag der  
Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft  
herausgegeben von  
Lothar Gall  
in Verbindung mit  
Manfred Erhardt, Arnold Esch, Etienne François, Klaus Hildebrand, Hilmar Kopper,  
Jochen Martin, Heinrich Nöth, Winfried Schulze, Michael Stolleis und Rüdiger Wolfrum  
Geschäftsführung: Georg Kalmer  
Redaktion: Elisabeth Müller-Luckner  
Organisationsausschuss:  
Georg Kalmer, Herbert Kießling, Elisabeth Müller-Luckner,  
Heinz-Rudi Spiegel

Die Stiftung Historisches Kolleg hat sich für den Bereich der historisch orientierten Wissenschaften die Förderung von Gelehrten, die sich durch herausragende Leistungen in Forschung und Lehre ausgewiesen haben, zur Aufgabe gesetzt. Sie vergibt zu diesem Zweck jährlich bis zu drei Forschungsstipendien und ein Förderstipendium sowie alle drei Jahre den „Preis des Historischen Kollegs“.

Die Forschungsstipendien, deren Verleihung zugleich eine Auszeichnung für die bisherigen Leistungen darstellt, sollen den berufenen Wissenschaftlern während eines Kollegjahres die Möglichkeit bieten, frei von anderen Verpflichtungen eine größere Arbeit abzuschließen. Professor Dr. Alfred Haverkamp (Trier) war – zusammen mit Professor Dr. Manlio Bellomo (Catania/Italien), Dr. Hans-Christof Kraus (Göttingen, jetzt Speyer) und Professor Dr. František Šmahel (Prag/Tschechische Republik) – Stipendiat des Historischen Kollegs im Kollegjahr 1994/95. Den Obliegenheiten der Stipendiaten gemäß hat Alfred Haverkamp aus seinem Arbeitsbereich ein Kolloquium zum Thema „Formen der Information, Kommunikation und Selbstdarstellung in den mittelalterlichen Gemeinden Deutschlands und Italiens“ vom 10. bis 13. Juni 1995 im Historischen Kolleg gehalten. Die Ergebnisse des Kolloquiums werden in diesem Band veröffentlicht.

Die Stiftung Historisches Kolleg wird vom Stiftungsfonds Deutsche Bank zur Förderung der Wissenschaft in Forschung und Lehre und vom Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft getragen.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme  
**Information, Kommunikation und Selbstdarstellung in mittelalterlichen Gemeinden /**  
hrsg. von Alfred Haverkamp unter Mitarb. von Elisabeth Müller-Luckner. –  
München: Oldenbourg, 1998

(Schriften des Historischen Kollegs : Kolloquien; 40)  
ISBN 3-486-56260-6

NE: Haverkamp, Alfred [Hrsg.]; Historisches Kolleg (München):  
Schriften des Historischen Kollegs / Kolloquien

© 1998 R. Oldenbourg Verlag GmbH, München

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Bearbeitung in elektronischen Systemen.

Gesamtherstellung: R. Oldenbourg Graphische Betriebe GmbH, München  
ISBN 3-486-56260-6

# Inhalt

<b>Vorwort .....</b>	<b>VII</b>
<b>Zur Einführung</b> <i>Alfred Haverkamp</i> .....	<b>IX</b>
<b>Verzeichnis der Tagungsteilnehmer .....</b>	<b>XXI</b>
<b><i>Christian Hannick</i></b>	
Die Bedeutung der Glocken in byzantinischen und slavischen Klöstern und Städten .....	1
<b><i>Amnon Linder</i></b>	
Individual and Community in the Liturgy of the Liberation of Christian Jerusalem .....	25
<b><i>Andreas Heinz</i></b>	
Die Bedeutung der Glocke im Licht des mittelalterlichen Ritus der Glockenweihe .....	41
<b><i>Jürgen Weitzel</i></b>	
Gerichtsöffentlichkeit im hoch- und spätmittelalterlichen Deutschland ...	71
<b><i>Renato Bordone</i></b>	
Campane, trombe e carrocci nelle città del regno d'Italia durante il medioevo. Il „paesaggio sonore“ delle città italiane nel medioevo .....	85
<b><i>Michael Viktor Schwarz</i></b>	
Toskanische Türme: Repräsentation und Konkurrenz .....	103
<b><i>Raymond van Uytven</i></b>	
Flämische Belfriede und südniederländische städtische Bauwerke im Mittelalter: Symbol und Mythos .....	125
<b><i>Gerold Bönen</i></b>	
Zwischen Kirche und Stadtgemeinde. Funktionen und Kontrolle von Glocken in Kathedralstädten zwischen Maas und Rhein .....	161

*Werner Meyer*

- Der stier von Ure treib ein grob gesang.* Fahnen und andere Feldzeichen in der spätmittelalterlichen Eidgenossenschaft ..... 201

*Gerhard Fouquet*

- Zeit, Arbeit und Muße im Wandel spätmittelalterlicher Kommunikationsformen. Die Regulierung von Arbeits- und Geschäftszeiten im städtischen Handwerk und Gewerbe ..... 237

- Orts- und Personenregister ..... 277

## Vorwort

Das Thema des Kolloquiums vom 10. bis 13. Juli 1995 lautete: „Formen der Information, Kommunikation und Selbstdarstellung in den mittelalterlichen Gemeinden Deutschlands und Italiens“. Es war auf die vorzüglichen Bedingungen des Historischen Kollegs zugeschnitten. Da der thematische Kernbereich in der bisherigen Forschung bestenfalls gestreift worden ist, war es nicht möglich, einen Kreis von Spezialisten anzusprechen, die einen Beitrag aus dem Zentrum ihrer bisherigen Forschungen leisten konnten. Um so dankbarer ist der Moderator für die bereitwillige Mitarbeit der Referenten, die den oft großen Abstand zwischen ihren bisherigen Schwerpunkten und der Fragestellung des Kolloquiums zu überwinden hatten. Zudem legte das Thema eine Zusammenarbeit mit benachbarten Disziplinen nahe, auch wenn diese wegen praktischer Zwänge nur begrenzt realisiert werden konnte.

Entsprechend hoch war der Gesprächsbedarf unter den Teilnehmern. Dafür gibt es kaum einen passenderen „locus amoenus“ als das Historische Kolleg in der Kaulbach-Villa. Davon zehrte der Moderator auch bei der Vorbereitung des Kolloquiums. Mancher Gedanke reifte im Gespräch mit den weiteren Stipendiaten, die dort zu Freunden wurden, oder gewann auch erste Gestalt. Die gastfreundliche Atmosphäre der Villa belebte das Kolloquium. Unter denen, die daran einen wesentlichen Anteil hatten, seien Frau Dr. Müller-Luckner und Herr Kalmer mit besonderer Dankbarkeit hervorgehoben. Das Register fertigte Herr Marco Grün, Universität Trier, dem dafür ebenso herzlich gedankt sei.

Frau Dr. Müller-Luckner hat zusätzlich an der organisatorischen Vorbereitung und Durchführung der Tagung tatkräftig mitgewirkt und die redaktionelle Betreuung dieses Bandes in bestens bewährter Weise übernommen. Ebenso herzlich danke ich Frau Dr. Marianne Pundt, meiner wissenschaftlichen Mitarbeiterin an der Universität Trier, für ihre effektive Mithilfe bei der Organisation des Kolloquiums und bei der Drucklegung des Bandes.

Das Tagungsthema ist aus meiner Beschäftigung mit der Stadtgeschichte erwachsen. Dafür hat der an der Universität Trier seit 1987 bestehende Sonderforschungsbereich 235 „Zwischen Maas und Rhein. Beziehungen, Begegnungen und Konflikte in einem europäischen Kernraum von der Spätantike bis zum 19. Jahrhundert“ mit den von mir geleiteten Teilprojekten über die Geschichte der Städte und der Juden gute Entfaltungsmöglichkeiten geschaffen. Mehrere Hinweise erhielt ich aus dem Kreise meiner Schülerinnen und Schüler.

Das hohe Ansehen des Historischen Kollegs in der wissenschaftlich interessierten Öffentlichkeit äußerte sich auch im Zuhörerkreis bei dem öffentlichen Vor-

trag, den der Moderator zugleich als Einführung in das Kolloquium im Plenarsaal der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hielt. Die Wirkung beruht – wie allgemein bekannt, hier jedoch deswegen nicht verschwiegen sei – wesentlich auf der temperamentvollen und unnachgiebigen Tätigkeit des langjährigen Präsidenten der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und Vorsitzenden des Historischen Kollegs. Auch dafür sei Horst Fuhrmann hier herzlich gedankt.

Trier, im Frühjahr 1997

*Alfred Haverkamp*

## *Alfred Haverkamp*

### **Zur Einführung**

Der weite Horizont des Kolloquiumthemas wurde in dem einführenden öffentlichen Vortrag „... an die große Glocke hängen“. Über Öffentlichkeit im Mittelalter“, der inzwischen im „Jahrbuch des Historischen Kollegs 1995“ in erweiterter Fassung<sup>1</sup> vorliegt, unter einigen wichtig erscheinenden Aspekten verdeutlicht. Darauf sei generell verwiesen.

Das Thema konzentriert sich auf den Kernbereich der Gemeinde in ihren verschiedenenartigen Ausgestaltungen. Im Aspektreichtum der dafür vorliegenden Forschungen, für die das Opus von Max Weber weiterhin eine Richtschnur bildet<sup>2</sup>, ist die Frage nach dem Zusammenhalt und so zugleich nach der Fundierung und Wirksamkeit der lokal radizierten Personenverbände noch immer unbefriedigend beantwortet. Dies betrifft nicht weniger als eine Grundfrage der europäischen Geschichte<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> München 1996, 71–112; ferner als *Essay ders.*, *Glocke und Gemeinde im Mittelalter*, in: *Wirtschaft und Wissenschaft*, hrsg. vom Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft 4/95, 21–29.

<sup>2</sup> Vgl. zum Diskussionsstand die Beiträge in: *Die okzidentale Stadt nach Max Weber*, hrsg. von *Christian Meier* (HZ Beiheft 17, München 1994).

<sup>3</sup> Vgl. zum Forschungsstand über die viel erörterte „Genese“ zuletzt mit der These, daß „die Kommune“ „ein frühmittelalterliches Phänomen“ ist, *Otto Gerhard Oexle*, *Gilde und Kommune. Über die Entstehung von Einung und Gemeinde als Grundformen des Zusammenlebens in Europa*, in: *Theorien kommunaler Ordnung in Europa*, hrsg. von *Peter Bickle* (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 36, München 1997) 75–97; die Sammelbände von *Giovanni Tabacco*, *Spezimentazioni del potere nell'alto medioevo* (Torino 1993) und von *Gerhard Dilcher*, *Bürgerrecht und Stadtverfassung im europäischen Mittelalter* (Weimar, Wien 1996); ferner als facettenreichen Überblick *ders.*, *Kommune und Bürgerschaft als politische Idee der mittelalterlichen Stadt*, in: *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, hrsg. von *Iring Fetscher, Herfried Münkler*, Bd. 2 (München, Zürich 1993) 311–350. Unter den einschlägigen Studien von *Hagen Keller* sei hier genannt: Die Aufhebung der Hörigkeit und die Idee menschlicher Freiheit in italienischen Kommunen des 13. Jahrhunderts, in: *Die abendländische Freiheit vom 10. bis zum 14. Jahrhundert. Der Wirkungszusammenhang von Idee und Wirklichkeit im europäischen Vergleich*, hrsg. von *Johannes Fried* (Vorträge und Forschungen 39, Sigmaringen 1991) 389–407. Ein weites Spektrum der unterschiedlichen Erscheinungsweisen und Begründungen von Gemeinde bietet *Knut Schulz*, „Denn sie lieben die Freiheit so sehr ...“. *Kommunale Aufstände und Entstehung des europäischen Bürgertums im Hochmittelalter* (Darmstadt 1992); vgl. *ders.*, *Die politische Zunft – eine die spätmittelalterliche Stadt prägende Institution?*, in: *Verwaltung und Politik in Städten Mitteleuropas. Beiträge zur Verfassungsnorm und Verfassungswirklichkeit in altständischer Zeit*,

## I.

In der Trias von „Information, Kommunikation und Selbstdarstellung“ gibt die „Selbstdarstellung“ die Zielrichtung an. Dadurch wird der weite Bereich von Formen der Information und Kommunikation<sup>4</sup> eingeengt. Im Hintergrund bleiben so ansonsten überaus wichtige Komplexe wie die Kommunikation auf überlokalen Straßen und Wegen<sup>5</sup>, die Vermittlung von Nachrichten über größere Strecken<sup>6</sup>, das ebenfalls weite Feld der oralen und literarischen Kommunikation<sup>7</sup> unter Ein-

hrsg. v. *Wilfried Ebbrecht* (Köln, Wien 1994) 1–20. Für die Zusammenhänge zwischen religiösen Gemeinschaften und Gemeinde und für die wesentlich religiös fundierte Legitimität von Gemeinde vgl. *Alfred Haverkamp*, Leben in Gemeinschaften: alte und neue Formen im 12. Jahrhundert, in: Aufbruch – Wandel – Erneuerung. Beiträge zur „Renaissance“ des 12. Jahrhunderts, hrsg. von *Georg Wieland* (Stuttgart, Bad Cannstadt 1995) 11–44. Im Gegensatz zu weiten Teilen der neueren Forschung über das hohe Mittelalter steht die noch jüngst wiederholte, sich auf Max Weber berufende Auffassung von *Peter Bläckle*: „Im Rahmen vorgängiger gesellschaftlicher und politischer Organisationsformen des Hochmittelalters, das Herrschaft als angeboren versteht, und zwar angeboren ausschließlich dem Adel, ist die Gemeinde sachlich gänzlich neu oder, unter dem Aspekt der Herrschaftsorganisation gesehen, illegitim.“, siehe *ders.*, Reformation und kommunaler Geist. Die Antwort der Theologen auf den Verfassungswandel im Spätmittelalter (Schriften des Historischen Kollegs, Vorträge 44, München 1996) 9. Für die Verquickungen der „Gegenpole“ von Herrschaft und Genossenschaft, die auch in den Gemeinden in unterschiedlichen Gewichtungen wirksam waren, vgl. hingegen *Dietmar Willoweit*, Herr, Herrschaft, in: LexMA IV (1989) 2176–2179; *Otto Gerhard Oexle*, *Werner Rösener*, Genossenschaft, in: LexMA IV (1988) 1234 ff.

<sup>4</sup> Zum Bedeutungshorizont und zur Funktionsbreite vgl. allgemein *Otto Herbert Poensgen*, (Art.) „Kommunikation“, in: Handwörterbuch der Wirtschaftswissenschaft, Bd. 4 (Stuttgart, New York 1978) 466–477. Als Überblicke vgl. *Josef Benzinger*, Zum Wesen und zu den Formen von Kommunikation und Publizistik im Mittelalter. Eine bibliographische und methodologische Studie, in: Publizistik 15 (1970) 295–318; *Hans Pohl*, Einführung, in: Die Bedeutung der Kommunikation für Wirtschaft und Gesellschaft (VSWG Beihefte 87, Stuttgart 1989) 7–18; *Jürgen Miethke*, (Art.) Publizistik, in: LexMA VII (1994) 313–317; *Wolfgang Behringer*, Bausteine zu einer Geschichte der Kommunikation, in: ZHP 21 (1994) 92–112; *Gerd Althoff*, Demonstration und Inszenierung. Spielregeln der Kommunikation in mittelalterlicher Öffentlichkeit, in: FMSt 27 (1993) 27–50 (mit weiteren Beiträgen ebenda). Oberflächlich ist das Buch von *Werner Faulstich*, Medien und Öffentlichkeit im Mittelalter, 800–1400 (Göttingen 1996).

<sup>5</sup> Vgl. für den Forschungsstand *Alfred Haverkamp*, Einleitung, in: Auf den Römerstraßen ins Mittelalter. Beiträge zur Verkehrsgeschichte zwischen Maas und Rhein von der Spätantike bis ins 19. Jahrhundert, hrsg. von *Friedhelm Burgard* und *Alfred Haverkamp* (THF 33, Trier 1997) 1–13.

<sup>6</sup> Vgl. *Roland Schäffer*, Zur Geschwindigkeit des „staatlichen“ Nachrichtenverkehrs im Spätmittelalter, in: Zeitschrift des Historischen Vereins für Steiermark 76 (1985) 101–119; *Wolfgang Behringer*, Wege und Holzwege. Aspekte einer Geschichte der Kommunikation in der frühen Neuzeit, in: Siedlungsforschung. Archäologie–Geschichte–Geographie 11 (1993) 293–311.

<sup>7</sup> Vgl. mit weitem Horizont und unter Berücksichtigung der engen Konnexe mit Kult und Öffentlichkeit *Brian Stock*, Textual Communities: Judaism, Christianity, and the Definitonal Problem, in: *ders.*, Listening for the Text: on the Uses for the Past (Baltimore, London 1990) 140–158, und unter der neueren deutschsprachigen Literatur *Bernd Moeller*, Die frühe Reformation als Kommunikationsprozeß, in: Kirche und Gesellschaft im Heiligen Römi-

schluß der Predigten<sup>8</sup> und Reden<sup>9</sup> oder der Rituale, Zeremonien<sup>10</sup> und der Gesten als „Bewegungen und Haltungen des Körpers“<sup>11</sup>.

Mit dem Thema wird zugleich der Bereich der Selbstdarstellungen eingeschränkt. Unter den Selbstdarstellungen interessieren hier vor allem jene, die sich auf die Gemeinden selbst und ihre Organisationsformen beziehen. Im Zentrum stehen also solche Modi von Information und Kommunikation, die zur Selbstdarstellung von Gemeinden während des Mittelalters geführt haben. Dem liegt die These zugrunde, daß bestimmte Verständigungsmittel und Kommunikationsformen für das gemeindliche Leben unerlässlich oder doch substantiell waren, folglich das Selbstverständnis<sup>12</sup> der Gemeinden wesentlich prägten und aus diesem Grunde auch für deren Selbstdarstellung genutzt wurden.

In dieser Zielsetzung erhalten die nichtverbalen Formen der Information und Kommunikation einen Vorrang. Unter diesen erscheinen die visuellen und akustischen für die Themenstellung am aussichtsreichsten. Besondere Beachtung verdienen unter den visuellen Zeichen<sup>13</sup> als Medien der apersonalen Kommunikation die Fahnen und Banner. Unter dem Blickwinkel der Gemeinde noch aussichtsreicher erscheinen die akustischen Medien wegen ihrer stärker ausgeprägten räum-

schen Reich des 15. und 16. Jahrhunderts, hrsg. von *Hartmut Boockmann* (Abhandl. der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, philosophisch-historische Klasse, 3. F., Nr. 206, Göttingen 1994) 148–164 und *Birgit Studt*, Neue Zeitungen und politische Propaganda. Die „Speyerer Chronik“ als Spiegel des Nachrichtenwesens im 15. Jahrhundert, in: ZGO 143(1995) 145–219.

<sup>8</sup> Vgl. für den Forschungsstand *Giles Constable*, The Language of Preaching in the Twelfth Century, in: *Viator* 25 (1994) 131–152; *H. Leith Spencer*, English Preaching in the Late Middle Ages (Oxford 1993); *Karl Stackmann*, Städtische Predigt in der Frühzeit der Reformation. Flugschriften evangelischer Prediger an eine frühere Gemeinde, in: Kirche und Gesellschaft (wie Anm. 7) 186–206; *Francis Rapp*, Un prédicateur strasbourgeois à l'époque de Tauler, in: *Revue des sciences religieuses* 70, nr. 1 (1996) 125–135.

<sup>9</sup> Vgl. *Haverkamp*, Öffentlichkeit (wie Anm. 1) 102.

<sup>10</sup> Vgl. die Hinweise bei *Haverkamp*, Öffentlichkeit (wie Anm. 1) 87, Anm. 54; teils 105, Anm. 115; ferner: *Représentation, pouvoir et royaute à la fin du moyen âge*, hrsg. von *Joël Blanchard* (Paris 1995); Zeremoniell als höfische Ästhetik in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, hrsg. von *Jörg Jochen Berns* und *Thomas Rhan* (Tübingen 1995); vornehmlich für die frühe Neuzeit *Rainer A. Müller*, Der Fürstenhof in der Frühen Neuzeit (EdG 33, München 1995).

<sup>11</sup> Vgl. *Jean-Claude Schmitt*, Die Logik der Gesten im europäischen Mittelalter (Stuttgart 1992) (frz. Originalausgabe 1990).

<sup>12</sup> Vgl. als Überblick über neuere Tendenzen in der Semiotik *Robert Jütte*, Funktion und Zeichen. Zur Semiotik herrschaftlicher Kommunikation in der Stadtgesellschaft, in: Visualisierung städtischer Ordnung. Zeichen–Abzeichen–Hoheitszeichen, hrsg. von *Hermann Maue*, Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums 1993, 13–21.

<sup>13</sup> Vgl. *Thomas Szabò*, Die Visualisierung städtischer Ordnung in den Kommunen Italiens, in: Visualisierung städtischer Ordnung (wie Anm. 12) 55–68 und weitere Beiträge in demselben Band.

lichen Wirkung. Dazu gehören „geschrey“<sup>14</sup> oder auch Trompeten<sup>15</sup> und – schon wegen ihrer größeren Hörweite – vor allem die Glocken.

Im Vergleich zu den Fahnen und Bannern, die auch zur Selbstdarstellung unterschiedlicher Gruppen benutzt wurden, besaßen die Glocken zumeist einen größeren räumlichen, in sozialer Hinsicht umfassenden Wirkungsbereich. Dies läßt die Frage nach ihrer Funktion innerhalb der Gemeinden und für die diversen Kommunen um so vordringlicher erscheinen. In der Konzentration auf die Glocken ergibt sich zugleich eine bisher zumindest nicht ausreichend genutzte Möglichkeit für vertiefte Einsichten in die vielfältigen Zusammenhänge von religiösen, kirchlichen und allgemein politischen Faktoren bei Gemeinschaften und insbesondere bei Gemeinden.

Derartige Wirkungsbereiche von Information, Kommunikation und Selbstdarstellung im gemeindlichen Umfeld werfen zugleich die Frage nach „Öffentlichkeit“<sup>16</sup> in den Gemeinden auf. Da spätestens seit dem hohen Mittelalter in allen urbanen und auch in vielen ländlichen Siedlungen die Gemeinden – selbst nach den engeren rechtsgeschichtlichen Kriterien – als mehr oder minder realisierte autokephale und autonome Personenverbände in den meisten Landschaften der lateinisch-westlichen Welt die grundlegende Organisationsform bildeten und darin der weitaus größte Teil der Bevölkerung unmittelbar eingebunden war, kommt den in ihnen faßbaren Formen von Information und Kommunikation für die Diskussion über „Öffentlichkeit“ während des Mittelalters und auch noch darüber hinaus ein hoher Stellenwert zu. Dabei liegt auf der Hand, daß es auch in diesem Wirkungsbereich nicht das Erkenntnisziel sein kann, die „Öffentlichkeit im Mittelalter“ zu ermitteln. Vielmehr kann nur versucht werden, die Vielfältigkeit dieses Kommunikationskonstrukt in seinen zeitlichen, lokalen und kulturräumlichen Varianten aufzuspüren.

## II.

In den Beiträgen wird die weite Zeitspanne von mehr als einem Jahrtausend, die aus lateinisch-westlicher Sicht herkömmlicherweise zumeist dem Mittelalter zugerechnet wird, einigermaßen erfaßt und teils sogar überschritten. Der Schwerpunkt liegt auf dem hohen und späten Mittelalter und damit in jenen Jahrhunderten, in denen innerhalb der lateinisch-westlichen Welt die Gemeinde wohl ihre besten Entfaltungsmöglichkeiten besaß. Die kulturräumlich übergreifende Vorgehensweise mußte schon aus praktischen Erwägungen auf Ausschnitte aus europäischen Zentralellandschaften beschränkt werden. Das engere Blickfeld reicht von

<sup>14</sup> Vgl. Ernst Schubert, „bauerngeschrey“. Zum Problem der öffentlichen Meinung im spätmittelalterlichen Franken, in: Jb. f. fränkische Landesforschung 34/35 (1975) 883–907.

<sup>15</sup> Vgl. Sabine Žak, Musik als ‚Ehr und Zier‘ im mittelalterlichen Reich. Studien zur Musik im höfischen Leben, Recht und Zeremoniell (Neuss 1979).

<sup>16</sup> Vgl. Haverkamp, Öffentlichkeit (wie Anm. 1).

den nordöstlich französischen und nordwestlichen deutschen Landen über die Schweiz bis nach Mittelitalien, umfaßt also immerhin Teilbereiche der Germania wie auch der Romania. In Streifzügen werden die byzantinischen und die sich damit vielfältig überlappenden slavischen Kulturräume so weit berührt, daß der Vergleichshorizont über den Wirkungsbereich der lateinisch-westlichen Kirche hinausgreift und jenen der griechisch-orthodoxen Kirche in einem für die Thematik wichtigen Aspekt berücksichtigt. Ebenfalls aus pragmatischen Gründen konnte die fächerübergreifende Betrachtung in den Beiträgen nur selektiv erfolgen, so daß das engere Feld der westlichen Historiker um die Byzantinistik und Slavistik, die Rechts- und die Kunstgeschichte und nicht zuletzt um die Liturgiegeschichte erweitert wurde.

Die Reichweite des Themas dokumentiert die Studie von Christian Hannick. Sie sondiert erstmals das vielfältige Quellenmaterial über die Zeitspanne vom 6. bis ins 17. Jahrhundert für die höchst unterschiedlich situierten byzantinischen und slavischen Kulturlandschaften vom sizilischen Messina bis nach Polock und Novgorod im Norden sowie Syrien und Palästina im Osten. Darin gelingt dem Autor, der für dieses Thema mit seinen Kompetenzen in der Slavistik und Byzantinistik, in der Liturgie- und Musikgeschichte bestens gerüstet ist, der erstmals auf intensiver Quelleninterpretation beruhende Nachweis, daß die Glocke auf den Wirkungsbereich der römisch-lateinischen Kirche beschränkt und daß innerhalb der byzantinischen und ostslavischen Klöster und Städte ursprünglich nur das Semantron als vergleichbares, jedoch grundsätzlich andersartiges Kommunikationsinstrument verbreitet war. Wo in diesen Landschaften dennoch Glocken verwendet wurden, war dies eine Folge starken westlichen Einflusses. Dieser äußerte sich, wenn auch zumeist erst spät und eingeschränkt, in Grenz- und intensiven Überschneidungsräumen, wie Polock, Novgorod oder auch noch Kiew, und ebenso in jenen Gebieten, die längere Zeit unter westlich-lateinischer Herrschaft standen, wie dies für weite Gebiete von Byzanz nach der Eroberung von 1204 zutraf, oder auch an jenen Orten, wie Konstantinopel selbst, an denen lateinische Gemeinden für längere Zeit präsent waren.

Die Funktion des Semantron, das spätestens seit dem 6. Jahrhundert in den eremitischen Mönchsgemeinschaften Palästinas und Syriens Verwendung fand und sich von dort aus verbreitet zu haben scheint<sup>17</sup>, unterschied sich schon aufgrund der geringeren Hörweite von der Glocke. Wesentlicher aber war, daß es auf die spezifischen Bedürfnisse der Mönchsgemeinschaften des Ostens ausgerichtet war und für diese eigentlich blieb. Sein Anwendungsbereich war offenbar auch in den Städten primär auf die engeren kirchlich-monastischen Gemeinschaften und

<sup>17</sup> Vgl. neben den Hinweisen im Beitrag von Hannick noch Rainer Stichel, Jüdische Tradition in christlicher Liturgie: zur Geschichte des Semantrons, in: *Cahiers Archéologiques* 21 (1971) 213–228. Letzterer vertritt mit guten Argumenten die These, daß der Gebrauch des Semantrons bereits im „judenschristlichen Gottesdienst bestand“ (225) und die Judenchristen es aus der jüdischen Tradition übernahmen; von dieser Basis bestünden auch Verbindungslien bis hin zum jüdischen „Schulklopfer“, der über seine weite Verbreitung im Mittelalter hinaus in Osteuropa noch bis ins 20. Jahrhundert tätig war.

damit auf ein liturgisches Signal beschränkt, zielte also auch nicht auf eine außerhalb lebende städtische Gemeinschaft<sup>18</sup>. Dem Befund entspricht, daß in den byzantinischen und ostslavischen Gebieten sowohl die Klöster und die kirchlichen Amtsinhaber als auch die Bewohnerschaften von städtischen und ländlichen Siedlungen nur geringe Entfaltungsmöglichkeiten für eine eigenständigere Stellung besaßen und somit auch wesentliche Voraussetzungen für kirchlich-religiös fundierte und politisch autonome und autokephale Gemeinden fehlten oder doch nicht langfristig tragfähig waren<sup>19</sup>.

Die grundlegende Bedeutung der Liturgie für die öffentliche Kommunikation, für die Einstellung und die Motivierung des Verhaltens von Menschen als Individuen und vor allem in Gemeinschaften wie auch für deren Selbstverständnis erhellt Amnon Linder anhand des Motivs der Befreiung Jerusalems nach der Eroberung der Heiligen Stadt durch Saladin. Der Beitrag ist methodologisch vorbildlich für die Eruierung liturgischer Kommunikationsformen (in „orationes publicae“, aber auch Bußprozessionen) mit großer Langzeitwirkung, die mit den Kreuzzügen verknüpft war, als Reaktion auf Informationen über existentiell empfundene historische Vorgänge. Für deren Deutung und Einordnung erwies sich das Alte Testament mit seinem ausgeprägten historischen Charakter für den „populus christianus“ geeigneter als das Neue Testament. Der Beitrag weist insgesamt und zugleich mit konkreten Belegen auf den weiten Komplex der zentralen Rolle des himmlischen wie auch des irdischen Jerusalem hin. Dazu gehört die jeweils mehr oder weniger durchgeführte Ausgestaltung insbesondere von Kathedralstädten im Okzident als Vergegenwärtigung des himmlischen Jerusalem mit vielfältigen „Nachbildungen“ der heiligen Stätten des irdischen Jerusalem. Diese liturgisch fundierte „Verkörperung“ Jerusalems hat neben der Wirkung Roms die Kommunikationsformen bis hin zu Prozessionen, wie am Palmsonntag, das Selbstverständnis, die Selbstdarstellung und auch die heilsgeschichtliche Legitimation der städtischen Gemeinden wesentlich geprägt<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Dementsprechend sollte nach der Darstellung des Eustathios mit dem Schlagen des Semontrons in der Hagia Sophia der Komnene Andronikos I., nicht aber irgendeine städtische Gemeinschaft zur Hilfe für die Kirchenpartei aufgefordert oder mobilisiert werden (vgl. unten S. 5). Zur Stellung des Erzbischofs Eustathios in Thessalonike vgl. Michael Angold, Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081–1261 (Cambridge 1995) bes. 179–196.

<sup>19</sup> Vgl. über diese Zusammenhänge Haverkamp, Öffentlichkeit (wie Anm. 1) und als exzellenten Überblick über die Traditionen, Rahmenbedingungen, Ausformungen und Auswirkungen der Herrschaftssysteme in Byzanz Gustave Alef, Byzantine and Russian Autocracy: A Comparison, in: Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. Beiträge zur „7. Internationalen Konferenz zur Geschichte des Kiever und des Moskauer Reiches“ (Historische Veröffentl., Forschungen zur osteuropäischen Geschichte 50, Berlin 1995) 9–27.

<sup>20</sup> Vgl. Alfred Haverkamp, „Heilige Städte“ im hohen Mittelalter, in: Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme, hrsg. von František Graus (Vorträge und Forschungen 35, Sigmaringen 1987) 119–156, neuestens Frank G. Hirschmann, Stadtplanung, Bauprojekte und Großbaustellen im 10. und 11. Jahrhundert. Vergleichende Studien zu den Kathedralstädten westlich des Rheins (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 44, Stuttgart 1998) [im Druck].

In der Studie des Liturgiewissenschaftlers Andreas Heinz steht die Glocke, die innerhalb der lateinisch-westlichen Christenheit eine entscheidende Rolle für die gemeinschaftliche Feier der Liturgie besaß und noch immer besitzt, als Objekt der Liturgie im Mittelpunkt. Im Lichte der eingehend untersuchten Quellen über die Glockenweihe ergibt sich eine stark ausgeprägte Kontinuität der Bedeutung dieses zunächst vorzüglich als „signum“ bezeichneten metallenen Hohlkörpers. Die wesentlichen Kontinuitätsstränge reichen von den ersten Benediktionsformularen aus mozarabischer Überlieferung, die bis ins 7. Jahrhundert zurückführt, über das davon offenbar „völlig unabhängig“ gebildete fränkisch-römische Formular aus dem 8. Jahrhundert und in der Vermittlung über das *Pontificale Romano-Germanicum* aus der Mitte des 10. Jahrhunderts innerhalb der katholischen Kirche bis zum Zweiten Vatikanum und letztlich bis zur erst 1984 erfolgten grundlegenden Veränderung dieses Ritus. Bis dahin folgte der Ritus in wesentlichen Bezügen und sogar in zunehmendem Maße dem Vorbild des Taufrituals. Darauf gründet die ebenfalls im katholischen Bereich bis in die letzten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts weit verbreitete Auffassung von der Taufe der Glocke, was seit dem 10. Jahrhundert durch die Namengebung und später durch die Stellung von Taufpaten noch weiter verstärkt wurde. In den Weihehandlungen und Benediktionsgebeten, in denen die Glocken vielfach mit den Trompeten bzw. Posaunen des Alten Testaments verglichen und diesen doch als überlegen dargestellt werden, spiegelt sich die offenbar unangefochtene Auffassung von der vielseitigen und umfassenden invocatorischen und apotropäischen Funktion der Glocke zwischen Himmel und Erde und somit auch für das irdische Leben in grundsätzlich, weil durch die Reichweite des Schalls vorgegeben, räumlich gebundenen Gemeinschaften, deren Kern im „conventus ecclesiae“ besteht. Schließlich bietet der Beitrag auch einen ersten Einblick in die bis jetzt „noch weitgehend unerforschten Läuteordnungen“<sup>21</sup>.

Eine weitere Vertiefung des bisherigen Wissensstandes über die Formen der Kommunikation nach innen und nach außen vornehmlich der Klöster in der lateinischen Christenheit – insbesondere jener auf der Grundlage der *Regula Benedicti* – lässt erwarten, daß in den Verwendungsformen und Wirkungsbereichen der Glocke im Konnex der weiteren, vor allem der nonverbalen Kommunikationsmedien sich die Unterschiede zwischen dem westlichen und dem östlichen Mönchtum widerspiegeln. Da die geistlichen Gemeinschaften ihrerseits wesentliche Manifestationen der jeweiligen gesellschaftlichen Zustände einschließlich deren Werthaltungen waren, dürfte die Verwendung von Glocke oder Semantron sich auch auf dieser Ebene als ein aufschlußreicher Indikator für langfristig wirksame kulturelle Prägungen erweisen. Ein Indiz dafür sind auch die Glockentürme, die in Italien schon seit dem 8. Jahrhundert zur Ausstattung von Benediktinerklöstern wie San Vincenzo al Volturno gehörten<sup>22</sup>. Daß die Glocke auch weit außer-

<sup>21</sup> Siehe unten S. 62.

<sup>22</sup> Vgl. dazu wie auch insgesamt für die frühe Verwendung und Verbreitung der Glocke und der Glockentürme in Italien *Sible de Blaauw, Campanae supra Urbem. Sull'uso delle campane nella Roma medievale*, in: *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 47 (1993) 367–415.

halb der Klostergebäude im grundherrschaftlichen Bereich zur Selbstdarstellung eines Klosters diente, bezeugt um die Mitte des 11. Jahrhunderts ein Mönch aus dem Kloster Breme in seinem *Chronicon Novalicense* mit der Beschreibung eines festlich geschmücktem Glockenwagens, der bei der Einsammlung der Abgaben wie auch bei der Vermarktung eingesetzt wurde<sup>23</sup>. Doch bei diesen Andeutungen müssen wir es hier belassen<sup>24</sup>.

Im Interesse einer näheren Klärung des thematischen Problemfeldes in der westlichen Welt konzentrieren sich die folgenden Beiträge auf die Germania und Romania im *Regnum teutonicum* und auf die Romania in Reichsitalien.

Mit dem Gerichtswesen analysiert der Beitrag des dafür bestens ausgewiesenen Rechtshistorikers Jürgen Weitzel einen weiteren Kernbestand von „öffentlicher, nämlich Allgemeinheit bildender und auf Allgemeingeltung der getroffenen Beschlüsse zielender Kommunikation“<sup>25</sup> in den deutschrechtlich geprägten Landschaften, die sich darin von den südlicher gelegenen des *droit écrit* unterschieden. Das Gerichtswesen war nicht nur in den nördlichen, durch die genossenschaftliche Rechtsgewohnheit bestimmten Gebieten des *droit coutume* zugleich ein zentraler Funktionsbereich der Gemeinde bei weitgehender Deckungsgleichheit von Gerichts- und Gemeindeversammlung. Die gemeindliche Gerichtsöffentlichkeit wurde freilich, wie differenzierend dargelegt wird, im Verlaufe des späten Mittelalters im Zusammenhang mit Tendenzen zur Ausbildung von Obrigkeitssformen auf Kosten der Gemeinde zurückgedrängt. In diesem mit vielen Konflikten verbundenen Wandel zwischen den Gegenpolen von Herrschaft und Genossenschaft veränderten sich auch die Funktionen der Glocke als Instrument der öffentlichen Kommunikation. Dementsprechend reicht ihre Bandbreite in der Selbstdarstellung vom Symbol der Gemeinde bis zu jenem der „richterlichen und herrschaftlichen Banngewalt schlechthin“<sup>26</sup>. Dennoch blieb die ursprüngliche, auch im gemeinsamen Kommunikationsinstrument der Glocke zum Ausdruck kommende Verbindung zwischen Gericht und Kult in vielen Bezügen erhalten. Dies äußert sich ebenfalls im dörflichen Bereich in der lange nachwirkenden topographischen Nähe von Kultzentrum, Versammlungs- und Gerichtsstätte<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> Hier nach der Edition in *MGH SS VII, II*, 10, 93; vgl. zum Forschungsstand über das Kloster Novalese am östlichen Fuße des Mont Cenis, dessen Konvent sich infolge der Sarazeneinfälle zu Beginn des 10. Jahrhunderts zuerst nach Turin und dann nach Breme in der Lomellina flüchtete und dort auch den Hauptsitz behielt, *Uwe Ludwig, Die Gedenklisten des Klosters Novalese – Möglichkeiten einer Kritik des Chronicon Novalicense*, in: *Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters*, hrsg. von *Dieter Geuenich* und *Otto Gerhard Oexle* (Veröffentl. des MPIG 111, Göttingen 1994) 32–55. Zum „Glockenwagen“ des Klosters, der gewisse Ähnlichkeiten mit dem Carroccio italienischer Stadtkommunen aufweist, vgl. *Hannalore Zug Tucci, Il carroccio nella vita communale italiana*, in: *Quellen und Forsch. aus it. Archiven und Bibl.* 65 (1985) 1–104, 23.

<sup>24</sup> Leider konnte Herr Kollege Jenal seinen auf der Tagung gehaltenen Vortrag über „Formen der Kommunikation in Klöstern des Früh- und Hochmittelalters“ nicht für den Druck fertigstellen.

<sup>25</sup> Siehe unten S. 71.

<sup>26</sup> Siehe unten S. 80.

<sup>27</sup> Vgl. *Haverkamp, Öffentlichkeit* (wie Anm.1) 96 ff. und insbesondere den Beitrag von Ge-

Der Symbolkraft der Glocke für die städtischen Gemeinden in Reichsitalien widmet sich die Studie von Renato Bordone, einem exzellenten Kenner der Stadtgeschichte Ober- und Mittelitaliens. Dies gelingt um so besser, als er diesen Klangkörper wie jenen der Trompeten als bedeutungsvolle Bestände der bisher unterschätzten und daher kaum erforschten Wahrnehmung des Hörens im stark agonal geprägten und auch deshalb intensiven städtisch-gemeindlichen Leben einordnet. Zum agonalen Komplex gehörte die Selbstdarstellung durch Glocken der miteinander konkurrierenden Klöster und Kirchen, unter denen den städtischen Pfarrkirchen eine, bis jetzt noch viel zu wenig erforschte, enorme Bedeutung für die kommunale Selbstorganisation in wesentlichen Lebensbereichen zukam<sup>28</sup>. Aufschlußreich ist dafür ebenfalls die herausragende Ausstattung der „päpstlichen“ Kirche San Francesco zu Assisi mit Glocken<sup>29</sup>. Bestandteil dieses Agon war ferner die aus dem ursprünglichen Zusammenhang erwachsene Verselbständigung der Gemeinde oder gemeindlicher Gremien durch eigene Glocken, was sich wesentlich auch aus dem Bedarf an differenzierten Verständigungszeichen ergab. Die Glocken hatten nicht zuletzt im Konkurrenzkampf unter den benachbarten Städten einen hohen Stellenwert. Neben der Glocke wurden bei dem „Aufruf“ zu den gemeindlichen Versammlungen („*contiones*“<sup>30</sup>) und für die Veröffentlichung kommunaler Beschlüsse in einigen Städten auch Trompeten eingesetzt. Letztere wurden jedoch ansonsten ebenso wie die Fahnen vornehmlich im militärischen Bereich verwendet und waren dementsprechend in erster Linie Formen der Selbstdarstellung der städtischen Wehrgemeinschaft und ihrer Untergliederungen. Die Multifunktionalität in der Kommunikation und Selbstdarstellung des „*concerto*“ von Glocken und Trompeten und der Fahnen fand im Carroccio der italienischen Stadtkommunen bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert innerhalb und außerhalb der Stadtmauern Ausdruck<sup>31</sup>.

Diese Zusammenhänge vertieft Michael Viktor Schwarz methodisch weiterfüh-

*rold Bönnen* in diesem Band; über Kirch- bzw. Friedhof als Gerichts- und Versammlungsstätte vgl. den Beitrag von *Raymond van Uytven* S. 127, 148 mit Anm. 104, 153; ferner *Karl Siegfried Bader*, Studien zur Rechtsgeschichte des mittelalterlichen Dorfes, 3 Bde. (Weimar 1957; Wien, Köln, Graz 1962, 1973).

<sup>28</sup> Vgl. den Überblick von *Cinzio Violante*, Sistemi organizzativi della cura d'animo in Italia tra Medioevo e Rinascimento. Discorso introduttivo, in: *Pievi e parrocchie in Italia nel basso medioevo I* (sec. XIII–XV). Atti del VI convegno di storia della chiesa in Italia (Italia sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica 35, Rom 1984) 3–41 und ferner den weiteren Sammelband: *Pievi e parrocchie in Europa dal medioevo all' età contemporanea*, hrsg. von *Cosimo Damiano Fonseca*, *Cinzio Violante* (Commissione italiana per la storia delle pievi e delle parrocchie. Studi e ricerche 2, Galatina 1990).

<sup>29</sup> S. u. S. 93; zu der von der päpstlichen Kurie bestimmten Architektur von San Francesco vgl. *Wolfgang Schenkluhn*, San Francesco in Assisi: ecclesia specialis; die Vision Papst Gregors IX. von einer Erneuerung der Kirche (Darmstadt 1991), dazu die Rezension von *Irene Hueck*, in: *Kunstchronik* 45 (1992) 296–306 (für die bibliographischen Hinweise danke ich Herrn Kollegen *Michael Viktor Schwarz*, Trier).

<sup>30</sup> Vgl. auch die Belege unter „*contio*“ in: *Mittellateinisches Wörterbuch II*, 11. Lief. (München 1995) 1742–1744.

<sup>31</sup> Vgl. *Haverkamp*, Öffentlichkeit (wie Anm. 1) 107.

rend aus kunsthistorischer Perspektive an der Gestalt und Semantik der Stadttürme von Florenz und Siena im 13. und 14. Jahrhundert. Sie erwachsen, wie im Beitrag hervorgehoben wird, als kommunale Gegenpole zu der Vielfalt der wiederum oft miteinander konkurrierenden Streit- und zugleich Repräsentationstürme der „milites“ in den Händen einzelner Familien oder „consorterie“ und beruhten nicht selten auf dem baulichen Substrat adliger Streittürme. Von den letzteren unterschieden sie sich nicht nur durch ihre Größe und schließlich auch durch ihre reichere Architektur, sondern vor allem durch die zusätzliche Ausstattung mit Glocken, die entweder im Glockenstuhl oder sogar in besonders repräsentativer Absicht in einem Glockenhaus angebracht wurden. Diese kommunalen Gebäude standen auch untereinander in einem Wettstreit und nicht zuletzt in der Konkurrenz mit ähnlichen Bedeutungsträgern außerhalb der Stadt und insbesondere mit den kommunalen Türmen in den gleichrangigen Nachbarstädten. In diesem Kampf um Ansehen, der eng mit territorialpolitischen und wirtschaftlichen Interessen verknüpft war, besaßen auch die Größe und der Klang der Hauptglocken einen hohen Stellenwert, was ebenso für die Campanili der Kirchen und insbesondere der Kathedralen gilt, die in Reichsitalien wohl ausnahmslos zugleich stadtcommunal waren.

Für diese Aspekte bietet die Studie des Historikers Raymond van Uytven über Flandern und die südlichen Niederlande eine vorzügliche Vergleichsbasis. Dies gelingt um so besser, weil der mit der Geschichte dieser Landschaften bestens vertraute Autor die Quelleninterpretation von dem Ballast der anachronistischen Verzerrungen befreit, die seit dem 19. Jahrhundert auch von der Geschichtsschreibung über die Belfriede verbreitet worden sind. Zumeist erweisen sich im Lütticher Gebiet und in Brabant die angeblichen Belfriede als Glockenstühle oder auch Glockentürme, während die davon ansonsten institutionell kaum unterscheidbaren flämischen Städte oft einen Belfried besaßen. So zeichnet sich deutlicher ab, daß seit dem 12. Jahrhundert in der Regel die Stadtglocke das hervorragende Instrument der kommunalen Selbstdarstellung war und nur in relativ wenigen Städten daneben oder sekundär das Turmgebäude selbst eine Rolle spielte. Dementsprechend sahen auch die militärischen Gegner von Stadtgemeinden hier wie anderwärts in erster Linie in der Stadtglocke das Symbol der kommunalen Eigenständigkeit, das sie bei einem Sieg zu zerstören oder auch zu entführen trachteten. Diese in ihrer Funktion als herausragendes Kommunikationsinstrument begründete Geltung der Stadtglocke wirkte sich demgemäß auch in der Herrschaft über das städtische Gemeinwesen aus und äußerte sich entsprechend bei Auseinandersetzungen innerhalb der Stadt. Neben diesen im westlichen Europa weit verbreiteten Funktions- und Geltungsbereichen der Glocke gewinnen die „echten“ Belfriede in dieser Studie ein deutliches Profil. Dadurch werden Parallelen insbesondere zu den Stadttürmen in Reichsitalien deutlicher erkennbar. Zu diesen Gemeinsamkeiten zählt der Befund, daß die Stadttürme hier wie dort nicht als antikirchliche oder antiklerikale Bauwerke gedeutet werden können, wie auch weitere, in der Studie behandelte Formen der städtischen Selbstdarstellung bis hin zum Reliquienkult in Prozessionen zeigen. In den deutschen Landen blieb die

Verbindung von Rathaus und Turmbau selten. Wohl am stärksten ist der Symbolcharakter bei dem zu Anfang des 15. Jahrhunderts errichteten Ratsturm in Köln ausgeprägt, dessen reich geschmückter Eingang bezeichnenderweise nach dem Vorbild gotischer Kirchenportale ausgestattet war<sup>32</sup>.

Der Vergleichshorizont wird durch den Beitrag von Gerold Bönnen um die Kathedralstädte zwischen Maas und Rhein vertieft, für die ebenfalls der bisherige Forschungsstand über die im Mittelpunkt der Studie stehenden Funktionen von Glocken sehr unbefriedigend ist. Unter diesen in der Germania und der Romania gelegenen Städten geht der Autor näher auf Köln, Mainz, Trier, Worms, Speyer, Straßburg, Metz, Toul und Verdun ein und berücksichtigt am Rande noch einige jüngere Städte, die offenbar auch hinsichtlich der Funktionen der Glocke von dem Vorbild der „Mutterstädte“ beeinflusst waren. In diesem weiten Blickfeld erschließt die Studie facettenreich das große Bedeutungsspektrum der Glocke für das gemeindliche Leben, das so auch in seinen lokal und zeitlich unterschiedlichen Gestaltungen hervortritt. Zur „communis utilitas“<sup>33</sup> der Städte trugen die Glocken auch bei der Ausbildung des städtischen Herrschaftsbereichs außerhalb der Mauern bei. So hieß der Aachener Bann- und Gerichtsbezirk, ein Raum mit einem Radius von etwa zwei Kilometern um die zentrale Marienkirche, die ursprüngliche Pfarrkirche, nach späteren Zeugnissen ausdrücklich „Glockenklang“<sup>34</sup>. Von diesen Befunden ergeben sich insbesondere für Straßburg und Metz neue aussichtsreiche Ansätze zu einem Vergleich mit Städten Reichsitaliens. Unter den vielen Erträgen der Studie sei auch auf Einzelbeobachtungen aufmerksam gemacht, wie auf die Glöckner-Bruderschaft mit „speziellen Wacht- und Aufsichtsfunktionen in der Stadt“ Metz, auf die Ratskapelle im Westwerk der Stiftskirche des Soester Stadtpatrons St. Patroklos und auf die Nachrichtenvermittlung über eine „Staffette“ von Glocken mehrerer Orte zur militärischen Mobilisierung der bischöflichen Truppen im Hochstift gegen die Stadt Straßburg im weiteren Zusammenhang der Schlacht von Hausbergen<sup>35</sup>.

Der bereits in den vorhergehenden Beiträgen immer wieder berührte militärische Bereich steht im Zentrum der Ausführungen von Werner Meyer über „Fahnen und andere Feldzeichen“ während des späten Mittelalters in jenem vielfältigen und lockeren Bündnis ländlicher und städtischer Kommunen, die in der schweizerischen Eidgenossenschaft verbunden waren. Wie der Autor, einer der ganz wenigen militärgeschichtlichen Experten unter den Mediävisten im deutschsprachigen Raum, schreibt:

<sup>32</sup> Vgl. Petra Leser, Aspekte zum Kölner Ratsturm im Rahmen der europäischen Baugeschichte, in: Köln: Der Ratsturm. Seine Geschichte und sein Figurenprogramm, hrsg. von Hiltrud Kier, Bernd Ernsting und Ulrich Krings (Stadtspuren – Denkmäler in Köln 21, Köln 1996) 112–125.

<sup>33</sup> Siehe unten S. 198 mit Anm. 121, vgl. Haverkamp, Öffentlichkeit (wie Anm. 1) über die Glockeninschrift von St. Peter zu Aachen, die ausdrücklich das bonum commune als Zweck der Glocke nennt.

<sup>34</sup> Vgl. Dietmar Flach, Untersuchungen zur Verfassung und Verwaltung des Aachener Reichsgutes von der Karolingerzeit bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts (Veröffentl. des MPIG 46, Göttingen 1976) 370ff.

<sup>35</sup> Siehe unten S. 187, 197, 179–180, Anm. 62.

gen Raum, zu Recht betont, haben seine Befunde trotz ihrer spezifischen Einbindungen im Untersuchungsraum, in dem die besonderen geographischen Gegebenheiten Eigenarten auch in dieser Hinsicht gefördert haben dürften, auch generalisierbare Aspekte. Im Unterschied zur Glocke mit ihrer religiös-kirchlichen Fundierung war der „Sinnbezirk“ dieser optischen Kommunikationsmittel im Krieg, in dem sie vielfach durch Blasinstrumente und andere Laute „begleitet“ wurden, begründet und bezog sich primär auf die militärischen Verbände jeglicher Art. Die Fahne und das Banner wurden erst in diesem Kontext auch zur Selbstdarstellung der jeweiligen gemeindlichen Wehrgemeinschaft und ihrer eventuellen Untergliederungen, was die Kommunen mit anderen Herrschaftsinhabern oder auch Gruppen gemeinsam hatten. So konnten sich auch Juden an der Herstellung der Straßburger Fahne aktiv beteiligen<sup>36</sup>, was für Glocken zumindest mit kirchlichem Standort kaum denkbar, jedenfalls meines Wissens nicht nachgewiesen ist.

Den Reigen der Beiträge schließt Gerhard Fouquet mit quellengesättigten substantiellen Darlegungen über die Rolle von Glocke und Uhr als Messer und Verkünder der Zeit insbesondere im Wirtschaftsleben der Stadtbewohner. Die Studie hat den weiteren Vorzug, daß sie das Blickfeld vom nordalpinen Mitteleuropa auch auf Reichsitalien lenkt und damit nochmals die Germania mit der südlichen Romania für die Zeitspanne etwa vom Beginn des 14. bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts verbindet. Die Glocke erweist sich auch in diesen Wirkungsbereichen als kultureller Gradmesser in einer Zeit, in der größere deutsche Städte erstmals auf breiterer Front den erheblichen Rückstand an „Urbanität“ gegenüber dem Süden wie auch Flandern zu reduzieren begannen. Die öffentliche, raumdurchdringende Wirkung selbst der Stadtuhren beruhte im wesentlichen auf den damit verbundenen akustischen Signalen, unter denen die Glocke wiederum das weitaus wichtigste Instrument war. Die Uhrzeiten wurden gehört und nur in sehr eingeschränktem Maße, eben nur von wenigen Menschen, gesehen. Wie der Autor detailliert aufzeigt, führte die Uhr im städtischen Handwerk und Gewerbe nur in Teilbereichen zu tiefergreifenden Veränderungen gegen die fortdauernden Zwänge des Lichttages und die darauf abgestellten kirchlichen Zeitangaben. „Insgesamt: Die mechanischen Schlaguhren des Spätmittelalters werden in ihrer revolutionierenden Wirkung von Teilen der modernen Forschung überschätzt.“<sup>37</sup>

Die Langzeitwirkung der in diesem Bande behandelten Zusammenhänge schimmert oft genug in Berichten von Tageszeitungen durch, wie in jenem vom heutigen Tage über den Protest in St. Pauli gegen die Schließung des Hafenkrankenhauses: „Heute marschiert die neunte Montagsdemo unter Glockengeläut und Heulen der Schiffssirenen durchs Viertel zum Rathaus.“<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Vgl. Alfred Haverkamp, „Concivilitas“ von Christen und Juden in Aschkenas im Mittelalter, in: Jüdische Gemeinden und Organisationsformen von der Antike bis zur Gegenwart, hrsg. von Robert Jütte, Abraham P. Kustermann (Aschkenas, Beiheft 3, Wien, Köln, Weimar 1996) 103–136, 127f.

<sup>37</sup> Siehe unten 274

<sup>38</sup> Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 52 vom 3. März 1997, 37 (freundlicher Hinweis meiner Frau Ida).

## Verzeichnis der Tagungsteilnehmer

Dr. Gerold Bönnen, Worms  
Prof. Dr. Renato Bordone, Turin  
Dr. Friedhelm Burgard, Trier  
Prof. Dr. Gerhard Dilcher, Frankfurt a.M.  
Priv. Doz. Dr. Gerhard Fouquet, Siegen  
Prof. Dr. Christian Hannick, Würzburg  
Prof. Dr. Alfred Haverkamp (Stipendiat des Historischen Kollegs 1994/95)  
Prof. Dr. Andreas Heinz, Auw a.d. Kyll  
Dr. Frank G. Hirschmann, Trier  
Priv. Doz. Dr. Georg Jenal, München  
Priv. Doz. Dr. Gottfried Kerscher, Frankfurt a.M.  
Prof. Dr. Amnon Linder, Jerusalem  
Prof. Dr. Michael Matheus, Mainz  
Prof. Dr. Werner Meyer, Basel  
Dr. Elisabeth Müller-Luckner, München (Historisches Kolleg)  
Prof. Dr. Friedrich Prinz, Deisenhofen  
Dr. Marianne Pundt, Trier  
Harm von Seggern, Trier  
Prof. Dr. František Šmahel (Stipendiat des Historischen Kollegs 1994/95)  
Dr. Wolfgang Schmid, Trier  
Prof. Dr. Klaus Schreiner, Bielefeld  
Prof. Dr. Michael V. Schwarz, Trier  
Prof. Dr. Raymond van Uytven, Heverlee / Belgien  
Prof. Dr. Jürgen Weitzel, Würzburg



*Christian Hannick*

## Die Bedeutung der Glocken in byzantinischen und slavischen Klöstern und Städten

Im Vergleich zu den Themen, die in anderen Referaten an diesem Kolloquium behandelt werden, erweckt die Problematik der Glocken in byzantinischen und slavischen Klöstern und Städten den Anschein einer unscharf formulierten Fragestellung in der historischen Forschung. Kann man zunächst der Funktion der Glocken als Form der Information, der Kommunikation und der Selbstdarstellung gleicherweise in Klöstern und Städten nachgehen, ohne die Spezifität des liturgischen Lebens in den Klöstern aus den Augen zu verlieren? Sind slavische und byzantinische Lebensform durchwegs vergleichbar, ohne die Gefahr der voreiligen Verallgemeinerung heraufzubeschwören? Wenn die zweifache Antithese – byzantinisch und slavisch, Klöster und Städte – in den folgenden Ausführungen beibehalten wurde, beruht dies darauf, daß das Quellenmaterial noch zu wenig aufgearbeitet wurde, um historisch tragbare Trennlinien erkennen zu lassen, wonach eigene Züge der Entwicklung hier und dort faßbar wären.

Um dem gestellten Thema gerecht zu werden, hätte man narrative historische, ikonographische, hagiographische und liturgische Quellen in großem Umfang heranziehen müssen. Dies ließ sich bei dem vorliegenden ersten Versuch – wenigstens im byzantinischen Bereich – verständlicherweise nicht verwirklichen. Was die slavische Problematik anbelangt, so verfügen wir über das umfangreiche, allerdings eher auf die technischen Fragestellungen gerichtete Werk von *Edward V. Williams*, *The Bells of Russia – History and Technology* (Princeton 1985)<sup>1</sup>, wonach deutlich wird, daß die meisten Angaben zum Glockenwesen ab dem 16. Jahrhundert stammen und somit den Rahmen des Mittelalters nach der allgemeinen westeuropäischen Chronologie sprengen. Daß das russische Material vergleichslos besser als das byzantinische in der bisherigen Forschung erschlossen wurde, läßt sich auch an drei weiteren Beiträgen der jüngsten Zeit von *J. v. Gardner*, *E. Arro* und *E. M. Zumbroich* ablesen, in denen jedoch die mittelalterlichen Kompo-

<sup>1</sup> Im folgenden zitiert: *Williams*, *The bells*. Vgl. ebendort S. 247–258 die ausführliche Bibliographie, die das umfangreiche russischsprachige Material sowohl zu geschichtlichen Aspekten als auch zur Gießtechnik erfaßt.

nenten nur in den einleitenden Teilen behandelt werden<sup>2</sup>. Bereits die letzte große Gestalt der russischen Musikwissenschaft vor der Revolution, *Nikolaj Findejzen* (1868–1928), hatte in seinen zum Teil postum erschienenen „Schilderungen aus der Geschichte der Musik in Rußland von der älteren Zeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts“<sup>3</sup> einiges Material zur Geschichte der Musikinstrumente in Rußland, angefangen von der heidnischen Zeit, gesammelt. Wenn jedoch in der Überschrift dieses Beitrags die Bezeichnung „slavisch“ statt „russisch“ beibehalten wurde, so beruht dies einerseits darauf, daß wenigstens im Ansatz altserbische Quellen herangezogen wurden, andererseits, daß man schwerlich von „russisch“ sprechen kann, wenn es um die Kiever Epoche vor dem Tatareneinfall in der Mitte des 13. Jahrhunderts geht.

Es mag paradox klingen, wenn gleich am Beginn unserer Erörterungen festgestellt wird, daß die Glocke als Form der Information und Kommunikation im byzantinischen Reich kaum eine Rolle spielt. Um dies zu verdeutlichen, sei auf den Begriff Glocke kurz eingegangen: In der herkömmlichen Form läßt sich die Glocke, franz. *cloche*, sowohl vom Namen (air. *cloc*) als auch von der Praxis der irischen Glaubensboten, die Handglocken trugen, ableiten<sup>4</sup>, während italienisch *campana* auf die Gegend hinweist, in welcher solche Instrumente hergestellt wurden. Russ. *kolokol* führt uns dem Thema dieses Kolloquiums näher; es entstand nämlich als eine Reduplikation der Wurzel *kal-* ‚rufen, ertönen‘, wie griech. *καλέω*<sup>5</sup>. Was das griech. *κώδων*, ‚Glocke, Schelle‘ anbelangt, so bleibt die Etymologie unklar<sup>6</sup>.

Bereits *Leo Allatius* in seiner Abhandlung *De templis graecorum recentioribus* (Köln 1645) wies darauf hin (S. 106), daß der Gebrauch der Glocken bei den Griechen selten ist und erst spät, nach dem 4. Kreuzzug, einsetzt<sup>7</sup>. Freilich tauchen in älteren Quellen Erwähnungen von Glocken vereinzelt auf; deren Funktion als Form der Information und der Kommunikation in Städten und Klöstern blieb je-

<sup>2</sup> *Johann v. Gardner*, Glocken als liturgisch-musikalisches Instrument in der russischen Kirche, in: *Ostkirchliche Studien* 7 (1958) 173–183; *Elmar Arro*, Die altrussische Glockenmusik. Eine musikslavistische Untersuchung, in: *Beiträge zur Musikgeschichte Osteuropas*, hrsg. v. *E. Arro* (Wiesbaden 1977) 77–159; im folgenden zitiert: *Arro*, Glockenmusik; *Eberhard Maria Zumbroich*, Das russische Glockenspiel. Zur Weiterführung des liturgischen Läutens, in: *Ostkirchliche Studien* 31 (1982) 311–325.

<sup>3</sup> So als Titel gedruckt auf einer gesonderten Seite vor dem Inhaltsverzeichnis und der richtigen Titelseite der *Očerki po istorii muzyki v Rossii s drevnejšich vremen do konca XVIII veka*, Bd. I (Moskau, Leningrad 1928; man beachte das Erscheinungsjahr!) (im folgenden zitiert: *Findejzen*, *Očerki*); vgl. über ihn *Gerald Abraham*, in: *The New Grove Dictionary of music and musicians* VI (London 1980) 563–564.

<sup>4</sup> *Friedrich Kluge*, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* (Berlin, New York 22/1989) 270.

<sup>5</sup> *Max Vasmer*, *Russisches etymologisches Wörterbuch* I (Heidelberg 1953) 602; siehe auch *Arro*, Glockenmusik, 87.

<sup>6</sup> *Hjalmar Frisk*, *Griechisches etymologisches Wörterbuch* II (Heidelberg 1970) 59 f.

<sup>7</sup> Nach *Carolus Du Fresne D. Ducange*, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis* I (Lyon 1688) 774, s. v. *κώδωνες*; im folgenden zitiert: *Ducange*, *Glossarium*.

doch beschränkt, zumal für diese Zwecke das hölzerne Semantron (σήμαντρον)<sup>8</sup> einen festen Platz erlangt hatte. Es sei z.B. auf den Gebrauch von Glocken bei Begegnissen, vor allem in Klöstern, hingewiesen, wie in der Vita des Stephanos des Jüngeren (gest. 764) berichtet wird. Der Hagiograph, der Diakon Stephanos von Konstantinopel (BHG 1666), vollendete im Jahre 808 seine Lebensbeschreibung des Märtyrers für den Bilderkult auf dem Auxentiosberg bei Nikomedia<sup>9</sup>. Dort wird berichtet, daß der Tod durch Glockengeläut angekündigt wurde: τὸ κροῦμα δέδωκε καὶ κατάδηλον ἐκ τούτου ποιεῖ τὴν τοῦ πατρὸς κοίμησιν – *signum pulsavit, eoque patris dormitionem manifestam fecit*<sup>10</sup>. Hinweise darauf, der Gebrauch von Glocken sei lateinischer, d.h. schismatischer Herkunft, die Orthodoxen aber zögen das Semantron vor, da dieses Instrument dem Klang der Trompete der Engel ähnele, begegnen sowohl in griechischen als auch in slavischen Chroniken. Als Urheber dieser Auffassung gilt Patriarch Germanos von Konstantinopel (715–730), der in seiner *Mystagogia* oder *Historia mystica ecclesiae catholicae* (CPG 8023) ausdrücklich vermerkt: „Das Semanterion symbolisiert die Trompeten der Engel und erweckt die Kämpfer zur Schlacht gegen die unsichtbaren Feinde.“<sup>11</sup>

Bereits die Syntax dieses Textes im Traktat des Patriarchen Germanos<sup>12</sup> verrät ihren sentenzartigen Charakter und ihre mögliche Übernahme aus älteren liturgischen Auslegungen. Die Definition des Semanterion, eingeführt durch ἄλλως – *aliter* folgt derjenigen des σημαντήρος, eines Begriffs, der auch den Herold bezeichnen kann, hier jedoch als Synonym zu σημαντήριον aufzufassen ist, wobei die durch Germanos gebotene Erklärung den Befund eher verdunkelt als erhellt: „Semanter, nach der Form der Nägel, mit welchen man Hände und Füße des Herrn annagelte, und es setzt sich in Bewegung bis zu den Grenzen der Welt (!).“<sup>13</sup>

Unter den Schriften des Patriarchen Sophronios von Jerusalem, eines Weggefährten des Johannes Moschos, mit welchem er auf langen Reisen die Klöster und Mönchssiedlungen Palästinas, Syriens und Ägyptens besucht hatte, befindet sich ein *Commentarius liturgicus* (CPG 7677), dessen Autorschaft nicht eindeutig feststeht. Dort lesen wir eine Auslegung des Semantron, die in engem Zusammenhang mit derjenigen, die von Germanos geboten wird, steht: „Das Semanterion symbo-

<sup>8</sup> Vgl. Konrad Onasch, Kunst und Liturgie der Ostkirchen in Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirche (Wien, Köln, Graz 1981) 333; weitere Literaturangaben bei Hans-Georg Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich (München 1959) 244, insbesondere K. M. Rhalles, Περὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν καθώνων κατὰ τὸ δίκταυον τῆς ὁρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας, in: 'Επιστημονικὴ Ἐπετηρίς τοῦ Ἀθηναίου Πανεπιστημίου 9 (1913) 79–98.

<sup>9</sup> Vgl. Beck, Kirche, 508.

<sup>10</sup> PG 100, 1096 A; vgl. Phaidon Kukules, Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός IV (Athen 1951) 180.

<sup>11</sup> PG 98, 385 B: Τὸ σημαντήριον αἰνίττεται τὰς τῶν ἀγγέλων σάλπιγγας, καὶ διεγέίρει τοὺς ἀγωνιστὰς πρὸς πόλεμον τῶν ἀοράτων ἔχθρῶν.

<sup>12</sup> Vgl. dazu René Bornert, Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle (Archives de l’Orient chrétien 9, Paris 1966) 125–180.

<sup>13</sup> PG 98, 385 B.

lisiert die Trompeten der Engel, mit welcher die Engel am Jüngsten Tag blasen und alle Völker erwecken werden.“<sup>14</sup> Sophronios hatte den Patriarchenthron von Jerusalem von 634–638 inne, lebte also rund 100 Jahre vor Germanos von Konstantinopel.

Den herrschaftlichen Charakter des Semantron als Symbol des Machthabenden verdeutlicht eine merkwürdige Stelle im Traumbuch (*Oneirokritikon*) des Achmet ben Sirin, eine zwischen dem zweiten Viertel des 9. Jahrhunderts und dem letzten Viertel des 12. Jahrhunderts entstandene griechische Schrift, in welcher der unbekannte christliche Verfasser auch arabische Quellen benutzt hat<sup>15</sup>. Dort lesen wir im 12. Kapitel „Über Unterschiede im Glauben nach der Lehre der Inder“ nach der Deutung des Traumes eines Priesters: „Träumt einer, er schlage das hölzerne Schlagbrett (*σημαντήριον*), wird er ein mächtiger Herr werden und, mit gewaltiger Stimme begabt, die Leute nach seinem Willen um sich sammeln. Der Kaiser wird nach diesem Traum die Großen seines Reiches zu einer ehrenvollen Beratung zusammenrufen, auch wird er lange leben und reiche Freunde haben, weil das Schlagbrett Freude und Frohsinn verbreitet.“<sup>16</sup>

Die westliche Herkunft der Glocken<sup>17</sup> als Neuerung neben dem griechischen Brauch des Holzbrettes Semantron wird durch eine äußerst aufschlußreiche Erörterung des Erzbischofs von Thessalonike, Eustathios, aus dem letzten Viertel des 12. Jahrhunderts, verdeutlicht. Anlässlich der Belagerung der Stadt durch die Normannen 1185 unter der Führung von Wilhelm II. schildert der Oberhirte von Thessalonike im Kapitel 122 seines langen Berichtes, welchen Demütigungen die Orthodoxen von Seiten der westlichen Christen und Eroberer ausgesetzt waren, die er φαῦλοι Λατίνοι „minderwertig“ apostrophiert. Diese Passage zitieren wir zunächst nach der Übersetzung von Herbert Hunger<sup>18</sup>:

„Dieselben Leute wollten uns den Gebrauch des Holzes untersagen, das dazu bestimmt ist, wie ein Herold dem Volk die Versammlung in der Kirche anzuziegen. Als nun dieses Holz zum ersten Mal in der Metropolitankirche zur Vesper schlug (ἐκρούσθη), stürzten die Barbaren mit blankem Schwert blitzschnell auf den Betreffenden (κρούσαντα) zu, hatten wie gewöhnlich, um uns zu verspotten, ihr „Teufel“ auf den Lippen und riefen: „Was soll das?“ Damit untersagten sie für damals diese Tätigkeit. Wegen der Furcht auf unserer Seite setzte sich ihr Wille auch bei den übrigen durch, die den Gong schlagen wollten (ὅσοι οὕτως

<sup>14</sup> PG 87, 3985 B.

<sup>15</sup> Das Traumbuch des Achmet ben Sirin, übers. v. Karl Brackertz (München 1986) 10.

<sup>16</sup> Brackertz, 28 sowie Kommentar 238. Siehe auch M.A. Andreeva, Političeskij i obščestvennyj element vizantijsko-slavjanskich gadatel'nych knig, in: *Byzantinoslavica* 2 (1930) 47–52, 395–415; 3 (1931) 430–461; 4 (1932) 65–83.

<sup>17</sup> Der Tradition nach wurde die Glocke in Konstantinopel aus Venedig im Jahre 886 eingeführt; vgl. Aleksy Znosko, Mały słownik wyrazów starocerkiewno-słowiańskich i terminologii cerkiewno-teologicznej (Warszawa 1983) 153 s. v. kolokol sowie Williams, The bells, 21.

<sup>18</sup> Griechischer Text nach G. L. F. Tafel, Eustathii metropolitae Thessalonicensis opuscula (Frankfurt/M. 1832; ND Amsterdam 1964) 301; neue Ausgabe: Eustazio di Tessalonica, La espugnazione di Tessalonica, ed. Stilpon Kyriakidis (Palermo 1961).

ἔψαλλον)<sup>19</sup>. Wenige Tage nachher, am Vortag der hochheiligen Kreuzerhöhung (14. September), stiegen die Geistlichen (ἴεροι κήρυκες = diejenigen Kleriker, die turnusmäßig mit dem Schlagen des Semantron betraut sind) auf die Spitze<sup>20</sup> unserer Metropolitankirche, um die gewohnte Handlung kurz auszuführen. Da das heilige Zeichen Anstoß erregte, durfte man es ja nicht lange ausdehnen. Als sie nun mit dem Holz das Fest deutlich<sup>21</sup> verkündeten, kamen wieder die Barbaren: Mit blanken Schwertern stürmten sie eilig hinauf, stellten Verhöre und Untersuchungen ringsum wie bei einem Kriminalfall an, um einem geheimen Anschlag auf die Spur zu kommen. Nach vielen Aktionen, allerhand Schmähungen und Drogen fanden sie in uns einen zuverlässigen Interpreten des Ereignisses, ließen sich beruhigen, stiegen herab und belästigten uns diesbezüglich nirgends mehr, da ihr Zweifel wahrheitsgemäß geklärt worden war. Damals wußten wir uns nicht zu erklären, weshalb sie gegen die großen Glocken, die auf der Kirche des Salbengängers das Zeichen gaben<sup>22</sup>, keinen Verdacht hatten, gegen das Holz aber, das auf der Metropolitankirche<sup>23</sup> zur heiligen Versammlung rief, so Stellung nahmen. Da kam uns ein Gedanke, der einige Wahrscheinlichkeit für sich hatte, nämlich es seien keine gewöhnlichen Lateiner, die ihr Mißfallen zeigten, sondern einige aus der Hauptstadt. Sie hatten den oben beschriebenen heiligen Krieg miterlebt und gehört, wie man damals solche Hölzer in der großen Kirche (der Hagia Sophia) schlug, um damit den Andronikos zur Hilfe für die Kirchenpartei aufzufordern. Jetzt glaubten sie, daß auch wir hier derartiges im Schilde führten.“<sup>24</sup>

<sup>19</sup> Die Übersetzung sollte präzisiert werden: Eine Verbindung von ξύλον mit ψάλλω ist nicht möglich; es handelt sich daher um die Ankündigung eines liturgischen Offiziums (= Psalmodie) durch das Holz (= Semantron).

<sup>20</sup> κορυφή = höher gelegene Plattform, von welcher der Klang des Semantron weit und breit hörbar wird.

<sup>21</sup> Das Adverb τρανῶς, hier im Komparativ τρανέστερον, könnte als Terminus technicus der musikalischen bzw. akustischen Fachsprache im Sinn von „mit bestimmtem Nachdruck“ interpretiert werden. Demnach bezöge sich der Ausdruck τρανέστερον auf eine bestimmte, dem Fest entsprechende Art des Holzschlages. Vgl. *Aristeides Quintilianus*, De musica I 21, ed. R.P. Winnington-Ingram (Leipzig 1963) 43, Z. 26: τοιγαροῦν καν ἀμετάβολον αὐτῷ συμπλέξωμεν ἀμφότερά τε τρανῶς ἐθέλωμεν ἐκφωνεῖν = „Jedenfalls werden wir selbst dann, wenn wir den unveränderlichen Laut mit ihr verknüpfen und beide mit bestimmtem Nachdruck auszusprechen uns bemühen“ (*Aristeides Quintilianus*, Von der Musik, übs. v. Rudolf Schäfke, Berlin 1937, 233).

<sup>22</sup> τοὺς μὲν ἄνω περὶ τὸν τοῦ μυροβλύτου ναὸν σημαντικούς τοῦ ψάλλειν μεγάλους κώδωνας; im Gegensatz zum Semantron kann bei dem Anschlagen der Glocke das Verbum ψάλλω in Analogie zu anderen Instrumenten mit verschiedenen Tonhöhen verwendet werden. Der Schlag (χορύσις) des Semantron ergibt einen in der Spannung (τάσις) immer gleichen Klang, während bei mehreren Glocken, wie hier erwähnt, der Klang mit den verschiedenen Saiten (χορδῇ) eines Zupfinstrumentes verglichen werden kann. Eustathios greift also auf einen Fachbegriff der Akustik und der Musik zurück; vgl. *Aristeides Quintilianus*, De musica III 2 (Winnington-Ingram 97,1 = Schäfke 311 „anzupfen“) sowie u.a. *Ps.-Aristoteles*, De rebus musicis problemata XIX 23 (*Carolus Janus*, Musici scriptores graeci, Leipzig 1895, 90, 14: ἡ χορδὴ ψαλλομένη).

<sup>23</sup> τὸ δὲ περὶ τὴν μητρόπολιν συνθηματίζον ξύλον; es handelt sich also um ein fest angebrachtes Semantron.

<sup>24</sup> Die Normannen in Thessalonike. Die Eroberung von Thessalonike durch die Normannen

Daraus wird deutlich, daß dieses Holzbrett, *ξύλον* genannt, sich im oberen Teil der Kirche befand, damit die Schallwellen weit hörbar werden, und daß es damals in Thessalonike in der Demetrios-Basilika bereits große Glocken gab (*κώδωνες*), während in der Metropolitankirche der Hl. Sophia noch das Holzbrett in Benutzung stand. Desgleichen bietet Eustathios einen wichtigen Hinweis über die Verwendung des kirchlichen Semantron für nicht-liturgische Zwecke: In Konstantinopel wurde damit das Volk zur Hilfe des Kaisers Andronikos I. Komnenos im Jahre 1185 zusammengerufen<sup>25</sup>.

Im byzantinischen Städteleben spielt die Glocke so gut wie keine Rolle. Der Chronist Theophanes erwähnt einen Metropoliten Ioannes von Tyros mit Beinamen Kōdōnatos in der Zeit des Kaisers Zenon, also in den 80er Jahren des 5. Jahrhunderts<sup>26</sup>. Dieser Beiname muß nicht nur als Spott gelten; er könnte auch auf den allgemeinen Ruhm des Namensträgers hinweisen<sup>27</sup>. Wenig aufschlußreich für unsere Betrachtung bleibt ein von Theodoros Studites (759–816) in seiner Trauerrede (BHG 1553) auf seinen Onkel, den Abt Platon vom Sakkudion-Kloster auf dem bithynischen Olymp, eingeführter Begriff *κωδωνισμός*<sup>28</sup>. Theodoros beschreibt im Jahre 814 die Verfolgungen, denen Platon ausgesetzt war, die Befragungen und Verhöre, die in der ganzen Stadt mittels Schellen signalisierten Verkündigungen, damit sich keiner der gesuchten Mönche verbergen kann.

Um 1040 schreibt der Polyhistor Michael Psellos an Kaiser Konstantinos IX. Monomachos: „Die heilige Glocke (δὲ κώδων ὁ ἱερὸς) läßt Dich um Mitternacht aufstehen, und auf den göttlichen Fundamenten stehst du fest, nun intonierst du dazu den psalmischen Gesang.“<sup>29</sup>

In der Palaiologenzeit vermehren sich die Hinweise auf Glocken im kirchlichen Rahmen, wobei die Begriffe *κώδωνες* bzw. *καμπάνα* je nach Sprachniveau der betreffenden Quelle verwendet werden. Bei der Wiedereinsetzung des Ioseph ins Patriarchenamt 1282 beschreibt der Historiker Georgios Pachymeres die Zeremonie: Unter Prozessionsgesängen (*προσευμπτήρια*), Hymnen und Applaus der Menge, kirchlichen Versammlungsglocken (*τῶν τῆς ἐκκλησίας συνακτηρίων καὶ κώδωνιν*) wird Ioseph in das Patriarchatsgebäude eingeführt; der Klerus beginnt dann mit dem Vespergesang, als sie sich vergegenwärtigen, daß sie das Sanctua-

(1185 n.Chr.) in der Augenzeugenschilderung des Bischofs Eustathios, übs. v. *Herbert Hün-ger* (Byzantinische Geschichtsschreiber 3, Graz, Wien, Köln 1955) 127–128; siehe auch *Wil-liams*, The bells, 22.

<sup>25</sup> Zu diesem als „Heiligen Krieg“ bezeichneten Aufstand vgl. *Athena Kolia-Dermitzake*, ‘Ο βυζαντινὸς «ἱερὸς πόλεμος». Ἡ ἔννοια καὶ ἡ προβολὴ τοῦ θρησκευτικοῦ πολέμου στὸ Βυζάντιο (Athen 1991) 335, Anm. 48.

<sup>26</sup> Theophanis chronographia, ed. *Carolus De Boor* I (Leipzig 1883; Neudruck Hildesheim 1980) 128, 25; der Eintrag fehlt bei *Giorgio Fedalto*, Hierarchia ecclesiastica orientalis II (Padova 1988) 683, 708.

<sup>27</sup> Vgl. *Ducange*, Glossarium, 774 s.v.

<sup>28</sup> PG 99, 841 A.

<sup>29</sup> Michaelis Pselli orationes panegyricae, ed. *G. T. Dennis* (Leipzig 1994) 4, 424; zitiert bei *Ducange*, Glossarium, 775.

rium betreten haben, ohne durch Semantron und Glocken (σημαντροῖς καὶ κώδωσιν) gerufen worden zu sein<sup>30</sup>. Die Stelle lässt aufhorchen: Heißt es denn, daß jedes liturgische Offizium erst beginnen kann, wenn zuvor das Semantron geschlagen wurde oder die Glocke ertönt ist? Welche Funktion haben dann die Kirchenglocken? Wird der Text des Pachymeres nicht überinterpretiert, wenn vermutet wird, daß die Kirchenglocken zum Zwecke der Versammlung der Menschen als Geleit für Ioseph geläutet wurden, bevor er kanonisch wieder ins Patriarchenamt eingesetzt wurde, und daß damit das Sanctuarium, der ἄβατος ναός, ohne die kanonisch vorgeschriebene Ankündigung des Offiziums betreten wurde. All diese Fragen bleiben unbeantwortet, zumal die Akten des zweiten Patriarchats des Ioseph (Dezember 1282 – März 1283), auf die Pachymeres verweist, verloren sind<sup>31</sup>.

Auf die Funktion von Glocken außerhalb der liturgischen Umrahmung werfen die Angaben des Patriarchen Ioannes XI Bekkos zu den Umständen seiner Amtsenthebung im Dezember 1282 ein umfassendes Licht. Nach seiner Verurteilung durch die Synode unter dem wiederamtierenden Patriarchen Ioseph verfaßte Ioannes Bekkos eine umfangreiche Apologie, deren erster Teil die Umstände genau beschreibt: „Die von den Vorbauten der Türme herabhängenden bronzenen sprach- und stimmlosen Herolde der allgemeinen Versammlungen ertönen und rufen das hin- und hergetriebene gemeine Volk der Stadtbevölkerung zusammen.“<sup>32</sup> Der Ex-Patriarch fährt fort und wird dann konkreter: „Am dritten Tag ertönten wieder die Verkündigungen der besagten Glocken, und der Strom des ungeordneten Volkes erfüllte die Kirchen.“<sup>33</sup> Glocken, die von Türmen herabhängen, riefen das Volk zur Versammlung, um der Absetzung und Verurteilung des Patriarchen beizuwollen. Es sind also städtische Glocken, die auch zu politisch motivierten Versammlungen benutzt werden.

Nicht viel anders erging es – außer daß die Stellung der Glocken nicht präzisiert ist –, als, nach den Worten des Historikers Nikephoros Gregoras, ein Aufstand gegen Konstantinos, Despotes von Thessalonike (um 1282), vorbereitet wurde: Die Initiatoren des Aufstandes stacheln das Volk insgeheim an, dann steigen sie „in den oberen Teil der Kirche“ und läuten die heiligen Glocken; dies ist der symbolische Anfang (ἀρχὴν τὸν σύμβολον) des Aufruhrs. Sofort strömt von allen Seiten das Volk auf die Residenz des Despoten. Im Dezember 1327 ergreift der Patriarch Isaia in dem Bürgerkrieg zwischen Andronikos II. und Andronikos III. Position<sup>34</sup>, und am dritten Tag läßt er die heiligen Glocken schlagen. Vor der versammelten Menge verkündet er die öffentliche Exkommunikation gegen jedweden,

<sup>30</sup> Pachymeres, De Andronico I 4 (Bonn II 19, 14), zitiert bei *Ducange*, Glossarium, 775.

<sup>31</sup> Vgl. Vitalien Laurent, *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople I: Les actes des patriarches*, IV: *Les regestes de 1208 à 1309* (Paris 1971) Nr. 1453–1459.

<sup>32</sup> PG 141, 953 C; zitiert bei *Ducange*, Glossarium, 775.

<sup>33</sup> Ibid. 957 A.

<sup>34</sup> Vgl. Jean Darrouzès, *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople I: Les actes des patriarches*, V: *Les regestes de 1310 à 1376* (Paris 1977) Nr. 2143.

der den Namen des neuen Kaisers Andronikos III. verschweigen will. Ebenfalls belegt er mit Exkommunikation die anderen Bischöfe, die sich vom Patriarchen trennen<sup>35</sup>.

Nikephoros Gregoras liefert noch einen interessanten Vermerk über den Gebrauch von Glocken im Klosterleben in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts: Um die dritte Nachtstunde wetteifern von beiden Seiten die Glocken der Klöster, die hier φροντιστήρια genannt werden, erfüllen mit Lärm die Luft über dem Kopf, und es versammeln sich zu den gemeinsamen Hymnen diejenigen, die das monastische Leben gewählt haben<sup>36</sup>.

Aus einem Epitaphios auf den Feldherrn (Protostrator) Michael Dukas Glabas Tarchaneiotes (gest. zwischen 1305 und 1308) des Manuel Philes kann wenig Konkretes in bezug auf die Verwendung von Glocken im Militärwesen erschlossen werden. Der Dichter erwähnt zum Schluß die Tugenden des Feldherrn, der in Thrakien das Heereskommando ausübte und ruft aus: „Mit dem Schall der Glocken werde ich die Lobrede glanzvoll vortragen“ (τῷ τῶν κρότων κώδωνι λαμπρῶς ἐκφράσω)<sup>37</sup>.

Im byzantinischen Klosterleben des Mittelalters besitzt lediglich das Semantron eine klare Funktion als liturgisches Signal. Dies wird auch als Brauch der Kirchen im Balkanraum bei Amalarius von Metz in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts ausdrücklich vermerkt, der im Jahre 813 nach Konstantinopel gereist war: *Praecellit enim aes ligno. Eodem enim signo ante Stephanum pontificem per omnes horas consecratas colligebantur fideles ad ecclesiam. Quem usum Ilirici et omnis Graecia adhuc observat*<sup>38</sup>. Wenn man die diesbezüglichen Nachrichten aus dem Typikon des Sotēr-Klosters von Messina um die Mitte des 12. Jahrhunderts zusammenfaßt, erhält man folgendes Bild<sup>39</sup>: Drei verschiedene Schlaginstrumente werden als Ruf zu dem Offizium, entsprechend deren Bedeutung, verwendet, ein kleines und ein großes Semantron aus Holz, die durch das Kloster, dessen Höfe und Gebäude, getragen werden, sowie ein festes bronzenes (χαλκοῦν) Semantron bei der Kirche. Mit den Holzbrettern werden die Mönche zur Kirche zusammengerufen, das Schlagen des bronzenen Semantron weist auf den Beginn des Offizi-

<sup>35</sup> Nikephoros Gregoras, Historiae IX 4 (Schopen I 406, 3); zitiert bei Ducange, Glossarium, 775.

<sup>36</sup> Ibid. XXVII 1 (Schopen III 121, 2).

<sup>37</sup> Manuelis Philae carmina, ed. E. Miller, II (Paris 1857; ND Amsterdam 1967) 107 (Z. 96); zur Person des Tarchaneiotes Glabas vgl. Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit 11, erstellt von Erich Trapp (Wien 1991) Nr. 27504.

<sup>38</sup> Amalarii episcopi opera liturgica omnia I, ed. J. M. Hanssens (Studi e Testi 138, Rom 1948) 344; vgl. auch Sible De Blaauw, Campanae supra urbem. Sull' uso delle campane nella Roma medievale, in: Rivista di storia della chiesa in Italia 20 (1993) 369.

<sup>39</sup> Miguel Arranz, Le Typicon du monastère du Saint-Sauveur à Messine – Codex Messinensis gr. 115 a. D. 1131 (Orientalia Christiana Analecta 185, Rom 1969) 412 (s. v. κρονέιν), 414 (s. v. κωδώνιον), 434 (s. v. ονταίνειν) und die entsprechenden Stellen. Zur Datierung vgl. Julien Leroy, La date du typicon de Messine et de ses manuscrits, in: Bollettino della Badia greca di Grottaferrata 24 (1970) 39–55; 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts; vgl. Irénikon 46 (1973) 269–270.

ums hin. Bei den vier kanonischen Horen sowie Komplet wird lediglich das kleine hölzerne Semantron verwendet, bei Vesper und Orthros ertönt zunächst das große Holzsemantron, dann zu Beginn des Offiziums wird das bronzenen Instrument geschlagen, wobei die die Handlung ausdrückenden Verba verschieden sind, σημαίνω für die Holzbretter und υρούω ‚schlagen‘ für das bronzenen Instrument. Bei der Benutzung dieser Schlagzeuge kommt dem Evigilator, dem ἀρχιπνιστής, eine wichtige Rolle zu: Am Beginn des Tages schlägt er zunächst wie vorgeschriven zwölfmal auf dem Semantron, vermutlich auf dem großen hölzernen, dann geht er von Zelle zu Zelle mit dem kleinen hölzernen, um wieder schließlich im oberen Teil des Klosters das große hölzerne zu schlagen. Im Typikon von Messina wird eine Glocke lediglich am Gründonnerstag vor dem Refektorium geschlagen.

Die gleichen Verhältnisse wie im Erlöser-Kloster von Messina herrschten im Kloster der Theotokos Evergetis von Konstantinopel am Anfang des 12. Jahrhunderts. Im Typikon dieser berühmten monastischen Niederlassung nach der Redaktion des Priestermönches Timotheos wird ebenfalls vom großen Semantron und vom bronzenen vor dem Morgenoffizium gesprochen<sup>40</sup>.

Der Kanonist Theodoros Balsamon deutet im 12. Jahrhundert die drei Typen von Semantra allegorisch: das kleine Holzsemantron ruft die Mönche zu den Psalmen des Vorfathers Gottes David, das große Holzsemantron kündet die Vorlesung des Evangeliums an, das bronzenen erinnert die Christen an den Jüngsten Tag<sup>41</sup>. Der bereits erwähnte Erzbischof von Thessalonike Eustathios aus dem ausgehenden 12. Jahrhundert äußert sich in einem Brief an einen Styliten noch prägnanter: σημαντόν ὃν ἐναρέτου ζωῆς καὶ τραχυτέρου βίου σύμβολον<sup>42</sup>.

Aus einem Inventar des athonitischen Klosters Xylourgou anlässlich der Amtseinsatzung des neuen Abtes Christophoros im Jahre 1142 kann über die Funktion der aufgezählten Gegenstände, darunter eine große Glocke (καμπάνα μεγάλη) und eine kleine sowie eine Tischglocke (κονδ- τῆς τραπέζης) nichts genaues gesagt werden<sup>43</sup>.

In der späteren Epoche vermehren sich die Hinweise auf das Vorhandensein von Glocken (καμπάνα) in Klöstern, v. a. auf dem Athos. Es sei hier beispielweise auf ein Inventar des Klosters Gabaliotissa in Vodena in Nordmakedonien vom Mai 1375 hingewiesen<sup>44</sup>, in welchem zwei καμπάνες genannt werden – allerdings nach der Aufzählung der liturgischen Bücher – oder mehrfach in den Kurzchroniken sub anno 1420 (eine Glocke der Andreas-Kirche in Nauplion fiel bei einer Naturkatastrophe herunter), 1491 (Zerstörung bzw. Verbot der Glocken auf

<sup>40</sup> Paul Gautier, Le Typicon de la Théotokos Evergétis, in: *Revue des études byzantines* 40 (1982) 27 (Z. 219, 222): τὸν μέγαν σημαντῆρα... μετὰ γάρ τοι τὴν τοῦ χαλκοῦ σημαντῆρος ἐπίκρουσιν.

<sup>41</sup> G. A. Rhalles-M. Potles, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ιερῶν κανόνων IV* (Athen 1854) 520.

<sup>42</sup> Tafel, Eustathii opuscula, 187, 30.

<sup>43</sup> Paul Lemerle, Gilbert Dagron, Sima Ćirković, *Actes de Panteleimon (Archives de l'Athos 12, Paris 1982)* 74 (Z. 7, 28).

<sup>44</sup> Paul Lemerle, André Guillou, Nicolas Svoronos, Denyse Papachryssanthou, *Actes de Lavra III, de 1329 à 1500 (Archives de l'Athos 10, Paris 1979)* 107 (Z. 21).

dem heiligen Berg Athos unter osmanischer Herrschaft), usw.<sup>45</sup>. Die Frage der Baustuktur der Glockentürme (russ. звонница) kann hier nicht weiter behandelt werden<sup>46</sup>. Lediglich auf das Vorhandensein eines Glockenturms (χαμπανάριον) im Kloster der Muttergottes der Guten Hoffnung in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts sei hier hingewiesen<sup>47</sup>.

Unklar bleiben allerdings Hinweise in Typika sowie in Rubriken in sonstigen liturgischen Büchern, wonach die βαρέα, die „Schwere“, geschlagen wird. Während im russischen liturgiehistorischen Schrifttum<sup>48</sup> darunter eine schwere Glocke mit tiefen Tönen verstanden wird (тјаžkaja), erlauben die griechischen Bezeugungen aus dem Mittelalter keine eindeutige Zuweisung zum Eisensemtron oder zu Glocken. Der Rhythmus der Schläge ist langsam (σχολαῖος), es könnte sich auch um einen metallenen Hammer (daher „schwer“) für das Eisenbrett handeln. Im Cod. Vind. Suppl. gr. 186, einer Hymnenhandschrift aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts<sup>49</sup>, wird am Karfreitag vermerkt: „man schlägt die schweren auf das Eisen und das große (sc. Semantron) (χρούει τὰς βαρέας εἰς τὸ οιδηροῦν καὶ τὸ μέγα, f. 116<sup>r</sup>)“. Ähnliche Redewendungen begegnen in den Erläuterungen des Markos Hieromonachos als Anhang zum Typikon (cap. XXIV), z.B. in Cod. Vind. Suppl. gr. 197 aus der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts<sup>50</sup>: σημαίνει τὰς βαρέας, τὸ μέγα καὶ τὸ οιδηροῦν<sup>51</sup>. Semantra aus Metall tauchen ab dem 9. Jahrhundert auf, wobei die späteren Quellen, überwiegend – wenn nicht ausschließlich – Typika, zwischen Bronze und Eisen unterscheiden.

Der russische Pilger in Konstantinopel, der Erzbischof Antonij von Novgorod<sup>52</sup>, der die byzantinische Hauptstadt kurz vor dem 4. Kreuzzug am Beginn des 13. Jahrhunderts besuchte, bemerkt allerdings, daß es zu seiner Zeit keine Glocken in der Hagia Sophia gab, sondern ein kleines metallenes Brett, das vor dem Morgenoffizium geschlagen wird, also χαλκοῦν σήμαντρον. Antonij kennt die

<sup>45</sup> Peter Schreiner, Die byzantinischen Kleinchroniken I (Corpus fontium historiae byzantinae 12/1, Wien 1975) 234 (Nr. 35), 278 (Nr. 41), 401 (Nr. 28), 408 (Nr. 13), 657 (Nr. 12) sowie Kommentarband II 409, 529.

<sup>46</sup> Vgl. dazu etwa Ch. N. Mparla, Ἡ μορφὴ καὶ ἔξελιξις τῶν βυζαντινῶν κωδωνοστασίων (Athen 1959); O. Marković-Kandić, Kule zvonice uz srpske crkve XII–XIV veka, in: Zbornik za likove umetnosti Matice Srpske 14 (1978) 3–75.

<sup>47</sup> Hippolyte Delehaye, Deux typica byzantins de l'époque des Paléologues (Académie royale de Belgique, Classe des lettres, Mémoires II/13, Bruxelles 1921) 104, Z. 22. Siehe dazu zuletzt Irmgard Hutter, Die Geschichte des Lincoln College Typikons, in: Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 45 (1995) 102.

<sup>48</sup> Konstantin Nikol'skij, Posobie k izucheniju ustava bogosluženija pravoslavnoj cerkvi (St. Petersburg 1900) 23.

<sup>49</sup> Herbert Hunger, Christian Hannick, Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek IV: Supplementum graecum (Wien 1994) 321–323.

<sup>50</sup> Hunger, Hannick, Katalog IV, 353.

<sup>51</sup> Zitiert nach Joh. Caspar Suicerus, Thesaurus ecclesiasticus e patribus graecis (Amsterdam 1682) 662 s. v. βαρέα mit Hinweis auf Allatius, De templis graecorum. Weitere Belege aus dem Bereich der Typika bei Ducange, Glossarium, 1360.

<sup>52</sup> Über ihn (gest. 1232) vgl. O. A. Belobrova, in: Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi I: XI – pervaja polovina XIV v. (Leningrad 1987) 39–40.

allgemeine Deutung des οἵματρον in bezug auf die Engel und schließt seine kurze Erläuterung mit dem Satz: „Was die Lateiner anbelangt, sie läuten die Glocken.“<sup>53</sup> Die Aussage ist umso wertvoller, als Antonij aus Novgorod stammt, aus einer Stadt, in welcher – wie wir noch sehen werden – Kirchenglocken seit dem 11. Jahrhundert bezeugt sind. Nichts spricht dafür, daß zur Zeit Antonijs in Novgorod keine Glocken mehr in Gebrauch waren. Eher weist dieser Vermerk darauf hin, daß Antonij, der seinen Bericht nach der Eroberung Konstantinopels durch die Lateiner, wenigstens in einer zweiten Redaktion, abfaßte, sich darüber im klaren war, daß das Glockengeläut, wie auch in Novgorod üblich, westlicher Herkunft war. Antilateinische Tendenzen lassen sich in diesem Bericht nicht ablesen.

Glocken und Semantron waren in den Kirchen zur Zeit der Einnahme der Hauptstadt durch die Türken Mitte des 15. Jahrhunderts üblich, wie aus der Elegie des armenischen Dichters Abraham von Ankyra zu entnehmen ist, der die Schändungen wie folgt beschreibt:

„Die Glocken warfen (die Feinde) hinab,  
die Stundenhölzer zerstörten sie;  
das Zeichen des Kreuzes tilgten sie aus  
und das Allerheiligste warfen sie weg.“<sup>54</sup>

Der armenische Begriff für ‚Stundenholz‘ bzw. ‚bell ringer‘ žamahar („Stundenschlag“) begegnet auch im älteren historischen und patristisch-asketischen Schrifttum<sup>55</sup>. Abraham von Ankyra erwähnt auch im letzten Teil seiner Elegie „das Lied der Glocken“<sup>56</sup>.

Die ältesten Nachrichten über die liturgisch präzise Verwendung des Semantron im byzantinischen Klosterleben gehen auf Theodoros Studites am Ende des 8. Jahrhunderts zurück. In seinen Jamben auf die Klosterämter erwähnt er mehrfach diesen Brauch, wobei das verwendete Verbum οὐλήτω an die Trompete der Engel bei Patriarch Germanos erinnert, sei es in den Jamben auf den Evigilator (ἀφυπνιστής) (XVI) oder auf den Kanonarches (X), wo das Xylon mit dem Musikinstrument Plektron verglichen wird<sup>57</sup>. In der studitischen Ordnung, der Hypotyposis, gab es nur das Holzsemantron, dessen Funktion bei Offizien sowie im monastischen Alltag als Signal zur Versammlung genau definiert wird. Das Holz wird geschlagen (χρούω bzw. χρούμαστω, ein Hapax bei Theodoros Studites).

<sup>53</sup> B. de Khitrowo, *Itinéraires russes en Orient* (Genf 1889) 97; der entsprechende Passus fehlt in der Edition von O. A. Belobrova, O ‚knige Palomnik‘ Antonija Novgorodskogo, in: *Vizantijskie očerki* (Moskau 1977) 225–235; s.a. dazu Rainer Stichel, Jüdische Tradition in christlicher Liturgie: Zur Geschichte des Semantrons, in: *Cahiers archéologiques* 21 (1971) 213 (im folgenden zitiert: Stichel, Semantron).

<sup>54</sup> Die Eroberung Konstantinopels im Jahre 1453 aus armenischer Sicht, übers. Mesrob K. Krikorian u. Werner Seibt (Byzantinische Geschichtsschreiber 13, Graz/Wien/Köln 1981) 47; vgl. auch die englische Übersetzung von Avedis K. Sanjian, Two contemporary armenian elegies on the fall of Constantinople 1453, in: *Viator* I (1970) 246.

<sup>55</sup> Belege in Nor bārgirk̄ haykazean lezui I (Venedig 1836; ND Erevan 1979) 827.

<sup>56</sup> Krikorian-Seibt, 52 (Z. 328); Sanjian, 250.

<sup>57</sup> Ediert von Paul Speck, Theodoros Studites, Jamben auf verschiedene Gegenstände (Supplementa byzantina 1, Berlin 1968) 146,4; 133,3–4.

Feste Holzbretter waren an verschiedenen Stellen im Kloster angebracht, im oberen und im unteren Teil (ἄνω καὶ κάτω). Im Studiu-Kloster war so gut wie der gesamte monastische Alltag durch das Semantron geregelt. In der *Hypotyposis* lesen wir: An den Tagen, an denen wir uns von den körperlichen Arbeiten erholen, schlägt der Bibliothekar (βιβλιοφύλαξ) das Holz einmal, und die Brüder versammeln sich am Ort, wo die Bücher sind; ein jeder erhält ein Buch und liest bis spät. Bevor das Semantron für die Vesper ertönt, schlägt der Bibliothekar wieder einmal, und alle kommen gemäß dem Register (also Bucheintrag) und bringen die Bücher zurück. Falls jemand bei der Buchrückgabe zu spät kommt, wird er bestraft<sup>58</sup>.

Die Bedeutung des σήμαντον in der studitischen Klosterordnung hängt wahrscheinlich damit zusammen, daß Theodoros im Kloster Sakkudion seines Onkels Platon ins mönchische Leben eingeführt wurde, und daß Platon selbst vormals im Kloster „der Symbole“ auf dem bithynischen Olymp gelebt hatte<sup>59</sup>. Diese Bezeichnung geht auf das Wort σύμβολον, Synonym für σήμαντον, zurück, das sowohl ‚Siegel, Symbol‘ als auch später ‚Signal‘ (von σημαίνω) bedeutet. In der liturgischen Sprache werden die σήμαντα ‚Siegel‘ der Gottesmutter in bezug auf ihr makelloses Gebären gepriesen; vgl. auch in den *Amphilochia* des Patriarchen Photios 22, 52: „Dieser wurde zum Vollender (τεχνίτης) des ohne Samen über den Verstand erschaffenen Fleisches und zum Hüter der Jungfräulichkeit, indem er nach der Geburt wie auch vor der Geburt die Siegel nicht zerstörte (μὴ διαλύων τὰ σήμαντα).“<sup>60</sup>

Wenn die liturgische Verwendung des Xylon im Studiu-Typikon genau präzisiert wurde, heißt dies nicht, daß dieser Brauch erst dann ins Klosterleben eingeführt wurde. Die bereits oben angeführten Belege aus den liturgischen Kommentaren des Germanos von Konstantinopel oder Sophronios von Jerusalem sprechen ein beredtes Zeugnis für die Anwendung dieses Instrumentes in der früheren Zeit. Bereits der Mönch Antiochos vom Sabas-Kloster bei Jerusalem erwähnt im 7. Jahrhundert den σημαντήριον als Zeichen zum Essen in der Homilie 26 „Über die Langeweile“ seiner Pandekten<sup>61</sup>. Reiske im Kommentar zu „*De ceremoniis*“ des Konstantinos Porphyrogennetos verweist auf den noch unedierten *Liber miraculorum* des Märtyrers Anastasius Persa aus dem Anfang des 7. Jahrhunderts (BHG 89g): „Als das heilige Holz angekündigt hatte (τοῦ ἵεροῦ ξύλου σημήναντος), versammelten sich alle in der ehrwürdigen Kirche.“<sup>62</sup> Bereits in der *Historia lausiaca* des Palladios vom Anfang des 5. Jahrhunderts (CPG 6036) wird von

<sup>58</sup> Aleksej Dmitrievskij, Opisanie liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnogo vostoka, I/1 (Kiev 1895; Nachdruck Hildesheim 1965) 33.

<sup>59</sup> Beck, Kirche und theologische Literatur, 209; Raymond Janin, Les églises et les monastères des grands centres byzantins (Paris 1975) 181.

<sup>60</sup> Photii patriarchae constantinopolitani epistulae et *Amphilochia*, IV, ed. L. G. Westerink (Leipzig 1986) 79, Z. 51 (Amphil. XXII).

<sup>61</sup> PG 89, 1516 A; CPG 7843.

<sup>62</sup> Constantini porphyrogeniti imperatoris *De ceremoniis aulae byzantinae*, ed. Ioannes Reiske, Bd. II (Bonn 1830) 236; Ducange, Glossarium 1025 s.v. ξύλον bringt dasselbe Zitat, jedoch unter anderem Wortlaut: τὰ τε ἱερὰ ξύλα σημάναντες.

dem Schlag des Hämmerchens beim Wecken der Mönche gesprochen (τῷ ἔξυπνιαστικῷ σφυρίῳ τὰς πάντων ἐκρουσε κέλλας)<sup>63</sup>. Auch bei Kyrillos von Skythopolis wird mittels des Schlages auf das Holz zur nächtlichen Psalmode in der Laura gerufen<sup>64</sup>.

Der Bischof von Petra in Palästina, Theodoros, der im 6. Jahrhundert eine Vita des hl. Theodosios des Koinobiarchen verfaßte (CPG 7533), die von Kyrillos von Skythopolis benutzt wurde, liefert bereits die allegorische Deutung des Holzbrettes, die dann sentenzartig bei Patriarch Germanos von Konstantinopel formuliert wurde: „Wie die Kriegstrompete das Soldatenregiment gegen die Feinde aufstehen läßt, so ruft der heilige Klang (ἡχή) des Holzes die Soldaten Christi zum Krieg gegen die unsichtbaren Feinde, und wie mit Pfeilen schießen sie mit den Worten des heiligen Psalmisten David auf die Dämonen. Als die Zeit bereits vorangeschritten war, es war bereits die zweite Stunde des Tages, erhob er sich von seiner Liege und befahl demjenigen, dem dieser geistliche Dienst anvertraut war, aufs Holz zu schlagen.“<sup>65</sup>

Nimmt es daher wunder bei dieser kriegerischen Allegorie, daß, wie bei dem Historiker Ioannes Skylitzes im 12. Jahrhundert berichtet, ein Priester namens Themel im 10. Jahrhundert, bei einem Einfall der Sarazenen angeführt vom Emir von Tarsos in Kilikien, aus der Kirche stürmte, zum Semantron der Kirche (σημαντήριο genannt) griff und die Feinde erschlug. Skylitzes fährt fort: Sein Bischof untersagte ihm darauf, sein Amt auszuüben. Als Themel beim Versuch, diesen Entscheid rückgängig zu machen, nicht durchdrang, lief er zu den Agarenern über und wurde Renegat<sup>66</sup>.

Dem syrisch-palästinischen Milieu entstammt auch die Vita des Narren in Christo Symeon von Edessa aus dem 6. Jahrhundert, die von dem Bischof Leontios von Neapolis auf Zypern um die Mitte des 7. Jahrhunderts verfaßt wurde (CPG 7883). Trotz legendärer Züge liefert diese Vita auch interessante Merkmale zum monastischen Alltag, z. B. in bezug auf das Holzschlagen (τοῦ ξύλου κρούοντος) vor dem Offizium<sup>67</sup>.

Demnach läßt sich ohne Zweifel feststellen, daß der Gebrauch des Semantron im liturgischen Leben der Klöster der Tradition der Lauren in Palästina und Sy-

<sup>63</sup> The Lausiac history of Palladius, ed. C. Butler, II (Cambridge 1904); PG 34, 995; zitiert bei *Ducange*, Glossarium, 1025 s.v. ξύλον.

<sup>64</sup> In Cyriacum 2,8: E. Schwartz, Kyrillos von Skythopolis (Texte und Untersuchungen 49,2, Leipzig 1939) 151 b. Zu den Belegen aus dem altkirchlichen Schrifttum vgl. M. Trumpf-Lyritzaki, Art. Glocken, in: Reallexikon für Antike und Christentum 11, 1981, 164–196.

<sup>65</sup> Hermann Usener, Der hl. Theodosios. Schriften des Theodosios und Kyrillos (Leipzig 1890) 86 (Z. 14); weitere Belege bei Williams, The bells, 10 ff.

<sup>66</sup> Ioannis Skylitzae Synopsis historiarum, ed. Joannes Thurn (Corpus fontium historiae byzantinae 5, Berlin/New York 1973) 240, 89; vgl. Byzanz wieder ein Weltreich. Nach dem Geschichtswerk des Johannes Skylitzes, übs. v. Hans Thurn (Byzantinische Geschichtsschreiber 15, Graz/Wien/Köln 1983) 279.

<sup>67</sup> Lennart Rydén, Das Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis (Stockholm 1963) 136 (Z. 23).

rien entstammt. Keinen Nachhall im byzantinischen Mönchtum erfuhr die Site der pachomianischen Koinobia, nach dem Holzschlagen einen Trompetenstoß ertönen zu lassen.

In bezug auf Gepflogenheiten in Kirchen und Klöstern in den nahöstlichen Regionen liefern arabische Geographen und Historiker wichtige Angaben. Dieses umfangreiche Schrifttum wurde bisher v.a. im Hinblick auf Nachrichten über die Slaven systematisch erforscht<sup>68</sup>. Seit über einem halben Jahrhundert wird ein Bericht des arabischen Geographen Al-Mas'ūdī (gest. 957 a. D.) aus der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts über Glocken und Schlagbretter in der Kiever Rus' übernommen, ohne daß dieser Text überlieferungsmäßig mit der nötigen Vorsicht geprüft wurde. Bereits Findejzen<sup>69</sup> hatte 1928 diesen Bericht aus der Sammlung von Garkavi<sup>70</sup> zitiert und in bezug auf das Nebeneinander von heidnischen und christlichen Bethäusern und Bräuchen zu interpretieren versucht. Aus Findejzen übernahm Gardner diesen Bericht, wobei der Text, der noch unten unter Berücksichtigung des arabischen Originals genauer wiedergegeben wird, eine gravierende Änderung erfuhr: „diejenigen, die die Gebiete um Kiev besiedelten ... gebrauchten in ihren christlichen Kirchen Glocken, die mit Hämtern zu bedienen seien.“<sup>71</sup> Ihm folgte Arro, der die Sachlage wie folgt zusammenfaßt: „Wenn wir also resümierend feststellen, daß in Russland a) Glocken auch durch Hämmer angeschlagen wurden (vgl. die Anm. 12 dazu: Klöppel-Glocke und die in altrussischen Quellen genannten ‚heidnischen Glocken‘) und b) diese Art des Glockenschlages von dem Bilo (= Schlagbrett, vgl. unten) übernommen war – so können wir noch ergänzend darauf hinweisen, daß dieses Bilo durch eine Mutation in späterer Zeit neben der Glocke eine Art Renaissance erlebt hat.“<sup>72</sup>

Bei seiner Analyse der Nachricht des Al-Mas'ūdī stützt sich Williams auf die russische Übersetzung von Garkavi<sup>73</sup>, deutet den Text vielschichtig und kommt zum Ergebnis, daß der arabische Geograph bewußt zwischen Semantron bzw. russ. bilo einerseits und aufgehängten Glocken andererseits unterscheidet. Letzteres entspräche dem Gebrauch in der Kiever Rus' und sei vermutlich auf westlichen Einfluß, vielleicht in Verbindung mit dem Bischof Adalbert aus Trier, zurückzuführen. Hier muß jedoch sofort der Einwand erhoben werden, daß die aufgestellte Chronologie der vermuteten westlichen Einflüsse in der Kiever Rus' mit der Entstehung der arabischen Quelle nicht übereinstimmt. Adalbert kam 961–962 nach Kiev, also nach dem Ableben des Al-Mas'ūdī (ca. 896–957). Eine west-

<sup>68</sup> Allg. dazu Christian Hannick, Slavische Geschichte und Geschichte der Völker des Nahen Ostens aus der Sicht der arabischen und armenischen Historiographie, in: Die Begegnung des Westens mit dem Osten. Kongreßakten des 4. Symposions des Mediävistenverbandes (Sigmaringen 1993) 39–50.

<sup>69</sup> Findejzen, *Očerki*, I 22.

<sup>70</sup> A. Ja. Garkavi, *Skazanija muzul'manskich pisatelej o Slavjanach i Russkikh (s poloviny VII veka do konca X veka po r. Ch.)* (St. Petersburg 1870; Nachdruck The Hague 1969) 125.

<sup>71</sup> Gardner, *Glocken*, 174, Anm. 4.

<sup>72</sup> Arro, *Glockenmusik*, 87.

<sup>73</sup> Williams, *The bells*, 33–35.

liche kirchliche Präsenz in Kiev in den 60-er Jahren des 9. Jahrhunderts(!), wie Williams annimmt<sup>74</sup>, worauf die bei Al-Mas'ūdī erwähnten Glocken einen historischen Hintergrund finden könnten, lässt sich mitnichten beweisen.

Der betreffende Passus in den sog. „Goldwiesen“ des Al-Mas'ūdī<sup>75</sup> lautet in der deutschen Übersetzung von Kawerau: „Und sie (die Saqāliba, die Slaven) haben Kirchen, in denen Glocken (ğaras) aufgehängt sind, die sie wie die Schlagbretter schlagen.“ Die russische Übersetzung von Garkavi, worauf die Analyse von Williams basiert, entspricht jedoch einer völlig anderen Redaktion des arabischen Textes des Al-Mas'ūdī: „Sie haben viele Städte sowie Kirchen, in welchen Glocken aufgehängt sind, auf welche sie mit einem Hämmerchen schlagen, gleichsam wie bei uns die Christen mit einem Holzklöppel auf ein Brett schlagen.“ Diese Passage fehlt leider in den bei Marquart übersetzten und kommentierten Auszügen aus dem Werk des Al-Mas'ūdī<sup>76</sup>.

Es ist hier nicht der Ort, textgeschichtliche Probleme der „Goldwiesen“ des Al-Mas'ūdī erörtern zu wollen. Vielmehr sei, um die angeschnittene Problematik zu verdeutlichen, auf die maßgebliche Abhandlung des russischen Arabisten Bejlis hingewiesen, der die Textsammlung von Kawerau einer eingehenden Kritik unterzog und die hier behandelte Passage mehrfach erwähnte<sup>77</sup>. Bejlis beweist, daß die betreffende Passage des Al-Mas'ūdī über die Glocken und die Schlagbretter sich infolge kompilativer Umarbeitung des Textes schwerlich auf die Ostslaven beziehen kann, zumal die Betrachtung des Al-Mas'ūdī nach der treffenden Analyse des polnischen Arabisten Lewicki die slavischen Stämme von der Ostsee bis zur Donau und nicht die Ostslaven umfaßt<sup>78</sup>. Dieser Text soll daher für eine Geschichte des Glockenwesens in der Kiever Rus' außer acht bleiben; die diesbezüglichen Erörterungen von Williams, so scharfsinnig sie auch sein mögen, treffen das Ziel nicht, da die Textgeschichte der Quelle und die eventuellen Übernahmen aus dem Bericht des Gesandten des Abbasiden-Kalifen al-Muqtadir an den König der Bulgaren an der Kama 921–922<sup>79</sup>, Ibn-Fadlān, nicht berücksichtigt wurden.

Auf eine terminologische Frage im Zusammenhang mit der betreffenden Passage des Al-Mas'ūdī sei schließlich hingewiesen: Was soll in diesem Text unter ‚aufgehängter Glocke‘ verstanden werden? Im arabischen Text wird von ğaras ge-

<sup>74</sup> Williams, The bells, 35.

<sup>75</sup> Zur Unrichtigkeit dieser im europäischen Schrifttum üblichen Bezeichnung vgl. B. N. Zachoder, Kaspijskij svod svedenij o vostočnoj Evrope II (Moskau 1967) 181.

<sup>76</sup> Joseph Marquart, Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge (Leipzig 1903; Nachdruck Darmstadt 1961) 95ff., 330ff.

<sup>77</sup> V. M. Bejlis, K ocenke svedenij arabskikh avtorov o religii drevnih slavjan i rusov, in: Vostočnye istočniki po istorii narodov jugo-vostočnoj i central'noj Evropy III, red. A. S. Tveritinova (Moskau 1974) 72–88, bes. 80f.

<sup>78</sup> Tadeusz Lewicki, Maloizvestnyj zapadnoslavjanskij narod po opisanijam al-Mas'ūdī, in: Bližnjij i Srednjij Vostok (Moskau 1962) 30.

<sup>79</sup> Ediert, übersetzt und kommentiert bei Anna Kmietowicz – Franciszek Kmietowicz – Tadeusz Lewicki, Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny III (Prace kom. orient. PAN 18, Ossolineum 1985); vgl. dazu Zachoder, Kaspijskij svod II 184.

sprochen (über Schlagbrett *nāqūs* vgl. unten), was auf ein tönendes (*garasa*) Instrument hinweist und im heutigen Verständnis sowohl Glocke als auch Cymbal bezeichnen kann<sup>80</sup>.

Während im Typikon der Großen Kirche, das die Patriarchalliturgie beschreibt, keine Erwähnung von akustischen Signalen, seien es Glocken oder Semantra, vor kommt, liefert der Traktat „*De ceremoniis*“ des Kaisers Konstantinos Porphyrogennetos aus dem 10. Jahrhundert einige diesbezügliche Angaben im Zusammenhang mit der Teilnahme des Kaisers an liturgischen Handlungen. So wird am Samstag des Lazarus, also am Samstag von Palmsonntag, die Liturgie in der Demetrios-Kirche *τοῦ Παλατίου*, einer Gründung von Kaiser Leo VI.<sup>81</sup>, abgehalten. Nachdem Senat und hohe Würdenträger um den Kaiser in der Kirche vor der Ikone der Muttergottes versammelt sind, gehen die Senatoren durch die östliche Silbertüre hinaus. Beim Klang des Semantron (*σημαίνει ή ἐκκλησία*) treten sie wieder einzeln hinein und empfangen von der Hand des Kaisers Palmzweige<sup>82</sup>. Reiske kommentiert ausführlich diese Stelle und führt u. a. Stellen aus der arabischen Dichtung der Umayyaden-Zeit (*Garir, Aḥṭal*)<sup>83</sup> an, wonach bereits um die Mitte des 7. Jahrhunderts das Holzschlagen (*nāqūs*) als Rufzeichen auch außerhalb der Kirche bekannt war<sup>84</sup>. Ein weiterer Beleg in „*De ceremoniis*“ 334,2 (*τοῦ δὲ ξύλου σημαίνοντος τῆς ἀγίας ἐκκλησίας*) lässt sich in unserem Zusammenhang kaum deuten.

Diese frühen arabischen Bezeugungen aus der Zeit der Belagerung Konstantinopels unter dem Heerführer Maslama im ersten Viertel des 7. Jahrhunderts legen, wie es scheint, nahe, daß das griechische Semantron jener Zeit mit dem späteren, bis heute noch in Gebrauch stehenden, nicht identisch war. Arabisch *nāqūs* ist ein Lehnwort aus dem Syrischen *naqūsā*, das bereits bei Ephräm dem Syrer im Sinn von ‚Musikinstrument‘, ‚Plektron‘ bekannt ist und später bei den syrischen Christen das Holzsemantron bezeichnet. Bei den arabischen Melkiten bezeichnet *nāqūs* ‚Klingel‘, ‚Schelle‘, die mit einem Klöppel geschlagen wird, während das Semantron dort *qīṭ’at hašabiyyat* heißt<sup>85</sup>. Nimmt man die zwei Belege über das Semantron im Traktat „*De ceremoniis*“ in Betracht, so kann davon ausgegangen werden, daß außerhalb von Klöstern lediglich das Holzsemantron in Gebrauch war.

Anders verhält es sich im byzantinischen Militärwesen, wobei hier auf die teilweise anonymen Traktate aus dem 10. Jahrhundert, also aus der Epoche des Ver-

<sup>80</sup> Georg Graf, Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini (Corpus scriptorum christianorum orientalium 147 = Subsidia 8, Louvain 21964) 34.

<sup>81</sup> Vgl. Raymond Janin, Les églises et les monastères (La géographie ecclésiastique de l’empire byzantin 3, Paris 21969) 91.

<sup>82</sup> *De ceremoniis* I (Bonn 1829) 170 (Z. 12).

<sup>83</sup> Zu den Vertretern dieser Dichtung vgl. die Anthologie *Delectus veterum carminum arabicorum*, ed. Theodor Nöldeke (Wiesbaden 1961) 28, 57, 86.

<sup>84</sup> *De ceremoniis* II (Bonn 1830) 235–238.

<sup>85</sup> Graf, Verzeichnis, 91, 110; Karl Brockelmann, *Lexicon syriacum* (Halle 1928; Nachdruck Hildesheim 1966) 448f.; Abel Couturier, *Cours de liturgie grecque-melkite* I (Jerusalem/Paris 1912) 65.

fassers von „*De Cerimonii*“, des Kaisers Konstantinos VII. Porphyrogennetos, hingewiesen werden kann. Dort werden aufgehängte Glocken (κώδωνες εἰς σχοινία) bei Wachposten (βίγλα) verwendet, die Signalfunktion erfüllen<sup>86</sup>. Um dem Feind Angst einzujagen, werden auch an Pferden Glocken aufgehängt<sup>87</sup>.

In Anbetracht der kulturellen Orientierung der altrussischen Städte, genauer gesagt der Städte im Kiever Reich vor dem Tatareneinfall in der Mitte des 13. Jahrhunderts, wird es nicht verwundern, daß die älteste Erwähnung einer Glocke auf russischem Territorium in Novgorod bezeugt ist, stand doch Novgorod in enger Verbindung mit den Hansestädten<sup>88</sup>. Die Nähe zum polnischen Kulturraum darf auch nicht unerwähnt bleiben. Dort sind Glocken ab dem 11. Jahrhundert bezeugt<sup>89</sup>. Während im älteren Teil der Kiever Chronik *Povest' vremennych let*, also bis 1110, an deren Redaktion der Mönch des Höhlen-Klosters Nestor mitgewirkt hat und die daher oft, wenn auch ungenau, Nestor-Chronik genannt wird, Begriffe für Glocke wie *kolokol* oder *zvon* nicht bezeugt sind<sup>90</sup>, vermerkt die sog. Erste Novgoroder Chronik unter dem Jahr 1066: „Der Fürst Vsëslav Brjačislavč von Polock kam nach Novgorod, plünderte die Stadt, raubte Frauen und Kinder und nahm die Glocken von der Kathedrale der Hl. Sophia herunter.“<sup>91</sup> Der Eintrag in der Chronik ist lapidar, läßt jedoch erkennen, daß die Glocken der Hl. Sophia einen Symbolwert für die Selbständigkeit der Stadt besaßen. Erst 1045 oder 1049, nach einem der unzähligen Brände in Novgorod, hatte der Fürst Vladimir, Sohn des Jaroslav des Weisen von Kiev, anstelle der bisherigen Holzkirche mit der Errichtung der Steinkonstruktion begonnen<sup>92</sup>.

Der Raubzug des Vsëslav von Polock erreichte epische Größe. Im berühmten *Igor-Lied*, das ein Ereignis aus dem Jahre 1185 besingt, vielleicht jedoch viel später entstand, wird auf die Glocke der Hl. Sophia hingewiesen, wobei zu bemerken ist, daß die Kathedrale von Polock ebenfalls der Hl. Sophia geweiht war. Polock an der Dvina war als Bischofssitz so alt wie Novgorod; gleich nach der Taufe des

<sup>86</sup> George T. Dennis, Three byzantine military treatises (Corpus fontium historiae byzantinae 25, Washington 1985) 90, 262, 266.

<sup>87</sup> Photii Patriarchae lexicon, ed. S.A. Naber I (Leiden 1864) 364 s.v. κωδωνίσται; siehe auch Synopsis chronike, ed. Konstantinos N. Sathas, Μεσαιωνική βιβλιοθήκη VII (Athen, Paris, Venedig 1894) 289, 26: ἡχητικούς ἔχουσαν κώδωνας, κεκτημένοι πρός ἐκπληξιν.

<sup>88</sup> Vgl. dazu allg. die Beiträge im Sammelband Oldenburg-Wolin-Staraja Ladoga-Novgorod-Kiev. Handel und Handelsverbindungen im südlichen und östlichen Ostseeraum während des frühen Mittelalters (Bericht der Römisch-Germanischen Kommission 69, Mainz 1988).

<sup>89</sup> Barbara Szydłowska-Ceglowska, Staropolskie nazewnictwo instrumentów muzycznych (Ossolineum 1977) 230.

<sup>90</sup> Vgl. O. V. Tvorogov, Leksičeskij sostav „*Povest' vremennych let*“ (slovo-ukazateli i častotnyj slovnik) (Kiev 1984).

<sup>91</sup> A. N. Nasonov, Novgorodskaja pervaja letopis' staršego i mladšego izvoda (Moskau, Leningrad 1950) 17; deutsche Übersetzung bei Joachim Dietze, Die Erste Novgoroder Chronik nach ihrer ältesten Redaktion (München 1971) 53; vgl. Arro, Glockenmusik, 84.

<sup>92</sup> Henrik Birnbaum, Lord Novgorod the great. Essays in the history and culture of a medieval city-state I (Columbus/Ohio 1981) 133. Zu diesem Buch und zur Geschichte Novgorods vgl. den Bericht von Ol'ga A. Akimova, in: Kul'tura i obščestvo Drevnej Rusi (X–XVII vv.) (Zarubežnaja istoriografija). Referativnyj sbornik II (Moskau 1988) 150–160.

Fürsten Vladimir in Kiev 988 wurde mit der Kirchenorganisation in der Kiever Rus' begonnen und bereits 989 Bischöfe nach Novgorod und Pskov entsandt. Die Bischofsliste von Polock beginnt jedoch später, erst mit Mina (=Mēnas), einem Mönch aus dem Kiever Höhlenkloster im Jahre 1105<sup>93</sup>. Die entsprechende Passage im Igor-Lied lautet in der Übersetzung von Ludolf Müller:

Vseslav, der Fürst, war Richter über die Menschen,  
den Fürsten teilte er Städte zu,  
doch bei Nacht rannte er als Wolf.  
Aus Kiev rannte er  
vor dem ersten Hahnenschrei  
bis Tmutorokan',  
dem großen Chors  
rannte er als Wolf über den Weg.  
Dem läutete man zu Polock  
die Morgenmesse in der Frühe  
in der heiligen Sophia mit den Glocken,  
er aber hörte in Kiev den Klang<sup>94</sup>.

Die erste Erwähnung von Glocken in Kiev steht ebenfalls in Zusammenhang mit einer Plünderung durch Fürst Izjaslav Mstislavič im Jahre 1146 nach dem Bericht der Hypatios-Chronik<sup>95</sup>. Izjaslav lässt alle wertvollen Gegenstände aus der Kirche der Himmelfahrt Christi entfernen, darunter Leuchter, ein Evangeliar mit Metallbeschlag, Bücher und Glocken (*kolokoly*). Die Glocken stehen am Ende der langen Aufzählung. Um welche Kirche es sich genau handelt, lässt sich nicht mit Sicherheit feststellen.

Erst ab dem 15. Jahrhundert und verstärkt im 16. und 17. Jahrhundert treten in den Quellen Angaben zur Bedeutung der Glocken in russischen Städten und Klöstern auf. Es scheint daher angebracht, einige Erklärungen zur Gattung der herangezogenen historischen Quellen zu liefern. Neben Chroniken verfügen wir hier über Inventare von Klöstern (*perepisnaja kniga*), Steuerregister (*piscovye knigi*), Urkunden (*gramoty*), Städtebeschreibungen (*opisanie*) und historische Erzählungen über einzelne Ereignisse.

Im Vergleich zum griechischen Bereich fällt in den russischen Quellen die Buntheit der Bezeichnungen für die Funktion der Glocken auf, eine Buntheit, die gelegentlich pleonastisch wirkt, abgesehen davon, daß einige Begriffe auf die technische Beschaffenheit oder das Aussehen der Glocken und nicht primär auf ihre Funktion hinweisen. Dies betrifft z.B. die Bezeichnung *očepnoj* (von *očep* ‚Balken an der Decke‘) für eine Glocke, die durch Bewegung des Körpers und nicht des Schwengels zum Ertönen gebracht wird, oder *krasnyj*, einfach ‚schön‘.

<sup>93</sup> Andrzej Poppe, L'organisation diocésaine de la Russie aux XI<sup>e</sup>–XII<sup>e</sup> siècles, in: *Byzantion* 40 (1970) 184f. (Nachdruck in: *ders.*, *The rise of Christian Russia*, London 1982).

<sup>94</sup> Das Lied von der Heerfahrt Igor's, übers. von Ludolf Müller (München 1989) 37.

<sup>95</sup> Ipat'evskaja letopis' (Polnoe sobranie russkich letopisej 2, St. Petersburg 1908; Nachdruck Moskau 1962) 334.

Bei Klöstern und Kirchen signalisiert die Verkündigungsglocke „*blagověstnyj kolokol*“ den baldigen Beginn von Offizien an Festtagen. *Blagověst*‘ ist wörtlich „die gute Nachricht“<sup>96</sup>. Diese Glocke ist groß (*bol’soj*), an einem beweglichen Balken angebracht (*očepnoj*), so aus einem Steuerbuch aus Rjazan‘ in bezug auf das Jahr 1547<sup>97</sup>. Ihr Gewicht kann 96 Pud erreichen, immerhin 1572 kg.

In Verbindung mit Schlaguhren auf Türmen (*časy boevye*) finden wir oft Glocken, die dem Anfang des Läutens dienen (*razvonnij kolokol*). Es sind kleinere Glocken, die wegen ihres Gewichts im oberen Teil von Glockentürmen, im letzten Stockwerk, angebracht wurden, so aus einer Beschreibung Moskaus aus dem 17. Jahrhundert. Oft sind es zwei mit verschiedenen Klängen, wie in einem Moskauer Steuerbuch aus dem Jahr 1578<sup>98</sup>.

Zu den kleineren Glocken gehört wohl auch die Refektoriumsglocke, *trapeznyj kolokol*, die auch im griechischen Osten bekannt war. Im Kapitel 57 seiner Pandekten, einer umfangreichen kirchenrechtlich-liturgischen Kompilation aus dem 11. Jahrhundert, behandelt der antiochenische Mönch Nikon vom Schwarzen Berge das Typikon der Athos-Klöster und nennt eine Refektoriumsglocke, die zum Mittag- und zum Abendessen geschlagen wird. Die Pandekten, die im griechischen Originaltext noch nicht ediert sind, wurden sehr früh in Rußland übersetzt<sup>99</sup>. Die älteste erhaltene Handschrift aus Jaroslavl‘ stammt aus dem 13. Jahrhundert<sup>100</sup>. Aus der breiten handschriftlichen Überlieferung dieses Textes in Rußland wurde 1795 in Počaev eine jüngere Abschrift als Druckvorlage benutzt.

Andere Bezeichnungen wie *perezvon* (etwa „überschlagen“) oder *perebor* (etwa „nacheinander durchnehmen“), *zvon vo vse jazyčnye* („läuten mit allen Klöppeln“), *krasnyj zvon* („schönes Geläut“, besonders zu Ostern) sind neueren Datums und beziehen sich auf die Klangfolgen und -rhythmen in Verbindung mit bestimmten Offizien<sup>101</sup>. Über die liturgische Verwendung solcher Geläutarten gibt z.B. der Činovnik („*Ordo*“) der Sofienkathedrale von Novgorod aus dem 17. Jahrhundert Auskunft<sup>102</sup>.

Im städtischen Bereich herrscht eine größere Buntheit an Bezeichnungen von Glocken in Verbindung mit ihrer Funktion als Form der Kommunikation und der Information. Zur Ankündigung von Festivitäten, aber auch von Gefahren, dient der *věstovoj kolokol*, die Ankündigungsglocke. In einer, zwar späteren, Urkunde aus dem Jahre 1671 wird eine solche Glocke neben der Ankündigungsglocke der

<sup>96</sup> Arro, Glockenmusik, 103.

<sup>97</sup> Slovar‘ russkogo jazyka XI–XVII vv., Bd. 7 (Moskau 1980) 249; im folgenden zitiert: SIRJa XI–XVII vv.

<sup>98</sup> Ebenda.

<sup>99</sup> Vgl. dazu Christian Hannick, Nikon de la Montagne Noire et sa réception en Russie avant la rédaction des Ménées du métropolite Macaire, in: Mille ans de christianisme russe 988–1988. Actes du colloque international de l’Université Paris X-Nanterre 20–23 janvier 1988 (Paris 1989) 123–131.

<sup>100</sup> Svodnyj katalog slavjano-russkich rukopisnych knig, chranjačichsja v SSSR XI–XIII vv. (Moskau 1984) Nr. 214.

<sup>101</sup> Arro, Glockenmusik, 97f., 103f. sowie Gardner, Glocken, 177f.

<sup>102</sup> Siehe dazu Findejzen, Očerki, I, 130f.

Kathedralkirche „*blagověstnoj*“ genannt, so daß klar hervorgeht, daß ihre Funktion im Gegensatz zur kirchlichen Glocke im städtischen Bereich war und daß sie äußerlich mit dieser vergleichbar war. In zwei Nachrichten mit historischem Inhalt aus dem 17. Jahrhundert wird aber die Funktion des *věstovoj kolokol* als städtische Alarmglocke definiert: In dem „*Buch über die Wunder des hl. Sergij von Radonež*“ berichtet Simon Azar'in, Cellarius des Dreifaltigkeitsklosters<sup>103</sup>, über einen Brand in Moskau um 1646. Der Heilige bewirkte, daß jemand, der im Schlaf um die Mittagszeit war, durch die Ankündigungsglocke geweckt wurde, worauf er zu seinem Pferd aufsprang und dem Feuer entrinnen konnte. Simon beschreibt darin „Wunder“, von denen er angibt, Zeuge gewesen zu sein. Nach einem anonymen Bericht über den „*Zweiten Aufruhr in Moskau 1690*“ diente die Ankündigungsglocke zur Kunde von großen Gefahren (*dlja vesti bol'sago nabati*).

Alarmglocken (*nabatnyj*) befanden sich auch in kleineren Siedlungen. Im Dorf Preobraženskoe befand sich 1687 eine Alarmglocke bei einer Kapelle (*časovnja*).

Eine andere Bezeichnung für die Alarmglocke, *osadnij*, lesen wir in einer anonymen Erzählung (*povest'*) über die Belagerung von Pskov durch den litauischen König Stefan Báthory am 8. September 1581, einem Werk des Ikonenmalers Vasilij:

„Die Bojaren und die Heerführer des russischen Herrschers sowie alle Soldaten und das Volk von Pskov sahen, wie aus dem Lager des litauischen Königs die Regimenter sich auf die Stadt mit Flaggen zubewegten und wie sie in bereits vorher ausgehobenen Durchgängen in der Erde marschieren. Dann verstanden sie alle, daß sie auf die Durchbrüche in den Verteidigungsmauern zugehen. Dann befahlen die Bojaren, die „Gefahrenglocke“ zu läuten, die sich in der mittleren Stadt bei der Kirche des Basileios des Großen „na Gorke“ (errichtet 1413) auf der Stadtmauer befindet, um dem Volk von Pskov den Ansturm der litauischen Heerscharen kundzutun.“<sup>104</sup>

Aus Pskov wird 1652 berichtet, daß die Schützen, die *strel'cy*, die Alarmglocken (*spološnoj*) schlagen wollten, um einen Aufruhr in der Stadt zustande zu bringen.

Schließlich sei noch auf die Bezeichnung „Kriegsglocke“, *ratnoj*, hingewiesen, die im 15. und 16. Jahrhundert mehrfach bezeugt ist. In der anonymen altrussischen Erzählung über die Einnahme Konstantinopels durch die Türken 1453 wird berichtet, daß in früheren Zeiten – es handelt sich um die arabischen Einfälle des 7.–8. Jahrhunderts – der Kaiser den Heerführern befahl, Soldaten auf den Stadtmauern und auf den Türmen zu postieren sowie Kriegsglocken in allen Richtungen anzubringen (*klakoly ratnye na všeč stranach izstaviti*), damit die Einwohner im Falle von Gefahr Kunde erhalten und das Land verteidigen können<sup>105</sup>. Etwa

<sup>103</sup> Nikolaj Barsukov, *Istočniki russkoj agiografii* (St. Peterburg 1882) 519.

<sup>104</sup> Russkie povedi XV–XVI vekov, hrsg. v. M. O. Skripil' (Leningrad 1958) 144, 312 (Übersetzung), 384 (Kom.); Pamjatniki literatury Drevnej Rusi. Vtoraja polovina XVI veka (Moskau 1986) 436; zur Nabat-Glocke vgl. auch Williams, The bells, 41.

<sup>105</sup> Pamjatniki literatury Drevnej Rusi. Vtoraja polovina XV veka (Moskau 1982) 224; SIRJa XI–XVII vv., Bd. 7 (Moskau 1980) 151.

die gleiche Formulierung wird im „*Buch der Stufen*“, Kniga stepennaja, unter dem Jahre 1560 übernommen. Im Steuerbuch von Kazan’ für das Jahr 1568 wird erwähnt, daß eine große Kriegsglocke sich auf einer auf Pfeilern erbauten Kapelle bei den Erlösertoren befand.

Die für Kommunikation und Information wichtigste Glockenart in Altrußland war sicherlich die Glocke des *veče*, der Bürgerversammlung, in Novgorod und Pskov. Unklar bleibt, ab wann diese Versammlung durch eine besondere Glocke (*večevoy*) zusammengerufen wurde. Die ältesten Belege für eine Glocke sind nicht älter als die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts, kurz vor dem Ende der Unabhängigkeit der Stadtrepublik Novgorod, während die Institution des *veče* ab 1015 in der Ersten Novgoroder Chronik bezeugt ist. Diese erste Erwähnung – „kaum hatte Jarolav das vernommen, versammelte er am nächsten Morgen die übrigen Novgoroder und hielt auf dem Feld ein Veče ab“<sup>106</sup> – verdeutlicht die Spontaneität einer solchen Einberufung, ein Merkmal, das bis zum Ende der Freiheit Novgorods unverändert blieb, so daß eine ausgewiesene Historikerin der Stadt Novgorod, Natalija L’vovna Podvina, folgende Formulierung wagen konnte: „Manchmal teilt der Chronist mit, daß der Fürst das Veče zusammenrief, aber am häufigsten spricht er von den Novgorodern, die ihr Veče am Hof des Jaroslav oder des Bischofs abhalten. Dies bedeutet jedoch nicht, daß ein beliebiger Bürger die Veče-Glocke läuten und das Volk zum Veče zusammenrufen konnte. Wenn es weder der Fürst noch die Vertreter der republikanischen Behörden waren, die ein Veče einberufen hatten, dann waren es oppositionelle Gruppierungen der Bojaren, die danach strebten, die Macht in ihre Hand zu bekommen.“<sup>107</sup> Als Ort der Versammlung diente auch die Kirche der Hl. Sophia oder sogar ein Platz in der Stadt<sup>108</sup>.

Vor den historischen Bezeugungen sei zunächst auf eine Quelle im epischen Stil, die *Zadonščina*, hingewiesen. Dieser kurze Prosatext des Sofronij besingt den Sieg der Russen gegen den Tatarenherrscher Mamai am Schnepfenfeld im Jahre 1380. In poetischer Sprache lässt der Dichter die Veče-Glocken im Großen Novgorod ertönen, während die Novgoroder Männer in der Hl. Sophia stehen (*zvon-jat kolokoli věčnii v velikom v Nověgorodě*)<sup>109</sup>.

Bei der Einnahme der Stadt durch den Moskauer Großfürsten Ivan Vasil’evič 1477 wird in der Stepennaja Kniga, einer historischen Kompilation aus der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts vermerkt: „Von nun an gab es in unserer Heimat, im Großen Novgorod, keine Veče-Glocke mehr“, oder „weder Statthalter noch Tau-

<sup>106</sup> Nasonov, Novgorodskaja pervaja letopis’, 15; Dietze, Die Erste Novgoroder Chronik, 51.

<sup>107</sup> N. L. Podvina, Očerki social’no-ekonomičeskoj i političeskoj istorii Novgoroda Velikogo v XII–XIII vv. (Moskau 1976) 105.

<sup>108</sup> Dietze, Die Erste Novgoroder Chronik, 131 (s. a. 1299).

<sup>109</sup> André Vaillant, La Zadonščina, épopée russe du XV<sup>e</sup> siècle (Paris 1967) 4, 24.

sendschaftsführer noch Veče gab es im Großen Novgorod, und die Veče-Glocke nahmen sie mit nach Moskau.“<sup>110</sup> Fast der gleiche Wortlaut wird in der Zweiten Pskover Chronik übernommen<sup>111</sup>.

Neben diesen reichhaltigen Nachrichten zum Glockenwesen in Altrußland nehmen sich die Erwähnungen des Semantron (russ. *bilo* von *bit'* ‚schlagen‘ oder *klepalо* von *klepat'* ‚klopfen‘) einfacher<sup>112</sup>. Vor seinem Tode will der Abt des Kiever Höhlenklosters Feodosij 1074 an die Bruderschaft Abschiedsworte richten. „Er befahl, die ganze Bruderschaft zusammenzurufen. Man schlug auf das Bilo, und alle Brüder versammelten sich.“<sup>113</sup> In der anonymen Vita des Ivan Neronov, eines Mitstreiters des Patriarchen Nikon um die Mitte des 17. Jahrhunderts wird erwähnt: „Glocken gab es in jener Zeit der Verwüstung nicht, deshalb klopfte Ivan auf das Holzbrett (*drevjano bilo*).“<sup>114</sup>

Während das Bilo stets ein Holzbrett für den kirchlichen Dienst bezeichnet, kann das *Klepalо* aus Holz oder Metall bestehen und neben dem Gebrauch in Klöstern und Kirchen auch zu zivilen Zwecken, wenn auch selten, verwendet werden. In einer Urkunde aus dem Jahr 1585 wird ein „weltliches“ *Klepalо* auf einem Glockenturm genannt<sup>115</sup>. Der Begriff *klepalо* ist erstmals im Paterikon von Kiev bezeugt und bezieht sich auf Begebenheiten des 13. Jahrhunderts<sup>116</sup>.

Wenn die zusammengetragene Information nicht allzu lückenhaft ist, scheint die Glocke in Rußland sowie in Byzanz eine wichtige Funktion nicht gehabt zu haben, die in einer anderen Gegend des Balkanraums, in Dubrovnik, bezeugt ist: Im Jahre 1253 schlossen die Ragusaner einen Pakt mit dem bulgarischen Herrscher Michael Asen gegen den serbischen König Stefan Uroš. Das Original, in kyrillischer Schrift und in altserbischer Sprache, ist in Wien aufbewahrt. Nach der langen Namensliste derjenigen Ragusaner, die den Eid geschworen haben, wird auf das Oberhaupt der Stadt Dubrovnik hingewiesen: „Mit Einwilligung des Knez von Dubrovnik und aller Behörden von Dubrovnik, nachdem zur Versammlung durch eine Glocke (zvon) geläutet wurde, wie es gemäß dem Gesetz von Dubrovnik ist, hat er auf seine Seele und auf die ganze Gemeinde von Dubrovnik bestätigt, seine Versprechung einzuhalten und geschworen.“ Dann

<sup>110</sup> Belege SlRJa XI–XVII vv, Bd. 7 (Moskau 1980) 249.

<sup>111</sup> Pskovskie letopisi II, hrsg. v. A. N. Nasonov (Moskau 1955) 58: *večnyj kolokol svezoša na Moskvu*; siehe auch Williams, The bells, 41.

<sup>112</sup> Vgl. N. Markov, Artikel ‚Bilo‘ in: Pravoslavnaja bogoslovskaja ēnciklopedija II, hrsg. v. A. P. Lopuchin (Petrograd 1903) 598–599 sowie Arro, Glockenmusik, 80 (mit Belegen aus der russischen Literatur des 19. Jahrhunderts aus dem Umkreis der Altgläubigen).

<sup>113</sup> Lavrent'evskaja letopis' s. a. 1074 (Polnoe sobranie russkich letopisej 1, Moskau 1962) 186; Povest' vremennych let I, hrsg. v. D. S. Lichačev (Moskau/Leningrad 1950) 124; Williams, The bells, 17.

<sup>114</sup> SlRJa XI–XVII vv, Bd. I (Moskau 1975) 184. Zu diesem Denkmal vgl. N. V. Ponyrko, in: Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi 3 (XVII v.)/1 (St. Petersburg 1992) 359–361.

<sup>115</sup> SlRJa XI–XVII vv, Bd. 7 (Moskau 1980) 163.

<sup>116</sup> Zitiert nach SlRJa XI–XVII vv, Bd 7 (Moskau 1980) 163.

kommt das Siegel<sup>117</sup>. Dieser Brauch der Verkündung von amtlichen Beschlüssen mittels der Glocke begegnet auch in Venedig<sup>118</sup>. Demnach geschah die Besiegung der Urkunde durch den Knez vor der Bürgerversammlung unter Glockengeläut. Im Hinblick auf die Funktion der Glocke bei der Selbstdarstellung erweisen sich diese Siegelanbringung in Dubrovnik sowie die Umstände der Verurteilung des Patriarchen Ioannes Bekkos in Konstantinopel als die belangvollsten.

<sup>117</sup> Fr. Miklosich, *Monumenta serbica spectantia historiam Serbiae, Bosnae, Ragusii* (Wien 1858; Nachdruck Graz 1964) 40 sowie Pavel Josef Šafářík, *Památky dřevního písemnictví jihoslovanské* (Prag 1873) (Listiny): sъвономъ звонивъše на съборе, єко е по закону дубровъчкому.

<sup>118</sup> Vgl. Ivan Pederin, Die Kanzleisprache von Südkroatien bis zu den napoleonischen Kriegen, in: Archiv für Diplomatik (im Druck): „*multitudo populi adstanti sono tamburo vel sono tubae*“.



*Amnon Linder*

## Individual and Community in the Liturgy of the Liberation of Christian Jerusalem

Although most historians nowadays would acknowledge the importance of liturgy in forming Western Christianity's reaction to the defeat of Hattin and the loss of Christian Jerusalem, the exact scope and nature of the new liturgical practices evolved for this purpose have not yet been sufficiently investigated. This paper is an interim report on the results of such a study<sup>1</sup>.

Two assumptions underlie this research. First, that the loss of Jerusalem was perceived in Europe as a calamity, a crisis that undermined the popular simplistic belief in the history of Christianity on earth as a continuous triumphal march. Enough evidence points in this direction to need elaboration. Rigordus' observation in his *De gestis Philippi Augusti* is perhaps extreme, but by no means untypical: "Senescit enim ipse mundus, senescit et omnis regiminis usus et declinat in senium, et tamquam iterato relabitur in puerum, ut effluat in omne voluntatis suae profluvium. Et nota quod ab eodem anno Domini, quando crux Dominica in transmarinis partibus ab eodem Saladino capta fuit, infantes qui ab eo tempore nati sunt, non habent nisi viginti duos dentes aut tantum viginti, cum antea triginta duo habere consueverant."<sup>2</sup> Rigordus – a physician, and one charged with the welfare of a king, at that – should have known better, but the general ideas he expressed in this passage were probably shared by a good number of his contemporaries. They were repeated in the next generation by Vincent of Beauvais<sup>3</sup>, and he certainly should have counted his teeth, as one who had the singular misfortune to be born at about that fateful date. The belief that the defeat of Hattin signified an

<sup>1</sup> A preliminary draft of this paper was presented in the framework of the international workshop "Interactions between Religious Communities in the Holy Land", The Ben-Zvi Institute, Jerusalem (October 1994). The first scholarly notices on this practice were published in Josef Andreas Jungmann, *The Mass of the Roman Rite: Its Origins and Development* (Missarum Sollemnia), trans. Francis A. Brunner (from the 1949 revised edition) (New York 1955) vol. II, 292–293, 339; Robert Amiet, *La Messe pour l'unité des chrétiens*, in: *Revue des sciences religieuses* 28 (1954) 1–35, esp. 19–22; *idem*, *La messe 'Pro unitate Ecclesiae'*, in: *Ephemerides liturgicae* 76 (1962) 296–334, esp. 316–319.

<sup>2</sup> *Martin Bouquet*, *Recueils des historiens des Gaules et de la France*, vol. XVII (1818) ad a. 1187.

<sup>3</sup> *Vincentius Bellovacensis*, *Speculum historiale*, ad a. 1187.

important and ominous turning-point in the history of the world seems to have been quite common among contemporaries of that event, and it is reasonably documented in later periods as well.

I assume, furthermore, that the crisis was met by a considerable liturgical response. A society that perceived itself in terms of an *Ecclesia* was almost bound to respond by evolving a special *Jerusalem Liturgy*. Like any other liturgy it comprised the two complementary elements of instrumental, result-oriented acts on the one hand, and declaratory, deictic manifests on the other.

It is important to realize that these two elements are complementary and not contradictory, and that they usually combine in most given rituals. Whether a given ritual is primarily instrumental or deictic is consequently a matter of degree rather than essence, of the extent to which either the one or the other element predominates and imprints its particular characteristics on any given ritual. Furthermore, both the instrumental and the deictic rituals should be perceived as operating on two different planes, a vertical and a horizontal plane. On the vertical plane we observe the various forms of the Church's communion with the Divinity, while the horizontal plane is that of the links that assemble the believers in a community of faith (Church) and connect its individual members with each other. The instrumental ritual could be seen, therefore, as a means to "influence" Divinity to take a desired action, on the vertical plane, and as a complex of practical measures of action (e.g. communicating information and mobilization of human and material resources, actual operation on the field), on the horizontal plane. Similarly, the deictic ritual serves the purpose of affirming the "right" position and relation of Man towards God (as an isolated individual and within the collective framework of the ecclesiastical community), while on the horizontal plane it affirms and reaffirms periodically those values, beliefs and modes of action that unite men into a community of faith and action.

Even a cursory examination of the history of the last medieval centuries (from the thirteenth to the fifteenth centuries) suffices to substantiate these two assumptions. Christian Europe did respond to the loss of Jerusalem with both a protracted and costly effort to regain the city and – sometimes concurrently and mostly in a much later stage – to come to terms with its loss. Liturgy was pivotal in both endeavors. A complete study of this problem should encompass, therefore, a detailed examination of the *Jerusalem liturgy* as it evolved through the centuries from inception to demise, expose and explain its immediate and wider contexts, and gauge its impact on the history of Christian Europe at large. Our brief today, happily, is much more limited. It is restricted to a description of the basic typology of the *Jerusalem liturgy* in the initial stages of its evolution, and to some general observations on one aspect of this liturgy, the shifting balance between Community and Individual in the time comprised between the thirteenth and the fifteenth century.

## Basic Typology

Office and Mass, the two main components of liturgy, were the two pivots around which revolved the spiritual and public life of any Christian community. This is almost self-obvious in religious communities like the monastic “families” and the Chapters of the regular clergy, but it also applies (though to a much lesser extent) to most lay communities. Both Office and Mass provided the fabric of the liturgical response to Hattin.

The first liturgical response consisted of the application of existing practices and texts; creating new forms and new texts obviously required some time and leisure, and the Roman Curia, similar to all the other ecclesiastical authorities in Europe, had to react fast while still in a state of shock. The very Incipits of the bulls betray that sense of alarm and despondency: *Nuntio cladis Hierosolymitanae*<sup>4</sup>, *Numquam melius superni*<sup>5</sup>, *Audita tremendi severitate*<sup>6</sup>... Peter of Blois, who stayed with the Curia at that time, described graphically in the letters he sent to England how dazed and disarrayed the Curia was<sup>7</sup>.

There was, of course, no shortage of supplications in the Psalter that were applicable to the new catastrophe, and a good number of propitiatory prayers – Litanies, in particular – existed in the Breviary. As for Mass – Missals and Pontificals offered a rich choice of Votive Masses and special Eucharistic prayers (designed for special occasions, mainly crises of one sort or another) that could be added to the regular Mass prayers or even replace them altogether and thus turn any Mass into a special Mass, one dedicated to a special cause.

When the news arrived from the Holy Land people turned immediately, therefore, to their Breviaries and Missals, especially to their Missals. They found there several votive Masses that they could celebrate for the sake of Jerusalem and the crusaders: such were the Masses in Time of War, For Peace, In Tribulation, For the Salvation of the People, Against the Persecutors of the Church, the Holy Ghost Mass. They also frequently celebrated in the crusading context – and for obvious reasons – the various Masses for the Dead. One traditional Votive Mass that was already chosen in that first stage was the Mass Against the Pagans, known and celebrated at the appropriate circumstances at least since the eighth century. It was

<sup>4</sup> *Nuntio cladis Hierosolymitanae*, issued on 21 October 1187 (*Philipp Jaffé, Wilhelm Wattenbach, Regesta Pontificum Romanorum*, vol. II [Leipzig 1886] No. 16,013).

<sup>5</sup> *Nunquam Melius Superni*, issued on 29 October 1187 (*Philipp Jaffé, Wilhelm Wattenbach, Regesta Pontificum Romanorum*, vol. II [Leipzig 1886] No. 16,018; ed. *Johannes Radamakers, Papsturkunden in Frankreich*, N.F. 2. Band: Normandie [Göttingen 1937] No. 290, pp. 385–6; *Migne, Patrologia Latina* [Henceforth *Migne*, PL] vol. 202, col. 1539).

<sup>6</sup> *Audita tremendi severitate*, issued on 29 October 1187 (*Philipp Jaffé, Wilhelm Wattenbach, Regesta Pontificum Romanorum*, vol. II, [Leipzig 1886] No. 16,019; ed. *Migne*, PL vol. 202, col. 1539).

<sup>7</sup> Peter of Blois reported to Henri II about the measures personally undertaken by the Cardinals immediately after Hattin, in a letter sent from Ferrara. See: *Richard Southern, Peter of Blois and the Third Crusade in: Studies in Medieval History Presented to R. H. C. Davis, ed. Henry Mayr-Harting, Robert Ian Moore* (London 1985) 207–218.

destined to become one of the more popular Masses for the Holy Land during the next three centuries. Complete Masses were adopted, but also separate prayers and even shorter texts, such as single versicles; they were retained for use and integrated in the new forms that were evolved almost immediately after Hattin.

At the same time, and in almost less than a decade, appear completely new liturgical practices dedicated to Jerusalem. By 1197 the Cistercians, for example, were praying for the liberation of Jerusalem and for the success of crusades and crusaders in nine different liturgical practices, established in General Chapters held since 1188. It is safe to assume that the Cistercians were not untypical in that respect (although they were traditionally committed to the cause of the Holy Land, certainly since the days of Bernard of Clairvaux), and that most other monastic and Regular communities practiced similar and identical liturgical forms. The particular interest of the Cistercian case derives from the fact that this Order provides us with a relatively complete and consecutive series of *Statuta* legislated by annual General Chapters, an obvious advantage in any attempt to retrace the chronological evolution of the *Jerusalem liturgy*. We shall use the Cistercian practice, therefore, as our main framework in describing that liturgy during the first decade after Hattin.

The *Jerusalem liturgy* consisted of the following basic forms.

a) A prayer sequel to the daily Chapter<sup>8</sup>. Each day, with the exception of Friday, Chapter was extended (immediately after the *Adiutorium nostrum*) by a sequence consisting of the *Kyrie eleison*, the *Pater noster* prayer, four supplicatory versicles, and a special *Omnipotens sempiterne deus* prayer offered for persons taking part in the crusade. This prayer sequel depends, obviously, on the Major Litany.

b) A special ceremony was celebrated on Fridays<sup>9</sup>. The whole community went after Chapter to the chapel in a penitential procession (one version says “bare-footed” – *discalciatus*), and the monks recited there the Seven Penitential Psalms<sup>10</sup> lying prostrate on the ground. A special sequence of prayers followed, consisting of the *Pater noster*, three “preces” (i.e. versicles) – *Exsurgat Deus, Salvum fac populum tuum, Fiat pax* – and two Collects, *Ecclesiae tuae* and *Deus a quo*. The choice of Friday for this crusading rite was clearly determined by the Cistercian custom of celebrating on that day the *De sancta Cruce* Mass as Conventual Mass, and by the penitential character of Friday, traditionally a day of fasting and mourning.

c) Since 1188/89 a special prayer for Jerusalem – the *Adesto domine* – was attached to the Hours of the Virgin<sup>11</sup>. This was originally a Postcommunio prayer in the votive *Missa in tempore belli* of the Roman Missal (at least since the eighth

<sup>8</sup> *Statuta ad a. 1190*, Stat. 16, in: *Joseph Marie Canivez, Statuta Capitulorum Generalium Ordinis Cisterciensis*, (henceforth cited as *Canivez*), vol. I (Louvain 1933) 122.

<sup>9</sup> *Statuta ad a. 1195*, Stat. 1, *Canivez*, vol. I (Louvain 1933) 181–182.

<sup>10</sup> Psalms 6 (*Domine ne in furore*), 32 (*Exultate iusti in Domino*), 38 (*Dixi custodiam vias meas*), 51 (*Quid gloriatur in malitia*), 102 (*Benedic anima mea Domino*), 130 (*Domine non est exaltatum cor meum*), 143 (*Benedictus Dominus Deus meus*).

<sup>11</sup> *Statuta ad a. 1190*, Stat. 16, *Canivez*, vol. I (Louvain 1933) 122.

century). The notion that the entire Little Office of Our Lady was instituted in 1095 as an intercession for the success of the First Crusade is not supported by any contemporary source<sup>12</sup>.

d) The 1188/89 General Chapter directed persons unable to take part in Mass or in the communal prayers – the sick in the Infirmary and travelers on the road – to say privately after Prime the ferial post-capitular sequence<sup>13</sup>. Recitation of the Seven Penitential Psalms was similarly imposed on absent monks in 1194 as a substitute for the obligatory chastisement (*disciplina*)<sup>14</sup>.

e) Private, weekly chastisement (*disciplina*) “pro tribulazione terrae Ierosolymitanae” (among other worthy causes) was decreed in 1194<sup>15</sup>. Only the very sick were exempted. Repeated in 1195, this personal obligation was commuted to voluntary chastisement in 1196<sup>16</sup>. In a spirit of leniency the 1196 General Chapter also alleviated the fast enjoined on the monks every Friday “pro terra Ierosolymitana” and allowed them two dishes of pottage. The 1197 General Chapter maintained these measures “pro terra Ierosolymitana”<sup>17</sup>.

f) Traditional Votive Masses, such as the De Tribulacione, the Pro Pace or the Holy Ghost Masses were said in a specific Holy Land context.

g) The Mass for the Dead, another traditional Votive Mass, was celebrated on a regular basis. Since 1190 the Cistercians associated the fallen crusaders with those they commemorated in their daily Mass for the Dead<sup>18</sup>.

h) The insertion of three special *Pro Terra Sancta orationes* into a regular Mass – either in place of the ordinary prayers or in addition to them – turned such a Mass into a *Pro Terra Sancta Mass*.

i) The earliest, the most popular and the better documented *Preces Pro Terra Sancta* service originated in London, probably as a local initiative. Roger of Howden reports that Londoners in 1188 were so elated by rumors coming from Constantinople about the grave difficulties and defeats that Saladin was confronted with right then, and encouraged by prophecies foretelling his imminent downfall and the approaching occupation of Constantinople by the French, that they instituted in Westminster Abbey, probably also at St Paul, a special program of supplication for the deliverance of Jerusalem<sup>19</sup>. It consisted of a series of seven

<sup>12</sup> Urban II is believed to have established this Office in the Council of Clermont in 1095. To my knowledge Baronius was the first to combine this with Urban's role as initiator of the First Crusade during the same Council, and to explain the Office as motivated by the crusade (see his *Annales Ecclesiastici ad A. 1095*, #51). He was later followed by *Giovanni Bona, De divina psalmodia (Coloniae Agrippinae 1677)* 324–327, and more recently by *Joseph Marie Canivez, Le rite cistercien, in: Ephemerides Liturgicae* 63 (1949) 299.

<sup>13</sup> *Statuta ad a. 1190, Stat. 16, Canivez, vol. I, (Louvain 1933)* 122.

<sup>14</sup> *Statuta ad a. 1195, Stat. 1, Canivez, vol. I (Louvain 1933)* 182.

<sup>15</sup> *Statuta ad a. 1194, Stat. 9, Canivez, vol. I (Louvain 1933)* 172.

<sup>16</sup> *Statuta ad a. 1196, Stat. 57, Canivez, vol. I (Louvain 1933)* 208.

<sup>17</sup> *Statuta ad a. 1197, Stat. 2, Canivez, vol. I (Louvain 1933)* 210.

<sup>18</sup> *Statuta ad a. 1190, Stat. 16, Canivez, vol. I (Louvain 1933)* 122.

<sup>19</sup> Roger of Howden's report has survived in two different works. The first is *Ps. Benedict of Peterborough's Gesta regis Henrici Secundi*, vol. II, ed. *William Stubbs (Rolls Series vol. 49b,*

different daily Masses celebrated throughout the week. Each Mass had a special group of supplications inserted between the *Pater Noster* and the *Agnus Dei*. It consisted of a Psalm with its Antiphon, 12 versicles<sup>20</sup>, and a prayer, the traditional *Contra Paganos* Collect, said by the congregation prostrate on the floor of the church: “Omnipotens sempiterne Deus, in cuius manu sunt omnium potestates et omnia iura regnorum, respice ad Christianorum benignus auxilium [ad Christianum benigne exercitum], ut gentes quae in sua feritate confidunt potentiae tuae dextera [potentia dexteræ tuae] comprimantur, Per Christum Dominum nostrum [per Dominum nostrum Jesum Christum].”<sup>21</sup>

Seven different psalms were assigned to seven different week-days, in the following sequence:

Sunday	Monday	Tuesday	Wednesday	Thursday	Friday	Saturday
2	53	59	73	78	82	93

The ascending order of this scheme and its ferial character suggest that it was compiled on the basis of a similarly ascending ferial scheme, most probably the ferial Roman Psalter<sup>22</sup>; and a closer examination uncovers, indeed, the underlying Roman structure. Four of the seven psalms retain their original places, and even the “misplaced” three psalms still follow the general ferial order.

The entire sequence consists, obviously, of two kinds of texts. The first comprises the constant elements, the versicles and the prayer, which remain unchanged from one day to another, while the second kind is variable, 7 different Psalms assigned to the seven weekdays. The two groups differ also in the nature of their applicability to the specific circumstances of 1188. While the first (constant) group consists of versicles and a prayer of a very general relevance, applicable to almost any situation of a military conflict between Christians and Non-Christians, the second (variable) group of Psalms reveals a conscious effort to inject into the proceedings a strong element of topicality, of a direct reference to the events of 1187/1188. Examined from this point of view the *Jerusalem liturgy* expresses admirably the topicality of most liturgical practice.

The week begins on Sunday with *Ps. 2 (Quare fremuerunt gentes)*; it narrates the war waged against the Lord and his Christ by the Gentiles and the People, the

London 1867) 53–54, and the *Chronica*, vol. II, ed. *William Stubbs* (Rolls Series vol. 51b, London 1869) 359–360. For the relationship between the two works and the authorship problem consult *David Corner*, The ‘*Gesta regis Henrici Secundi*’ and ‘*Chronica*’ of Roger, Parson of Howden, in: *Bulletin of the Institute of Historical Research* 56 (1983) 126–144.

<sup>20</sup> 1) *Ostende nobis, Domine, misericordiam*; 2) *Fiat misericordia tua*; 3) *Domine, non secundum*; 4) *Ne memineris Domine*; 5) *Adjuva nos*; 6) *Salvum fac populum*; 7) *Esto eis Domine*; 8) *Nihil proficiat inimicus*; 9) *Fiat pax*; 10) *Domine Deus virtutum*; 11) *Domine exaudi orationem*; 12) *Dominus vobiscum*.

<sup>21</sup> Square brackets indicate the St. Paul’s version.

<sup>22</sup> *Stephen Joseph Peter van Dijk*, The Bible in Liturgical Use, in: *Geoffrey William Hugo Lampe* (ed.), *The Cambridge History of the Bible*, vol. II (Cambridge 1969) 246.

kings of the earth and the princes. Jerusalem is seen as the site of that struggle, for “Ego autem constitutus sum rex ab eo super Sion montem sanctum eius”<sup>23</sup>. The psalmist announces the coming defeat of the enemies of the Lord.

The title of *Ps. 53 (Deus in nomine)*, recited on Monday, combines the psalmist’s general cry for help against his enemies with the historical circumstances of David’s flight from Saul and the treachery of the inhabitants of Ziph. While the text itself does not refer explicitly to Jerusalem, traditional interpretations of its closing verses (“voluntarie sacrificabo tibi etc.”)<sup>24</sup> saw Jerusalem as the scene of both sacrifice and victory.

*Ps. 59 (Deus reppulisti nos)*, on Tuesday, raises the cry of the oppressed people of Israel against its historical enemies, a cry for help in war and a supplication for military victory and retribution. The title identifies the enemies by relating this psalm to Joab’s victories against “Mesopotamiam Syriæ et Syriam Sobal”<sup>25</sup>, while the text mentions also “Moab” and “Idumea”<sup>26</sup>. Londoners in 1188 needed no commentator to identify for them, under these very names, some of Saladin’s chief domains.

The choice for Wednesday, *Ps. 73 (Ut quid reppulisti)*, was probably influenced by the strong similarity between its *incipit* and that of the preceding Tuesday psalm, but the text itself is perfectly appropriate to a commemoration of the destruction of Jerusalem and the Temple by a cruel and God-hating enemy. Few psalms are more eloquent than this plea for help against the enemy, than this appeal to God – “memento... liberasti virgam hereditatis tuae mons Sion”<sup>27</sup>.

Come Thursday, and *Ps. 78 (Deus venerunt gentes)* was obviously the right choice, for it narrates the occupation of Jerusalem by the Gentiles as well as the martyrdom of God’s servants. It confesses the sins committed by the faithful, and asks for mercy and retribution against Gods enemies.

Friday was assigned *Ps. 82 (Deus quis similis)*. Like the preceding psalms it is a pray for help against Israel’s enemies who plot and say “hereditatem possideamus nobis sanctuarium Dei”<sup>28</sup>, and it calls for harsh retribution. In his choice of this Psalm the London liturgist recognized another level of topicality in the psalmist’s enumeration of the enemies of God: “tabernacula Idumeorum et Ismahelitum, Moab et Aggareni, Gebal et Ammon et Amalech”<sup>29</sup>. Once again, Londoners in 1188 could be in no doubt who are destined here to the fate of the biblical princes of Midian and Sisra with Jabin at the brook of Cisson.

The series terminates on Saturday with *Ps. 93 (Deus ultionum Dominus)*, a cry for vengeance and justice against “qui operantur iniustitiam, populum tuum

<sup>23</sup> *Ps. 2:6.*

<sup>24</sup> *Ps. 53:8.*

<sup>25</sup> *Ps. 59:2.*

<sup>26</sup> *Ps. 59:10.*

<sup>27</sup> *Ps. 73:2.*

<sup>28</sup> *Ps. 82:13.*

<sup>29</sup> *Ps. 82:7-8.*

Domine humiliaverunt et hereditatem tuam vexaverunt”<sup>30</sup>. The psalmist assures, however, “quia non repellent Dominus plebem suam, et hereditatem suam non derelinquet”<sup>31</sup>.

While the “constant” element, the versicles and the prayer, expresses a sense of comprehensiveness, vague and general enough to apply to numerous other situations, the “variable” element, the seven psalms, expressed sentiments and ideas directly pertinent to the situation of Latin Jerusalem as it was perceived in the immediate aftermath of the defeat of Hattin.

A one day sequence, similar to the Thursday program in London, was introduced by the Cistercians into their daily Conventual Mass (the Low Mass when two Masses were celebrated) as early as 1188/89, accompanied by a repeated ringing of the minor bell<sup>32</sup>. From later sources (prior, however, to 1195) we know that it consisted, among other items, of Ps. 78, designated in 1194 as *Oratio pro terra Ierosolymitana*, and the prayer *Omnipotens sempiterne deus in cuius manu*<sup>33</sup>.

j) A tenth form of the Jerusalem liturgy is quite rare and appeared considerably late (it was not practiced by the Cistercians, to our knowledge). This is the complete Jerusalem Mass, that is, a Mass dedicated entirely to the Jerusalem crusade. All its Scriptural readings and prayers were selected because of their relevance to this theme.

### Ps. 78 as the central Scriptural text in the *Jerusalem Liturgy*<sup>34</sup>

At the center of the *Jerusalem liturgy* one finds Ps. 78, *Deus venerunt gentes*. It appears in this context quite early, as early as 1188. We have already met it as a local initiative in London, but according to Arnold of Lübeck the use of this Psalm (“orationes publicas in canone... psalmum videlicet Deus venerunt gentes”)<sup>35</sup> was enjoined by the Curia on all Christendom, to be said in all churches, monasteries and parishes. Arnold’s evidence is supported by the contemporary testimony of Roger of Howden<sup>36</sup> and the later confirmation of Conrad of Scheyern<sup>37</sup>. The first Cistercian regulation that refers explicitly to Ps. 78 in this context defines it in

<sup>30</sup> Ps. 93:4–5.

<sup>31</sup> Ps. 93:14.

<sup>32</sup> *Statuta ad a. 1190, Stat. 16, Canivez*, vol. I (Louvain 1933) 122.

<sup>33</sup> *Statuta ad a. 1194, Stat. 10, Canivez*, vol. I (Louvain 1933) 172.

<sup>34</sup> An extensive discussion of this problem in: *Amnon Linder, Deus venerunt Gentes: Ps. 78 (79) in the Liturgical Commemoration of the Destruction of Latin Jerusalem*, in: *Bat-Sheva Albert* (et alii) eds., *Medieval Studies in Honour of Avrom Saltman* (Ramat-Gan 1995) 145–171.

<sup>35</sup> *Arnoldus Lubecensis, Chronica Slavorum*, IV, 6, ed. *J.M. Lappenberg* (MGH SS) vol. 21 (1869) 170.

<sup>36</sup> *Roger of Howden, Chronica*, ed. *William Stubbs*, vol. II (Rolls Series vol. 51b, 1869) 359.

<sup>37</sup> *Chouuradus Schirensis, Chronicon*, ed. *Philippe Jaffé* (MGH SS) vol. 21 (1861) 630.

1194 as “*oratio pro Terra Ierosolimitana*”<sup>38</sup>, but already in 1190 the General Chapter probably referred to the very same psalm among the “*iam statutas orationes*”<sup>39</sup>. Ps. 78 remained the central Scriptural text in this rite in many parts of Europe even after the Curia replaced it in 1298, and again in 1328<sup>40</sup>, with Ps. 121.

The choice of Ps. 78 in preference to numerous other Scriptural texts, theoretically no less susceptible to a topical interpretation linking Scripture with the fate of Christian Jerusalem, was determined by two types of interpretative approach to the Scriptures.

The first approach – increasingly typical to Biblical exegesis since the Twelfth Century – underlined the historicity of the Scriptures. Of the four traditional modes of interpretation only the tropological is ahistorical. The three others are characteristically historical in that they depend on – and refer to – unique events taking place in a specific time and space. Historicity explains the predominant position of the Old Testament as against the New Testament as a focus of recurrent legitimization of present events and circumstances in the light of past manifestations of divine dispensation. The long and rich history encompassed within the Old Testament, in itself the history of a community, offers better and more numerous points of reference in this context of “decoding the present” than the New Testament, with its very thin historical coating and an almost absolute indifference to historical collectivities and social or political demarcations. The Old Testament remained, therefore, the preferred source of inspiration and guidance, particularly in times of collective crisis, and such, precisely, was the situation in Europe following the loss of Jerusalem.

The particular choice of Ps. 78 in that specific context, however, depended on a much more sensitive and discriminating approach to the Scripture. Ps. 78 was not the only psalm to lament the destruction of Jerusalem, but it was almost uniquely appropriate to lament the fate of Christian Jerusalem in the sorry light of its Jewish, Biblical prefiguration. Traditional exegesis identified the destruction and profanation it describes with the historical events under Antiochus, while other “destruction psalms” were interpreted in the contexts of the Babylonian<sup>41</sup> and the Roman<sup>42</sup> destructions. This resulted in at least four good reasons why this particular psalm should be chosen in 1187.

In the first place, it contributed a distinct “Christian dimension” to that psalm through the recognition that the Temple profaned was the very same Temple so closely connected with Jesus. Furthermore, the martyrological halo of the Antiochean persecution reflected in this psalm (and so conspicuously absent from the “Babylonian” and the “Roman” tales of woe) corresponds admirably to the Christian martyrology, most particularly to the persecution of Christian Jerusa-

<sup>38</sup> *Statuta ad a. 1194*, Stat. 10, *Canivez*, vol. I (Louvain 1933) 172.

<sup>39</sup> *Statuta ad a. 1190*, Stat. 16, *Canivez*, vol. I (Louvain 1933) 122.

<sup>40</sup> In the Bull *Discipulorum Christi Gesta*, ed. *Edmund Martène, Ursin Durand*, *Thesaurus novus anecdotorum*, vol. II (Paris 1717) cols. 748–749.

<sup>41</sup> Ps. 136.

<sup>42</sup> Ps. 73.

lem as it was perceived in Europe after Hattin. Thirdly, Christian exegesis generated an emotional empathy with the sufferings recounted in the psalms in regard to the Babylonian and the Antiochean persecutions only, while it perceived the Roman destruction as a divine and just retribution inflicted on the Jews for their criminal denial of God and their Deicide. Unlike the other two destructions it was final, already extraneous to the bond that associated, formerly, God with his People. The fourth element, finally, consists of Ps. 78's better potential to carry forward in time allegorical interpretations referring to specific historical persecutions.

On all four counts, therefore – direct association of the Temple with Jesus' life, martyrdom, empathy and applicability to further allegorical interpretation – Christian commentators and liturgists found the Antiochus' persecution, hence also Ps. 78, to be the right choice in the post-1187 situation.

## Foci of initiative

The Roman Curia played an essential role in keeping throughout Europe a constant, high awareness of the fate of Latin Outremer, and it worked ceaselessly to mobilise support for the liberation of Jerusalem; but the special *Jerusalem liturgy* that emerged during the first decade after 1187 resulted, on the whole, from local, spontaneous initiatives.

We have examined, at some detail, the local initiative documented in London in 1188. Another case of special prayers instituted through a local initiative is known from Sicily, in the immediate aftermath of the German Crusade of 1197–98 and during the early preparations for the Fourth Crusade. In a bull issued on 5 January 1199 Innocent III approved the suggestion made by the commissioners for preaching the crusade in Sicily, "de consilio religiosorum virorum," that an "oratio specialis" "pro peregrinis" be said daily during Mass in all churches, and that a Mass *Pro tribulatione* be publicly celebrated once a week. He further directed that these measures should be applied "per universam Siciliam"<sup>43</sup>.

The papacy did not attempt to mould in detail and enforce a universal *Jerusalem liturgy* prior to Innocent III, and even he initiated in this field only in 1213, towards the end of his pontificate. That year marked, however, the beginning of a more uniform liturgical response to the fall of Jerusalem.

<sup>43</sup> *De vestra discretione*, Reg. I, No. 508, *Othmar Hageneder*, vol. I, 741–743; *Migne*, PL, vol. 214, cols. 470–471; *Helmut Roscher*, Papst Innocenz III. und die Kreuzzüge (Göttingen 1969) 66. This is one item suggested among others, and the exact wording indicates that it was not yet applied: "Scripsisti etiam, quod de consilio religiosorum virorum *procedit*, ut in missa... *dicatur* oratio specialis et semel in ebdomada *pro tribulatione missa populo decantetur*" (p. 742, emphasis mine). A similar structure follows further on, though the Chancery officials did not distinguish as clearly, that time, between indicative and subjunctive ("... et, quod de consilio *procedat* quorundam, ut redditus... *convertantur*").

Among numerous other plans and directives to mobilize support for the forthcoming crusade Innocent directed, in the bull *Quia maior*<sup>44</sup>, that a monthly penitential procession be held in every community, and that all men and women shall take part in it and offer prayers for the liberation of the Holy Land; in the course of which the crusade shall be preached. He obviously applies to the Holy Land crusade an innovation he instituted a year before, prior to the battle of Las Navas de Tolosa, when the entire population of Rome was called to take part in a symbolic *iter crucis* of penance and prayer to the *Basilica of the Holy Cross in Jerusalem* (16 May 1212, expecting a battle on the 20)<sup>45</sup>. The men, women and the clergy of Rome assembled and prayed in three different churches, and then made their way to the Lateran in three separate processions. They finally assembled together on the open grounds facing the Lateran, attended there a giant prayer meeting presided by the pope, and then moved to the nearest churches to finish the service, to adore the relic of the True Cross in the *Basilica of the Holy Cross in Jerusalem*, and to offer there the *Omnipotens sempiterne deus in cuius manu* prayer for the success of the Spanish crusade.

The next item in the *Quia major* bears directly on the *Jerusalem liturgy*. Every day, a special prayer sequel should be inserted into Mass, just before the Communion of the faithful, with the entire congregation prostrate on the floor, and the clergy shall say loudly Ps. 78 ("Deus venerunt gentes"), finish with the versicle "Exsurgat Deus et dissipentur inimici ejus, et fugiant a facie eius qui oderunt eum" (Ps. 67:1), and then the presiding priest shall say a special prayer for the liberation of Jerusalem. This is the first time that we encounter this prayer; for all we know it could have been composed by Innocent III himself (he had quite a good opinion of his talents in this direction). It became, at any rate, one of the more common prayers recited during this part of the daily Mass throughout Europe for a very long time to come. Complete devotion to Jerusalem was its most distinctive characteristic. The traditional prayer (*Omnipotens sempiterne Deus in cuius manu*) was of the *passpartout* type, applicable to all sorts of crisis precisely because of its generalized character; the *Deus qui admirabili providentia*, on the other hand, was devoted to Jerusalem, and to Jerusalem alone. Christianity waited for almost a generation before it devised a special Jerusalem liturgy anchored on a new, original Jerusalem prayer; a delay that should attract the historian's attention. It might indicate a dawning realization that the 1187 loss was not a temporary setback soon to be remedied, but a permanent reality, a reality that Christianity should learn to come to terms with. Subsequent crusading activities might appear – in the terms of this hypothesis – under a considerably new light.

<sup>44</sup> A good study of the process by which this bull was drafted and issued, as well as a critical edition, in *Georgine Tangl*, Studien zum Register Innocenz' III (Weimar 1929).

<sup>45</sup> The detailed program of this procession was published in *Baronius*, Annales Ecclesiastici, ad a. 1212, #19–21, and in *Migne*, PL, vol. 216, cols. 698–699.

## Individual and Community

All medieval liturgical acts combine the Communal and the Individual. Even the most private, solitary devotion – let alone the Communio celebrated in and with the community – implies belief in the Ecclesiological nature of the religious act, and belief in the Ecclesiological means by which the individual attains to God and merits his individual salvation: “Nulla salus extra Ecclesiam”, referring to the Ecclesia militans on earth as well as the Ecclesia triumphans in Heaven. The balance between the specifically Communal and the typically Individual varies in any liturgical act, of course, and the changing weight of either one of them testifies not only to different conceptions of the sacramental nature of the liturgical act, but also to its functional role. Our initial distinction between the instrumental and the deictic roles of ritual contributes, in fact, towards the better demarcation of the two aspects: it is easier to identify and delimit the communal and the individual areas once the functional role is recognized and clarified.

The Jerusalem Liturgy starts with a very strong accent on the Communal. It takes place in church, in the community, and it involves the entire community. The religious community in the strictest sense – monks and Regular clergy – but the lay elements as well through their participation in the Mass. Even those outside the church, in the fields or in the streets, even they are drawn to the circle of the acting community when the bell rings, when it informs them of the exact moment of *Preces Pro Terra Sancta*, and they too participate by kneeling and saying the Pater Noster. Another means of wide participation was the general procession, uniting the entire community – religious and lay people together – in a dramatic expression of personal commitment within the larger devotion of the entire community<sup>46</sup>. It is interesting to note that private prayers for Jerusalem during the first half of the Thirteenth Century were assigned to exceptional circumstances only, when a person was unable to participate in the communal rite, either for reasons of sickness or absence. The message transmitted in the different prayers (Collecta, Secreta, Postcommunio) was predominantly Communal, stressing the general character of the challenge and the need for a general mobilization of the “Populus christianus”, the “fideles” and the “Propugnatores Christiani” in order to face it. The loss of Jerusalem was seen as a challenge thrown before all Christianity, and the response had to be conceived, again, in all-Christian terms.

This overwhelming accent on the communal at the expense of the individual could not last long in a situation that demanded, in the last analysis, an essentially individual commitment and decision. On the instrumental level that liturgy aimed at raising funds and recruiting crusaders, just as it attempted – on the deictic level – to decode the hidden meaning of the loss of Jerusalem and to offer to all believers an interpretation that would integrate with the existing, “correct” Weltan-

<sup>46</sup> See the recent illuminating study of the procession as “rite rassurant” in *Jean Delumeau, Rassurer et protéger: le sentiment de sécurité dans l’Occident d’autrefois* (Paris 1989) particularly 134–176.

schauung. On both accounts it had to address the individual rather than the community at large. A similar, parallel shift from the general to the individual can be observed (chronologically and in subject-matter) in the legal status of the crusader. Crusaders as individuals were granted more and more privileges, some of them temporal, others spiritual, the most important of which was the promise/means of salvation. A somewhat weaker, but essentially identical, incentives and promises were offered to contributors of money for that purpose. We cannot discuss here with any detail the evolution of liturgy as penitential means, capable of buying an almost automatic salvation or at least commutation of pains of Purgatory, means that on the more popular and vulgar level were seen as open to sale, quantifiable according to a precise penitential and pecuniary scale, and susceptible for use in favor of a third party. It is important to realize, however, that the special *Jerusalem liturgy* was marked by this trend, and that one of the results of this process was the emergence of a completely new structural balance between the Communal and the Individual elements.

*St Gregory's Trental* provides us with a typical example of this trend<sup>47</sup>. The usual Trental consisted of a sequence of thirty Masses representing thirty feasts, "encapsulating", in a way, the entire liturgical year, and performed vicariously for the salvation/liberation of the souls of the dead from Purgatory through the care and at the expense of their living relatives. The English variety of this practice appears in the thirteenth century. It attached thirty Masses to the ten principal feasts of the year – three Masses to be celebrated in each of them or during their Octaves – and the explicitly stated purpose combines the liberation of the Holy Land with the liberation of the departed from the pains of Purgatory. A typical Trental Collect reads as follows: "Deus summa spes nostre redempzionis, qui in Terra promissionis ante omnes terras nasci elegisti et mortem ibidem sustinuisti, libera propitiatus animam famuli tui N. de manibus demonum, et eandem terram de potestate paganorum, ut populus qui in te non credit per virtutem tuam emendationem habeat, et illis omnibus qui in te confidunt per tuam magnam succurre pietatem. Qui cum deo Patre etc." The Holy Land is still a communal goal, pertaining to the Populus Christianus, but the enormous popularity of this custom in England down to the Reformation is to be credited chiefly to its private aspect, to the sort of Tibetan Prayer Wheel it offered first and foremost to N., the Individual.

## Practice

We have at hand, as I have tried to demonstrate, quite a sizable body of evidence that proves beyond any doubt the existence of liturgical prayers and forms dedicated to the liberation of Jerusalem. Where they really practiced? Could we enter

<sup>47</sup> The fundamental study is still *Richard Pfaff*, The English Devotion of St Gregory's Trental in: *Speculum* 49 (1974) 75–90. See also *Eamon Duffy*, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England 1440–1580* (New Haven 1992) esp. 370–375.

at random any church on the right day and find ourselves in the midst of a ceremony for the liberation of Jerusalem – a ceremony designed to kindle in our hearts a burning desire to liberate Jerusalem, to take the cross and start on our way? In other words – did real practice follow prescription?

No one answer is possible, of course, and any attempt at an answer would have to take into account varying circumstances throughout the duration of the documented practices. Let me demonstrate some of the difficulties involved by quoting two texts.

The first is the rather bitter report that Gerold, Patriarch of Jerusalem, sent to Rome after Frederick II signed his treaty of peace with El-Kamil in 1229. Commenting on the clause that reserved the Temple Mount to Muslim control, the furious Patriarch commented: “haec est abusio manifesta que expositione non indiget, hec est conventio Christi ad Belial; per hoc apparet, si frequentatio psalmi illius ‘Deus venerunt gentes’ cessare debeat, cum adhuc templum sanctum poluant infideles.”<sup>48</sup>

The second text refers to the general mobilization of the French kingdom during the crusade that Louis IX led in 1248. It was written by Salimbene of Adam, who tells, quite casually, how he stayed with the Franciscans of Provins during the preparations for the crusade, how two Joachimite friars tried to win him over by showing him Joachimite commentaries and prophecies; “Et cum diceretur per totam Franciam in missa conventuali qualibet die per totum annum psalmus “Deus venerunt gentes in hereditatem tuam” et cet., ipsi similiter deridebant dicentes; “Oportet impleri scripturam que dicit”, Tren. 3:44: “Opposuisti nubem tibi, ne transeat oratio.” “Nam rex Francie capietur et Gallici debellabuntur et pestilentia multos consumet. Et facti sunt isti duo exosi fratribus de Francia, qui dicebant quod in precedenti passagio fuerant ista completa.”<sup>49</sup>

Obviously both the Patriarch and Salimbene witnessed and reported a real practice, celebrated in 1229 and again in 1248, but can we be sure that the same practice was carried out in other years as well? The real question – to which I have as yet no clear answer – is the following: to what extent was the *Jerusalem liturgy* a regular or an exceptional ritual, where and when? It was not anchored on a specific date in the *Calendarium*, unlike the commemoration of the destruction of Jewish Jerusalem, or the liberation of Jerusalem by the crusaders on 14th July, and it was not assured, therefore, of a permanent yearly celebration. I am not yet sure to what extent the *Pro Liberatione Terre sancte* rite was integrated into the Ordinary of the Mass. It formed an integral part of the Sarum Usage (up to the Reformation), of the Carmelite Rite (until quite recently), of certain French churches (mainly the Paris Usage); and when it entered the Pontifical of Guillaume Durand it was assured of both status and dissemination<sup>50</sup>. Guillaume Durand’s Pontifical

<sup>48</sup> Ed. Karl Rodenberg, *Epistolae saeculi XIII e regestis pontificum Romanorum selectae*, vol. I, *Ex Honorii III et Gregorii IX registris*, No. 380 (MGH, Epist saec. XIII, 1883) 297.

<sup>49</sup> Salimbene de Adam, *Cronica*, ed. Giuseppe Scalia, vol. I (Bari 1966) 340.

<sup>50</sup> Michel Andrieu (ed.), *Le Pontifical romain au Moyen-Age*, vol. III: *Le Pontifical de Guillaume Durand* (Studi e Testi 88, Vatican City, 1940) pp. v-ix, 17-19, and consult the impres-

includes, in fact, an *Ordo pro liberatione terre sancte a fidei inimicis*, beginning “Pro terre sancte liberatione dicitur in missa, statim post *Pater noster*, ps. *Deus venerunt gentes* etc.”<sup>51</sup>, and this ordo was of non-Roman origins<sup>52</sup>. But this last example underlines the exceptional character of the *Pro Liberatione Terre Sancte* rite: it was celebrated when the situation demanded it, exceptionally.

Regularity or exceptionality denote the extent of the actual practice of these liturgical forms, and they might suggest also something about their information-content (assuming a higher information-content in the less regular and expected activities). But even complete knowledge on this questions could not lead us, necessarily, to recognize a simple proportion between the regularity (or exceptionality) of this liturgy and the extent as well as the intensity of Europe’s commitment to the cause of the crusades. One should further ask whether any specific liturgy was perceived by the officiating clergy and the assembled congregation as pertinent to the liberation of Jerusalem alone or to other causes, and whether it was charged – according to their lights – by more than one message. The deictic element was rarely unidirectional. A good case-study of this problem is provided by the English custom to say the traditional *Preces Pro Terra Sancta* in Mass, a custom that survived until the large-scale liturgical reforms introduced in the sixteenth-century. In the course of time this liturgical form was expanded by the addition of prayers for the bishop and for the king, the traditional *Pro Terra Sancta* prayer still remaining the first prayer in a series of three, but sharing attention and dedication with the two others. Even a cursory examination of the manuscript missals (mainly of the Sarum usage, of course) brings out the resultant indeterminacy of this form in the later stages of its existence. It was certainly seen, and not infrequently, as a supplication for the Realm, for King and Realm, for the Peace of the Realm, more than it was perceived as a call for the liberation of the Holy Land. A similar question should be answered in regard to the St Gregory’s *Trental*. The twin goals of the liberation of the soul from Purgatory and the liberation of the Holy Land from the hands of the heathen are consistently combined in its particular prayers. And English translations made these texts accessible and largely comprehensible to the wide public. But our documentation seems to suggest that the Holy Land aspect of this usage was almost invisible, probably quite negligible, in the eyes of the people who asked for this particular remedy in their wills. They always stipulate that a “St Gregory’s *Trental*” be celebrated for their souls, and only very rarely – if at all – does one detect faint traces of any recognition that their individual salvation is coupled, in principle, with that of the Holy Land. These questions are still to be posed, therefore, and answered, before any overall statement could be offered on the subject of the actual celebration of the *Jerusalem liturgy* and its significance.

sive list of manuscripts and their classification in pp. 23–309, a good indication of the influence exerted by this Pontifical.

<sup>51</sup> III:XVI, Op. cit., 630–631.

<sup>52</sup> Op. cit., 318.

On the whole, however, the various forms of the *Jerusalem liturgy* were associated with the crusade. It is true that there was always some crusading activity going on in some part or another of Europe – mobilization of new crusaders, collection of money for that purpose, supplication for the survival of the Latin Orient, supplications for the crusaders – and all these demanded the appropriate liturgy. Yet the relationship between actual crusades and crusading liturgy cannot be explained in simple – not to say simplistic – terms of cause and effect. We are dealing here with quite complex phenomena, best assimilated to a vicious – or enchanted – circle rather than a simple linear relation; the implications of such an approach are clear.

At the end of the day, finally, it is obvious that the fortunes of the *Jerusalem liturgy* were closely linked with the fate of the crusading movement. Liturgy and crusade flourished and vanished together, liturgy somewhat later, more gradually and leaving behind some extremely fascinating traces. Like old soldiers and unlike the crusades, it never died, it just faded away.

*Andreas Heinz*

## Die Bedeutung der Glocke im Licht des mittelalterlichen Ritus der Glockenweihe

Keine Glocke erklingt vom Kirchturm, die nicht zuvor für ihren Dienst geweiht worden ist. Für ihre Indienstnahme haben sich im Frühmittelalter im spanisch-gallischen Raum unterschiedliche liturgische Ordnungen herausgebildet. Die Zukunft sollte jenem Ritus gehören, der im Frankenreich erstmals in Sakramentarhandschriften des ausgehenden 8. Jahrhunderts auftaucht und spätestens um die Jahrtausendwende auch in Rom rezipiert wurde. Mit erstaunlicher Konsistenz hat sich diese „fränkische“ Form der Glockenweihe bis zur Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils im wesentlichen unverändert behaupten können<sup>1</sup>. Erst 1984 trat in der römischen Kirche ein neuer „Ordo benedictionis campanae“ in Kraft, der mit dem mittelalterlichen Vorgängerritus so gut wie nichts mehr gemeinsam hat<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Pontificale Romanum Summorum Pontificum jussu editum a Benedicto XIV. et Leone XIII. Pont. Max. recognitum et castigatum. Pars I et II, Ratisbonae, Neo Eboraci et Cincinnati 1888; II 191–205 (De benedictione signi vel campanae).* Die römische Neuausgabe des Pontifikale von 1961/62 brachte hinsichtlich der überkommenen Feiergestalt nur unwesentliche Kürzungen (vgl. Pars II 85–59: *Ordo ad campanam consecrandam*). Vgl. dazu *Heinrich Otte*, *Glockenkunde* (Leipzig 1884) 16–27; *Valentin Thalhofer*, *Handbuch der katholischen Liturgik*, 2 Bde. (Freiburg 1912) II 502–505; *Ludwig Eisenhofer*, *Handbuch der katholischen Liturgik*, 2 Bde. (Freiburg 1932/33) II 471–475; *Suitbert Benz*, Art. *Glockenweihe*, in: *LThK* 4 (Freiburg 1960) 966.

<sup>2</sup> *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Joannis Pauli II promulgatum. De Benedictionibus. Editio typica, Typis polyglottis Vaticanis 1984, Nr. 1032–1051, 395–402 (Ordo benedictionis campanae).* Zum Verlauf der Feier vgl. auch *Caeremoniale Episcoporum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Joannis Pauli II promulgatum. Editio typica, Typis polyglottis Vaticanis 1984, Nr. 1023–1032*. Für das deutsche Sprachgebiet hatten die zuständigen Bischöfe schon 1978 einen vorläufigen reformierten Ritus der Glockenweihe eingeführt; das Formular in: *Benediktionale. Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes* (Freiburg i. Br. 1978) Nr. 31, S. 160–166. Vgl. dazu *Guido Fuchs*, *Läuten als Liturgie. Zum neuen Ritus der Glockenweihe*, in: *Heiliger Dienst* 40 (1986) 98–105; *ders.*, *Geweihte Glocken*, in: *Andreas Heinz, Heinrich Rennings* (Hrsg.), *Heute segnen. Werkbuch zum Benediktionale* (Freiburg, Basel, Wien 1987) 367–373; *ders.*, Art. *Glockenweihe*, in: *LThK* 4 (Freiburg u.a. 1995) 750f.

Die im fränkischen Norden beheimatete „Benedictio signi vel campanae“<sup>3</sup> besaß im Hoch- und Spätmittelalter in der lateinischen Kirche faktisch Alleingültigkeit, so daß von ihr vereinfachend als „dem mittelalterlichen Ritus der Glockenweihe“ gesprochen werden kann. Doch darf nicht außer acht bleiben, daß es daneben ein wahrscheinlich älteres, mozarabisches Formular gab. Ihm soll zunächst unsere Aufmerksamkeit gelten.

## 1. Der mozarabische Ritus der Glockenweihe

### 1.1 Generelle Vorbemerkungen

Als „mozarabisch“ oder „altspanisch“ bezeichnet man jene in lateinischer Sprache gefeierte Liturgie, die einmal die Eigenliturgie der westgotischen Kirche in Spanien war<sup>4</sup>. Ursprünglich arianisch, bekannte sich diese Landeskirche seit dem Reichskonzil von Toledo im Jahre 589 zum Katholizismus. Ihrer liturgischen Eigenständigkeit tat dies keinen Abbruch. Der altspanische Ritus erlebte im 7. Jahrhundert seine Blütezeit. Auch als die Araber 711 die Iberische Halbinsel besetzten, blieb das gottesdienstliche Leben weitgehend intakt. Die Mozaraber, d. h. die unter arabischer Herrschaft lebenden Christen Spaniens, bewahrten ihre kirchlichen Strukturen. Sie waren in drei Kirchenprovinzen und 29 Bistümern organisiert<sup>5</sup>. Abgesehen von einigen vorübergehenden lokalen Verfolgungen blieb ihre religiöse Praxis unter der toleranten islamischen Herrschaft ungestört.

Paradoxerweise kam das Ende der mozarabischen Sonderliturgie ausgerechnet mit der Reconquista im 11. Jahrhundert. 1085 fiel Toledo. In den befreiten, nunmehr wieder unter katholischer Herrschaft stehenden Gebieten wurde die altspanische Liturgie konsequent durch die römische Einheitsliturgie abgelöst. Darauf hatte besonders Papst Gregor VII. (1073–1085) gedrängt<sup>6</sup>. Ganz auf der Linie sei-

<sup>3</sup> Seit dem ausgehenden 13. Jahrhundert hat sich als Titel des Formulars durchgesetzt: *De benedictione signi seu (vel) campanae*; vgl. *Pontificale Guillielmi Durandi XXII: Michel Andrieu, Le Pontifical Romain au Moyen-Age. Tome III. Le Pontifical de Guillaume Durand (=Studi e Testi 88, Città del Vaticano 1940) 533–537*. Die unglückliche Titeländerung der Pontifikaleausgabe von 1961/62, die von einer „Consecratio“ der Glocke sprach, hat die Reform nach dem *Vaticanum II* wieder rückgängig gemacht.

<sup>4</sup> Vgl. *Fernand Cabrol, Art. Mozarabe (La Liturgie)*, in: *DACL 12/1* (Paris 1935) 390–491; *Matthias Dietz*, Gebetsklänge aus Altspanien. Illationen (Präfationen) des altspanisch-westgotisch-mozarabischen Ritus mit geschichtlicher und liturgischer Einführung (Bonn 1947); *Jordi Pinell*, Mozarabische Liturgie, in: *Liturgisch Woordenboek*, hrsg. von *Lucas Brinkhoff OFM u.a.*, (Roermond 1958–1968) 1796–1825 (Literatur).

<sup>5</sup> Vgl. *Johannes Vinccke*, Art. Spanien, in: *LThK 9* (Freiburg 1964) 938–946, hier 939; *Arnold Angenendt*, Das Frühmittelalter (Stuttgart u.a. 1990) 162–167.

<sup>6</sup> Vgl. *Juan Francisco Recio Rivera*, Gregorio VII y la liturgia mozárabe, in: *Revista Española de Teología 2* (Madrid 1942) 3–33; *Louis Brou*, Bulletin de liturgie mozárabe, in: *Hispania Sacra 2* (1949) 459–484, hier 466–469; *Pierre-Marie Gy OP*, L'unification liturgique et la liturgie de la Curie Romaine, in: *Revue des Sciences Phil. et Théol.* 59 (1975) 601–604.

nes nachdrücklich verfochtenen Primatsanspruchs betrachtete er die Liturgie Roms gleichsam als katholische Welteinheitsliturgie, der abweichende regionale Gewohnheiten weichen mußten. Es waren nur mehr wenige Kirchen in Toledo, in denen der altspanische Ritus sich bis ins ausgehende Mittelalter halten konnte. Den Bemühungen des großen Erzbischofs von Toledo, Kardinal Francisco Ximénes de Cisneros (1438–1517)<sup>7</sup>, ist es zu danken, daß die altspanische Liturgie dem Romanisierungsdruck nicht restlos erlag. Er veranlaßte um 1500 den erstmaligen Druck des mozarabischen Meßbuchs und Offiziums. Außerdem stiftete er eine Priestergemeinschaft, die verpflichtet wurde, den altspanischen Ritus in der mozarabischen Kapelle der Kathedrale von Toledo für alle Zukunft zu feiern. Mehr als ein Winkeldasein war der mozarabischen Liturgie in den folgenden Jahrhunderten nicht vergönnt<sup>8</sup>.

### 1.2 Der Ort der Glockenweihe in den mozarabischen Liturgiebüchern

In der mozarabischen Tradition ist der sogenannte *Liber Ordinum* (LO)<sup>9</sup> das liturgische Buch für die Feier von Segnungen und Weihen. Er existiert in einer zweifachen Variante: der LO minor ist eine in erster Linie für den Gebrauch des Priesters bestimmte Sammlung einer Auswahl von solchen Formularen, die häufiger in den Gemeindekirchen gebraucht wurden. Der LO maior ist dagegen auf Vollständigkeit bedacht und bietet in Sonderheit auch jene Texte, die bei bischöflichen Amtshandlungen, wie etwa den Ordinationen, benötigt wurden. Nach der römischen Terminologie könnte man den LO als eine Kombination aus Rituale und Pontifikale bezeichnen. Im Druck erschien der LO erstmals 1904.

Als der älteste und vollständigste Textzeuge der bischöflichen Variante des LO gilt der Codex 4 aus dem Archiv der Abtei von Silos<sup>10</sup>. Er läßt sich in das Jahr 1052 datieren<sup>11</sup>. Das darin tradierte Formelmaterial ist aber wesentlich älter. Es handelt sich um Textgut aus der Blütezeit der altspanischen Liturgie. Wenige Jahrzehnte vor der maurischen Invasion hatte Bischof Julian von Toledo (680–690) den großartigen Textreichtum der westgotischen Eigenliturgie neu geordnet, hier und da

<sup>7</sup> Vgl. Johannes Vincze, Art. Ximenes de Cisneros, in: LThK 10 (Freiburg 1965) 1285–1287.

<sup>8</sup> Erst die Aussage des Vaticanum II., daß in der katholischen Kirche alle rechtlich anerkannten Riten „gleiches Recht und gleiche Ehre“ (Liturgiekonstitution, Art. 4) genießen, hat auch der altspanischen Liturgie eine neue Überlebenschance gegeben. Außer in Toledo kann der Ritus neuerdings auch an anderen Orten und bei bestimmten Anlässen benutzt werden; vgl. Manuel Ramos, Revisión „ex integro“ de la Liturgia Hispano-Mozarabe, in: Ephemerides liturgicae 99 (1985) 507–516; José Aldazábal, El „nuevo“ Ordo Missae de la liturgia hispánica, in: Phase 26 (1986) 83–91.

<sup>9</sup> Vgl. die Ausgabe von Dom Marius Férotin, *Le Liber Ordinum en usage dans l'Eglise wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle* (= Monumenta Ecclesiae Liturgica 5, Paris 1904).

<sup>10</sup> Kritische Ausgabe von José Janini, *Liber Ordinum Episcopal „Cod. Silos Arch. Monástico, 4“* (= *Studia Silensis XV, Abadía de Silos [Burgos]* 1991).

<sup>11</sup> Vgl. ebd. 23.

auch ergänzt und in normativen Liturgiebüchern erfaßt<sup>12</sup>. Während der islamischen Herrschaft wurde dieser Schatz mit besonderer Sorgfalt und Treue bewahrt. Die Forschung hat keine Bedenken, die Texte des LO, sofern im Einzelfall nicht das Gegenteil bewiesen ist, in die Zeit vor der arabischen Herrschaft zu datieren. Das würde bedeuten, daß auch das im LO enthaltene Formular zur Weihe einer Kirchenglocke im ausgehenden 7. Jahrhundert schon vorhanden war. Nach Dom Marius Férotin OSB besitzen wir in ihm „vielleicht“ die älteste Form der Glockenweihe überhaupt<sup>13</sup>. Als solche läßt sie Henri Leclercq OSB ohne Einschränkung gelten<sup>14</sup>.

Der „Exorcismus ad consecrandum signum basilicae“ steht im Kontext von insgesamt neun inhaltlich verwandten Segensgebeten, die dazu dienen, Votivgaben und Ausstattungsstücke einer Kirche zu weihen: Altargefäße, liturgische Gewänder, Tücher, eine Patene, einen Kelch und was immer zum Schmuck der Kirche und zum gottesdienstlichen Gebrauch gespendet wird<sup>15</sup>. Als Mittelstück dieser Reihe folgt darauf das schon durch seine ungewöhnliche Länge hervortretende Gebet zur Glockenweihe<sup>16</sup>. Es schließen sich zwei Texte zur Weihe eines Taufbrunnens an, dann eine *Benedictio crucis* und endlich ein Gebet zur Weihe einer Krone, womit jene meist sehr kostbaren Kronen gemeint sind, die von Königen oder anderen vermögenden Personen gestiftet wurden und als Altarschmuck über der Mensa oder dem Altarkreuz an goldenen Ketten aufgehängt waren<sup>17</sup>.

### 1.3 Das Formular

Unser *Ordo* weist eine klare Zweiteilung auf. Auf den Exorzismus folgt die *Benedictio*. Dieser Aufbau erwächst aus der Vorstellung: Der zu weihende Gegenstand muß zunächst dem Machtbereich des Widersachers Gottes entzogen werden. Erst dann kann die Glocke durch das Segenswort des Bischofs (Priesters) Gott selbst beziehungsweise seinem Dienst übereignet werden. Ur- und Vorbild dieser Zweipoligkeit ist das Taufritual, das bereits in den frühesten uns bekannten Formen aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts einen Exorzismus der Taufkandidaten und des Taufwassers der Taufe voranstellt: Ehe ein Mensch durch das Bad der Taufe Gott übereignet und Christus geweiht werden kann, müssen alle widergöttlichen Mächte von ihm weichen<sup>18</sup>.

<sup>12</sup> Vgl. ebd. 44–47.

<sup>13</sup> Vgl. *Marius Férotin*, Le LO (wie Anm. 9) 159 Anm. 1.

<sup>14</sup> Vgl. *Henri Leclercq*, Art. *Cloche, clochette*, in: DACL 3/2 (Paris 1914) 1954–1977, hier 1969; *Suitbert Benz*, der das in den *Junggelasiana* bezeugte Formular als die „älteste Form“ der Glockenweihe bezeichnet (wie Anm. 1), ist zu korrigieren.

<sup>15</sup> *José Janini*, (wie Anm. 10) LI–LVIII, Nr. 293–305; *Marius Férotin*, (wie Anm. 9) 156–166.

<sup>16</sup> *José Janini*, (wie Anm. 10) LVI, Nr. 299–300 (*Exorcismum ad consecrandum signum usus*); *Marius Férotin*, (wie Anm. 9) 159–161.

<sup>17</sup> Vgl. *Marius Férotin*, (wie Anm. 9) 165 Anm. 2.

<sup>18</sup> Vgl. *Alois Stenzel S.J.*, Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie (Innsbruck 1958) 67 f.; *Bruno Kleinheyer*, Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche (GdK 71) (Regensburg 1989) 42–54.

### 1.3.1 Der Exorzismus

Analog zu den apotropäischen Katechumenatsriten der Tauffeier beginnt auch die Glockenweihe mit einer „Austreibung“<sup>19</sup>. Der Offiziant beschwört den Widersacher Gottes, den er direkt mit despektierlichen Titeln anredet: „Ich beschwöre dich (adjuro te), ganz und gar nichtswürdiger und unreiner Geist...“ Im „unüberwindlichen Namen der göttlichen Majestät“ ergeht der Befehl an den Bösen, sich, von der Macht Christi besiegt, davon zu machen. Der böse Geist wird daran erinnert, daß es allein der Schöpfergott war, der „diesem Metall ... Klang und Kraft verliehen hat“; da Satan an der Schöpfung nicht beteiligt war, kann er auch keinerlei Besitzrechte an irgendeinem Geschöpf geltend machen. Der Exorzismus schließt mit dem Wunsch, die Glocke möge, von allen Einflüssen des Bösen gereinigt, der Ehre Gottes dienen. Man hat sich vorzustellen, daß der Bischof oder Priester den Exorzismus nach Westen gewandt gesprochen hat, wie dies etwa der LO ausdrücklich bei der Salz- und Wasserweihe vorschreibt<sup>20</sup>. Elmar Bartsch hat in seiner Monographie: „Die Sachbeschwörungen der römischen Liturgie“ darauf aufmerksam gemacht<sup>21</sup>, daß es altgallischer und mozarabischer Art entspricht, bei der Lustration von Sachen Satan direkt anzureden. Die römische Tradition pflegt dagegen die Sachen zu beschwören. Deshalb geht Bartsch davon aus, daß unser Text aus dem Wurzelboden der nicht-römischen Liturgien Galliens kommt, wobei orientalischer Einfluß nicht auszuschließen ist<sup>22</sup>.

### 1.3.2 Die Benedictio

Nicht nur vom Umfang her, sondern auch sachlich gewichtiger als der exorzistische Teil ist die dann folgende Benedictio<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> Das Deutewort zur präbaptismalen Salbung lautet in der Taufordnung der *Traditio Apostolica* (um 215): „Omnis spiritus abscedat a te“; vgl. *Bruno Kleinheyer*, (wie Anm. 18) 44. Im exorzistischen Teil der mozarabischen Glockenweihe gebietet der Bischof (Priester) dem unreinen Geist mit dem gleichen Ausdruck: „abscedas!“ Vgl. den Text in der Ausgabe von *José Janini*, (wie Anm. 10) Nr. 299, S. 152. Eine deutsche Übersetzung des Exorzismus bei *Elmar Bartsch*, *Die Sachbeschwörungen der römischen Liturgie. Eine liturgiegeschichtliche und liturgietheologische Studie* (LQF 46) (Münster 1967) 136 und 327f. Allgemein zur altspanischen Taufliturgie vgl. *Johannes Krinke*, *Der spanische Taufritus im frühen Mittelalter*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, hrsg. von *Johannes Vincke* (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, 1. Reihe, Bd. 9, Münster 1954) 33–116.

<sup>20</sup> Vgl. *José Janini*, (wie Anm. 10) Nr. 5, S. 71: „Quum uenerit Sacerdos ut salem exorcidet (!), facit hanc crucem + super ipsum salem et dicit nunc exorcismum contra occidentem.“ So auch beim Exorzismus über das Wasser (ebd. Nr. 8, S. 72), bei den Taufexorzismen (ebd. Nr. 41, S. 81) und der Beschwörung eines Besessenen (ebd. Nr. 126, S. 104).

<sup>21</sup> Vgl. *Elmar Bartsch*, (wie Anm. 19) 336.

<sup>22</sup> Vgl. ebd. 13.

<sup>23</sup> Der Text bei *José Janini*, (wie Anm. 10) Nr. 300, S. 152f.; *Marius Férotin*, (wie Anm. 9) 160f.

## 1.3.2.1 Der Text:

- „Allmächtiger Herr Gott, der du Mose, deinem Diener, geboten hast,  
 Signalposaunen anfertigen zu lassen, durch die,  
 wenn sie mit bestimmtem und unterschiedlichem Ton erklangen,  
 das ganze Volk Israel erkennen sollte, wo es an den Festtagen  
 5 frohgestimmt zusammenströmen, wann es auf der Wanderung ins gelobte  
 Land den begonnenen Weg fortsetzen oder gegen die Angriffe verlorener  
 Heidenvölker bewaffnet antreten sollte.  
 Durch all das hast du im voraus hingewiesen auf das,  
 was jetzt vollkommener in der katholischen Kirche, „unter der  
 10 Gnade“<sup>24</sup>, vollbracht wird.  
 Blicke denn in deiner gewohnten Güte gnädig herab  
 und segne diesen Hohlkörper (vas), der aus unterschiedlichen Metallen  
 gegossen wurde, wie du jene Posaunen gesegnet hast,  
 hinter denen herziehend dein (Volk) Israel zu dem Erbteil geführt  
 15 wurde, das deine göttliche Verheißung ihm zugesagt hatte.  
 Mögen sie (die Glocken) die Lauterkeit besitzen, welche die am Gewand  
 des Hohenpriesters Aaron befestigten Glöckchen hatten,  
 auf daß beim Klang der Glocken, die wir dir weihen,  
 das Tor deines Hauses weit aufgetan werde und die Schar  
 20 deiner Gläubigen sich versammle, um dich zu loben und zu bitten.  
 Und wenn sie erklingen, möge deine Macht in denen,  
 die sie hören, bewirken, daß die Furcht vor dir des Herzens Tiefe  
 durchdringt.  
 Durch das Zeichen des heiligen Kreuzes sei der Mensch gegen  
 25 die Anschläge des Teufels immer siegreich und behütet  
 und der Geist eile, von der Kraft der Hoffnung getragen,  
 froh dem Empfang des versprochenen Erbes im Himmel entgegen.  
 Man erinnere sich (beim Glockenklang) deiner Weisung,  
 man denke an die Beobachtung deiner Gebote; und damit die Gläubigen  
 30 nicht abirren von deinen Befehlen, sei ihnen dieser Klang  
 stets ein Zeichen.  
 Wenn die Glocken läuten, mögen Müdigkeit und Trägheit fliehen;  
 weichen mögen die Flammen böser Begierden; besänftigt lege sich der  
 Zorn und schwinden mögen alle Laster,  
 35 auf daß die Priester und die Diener (des Heiligtums)  
 sowie alle Glieder der Kirche, gereinigt an Herz und Leib, zur Zeit  
 des Gebetes mit reumütigem Sinn die Knie beugen, um Vergebung zu  
 erwirken und die Verzeihung zu erhalten, die sie erfleht haben.  
 Der Schall dieser Glocken jage, Herr,  
 40 Juden und Abtrünnigen (perfid) einen kräftigen Schrecken ein,  
 damit sie von ihrer Bosheit weg- und wieder zu sich kommen.  
 Den Leidenden und Niedergeschlagenen gereiche der Glockenklang  
 zum Trost und zu der ersehnten Aufrichtung.  
 Du, der du als dein Zeichen den Regenbogen am Wolkenhimmel  
 45 ausgespannt und versprochen hast, daß du nie wieder durch die Wasser  
 einer Sintflut das Menschengeschlecht vernichten werdest,  
 sieh gnädig an, was wir dir darbringen,  
 und wende nicht ab deine barmherzige Güte.

<sup>24</sup> Das Gebet setzt hier in Anlehnung an Joh 1,17 die Zeit der Geltung des mosaischen Gesetzes ab von der Zeit „der Gnade“, die mit dem Kommen Jesu Christi beginnt.

- 50 So möge denn, wenn diese Glocken durch ihr Geläut dir dienen, dank  
 deiner zuvorkommenden Barmherzigkeit  
 deine Milde bewirken, daß das gläubige Volk jeder Plage und  
 Züchtigung, die wir Sünder an sich verdienten, und allen Widrigkeiten  
 entgehe und sich freue, deine Gnadengaben empfangen zu haben. Amen.“

### 1.3.2.2 Kommentierung

Der Gegenstand der Weihe wird „signum“ genannt. Die Signalfunktion des zu weihenden Objekts wird so hervorgehoben. An sich könnte „signum“ auch ein hölzernes Schlagbrett nach Art des ostkirchlichen Simandrons meinen. Das Weihegebet setzt jedoch ein Instrument aus Metall voraus; es spricht näherhin vom „uas concretum generibus metallorum“<sup>25</sup>. Es handelt sich also um einen hohlen Klangkörper, der aus unterschiedlichen Metallen gegossen wurde. „Signum“ bezeichnet demnach eindeutig eine Kirchenglocke. Dieser Befund stimmt mit dem im 6. und 7. Jahrhundert allgemein verbreiteten Sprachgebrauch im benachbarten Gallien überein<sup>26</sup>.

Das Weihegebet weist gemäß den Baugesetzen der jüdisch-christlichen Gebetstradition eine anamnetisch-epikletische Struktur auf: Nach der kurzen Anaklese: „Omnipotens Dominus Deus – Allmächtiger Herr Gott“ wird Gott an sein Heils-handeln in der Vergangenheit erinnert (Anamnese). In diesem Fall gilt das Gedächtnis speziell dem gottgewollten segensreichen Gebrauch von Signalinstrumenten zur Zeit der Wüstenwanderung des altbündlichen Gottesvolkes. Die im Hintergrund stehende Schriftstelle ist Num 10,2–10: Auf Gottes Weisung hin ließ Mose zwei aus Silber getriebene Trompeten anfertigen. Ihre differenzierten Signale hatten verschiedene Bedeutungen. Sie erfüllten nach Gottes Anordnung die Funktionen, die das Weihegebet namentlich nennt: Ankündigung von Festen und Feiern (Num 10,10), Aufruf zur Versammlung (10,7), Appell zum Aufbruch (10,2 ff), Alarmsignal bei feindlichem Angriff (10,9). Die gottgewollte Verwendung von Signalinstrumenten im Alten Bund deutet unser Text im Sinn des Hebräerbriefes (Hebr 7,1–8,13) als Vorausverweis auf einen entsprechenden besseren Gebrauch zur Zeit der Gnade, „in der katholischen Kirche“.

Nachdem der göttlichen Anordnung zum Gebrauch von Signalinstrumenten dankbar gedacht worden ist, schließt sich organisch die Bitte (Epiklese) an: Wie Gott die Trompeten Israels gesegnet hat, so soll er auch das Signum seiner Kirche, die Glocke, segnen. Der Bitteil des Segensgebetes entfaltet dann im einzelnen die erhofften Wirkungen des göttlichen Segens.

Der erste Dienst, zu dem die Glocke geweiht wird, besteht darin, daß sie durch ihren Klang gleichsam das Tor des Gotteshauses weit öffnet (domus tue pandatur ingressus) und die Gläubigen zum Gotteslob und zum Bittgebet versammelt. In diesem Zusammenhang erinnert das Weihegebet an die goldenen Glöckchen am

<sup>25</sup> Vgl. José Janini, (wie Anm. 10) Nr. 300, S. 152. Der Westgotenkönig Cindasvinthe schenkte im Jahre 646 dem Kloster Complutum ein „signum fusile eneum bone modulatio-nis, demulcens auditum“; vgl. Marius Férotin, (wie Anm. 9) 159 Anm. 1.

<sup>26</sup> Vgl. Maria Trumpf-Lyritzaki, Art. Glocke, in: RAC XI (Stuttgart 1981) 189; Henri Leclercq, (wie Anm. 14) 1960f.

Gewandsaum Aarons. Ihr Ton war zu hören, wenn der Hohepriester „in das Heiligtum vor den Herrn“ hintrat ... (vgl. Ex 28,33f.; 39,25f.)<sup>27</sup>. So soll Gott durch den Klang der Glocke in seinen Gläubigen den Geist der Gottesfurcht (vgl. Jes 11,2) wecken, wenn sie sich anschicken, vor ihm hinzutreten.

Auch die folgenden Bitten gelten nicht der Glocke als solcher, sondern der durch den Dienst der Glocke versammelten Gemeinde: dem Klerus und den übrigen Gliedern der Kirche. Sie werden beim Glockenklang an ihre Christenwürde erinnert. Denn das im Zentrum des Weihegebetes betont herausgestellte Kreuzzeichen (*sancte crucis signaculum*) ist zweifellos eine Anspielung auf die Signatio des Taufrituals: Das jedem Christenmenschen (*homo*) am Anfang seines Christseins eingeprägte Zeichen Christi soll ihn „rundum“ (*totus*) vor den Anschlägen des Bösen schützen, so daß er zuversichtlich dem Ziel seiner Hoffnung entgegengehen kann. Das Glockengeläut soll an die Weisungen Gottes erinnern und mahnen, daran festzuhalten. Die Glocke drängt die Gläubigen dazu, alles Verkehrte abzulegen und „zur Zeit des Gebetes“ umkehrbereit das Geschenk der Vergebung von Gott zu erwarten. Man darf in diesen Motiven ebenfalls einen Rückbezug auf die Taufe erkennen, die ja die Getauften auf die Beobachtung der Gebote Gottes verpflichtet hat. Der Glockenklang wird glücklich als Tauferinnerungszeichen ge deutet, das die Gläubigen immer neu auf ihre Christenwürde und Christenpflicht aufmerksam macht.

Der gottgewollte Dienst der Glocke reicht indes über die sich jeweils versammelnde Gottesdienstgemeinde hinaus. Wer wegen Krankheit nicht an der Versammlung teilnehmen kann, soll durch den Glockenklang vom Gotteshaus her Trost und Aufrichtung erfahren.

Anders aber tönt die Glocke denen im Ohr, die bewußt außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft bleiben. Als solche nennt das Gebet namentlich „die Juden“; ferner die nicht eindeutig zu identifizierenden „perfidii“ (Abtrünnige, Treulose). Damit könnten häretische oder schismatische christliche Gruppen gemeint sein (etwa Arianer, Donatisten)<sup>28</sup>. Vielleicht meint der Ausdruck „perfidii“ aber ebenfalls die Juden, die in den Karfreitagsfürbitten der römischen Liturgie von jeher vorwurfsvoll „perfidii Iudei“ genannt wurden<sup>29</sup>. Ihnen soll der Glockenklang

<sup>27</sup> Auf ihre apotropäische Bedeutung hat Franz Josef Dölger hingewiesen: Die Glöckchen am Gewand des jüdischen Hohenpriesters, in: *Antike und Christentum* 4 (1934) 240 Taf. Schon die Apologeten des 2. Jahrhunderts bieten allegorische Deutungen an. Nach ihnen weisen die Glöckchen am Gewand Aarons auf die Verkündigung des Evangeliums hin; für Justin versinnbilden die 12 Glocken die 12 Apostel, deren Stimme die ganze Welt erfüllt (Dial. 42,1); vgl. RAC (wie Anm. 26) 180.

<sup>28</sup> Der LO enthält liturgische Ordnungen für deren Aufnahme in die katholische Kirche, namentlich zur Rekonziliation eines Gläubigen, „qui in eresi arriana baptizatus fuerit“ (XXXVII), zur Handauflegung über einem Häretiker (XXXVIII) und ein Formular mit dem Titel: *Reconciliatio donatiste* (XXXIII); vgl. José Janini, (wie Anm. 10) Nr. 182–186, S. 122–125.

<sup>29</sup> Generell zu den Großen Fürbitten des Karfreitags: Paul de Clerck, *La prière universelle dans les liturgies latines anciennes* (LQF 62) (Münster 1977) bes. 125–144; speziell zur Fürbitte für die Juden, die im römisch-tridentinischen Meßbuch eingeleitet wurde mit der Auf

einen heilsamen Schrecken einjagen, sie zur Einsicht bringen und zur Umkehr drängen.

Der Schlußteil des Weihegebetes führt überraschenderweise das Motiv des Regenbogens ein. Dieser ist ein optisches Signal, das Gott, sooft „sein Zeichen“ (signum tuum) in den Wolken erscheint, an seine Selbstverpflichtung erinnert, die Menschheit nie mehr durch eine Flutkatastrophe zu vernichten (vgl. Gen 9,12–17). Auch die Glocke ist ein Signal in den Wolken, ein akustisches Zeichen am Himmel. Jedesmal, wenn sie mit ihrem Klang die Wolken durchdringt, appelliert sie an die Güte Gottes. Der barmherzige Gott möge, so lautet die Schlußbitte des Weihegebetes – dadurch bewegt – sein Volk nicht strafen, sondern segnen<sup>30</sup>.

#### 1.4 Der Gebrauch von Kirchenglocken im mozarabischen Liturgiebereich

Wir wissen wenig über den Gebrauch der so geweihten Kirchenglocken. Fest steht, daß in den Klöstern Spaniens die Glocke den Konvent zu den gemeinsam gefeierten Horen der Tagzeitenliturgie und den übrigen Gottesdiensten zusammenrief<sup>31</sup>. Diese Signalfunktion erfüllten Glocken auch in den Stadt- und Landgemeinden<sup>32</sup>. Aus einer Rubrik des LO, die vorschreibt, die Glocken sollten zusammenläuten (sonantibus signis), wenn ein verstorbener Mönch vor seiner Be-

forderung: „Oremus et pro perfidis Judaeis …“ vgl. *Wilm Sanders*, Die Karfreitagsfürbitte für die Juden vom Missale Pius’ V. bis zum Missale Pauls VI., in: *Liturgisches Jahrbuch* 24 (1974) 240–248. Der LO enthält ein Gebet „super conuertente Judeo“ (XL), das polemische Töne vermeidet und das Alte Testament erstaunlich positiv sieht; vgl. *José Janini*, (wie Anm. 10) Nr. 187, 125f. Die starke Präsenz von Juden in Spanien erklärt ihre namentliche Nennung in unserem Glockenweihegebet. Nach 600 verstärkte sich der Druck zur Konversion bis hin zu verordneten Zwangstaufen; vgl. *Arnold Angenendt*, (wie Anm. 5) 165.

<sup>30</sup> Anders als in dem noch vorzustellenden fränkisch-römischen Ritual der Glockenweihe wird in unserem Text die unheilabwehrende Kraft nicht der geweihten Glocke als solcher zuerkannt, sondern unmittelbar von Gott erbeten, an dessen Tür die Sünder als Bittsteller gleichsam „mit der Glocke läuten“.

<sup>31</sup> Namentlich für die Gottesdienste der Kartage, an denen Abweichungen von der normalen Läuteordnung zu beachten sind, spricht der LO vom Glockenzeichen zu den Tagzeiten: Zur Matutin am Karfreitag und Karsamstag: „signum non monitur (!)“; wohl aber läutet es zur Non an beiden Tagen („hora nona signum sonat“); vgl. *José Janini*, (wie Anm. 10) Nr. 385, 395, 406, 423. Zu den Sterbegebeten werden alle Konventsmitglieder zur Zelle des sterbenden Mönchs „dato signo“ gerufen; vgl. ebd. Nr. 188. Nach der um die Mitte des 7. Jahrhunderts entstandenen Regel des heiligen Fructuosus wurden die Mönche durch ein Glockenzeichen aus dem Schlaf geweckt („signum moueatur“) und zu den Gebetszeiten gerufen (Regula c. 2: PL 87, 1100); vgl. *Marius Férotin*, (wie Anm. 9) 159 Anm. 1; vgl. auch die bereits erwähnte, 656 erfolgte Schenkung einer Glocke an ein Kloster; siehe oben Anm. 25.

<sup>32</sup> Das Weihegebet hat nicht nur klösterliche Verhältnisse im Auge, sondern spricht vom Dienst der Glocke im Hinblick auf eine Territorialgemeinde, die Priester und sonstige Mitglieder des Klerus („sacerdotes et ministri“) umfaßt, aber auch die übrigen Glieder der Kirche einschließt („omnis Ecclesiae membra“). Die vom Glockenklang erhoffte Wirkung auf „Juden und Abtrünnige“ setzt voraus, daß die Glocken in Städten und Ortschaften läuten, wo – anders als im Kloster – die Katholiken mit Andersgläubigen täglich zusammenleben. Die segensreichen Wirkungen des Glockengeläuts sollen dem ganzen gläubigen Volk („fidelis populus“) zugute kommen.

erdigung aus dem Wohntrakt des Klosters zur Kirche überführt wird<sup>33</sup>, geht hervor, daß wenigstens in den Klöstern in der Regel mehrere Glocken vorhanden waren. Mit dem Vorhandensein eines Geläuts rechnet auch unser Weihegebet, das mehrfach auf den Zusammenklang mehrerer Glocken anspielt<sup>34</sup>. Im funeralen Kontext dienten Glocken offenbar nicht nur als Versammlungssignal; das Zusammeläuten zu Beginn der Begräbnisliturgie darf wohl auch als ehrendes Trauergeläut gedeutet werden.

Die Informations- und Kommunikationsfunktion der Glocke tritt deutlich hervor, wenn der LO verlangt, der Tod eines Bischofs müsse den Gläubigen umgehend durch ein Glockenzeichen mitgeteilt werden. Auch wenn der Bischof nachts gestorben sei, müsse die Glocke der Hauptkirche, womit zweifellos die Kathedrale gemeint ist, unverzüglich „öffentlich – publice“ läuten<sup>35</sup>. Sogleich müßten alle Kirchen im Umkreis von zwei Meilen dieses Signal aufnehmen und auch ihrerseits durch ein Glockenzeichen den Tod des Bischofs bekanntmachen<sup>36</sup>. Durch ein solches von der Kathedrale ausgehendes Totengeläut, durch den Dienst der Glocke also, stellt sich die bischöflich geleitete Ortskirche in solchen Augenblicken eindrucksvoll als die eine Kirche Christi in der jeweiligen Stadt und ihrem Einzugsbereich dar.

## 2. Die fränkisch-römische Glockenweihe

### 2.1 Die ältesten Textzeugen

Offenbar völlig unabhängig von der altspanischen Form der Glockenweihe bildete sich im gallisch-fränkischen Raum ein Ritual „ad signum ecclesiae benedicendum“ heraus, das in den Junggelasiana des ausgehenden 8. Jahrhunderts erstmals nachweisbar ist<sup>37</sup>. Dieser Sakramentartyp (Gelasianum mixtum, auch Sakramenter Pippins genannt) ist ein für die Übergangsphase der fränkischen Kirche von

<sup>33</sup> LO XLI: *José Janini*, (wie Anm. 10) Nr. 195: „adductum ante fores aecclie sonantibus signis ...“

<sup>34</sup> Vgl. etwa die Wendungen: „his sonantibus, que tibi dedicamus ...“; „... quibusque tinnientibus ...“; „... signorum istorum sonitus...“; „... cum ista tibi in suo seruierint tinnitu ...“; vgl. *José Janini*, (wie Anm. 10) Nr. 300.

<sup>35</sup> LO XLIII: „Hora quisque ille episcopus mortuus fuerit siue per diem siue per noctem, statim signum publice in ecclesia seniore sonabit. Simulque per omnes ecclesias que possunt infra duo millia esse, signum similiter sonaturum est“; *José Janini*, (wie Anm. 10) Nr. 256.

<sup>36</sup> Vgl. ebd.

<sup>37</sup> Vgl. *Antoine Dumas* OSB und *Jean Deshusses* OSB (Hrsg.), *Liber Sacramentorum Gellonensis* (CC-SL 159 A) (Turnholti 1981) Nr. 2440–2446; *Patrick Saint-Roche* (Hrsg.), *Liber Sacramentorum Engolismensis* (CC-SL 159 C), Turnholti 1987, Nr. 2042–2049; *Odilo Heiming* OSB (Hrsg.), *Liber Sacramentorum Augustodunensis* (CC-SL 159 B) (Turnholti 1984) Nr. 1481–1484.

der altgallischen zur römischen Liturgie charakteristisches Liturgiebuch, in dem authentisch römisches Formelgut, mit Texten aus gallischer Tradition vermischt, tradiert wird<sup>38</sup>. Der vermutlich in der burgundischen Abtei Flavigny um 760 entstandene Archetyp dieses Mischsakramentars ist uns nicht erhalten. Sein ältester auf uns gekommener Vertreter ist der Liber Sacramentorum Gellonensis, in den letzten Jahrzehnten des 8. Jahrhunderts wohl in Sainte Croix in Meaux geschrieben<sup>39</sup>. Diese Sakramenterhandschrift ist zugleich der früheste Textzeuge für unseren Ordo „ad signum ecclesiae benedicendum“.

Die Glockenweihe findet sich erwartungsgemäß im Kontext der Dedi kationsliturgie<sup>40</sup>. Sie ist, ähnlich wie im mozarabischen LO, eine von jenen Benediktionen, durch die Ausstattungsstücke einer neuen Kirche für den heiligen Dienst bestimmt werden. Die Glockenweihe tritt uns als reich entfaltetes Text- und Ritengefüge entgegen. Nicht bloß eine einzige, meist kurze Oration, wie es bei den anderen vergleichbaren Segnungen von zum Teil ranghöheren Sakralgeräten (Meßkelch, Patene) üblich ist<sup>41</sup>, sondern drei lange Segensgebete spricht der Bischof über die Glocke. Ausgedehnter Psalmengesang begleitet umständliche Zeichenhandlungen. Um einige zusätzliche Eingangsstücke erweitert<sup>42</sup>, ist dieser frühmittelalterliche Ritus in das einflußreiche, um die Mitte des 10. Jahrhunderts in Mainz zusammengestellte Pontificale Romano-Germanicum eingegangen<sup>43</sup> und über dieses in das Pontifikale der Römischen Kurie<sup>44</sup> gelangt, das ihm im zweiten Jahrtausend rasch Allgemeingültigkeit verschafft hat.

<sup>38</sup> Vgl. *Charles Coebergh* OSB und *R. Dubois*, Art. *Jonge gelasiana*, in: *Liturgisch Woordenboek* (wie Anm. 4) 1169–1173.

<sup>39</sup> Vgl. *R. Dubois*, Art. *Gellone*, in: *Liturgisch Woordenboek* (wie Anm. 4) 818f.; *Arnold Angenendt*, (wie Anm. 5) 328f.

<sup>40</sup> *Gellonensis* (wie Anm. 37) Nr. 2415–2430; *Engolismensis* (ebd.) Nr. 2020–2026; *Augustodunensis* (ebd.) Nr. 1450–1469.

<sup>41</sup> Vgl. etwa das Sakramentar von Angoulême: *Engolismensis* (wie Anm. 37) Nr. 2033–2052.

<sup>42</sup> Vorausging spätestens seit dem 10. Jahrhundert eine Gruppe von sechs „Vergebungspsalmen“ (*Psalmi veniales*), bestehend aus Pss 51, 54, 57, 67, 70, 86, zu denen später noch Ps 130 hinzukam, so daß die Reihe von den Bußpsalmen „Miserere“ (51) und „De profundis“ (130) eröffnet beziehungsweise beschlossen wurde. Wie die Charakterisierung der Psalmodie als „um Vergebung bittende Psalmen – *Psalmi veniales*“ im deutsch-römischen Pontifikale (vgl. die folgende Anm.) unmißverständlich erkennen läßt, ist dieser Eröffnungsteil als Bußritus zu verstehen. Es ist abwegig, in jedem der ausgewählten Psalmen nach einem auf die Glocke bezugnehmenden Motiv zu suchen; vgl. etwa *Ludwig Eisenhofer*, (wie Anm. 1) II 472f.; *Walter Reindell*, *Die Glocken der Kirche*, in: *Leiturgia IV* (Kassel 1961) 858–887, hier 867f. Ausschlaggebend für die Auswahl war die Bitte um Gottes Erbarmen und Vergebung, mit der jeder dieser Psalmen beginnt. Die Rezitation der „*Psalmi veniales*“ diente der Reinigung und Bereitung für die folgende liturgische Feier.

<sup>43</sup> *Cyrille Vogel*, *Reinhard Elze*, *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle. Le Texte* (= *Studi e Testi* 226, Città del Vaticano 1963) LI, 185–190.

<sup>44</sup> *Michel Andrieu*, *Le Pontifical Romain au Moyen-Age*, 4 Bde. (*Studi e Testi* 86, 87, 88, 89, Città del Vaticano 1938–1941) I 293–295; II 441–443; III 533–536.

## 2.2 Struktur und Einzelbausteine des Formulars

Unser Ordo „ad signum ecclesiae benedicendum“ lässt folgenden Aufbau erkennen:

- a) Bereitung von Weihwasser;
- b) Waschung der Glocke mit dem geweihten Wasser unter dem Gesang von Psalmen;
- c) Weihegebet und Chrisamsalbung;
- d) Beweihräucherung der Glocke unter dem Gesang von Ps 76 (77) 17–21;
- e) Schlußoration.

### 2.2.1 Die Wasserweihe

Es ist anzunehmen, daß die Bereitung des Weihwassers zu Beginn der Feier nicht bloß durch das relativ kurze, auf die Lustration der Glocke bezugnehmende spezielle Segensgebet erfolgte, das in den ältesten Textzeugen an der Spitze unseres Formulars steht<sup>45</sup>. Die hinzugefügte Rubrik, die Waschung der Glocke habe zu geschehen „de aqua benedicta cum oleo et sal (!)“<sup>46</sup>, setzt voraus, daß dem Wasser zuvor Salz und Öl beigemischt wurden. Dies geschah nicht formlos. Was das Salz betrifft, war es alter römischer Brauch, dem geweihten oder zu weihenden Wasser Salz beizumischen, über das zuvor ein Exorzismus und ein Segensgebet gesprochen worden waren<sup>47</sup>. Der Segnung des Wassers ging ferner ein exorcismus aquae voraus, wie es bereits das römische Wasserweihegebet des Altgelasianums bezeugt<sup>48</sup>. Die in karolingischer Zeit im Frankenreich verbreitete Form der Wasserweihe bestand aus dem exorcismus und der benedictio salis, dem exorcismus und der benedictio aquae, der Beimischung des geweihten Salzes zum geweihten Wasser und einem abschließenden, dem Salz und dem Wasser gleichermaßen gelgenden Segensgebet<sup>49</sup>. Auch bei der Bereitung von Weihwasser für die Waschung einer Glocke wird das Salz wohl in der üblichen Weise geweiht worden sein, ehe es dem Wasser beigegeben wurde<sup>50</sup>.

<sup>45</sup> Vgl. Gellonensis (wie Anm. 37) Nr. 2440; Engolismensis (ebd.) Nr. 2042; Augustodunensis (ebd.) Nr. 1481.

<sup>46</sup> Gellonensis (wie Anm. 37) Nr. 2441.

<sup>47</sup> Vgl. Adolf Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, 2 Bde. (Freiburg i.Br. 1909, Nachdruck: Graz 1960) I 126–153, bes. 128f.

<sup>48</sup> Vgl. ebd. 127f.

<sup>49</sup> Vgl. ebd. 145–147; Jean Desbusses, *Le Sacramentaire Grégorien I* (= Spicilegium Friburgense 16, Fribourg 1979) Nr. 1451–1455.

<sup>50</sup> Unser Ritus sieht in der vom Pontificale Romano-Germanicum (wie Anm. 43) rezipierten Gestalt einen solchen Exorzismus und eine Benedictio des dem Wasser beizumischenden Salzes vor; vgl. Cyrille Vogel, Reinhard Elze, (wie Anm. 43) 185f. Der Normaltext ist in beiden Fällen im Hinblick auf die Verwendung des Salzes bei der Glockenweihe leicht abgewandelt. Der Exorzismus bittet darum, daß das Salz fähig werde „ad evacuandum et expellendum ab hoc ecclesiae signo inimicum omnemque virtutem putredinis eius ...“. Das Segensgebet äußert die Erwartung, daß das gesegnete Salz „expellat ab hoc ecclesiae signo et ab omni loco ubi fuerit tua invocatione aspersum quicquid potest esse pestiferum, exhibeat plenum salutis effectum, deterreat omnia praestigia inimici et omnia monstrorum genera longius faciat effu-

Die Beimischung von Öl gehörte dagegen nicht zur Normalform der Wasserweihe. Sie war aber bei der Taufwasserweihe der Osternacht bis in die jüngste Vergangenheit vorgeschrieben, insofern am Ende des Weihegebets zunächst Katechumenenöl, dann Chrisam und schließlich beide Öle zusammen in das Taufwasser gegossen und mit ihm vermischt wurden<sup>51</sup>. Beachtung verdient auch der in karolingischer Zeit vereinzelt bezeugte Brauch, dem beim Krankenbesuch benutzten Weihwasser heiliges Öl beizumischen, und zwar Kranken- beziehungsweise Katechumenenöl<sup>52</sup>. Eine klare Differenzierung des „oleum sanctum“ oder „oleum exorcitatum“ in Katechumenenöl und Krankenöl kannte das Frühmittelalter noch nicht. Als sich eine solche in der Hochscholastik durchsetzte, führte dies im Ritus der Glockenweihe zu der abwegigen Vorschrift, die Glocke mit Krankenöl zu signieren<sup>53</sup>, während die Wirkung des Katechumenenöls eigentlich intendiert war. Denn wenn dem Lustrationswasser „oleum sanctum“ beigegeben wurde, sollte zweifellos die exorzistische und apotropäische Kraft des Weihwassers gesteigert werden.

Hier ist an die primäre Verwendung des Katechumenenöls bei der Taufe zu erinnern. Im mittelalterlichen Taufritus wurde das Katechumenenöl nach der Absege an Satan den Taufkandidaten auf der Brust und zwischen den Schultern appliziert. Die so Gesalbten sollten zum Kampf gegen jeden Angriff des bösen Feindes gestärkt werden<sup>54</sup>. Genau diese Wirkung erhoffte man sich auch von dem heiligen

gari, gravedines omnes fantasiasque compescat et per signum crucis filii tui domini nostri Jesu Christi tutelam fidelissimam desiderantibus praestet“. Die Einschübe wurden bei der Übernahme des Ritus in das Pontifikale der römischen Kurie fallengelassen und fortan der Exorzismus und die Segnung des Salzes zur Glockenweihe mit dem üblichen Text vollzogen.

<sup>51</sup> Vgl. *Bruno Kleinbeyer*, (wie Anm. 18) 118.

<sup>52</sup> Entsprechendes verlangt ein Capitulare des Bischofs Theodulf von Orleans († 821); vgl. *Adolf Franz*, Benediktionen (wie Anm. 47) I 97, 132f.

<sup>53</sup> Das Pontificale Romano-Germanicum spricht von „oleum sanctum“, das aber nicht dem Wasser beigemischt wird. Vielmehr bezeichnet der Konsekrator damit die Glocke in Kreuzesform („cum oleo sancto crucis in eo faciendo“); vgl. *Cyrille Vogel*, *Reinhard Elze*, (wie Anm. 43) 188, Nr. 9. Die Unsicherheit, ob das heilige Öl dem Wasser beigemischt oder separat in Kreuzesform der Glocke appliziert werden sollte, lässt auch das Pontifikale der römischen Kurie im 12. und 13. Jahrhundert noch erkennen. Zunächst hat man in Rom auf das spezielle Gebet zur Weihe des zur Lustration der Glocke zu verwendenden Wassers (vgl. unten Anm. 56) ein Segensgebet über Salz und Öl eingeschoben. Diese Sakramentalien sollten der damit behandelten Glocke die Kraft geben, Dämonen zu vertreiben, die Kinder Gottes zusammenzurufen und Gewitter und Hagelschlag abzuwenden. Das so gesegnete Salz und Öl wurde dem Weihwasser, mit dem die Glocke gewaschen wurde, beigemischt; vgl. *Michel Andrieu*, (wie Anm. 44) I 293f. Die Textzeugen des 13. Jahrhunderts kennen die Oration nicht mehr, sondern verlangen eine Signatio der mit Weihwasser gewaschenen Glocke an ihrer Außenseite: „de aqua benedicta cum oleo sancto crucem faciendo“; vgl. *Michel Andrieu*, (wie Anm. 44) II 442. Die Unklarheit hinsichtlich der Verwendung des heiligen Öls hat erst das Pontifikale des Durandus beseitigt, indem es bestimmt: „Ea igitur (sc. campana) lota et tersa, fit in ea exterius crux cum oleo sancto et dicitur: Oremus. Deus qui per sanctum Moysen...“; vgl. *Michel Andrieu*, (wie Anm. 44) III 535. Die nachtridentinischen Ausgaben des Pontificale Romanum (vgl. oben Anm. 1) präzisieren: „... facit ab extra supra Campanam de Oleo sancto infirmorum (!) signum crucis.“

<sup>54</sup> Vgl. *Bruno Kleinbeyer*, (wie Anm. 18) 132f.

Öl, das bei der Lustration einer Glocke gebraucht wurde: Unter das Weihwasser gemischt oder gesondert aufgetragen, sollte es der Glocke seine unheilabwehrende Kraft mitteilen.

Näheres über die Art der Beimischung des heiligen Öls erfahren wir nicht. Das Eingießen erfolgte, nachdem das Segensgebet über das Wasser gesprochen worden war, wohl ohne Begleitworte.

Die Weihe des Wassers selbst geschah mit einer speziellen Formel, die dem aktuellen Verwendungszweck des Weihwassers angepaßt war. Eine solche Adaptation des normalen Wortlauts der *benedictio aquae* ist nicht singulär. Eine besonders aufwendige Spezialform der Wasserweihe begegnet uns in der Dedikationsliturgie<sup>55</sup>. In unserem Fall spricht das Sondergut des Segensgebots von den zukünftigen Aufgaben der Glocke und bittet darum, daß sie diese dank der herabgelehten Kraft des Heiligen Geistes wirkungsvoll erfüllen kann<sup>56</sup>.

### 2.2.2 Die Waschung der Glocke

Mit dem geweihten Wasser wusch der Vorsteher der Feier (Bischof, Priester) die Glocke außen und innen. Andere Kleriker werden ihm dabei behilflich gewesen sein. Möglicherweise hat der Offiziant auch nur die Reinigungszeremonie begonnen, die dann von seinen Helfern fortgesetzt wurde<sup>57</sup>. Psalmengesang begleitete den Vorgang. Sinnvollerweise sang man das „kleine Hallel“, also jene die sechs letzten Psalmen des Psalters umfassende Gruppe, in der jeder Psalm auf seine Weise zum Lob Gottes auffordert<sup>58</sup>. Auch die Glocke wird ja in erster Linie geweiht, damit sie die Gläubigen zum Gotteslob einlädt und versammelt.

### 2.2.3 Weihegebet und Chrisamsalbung

Die erste Oration im Kernbereich des Weiheritus „Deus qui per moysen“<sup>59</sup> läßt die für jüdisch-christliches Beten charakteristische Zweiteilung erkennen: Der anamnetische erste Teil des Weihegebets gedenkt des gottgewollten Dienstes von Signalinstrumenten im altbündlichen Gottesvolk. Erinnert wird namentlich an das Blasen von silbernen Trompeten durch die Leviten zur Zeit des Opfers und an die Trompetensignale, die Israel zum Kampf gegen seine Feinde riefen. Daran schließt sich die Bitte an, daß der Heilige Geist über die Glocke kommen möge

<sup>55</sup> Vgl. Adolf Franz, (wie Anm. 47) I 54–61; Eisenhofer, (wie Anm. 1) II 451–468.

<sup>56</sup> Vgl. oben Anm. 45. Von dem zur Lustration der Glocke bereiteten Wasser werden hauptsächlich apotropäische Wirkungen erwartet: die Abwehr feindlicher Mächte, teuflischer Trugbilder, schadenbringender Gewitter, von Stürmen und Hagelschlag. Als positive Wirkung wird die Einladung der Christen zum Gotteslob genannt, dessen Beschreibung die Formulierungen des anschließend gesungenen Ps 150 vorwegnimmt; vgl. unten Anm. 58.

<sup>57</sup> So sehen es die nachtridentinischen Pontifikaleausgaben bis zur Editio typica von 1961/62 vor. Diese ersetzte die Waschung durch eine Aspersion: „... Pontifex, mitram in capite tenens, aspergit campanam, nihil dicens, illam circumdeundo.“ Vgl. oben Anm. 1.

<sup>58</sup> Ps 145: Lauda anima mea Dominum; Ps 146: Laudate Dominum; Ps 147: Lauda Jerusalem Dominum; Ps 148: Laudate Dominum de coelis; Ps 149: Cantate Domino canticum novum; Ps 150: Laudate Dominum in sanctis eius.

<sup>59</sup> Gellonensis (wie Anm. 37) Nr. 2442.

(Epiklese), damit sie ihre zukünftigen Funktionen erfüllen könne. Es wird noch zu erläutern sein, welche Wirkungen man im einzelnen vom Geläut der geweihten Glocke erwartete.

Das Abtrocknen der Glocke mit einem Leinentuch bereitet die anschließende konsekratorische Bezeichnung mit dem Chrisam vor. Die Chrisamsalbung ist vom Gesang des 28. (29.) Psalms begleitet. Er preist die Macht Gottes im Gewitter. Der dritte Vers erscheint durch seine Verwendung als Rahmenvers (Antiphon) besonders betont: „Vox domini super aquas... Die Stimme des Herrn erschallt über den Wassern. Der Herr der Herrlichkeit donnert, der Herr über gewaltigen Wassern.“<sup>60</sup> Es wird noch zu klären sein, weshalb ausgerechnet ein Psalm, der die sich in Donner, Blitz und Sturm manifestierende Allmacht und Erhabenheit Gottes feiert, in der Glockenweihe einen so exponierten Platz bekommen hat.

Was die Bezeichnung der Glocke mit Chrisam betrifft, gilt allgemein: Die Verwendung von Chrisam bei Sachbenediktionen ist sekundär. Der ursprüngliche „Sitz im Leben“ der Chrisamsalbung ist die Initiationsliturgie. Bis ins 3. Jahrhundert lässt sich der Brauch zurückverfolgen, die Neugetauften mit heiligem Öl zu salben<sup>61</sup>. Die postbaptismale Salbung erfolgt nach dem Taufbad. Sie wird mit dem ranghöchsten unter den heiligen Ölen, dem Chrisam, auf dem Scheitel vollzogen, ursprünglich am ganzen Körper, wie es in manchen orientalischen Riten noch Brauch ist<sup>62</sup>. Die Salbung hat konsekratorische Bedeutung: Personen oder Sachen, die mit Chrisam gesalbt werden, sind auf Dauer Gott und seinem Dienst geweiht.

In bewusster oder unbewusster Anlehnung an die entsprechende Zeichenhandlung der Taufliturgie kennt der mittelalterliche Ritus der Glockenweihe nach der Waschung der Glocke ihre Bezeichnung mit Chrisamkreuzen an mehreren Stellen<sup>63</sup>. Der Bischof (Priester) salbte die Außenseite des Glockenmantels siebenmal

<sup>60</sup> Ebd. Nr. 2443. Der Psalm 28 (29) wurde ursprünglich ohne die beiden ersten zum Lob und zur Anbetung Gottes auffordernden Verse gesungen. Dadurch war der Gesang noch stärker von dem Ausdruck „Vox Domini“ geprägt, der betont am Anfang fast aller folgenden Verse steht (VV. 3,4,5,7, 9).

<sup>61</sup> Vgl. *Bruno Kleinheyer*, (wie Anm. 18) 52 f.

<sup>62</sup> Vgl. ebd. 77–95.

<sup>63</sup> Gellonensis (wie Anm. 37) Nr. 2443. Ursprünglich geschah diese Salbung nach der Waschung außen und innen mit Chrisam. Erst das Pontifikale des Durandus († 1296) kennt die für die Folgezeit maßgeblich gewordene Differenzierung: Salbung auf der Außenseite mit „oleum sanctum“, Salbung im Inneren mit Chrisam. Auch in diesem Fall ist das „oleum sanctum“ wie bei der ersten Verwendung von heiligem Öl (vgl. oben Anm. 53) später sinnwidrig als Krankenöl („oleum infirmorum“) gedeutet worden. Bis zur letzten vorkonziliaren *Editio typica* des Römischen Pontifikales zeichnete der Bischof „de oleo sancto infirmorum septem cruces exterius super Campanam...“; vgl. oben Anm. 1. Der *Ordo* in der Pontifikaleausgabe von 1961/62 hat die Salbung vereinfacht und kennt nur mehr eine Bezeichnung in Kreuzesform mit Chrisam auf der Außenseite (vgl. ebd. 87). Begleitworte zur Chrisamsalbung tauchen erstmals im Pontifikale der römischen Kurie im 13. Jahrhundert auf; vgl. *Michel Andrieu*, (wie Anm. 44) II 442. Erhalten blieb bis in die *Editio typica* von 1961/62 die Formel aus dem Pontifikale des Durandus († 1296); vgl. *Michel Andrieu*, (wie Anm. 44) III 535. Die letzte vorkonziliare Ausgabe hat allerdings den mit der Chrismation verbundenen Friedensgruß (Pax tibi) fallengelassen. Die bei jeder der sieben Salbungen zu wiederholende Formel lautete: „Sanctificetur et consecretur, Domine, signum istud, in nomine Patris et Filii

in Kreuzesform. Das Gleiche geschah an der Innenseite an vier Stellen. Wie die exakteren Rubriken jüngerer Textzeugen erkennen lassen, waren die Chrisamkreuze am unteren inneren Rand in gleichem Abstand voneinander anzubringen<sup>64</sup>, so daß alle vier Himmelsrichtungen bezeichnet wurden. Auch die Siebenzahl der Salbungen in Kreuzesform auf der Außenseite intendierte offenbar eine „Irradiation“ des Christuszeichens nach allen Seiten. Auf der Glocke prangte „das Banner des heiligen Kreuzes“ (*sancte crucis vexillum*), das Siegeszeichen Christi, vor dem die feindlichen Mächte die Flucht ergreifen sollten<sup>65</sup>.

Auf diesen Ton ist denn auch die anschließende Oration „Omnipotens sempiterne Deus, qui ante archam foederis“<sup>66</sup> gestimmt. Das Gebet erinnert in seinem anamnetischen Auftakt an den Schall der Posaunen, der die Mauern Jerichos, hinter denen sich die Feinde des Volkes Gottes verschanzt hatten, einstürzen ließ<sup>67</sup>. Dementsprechend, so lautet die Bitte, soll der Klang der Glocke die Angriffe des bösen Feindes vereiteln. Diese sah man namentlich in den unheilvollen Begleiterscheinungen eines Gewitters am Werk: in Blitz, Hagel und Sturm; auf geistiger Ebene in den Versuchungen, durch die der Böse versucht, die durch die Glocke zusammengerufenen Gläubigen den Feiern des Glaubens abspenstig zu machen. In beiden Fällen soll sich Gott als der Stärkere erweisen. Zum Beweis, daß er dies vermag, erinnert die Oration an zwei alttestamentliche Rettungstaten, die eindrucksvoll zeigen, wie Gott den Naturkräften gebieten kann: das Zurückweichen des Meeres, als Israel aus Ägypten auszog, und das Innehalten des Jordanflusses, als das Volk in das gelobte Land einzog<sup>68</sup>.

#### 2.2.4 Beweihräucherung der Glocke

Im Frühmittelalter hatte die Kirche ihre anfängliche Reserve gegen die kultische Verwendung von Weihrauch längst überwunden. Wie einst dem Kaiser wurde nun dem Papst zur Ehrenbezeugung Weihrauch vorangetragen, wenn er zum Gottesdienst in eine der römischen Basiliken einzog<sup>69</sup>. Für die gallischen Kirchen be-

<sup>64</sup> *et Spiritus Sancti, in honorem sancti N.*“ Der neue römische Glockenweiheritus von 1984 kennt keine Salbungen der Glocke mehr. Das deutsche Benediktionale von 1978 hat eine Chrisamsalbung dagegen noch als fakultatives Element beibehalten: nach dem Segensgebet im Anschluß an die Besprbung mit Weihwasser und die Beweihräucherung können die Glocken „an vier Stellen mit Chrisam gesalbt werden“; vgl. oben Anm. 2.

<sup>65</sup> Die entsprechende Rubrik lautet in den vorkonziliaren Pontifikaledrucken (vgl. oben Anm. 1): „... deintus cum Christimate quatuor (cruces) pari distantia...“; in der letzten vorkonziliaren Ausgabe von 1961/62 sind die vier Chrisamkreuze auf der Außenseite „pari distantia“ zu zeichnen, wobei jeweils die Konsekrationsformel (vgl. oben Anm. 63) wiederholt wird.

<sup>66</sup> Vgl. *Gellonensis* (wie Anm. 37) Nr. 2442.

<sup>67</sup> Vgl. *Gellonensis* (wie Anm. 37) Nr. 2444.

<sup>68</sup> Vgl. *Jos 6*.

<sup>69</sup> Das Gebet entnimmt beide Motive unmittelbar dem 113. (Vulgata) beziehungsweise 114. und 115. (1. Vers) Psalm, den es zitiert (Ps 113,5 und 7 sowie Ps 113\*,1).

<sup>69</sup> Vgl. *Hans Bernhard Meyer SJ*, Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral (GdK 4, Regensburg 1989) 196f. Allgemein zur Verwendung von Weihrauch im christlichen Gottes-

zeugt Gregor von Tours die Verwendung von Weihrauch bei Prozessionen<sup>70</sup>. Als Zeichen der Verehrung fand die Darbringung von Weihrauch früh Eingang in den christlichen Märtyrerkult<sup>71</sup>. Beim christlichen Begräbnis verwendete man in Anlehnung an entsprechende spätantike pagane Bräuche schon im Altertum Weihrauch als apotropäisches Mittel<sup>72</sup>. Wenn Weihrauchwolken beim Offertorium der Messe und auf dem Höhepunkt des täglichen Morgen- und Abendlobes, beim Benedictus der Laudes und dem Magnificat der Vesper, vom Altar aus aufsteigen, symbolisieren sie das emporgesandte Gotteslob der Gemeinde (vgl. Ps 141/140,2; Mal 1,11) und die zu Gott aufsteigenden Gebete „der Heiligen“ (Offbg 5,8; 8,3f).

Keines der genannten Motive vermag indes einleuchtend die Art zu erklären, wie Weihrauch bei der mittelalterlichen Glockenweihe verwendet wurde. Der Offiziant umschritt nicht bloß inzensierend die Glocke. Vielmehr wurde das Weihrauchgefäß, nachdem man Gewürzkräuter, Myrrhe und Weihrauch auf die glühenden Kohlen gegeben hatte, unter die etwas hochgezogene Glocke gestellt<sup>73</sup>. Die aufsteigenden Weihrauchwolken sollten eine Zeit lang das Innere der Glocke erfüllen und sie an der Außenseite umhüllen. Es kam offenbar darauf an, der Glocke die Kraft des Weihrauchs mitzuteilen, sie gleichsam damit zu imprägnieren. Es müsse dafür gesorgt werden, so die einschlägige Rubrik, daß die Glocke den Rauch in sich sammle (ut totum illum fumum colligat)<sup>74</sup>. Fragt man nach dem Grund für diese eigentümliche Art der thurificatio, wird man die exorzistische Wirkung beachten müssen, die man dem Weihrauch zuschrieb. Sie prägte besonders die Verwendung von Weihrauch bei den Räucherungen um Epiphanie<sup>75</sup>. Wenn zwischen Weihnachten und Dreikönig, in den Rauhnächten zur Zeit der Wintersonnenwende, die Räucherpfanne durch Haus und Hof getragen wurde, sollten die aufsteigenden Weihrauchwolken unheilbringende Dämonen vertreiben. Die Gebete, mit denen der dazu verwendete Weihrauch gesegnet wurde, bringen die erhofften apotropäischen Wirkungen deutlich ins Wort<sup>76</sup>. Daß der Weihrauch gegen Dämonen wirksam sei, glaubte man auch der Bibel entnehmen zu können. Hatte nicht Tobias auf Befehl eines Engels durch Räucherwerk den todbringenden Dämon vertrieben? (Tob 6,17; 8,2f).

Während der Weihrauch die Glocke einhüllte, erklangen Verse aus dem 76. (77.) Psalm. Gesungen wurde bezeichnenderweise nur der letzte Abschnitt (VV. 17–

dienst: *Rupert Berger*, Weihrauch und andere Duftstoffe, in: *Rupert Berger* u.a., Gestalt des Gottesdienstes (GDK 3) (Regensburg 21990) 278–281.

<sup>70</sup> Vgl. *Adolf Franz*, Benediktionen (wie Anm. 47) I 422f.

<sup>71</sup> Vgl. *Richard Rutherford*, The Death of a Christian. The Rite of Funerals (New York 1980) 159; *Vincent Kwame Owusu* SVD, The Roman Funeral Liturgy. History, celebration and theology (Nettetal 1993) 128.

<sup>72</sup> Vgl. *Vincent Kwame Owusu*, (wie Anm. 81) 128, 138f., 151f.

<sup>73</sup> Vgl. *Gellonensis* (wie Anm. 37) Nr. 2445.

<sup>74</sup> Ebd.

<sup>75</sup> Vgl. *Adolf Franz*, Benediktionen (wie Anm. 47) I 423; Art. Rauchnächte, in: *Hanns Bächtold-Stäubli* (Hrsg.), Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens VII (Berlin, Leipzig 1936) 529–532 (Nachdruck Berlin, New York 1987).

<sup>76</sup> Vgl. *Adolf Franz*, Benediktionen (wie Anm. 47) I 430–434.

21)<sup>77</sup>. Er preist die Macht Gottes, die sich im Exodus-Ereignis gezeigt hat. Damals hatte Gott den Wassermassen geboten und sein Volk durch Wolkendunkel und zwischen zuckenden Blitzen (vgl. Ex 14,19–22) seinen Weg sicher gehen lassen. In Erinnerung daran fragt der Psalmist: „Quis Deus magnus sicut deus noster – Wo ist ein Gott, so groß wie unser Gott?“ Dieser Vers 14 unseres Psalms diente als Kehrvers (Antiphon), gab also das Leitmotiv der Psalmode an. Die dazwischen-tretenden Psalmverse 17–21 schildern, ohne erkennbaren Bezug zu ihrem bibli-schen Sitz im Leben, die gewaltige Naturerscheinung des Gewitters: schwere Wolken, aus denen der Regen stürzt, das Dröhnen des Donners, Blitze, die „den Erdkreis erhellen“, und Sturm, der das Meer aufwühlt und die Erde beben lässt. In diesen Naturerscheinungen erwies und erweist sich Gott als der souveräne Gebie-ter. Es wiederholen sich also hier die gleichen Motive, die uns schon in der Psal-modie der Chrisamsalbung begegnet sind<sup>78</sup>.

In beiden Fällen ist die Erklärung die gleiche. Die religiösen Anschaulungen des Frühmittelalters sahen in den Erscheinungen eines Gewitters Geister der Luft, „aereae potestates“<sup>79</sup>, am Werk, die es darauf angelegt hatten, den Menschen Scha-den zuzufügen. Ihnen kann der stärkere Gott Einhalt gebieten. Seinen Gläubigen gibt er wirkmächtige Mittel an die Hand, durch die sie die widergöttlichen Mächte abwehren können. Es ist nicht zu übersehen, daß die Zeichenhandlungen und Gebete der mittelalterlichen Glockenweihe beabsichtigten, die Glocke zu einem Instrument der Dämonenabwehr zu machen<sup>80</sup>. Von daher erklärt es sich, daß die Glocke den Weihrauchduft, den die Dämonen verabscheuen, in sich aufnehmen sollte. Und deshalb wurde während dieses Vorgangs die Allmacht Gottes über die Schadensmächte des Gewitters, als deren Verursacher „die bösen Geister des himmlischen Bereichs“ (vgl. Eph 6,12) galten, beschworen.

## 2.2.5 An Christus gerichtetes Schlußgebet

Das letzte Gebet der Feier richtet sich an den „Omnipotens dominator Christus“<sup>81</sup>. Es gedenkt seines Machtworts, durch das er einst dem Sturm auf dem See Einhalt gebot (vgl. Mt 8,26). Daran knüpft sich die Bitte, Christus möge auch heute den Seinen in Nöten beistehen und mit „der Kraft (wörtlich: rore = mit dem Tau) des Heiligen Geistes“ die Glocke „durchdringen“, damit vor ihrem Klang der Feind jeder Zeit fliehe. Andererseits soll die Glocke das christliche Volk zu gläubigem Vertrauen (ad fidem) ermutigen. Die weiteren Bitten variieren das

<sup>77</sup> Vgl. Gellonensis (wie Anm. 37) Nr. 2445. Erst der revidierte Ritus in der Pontifikaleausgabe 1961/62 hat die traditionelle Psalmode ersetzt durch den Lobpsalm 150, der gesungen wird, während der Bischof die Glocke inzensierend umschreitet; vgl. oben Anm. 1.

<sup>78</sup> Siehe oben Anm. 60.

<sup>79</sup> Vgl. Gellonensis (wie Anm. 37) Nr. 2442: „... prosternat haereas potestates dextere tuae virtutis (!) ...“. Die Vorstellung, daß der Luftraum über der Erde Tummelplatz widergöttli-cher Mächte sei, stützt sich namentlich auf Eph 6,12, wo von „spiritualia nequitiae in caele-stibus“ die Rede ist; vgl. Adolf Franz, Benediktionen (wie Anm. 47) II 19–37.

<sup>80</sup> Vgl. Adolf Franz, Benediktionen (wie Anm. 47) II 42f.; Heinrich Otte, (wie Anm. 1) 44–47.

<sup>81</sup> Gellonensis (wie Anm. 37) Nr. 2446.

Doppelanliegen: Abwehr feindlicher Mächte und Verheißung göttlichen Schutzes. Der Schall der Glocke, der durch die Wolken dringt, schreckt nicht nur die „Schar der Gegner“, sondern ruft zugleich die Engel Gottes herbei, die über den (zum Gottesdienst) versammelten Gläubigen wachen und sie und ihre Feldfrüchte vor Schaden bewahren<sup>82</sup>.

### 2.3 Die Hauptfunktionen der geweihten Glocke

Was schon bei der Analyse des mozarabischen Rituals der Glockenweihe anmerkt wurde, gilt auch hier: Die Glockenweihe weist eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Taufritual auf. Der gegen Ende des 10. Jahrhunderts sich herausbildende Brauch, der Glocke bei ihrer Weihe einen Namen zu geben<sup>83</sup> und die noch jüngere, in den Liturgiebüchern allerdings nicht beachtete Sitte, Glockenpaten zu benennen<sup>84</sup>, haben die Taufanalogie noch verstärkt. Von „Glockentaufe“ hat man jedenfalls schon in karolingischer Zeit gesprochen. Ein im Jahre 789 erlassenes Capitulare Karls des Großen verbietet u. a. die „Glockentaufe“: „ut cloccas non baptizent ...“<sup>85</sup> Damit hat der Frankenkönig freilich nicht die kirchliche Glockenweihe unterbinden wollen<sup>86</sup>. Die in seinem Reich hergestellten und benutzten Sakramentare tradierten die hier beschriebene Ordnung in der Folgezeit unangefochten. Das Verbot hatte, wie der Kontext erkennen lässt, abergläubischen Wetterzauber im Visier. Es richtete sich gegen Praktiken der unerleuchteten Volksfrömmigkeit. Offenbar gab es eine damals verbreitete Unsitte, Handglocken zu „taufen“, d. h. sie mit Weihwasser zu waschen oder zu übergießen „propter grandinem“, um sie als Schutzmittel gegen Hagel kräftiger zu machen<sup>87</sup>.

<sup>82</sup> Vgl. ebd. Mit den „frugis (!) credentium“, die durch den beständigen Schutz Gottes und seiner Engel heil erhalten bleiben sollen, sind nicht etwa „die Früchte des Geistes“ gemeint, sondern die Früchte der Felder, die durch Unwetter keinen Schaden nehmen sollen, während die Gläubigen zum Gottesdienst versammelt sind.

<sup>83</sup> Vgl. Heinrich Otte, (wie Anm. 1) 19–23. In das Pontifikale der römischen Kurie findet die Namengebung im 13. Jahrhundert Eingang; vgl. Michel Andrieu, (wie Anm. 44) 442. Glocken werden fortan geweiht: „... in honore(m) sancte Marie matris Christi vel sancti Ill. ...“ Das Pontifikale des Durandus († 1296) tilgt die beispielhafte Nennung Marias und lässt hinsichtlich der Namenswahl völlige Freiheit.

<sup>84</sup> Vgl. Heinrich Otte, (wie Anm. 1) 23 f.

<sup>85</sup> MGH. Cap. I, 64: „Ut cloccas non baptizent nec cortas per perticas appendant propter grandinem“; vgl. dazu Adelgard Perkmann, Art. Glocke, in: Hanns Bächtold-Stäubli, (wie Anm. 75) III (Berlin, Leipzig 1927) 868–876 (Nachdruck Berlin, New York 1987); Heinrich Otte, (wie Anm. 1) 16 f.; Adolf Franz, Benediktionen (wie Anm. 47) II 40 f.; Ludwig Eisenhofer, (wie Anm. 1) II 471.

<sup>86</sup> Heinrich Otte, (wie Anm. 1), der in seiner von antikatholischer Polemik durchsetzten Kommentierung des Verbots bedauert, daß „der evangelische Sinn Kaiser Karls des Großen nicht durchgedrungen zu sein scheint“ (ebd. 17), räumt selbst ein, daß das generelle Verbot der entsprechenden kirchlichen Handlung nicht intendiert gewesen sein kann (ebd. 16).

<sup>87</sup> Dazu Adolf Franz (Benediktionen II 41 Anm. 1) zutreffend: „Der Zusammenhang fordert die Annahme eines populären Brauches.“

Damit ist die grundsätzliche Frage nach der Intention der Glockenweihe aufgeworfen. Wozu sollte das „Signum ecclesiae“ mit göttlichem Segen ausgerüstet werden? Welche Funktionen weist der Ritus der geweihten Glocke zu?

Vieles ist dazu bei der Vorstellung der Wort- und Zeichenelemente unseres Ordo schon gesagt worden. Zwei Aufgaben treten deutlich hervor: die invitatorische und die apotropäische; eine dritte kündigt sich entfernt an: der Glockenklang als Gebetsimpuls.

### 2.3.1 Signal für die gottesdienstlichen Versammlungen

Die Glocke ist zunächst invitatorisches Versammlungssignal. Der „Hohlkörper – vasculum“ sei hergestellt worden, heißt es zu Beginn der Segensoration über das Lustrationswasser, „ad invitandos filios ecclesiae – um die Kinder der Kirche einzuladen“. Wenn Christen die Glocke hören, soll frommer Eifer sie „ad piae matris gremium – zum Schoß ihrer gütigen Mutter“, d.h. der Kirche, eilen lassen<sup>88</sup>. Konkret ist damit die Einladung zum Besuch des Kirchengebäudes gemeint, der sichtbaren Darstellung des Tempels Gottes aus unsichtbaren Steinen. Dort fügt sich der einzelne Gläubige ein in die heilige Versammlung der Ekklesia am Ort. In der Versammlung der Heiligen, womit im biblischen Sinn alle Getauften gemeint sind, singt er Gott das neue Lied. Dieser Gottesdienst soll so festlich sein, daß die Engel des Himmels sich eingeladen fühlen, daran teilzunehmen. Durch den Dienst der Glocken wird also Kirche erfahrbar als die Gemeinschaft der Christen am Ort, die sich in Communio wissen mit den Engeln und Heiligen.

Mit dem vom Glockenklang angestifteten gemeinschaftlichen Gotteslob wird gleichsam der Anfang gemacht, wenn während der Waschung der Glocke die Lobpsalmen, die am Ende des Psalters stehen (Pss 145/146–150), gesungen werden. Sie beginnen sämtlich mit einem Aufruf zum Gotteslob: *Lauda, Laudate, Cantate Domino canticum novum!* Von der Versammlungsfunktion der Glocke sprechen die weiteren Orationen des Rituals auffälligerweise nur nebenbei, etwa wenn gesagt wird, der Glockenklang lade die Gläubigen ein, sich den ewigen Lohn zu verdienen<sup>89</sup>, oder wenn darum gebetet wird, daß die durch die geweihte Glocke versammelte Kirche (*ecclesiae conventus*) vor den Anschlägen des Bösen sicher und von einer Schar wachsamer Engel behütet sein soll<sup>90</sup>. Auf die Aufgabe der Glocke, zum Gottesdienst und zum Hören des Wortes Gottes einzuladen, weist auch die allerdings erst im 13. Jahrhundert dem frühmittelalterlichen Ritus hinzugefügte Evangeliumslesung hin: Lk 10,38–42: Maria im Haus von Betanien, die das Wort Jesu aufmerksam hört<sup>91</sup>.

<sup>88</sup> Vgl. Gellonensis (wie Anm. 37) Nr. 2440.

<sup>89</sup> So dürfte der verkürzende Ausdruck „*fidelis* (!) *inuitentur ad premium*“ (Gellonensis, Nr. 2442) zu verstehen sein.

<sup>90</sup> Vgl. ebd. Nr. 2446.

<sup>91</sup> Die als Tagesevangelium an „Mariä Himmelfahrt“ (15. August) im Mittelalter bestens bekannte Perikope begegnet erstmals im Pontifikale des Durandus († 1296) am Ende der Glockenweihe, wo sie sich fortan bis zur letzten vorkonziliaren *Editio typica* (1961/62), die sie ersatzlos ausschied, behaupten konnte.

### 2.3.1.1 Allegorische Deutungen

Den invitatorischen Dienst der Glocken sieht unser Ritual vorgebildet in den silbernen Posaunen der Leviten, die das altbündliche Gottesvolk zum Gebet aufforderten. Hier macht sich das lebhafte Interesse des Frühmittelalters an den kultischen Vorschriften des Alten Testaments bemerkbar, worauf besonders Raimund Kottje aufmerksam gemacht hat<sup>92</sup>. Amalar von Metz, der Vater der im Mittelalter allgegenwärtigen allegorischen Liturgieerklärung, hat diesen alttestamentlichen Bezug weiter ausgesponnen<sup>93</sup>. Nach ihm symbolisieren die Glocken die Boten Gottes, die an seiner Statt rufen. Der Hohlraum der Glocke weist auf den weit geöffneten Mund des Predigers hin, der Klöppel symbolisiert seine Zunge. Die *signa ecclesiae* schallen weiter als die Posaunen des Alten Testaments, weil Gott nun nicht mehr bloß in Judäa, sondern in der ganzen Welt bekannt wird. Auch sind die ehernen Glocken dauerhafter als die alttestamentlichen Signalinstrumente, wodurch die ewige Geltung der Botschaft Christi versinnbildet werden soll. Der Glockenklang bezeichnet ferner das Evangelium, dessen Kunde zu den Enden der Erde (vgl. Ps 19,5) dringt. Wenn an den Feiertagen häufiger und voller geläutet wird, sehen die mittelalterlichen Liturgieerklärer darin einen Hinweis, daß Gott in Gnadenzeiten seine Botschaft eindringlicher ergehen läßt und zahlreichere Boten schickt<sup>94</sup>.

### 2.3.1.2 Glockenersatz in den Kartagen

In diesen Zusammenhang verdient der bis heute fortlebende Brauch des Verstummens der Glocken in den Kartagen Beachtung. Von Gründonnerstag bis zur Ostervigil schweigen die Glocken<sup>95</sup>. Die mittelalterliche Allegorese sieht darin einen Hinweis darauf, daß auch die zwölf Apostel zur Zeit der Passion und Grabsruhe Christi verwirrt verstummten<sup>96</sup>. Daß dann Holzklappern den Dienst der Glocken übernehmen, erklärt Amalar zunächst liturgiehistorisch zutreffend als einen Rückgriff auf die ältere, von der griechischen Kirche treuer bewahrte Art, die Christen durch Schlagbretter (*símandron*) zum Gottesdienst zu versammeln<sup>97</sup>. Amalar hält übrigens auch in Rom den Gebrauch von Glocken für eine rezente

<sup>92</sup> *Raymund Kottje*, Studien zum Einfluß des Alten Testaments auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters (6.- 8. Jahrhundert) (Bonn 1970).

<sup>93</sup> Amalar, *Liber officialis*, III, c. 1, 2-9. ed. *Jean Michel Hanssens* (Studi e Testi 139, Città del Vaticano 1948) 258-260; vgl. *Joseph Sauer*, Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters (Freiburg i. Br. 1924) 146-149.

<sup>94</sup> Vgl. *Guilielmus Durandus*, *Rationale divinorum officiorum* I, c. 4,12, ed. *J. Dura* (Neapel 1859) 34.

<sup>95</sup> Das nachvatikanische Römische Meßbuch bestimmt, daß die Glocken zum Gloria der Abendmahlsmesse am Gründonnerstag läuten, dann bis zur Osternacht schweigen, falls nicht die zuständige Bischofskonferenz oder der Ortsbischof anders entscheidet; vgl. *Missale Romanum...* Auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. *Editio typica*, Typis polyglottis Vaticinis 1971, 243.

<sup>96</sup> Vgl. *Guil. Durandus*, *Rationale divinorum officiorum* V, c. 72, 3-5.

<sup>97</sup> *Liber Officialis*, IV, c. 21, 7, ed. *Jean Michel Hanssens*, (wie Ann. 93) 470.

Neuerung; erst Papst Stephan II. (752–757) habe begonnen, durch Glocken aus Erz und nicht mehr durch Holz-Signale die Gläubigen zur Feier der Stundenliturgie rufen zu lassen<sup>98</sup>.

Wichtiger als die historische ist Amalar aber die symbolische Bedeutung: In den Kartagen weist das dumpf klingende Holzgeräusch hin auf die Humiliatio des bis ins Grab erniedrigten Christus<sup>99</sup>. Wilhelm Durand (†1296) inventarisiert im Zusammenhang seiner Ausführungen zu Sonderbräuchen des Gründonnerstags weitere Deutungen<sup>100</sup>. Verhängnisvoll hat sich die unterschwellig antisemitische, bis in die Volkskatechismen der Neuzeit mitgeschleppte Erklärung ausgewirkt, die besagt: Das Geräusch der Klappern erinnert an das Geschrei und Treiben der Juden bei der Passion Jesu<sup>101</sup>.

### 2.3.1.3 Anmerkungen zur Läuteordnung

Wann und wie leisteten die Glocken ihren invitatorischen Dienst? Es ist dies die Frage nach den noch weitgehend unerforschten Läuteordnungen. Trotz zu erwartender regionaler und lokaler Varianten lassen sich gewisse überörtliche Konstanten ausmachen. Namentlich verlangte die tägliche Gottesdienstsequenz des monastischen Offiziums den Dienst der *signa ecclesiae*. Sobald das „*signum*“ ertönt, lassen die Mönche, so bestimmt es die *Regula Benedicti*, alles stehen und liegen und eilen zum „*opus Dei*“, dem nichts vorgezogen werden darf<sup>102</sup>. Der von der Benediktregel festgelegte Lebens- und Gebetsrhythmus der klösterlichen Gemeinschaften kennt außer den mitternächtlichen Vigilien sieben Gebetszeiten zwischen Sonnenauf- und -untergang. Das *Signum ecclesiae* erklang in der Morgendämmerung (*incipiente luce*) zum Morgenlob (*laudes matutinae*), dann etwa eine Stunde später zur Prim, wonach der Arbeitstag begann, im halben Vormittag zur Terz, die gleichzeitig (außer an Fasttagen) die privilegierte Zeit der Messe war, auf dem Höhepunkt des Tages zur Sext, zur Non am frühen und zur Vesper am späten Nachmittag, sowie in der Abenddämmerung zur Komplet.

„Wieweit die klösterliche Zeitordnung auf ihre Umwelt prägend gewirkt hat, ist – so bemerkt Gerhard Dohrn-van Rossum – schwer zu sagen.“<sup>103</sup> Zweifellos aber galt das den Tag gliedernde Gottesdienstprogramm der Mönche auch als nachahmenswerte Norm für die Bischofs- und Pfarrkirchen. Regino von Prüm (†916) lässt nach Ausweis seines kanonistischen Handbuchs den visitierenden Bischof prüfen, ob der Pfarrer die tägliche Läuteordnung beobachtet: Er muß zur

<sup>98</sup> Ep. Amalarii ad Hilduinum, 19, ed. *Jean Michel Hanssens* (Studi e Testi 138, Città del Vaticano 1948) 344.

<sup>99</sup> *Liber Officialis*, IV, c. 21,8 (wie Anm. 93).

<sup>100</sup> *Guil. Durandus*, *Rationale divinorum officiorum* V, c. 72, 4.

<sup>101</sup> Vgl. ebd.: „... per signum tabulae terrorem accipimus. Tabula ergo percutitur, quia magnus timor Apostolis a Judaeis incutiebatur.“

<sup>102</sup> *Regula Benedicti* c. 43, 1–3; *Basilius Steidle* OSB (Hrsg.) 136f.; zum täglichen Gottesdienstprogramm vgl. bes. *Regula Benedicti* c. 16 (*Basilius Steidle* 100f.).

<sup>103</sup> *Gerhard Dohrn-van Rossum*, *Geschichte der Stunde: Uhren und moderne Zeitordnung* (München u.a. 1992) 43.

Prim, Terz, Sext und Non „certo tempore“ ein Glockenzeichen geben und die passende Hore in der Kirche singen<sup>104</sup>. Ein Glockenzeichen ist auch zur Matutin und zur Vesper anzunehmen, da Regino darauf drängt, daß wenigstens an Sonn- und Feiertagen die Gläubigen sich zu diesen Haupthoren in der Pfarrkirche einfinden<sup>105</sup>. Die Glocken versammeln also zur Zeit der verpflichtenden Hauptgottesdienste die Pfarrleute aus den Dörfern und Gehöften in ihrer „Mutterkirche“. Sie erfüllen dadurch, gerade auf dem Land, eine in ihrer Bedeutung kaum zu überschätzende, über das Liturgische hinausreichende, gemeindebildende Funktion.

Auch im Hochmittelalter läuteten die Glocken nicht nur zur Messe. 1238 bestätigte und urgierte eine Trierer Synode das Glockenzeichen zu den kanonischen Tagzeiten als in den Pfarrkirchen beizubehaltenden Brauch: „In parochialibus ecclesiis pulsuntur (et cantentur) horae canonicae.“<sup>106</sup> Von Bischof Wilhelm Durand d. Ä. († 1296) erfahren wir, wie in Anlehnung an die kanonischen Horen die Zeit den ganzen Tag über durch differenzierte Glockenzeichen angezeigt wurde<sup>107</sup>: Zur Prim gab es ein einmaliges Läuten, zur Terz läutete es dreimal, wodurch die Ansage der zweiten, dritten und vierten Stunde zusammengefaßt wurde, zur Sext ebenfalls dreimal für drei Stunden zusammen, so auch zur Non. Zur Vesper, die gewöhnlich zur Nonzeit antizipiert wurde, läutete es „multipliciter“, in der Nacht, zu den Metten, gewöhnlich dreimal, zunächst mit einer Schelle, dann ein zweites und drittes Läuten in der Regel mit verschiedenen Glocken oder in signifikanter Art mit einer Glocke. Wird dreimal geläutet, erklärt unser Gewährsmann, erfolgt das erste Glockenzeichen „ad invocandum – als Aufruf“, das zweite „ad congregandum – zum Sich-Versammeln“, das dritte „ad inchoandum – zum Anfangen“.

Je nach dem Fest- oder Bußcharakter der Zeit oder des Tages variiert die Anzahl der Glocken. In der Vorfasten- und Fastenzeit ist das simpulsari, also das Läuten mit einer Glocke, die Regel; nur zur Messe und Vesper dürfen auch dann zwei Glocken erklingen. Sonn- und Festtage sind dagegen immer durch volleres Geläut ausgezeichnet, weil – so Durand<sup>108</sup> im Anschluß an Amalar<sup>109</sup> – zur Zeit der Gnade die Prediger zahlreicher auftreten, um die Säumigen aufzuwecken. Das

<sup>104</sup> Die 29. Frage über die Amtsführung des Pfarrers lautet: „Si primam, tertiam, sextam, nonam certo tempore signo ecclesiae denunciet et cursum debitum decantet?“ *Friedrich Wilhelm Hermann Wasserschleben* (Hrsg.), *Regiononis Abbatis Prumiensis Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis* (Lipsiae 1840) 21. Gleich die 2. Frage der bischöflichen Überprüfung gilt der Beschaffenheit der Kirchenglocken: „Quo metallo sint signa ipsius ecclesiae?“, ed. *Friedrich Wilhelm Hermann Wasserschleben*, 19.

<sup>105</sup> Vgl. ebd. 215 (Liber II, quæstio 69).

<sup>106</sup> Cap. 30; *Johann Jakob Blattau*, *Statuta Synodalia, ordinationes et mandata Archidioecesis Trevirensis*, 9 Bde. (Trier 1844–1859) I 40. Die gemeindebildende Funktion des Glockenzeichens wird deutlich, wenn anschließend betont wird, auf das Glockenzeichen hin müßten an Sonn- und Feiertagen die Menschen „de villis circa iacentibus et capellis attinentibus“ zur Messe in der Pfarrkirche (matrix ecclesia) zusammenkommen.

<sup>107</sup> Vgl. *Guil. Durandus*, *Rationale* (wie Anm. 94), I c. 4,9.

<sup>108</sup> Vgl. ebd. 12.

<sup>109</sup> Vgl. oben Anm. 94.

dritte Glockenzeichen erfolgt üblicherweise in Form der Compulsatio, des Zusammenläutens aller Glocken; beim Ausläuten, der Depulsatio, beginnt der Gottesdienst.

Großklöster und Kathedralen mit einer reichen Glockenausstattung entwickelten eine die gestufte Feierlichkeit der Tage und Gottesdienste noch differenzierter signalisierende Läuteordnung. So bestimmen etwa die Consuetudines Fructuarienses-Sanblasianae (Fructuraria in Piemont/St. Blasien im Schwarzwald)<sup>110</sup>, daß der Sakristan zur Christmette zunächst ein Vaterunser lang mit einer scilla, einem Glöckchen, läutet, dann eine zweite scilla erklingen läßt, anschließend mit Intervallen die signa minora läutet, dann die signa maiora. Wenn der Abt den Gottesdienst beginnt, läuten alle Glocken zusammen. Eine 1501 in Venedig gedruckte Ausgabe des Römischen Meßbuchs enthält als Anhang eine ganzjährige Läuteordnung, die zeigt, wie sorgfältig abgestuft die Glocken zur Gottesdienstankündigung eingesetzt wurden<sup>111</sup>. Vorausgesetzt ist eine Grundausstattung von drei Glocken. An den Hochfesten wurden die üblichen drei Glockenzeichen alle in Form des Zusammenläutens gegeben. An einfachen Festen läutet zuerst die größere Glocke, dann die mittlere und schließlich die mittlere und kleine zusammen. An den gewöhnlichen Tagen rechnet die Ordnung nur mit einem zweimaligen Glockenzeichen, das erste mit der großen, das zweite mit der kleinen Glocke. In dieser Weise werden die Hauptgottesdienste Matutin, die Messe zur Terzzeit und die Vesper angekündigt; zur Komplet läutet regelmäßig zuerst die große, dann die kleine Glocke.

### 2.3.2 Die apotropäische Funktion der Glocke

Aus heutiger Perspektive wirkt es äußerst befremdlich, wie sehr der mittelalterliche Ritus die apotropäische Aufgabe der Glocke hervorhebt. Es ist eine aus der Religionsgeschichte bekannte Anschauung, daß tönendes Erz und klingende Schellen unheilbringende Dämonen vertreiben<sup>112</sup>. Nun ist aber gerade das Frühmittelalter in massiver Weise von Teufels- und Dämonenvorstellungen beherrscht. Menschen wie Dinge denkt man sich ununterbrochen den Machenschaften böser Geister ausgesetzt. Der „Fürst dieser Welt“ besitzt eine geradezu überwältigende Macht, und sein Wirken ist für den Menschen derart bedrohlich, daß gar nicht häufig und entschieden genug die Waffen des stärkeren Gottes gegen ihn und sein Heer aufgeboten werden können<sup>113</sup>. Es mußte der frühmittelalterlichen Kirche daran gelegen sein, die abergläubische Vorstellung zu überwinden, die dem tönenden Erz als solchem dämonenabwehrende Kraft zuschrieb. Durch die Glockenweihe war klarzustellen: Nicht der ehrne Klang an sich erschrickt und vertreibt die bösen Geister; sie erschrecken und fliehen vor der Stimme ihres göttlichen

<sup>110</sup> Vgl. *Luchesius G. Späting OFM, Petrus Dinter* (Hrsg.), *Consuetudines Fructuarienses-Sanblasianae* (CCM XII/1) (Siegburg 1985) 126f.

<sup>111</sup> Vgl. *John Wickham Legg* (Hrsg.), *Tracts on the Mass* (HBS 27) (London 1904) 175–178.

<sup>112</sup> Vgl. *Arnold Angenendt*, (wie Anm. 5) 185f.

<sup>113</sup> Vgl. oben Anm. 60.

Herrn, die sie im Klang der geweihten Glocke erkennen und fürchten. Jede Oration unseres Ordo bittet in immer neuen Worten und Wendungen darum, daß die Glocke mächtig und kräftig werde, den bösen Feind zu vertreiben und seine Anschläge abzuwehren. Man denkt sich die Schadensmächte vor allem im Raum zwischen Erde und Himmel am Werk; die „Geister der Luft“ (vgl. Eph 6,12) werden als Anstifter von Gewittern, Stürmen, Wirbelwinden, von Blitz- und Hagelschlag gefürchtet. Sie lenken auch die „böse Luft“, die Pest und sonstige Krankheiten bringt. Hier soll die Glocke, deren Klang durch die Wolken dringt, als mächtige, unheilabwehrende Waffe Abhilfe schaffen.

Die erhoffte apotropäische Wirkung stützt sich auf die der Glocke applizierten Sakramentalien: Weihwasser, Bezeichnung mit heiligem Öl, Thurifikation. Insbesondere aber ist es die Vorstellung von der Glocke als „vox domini“, die Eindruck macht. Der eigentlichen Weihehandlung, der mehrmaligen Bezeichnung der Glocke mit dem Chrisamkreuz, geht der Gesang des 28. (29.) Psalms voraus, in dem der Ausdruck „vox domini“ nicht weniger als sieben Mal, deutlich akzentuiert, vorkommt<sup>114</sup>. Der Psalm preist die Macht der Stimme des Herrn: Sie spaltet die Zedern des Libanon, sendet Feuerpfeile aus und wirbelt Eichen empor. Exakt sieben Mal, sooft der Ausruck „vox domini“ im Psalm vorkommt, zeichnet der Bischof das Kreuz mit Chrisam auf die Außenseite der Glocke und weiht sie so zur wirkmächtigen Stimme des Herrn, dem die bösen Geister gehorchen. Fortan fliehen die Dämonen den Klang dieser Stimme und erschrecken vor dem der Glocke aufgeprägten Christuszeichen, dem „sanctae crucis vexillum“, das – wie das Beispiel der in Canino in der Provinz Viterbo gefundenen Glocke aus dem 8. Jahrhundert zeigt<sup>115</sup> – schon früh auch als Relief auf dem äußeren Glockenmantel angebracht wurde. Die Gläubigen erwarteten von der zur Stimme des Herrn konsekrierten Glocke alle die erstaunlichen Wirkungen, die das Neue Testament vom Machtwort Christi berichtet. Dieses Machtwort hatte die Dämonen in die Schranken gewiesen<sup>116</sup>. Es hatte auch dem Sturm und den Wellen geboten, woran das Schlußgebet unseres Ordo erinnert<sup>117</sup>.

Die volkskundliche Forschung hat eine Fülle von Belegen zusammengetragen, die eindrucksvoll zeigen, wie wichtig dieser apotropäische Dienst der Glocke den Menschen im Mittelalter war und bis weit in die Neuzeit geblieben ist<sup>118</sup>. Die Glockeninschriften<sup>119</sup> sprechen diesbezüglich eine deutliche Sprache. Auch dem Schadenszauber der Wetterhexen glaubte man mit den geweihten Glocken bei-

<sup>114</sup> Vgl. *Ludwig Eisenhofer*, (wie Anm. 1) II 474.

<sup>115</sup> Vgl. *Henri Leclercq*, (wie Anm. 14) 1965.

<sup>116</sup> Vgl. etwa Mk 1,23–27.34; 5,1–20; 9,25–29.

<sup>117</sup> *Gellonensis* (wie Anm. 37) Nr. 2446; vgl. Mt 8,26.

<sup>118</sup> Vgl. etwa *Heinrich Otte*, (wie Anm. 1) 44–47; *A. Perkmann*, Art. läuten, in: *Hanns Bächtold-Stäubli*, (wie Anm. 75) V (Berlin, Leipzig 1935) 938–949, bes. 939; *Nikolaus Kyll*, Die Glocke im Wetterglauben und Wetterbrauch des Trierer Landes, in: *Rhein. Jahrbuch für Volkskunde* 9 (1958) 130–179.

<sup>119</sup> Vgl. *Heinrich Otte*, (wie Anm. 1) 121–129; *W. Walter*, Glockenkunde (Regensburg, Rom 1913) 199–444.

kommen zu können. Hexenprozeßprotokolle berichten, wie die Hexen durch den Klang der geweihten Glocken sich bei ihrem Schadenszauber gestört fühlten. Und wenn sie beim Heimflug vom Hexentanzplatz nicht vor dem Morgenläuten zuhause waren, fielen sie beim ersten Glockenschlag buchstäblich aus allen Wolken<sup>120</sup>. Erst die staatlichen und kirchlichen Verbote der Aufklärungszeit haben das mit abergläubischen Erwartungen belastete „Mailäuten“ gegen Gewitter- und Hagelschaden zu unterdrücken vermocht, wobei massiver Volkswiderstand zu überwinden war<sup>121</sup>.

Die apotropäische Dimension des Glockendienstes war auch intendiert, wenn die Sterbeglocke läutete und wenn Geläut den Leichenzug zur Kirche und von dort zum Friedhof begleitete. Zwar rief dann die Glocke in erster Linie zur Gebetshilfe auf. Damit die Gläubigen wußten, für wen aus ihrer Gemeinde sie beten sollten, schlug für einen sterbenden Mann die Glocke dreimal vor dem dreimaligen Zusammenläuten an, bei einer Frau zweimal, bei einem Kleriker wurde das Anschlagen und Zusammenläuten entsprechend der Anzahl der empfangenen Weihen wiederholt<sup>122</sup>. Über diese Mitteilungs- und Gebetseinladungsfunktion hinaus leistete die Glocke aber auch allein schon durch ihr Geläut einen geistlichen Dienst im Umkreis des Todes: In den kritischen, für die Ewigkeit entscheidenden Momenten zwischen Todeskampf und Begräbnis konnte sie die bösen Geister fernhalten, die darauf aus waren, die scheidende Seele in ihre Gewalt zu bringen. Nicht nur bei der Begräbnisprozession, sondern bei allen Prozessionen sollten die Glocken läuten, damit, wie der einflußreiche Liturgieerklärer Durandus erklärt, „die Dämonen, von Furcht ergriffen, sich davonmachen“ und der Herr sein Volk mit Frieden segnet (vgl. Ps 29,11)<sup>123</sup>.

### 2.3.3 Das Glockenzeichen als Gebetsimpuls

Im Ritus selbst tritt eine Funktion, die im Hoch- und Spätmittelalter zunehmend an Bedeutung gewann, noch nicht hervor: das Glockenzeichen als Andachts- und Gebetsimpuls. Wenn die Weiheliturgie vom Dienst der Glocke „devotionis augmentum“ (Mehrung der Andacht) und „invitatio ad fidem“ (Aufmunterung zum Glauben) erwartet<sup>124</sup>, dann nur insofern, als die Glocke die Gläubigen zum Gottesdienst versammelt. Dort, in gemeinsamer Feier, wird die Frömmigkeit vertieft

<sup>120</sup> Beispiele bringt *Peter Binsfeld*, *Tractat von Bekanntnuß der Zauberer und Hexen*. Ob und wieviel denselben zu glauben (Trier 1590) fol. 75; *ders.*, *Tractatus de Confessionibus maleficorum et sagarum* (Augustae Trevirorum 1591) 343–346.

<sup>121</sup> Vgl. *Nikolaus Kyll*, (wie Anm. 119); *ders.*, *Die Hagelfeier im alten Erzbistum Trier und seinen Randgebieten*, in: *Rhein. Jahrbuch für Volkskunde* 13/14 (1962/63) 113–171; *A. Hennen*, *Walpurgsnacht und Maibräuche im Trierer Land*, in: *Gunther Franz, Franz Irsigler* (Hrsg.), *Hexenglaube und Hexenprozesse im Raum Rhein-Mosel-Saar* (Trier 1995) 151–165, bes. 159f.; *Kurt Küppers*, *Marienfrömmigkeit zwischen Barock und Industriezeitalter* (St. Ottilien 1987) 51–80 (Maigebet).

<sup>122</sup> Vgl. *Guilelmus Durandus*, *Rationale* (wie Anm. 94) I c. 4,13.

<sup>123</sup> *Ebd.* 14: „... in processionibus pulsantur, ut daemones timentes fugiant...“

<sup>124</sup> Vgl. *Gellonensis* (wie Anm. 37) Nr. 2440; 2446.

und der Glaube gestärkt. Dagegen wurde im Zeitalter der Gotik, als das Individuelle stärker hervortrat<sup>125</sup>, der Glockenklang mehr und mehr als persönlicher Gebets- und Andachtsimpuls erfahren.

Diese Entwicklung lässt sich am Beispiel des an der Wende zum 13. Jahrhundert erstmals aufkommenden Glockenzeichens „ad elevationem“ verfolgen<sup>126</sup>. Im Zuge der vom Dogma der Realpräsenz bestimmten und vom Schauverlangen geprägten Eucharistiefrömmigkeit des Hochmittelalters bildete sich um 1200 ein neuartiger Ritus in der Messe heraus: die *elevatio sacramenti*. Sie wird in der Messfrömmigkeit der folgenden Jahrhunderte als der Höhepunkt der Feier schlechthin erlebt: Nach dem Aussprechen der Abendmahlsworte zeigt der Priester dem Volk die Hostie, damit alle den Fronleichnam schauen und verehren können. Die Erhebung des Sakraments hat man durch ein Schellenzeichen solemniert. Bald mehrten sich die Zeugnisse, daß man „ad elevationem“ auch die Turmglocke anzieht, allerdings nicht, wie es heute geschieht, im Augenblick der Wandlung, sondern schon geraume Zeit davor, beim Sanktus oder gar schon beim Evangelium<sup>127</sup>. Warum so früh? Damit, so die ursprüngliche Begründung, die in der Nähe der Kirche sich aufhaltenden Gläubigen in das Gotteshaus kommen können, um im Augenblick der Elevation den Herrenleib anzuschauen. Davon hat man sich allen nur erdenklichen Segen versprochen. Im Zuge der weiteren Entwicklung ist das nach und nach mit der Elevation verbundene Glockenzeichen nicht mehr invitatorisch gemeint gewesen, sondern als Proklamation des Wandlungswunders an die Abwesenden und als Aufforderung zu einer intentionalen Teilnahme aus der Ferne verstanden worden<sup>128</sup>. Die Glocke versammelte im Augenblick der Wandlung die ganze Kirche am Ort zu einer Gemeinschaft im Geist und zu einem gemeinsamen Akt der Anbetung.

Das traditionelle Glockenzeichen zur Komplet in der Abenddämmerung erfährt im Hochmittelalter eine devotionale Neuinterpretation. In der Normandie ergeht 1061 eine von der kirchlichen und weltlichen Obrigkeit gemeinsam erlassene Verfügung, beim abendlichen Glockenzeichen ein Gebet zu sprechen, die Haustür zu schließen und die Straßen und Gassen nicht länger zu frequentieren<sup>129</sup>. Das abendliche Glockenzeichen hatte also – gewiß nicht nur in der Nor-

<sup>125</sup> Vgl. *Anton Mayer*, Die Liturgie in der europäischen Geistesgeschichte. Gesammelte Aufsätze (Darmstadt 1971) 18–47.

<sup>126</sup> Vgl. *Hans Bernhard Meyer SJ*, (wie Anm. 69) 232 f. (Literatur); *Josef Andreas Jungmann*, *Missarum Sollemnia*, 2 Bde. (Wien 51962) II 256–264.

<sup>127</sup> Ein Glockenzeichen zum Evangelium, „ut existentes in vicino laici ad elevationem dominici corporis et sanguinis invitentur...“, verlangte noch die Trierer Provinzialsynode von 1549; vgl. *Mansi* 32, 1447; *Johann Jakob Blattau*, (wie Anm. 106) II 174; vgl. *Andreas Heinz*, Die sonn- und feiertägliche Pfarrmesse im Landkapitel Bitburg-Kyllburg der alten Erzdiözese Trier (TThSt 34) (Trier 1978) 343–345.

<sup>128</sup> Vgl. *Andreas Heinz*, (wie Anm. 127) 345. Es ist bemerkenswert, daß das Läuten zur Elevation mit der Turmglocke ursprünglich nur für die Pfarrmesse vorgesehen war; so noch das Trierer Rituale von 1688 (S. 425); vgl. ebd. 345 Anm. 1719.

<sup>129</sup> Vgl. *Thomas Esser*, Ave-Läuten und der „Engel des Herrn“ in ihrer geschichtlichen Entwicklung, in: *Historisches Jahrbuch* 23 (1902) 22–51. 247–269. 775–825, hier 27.

mandie – auch eine kommunale Ordnungsfunktion. Als Ignitegium (*couver-feu*), als Signal zum Abdecken des offenen Herdfeuers, markierte es das Ende des Arbeitstages und die beginnende Nachtruhe. In Paris läutete die Abendglocke zum Ignitegium ab 1356 aus sicherheitspolitischen Gründen für die ganze Stadt nur mehr vom Turm der Kathedrale Notre Dame, und zwar schon um 19.00 Uhr<sup>130</sup>.

Um die Mitte des 14. Jahrhunderts hat man dieses Glockenzeichen in der Abenddämmerung mit Sicherheit schon als Ave-Maria-Läuten empfunden. Es waren die Franziskaner Mittelitaliens, die etwa seit der Mitte des 13. Jahrhunderts begannen, die Gläubigen anzuleiten, beim Glockenzeichen zur Komplet Maria mit dem Englischen Gruß zu grüßen<sup>131</sup>. Die Abenddämmerung soll angeblich die Stunde gewesen sein, zu welcher der Engel ihr die Botschaft brachte. Der Brauch verbreitete sich rasch in ganz Europa, als der in Avignon residierende Papst Johannes XXII. ihn durch Ablaßverleihungen förderte und 1327 in Rom einführte. Bei den entsprechenden päpstlichen Gewährungen ist bemerkenswert, daß der empfohlene Mariengruß in der Abendstunde an ein charakteristisches Glockenzeichen gebunden wird: In Rom wurde für jeden Stadtteil eine Kirche bestimmt, die bei Einbruch der Dunkelheit zum Ave-Maria läuten sollte<sup>132</sup>. Bischöfe förderten ihrerseits den Brauch in ihren Sprengeln. 1331 wurde beispielsweise das Ave-Läuten „de vespere circa crepusculum“ in allen Pfarrkirchen des Bistums Breslau angeordnet<sup>133</sup>. In manchen italienischen Städten übernahm die Stadtglocke das Ave-Läuten, etwa in Pavia, wo, unabhängig vom Komplet-Glöckchen der Konvente, die Campana del Comune als Ave-Glocke diente<sup>134</sup>. Das läßt erkennen, daß die Stadt diesem Glockenzeichen auch und in erster Linie ordnungspolitische Bedeutung beimaß.

Ähnliches gilt für das jüngere Gebetsläuten am Morgen. Als der Bischof von Parma zu Weihnachten 1317 ein tägliches Glockenzeichen in der Morgendämmerung anordnete als Aufforderung zu einem Gebet für den Frieden und die Freiheit der Stadt, gab der Magistrat diesem Geläut eine zusätzliche Ordnungsfunktion: Es markierte fortan den Arbeitsbeginn in den Handwerksbetrieben und Geschäften<sup>135</sup>. Während sich dieses Morgenläuten auch anderenorts mit unterschiedlichen Gebetsintentionen im Laufe des 13. Jahrhunderts einbürgerte, etablierte sich das mittägliche Gebetsläuten erst wesentlich später. Es läßt sich als Passionsgedächtnisläuten, zunächst nur am Freitag, zuerst in Böhmen, nachweisen<sup>136</sup>. Papst Kalixtus III. versuchte es 1456 mit mäßigem Erfolg als Aufforderung zum Gebet um Abwendung der Türkengefahr zu einem täglichen Gebet zu machen. Die sofort

<sup>130</sup> Vgl. ebd. 36.

<sup>131</sup> Vgl. ebd. 30–35; Andreas Heinz, Art. *Angelus*, in: LThk 1 (Freiburg u.a. 1993) 653 f.

<sup>132</sup> Vgl. Thomas Esser, (wie Anm. 129) 40–43.

<sup>133</sup> Vgl. ebd. 45.

<sup>134</sup> Vgl. ebd. 36 f. Anm. 4.

<sup>135</sup> Vgl. Thomas Esser, (wie Anm. 129) 247.

<sup>136</sup> Vgl. ebd. 258 f.

tige Einführung in Bologna und die 1457 durch Nicolaus Cusanus erfolgte Rezeption im Bistum Brixen müssen als eher seltene Ausnahmen gelten<sup>137</sup>. Erst den volkskatechetischen Bemühungen der katholischen Reform nach dem Tridentinum gelang es im Laufe des 17. Jahrhunderts, das dreimalige Angelus-Läuten in der katholischen Volksfrömmigkeit fest zu verankern und die „Betglocke“ zu einem den Lebens- und Arbeitsrhythmus der Landbevölkerung nachhaltig prägenden Faktor zu machen<sup>138</sup>.

### 3. Schlußbemerkung

Die katholische Kirche hat sich im Zuge der Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils von ihrem mittelalterlichen, von archaischer Basisreligiosität geprägten Ritus der Glockenweihe verabschiedet. Der Brauch einer liturgischen Indienstnahme als solcher wird aber beibehalten. Als Grund dafür verweist der Ritualeband „De Benedictionibus“ von 1984<sup>139</sup> auf die Bedeutung der Glocke für das christliche Gemeindeleben. Die Glocke rufe das Volk Gottes zu den gottesdienstlichen Versammlungen und teile den Gläubigen die wichtigsten Ereignisse aus dem Leben der Gemeinde am Ort mit. Über diese Kommunikations- und Informationsfunktion hinaus kommt der Glocke auch zu, „gewissermaßen die Gestimmtheit des Volkes Gottes nach außen darzustellen“<sup>140</sup>: Freude und Trauer, Dank und Bitte und die Zusammengehörigkeit der vielen in Christus. Die in der Vergangenheit so stark hervortretende apotropäische Dimension der Glockenweihe und des Glockendienstes ist spurlos aus dem erneuerten Ritus verschwunden. Die heutige Form der „Glockenweihe“ in der römisch-katholischen Kirche kennt von den drei traditionellen Diensten, die der Glockenspruch in Friedrich Schillers „Lied von der Glocke“ prägnant benennt: Vivos voco, mortuos plango, fulgura frango – Die Lebenden rufe ich, die Toten beklage ich, die Gewalt der Blitze breche ich! nur mehr die beiden ersten.

<sup>137</sup> Vgl. ebd. 261–263.

<sup>138</sup> Vgl. Andreas Heinz, Der Engel des Herrn, in: Heiliger Dienst 33 (1979) 51–58.

<sup>139</sup> Vgl. De Benedictionibus (wie Anm. 2) Nr. 1032f., 395.

<sup>140</sup> Ebd.: „...campanarum vox sensus populi Dei quodammodo exprimit...“



*Jürgen Weitzel*

## Gerichtsöffentlichkeit im hoch- und spätmittelalterlichen Deutschland

### I. Bedeutung und Funktion der Gerichtsöffentlichkeit

„Unter gericht denken wir uns heutzutage vorzugsweise entscheidung der rechtsstreite oder bestrafung der verbrechen. Ursprünglich überwog aber die vorstellung von volksversammlung (consilium), in welcher alle öffentlichen angelegenheiten der mark, des gaus und der landschaft zur sprache kamen, alle feierlichkeiten des unstreitigen rechts... vorgenommen, endlich auch alle zwistigkeiten beurteilt und bußen erkannt wurden. Heute bilden die richter, damals bildeten die zusammengekommenen freien männer den kern des gerichts.“ Mit diesen Sätzen leitet Jacob Grimm das dem Gericht gewidmete 6. Buch seiner „Rechtsaltertümer“ ein<sup>1</sup>. Mit ihrer Akzentsetzung auf der „Volksversammlung“ und den „freien Männern als Kern des Gerichts“, auch den „Feierlichkeiten des unstreitigen Rechts“ und den „öffentlichen Angelegenheiten“, die dort zur Sprache kamen, vermitteln sie ein eindrucksvolles Bild vom deutschen Gericht des Mittelalters, das wir noch heute in den Grundzügen teilen<sup>2</sup>. Das Gericht war, wie es die Wortgruppe um\*mal, mahal belegt, der Ort des Gespräches<sup>3</sup>. Dieses Gespräch war sicher oft ein streitiges, doch überwiegt die Akzentsetzung auf „Gespräch“. Das Gerichtsverfahren ist im Kern eine durch Zwangselemente angereicherte Sühneverhandlung, nicht durch Kampfesregeln gemilderte Fortsetzung der blutigen Fehde innerhalb der Gerichtsschranken. Es gab den gerichtlichen Zweikampf, doch charakterisierte dieser weder anfänglich den gerichtlichen Austrag der Sache, noch wurde er für das gerichtliche Verfahren entwicklungsbestimmend. Insofern die Gerichtsversammlung als eine Erscheinungsform der Volksversammlung zu verstehen ist, wird man sie in weltlichen Angelegenheiten als die Form öffentlicher, nämlich Allgemeinheit bildender und auf Allgemeingeltung der getroffenen Beschlüsse zielender Kommunikation schlechthin zu werten haben.

<sup>1</sup> Jacob Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer, Bd. 2 (Leipzig 1922) 351.

<sup>2</sup> Helmut Hillmann, Das Gericht als Ausdruck deutscher Kulturentwicklung im Mittelalter (Heidelberg 1930); Jürgen Weitzel, Dinggenossenschaft und Recht (Köln 1985).

<sup>3</sup> Grimm, (Anm. 1) 352; Ruth Schmidt-Wiegand, Mahal, Mahlstatt, in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte (HRG) Bd. 3, 150; dies., Mallus, mallum, aaO. 217.

Ort und Verfahren der Aussprache unter den Gerichtsgenossen sind in mehrfacher Hinsicht „offen“ oder öffentlich<sup>4</sup>. Zunächst: Das Gericht tagte bekanntlich zumeist unter freiem Himmel, jedenfalls an einem allgemein zugänglichen Ort<sup>5</sup>. Jeder Standesgenosse, gleich ob er als Urteiler fungieren sollte oder nicht, hatte dort freien Zugang. Auch andere Personen hatten Zugang, waren jedoch verpflichtet, einen gebührenden Abstand von den Schranken zu halten. Selbstverständlich durfte der Standesgenosse auch zum gebotenen Ding erscheinen, nur traf ihn insoweit keine Pflicht. So blieb der Umstand, ursprünglich Teilhaber am Verfahren durch konsensstärkendes Folgeurteil, jedenfalls im Gericht des landrechtlichen Typs bis weit in die frühe Neuzeit hinein eine vielköpfige Zeugen- und Zuschauerschar.

Das Gericht mußte nicht nur am rechten Ort, sondern auch zur rechten Zeit stattfinden<sup>6</sup>. Beim echten, ungebotenen Ding standen die Termine kraft Rechtsgewohnheit fest. Meist waren es zwei oder drei pro Jahr. Generell waren zudem Gerichtsverhandlungen nur am Tage, zwischen Sonnenaufgang und Sonnenuntergang, zulässig. Entsprechendes galt für gerichtliche Handlungen außerhalb des Termins, wie Ladung, anfänglich Beweisführung und Vollstreckungsmaßnahmen (Pfandnahme, Vollzug peinlicher Strafen).

Dem Anspruch nach ging die Öffentlichkeit des Gerichts dahin, daß „es hier nichts zu verbergen gab und alles mit rechten Dingen zuging“<sup>7</sup>. Ob man freilich diesen Anspruch im Sinne einer „Heilwirkung der Öffentlichkeit“ im moralisch-symbolischen Sinne überhöhen sollte, wie dies Foucault<sup>8</sup> und im Anschluß an ihn Hölscher getan haben, erscheint mir zweifelhaft. Foucault schreibt: „Bis zum 17. Jahrhundert kann das Böse in all seinen gemeinsten und unmenschlichsten Ausmaßen nur aufgehoben und bestraft werden, wenn es an die Öffentlichkeit gebracht wird. Allein das Licht der Öffentlichkeit, in dem das Geständnis gemacht und die Strafe ausgeführt wird, kann die Dunkelheit ausgleichen, aus der das Böse kommt.“ Und doch gab es die nicht-öffentliche Beichte, das *forum internum*, die im Bewußtsein des mittelalterlichen Menschen ebenso präsent waren wie die Öffentlichkeit des weltlichen Gerichts<sup>9</sup>. Seit dem 13. Jahrhundert sind zudem Einbrüche auch in die Öffentlichkeit des weltlichen Verfahrens zu verzeichnen. Und dies nicht nur in der Feme, den „heimlichen Gerichten“, die als verfassungs- und verfahrensrechtliche Sonderentwicklung ohne Zukunft waren. Angesprochen

<sup>4</sup> Vgl. *Lucian Hölscher*, Öffentlichkeit und Geheimnis. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zur Entstehung der Öffentlichkeit in der frühen Neuzeit (Stuttgart 1979) 14ff. Aus der älteren Literatur *Wilhelm Kahl*, Öffentlichkeit und Heimlichkeit in der Geschichte des deutschen Strafverfahrens, in: Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik 1908, 290–310; *Peter Paul Alber*, Geschichte der Öffentlichkeit im deutschen Strafverfahren (Berlin 1974).

<sup>5</sup> *Grimm*, (Anm. 1) 411ff.

<sup>6</sup> *Grimm*, (Anm. 1) 438ff.

<sup>7</sup> *Hölscher*, (Anm. 4) 15ff.

<sup>8</sup> *Michel Foucault*, Wahnsinn und Gesellschaft (Frankfurt 1973) 136.

<sup>9</sup> Vgl. auch *Hölscher*, (Anm. 4) 23ff., der damit seinen Ausführungen 15f. widerspricht.

sind vielmehr die städtische Ratsgerichtsbarkeit und das allgemeine Kriminalverfahren, dessen Geständnis entgegen Foucault gerade nicht in der Öffentlichkeit abgelegt wurde.

Entscheidend und durchgängig charakterisierend ist in diesen Zusammenhängen vielmehr ein anderer Umstand: Es fehlt dem Mittelalter an moderner Staatlichkeit, an allgegenwärtiger Administration, an Strafverfolgungsbehörden, an ständigen, bürokratisch organisierten Gerichten, deren urteilendes Personal als Teil eines rechtlichen Zwangsapparates von den Gerichtsgenossen, die seit dem hohen Mittelalter nur punktuell und ganz allmählich zu Gerichtsunterworfenen werden sollten, abgehoben gewesen wäre. Es fehlte insbesondere die Verpflichtung der urteilenden Menschen auf eine staatlich gesetzte Rechtsordnung. Das Recht existierte typischerweise in der Form von Rechtsgewohnheiten, die in lokalen, regionalen und personalen Rechtsgemeinschaften lebten, von ihnen ohne spezifisch herrschaftliche Beeinflussung gehandhabt und fortgebildet wurden. In diesem Umfeld ist die Öffentlichkeit des Gerichts nicht Kontrolle oder Veranschaulichung des Funktionierens staatlicher Justizbehörden durch oder für das Volk, sondern Selbstverwaltung des Rechts durch die jeweils betroffene Gemeinschaft unter dem nur verfahrensleitenden Vorsitz eines Herrn, des Richters. Öffentlichkeit des Gerichts meint also in einem ganz elementaren und bis hin zur fehlenden Begrifflichkeit<sup>10</sup> selbstverständlichen Sinne die Wahrnehmung eigener Angelegenheiten der jeweiligen Rechts- und Gerichtsgemeinde durch diese selbst in der Weise eines allgemein zugänglichen, gewissen Formen unterliegenden Gesprächs<sup>11</sup>.

Und die Rechtsgemeinschaft hatte ein unmittelbares Interesse an der Aufrechterhaltung des Friedens in ihren Reihen. Es mußten also Unklarheiten, die zu Streitigkeiten und Fehde geführt hatten, beigelegt werden. Das konnte nur unter Druck, zunächst einmal dem Druck der Rechtsgemeinschaft, hilfsweise dem des Richters, geschehen. Gleichzeitig mußte innerhalb der – möglicherweise infolge des Konfliktes selbst zerstrittenen – Rechtsgemeinschaft ein Konsens herbeigeführt werden. Dies konnte nur „öffentliche“ gelingen. Zugleich bestand ein höchstes Interesse daran, daß relevante Rechtsverhältnisse allgemein bekannt und sicher seien. Hieraus erwuchs der weite, nur zu oft unterschätzte Bereich der „feierlichkeiten des unstreitigen rechts“, insonderheit die auf Gerichtsöffentlichkeit angewiesene Übertragung von Grundbesitz. Kein Staat, keine Behördenorganisation entlastete die Gemeinschaft. Auf die „da oben“ konnte man sich allenfalls gegenüber den Anmaßungen fremder Herren verlassen<sup>12</sup>, nicht aber zur Bewältigung der internen Konflikte.

Die soziale Komponente der Gerichtsöffentlichkeit klang bereits an. Die Öffentlichkeit des mittelalterlichen Rechtswesens ist bezogen auf Anwesenheits-

<sup>10</sup> Hölscher, (Anm. 4) 11–14.

<sup>11</sup> Weitzel, (Anm. 2) *passim*; *ders.*, Deutsches Recht, in: Lexikon des Mittelalters Bd. 3, 777–781; *ders.*, Gerichtsverfahren, germ. und dt. Recht, ebd. Bd. 4, 1333–1335.

<sup>12</sup> Otto Brunner, Land und Herrschaft (Wien 1965) 252 ff., 263; André Holenstein, Die Huldigung der Untertanen (Stuttgart 1991) 361 f.

und Mitwirkungsrecht, ja Anwesenheits- und Mitwirkungspflicht der vollwertigen, in ihrem Recht nicht geminderten Dinggenossen. Andere Personen waren nicht aus eigenem Recht zur Rede und Stimmabgabe befugt. Insgesamt gesehen sind die im späten Mittelalter ständisch geprägten Gerichtszuständigkeiten und die Modalitäten der Entscheidungsfindung in je verschiedenen Rechtslandschaften und Spruchkörpern zu vielgestaltig, als daß hier auf Beschränkungen des Öffentlichkeitscharakters des gerichtlichen Verfahrens durch die ständisch-soziale Komponente des mittelalterlichen Rechtslebens näher eingegangen werden könnten. Einige Punkte sollen schlicht konstatiert werden.

Erstens: Auch Unfreie können vollwertige Dinggenossen sein, nämlich im Gericht ihres Rechtskreises, dem Hofgericht der Grundherrschaft<sup>13</sup>.

Zweitens: Die Schöffenverfassung ist nicht zu dem die Entscheidungsfindung an deutschen Gerichten schlechthin prägenden Modell geworden<sup>14</sup>. Es gibt in weiten Teilen Mitteleuropas daneben die urteilende Gesamtgemeinde und den offenen, ad hoc bestimmten Urteilerkreis, der weniger stark von der Gerichtsgemeinde abgehoben ist. Selbst das Schöffenkollegium hat sich nur ausnahmsweise und punktuell gegenüber der Gerichtsgemeinde als Spruchkörper und als Sozialgebilde mit Exklusivitätsanspruch verselbständigt.

Drittens: Im Institut der Urteilsschelte blieb die Möglichkeit eines jeden Dinggenossen, auch des nicht zur Urteilsfindung bestellten, auf die Entscheidung Einfluß zu nehmen, grundsätzlich bis zum Ausgang des Mittelalters erhalten<sup>15</sup>.

Es soll im Hinblick auf das Gesamtthema der Tagung die fränkisch-deutsche Gerichtsöffentlichkeit in ihrem Verhältnis zur Gerichtsöffentlichkeit in Südeuropa, vornehmlich in Italien, näher charakterisiert werden. Die Gerichtsöffentlichkeit Mitteleuropas ist über das fränkisch-deutsche Entscheidungsmodell der Dinggenossenschaft<sup>16</sup> als Teilhabe am Prozeß der Entscheidungsfindung zu verstehen. Sie soll das konsensbildende und -stärkende Miturteilen der Versammelten ermöglichen. Auf den Konsens der Versammelten kommt es deshalb entscheidend an, weil das Recht nicht als Produkt von Herrschaft gedacht wird und grundsätzlich als Rechtsgewohnheit<sup>17</sup> der autoritativen Fixierung in Schriftform ermangelt. Die Dinggenossenschaft korrespondiert damit den im wesentlichen nichtschriftlichen Kommunikationsformen des Mittelalters nördlich der Alpen. Die Grenz-

<sup>13</sup> Weitzel, (Anm. 2) 662 ff., 716 ff.

<sup>14</sup> Weitzel, (Anm. 2) 130–136, 530, 571 ff., 603 ff.; ders., Schöffe, -ngericht, in: Lexikon des Mittelalters Bd. 7, 1514–1516.

<sup>15</sup> Jürgen Weitzel, Über Oberhöfe, Recht und Rechtszug (Göttingen 1981) 4–19; ders., (Anm. 2) 116–124.

<sup>16</sup> Weitzel, (Anm. 2) 56 ff., 89, 97; vgl. auch Holenstein, (Anm. 12) 175 ff.; Friedrich Battenberg, Dinggenossenschaftliche Wahlen im Mittelalter, in: Wahlen und Wählen im Mittelalter, hrsg. von Reinhard Schneider und Harald Zimmermann (Sigmaringen 1990) 271–321 mit Belegen für Glockengeläut bei Wahl und Einsetzung von Gerichtspersonen im 15. und 16. Jahrhundert (316); ders., Herrschaft und Verfahren. Politische Prozesse im mittelalterlichen Römisch-Deutschen Reich (Darmstadt 1995) 4 f., 11 ff. und öfter.

<sup>17</sup> Vgl. Gerhard Dilcher u.a., Gewohnsrechtsrecht und Rechtsgewohnheiten im Mittelalter (Berlin 1992).

linie zwischen droit coutumier und droit écrit folgt im Mittelalter in etwa einer Linie von Triest über Trient nach Genf und von dort quer durch Frankreich zur Ile d'Oléron<sup>18</sup>. Die Gebiete des droit écrit stehen in einer bis in die Antike zurückreichenden ungebrochenen Tradition der Existenz und des Gebrauchs schriftlichen Rechts. Die bisherigen Erkenntnisse sprechen dafür, daß mit dieser Tradition auch das Verständnis des Rechts als eines autoritativen, von Herrschaftsträgern verwalteten und in seiner innersten Absicht kontrafaktischen Normengefuges<sup>19</sup> im Kern erhalten geblieben ist. Die für Italien und Südfrankreich vom 8. bis zum 12. Jahrhundert bezeugten Formen der Urteilsfindung weisen zwar teilweise eine äußere Funktionsteilung zwischen Richter und Urteilern auf, belegen jedoch nicht, daß dort allgemein Urteil (Erkenntnis) und Rechtszwang (Gebot des Urteils) dem inneren Verständnis nach als getrennte Erscheinungen verstanden worden wären<sup>20</sup>. Die Gerichtsverfassung bis zum Jahre 1100 weist von Region zu Region unterschiedliche Ausgestaltungen auf. Grundsätzlich aber ist nach italienischem Verständnis auch der vorsitzende Richter Rechtskundiger und (beratener) Miturteiler. Professionalität spielt bei ihm und bei den Beisitzern verschiedenster Gestalt eine viel bedeutendere Rolle als nördlich der Alpen. Nicht umsonst gewinnt dann um 1100 der ältere Gerichtsbrauch der Romagna, der nicht zwischen Richter und Urteilern schied, an Verbreitung und setzt sich im Zuge der Renaissance der gelehrten Rechte allgemein durch.

All dies meint nur den Charakter, Ziel und Zweck von Gerichtsöffentlichkeit. Die Öffentlichkeit des Gerichts als solche – aus politischen oder Beweisgründen – ist auch für Italien und Südfrankreich vielfach bezeugt<sup>21</sup>. Insgesamt dürfte sie je-

<sup>18</sup> John Gilissen, *Introduction historique du droit et à l'ethnologie juridique* (Brüssel 1979) 165, 241; Weitzel, (Anm. 2) 151 f., 331 ff.

<sup>19</sup> Zur Diskussion um die Struktur des mittelalterlichen Rechts vgl. (Anm. 17) sowie Gerhard Dilcher, *Oralität, Verschriftlichung und Wandlungen der Normstruktur in den Stadtrechten des 12. und 13. Jahrhunderts*, in: *Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter*, hrsg. von Hagen Keller, Klaus Grubmüller und Nikolaus Staubach (München 1992) 9–19.

<sup>20</sup> Weitzel, (Anm. 2) 1086 ff., 1118 ff., 1122 f. m.w.H.; zur parallel liegenden Problematik im Bereich der Kanonistik 1132 ff. – Gerhard Dilcher, *Die Entstehung der lombardischen Stadtkommune* (Aalen 1967) 172 f. hat m.E. auf derselben von Julius Ficker gelegten Quellengrundlage der Vielgestaltigkeit der älteren Verhältnisse und dem Unterschied von „germanisch“ geprägtem äußerem Erscheinungsbild und antik geprägtem Verständnis in der Sache, den noch Ficker betonte, zu wenig Rechnung getragen. – Hagen Keller hat in der Diskussion meines Beitrags „Die Konstituierung der Gemeinde aus der Rechtstheorie“ (in: Peter Bückle [Hrsg.], *Theorie der Gemeindebildung*) die Ansicht geäußert, auch das italienische Gerichtsverfahren des Hochmittelalters sei „dinggenossenschaftlich“ strukturiert. In der damals kurz bemessenen Zeit hat er eine nähere Begründung dafür nicht gegeben. – Der Fragenkreis bedarf, ebenso wie das parallel liegende Verständnis von Schriftlichkeit und Entscheidungsfindung im vorklassischen italienischen Kirchenrecht, einer detaillierten Aufarbeitung, die hier nicht geleistet werden konnte.

<sup>21</sup> Karin Nehls-v. Stryk, *Die boni homines des frühen Mittelalters* (Berlin 1981) 105–169, wo auch einschlägige Formulare aus den mediterranen Gebieten des Frankenreichs erörtert werden; Dilcher, (Anm. 20) 172–177; Weitzel, (Anm. 2) 1118 ff.; Cesare Manaresi, *I placiti del „Regnum Italiae“*, Bde. 1–3 (Rom 1955–1960), zu den Jahren 776–1100.

doch früher als in Deutschland die aus der Schriftform und Herrschaftsnähe des Rechts resultierenden Einschränkungen erfahren haben, die noch zu schildern sein werden<sup>22</sup>.

Nun einige Bemerkungen speziell zur Entwicklung des städtischen Gerichtswesens Deutschlands im hohen und späten Mittelalter. Das geschilderte landrechtliche Organisationsmodell von Gerichtsbarkeit findet in die Stadt Eingang. Es wird am stadtherrlichen Gericht geübt. Seit dem 13. Jahrhundert wird es jedoch vielerorts durch den aufkommenden städtischen Rat und dessen Gerichtsbarkeit in seiner Bedeutung geschmälernt. Der Rat zieht neben der ihm eigenen sogenannten Willkür- oder Statutargerichtsbarkeit nicht selten Bereiche des überkommenen Rechts, so z.B. die formgerechte Abwicklung von Grundstücksgeschäften und den Blutbann, an sich und versteht es, sich als Kontrollorgan oder als Rechtszugs- und späterhin als Instanzgericht über dem stadtherrlichen Gericht zu etablieren<sup>23</sup>.

Das Verfahren des als Gericht agierenden städtischen Rates schließt nun zunächst einmal alle Nicht-Ratsmitglieder von der Entscheidung aus. Auch die Schelte der Ratsurteile ist unüblich, oder sie wird in den bedeutenden Städten gezielt unterbunden. Die Öffentlichkeit wird aber nicht nur im Bereich der Urteilsfindung ausgeschlossen, sie wird auch im Bereich des Verfahrens erheblich beschnitten. Die Gerichtssitzungen der städtischen Räte sind typischerweise nicht mehr vollöffentliche, sondern nur noch parteiöffentlich, d.h. allein den Parteien, ihren Vertretern und einigen „Freunden“ zugänglich<sup>24</sup>.

Es sind diese Entwicklungen weg von der allgemeinen Gemeindeöffentlichkeit nicht in erster Linie durch die zunehmende Verschriftlichung des städtischen Lebens bedingt<sup>25</sup> – auch das Ratsverfahren blieb zunächst ein mündliches. Auch dürften die Einflüsse des gelehrt Rechts und seiner Gerichtsverfassung auf die städtischen Verhältnisse des 13. und 14. Jahrhunderts noch kaum Einfluß genommen haben. Vielmehr sind wir mit einem neuen Typ von Herrschaft konfrontiert, der kaufmännisch-ökonomische Rationalität und den Gestaltungswillen eines aufsteigenden Standes mit der Dichte der räumlichen Verhältnisse und förmlicher Rechtsgleichheit der Bürger zur Etablierung von Obrigkeit zu nutzen versteht.

<sup>22</sup> Offenbar entschieden in den lombardischen Kommunen von Anfang an die Konsuln in Anwesenheit, doch unter Ausschluß des *populus*, vgl. *Dilcher*, (Anm. 20) 175 zu Mailand 1117.

<sup>23</sup> *Weitzel*, (Anm. 2) 1314–1326; *ders.*, Konstituierung (Anm. 20); *Pirmin Spieß*, Rüge und Einung dargestellt anhand süddeutscher Stadtrechtsquellen aus dem Mittelalter und der frühen Neuzeit (Speyer 1988); *ders.*, Die Konkurrenz zwischen „städtischer“ und „stadtherrlicher“ Strafgerichtsbarkeit im 13. und 14. Jahrhundert anhand Nürnberger und Speyerer Rechtsquellen, in: ZRG Germ. Abt. 18 (1981) 291–306.

<sup>24</sup> Insoweit unzutreffend *Hölscher*, (Anm. 4) 19 ff.

<sup>25</sup> Zu den Entwicklungen des Stadtrechts und zur Rolle der Schriftlichkeit dabei vgl. *Gerhard Dilcher*, „Hell, verständig, für die Gegenwart sorgend, die Zukunft bedenkend“. Zur Stellung und Rolle der mittelalterlichen deutschen Stadtrechte in einer europäischen Rechtsgeschichte, in: ZRG Germ. Abt. 106 (1989) 12–45.

Das Ratsregiment ist jedenfalls an der Fortführung der überkommenen Form von Gerichtsöffentlichkeit ersichtlich desinteressiert.

Am stärksten und mit höchst gravierenden Einbußen an Rechtssicherheit wurde die Gerichtsöffentlichkeit seit dem 14. Jahrhundert im Bereich der Strafrechtflege beeinträchtigt. Die Entwicklungen des Inquisitionsprozesses, die Aufwertung des Geständnisses als *regina probationum* und die mit ihnen einhergehende Folter sind, wie heute allgemein anerkannt ist, aus dem kanonischen Verfahrensrecht erwachsen<sup>26</sup>. Rezipiert und effektiviert wurden diese Instrumente weltlicherseits vornehmlich in der Stadt. Sie hatte sich im Spätmittelalter vieler Neider zu erwehren, fühlte sich in ihren ökonomischen Interessen durch fahrendes Volk, herrenlose Kriegsknechte und Raubritter bedroht. Das Geständnis wurde nicht öffentlich erfoltert, sondern in den Kellern der Ratshäuser, in den Gefängnistürmen. Ratsherren traten im nachfolgend inszenierten „öffentlichen“ Verfahren des „endlichen Rechtstages“ als Zeugen gegen den „armen Sünder“ auf, dessen Stündlein – wie das der Gerichtsöffentlichkeit – zu Beginn der Neuzeit geschlagen hatte<sup>27</sup>.

## II. Akustische Signale zur Herstellung von Gerichts- öffentlichkeit nach Landrecht

Die Tagung ist den Formen öffentlicher Kommunikation gewidmet. Ich will deshalb in einem zweiten Teil meiner Ausführungen Beobachtungen zur Herstellung und Sicherung von Gerichtsöffentlichkeit mitteilen. Es geht um Klage und Ladungen, um feierliche Eröffnungsformen und um die Kundbarmachung rechtlicher Akte, letzteres auch über die eigentliche Gerichtsversammlung hinausgehend. Der Schwerpunkt wird dabei auf akustische Signale gelegt, was durchaus den historischen Gegebenheiten entspricht.

Versammlungen werden „einberufen“. Im Untersuchungszeitraum geschah dies durch Ausschreien und/oder Geläute. Das gilt für Versammlungen aller Art: Kirchen-, Dorf-, Bürger-, Zunft- und eben auch Gerichtsversammlungen. Bei Gerichtsversammlungen ist zunächst das gebotene Ding in Betracht zu ziehen, das durch die erwähnten Maßnahmen angekündigt werden mußte. Wie die Kirchenglocken zum Gottesdienst, die Sturmklöppel zur Abwehr von Not und Feind, so rief die Gerichtsglocke alle Rechtsgenossen zum Gericht<sup>28</sup>. Die Weistümer beschreiben meist eine doppelte Ankündigung des Gerichts: am Tag zuvor durch

<sup>26</sup> Winfried Trusen, Der Inquisitionsprozeß. Seine historischen Grundlagen und frühen Formen, in: ZRG Kan. Abt. 105 (1988) 168–230.

<sup>27</sup> Wolfgang Schild, Der „endliche Rechtstag“ als das Theater des Rechts, in: Peter Landau und Friedrich-Christian Schroeder (Hrsg.), Strafrecht, Strafprozeß und Rezeption (Frankfurt a. M. 1984) 119–144; Hölscher, (Anm. 4) 22; Constitutio Criminalis Carolina (1532) Art. 94–97.

<sup>28</sup> Grimm, (Anm. 1) 470.

Ausrufen, am Morgen des Gerichtstages durch Glockengeläut. Art und Dauer des Geläuts weisen dabei unterschiedliche Ausformungen auf<sup>29</sup>. Insgesamt geht es aber stets darum, Läutezeichen und Beginn der Sitzung nach den jeweiligen Gegebenheiten in ein sinnvolles Verhältnis zueinander zu bringen. An manchen Orten soll dreimal oder gar neunmal geläutet werden, damit auch ja niemand sich herausreden könne. Gelegentlich werden mehrere Glocken eingesetzt, erst eine kleine, dann eine große, die schließlich zu einem gemeinsamen Schlußgeläut finden können. Belegt ist auch das Dauerläuten von einer Stunde.

Zum ungebetenen, echten Ding, dessen Termine kraft Rechtsgewohnheit feststanden, mußte an sich nicht geladen werden. Gleichwohl finden sich schon um 1230 das Ausrufen und das Geläute auch hier. Im Mühlhäuser Reichsrechtsbuch heißt es dazu: „Di heimburgi sal och bisende di burgeri, daz su cumin zu dir mali unde da sal min eini glockin zu luiti undi der mal sal he vieri sizzi bin deme halbin iari.“<sup>30</sup>

Bezieht man das glockin luiti auf den Vorgang des Aufbietens der Bürger zum Gericht<sup>31</sup>, so wird hier das Geläute als Ankündigungs- und Erinnerungszeichen eingesetzt.

Nach dem Roten Buch von Bacharach soll man zu den drei ungebetenen Dingen die „hoffglock luden, daz aller menlich dar kome, da von wirt dem glockener XII firmas win“<sup>32</sup>.

Zumindest im Rhein- und Moselgebiet hat der weltliche Ladungsbrauch mittels Glockenrufs auf das geistliche Sendgericht übergegriffen<sup>33</sup>. Koenigers Sendquellen und Grimms Weistümer geben dafür Belege: die Sendordnung von Speyer 1492, die Sendordnung der Dekanate Süßthorn und Wassenberg 1607, das Sendweistum von Simmern unter Daun 1517 und das von Wintrich (in der Eifel)<sup>34</sup>. Das Geläut geht auch hier auf Ankündigung des Gerichts und Herstellung einer größtmöglichen Teilnahme und Öffentlichkeit. Spezifisch religiöse Motivationen sind nicht erkennbar. Allerdings werden offenbar stets alle verfügbaren Glocken gleichzeitig geläutet.

Zum Notgericht mußte in Fällen der handhaften Tat und des Totschlags in Notwehr seit alters das Gerüfte erhoben werden<sup>35</sup>. Die Geltendmachung der handhaften Tat verlangte, daß diese sobald als möglich offenkundig gemacht werde. Das Gerüfte ist der landesübliche Ruf, der die Nachbarn auffordert, zur Abwehr, Überwältigung oder Verfolgung des Verbrechers zu Hilfe zu eilen. Den Anforde-

<sup>29</sup> Elsbeth Lippert, Glockenläuten als Rechtsbrauch (Freiburg i.Br. 1939) 35 ff.

<sup>30</sup> Lippert, (Anm. 29) 24.

<sup>31</sup> Lippert, (Anm. 29) 24 meint, es sei nur noch eine zur Rechtmäßigkeit der Sitzung erforderliche Förmlichkeit.

<sup>32</sup> Weisthümer, gesammelt von Jacob Grimm, Bde. 1–7 (Göttingen 1840–1878) Bd. II 223; weitere Belege: Wollstein 1486 (II 159), Riekenbach 1495 (I 209), Gildweiler (IV 55).

<sup>33</sup> Lippert, (Anm. 29) 26 f.

<sup>34</sup> Albert M. Koeniger, Quellen zur Geschichte der Sendgerichte in Deutschland (München 1910) 119, 179; Weisthümer, (Anm. 32) II 147 und II 361.

<sup>35</sup> Heinrich Brunner, Claudius Frh. v. Schwerin, Deutsche Rechtsgeschichte, Bd. 2 (Berlin 1928) 305, 627 ff.

rungen genügte jedoch auch jedes andere zur Verklärung der Tat geeignete Not-, Zeter- und Wehgeschrei. Man denke nur an die genotzüchtigte Frau, von der deutsche und französische Quellen fordern, daß sie zum Beweis der Tat sogleich mit zerrissenem Gewand und zerrauften Haaren ein lautes Geschrei erhebe und jeden Erreichbaren, insbesondere die Nachbarn, um Hilfe angehe<sup>36</sup>. Das Gerüfte oder Gerüchte war nach einem deutschen Rechtssprichwort der Klage Anbeginn, das heißt auch, daß es vor Gericht wiederholt bzw. wiederaufgenommen werden mußte<sup>37</sup>. Mit demselben lauten Rufen und Schreien, mit dem man bewaffnet dem flüchtenden Übeltäter nachgesetzt hatte, wurde er schließlich auch vor Gericht verklagt. Dazu muß angemerkt werden, daß in älteren Quellen eine wesentliche Konnotation des Rechtswortes „klagen“ ohnehin die von rufen, schreien, jammern, lat. *lamentari*, ist<sup>38</sup>. Waffengeschrei und Klaggeschrei stehen also in den Fällen handhafter Tat in enger Beziehung zueinander. Bei der Mordklage gegen den flüchtenden Täter, der trotz Nacheile nicht hatte gefaßt werden können, erschienen die Verwandten des Erschlagenen mit dem Leichnam vor Gericht. Sie waren (noch) bewaffnet. „Dreimaliges wehgeschrei erhebend zogen sie dreimal die schwerter aus; das hieß den mörder verschrein.“ Das Bacharacher Blutrecht liefert die folgende Beschreibung: „Die kläger, wenn sie vor gericht den mord beschreien, ziehen das schwert aus, nach dem ersten schrei wird der todte fürbaz getragen, nach dem dritten schrei thuen sie die schwerter wieder ein.“

Das Geschrei konnte auf „Rache, Rache, Rache“ lauten – so in Friesland. Es konnte aber auch auf Entrichtung der Mordbuße gehen: „Weh über N.N., der meinen lieben Bruder auf des Reiches Straße vom Leben zum Tode gebracht hat. Er war mir viel lieber als dreißig Pfund“ – so in Witzenhausen<sup>39</sup>.

Wie das Waffengeschrei durch das Läuten der Sturmklöppel, so wurde das Klaggeschrei allmählich in seinem Anwendungsbereich durch das Läuten der Gerichtsklöppel eingeschränkt<sup>40</sup>. Schon das Bacharacher Blutrecht bezeugt folgende, vom Fürsprecher des Klägers vorgetragene Aussage: „Alda wart der mörder ime fuorfluhig, do was er ime nachvolginde uf des schaiches (Raub) fuisse mit wofingeschrei, mit glockenklange, durch den düsteren walt, als lange bis in die schwarze nacht benam.“<sup>41</sup> Der Fürsprecher bezeugt also vor Gericht, daß der Räuber mit Waffengeschrei und Glockengeläut durch den finsternen Wald verfolgt wurde, bis ihn die schwarze Nacht verschluckte.

Wo immer möglich wird schließlich die handhafte Klage mittels Glockengeläuts, das an die Stelle des früheren Gerüftes tritt, erhoben. Mancherorts ist offenbar auf diesem Wege das Glockengeläut allgemein zum Zeichen der peinlichen

<sup>36</sup> Grimm, (Anm. 1) 190 ff.

<sup>37</sup> Grimm, (Anm. 1) 517.

<sup>38</sup> Gerhard Köbler, Klage, klagen, Kläger, in ZRG Germ. Abt. 92 (1975) 1–20; Grimm, (Anm. 1) 488f.

<sup>39</sup> Vgl. insgesamt Grimm, (Anm. 1) 519–521.

<sup>40</sup> Richard Schröder, Eberhard v. Künßberg, Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte (Berlin 1932) 849 Note 16 b.

<sup>41</sup> Grimm, (Anm. 1) 521.

Klage geworden. Das Freiburger Stadtrecht überließ es im 13. Jahrhundert bei blutigem Schlag dem Verletzten, ob er „mit der glokken“, das heißt peinlich klagen wollte oder nicht. Die Malefizordnung des 15. Jahrhunderts enthält die folgende Passage: „So man mit der glokken richten will umb den bluetenden slag (so läßt der Schultheiß läuten) zum ersten mit dem kleinen rautsglöcklin drü zeichen ufeinander und zu yedem zeichen drissig zug, danach glich daruf mit der großen glögken och so vil zeichen.“<sup>42</sup>

Nicht erkennbar ist, ob durch dieses Geläut die gesamte Bürgergemeinde oder nur – was wahrscheinlicher ist – das urteilende Schöffenkollegium zusammengeufen wurde<sup>43</sup>.

In einem nächsten Entwicklungsschritt erscheint das Glockengeläut nicht mehr nur als Ankündigungszeichen der Gerichtsversammlung, sondern es rückt zur Hegung und Enthegung des Gerichts, zeigt also die Gerichtseröffnung und -schließung an, wird so zur Wirksamkeitsvoraussetzung der ordnungsgemäß abgehaltenen Sitzung und zu einem nachdrücklichen Hinweis auf deren Öffentlichkeit. Die Glocken müssen läuten, *damit* das Gericht ordnungsgemäß gehegt werden kann. Schön bringt dies das Schöffenweistum von Maischeid 1548 zum Ausdruck: „Hat ... der schultis die scheffen ... befragt, ob heut disses tages der gewisse gewohnliche ... tag und zeit seie, seins gn.h. gericht dieß orts zu behegen...? daruf haben die scheffen gemeinlich geantwortet: ja, die gerichtsglock habe so weit geschollen und die sonn so ferr geschienen, das man nunmehr gericht ... hegen möge.“<sup>44</sup>

In Lebenau muß der Richter „das recht besizen biß man die liechtglogen leit oder die stern am himel steen“<sup>45</sup>.

Zur Sache spricht auch Art. 2 des Goslarer Bergrechts aus dem 14. Jahrhundert: „De clocke dar me prim unn nachsang mede to Vrankenberge deghelues pfleghet to ludende, de kündigt uns dat richte up deme Rammesberge to hegende unn ok to latende.“<sup>46</sup>

Die Schiene, auf der das Glockengeläut zum Bestandteil des Gerichtsaktes selbst wurde, ist das Gebot des Gerichtsherrn. Je öfter das Geläut an die Stelle des Ausschreiens des Gerichtstermins durch einen Bediensteten des Gebotsberechtigten trat, desto mehr wurde es mit dem Gebot des Herrn gleichgesetzt. Die Mißachtung des Glockengeläuts war Mißachtung der herrschaftlichen Banngewalt und stand als solche unter Bußandrohung. So, und gespeist auch durch andere Verwendungsweisen in öffentlich-weltlichen Belangen wurden die Glocken zu Symbolen der richterlichen und herrschaftlichen Banngewalt schlechthin<sup>47</sup>. Das

<sup>42</sup> Lippert, (Anm. 29) 23.

<sup>43</sup> Zur Entwicklung der Freiburger Gerichtsverfassung insoweit Weitzel, (Anm. 15) 100–104.

<sup>44</sup> Vgl. Lippert, (Anm. 29) 18; Weisthümer, (Anm. 32) VI 738.

<sup>45</sup> Lippert, (Anm. 29) 9.

<sup>46</sup> Lippert, (Anm. 29) 24.

<sup>47</sup> Grimm, (Anm. 1) 471: Heinrich Zoepfl, Alterthümer des Deutschen Reichs und Rechts, Bd. 1 (Leipzig 1860) 36.

Geläut wurde zum Huldigungszeichen. Die Berechtigung zum weltlichen Geläut symbolisierte die rechtmäßige Herrschaftsausübung. In zahlreichen deutschen und französischen Quellen wird die Gerichtsherrlichkeit durch Formulierungen ausgedrückt, die unter anderem auch den Glockenklang als dem Herrn zustehend erwähnen<sup>48</sup>.

Von den gerichtsnahen Akten und Rechtshandlungen, zu denen durch Geläut geladen wurde oder die von Geläut begleitet waren, sollen nachfolgend einige vorgestellt werden. An manchen Orten wurden die Glocken anlässlich der Wahl und der Einsetzung von Gerichtspersonen geläutet. In Bern wurden aus diesem Anlaß nach einem Zeugnis vom Jahre 1477 die Glocken der St. Vinzenzpfarrkirche geläutet, und es wurde ein Hochamt gefeiert. Um einen Anwendungsfall von weitreichender Bedeutung, den man in seinen Anfängen nicht einmal als Sonderfall bezeichnen kann, handelt es sich beim Zusammentreten der Gemeinde anlässlich der Beschußfassung über ein Weistum<sup>49</sup>. Hier ist das Geläute seit 1374 bezeugt. Der urteilsförmige Stil der Gewinnung eines Weistums wird bei mehr oder weniger vom Grundherrn gesetzten Dorfordnungen verlassen, doch bleibt es bei der durch Glockengeläut einberufenen Dorfgemeinde. Insoweit bestimmt die Form der Rechtsfindung zunächst auch die der Normsetzung, zumal ja die dörfliche Gerichtsversammlung von der dörflichen Gemeindeversammlung nur angesichts der konkret behandelten Gegenstände zu unterscheiden sein dürfte und in beiden Situationen ein allseitiges Interesse an größtmöglicher Öffentlichkeit gegeben ist. Auf die Verkündung von Normen im Bereich der Stadt ist später einzugehen.

Als gerichtsnahe Rechtshandlungen unter Glockengeläut sind ferner bezeugt: die Einweisung in den Besitz, das Geläut zu Zinsterminen („-gerichten“) und – im Bereich von Schwarzwald, Basel und Elsaß – das Geläut bei Beschlagnahme und Einziehung verliehener Güter<sup>50</sup>. Soweit Rechtsgründe für einen Heimfall von Herrengut gegeben waren, legte die Amtsperson in Gegenwart von Zeugen Beschlag auf das Gut nach vorhergehendem Glockengeläut. Dieses diente hier lediglich zur Bekanntmachung des Aktes. Von der Einberufung einer Gerichtsversammlung ist in den einschlägigen Quellen nicht die Rede. Doch läßt sich der Brauch wohl aus einem vor dem bei solchen Anlässen geübten, jedoch in Abgang gekommenen Gerichtstermin erklären.

<sup>48</sup> *Eugen Wohlhaüpter*, Die Glocke im Recht, in: *Schwäbischer Heimat-Bote*, hrsg. vom Hist. Verein Günzburg 11 (1936) Hefte Nr. 1–4, hier Heft Nr. 2; *Doris Stockmann*, Die Glocke im Profangebrauch des Spätmittelalters, in: *Studia instrumentorum musicae populares III*, Festschrift für Ernst Emsheimer, hrsg. von *G. Hilleström* (Stockholm 1974) 224–232, 225; *Lippert*, (Anm. 29) 52.

<sup>49</sup> *Lippert*, (Anm. 29) 27f.

<sup>50</sup> *Lippert*, (Anm. 29) 30f.; *Zoepfl*, (Anm. 47) 137.

### III. Gerichtsöffentlichkeit und Glockengeläut in der Stadt

Die Glocken und ihr Geläut nahmen bekanntlich im Selbstbewußtsein des europäischen Bürgertums einen hohen Stellenwert ein. Wo man die Stadtfreiheit errungen hatte, galten der Glockenturm und die Verfügungsgewalt über die städtischen Bannglocken als Zeichen städtischer Freiheit<sup>51</sup>. In Nordfrankreich und Flandern errichteten die Städte seit dem 12. Jahrhundert hohe, künstlerisch gestaltete Glockentürme (Belfriede)<sup>52</sup>. Es gab auch nicht nur eine, sondern mehrere Stadt- und Ratsglocken. Zahlreich sind die Auseinandersetzungen um Glocken und Läuterecht zwischen Kommunen und Stadtherren.

Im Alltagsleben der deutschen Stadt hatte die Glocke vielfältige Funktionen. Ihr Geläut zeigte z. B. den Marktbeginn und die mit ihm verbundene Geltung besonderer Rechtssätze an. Die Glocke, insbesondere die Ratsglocke, blieb auch Versammlungsglocke. Sie lud die Ratsherren zur Ratsversammlung. Sie lud auch noch lange die Bürgerschaft zum Burding, zur Bürgerversammlung. Das Burding war jedoch nicht Gericht, sondern in erster Linie Organ der Normsetzung bzw. die Versammlung, auf der der Rat der Bürgerschaft die von ihm gesetzten Normen verkündete und die Bürger auf deren Einhaltung (eidlich) verpflichtete<sup>53</sup>. Insofern war der Rat an einem möglichst vollzähligen Erscheinen der Bürger interessiert. Der Gehorsam gegenüber dem Ruf der Glocken war ein Teil der im Bürgereid beschworenen Bürgerpflichten.

Das Gerichtsgeläute im alten, landrechtlichen Sinne kam jedoch schon im Spätmittelalter außer Gebrauch. Ein exakter Zeitpunkt ist schwer zu bestimmen, doch dürfte die Entwicklung in den bedeutenderen Städten zur Mitte des 13. Jahrhunderts bereits weit fortgeschritten oder gar abgeschlossen gewesen sein. So verdrängte z. B. in Freiburg i. Br. im Jahre 1248 ein neu entstehendes Schöffentum die Bürgergemeinde aus dem unter Vorsitz des Schultheißen tagenden Stadtgericht. Die vorgehend bereits angesprochenen Veränderungen in der Gerichtsverfassung und im Gerichtsverfahren der Städte können hier nicht im Detail erörtert werden. Generell gilt Folgendes. Neben das Stadtgericht trat der Rat als Gericht. Eine allgemeine Versammlung der Bürgergemeinde als Gericht fand nicht mehr statt. Das Urteil oblag den Ratsherren oder den Schöffen, vom Rat bestellten Richterherren, besonderen Urteilern, z. B. den Vorsprechern, nicht selten unter dem Einfluß eines gelehrten Stadt- und Gerichtsschreibers. Die Unterscheidung zwischen echtem und gebotenen Ding kam in Abgang. Gelegentlich lebte das echte Ding als ritualisiertes Schauspiel, in dem – jährlich einmal – die Übernahme der Gerichtsgewalt durch den Rat inszeniert wurde, fort<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> Zum Nachfolgenden *Wohlhaupper*, (Anm. 48) Heft 2.

<sup>52</sup> Vgl. dazu den Beitrag von *Raymond van Uytven* in diesem Band.

<sup>53</sup> Vgl. *Wilhelm Ebel*, Die Willkür. Eine Studie zu den Denkformen des älteren deutschen Rechts (Göttingen 1953); *ders.*, Der Bürgereid als Geltungsgrund und Gestaltungsprinzip des deutschen mittelalterlichen Stadtrechts (Weimar 1958); *Weitzel*, (Anm. 2) 1314–1326.

<sup>54</sup> *Wilhelm Ebel*, Zum Ende der bürgerlichen Coniuratio reiterata, in: *ZRG Germ. Abt.* 78 (1961) 319 f. sowie (Anm. 53).

Der Ruf der Gerichts- oder der Ratsglocke zum Gerichtstermin gilt damit durchweg nicht mehr allen Bürgern, sondern nur noch den Personen, die qua Amtes oder als Parteien am Gericht zu tun haben. Das Läuten zeigt den Beginn der Gerichtsverhandlung an, zielt aber nicht mehr auf Herstellung einer möglichst umfassenden Bürgeröffentlichkeit. An der Mitwirkung und dem Konsens des „gemeinen Bürgers“ in Rechtsstreitigkeiten ist dem Rat nicht gelegen. Belege für die Anzeige des Gerichtsbeginns zugunsten der Betroffenen bieten die Wiener Sachwalterordnung von 1570: „Wann die schranglogg zu denen gewendlichen gerichtstagen geleut wuerdt, ain jeder procurator mit seiner partei vor gericht erscheine“<sup>55</sup> und das Stadtrecht von Rheinfelden 1616: „Es sollen diejenigen, so dass gericht zuegeprauchen uf die gerichtstag, wan man das ratsglöcklin verleütet, sich bey zeit herzue machen.“<sup>56</sup>

Eine strafprozessuale Übergangssituation, in der das Läuten die Bevölkerung noch zur Urteilsverkündung locken soll, schildert das Stadtrecht von Isny 1445: „Wenn ain raut über ainen schädlich man die urtail gespricht und gefallet, sol man in erst uss dem turn füren und in den stok legen und daruff als man in in den stok leget, sol man denn die grossen gloggen über in lüten und darnach als sich das folk samlet, die schuld und mißtäut verlesen und verkünden.“<sup>57</sup> Das peinliche Urteil ist hier bereits – unter Ausschluß der Öffentlichkeit – gefällt: Vom Rat, anderswo von den meist vom Rat abhängigen Schöffen oder auch von Rat und Schöffen gemeinsam. Danach wird mittels Glockengeläut zur Verkündung des Urteils in einem Schlußzeremoniell Öffentlichkeit hergestellt. Mit der Carolina wird dies 1532 als (subsidiäres) Reichsrecht festgeschrieben. Wie der gesamte „endliche Rechtstag“, so ist auch das Glockenläuten nur noch ein Schemen einstiger Gerichtsöffentlichkeit<sup>58</sup>.

Unter solchen Gegebenheiten rufen schließlich im 16. Jahrhundert die Glocken häufig nicht mehr zum Gerichtstermin, sondern sie läuten ihn mit der Urteilsverkündung ab<sup>59</sup>. Das Geläut stellt sich damit zum Vollzug der peinlichen Strafe, die es gelegentlich durch gesteigerte Öffentlichkeit zu schärfen und in präventiver Absicht einzuschärfen sucht. Dieses Läuten verbindet sich mit älterem Läutebrauch, der bei Schandstrafen und bei der Stadtverweisung zur Steigerung der Publizität der Maßnahme herkömmlich war. So z. B. in Aachen 1477: „Ist mitt glautt der schellen der statt verweist einer dieser statt baumeister.“<sup>60</sup>

Hingegen ist ein Einfluß der seit dem späten 12. Jahrhundert belegten kirchlichen Übung, bei der feierlichen Exkommunikation nicht nur Kerzen auszulö-

<sup>55</sup> Lippert, (Anm. 29) 32.

<sup>56</sup> Lippert, (Anm. 29) 32.

<sup>57</sup> Lippert, (Anm. 29) 31.

<sup>58</sup> Vgl. (Anm. 27), auch Art. 82 der Carolina zum „Beläuten des Gerichts“.

<sup>59</sup> So offenbar in Nürnberg und Worms um 1500, vgl. Lippert, (Anm. 29) 32 f.

<sup>60</sup> Lippert, (Anm. 29) 33 ff. mit weiteren Belegen für Freiburg i.Br. (1282), lübisches Recht (Kiel 1545) und Wohlhaupper, (Anm. 48) Heft 2 für die Hansestädte.

schen und zu Boden zu werfen, sondern auch die Glocken der Kirche zu läuten<sup>61</sup>, auf das Näherrücken von Geläut und weltlicher Strafe nicht ersichtlich.

Künftighin sicherte die Identifizierung mit dem herrschaftlichen Gebot dem in sich selbst funktionslos gewordenen Geläut das Überleben: Es wurde zum feierlichen Ausdruck der Ernsthaftigkeit des obrigkeitlichen Willens, unterstrich die Bedeutungsschwere des ergangenen Urteils. Wir haben das Endstadium des gerichtlichen Läutebrauchs erreicht, der jetzt nur noch die Hinrichtung begleitet: Das Läuten mit der Armsünderglocke. Nach Lippert<sup>62</sup> begegnet dieses Läuten „erst verhältnismäßig spät“. So im Buch Weinsberg zum Jahre 1550: „Haben der greif und scheffen sei am torn untfangen, an das hohegericht geleidt, die klock gelaut und die richterboden haben die gefangen an den galgen geleidt.“<sup>63</sup> Mit diesem Geläut verbindet sich oftmals die Fürbitte für den Hinzurichtenden. Möglicherweise konnte man nicht überall eine besondere Armsünderglocke. Aus dem Frankfurt des 18. Jahrhunderts berichtet jedenfalls ein Beobachter, es sei anlässlich einer Hinrichtung die „Sturmglocke“ geläutet worden<sup>64</sup>.

Das Hinrichtungsgeläut war offenbar sehr weit verbreitet<sup>65</sup> und hat sich in Deutschland bis in die letzten Jahrzehnte des vergangenen Jahrhunderts erhalten: „Die Vollstreckung des Todesurteils wird durch das Läuten einer Glocke angekündigt, welches mit dem Austritt des Verurteilten beginnt und bis zum Schluß der Hinrichtung fortdauert.“ - Badisches Gesetzblatt 1881, Seite 21.

<sup>61</sup> Wohlhaupper, (Anm. 48) Heft 4.

<sup>62</sup> Lippert, (Anm. 29) 34.

<sup>63</sup> Weisthümer, (Anm. 32) I 340.

<sup>64</sup> Lippert, (Anm. 29) 34.

<sup>65</sup> In Spanien ging vor dem zur Richtstätte geführten Verbrecher ein Mann mit einer Schelle her: Wohlhaupper, (Anm. 48) Heft 2 Anm. 47.

*Renato Bordone*

## Campane, trombe e carrocci nelle città del regno d'Italia durante il medioevo

### Il „paesaggio sonoro“ delle città italiane nel medioevo

Un notissimo episodio riferito da Francesco Guicciardini nella sua „Storia d’Italia“ racconta come, in occasione della discesa in Italia del re di Francia Carlo VIII nel 1494, l’ambasciatore fiorentino Pier Capponi, sdegnato per le esose richieste del sovrano, lesive dell’onore della città, abbia risposto con fermezza „poiché si domandano cose sì disoneste, voi sonerete le vostre trombe e noi sone-remo le nostre campane<sup>1</sup>!“. L’espressione, divenuta poi proverbiale in lingua italiana per indicare la disponibilità a scontrarsi con l’avversario, traeva certo lo spunto dai comportamenti consueti della vita cittadina medievale, dove la quotidianità d’uso di certi oggetti continuava a essere tuttavia legata al loro valore simbolico e alla loro funzione all’interno di un complesso sistema di comunicazione non verbale. Così „trombe“ e „campane“, evocate dal Capponi, inviavano ai suoi ascoltatori un messaggio molto più eloquente di quanto non possano oggi suscitare in noi le medesime immagini: trombe e campane, anzitutto come segnali di guerra – e il Guicciardini stesso ne sottolinea il significato bellico, commentando: „volendo espressamente inferire che le differenze si deciderebbono con l’armi“<sup>2</sup> –, ma anche come contrapposizione, forse, fra tracotanza regia e tradizione democratica cittadina, simboleggiata in Italia dalla campana del parlamento.

Sul finire del medioevo, dunque, i codici espressivi continuavano ancora a essere – e a lungo sarebbero rimasti – quelli maturati dalla ininterrotta esperienza dei secoli precedenti, quei secoli in cui gli oggetti comuni avevano assunto significati particolari in quanto elementi di un rituale istituzionale, religioso o civile che fosse. Al tempo stesso, tuttavia, tali oggetti restavano „comuni“ nella quotidianità dell’uso, entravano cioè a far parte del „paesaggio“ cittadino nel quale i contemporanei erano immersi: in questo caso specifico del „paesaggio sonoro“.

<sup>1</sup> Francesco Guicciardini, *Storia d’Italia*, ed. C. Panigada, I (Scrittori d’Italia, Bari 1929) 1.I, c. 16, 95.

<sup>2</sup> Ibidem.

Il concetto di paesaggio sonoro è giunto abbastanza recentemente ad arricchire la tematica della ricerca storica<sup>3</sup> e sta a indicare, in analogia con quello di paesaggio fisico, il complesso di suoni e di rumori che caratterizzano un certo momento storico: a nessuno può sfuggire, ad esempio, la differenza fra il tipo di sonorità che si avverte nel traffico delle nostre attuali città e quello che si doveva percepire prima della diffusione del motore a scoppio. Sarebbe tuttavia semplicistico e inesatto ridurre le differenze alla presenza di quell'unico elemento, determinato dalla trasformazione dei mezzi di locomozione: suoni e rumori della città appaiono infatti strettamente collegati con l'organizzazione sociale della comunità, con i suoi sistemi di produzione, con i suoi strumenti di comunicazione. In altre parole, il paesaggio sonoro appare frutto ed espressione di ciascuna società e ogni elemento che lo costituisce va dunque interpretato alla luce della mentalità che a tale società sovrintende.

All'interno di questo paesaggio esistono poi suoni per così dire „volontari“ che, pur appartenendo al complesso sonoro, costituiscono un vero e proprio linguaggio, suoni cioè ai quali è attribuito uno specifico significato, da tutti comprensibile (come potrebbe essere oggi la sirena di un'ambulanza), e che si distinguono dai suoni (e rumori) „involontari“, prodotti cioè dall'esercizio di un'attività (un maglio in azione, l'acciotolio di un carro sul selciato etc). Se anche i rumori involontari, come si è detto, sono pur sempre frutto di una società e della tecnologia che la caratterizza, è chiaro che i suoni volontari, rappresentando un sistema di comunicazione, costituiscono l'oggetto privilegiato di una ricerca volta a individuare, all'interno di un generico paesaggio sonoro, le intenzionalità – e dunque il valore di simbolo, il richiamo dell'attenzione e la divulgazione dell'informazione – di chi li produceva e le conseguenze che provocavano presso la popolazione che li riceveva.

## I.

In una società come quella delle città medievali italiane l'uso del linguaggio sonoro appare fin dalle origini come una prerogativa monopolizzata dai detentori del controllo sociale per il forte valore di mobilitazione popolare che viene attribuito al mezzo acustico: un rintocco di campana, uno squillo di tromba hanno sempre un significato ufficiale in quanto coinvolgono il pubblico e tale monopolio per tutto il medioevo (e oltre) viene gelosamente conservato. Della loro detenzione ufficiale potranno sì impossessarsi le diverse forze politiche, ma solo quando, impadronitesi del potere, costituiranno un governo legittimo, come nel caso del Popolo di Firenze che nel 1250 provvede subito a munirsi di una „campana del popolo“<sup>4</sup>. Di contro, episodi di turbolenza politica cittadina – pur cronologicamente

<sup>3</sup> Si veda al proposito *Alain Corbin, Les cloches de la terre. Paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIXe siècle* (Paris 1994).

<sup>4</sup> *Giovanni Villani, Nuova Cronica*, ed. *G. Porta*, I (Parma 1990) 1.VII, c. 39, 328.

lontani fra loro – confermano il tentativo di ricorso al richiamo sonoro anche da parte di dissidenti o insorti: così, ad esempio, a Milano nell'XI secolo i fautori della Pataria percorrevano la città aizzando alla sommossa contro i preti concubinari „perstrepentibus tintinnabulis multis et magnis“; più avanti, ricorda Landolfo, una grande turba popolare manifestò contro Guido da Vellate scuotendo con vigore le campanelle<sup>5</sup>. Queste campanelle (anche di grandi dimensioni, come lascia supporre l'aggettivo *magnus*) nelle mani dei Patarini sembrano quasi essere una risposta alternativa alle campane „ufficiali“ della chiesa milanese, svolgono come quelle una funzione di richiamo del popolo, ma in più servono per individuare la fazione e per esprimere la protesta contro le istituzioni ecclesiastiche giudicate devianti. Normalmente le campanelle costituiscono infatti uno strumento della religiosità popolare, controllata e autorizzata dalla chiesa ufficiale, come in occasione della festa pisana di San Matteo, quando „tota nocte sonant tintinnabula cuncta“, o di quella di San Lorenzo, ricordate dal „Liber Maiorichinus“ e riferibili al principio del XII secolo<sup>6</sup>; forse anche nel caso milanese sopravvive un significato religioso, ma i *tintinnabula* dei Patarini rappresentano certo una minaccia all'ordine finora costituito.

Molto più tardi, e in un ben diverso contesto, durante il tormentato conclave del 1378 alcuni cittadini di Roma si introdussero di forza nel campanile di San Pietro e cominciarono a suonare le campane a martello per convocare il popolo affinché non fosse eletto un papa non italiano<sup>7</sup>. Anche in questo caso si tratta del tentativo di impossessarsi di uno strumento ufficiale, in grado di comunicare dei messaggi non autorizzati dai detentori dello strumento.

Questi esempi dimostrano l'importanza del controllo dei mezzi di comunicazione sonora e giustificano il monopolio esercitato su essi dall'autorità religiosa e civile. Fin dalle origini, d'altra parte, all'efficacia dello strumento – in questo caso la campana – furono demandati dalla chiesa messaggi di carattere normativo-informativo. È noto infatti che le campane scandivano le ore canoniche, estendendo all'intera comunità ecclesiale quell'*horarium* di origine monastica che, sacralizzando il trascorrere del tempo, contribuiva però a stabilire anche precisi ritmi della vita quotidiana<sup>8</sup>. Nella ritualizzazione dell'esistenza il suono delle campane diventa in questo modo il segno maggiormente percepibile da parte del popolo dell'appartenenza sia alla chiesa sia alla comunità civile, secondo regole ben precise di comportamento. Questo spiega, ad esempio, il disappunto dell'anonimo estensore della „Historia Custodum“ nel sottolineare come, tra il X e l'XI secolo, si fosse insediato in cattedrale un „presbiter inscius“ che „nec campanas noverat

<sup>5</sup> *Landulphi Senioris Mediolanensis Historiae libri quattuor*, ed. A. Cutolo (R.I.S. 2a 4/2, Bologna 1942) 9 e 18.

<sup>6</sup> *Liber Maiolichinus de gestis Pisanorum illustribus*, ed. C. Calisse (Font. stor. Italia 29, Roma 1904) vv. 554 e 1515.

<sup>7</sup> Episodio ricordato da *Sible de Blaauw*, *Campanae supra urbem. Sull'uso delle campane nella Roma medievale*, in: *Rivista di storia della chiesa in Italia* 47/2 (1993) 400.

<sup>8</sup> *Eviatar Zerubavel*, *Ritmi nascosti. Orari e calendari nella vita sociale* (Bologna 1985) 63–71.

sonare horis matutinalibus per horas constitutas diei neque hoc facere in ecclesia quod decebat<sup>9</sup>. La precedenza data alla sua ignoranza nel suonare le campane rispetto all'inadempienza allo svolgimento dei doveri „in ecclesia“ dimostra l'importanza attribuita alla corretta esecuzione delle „ore“, indispensabile per non ingenerare confusione nei cittadini. Circa un secolo più tardi, verso il 1068, la ribellione dei chierici filo-riformatori di Firenze nei confronti del loro vescovo giudicato simoniaco si manifesterà con un gesto di vero e proprio „sciopero“, in grado di danneggiare i fedeli; secondo la „Vita Sancti Iohannis Gualberti“, essi infatti dichiarano: „seramus ecclesias et non tangimus campanas, populis non psalmos de-nique canimus missas“<sup>10</sup>. La chiusura delle chiese cittadine si accompagna così al silenzio delle campane, che anche in questo caso – nell'ordine di presentazione – precede l'astensione dalle funzioni sacre.

Una città senza campane, o, come ad Arezzo, con uno scorretto suono delle ore, risulta essere dunque una città in preda al disordine, perché privata non solo del conforto del „segno“ religioso, ma anche del suo sicuro sistema di riferimento temporale nello spazio della giornata e della settimana.

## II.

L'importanza dell'uso di un linguaggio sonoro nell'inviare messaggi normativi diretti a tutti gli abitanti della città non sfuggì certo a coloro che in Italia si stavano affermando come gruppo dirigente urbano, assumendo in proprio quelle prerogative di natura politica in precedenza riconosciute ai vescovi in quanto referenti anche civili della comunità. Fin dalle origini, dunque, il comune cittadino fece ricorso a uno strumento di uso religioso come la campana, assumendone anche il valore costrittivo di cui era dotato: con caratteristica sovrapposizione di significati, il suono della campana poté così indicare la voce sia dell'autorità religiosa sia di quella laica, distinte ma accomunate nel loro autoidentificarsi nella chiesa cittadina. A questo punto, „colloquium factum sonantibus campanis“ diventa l'espressione tecnica per indicare la volontà politica della comunità, raccolta nel parlamento/*colloquium*, legittimata dal „segno“ tradizionale con cui si esprime la chiesa nel comunicare i suoi precetti ai fedeli. A differenza di altri suoni di richiamo che pure dovevano essere in uso, come quelli delle trombe – forse legati piuttosto alla sfera militare –, l'adozione, generalizzata presso tutti i comuni, della campana lascia chiaramente intendere, al di là del suo significato pratico, l'alto valore simbolico, facendo rientrare nella sfera religiosa il riconoscimento alla comunità del diritto all'autogoverno e l'obbligo conseguente della partecipazione al comune da parte di tutti i cittadini.

E' significativo, a questo proposito, che nel primo quarto del secolo XII i Pisani

<sup>9</sup> Historia custodum Aretinorum, ed. A. Hofmeister (M.G.H., SS XXX/2, Lipsiae 1934) 1473.

<sup>10</sup> Vita Sancti Iohannis Gualberti, ed. F. Baethgen (M.G.H., SS XXX/2, Lipsiae 1934) 1097.

nell'interpolare un diploma rilasciato loro da Enrico IV nel 1081, grazie al quale erano loro riconosciute consuetudini tradizionali e concessioni d'uso di terre pubbliche, sentano il bisogno di inserire la clausola che l'imperatore non invierà nessun marchese in Tuscia senza l'approvazione dei dodici eletti nel colloquio „facto sonantibus campanis“, espressione del tutto inusitata nella documentazione precomunale dell'XI secolo, ma ormai corrente nelle carte comunali del XII e consacrata poi dagli Statuti del 1162<sup>11</sup>. Qui infatti viene detto a proposito dei *senatores*, cioè dei consiglieri del comune, che „in consilio per sonum campane fuerint convocati“<sup>12</sup>.

Espressioni analoghe si ritrovano precocemente anche nei „Brevi“ della Compagna di Genova, cioè l'organismo comunale sorto al principio del XII secolo nella città ligure. Nel 1143 la normativa che riguarda i consoli prevede infatti che essi siano „vocati per campanam ad consilium“, mentre nel giuramento che nel 1157 alla Compagna devono prestare tutti i cittadini, ciascuno, appena udrà „campanam sonantem pro parlamento“, dovrà immediatamente recarsi al consesso, a meno che non abbia avuto particolare licenza da parte di quei consoli „qui fecerint sonare parlamentum“<sup>13</sup>. Appare evidente che „sonare parlamentum“ costituisce un preciso segnale emesso dalla campana, distinguibile dunque dalle „ore“ liturgiche e dagli altri suoni di significato religioso, ancorché prodotto – almeno al principio – probabilmente dalla medesima campana della chiesa: solo più tardi, infatti, viene fatta esplicita menzione di campane „laiche“. Per una migliore diffusione del suono le campane sono infatti poste sui campanili o sulle torri, attestati fin dall'VIII secolo<sup>14</sup>.

Qualsiasi fosse la loro collocazione, è chiaro che le campane della città, pur conservando la loro funzione liturgica, nel corso del XII secolo vengono sempre più spesso suonate anche per motivi profani, intensificando con l'avvento dell'autorità comunale un uso a cui forse erano già anche destinate saltuariamente nell'età precedente. Testimonianze poetiche conservate nel „Liber Comocinus“, risalente agli anni Venti del XII secolo e relativo alla guerra fra Como e Milano, attestano con espressione consueta il ricorso alle campane cittadine per segnali bellici, ripresi da trombe e corni<sup>15</sup>; anche all'assedio di Ancona del 1171 i *cives*, contrattaccando

<sup>11</sup> Sull'interpolazione del diploma enriciano si veda *Gabriella Rossetti*, Pisa e l'Impero tra XI e XII secolo. Per una nuova edizione del diploma di Enrico IV ai Pisani, in: *Nobiltà e chiese nel medioevo e altri saggi*. Scritti in onore di Gerd G. Tellenbach, a cura di *Cinzio Violante* (Pisa 1993) 153–182, sul riferimento alle campane, in particolare 168.

<sup>12</sup> Statuti inediti della città di Pisa, ed. *F. Bonaini*, I (Firenze 1854) 6.

<sup>13</sup> Codice diplomatico della Repubblica di Genova, ed. *C. Imperiale di Sant'Angelo* (Font. stor. Italia 77/1, Roma 1936) 158–159 per l'anno 1143, 351–352 per l'anno 1157.

<sup>14</sup> *Sible de Blaauw*, *Campanae supra urbem* cit. 371. A Pisa furono al principio utilizzate le torri delle „Torhalle“ di origine monastica: verso il 1025, ad esempio, il monaco Bono completò la torre di San Michele in Borgo „imponendovi un campanile, forse a vela, perché fornito di due piccole campane“: *Fabio Redi*, Pisa com'era: archeologia, urbanistica e strutture materiali (secoli V–XIV) (Napoli 1991) 374.

<sup>15</sup> *Anonymi Novocomensis* *Cumanus sive Poëma de bello et excidio urbis Comensis* (Muratorii, R.I.S. 5, Mediolani 1724) vv. 475, 1353, 1680, 1743, 1894.

l'esercito imperiale, operano una sortita dalla città „pulsatis campanis“<sup>16</sup>. Le campane suonano poi in occasione di entrate solenni in segno di giubilo popolare, come a Genova nel 1161 per accogliere la venuta di papa Alessandro III „cum universis laudibus, et preconiis, campanis etiam in civitate ubique pulsantibus“<sup>17</sup>.

Se in questo primo periodo è presumibile che la comunità ricorresse alle campane della chiesa per mobilitarsi tanto in occasioni belliche quanto per eventi festosi e addirittura per „pulsare parlamentum“, un segno significativo della „laicizzazione“ della campana è senz'altro fornito dalla decisione da parte del comune di fornirsi di una campana propria (o di più campane) da usare per le sue specifiche esigenze civili e politiche. Una testimonianza cronistica relativa a Cremona ci informa, ad esempio, che nel 1190 i consoli di quell'anno „campanam grossam de credentia et schelam militum ad equitandum fieri fecerunt“<sup>18</sup>, ed è probabile che a quel torno di tempo risalgano iniziative analoghe presso altri comuni, poiché è proprio nel decennio successivo alla pace di Costanza che le città italiane, terminato il lungo conflitto con il Barbarossa, hanno modo di consolidare le proprie strutture istituzionali ed economiche, configurando meglio la loro organizzazione interna con il ricorso al sistema podestarile. L'informazione cremonese risulta preziosa anche perché la „campana grossa“ e la „campanella“ – indicata con parola di derivazione germanica („schela“: cfr ted. „Schelle“) – individuano funzioni legate a due elementi fondanti della vita comunale: il governo e l'esercito. La campanella dei *milites*, assumendo quelle caratteristiche di segnale bellico già rilevato in precedenza nell'uso delle campane urbane, serve infatti a chiamare a raccolta i cavalieri, cioè il nerbo dell'esercito, „ad equitandum“, mentre la campana grossa raccoglie la „credenza“, ossia il consiglio di governo, continuando così a svolgere la funzione di convocazione e legittimazione dell'assemblea deliberante che era stata delle campane della chiesa „pulsate pro parlamento“.

Il forte valore simbolico, oltre che pratico, assunto dalla campana della credenza farà sì che da quel momento in poi ogni riferimento alle decisioni prese in forma legittima dal governo comunale in Italia sarà ovunque accompagnato dalla formula „convocato al suono della campana“ (o simili) fino all'età moderna. La mancanza del rituale può invalidare una decisione, o comunque renderne dubbia la validità: il cronista reggiano, autore dell'opera tradizionalmente attribuita a Alberto Millioli, nel raccontare come nel 1255 un podestà di Reggio venne espulso dal collegio dei giudici che ne elessero un altro senza convocare l'assemblea, non manca ad esempio di rilevare che questo avvenne „sine consilio et campana“<sup>19</sup>. Poco

<sup>16</sup> Boncompagni Liber de obsidione Ancone, ed. G. C. Zimolo (R.I.S. 2a 6/3, Bologna 1937) 18.

<sup>17</sup> Annali genovesi di Caffaro e de' suoi continuatori, ed. L. T. Belgrano (Font. stor. Italia 11/1, Roma 1890) 63.

<sup>18</sup> Annales Cremonenses, ed. O. Holder-Egger (M.G.H., SS XXXI, Hannoverae 1903) 8.

<sup>19</sup> Alberto Millioli Liber de temporibus et aetatibus et Chronica Imperatorum, ed. O. Holder-Egger (M.G.H., SS XXXI, Hannoverae 1903) 524; sulla figura dell'autore si veda Repertorio della cronachistica emiliano-romagnola (secc. IX-XV), a cura di B. Andreolli, D. Gatti, R. Greci, G. Ortalli, L. Paolini, G. Pasquali, A. I. Pini, P. Rossi, A. Vasina, G. Zanella (Nuovi Studi Storici 11, Roma 1991) 229-233.

prima aveva invece sottolineato come un solenne intervento di pacificazione fra le parti politiche era stato celebrato nel 1253 „in plena contione per tubas et campanas in platea communis coadunata“<sup>20</sup>. Anche i giuristi, d'altra parte, avevano dato una definizione del concetto di *contio* che teneva conto di tali aspetti formali: „contio – insegnava Boncompagno da Signa in un noto passo della „Rethorica nova“<sup>21</sup> – est conventus populi qui secundum consuetudinem civitatis aut loci ad clamorem tubarum vel c a m p a n e sonitum congregatur“.

### III.

„Secondo la particolare consuetudine“ di ciascuna città, il consiglio – affermava dunque Boncompagno – poteva venire ufficialmente convocato al suono della campana o delle trombe. Un altro elemento sonoro (la tromba) si inserisce così nel „paesaggio“ comunale, affiancandosi a quello di ascendenza religiosa costituito dalla campana. A differenza di questa, la tromba pare detenere un significato soltanto laico, collegandosi con una funzione prevalentemente di tipo militare, a essa conferita fin dall'antichità: non è escluso che tale caratteristica vada poi connessa con la detenzione del comando, in quanto strumento attraverso il quale vengono impartiti gli ordini all'esercito, e che quindi abbia finito per simboleggiare l'esercizio dell'autorità civile e militare.

Al proposito appare eloquente un documento milanese della metà del XII secolo, sostanzialmente autentico nonostante ci sia pervenuto in trascrizioni tardive. Si tratta di una lettera inviata nel 1155 dai consoli e dal popolo di Milano ai consoli di Tortona in occasione della ricostruzione della città piemontese, distrutta dal Barbarossa, alla quale avevano appunto partecipato i Milanesi<sup>22</sup>. Tale lettera accompagnava l'invio di tre oggetti simbolici: una tromba, un vessillo e un sigillo; il vessillo era quello milanese (una croce rossa in campo bianco) su cui erano stati disegnati il sole e la luna a indicare le due città e la subordinazione di Tortona a Milano („que lumen a sole suum trahit“), anche il sigillo – „quo vestre signentur charte“ – riproduceva l'immagine delle due città e ne rappresentava l'unità, mentre la „tuba aenea“ doveva servire a convocare „populus in unum“ („in concionibus vestris“, aggiunge un'altra versione della lettera) ed era „vestrum significantem incrementum“. Al di là dell'occasione specifica, gli oggetti inviati illustrano bene l'ideologia comunale dalla potente metropoli lombarda, perché tutti e tre mostrano il livello di astrazione concettuale ormai raggiunto dall'organismo politico:

<sup>20</sup> Alberti Milioli *Liber de temporibus* cit., 523.

<sup>21</sup> Boncompagni *Rethorica novissima*, in *Scripta anecdota antiquissimorum glossatorum* (Bononiae 1892) 296.

<sup>22</sup> Gli atti del comune di Milano fino all'anno MCCXVI, a cura di C. Manaresi (Milano 1919) 53–54 (doc. 34); di questo documento esistono due versioni: la prima dipende da un codice del secolo XIII, ora perduto, ma consultabile ai tempi del Giulini, la seconda dallo storico seicentesco Tristano Calco.

il vessillo rappresenta infatti il segno, certo di ascendenza precomunale e religiosa, di autoidentificazione della comunità nell'ente-comune, il sigillo (tipico „strumento simbolico“) attesta il valore pubblico e legittimo delle deliberazioni assunte, la tromba, infine, indica la partecipazione popolare in quanto strumento destinato a convocare il popolo e si può dunque considerare simbolo, al tempo stesso, dell'autorità di comando e della prerogativa del popolo cittadino di riunirsi al suo richiamo. Che poi a Milano la tromba, ben più della campana – che abbiamo visto altrove esercitare la medesima funzione –, abbia assunto tale significato simbolico-politico appare ampiamente attestato dai cronisti del tempo del Barbarossa, forse proprio per lo stato di permanente belligeranza che qui caratterizza questa fase dell'esistenza comunale.

Risulta infatti naturale che durante le continue azioni belliche il *populus-exercitus* dei Milanesi venga convocato dal suono delle trombe e non delle campane: così durante l'assedio di Lodi nel 1160, i Milanesi, „omnibus ad concionem per sonitum tubarum convocatis et collectis prope carozolum“, ascoltano le disposizioni dei consoli e poi vanno all'assalto „cum vexillis et magno sonitu“<sup>23</sup>. E' come se il comune si fosse trasferito dalla città al campo di battaglia, mantenendo tuttavia il medesimo rituale cittadino: la *contio*, convocata dalle trombe, in questi casi si tiene però presso il carroccio che sostituisce la piazza e simboleggia in un certo senso la città. Trombe, carroccio e vessilli costituiscono dunque gli elementi formali e concreti per la convocazione della *contio* che a sua volta rappresenta il cuore del sistema comunale: un simbolismo che certo non sfuggì anche ai nemici del comune, dal momento che alla caduta di Milano nel 1162 il Barbarossa pretese la consegna del carroccio – „et vexillo maximo supra carocium“ –, di quasi cento altri vessilli (presumibilmente dei singoli reparti militari), „ac duas tubas (...) in signum tocius reipublice Mediolani“<sup>24</sup>. Come già nella lettera del 1155, il vessillo bianco-crociato – qui issato sul carroccio, e il carroccio stesso – e le due trombe costituiscono il *signum* del comune, ben evidente ai contemporanei. Oltre che nei cronisti lodigiani Morena da cui sono tratte queste notizie, il riferimento alle trombe consegnate in segno di resa all'imperatore infatti compare anche nell'Anonimo milanese della „Narratio de Longobardie obpressione“ con espressioni quasi identiche: i cittadini di Milano inviano infatti al Barbarossa cavalieri e fanti con carroccio, vessilli e altre insegne militari („alii signis equestribus et pedestribus“) e „cum tubis“<sup>25</sup>. L'imperatore rilascia i fanti, deporta a Pavia i *milites*, ma si trattiene „carocerum et omnia signa et tubas“: ancora una volta viene sottolineata la presenza delle trombe, con il loro sottinteso significato simbolico.

L'adozione da parte dei Milanesi della tromba come simbolo comunale rimase a lungo nella tradizione di questa città, se ancora a distanza di oltre un secolo Bon-

<sup>23</sup> *Ottonis Morenae eiusdemque continuatorum Libellus de rebus a Frederico imperatore gestis*, in: *Fontes de rebus a Frederico I. imperatore in Italia gestis*, ed. F. J. Schmale (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 17a, Darmstadt 1986) 138.

<sup>24</sup> Op. cit. 175–176.

<sup>25</sup> *Civis Mediolanensis anonymi Narratio de Longobardie obpressione et subiectione*, in: *Fontes de rebus a Frederico I. imperatore in Italia gestis* cit. 276.

vesin della Riva fra i „Magnalibus Mediolani“ ricordava proprio i trombettieri comunali, dedicando loro ben due paragrafi. Benché la città, a sua detta, contasse infatti più di duecento campane, circa 120 campanili e la torre comunale con quattro campane, un'attenzione maggiore – eco certo della loro importanza politica – è invece riservata ai „sex communis tubicines principales“, presentati come „viri honorabiles et egregii“, tenuti tanto in onore in città da possedere cavalli e condurre una vita „more nobilium“<sup>26</sup>. Questo, secondo l'autore, sarebbe proprio dovuto alla potenza del suono emesso, un „clamor terribilis in bellorum tumultibus“ che non ha pari al mondo e che sta a significare la grandezza e la forza della città („huius civitatis altitudinem simul et fortitudinem significare cognoscitur“). Il suono delle trombe, udibile da molto lontano, nel corso del Duecento si trasforma dunque da simbolo della libertà comunale in simbolo della supremazia cittadina sul territorio.

#### IV.

E' stato scritto recentemente che il campanile impone uno spazio sonoro che corrisponde a una certa concezione della territorialità<sup>27</sup>. Lo stesso „spazio sonoro“ individuato a Milano dalla potenza delle trombe, in altre aree dell'Italia comunale è più comunemente realizzato proprio dalle campane, in concorrenza fra loro. In questa prospettiva, che si afferma nel Duecento, al compito pratico (e, come abbiamo visto, anche simbolico) di richiamo per la popolazione residente in città, si affianca così una nuova funzione della campana, ora rivolta al territorio circostante, a quell'area cioè di espansione politica che costituisce l'oggetto e il teatro dello scontro per la supremazia fra i comuni confinanti. Si direbbe che l'incremento dello spazio politico imponga così un ampliamento dello spazio sonoro sul quale far „sentire“ – materialmente e simbolicamente, come di consueto – la voce del comune egemone.

Fra i testimoni più sensibili agli aspetti della „sonorità territoriale“, fra' Salimbene de Adam occupa certo una posizione rilevante per la sua attenzione agli aspetti religiosi e politici legati all'uso delle campane. E' lui infatti a registrare come, fin dal 1237, i Francescani avessero fatto costruire ad Assisi una nuova „campanam grandem et pulchram atque sonoram“; grazie al suono di questa e di altre cinque simili (che egli stesso aveva visto e sentito) „tota vallis illa consonantia delectabili replebatur“<sup>28</sup>. Ma, se in quell'occasione era una dolce melodia che, quasi come una benedizione celeste, si espandeva dalla chiesa francescana su una precisa area territoriale – cioè su tutta la valle di Assisi –, nel caso dell'ambiziosa (e fallimentare) costruzione della campana di Parma nel 1285, il cronista non manca

<sup>26</sup> *Bonvesin de la Riva*, *De magnalibus Mediolani*, ed. M. Corti (Milano 1974) 65–66.

<sup>27</sup> *Alain Corbin*, *Les cloches de la terre* cit. (sopra, nota 3) 98.

<sup>28</sup> *Chronica fratris Salimbene de Adam ordinis Minorum*, ed. O. Holder-Hegger (M.G.H., SS XXXII, Hannoverae et Lipsiae 1905–1913) 107.

di rilevare come gli intenti dei cittadini fossero quelli di far udire la voce di Parma fino a Reggio Emilia e a Fidenza.

La vivace descrizione del cronista<sup>29</sup> illustra, con l'arguzia che gli è solita, l'importanza conferita all'evento dai cittadini e il clima di eccitazione che pervade l'intera città nell'esecuzione di tanta impresa. Intanto comincia col narrare che la precedente „magna campana“ comunale si era rotta – altrove aggiunge maliziosamente „ex imperitia pulsatoris“<sup>30</sup> – e che i cittadini si diedero subito a fonderne un'altra. La scarsità di metallo non consentì però di farle le anse (od „orecchie“), sicché non poteva essere appesa né legata; allora venne rifusa e questa volta risultò „pucherrima“, ma per qualche altro difetto di fabbricazione non emetteva „bonum sonum“. A questo punto i Parmensi licenziarono il *magister* locale e si rivolsero a un vero specialista, un maestro pisano che aveva costruito pochi anni prima la campana della cattedrale. Questi da Pisa venne a Parma „sicut magnus baro indutus solemniter“. La notazione sembrerebbe ironica, ma al tempo stesso può sottolineare l'importanza conferita dalla società a tali professionisti del suono: non si dimentichi infatti la descrizione fatta da Bonvesin per gli stessi anni a riguardo dei trombettieri milanesi che vivevano „more nobilium“...

Dunque: il maestro pisano si installa presso i frati predicatori, fa fondere per la terza volta la campana, mettendoci tutta la sua scienza e usando tutto il metallo necessario che gli viene fornito in abbondanza dal comune. Viene presentato come un vero artista: opera „solitarius“ per non essere molestato da nessuno, e la „forma“ per la fusione risulta naturalmente bellissima. Teme tuttavia che il metallo fuso non coli bene nella forma, e infatti, nonostante tutte le precauzioni, la campana non risultò buona né dal punto di vista estetico né da quello sonoro. Conclusione moralistica: Dio punì la superbia dei Parmensi che volevano una campana che si sentisse fino a Reggio e a Fidenza e ne ebbero invece una che a malapena poteva essere udita in città! E pensare che avevano speso una somma esorbitante, cioè ben mille lire imperiali, per ottenere un risultato così deludente.

L'ambizione di controllare un vasto „territorio sonoro“ – da Parma a Reggio vi sono 30 chilometri e a Fidenza 25 – appare comune a molte città italiane e dura nel tempo: questo spiega gli sforzi economici sostenuti dai governi comunali per dotarsi di campane civiche sempre più grandi, in malcelata concorrenza anche con quelle della chiesa cattedrale. Ancora nel primo quarto del Trecento, infatti, il pavesse Opicino de Canistris – un osservatore ben attento, come vedremo, al „paesaggio sonoro“ – ricorda, oltre alle innumerevoli campane delle chiese minori di Pavia, le enormi campane della cattedrale e del comune, il cui suono si poteva sentire a più di seimila passi (cioè oltre a quattro chilometri) dalla città<sup>31</sup>. Aggiunge poi che anche altre chiese avevano grandi campane e numerose, e che i Predicatori e i Carmelitani ne possedevano di enormi, sicché pare di assistere a una vera gara

<sup>29</sup> Op.cit., 584.

<sup>30</sup> Op.cit. 652.

<sup>31</sup> *Anonymi Ticinensis Liber de laudibus civitatis Ticinensis*, ed. R. Maiocchi-F. Quintavalle (R.I.S. 2a 11/1, Città di Castello 1903-1906) 40.

cittadina sul controllo dello spazio sonoro della città e del suo territorio circostante, combattuta con grande dispendio di mezzi economici.

Per il principio del Trecento siamo infatti informati che a Firenze il comune dedicò molte risorse al problema delle campane. Già nel 1304, infatti, il Consiglio aveva effettuato un primo pagamento per „campana ponenda“ sopra il palazzo dei Priori; nel 1307, poi, i *magistri campanarii* di Pisa – come abbiamo visto, i migliori sulla piazza – Vanni e il figlio Bentivenni dichiaravano di aver ricevuto dagli ufficiali del comune 2670 libbre di metallo che erano avanzate dalla fusione della campana e 89 fiorini d’oro per la costruzione di una campana del peso di sedicimila libbre, sistemata su una torre ancora in legno edificata nella piazza del palazzo dei Priori<sup>32</sup>. Nel luglio del 1308 il consiglio stanziava 500 lire per la torre del popolo e „pro campana magna poni facienda super pallatio Priorum“, in dicembre accresceva lo stanziamento di altre 300 lire, alle quali nel marzo del 1309 venivano aggiunte altre 400 lire, e in maggio 125 lire erano destinate al pagamento del *magister* Martino Lombardo „pro campana magna“<sup>33</sup>. In meno di un anno, dunque, Firenze aveva sborsato per la sola campana del Popolo oltre 1300 lire, superando persino la spesa di Parma, tanto criticata da Salimbene!

L’ambizione di possedere campane molto pesanti, tuttavia, provocava spesso degli inconvenienti: proprio la campana fiorentina del Popolo, così costosa e pesante più di 17.000 libbre, a detta del Villani<sup>34</sup> risultava infatti inagibile per l’impiego dello scampanio „a distesa“ e soltanto nel 1322 „un sottile maestro di Siena per suo artificio“ riuscì a sistemerla in modo che per farla funzionare bastassero due uomini invece dei dodici impiegati in precedenza. Per „suo servizio“, naturalmente, il bravo artefice si ebbe dal comune 300 fiorini d’oro...

E’ stata proposto di interpretare il „sottile e bello artificio“ messo in opera dal maestro senese come l’abbassamento del centro di oscillazione della campana per mezzo di un’asse a sella; campane di dimensioni minori erano bilicate a un’asse diritta chiamata „cicogna“ e si facevano oscillare per mezzo di una corda legata a una traversa, in modo che il dondolio del battaglio creasse le vibrazioni necessarie: certamente campane del peso superiore ai cinquemila kg, come quelle fiorentine o quella realizzata per S.Pietro a Roma nel 1353, creavano non pochi problemi di movimentazione<sup>35</sup>.

## V.

La grande campana messa in grado di suonare a distesa nel 1322 è indicata dal cronista come „campana del Popolo“: all’origine di tale campana il Villani aveva già fatto riferimento in precedenza, quando, parlando dell’avvento del primo Popolo

<sup>32</sup> Robert Davidsohn, *Forschungen zur Geschichte von Florenz*, IV (Berlin 1908) 500.

<sup>33</sup> Ibidem.

<sup>34</sup> Giovanni Villani, *Nuova Cronica* cit., II, 1.X, c.158, 356.

<sup>35</sup> Sible de Blaauw, *Campanae supra urbem* cit. (sopra, nota 7) 406–408.

a Firenze nel 1250, aveva subito rilevato che, preso il potere, „feciono fare una campana, la quale tenea il detto capitano in su la torre del Leone“, insieme con il gonfalone principale del Popolo<sup>36</sup>. Il valore politico della campana appare evidente: finora avevamo visto come a Cremona nel 1190 erano state fatte due campane, una per la credenza e una per i *milites*, cioè per le forze che istituzionalmente costituivano allora il comune. L'affermazione di una nuova forza, quella appunto del Popolo organizzato in società e avviato alla conquista del potere cittadino, si accompagna dunque con l'innalzamento del medesimo „segno“ di autorità, la campana. Anche in questo caso il significato appare al tempo stesso simbolico e pratico: simbolico, in quanto rappresenta la facoltà anche per il Popolo di esercitare il comando, pratico perché tale facoltà è espressa dal segnale di raccolta delle forze cittadine che nel Popolo si identificano.

Non è senza significato che i cronisti fiorentini – il Villani, ma già il Malispini, come ha indicato Ernst Voltmer che ha di recente trattato in modo esaustivo l'argomento<sup>37</sup> – mettano in relazione il Popolo e la sua campana con l'uso del carroccio; il carroccio fiorentino, infatti, è affidato alla fanteria, costituita tutta da elementi popolari („l'acommandavano al popolo. E' popolani il guidavano nell'osti“<sup>38</sup>) e va in battaglia accompagnato dalla campana. A differenza del caso lombardo-milanese, sul carroccio fiorentino non prendono posto i trombettieri, meno diffusi nell'area toscana, dove predomina invece il ricorso simbolico alla campana. Si direbbe, tuttavia, che la campana „di guerra“ fiorentina non si identifichi con quella „popolare“ della Torre del Leone, ma che si tratti invece di uno strumento specifico, destinato esclusivamente all'uso bellico. Narrano infatti i cronisti che, dichiarata la guerra, si poneva una campana sull'arco di S. Maria al Mercato Nuovo che suonava ininterrottamente quasi a sfida del nemico, „per grandiglia – dice il Villani<sup>39</sup> – di dare campo al nimico ov'era bandita l'oste, che s'apparecchiasse“.

Tale campana, detta Martinella o „campana degli asini“, veniva poi staccata dall'arco e montata su un carrello che seguiva il carroccio e l'esercito sul campo di battaglia<sup>40</sup>. La perdita del carroccio e della campana, come avvenne nella battaglia di Monteaperti, rendeva ancora più cocente la sconfitta operata dai nemici esterni.

Poteva tuttavia accadere che anche a causa di nemici interni andassero distrutti i simboli del potere raggiunto dal Popolo, specie dove e quando più aspro era stato lo scontro fra le parti sociali. Al momento della pacificazione si provvedeva allora con particolare cura a ripristinare, insieme con gli edifici, anche i „segni“. Così a Reggio nel 1290 il vicario del marchese d'Este, „valens homo“, fece riparare la torre e il palazzo comunale danneggiati dagli incendi provocati dalle lotte civili, e anche – sottolinea il continuatore del presunto Milioli<sup>41</sup> – „campanam populi cum

<sup>36</sup> *Giovanni Villani*, Nuova Cronica cit., I, 1.VII, c. 39, 328.

<sup>37</sup> *Ernst Voltmer*, Il carroccio (Torino 1994) 47–50.

<sup>38</sup> *Giovanni Villani*, Nuova Cronica cit., I, 1.VII, c.75, 370.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Ernst Voltmer*, Il carroccio cit. 49.

<sup>41</sup> *Alberti Milioli* Liber de temporibus cit. (sopra, nota 19) 579.

duabus aliis fecit poni super ipsam turrim“. Bisogna poi rilevare che l'uso politico-popolare delle campane rivestiva importanza ancor maggior in quei comuni in cui il potere appariva suddiviso fra le parti, o, in ogni caso, dove la presenza dei „magnati“ continuava a costituire una minaccia costante all'ordine pubblico.

In area piemontese, ad esempio, gli statuti trecenteschi delle società del popolo di Chieri, di Asti di Torino per la convocazione generale in caso di pericolo prevedono il ricorso alle campane: il segnale di allarme nel caso di aggressione di un popolare da parte di un magnate è dato infatti dal suono a stormo („ad stremitam“), udito il quale i soci, sospesa ogni altra attività, devono accorrere a radunarsi sotto il gonfalone della società, presso la casa del capitano o nella piazza principale, e da qui muovere militarmente „ad vindictam“ per punire l'offensore<sup>42</sup>. La „stremita“ o „stramita“ appare essere stata in origine il segnale di allarme per tutto l'esercito comunale, come succedeva a Genova nel 1234, quando il podestà uscì in campagna contro le truppe di Albenga „facta pulsatione campanarum in ecclesia Beati Laurentii in modum stremita“<sup>43</sup>; poi sembra diventare appannaggio della convocazione armata del popolo, suonata dalla campana „civile“ o anche da una campana religiosa, come accade ancora nella seconda metà del Trecento a Torino, dove tale compito è affidato alla „campana grossa“ della chiesa di San Dalmazzo<sup>44</sup>.

## VI.

A partire dalla matura età comunale, in realtà, tutto un sistema di segnali acustici cittadini, affidati ora all'una ora all'altra delle numerose campane comunali ed ecclesiastiche, viene regolato da una precisa normativa, scrupolosamente registrata negli statuti comunali. Se già dalle origini il tocco delle campane suonava – come diceva Giovanni Villani<sup>45</sup> – „a onore di Dio le ore del dì e della notte“, sacralizzando il tempo dei cittadini, nel basso medioevo campane e campanelle scandiscono il ritmo di una vita più profana: il tempo delle istituzioni, il tempo della giustizia, il tempo del lavoro manuale, il tempo della vita privata.

Due passi di Opicino de Canistris restituiscono con vivacità il paesaggio sonoro di una città come Pavia nella prima metà del Trecento, punteggiato dal richiamo periodico e consecutivo delle numerose campane, ciascuna con la propria voce inconfondibile. Ogni sera – scrive il cronista<sup>46</sup> –, dopo l'Angelus, „mediante aliquo intervallo, pulsatur campana, que dicitur bibitorum, eo quod prohibeat ulterius bibere in tabernis, aut apertas esse tabernas“. Dopo un altro intervallo, „pulsatur

<sup>42</sup> Si veda al proposito Renato Bordone, Magnati e popolani in area piemontese con particolare riguardo al caso di Asti, in: Magnati e popolani nell'Italia comunale (Pistoia 1997) 397–419.

<sup>43</sup> Annali genovesi di Caffaro e de' suoi continuatori, ed. C. Imperiale di Sant'Angelo, III (Font. stor. Italia 13, Roma 1923) 71.

<sup>44</sup> Mario Chiaudano, Gli statuti della Società di San Giovanni (BSSS 138/2, Torino 1933) 18.

<sup>45</sup> Giovanni Villani, Nuova Cronica cit., 1.III, c.11, 124.

<sup>46</sup> Anonymi Ticinensis Liber de laudibus civitatis Ticinensis cit. (sopra, nota 31) 33.

Scilla per longum spatum, prohibens incessum per urbem. In aurora vero pulsatur septem ictibus alia campana dans licentiam exeundi“: poco dopo suona l’Ave Maria mattutina. Un altro passo significativo<sup>47</sup> annota come ogni segnale acustico sia distinguibile dalla categoria alla quale è rivolto: così i *sapientes* a cui sono affidati gli incarichi più importanti del comune „per certum campane sonum vocantur“, i cento „per quos tractantur negotia non tam ardua (...) vocantur per alium dissimilem sonum“, „post ipsos sunt alii qui tractant negotia minus adhuc ardua qui per alium dissimilem sonum vocantur“. Infine, quando „totus populus“ deve essere convocato, „fit alius diversus sonus“, come diversificati sono i rintocchi che annunciano le sentenze, le condanne, l’adunata generale dell’esercito, quella parziale degli *equites*, l’aggressione nemica e così via.

Anche dagli statuti di Verona del 1327 si apprende che più segnali regolavano l’attività della pubblica amministrazione, forse emessi da campane (o campanelle) differenziate: oltre alla tradizionale „campana consilii“ che convocava i consiglieri e veniva fatta suonare dal podestà su licenza del vicario, esisteva anche una „campana gastaldiorum“ che serviva a riunire i gastaldi comunali<sup>48</sup>. Tutta la procedura giudiziaria era poi regolata dalla campanella „que sonatur pro iure reddendo“; i giudici infatti erano tenuti a stare al banco da quando suonava per annunciare l’apertura della sessione a quando suonava nuovamente per segnalare la chiusura; non potevano dare inizio ai processi prima del terzo rintocco né allontarsi che dopo il segnale „pro iure iure separando“: fino a quel momento i processati avevano diritto di appellarsi<sup>49</sup>. La campanella diventa in questo modo sinonimo di amministrazione della giustizia, tant’è che, per indicare che alcune contravvenzione in materia di diritto agrario erano giudicate immediatamente e sommariamente, lo statuto di Verona conferma la pronuncia della condanna „die feriato et non feriato, pulsata campanella et non pulsata“<sup>50</sup>. Nell’amministrazione ordinaria della giustizia, però, si procedeva regolarmente tramite citazione dei convenuti e dei loro procuratori: in un solo caso, tuttavia, l’obbligo della citazione veniva invece a cadere: quando si sentenziava „in concione generali communis Verone“, siccome la „pulsacio campane ipsius arengi“ assumeva il valore di legittima citazione, in quanto tutti i cittadini ne venivano a conoscenza<sup>51</sup>. Anche ad Asti, secondo gli Statuti trecenteschi il podestà nel recarsi ad amministrare la giustizia doveva far suonare le „campanas solitas“ que appellantur „campanas rationis“<sup>52</sup>. In entrambi i casi si presumeva dunque che la campana dell’arengo o le „campane rationis“ fossero ben udibili e riconosciute in tutta la città.

A Verona, tuttavia, oltre ai giudici, anche gli altri ufficiali del comune dovevano presentarsi a palazzo entro il terzo rintocco del „tintinnabulum officialium“ e ri-

<sup>47</sup> Op. cit., 27.

<sup>48</sup> Statuti di Verona del 1327, ed. S. A. Bianchi-R. Granuzzo (Roma 1992), 1.I, c. 38 (151), c. 65 (164), c. 66 (165).

<sup>49</sup> Op. cit., 1.I, c. 83 (175), 1.II, c. 4 (309), c. 77 (343).

<sup>50</sup> Op. cit., 1.II, c. 64 (337), 1.IV, c. 97 (587).

<sup>51</sup> Op. cit., 1.II, c. 49 (330-331).

<sup>52</sup> Rubrice Statutorum civitatis Ast per ordinem alphabeti (Ast 1534), coll.16, c. 3.

manervi fino a quando il podestà non avesse dato ordine di suonare „pro curia se paranda“<sup>53</sup>. A quel suono a tutti dipendenti comunali – si direbbe – era fatto obbligo di raggiungere il posto assegnato e tanto più la norma valeva per i custodi delle torri e in particolare per il „campanarius“ del comune che sarebbe stato punito se non avesse raggiunto la torre „quociens campanella parva ter fuerit pulsata“<sup>54</sup>.

Sempre gli statuti veronesi ci forniscono poi un illuminante esempio di regolamentazione dell'orario di lavoro quotidiano attraverso i segnali di un'altra campanella<sup>55</sup>. Si trattava in questo caso di un „tintinnabulum“ specifico, dotato, come spesso accadeva, di un suo preciso nome proprio, la „Marangona“. Essa veniva suonata per mezzo di una fune al principio del mattino per una sola volta, ma a lungo („per unam vicem, bono modo, in longum“); a quel suono tutti i *magistri* e gli operai di qualsiasi attività dovevano recarsi al loro posto di lavoro e rimanervi fino a quando la campanella non avesse suonato l'ora di pranzo. Terminata la pausa, al medesimo suono tornavano al lavoro per poi interrompersi quando sentivano la „campana di merenda“, a metà pomeriggio; la terza ripresa durava fino all'ultimo segnale, suonato „post vespertas pro eundo ad cenam“. A differenza delle campane ecclesiastiche, la Marangona scandiva dunque il tempo del lavoro sui ritmi delle abitudini alimentari dei cittadini: ora di pranzo, ora di merenda, ora di cena.

Anche l'orario di alcune attività del terziario era regolamentato dal comune in riferimento al suono delle numerose campane cittadine: a Torino, ad esempio, era vietato macellare animali da quando iniziava a suonare la campana di S. Andrea „que in aurora pulsatur“ fino al suono della terza campana del comune „que pulsatur in sero“; ad Asti non si poteva cuocere il sego fino a che non fosse suonata la campana serale e dopo il suono del mattutino della campana di San Secondo della Torre Rossa; a Verona si poteva vendere pesce dal mattino fino al terzo rintocco della „campana viatorum“, suonata nel primo pomeriggio („in nonis“), viceversa i tavernieri erano tenuti a tenere aperti gli usci delle rivendite di vino dal terzo rintocco della campanella „viatorum“ suonata al mattino fino all'ora di compieta<sup>56</sup>. Dopo l'ultima campana della sera – o quella chiamata a Pavia appunto „dei bevitori“<sup>57</sup> – ovunque era fatto divieto ai tavernieri di somministare cibo e vino agli avventori, anzi, chi fosse stato trovato in taverna dopo tale segnale a Torino sarebbe incorso in una sanzione. D'altra parte, in tutte le città le campane delle sera – dette „dei ladroni“ ad Asti, „della curia notturna“ a Torino<sup>58</sup> – segnalavano il copri-

<sup>53</sup> Statuti di Verona cit., 1. II, c. 5 (310).

<sup>54</sup> Op. cit., 1.I, c. 107 (187).

<sup>55</sup> Op. cit., 1.IV, c. 126 (597).

<sup>56</sup> Dina Bizzarri, Gli Statuti del Comune di Torino del 1360 (BSSS 138/1, Torino 1933) c.88 (52); Rubrice Statutorum civitatis Ast cit., coll. 11, c. 76; Statuti di Verona cit., 1.III, c. 104 (494), 1.IV, c. 38 (567), 66 (576).

<sup>57</sup> Si veda sopra, nota 48.

<sup>58</sup> Rubrice Statutorum civitatis Ast cit., coll.11, c. 84; Dina Bizzarri, Gli Statuti del Comune di Torino cit., c. 96 (55).

fuoco generale: dopo il terzo rintocco montavano infatti la guardia i custodi notturni e nessuno poteva più circolare per le strade senza incorrere in sanzioni.

Nel paesaggio sonoro delle città italiane, costituito dal consueto succedersi dei segnali sui quali gli abitanti regolavano la propria esistenza, poteva poi accadere che le campane suonassero in segno di allarme per inaspettati accidenti, come nel caso – tutt’altro che infrequente – dell’improvviso divampare di un incendio. A Verona gli statuti più antichi in questa evenienza prevedevano che si suonasse la campana del comune, al cui suono tutti gli abitanti dovevano accorrere; successivamente un decreto del 1334 aggiungeva al proposito che fosse suonata anche la campana della cappella della contrada in cui era scoppiato l’incendio<sup>59</sup>. Come abbiamo visto in precedenza, in alcune città in caso di aggressione di un popolare la campana del popolo suonava a stormo; ad Asti, dopo che il potere della società del popolo era venuto meno, l’uso finì per cessare, ma nella prima metà del Quattrocento fu reintrodotto un decreto per stabilire che, in caso di delitto, la campana della parrocchia urbana in cui era stato commesso suonasse quattro rintocchi<sup>60</sup>. Le campane ecclesiastiche continuarono naturalmente a svolgere la loro funzione religiosa, accompagnando l’intera esistenza dei cittadini fino ai rintocchi funebri, ma ci furono casi, particolarmente gravi, in cui anche questo uso venne sospeso: narra infatti Salimbene che, in occasione dell’epidemia di peste del 1259 che provocò altissime perdite nell’Italia settentrionale, i morti erano così numerosi che non vennero più suonate le campane per accompagnarli alla sepoltura al fine di non provocare ulteriore sgomento nei malati ancora in vita<sup>61</sup>.

Nei secoli che vanno dall’alto al basso medioevo, in conclusione, il paesaggio sonoro delle città italiane, pur conservando un caratteristico aspetto complessivo, subisce delle evoluzioni strutturali connesse con gli sviluppi politico-sociali della comunità e con una maggiore articolazione dell’aumentata popolazione urbana. In altre parole: il generale processo che rende più complessa la vita cittadina incide anche sul suo sistema di rapporti sonori che di essa costituiscono in un certo senso la traccia funzionale. Prima ancora che si diffonda l’uso generalizzato dell’orologio meccanico, di fatto l’impianto sonoro delle campane, pur regolato sulle alterazioni stagionali, scandisce i ritmi dell’attività cittadina, fornendo orari precisi e vincolanti che bene rispondono agli intenti di controllo dell’amministrazione comunale, interamente pervasiva della vita privata degli amministrati. L’originaria sacralità dello strumento che regola la partecipazione alla vita religiosa con vigore coercitivo viene tuttavia assunta dal potere civile, suggerendo una sorta di identificazione fra le due sfere: la „laicizzazione“ appare così ai contemporanei più funzionale che non concettuale, la campana sacralizza, in un certo senso, e legittima il potere di chi ne detiene l’uso. L’aspetto più spregiudicatamente „laico“ del segnale acustico si rintraccia semmai, tanto in ambiente ecclesiastico quanto in quello civile, nella concorrenza (cittadina e intercittadina) fra le campane, nella gara per

<sup>59</sup> Statuti di Verona cit., 1.III, c.65 (472).

<sup>60</sup> Rubrice Statutorum civitatis Ast cit., doc. 58.

<sup>61</sup> Chronica fratris Salimbene de Adam cit. (sopra, nota 28) 465.

superare i rivali nell'imporre l'egemonia sonora, riflesso e conseguenza della continua tensione verso l'affermazione egemonica che caratterizza il policentrismo del medioevo comunale italiano. Aspetto evidente anche laddove alla campana si sostituisce la tromba, come nel caso milanese.

E' a questa *„contesa sonora“*, espressione di un linguaggio non verbale, ma di forte pregnanza simbolica, che in definitiva occorre riportare, al tramonto del medioevo, anche l'espressione di Pier Capponi da cui abbiamo preso le mosse, dove nella contrapposizione campane/trombe pare compendalarsi in forma sintetica l'estrema difesa di quel mondo cittadino che nell'immediatezza di un rintocco di campana riassumeva orgogliosamente la propria concezione politica e sociale.



*Michael Viktor Schwarz*

## Toskanische Türme: Repräsentation und Konkurrenz

Türme interessieren die Leser dieses Bandes in erster Linie als Träger des Kommunikationsmediums Glocke. Wer sich Türme etwas genauer anschaut, dürfte allerdings bald bemerken, daß sie nicht die immer gleichen hohen Gestelle sind, sondern ihrer Gestalt nach deutlich variieren und offenbar eine semantische Seite besitzen. Im hoch- und spätmittelalterlichen Italien gaben sich etwa die Kirchtürme ohne weiteres als Kirchtürme zu erkennen und zeigten sakrale Zusammenhänge an, demjenigen, der sich ihnen von ferne näherte, wie auch demjenigen, der sie in der Stadt aus den engen Straßen heraus plötzlich vor sich sah. Eine Verwechslung mit einem kommunalen oder privaten Bauwerk kam aufgrund ihres Aussehens schwerlich vor. Die Türme waren demnach nicht bloße Träger der Kommunikationsmedien bestimmter Institutionen, sie repräsentierten diese Institutionen auch und waren damit selbst Kommunikationsmedien. Sie waren daran beteiligt, die soziale Welt visuell auszugestalten und lesbar zu machen. Mein Beitrag will ihre Sprache der Repräsentation näher untersuchen und zeigen, wie der Konkurrenzdruck innerhalb der Städte und die Konkurrenz zwischen den Städten zur Differenzierung ihrer Gestalt und ihrer Semantik beitrug. Ich werde mich dabei auf das 13. und 14. Jahrhundert und die Kommunen Florenz und Siena beschränken.

Zunächst sollte man sich klarmachen, daß beide Städte außerordentlich reich an Türmen waren, was weniger an der Menge der kirchlichen oder kommunalen Institute und ihren Glocken lag als an der Anzahl rivalisierender Familien aus dem Geburts- und Geldadel. Jeder kennt die Situation, die sich in dem Städtchen S. Gimignano unweit Florenz konserviert hat: kaminartig schlanke und schmucklose, abenteuerlich hoch aufgeschossene Bauten prägen eine Silhouette, die weniger an Manhattan als an ein Nadelkissen denken läßt. Michael Braune betont, die Geschlechter- oder Streittürme seien Angriffswaffen gewesen, ihr Besitz und ihre Höhe hätten in ganz unmittelbarer Weise Macht verschafft, denn wer den höchsten Turm besaß, habe über die strategische Lufthoheit in einem bestimmten Areal verfügt<sup>1</sup>. Was Wettrüsten bedeutet, hätte in ihnen dann eine anschauliche Gestalt gefunden. Allerdings wies Werner Meyer darauf hin, daß die wehrtechnische Be-

<sup>1</sup> Michael Braune, Türme und Turmhäuser. Untersuchungen zu den Anfängen des monumentalen Wohn- und Wehrbaus in Toskana, 1000 bis 1350 (Köln 1983) 93–97.

nutzung der Türme noch keineswegs als geklärt gelten darf: Die Zielgenauigkeit aus großer Höhe ist gering; auf den kleinen Plattformen können nur wenige Bewaffnete postiert werden, und also ist auch die Feuerkraft gering; wenn heiße Flüssigkeiten heruntergegossen werden, kühlen sie ab und werden unschädlich. Es fragt sich daher, ob nicht schon hier mit einer darstellenden Seite zu rechnen ist, ob ein möglichst hoher Turm die Macht einer Familie oder eines Bündnisses nicht auch oder sogar primär repräsentierte.

In Florenz sind 151 solcher Bauten bis heute im Stadtbild nachweisbar (Abb. 1), für weitere gibt es literarische Zeugnisse<sup>2</sup>. Die Zahl dürfte also nicht oder kaum hinter der Bolognas zurückgestanden haben, wo ca. 200 Streitürme belegbar sind<sup>3</sup>. Für Siena konnte ich keine Zahlen in Erfahrung bringen, doch hat es auch dort viele gegeben<sup>4</sup>. In Florenz konzentrierten sie sich auf das am dichtesten besiedelte Gebiet, d. h. den römischen Stadtkern, und reihten sich außerhalb davon bevorzugt entlang der Hauptstraßen. Von Türmen regelrecht belagert war der Zugang zum Ponte Vecchio<sup>5</sup>. In ihrer Mehrzahl dürften sie während der Jahrzehnte um 1200 entstanden sein. Der höchste erhaltene Streiturm steht nicht in Florenz, sondern in Bologna, die Torre degli Asinelli mit 97 m. Sie überragt bis heute sämtliche anderen Türme dieser Stadt. Wenn es in Florenz ähnlich hohe Exemplare gab, dann nur bis 1250. Damals, so weiß der Chronist Ricordano Malispini, trat ein Gesetz in Kraft, demzufolge die Türme bis auf eine Höhe von 120 braccia (ca. 27,5 m) abzutragen waren<sup>6</sup>. Diese Verordnung richtete sich nicht zuletzt gegen die Adelsfamilien und war geeignet, einer neu formierten zentralen Gewalt in der Kommune Geltung zu verschaffen.

Die Macht des überwiegend ghibellinisch gesonnenen Stadtadels war mit dem Tod Friedrichs II. zusammengebrochen. Der „popolo“ kam zur Herrschaft. Das erste Amt, das sich die jetzt vom gewerbetreibenden Mittelstand und seinen Zünften regierte Kommune schuf, war das eines Capitano del Popolo, und als dessen Amtssitz wurde ab 1254 jener Palast errichtet, den wir heute unter dem Namen Bargello kennen. Es handelt sich um das erste Regierungsgebäude überhaupt in Florenz<sup>7</sup> (Abb. 2). Der Guß einer Glocke ging dieser Maßnahme voraus. Laut Ricordano Malispini wurde sie noch im Jahr 1250 auf der Torre del Leone installiert, einem Streiturm am Arno-Ufer unweit des Ponte Vecchio, der – was häufig vorkam – nicht einer Familie gehörte, sondern einer Società von Familien<sup>8</sup>. Ob es

<sup>2</sup> Loris Macci, Valeria Orgera, Architettura e civiltà delle torri. Torri e famiglie nella Firenze medievale (Florenz 1994). Zu der hier abgebildeten Torre dei Donati 79 ff.

<sup>3</sup> Giovanni Gozzadini, Delle torri gentilizie di Bologna e delle famiglie alle quali prima appartennero (Bologna 1875).

<sup>4</sup> Vincenzo Castelli, Le antiche torri Senesi, in: Carroccio di Siena 5 (1989) 36–68.

<sup>5</sup> Macci, Orgera, Architettura, 17.

<sup>6</sup> Vincenzo Follini (Hrsg.), Storia fiorentina di Ricordano Malispini col seguito di Giacotto Malispini dall’edificazione di Firenze sino all’anno 1286 (Florenz 1816) 114 (cap. CXXXVII).

<sup>7</sup> Jürgen Paul, Die mittelalterlichen Kommunalpaläste in Italien (Köln 1963) 78 ff.

<sup>8</sup> Follini, Storia, 112 (cap. CXXXVII). Francesco Gherardi Dragomanni (Hrsg.), Cronica di

als Dauerlösung gedacht war, daß die Torre del Leone die Stadtglocke tragen sollte, oder ob damals schon der Bau eines Kommunalpalastes als ihr endgültiger Standort ins Auge gefaßt wurde, wissen wir nicht.

Unter den Baulichkeiten, die man dann im Altstadtkern aufkauft, um den Palazzo errichten zu können, war der Streitturm einer ghibellinischen Adelsfamilie, die Torre dei Boscoli<sup>9</sup>. Sie wurde nicht abgerissen, sondern umgebaut und in den Palast integriert, doch ist am Mauerwerk und gegeneinander verschobenen Fluchten bis heute gut zu erkennen, daß sie ursprünglich in einen anderen Zusammenhang gehörte. Mit einer Höhe von 57 m überragte sie die nunmehr gekappten anderen profanen Türme der Stadt um das Doppelte. So repräsentierte sie die Zentralmacht der Kommune allein schon durch die Höhe. Aber auch der obere Abschluß hob sich markant von den Streittürmen ab: Die Wehrplattform, die auch die anderen ähnlich besessenen haben dürften, sitzt auf einem allseitig in großen Bogenfenstern geöffneten Glockenhaus. Diese Architektur war weniger eine Notwendigkeit als man denken würde, denn es kam häufig vor, daß Glocken an hölzernen Glockenstühlen aufgehängt wurden, die man auf, statt in die Türme setzte. Ja, es gab sogar Glockenstühle, die man auf dem Dach eines öffentlichen Palastes errichtete und keineswegs als Provisorium – so z. B. auf dem Palazzo Pubblico in Siena. (Abb. 6 zeigt zwei Glockenstühle auf dem Zinnenkranz des Palastes. Der linke ist mittelalterlich und trug jahrzehntelang eine Glocke, ehe man sich zum Bau des Turmes entschloß<sup>10</sup>.) Glocken bedingen also nicht notwendig einen Turm und schon gar nicht ein monumentales Glockenhaus. Dem integrierten, deutlich in Erscheinung tretenden Glockenhaus des Bargello-Turms hoch über den Dächern der Stadt eignet demnach eine repräsentative Note, die eine Unterscheidung von den Streittürmen der Geschlechter erleichtert (Abb. 1, 2). Auf jeden Fall handelt es sich auch um das Gegenteil einer improvisierten Lösung, wie sie auf der Torre del Leone bestanden haben dürfte, und veranschaulicht demnach organisatorischen Fortschritt.

Gleich der Errichtung des Bargello ab 1254 muß der Bau des Palazzo Vecchio beziehungsweise Palazzo della Signoria ab 1299 mit einem innenpolitischen Umbruch in Zusammenhang gesehen werden. Nachdem die alten Familien wieder zu Einfluß gekommen waren, sollten ihnen die „Ordinamenti di Giustizia“ von 1293 endgültig den Stab aus der Hand schlagen. Die Einhaltung der Ordinamenti zu überwachen, war einem neu eingerichteten Staatsamt übertragen: dem Gonfalone, der als primus inter pares den sechs Zunftprioren an die Seite gestellt wurde. Diesem siebenköpfigen Rat, der Signoria, erbaute die Kommune den seit der Großherzogszeit sogenannten Palazzo Vecchio als Residenz (Abb. 3). Wieder kaufte man Bauten auf oder beschlagnahmte sie, jetzt im größeren Stil, denn vor dem Palazzo sollte auch noch ein Platz entstehen. Und wieder war unter den Bau-

Giovanni Villani, Bd. 1 (Florenz 1844) 262 (Libro VI, cap. XXXIX). Zur Torre del Leone: *Macci, Orgera, Architettura*, 124f.

<sup>9</sup> *Macci, Orgera, Architettura*, 143 ff.

<sup>10</sup> S. Anm. 20.



Abb. 1: Florenz, Torre dei Donati am Mercatino di S. Pietro (Alinari)



Abb. 2: Florenz, Bargello (Kunsthistorisches Institut Florenz)



Abb. 3: Florenz, Palazzo Vecchio (Alinari)



Abb. 4: Florenz, Turm des Palazzo Vecchio (Kunsthistorisches Institut Florenz)

ten ein Streitturm, der in den Palazzo übernommen wurde, die Torre dei Foraboschi<sup>11</sup>. Es würde zu weit führen, wenn ich die komplizierte und noch immer nicht bis ins Detail geklärte Baugeschichte des Palazzo Vecchio ausführlich referieren würde. Für unsere Zwecke genügt so viel: Im ursprünglichen Konzept sollte der Turm wohl keine große Rolle spielen. Vermutlich wollte man die 1250 gekappte Torre dei Foraboschi gerade um so viel aufstocken, daß sie sich mit dem Bargello-Turm messen konnte bzw. ihn übertraf. Jene dramatische Erscheinungsform des Turms, die heute jeden Florenz-Besucher beeindruckt, dürfte, wie Marvin Trachtenberg dargelegt hat, erst in den Jahren zwischen 1306 und 1308 projektiert worden sein: ein Turm, der gewissermaßen über der Piazza schwebt oder auf dem vorkragenden Zinnenkranz des Palazzo balanciert. Konstruktiv gesehen handelt es sich um eine äußerst kitzlige Sache, die verschiedene unkonventionelle Maßnahmen zur Voraussetzung hatte. So mußte die Torre dei Foraboschi nicht nur verstärkt, sondern komplett ausgemauert werden, was zu den blinden Fenstern in der westlichen Fassade – ursprünglich Seitenfront – des Palazzo führte. Die Freigeschosse des Turms ruhen also gewissermaßen auf einem turmdicken massiven Pfeiler, der sich im Kubus des Palazzo versteckt<sup>12</sup>.

Ich glaube, daß diese konstruktiven Waghalsigkeiten für die Problematik „Repräsentation und Konkurrenz“ durchaus nicht ohne Belang sind, denn wer bemerkt hat, in welch eigenartiger Weise der Turm auf den Palast gesetzt ist, denkt über sie nach. Ob er zu den richtigen Ergebnissen kommt oder nicht, spielt weniger eine Rolle als das damit vorgegebene Thema. Auch hier wird etwas dargestellt. Vielleicht kann man es so umschreiben: Wagemut, Optimismus, Können und jedenfalls eine Überlegenheit über die ältere Lösung am Bargello (Abb. 2, 3). Überlegenheit sollte offenbar auch die Glocke demonstrieren: Die Kommune gab ein über fünfeinhalb Tonnen schweres, für die damaligen Verhältnisse gigantisches Exemplar in Auftrag, das in den Quellen *Campana Magna* heißt und am 17. Juni 1307 vollendet war, um dann zunächst in einem provisorischen, auf die Piazza gestellten Glockenstuhl aufgehängt zu werden<sup>13</sup>. Wenn der Begriff Überlegenheit aber für die Architekturen und wohl auch die Glocken gilt, so dürfte metaphorisch der Vergleich der Staatsformen mitgemeint sein. Das würde dann heißen: Jene Konstruktion, die mit dem „*Primo popolo*“ von 1250 versucht worden war, doch schnell scheiterte, erreichte mit den ausgeklügelten „*Ordinamenti di Giustizia*“ ihre Vollendung.

Den Bargello-Turm und den Turm des Palazzo della Signoria bzw. Vecchio unterscheidet nicht nur die vervollkommnete Architektur des letzteren und übrigens auch seine bedeutend größere Höhe, die jeden Vergleich mit den Stümpfen der Geschlechtertürme aufkündigte, sondern auch die Gestalt der Glockenhäuser. Die

<sup>11</sup> Jürgen Paul, *Der Palazzo Vecchio in Florenz* (Florenz 1969); Macci, *Orgera, Architettura, 151.*

<sup>12</sup> Marvin Trachtenberg, *What Brunelleschi Saw: Monument and Site of the Palazzo Vecchio in Florence*, in: *Journal of the Society of Architectural Historians* 47 (1988) 14–44.

<sup>13</sup> Ebd.

„Torre della Vacca“ (so der alte Populärname des Palazzo Vecchio-Turms) besitzt ein Glockenhaus, das klar gesondert wie ein Pavillon oder Tabernakel auf die Wehrplattform gesetzt ist. Es besteht aus vier Rundpfeilern mit Blattkapitellen, die Arkaden tragen, und endet mit einer eigenen kleinen Wehrplattform, die ersichtlich keinerlei kriegstechnischen Wert hat, sondern reines Zeichen ist. Überhaupt wirken die Obergeschosse ebenso unfunktional wie zeichenhaft (Abb. 4). Bei dem Metallhelm, der hinter den Zinnen aufwächst, handelt es sich um eine neuzeitliche Zutat; er muß uns nicht interessieren).

Es war Hans Mackowski, der 1903 zum ersten Mal darauf hinwies, daß dieser sonderbare Glockentabernakel ein Vorbild im Turm der Rocca von S. Miniato al Tedesco habe<sup>14</sup>: „Die trotzige Feindin des Kaisertums [Florenz] hat in ihrem Stadthause des Erbfeindes Veste [S. Miniato] selbst teilweise nachgebildet.“ In S. Miniato nämlich hatten seit 1163 die Reichsvikare der Toskana ihren Sitz<sup>15</sup>. Friedrich II. ließ zwischen 1217 und 1221 die Rocca ausbauen, und damals oder in den folgenden Jahren wurde jener Turm errichtet, um dessen leider teilweise zerstörtes Obergeschoß es geht<sup>16</sup>. Der Staufer nahm mehrmals Residenz in S. Miniato, angeblich weil er aufgrund einer Weissagung Florenz nicht aufzusuchen wagte.

Daß mit dem Aufsatz der Torre della Vacca eine Nachbildung des Wehrturms von S. Miniato geschehen ist, dürfte tatsächlich kaum zu bestreiten sein: Zwei der Rundpfeiler sind in S. Miniato in voller Höhe erhalten (Abb. 5). Veduten des 16. bis 18. Jahrhunderts zeigen die Architektur noch unversehrt<sup>17</sup>. Obwohl sie ziemlich summarisch sind, lassen sie erkennen, daß die Rundpfeiler Teil eines Gebildes waren, das einschließlich Zinnenkranz dem Glockenhaus der Torre della Vacca unverkennbar ähnelte, nur war es im unteren Bereich durch eine zwischen die Pfeiler gestellte Fensterarchitektur geschlossen. Ob es Glocken trug, ist unbekannt. Klar scheint mir, daß seine Gestalt einprägsam und in Verbindung mit dem Wissen um seinen Bauherrn geeignet war, zu so etwas wie einem Signal für die kaiserlichen Herrschaftsansprüche zu werden, jedenfalls in den Augen derer, welche die Straße oder den Wasserweg zwischen Pisa und Florenz benutzten und sahen, wie der mächtige Bau das Arno-Tal und damit die Lebensader von Florenz beherrschte.

Die Florentiner können die Torre della Vacca schwerlich innerhalb von fünf Jahren durch Substruktion vorbereitet und fertiggestellt haben. Das Glockenhaus wird also nach 1312 errichtet worden sein, und das würde heißen nach der erfolgreich abgewehrten Belagerung der Stadt durch den Luxemburger-Kaiser Heinrich VII. im Herbst dieses Jahres. Es liegt nahe, wenn man, wie Trachtenberg dies vorgeschlagen hat, das Zitat nach der Rocca von S. Miniato als eine Art Trophäe

<sup>14</sup> Hans Mackowski, San Miniato al Tedesco, in: Zeitschrift für Bildende Kunst N.S. 14 (1903) 166–170.

<sup>15</sup> Diether von der Nahmer, Die Reichsverwaltung in Toscana unter Friedrich I. und Heinrich VI. (Aachen 1965) 103.

<sup>16</sup> Maria Laura Cristiani Testi, San Miniato al Tedesco. Saggio di storia urbanistica e architettonica (Florenz 1967) 64–70.

<sup>17</sup> Ebd. Abb. 86, 88, 89.

deutet<sup>18</sup>, zumal S. Miniato in den Jahren 1311/12 zwischen den Armeen der Stadt und des Kaisers heiß umkämpft war und es den Verlauf des Krieges wesentlich beeinflußte, daß die Florentiner die ehemalige Kaiserfestung behaupten konnten<sup>19</sup>. In diesem Fall würde die Torre della Vacca in ihrer Gesamtheit nicht nur auf die Capacità der Florentiner und ihres Staatswesens verweisen, sondern auch auf seine Souveränität gegenüber der Reichsgewalt und vielleicht sogar Ansprüche auf eine Hegemonie in der Toskana formulieren.

In Siena fiel der Baubeschluß zu einem Palazzo Pubblico am 12. Januar 1288. Es handelte sich um eine mit erheblicher Verspätung eingetretene Folge des Sturzes der Adelsherrschaft (1270). Anders als es bei beiden Florentiner Palästen der Fall war, stützte sich der Bau auf ein schon bestehendes öffentliches Gebäude, nämlich die Halle der Dogana, die an einer schon bestehenden Piazza lag, dem Campo. Und anders als in Florenz wurde ein Turm auch weder einbezogen noch geplant. Damit stand am Sieneser Campo zunächst ein turmloser Kommunalpalast zwischen Familienpalästen, deren Streitürme nie hatten gekappt werden müssen. Es paßt zu diesem Befund, daß dem Palazzo Pubblico das Wehrhafte, das den Bargello charakterisiert und das dieser dem Palazzo Vecchio vererbt hat, weitgehend fehlt. Die kommunale Zentralgewalt tritt in Siena scheinbar weniger martialisch auf. Auch die Vergrößerung durch Flügelbauten, mit der 1298 begonnen wurde, sah noch keinen Turm vor.

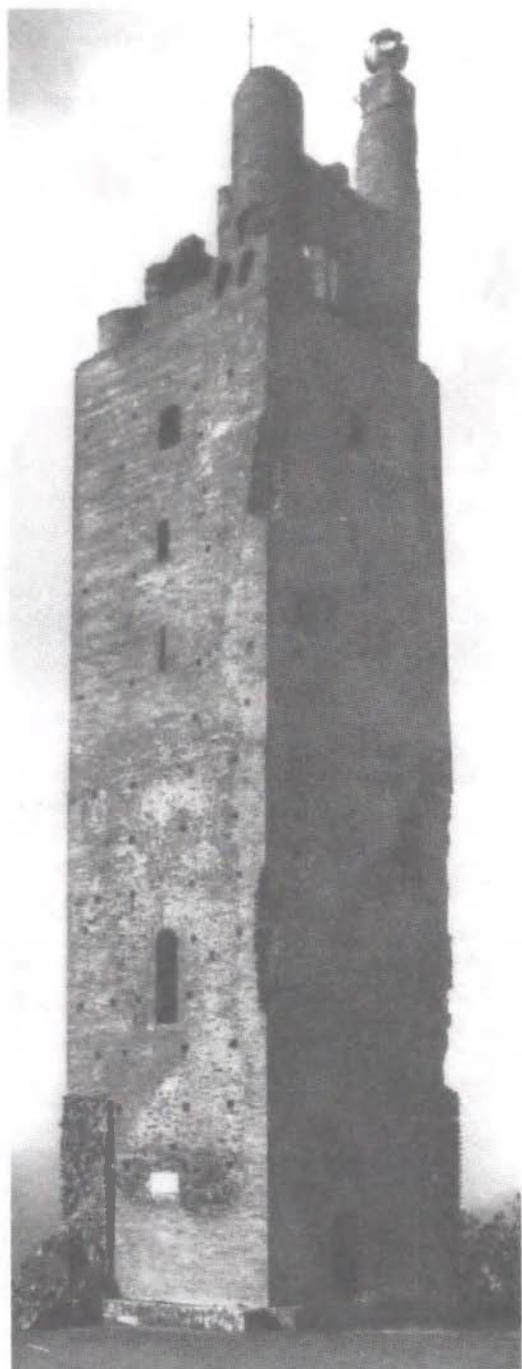
Errichtet wurde ein solcher erst in den Jahren 1325 bis 1348 (Abb. 6). Sein populärname lautet „Torre del Mangia“. Glocken besaß die Kommune schon lange vorher. Aber in Zusammenhang mit der Vollendung des Turmes wurde zusätzlich ein Gigant von kaum weniger als neun Tonnen gegossen und im Mai 1348 auf der Torre del Mangia installiert, die sogenannte Campana Grossa<sup>20</sup>.

Leider wissen wir nicht, wann die Florentiner Torre della Vacca fertig wurde, aber wenn man annimmt, daß ihr Aufsatz erst nach dem Ende der Belagerung, d.h. 1313 begonnen worden sein kann, und wenn man die lange Bauzeit des Sieneser Turms als Vergleichsmaßstab heranzieht, so fällt es nicht schwer, die Torre del Mangia als eine nur um wenige Jahre verzögerte Antwort zu verstehen. Dafür sprechen auch die Maße: Der Sieneser Turm ist bis zu den höchsten Zinnen (ohne den Metallaufbau) 88 Meter hoch und übertrifft damit den Florentiner (gleichfalls ohne Metallaufbau) um gerade einen Meter. Dafür spricht, daß die Sieneser Campana Grossa die Florentiner Campana Magna übertrumpft. Und dafür spricht vor allem die Turmbekrönung: Wie in Florenz hat man das Glockenhaus als eine selbständige Architektur auf den Ballatoio des eigentlichen Turmes gesetzt. Aufschlußreich scheint mir dabei, daß sich die Rundpfeiler bzw. Säulen in rechteckige Pfeiler verwandelt haben (Abb. 4, 6). Das Vorbild der Rocca von S. Miniato spielte wohl keine Rolle mehr. Es kam nicht mehr darauf an, mit dem Tabernakel eine

<sup>18</sup> Trachtenberg, What Brunelleschi Saw.

<sup>19</sup> Robert Davidsohn, Geschichte von Florenz, Bd. 3 (Berlin 1912) 496 f.

<sup>20</sup> Cesare Brandi (Hrsg.), Palazzo Pubblico di Siena. Vicende costruttive e decorazione (Siena 1983); Aldo Cairola, La torre del Mangia, in: *Bullettino senese storia patria* 92 (1985) 391–410.



*Abb. 5:*  
S. Miniato, Turm der Rocca  
(Repro nach Trachtenberg,  
The Campanile)



Abb. 6: Siena, Turm des Palazzo Pubblico (Brogi)

Allusion auf den Turm Friedrichs II. vorzuweisen, sondern darauf, daß der gesamte Oberteil des Bauwerks aus konsolengestützter Plattform, Zinnenkranz und zinnenbekröntem Glockenhaus die Torre della Vacca wiederholte. Wer sagt, das Ganze sei in Siena vergleichsweise schlicht ausgefallen, dem hätten die Sienesen entgegenhalten können, daß es dafür perfekt, regelmäßig und schön sei. Um das prekäre Gleichgewicht der Torre della Vacca nicht zu gefährden, hat das Florentiner Glockenhaus nämlich einen rechteckigen statt quadratischen Grundriß und ist exzentrisch plaziert (Abb. 4) – „Fehler“, die die Sienesen zu vermeiden wußten.

Die Semantik der Torre del Mangia ist aus einem Sieneser Kontext heraus nicht zu verstehen. Der Kommunalturm hat in dieser Stadt keine Vorgeschichte und kein Bezugsfeld. Erst der Blick nach Florenz erschließt die Bedeutung. Vor dem Hintergrund der seit ca. 1200 ständig wiederkehrenden kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen den Städten, in denen Siena oft, aber durchaus nicht immer, den Kürzeren zog<sup>21</sup>, möchte ich sie versuchsweise so formulieren: Es geht um die Gleichrangigkeit der beiden Kommunen und vielleicht konkreter noch darum, einen florentinischen Hegemonieanspruch zurückzuweisen, falls ein solcher aus der Torre della Vacca wirklich herausgelesen werden konnte. Alles in allem eine defensive Position. Übrigens fand die Sieneser Turmlösung eine zahlreiche Nachfolge: Arezzo, Volterra, Montepulciano, Sinalunga u. a.<sup>22</sup>. Häufig mag damit ein Beharren auf kommunaler Selbständigkeit gegenüber dem mehr und mehr dominierenden Florenz thematisiert sein.

Bei den kommunalen Türmen hatten die Florentiner also die Initiative, und den Sienesen blieb das Reagieren. Wie sah es bei den sakralen Türmen aus? Jedenfalls um 1300 ganz anders. Der Campanile des alten Florentiner Doms war ein Bau des 11. oder 12. Jahrhunderts und scheint eine belanglose, in seiner Spätzeit vielleicht sogar improvisierte Erscheinung gewesen zu sein. Eine inschriftlich auf 1342 datierte Florenz-Ansicht zeigt ihn nicht lange bevor er abgerissen wurde: quadratischer Grundriß, mehrere Biforen-Geschosse; das Glockengeschoß bestand aus vier Pfeilern, die einen hölzernen Dachstuhl trugen<sup>23</sup> (Abb. 7). Auch was die Höhe angeht, war er nicht beachtlich. Seine dürftigen Fundamente, die diesen Schluß erlauben, wurden Mitte der siebziger Jahre bei Ausgrabungen im nördlichen Seitenschiff von S. Maria del Fiore gefunden<sup>24</sup>. Demgegenüber der Campanile

<sup>21</sup> Michele Luzzatti, *Firenze e la Toscana nel Medioevo* (Turin 1986) 128–139.

<sup>22</sup> Niccolò Rodolico, Giuseppe Marchini, *I Palazzi del popolo nei comuni Toscani del Medio Evo* (Florenz 1962); Franco Cardini, Sergio Raveggi, *Palazzi Pubblici di Toscana – i centri minori* (Florenz 1983). Übrigens galt der Palazzo Pubblico von Volterra einschließlich seines Turmes früher als Vorbild für den Palazzo Vecchio, doch ist vom Baubefund her deutlich, daß der Turm, der umständlich unterfangen werden mußte, eine nachträgliche Zutat ist.

<sup>23</sup> Giovanni Poggi, *Il Bigallo* (Florenz 1905) 19–22; Howard Saalman, *The Bigallo* (New York 1969) 14.

<sup>24</sup> Franklin Toker, Arnolfo's S. Maria del Fiore: A Working Hypothesis, in: *Journal of the Society of Architectural Historians* 42 (1983) 101–120, bes. Fig. 19. Die Rekonstruktion eines zweiten Campanile in Fig. 11 stützt sich, soweit ich sehe, nicht auf Grabungsbefunde, sondern resultiert aus einer Fehlinterpretation des Bigallo-Freskos.



Abb. 7: Florenz, Bigallo: Fresko der Madonna della Misericordia (Detail). Der Pfeil zeigt auf den alten Dom-Campanile (Repro nach Trachtenberg, The Campanile)

nile des Sieneser Doms: Man wußte bisher enttäuschend wenig über ihn, eigentlich nur, daß er im wesentlichen dem 13. Jahrhundert angehören muß. Aber er ist ausgezeichnet durch seine Lage am höchsten Punkt der Bergstadt und aus vielen Kilometern Entfernung schon zu sehen (Abb. 8). Daneben besitzt er außerordentliche architektonische Qualitäten – jedenfalls gilt solches für die oberen fünf Geschosse, die, wie jüngst Klaus Tragbar zeigen konnte, in einer zweiten Bauphase bald nach 1260 entstanden sind: die fein abgesetzten Ecklisenen, welche in Pyramiden enden, die mit der Steinpyramide des Helms korrespondieren; die von unten nach oben zunehmende Öffnung der Wand, wobei die letzten beiden Geschosse in zierliche Galerien aufgelöst sind<sup>25</sup>. Einige dieser raffinierten Züge wurden am Glockenturm des Doms von Massa Maritima im ausgehenden 13. Jahrhundert übernommen, was zeigt, daß man sie über Siena hinaus beachtet hat. (Freilich ist es ein Ergebnis der Restaurierung von 1928, daß der Bau in Massa heute als eine geradezu sklavische Kopie seines Vorbildes erscheint<sup>26</sup>.) Vor allem aber – und darin überflügelte er alle anderen toskanischen Campanili außer dem des Pisaner Doms – ist der Sieneser Glockenturm über und über mit Marmor verkleidet. Genau gesagt war diese Marmorverkleidung bis ins späte 17. Jahrhundert auf die zweite Bauphase, nämlich die fünf oberen Stockwerke, beschränkt, doch mit dem vollständig marmorverkleideten Dom zusammengesehen, hat sich auch damals schon ein einheitliches Bild ergeben.

Als die Florentiner in den letzten Jahren des 13. Jahrhunderts mit der Errichtung eines neuen, komplett marmorverkleideten Doms begannen, dürfte sie dazu nicht zuletzt die Konkurrenz mit Siena angestachelt haben. Tatsächlich war der Neubau der Kathedrale – nicht anders als in Siena – ja weniger eine Angelegenheit von Bischof und Domkapitel als eine Initiative der kommunalen Elite und vorwiegend deren Interessen unterworfen<sup>27</sup>. Und als der Maler Giotto, den die städtische Regierung 1334 zum Stadt- und Dombaumeister ernannt hatte, einen Campanile für den neuen Dom entwarf, der von oben bis unten mit Marmor in drei Farben inkrustiert sein sollte, wollte er damit sicher den zweifarbigem Marmor-campanile der Sienesen übertreffen<sup>28</sup> (Abb. 9).

<sup>25</sup> Klaus Tragbar, Zum Campanile des Doms in Siena, in: *architectura* 24 (1994) 249–258.

<sup>26</sup> Luigi Petrocchi, Massa Maritima. Arte e storia (Florenz 1900) 29 (Abb.); Enrico Lombardi, Massa Maritima (o.O. O.J.) 31 f.

<sup>27</sup> Tim Benton, The Design of Siena and Florence Duomos, in: Diana Norman (Hrsg.), Siena, Florence and Padua. Art, Society and Religion (New Haven, London 1995) 129–143; Antje Middeldorf-Kosegarten, Sienesische Bildhauer am Duomo Vecchio (München 1984) 15–20; Andreas Grote, Das Dombauamt in Florenz 1285–1370 (München 1961).

<sup>28</sup> Ich bereite eine Studie über Giottos Plan für den Florentiner Campanile vor und werde dort zu belegen suchen, was ich hier nur andeuten kann. Abriß der Forschungsgeschichte (leider nicht in allem zutreffend): Henry Millon, Vittorio Magnago Lampugnani (Hrsg.), Rinascimento da Brunelleschi a Michelangelo. La rappresentazione dell'architettura (Ausstellungskat. Venedig) (Mailand 1994) 427 f. Grundlegend: Marvin Trachtenberg, The Campanile of Florence Cathedral. „Giotto's Tower“ (New York 1971) 21–48.

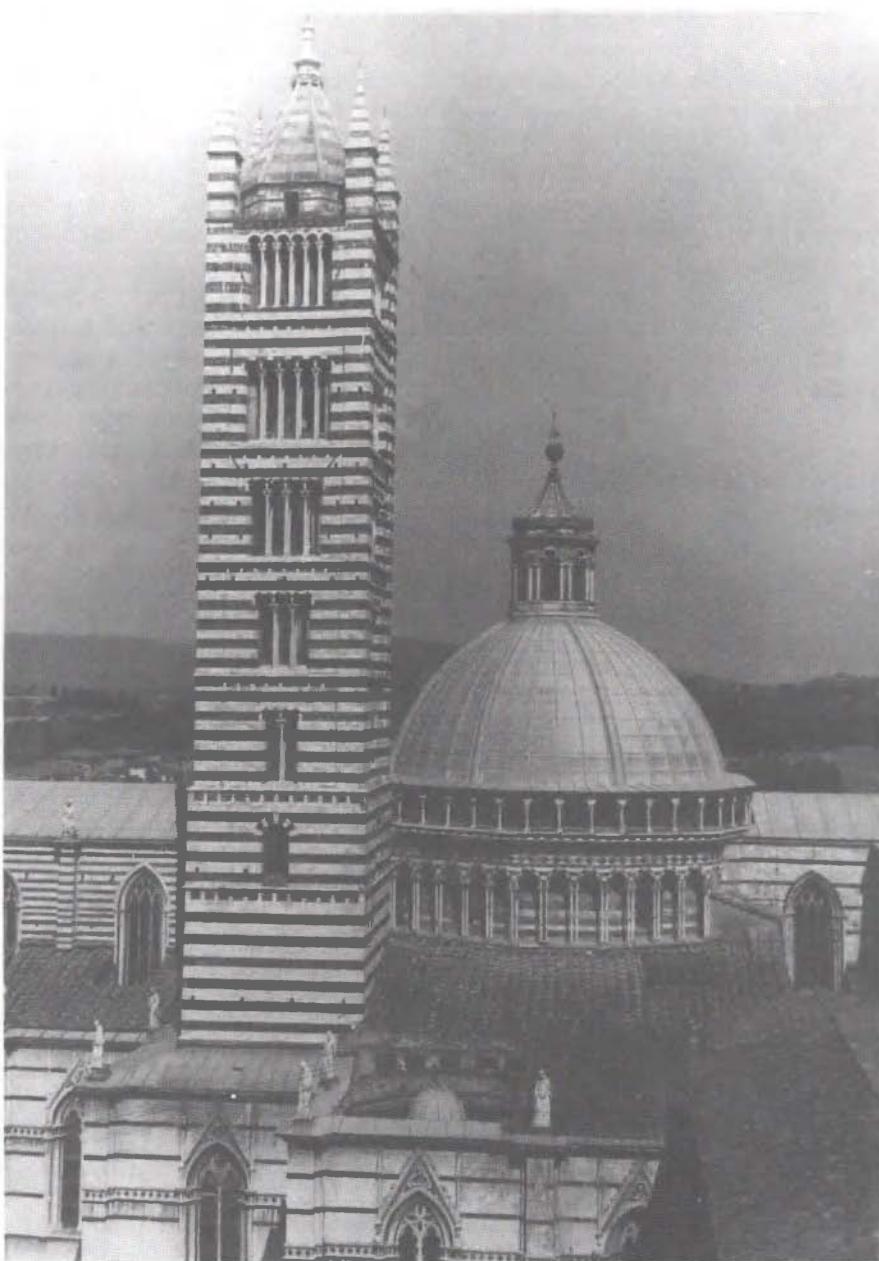


Abb. 8: Siena, Campanile des Doms (Kunsthistorisches Institut Florenz)

Jedoch hat Giottos Campanile-Plan auch einen Florentiner Kontext und darüberhinaus noch einen europäischen. Aufgegriffen wird mit der Marmorverkleidung nicht wirklich das Streifenmuster der Sieneser Bauten des 13. und 14. Jahrhunderts, sondern das kompliziertere Feldersystem der Florentiner Inkrustationsarchitektur des 11. und 12. Jahrhunderts<sup>29</sup>. Das bedeutendste Monument ist S. Giovanni, das Baptisterium, gleichzeitig Kirche des Stadtpatrons und so etwas wie das rituelle Zentrum der Kommune. Die Florentiner hielten S. Giovanni überdies für das noch vor dem Dom wichtigste und älteste Bauwerk in ihrer Stadt<sup>30</sup>. Auf diese Kirche spielt der Plan nicht nur mittels der Inkrustation, sondern auch in zahlreichen Details und – wie Emma Mandelli zeigte – in den Maßen an<sup>31</sup>.

Aber ebensosehr wie er florentinisch ist, ist der projektierte Campanile auch gotisch. Dies betrifft neben dem oktogonalen, von einer spitzen Helmpyramide bekrönten Obergeschoß, das an den Freiburger Münsterturm erinnert, aber wohl ältere Lösungen reflektiert<sup>32</sup>, auch den Grundriß – ein Quadrat mit an den Ecken angesetzten Oktogonpfeilern. Dieselbe Disposition besitzen die Türme von Notre-Dame in Paris und andere Türme Nordwesteuropas aus dem 13. Jahrhundert. Genannt sei nur noch der Westturm der berühmten Wallfahrtskirche von Halle bei Brüssel<sup>33</sup>. Und die Motivik der Inkrustationsarchitektur ist von Ordnungsvorstellungen des Style Rayonnant, d.h. der in West- und Mitteleuropa maßgeblichen Pariser Gotik, regelrecht durchdrungen. Wir haben es nicht eigentlich mit italienischer Gotik zu tun, d.h. mit bereits in mehreren Schritten bearbeiteten Formen, sondern mit einer direkt in den florentinischen Inkrustationsstil übersetzten französischen Gotik<sup>34</sup>. Burchard von Hall, ein deutscher Chronist des späten 13. Jahrhunderts, verwendet für das Phänomen, das wir Style Rayonnant oder mit Robert Branner Court Style nennen, den Begriff Opus Francigenum<sup>35</sup>. Es kann durchaus sein, daß im Florenz des mittleren 14. Jahrhunderts die Wahrnehmung dieser Formensprache gleichfalls mit Vorstellungen von ihrer französi-

<sup>29</sup> Hermann Beenken, Die Florentiner Inkrustationsarchitektur des XI. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für bildende Kunst 60 (1926/27) 221–230. Walter Horn, Romanesque Churches in Florence. A Study in their Chronology and Stylistic Development, in: The Art Bulletin 25 (1943) 112–131.

<sup>30</sup> Vgl. die „Chronica de Origine Civitatis“ (um 1200); Otto Hartwig, Quellen und Forschungen zur ältesten Geschichte der Stadt Florenz (Marburg 1875) 59f.

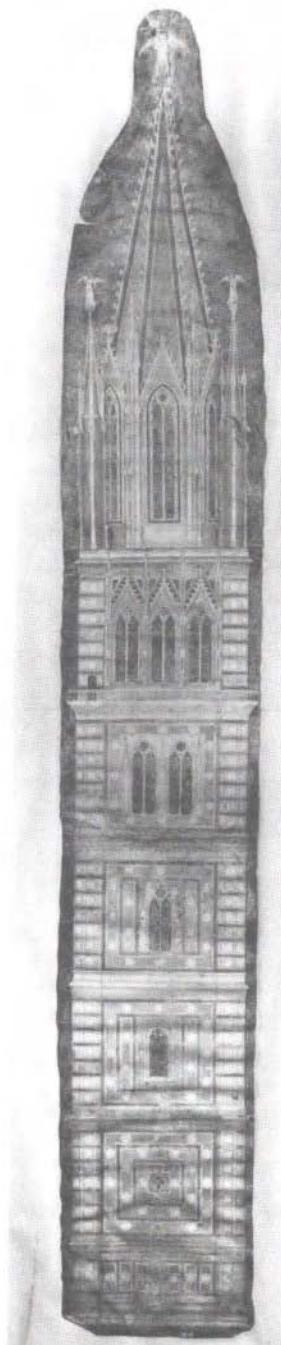
<sup>31</sup> Emma Mandelli, Lettura di un disegno: La pergamena di Siena, in: Studi e Documenti di Architettura 11 (1983) 99–134.

<sup>32</sup> Heinrich Klotz, Deutsche und italienische Baukunst im Trecento, in: Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz 12 (1966) 171–206.

<sup>33</sup> Marcel Franssens u.a., Samenvattende Torenstudie Sint-Martinusbasiliek Halle 1989, in: Hallensia. Trimestriek Bulletin van de Koninklijke Geschied- en Oudheidkundige Kring van Halle 12, 2 (1990) 35–65.

<sup>34</sup> Vgl. Marvin Trachtenberg, Gothic/Italian „Gothic“: Toward a Redefinition, in: Journal of the Society of Architectural Historians 50 (1991) 22–37.

<sup>35</sup> MGH SS 30, 1, 659–677, bes. 666 (H. Boehmer ed.).



*Abb. 9: Siena, Museo dell'Opera del Duomo.  
Giottos Riß für den Florentiner Campanile  
(Kopie?) (Lensini)*



Abb. 10: Florenz, Campanile des Doms (Brogli)

schen Heimat konnotiert war<sup>36</sup>. Charakteristisch für Giottos Campanile-Plan scheint mir demnach die Kombination von Formen, die einsteils patriotisch ge-deutet werden können – das Aufgreifen der Marmorinkrustation – und die andernteils eine kosmopolitische Interpretation erlauben – die parisch gotischen Züge. Ich möchte sagen: der ideale Campanile für das internationale, in seinen Interessen nicht zuletzt nach Nordwesteuropa ausgerichtete Finanz- und Wirtschaftszentrum, das Florenz war<sup>37</sup>.

Warum der Plan nicht gebaut wurde, ist schwer zu sagen. Viel spricht dafür, daß Giottos Nachfolger Andrea Pisano die fraglos vorhandenen statischen Mängel erkannte. Das Oktogongeschoß z. B. hätte sicher so nicht gehalten. Der Schub des Helms hätte es auseinandergedrückt. In den folgenden Jahrzehnten bis ca. 1360/65 entstand dann ein Turm, der von Erinnerungen an den Giotto-Plan gesättigt ist, aber im Umriß doch wie ein maßlos vergrößerter Campanile des in Florenz, Siena und in der ganzen Toskana üblichen lombardischen Typs wirkt und daher dem Sieneser Exemplar mehr ähnelt als ursprünglich beabsichtigt. Der kosmopolitische Zug tritt zurück (Abb. 10).

Wer Giottos gescheiterten Plan im Original sehen will, hat in den Florentiner Museen kein Glück, sondern muß nach Siena fahren. Die über zwei Meter hohe kolorierte Pergamentzeichnung hängt in der Sieneser Domopera (Abb. 9), wobei einschränkend zu sagen ist, daß wir nicht wissen, ob es sich wirklich um ein von Giotto Hand gezeichnetes Original handelt oder um eine Reinzeichnung, die Giotto anfertigen ließ (wie auch moderne Architekten die Präsentationspläne nicht selbst zeichnen, sondern zeichnen lassen) oder aber um eine Kopie, die im Auftrag der Sieneser Bauhütte entstand. Durchschaubar ist nur, was der Plan – Original oder Kopie – in Siena zu suchen hat: Am 5. Februar 1389 fand in der dortigen Opera eine Beratung der Architekten und Werkmeister statt. Das Protokoll ist überliefert. Es ging um den alten schwarz-weißen Campanile, dessen Standfestigkeit gefährdet schien. Angenommen wurde am Ende der Antrag, ihn niederzulegen und einen neuen Glockenturm zu errichten<sup>38</sup>. Das ist dann nicht geschehen. Aber die Diskussion um einen neuen Campanile, die 1389 durchaus nicht zum ersten Mal geführt worden sein dürfte, sondern – worauf mich Dethard von Winterfeld hinwies – nach der Inangriffnahme des „Duomo Nuovo“ ab ca. 1335 ständig in der Luft gelegen haben muß, ist der plausible Anlaß dafür, daß der Giottoplan in Sieneser Besitz kam. Ich nehme an, man wollte sich über die Floren-

<sup>36</sup> Vgl. Peter Cornelius Claussen, Pietro di Oderisio und die Neufomulierung des italienischen Grabmals zwischen Opus Romanum und Opus Francigenum, in: Jörg Garms, Maria Angiola Romanini (Hrsg.), Skulptur und Grabmal des Spätmittelalters in Rom und Italien. Akten des Kongresses „Sculptura e monumento sepolcrale del tardo Medioevo a Roma e in Italia“ (Rom 1985, Wien 1990) 173–200.

<sup>37</sup> Eduard Friedmann, Der mittelalterliche Welthandel von Florenz in seiner geographischen Ausdehnung (Abhandlungen der K.K. Geographischen Gesellschaft in Wien X, 1, Wien 1912) 75–93.

<sup>38</sup> Vittorio Lusini, Il Duomo di Siena, Bd. 1 (Siena 1911) 280.

tiner Angelegenheiten orientieren, um qualifiziert in eine neuerliche Konkurrenz eintreten zu können. Wie man mit dem Turm des Palazzo Pubblico eine spezifische Antwort ausgearbeitet hatte, so sollte wohl auch ein neuer Domcampanile berücksichtigen, wie sich die Florentiner in ihren Bauten darstellten und dies wenn möglich überbieten.

Ich habe versucht, die Abfolge und Ausgestaltung der wichtigsten Turmbauten in Florenz und Siena linear als Geschichte zu erzählen: Zunächst – in Florenz – ging es meiner Ansicht nach um die Darstellung der Kommune nach innen, wobei die Verantwortlichen in der ersten Phase (Bargello) einen Abstand und funktionale Differenzen zu den Bauten der Adelsfamilien deutlich zu machen und in der zweiten Phase (Palazzo Vecchio) die Fortschritte in der Florentiner Verfassung und die zunehmende Souveränität der Kommune zu repräsentieren hatten, was sie dann durch eine besonders elaborierte und motivisch angereicherte Architektur erreichten, die sich vom Muster des Streitturms endgültig verabschiedete. Dieser spektakuläre zweite Turmbau, verbunden mit dem fortdauernden Machtzuwachs von Florenz, provozierte eine Reaktion der Sienesen (Torre del Mangia). Sie hatten bis dahin keine munizipale Selbstdarstellung mittels Türmen gekannt. Daher vermochten sie dem Florentiner Monument nichts anderes entgegenzustellen als eine Variante seiner selbst. Die Torre del Mangia eröffnet einen Turm-Paragone zwischen den beiden Kommunen, der sich mit dem Wettbewerb der Kathedralbauten verknüpft im Florentiner Dom-Campanile fortsetzt und mit der offenbar projektierten, aber nicht zustandegekommenen Antwort der Sienesen sein Ende findet. Die komplexeste Reflexion im Medium Turm bietet Giottos Plan. Er reagiert nicht nur auf die Sienenser Vorgabe, sondern setzt auch die Florentiner Geschichte (Inkrustationsstil) und die Kontexte der damaligen Florentiner Gegenwartskultur um (Style Rayonnant). Hier wird der Paragone also vielfältig transzendiert.

Nicht glücklich wäre ich, wenn mein Essay von den Lesern unter dem verbucht würde, was man in der augenblicklichen Methodologie des Fachs Kunstgeschichte „Architektur-Ikonographie“ nennt. Ikonographie in ihrer klassischen Gestalt bezieht sich ja auf die bildnerischen Übersetzungen eines Kanons von Texten, der einer Gesellschaft gegenwärtig ist. Die Türme hingegen spiegeln jenseits der trivialen Differenz sakral/profan nicht Bildungsgut, sondern einerseits architektonische Traditionen und andererseits den Ablauf der Geschichte. Mir scheint, daß sich weder das eine noch das andere sinnvoll als Text beschreiben läßt. Wirklich entscheidend ist aber, daß die hier vorgelegte Studie mit einer von den Ereignissen getriebenen Dynamik der Semiosen rechnet: Der Bargello-Turm hat als Bedeutungshintergrund die Streitürme und die Adelsherrschaft, für die Torre della Vacca jedoch gilt dies nicht mehr. Sie bezieht sich auf den Bargello-Turm. Daneben erinnert sie auch an die Rocca von S. Miniato al Tedesco und das Kaisertum, die Torre del Mangia stattdessen aber an die Torre della Vacca und an die bedrohliche Konkurrentin Florenz. Wenn die Sienesen Giottos Campanile-Plan weiterbearbeitet hätten, wären die Bezüge zur französischen Architektur wahrscheinlich als unwichtig verdrängt worden, und man hätte sich mit anderen

Motiven befaßt, vielleicht mit der Problematik Felderinkrustation (Florenz) versus Streifeninkrustation (Siena). Es sind allenfalls sekundär Texte oder textähnlich strukturierte und konsolidierte Bedeutungen, die hinter der Vielgestalt der Türme stehen; vielmehr sind es wechselnde historische Situationen, die ein immer neues Licht auf das Bestehende werfen und dadurch das Kommende prägen<sup>39</sup>.

<sup>39</sup> Der Beitrag wurde während zweier Arbeitsaufenthalte am Kunsthistorischen Institut in Florenz abgefaßt. Für die Gastfreundschaft, die ich dort erfuhr, habe ich ebenso zu danken wie für die Anregungen durch die in Florenz tätigen Kollegen und anderen Gäste. Genannt seien: Monika Butzek, Irene Hueck, Hans Hubert und Dethard von Winterfeld. Besonderer Dank gebührt daneben Klaus Tragbar (Darmstadt), der mir eine Kopie seiner noch ungedruckten Arbeit über den Siener Campanile zur Verfügung stellte. Während der Münchner Tagung schließlich waren es insbesondere die Beiträge von Renato Bordone und Werner Meyer, die direkten Einfluß auf das hier Vorgelegte nahmen. Auch ihnen, den anderen Teilnehmern und last not least Alfred Haverkamp sei herzlich gedankt.

## *Raymond van Uytven*

# Flämische Belfriede und südniederländische städtische Bauwerke im Mittelalter: Symbol und Mythos

„Ein Belfried ist ein mehr oder weniger monumentaler Stadtturm, Symbol der Freiheiten der Stadtgemeinschaft im Spätmittelalter... Der Belfried steht im Zusammenhang mit dem Recht zur Selbstverteidigung der freien Gemeinde... Im Belfried hing auch die Stadtglocke, welche ebenfalls ein Symbol der Gemeindefreiheiten darstellte.“<sup>1</sup>

Tatsächlich stammt diese aktuelle Umschreibung des Begriffs Belfried aus der romantischen Literatur des 19. Jahrhunderts, die mit dem Belfried-Thema die Macht Flanderns und den Reichtum seiner stolzen Städte im Mittelalter verherrlichen wollte. Die Bewegung wurde in Gent mit der Zeitung „tägliche Nachrichten von Vater (später Glocke) Roeland“ (1792–1793) von Karel Broeckaert (†1826) eingeläutet sowie vom Genter Gelegenheitsdichter Robyns, der 1813 seine Stadt mit einem Hinweis auf den Belfried und seine Glocke Roeland charakterisierte. Von flämisch-fühlenden Dichtern wie Karel Ledeganck (†1847), Prudens van Duyse (†1859), Albrecht Rodenbach (†1880) und anderen wurde sie weiter ausgebaut. So entstand zum Beispiel 1886 die Literatur- und Kulturzeitschrift „Belfort“<sup>2</sup>.

Das junge Belgien, stolz auf seine 1830 gewonnene Unabhängigkeit, sein liberales Grundgesetz und seine bürgerlichen Freiheiten, sah in der Verherrlichung des Kampfs der flämischen Gemeinden gegen die französische Krone ein Mittel, um sich gegen die Bevormundung und Annexionsträume Frankreichs zur Wehr zu setzen. Die großteils dilettantische Geschichtsschreibung und die romantische Literatur gingen dabei Hand in Hand, auch wenn sie nicht aus derselben Feder flossen<sup>3</sup>. Lokale Historiker wie Frans de Potter, der so weit ging, Belfried-Verse von

<sup>1</sup> Stan Leurs, Belfort, in: Winkler Prins Encyclopedie III (Amsterdam, Brüssel 1948) 563–564; Luc Devliegher, Belfried, in: Lexikon des Mittelalters I (München 1980) 1840; Adriaan Van de Walle, Het bouwbedrijf in de Lage Landen tijdens de Middeleeuwen (Antwerpen 1959) 174–190.

<sup>2</sup> Frans De Potter, Geschiedenis der stad Aalst II (Gent 1874) 123; Antonin van Elslander, Literatuur, in: Johan Decaevele (ed.), Gent. Apologie van een rebelse stad (Antwerpen 1989) 407 ff.; Adriaan van der Heyden, Strevend Vlaanderen (Antwerpen 1972); Henri De Seyn-Verhoutstraete, Onze Vlaamsche dichters van 1830 tot 1905 (Aalst 1905).

<sup>3</sup> Fernand Vercauteren, Cent ans d'histoire nationale en Belgique I (Brüssel 1959); Raymond

Prudens van Duyse zu zitieren, der Yperner Politiker und Altertumsforscher Alphonse Vandepereboom und der Brügger Archivar Louis Gilliodts-Van Severen, alle verherrlichten sie den Belfried als das „Sinnbild unserer Gemeindefreheiten“ und sogar als Symbol ihres Triumphes über die Tyrannie<sup>4</sup>.

Sogar Henri Pirenne, der belgische Großmeister der Stadtgeschichtsforschung, hat sich in diesem Punkt nicht völlig der Tradition entziehen können und nannte als die äußersten Kennzeichen der städtischen Autonomie und Rechtsmacht „le beffroi, le sceau et la cloche“<sup>5</sup>.

Es kommt uns dennoch so vor, als sei die Bedeutung des Belfrieds in den südniederländischen Städten, speziell in Flandern und Brabant, stark überzogen. Wie könnte man sonst erklären, daß Baudewijn van der Luere in seinem Gedicht „De Maghet van Ghend“ (deutsch: Die Jungfrau von Gent) aus den frühen achtziger Jahren des 14. Jahrhunderts den Genter Belfried keiner Erwähnung wert findet. In einer dichterischen Vision erkennt er an, daß Gent, „die älteste Tochter des flämischen Grafen Ludwig von Male“, in ihrem Widerstand gegen eben diesen Fürsten bei den Patronheiligen aller Genter Kirchen und Kapellen, die sich als Personifizierung der diversen Stadtbezirke rund um sie scharten, Schutz findet. Neuere Kommentatoren wollen in der Jungfrau eine Allegorie für den Belfried sehen. „Dieses liebliche Juwel“ steht zwar auf dem Markt, wie im Gedicht erwähnt, aber die Darstellung als Hofdame mit einem weißen Löwen in ihrem Schoß, mit goldenen Krone und Halsband, ist eine eindeutige Beschreibung des Genter Stadtbanners, um das sich die Stadtmilizen in Momenten der Gefahr auf dem Marktplatz versammelten<sup>6</sup>.

Auch Brabanter Geschichtsschreiber haben dem Belfried-Mythos gehuldigt. In Brüssel glaubten A. Henne und A. Wauters im Turm der Sankt Nikolauskirche einen städtischen Belfried entdeckt zu haben, wo in den Quellen lediglich von einem Glocken- und Wachturm die Rede ist, und neuere Brüsseler Autoren wollen auf dem Platz, wo im 15. Jahrhundert der heutige Stadthaufturm entstand, einen Belfried sehen. Dieser Turm hieß im Jahr 1449 ganz einfach „den torre van der stad raethuyse“ (der Turm des städtischen Rathauses). Als 1405 in Brüssel von einem Belfried auf „de wilde Ever“ (dem wilden Eber) neben dem in Ausbau befindlichen Rathaus die Rede war („wo nun der Belfried der Stadt darauf steht“), meinte man damit nur das Gestühl der Stadtglocke. Darüber hinaus blieb der

van Uytven, De Zuidnederlandse geschiedschrijving sedert de Renaissance, in: *Algemene Geschiedenis der Nederlanden* XII (Zeist, Antwerpen 1958) 482 ff.

<sup>4</sup> *Frans De Potter*, *Geschiedenis van Gent* I (Gent 1883) 515; *De Potter*, Aalst II, 45; *Alphonse Vandepereboom*, *Ypriana* I und II (Brügge 1878–1879); *Louis Gilliodts, Van Severen*, *Inventaire des archives de la ville de Bruges. Introduction* (Brügge 1878) 43.

<sup>5</sup> *Henri Pirenne*, *Les Villes et les Institutions Urbaines* I (Paris, Brüssel 1939) 25 n. 3 und 83; cfr. *Raymond van Uytven*, *Plutokratie in de „oude demokratieën der Nederlanden“*, in: *Handelingen Koninklijke Zuidnederlandse Maatschappij voor Taal- en Letterkunde en Geschiedenis* 16 (1962) 373.

<sup>6</sup> *Joris Reynaert*, *Boudewijn van der Luere en zijn „Maghet van Ghend“*, in: *Jaarboek Koninklijke Soevereine Hoofdkamer van Retorica „De Fonteine“ te Gent* 31 (1980–1981) 109–130. Im Zusammenhang mit dem Genter Stadtbanner, siehe später.

Sankt Nikolausturm als Wach- und Glockenturm in Gebrauch. Noch im Jahr 1533 schloß der Stadtmagistrat einen Vertrag bezüglich der Errichtung eines neuen Belfrieds oder Glockenstuhls und der Instandhaltung des Turms ab<sup>7</sup>. Zwei Brüsseler Chroniken, die den Verschönerungsarbeiten in Brüssel im 15. Jahrhundert auffallend viel Aufmerksamkeit widmen, erwähnen nie den Belfried, sondern sprechen vom „Sinte Claes Torre“ (Sankt Nikolausturm), „Sint Michiels Torre“ (Sankt Michaelsturm), dem mit dem Sankt Michaels-Standbild bekrönten Rathausturm oder ganz einfach vom „Torre“ (Turm) des Rathauses<sup>8</sup>.

Der Löwener Stadtarchivar Van Even qualifizierte den Turm der Sankt Peterskirche in seiner Stadt als „le beffroi communal“, obwohl seine Quellen ausschließlich den Ausdruck „der stad torre“ (der Stadtturm) enthalten<sup>9</sup>. Als der Löwener Magistrat das geplante Rathaus mit einem imposanten Eckturm verzieren wollte, bezog er sich auf „den großen Turm wie er in Brüssel in der Mitte des Stadthauses steht, um die Stundenglocke und andere Glocken aufzuhängen“<sup>10</sup>. Das Projekt wurde jedoch nicht realisiert, und „der Turm der Stundenglocke“ der Sankt Peterskirche blieb weiterhin in Gebrauch. Als er 1460 teilweise abbrannte, wurde er auf Kosten der Stadt wiederhergestellt. In der Zwischenzeit standen die Glocken und ihr Gestühl auf dem Friedhof und wurden dort geläutet. Danach wurde das Ganze auf dem Turm installiert: „[...] die Glocke mit dem Belfried, welcher auf dem Sankt Petersfriedhof stand, auf den verbrannten Sankt Petersturm hochzuziehen und aufzustellen, wie er auf dem genannten Sankt Petersfriedhof stand, um die Glocken zu läuten.“ 1468 mußte man „den Belfried mit der Glocke, der auf dem verbrannten Turm steht“, wiederum verstärken<sup>11</sup>.

Als man 1531 am Kirchturm in Zoutleeuw arbeitete („um auf dem Turm einen Bellefro zu machen“), ging es eindeutig um den Glockenstuhl<sup>12</sup>. Die Stadtrechnung von Lier aus dem Jahr 1394 verweist lediglich auf „den Turm, wo der Wächter liegt“. Der örtliche Altertumsforscher Ch. van Lom, der regelmäßig diese nun-

<sup>7</sup> Alexandre Henne, Alphonse Wauters, *Histoire de la ville de Bruxelles*, III (Neuauflage Brüssel 1969) 36–39; Guillaume Des Marez, *L'ancien beffroi de la ville de Bruxelles*, in: *Annales de la Société d'Archéologie de Bruxelles* 21 (1907) 463–475; Victor Tourneur, Un nouveau texte relatif au Beffroi de Bruxelles, in: *Annales de la Société Royale d'Archéologie de Bruxelles* 29 (1920) 207; Guillaume Des Marez, *Guide illustré de Bruxelles. Monuments civils et religieux* (Neuauflage Brüssel 1979) 4; Claire Bernard, Le compte mensuel de la ville de Bruxelles d'octobre 1405 et la construction de l'aile orientale de l'hôtel de ville, in: *Bulletin de la Société Royale d'Archéologie de Bruxelles* (1935) 141–153.

<sup>8</sup> Brabandsche Kronijk, in: Charles Piot (ed.), *Chroniques de Brabant et de Flandre* (Brüssel 1879) 51 und 58; Chronique du prieuré de Rouge-Cloître (près de Bruxelles), in: Antoine Guillaume Bernard Schayes (ed.), *Analectes archéologiques, historiques, géographiques et statistiques concernant principalement la Belgique* (Antwerpen 1857) 87 und 96f. Die gediegene Studie von Alphonse Maerschalck, Joseph Viaene, *Het stadhuis van Brussel* (Kessel, Lo 1960) geht nicht auf die Bedeutung des Wortes „belfort“ ein, so daß manche ihrer Schlüssefolgerungen eventuell relativiert werden müssen.

<sup>9</sup> Edward van Even, *Louvain dans le Passé et dans le Présent* (Löwen 1895) 337.

<sup>10</sup> 10. Löwen, Stadtarchiv (abgekürzt L.S.A.), 5076, fol. 125 und 5077, fol. 63.

<sup>11</sup> L.S.A. 6281, fol. 4, 13, 14 v°, 16 und *passim*; 5088, fol. 38 v° – 39 v°; 5095, fol. 52–55.

<sup>12</sup> Louis Gysens, *Stenen vertellen verhalen (Zoutleeuw 1993)* 25.

mehr verschwundenen Stadtrechnungen zitierte, spricht vom „Turm der Halle“ (1396) und bei seiner Erhöhung vom „Turm des Rathauses“<sup>13</sup>. In Brabanter Texten bedeutet Belfried also lediglich Glockenstuhl<sup>14</sup>. Selbst auf den Wachturm bei der Halle in Lier, der einzigen Brabanter Stadt, die angeblich auf einen Belfriedturm nach flämischem Modell verweisen kann, trifft diese Bezeichnung nicht zu.

Im Rest des mittelniederländischen Sprachgebiets setzte sich der Begriff „Belfried“ ebenfalls erst spät durch und scheint ebensowenig eindeutig zu sein. In den überlieferten ‚dietsen‘ Texten der Zeit vor 1300 kommt das Wort nur in Brügge, und zwar in den Jahren 1276, 1293 und 1294, vor<sup>15</sup>. In den Genter Stadtrechnungen, die seit 1314 in ‚diets‘ geschrieben sind, taucht der Ausdruck 1321 auf, in denen von Ypern (von 1325 bis 1329 auf mittelniederländisch) im Jahr 1326<sup>16</sup>.

Der Form nach („belfroit“ in Brügge 1276, 1293 und 1294; „belfroot“, Belfried, „belfroit“ in Gent 1321, 1324, 1337, 1354–1355; „belefrot“ in Ypern 1326) handelt es sich um ein Lehnwort aus dem Französischen. Die Formen in französischen Dokumenten aus Brügge und Ypern unterscheiden sich kaum: „biefefroi“ Brügge 1290, „belefroi“ Ypern 1304 und 1310<sup>17</sup>. Die gleichen mittelfranzösischen Formen („belafröid, belefroit“ 1281–1287 und 1290) wechseln sich in den lateinischen Stadtrechnungen von Brügge mit „capitolium“ (1280/81 und 1287/88) ab<sup>18</sup>.

Verrät dieses Zweifeln vielleicht eine Unsicherheit was den Begriff angeht, der noch nicht wirklich eingebürgert ist? In Brügge deutet „belfront“ 1421/22 eindeutig auf den Glockenstuhl hin: „den Dachboden der alten Halle, wo der Belfried von der Glocke und Schelle darauf steht“<sup>19</sup>. In Veurne sprechen die Stadtrechnun-

<sup>13</sup> *Christiaen van Lom*, Beschrijving der stad Lier ('s-Gravenhage 1740) 111–114; *Henri François Mertens* (ed.), Rekening der stad Lier over de drie laatste maanden van 1394, in: *Codex Diplomaticus Neerlandicus* 2<sup>e</sup> R.IV, 2 (Utrecht 1860) 259–260.

<sup>14</sup> *Eelco Verwys, Jacob Verdam*, Middelnederlandsch Woordenboek I (Den Haag 1885) 846 kennt diese Bedeutung nicht, obwohl sie in den Niederlanden und anderen Sprachräumen häufig nachgewiesen ist: *Karel Stallaert*, Glossarium van verouderde rechtstermen uit Vlaamsche, Brabantsche en Limburgsche oorkonden I (Leiden 1886–1893) 174; *Charles du Fresne du Cange*, Glossarium mediae et infirmae latinitatis I (Parijs 1937 herdr.) 619f. Bezeichnend ist auch, daß *Johan Wilhelm Fuchs* e.a., Lexicon Latinitatis neerlandicae medii aevi I (Leiden 1977) kein Lemma ‚belfort‘ oder Ähnliches verzeichnet.

<sup>15</sup> *Maurits Gysseling*, Corpus van middelnederlandse teksten (tot en met het jaar 1300). Reeks I: Ambtelijke bescheiden ('s-Gravenhage 1977) 306, 1946, 2040 und 2059.

<sup>16</sup> *Julius Vuylsteke* (ed.), Gentsche stads- en baljuwsrekeningen 1280–1336 (Gent 1900) 160; *Guillaume Des Marez, Emile De Sagher* (ed.), Comptes de la ville d'Ypres de 1267 à 1329 II (Brüssel 1913) 596.

<sup>17</sup> *Carlos Wyffels*, Een XIIIde-eeuwse gerechtszaak. De erfenis van Jan van de Beurse, poorter van Brugge (†1270), in: BCRH 19 (1958) 597; *Des Marez, De Sagher* (ed.), Comptes de la ville d'Ypres I (Brüssel 1909) 185 und 560.

<sup>18</sup> *Carlos Wyffels, Joseph de Smet* (ed.), De rekeningen van de stad Brugge (1280–1319) (Brüssel 1965); *Du Cange*, Glossarium II, 138; „Capitolium“ ist hie und da als „Schöffenhaus“ oder „Gerichtssaal“ bekannt, aber niemals als „Belfriedturm“, cfr. *Jan Frederik Niermeyer*, Mediae latinitatis lexicon minus (Leiden 1976) 136; *Du Cange*, Glossarium I, 619f.; *Johan Wilhelm Fuchs* u.a., Lexicon Latinitatis neerlandicae medii aevi II (Leiden 1981) 118f.

<sup>19</sup> *Louis Gilliodts, Van Severen*, Inventaire des archives de la ville de Bruges. Inventaire des Charters, Introduction (Brügge 1878) 48.

gen 1445 vom „Turm des Rathauses“, wo Philipp der Gute dieses als eine „nouvelle maison que depuis six ans ença ils ont par manière de beffroy commencee“ (ein neues Haus, das sie vor sechs Jahren als eine Art Belfried begonnen haben) bezeichnete<sup>20</sup>. Sind nicht alle Aalster Texte von 1420/21 und 1460 ebenso deutlich, indem sie sehr wohl zwischen dem „torrekene“ (Türmchen) auf dem Schöffenhaus und der „clocke enappeelkens van den voors. belfroote“ (der Glocke und „appeelkens“ am genannten Belfried) unterscheiden<sup>21</sup>? Auch in der Baurechnung des Schöffenhauses von Damme (1465/66) kann der „belfroot binnen den torre“ (der Belfried im Turm) nur auf den Glockenstuhl hinweisen<sup>22</sup>.

Außerhalb des niederländischen Sprachgebiets war der Begriff Belfried schon lange gebräuchlich, sei es in der Bedeutung eines befestigten, beweglichen oder unbeweglichen Turms, oft aus Holz, aber auch manchmal, wie etwa in Paris im Jahr 1282, als Glockenstuhl oder selbst als hölzernes Traggestell, in dem sich die Mühlsteine drehten. Ungefähr in der Mitte des 12. Jahrhunderts ist das Wort in französischen Ritterromanen belegt, unter anderem bei Benoît de Sainte More (ca. 1165). Der anglo-normannische Autor Wilhelm von Malmesbury gebraucht um 1142 die romanische Form „berefreid“ in seiner lateinischen Chronik, und drei andere anglo-normannische Chronikschreiber, darunter Ordericus Vitalis, verwenden zur gleichen Zeit den latinisierten Ausdruck „berfredum“. Gleichlau-tende Formen tauchen auch in Urkunden Papst Innozenz' II. (†1143) und Kaiser Friedrichs I. (†1190) auf. Näher bei Flandern verwendet Giselbert von Mons um 1196 „berefretum“ mit der Bedeutung Befestigungsturm. In Tournai hieß der echte städtische Belfriedturm 1218 „breforium“, 1241/42 „befridum“, und Friedrich II. nannte jenen von Cambrai 1226 „campanile quod bierfois dicitur“<sup>23</sup>. Allem Anschein nach ist „Belfried“ relativ spät und über den Süden in das Mittelniederländische vorgedrungen. Dies ist umso bemerkenswerter, weil das Wort etymologisch auf eine germanische Zusammensetzung „berg-fritha“ aus den Stämmen „beorh“ (bergen, Burg) und „frid“ (vrijt = beschützen) zurückzuführen ist<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> *Frans De Potter*, *Geschiedenis der stad en kastelij van Veurne* I (Gent 1873) 190 ff.

<sup>21</sup> *De Potter*, *Geschiedenis der stad Aalst* II, 53, 57, 61 f. und 72.

<sup>22</sup> *Luc De Vlieghere*, *De bouwrekeningen van het stadhuis te Damme 1461–1470*, in: *Handelingen, Société d'Emulation te Brugge*, 102 (1965) 168 und 170.

<sup>23</sup> *Du Cange*, *Glossarium*, 619 f.; *Eduard Brinckmeier*, *Glossarium diplomaticum* I (Gotha 1856) 340; *Otto Prinz, Johannes Schneider*, *Mittellateinisches Wörterbuch* I (München 1967) 1451; *Adolf Tobler, Erhard Lommatzsch*, *Altfranzösisches Wörterbuch* I (s.l. 1925) 925; *Jean-Baptiste La Curne de Sainte-Palaye*, *Dictionnaire historique de l'ancien langage français II* (Niort, Paris 1876) 447; *Niermeyer*, *Mediae latinitatis lexicon* 97; *Frederic Godefroy*, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IXe au XVe siècle* I (Parijs 1880) 524–625; *Ludewicus Weiland* (ed.), *Constitutiones et Acta publica imperatorum et regum II*, in: *MGH LL Sectio IV* (Hannover 1896) 407 ff. Hier muß angemerkt werden, daß auch 1502–1503 in Dinant „belfort“ auf den Glockenstuhl verwies: „pour le beffroy et pour les feralles de Cataline, de Perpète, de Mary et pour rebâlir l'horloge“; *Jules Herbillon*, *Cloches de Wallonie*, in: *La Vie Wallonne* 36 (1961) 282–283.

<sup>24</sup> Nach einer Mitteilung von Maurits Gysseling, zitiert von *Van de Walle*, *Het bouwbedrijf*,

Der Begriff „Belfried“ ist also nicht nur im mittelniederländischen Sprachgebiet nicht heimisch, sondern darüber hinaus ist der städtische Belfriedturm im Vergleich mit südlicheren Gegenden dort auch relativ spät aufgetaucht. Eine gewisse Behutsamkeit ist bei der Interpretation von Tabelle 1 allerdings geboten, da es noch immer an eingehenden Studien über die Benennung, die Funktionen und die Datierung der ältesten Belfriede mangelt. Die Quellen dazu sind außerdem sehr fragmentarisch und in ihrer Kürze schwierig zu deuten. So ist es z.B. nicht einfach, bestimmte Rechnungsposeten mit einem verschwundenen oder bestehenden Belfried oder Teilen davon in Zusammenhang zu bringen, weil es sich durchaus auch nur um einen Glockenstuhl handeln kann. Solche Glockenstühle konnten vorübergehend oder bleibend aus freistehenden Konstruktionen bestehen. In Hardifort und in Eecke bei Cassel (beide Nordfrankreich) haben solche Konstruktionen bis heute überlebt. In Löwen stand, wie gesagt, im 15. Jahrhundert während der Wiederherstellung der Sankt Peterskirche ein derartiger Belfried auf dem Friedhof, und nach dem Brand des Brügger Belfriedturms hing die Stadlglocke auf einem solchen „campanile“ oder „capitolium“ auf dem Markt, zumindest bis 1298<sup>25</sup>. Ein solches Glockentürmchen meint zweifellos auch Fra Salimbene da Parma († ca. 1290), wenn er schreibt: „Hec campana cum esset super lignum edifitum aliquantulum elevata a terra... cecidit de bettifredo“ (Da diese Glocke irgendwann auf einem hölzernen Gerüst ein gutes Stück von der Erde abgehoben war, fiel sie vom Belfried herab).

Auch stilkritische Datierungen von erhaltenen Monumenten sind unsicher, weil sie oft auf örtliche Geschichtsschreiber des vorigen Jahrhunderts zurückgehen, die nicht selten dazu neigten, den historischen Gebäuden ihrer Stadt ein ehrwürdiges Alter zuzuschreiben<sup>26</sup>. Es hat dennoch den Anschein, daß der authentische Belfriedturm nicht in den flämischen Städten entstanden ist, sondern daß es sich um eine Imitation von Vorbildern umliegender Gebiete handelt.

Die romantische und liberal-patriotische Geschichtsschreibung des vorigen Jahrhunderts hat auch die Signalfunktion und den symbolischen Wert der Belfriede als Monamente der Selbständigkeit der Gemeinden überzogen. Der Abbruch des Belfrieds – manchmal zusammen mit dem Verlust des Gemeindesiegels

178f.; *Frans Snellaert*, L'Etymologie du mot „Balfart“, in: *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique* 14 (1862) 155f.

<sup>25</sup> *Prinz-Schneider*, Mittellateinisches Wörterbuch I, 1451; *Gilbert Huybens* (ed.), *Beiaarden en Torens in België* (Gent 1994) 18; *F. Baillot* u. a., *Beffrois et Carillons. Région Nord/Pas de Calais* (Lille 1986) 159; *Wyffels-de Smet* (ed.), *Rechnungen*, 36 und 562.

<sup>26</sup> So hat dem im 17. Jahrhundert lebenden Altertumsforscher Gerard de Feu zufolge Baldwin IV. von Flandern 1200 den ersten Stein des Belfrieds von Ypern gelegt. Diese Darstellung, die nirgends Unterstützung von geschriebenen oder monumentalen Quellen findet, wurde zu Recht in das Reich der Legenden verwiesen; *Vandenpeereboom*, *Ypriana* I, 9; *Hugo Constandt*, *Monumentale bouwkunst op de Ieperse markt*, in: *De Ieperse markt een historisch fenomeen* (Ieper 1985) 49. Auf dem Plan des Genter Belfrieds aus dem 14. Jahrhundert brachte man viel später folgende Aufschrift an: „Sigerus Castellanus Gand. me fundavit anno MCLXXXIII“; sie widerspricht aber allen bekannten Tatsachen (*De Potter*, *Geschiedenis van Gent* I, 486).

*Tabelle 1: Datierung der wichtigsten bürgerlichen Belfriedtürme in Nordfrankreich und den Südlichen Niederlanden vor 1400 (älteste Erwähnung oder bauliche Überreste)*

Stadt	Jahr	Quelle
Soissons (Aisne)	1183	a
Abbeville (Somme)	1209	
Tournai (Hennegau)	vor 1218	b
Cambrai (Nord)	vor 1226	c
Boulogne (Pais-de-Calais)	nach 1231/vor 1268	d
Saint-Valéry (Somme)	vor 1232	e
Amiens (Somme)	1242	
YPERN (Westflandern)	ca. 1250	
BRÜGGE (Westflandern)	vor 1267	
THIELT (Westflandern)	1275	f
BAILLEUL (Nord)	13. Jh.	
Saint-Riquier (Somme)	1283	
Valenciennes (Nord)	Ende 13. Jh.	
Corbie	vor 1310	g
GENT (Ostflandern)	Anfang 14. Jh.	
Laon (Aisne)	vor 1331	h
KORTRIJK (Westflandern)	?	
Béthune (Pais-de-Calais)	kurz nach 1346	i
DENDERMONDE (Ostflandern)	1366	
LIER (Antwerpen)	1369	j
BERGUES-SAINT-WINNOC (Nord)	nach 1383	
NIEUWPOORT (Westflandern)	letztes Viertel 14. Jh.	k
DOUAI (Nord)	1380–1391	l

Die Städte in der Grafschaft Flandern (rund 1250) und dem Herzogtum Brabant stehen in Großbuchstaben.

Quellen:

- a *Georges Bourgin*, La commune de Soissons et le groupe communal soissois (Paris 1908) 432 und 129.
- b *Paul Rolland*, Les origines de la commune de Tournai (Brussel 1931) 235.
- c *Weiland* (ed.), Constitutiones II, in: MGH LL Sectio IV, 407–409.
- d *Boulogne-sur-Mer et Région Boulonnaise I* (Boulogne 1899) 275.
- e *Charles Petit-Dutaillis*, Les communes françaises. Caractères et évolution des origines au XVIIIe siècle (Paris 1947) 188.
- f „qui adont (1267) estoit de fust“: *Raymond Monier* (ed.) *Le Livre Roisin. Coutumier lillois de la fin du XIIIe siècle* (Paris 1932) 138. Nach *François Ganshof*, Les Halles et le beffroi de Bruges, in: *Société Française d'Archéologie. Congrès de Flandre* (Paris 1962); aufgrund stilkritischer Merkmale rund 1240.
- g *Petit-Dutaillis*, Les communes, 188.
- h *Achille Luchaire*, Les communes françaises à l'époque des Capétiens directs (Paris 1890) 107f..
- i *Georges Espinas* (ed.) *Recueil de documents relatifs à l'histoire du droit municipal en France II. Artois* (Paris 1938) 93f. und 97.
- j *D. Ostyn*, Het Lierse belfort 600 jaar, in: *'t Land van Rijen* 19 (1969) 151.
- k *Bouwen door de eeuwen heen VIII n* (Gent 1982) 543.
- l *Michel Rouche* (ed.), *Histoire de Douai* (Dünkirchen 1985) 55.

und der Glocke sowie der städtischen Verwaltungs- und Rechtsorgane – als Bestrafung einer aufständischen Stadt schien eine treffende Illustration dieses Zusammenhangs. Dies geschah unter anderem in Cambrai im Jahr 1226, in Valéry-sur-Somme 1234, in Boulogne 1264, in Corbie 1310 und in Laon 1231. Bei der Wiederherstellung der Gemeindefreiheiten im Jahr 1269 erhielt Boulogne das Recht auf ein eigenes Siegel, einen Belfried, Glocken und eine Gilden halle zurück. Bei der Bestrafung von Laon 1331 nahm der König von Frankreich der Stadt nicht nur ihre Glocken „die im Turm hängen, den man gewöhnlich Belfried nennt, und das ganze Gestühl, worin sie hängen ...“, sondern verbot auch, „daß der erwähnte Turm noch irgendwann Belfried genannt werden sollte, er sollte vielmehr fortan Gefängnis des Profos genannt werden“. Lyon erhielt 1322 das Recht auf Schöffen und Rat, Siegel, Glocke, Belfried und Rechtsprechung<sup>27</sup>.

Demgegenüber stehen zahlreiche städtische Privilegien, die den Belfried nicht unter den typischen gemeindeeigenen Prärogativen erwähnen. Jenes von Tournai aus dem Jahr 1188 bestimmte nur, „ut campanam habeant in civitate in loco ydoneo ad pulsandam ad voluntatem eorum pro negotiis ville ...“; 1333 bei einer teilweisen Wiederherstellung der städtischen Autonomie empfing Tournai „communia et campana communitatis“ zurück. Das bestrafte Hesdin mußte 1179 zusehen, wie seine „campanam communie“ nach Aire gebracht wurde. Laon verlor 1295 mit seinem städtischen Status Glocke, Siegel und Privilegientruhe. Corbie könnte keine echte Stadtgemeinde sein, so lautet die Argumentation 1356, denn es habe kein Verwaltungskollegium, keine Glocke und kein Siegel. Bei der Verlehnung der Stadtrechte von Saint-Quentin an Saint-Valérie 1376 erhielt die Stadt eine eigene Schöffenbank, eine Glocke, einen großen und kleinen Schandpfahl, ein Siegel und eine Bannmeile<sup>28</sup>.

Auch die Repressionen gegen südniederländische Städte richteten sich vor allem gegen die Stadtglocke, niemals jedoch gegen den Belfried. So verloren Huy und Fosses 1254 beziehungsweise 1302 ihre Privilegien und die Bannglocke. Die Bürger von Ypern mußten 1328 ihre Waffen abgeben, und die Franzosen „abatirent leur cloche qui pendait au belefroy“ (zerschlugen ihre Glocke, die im Belfried hing). Kortrijk mußte 1383 zusehen, wie man auf Befehl Herzog Philipps des Kühnen sein Stadtuhrrwerk aus dem Belfried holte und nach Dijon brachte. Selbst

<sup>27</sup> *M. Battard*, Beffrois, Halles, Hôtels de Ville dans le Nord de la France et la Belgique (Arras 1948) 14 ff.; *Charles Petit-Dutaillis*, Les communes françaises. Caractères et évolution des origines au XVIIe siècle (Paris 1947) 131 und 188; *Leon Vanderkindere*, La notion juridique de la commune, in: *Bulletin de l'Academie Royale de Belgique* 43 (1906) 205 f.; *Weiland* (ed.), *Constitutiones* II, in: *MGH*, LL Sectio IV, 407–409. Der etwas jüngere Chroniksreiber Balduin von Ninove sah die Erniedrigung von Cambrai 1226 gerade darin, „ut eorum turrim altam que belefroit vulgariter appellatur et ingentem in ea campanam pendentem per quam convocationes suas faciebant, ad terram deiceret“; ed. *Georg Waitz*, in: *MGH SS* 25 (Hannover 1880) 541; *Brinckmeier*, *Glossarium* I, 340.

<sup>28</sup> *Paul Rolland*, Les origines de la commune de Tournai, (Brüssel 1931) 234 f.; *Battard*, Beffrois, 15 n. 29; *Petit-Dutaillis*, Les communes, 189 und 215; *Achille Luchaire*, Les communes françaises à l'époque des Capétiens directs (Paris 1890) 107 f.; *Weiland* (ed.), *Constitutiones* II, 134 f. und 407 f.

Karl V. verlangte noch bei der Erniedrigung der Stadt Gent im Jahr 1540, daß die berühmte Stadtglocke Roeland heruntergelassen werde<sup>29</sup>.

Die Stadtglocken waren tatsächlich die Stimme der Macht, allerdings einer Macht, welche die Stadtverwaltung vom Fürsten entlehnte. Der Glockenschlag, der zum Kriegsdienst aufrief und das Einheben von Hilfszahlungen, die sogenannten ‚beden‘, waren wichtige Komponenten des fürstlichen ‚bannum‘ oder Machtanspruchs, den sich die Herzöge von Brabant in den Gebieten, die sie veräußerten, weiterhin vorbehielten<sup>30</sup>. Darum gehörte es zum fürstlichen Huldigungsritual, daß der neue Machthaber als Zeichen seiner Besitznahme des Landes die Glocke läutete<sup>31</sup>. In Perioden verstärkter fürstlicher Kontrolle über eine Stadt wurde in der Folge auch das Läuten der Stadtglocke der Zustimmung des fürstlichen Statthalters unterworfen, wie etwa in Huy 1302 und in Tournai 1333<sup>32</sup>.

Außer in Notfällen war das Läuten der Stadtglocken das Vorrecht der Schöffen und Stadtmagistrate. In Douai erinnerte die Inschrift auf der Glocke nachdrücklich daran: „Le cloque d'eschevins ay nom, pour tant qu'a leur gré suy sonnée“ (Die Glocke der Schöffen heiße ich, weil ich nach deren Willen geläutet werde)<sup>33</sup>. Unbefugte, die es wagten, ohne zwingenden Grund die Glocke zu läuten, riskierten schwere Strafen, bis hin zu einer Hinrichtung. Bürger durften lediglich durch das Läuten der Glocke die Hilfe von anderen Mitbürgern gegen Angriffe von Fremden anfordern<sup>34</sup>. Normalerweise wurde der Ruf der Stadtglocke mit der Ausübung von Hoheitsrechten assoziiert, die den Stadtmagistraten anvertraut waren. So läutete sie etwa bei Aussprachen der hohen Gerichtsbarkeit sowie Verurteilungen, Verbannungen oder beim Abreißen der Häuser von Gesetzesbre-

<sup>29</sup> *Jules Herbillon*, Cloches de Wallonie, in: *La Vie Wallonne*, 36 (1961) 210; *Christian Patart*, Les cloches civiles de Namur, Fosses et Tournai au bas moyen âge (Brüssel 1976) 54; *Debra-bandere, Manten en Kalle*, 325 f.; *Jean Froissart* fand die Anekdoten über Kortrijk erwähnenswert; *Joseph Kervyn de Lettenhove* (ed.), *Oeuvres de Froissart X* (Brüssel 1870) 188; *Alfons van Werveke*, *Bijdragen tot de Geschiedenis en Oudheidkunde van Vlaanderen* (Gent 1927) 98 ff.

<sup>30</sup> *Jan Frans Willems* (ed.), *Jan van Boendale, Brabantsche Yeesten II* (Brüssel 1843) 687; *André Uyttebrouck*, Le gouvernement du duché de Brabant au bas moyen âge (1355–1430) I (Brüssel 1975) 50 f.; *Charles Kerremans*, Etude sur les circonscriptions judiciaires et administratives du Brabant et les officiers placés à leur tête par les ducs antérieurement à l'avènement de la Maison de Bourgogne (1406) (Brüssel 1949) 215 f.

<sup>31</sup> „Le serment fait, le conte tire la cloche deux ou trois coups et par ce prend possession de Flandre“, schreibt Philippe Wielant, *Antiquités de Flandre*, ed. *Joseph-Jean De Smet*, *Corpus Chronicorum Flandriae IV* (Brüssel 1865) 97; *Camille de Borman* (ed.), *Chronique de l'abbaye de Saint-Trond II* (Luik 1877) 307 und 333.

<sup>32</sup> *Rolland*, Les origines, 235 N. 1; *Herbillon*, Cloches de Wallonie, 210.

<sup>33</sup> *Battard, Beffrois*, 31; in Leuven 1267 „per consilium judicis nostri et scabinorum ac juratorum“, *Joseph Cuvelier* (ed.), *Documents inédits concernant les institutions de la ville de Louvain au moyen âge*, in: BCRH 99 (1935) 262; in den flämischen Städten am Ende des 12. Jahrhunderts: „per scabinos“, *Walter Prevenier* (ed.), *De oorkonden der graven van Vlaanderen* (1191-aanvang 1206) (Brüssel 1964); *Patart*, Les Cloches civiles, 211 und 95 f.

<sup>34</sup> *Herbillon*, Cloches de Wallonie, 211 und 285 f.; *Jean Léon Charles*, *La ville de Saint-Trond au moyen âge* (Paris 1965) 394; *Jacques Le Goff*, Le temps du travail dans la „crise“ du XIVe siècle: du temps médiéval au temps moderne, in: *Le Moyen Age* 77 (1971) 603 f.

chern. Vielsagend ist auch das Beispiel der Schöffen von Sint-Truiden, die 1304 aus der Stadt vertrieben wurden und, um dennoch rechtsgültig tagen zu können, jemanden bestechen mußten, um in der Stadt die Bannglocke zu läuten. Bei einem gerichtlichen Zweikampf zweier Bürger in Valenciennes 1455 läutete die Glocke, „laquelle fait hideux à oyr“ (die schrecklich anzuhören ist), solange der Kampf dauerte, wie sich der herzogliche Historiograph Chastellain erinnert<sup>35</sup>. So oft der Stadt Unheil drohte, rief die Stadtglocke die Bevölkerung auf, sich bewaffnet zu versammeln, zum Beispiel bei einem Stadtbrand, wobei alle Bürger verpflichtet waren, bei der Brandbekämpfung zu helfen, ebenso bei Tumulten. Wenn das Gemeindeheer gegen die Feinde des Fürsten oder der Stadt auszog, rief die Stadtglocke zu den Waffen. In Gent erklang die Stadtglocke jeden Tag, solange die Stadtmilizen auf Kriegszug waren<sup>36</sup>. Die Stadtglocke rief die Stadtbewohner zu öffentlichen Versammlungen, begleitete die Verkündung städtischer Verordnungen und lud Stadtverwalter und Schöffen zu außerordentlichen Sitzungen ein<sup>37</sup>.

Die Namen der Glocken und die Inschriften, die sie trugen, verwiesen ausdrücklich auf die spezifischen Funktionen, die sie im öffentlichen Leben erfüllten. Am berühmtesten ist wohl die Genter Glocke Roeland (1314), benannt nach dem großen Paladin Karls des Großen und gefeierten Maurenbekämpfer, mit der ebenso bekannten Aufschrift: „Als men se luut / es sturme in't landt“ (wenn man sie läutet, ist Sturm im Land). Antwerpen hatte seine „Orida“ (1316 – die gleiche Benennung kannte man auch in Lüttich und Huy) und 1460 seinen „Gabriel“ (benannt nach dem Erzengel): „sy clept van brande, sy luyt ten stride“ (sie schlägt bei Brand und läutet zum Kampf). 1449 ließ Mons zwei Glocken gießen mit dem Bildnis der heiligen Waldrada, der Patronin der Stadt und der Hauptkirche. Die erste hieß Philipp, zu Ehren des „le plus puissant prince du monde en Bourgogne

<sup>35</sup> Patart, *Les Cloches civiles*, 38 und 85f.; Prevenier (ed.), *De oorkonden*, 446; Joseph Kervyn de Lettenhove (ed.), *Oeuvres de Georges Chastellain III* (Brüssel 1863) 4; Herbillon, *Cloches de Wallonie* 211; Camille de Borman (ed.), *Chronique de l'abbaye de Saint-Trond III* (Lüttich 1877) 236 und 327, 201.

<sup>36</sup> Van Werveke, *Bijdragen*, 99f.; Patart, *Les Cloches*, 87, 88 und 94; Herbillon, *Cloches de Wallonie*, 214 und 278; Gilliodts, *Van Severen, Inventaire III*, 159–168, IV 91, V 117 und VI, 168; Maesschalk-Vlaene, *Het Stadhuis van Brussel*, 56.

<sup>37</sup> Weiland (ed.), *Constitutiones*, 134f.; Jean Jacques Lambin (ed.), Olivier van Dixmude. Merkwaardige gebeurtenissen vooral in Vlaanderen en Brabant (1377–1443) (Ieper 1835) 2ff. und 121; Louis Gilliodts-van Severen (ed.), *Coutumes de la ville et du port de Nieuport* (Brüssel 1901) 182; Vandenpeereboom, *Ypria II*, 65 und 465; Prosper De Pelsmaeker (ed.), *Registres aux sentences des échevins d'Ypres* (Brüssel 1914) 301; Felix Rousseau (ed.), *Actes des comtes de Namur de la première race 946–1196* (Brüssel 1936) 28; Philippe Godding, Jacques Pycke, *La paix de Valenciennes de 1144. Commentaire et édition critique*, in: *Bulletin de la Commission Royale pour la publication des anciennes lois et ordonnances de la Belgique* 29 (1979) 118f. und 121; Patart, *Les Cloches civiles*, 190; Edward Gailliard, De „proces-siën-generael“ und de „Hallegeboden“ te Brugge, in: *Verslagen en Mededelingen der Koninklijke Vlaamsche Academie van Gent* (1912) 1062f.; Adolphe Borgnet (ed.), *Ly Myreur des histors. Chronique de Jean des Prés dit d'Outremeuse V* (Brüssel 1867) 314; De Borman (ed.), *Chronique II*, 278; Victor Fris (ed.), *Dagboek van Gent van 1447 tot 1470 I* (Gent 1901) 228 und 231, II (Gent 1904) 33.

regnant“ (des mächtigsten Fürsten der Welt, des Herrn von Burgund) (= Philipp der Gute); die andere hieß „Benoîte“. Eine etwas andere Glocke von Mons, „Yolande“ (1448), verkündete selbstsicher: „A mon son l'ennemy s'en va“ (bei meinem Klang flieht der Feind). Die mittlerweile verschwundene Bannglocke von Huy trug als Aufschrift: „Je suis Marie hideuse ... chaque et quantes fois je sonne je fais trembler le coeur de l'homme“ (Ich bin die furchterregende Marie ... jedesmal wenn ich läute, lasse ich die Herzen der Menschen erzittern). 1392 pries sich die Bannglocke von Tournai mit den Versen:

„Bancloke suis de commugne nommée  
Car pour effroy de guerre suis sonnée  
...  
pour iustice assembler  
...  
pour sonner à tous fais piteus  
De mort, d'orilles ou d'ortaules  
De caché et flastrir tesmoins fauls.“  
(Bannglocke werde ich von der Gemeinde genannt,  
denn bei Krieg läutet man mich zum Schrecken  
...  
um zum Gericht zu versammeln  
...  
um bei allen traurigen Ereignissen zu läuten  
bei Tod, bei Kampf und Angriff  
beim Prozeß und der Bestrafung falscher Zeugen)

In Douai hieß es 1477: „Je suis le bancloque à l'effroy servant“ (Ich bin die Bannglocke, die zum Schrecken dient). „Victor“, die Stadtglocke von Kortrijk von 1395 (übrigens hieß auch jene von Damme so), röhmt sich: „...van tempeste behoet Got al, Also verre men miin luut hoeren sal“ (vor Unwetter behüte Gott alle, so weit man meinen Klang hört)<sup>38</sup>.

Glockensignale regelten das gesamte wirtschaftliche und soziale Leben der städtischen Gemeinschaft. Man läutete dafür die große Stadtglocke auf eine spezifische Weise<sup>39</sup>, oder man bediente sich speziell dafür vorgesehener Glocken. Sie verkündeten den Beginn und das Ende der Arbeitszeit, die Öffnung des Marktes, die Schließung der Herbergen sowie das Öffnen und Schließen der Stadttore<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Herbillon, Cloches de Wallonie, 120, 278f.; Gilbert Huybens (ed.), Beiaarden en torens in België (Brüssel 1994) 19–22; Prosper Verheyden, De drie stormklokken van Antwerpen, in: Antwerpisch Archievenblad 2, R.8 (1933) 52–55; Battard, Beffroi, 29–31; Deleu, De nieuwe beiaard, 335; Anton Viaene, Het stadhuis van Damme, in: De Biekorf 41 (1935) 192.

<sup>39</sup> Über Gent siehe Antoine Guillaume Bernard Schaeyes (ed.), Dagboek der Gentsche Collatie (Gent 1842) 159, 161f. und 169.

<sup>40</sup> Van Even, Louvain, 345f.; Patart, Les Cloches civiles, 71, 76, 81, 98f. und 103ff.; Espinas (ed.), Recueil, 137f.; Schayes (ed.), Dagboek, 159; Verheyden, De drie stormklokken, 56; De Pelsmaeker (ed.), Registres, 301; Gysseling, Corpus, 2040 und 2059; Frans De Potter, Gent van den oudsten tijd tot heden I (Gent 1883) 523; Herbillon, Cloches de Wallonie, 122; Gilliot, Van Severen, Inventaire III, 160 und 171; Georges Espinas, Henri Pirenne (ed.), Recueil de documents relatifs à l'histoire de l'industrie drapière en Flandre. Première Partie, I (Brüssel 1906) 6 und II (Brüssel 1909) 230–233.

Seit den letzten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts haben verschiedene Städte dafür mechanische Uhrwerksglocken in Betrieb genommen. Die Stadtglocke bekam dazu einen Glockenschläger in der Form eines mechanisch bewegten Standbilds oder einen Vorschlag (eine Reihe kleiner Glocken oder „appeelkens“), oder man installierte eine eigene Stundenglocke (Tabelle 2).

*Tabelle 2: Uhrwerksglocken in einigen südniederländischen Städten im vierzehnten Jahrhundert*

Stadt	Jahr	Quelle
Lille	ca. 1370	<i>Huybens</i> (ed.), <i>Beiaarden</i> , 22
Tournai	1377	<i>Patart, Les cloches civiles</i> , 134
Ypern	1377	<i>Vandenpeerboom, Ypriana I</i> , 44–51
Gent	1377/’78	<i>Van Werveke, Bijdragen</i> , 100
Dendermonde	1378	<i>Huybens</i> (ed.), <i>Beiaarden</i> , 91
Mons	1380/’81	<i>Herbillon, Cloches de Wallonie</i> , 126
Löwen	1381/’82	<i>Van Even, Louvain</i> , 347
Kortrijk	vor 1382	<i>De Brabandere, Manten</i> , 325–326
Bethune	1388	<i>Espinias</i> (ed.), <i>Recueil</i> , 137–138
Brüssel	vor 1393	<i>Jules Borgnet-Stanislas Bormans</i> (ed.), <i>Cartulaire de la Commune de Namur I</i> (Namur 1876), CCVII
Namur	1393	<i>Borgnet-Bormans</i> (ed.), <i>Cartulaire I</i> , CCVII
Aalst	1395	<i>De Potter, Geschiedenis</i> , 70
Brügge	1396	<i>Huybens</i> (ed.), <i>Beiaarden</i> , 22
Antwerpen	vor 1401	<i>Verheyden, De drie stormklokken</i> , 56
Deinze	vor 1406	<i>Huybens</i> (ed.), <i>Beiaarden</i> , 90

Das Recht, die Glocke zu schlagen, implizierte aber nicht das Bestehen eines spezifischen Belfriedturms. Häufig diente dazu der Turm der Abtei- oder Kapitelkirche, manchmal sogar, wie in Namur, jener der Burgkirche, um die herum die Stadt sich entwickelt hatte. Solche hoch über die übrigen Gebäude hinausragenden Türme wurden übrigens oft von der Stadt mit Wächtern und Trompetern besetzt, um bei Brandgefahr oder sich nähernden Feinden Alarm zu schlagen. Häufig befand sich hier auch die Archivlade mit den städtischen Privilegien<sup>41</sup>.

Noch im Jahr 1364 waren die Genter Stadtwächter auf dem Sankt Nikolaus-turm postiert, wo sich auch die Tag- und Arbeitsglocke der Stadt befand, während die Bannglocke schon lange im Belfried hing. Erst seit 1441 diente diese auch als Tag- und Arbeitsglocke<sup>42</sup>. Natürlich trugen die Stadtkassen dann auch zum Unterhalt des Turms, des Glockenstuhls und der Glocken bei, wenn sie diese nicht

<sup>41</sup> *Van Even, Louvain*, 337; L.S.A. 4986, fol. 8, 10, 66 v°; *Des Marez, L’ancien beffroi*, 463–475; *Battard*, 29; *Henne-Wauters, Histoire de la ville de Bruxelles III* (Neuauflage Brüssel 1969) 128 f..

<sup>42</sup> *De Potter, Gent I*, 483, 489, 518 und 523; *Vuylsteke* (ed.) *Gentsche stads- en baljuwsrekeningen*, 130, 518, 535 und 600.

überhaupt zur Gänze selbst unterhielten. Antwerpen führte 1455 sogar eine besondere Getreideabgabe ein, um den ehrgeizigen Turmbau der Liebfrauenkirche zu finanzieren<sup>43</sup>.

Neben den Funktionen als Glocken- und Wachturm und als Aufbewahrungs-ort der Stadtkasse und der städtischen Privilegien<sup>44</sup> dienten die Belfriede, unter anderem in Tournai, Douai und Ypern, als Gefängnis<sup>45</sup>. Aus verständlichen Gründen war eine derartige Nutzung bei einem Kirchturm schwer denkbar. Der Belfried bekam somit als Instrument der Rechtshoheit sehr wohl eine höhere Symbolfunktion.

Es ist bezeichnend, daß der französische König Philipp VI. bei der Bestrafung von Laon 1331 den Belfried in „Gefängnis des Profos“ umbenannte. Als Belohnung für seine Treue empfing Bethune 1346 vom Grafen von Artois „un beffroy et cloches dedans et en ycelle beffroy faire prisons“ (einen Belfried mit Glocken und einem Gefängnis darin). 1388 folgt eine Bestätigung des Besitzes eines Belfrieds und zweier Glocken als Signal „en cas de peril de feu, d'assault, de faict de guerre“, aber „sans que ou dit beffroy il facent ne puissent faire ordonnance de prisons ne en icelluy mectre ne tenir aulcuns prisonniers“ (Im Falle von Gefahr, bei Feuer, Angriff, Krieg ... aber ohne daß sie in besagtem Belfried ein Gefängnis einrichten oder irgendjemanden gefangen setzen oder halten dürfen)<sup>46</sup>.

Mit den echten Belfriedtürmen verbanden sich noch andere Vorstellungen, die sie von den städtischen Kirchtürmen unterschieden, verkündeten sie doch auf eine manifestere Weise das Recht der Gemeinde auf Glockenschlag; somit unterstrichen sie mit ihrem Klang das Einsetzen des Übergangs von der kanonischen Zeit zu einer sachlichen und bürgerlichen Zeiteinteilung. Das Uhrwerk des Belfrieds entzog sich mit Nachdruck der Kontrolle der kirchlichen Obrigkeit<sup>47</sup>. In gewisser Weise bildete der städtische Belfried so einen Gegenpol zu den Kirchtürmen. Einige alte nordfranzösische Belfriede waren nicht mehr und nicht weniger als die Nachfolger des burggräflichen Donjons, der von der Stadt übernommen wurde<sup>48</sup>. Auch die jüngeren Belfriede erinnerten durch ihr schroffes Aussehen, ihren vier-eckigen Grundriß, die ursprünglichen Zinnen und die vier vorspringenden Eck-

<sup>43</sup> *Christiane Pierard* (ed.), *Les plus anciens comptes de la ville de Mons (1279–1356)* I (Brüssel 1971) 240, 254, 448 und 621. Siehe auch Anm. 41 und *Wilhelmus Hermanus Vroom*, *De Onze-Lieve Vrouwkerk te Antwerpen. De financiering van de bouw tot de Beeldenstorm (Antwerpen 1983)* 41 f.

<sup>44</sup> *Vandenpeereboom*, *Ypriana* I, 180–191 und II, 97; *Schayes* (ed.), *Dagboek*, 443; *Gysseling* (ed.), *Corpus* 1946; *Espinás* (ed.), *Recueil*, 640.

<sup>45</sup> *Battard*, *Beffrois*, 21 und 24; *Wyffels*, *De Smet*, *De rekeningen*, 568; *Henri Lemaitre* (ed.), *Chronique et Annales de Gilles le Muisit, abbé de Saint-Martin de Tournai (1272–1352)* (Paris 1905) 39.

<sup>46</sup> *Battard*, *Beffrois*, 15; *Espinás* (ed.), *Recueil*, 93 f., 97 und 137 f.

<sup>47</sup> *Le Goff*, *Le temps du travail*, 597–613. Der Antwerpener Stadtmagistrat bezahlte sogar einen Glockenläuter, um in Perioden kirchlichen Verbots die Stadtglocke zu läuten (*Verheyden*, *De drie stormklokken*, 54).

<sup>48</sup> So etwa in Boulogne und Amiens; siehe *Battard*, *Beffrois*, 40 f.; *Boulogne-sur-Mer et la Région Boulonnaise I (Boulogne 1899)* 275–282.

türme unwillkürlich an die feudalen Donjons<sup>49</sup>. Die klangliche Ähnlichkeit zwischen Belfried und „balfardum“ verstärkt diesen Eindruck nur noch zusätzlich. „Balfart“ bezog sich auf die gräflichen Rechte zur Errichtung von Befestigungen beziehungsweise zur Erteilung diesbezüglicher Zulassungen. Graf Robert der Friese (1093) hatte sich diesen Aspekt der „Regalia“ als zum „comitatus“ gehörend vorbehalten. Daher waren seine Untertanen verpflichtet, beim Bau der gräflichen Burgen mitzuhelfen<sup>50</sup>.

Im Spätmittelalter muß der Eindruck, der von den Belfrieden ausging, stark zugenommen haben. In aufeinanderfolgenden Bauphasen wuchsen sie über die anderen Gebäude hinaus und machten den Kirchtürmen Konkurrenz. Aufgrund der Ausdehnung der Städte im 13. und frühen 14. Jahrhundert war eine Erhöhung notwendig, um die Aussicht der Turmwächter und die Hörbarkeit der Glocken zu gewährleisten. Da die Belfriede relativ isoliert standen, erschienen sie in gewisser Weise noch imposanter als ihre kirchlichen Rivalen. Die Erhöhungen wurden in den folgenden Jahrhunderten weiterhin fortgesetzt, obwohl die städtische Expansion großteils zum Stillstand gekommen war. Zwischenstädtische Rivalität sowie städtischer Stolz und Prahl suchten dabei zweifellos mit. Bereits zu Beginn des 14. Jahrhunderts war der Belfried von Ypern eine Sehenswürdigkeit, und Besucher aus Reims wurden vom Stadtmagistrat hier festlich empfangen. Die Stadt sandte 1330 einen Maler nach Brügge, Tournai und Valenciennes, um Inspirationen für die Ausschmückung des Belfrieds zu sammeln. Die Stadt Aalst gab 1460 den Auftrag, die Belfriede von Valenciennes, Bethune und anderer, nicht genannter Städte zu kopieren, „omme daer out te nemene exempl“<sup>51</sup>. Die Stadtväter von Bethune hatten sich ihrerseits 1388 bereits Sorgen wegen ihres Belfrieds gemacht, „qu'il n'est pas bien honorable pour nostre dicte ville (der unserer Stadt nicht zur Ehre gereicht)“<sup>52</sup>.

Die aufeinanderfolgenden Baustadien, die sich in den heutigen Konstruktionen noch deutlich abzeichnen, trieben die Belfriede in schwindelerregende Höhen. Jener von Brügge, begonnen Ende des 13. Jahrhunderts, erreichte 1482–1486 eine Höhe von 107 Metern (nach dem Brand von 1741 waren es noch immer 80 Meter), der von Gent, errichtet zwischen dem frühen 14. Jahrhundert und 1380, sowie jene von Tournai und Valenciennes je 72 Meter, der von Ypern 70 Meter, und jener von Lier (in zwei Baustadien) 42,5 Meter.

<sup>49</sup> *Van de Walle*, Het bouwbedrijf, 178–188; *Battard*, Beffrois, 38 ff.; *Frans Doperé*, *William Ubregts*, De Donjon in Vlaanderen. Architectuur en wooncultuur (Brüssel 1991).

<sup>50</sup> *Adriaan Verhulst*, Die gräfliche Burgenverfassung in Flandern im Hochmittelalter, in: Vorträge und Forschungen 19 (Sigmaringen 1976) 267–282; *Charles Verlinden*, Le Balfart. Corvée-redevance pour l'entretien des fortifications en Flandre au moyen âge, in: Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis 12 (1933) 107–136; *Michel de Waha*, Balfart et droit comtal de fortification en Hainaut, in: Actes XLVIe Congrès Fédération des Cercles d'Archéologie et d'Histoire de Belgique III (Nivelles 1984) 330–337.

<sup>51</sup> *Des Marez*, De Sagher, Comptes, 260 und 560; *Vandenpeereboom*, Ypriana I, 23; *De Potter*, Aalst II, 71.

<sup>52</sup> *Espinias*, Recueil, 137 f.

Darüber hinaus wurden die Belfriede ständig geschmückt und verschönert. Die Ornamente stimmten mit jenen der anderen städtischen Gebäude, wie etwa Hallen, Stadthäusern und Stadttoren, überein. Der Bekrönung der Belfriedspitze, der Ecktürme und Dachreiter wurde besondere Aufmerksamkeit zugewandt. Bei der Aufstellung des Drachen auf der Belfriedspitze in Tournai 1396 wurden Brote für die Kinder verteilt<sup>53</sup>. Anstatt der traditionellen Windhähne auf den Kirchen wählten die Städte eher symbolträchtigere Figuren. So zierte seit 1321 ein enormer golden Drache (3,5 Meter lang und 1,5 Meter breit) die Genter Belfriedspitze<sup>54</sup>. Drachen fand man auch in Ypern (1330), Tournai (1394), Veurne (1446), Brügge und Bethune vor. Die Belfriede von Arras, Douai, Bergues-Saint-Winnoc und Brügge (seit 1493) trugen einen Löwen, während die Windfahnen derer von Oudenaarde und Aalst die Form eines jungen Kriegers hatten<sup>55</sup>. Ein „inghel“ bekrönte den sogenannten Belfriedturm des Brüsseler Stadthauses aus dem Jahre 1455. Dabei handelt es sich um den Stadtpatron, den Erzengel Michael, der den Teufel (oder Drachen) erlegt hat<sup>56</sup>. Auch der Rathausturm von Damme (1464) erhielt einen Engel (Sankt Michael) als Bekrönung nach dem Vorbild der damaligen Windfahne auf dem Brügger Belfried<sup>57</sup>. Der Rathausturm von Aalst (1460) erhielt als Bekrönung einen Doppeladler, ein deutlicher Hinweis auf das Kaiserreich, zu dem die Stadt gehörte; die Belfriede von Armentières und Bailleul trugen hingegen Sirenen auf ihrer Spitze<sup>58</sup>.

Die Ecktürme und Dachreiter verzierte man mit unzähligen „appels“ (oder Weltkugeln) sowie mit Fähnchen und Bannern (Gent 1378, Tournai 1397, Veurne 1446, Brüssel 1405, Lier 1411, Ninove 1389, Löwen (Sankt Petersturm!) 1381), mit Adlern (Ypern 1330), Sirenen (Tournai 1397), mit Lilien (Damme 1464, Löwen 1381) und Drachen (Veurne 1446). In der Regel war dieses Schmiedewerk vergoldet, die Fahnen waren oft mit Wappen bemalt<sup>59</sup>.

<sup>53</sup> *Edouard Michel, Hôtels de ville et beffrois de Belgique* (Paris, Brüssel 1920) 24.

<sup>54</sup> *Vuylstekе, Gentsche stads- en baljuwsrekeningen*, 170 und 177.

<sup>55</sup> *Battard, Beffrois*, 36; *Vandenpeereboom, Ypiriana I*, 30; *Aimé François Joseph Bozière, Tournai. Ancien et Moderne* (Tournai 1864) 322; *Frans De Potter* u. a., *Geschiedenis der stad en kastelijn van Veurne I* (Gent 1873) 190f.

<sup>56</sup> *Piot, Lacune*, 397. Der „besiegte“ Drache wurde erst auf dem Stadtsiegel Mitte des 14. Jahrhunderts mit dem Erzengel verbunden. Das älteste Siegel stellt den Heiligen Michael als einen Engel mit einer Lilie in der rechten und einer Weltkugel in der linken Hand dar. Jedenfalls scheint der Heilige Michael eine verchristlichte Form der spätantiken Victoria, eines Emblems der Römischen Kaiser, zu sein. Über Byzanz und die deutschen Kaiser der sächsischen Dynastie wurde diese Ikonografie auch im Westen bekannt: *J. P. W. A. Smit, De Brabantsche beelden en tekens van recht* (’s-Gravenhage 1957) 46–50; *Guillaume Des Marez, Etudes inédites* (Brüssel 1936) 97–115; *René Laurent, Les sceaux de Bruxelles* (XIIIe–XVIIIe siècles), in: *Miscellanea archivistica* 33 (1982) 49–54; *Michel de Waha, Le dragon terrassé, thème triomphal depuis Constantin*, in: *Saint Michel et sa symbolique* (Brüssel 1979) 43–117.

<sup>57</sup> *Viaene, Het stadhuis*, 192; *Battard, Beffrois*, 36 n. 3.

<sup>58</sup> *De Potter, Geschiedenis II*, 57; *Battard, Beffrois*, 36f.

<sup>59</sup> *De Potter, Gent I*, 510ff.; *Vandenpeereboom, Ypiriana I*, 30f.; *Bozière, Tournai*, 322; *Viaene, Het stadhuis*, 192; *De Potter* e.a., *Geschiedenis I*, 190f.; *Bernard, Le compte mensuel 284; Van Lom, Beschrijving*, 112; *H. Vangassen, Geschiedenis van Ninove II* (Ninove 1959) 88; *L.S.A. 6281*, fol. 16–17 v°.

An den Türmen oder am Glockenstuhl prangten durchgehend polychrome Personendarstellungen aus Holz oder Stein. 1381 schlug eine hölzerne Figur in einem gold- und silberbemalten Harnisch mit einem Hammer auf die Löwener Stundenglocke. In späterer Zeit wurde diese Figur als „meester Jan“ (Meister Johannes) bezeichnet<sup>60</sup>. Nach der Entführung des Prunkuhrwerks von Kortrijk durch Philipp den Kühnen erhielt die neue Glocke eine Figur namens „Mantin“, die mit der Faust auf der Glocke die Stunden schlug. 1424 bekam er Gesellschaft von „Mantine“, und 1451 kamen noch zwei kleinere, ebenfalls polychrome Figuren dazu<sup>61</sup>. Nivelles hatte im 15. Jahrhundert einen geharnischten „Jean“ als Glockenschläger. Diksmuide, Nieuwpoort (1418) und Sluis (1426) konnten mit gleichartigen Figuren aufwarten<sup>62</sup>.

Im Jahr 1409 schmückten polychrome Figuren den Glockenstuhl des Brüsseler Stadthauses. In Aalst ließ man 1420/21 zwei Figuren, „de princhen die boven an’t Belfried staen“ (Die Fürsten, die oben am Belfried stehen), bemalen. Der Turm am Schöffenhaus bekam überdies 1463/64 ein kupfernes Standbild „van den kinde van Aalst“, einem legendären Stadtherrn, der bereits in früher Jugend im Streit gegen die Heiden Heldenruhm erwarb und vom römischen Kaiser zum Ritter geschlagen wurde<sup>63</sup>. 1367 wurde einer der „hommes de pierre“ (steinernen Männer) vom Belfried von Tournai geweht, und 1397 bekam „le roy qui est contre la halle“ (der König, der an der Halle steht) seine beim Belfriedbrand verlorene Krone zurück<sup>64</sup>. Einer der vier „manne“ vom Genter Belfried aus dem Jahre 1339 ist erhalten geblieben. In diesem steinernen Riesen (ca. zwei Meter) sieht man traditionellerweise einen bewaffneten Handwerker oder ein Mitglied der Genter Stadtmilizen. Es muß jedoch bezweifelt werden, ob der schwer gepanzerte und behelmte Krieger mit Schild und langem sowie kurzem Schwert (ohne die typischen bürgerlichen Waffen wie Lanze und Bogen) ein gewöhnlicher Genter ist. Gleichartige Statuen anderswo und die gesamte Ikonographie der Stadtgebäude weisen eher auf das Fürstenhaus<sup>65</sup>.

Die Fassaden und die Dächer der Belfriede und der anderen Stadtgebäude waren mit farbenfrohen Abbildungen geschmückt. Der Entwurf des Genter Belfrieds vom Beginn des 14. Jahrhunderts sah diese bereits vor<sup>66</sup>. An seinem Schieferdach brachte man 1457/58 bemalte Wappen an. Das Genter Schöffenhaus zeigte eine Porträtgalerie der Grafen von Flandern, von Kopf bis Fuß im Kriegsharnisch. Im Turm des neuen Rathauses wurden 1519 bis 1520 Sockel vorgesehen,

<sup>60</sup> L.S.A. 6281, fol. 16–17 v°; *Van Even*, Louvain, 347.

<sup>61</sup> *Debrabandere*, Manten en Kalle, 325–328.

<sup>62</sup> *Huybens*, Beiaarden, 21, 93 und 131.

<sup>63</sup> *Bernard*, Le compte mensuel, 284; *De Potter*, Geschiedenis II, 53 und 61 f..

<sup>64</sup> *Boziere*, Tournai, 320 und 324.

<sup>65</sup> *De Potter*, Gent I, 492–493; *Johan Decavele* (ed.), Gent. Apologie van een rebelse stad (Antwerpen 1989) 83 (mit Abbildung); *Battard*, Beffroi, 37 (mit Abbildung). Für fast zeitgenössische Abbildungen von bewaffneten Bürgern: *Van Werveke*, Bijdragen, 39–45 und *Decavele* (ed.), Gent, 84.

<sup>66</sup> *Decavele*, Gent, 82 und 199.

„daer de graven upstaen sullen“ (auf denen die Grafen stehen sollen)<sup>67</sup>. 1387 ließ man die Fahnen auf dem Belfried von Tournai mit den Wappen des Königs von Frankreich und der Stadt bemalen. Die Wasserspeier waren ausgewaschen, aber ihre Augen, Maul und Ohren waren vergoldet. Auch die Meerjungfrauen erhielten eine derartige Bemalung<sup>68</sup>. Ein Maler verarbeitete 1330 bei der Dekoration des Belfrieds von Ypern Goldfarbe, Bleiweiß, Mennige und Vermillon, Ocker und Spanisch-Grün. 1421 erhielt der oberste Turmumgang eine Verkleidung in Gold und Azur und mit vergoldeten Schieferplatten, und im Jahr darauf arbeitete man in das Schieferdach zwei Wappenschilder von Flandern und zwei der Stadt ein. Vor dem Turmeingang thronte eine polychrome Marienstatue vor einem blauen Feld, das mit goldenen Lilien übersät war<sup>69</sup>.

In der Schöffenkammer hatte man schon 1323 die Porträts des Grafen und der Gräfin von Flandern anbringen lassen. Der „Besant“, das Lokal der Stadtwache von Ypern, wurde mit polychromen Skulpturen (darunter ein Drache) versehen, und am Eingang wachten zwei schildtragende Löwen (1450). Das Dach, geschmückt mit den Wappen des Herzogs und der Herzogin von Burgund, der Stadt und Flanderns, war mit gleichartigen Wappenschilden bemalt, wobei einige davon in goldene Sonnen gefaßt waren<sup>70</sup>. Im Schöffenhaus von Kortrijk aus dem 15. Jahrhundert stellte man in den Nischen der Fassade polychromierte Apostel- und Prophetenstatuen auf, und beim Wiederaufbau (1510–1526) füllte man die Nischen mit Standbildern der flämischen Grafen auf<sup>71</sup>. Das Rathaus von Aalst barg in einer Nische an der Vorderfront eine farbige Marienstatue (1420), die Fassade des Rathauses von Lier trug eine vergoldete Liebfrauengruppe mit zwei Engeln (1383)<sup>72</sup>. Auf dem Rathaus von Damme (1465/66) waren die Dachkapellen grün bemalt, die Haube des Glockentürmchens gelb und der oberste Teil davon grün und rot, der Glockenstuhl war schwarz und die Maueranker rot. Auch das Portal des Rathauses von Douai war vermillonfarben bemalt<sup>73</sup>.

Die imposante Gestalt und die phantasievolle und farbenfrohe Verzierung, welche die Belfriede im Laufe des Spätmittelalters erhielten, mußten die Phantasie der Betrachter ansprechen. Glocken und Glockenschläger wurden richtiggehend personifiziert und mit Namen und einer Geschichte versehen, die im öffentlichen Leben und in der Folklore Spuren hinterließen. Im 16. Jahrhundert erzählte man in Gent, daß Graf Balduin IX. den Belfrieddrachen in Konstantinopel erbeutet und der Stadt Biervliet geschenkt hatte. Von dort soll er später nach Brügge gelangt

<sup>67</sup> *De Potter*, Gent I, 497 f., 191 und 209.

<sup>68</sup> *Bozière*, Tournai, 322.

<sup>69</sup> *Vandenpeereboom*, Ypriana I, 24–27 und 83–86. Eine ähnlich plazierte Liebfrauendarstellung war 1390 über dem Stadthaustor von Douai zu finden, hier jedoch mit den Wappenschilden des Grafen und der Stadt versehen (*Camille Enlart*, *Hôtels de ville et beffrois du Nord de la France* [Paris, s.d.] 15).

<sup>70</sup> *Des Marez*, *De Sagher*, Comptes II, 312; *Vandenpeereboom*, Ypriana I, 219 f.

<sup>71</sup> *Frans De Potter*, *Geschiedenis der stad Kortrijk I* (Gent 1873) 198–204.

<sup>72</sup> *De Potter*, *Geschiedenis II*, 53; *Van Lom*, *Beschrijving*, 112.

<sup>73</sup> *Devlieghere*, *De bouwrekeningen*, 143 und 170; *Enlart*, *Hôtels de ville*, 15.

sein, wo ihn die Genter eroberten<sup>74</sup>. Die Glöckner von Kortrijk ziehen noch heute als die Riesen Manten und Kalle durch die Straßen, und jener von Nivelles ist als „Djan-Djan“ zu einem legendären Volkshelden geworden<sup>75</sup>. Die Figur des glöckenschlagenden Johannes in Löwen und Nivelles stammte aus der Volksüberlieferung der eigenen Vergangenheit. Herzog Johann I. von Brabant, der Sieger von Worringen (1288), war der berühmteste einer ganzen Reihe Brabanter Herzöge dieses Namens, und „das Kind von Aalst“ wurzelte in den populären Sagen um die ältesten Herren von Aalst. Mit der ganzen Ornamentik von Bannern, Wimpeln, Äpfeln, Engeln, Sonnen, Drachen, Adlern, Lilien, Löwen und Meerjungfrauen schöpfe man zum Teil bewußt, großteils jedoch unbewußt, aus dem Repertoire von Zeichen, die auf Archetypen, atavistische Bilder mit Bezug auf Macht und Herrschaft, zurückgingen. Es wäre meines Erachtens ein Irrtum, sie als bewußte heraldische Hinweise zu interpretieren. Das Vorkommen von Lilien in Löwen (außerhalb des französischen Königreichs) und von Adlern in Ypern (außerhalb des Kaiserreichs) etwa widerspricht dieser Interpretation<sup>76</sup>. Dies ändert allerdings nichts an den expliziten Hinweisen auf den Fürsten und seine Macht anhand von Wappenschilden und Abbildungen.

Das Aussehen, das die Belfriede im Laufe der Zeit erhielten, die Funktionen, die sie zu bestimmten Zeitpunkten erfüllten, und vor allem die Bannglocke und andere Glocken, die sie beherbergten, haben nicht wenig zur Bildung von romantischen Vorstellungen im Zusammenhang mit den Belfrieden beigetragen. Tatsächlich waren die Belfriede jedoch keine Manifestation der Unabhängigkeit der Gemeinden und der städtischen Macht an sich. Dafür verwiesen sie zu deutlich auf die fürstliche Macht, deren Ausübung teilweise den Stadtverwaltungen anvertraut war. Ebenso wenig war der Belfried ein unmißverständliches Kennzeichen der von bestimmten Rechtshistorikern vertretenen „geschworenen Kommunen“, falls diese besondere Kategorie von Städten jemals existiert hat<sup>77</sup>. Die flämischen

<sup>74</sup> *De Potter*, Gent I, 508.

<sup>75</sup> *Huybens* (ed.), *Beiaarden*, 132; *Debrabandere*, Manten, 325–329.

<sup>76</sup> *Smit*, *De Brabantsche beelden*, passim; *Donat de Chapeaurouge*, Einführung in die Geschichte der christlichen Symbole (Darmstadt 1984) 59–61, 78–82; *Michel Pastoureau*, *La fleur de lis: emblème royal, symbole marial ou thème graphique?*, in: *La monnaie miroir des rois* (Paris 1978) 251–271; *Michel Pastoureau*, *Figures et couleurs* (Paris 1986) 149, 159–162, 166–175; *Jacques Le Goff*, *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident* (Paris 1971) 240–255, 262 f., 273–277, 308–325. Die Verbreitung der Figur des Drachen (man denke nur an den ‚Draco Normannicus‘ von Stephanus von Rouen) und des ‚belfort‘ in der Welt der Normannen und der anglo-normannischen Literatur fällt auf. Die Zusammenhänge zwischen der Meerjungfrau oder Sirene und der Machtidee ist uns nicht klar. Siehe *Van Sirenen en Meerminnen* (Brüssel 1992).

<sup>77</sup> Der besondere rechtliche Status der „communes“ wird in Frankreich unter anderem von *Charles Petit-Dutailly*, *Les communes françaises. Caractères et évolution des origines au XVIIIe siècle* (Paris 1947) und in den Niederlanden von *Leon Vanderkindere*, *La nation juridique de la commune*, in: *Bulletin de l’Académie Royale de Belgique* 43 (1906) 193–218, als gegeben angenommen. Bereits H. Pirenne hat diese strikte Kategorisierung verworfen: „Il n'y a donc pas lieu de faire une différence entre les villes à commune et les autres villes. En réalité, au sens juridique du mot, toutes les villes ayant une organisation municipale sont des

Städte hatten in der Regel einen Belfried, die Lütticher und Brabanter Städte, die sich institutionell nicht grundsätzlich von ihnen unterschieden<sup>78</sup>, hatten keinen. Mehr als der Belfried an sich war das Recht auf Glockenschlag das Kennzeichen einer Stadtgemeinschaft, die eine gewisse Autonomie genoß. Tatsächlich war die Symbolfunktion des Belfrieds lediglich vom Glockenschlag abgeleitet. Als im Juni 1226 Kaiser Friedrich II. die aufständische Gemeinde von Cambrai zügeln wollte, verbot er nur „ne sono campane ad aliquam convocationem civium faciendam ammodo predicti cives utantur vel ad sonum ipsum convenire presumant“ (daß die besagten Bürger den Glockenklang nicht benutzen sollten, um irgendeine Bürgerversammlung abzuhalten, noch wagen dürften, bei ihrem Klang zusammenzukommen). Es geschah in Ausführung dieses Verbots, daß sein Sohn, der römische König Heinrich, im November desselben Jahres verordnete, „quod campana sive campane et campanille quod berfrois dicitur et communia quam pacem nominant vel quocumque alio nomine pallietur in eadem civitate tollantur et destruantur omnino“ (daß die Glocken und der Glockenturm, der Berfrois genannt wird, sowie die Schwurgemeinschaft, die sie ‚Frieden‘ nennen, oder die hinter einer anderen Bezeichnung verborgen wird, in dieser Stadt vollkommen aufgehoben und zerstört werden). Für Beobachter wie den Chronikschreiber Balduin von Ninove war die spektakuläre Vernichtung des Glockenturms natürlich die frappanteste Folge der Bestrafung von Cambrai: „eorum turrim altam que belefroit vulgariter appellatur et ingentem in ea campanam pendentem per quam vocationes suas faciebant ad terram deiceret et confringeret ut de cetero non auderent contra dominum suum Cameracensem episcopum ausu temerario rebellare“ (ihren hohen Turm, der in der Volkssprache belefroit genannt wird, und die darin hängende riesige Glocke, durch die sie ihre Vorladungen und Einberufungen bewerkstelligten, riß er nieder und zerstörte sie, damit sie es künftig nicht mehr wagten, gegen ihren Herrn, den Bischof von Cambrai, zu rebellieren)<sup>79</sup>. Die Belfriede als eine Äußerung bürgerlichen Stolzes und eine eklatante Herausforderung an die Kirche und den Klerus zu sehen, erscheint uns als eine viel zu moderne Sichtweise, schon allein, weil bei der Dekoration der Belfriede die Verbundenheit mit der Mutter Gottes und den städtischen Patronheiligen stark unterstrichen wurde, eine Verbindung, die sich übrigens durch das gesamte gesellschaftliche Leben im Mittelalter zog<sup>80</sup>.

Hinweise, daß ein Belfried als Symbol der Stadtgemeinschaft empfunden wurde, tauchen eher spät und nur sporadisch auf. In dieser Hinsicht ist es vielsa-

communes, aussi bien en France qu'en Allemagne.“; *Pirenne*, Les villes, I 83 f. Siehe auch *Edith Ennen*, Die europäische Stadt des Mittelalters (Göttingen 1972) 123 f.

<sup>78</sup> *Hans Van Werveke*, De steden: Rechten, instellingen en maatschappelijke toestanden, in: *Algemene Geschiedenis der Nederlanden* II (Utrecht, Antwerpen 1950) 374–408; *Raymond van Uytven*, Stadsgeschiedenis in het Noorden en Zuiden, in: *Algemene Geschiedenis der Nederlanden* II (Haarlem 1982) 194–218.

<sup>79</sup> *Weiland* (ed.), *Constitutiones* II, 134 f. und 407 ff.; *Waitz* (ed.), *Balduini Ninovensis Chronicon*, in: *MGH SS XXV* 541.

<sup>80</sup> *Alfred Haverkamp*, Leben in Gemeinschaften: Alte und neue Formen im 12. Jahrhundert, in: *Georg Wieland* (Hrsg.), Aufbruch, Wandel, Erneuerung. Beiträge zur „Renaissance“ des 12. Jahrhunderts (Stuttgart 1995) 37 f.

gend, daß Stadtsiegel, doch wohl die Kennzeichen der städtischen Rechtspersönlichkeit schlechthin, nur in Ausnahmefällen auf den Belfried verwiesen. Eine der bemerkenswertesten Ausnahmen ist das Siegel der „communia“ von Soissons, das auf der Vorderseite einen Krieger, umgeben von vierzehn Personen (ein Hinweis auf die Dienstpflicht an den König?) und auf dem Gegensiegel einen kleinen Glockenturm mit mehreren Stockwerken und der Aufschrift „Berfridi suessionis“ trägt. In den südlichen Niederlanden gibt es nur Beispiele aus dem späten 14. Jahrhundert. Erst auf dem neuen Siegel von Tournai von 1363 scheint man sich bemüht zu haben, den Belfried als das Herz der ummauerten Stadt darzustellen<sup>81</sup>. Ungefähr zur selben Zeit änderte man das Stadtsiegel von Ypern um von einer Darstellung des Stadtwappens, umgeben von zwei (flämischen) Löwen, in eine Darstellung der Halle mit dem Belfriedturm, umgeben von den Wappenschilden von Flandern und Ypern<sup>82</sup>.

1429 schenkte der Magistrat von Ypern dem Probst von Sankt Martin einen silbernen Becher „met eenen beelfroit daer op“ (mit einem Belfried darauf)<sup>83</sup>. Ein Holzschnitt von Pieter de Keysere zeigte (1524) offensichtlich zielpbewußt ein Panorama von Gent, wobei der Belfried genau im Herzen der Stadt steht, umgeben von den Türmen der Sankt Nikolaus- und der Sankt Johanneskirche<sup>84</sup>.

Auf den Stadtsiegeln wurden hingegen mit Vorliebe Stadttore und/oder -mauern dargestellt<sup>85</sup>. Die Stadtkumwallung bildete die materielle Trennung zwischen Stadt und Land, auch wenn die städtische Rechtsprechung außerhalb der Mauern die sogenannte Freiheit mit einbezog. Der Wall oder die Mauer umschloß herausfordernd den mehr oder weniger dicht bebauten Stadtkern, den die Stadtgemeinschaft bereit war, gegen Außenstehende zu verteidigen; die städtische Freiheit außerhalb war meistens mit Kreuzen oder Grenzpfählen begrenzt oder sogar mit einem hölzernen Gatter oder Schlagbaum abgeschlossen<sup>86</sup>. Stadtmauern und Tore bildeten einen geeigneten fiskalen Cordon, mit Hilfe dessen man die Ein- und Ausfuhr von besteuerbaren Gütern genau beaufsichtigen sowie verdächtige Fu-

<sup>81</sup> Bourgin, *La commune de Soissons*, 144; Rolland, *Les origines* 177, Abb. 7 (Siegel aus dem Ende des 12. Jhs.); Patart, *Les Cloches civiles*, 78 ff. und Abb. 11; Charte de Huy 1066. Catalogue de l'exposition (Brüssel 1966) 493.

<sup>82</sup> Xavier De Ghellinck Vaernewyck, *Sceaux et armoiries des villes, communes, échevinages... de la Flandre ancienne et moderne* (Paris 1935) 386–391.

<sup>83</sup> Lambin, *Merkwaerdige gebeurtenissen*, 181.

<sup>84</sup> Abbildung bei Decavele, Gent, 95.

<sup>85</sup> De Ghellinck Vaernewyck, *Sceaux*, passim; Edouard Poncelet, *Sceaux des villes, communes, échevinages et juridictions civiles de la province de Liège* (Lüttich 1923); Beschreibungen von Brabanter Stadtsiegeln aus den Jahren 1248–1262 und 1355 bei Charles Piot, *Inventaires divers* (Brüssel 1879) 3 f., 14, 18 und Abbildungen I–VII und Alphonse Verkooren, *Inventaire des Charters et Cartulaires des duchés de Brabant et de Limbourg et des Pays d'Outre-Meuse. Première Partie I 1* (Brüssel 1910) 55–61 und 2 (Brüssel 1911) 273–277.

<sup>86</sup> Louis Gilliodts, *Van Severen* (ed.), *Cartulaire de l'ancien Grand Tonlieu de Bruges I* (Brügge 1908) 32; *Stadtbilder in Flandern. Spuren bürgerlicher Kultur 1477–1787* (Brüssel 1991) 19 und 295 f.; Alfons Bousse, *De verhouding tussten Antwerpen en het platteland*, in: *Bijdragen tot de Geschiedenis* 58 (1975) 142 und Abbildung bei 149.

ren und Personen kontrollieren konnte<sup>87</sup>. Der beinahe rituelle Charakter vom Übergang zwischen Stadt und Land wurde durch die Öffnung und Schließung der Stadttore jeden Morgen und Abend und in Zeiten drohender Gefahr, jeweils nach Glockenläuten, unterstrichen<sup>88</sup>. Die Signalfunktion der Tore wurde zusätzlich durch ihre mächtige und imposante Architektur mit Zinnen und Zugbrücken unterstrichen. Das bereits bekannte Arsenal von vergoldeten Äpfeln, heraldisch bemalten Windfahnen, vergoldeten Fabeltieren sowie polychromen Marien- und Heiligenstatuen muß den Besuchern zusätzlich imporiert haben<sup>89</sup>.

Der repräsentative Aspekt der Tore war so essentiell, daß man oft die steinernen Stadttore errichtete, noch ehe der Stadtwall zur Gänze errichtet, geschweige denn die Stadtmauern fertiggestellt waren<sup>90</sup>. Die Tore waren eine erlesene Bühne, um die städtische Rechtshoheit zu demonstrieren. 1427 stellte man auf einem Stadttor von Ypern den Kopf eines enthaupteten Verbrechers zur Schau, und 1302 wurde bei der wichtigsten Pforte derselben Stadt ein festgenommener Rebell während des Markttages an den Pranger gestellt. Graf Ludwig von Male ließ auf dem Stadthaus und auf den Toren einer eingenommenen Stadt seine Standarte beziehungsweise seinen Wimpel anbringen<sup>91</sup>. Die Stadttore dienten manchmal auch als Gefängnis, einige waren zudem mit Glocken und einem Uhrwerk ausgerüstet<sup>92</sup>. Ihre militärische Funktion und ihr Symbolgehalt machten die Stadtmauer und vor allem die Tore zu einem geeigneten Ziel bei der Bestrafung von Städten. Ypern, Brügge, Gent und andere flämische Städte mußten dies wiederholt vom König von Frankreich oder dem eigenen Grafen erfahren. 1438 befahl Philipp der Gute dagegen einfach, das Boeverietor in Brügge für den Verkehr zu schließen und es in eine Bußkapelle umzuwandeln<sup>93</sup>. Selbst weit entfernt wirkende Chronikschreiber

<sup>87</sup> *Marc Boone*, Geld en Macht. De Gentse stadsfinanciën en de Bourgondische staatsvorming (1384–1453) (Gent 1990) 140f.; *Nicolaas De Pauw* (ed.), De voorgeboden der Stad Gent in de XIVde eeuw (Gent 1885) 27f. und 43; *Claudine Dickstein-Bernard*, La gestion financière d'une capitale à ses débuts: Bruxelles 1334–1467 (Brüssel 1977) 42–47 und 102–106; *Les enceintes urbaines en Hainaut* (Brüssel 1983) 170.

<sup>88</sup> *Van Even*, Louvain, 102; *Gilliots, Van Severen*, Inventaire, V 319 und VI 131.

<sup>89</sup> *Van Even*, Louvain, 48, 109, 139, 141, 151, 153 usw.; *Vangassen*, Geschiedenis van Ninove, 85f.; *Les enceintes urbaines en Hainaut*, 42; *Vandenpeereboom*, Ypria II, 79; *Historische stedenatlas van België*: Lier (Brüssel 1990) 73; *Eugène van Autenboer*, Cultuur als element van de public relations te Mechelen en Turnhout in de 15de en 16de eeuw, in: *Bijdragen tot de Geschiedenis* 68 (1985) 187; *Gilliots, Van Severen*, Inventaire, IV 339, V 310 und 316 ff. und *Introduction* 340f.

<sup>90</sup> *Les enceintes urbaines en Hainaut*, 19 und 204. Die Kaufmannsgilde von Saint-Omer widmete ihre Kassaüberschüsse zum allgemeinen Nutzen „vel ad plateas vel ad portas vel ad ville municionem“ (*Pirenné*, Les villes, I 60 N. 2). Die Reihenfolge ist typisch!

<sup>91</sup> *Lambin*, Merkwaerdige gebeurtenissen, 122; *Diegerick*, Inventaire analytique et chronologique des chartes et documents appartenant aux archives de la ville d'Ypres I (Brügge 1853) 177; *Frans Willems*, Brabantse Yeesten.

<sup>92</sup> *Van Even*, Louvain, 111 und 116; *Historische stedenatlas van België*: Lier 77; *Gilliots, Van Severen*, Inventaire, V 319 und VI 131.

<sup>93</sup> *Diegerick*, Inventaire, I 162f., 213f., 233, 254–256; *Louis Gilliots, Van Severen* (ed.), *Sources et développement de la coutume d'Ypres* II (Brüssel 1908) 50ff.; *Historische stedenatlas van België*: Brugge (Brüssel 1991) 176.

fanden es erwähnenswert, wenn zur Bestrafung einer rebellischen Stadt ein Teil der Stadtmauern und -tore vernichtet wurde<sup>94</sup>. Das Überbringen der Schlüssel war ein genormtes Ritual bei der Unterwerfung nach einer Rebellion oder bei dem feierlichen Einzug eines Fürsten<sup>95</sup>. Für Adriaan van der Ee, Chartermeister von Brabant, genügte für die Evokation der Städte des Herzogtums in seinem illustrierten Inventar der Charters von Brabant (1438) jeweils die Darstellung eines Stadttores mit dem betreffenden Stadtwappen. Ein Lütticher Klagelied beklagte das Schleifen der Stadtmauern, wodurch die Städte des Fürstbistums zu bloßen Dörfern geworden seien<sup>96</sup>.

Die Assoziation zwischen der Stadt und ihren Toren war so unmittelbar, daß in Gent bis in die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts der Ausdruck „binnen den iij porten“ (innerhalb der vier Tore) genügte, um die ganze Genter Stadtgemeinde oder das städtische Territorium zu umschreiben<sup>97</sup>. Die „vier“ Tore hatten ihren Ursprung in einer Wegkreuzung zwischen dem „cardo“ (Nord-Süd-Straße) und dem „decumanus“ (Ost-West-Straße), die beide Gent durchquerten. Die frühmittelalterlichen Landmesser hatten von ihren römischen Vorgängern dieses System des Achsenkreuzes beim Anlegen einer Niederlassung übernommen. Eine neue Niederlassung wurde auf diese Weise mit den vier Windrichtungen und mit der Weltordnung in Harmonie gebracht. Genau bei der Kreuzung der beiden Genter Achsen tagten 1191 die Genter Schöffen und Stadtverwalter „apud Sanctum Iohannem in quadrivio pretorii“. Der Hinweis auf das „pretorium“ (das Hauptquartier des römischen Lagers) kann in diesem Zusammenhang kaum zufällig sein<sup>98</sup>. Das Vierwegekreuz und die Abgrenzung des städtischen Territoriums durch Tore, eventuell Kreuze und Grenzpfähle in den vier Himmelsrichtungen waren übrigens ein häufig vorkommendes Phänomen in den nordfranzösischen und südniederländischen Städten des 12. und 13. Jahrhunderts<sup>99</sup>.

<sup>94</sup> Für Mechelen im Jahre 1303: *Van Lom*, Beschrijving, 176; für Dinant 1408: *Lambin*, Merkwaerdige gebeurtenissen, 47.

<sup>95</sup> *Lambin*, Merkwaerdige gebeurtenissen, 14 (Ypern 1381 an den König von Frankreich) und 172. Brügge gab 1440 „up alle de slotenen van der stede...“ (alle Schlüssel der Stadt auf). Herzog Philipp übergab sie seinem Bailiff, der wiederum „hinc se an 't archon van zinen zadele“ (hing sie an seinen Sattel). Als der Herzog im Prinzenhof angekommen war, ließ er sie dem Magistrat zurückgeben; *De Borman*, Chronique II, 202f.

<sup>96</sup> *René Laurent*, Inventaire des Chartes de Brabant établi par Adrien vander Ee en 1438, in: *Scriptorium* 23 (1969) 384–392.

<sup>97</sup> *Prevenier*, Oorkonden, 231 f., 243 und 251; *Gysseling*, Corpus, 41 ff.

<sup>98</sup> *Decavele* (ed.), Gent, 373–375; *Thuri Lornez*, Römische Städte (Darmstadt 1987) 18–21, 38–44.

<sup>99</sup> Spuren davon findet man in Ypern (*Gilliots*, *Van Severen*, Sources et développement II 7), Amiens (*Pirenne*, Les villes I 81 Nr. 5), Muide, 1242, und Lammersvliet (heute Sluis) im Jahr 1293 (*Louis Gilliots*, *Van Severen* [ed.], Quartier de Bruges. Coutumes des petites villes et seigneuries enclavées. III [Brüssel 1891] 259 und 261–262), Hasselt (*Mathieu Bussels* u. a., Hasselt 750 jaar stad 1232–1981 [Brüssel 1982] 31 f., Namur (*Jules Borgnet*, L'hôtel de ville et le perron de Namur, in: *Messager des Sciences historiques* 1846, 235 f.), Brüssel (*Philippe Goddingh*, Les quatre hameaux de la ville de Bruxelles, in: *Cahiers Bruxellois* 1 [1956] 252 Nr. 16), Mons und Soignies (Les enceintes urbaines en Hainaut 40 und 146).

Das Genter Stadttor-Kreuz und die Achsenkreuze anderswo bildeten eine städtische Wiederholung des Kirchenkreuzes, das in älteren, meist bischöflichen Siedlungen, nach dem Vorbild Roms, der ewigen Stadt, angelegt wurde. In Gent ist es wahrscheinlich um die Mitte des 10. Jahrhunderts entstanden mit der Sankt Johanneskirche im Zentrum, umgeben von Norden nach Süden von Sankt Jakob, Sankt Salvator (oder der heilige Christus), Liebfrauenkirche und Sankt Michael<sup>100</sup>. Es ist durchaus möglich, daß ein fernes Echo davon in der „Maghet van Ghend“ aus dem 14. Jahrhundert zu finden ist. Die Jungfrau im Stadtzentrum ist umgeben:

vv. 147: „Nort oest (nordöstlich) van der maghet staen

.....  
Den Heiligen Kerst in haren hulpen  
Ende Sente Jacoppe met sine sculpen

vv. 161: Suutt oest (südöstlich) wert began ic scouwen  
Ende sach dat beelde van Onser Vrouwen

.....  
v. 178: Sente Michiel met sinee balanchen“<sup>101</sup>.

(Nordöstlich der Jungfrau stehen  
Christus ihr zur Hilfe  
und St. Jakob mit seiner Muschel

.....  
Als ich nach Südosten schaute  
sah ich dort das Bild Unserer Lieben Frau

.....  
St. Michael mit seiner Waage).

Obwohl Stadtmauern und -tore unmittelbar mit dem Wesen der Stadt verbunden scheinen, gibt es auch hier direkte Verbindungen mit dem Fürsten. Er war es, der den Städten die Genehmigung zum Festungsbau erteilte, soweit er nicht überhaupt selbst die Initiative ergriff. Die ältesten Stadtmauern sind nicht selten in erster Linie vorgeschobene Schutzwälle seiner Burg gewesen, und noch später gehörte eine ganze Reihe von Stadtmumwallungen zumindest teilweise zur fürstlichen Domäne. Die Strafen, die die Schöffen „ad opus castri“ (zum Burgbau) auferlegten, kamen ursprünglich dem Burgherrn zugute, und erst im Laufe der Zeit wurden sie, mit seiner Zustimmung, für die Stadtbefestigung verwendet<sup>102</sup>.

<sup>100</sup> Zum Beispiel in Goslar, Bamberg, Paderborn, Verona und in den Niederlanden in Utrecht (*Decaevele*, Gent, 1376f.; *Alfred Haverkamp*, Heilige Städte im hohen Mittelalter, in: Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme (Sigmaringen 1987) 119–156; *Aart J. J. Mekking*, Een kruis van kerken rond Koenraads hart, in: Utrecht kruispunt van de middeleeuwse kerk (Utrecht, Zutphen 1988) 21–53).

<sup>101</sup> *Reynaert, Boudeijn van der Luere*, 127f.

<sup>102</sup> *Hans van Werveke*, Kritische studiën betreffende de oudste geschiedenis van de stad Gent (Antwerpen 1933) 64ff. und 77f.; *Diegerick*, Inventaire analytique I, 23 und 177; *Verhulst*, Die gräfliche Burgenverfassung, 276–282; *Egidius Strubbe*, Van de eerste naar de tweede omwalling van Brugge 100 (1963) 274 und 299; *Raymond van Uytven*, Denarii de munitione opidi en vestgeld te Leuven en de oudste Brabantse stadsversterkingen, in: *Bijdragen*

Im Gegensatz zu den Stadtmauern oder -toren erscheinen Stadt-, Rat- oder Schöffenhäuser eher ausnahmsweise auf Stadtsiegeln. Eine frühe derartige Ausnahme ist das Siegel von Vilvoorde, von dem ein Exemplar aus dem Jahr 1266 erhalten ist<sup>103</sup>. Wahrscheinlich sind die imposanten und charakteristischen Rathäuser zu spät im Stadtbild erschienen, um noch als Bild auf den Stadtsiegeln in Betracht zu kommen. In den meisten Städten hatten diese bereits vor dem Ende des 14. Jahrhunderts ihre definitive Form erhalten.

Anfangs tagten die Schöffen und Stadtverwalter ganz einfach im Freien, auf einem Platz oder Friedhof<sup>104</sup>. Häufig versammelten sich diese Organe, die ursprünglich die Rechtsprechung und die Verwaltung im Namen und im Auftrag des kirchlichen oder fürstlichen Stadtherrn ausübten, in den Gebäuden oder beim Aufenthaltsort ihrer Herren. Ein vielsagendes Beispiel liefert Gent, wo zu Ende des 12. Jahrhunderts die Rechtsangelegenheiten auf dem Vorplatz bei Sankt Johannes im „praetorium“ behandelt werden mußten. Falls der Graf oder Burggraf bei wichtigen Besprechungen anwesend sein wollte, mußten die Schöffen dazu zwischen der Sankt Veerlekapelle und der gräflichen Burg tagen<sup>105</sup>. Nicht selten war auch in der Halle, häufig im Obergeschoß, ein Versammlungsraum für die Schöffen und Stadtverwalter eingerichtet<sup>106</sup>. 1317 erhielt die Stadt Zoutleeuw die Genehmigung, in der von ihr geplanten „domus seu halle“ einen Raum für die Schöffenbank und den Stadtrat einzurichten<sup>107</sup>. Derartige Lokalisierungen sind natürlich illustrativ für die engen Bande, die ursprünglich zwischen der Stadtverwaltung und der Gilde oder Hanse der Kaufleute, insbesondere der Lakenhändler, bestanden<sup>108</sup>. In der Regel waren die Hallen bis ins 13. Jahrhundert, zeitweise

gen tot de Geschiedenis der Nederlanden 22 (1968) 128–137; *Léon Zylbergeld*, L'initiative communale dans l'organisation défensive et les institutions militaires des villes en Brabant au moyen âge, in: L'initiative publique des communes en Belgique. Fondements historiques (Brüssel 1984) 333–344; Les enceintes urbaines en Hainaut, 19, 73, 184.

<sup>103</sup> *Alphonse Wauters*, Histoire des Environs de Bruxelles, VII B (Neuausgabe Brüssel 1972) 51.

<sup>104</sup> In Löwen „in cimiterio Beati Petri“ (im Friedhof von St. Peter) (1253) (*Joseph Cuvelier*, Les institutions de la ville de Louvain au moyen âge [Brüssel 1935] 89); in Mechelen: der Liebfrauen-Friedhof (1247) (*Joseph Laenen*, Geschiedenis van Mechelen [Mechelen 1934] 166); *Raymond Byl*, Les juridictions scabinale dans le duché de Brabant des origines à la fin du XVe siècle (Brüssel 1965) 107; *Rolland*, Les origines, 95; *De Borman*, Chronique, II 295.

<sup>105</sup> *Rolland*, Les origines, 94; *André Joris*, La ville de Huy au moyen âge des origines à la fin du XIVe siècle (Paris 1959) 417; *Albert Eugène Gheldolf* (ed.), Coutumes de la ville de Gand (Brüssel 1868) 394; *Prevenier*, De oorkonden, 15.

<sup>106</sup> *Vandenpeereboom*, Ypriana, I 99 und II 57–66 und 363; *Rouche* (ed.), Histoire de Douai, 25; Historische stedenatlas van België: Lier, 69; Historische stedenatlas van België: Brugge 167; *Monier* (ed.), Le Livre Roisin, 18 und 32 f.; *Josianne Gaier-Lhoest*, L'évolution topographique de la ville de Dinant au moyen âge (Brüssel 1964) 60; *Espinasse-Pirenne* (ed.), Recueil I 6.

<sup>107</sup> *Pieter Vincent Bets*, Zoutleeuw. Beschrijving, geschiedenis, instellingen I (Tienen 1887) 95, Nr. 1. Siehe auch für Ninove: *Vangassen*, Geschiedenis van Ninove, II 81.

<sup>108</sup> *Van Werveke*, De steden. Rechten, 406 ff.

auch noch länger, Eigentum des Stadtherrn, wenngleich er sie durchweg der Stadt überließ<sup>109</sup>.

Der wachsende Aufwand in der Verwaltung und der finanziellen Administration der Stadt führte dazu, daß die Stadtverwaltungen sich nach einem eigenen Obdach umsehen mußten. Im Fall von Namur ist diese Entwicklung sehr gut zu verfolgen: 1213 erhielten die Schöffen die Erlaubnis, auf dem Grund des Kapitels von Sankt Aubin bei der Sankt Remigiuskapelle eine Überdachung zu errichten, um während ihrer Sitzungen besser gegen Wind und Wetter geschützt zu sein. Bereits 1282 wurde dieses durch ein eigenes Haus, das „cabaret des échevins“ (die Schenke der Schöffen), ersetzt<sup>110</sup>. Vilvoorde hatte vermutlich bereits vor 1266 sein eigenes Schöffenhaus, Mechelen im Jahr 1285, Aalst ebenfalls im 13. Jahrhundert, Mons seine „Maison de la Paix“ (Haus des Friedens) 1288, Maastricht 1243, Lüttich 1287. Es handelte sich dabei durchweg um gewöhnliche Häuser, die manchmal infolge von Platzmangel durch Ankäufe erweitert wurden<sup>111</sup>. Erst vom letzten Viertel des 14. Jahrhunderts an wurden häufiger imposante und charakteristische Stadthäuser errichtet: Mechelen 1374, Brügge 1376, Ninove vor 1389, Sluis 1395, Brüssel 1401, Aalst 1409, Kortrijk 1418, Veurne 1445, Löwen 1448, Mons 1458, Lüttich 1480 und Gent 1482<sup>112</sup>.

Häufig war der Brand des bestehenden Stadthauses der Anlaß für einen Neubau, wie etwa in Aalst, Kortrijk oder Lüttich. Natürlich zwang die Erweiterung der kommunalen Verwaltung die Städte, sich nach größeren Räumlichkeiten umzusehen, aber der Ankauf von bestehenden Häusern hätte dafür ebensogut wie früher ausgereicht. Der Vorbildefekt, der Wetteifer zwischen den Städten und die Prestigesucht spielten dabei wahrscheinlich eine große Rolle. Eine Löwener Delegation besuchte bereits 1401 die gerade begonnene Baustelle des Brüsseler Stadthauses, also jener Stadt, die erst kurz zuvor die alte Hauptstadt von Brabant politisch wie auch demographisch in ihrer Hegemonie abgelöst hatte. Wie gesagt hatte Löwen ursprünglich geplant, ebenso wie Brüssel sein Rathaus mit einem imposanten Turm zu bekronen. Als die Löwener Pläne in die Praxis umgesetzt waren, unternahmen die Brüsseler ihrerseits eine ehrgeizige Erweiterung ihres Stadthau-

<sup>109</sup> Octaaf Mus, De geboorte van een Marktplaats, in: De Ieperse markt een historisch fenomeen (Ypern 1985) 13 f. und 19 ff.; Vangassen, Geschiedenis van Ninove, II 26 und 90; R. Gouwaert, De Tieltse halletooren door de eeuwen heen (Tielt 1986) 65; Louis Gilliodts, Van Severen (ed.), Coutumes des petites villes et seigneuries enclavées. Quartier de Bruges IV (Brüssel 1892) 27 f.; Van Even, Louvain dans le Passé, 293–298.

<sup>110</sup> Jules Borgnet, Stanislas Bormans, Cartulaire, 75–78.

<sup>111</sup> Byl, La juridiction, 108 n. 3; Wauters, Histoire des environs VII B (Neuausgabe, Brüssel 1972) 51; Christiane Piérard, Mons. Initiative communale en fait de travaux publics aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, in: Initiative publique des communes en Belgique. Fondements historiques (Brüssel 1984) 407; Jean Lejeune, Liège et son pays. Naissance d'une patrie (Lüttich 1948) 267 f.

<sup>112</sup> Alphonse Maesschalck, Joseph Viaene, Het stadhuis van Leuven, in: Arca Lovaniensis 6 (1977) 125–131; Claire Dickstein-Bernard, La gestion financière d'une capitale à ses débuts: Bruxelles 1334–1467 (Brüssel 1977) 197 und 203; Frans Brekelmans, Aanzien en luister van de stad Breda van de 16de tot de 18de eeuw, in: Bijdragen tot de Geschiedenis 68 (1985) 159; Piérard, Mons, 408 f.

ses<sup>113</sup>. Das Rathaus von Mons ist auffallend stark durch das von Löwen beeinflußt<sup>114</sup>. 1480 wollte der Magistrat von Lüttich das abgebrannte Rathaus wieder aufbauen „plus grande, plus belle et plus honorable qu'elle souloit être...“ (größer, schöner und ehrenvoller als je zuvor), um dort „recepvoir plus honorablement et honestement les seigneurs et amis delad. cité“ (die Herren und Freunde besagter Stadt geziemender und ehrenvoller zu empfangen)<sup>115</sup>. Damme, das in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts über seinen wirtschaftlichen Höhepunkt hinaus war und finanzielle Schwierigkeiten hatte, „aanghesien de declinacie van der zelver stede van den inwonende, alf de huisen ijdel ende vaghe staende ende pachten van der stede jaerlicx grootelic verminderen“ (angesichts des Rückgangs der Einwohnerzahl besagter Stadt steht die Hälfte der Häuser leer und unbewohnt, und daher gehen die Pachten der Stadt jährlich beträchtlich zurück), entschloß sich dennoch zum Bau eines „stedeuhus“. Die Gesamtkosten beliefen sich auf 16023 lb. parisis, also rund den Gegenwert von 26705 Sommertaglöhnen eines Maurermeisters. Um die Unkosten zu tragen, führte die Stadtverwaltung sogar eine besondere Abgabe auf den eingeführten Hering und Wein ein. Dieser finanzielle Aufwand beeindruckt um so mehr, wenn man bedenkt, daß die Stadt zu dieser Zeit wahrscheinlich keine 2000 Einwohner zählte und ihre durchschnittlichen jährlichen Einkünfte 10 000 lb. parisis nicht überschritten<sup>116</sup>.

Der Bau des Löwener Rathauses (das „voorste huis“ (vorderste Haus), 1448–1459) muß ungefähr 44 000 Gulden gekostet haben, eine Summe, die in etwa mit 200 000 Sommertaglöhnen eines Maurermeisters gleichzusetzen war. In diesen Jahren hatte die Stadt rund 17 500 Einwohner und verbuchte jährliche Einnahmen von ca. 14 000 Gulden<sup>117</sup>. Allein der Rohbau des neuen Genter Stadthausflügels (1482–1483) kostete mehr als 15 500 lb. parisis. Die heute noch bestehende Konstruktion (der sogenannte Mittelflügel des heutigen Stadthauses) war ein einfaches rechteckiges Gebäude von 25 mal 12 Metern mit zwei Stockwerken. Es stellte einen Gegenwert von 25 840 Sommertaglöhnen eines ausgebildeten Facharbeiters dar. Die damalige Stadtbevölkerung schätzt man ungefähr auf 45 000 Seelen<sup>118</sup>.

<sup>113</sup> Maesschalk-Viaene, *Het stadhuis van Leuven*, 57 und 79.

<sup>114</sup> Herman Baeyens, *De bouwmeesters*, in: *Flandria Nostra II* (Antwerpen 1957) 28.

<sup>115</sup> Emile Fairon (ed.), *Régestes de la cité de Liège IV* (Lüttich 1939) 427f.

<sup>116</sup> 113. Devlieghere, *De bouwrekeningen*, 134–202; Jean-Pierre Sosson, *A propos des „travaux publics“ de quelques villes de Flandre aux XIVe et XVe siècles*, in: *L'initiative publique des communes en Belgique. Fondements historiques* (Brüssel 1984) 379–400; Jean-Pierre Sosson, *Finances urbaines et travaux publics. A propos de Damme au XVe siècle*, in: *Actes du XLVe Congrès de la Fédération des Cercles d'archéologie et d'histoire de Belgique III* (Komen 1982) 61–74.

<sup>117</sup> Van Even, *Louvain dans le Passé*, 264; Raymond van Uytven, *Stadsfinanciën en Stads-ekonomie te Leuven (van de XIIe tot het einde der XVIe eeuw)* (Brüssel 1961) 242f., 478 und 577.

<sup>118</sup> Beatrix Baillieul, Anne Duhamel u.a., *Een stad in opbouw. Gent vóór 1540* (Tielt 1989) 313; Etienne Scholliers, *Lonen te Gent (XVe, XIXe eeuw)*, in: *Charles Verlinden* e.a. (ed.), *Dokumenten voor de Geschiedenis van Prijzen en Lonnen in Vlaanderen en Brabant II A* (Brügge 1965) 386f., 393f., 396, usw.

Das allgemeine Konzept und die Anlage der Stadthäuser erinnern noch stark an jenes der älteren (oft hölzernen) Markthallen mit ihrem offenen oder halboffenen Erdgeschoß und einem Obergeschoß mit Versammlungs- und Arbeitsräumen. Tatsächlich sind sowohl die Stadthäuser als auch die Hallen aus den traditionellen „Saalgebäuden“ des Frühmittelalters entstanden. In Zoutleeuw schwankte man 1317 zwischen den Bezeichnungen „domus“ und „halla“ (Haus oder Halle) für das neue Stadtgebäude, und Damme wollte 1460 eine „nieuwe Halle“, errichtete aber letztendlich ein „nieuw schepenhuuse“, in dem allerdings im Erdgeschoß noch Geschäfte vorgesehen waren<sup>119</sup>. Die vollwertigen Stadthäuser waren in der Regel Konstruktionen mit einer lang ausgestreckten Vorderfront auf einem rechteckigen Grundriss, an den Ecken mit Türmchen verstärkt. Das Erdgeschoß wurde größtenteils von einem großen, fast öffentlichen Wandelsaal eingenommen. In dem einen, höchstens zwei Obergeschoßen fand man oft eine kleinere Schöffenkammer und einen oder zwei große Versammlungsräume. Meistens fand man im Stadthaus auch noch allerlei der Administration dienende Räumlichkeiten vor, wie etwa Schreibstuben für die Stadtschreiber (in Löwen und Brüssel je drei) und den Stadtkämmerer, eine Küche und Abstellräume. Die Fassade bestand ganz oder teilweise aus Naturstein und war, je nachdem wie weit die Gotik fortgeschritten war, durchbrochen von übereinander gestellten, oft in Spitzbögen gefassten Fenstern, wobei die Fassade des Brügger Stadthauses das wesentliche Vorbild war. Das Schieferdach schließlich war mit Dachreitern und Schmiedewerk geschmückt<sup>120</sup>.

Die Außen- und Innendekoration des Rathauses war der Gegenstand ständiger Sorge der spätmittelalterlichen Stadtverwalter. Szenen aus dem Alten, aber auch aus dem Neuen Testament sowie Propheten und Apostel bevölkerten Konsolen, Kragsteine von Gewölben, Balkenenden und Giebelnischen als „exempla“ einer ordentlichen, vorsichtigen und vorausschauenden Verwaltung, einer gerechten Jurisdiktion und einer weisen Machtausübung<sup>121</sup>. Fassade und Interieur prunkten mit Bemalungen und vergoldeten und/oder polychromierten Statuen Mariens, des Stadtpatrons oder anderer Heiliger<sup>122</sup>. An oder in den flämischen Stadthäusern

<sup>119</sup> *Devlieghere, De bouwrekening*, 146 f. und 194.

<sup>120</sup> *Van de Walle, Het bouwbedrijf*, 148–159; *M. Schweisthal, La halle germanique et ses transformations*, in: *Annales de la Société archéologique de Bruxelles* 21 (1907) 179–226; *A. Michiels, Aquilin Janssens de Bisthoven, 600 jaar Brugs stadhuis 1376–1976* (Brügge 1976); *Devlieghere, De bouwrekeningen*, 142–144; *Battard, Beffrois*, 60–72.

<sup>121</sup> *Maurits Smeyers, Het inwendig gebeeldhouwd decor van het Leuvense stadhuis*, in: *Arca Lovaniensis* 6 (1977) 257–349; *Van Even, Louvain dans le Passé*, 263–266; *M. Eeman, Hans Vlieghe, De zichtbare vormen van vroomheid en burgertrots*, in: *Raymond van Uyven* (ed.), *De geschiedenis van Mechelen* (Tielt 1991) 69, 79 f.; *Valentin Vermeersch, Brugge: Duizend Jaar Kunst* (Antwerpen 1981) 86–90; *Gilliodts, Van Severen, Inventaire*, III 493, V 330–334, 337, 525 und VI 402, 483.

<sup>122</sup> *Van Even, Louvain dans le Passé*, 264 f.; *Eeman-Vlieghe, De zichtbare vormen*, 79; *Van denpeereboom, Ypriana*, I 230 und II 120–123; *Frans De Potter, Geschiedenis der stad en kastelijn van Veurne I* (Gent 1873) 190 ff.; *De Potter, Geschiedenis der stad Kortrijk*, I 196–200; *De Potter, Geschiedenis der stad Aalst*, II 53; *Van Lom, Beschrijving*, 112; *Van Autenboer, Cultuur*, 186–187; *Gilliodts, Van Severen, Inventaire*, III 490–491 und V 330; *Enlart, Hôtels de ville*, 14–15.

waren Porträtgalerien der Grafen von Flandern ein obligater Bestandteil des Dekors<sup>123</sup>. Die Fenster enthielten immer wieder heraldische oder historisierende Darstellungen, oft mit Hinweisen auf den siegreichen Fürsten<sup>124</sup>.

Zur Einrichtung des Raumes der Schöffenbank gehörten große Gemälde vom Jüngsten Gericht oder mit Gerechtigkeitsszenen aus der Bibel oder (pseudo-) historischen Schriften sowie ein Kruzifix oder eine Kalvariengruppe. Sie dienten den Schöffen als Ansporn zu Gerechtigkeit und Übeltätern zur Abschreckung<sup>125</sup>. Auch in den anderen Räumen sollte das Mobiliar Eindruck erwecken. Die Bänke der Stadträte waren mit Schnitzereien verziert, und für den Vorsitzenden des Magistrats und die Richter waren „siegen“ (Sessel) vorgesehen, Möbel, die in gewöhnlichen Interieurs selten vorkamen und darum dem darauf Sitzenden Macht, Würde und Einfluß wie einem weltlichen Herrscher oder Kirchenfürsten verliehen. Die Vorhänge, das Tischtuch, die Bankbekleidungen und die „sittecussens“ (Sitzkissen) für die Stadtverwalter waren rot oder grün oder aber ganz beziehungsweise zum Teil mit dem fürstlichen oder städtischen Wappen versehen<sup>126</sup>. Das alles wurde überdies von Kronleuchtern erhellt. In Gent hatten diese die Form eines Menschenkopfes mit einem Schloß am Mund, als Zeichen des Ratsheimnisses<sup>127</sup>.

Selbst wo neue Stadthäuser errichtet wurden, geschah dies im Herzen der Stadt, häufig in der unmittelbaren Umgebung des wirtschaftlichen Zentrums, also des Marktes und der Hallen, oder bei der Kreuzung der großen Verkehrsachsen, die die Stadt über ihre Tore hinaus mit ihrem Umland verbanden. Allem Anschein nach wurde für die neuen Stadthäuser, eventuell Halle und Stadthaus in einem, oder für den Belfried zielstrebig ein architektonisches Umfeld geschaffen, ein öffentlicher Treffpunkt für kommerzielle Zwecke, politische Zusammenkünfte und Versammlungen, öffentliche Hinrichtungen sowie für öffentliche Feste und Feiern, zu denen die Bevölkerung unter den Augen der Ratsherren vor den Stadtge-

<sup>123</sup> *De Potter*, Gent, I 191 und 209; *De Potter*, *Geschiedenis der stad Kortrijk*, I 204; *Des Marrez*, *De Sagher*, *Comptes*, II 312; *Vandenpeereboom*, *Ypriana*, II 142 und 272–281; *Battard*, *Beffrois*, 71 f.

<sup>124</sup> *Vandenpeereboom*, *Ypriana*, I 187; *De Potter*, *Geschiedenis der Stad Aalst*, II 56; *Van Even*, *Louvain dans le Passé*, 266: in Löwen kopierte man auch die Wappenschilder der Brabanter Bannerherreneschlechter, wie sie im Brüsseler Stadthaus prangten; *Gilliots*, *Van Severen*, *Inventaire*, III 492: Glasfenster in Brügge mit einem Marienwunder und der Geschichte König Davids, 1397/’98.

<sup>125</sup> *Juliaan De Ridder*, *Gerechtigheidstaferelen voor schepenhuizen in de Zuidelijke Nederlanden in de 14de, 15de en 16de eeuw* (Brüssel 1989); desweiteren: *Vangassen*, *Geschiedenis van Ninove*, II 88; *De Potter*, *Geschiedenis der Stad Kortrijk*, I 200; *De Potter*, Gent, I 191; *Van Autenboer*, *Cultuur*, 186; *De Potter*, *Geschiedenis der stad Aalst*, II 63–64: ein „Jüngstes Gericht“ im Jahr 1422 „also goed of beter also ‘t Oordeel es te Brussele in de camer van scepenen“ (so gut oder besser als das jüngste Gericht zu Brüssel im Schöffensessel) und 1413 ein Kruzifix.

<sup>126</sup> *De Potter*, Gent, I 199 und 201; *Battard*, *Beffrois*, 61 f.; *Gilliots*, *Van Severen*, *Inventaire*, III 493, V 339–340; *Alfons van Werveke* (ed.), *Gentse Stads- en Baljuwsrekeningen (1351–1364)* (Brüssel 1970) 119; *Devlieghere*, *De bouwrekeningen*, 175, 184.

<sup>127</sup> *De Potter*, Gent, I 199.

bäuden zusammenströmte. Am deutlichsten ist dies beim Ausbau des „plaetse“ vor dem Rathaus von Löwen. Ein solches umfassendes Konzept war bereits in den ersten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts, während des Baus der Sankt Peterskirche beim Magistrat entstanden. 1432 wurde deren Friedhof „in principali parte ipsius opidi“ (im wichtigsten Teil der Stadt) der breiten (Markt-)Straße vor dem Schöffenhaus einverlebt, „ubi plerumque magnus concursus hominum die ac nocte confluere consuevit“ (wo des öfteren Tag und Nacht ein großer Menschenauflauf stattfand). Im März 1439 begann man, hinter dem alten Schöffenhaus zwei Verwaltungsgebäude (den heutigen hintersten Flügel des Rathauses) zu errichten. Am 20. März 1448 wurde, nach einem Entwurf des Stadtbaumeisters Mathäus de Layens, der Grundstein des „voorste huis“ mit seiner heute weltberühmten Fassade gelegt. Die Vorderfront des Gebäudes wurde gegenüber den Fassaden der umliegenden Häuser auffällig weit zurückgesetzt, um den „plaetse“ größer gestalten zu können. Von 1480 bis 1487 wurde die Südseite des „plaetse“ mit drei städtischen Gebäuden in einer gebundenen monumentalen Form und einem neuen Haus für die Zollkammer versehen<sup>128</sup>. Auch für den Bau der beiden Flügel des Brüsseler Stadthauses (1401–1442) hatte man bereits im voraus die nötigen Grundstücke erworben und dabei bewußt den davorliegenden Marktplatz durch eine Rückversetzung der neuen Stadthausfassade erweitert<sup>129</sup>. Ypern konzentrierte seine administrativen Gebäude am Markt bei der Halle und dem Belfried, indem die Stadtsergeanten in das Haus „de Besant“ übersiedelten, und 1363–1379 mit der „gulden hallekin“ ein Rathaus neben der Tuchhalle errichtet wurde<sup>130</sup>. Auch in Gent bildeten der Belfried und das Schöffenhaus aus dem frühen 14. Jahrhundert den Kern der urbanen Erneuerung des städtischen Machtzentrums, welche im darauffolgenden Jahrhundert vollendet wurde<sup>131</sup>.

Das Ersetzen der Hallen als Sitz des Stadtmagistrats durch ein geeignetes Rathaus ist bezeichnend für die zunehmende Distanz zwischen der Stadtverwaltung und den Händlern und Unternehmern aus der Tuchindustrie, die über ihre Gilde und die Hansen ursprünglich in einem so engen Verhältnis zu den städtischen Organen standen. Mehr und mehr mußten sie das Feld den Grundbesitzern, Akademikern und Beamten des Fürsten räumen. Außerdem hatten die „geslachten“ (Geschlechter) oder privilegierten Mitglieder der „poorterie“ (Bürgerschaft), die aufgrund ihres rechtlichen Status als Besitzer des städtischen Grundes oder als Zinsleute, Ministerialen und Widmänner von den Stadtherren ein erbliches Monopol auf die Magistratsfunktionen hatten, im Laufe der sogenannten demokratischen Aufstände des 14. Jahrhunderts ihre herausgehobene Stellung verloren. Die neue politische Elite konnte sich daher nur mit der Unterstützung des Fürsten und unter der Bereitschaft unter anderem durch das Zugestehen von Hilfszahlun-

<sup>128</sup> Maesschalk-Vlaeene, *Het stadhuis*, 19–65.

<sup>129</sup> Maesschalk-Vlaeene, *ibid.*; Dickstein-Bernard, *La gestion financière*, 208–221.

<sup>130</sup> Octaaf Mus, *De geboorte van een Marktplaats*, in: *De Ieperse Markt een historisch fenomeen* (Ypern 1985) 20; Vandeneereboom, Ypriana, I 230.

<sup>131</sup> Decavele, Gent, 375; De Potter, Gent, I 189.

gen (sog. „beden“), auf seine Forderungen einzugehen, auf ihren Magistratsitzen behaupten<sup>132</sup>.

Nachdem Geburt oder rechtlicher Status bei den meisten Magistratsmitgliedern nicht länger als Legitimation ihrer Position dienen konnte, mußten sie stärker als früher durch das Dekor, in dem sie ihre Funktion ausübten, Repräsentativität erwerben und sich damit von den anderen Bürgern abheben. Die nachdrücklichen heraldischen Hinweise auf den Fürsten, die sie dabei zur Schau stellten, war gleichzeitig eine Distanzierung von den gewöhnlichen Stadtbewohnern und eine Assozierung mit dem Fürsten, mit dem sie tatsächlich verbündet waren. Ihre Erhöhung im Rang gegenüber dem Rest ihrer Mitbürger wurde auch dadurch buchstäblich demonstriert, daß sie sich am liebsten von einem Podest, einer Galerie, einem Erker oder Balkon an der Fassade des Rathauses, der Halle oder des Belfrieds an diese wandten. Von hier aus gaben sie ihre Beschlüsse und Reglementierungen bekannt und verkündigten Verbannungen und Strafen. Hier zeigte sich übrigens auch der Fürst, um sich von seinen Untertanen bei seiner Machtübernahme huldigen zu lassen. Ein pompöser architektonischer Rahmen mit Säulen und Prunkfassaden sowie mit plastischer Dekoration, unter anderem mit vergoldeten Löwenfiguren, verliehen einer solchen Galerie oftmals ein auffälliges Aussehen. Ihre erhöhte Lage, die vor allem darauf abzielte, die darauf agierenden Personen besser sicht- und hörbar zu machen, unterstrich dennoch deutlich den Abstand zwischen den Regierenden und den ‚gewöhnlichen‘ Bürgern<sup>133</sup>. Oft verfügten die Stadtgebäude noch über eine zusätzliche Konstruktion oder über eine Art Käfig, der an der Fassade hing, in dem man zu Schandstrafen Verurteilte zur Schau stellen konnte. Manchmal standen derartige Schandpfähle auch frei, meistens in der Nähe des Rathauses oder auf dem Markt. Ihr Aussehen konnte zwischen einem einfachen Pfahl auf einer Empore bis hin zu einem rundum offenen kleinen Pavillon variieren. Die Drohung der städtischen Gerichtbarkeit wurde überdies deutlich gemacht, indem man bestimmte Strafwerkzeuge (zum Beispiel ein metallenes Halsband oder einen Schandstein) an der Fassade ausstellte. An der Halle von Brügge hingen daher 1305 noch ein Beil, ein Schwert und Ketten, an jenem von Damme Schandsteine<sup>134</sup>.

<sup>132</sup> *Marc Boone*, Gent en de Bourgondische hertogen ca. 1384-ca. 1453 (Brüssel 1990) 39, 68–79, 118 ff., 164, 183 f. und 227–235; *Jan Albert Van Houtte*, De geschiedenis van Brugge (Tielt 1982) 122–126 und 299; *Hilde De Ridder-Symoens*, De universitaire vorming van de Brabantse stadsmagistraat en stadsfunctionarissen: Leuven en Antwerpen 1430–1580, in: *Varia Historica Brabantica* 6 f. (1978) 21–126; *Van Uytven*, Plutokratie, 404–408.

<sup>133</sup> *Gailliard*, De processiën-generael 1061–1229; *Battard*, Beffrois, 24 f.; *Vandenpeereboom*, Ypriana, I 134; *De Pelsmaeker* (ed.), Registres 280; *Schayes* (ed.), Dagboek, 99, 104, 116; *Gilliodts*, *Van Severen*, Inventaire, *passim*; *Van Lom*, Beschrijving, 114; *De Potter*, Geschiedenis der stad Aalst II 56–58; *Jean-Marie Cauchies*, La bretèche dans les villes des anciens Pays-Bas. Contribution à l'étude de la publication des lois et règlements au moyen âge et aux temps modernes, in: *Revue du Nord* 64 (1982) 233 f.

<sup>134</sup> *Paul De Win*, De schandstraffen in het wereldlijk strafrecht in de Zuidelijke Nederlanden van de Middeleeuwen tot de Franse tijd (Brüssel 1991) 43 f., 116 f. und 130; *Gilliodts*, *Van Severen*, Inventaire, III 161.

Stärker noch als Stadthäuser und Belfriede in flämischen Städten, bildete im Fürstbistum Lüttich der sogenannte Perron ein Symbol für die Stadtgemeinschaft. Ursprünglich war dieser allerdings ein Zeichen der Hoheitsrechte der Lütticher Kirche. Er kam als solches vor der Mitte des 12. Jahrhunderts auf den fürstbischöflichen Münzen vor. Daher wurde er auch auf dem Marktplatz der Lütticher Bischofsstädte errichtet. Seine Form konnte je nach Ort und Zeit variieren, war aber an sich nicht mehr als ein aufgestelltes Kreuz, ein „Friedenskreuz“. Es stand auf einem viereckigen, sich stufenweise verschmälernden Sockel, wahrscheinlich mit sieben Stufen<sup>135</sup>. Seit dem 13. Jahrhundert wurde zwischen dem Stamm und dem eigentlichen Kreuz als Basis für letzteres zuerst eine Kugel und dann ein Kiefernzapfen eingefügt. In einigen Fällen ruhte der Stamm nicht direkt auf dem Fußstück, sondern auf einer darauf errichteten, mehr oder weniger monumentalen Pfeilerkonstruktion mit vier Löwen oder vier menschlichen Figuren. Manchmal setzte man auf einige Perronkreuze auch Vogelfiguren (Hähne oder eher Adler) als prunkvollen Abschluß<sup>136</sup>.

Der Perron war die Bühne, auf der die Schöffen die Rechtsprechung ausübten, manchmal buchstäblich „sous les greis d'icelui perron“ (auf den Stufen dieses Perrons). Nur beim Perron durfte in der Stadt Huy über die Ehre eines Bürgers geurteilt werden. Wer in Lüttich seine Steuerpflicht nicht erfüllte, dessen Haustür wurde beim Perron ausgestellt, bis er seine Schuld bezahlt hatte. Frauen, die zum Tragen eines Schandsteins verurteilt waren, mußten diesen schließlich beim Perron ablegen. Verbrecher auf der Flucht wurden vor den Perron vorgeladen. Auch Verbannungen und Hinrichtungen fanden hier statt. Geständnisse mußten vor dem Perron wiederholt werden. Schließlich diente er auch noch als Schandpfahl<sup>137</sup>.

Als Symbol der hohen Gerichtsbarkeit des Fürstbischofs findet sich der Perron um 1200 auf dem Siegel seiner Schöffenbank in Huy, aber die Schöffen verwendeten dieses Siegel auch außerhalb ihrer rechtlichen Funktionen als Siegel der Stadtgemeinschaft. Seit 1245 besiegelten der Meier und die Schöffen von Huy die Akten ihrer freiwilligen Rechtsprechung mit ihrem persönlichen Siegel; das neue gemeinschaftliche Siegel mit der Darstellung des Perron wird das „sigillum totius ville hoiensis“ (das Siegel der ganzen Stadt Huy). Dieses große Siegel durfte nur

<sup>135</sup> Die älteren Darstellungen zeigen manchmal wesentlich weniger, die besser ausgeführten späteren Siegel enthalten jedoch durchwegs sieben Stufen. Die Beschreibung des Perrons von Namur aus dem Jahr 1515 bringt diese Anzahl ausdrücklich in Zusammenhang mit den sieben Schöffen: *Edouard Poncelet, Le perron et les sceaux de la ville de Huy*, in: *Bulletin de la Société des Bibliophiles liégeois* 15 (1939) 79–107; *Borgnet-Bormans, Cartulaire*, I CXCVI–CCIII.

<sup>136</sup> Der 1362 in Sint-Truiden errichtete Perron wird von einem Zeitgenossen als bekrönt mit „einem Kreuz und einem vergoldeten Adler“ beschrieben (*De Borman, Chronique*, II 326); *Henri Pirenne, Le conflit Liégeois-Bourguignon et le Perron Liégeois*, in: *Fédération archéologique et historique de Belgique. Annales du Congrès de Liège* 1932 (Lüttich 1933) 2–12.

<sup>137</sup> *Borgnet, Ly Myreur*, V 296, 314, 366 und 406; *Poncelet*, 110–139; *Borgnet-Bormans, Cartulaire*, I CCII–CCIII; *Jules Borgnet, L'Hôtel de ville et le perron de Namur*, in: *Messageur des Sciences historiques* (1946), 235.

zur Bekräftigung städtischer Urkunden verwendet werden, die vor der ganzen Stadtgemeinschaft vorgelesen wurden<sup>138</sup>. In Lüttich erschien der Perron um die Mitte des 14. Jahrhunderts zusammen mit dem Stadtpatron, dem heiligen Lambert, auf dem Stadtsiegel, allerdings nur als zusätzliches Detail am Rande<sup>139</sup>.

Nachdem die städtischen Schöffenbänke *de facto* die fürstliche Rechtsprechung ausübten, eigneten sich die Städte mit der Zeit auch den Perron an. Lüttich ging im 15. Jahrhundert sogar so weit, ihn auf das Wappen und die Banner der Stadt und der sechs Bezirke zu setzen<sup>140</sup>. Das Städtchen Limburg zeigte auf seinem Stadtsiegel 1355 einen Perron, und die aufständischen Gemeindeherren von Sint-Truiden errichteten 1362 einen Perron auf dem Markt<sup>141</sup>. Der Perron wird als das Herz und das Zentrum der Stadt erachtet, wo, wie etwa in Namur, die vier Hauptstraßen zusammenliefen. In Lüttich und in Namur wurde die Stadtfreiheit beziehungsweise die Bannmeile, ausgehend vom Fuß des Perrons, abgemessen<sup>142</sup>.

Der Lütticher Perron wurde von der Stadt bereits im 14. Jahrhundert als ihr Symbol schlechthin gesehen, so daß der Elekt Johann von Bayern nach der Niederschlagung des Aufstands seiner Stadt daran dachte, das Monument (das ursprünglich Symbol seiner eigenen Rechtshoheit gewesen war!) abreißen zu lassen. Während der Rebellion von Lüttich gegen Fürstbischof Ludwig von Bourbon zögerten die Lütticher nicht, im Namen ihrer Stadt in verschiedenen Orten des Fürstbistums (unter anderem in Sart-les-Spa) als Beweis ihrer gegen den Fürsten errungenen Freiheit Perrons zu errichten. 1466 brach in einer Herberge in Nimy (bei Mons) eine Schlägerei zwischen einer Anzahl Untertanen des Herzogs von Burgund und einem „compagnon du pais de Liège“ (Gesell aus dem Lütticher Land) aus. Der Lütticher Untertan hatte Anstoß daran genommen, daß sein Brüsseler Kamerad die bezahlte Rechnung entwertete, indem er ein schräges Kreuz (das Andreaskreuz) darüber machte. Als Lütticher wollte er dieses burgundische Zeichen durch das Zeichen des Perron ersetzen! Er sah es also als das Zeichen des gesamten Lütticher Herrschaftsbereichs, das er, der seinem Namen nach zu urteilen aus dem niederländischsprachigen Gebiet um Loon stammte, in Widerspruch mit den burgundischen Gebieten erachtete. Völlig in Einklang mit diesem Gedankengang ließ Karl der Kühne 1468 als äußerste Erniedrigung des aufständischen Landes von Lüttich den Perron von Lüttich nach Brügge bringen. Die Inschrift, die er bei dieser Gelegenheit darauf anbringen ließ, lautete dann auch:

<sup>138</sup> *Poncelet*, 81–96.

<sup>139</sup> *Edouard Poncelet*, *Sceaux des villes, communes, échevinages et juridictions civiles de la province de Liège* (Lüttich 1923) 13 und 98f. Auch das Städtchen Stokkem führte auf seinem Siegel aus dem Jahr 1465 neben dem Stadtwappen eine einfache Darstellung eines Perrons (Brüssel, *Algemeen Rijksarchief*, Siegelabgüsse n° 13.583).

<sup>140</sup> *Poncelet*, *Sceaux des villes*, 99; *Stanislas Bormans* (ed.), *Recueil des ordonnances de la Principauté de Liège 1e série I* (Brüssel 1878) 461.

<sup>141</sup> *Poncelet*, *Sceaux des villes*, 107; *De Borman*, *Chronique*, II 326.

<sup>142</sup> *Borgnet-Bormans*, *Cartulaire CCI-CCII; Lejeune*, *Liège et son pays*, 263.

„Signe estoys que lige  
fut tout Liege et le pays.“

(Ich bin ein Zeichen dafür,  
daß Lüttich und das Lütticher Land vollständig unterworfen wurden)

Nach dem Tod des gefürchteten Herzogs 1477 kamen die Lütticher zu ihrer größten Freude wieder in den Besitz ihres Perrons. Die Bürger von Hasselt, die ihnen dabei behilflich gewesen waren, erfreuen sich seither einer Sonderstellung in der Maastricht<sup>143</sup>. Der Perron von Namur wurde 1515 aus Gründen der Stadtplanung abgerissen, aber erst, nachdem die gesamte Stadtgemeinschaft ihre ausdrückliche Zustimmung bekundet hatte. Die eigentliche Säule mit dem Kreuz wurde sicher verwahrt<sup>144</sup>.

Weniger bekannt als bei den oben behandelten Monumenten ist die symbolische Funktion des Stadtbrunnens, der sich meistens auf dem Marktplatz befand. Ungefähr 1380 beschreibt Jean d'Outremeuse die „bassinia“ von Huy aus gelbem Kupfer, verziert mit Löwenfiguren. Er führte deren Errichtung zurück bis in das Jahr 1217, ohne jedoch Gründe dafür anzugeben<sup>145</sup>. 1406 wurde dieser Brunnen mit in Kupfer gegossenen Darstellungen der Burg von Huy erneuert. Es war auch diese Burg, die die Handwerksgilden nach 1477 anstatt des Perrons als Symbol der Stadt auf ihrem Siegel wählten; ein Beispiel, dem die Stadt selbst im 16. Jahrhundert bei der Gestaltung ihres Wappens folgte<sup>146</sup>. In diesem Zusammenhang ist der Hinweis auf den Abbruch des Brunnens von Mons, 1245, in einer flämischen und mehreren Brabanter Chroniken erklärbar. Dieser Zwischenfall war zweifellos die Folge eines Sieges des Brabanter Expeditionsheeres gegen Jacoba von Bayern und ihre Anhänger<sup>147</sup>. Beim Belfried von Gent stand ebenfalls ein schmiedeeiserner Brunnen (1321/22), und auch beim Bau des Rathauses von Damme wurde eine „nieuwer fontaine“ errichtet. Ebenso hatten Lüttich und Brügge im 13. Jahrhundert einen Brunnen auf dem Markt<sup>148</sup>.

Es bedarf nicht vieler Argumente um zu zeigen, daß sich die südniederländischen Städte neben den Belfrieden, Rathäusern, Hallen und Stadtmauern noch auf weitere Symbole der Macht und Herrschaft stützen konnten. Wir haben bereits

<sup>143</sup> Stanislas Bormans (ed.), Mémoires du Légat Onufrius sur les affaires de Liège (1468) (Brüssel 1885) 18 und 21; Bussels u.a., Hasselt, 42; Pirenne, Le Conflit, 2–12.

<sup>144</sup> Borgnet-Bormans, Cartulaire, I CC-CCII; Borgnet, L'Hôtel de ville et le perron de Namur, 235–236.

<sup>145</sup> Adolphe Borgnet, Ly Myreur des Histors, Chronique de Jean des Preis dit Outremeuse V (Brüssel 1867) 168 und 626.

<sup>146</sup> Poncelet, 106 ff. Im Perron von Hoei, nicht weit von diesem Brunnen, war auch ein Brunnen verarbeitet, wie in Lüttich (Pirenne, Le Conflit, 7).

<sup>147</sup> Piot, Chroniques de Brabant, 56; Schayes, Chronique du prieuré de Rouge-Cloître, 96; Edmond De Dynther, Chronica nobilissimorum ducum Lotharingiae et Brabantiae, ed. Petrus Franciscus De Ram (Brüssel 1857) 455 f.; André Joris, La ville de Huy au moyen âge. Des origines à la fin du XIVe siècle (Paris 1959) 274; Lambin, Merkwaerdige gebeurtenissen, 181.

<sup>148</sup> Baillieul-Duhameeuw, Een stad, 149; Devlieghere, De bouwrekeningen, 153. Für den Brunnen auf dem Markt von Brügge: Wijffels-De Smet (ed.), De rekeningen, 39, 72 und 348; Lejeune, Liège, 490.

mehrfach auf die Stadtsiegel hingewiesen. Das Brechen des Stadtsiegels war ein traditioneller Bestandteil der Bestrafung einer Stadt<sup>149</sup>. Hénin-Liéstadt hielt es 1477 für nötig, die machtlose Herzogin Maria von Burgund um die Zustimmung zu bitten, ein neues Stadtsiegel herstellen zu dürfen, weil das alte auf der Flucht vor den Franzosen verloren gegangen war<sup>150</sup>. Die ältesten Stadtsiegel weisen auf-fälligerweise mit Darstellungen des Patronheiligen oder der Kirche beziehungsweise des Klosters oder aber der Burg, um welche herum die Stadt entstanden war, auf den weltlichen oder kirchlichen Stadtherrn hin. Bei heraldischen Siegeln, die vor allem seit dem 14. Jahrhundert stärker in Verwendung gekommen sind, diente das Wappen des Fürsten oder seines Burggrafen als Stadtwappen<sup>151</sup>.

Beinahe ebenso wichtig war das Stadtbanner, um welches die städtischen Mili-zen sich schartern und hinter dem sie bei fürstlichen Expeditionen oder zur Verteidigung der Interessen der Stadt oder ihrer Bürger aufmarschierten. Die Städte unterhielten in der Regel ein Bannerpferd und hatten einen erfahrenen Krieger in Diensten, um ihre Fahne zu tragen. Die Stadtbezirke von Lüttich und die Handwerksgilden anderswo hatten daneben ihre eigenen Banner, die meistens an die Farben oder Motive des großen Banners angelehnt waren. Neben dem Stadtban-ner erhielt das fürstliche Banner in der Regel einen Ehrenplatz bei solchen „wape-ningen“<sup>152</sup>. Auch die Farben der Uniformen (notfalls nur der Kapuzen) der städti-schen Schützengilden, der Stadtbeamten, der städtischen Kanzleien, der städti-schen Findlinge und anerkannten Armen, die nicht selten von der Stadtkasse mit unterhalten wurden, wiesen oft auf das Stadtwappen hin. Als Symbol der Stadtge-meinschaft galten ebenso kostbare Reliquien, wie das Heilige Blut von Brügge, die Beschniedung unseres Herrn in Antwerpen, die Heilige Hostie in Breda oder der Sankt Romboutsschrein in Mecheln. Diese heiligen Reliquien wurden jährlich in feierlichen Stadtprozessionen herumgetragen, die einen großen Teil des Stadt-kerns umschritten. Die Städte scheuteten weder Kosten noch Mühe, um diese Fei-erlichkeiten glanzvoll zu gestalten und hochrangige Besucher, vor allem die eingeladenen Prälaten, gastfreudlich zu empfangen. Die ganze Stadtgemeinschaft, von hoch bis niedrig, jeder mit seiner eigenen Organisation oder Gruppe und jeder auf dem ihm zustehenden Platz, beteiligte sich daran. Es war im wahrsten Sinne des Wortes eine lebende Manifestation städtischer Zusammengehörigkeit und städti-schen Stolzes<sup>153</sup>.

<sup>149</sup> So zum Beispiel in Gent (1297) und Dendermonde (1410–1411) (*Gilliots, Van Severen, Inventaire...* Introduction, 220f.); in Nivelles (1265) und Maubeuge (1293) (*Poncelet, Le Per-ron*, 84).

<sup>150</sup> *Espinias, Recueil.*

<sup>151</sup> Siehe Anm. 5.

<sup>152</sup> *Van Lom, Beschrijving*, 213, 220 und 223; *Lambin, Merkwaerdige gebeurtenissen*, 148; *Jan van Dixmude, Kronyk*, ed. *Joseph Jean De Smet, Recueil des Chroniques de Flandre III* (Brüssel 1856) 57, 64, 66; *Cuvelier, Documents*, 262; L.S.A 4986, Fol. 138 und 139 v°; *Schayes, Dagboek*, 99, 104, 116; *Gilliots, Van Severen, Inventaire*, IV 98; *Gilles li Musis ed. Lemaitre*, 41 f.; *Bormans, Recueil 1e série*, I 461.

<sup>153</sup> *Raymond van Uytven, Rood-wit-zwart: kleurensymboliek en kleursignalen in de Mid-deleeuwen*, in: *Tijdschrift voor Geschiedenis* 97 (1984) 452 f., 467 f.; *Raymond van Uytven*,

Man könnte noch viele Beispiele solcher Zeichen gemeinschaftlicher Macht und städtischen Stolzes und Selbstbewußtseins anführen, aber die hier genannten müßten ausreichen, um zu zeigen, daß eine Stadt sich nicht nur in ihren Gebäuden manifestierte. In den flämischen Städten waren die Belfriede dabei wahrscheinlich nicht einmal die wichtigsten Monamente, und sie sind auch sicher keine typisch flämische Erscheinung. Ihre Bedeutung erhielten die südniederländischen Belfriede außerdem lediglich durch die (in ihnen hängende) Bannglocke. Dadurch und durch ihr Aussehen wiesen sie auf die fürstliche Macht hin, wie übrigens die meisten städtischen Symbole. Die Städte waren, entgegen den Übertreibungen der Historiographie des 19. Jahrhunderts, Gemeinschaften, die mit der Zustimmung des Fürsten einen Teil der öffentlichen Funktionen auf sich nahmen und dies auch in ihrer Baupolitik äußerten.



*Gerold Bönnen*

## Zwischen Kirche und Stadtgemeinde

### Funktionen und Kontrolle von Glocken in Kathedralstädten zwischen Maas und Rhein

#### I. Einführung

Mit dem vorliegenden Beitrag soll die Thematik unter dem Aspekt des Verhältnisses von Stadtgemeinde, Stadtherrschaft und Geistlichkeit am Beispiel ausgewählter Kathedralstädte vornehmlich der Landschaften zwischen Maas und Rhein vergleichend in den Blick genommen werden. Ohne an dieser Stelle näher auf die von der Forschung der letzten Jahre kaum diskutierte Frage der Stellung der Bischofs- bzw. Kathedralstädte innerhalb der Typologie der mittelalterlichen Stadt im allgemeinen eingehen zu können<sup>1</sup>, erscheint es unerlässlich, die insbesondere für den hier in den Mittelpunkt gerückten Übergangsraum von Romania und Germania herausragende Bedeutung dieser Städtegruppe, ihre aus der Spätantike fortwirkende und weit über das hohe Mittelalter hinaus unangefochtene Spitzenposition im Urbanisierungsprozeß, die Führungsrolle bei der Herausbildung der Stadtgemeinde bzw. neuer Formen gemeindlich-genossenschaftlichen Zusammenlebens sowie das dauerhafte Kontakt- und Spannungsverhältnis zwischen den von der Forschung allzu lange Zeit antagonistisch gegenübergestellten geistlichen und

<sup>1</sup> Nach wie vor einschlägig sind hier Überlegungen in verschiedenen Arbeiten von *Edith Ennen*; vgl. Gesammelte Abhandlungen zum europäischen Städtewesen und zur rheinischen Geschichte, hrsg. v. *Georg Droege u. a.* (Bonn 1977–1987, 2 Bde.) und *dies.*, Frühgeschichte der europäischen Stadt. Nachtrag: Bemerkungen zum gegenwärtigen Forschungsstand (Bonn 1981, 1953). Zu dem in diesem Zusammenhang wichtigen, von *Helmut Flachenecker* (zunächst am Beispiel von Eichstätt) in die Diskussion gebrachten Begriff der ‚geistlichen Stadt‘, über dessen Verhältnis zur Kathedralstadt jedoch noch zu diskutieren ist, vgl. *ders.*, Stadtgeschichtsforschung als Akt der Selbstvergewisserung. Ein Literaturüberblick, in: *Hist. Jb.* 113 (1993) 128–158 (bes. 132–137) und *ders.*, Geistlicher Stadtherr und Bürgerschaft. Zur politischen Führungsschicht Brixens am Ausgang des Mittelalters, in: *Stadt und Kirche*, hrsg. v. *Franz-Heinz Hye* (Beiträge zur Geschichte der Städte Mitteleuropas 13, Linz 1995) 83–119 (v. a. 83 f.).

städtebürgerlichen Kräften nachdrücklich in Erinnerung zu rufen<sup>2</sup>. Bereits diese Gesichtspunkte rechtfertigen in Verbindung mit dem für die Topographie, Wirtschaft und Verfassung der in sich überaus heterogenen Städtegruppe kaum hoch genug einzuschätzenden Stellenwert der geistlichen Institutionen und der an sie gebundenen Personenkreise sowie den kultisch-religiösen Mittelpunktfunktionen der Civitates ein gesondertes Augenmerk gegenüber den Funktionen von Glocken und den Regelungsmechanismen der Kontrolle des Glockengebrauchs im kirchlichen und gemeindlichen (also im weitesten Sinne öffentlichen) Leben dieser urbanen Zentren<sup>3</sup>. Ausgangspunkt der Überlegungen – und um mehr kann es sich angesichts des Fehlens sowohl einzelner Vorarbeiten zur Thematik als auch vergleichender Studien zu den Civitates schwerlich handeln – sind zwei Grundannahmen. Auszugehen ist zum einen von den engen Verbindungen zwischen den religiös-kultischen Elementen und Funktionsbereichen der Glocken und der Bildung und Aufrechterhaltung der Stadtgemeinde als solcher, zum anderen von einer auch von der heutigen Forschung bislang kaum genügend reflektierten Multifunktionalität dieser Klanginstrumente im weltlichen und zugleich geistlichen Bereich<sup>4</sup>, auch vor dem Hintergrund der von seiten der Rechtsgeschichte stärker

<sup>2</sup> Vgl. für den deutschsprachigen Raum die Sammelbände Bischofs- und Kathedralstädte des Mittelalters und der frühen Neuzeit, hrsg. v. Franz Petri (Städteforschung A 1, Köln, Wien 1976) und Stadt und Bischof, hrsg. v. Bernhard Kirchgässner, Wolfram Baer (Stadt in der Geschichte. Veröffentlichungen des südwestdeutschen Arbeitskreises für Stadtgeschichtsforschung 14, Sigmaringen 1988); für Frankreich sei neben den Arbeiten von Reinhold Kaiser, (in erster Linie) Bischofsherrschaft zwischen Königum und Fürstenmacht. Studien zur bischöflichen Stadtherrschaft im westfränkisch-französischen Reich im frühen und hohen Mittelalter (Pariser Historische Studien 17, Bonn 1981) auf zwei jüngere Forschungsberichte verwiesen: *Bernard Chevalier*, Histoire urbaine en France, X<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècle, in: *Michel Balard* (Hrsg.), Bibliographie de l'histoire médiévale en France (1965–1990) (Paris 1992) 17–31; *ders.*, Histoire urbaine en France X<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècle, in: *L'histoire médiévale en France. Bilan et perspectives. Textes reunies par Michel Balard* (Paris 1991) 29–47. Auf die Diskussion terminologischer Fragen, etwa zum Begriff der Bischofs- bzw. Kathedralstadt, wird in diesem Zusammenhang verzichtet. Zu der im Untersuchungsraum in von West nach Ost und von Süd nach Nord abnehmender Intensität aus der Spätantike in das Mittelalter nachwirkenden und für das Städtewesen in hohem Maße kontinuitätsstiftenden Funktion der Kathedralstädte als „Kultgemeinschaft und Kultgemeinde“ vgl. mit weiterer Lit. *Alfred Haverkamp*, „... an die große Glocke hängen“. Über Öffentlichkeit im Mittelalter, in: *Jahrbuch des Historischen Kollegs* 1995, 71–112 (98 ff.).

<sup>3</sup> Zu den hier weitgehend ausgesparten belgisch-nordfranzösischen Städten, für die das Phänomen der Belfriede und des städtischen Glockengebrauchs (vornehmlich unter dem lange Zeit bestimmenden Einfluß der bürgerlich-liberalen Stadtgeschichtsforschung des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts) mehr Beachtung gefunden hat, sei auf den Beitrag von Raymond van Uytven verwiesen; zum Verhältnis von Stadt und geistlichen Institutionen beispielhaft: *Toni Diederich*, Stift-Kloster-Pfarrei. Zur Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaften im Heiligen Köln, in: *Köln. Die Romanischen Kirchen. Von den Anfängen bis zum Zweiten Weltkrieg*, hrsg. v. *Hiltrud Kier* und *Ulrich Krings* (Stadtspuren – Denkmäler in Köln 1, Köln 1984) 17–78.

<sup>4</sup> Allg. dazu *Doris Stockmann*, Die Glocke im Profangebrauch des Spätmittelalters, in: *Studia instrumentorum musicae popularis III. Festschrift to Ernst Emsheimer on the occasion of his 70th birthday*, hrsg. v. *Gustaf Hilleström* (Musikhistoriska museets skrifter 5, Stockholm

herausgestellten Funktionen mittelalterlicher Kirchen als Orten des Gerichts bzw. der Rechtsprechung<sup>5</sup>. Angesichts einer dispersen Quellenlage und der für die bisherige Forschung charakteristischen Kluft zwischen der kampanologischen Fachliteratur<sup>6</sup> zum einen und einer bemerkenswerten Randständigkeit der Thematik in den Arbeiten für die hier ausgewählten urbanen Zentren sowie in zusammenfassenden Studien über die mittelalterliche Stadt und Stadtverfassung zum anderen sollen zunächst allgemeine Leitfragen formuliert werden. Sie können im folgenden freilich nur ansatzweise einer Beantwortung nähergebracht werden und sind darüber hinaus zugleich als Anregungen für weitere Forschungen zu verstehen. Wann, wo und in welchen Quellen werden im Untersuchungsraum Stadtglocken bzw. städtischer Glockengebrauch erwähnt? Welche Formen städtischer Verfüfung über Glocken gibt es und wie sind sie einzuschätzen? Wann und wo sind Kontrollbestrebungen und Konflikte über Glocken und Glockengebrauch zwischen bürgerlich-städtischen und geistlichen Kräften faßbar, welche Funktionen und Bedeutung besitzen sie für die Frage der Stadtherrschaft, das städtische Selbstbewußtsein sowie für die Praxis des Zusammenlebens in der städtischen Öffentlichkeit? Welche Bedeutung kommt für die Frage nach dem städtischen Gebrauch und der Kontrolle von Glocken der Kathedralkirche und dem Verhältnis der Stadt zum Dom- bzw. Kathedralbau sowie den Domglocken als herausragenden Informations-, Signal- und Selbstdarstellungsinstrumenten zu? Inwieweit besitzt die Verfügung über Glocken Indikatorfunktion für die stadtherrschaftliche

1974) 224–232; vgl. auch *Carlo M. Cipolla*, *Clocks and Culture 1300–1700* (New York, London 1967).

<sup>5</sup> *Markus R. Ackermann*, Mittelalterliche Kirchen als Gerichtsorte, in: ZRG GA 110 (1993) 530–545 (besondere Berücksichtigung von Straßburg, Bamberg und Magdeburg).

<sup>6</sup> Auf spezielle Glockenliteratur wird nur dann Bezug genommen, wenn sie für die hier gewählte Thematik von Bedeutung ist. An materialreichen älteren Studien mit Hinweisen auf stadtgeschichtlich wichtige Quellen seien vor allem genannt *Karl Walter*, Glockenkunde (Rom, Regensburg 1913); *Heinrich Otte*, Glockenkunde (Leipzig 1884); *Jean-Daniel Blavignac*, *La cloche. Etudes sur son histoire et sur ses rapports avec la société aux différents âges* (Genève, Paris 1877) und *Elsbeth Lippert*, Glockenläuten als Rechtsbrauch (Das Rechtswahrzeichen. Beiträge zur Rechtsgeschichte und rechtlichen Volkskunde, Freiburg/Br. 1939) hier v. a. 38–41 (Ratsglocke), 41–53 (Sturmglecke), 58 ff. (Marktglocke); wichtige Belege finden sich auch in: Deutsches Rechtswörterbuch. Wörterbuch der älteren deutschen Rechtsprache, hrsg. v. d. Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, IV (Weimar 1939–1951) 947–959. Einen wesentlichen Fortschritt gegenüber der älteren Forschung markiert die Arbeit von *Gerhard Dohrn-van Rossum*, Die Geschichte der Stunde. Uhren und moderne Zeitrechnung (München, Wien 1992); vgl. v. a. 185–201 zum Uhrzeitignal, zur Stadtglocke und ihrem Stellenwert innerhalb des städtischen Signalensembles. Für Trier und Köln vgl. (mit älterer Lit.) die jüngeren glockenkundlichen Studien von *Jörg Poettgen*, Das spätgotische Geläute von St. Aposteln. Ein unbekanntes Werk des Kölner Meisters Johann von Andernach, in: *Colonia Romanica* 2 (1987) 16–32; *Magister Sifride*. Ein Kölner Glockengießer des 14. Jahrhunderts? in: *Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins* 58 (1987) 35–66; Trierer Glockengießer bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts. Studien zur Glockenkunde im Kurfürstentum Trier, in: *Kurtrierisches Jahrbuch* 33 (1993) 65–122; zu Mainz: *Hans Fritzen*, Glockengießer des Rhein-Main-Gebietes I, Die Mainzer Glockengießer, in: *Mainzer Zeitschrift* 44/45 (1949/50; Mainz 1951) 82–102; Worms (überwiegend Neuzeit): *ders.*, Über die Wormser und Frankenthaler Glockengießer, in: *Der Wormsgau* 3 H. 1 (1951) 73–79.

Situation? Welche Folgerungen lassen sich aus der Praxis des Glockengebrauchs für das Verhältnis von Stadt und Geistlichkeit bzw. die innerstädtische Herrschaftskonstellation ziehen? Hiermit ist die Frage verbunden, wer innerhalb der Städte über die Glocken verfügt hat. Was ergibt schließlich ein Vergleich der behandelten Civitates untereinander und mit den Verhältnissen in den seit dem hohen Mittelalter in großer Zahl nachwachsenden jüngeren Städten?

Nach einem Überblick über unterschiedliche Erscheinungsformen von Glockengebrauch in den Civitates, die der Vielfalt des in den Quellen aufzuspürenden Materials Rechnung tragen müssen, sollen Beobachtungen aus Straßburg und Metz und damit jeweils einer Civitas der Germania und der Romania als Fallbeispiele in den Mittelpunkt gerückt werden. Diese werden ergänzt um Beobachtungen aus Köln und Trier sowie – im Kontrast dazu – aus einigen kleineren Kathedralstädten, exemplifiziert am Beispiel des lothringischen Toul. Am Schluß sollen die wichtigsten Ergebnisse thesenhaft zusammengefaßt werden, um einer Beantwortung der formulierten Fragen zumindest näherzukommen.

## II. Typologie des Glockengebrauchs in Civitates

Die Verflechtung des Glockengebrauchs mit allen Bereichen der städtischen Öffentlichkeit und Gemeinschaft sowie die Stellung der Glocken im Spannungsfeld unterschiedlicher Interessen und Funktionen erschwert eine typisierende Einteilung ihrer Funktionen beträchtlich, zumal auch eine nur auf den ersten Blick naheliegende Unterscheidung zwischen bürgerlich-profanem und kirchlich-sakralen Gebrauch nicht weiterführt. Dennoch seien fünf miteinander eng verbundene Schwerpunkte von Glockengebrauch in Civitates anhand exemplarischer Hinweise aus den Quellen benannt. Zunächst ist der ebenso früh wie kontinuierlich bezeugte und weit über die größten Städte hinaus bedeutsame Bereich von Kult und Gottesdienst, Fest und Liturgie, Prozession und Totengedenken anzusprechen<sup>7</sup>. Angesichts der Konzentration geistlicher Institutionen kommt der Hierarchie und Zahl der Glocken in den Bischofsstädten erhebliche Bedeutung für das Selbstverständnis der Kommunitäten zu. Dies belegen hochmittelalterliche chronikalische Quellen – beispielsweise über die Ausstattung der Verduner Domkirche<sup>8</sup> – ebenso wie Beschreibungen von Prozessionen<sup>9</sup> und Stationsgottesdiensten

<sup>7</sup> Zur Glockenliturgie und den damit verbundenen Fragen vgl. den Beitrag von *Andreas Heinz*.

<sup>8</sup> Vgl. etwa die Verduner Bischofsgesten (*Gesta episcoporum Virdunensium*, ed. *Georg Waitz*, MG SS IV, 45) mit Bezug auf einen Bischof vom Ende des 9. Jahrhunderts. Daß zur Ausstattung neu errichteter bzw. wiederhergestellter Kirchen und Klöster Glocken unbedingt dazu gehört haben, belegen die keineswegs seltenen Erwähnungen dieser Ausstattungsgegenstände. Als Beispiel sei auf die um 970 datierenden Bemühungen des Verduner Bischofs Wigfried um die Abtei St. Paulus vor den Toren seiner Kathedralstadt verwiesen, der die Kirche – wiederum der Bischofschronik zufolge – mit besonders bemerkenswerten Glocken ausstattete (*Annales S. Vitoni Virdunensis*, ed. *Georg Waitz*, MG SS X, 526). Die

sowie Nachrichten über Konflikte um den Status von Hospitälern. So darf etwa das mit der Pfarrkirche im Streit liegende, dem Domkapitel unterstehende Vorstadthospital in Toul nach einer Übereinkunft vom Jahre 1219 höchstens ein oder zwei Glocken besitzen. Diese Beschränkung ist ein sinnfälliger Ausdruck der gegenüber der zuständigen Pfarrkirche begrenzten Eigenständigkeit des Spitals in Gottesdienst und Seelsorge<sup>10</sup>. Ähnliches wird aus Verdun berichtet, wo etwa zwei Jahrzehnte später dem mit der städtischen Führungsgruppe eng verbundenen Salvatorspital der Besitz eigener Glocken mit Ausnahme des zum Zusammenrufen der Brüder dienenden Glöckchens untersagt wird. Damit soll auch hier offenkundig die Schmälerung der Rechte der Pfarrei unterbunden werden<sup>11</sup>. Wie ein Blick in andere Städte und Kulturräume zeigt, sind derartige Konflikte um die Hierarchie der Glockenlandschaft alles andere als ungewöhnlich. Die auch in liturgischen Quellen bezeugte Vorrangstellung der Glocken der Kathedralkirche vor denen anderer Kommunitäten ist für zahlreiche Civitates nachweisbar; so betont die 1298 angebrachte Inschrift auf der Mainzer Domglocke ‚Osanna‘: *alle meinzer glockin überdon ich*<sup>12</sup>. In Metz führt die offenbar insbesondere vom Domkapitel bekämpfte Mißachtung des Vorrangs der Kathedralschläge im Jahre 1327 zur Bestrafung des Glöckners einer Pfarrei<sup>13</sup>. Im Zusammenhang von Prozessionen, Stationsgottesdiensten und Reliquientranslationen wird für zahlreiche hochmittelalterliche Bischofssitze von eindrucksvollem Geläute aller Glocken berichtet, wofür nur auf den Bericht über die von Trier ausgehende Translation der Modo-

Hinweise auf Verduner Quellen verdanke ich *Dr. Frank G. Hirschmann*; vgl. auch *ders.*, Verdun im hohen Mittelalter. Eine lothringische Kathedralstadt und ihr Umland im Spiegel der geistlichen Institutionen (Trierer Historische Forschungen 27, Trier 1996).

<sup>10</sup> Vgl. ebenfalls für Verdun den Bericht über die Überführung der Gebeine des im Jahre 1099 verstorbenen Vorstehers der suburbanen Abtei St. Vanne, dessen Corpus von Bischof und Stadt mit großem Aufwand – darunter auch, dem Brauch gemäß, unter feierlichem Geläute aller Glocken (*tota urbis signis pulsantibus*) – zur Domkirche geleitet wurde (*Hugo von Flavigny*, *Chronicon Virdunense seu Flaviniense*, ed. *Georg Pertz*, MG SS VIII, 288–502, hier 500). Vgl. dazu auch einen Hinweis auf den Glockengebrauch im Zusammenhang mit handgreiflichen Auseinandersetzungen zwischen der mächtigen Vorstadtabtei und dem Verduner Domkapitel im Jahre 1111 (ebd. 502). Ein in mehrfacher Hinsicht aufschlußreiches Detail des erwähnten, zeitgenössischen und überaus anschaulichen Translationsberichts über die Überführung des Leichnams an der Maas entlang ist der Hinweis auf die in allen durchquerten Siedlungen dem Transportweg entlang geläuteten Glocken, die die Bevölkerung zusammenrufen sollten (*ubicumque per villas intrasset, signa pulsabantur, populus a vicis et agris conveniens venientes opperiebatur cum crucibus, thuribulo et luminaribus*, ebd. 498).

<sup>11</sup> *Gerold Bönnen*, Die Bischofsstadt Toul und ihr Umland während des hohen und späten Mittelalters (Trierer Historische Forschungen 25, Trier 1995) 393.

<sup>12</sup> *Nullam autem campanam in ipso hospitali licebit habere, nisi colam campanulam intra domum, ad ipsius fratres convocandos*: *Louis Clouët*, *Histoire de Verdun et du pays Verdunois* (Verdun 1867–1870, 3 Bde.) II, 261; siehe dazu die in Anm. 8 genannte Arbeit von *Frank G. Hirschmann*.

<sup>13</sup> *Fritz V. Arens, Konrad F. Bauer*, Die Inschriften der Stadt Mainz von der frühmittelalterlichen Zeit bis 1650 (Die Deutschen Inschriften 2, Stuttgart 1958) 31 Nr. 26; *Walter, Glockenkunde* (wie Anm. 6) 202.

<sup>14</sup> *René Bour*, *Etudes campanaires Mosellanes. Histoire, archéologie, liturgie et folklore de nos cloches* (Colmar 1947–1951, 2 Bde.) I, 251 (mit weiteren Hinweisen).

ald-Reliquien nach Sachsen hingewiesen sei<sup>14</sup>. Der exponierte Status der Glocken von Bischofskirchen manifestiert sich auch in speziellen bischöflichen Ablässen für das zugunsten des Baues erfolgende Läuten der ‚major campana‘ beim Totengedächtnis. Es handelt sich hier um einen Ausdruck ihrer gesteigerten Bedeutung für das Seelenheil und der daraus resultierenden finanziellen Nutzbarmachung für Bauzwecke. Ein derartiger Zusammenhang ist etwa für Straßburg in Gestalt eines bischöflichen Ablasses zugunsten des Münsterbaues zum Jahre 1275<sup>15</sup> sowie in ähnlicher Weise für Konstanz 1294<sup>16</sup> und Metz 1299<sup>17</sup> belegt. Dieses Phänomen ist vor dem Hintergrund des anlässlich von Seelgerätstiftungen häufig ausdrücklich verfügten Glockengeläutes zu sehen. Es handelt sich hier um eine Sitte, die spätestens seit dem 12. Jahrhundert immer wieder in den verschiedensten Landschaften auch außerhalb der Klöster, in Städten ebenso wie im ländlichen Umfeld, quellenmäßig nachweisbar wird<sup>18</sup>. Daß darüber hinaus der Glockenguß selbst – in enger Verquickung mit dem liturgischen Ritus der Taufe und Weihe – ein zutiefst öffentliches, von den städtischen Chronisten vielerorts besonders beachtetes Ereignis, ja Spektakel darstellt, illustriert für Köln ein Blick in die Koelhoffsche

<sup>14</sup> Frank G. Hirschmann, Die „*Translatio Sancti Modoaldi*“ als Quelle für Topographie und Sakralausstattung Triers um 1100, in: *Liber amicorum necnon et amicarum für Alfred Heit. Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte und geschichtlichen Landeskunde*, hrsg. v. Friedhelm Burgard, Christoph Cluse und Alfred Haverkamp (Trierer Historische Forschungen 28, Trier 1996) 17–33. Auf den Stellenwert des Glockengebrauchs im Zusammenhang mit dem sich immer weiter steigernden spätmittelalterlichen städtischen Prozessionswesen ist noch zurückzukommen.

<sup>15</sup> Urkundenbuch der Stadt Straßburg (= Urkunden und Akten der Stadt Straßburg), bearb. v. Wilhelm Wiegand u. a. (Straßburg 1879–1900, 7 Bde.; im folgenden zitiert: UB Straßburg) II, Nr. 42, 28 (*omnibus igitur, quibus major campana in subsidium dicti operis ex eorum electione et voluntate pulsata fuerit, quadraginta dies, hūs vero, qui audientes sonum campane oracionem suam pro salute anime defunctorum fuderint, viginti dies [...] relaxamus*), vgl. dazu die Legate von 1357 und 1386 (VII, Nr. 841 und 2237) sowie Haverkamp, Öffentlichkeit (wie Anm. 2) 77. Zum zeitlichen Zusammenhang mit dem Beginn der Arbeiten an der Turmfassade vgl. unten in Abschnitt III über das Straßburger Münster.

<sup>16</sup> Das Domkapitel bestimmt, daß nur der Verstorbene des Läutens der Münsterglocken teilhaftig werden soll, der in oder bei der Bischofskirche begraben werden will; ansonsten erfolgt das Glockenläuten nur, wenn zuvor zehn Schillinge zur Unterhaltung des Münsterbaues gestiftet worden sind. Hier verbindet sich das finanzielle Interesse am Baufortschritt mit dem Prestige der Bischofskirche (Helmut Maurer, Konstanz im Mittelalter. I: Von den Anfängen bis zum Konzil, Konstanz 1989 [Geschichte der Stadt Konstanz 1] 160).

<sup>17</sup> Franz-Xaver Kraus, Kunst und Alterthum in Elsaß-Lothringen. Beschreibende Statistik, hrsg. im Auftrag des kaiserlichen Ministeriums für Elsaß-Lothringen (Straßburg 1889) III, 488 (vgl. 451–625 zur Metzer Kathedrale): Eine Bestimmung über die Beisetzung von Kanonikern, die die Zuwendung von Stiftungen an andere Institutionen verhindern soll, sieht vor, daß derjenige, der sich nicht in der Kathedralkirche bestatten läßt, ohne Glockengeläut und Begleitung beizusetzen ist.

<sup>18</sup> Als Beispiel vgl. eine um 1150 verfügte Seelgerätstiftung am Zürcher Großmünster mit der Bestimmung, vor den Messen zum Gedächtnis aller Verstorbenen alle Glocken läuten zu lassen; siehe Ferdinand Elsener, Vom Seelgerät zum Geldgeschäft. Wandlungen einer religiösen Institution, in: Recht und Wirtschaft in Geschichte und Gegenwart. Festschrift für Johannes Bärmann zum 70. Geburtstag, hrsg. v. Marcus Lutter u. a. (München 1975) 85–97, hier 89.

Chronik<sup>19</sup>. Zweitens: Überaus bedeutend, wenngleich für die hier vornehmlich betrachteten Städte im Vergleich zu Flandern und Nordfrankreich relativ spät – und das heißt erst nach dem Abschluß des Prozesses der Herausbildung und Verfestigung einer Stadtgemeinde – in den Quellen faßbar sind Funktionen der Glocken für die Bereiche Recht, Herrschaft und Stadtverfassung. In Cambrai war es bereits im 10. Jahrhundert üblich, daß der neu geweihte Bischof die Domglocke selbst läutete, um so die Übernahme des ‚episcopium‘ – in erster Linie des Bischofsgutes – zu verkünden. Diese Sitte hat Heinrich Fichtenau als „Herrschafzeichen eigener Art“ charakterisiert. Eine derartige Einschätzung erscheint umso berechtigter, wenn man bedenkt, daß der Bischof im Jahre 1226 auf Anordnung Kaiser Friedrichs II. den Belfried und die in ihm hängenden Glocken nach einer städtischen Erhebung hat zerstören lassen. Dies bezeugt den beträchtlichen Symbolcharakter des eigenständigen kommunalen Geläutes und des ihn beherbergenden Bauwerks im Konflikt um die Stadt Herrschaft in eindrucksvoller Weise<sup>20</sup>.

Einen eindeutigen und durch weitere Quellen gestützten Hinweis auf die jährlich am Martinstag abgehaltene Versammlung der Wormser *burgenses* zu Wahl- und Beratungszwecken auf dem Bischofshof *sonante maiori campana* enthält der Text eines angeblichen Diploms Kaiser Heinrichs VI. für die Stadt Worms aus dem Jahre 1190. Die Quelle kann zwar, worauf Ferdinand Opll hingewiesen hat, nicht in allen Passagen zur Rekonstruktion der tatsächlichen Verhältnisse herangezogen werden<sup>21</sup>, jedoch steht ihr Aussagewert hinsichtlich des Glockenge-

<sup>19</sup> Vgl. dazu unten Anm. 76.

<sup>20</sup> Heinrich Fichtenau, Lebensordnungen des 10. Jahrhunderts. Studien über Denkart und Existenz im einstigen Karolingerreich (München 1992) 51 mit Verweis auf die Bischofsgesten. 1226: Erich Maschke, Die deutschen Städte der Stauferzeit, in: Die Zeit der Staufer. Geschichte – Kunst – Kultur. Katalog der Ausstellung, Bd. 3 (Stuttgart 1977) 59–73 (67 mit Anm. 72). Als Beispiel für die frühe Verwendung von Glocken als Zeichen der Herrschaft und Gerichtsbarkeit in einer Abteistadt vgl. in dem am Rande der flandrisch-brabantischen Städte Landschaft nordwestlich von Lüttich gelegenen St. Truiden/St. Trond die zum Jahre 1171 in den Abtsgesten belegte Bannglocke (Jean-Louis Charles, La ville de Saint-Trond au moyen âge. Des origines à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle [Paris 1965, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l’Université de Liège 173] 394).

<sup>21</sup> Die Regesten des Kaiserreiches unter Heinrich VI., 1165 (1190)–1197, neu bearb. v. Gerhard Baaken (Regesta Imperii IV, 3, Köln, Wien 1972) Nr. 649, 259. Druck: Monumenta Wormatiensia. Annalen und Chroniken, hrsg. v. Heinrich Boos (Quellen zur Geschichte der Stadt Worms III, Berlin 1893) 25; vgl. zur Einordnung des Stückes: Knut Schulz, Wahlen und Formen der Mitbestimmung in der mittelalterlichen Stadt des 12./13. Jahrhunderts. Voraussetzungen und Wandlungen, in: Wahlen und Wählen im Mittelalter, hrsg. v. Reinhard Schneider, Harald Zimmermann (Vorträge und Forschungen 37, Sigmaringen 1990) 323–344 (330; betrachtet vergleichend auch Aspekte der Verfassungsverhältnisse in Straßburg, Köln, Speyer und Basel) und Ferdinand Opll, Stadt und Reich im 12. Jahrhundert (1125–1190) (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte 6, Wien, Köln 1986) 177 („Bruchstücke eines älteren Weistums, das mit dem verlorenen Diplom Heinrichs VI. fälschlich verknüpft wurde“). In zeitlicher Nähe dazu steht das neben anderen 1188 vom französischen König den Bürgern der der schon erwähnten flandrisch-nordfranzösischen Städte Landschaft zugehörenden Bischofsstadt Tournai verliehene Recht auf eine ‚campana‘, die sie an geeignetem Ort *ad pulsandum ad voluntatem eorum pro negotiis ville* haben sollen: Elenchus fontium historiae urbanae, ed. C. van de Kieft und J. F. Niermeijer (Acta collegii historie urbanae societatis histo-

brauchs sowohl wegen des bereits von Heinrich Boos betonten weistumsartigen Charakters, vor allem aber angesichts der Bestätigung des Rechtsgehalts durch spätere Zeugnisse und im Hinblick auf Verhältnisse in anderen Kathedralstädten außer Zweifel. Der Platz vor dem Nordportal der im Jahre 1181 geweihten Domkirche, die neben dem Stadt- und Dompatron und einer Befestigungsarchitektur in dem um diese Zeit gestochenen Stadtsiegel abgebildet ist, erhält insbesondere durch den hier – in anderen rheinischen Kathedralstädten vergleichbarer Weise – öffentlich angebrachten Text des für die Rechtsstellung der Bürger gewichtigen Barbarossadiploms vom Jahre 1184 einen herausgehobenen Bezug zur Bürgergemeinde. Der Platz vor dem Dom stellt den originären Versammlungsplatz der Bürger und Bewohner der Stadt Worms dar<sup>22</sup>. Der Wahl städtischer Funktionsträger dienende Volksversammlungen zur Rechtsprechung an derselben Stelle und wiederum unter Glockengeläut (*ad populum convocandum*) gehen darüber hinaus auch aus einer im Zusammenhang mit dem im Jahre 1232 seinen Höhepunkt erreichenden Konflikt zwischen Stadt und Bischof um die Stadtherrschaft von den Stadtbürgern bzw. ihren führenden Vertretern ausgestellten Urkunde hervor. In dieser bekunden die *Consiliarii et universi cives in Wormacia* eine unter Anwesenheit des Bischofs öffentlich bekundete Übereinkunft (*compositio*) unter Beteiligung des durch die Glocke im Bischofshof zusammengerufenen Volkes (*compositio [...] publicata fuit, omni populo pulsata campana in curia convocato*<sup>23</sup>).

ricorum internationalis, Leiden 1967) I, Nr. 41 (Punkt 36); auf Tournai gehen u. a. ein *Marius Battard*, Beffrois, halles, hôtels de ville dans le nord de la France et la Belgique (Arras 1948) und *Christian Patart*, Les cloches civiles de Namur, Fosses et Tournai au Bas Moyen Age. Recherches sur l'histoire de l'information de masse en milieu urbain (Credit communal de Belgique, Collection Histoire Pro Civitate, série in 8°, 44, Bruxelles 1976).

<sup>22</sup> *Rüdiger Fuchs* (Bearb.), Die Inschriften der Stadt Worms (Die deutschen Inschriften 29, Wiesbaden 1991) Nr. 26f., 32–34; zu weiteren derartigen Urkundeninschriften in Köln, Mainz (1135 von Erzbischof Adalbert über der Willigstür an der dem Dom benachbarten Stiftskirche von St. Mariengreden oder dem Dom selbst angebrachter Text über die Rechtsstellung der Mainzer; dazu auch *Arens*, Inschriften [wie Anm. 12] 10–16) und Speyer vgl. insgesamt: *Haverkamp*, Öffentlichkeit (wie Anm. 2) 89–91 sowie *Wolfgang Müller*, Urkundeninschriften des deutschen Mittelalters (Münchener Historische Studien, Abt. Geschichtliche Hilfswissenschaften 13, Kallmünz 1975). Zur Wormser Inschrift von 1184 vgl. ebd. 69f., Nr. 11; zu Mainz 52–61, Nr. 55. Zum Trierer Dom siehe unten Anm. 92. Die zeitliche Nähe der Wormser Ereignisse von 1181 und 1184 verweist auf auch andernorts konstatierte Zusammenhänge zwischen der baulich-topographischen und der Verfassungsentwicklung. Zum 1198 erstmals erwähnten Wormser Stadtsiegel mit der Abbildung des Domes: *Toni Diederich*, Rheinische Städtesiegel, Neuss 1984 (Rheinischer Verein für Denkmalpflege und Landschaftsschutz, Jahrbuch 1984/85) 353–357, v.a. 356; über die engen Zusammenhänge zwischen Bischofsherrschaft, Reichsbindung und entstehender Stadtgemeinde in Worms am Ende des 12. Jahrhunderts siehe zuletzt *Hubertus Seibert*, Reichsbischof und Herrscher. Zu den Beziehungen zwischen Königstum und Wormser Bischöfen in spätsalisch-frühstaufischer Zeit (1107–1217), in: ZGO 143 (1995) 97–144, bes. 143f. Vgl. zum Verhältnis von Worms zum Reich im Spiegel weiterer Denkmäler *Rüdiger Fuchs*, *Sacri Romani imperii fidelis filia – Worms und das Reichsoberhaupt*, in: *Ex ipsis rerum documentis. Beiträge zur Mediävistik. Festschrift für Harald Zimmermann zum 65. Geburtstag*, hrsg. v. *Klaus Herbers* (Sigmaringen 1991) 185–193.

<sup>23</sup> Quelle: *Heinrich Boos*, Urkundenbuch der Stadt Worms (Quellen zur Geschichte der

Diese Hinweise auf den städtischen Gebrauch der Domglocken in Worms lassen sich durch den Bericht des Chronicon Wormatiense über den Ablauf der im Februar 1233 erfolgten Versöhnung und faktischen Wiederherstellung des Stadtfriedens nach der unmittelbar zuvor erzielten Übereinkunft zwischen Stadt und Bischof ergänzen und zusätzlich illustrieren. Demnach zogen Bischof und Klerus im Anschluß an die Aufhebung des über die Civitas verhängten Interdikts von dem nördlich der ummauerten Stadt gelegenen Stift St. Cyriakus zu Neuhausen in die Stadt ein. In Anwesenheit des durch seine Glocke zusammengerufenen Volkes (*convocato populo per campanam eorum in stega sua, presente clero et universitate*) sowie des Klerus wurden vom Bischof auf dem Bischofshof vereinbarungsgemäß neun Konsuln ernannt, die sechs Ritter hinzuwählten. Der somit neu konstituierte Rat und der Bischof schworen sich anschließend gegenseitig feierliche Eide über die Anerkennung ihrer jeweiligen Rechte und Gewohnheiten<sup>24</sup>. Über die Normalität der Funktion des Zusammenrufens zu Gericht und Rat hinaus läutet die Domglocke hier ein in gesteigerter Form öffentliches Ereignis ein, hinter dem man geradezu eine Vollversammlung aller Stadtbewohner einschließlich der Geistlichkeit vermuten darf, die an den Zusammenhang von Glocke und Bürgereid in zahlreichen, vor allem nord-, ost- und süddeutschen Städten erinnert. Bei der genau bezeichneten Örtlichkeit des Eidschwures handelt es sich um die für das städtische Verfassungsleben so bedeutende Freitreppe am Bischofshof, die so genannte Saalstiege. Hinter dem Begriff ‚stega‘ verbirgt sich das mittelhochdeutsche Wort ‚stige/stiege‘ (Stiege, Treppe). Ein Blick in das Grimmsche Wörterbuch zeigt, daß es sich hierbei um ein vornehmlich oberdeutsches Wort mit einem speziellen Bezug auf die äußere, meist steinerne Freitreppe, insbesondere in Form einer größeren und prächtigeren Anlage, handelt<sup>25</sup>. Bezeichnet wird hier die dem

Stadt Worms I, Berlin 1886) Bd. I (627–1300) Nr. 159, 119f. In diesen Kontext gehört auch ein aus dem 13. Jahrhundert stammender Rechtstext über die durch städtische Funktionsträger erfolgende Aburteilung von Verbrechern, in dem vom dreimaligen Läuten der Glocke zur Versammlung des *populus* zur Rechtsfindung bzw. Urteilsverkündung berichtet wird: *campana curie tribus vicibus pulsabitur ad populum convocandum* (Monumenta Wormatiensia (vgl. Anm. 21) 230). Zum stadtgeschichtlichen Hintergrund der erwähnten Quellen des Jahres 1232 und zu den innerstädtischen Konflikten der Zeit zwischen 1230 und 1233: *Thomas Zott*, Bischöfliche Herrschaft, Adel, Ministerialität und Bürgertum in Stadt und Bistum Worms (11.–14. Jahrhundert), in: *Herrschaft und Stand. Untersuchungen zur Sozialgeschichte im 13. Jahrhundert*, hrsg. v. *Josef Fleckenstein* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 51, Göttingen 1977) 92–136, 125f.; *Knut Schulz*, Die Ministerialität als Problem der Stadtgeschichte. Einige allgemeine Bemerkungen, erläutert am Beispiel der Stadt Worms, in: *RhVjbl* 32 (1968) 184–219, 206 ff. und *ders.*, Wahlen und Formen der Mitbestimmung (wie Anm. 21) 328f.

<sup>24</sup> Monumenta Wormatiensia (wie Anm. 21) 172, dazu *Burkard Keilmann*, Der Kampf um die Stadtherrschaft in Worms während des 13. Jahrhunderts (Quellen und Forschungen zur hessischen Geschichte 50, Darmstadt, Marburg 1985) 69.

<sup>25</sup> Deutsches Wörterbuch von *Jacob* und *Wilhelm Grimm* X/II/II (Leipzig 1941) 2818–2822. Zum Bischofshof: *Eugen Kranzbühler*, Verschwundene Wormser Bauten. Beiträge zur Baugeschichte und Topographie der Stadt (Worms 1905) 117 ff. Über den Hergang der Ratswahl für das 15. Jahrhundert und die Funktionen der Glocke und der Saalstiege: *Heinrich Boos*, Geschichte der rheinischen Städtekultur von den Anfängen bis zur Gegenwart mit besonde-

Domportal gegenüberliegende Stelle, die für dieselbe Zeit in einer schon erwähnten Wormser Rechtsquelle präzise als der Ort bezeichnet ist, die der ‚pedellus civium‘ anlässlich der Gerichtsversammlung der Wormser Bürger besteigt, um *co-rum omni populo* das Urteil über Verbrecher zu verkünden<sup>26</sup>. Gegen Ende des Jahres 1273 findet an derselben Stelle auch die Huldigung der Bürger der Reichsstadt gegenüber dem in Worms weilenden König Rudolf von Habsburg statt (*iuramentum fidelitatis in curia, pulsata campana, civibus congregatis ante stegam*<sup>27</sup>). Ergänzt wird dieses Bild einer engen Verflechtung des Domglockengebrauchs mit dem Komplex am Domplatz durch das bekannte literarische Zeugnis des Rangstreits der beiden Königinnen Brünhild und Kriemhild im Nibelungenlied. Ihre besondere Brisanz erhielt diese Streitszene für die zeitgenössischen Rezipienten des Epos gerade aus der Plazierung an dem auch andernorts rechtlich wie kultisch in hohem Maße exponierten Schnittpunkt zwischen Sakralraum und zentralem öffentlichem Versammlungsplatz, der den Zeitgenossen beim Hören der Verse anschaulich vor Augen gestanden haben muß. Als historische Quelle für die Zeit um 1200 legt die Schilderung somit ein ausdrücklich auf die Öffentlichkeit bezogenes Zeugnis für den Stellenwert derartiger Plätze und Portale ab<sup>28</sup>. Wie sehr die dem Apostelfürsten geweihte Kathedralkirche mit dem Rechtsleben und der städtischen Öffentlichkeit verflochten ist, zeigen die vornehmlich aus dem 13. Jahrhundert stammenden, wiederum anderen Civitates vergleichbaren Belege für ‚bürgerliche‘ Rechtshandlungen im Eingangsbereich und im Kreuzgang der Kathedralkirche St. Peter<sup>29</sup>.

rer Berücksichtigung der Stadt Worms II (Berlin 21897) 352f. Vgl. allg. zu oberrheinischen Bischofsspalzen Walter Hotz, Pfalzen und Burgen der Stauferzeit. Geschichte und Gestalt (Darmstadt 1981) 268–272 (mit Zeichnung des Wormser Dombezirkes 270; Literatur zur Wormser Bischofsspalz 268 Anm. 254).

<sup>26</sup> Monumenta Wormatiensia (wie Anm. 21) 230.

<sup>27</sup> Monumenta Wormatiensia (wie Anm. 21) 162: Bericht des Chronicon Wormatiense. Siehe dazu die Übersetzung in einer frühneuzeitlichen Wormser Chronik, in der es heißt: *als sie mit der hofglocken für die steg versammlet worden* (Wormser Chronik von Friedrich Zorn, mit den Zusätzen Franz Bertholds von Flersheim, hrsg. v. Wilhelm Arnold [Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart 43, Stuttgart 1857, Nd. Amsterdam 1969, 127]). Zu den verfassungsgeschichtlichen Implikationen: Keilmann, Kampf um die Stadtherrschaft (wie Anm. 24) 205–207.

<sup>28</sup> Das Nibelungenlied. Nach der Ausgabe von Karl Bartsch hrsg. v. Helmut de Boor (Deutsche Klassiker des Mittelalters, Mannheim 221988) 14. Aventiure, Vers 838ff. Daneben illustriert das Nibelungenlied auch die Funktionen der Wormser Domglocken im Zusammenhang mit einem durch sie eingeläuteten höfischen Fest (vgl. Vers 811). Diese Zusammenhänge verweisen einmal mehr darauf, daß die Dichtung mit Gewinn auf ihre Bezüge zur Lebenswirklichkeit der Zeit um 1200 untersucht werden kann und der Text weitaus mehr Rückschlüsse auf die Zeit seiner Entstehung zuläßt, als zumeist angenommen wird.

<sup>29</sup> Boos, Urkundenbuch I (wie Anm. 23): 1208 (Nr. 109, 86f.: Die Wormser Bürger beurkunden im Kreuzgang vor einem Kruzifix eine Schenkung an das Andreasstift); 1266 (Nr. 336, 220: Vor den Wormser Richtern verkaufen Bürger der Stadt eine Rente *in claustro ecclesie Wormaciensis*); Boos, Urkundenbuch II: 1315 (Nr. 99, 62–65): Die Wormser Richter beurkunden den Güterverkauf eines Bürgers vor zahlreichen Zeugen *Actum et datum... prope ostium*

Quellen aus anderen Städten runden das für Worms skizzierte Bild des städtischen Glockengebrauchs und des Zusammenhangs zwischen Recht und Stadt-herrschaft weiter ab. So werden im benachbarten, hinsichtlich seiner Verfassungs-verhältnisse mit Worms vielfach verwandten Speyer im Jahre 1342 von dem zwei Jahre zuvor vom Rat erworbenen, von da an als Rathaus genutzten Hof ‚vor dem Münster‘ Beschlüsse des Rates, Preis- und Lohnfestsetzungen für Bauhandwerker, *mit gelueter glocken uf dem Hofe zu Spire verkündet*<sup>30</sup>. Bereits im Jahre 1263 war eine gegen Kontakte von Bürgern zu ihren auswärtigen Bundesgenossen ge richtete Verordnung der *consules et universi cives Spirenses* [...] *sonante campana et de communi civium consilio* beschlossen worden<sup>31</sup>. Dabei wurde die am Schluß der darüber ausgestellten Urkunde nach der Poenformel eingefügte, sonst nicht bekannte Passage angesichts einer virulenten oppositionellen Bewegung innerhalb der Stadt, die auch zu Auseinandersetzungen im Stadtrat geführt hatte, möglicherweise zur zusätzlichen Bekräftigung der allgemeinen Gültigkeit der Bestimmungen und zur Betonung der Legitimation des Handelns eingefügt. Wenngleich nicht sicher zu entscheiden ist, ob sich die Vertreter der Stadt zu dieser Zeit für Versammlungs- und Beschußzwecke der Domglocken bedient haben, was angesichts der „Bedeutung der Speyerer Hauptkirche als Kultzentrum der Stadt wie für die besondere Ausformung bürgerlicher Frömmigkeit“<sup>32</sup> durchaus eine gewisse Wahrscheinlichkeit besitzt, so ist zumindest der Rechtsbrauch an sich auch für diese Civitas nachzuweisen.

In der lothringischen Metropole Metz ergeht im Februar 1233 in einer Ausnahmesituation der Stadtherrschaft und damit eventuell ebenfalls zur Steigerung der Legitimität des Handelns der städtischen Organe eine Abgaben und Steuern betreffende Verordnung (*atour*) ausdrücklich *par commun Consoil & par cloche sonant*<sup>33</sup>. In Straßburg wird 1332 vor dem zeitlichen Hintergrund von Kämpfen

*ecclesie Wormaciensis in atrio ibidem*. Zu den Wormser Verhältnissen vgl. demnächst *Gerold Bönnen*, Dom und Stadt – Zu den Beziehungen zwischen der Stadtgemeinde und der Bischofskirche im mittelalterlichen Worms (erscheint in: *Der Wormsgau* 17, 1998).

<sup>30</sup> Zu den Hintergründen der Verlegung des Rathauses von der Münze an die neue Stelle: *Ernst Voltmer*, Reichsstadt und Herrschaft. Zur Geschichte der Stadt Speyer im hohen und späten Mittelalter (Trierer Historische Forschungen 1, Trier 1981) 239; zur Quelle vgl. 276; Quelle: Urkunden zur Geschichte der Stadt Speyer, hrsg. v. *Alfred Hilgard* (Straßburg 1885) Nr. 470. Die Liegenschaft befand sich in der Großen Himmelsgasse gegenüber dem Domportal.

<sup>31</sup> *Hilgard*, Urkunden (wie vorige Anm.) Nr. 103, 74f.; zum zeitgeschichtlichen Hintergrund: *Ernst Voltmer*, Von der Bischofsstadt zur Reichsstadt. Speyer im Hoch- und Spätmittelalter (10. bis Anfang 15. Jahrhundert), in: Geschichte der Stadt Speyer, hrsg. v. der Stadt Speyer (Stuttgart u. a. 21983) I, 284.

<sup>32</sup> *Voltmer*, Reichsstadt (wie Anm. 30) 51.

<sup>33</sup> *Histoire de Metz*, hrsg. v. *Jean François Nicolas Tabouillot*, 7 Bde. (Metz 1768–1790, Nd. Paris 1970) Bd. III, preuves 187f.; Aussteller: *li Proudome de la Communaliteit de Metz*; vgl. zum Hintergrund, dem sog. ‚Guerre des Amis‘, sowie insgesamt zur komplexen Metzer Verfassungsgeschichte *Marianne Pundt*, Vergleichende Studien zu den städtischen Führungsgruppen in Trier und Metz (Diss. Trier 1997).

zwischen den einflußreichen Geschlechtern der Zorn und der Mühlheim sowie einer Verfassungsänderung, also einer vergleichbaren instabilen innerstädtischen Situation, das Läuten einer als Rats- und Torglocke fungierenden Münsterglocke erwähnt *wann man zu rath gehen sollte*<sup>34</sup>. Daß diese Verwendung des Geläutes zugleich eine Folge- und Gehorsamspflicht der Gerufenen und somit die Ausübung von Herrschaft beinhaltet, geht aus einer Fülle von Rechtsquellen aus dem gesamten Mittelalter zweifelsfrei hervor.

Damit eng zusammenhängen – bereits angesprochen – drittens die in zahllosen Quellen faßbaren Funktionen der (Sturm)-Glocken im Wehrwesen, bekanntlich einem der wichtigsten Antriebskräfte für den Prozeß der hochmittelalterlichen Stadtgemeindebildung und die Aufrechterhaltung der Gemeinde. Im Anschluß an die Hinweise auf den städtischen Gebrauch der Domglocken in Worms verwundert es nicht, daß die städtische Seite hier die Glocken und Türme der Bischofskirche auch im späteren Mittelalter für Zwecke der städtischen Verteidigung genutzt hat<sup>35</sup>. Eine Kölner Quelle aus der Zeit um 1355 erwähnt als zweiten Punkt eines

<sup>34</sup> *Albert Fuchs*, Die Glocken des Straßburger Münsters. Ein Beitrag zur elsässischen Glocken- und Volkskunde, in: *Elsässische Monatsschrift für Geschichte und Volkskunde* 1 (1910) 385–406, 462–478, 522–532 (hier 473). Zum zeitgeschichtlichen Hintergrund: *Alfred Haverkamp*, „Innerstädtische Auseinandersetzungen“ und überlokale Zusammenhänge in deutschen Städten während der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, in: *Stadtadel und Bürgertum* in den italienischen und deutschen Städten des Mittelalters, hrsg. v. *Reinhard Elze* und *Gina Fasoli* (Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient 2, Berlin 1991) 89–126 (hier 111). Fast zeitgleich wird im Oktober 1330 in einer innerstädtischen Konfliktsituation, beim sogenannten Severinsaufruhr der Hausgenossen in Speyer, „wegen der gegebenen Ausnahmesituation in offener Versammlung (mit geludter glocken) die Ausübung des Stadtregiments vorübergehend an einen sechsköpfigen Ausschuß übertragen, dem sich die gesamte Einwohnerschaft durch einen gemeinsam geleisteten Gehorsamseid verpflichtet“ (*Voltmer*, *Reichsstadt* [wie Anm. 30] 231 f.).

<sup>35</sup> Vgl. etwa den Eintrag in einem Ratsbuch aus dem ersten Drittel des 15. Jahrhunderts zur *custodia civitatis* (*Monumenta Wormatiensia* [wie Anm. 21] 330) bzw. über die Einsetzung eines von den Bürgermeistern ermahnten Wachmanns *uf dem münster thorne* mit der Pflicht zum „ruren“ der Glocke. Ein in einem Memorial über das Kriegswesen vom Ende des 15. Jahrhunderts überliefelter Eid des Münsterturmwächters nennt Feuerglocken und die nur mit Erlaubnis des Bürgermeisters zu läutenden „hoffeglocken“ (ebd. 366f., FN 3). Weitere Quellen aus dieser Zeit (v. a. Ordnungen und Eide der Türmer und Münsterturmwächter; Übereinkunft zwischen Domstift und Stadt über die Nutzung des Turmes von 1464) nennt *Fritz Reuter*, Pfeifer, Trompeter, Posauer. Quellen zur Wormser Musikgeschichte, in: *Der Wormsgau* 10 (1972/73) 29–49, 40f. Die im Jahre 1407 durch König Ruprecht und den Mainzer Erzbischof vermittelte „Große Pfaffenrachtung“ zur Beilegung von Konflikten zwischen Stadt und Geistlichkeit regelt neben vielem anderem den Umgang mit einer von den Bürgern angebrachten Verbindung zwischen zwei Domtürmen (*Monumenta Wormatiensia* 264, Punkt XXI), wobei eine Übereinkunft zwischen Stadt und Bischof angestrebt wird. Eine kostspielige und unter anderem durch Ablässe beim Läuten finanzierte Glocke des Domes (*die Petersglock*) wurde nach einer späten Chronik im Jahre 1312 neu gegossen und mit einer Inschrift versehen, die ihre umfassenden gemeinschaftlich-gemeindlich-kultischen Funktionen deutlich zum Ausdruck bringt: *Laudo deum verum, plebem voco, convoco clerum, / De-functos ploro, pestem fugo, festa decoro, / Vox mea cunctorum terror est daemoniorum*

Neubürgereides eine unbedingte Folgepflicht gegenüber der Sturmglöcke in Verbindung mit einem Beitrag zur Verteidigung (*der stürmclocken nazuvolgin ind seyn ganz harnasch zuo haven in urber des raitz ind der stede van Collen*)<sup>36</sup>; eine detaillierte Ordnung über die Besetzung der Mauern, Tore und Türme für Straßburg aus dem Jahre 1392 belegt die Einbindung des Geläutes der Tore in die Wehrorganisation der elsässischen Metropole<sup>37</sup>. Auch in kleineren Bischofsstädten, etwa in Toul, ist die im Verbund mit weiteren Instrumenten stehende Verwendung der Glocke für den Kriegszug der Städter gegen äußere Feinde nach Aussage des kurz vor 1300 erstmals fixierten Stadtrechts der Normalfall<sup>38</sup>. Schon für das Jahr 1132 lässt sich in der Verduner Chronistik im Zusammenhang kriegerischer Konflikte zwischen dem Bischof und dem Grafen die Verwendung einer Glocke des der Jungfrau Maria geweihten Domes als Kriegsglocke (*signum belli*) durch den Bischof zum Zusammenrufen von Klerus und Stadtbürgern nachweisen<sup>39</sup>.

Besonders reichhaltige Einblicke in das städtische Wehrwesen gewährt die spätmittelalterliche Metzer Überlieferung, wo eine derartige Verwendung des Geläutes der Stefanskathedrale über die Chroniken hinaus bereits aus literarischen Quellen des 13. Jahrhunderts zu rekonstruieren ist<sup>40</sup>. Nicht vergessen werden darf in diesem Zusammenhang der Stellenwert von Glockentürmen für die Verteidigung der Städte und das Bestreben, sie im Rahmen der Wehrhoheit kommunaler

(Wormser Chronik [wie Anm. 27] 133. Zu dieser Inschrift vgl. Walter, Glockenkunde [wie Anm. 6] 186f.). Auch diese Quelle bezeugt – freilich keineswegs widerspruchsfrei – den hingenommenen – städtischen Einfluss auf den Bau. Siehe dazu auch die Regesten zur Baugeschichte des Domes bei Rudolf Kautzsch, Der Dom zu Worms (Denkmäler deutscher Kunst, Berlin 1938) 35.

<sup>36</sup> Friedrich Keutgen, Urkunden zur städtischen Verfassungsgeschichte (Ausgewählte Urkunden zur deutschen Verfassungs- und Wirtschaftsgeschichte 1 [Berlin 1901, Nd. Aalen 1965] Nr. 182, 245); vgl. dazu Joachim Deeters, Das Bürgerrecht der Reichsstadt Köln seit 1396, in: ZRG GA 104 (1987) 1–83 (zum Eidestext von 1355/56 vgl. 22: Treue gegen den Rat und Beitrag zur Verteidigung); zum Zusammenhang von Bürgereid und Glockengebrauch vgl. Wilhelm Ebel, Der Bürgereid als Geltungsgrund und Gestaltungsprinzip des deutschen mittelalterlichen Stadtrechts (Weimar 1958), dort 32: jährlicher Schwur/Burding nach Magdeburger Stadtrecht bei Glockenläuten; neuere Literatur zum Bürgereid nennt Rudolf Hollbach, „...gravissima coniuratione introducta.“ Bemerkungen zu den Schwureinungen in Bischofsstädten im Westen des Reiches während des Hochmittelalters, in: Geschichtliche Landeskunde der Rheinlande. Regionale Befunde und raumübergreifende Perspektiven. Georg Droege zum Gedenken, hrsg. v. Marlene Nikolay-Panter, Wilhelm Janssen, Wolfgang Herborn (Köln, Weimar, Wien 1994) 159–184 (180f.).

<sup>37</sup> UB Straßburg (wie Anm. 15) VI, Nr. 693, 370–372.

<sup>38</sup> Bönnien, Bischofsstadt (wie Anm. 10) 453, Quelle: 656. Zur Frage des Zusammenhangs von Glockengebrauch, städtischem Wehrwesen und Befestigungen bietet wertvolles Material Heinrich Gottfried Gengler, Deutsche Stadtrechts-Alterthümer (Erlangen 1882) 41–45.

<sup>39</sup> Lorenz von Lüttich, *Gesta episcoporum Virdunensium* (wie Anm. 8) 508f.; zu den Hintergründen siehe neben Clouët, *Histoire* (wie Anm. 11) II, 208; Hirschmann, Verdun (wie Anm. 8).

<sup>40</sup> Vgl. dazu die materialreiche, einen ersten Zugang zu den überaus reichhaltigen Chroniken und normativen Quellen bietende Arbeit von Bour, *Etudes* (wie Anm. 13) I, 189f.; auf die Bedeutung der „Mutte“ für das städtische Wehrwesen ist noch einzugehen.

Aufsicht zu unterstellen<sup>41</sup>. Wie schwer eine Abgrenzung der Funktionen des Glockengebrauches in den Grenzbereichen zwischen Herrschaftsanspruch und Wehrwesen ist, zeigt der Bericht über die Umstände der Ermordung des Mainzer Erzbischofs Arnold von Selenhofen im Juni 1160, bei dem es sich um eine recht frühe Quelle zum Glockengebrauch in einer rheinischen Bischofsstadt im zeitlichen Umfeld der krisenhaften Zuspitzung des Kampfes um die Stadtherrschaft handelt<sup>42</sup>. Der zeitgenössische Chronist schildert eindringlich die plötzlich durch Glockengeläut, Trompetenschall, Hörner und Waffenklang zur Gewalttat aufgeriezte und aufreizende, von Stimmengewirr und Geschrei bestimmte Atmosphäre bei den zum Tatort – dem Kloster St. Jakob vor der Stadt – strömenden Mainzern und verurteilt dabei in aller Schärfe deren *impietas*, die sich bis zur Bluttat am Oberhirten auf das Gewalttätigste gesteigert hat.

Als vierten Punkt sei auf die von der Größe der Stadt, dem Umfang des gemeinschaftlichen Regelungsbedarfs und der Eigenart der Stadtverfassung abhängigen Funktionen der Glocken für die praktische Ordnung des städtischen Zusammenlebens aufmerksam gemacht. Hierzu zählt beispielsweise die Rolle von Glocken im Wirtschaftsleben. Neben einer frühen Wormser Quelle<sup>43</sup> sei hierfür exemplarisch eine Kölner Messeordnung aus der Zeit nach 1360 genannt. Ihrzufolge werden Beginn und Ende des Jahrmarktes durch Glockengeläut der mit der städtischen Führungsschicht auf das engste verbundenen, im Herzen der Rheinmetropole gelegenen Abtei Groß-St. Martin markiert (*sal men die klocke zu den groissen s. Mertine luden*<sup>44</sup>). Die auf bestimmte Tage fixierten Verkaufszeiten von Flei-

<sup>41</sup> Stellvertretend für viele andere Quellen sei verwiesen auf einen Vergleich zwischen der Stadt Köln und der Abtei Deutz über den Aufbau der von den Kölnern zerstörten Kirche und Klostergebäude sowie des Glockenturms der Abtei St. Heribert vom Jahre 1260: Quellen zur Geschichte der Stadt Köln, hrsg. v. Leonard Ennen und Gottfried Eckertz (Köln 1863, Nd. Aalen 1970) II, Nr. 407, 425.

<sup>42</sup> Philipp Jaffé (Hrsg.), *Bibliotheca rerum Germanicarum*, Bd. 3: *Monumenta Moguntina* (Berlin 1866, Nd. Aalen 1964) 655 f. (1160 Juni 24: *Et confusa voce tubarum campanarumque, cornuum armorumque strepitu, aliarumque compulsionum innumerabilium terra sono horrenti concussa, uti in antiquum chaos mole subversa*); vgl. dazu Stefan Weinfurter, Konflikt und Konfliktlösung in Mainz. Zu den Hintergründen der Ermordung Erzbischof Arnolds 1160, in: *Reichsgeschichte und Landesgeschichte. Festschrift für Alois Gerlich zum 70. Geburtstag*, hrsg. v. Winfried Dotzauer, Wolfgang Kleiber, Michael Matheus, Karl-Heinz Spieß (Geschichtliche Landeskunde 42, Stuttgart 1995) 67–83. Ich danke Herrn Prof. Dr. Weinfurter für den Hinweis auf diese Quelle. Siehe zu den Ereignissen mit weiterer Lit. auch Holbach, „... gravissima coniuratione introducta“ (wie Anm. 36) und Knut Schulz, „Denn sie lieben die Freiheit so sehr...“. *Kommunale Aufstände und Entstehung des europäischen Bürgertums im Hochmittelalter* (Darmstadt 1992) 175–182.

<sup>43</sup> Die vom Bischof und dem Grafen gemeinsam mit weiteren seiner ‚optimati‘ im Jahre 1106 eingerichtete Genossenschaft von Fischhändlern mit Erbrecht für die Mitglieder und Zuwahlrecht (*urbanorum communi consilio*) sieht ein Verbot des Aufkaufs von Fischen vor der Prim vor (Boos, *Urkundenbuch I*, wie Anm. 23, Nr. 58, 50).

<sup>44</sup> Walter Stein (Bearb.), *Akten zur Geschichte der Verfassung und Verwaltung der Stadt Köln im 14. und 15. Jahrhundert* (Publikationen der Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde 10,2; Bonn 1895) II, Nr. 39, 29. Zu den engen Beziehungen des Konvents zu städtischen Kreisen vgl. Helga Johag, *Die Beziehungen zwischen Klerus und Bürgerschaft in Köln*

schern und Gerbern regelt gemäß einer städtischen Verordnung in Metz 1382 das Glockengeläut der innerstädtischen Pfarrkirchen St. Viktor und St. Martin<sup>45</sup>. Ein-  
ner detaillierten städtischen Lohnordnung für Weinbergarbeiter vom Jahre 1355 ist eine ebenfalls auf der Verfügung über die Glocken von vier Pfarrkirchen der  
Stadt beruhende Arbeitszeitregelung für die in der Weinlese beschäftigten Arbei-  
ter zu entnehmen. Zur Organisation dieser spezifischen Gemeinschaftsaufgabe  
fungiert die Glocke hier bereits als Zeitsignalgeber<sup>46</sup>. Als Konsequenz aus der Zu-  
nahme von Gewalttaten in Metz ergeht 1431 ein Verbot, nach dem abendlichen  
Schlag einer der großen Glocken der etwa in der Mitte der ummauerten Metro-  
pole gelegenen und personell eng mit den städtischen Führungsgruppen verfloch-  
tenen Stiftskirche St. Salvator ohne Laterne auf die Straße zu gehen<sup>47</sup>. Ihren Aus-  
druck findet dieser Funktionsbereich auch in städtischen Feuerordnungen des  
späten Mittelalters<sup>48</sup>. Fünftens schließlich sei auf den häufig inschriftlich<sup>49</sup> be-  
zeugten Wert der Glocke als der städtischen Selbstdarstellung, Identitätsstiftung  
und Legitimation dienendem Symbol verwiesen. Es steht in einem engen Zusam-  
menhang zu dem von der stadtgeschichtlichen Forschung der letzten Jahre stärker  
beachteten städtischen Zeichen- und Signalensemble, in erster Linie dem Stadt-  
siegel und den damit verbundenen Stadtpatronen, aber auch weniger bekannten  
Ausprägungen wie Wappen, Bannern, Fahnen und Fahnenwagen, allesamt Aus-

zwischen 1250 und 1350 (Rheinisches Archiv 103, Bonn 1977) 57ff., 61: „bürgerliches Klo-  
ster“; keine Hinweise bei Peter Opladen, Groß-St. Martin. Geschichte einer stadtkölnischen  
Abtei (Studien zur Kölner Kirchengeschichte 2; Düsseldorf 1954); siehe auch Diederich,  
Stift-Kloster-Pfarrei (wie Anm. 3) 46–48. Zu der Messe vgl. den Ausstellungskatalog Gertrud  
Wegener (Bearb.), 50 Jahre Kölner Messe 1924–1974 (Köln 1974).

<sup>45</sup> Pierre Mendel, Les atours de la ville de Metz. Etude sur la législation municipale de Metz  
au moyen âge (Metz 1932) 327.

<sup>46</sup> Histoire de Metz (wie Anm. 33) Bd. IV, preuves 159–162, hier 161: Die ‚ouvriers‘ sollen al-  
ler à premier cop dez cloches c‘on soneront az Eglises devant maitines à Paroches; c‘est asavoir  
az Eglises de saint Mamin [Maximin], de saint Hillairre à Pont Remont, de saint Marcel & de  
saint Vy; & doient estre luwez li dis ouvriers, anfois [= avant] que li secons cop des cloches  
asdites Eglises soit sonnez.

<sup>47</sup> Bour, Etudes (wie Anm. 13) I, 176; zum Salvatorstift und den übrigen Metzer Stiften vgl.  
Hans-Walter Herrmann, Die Kollegiatstifte in der alten Diözese Metz, in: Die alte Diözese  
Metz. L‘ancien diocèse de Metz. Referate eines Kolloquiums in Waldfischbach-Burgalben  
vom 21. bis 23. März 1990, hrsg. v. Hans-Walter Herrmann (Veröffentlichungen der Kom-  
mission für saarländische Geschichte und Volksforschung 19, Saarbrücken 1994) 113–145.

<sup>48</sup> Beispielausweise sei verwiesen auf Köln (Stein, Akten [wie Anm. 44] Nr. 219, 366): Die im  
Jahre 1452 ergangene Brandordnung sieht das Läuten der Glocke des Rathaussturms vor; für  
Straßburg (UB Straßburg [wie Anm. 15] VI, Nr. 509) ist ein 1389 angelegtes Verzeichnis der  
jenigen Bürger überliefert, die auf den Ruf der Feuerglocke hin die sieben Stadttore zu beset-  
zen haben. Für Metz siehe Bour, Etudes (wie Anm. 13) I, 192, wonach die Glocke der Pfarr-  
kirche St. Eucharius derartige Funktionen übernimmt.

<sup>49</sup> Allgemein dazu: Edmund Kizik, Die Funktion der Glockeninschriften. Ein Versuch ihrer  
Einteilung unter methodologischem Aspekt, in: Vom Quellenwert der Inschriften. Vorträge  
und Berichte der Fachtagung Eßlingen 1990, hrsg. v. Renate Neumüllers-Klauser (Sitzungs-  
berichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse,  
Supplement 7, Heidelberg 1992) 189–207.

druck der „mittelalterlichen Stadt als Kult- und Kampfgemeinschaft“<sup>50</sup>. Aufmerksam gemacht sei dabei auch auf die spätmittelalterlichen Ratsprozessionen und -messen als spezifischen religiös-kirchlichen Demonstrationsformen der Gesamtstadt, bei denen dem Glockengeläut ein zentraler Platz zukommt<sup>51</sup>.

### III. Die Fallbeispiele Straßburg, Köln, Metz und Trier

Nach diesem Parforce-Ritt durch wichtige Funktionszusammenhänge und zentrale Quellenarten, von denen in erster Linie chronikalische, normative und inschriftliche aussagekräftig zu sein versprechen, soll mit der elsässischen Metropole Straßburg das erste Fallbeispiel<sup>52</sup> in den Blick genommen werden. *do die vorge-nanten herren in die stat komet, do lüte man ein glocke und besamete alles volke daz in der stat was, uf den fronhof: do swürent die herren offenliche vor allem volke zü der stat, daz sü der stat woltent beholzen sin wider allen meniglich, und sündlicher wider den bischof und sin helfere [...] des swur ouch die stat den herren*

<sup>50</sup> Ernst Voltmer, Leben im Schutz der Heiligen. Die mittelalterliche Stadt als Kult- und Kampfgemeinschaft, Antike und Mittelalter, in: Die okzidentale Stadt nach Max Weber: zum Problem der Zugehörigkeit in Antike und Mittelalter, hrsg. v. Christian Meier (Historische Zeitschrift; Beihefte NF 17, München 1994) 213–242; ders., Fahnenwagen in der Schlacht bei Worringen, in: Der Name der Freiheit 1288–1988. Aspekte Kölner Geschichte von Worringen bis heute, Handbuch zur Ausstellung des Kölnischen Stadtmuseums in der Josef-Haubrich-Kunsthalle Köln, hrsg. v. Werner Schäfke (Köln 1988) 299–312 (zu den seit dem 13. Jahrhundert bezeugten Fahnen und Wagen u.a. in Köln, Mainz, Worms und Straßburg). Zum engen Verhältnis von Stadtsiegel und Stadtpatron: Toni Diederich, Stadtpatrone an Rhein und Mosel, in: RhVjbl 58 (1994) 25–86 (u.a. zu Trier, Köln, Mainz, Koblenz, Andernach, Bonn, Neuß, Worms und Duisburg). Zur Trierer Stadt Fahne des Spätmittelalters vgl. Hans Horstmann, Fahnen und Flaggen der Trierer Erzbischöfe im Mittelalter, in: Kurtrierisches Jahrbuch 8 (1968) 108–111; allg. zu den Wappen: Wolfgang Heinrich, Das Wappen als öffentliches Zeichen, in: Symbole des Alltags. Alltag der Symbole. Festschrift für Harry Kühnel (Graz 1992) 295–307. Überaus materialreich und methodisch weiterführend – mit zahlreichen Bezügen zu der hier verfolgten Thematik – ist der jüngst erschienene Beitrag von Wilfried Ebbrecht, Die Stadt und ihre Heiligen. Aspekte und Probleme nach Beispielen west- und norddeutscher Städte, in: Vestigia Monasteriensia. Westfalen – Rheinland – Niederlande, hrsg. v. Ellen Widder u.a. (Studien zur Regionalgeschichte 5, Bielefeld 1995) 197–250 (ausführlich zur Frage der Stadtpatrone, u.a. am Beispiel von Köln).

<sup>51</sup> Vgl. die ältere Arbeit von Karl Frölich, Kirche und städtisches Verfassungsleben im Mittelalter, in: ZRG KA 22 (1933) 188–288 (266 ff.); zum städtischen Prozessionswesen Eberhard Isenmann, Die deutsche Stadt im Spätmittelalter: 1250–1500. Stadtgestalt, Recht, Stadtregiment, Kirche, Gesellschaft, Wirtschaft (UTB für Wissenschaft, Große Reihe, Stuttgart 1988) 224 f. und Uwe Heckert, Die Ratskapelle als Zentrum bürgerlicher Herrschaft und Frömmigkeit. Struktur, Ikonographie und Funktion, in: BDLG 129 (1993) 139–164, hier 160 ff.

<sup>52</sup> Es versteht sich, daß im folgenden die jeweilige stadtgeschichtliche Literatur nur in sehr schmaler, auf die neuesten Publikationen beschränkter Auswahl berücksichtigt werden und wünschenswerten Einzeluntersuchungen keinesfalls vorgegriffen werden kann.

*daz selb zu gelicher wise*<sup>53</sup>. Im Kampf zwischen der Stadt Straßburg und Bischof Walter von Geroldseck kommt es im September des Jahres 1261 auf dem Fronhof, dem Platz vor dem Südportal des Münsters, ein Jahr vor der für die städtische Verfassungsentwicklung wichtigen Schlacht bei Hausbergen, zur Eidesleistung einer Gruppe von Adligen um Graf Rudolf von Habsburg zugunsten der Stadt<sup>54</sup> und zur Aushandlung eines Bundbriefes. Das Einreiten und die zum Abschluß der Übereinkunft führende Versammlung finden unter Glockengeläut statt. Unmittelbar im Anschluß daran beginnt ein zu weiteren Kriegs- und Fehdehandlungen führender Auszug der Städter. Unser Gewährsmann, der Chronist Fritsche Closener (gest. 1384), übersetzt in dem hier zitierten und paraphrasierten Bericht eine in lateinischer Sprache abgefaßte städtische Chronik des ausgehenden 13. Jahrhunderts. In dieser dokumentiert ein für die hier interessierende Fragestellung noch klarer formulierter Text das Geschehen vor dem Münster. Nach dem Bericht des *'Bellum Waltherianum'*, Teil des zwischen 1291 und 1299 im Auftrag des mit dem Münsterbau eng verbundenen Straßburger Bürgers Ellenhard (gest. 1305) zusammengestellten Codex, der sich aus zentralen Straßburger Geschichtsquellen zusammensetzt, haben die Adligen den *'cives'* und dem *'populus'* von Straßburg, der zu diesem Zweck auf dem Fronhof versammelt wurde (*dicto populo ad hec congregato cum campanis publice in atrio dicto fronthove*), Treue und Gefolgschaft geschworen und anschließend den Eid der Gegenseite entgegengenommen<sup>55</sup>. Der durch Glockengeläut des Münsters konstituierte bzw. öffentlich gemachte, im Rahmen einer Volksversammlung vollzogene Rechtsakt findet dabei nicht zufällig an der Stelle vor dem Südportal der Kathedralkirche statt. Zum Vergleich sei an die zwei Jahre später stattfindende und von der Domglocke eingeläutete Trierer Volksversammlung sowie den etwa für dieselbe Zeit gut dokumentierten Zusammenhang von Glockengeläut und Schwurstäte vor dem Wormser Dom erin-

<sup>53</sup> Die Chroniken der oberrheinischen Städte: Straßburg (Leipzig 1870, Nd. 1961) (= Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jahrhundert, Bd. 8) I, 77.

<sup>54</sup> Zum stadtgeschichtlichen Hintergrund: *Histoire de Strasbourg des origines à nos jours*, Bd. II: *Strasbourg des grandes invasions au XVIe siècle*, ed. sous la dir. de Georges Livet und Francis Rapp (Strasbourg 1981), darin: *Philippe Dollinger, Origines et essor de la ville épiscopale. L'émancipation de la ville et la domination du patriciat (1200–1349)* 5–98 (hier 47–49); die ältere Literatur ist verzeichnet bei Helga Mosbacher, Kammerhandwerk, Ministerialität und Bürgertum in Straßburg. Studien zur Zusammensetzung und Entwicklung des Patriziats im 13. Jahrhundert, in: ZGO 119 (1971) 33–173.

<sup>55</sup> *Bellum Waltherianum* (Ellenhardi Argentinensis annales et chronica), ed. Philipp Jaffé, MG SS XVII, 105–114 (hier 107); zu den Ereignissen 1261/62 siehe auch Wilhelm Wiegand, *Bellum Waltherianum. Studien zur elsässischen Geschichte und Geschichtsschreibung im Mittelalter* (Straßburg 1878); zur Überlieferung dieser für den nordalpinen Raum frühen städtischen Chronistik und ihrem Kontext vgl. mit weiteren Hinweisen jetzt die Studie von Gabriela Signori, Hagiographie, Architektur und Pilgerwesen im Spannungsfeld städtischen Legitimations- und Integrationsstrebens. Gottfried von Ensmingens Straßburger Wunderbuch der *„heiligen Maria“* (1290), in: ZHF 17 (1990) 256–279, 261f. Die Glaubwürdigkeit des Berichts gerade in bezug auf die Funktionen des Münsters verbürgt u. a. die Tatsache, daß der Text des *'Bellum Waltherianum'* auf dem Bericht des Augenzeugen Ellenhard beruht (262).

nert<sup>56</sup>. Schon ein Blick in die Straßburger Stadtrechte des 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts lässt die zentrale Bedeutung des Münsters im Rechts- und Verfassungsleben der Stadt sowie für die Frage der Verwendung des Geläutes erkennen. In der Tat erweist sich, daß hier – wo bereits um 1200 die Mithilfe der ‚urbani‘ am Bau bezeugt ist – die Frage des städtischen Glockengebrauchs in einem direkten Zusammenhang zum Verhältnis der Stadtgemeinde zur Bischofskirche steht. In der stadt- wie auch der kunstgeschichtlichen Forschung besteht seit langem Einigkeit darüber, daß kaum eine Kathedralkirche des Reiches ihre Entstehung in so beispielloser Weise der Finanzkraft, dem Bauwillen und der organisatorischen Leistung des Stadtbürgertums verdankt wie dieser Neubau mit seiner alles andere als ‚stadtfremden‘ Zweckbestimmung<sup>57</sup>.

Im Gefolge des bereits in der ersten Jahrhunderthälfte eindeutig stadtbürglerlichen Einflusses auf die Bauarbeiten ging auf diese in den 1280er Jahren endgültig die Pflegschaft und damit die rechtliche und finanzielle Hoheit über die sich seit der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts als eigenständige Körperschaft konstituierende Münsterfabrik über, nachdem 1276/77 der Grundstein zur Turmfront des Westbaues gelegt und die schließlich etwa vier Jahrzehnte währende Arbeit am Langhaus abgeschlossen worden war. Im Zusammenhang damit ist auch die erstaunliche Bandbreite aus heutiger Sicht ‚profan‘ erscheinender Nutzungen des Gotteshauses und des schon erwähnten Fronhofes vor dem Portal durch die Vertreter der Stadt zu verstehen. Das Münster ist in Straßburg stets die ‚Stadtkirche schlechthin‘<sup>58</sup>, eine Position, die auch mit ihrer Stellung als Hauptpfarrkirche der Bischofsstadt zusammenhängt. Die ohne erkennbare Konflikte mit dem adlig dominierten Domkapitel und der übrigen Geistlichkeit praktizierte Verfügung der städtischen Obrigkeit über die Münsterglocken ist Bestandteil dieses symbiotischen Verhältnisses. So sind das Südportal und die Kirche selbst als Gerichts- und

<sup>56</sup> Zu den Ereignissen von 1263 sowie zu weiteren Trierer Quellen: *Haverkamp*, Öffentlichkeit (wie Anm. 2) 95–97.

<sup>57</sup> So die Formulierung in der vorzüglichen Arbeit von *Peter Wiek*, Das Straßburger Münster. Untersuchungen über die Mitwirkung des Stadtbürgertums am Bau bischöflicher Kathedralkirchen im Spätmittelalter, in: *ZGO* 107 (1959) 40–113 (43); vgl. auch *ders.*, Untersuchungen über die Mitwirkung des Stadtbürgertums am Bau bischöflicher Kathedralkirchen im Spätmittelalter (Diss. phil. masch. Hamburg 1957) und *Cord Meckseper*, Kleine Kunstgeschichte der deutschen Stadt im Mittelalter (Darmstadt 1982) 208f. Aus der umfangreichen Literatur zum Münsterbau seien noch genannt: *Wolfgang Schöller*, Die rechtliche Organisation des Kirchenbaues im Mittelalter, vornehmlich des Kathedralbaues. Baulast – Bauherrenschaft – Baufinanzierung (Köln, Wien 1989) 210ff. und die kunstgeschichtliche Dissertation von *Barbara Schock-Werner*, Das Straßburger Münster im fünfzehnten Jahrhundert. Stilistische Entwicklung und Hüttenorganisation eines Bürger-Doms (Diss. Kiel 1981). Zu den Straßburger Glocken siehe die materialreiche Studie von *Fuchs*, Glocken (wie Anm. 34). Unbefriedigend: *Odile Kammerer*, Straßburg. Das Selbstverständnis einer Stadt im 13. Jahrhundert, in: *Europas Städte zwischen Zwang und Freiheit. Die europäische Stadt um die Mitte des 13. Jahrhunderts*, hrsg. v. *Wilfried Hartmann* (Schriftenreihe der Europa-Kolloquien im Alten Reichstag, Sonderband, Regensburg 1995) 63–82.

<sup>58</sup> *Luzian Pfleger*, Die Stadt- und Rats-Gottesdienste im Straßburger Münster, in: *Archiv für elsässische Kirchengeschichte* 12 (1937) 1–56, 3.

Versammlungsstätte und Ort wichtiger Rechtshandlungen sowie Einungsschwüre hinreichend bezeugt, beispielsweise durch einen 1322 ausgestellten Schwörbrief der Stadt Straßburg<sup>59</sup>. Sie dienen zudem als Verkündigungsstätte städtischer Verfügungen und stellen mit dem im Jahre 1252 erwähnten, von Seiten der Stadt gestifteten und rechtlich herausgehobenen Altar der Stadtpatronin Maria in einer Nische des Lettners zwischen Chor und Mittelschiff einen ‚Ort der Norm‘ und zugleich der Identität der Stadt bzw. ihrer führenden Familien dar, das Zentrum des sozialen, rechtlichen und religiösen Gemeinschaftslebens der Stadt<sup>60</sup>. Marienbanner und Fahnenwagen – beide sehr früh bezeugt – runden dieses Ensemble zusätzlich eindrucksvoll ab<sup>61</sup>.

Die anhand zahlreicher Zeugnisse nachweisbare und hier nur angedeutete Inanspruchnahme des komplexen Ensembles der Kathedralglocken im städtischen Alltagsleben (Feuer- und Ratsglocke; ‚Mordglocke‘ im Wehrwesen<sup>62</sup>), stets ein

<sup>59</sup> Dazu *Adalbert Erler*, Das Straßburger Münster im Rechtsleben des Mittelalters (Frankfurter Wissenschaftliche Beiträge, Rechts- und Wirtschaftswissenschaftliche Reihe 9, Frankfurt a.M. 1954), vgl. etwa 24–27 (hier auch die Quelle zu 1322) und 43 f. (das südliche Querschiff als Gerichtsstätte). Weiteres Material bietet *Luzian Pfleger*, Kirchengeschichte der Stadt Straßburg im Mittelalter, Colmar 1941 (Forschungen zur Kirchengeschichte des Elsass 6) 130 (über Versammlungen und Beratungen von Stettmeister und Ratsherren im 14. Jahrhundert; Belege dazu auch bei *dems.*, Stadt- und Ratsgottesdienste (wie vorige Anm.) 7; hier finden sich (18 f. und 22) auch Hinweise auf das Geläute der Münsterglocken bei Ratsmessen und -prozessionen). Zum ‚Fronhof‘ vgl. *ders.*, Kirchengeschichte 44 f. und *Hotz*, Pfalzen (wie Anm. 25) 271 f. Über den im dritten Stadtrecht (1245–1260) genannten Schwur der Bewohner *ebd.* 24.

<sup>60</sup> Mit wie wenig Verständnis ältere Historikergenerationen die den Zeitgenossen selbstverständliche vielfältige weltliche Nutzung der geweihten Stätte betrachtet haben, lässt sich daran ablesen, daß sich ein Vertreter der Zunft über die schändliche ‚Profanierung‘ in einer den typischen Anschaulungen seiner Zeit verhafteten Weise und in fast rührend anmutenden Formulierungen wortreich entrüsten konnte: *Otto Winckelmann*, Zur Kulturgeschichte des Straßburger Münsters im 15. Jahrhunderts, in: ZGO NF 22 (1907) 247–290, 253: „In einer für das heutige Empfinden geradezu empörenden Weise wurde der ehrwürdige Dom durch die profansten Dinge und Handlungen entweihet, ohne Unterscheid, ob Feiertag war oder Werktag, ob Gottesdienst gehalten wurde oder nicht. Die Obrigkeit selbst ging dem Volk bezeichnender Weise mit üblem Beispiel voran. Gestützt auf ihre Bau- und Polizeigewalt über das Münster behandelte sie die Kirche fast wie ein städtisches Profangebäude“ (Hinweise zur städtischen Nutzung 254 Anm. 1).

<sup>61</sup> Zum Frühaltar vgl. neben *Signori*, Hagiographie (wie Anm. 55) (269: „Mittelpunkt des religiösen und politischen Lebens der Stadtgemeinde“) auch *Heckert*, Ratskapelle (wie Anm. 51) 152 f.: Mit der Stiftung des Maria geweihten Fabrikaltars durch den Patrizier Heinrich Wehelin 1265 verlor der alte Frühaltar an Bedeutung, 1316 wurde der Marienaltar zu einer Kapelle erweitert; dazu auch *Pfleger*, Stadt- und Ratsgottesdienste (wie Anm. 58) 4 und 9. Zu den Straßburger Stadtsymbolen siehe auch *Paul Martin*, Das große Straßburger Stadtbanner, in: Zeitschrift für historische Waffen- und Kostümkunde NF 7 (1942) 185–189 und *ders.*, Die Hoheitszeichen der freien Stadt Straßburg 1200–1681 (Straßburg 1941).

<sup>62</sup> *Fuchs*, Glocken (wie Anm. 34) 469 f.: Die bei Aufruhr und Feindesnot geläutete Glocke, mit der das bewaffnete Zusammentreffen der Zünfte verfügt wurde, stammt danach vom Jahre 1333. Aufschlußreiches Material bietet *J. Brucker*, Straßburger Zunft- und Polizeiordnungen des 14. und 15. Jahrhunderts (Straßburg 1889). Hier findet sich etwa eine aus dem 15. Jahrhundert stammende Verordnung über das Verhalten bei Friedebruch, Aufruhr und

Spiegelbild der Position der führenden Geschlechter innerhalb der Stadt, lässt sich jedoch keineswegs einfach aus der Durchführung des Münsterbaues seit dem 13. Jahrhundert ableiten. Sie geht dieser vielmehr voraus und beruht auf weit älteren Beziehungen zwischen Kathedrale, Stadtgemeinde und bischöflichem Stadtherrn, worauf neben dem frühesten Stadtsiegel auch die Stadtrechte des 12. bis 14. Jahrhunderts verweisen. Bereits die erste, aus dem 12. Jahrhundert datierende Rechtsaufzeichnung erwähnt das Läuten zur Frühmesse, das zweite überliefert um bzw. kurz nach 1200 das Läuten bei Gerichtssitzungen, das dritte Stadtrecht (1245–1260) nennt die Wachtglocke<sup>63</sup>. Festzuhalten ist, daß es eine Trennung zwischen städtischen und geistlichen Münsterglocken nicht gegeben hat, sondern die verschiedenen Glocken gemeinsam benutzt wurden. Hinweise auf Konflikte im Glockengebrauch sind für die elsässische Metropole nicht überliefert. Lediglich Auswüchse der städtischen Nutzung des Münsters zum Nachteil der gottesdienstlichen Zwecke – jedenfalls aus der Sicht der in der Stadt weitgehend entmachteten Bischöfe, die sich während des Krieges gegen die Stadt 1261/62 zur militärischen Nachrichtenübermittlung der Glocken in den Orten ihres Hochstifts bedient haben<sup>64</sup> – werden beispielsweise in einer Klageschrift zum Jahre 1393 angeführt<sup>65</sup>. Seit dieser Zeit gibt es Indizien dafür, daß die Obrigkeit prinzipiell über alle städtischen Glocken ein Verfügungrecht besessen hat; zumindest

Aufläufen. Sie enthält detaillierte, insbesondere für die ‚Glockengeographie‘ der Stadt und ihres Umlandes aufschlußreiche Bestimmungen über das vom Ammeister als obrigkeitlichem Vertreter monopolisierte Recht, den Gebrauch der ‚grosz glock‘ des Münsters als Signalgeberin für weitere Glocken anzurufen (25, 28–30).

<sup>63</sup> Erstes Stadtrecht: UB Straßburg (wie Anm. 15) I, 467–476; zu der Quelle: *Philippe Dollinger, Le premier statut municipal de Strasbourg (XII<sup>e</sup> siècle)*, in: *Annuaire de la société des amis du Vieux Strasbourg* (1972/73) 13–35; zweites Stadtrecht (um 1200): UB Straßburg (wie Anm. 15) I, 477–481 (481): *Judices civitatis presidere debent judicium in prima pulsatione prime pulsati vero comparebunt in iudicio, quoique secunda campana prime pulsata fuerit ad finem*. Hier findet sich unter Punkt 57 die Erwähnung eines Fahnenwagens, für dessen Tuch die Judengemeinde aufzukommen hatte, dazu *Voltmer*, Fahnenwagen (wie Anm. 50) 306 und *Gerd Mentgen, Studien zur Geschichte der Juden im mittelalterlichen Elsaß* (Forschungen zur Geschichte der Juden A 2, Hannover 1995) 125 (hier auch ausführliche Literaturhinweise auf die Straßburger Stadtgeschichte des Mittelalters); drittes Stadtrecht (UB Straßburg (wie Anm. 15) I, Nr. 618, 482 ff.).

<sup>64</sup> *Bellum Waltherianum* (wie Anm. 55) 107, 109 und in deutscher Übersetzung bei *Fritsche Closener, Chroniken der deutschen Städte* (wie Anm. 49) 77f. und 81. Der Bischof ordnete angesichts städtischer Kriegszüge in das Umland im Dezember 1261 – wenige Monate nach den geschilderten Ereignissen in der Stadt – und noch einmal im Frühjahr 1262 zum Zusammrufen seiner Bewaffneten von seinem Quartier in dem westlich von Straßburg gelegenen Molsheim aus an, daß dort die *magna campana* geläutet werden soll, woraufhin über alle benachbarten Orte bis hin nach Schlettstadt, Rheinau, Zabern und Hagenau (also in unterschiedliche Richtungen) das Geläute fortzusetzen sei. Molsheim liegt ziemlich genau im Mittelpunkt des von den genannten Orten begrenzten Gebietes. In der Tat fand sich eine große, den Städtern zahlenmäßig angeblich überlegene Menge von Kriegern zu Fuß und zu Pferde beim Bischof ein. Die Quelle illustriert sehr anschaulich die Funktionen der Glocke als Signalinstrument und die Bedeutung der Verfügung über Glocken für die raumgreifende Herrschaftsausübung (Glockenläuten *quasi per totam terram*) außerhalb der Stadt.

<sup>65</sup> *Pfleger, Stadt- und Ratsgottesdienste* (wie Anm. 58) 7.

wird ihr Läuten bei den Ratsprozessionen des 15. Jahrhunderts wie selbstverständlich angeordnet<sup>66</sup>. Diesen im weiteren Vergleich ungewöhnlichen Eingriffsrechten entspricht die Verantwortung für die Organisation, Durchführung und Finanzierung des Glockengusses, wie sie ein detaillierter Vertrag zwischen zwei Straßburger Glockengießern und der ‚fabrica ecclesie Argentinensis‘ vom Jahre 1375 illustriert<sup>67</sup>. Träger der ‚Glockenlast‘ waren demzufolge die Stadt und die mit ihr eng verbundene Münsterfabrik. Auch wenn die Verhältnisse beider Städte sicher nur begrenzt vergleichbar sind, so lässt sich hinsichtlich der besonderen Bedeutung der Kathedralkirche und des Münsterbaues eine Parallel zur südlich benachbarten Stadt Basel ausmachen, wo im späteren Mittelalter die Ratswahl im Gebäude der Münsterbauverwaltung stattgefunden hat. Parallel dazu wurde auf dem Münsterplatz die jährlich erneuerte Eidesleistung der Gemeinde im Zusammenhang des Schwörtags durchgeführt<sup>68</sup>. Der auch in Basel gesteigerte Öffentlichkeitscharakter des Vorplatzes vor dem Münster bzw. die exponierte Stellung des Münsterportals lassen sich auch daran ablesen, daß hier – ähnlich dem geschilderten Befund für Worms – nach Ausweis verschiedener Urkunden Rechtsgeschäfte verhandelt und fixiert wurden<sup>69</sup>.

Nur wenige Monate nach den geschilderten Straßburger Ereignissen ist im Juni 1262 in Köln eine vergleichbare Situation Hintergrund für städtischen Glockengebrauch. Gottfried Hagen, der Kölner Kleriker und Patriziersohn, beschreibt in seiner um 1270 aufgezeichneten Reimchronik über die Kämpfe zwischen der Stadt und den erzbischöflichen Stadtherren eindrucksvoll die in einem Zusammenhang mit dem bewaffneten Vorgehen von Gemeinde und Geschlechtern gegen den Erzbischof stehende mitreißende Wirkung des Geläutes<sup>70</sup>. Im Gefolge der darauf los-

<sup>66</sup> Pfleger, Stadt- und Ratsgottesdienste (wie Anm. 58).

<sup>67</sup> UB Straßburg (wie Anm. 15) VII, Nr. 1685. Unter anderem versprechen die Gießer gegenüber der Fabrik, eine schönere und größere Glocke zu gießen als die Hauptglocke des Stifts Jung-St. Peter. Über die Verpflichtungen der Münsterfabrik gegenüber dem Glockenguss vgl. Fuchs, Glocken (wie Anm. 34) 388. 1426 zerbrach die Große Münsterglocke *darumb das sie so sehr gebraucht wordenn, dan es so sehr gestorben hatt, als in langer Zeit zuvor nie* (Walter, Glockenkunde [wie Anm. 6] 233).

<sup>68</sup> Rudolf Wackernagel, Geschichte der Stadt Basel, Bd. II/1 (Basel 1911, Nd. Basel 1968) 224f. und 19<sup>o</sup>; Hans-Rudolf Hagemann, Basler Rechtsleben im Mittelalter (Basel, Frankfurt a.M. 1981) I, 24f.; vgl. aus der älteren Basler Literatur: Emanuel La Roche, Bauhütte und Bauverwaltung des Basler Münsters im Mittelalter, in: Beiträge zur vaterländischen Geschichte 12 (1888) 79–112 und Marius Fallet-Scheurer, Die Zeitmessung im alten Basel, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 15 (1916) 237–366.

<sup>69</sup> Urkundenbuch der Stadt Basel, Bd. I, bearb. v. Rudolf Wackernagel u. Rudolf Thommen (Basel 1890): 1259 Januar 16 (Nr. 351, 259, Verleihung eines Hauses durch ein Zisterzienserinnenkloster an einen Basler Bürger): *Acta sunt hec in porticu maioris ecclesie Basiliensis* (zum Tor auch Nr. 119, 85); 1259/60 (Nr. 359, 265, bischöfliche Urkunde über ein Verkaufsgeschäft): *Facta est autem vendicio et collatio a supradictis [...] in atrio sub tilea magna prope monasterium beate virginis* (= Münsterplatz); 1265 (Nr. 445, 324): Rechtsgeschäfte *Actum Basilee in atrio juxta maiorem ecclesiam*. Zu vergleichbaren Wormser Quellen siehe oben Anm. 29.

<sup>70</sup> Zu Person und Werk: Manfred Groten, Köln im 13. Jahrhundert. Gesellschaftlicher Wan-

brechenden Kampfhandlungen wurden am 8. Juni 1262 die Türme der Stadtbefestigung zurückerobert. Zunächst wird von Everhard vom Buttermarkt, dem Anführer der Bürger, unmittelbar nach seinem Aufruf zum Kampf und einem Appell an die Geschlossenheit der Bürger *zo sturme* eine namentlich genannte Domglocke (*Welinne*), dann eine Glocke der bereits erwähnten Abtei Groß-St. Martin (*Sturzkoppe*), danach *alle de sturmclocken* Kölns geläutet<sup>71</sup>. Anlaß ist der auf einen Höhepunkt zusteuende, aufgrund als erpresserisch und übersteigert angesehener erzbischöflicher Forderungen wiederum gemeinsame Kampf der Stadtbürger und der zeitweilig verbannten Geschlechter gegen den im Oktober 1261 zum Erzbischof gewählten Engelbert II. von Falkenburg, der – die Aussichtslosigkeit weiteren militärischen Vorgehens gegen die Stadt einnehrend – am 16. Juni eine Sühne mit der Bürgerschaft abschließen muß. Im Hintergrund stehen Konflikte zwischen der Gemeinde und den wieder in die Stadt zurückkehrenden Geschlechtern bei gleichzeitigen, eben 1262 gescheiterten Versuchen der Erzbischöfe, die Gegensätze zwischen alten Familien und Vertretern der Gemeinde zur Wiedererlangung eines größeren Anteils an der Stadtherrschaft zu nutzen. Hugo Stehkämper hält es ‚mit großer Gewißheit‘ (und mit guten Gründen) für sehr wahrscheinlich, daß diesen Ereignissen eine Gemeindeversammlung unmittelbar vorausgegangen ist. In deren Verlauf hat im Anschluß an den Vertreter des Erzbischofs der genannte Everhard vom Buttermarkt den Beschuß über die Vertreibung der erzbischöflichen Besatzung aus der Stadt herbeigeführt. Dem Aufruf stimmte die Gemeindeversammlung dadurch zu, daß die Teilnehmer offenkundig sofort auseinanderliefen, um sich für den beschlossenen Kampf zu wappnen. In diesem Zusammenhang rufen die von dem Anführer Everhard geläuteten Glocken alle Bürger zu den Waffen<sup>72</sup>. Der Anführer der Bürger konnte sich durch den akklamatorischen Beschuß der Versammlung offenbar zu einem derartigen Handeln legitimiert sehen. Ob die von dem Augen- bzw. Ohrenzeugen Gottfried berichtete Läutepraxis, also eine geradezu hierarchisch gestufte, städtische Verfügung über diese Signalinstrumente im Falle einer militärischen Bedrohung der Stadt auch über die Ausnahmesituation hinaus als Normalfall anzusehen ist, vermag sowohl angesichts fehlender Vorarbeiten als auch im Hinblick auf die spezifische Rolle der Sondergemeinden auch im Wehrwesen der Stadt nicht entschieden zu werden<sup>73</sup>. Der städtische Zugriff auf die Glocken im Fall der Verteidigung gegen

del und Verfassungsentwicklung (Städteforschung A 36, Köln, Weimar, Wien 1995) 230ff.; zu den Ereignissen Mitte 1262 und zur Person des Everhard vom Buttermarkt 260f.

<sup>71</sup> Chroniken der niederrheinischen Städte, Köln, Bde. 1–3, hrsg. v. Eduard Hegel (Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jahrhundert 12–14, Leipzig 1875–1877) XII, 91 f., Vers 2419–2427. Wie bereits 1261 in Straßburg, so geht auch hier diese Glockenverwendung dem Ausbruch des offenen Kampfes unmittelbar voraus. Zum Phänomen der Glockennamen vgl. Otte, Glockenkunde (wie Anm. 6) 20–23.

<sup>72</sup> Hugo Stehkämper, Gemeinde in Köln im Mittelalter, in: Studien zum 15. Jahrhundert. Festschrift für Erich Meuthen, hrsg. v. Johannes Helmuth, Heribert Müller (München 1994) II, 1025–1099, 1040 (1029 allgemein zu den Gemeindeversammlungen, die zumeist auf dem Platz vor dem Bürgerhaus stattgefunden haben).

<sup>73</sup> Zur Rolle der Sondergemeinden für das Wehrwesen sowie zu Feldzeichen und städti-

äußere Feinde ist zeitgleich auch in Bezug auf frühere Ereignisse bezeugt. So berichtet die um 1260 aufgezeichnete und nach den Erkenntnissen von Manfred Groten ausdrücklich für ein Laienpublikum konzipierte Kölner Königschronik zum Jahre 1205 vor dem Hintergrund einer Bestürmung der Rheinmetropole durch den um seine Anerkennung ringenden König Philipp von Schwaben von Glockengeläut bei der Bewaffnung und Verteidigung der Kölner<sup>74</sup>. Leider beantwortet auch diese Notiz keine der sich daraus ergebenden weiteren Fragen.

Ein vergleichender Blick auf den Zusammenhang von Dombau und städtischem Glockengebrauch in Köln und Straßburg macht Unterschiede sichtbar. Der seit der Mitte des 13. Jahrhunderts aufgeführte neue Dom der Rheinmetropole wird ohne organisatorische Beteiligung oder direkte Kontrolle der Stadt, vielmehr im wesentlichen durch Erzbischöfe und Domkapitel errichtet, wobei Kapitel und Erzbischof insbesondere um die Verwaltung der Domfabrik streiten. Dennoch ist auch in Köln durchaus ein städtisches Interesse am Fortschreiten der Arbeiten erkennbar. Der Rat tritt in den Fragen der Domfabrik zwar erst recht spät in Erscheinung, jedoch hat Peter Wiek in seiner Arbeit über stadtbürglerliche Beteiligung an mittelalterlichen Dombauten den bedeutenden indirekten Einfluß auf die Verwaltung der Fabrik hervorgehoben. Er rechnet zudem „mit einer wesentlichen finanziellen Beteiligung des Stadtbürgertums“<sup>75</sup> und kann zeigen, wie sehr der Dombau und die Domfabrik auch hier Gegenstand eines lebhaften städtischen Interesses sind. So konnte in einer im Jahre 1419 abgefaßten städtischen Klageschrift anläßlich von Konflikten zwischen der Stadt und Erzbischof Dietrich von Moers die Forderung erhoben werden *also dat der buwe in gotz ind unser Stede Ere vollendet werde as hey upgenommen is*. Bezeichnenderweise findet dieses Interesse an dem Bauwerk, dessen wichtigster Bauteil, der Domchor, im Jahre 1322 feierlich geweiht wurde, seinen besonderen Ausdruck in der Inschrift der im Jahre 1448

schem Banner Kölns: *Friedrich Lau*, Entwicklung der kommunalen Verfassung und Verwaltung der Stadt Köln bis zum Jahre 1396 (Preis-Schriften der Mevissen-Stiftung 1, Bonn 1898) 253f. (städtisches Banner und eine Anzahl von Wimpeln um 1390: *Stein*, Akten zur Geschichte [wie Anm. 44] II, Nr. 63, 72). Auch Lau gibt nicht an, welche Glocke als Sturm-glocke verwendet wurde. Zum Kölner Wehrwesen vgl. *Brigitte Maria Wübbeke*, Das Militärwesen der Stadt Köln im 15. Jahrhundert (VSWG Beihefte 91, Stuttgart 1991). Zu dem am Ende des 14. Jahrhunderts als *vexillum civitatis* erwähnten Kölner Banner: *Hans-Jürgen Becker*, Stadtpatrone und städtische Freiheit. Eine rechtsgeschichtliche Betrachtung des Kölner Dombildes, in: Beiträge zur Rechtsgeschichte. Gedächtnisschrift für Hermann Conrad, hrsg. v. *Gerd Kleinheyer, Paul Mikat* (Rechts- und staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft NF 34, Paderborn u. a. 1979) 23–45, 35f.; zu Gemeindeversammlung und Morgensprache: *Heinrich von Loesch*, Die Grundlagen der ältesten Kölner Gemeindeverfassung, in: ZRG GA 53 (1933) 89–207 (151–160; 149f. zum Bürgerhaus).

<sup>74</sup> *Chronica regia Coloniensis* (Annales Maximi Colonienses), ed. *Georg Waitz*, MG SRG in usum scolarum XVIII, 305 Z. 47; zu den Hintergründen siehe *Groten*, Köln (wie Anm. 70) 26 ff.; zur Quelle – insbesondere der Frage nach Datierung und Autorschaft – *ebd.*, 218–228.

<sup>75</sup> *Wiek*, Straßburger Münster (wie Anm. 57) 97–102, das folgende Zitat 101. Für die Domfabrik vgl. *Wolfgang Schöller*, Die Kölner Domfabrik im 13. und 14. Jahrhundert, in: *Kölner Domblatt* NF 53 (1988) 75–94, zur Rolle von Bischof und Kapitel bes. 86 ff. Demnach lag die eigentliche Bauherrenschaft über die Kathedrale bis in die Mitte des 14. Jahrhunderts in den Händen des Domkapitels.

neu gegossenen Domglocke *Pretiosa*<sup>76</sup>. Es heißt hier (übersetzt): ‚Der erlauchte Klerus, der weise Senat auch, mit den Wünschen des Rates dieser heiligen Stadt sich vereinend [...] ließen mich wiederum gießen, zugleich mich wieder erneuern.‘ Bau- und Kostenträger – mit organisatorischer Unterstützung des Rates bei der technisch schwierigen und aufwendigen Aufhängung der Glocke – war im Falle der *Pretiosa* das Kölner Domkapitel. Es hatte nach dem Bericht der Koelhoffschen Chronik einige Jahre (1437) zuvor die Domglocken aus einem hölzernen Glockenturm, der an der Stelle lag, an dem das Hochgericht tagte (!), in den zum Teil fertiggestellten Südturm verbracht. Aus der Chronik geht hervor, daß der 1448 nötig gewordene Umguß nicht nur auf die Initiative des Kapitels, sondern auch auf die des Rates zurückzuführen war<sup>77</sup>. An dieser Stelle läßt sich für Köln, einem Zentrum des spätmittelalterlichen Glockengusses, nur die Vermutung formulieren, daß trotz der im Vergleich zu Straßburg andersartigen Einbindung der Domkirche in das Verfassungs- und Sozialgefüge der Stadt die Verfügung über bzw. das Interesse an Glocken kaum geringer als dort ausgeprägt gewesen sein dürfte<sup>78</sup>. Ob neben der Domglocke das Geläute der Abtei Groß-St. Martin in besonderer Weise als städtisches Informationsmedium anzusehen ist, wofür immerhin die erwähnte Messeordnung aus der Mitte des 14. Jahrhunderts ein Indiz zu sein scheint, bedürfte weiterer Untersuchungen.

Zu den Städten, aus denen Quellen zur Frage des städtischen Glockengebrauchs nicht nur in erstaunlicher Dichte, sondern zugleich mit beträchtlicher Aussagekraft für die Grundzüge der Stadtverfassung überliefert sind, gehört das von der deutschen Stadtgeschichtsforschung immer noch zu wenig beachtete Metz, das neben Köln bedeutendste urbane Zentrum des mittelalterlichen Reiches. Aus der auch für die Frage des Glockengebrauches außergewöhnlich reichen Überlieferung seien hier lediglich einige Aspekte der Geschichte der zentralen, in einem Turm der Kathedrale untergebrachten spätmittelalterlichen Stadtglocke, der sogenannten ‚Mutte‘, in den Mittelpunkt gerückt. Ihre vielfältigen Funktionen sind vor dem Hintergrund der weitgehend von Seiten der Stadt kontrollierten,

<sup>76</sup> *Wilhelm Kaltenbach*, Die Domglocke *Pretiosa* von 1448, in: *Kölner Domblatt* NF 31/32 (1970) 71–80, Text der Inschrift: 73; vgl. auch *Walter*, *Glockenkunde* (wie Anm. 6) 242f. Zu den Ereignissen der Jahre 1438 und 1447/48 siehe auch *Wolfgang Schmid*, Stifter und Auftraggeber im spätmittelalterlichen Köln (Veröffentlichungen des Kölnischen Stadtmuseums 11, Köln 1994) 298–300, hier auch weitere Hinweise zum Kölner Glockenguß. Schmid betont die beträchtliche Aufmerksamkeit der Koelhoffschen Chronik gegenüber der Domglocke und vermutet eine im Vergleich zu anderen Objekten hohe zeitgenössische Wertgeschätzung des Kunstwerks Glocke, eine Beobachtung, die in der Beachtung des Glockengusses in der Straßburger Chronistik eine Parallele findet. Allgemein zu Köln: *Martin Seidler*, *Kölner Glocken und Geläute*, in: *Colonia Romanica* 4 (1989) 9–29.

<sup>77</sup> *Kaltenbach*, Domglocke (wie vorige Anm.) 72: *der houltzen torn stoinde by deme hoen gericht, dae nu woinhuyser staint*.

<sup>78</sup> Hinzuweisen ist an dieser Stelle auf das im Gefolge der Verfassungsänderung von 1396 zwischen 1407 und 1414 errichtete Rathaus mit dem Rathaufturm, in dem auch eine Glocke aufgehängt wurde; vgl. dazu neben *Anton Haas*, *Die Gebäude für kommunale Zwecke in den mittelalterlichen Städten Deutschlands* (Diss. Freiburg i. Br. 1914) 13f. jetzt – auch mit Bezug auf die Ratskapelle und weitere Literatur – *Heckert*, *Ratskapelle* (wie Anm. 51) 141 und 154.

komplexen ‚Glockenlandschaft‘ der geistlichen Institutionen zu sehen. Die städtischen Zugriffsbestrebungen sind eingebettet in eine ebenso frühe wie im Vergleich zu anderen Städten weitreichende Kontrolle der geistlichen Personen und Gemeinschaften durch die in Familienverbänden organisierten führenden Geschlechter der Stadt seit dem Beginn des 14. Jahrhunderts, nachdem die bischöfliche Stadtherrschaft bereits in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts entscheidende Rückschläge erlitten hatte<sup>79</sup>.

Auch in Metz geht der ersten Erwähnung der als Bannglocke bezeichneten ‚Mutte‘ mit diesem Namen 1324/25 eine bereits weit ältere städtische Nutzung der dem ersten Märtyrer Stephan geweihten, seit der Zeit des Bischofs Jakob von Lothringen (1239–1260) in gotischen Formen neu erbauten Kathedrale<sup>80</sup> voraus. So ist vielleicht schon für die Zeit des beginnenden 13. Jahrhunderts von der Unterbringung der städtischen Archivalien in einem Schiff des Gotteshauses auszugehen<sup>81</sup>. Im Jahre 1315 kommt ein Vertrag zwischen Stadt und Domkapitel zu stande, demzufolge zum gemeinsamen Nutzen von Kapitel und Stadt Metz die seit alters her im Domkreuzgang stattfindenden städtischen Versammlungen – insbesondere die zweimal jährliche Verlesung und Eintragung der Grundstücks geschäfte in die Bannrollen – künftig in einem ‚palais communal‘ neben der Kathedrale an der Stelle eines Hauses der Kanoniker bzw. einer Domkurie durchgeführt werden sollen. Zu diesem nur allgemein begründeten Zweck tauschen die Vertragspartner Grundstücke aus, wobei die Domherren eine südlich der Kathedrale gelegene Domkurie mit Zubehör für die städtischen Versammlungen und Rechtshandlungen abtreten. Dafür erhält das Kapitel ein Haus des städtischen Nikolaushospitals und die Summe von 400 Pfund guter kleiner Turnosen<sup>82</sup>. Die bis

<sup>79</sup> Vgl. die grundlegende Stadtgeschichte von *Jean Schneider*, *La ville de Metz au XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles* (Nancy 1950); zum Verhältnis von Stadt und Geistlichkeit beispielhaft: *Margit Müller*, Am Schnittpunkt von Stadt und Land. Die Benediktinerabtei St. Arnulf zu Metz im hohen und späten Mittelalter (Trierer Historische Forschungen 21, Trier 1993).

<sup>80</sup> Zur Baugeschichte der Kathedrale zuletzt mit weiteren Hinweisen: *Christoph Brachmann*, *La construction de la cathédrale Saint-Etienne de Metz et de l'église collégiale Notre-Dame de la Ronde pendant le deuxième tiers du XIII<sup>e</sup> siècle*, in: *Congrès archéologique de France, 149<sup>e</sup> session 1991: Les Trois-Evêchés et l'ancien duché de Bar* (Paris 1995) 447–475 (zum Mutte-Turm 459).

<sup>81</sup> *Auguste Prost*, *La cathédrale de Metz. Etude sur ses édifices actuels et sur ceux qui les ont précédés ou accompagnés depuis le V<sup>e</sup> siècle* (Metz 1885) 241 f.; *Mendel*, *Les atours* (wie Anm. 45) 225; mit Belegen aus dem Beginn des 16. Jahrhunderts: *Jean Baptiste Pelt*, *Etudes sur la cathédrale de Metz* (Metz 1930–1937, 3 Bde.) hier Bd. II: Textes extraits principalement des registres capitulaires 1210–1790 (Metz 1930) Nr. 320, 84 (Verwahrung des städtischen Urkundenschranks im Kirchenschiff nahe dem Glockenturm).

<sup>82</sup> Quelle: *Histoire de Metz* (wie Anm. 33) Bd. III, preuves 323–325; *Inschriften von 1317: 324*; dazu *Heinrich Volbert Sauerland*, *Geschichte des Metzer Bistums während des 14. Jahrhunderts*, in: *Jahrbuch der Gesellschaft für lothringische Geschichte und Altertumskunde* 6 (1894) 11–176 und 7,2 (1895) 69–168 (hier Teil I, 168). Zur Topographie des Kathedralbezirks: *Schneider*, *La ville de Metz* (wie Anm. 79) 38 f. (zur Bedeutung des Domkapitels in Stadt und Umland: 300 ff.); *Georges Bourgeat, Nicolas Dorvaux*, *Atlas historique du diocèse de Metz* (Metz 1907) Blatt 6; *Prost*, *Cathédrale* (wie vorige Anm.); *Fritz Grimme*, *Die Metzer Domkurien. Ein Beitrag zur Topographie des mittelalterlichen Metz*, in: *Jahrbuch der Ge-*

zum Jahre 1317/18 erfolgende, durch Inschriften zusätzlich öffentlichkeitswirksame Errichtung des Stadthauses – erbaut in einer Phase des weiteren Ausbaus der Stadtherrschaft der Familienverbände (‘Paraiges’) – geht jedoch nicht mit einer Trennung von den kommunalen Funktionen der Domkirche einher, im Gegenteil. Erst um diese Zeit, in der im übrigen nach wie vor die Beurkundung städtischer Rechtsgeschäfte in der Kathedrale nachzuweisen ist<sup>83</sup>, wird nämlich die keineswegs im Kommunalpalast, sondern nach wie vor in der Kathedrale untergebrachte Stadtglocke in ihrer vollen Funktionsbreite in den Quellen fassbar. Die schon erwähnte erste Nennung dieser ‚Mutte‘ – etymologisch abzuleiten von ‚ameuter‘ (zusammenrufen), ‚emeute‘, ‚meute‘ bzw. ‚muete‘ (Erhebung, Volksversammlung) –, die in einem zeitlichen Zusammenhang mit der Stiftung von mit Wappen geschmückten Kathedralglocken durch Metzer Schöffenmeister in den 1320er Jahren steht<sup>84</sup>, lässt bereits eine für die Stadt charakteristische Funktion des Geläutes erkennen. So dient sie nach Aussage chronikalischer Quellen aus der Zeit des sogenannten Vierherrenkrieges 1324/25, in der sich die Stadt Metz gegen eine Koalition benachbarter Territorialherren zu behaupten vermochte, zur Strafverfolgung und -vollstreckung im Zusammenhang der Eintreibung finanzieller Forderungen gegenüber den Kreditschuldnern der Metzer Bankiersfamilien, also den wirtschaftlichen Interessen der Bürger<sup>85</sup>. Auch für Metz scheint zu gelten, daß der Bau eines Rat- oder Stadthauses keineswegs zu einer Ablösung der bis dahin durch die Domkirche ausgeübten Funktionen geführt hat. Die das gesamte öffentliche Leben der Stadt abdeckende Bandbreite an Funktionen der im Jahre 1381 neu gegossenen, in den reichhaltigen chronikalischen und literarischen Quel-

sellenschaft für lothringische Geschichte und Altertumskunde 25 (1913) 255–284; ders., Zur Baugeschichte des Metzer Domes. Aus den Protokollen des Domkapitels, in: Elsaß-Lothringisches Jahrbuch 5 (1926) 69–80.

<sup>83</sup> So heißt es am Ende einer 1320 erlassenen städtischen Feuerverordnung, die Bestimmungen *furent faites & mises en l'Arche au grant Moustier*, also in unmittelbarer Nachbarschaft der hier untergebrachten städtischen Archivalien (Histoire de Metz [wie Anm. 33] Bd. III, *preuves* 334 f.).

<sup>84</sup> Siehe etwa die Patenschaft des Schöffenmeisters von 1328, Bertrand de Jurue, für die mit dem Siegel seiner Paraige geschmückte Domglocke ‚Paternoster‘ (Bour, Etudes [wie Anm. 13] II, 13).

<sup>85</sup> Vgl. die bald nach 1325 in Metz entstandene Reimchronik über den Vierherrenkrieg: ‚Wenn die Metzer gegen ihre säumigen Schuldner, gegen welche sie Schuldbriefe besitzen, vorgehen, pflegen sie die vollständige Bezahlung der Schuldsumme und der aus der Säumigkeit entstandenen Schäden zu erzwingen. Davon gibt es keine Ausnahme. Wenn man also zum Vollzug schreitet, wird nachts die große Glocke geläutet (*On fait la nuit Mute sonner*). Am nächsten Morgen stehen dann Tausende bereit, die den auswärtigen Schuldner, wenn er die Zahlung verweigert (was er besser unterließe), ohne Nachsicht von seinen Gütern vertreiben‘, Georg Wolfram (Hrsg.), Die Metzer Chronik des Jaique Dex (Jacques d’Esch) über die Kaiser und Könige aus dem Luxemburger Hause (Quellen zur lothringischen Geschichte 4, Metz 1906) 84 ff. Strophe 30–31; Ernest de Bouteiller, La guerre de Metz en 1324. Poème du XIV<sup>e</sup> siècle (Paris 1875) 95 ff.; siehe dazu auch: Jean François Huguenin, Les chroniques de la ville de Metz, Bd. I (900–1500) (Metz 1838) 55 f. (Glockenschlag als äußerstes Vollstreckungsmittel finanzieller Forderungen). Für diese Hinweise danke ich Herrn Alexander Reverchon, Trier.

len gleichermaßen präsenten Mutte<sup>86</sup> kommt plastisch in ihren durch Wappen und Abbildungen ergänzten Inschriften des 15. Jahrhunderts zum Ausdruck<sup>87</sup>. Im Rahmen dieser Selbstdarstellung werden 1442 (Neuguß anlässlich der Wahl eines neuen Schöffenmeisters) und 1479 (Anbringung von Wappen des Schöffenmeisters und der Stadt) die städtische Verfügungsgewalt und indirekt das Eigentumsrecht betont sowie die Verwendung der Glocke bei der rechtlichen Fixierung von Immobilientransaktionen (zusätzlich zu deren schriftlicher Fixierung in den sogenannten Bannrollen), zur Versammlung, Bewaffnung, Kriegsführung und Rechtsprechung (jährlicher Gerichtstag) herausgestellt. Die Chronisten nennen über diese zur gleichen Zeit auch durch flandrisch-nordfranzösische Bannglocken-Inchriften bezeugten Verwendungen hinaus ihre Nutzung bei der Verlesung der kaiserlichen Rechte in der Reichsstadt, mithin die Kernbereiche der beanspruchten Stadtherrschaft. Im Jahre 1377 ist ihr Läuten bei der Anzeige der Wahl des Schöffenmeisters, nicht zufällig die zentrale Figur im komplexen Verfassungsgefüge, ausdrücklich bezeugt<sup>88</sup>. Im Jahre 1404 wird in einer von der Stadt ausgestellten Urkunde eine 24-köpfige, privilegierte Glöckner-Bruderschaft der Mutte mit speziellen Wach- und Aufsichtsfunktionen in der Stadt greifbar, deren Mitglieder unter anderem von den Wehr- und anderen Pflichten befreit sind. Es handelt sich hier um ein wichtiges Dokument für die Verbindung von Herrschaft und Glockengebrauch, zumal die Funktionsträger auch innerstädtische Polizeifunktionen ausüben<sup>89</sup>. Die Kontrolle der Verwendung von Geläut erstreckt sich in Einzelfällen auch auf das herrschaftlich kontrollierte Umland. So bestrafen die Metzer im Jahre 1429 die Bewohner eines gut 15 Kilometer südwestlich gelegenen Ortes des ‚Pays Messin‘ wegen des Läutens ihrer Kirchenglocken zur Warnung herzoglich-lothringischer Truppen vor den Metzern<sup>90</sup>. Bei Belagerungen hat diese Kontrolle unter Umständen gar zu einem ausdrücklichen Läuteverbot geführt; der Herrschaftsbereich der Stadt erstreckte sich nach ihrem Verständnis auf das Gebiet der Hörweite der Glocke. Die Mutte ist stets das zentrale Herrschaftssymbol und Informationsinstrument der Stadt Metz bzw. der hier kontinuierlich die Stadtherrschaft ausübenden Geschlechter. Ihr obrigkeitlicher Anspruch, ihre wirtschaftliche Potenz und ihr herrschaftlicher Zugriff manifestieren sich auch und gerade gegenüber der Gemeinde und städtischen Gemeinschaft sowie dem

<sup>86</sup> Zur städtischen Chronistik siehe neben der immer noch wichtigen Studie von *Auguste Prost*, *Notice sur les chroniques de Metz publiées par M. Huguenin*, in: *Mémoires de l'Académie de Metz* 32 (1850/51) 200–255 jetzt *Müller*, Am Schnittpunkt (wie Anm. 79) 209ff. Eine neben *Huguenin*, (vgl. vorige Anm.) wichtige Edition ist die von *Charles Bruneau* (Hrsg.), *La chronique de Philippe de Vigneulles*, 4 Bde. (Metz 1927–1933); zur Person vgl. *Müller*, Am Schnittpunkt (wie Anm. 79) 231 Anm. 646.

<sup>87</sup> *Victor Jacob*, *Recherches historiques sur la tour et la cloche de Mutte de la Cathédrale de Metz* (Metz 1864); *Kurt Köster*, *Meister Tilman von Hachenburg und seine Glocken*, in: *Jahrbuch der hessischen kirchengeschichtlichen Vereinigung* 8 (1957) 1–206 (v. a. 129–132).

<sup>88</sup> *Bour*, *Etudes* (wie Anm. 13) I, 194.

<sup>89</sup> *Histoire de Metz* (wie Anm. 33) Bd. IV, preuves 545f.: *que vingt & quattro personnes pour sonneir la cloche de Mutte*.

<sup>90</sup> *Bour*, *Etudes* (wie Anm. 13) I, 190f. (Arnaville, Dép. Moselle).

Umland mit Hilfe der Glocken. Auch in Metz fehlen Hinweise auf Konflikte um diese und weitergehende städtische Ansprüche. Zwar ist hier nach dem bisherigen Forschungsstand ein mit Straßburg vergleichbarer direkter städtischer Einfluß auf den Bau der seit der Mitte des 13. Jahrhunderts errichteten gotischen Kathedrale nicht festzustellen, auch besitzt die Bischofskirche im späteren Mittelalter offenkundig keine verwandte Position als ausgeprägter Identifikationsort der Stadt, doch erscheinen die Funktionen des bis zum Jahre 1907 in städtischem Eigentum verbliebenen Mutte-Turmes mit denen der Münsterglocken sehr nahe verwandt<sup>91</sup>. Das Spannungsfeld zwischen den zumeist nur als Gegenpolen verstandenen Elementen Stadt und Geistlichkeit, die in allen Civitates trotz der Konflikte um Standes-, Gerichts- und Wirtschaftsrechte untrennbar miteinander verflochten sind, tritt in beiden Städten angesichts der Dominanz stadtürgerlicher bzw. stadtdiliger Geschlechter in den Hintergrund. Umso stärker verwandt ist dagegen der umfassende, in den Glocken symbolisierte obrigkeitliche Regelungsanspruch gegenüber der Gemeinde. Ein Unterschied zwischen beiden Städten besteht darin, daß in Metz die Existenz einer eigentlichen Stadtglocke in Form einer Aufteilung der Domtürme für den kirchlichen und städtischen Gebrauch, in Straßburg dagegen die gleichzeitige Nutzung auch gottesdienstlicher Geläute festzustellen ist.

Daß derartige Verfügungsmöglichkeiten über das städtische Signalensemble jedoch im Vergleich zu den meisten übrigen Civitates alles andere als die Regel sind, erweist ein Blick nach Trier, dessen Dom-Hauptglocke („magna campana“) erstmals zum Jahre 1066 – und zwar in ihrer Funktion als Sturmklöppel – erwähnt wird<sup>92</sup>. Zu Beginn der 1360er Jahre war es hier im Zusammenhang schwerer Konflikte um die Stadtherrschaft zwischen dem erzbischöflichen Stadtherrn und den relativ geschlossen agierenden Trierer Bürgern auch zu Auseinandersetzungen um das vom Erzbischof den Bürgern unter Hinweis auf die ausschließlich gottesdienstlichen Funktionen vehement bestrittene Recht zum Läuten der Domglocken gekommen<sup>93</sup>. In der Passage einer Klageschrift des Erzbischofs wird betont,

<sup>91</sup> Zur Baugeschichte der Kathedrale oben Anm. 80. Zu dem erst 1907 erfolgten Übergang in staatliches Eigentum: *Pelt*, *Etudes* (wie Anm. 81) 428.

<sup>92</sup> *Gesta Treverorum*, ed. *Georg Waitz*, MG SS VIII, 182; zum zeitgeschichtlichen Hintergrund: *Gerold Bönen*, Trier zwischen dem 10. und dem beginnenden 12. Jahrhundert. Erzbischöfe und Erzstift, regionale Herrschaftsträger und Stadtbevölkerung, in: *Trier im Mittelalter*, hrsg. v. *Hans Hubert Anton u. Alfred Haverkamp* (2000 Jahre Trier, Bd. 2, Trier 1996) 203–237, 227 f. Zu den Domglocken: *Nikolaus Irsch*, Der Dom zu Trier (Kunstdenkmäler der Rheinprovinz, 13. Band I. Abteilung: Die Kunstdenkmäler der Stadt Trier, 1. Band, I. Abteilung: Der Dom, Düsseldorf 1931) 309–312 und *Paul Schuh*, Trierer Domglocken einst und jetzt, in: *Der Trierer Dom* (Rheinischer Verein für Denkmalpflege und Landschaftsschutz, Jb. 1978/79, Neuss 1980) 422–432. Zu der die Öffentlichkeitswirkung des Platzes vor dem Dom zusätzlich unterstreichen, jetzt auf das mittlere Drittel des 12. Jahrhunderts datierten Inschrift an der Domkirche: *Rüdiger Fuchs*, Das „Privileg der Kölner Kaufleute“ an der Westfassade des Trierer Domes, in: *Zwischen Mosel und Saar. Festschrift für Hans-Walter Herrmann zum 65. Geburtstag*, hrsg. v. *Wolfgang Haubrichs*, *Wolfgang Laufer*, *Reinhard Schneider* (Veröffentlichungen der Kommission für Saarländische Geschichte und Volksforschung 24, Saarbrücken 1995) 49–64.

<sup>93</sup> Vgl. zum Hintergrund des Folgenden *Alfred Haverkamp*, „Zweyungen, Zwist und Mis-

daß die Stadt und Bürger entgegen dem Verbot des Kapitels *hant dun luden di glocken uff des dumes turne dar zu die stadt keyn recht enhait*. Begründet wird dies damit, daß die Glocken *zu gotz dienste dar gehangen sint und nit von den burgeren noch von der stede wegen*<sup>94</sup>. Während der Erzbischof der Stadt mit dem Hinweis auf die ausschließlich gottesdienstliche Verwendung eine Nutzung der Glocken untersagt, verweisen die städtischen Vertreter in ihrer kurz darauf abgefaßten Entgegnung<sup>95</sup> auf die althergebrachte und als legitim angesehene Verwendung der *hobeclocke*<sup>96</sup> als Sturmklöppel, die vor Feuer und Feinden warne und die Bürgerschaft auf dem Kamphof zusammenrufe. Vermutlich haben wir im städtischen Alltag mit einer zwischen Stadt und Geistlichkeit geteilten, also gemeinsamen Nutzung zu rechnen, wobei die durch Kompromisse gekennzeichnete Verwendung der Glocken durch die Stadt auf Herkommen und Gewohnheit beruht haben dürfte. Zum Streitgegenstand wurde dieses symbiotische Verhältnis erst im Zusammenhang der Konflikte, ohne daß die Frage in der Folgezeit im übrigen definitiv geklärt wurde. Spezifisch städtische Funktionen übernahm in Trier offenbar zusätzlich die Marktkirche St. Gangolf. Ihr neu errichteter Glockenturm wird in einem Ablaß für den Kirchenbau im Jahre 1344 genannt<sup>97</sup>. Im Gegensatz zu Metz und Straßburg sind also in Trier Auseinandersetzungen um die Kontrolle über die Domglocken ebenso nachweisbar wie eine weit stärkere Rolle der Geistlichkeit. Dies entspricht auch dem jeweiligen Gewicht von Klerus und Stadtgemeinde innerhalb des Verfassungsgefüges dieser Städte.

Als am unteren Ende der innerhalb der Gruppe der Kathedralstädte vorzufindenden Skala an urbaner Qualität, Zentralität und Bedeutung stehende Civitas sei nochmals auf die agrarisch geprägte, durch überwiegend geistliche Funktionen gekennzeichnete Metzer Nachbarstadt Toul verwiesen. Was das Verhältnis von Stadt und Glocken angeht, handelt es sich hier zwar in gewisser Hinsicht um ein Negativbeispiel, die Stadt steht jedoch in der Frage des Glockengebrauchs durchaus stellvertretend für eine Reihe anderer kleinerer Kathedralstädte auch außerhalb des hier vornehmlich untersuchten Raumes, bei denen sich die Grenzen städtischer Verfügung über das Informations-, Kommunikations- und SelbstdarstellungsInstrument Glocke zeigen. In Toul lag ein Zugriff auf die Domkirche bzw. eine stärkere städtische Beteiligung an dem seit etwa 1220 in Angriff genommenen

sehel“ zwischen Erzbischof und Stadtgemeinde in Trier im Jahre 1377, in: Kurtrierisches Jahrbuch 21 (1981) 22–54.

<sup>94</sup> Quelle: Landeshauptarchiv Koblenz 1 A 4038, Stadtarchiv Trier Y 2 (27. Punkt); der größte Teil des übrigen Textes gedruckt in: Quellen zur Rechts- und Wirtschaftsgeschichte der Rheinischen Städte, C. Kurtrierische Städte, I. Trier, hrsg. v. Friedrich Rudolph (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 2, Bonn 1915) 338–340.

<sup>95</sup> LHAKo 1 A 4042/4043; Stadtarchiv Trier Y 3b.

<sup>96</sup> Vgl. dazu die im spätmittelalterlichen Wormser Dom bezeugte ‚hoff(e)glocke‘ (oben Anm. 35).

<sup>97</sup> Johann Christian Lager, Regesten der in den Pfarrarchiven der Stadt Trier aufbewahrten Urkunden (Veröffentlichungen der Gesellschaft für Trierische Geschichte und Denkmalpflege 3; Trierisches Archiv, Ergänzungsheft 11, Trier 1910) 58 Nr. 216 (Ablaß für Ausstattung und Turm: *et turris seu campanille noviter ibidem constructae*).

Neubau der gotischen Kathedrale gänzlich außerhalb der Möglichkeiten der auch institutionell schwach abgesicherten stadtbürgерlichen Kräfte. Daher entwickelte sich das am Marktplatz und somit topographisch dem Dombereich entgegengesetzt gelegene Kollegiatstift St. Gangolf schon seit dem Hochmittelalter zu einem auch im städtischen Signalensemble repräsentierten Kristallisierungspunkt der Stadt. Als Ort der Beeidung von Abmachungen (wie etwa 1311 mit den Grafen von Bar beim Abschluß eines Schutzvertrages) befand sich St. Gangolf in direkter Nachbarschaft zu dem 1285 erstmals nachweisbaren Stadthaus, dessen Existenz jedoch – wie andernorts ebensowenig – die Bedeutung des sakral überhöhten Mittelpunkts der Gemeinde im Gangolfstift kaum zu schmälern vermochte<sup>98</sup>. So schmückte das Bildnis des heiligen Gangolf das um 1300 faßbare Stadtbanner, nicht dagegen das des bis in das 14. Jahrhundert in dem von Metz beeinflußten Stadtsiegel präsenten Kathedralpatrons Stephanus. Es ist dies ein Beispiel für die enge und keineswegs willkürliche kultische Rückbindung des Symbolreservoirs<sup>99</sup>. Die Kanonikergemeinschaft beherbergte nicht zufällig auch die städtische Bannglocke, die während des 14. Jahrhunderts bezeichnenderweise im Zusammenhang von Konflikten mit der Geistlichkeit nachweisbar ist. In den Jahren 1338 und 1339 wird ihre Verwendung anlässlich eines Bannerlaufes der Stadt erwähnt, 1369 setzt eine Quelle ihr Läuten während der als widerrechtlich bezeichneten Hinrichtung eines Geistlichen durch Vertreter der Stadt ausdrücklich synonym mit öffentlich<sup>100</sup>. Hier wird der Unrechts- und Anmaßungscharakter des Glockengebrauchs aus der Sicht der tonangebenden Geistlichkeit – Quelle ist eine Beschwerdeschrift des Domkapitels – besonders deutlich. In dem erstmals 1297 formulierten und 1306 erweiterten Stadtrecht hatte der Bischof für sich bzw. seine Funktionsträger ausdrücklich eine prinzipielle, lediglich in Gefahrensituationen und Brandfällen der Stadt zustehende Hoheitsgewalt über eine Glocke festgeschrieben. Der Anspruch der städtischen Vertreter auf eine eigene, vornehmlich in Konfliktsituationen quellenmäßig greifbare ‚campana‘ wird durch die ausdrückliche Verleihung eines ganzen städtischen Signalensembles (Konsuln, Gemeinde, Urkundenschrein, Glocke und Siegel<sup>101</sup>) in einem freilich weit überwiegend Ansprüche fi-

<sup>98</sup> Hinsichtlich der Baugeschichte und der engen Beziehungen zur Stadtbürgerschaft sind Parallelen zur Situation in Trier festzustellen. So begann bei beiden Kirchen ab etwa 1280 eine in den 1330er und 40er Jahren zu einem gewissen Abschluß gekommene Ausbauphase.

<sup>99</sup> Bönnen, Bischofsstadt (wie Anm. 10) 452 (zum Touler Stadtsiegel 449–451); Feldzeichen: 657 (Nr. 26 *la premiere ensonge qui doit estre on nom saint Gengoul*).

<sup>100</sup> Henri Lepage, *La ban-cloche de Toul*, in: ders., *Archives de Toul. Inventaire et documents* (Nancy 1858) 167–183. 1338/39: Bönnen, Bischofsstadt (wie Anm. 10) 461 (Auszug der bewaffneten Bewohner in militärischer Ordnung auf Glockenschlag, mit Fahnen und einer Art Dudelsack); 1369: *Archives départementales de Meurthe-et-Moselle* (Nancy) G 5: *les dites justices firent mettre a execution et prendre le dit cler au gibel de Toul publiquement et a cloche sonnant*.

<sup>101</sup> Genau das Gegenteil, nämlich der Entzug dieser Rechtssymbole und damit der Berechtigung zur Aufrechterhaltung einer Gemeinde überhaupt, läßt sich im Streit zwischen Bischof, Kapitel und Stadt Laon im Jahre 1322 feststellen, als der französische König Karl IV. auf Bitten der Geistlichkeit der Stadt „commune, corps, université, échevinage, maire, jurés, coffre commun, beffroi, cloche, sceau ni autre chose appartenant à l'état de la commune“ entzieht.

xierenden und für die Verfassungswirklichkeit fast folgenlosen Diplom Kaiser Karls IV. vom Jahre 1367 ebenso unterstrichen wie durch einen bis in die Neuzeit sich hinziehenden Rechtsstreit zwischen Stadt und Stift um das Eigentumsrecht an der Glocke. Dies sind Zeichen für ihren hohen symbolischen Stellenwert in der stets im Schatten von Metz stehenden Stadt und Beleg für den allgemein engen Zusammenhang von Glockengebrauch und städtischem Sakralzentrum<sup>102</sup>. Für die überwiegende Zahl der ‚kleineren‘ Civitates auch über den Untersuchungsraum hinaus ist wohl von einem ähnlichen, durch Kompromisse gekennzeichneten und vom Stand der stadtherrschaftlichen Konstellation bestimmten Mit- und Gegen-einander in den Fragen des städtischen Glockengebrauchs, vornehmlich bei den Kathedralglocken, auszugehen, wobei die im Sozialgefüge und der Verfassung führenden klerikalen Kräfte gelegentlich die Oberhand behalten. Selbst in den am stärksten geistlich geprägten Civitates jedoch, und dies zeigt der Fall Toul deutlich, verfügen die Vertreter der Gemeinde zumindest über bestimmte Rechte an einer Bannglocke. Aus dem ostfranzösischen Raum lässt sich hier auch das Beispiel der kleinen, geistlich dominierten Civitas Langres anführen, wo es erst am Ende des Mittelalters Stadtsiegel und Stadthaus gegeben hat und wo offenbar als kommunale Glocke diejenige der im Kanonikerbezirk vor der Kathedrale gelegenen Kirche St. Peter und Paul – somit unter Kontrolle der mächtigen und stark an der Stadtherrschaft beteiligten Kanonikergemeinschaft – verwendet wurde<sup>103</sup>. Verwiesen sei auch auf die zeitlich nahe beieinander liegenden Geschehnisse in den Bischofsstädten Würzburg<sup>104</sup> und Passau<sup>105</sup>. In beiden war es 1296/97 bzw. 1295 – unmittelbar vor einer ganzen Welle innerstädtischer Konflikte in deut-

Im Jahre 1331 erließ sein Nachfolger Philipp VI. die Verfügung: „Il n'y aura plus à Laon de tour du beffroi; et les deux cloches qui y étaient en seront ôtées et confisquées au roi. Les deux autres cloches qui sont en la tour de la Porte-Martel y resteront, dont la grande servira à sonner le couvre-feu au soir, le point du jour au matin, et le tocsin; et la petite pour faire assebler le guet“ (nach *Viollet-le-Duc*, *Dictionnaire raisonné de l'architecture française du XI<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle* [Paris o.J., Nd. 1967] II, 194 ff., siehe allgemein zu den Belfrieden ebd. 186 ff.).

<sup>102</sup> Rechtsstreit: *Lepage*, *Ban-cloche* (wie Anm. 100); Diplom: *Bönnen*, Bischofsstadt (wie Anm. 10) 466.

<sup>103</sup> *Histoire de Langres des origines à nos jours. La vie d'une cité*, ed. sous la dir. de André *Journaux* (Caen 1988) 103, ohne Quellenangabe.

<sup>104</sup> *Karl Trüdinger*, *Stadt und Kirche im spätmittelalterlichen Würzburg (Spätmittelalter und Frühe Neuzeit 1)*, Stuttgart 1978) 25; vgl. die Quelle vom Januar 1297 bei *Wilhelm Engel* (Bearb.), *Urkundenregesten zur Geschichte der Stadt Würzburg (1201–1401)* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg 5, Würzburg 1952) Nr. 62 (Läuten der ‚campana publica‘ zum Zusammenrufen des Volkes, daraufhin Übergriffe auf Besitz geistlicher Institutionen im Zusammenhang städtischer Besteuerungsversuche gegenüber der Geistlichkeit), vgl. auch ebd., Nr. 24, 34 f.

<sup>105</sup> *Konrad Amann*, *Die landesherrliche Residenzstadt Passau im spätmittelalterlichen deutschen Reich* (Residenzenforschung 3, Sigmaringen 1992) 200 f.

schen, flandrischen und französischen Städten<sup>106</sup> – zu Konflikten um Rathaus, Stadtglocke und Ratssiegel gekommen.

#### IV. Schlußüberlegungen

Das für die hier verfolgte Fragestellung überlieferte Quellenmaterial setzt in den Kathedralstädten zwischen Maas und Rhein in größerem Umfang nicht vor dem 13. Jahrhundert ein. Dies dürfte unter anderem mit dem hohen Aussagewert der erst seit dieser Zeit aufkommenden städtischen Chronistik sowie dem gewachsenen Regelungsbedarf innerhalb der Städte als einer Voraussetzung für das Entstehen normativer Quellen zusammenhängen<sup>107</sup>. Wie bereits angedeutet, tragen die Belege über Glockengebrauch damit zwar für die Civitates relativ wenig zur Vertiefung der Kenntnisse über den in der Forschung traditionell stark beachteten Gemeindebildungsprozeß bei, jedoch geben sie für die zumeist weniger berücksichtigte und mindestens ebenso wichtige Frage nach der weiteren Entwicklung, Aufrechterhaltung und Organisation der Stadtgemeinde eine bisher kaum ausgeschöpfte Fülle von Hinweisen. Neben die insbesondere für die weit entwickelten Städte hoher urbaner Qualität zur Verfügung stehenden normativen Quellen treten Nachrichten über innerstädtische Konflikte, deren vergleichende systematische Auswertung unter dem Aspekt des Glockengebrauchs ein Desiderat der Forschung bleibt. Die zumeist und aus guten Gründen stärkere Beachtung dieser Vorgänge sollte jedoch den Blick auf die Funktionen der Glocken im ‚normalen‘ städtischen Alltags- und Verfassungsleben nicht verstellen. Als beträchtlich erweist sich innerhalb des hier untersuchten Stadtypus die Bandbreite der mit den hier angedeuteten ja noch keinesfalls abgedeckten Formen städtischer Verfügung über Glocken. Anders als in der flandrisch-nordfranzösischen Städtelandschaft ist für die Civitates zwischen Maas und Rhein und damit eine weitaus stärker als diese heterogene Städtegruppe nicht ein eigenständiges Ensemble von Baulichkeiten zur Unterbringung der Glocken, sondern eine in unterschiedlichen Formen geregelte Nutzung der kultisch herausgehobenen Kathedralkirche und ihres Umfeldes charakteristisch. Die dabei vielfach selbst in überwiegend geistlich bestimmten Städten erkennbare, keineswegs immer konfliktfreie Symbiose beruht unter anderem auf einer mindestens bis in das hohe Mittelalter zurückführbaren exponierten Position und den Funktionen dieser Gotteshäuser für die Herausbildung, Legitimation und kultische Rückbindung der jeweiligen Stadtgemeinde, wofür nochmals auf die Stadtsiegel und das damit häufig korrespondierende Phä-

<sup>106</sup> In vergleichender Perspektive und mit weiterführender Lit. siehe dazu *Haverkamp*, „Innerstädtische Auseinandersetzungen“ (wie Anm. 34).

<sup>107</sup> Inwieweit auch technische Entwicklungen im Glockenguß und die weitere Ausbreitung von Glocken für die relativ späte Überlieferung von Nachrichten über Glockengebrauch verantwortlich zu machen sind, ist unklar.

nomen der Stadtpatrone verwiesen sei<sup>108</sup>. Ein Vergleich der Civitates untereinander – fraglos erschwert durch ausgeprägt individuelle, teilweise sehr komplexe Glockenensembles der Städte – belegt durchgängig die herausgehobene Position des Geläutes der Domkirche, die bei den innerstädtischen Auseinandersetzungen zwischen Stadtgemeinde und Geistlichkeit rasch zum Konfliktgegenstand wird. Eine vergleichende Untersuchung des stadtbürglerlichen Einflusses auf die Kathedralkirchen auch über die Beteiligung an Bau und Vermögensverwaltung hinaus, unter Einbeziehung einer verfassungstopographischen Analyse der Situation von Dom oder Münster in ihrem Verhältnis zum städtischen Versammlungsplatz bzw. -gebäude sowie unter Beachtung der gesamten ‚Glockenlandschaft‘ in Kathedralstädten, verspricht vertiefte Einblicke in das funktionale Gefüge von Stadtherrschaft.

Extreme hinsichtlich einer sehr weitgehenden, ohne erkennbare Konflikte bestehenden Verfügungsgewalt der städtischen Obrigkeit noch über die Kathedralglocken hinaus markieren die in ihrer Verfassung am stärksten stadtbürglerlich dominierten Zentren Metz und Straßburg. Während in der elsässischen Metropole das Münster als Stadtkirche schlechthin zu betrachten ist und folgerichtig die Münsterglocken als gleichzeitig geistliches und städtisches Glockenensemble fungieren, haben wir es bei der ‚Mutte‘ in Metz mit einer in die Kathedrale eingebundenen und zugleich funktional mit ihr verflochtenen Stadtglocke zu tun. In erster Linie sind es diese beiden Städte, bei denen das Verhältnis von Stadt und Domkirche an Gegebenheiten in der oberitalienischen Städtelandschaft mit ihrer traditionell engen, aus der Spätantike heraus in das Mittelalter wirksamen Verknüpfung zwischen der Stadt bzw. der Stadtbewohnerschaft und der Bischofskirche erinnert. Eine in anderen Civitates praktizierte Lösung ist die Verwendung des Geläutes mit den führenden Familien verbundener geistlicher Institutionen oder die Einbindung in das Ensemble von Rathaus<sup>109</sup> und Ratskapelle als eines Kristallisationspunktes bürgerlicher Frömmigkeit und kultisch gestützter Gemeinschafts- und Legitimitätsstiftung. Auf diese Konstellation kann hier trotz ihres Stellenwer-

<sup>108</sup> Vgl. neben der bereits genannten Lit. zu diesem Aspekt besonders *Alfred Haverkamp*, „Heilige Städte“ im hohen Mittelalter, in: Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme, hrsg. v. *František Graus* (Vorträge und Forschungen 35, Sigmaringen 1987) 119–156.

<sup>109</sup> Auf das Verhältnis von Glockenverwendung und Rathäusern, für die es über kunstgeschichtliche Aspekte hinaus an einer neueren Gesamtdarstellung fehlt, kann in diesem Zusammenhang nur allgemein verwiesen werden; vgl. etwa *Meckseper*, Kleine Kunstgeschichte (wie Anm. 57) 186 ff. und *Isenmann*, Die deutsche Stadt (wie Anm. 51) 54 f. mit Lit. 70–72. Für die Thematik wichtig sind auch zwei vornehmlich den südwestdeutschen Raum betreffende Beiträge in einem Sammelband zum Thema ‚Stadt und Repräsentation‘: *Johannes Zahlen*, Mittelalterliche Sakralbauten der südwestdeutschen Stadt als Zeugnisse bürgerlicher Repräsentation, in: Stadt und Repräsentation, hrsg. von *Bernhard Kirchgässner* und *Hans-Peter Brecht* (Stadt in der Geschichte 31, Sigmaringen 1995) 77–91 (vor allem über die Münster/Stadtpfarrkirchen von Freiburg/Br., Esslingen und Ulm; vertritt die interessante These von der Pfarrkirche als eigentlichem und wichtigstem Repräsentationsbau der mittelalterlichen Stadt, ebd. 73); zur Bedeutung der Rathäuser: *Bernd Roeck*, Rathaus und Repräsentation (ebd. 93–114).

tes für Fragen des Glockengebrauchs nur verwiesen werden<sup>110</sup>. In den linksrheinischen und ostfranzösischen Kathedralstädten tritt eine derartige Variante – sieht man einmal von dem spätmittelalterlichen Köln ab – stärker zurück, wohingegen sie im Hanseraum und in Oberdeutschland verbreiteter zu sein scheint. Die überaus enge Bindung zwischen Münster bzw. Hauptkirche und Stadt ist offenbar, auch über die Gruppe der Kathedralstädte hinaus, ein wesentliches Kennzeichen der Stadt im alemannisch-oberrheinischen Raum, zumal wenn man den Städten Basel und Straßburg das Beispiel der frühen Gründungsstadt Freiburg gegenüberstellt, in deren Stadtrecht die Glocken der späteren Münsterkirche früh und nachhaltig Berücksichtigung finden.

In markanter Weise belegen die etwa in Straßburg, Worms und Trier nachzuweisenden, mit Hilfe der Domglocken eingeläuteten Versammlungen aller Bewohner den in den Kathedralstädten in besonderer Weise wirkmächtigen unauflöslichen Zusammenhang zwischen Kult und Öffentlichkeit. Es handelt sich bei diesen Zusammenkünften tatsächlich um nicht weniger als um gruppen- und schichtübergreifende Versammlungen aller Stadtbewohner im Angesicht der jeweils zentralen, stets potentiell öffentlichen christlichen Kultstätte. Insofern beinhaltet die Glockengewalt immer auch die Fähigkeit zur Herstellung einer ständische und soziale Schranken überwindenden Gesamtöffentlichkeit aller Stadtbewohner.

Inwieweit Konflikte um die Verfügung über das Signal- und Selbstdarstellungs-instrument der Glocke im Rahmen von Auseinandersetzungen um die Stadtherrschaft, etwa im Rahmen der ‚generalis discordia‘ zwischen Klerus und Stadt<sup>111</sup> oder bei den innerstädtischen Konflikten um den Anteil am Stadtregeriment eher typisch sind oder seltener auftreten bzw. welche Verlaufsformen angetroffen werden, bedürfte weiteren vergleichenden Untersuchungen. Daß hier ein Konnex besteht, erscheint kaum bestreitbar und läßt sich am Beispiel Triers gut exemplifizieren.

<sup>110</sup> Zur spätmittelalterlichen städtischen Frömmigkeit und ihren Erscheinungsformen siehe neben *Isenmann*, Die deutsche Stadt (wie Anm. 51) 222–225 die bereits genannte Darstellung von *Heckert* mit einem Schwerpunkt auf Städten des Hanseraumes (Anm. 51); zum Zusammenhang von Ratskapelle und Glockengebrauch vgl. ebd. 156f.: Die Ratskapelle dient der Aufhängung der Rats- oder Sturm-glocke in Würzburg (Turm der Ratskapelle im Grafenekkard), Augsburg (ratsnahes Kollegiatstift St. Peter am Perlach neben dem Rathaus; vgl. dazu die ausführlichen, 1276 fixierten Bestimmungen über die den Bürgern unterstehende Sturm-glocke bei *Keutgen*, Urkunden [wie Anm. 36] Nr. 185, 250f.), Lübeck (Nutzung eines Dachreiters auf dem Langhaus der Marienkirche) und Hamburg (hier läßt der Rat nach einer Beschwerde des Domkapitels über die Einberufung der Bürgerversammlungen 1336 eine eigene Glocke am Rathaus aufhängen). Vgl. für die Kathedralstadt Konstanz den wichtigen Beitrag von *Helmut Maurer*, Die Ratskapelle. Beobachtungen am Beispiel von St. Lorenz in Konstanz, in: *Festschrift für Hermann Heimpel* (Göttingen 1972) II, 225–236 (232: der Dachreiter der seit der Wende zum 14. Jahrhundert vom Rat als solche genutzten Kapelle trägt zu mindest seit 1376 die Ratsglocke, am Giebel der Kapelle läßt der Rat 1473 eine Uhr anbringen; dazu *Maurer*, Geschichte (wie Anm. 16) I, 174).

<sup>111</sup> Siehe dazu ausführlich und methodisch wegweisend *Voltmer*, Reichsstadt (wie Anm. 30).

Deutlich geworden sein dürfte die auch in anderen Zusammenhängen noch stärker in Rechnung zu stellende Sonderrolle der Kathedralkirche und ihrer Glocken für die Städte und Stadtgemeinden in den ganz unterschiedlich ökonomisch fundierten und herrschaftlich verfaßten Kathedralstädten. Diese besondere Beziehung beruht auf den von der Forschung herausgearbeiteten Spezifika ihrer hochmittelalterlichen Sozial- und Verfassungsgeschichte, darunter auf der Position der aus dem stadtherrlichen Umfeld erwachsenden Ministerialen, den wichtigsten Trägern der stadtgemeindlichen Entwicklung. Auch wenn eine direkte bzw. formalisierte Kontrolle der Stadt oder ihre Beteiligung am Dombau – der durchweg alles andere als eine ‚Selbstdarstellung‘ der Institution Kirche ist – eher die Ausnahme darstellt, so wird dieser doch fast überall als gesamtstädtische Gemeinschaftsaufgabe betrachtet. Der Bau der auch für die Verfassungstopographie stets zentralen Domkirche lebt auch dort von der materiellen Unterstützung der Bewohner der Stadt, wo es wegen des Fehlens einer direkten städtischen Instrumentalisierung in erster Linie um Prestige und Ansehen des Gotteshauses geht, wie es das Beispiel Köln nahelegt. Davon legen nicht zufällig gerade die Glocken ein sprechendes bzw. klingendes Zeugnis ab. Die Frage, ob die jeweils gefundene Regelung des Glockengebrauchs bzw. seiner Kontrolle als Indikator für die stadtherrschaftliche Situation hinsichtlich der Gewichtsverteilung und des Kräfteverhältnisses innerhalb der Stadt und zwischen Stadt und Geistlichkeit anzusehen ist, muß – freilich mit gewissen Einschränkungen und in erster Linie mit Bezug auf die Domglocken – insgesamt bejaht werden. Notwendig erscheint bei wünschenswerten weiteren Forschungen zu dieser Frage die Berücksichtigung der herrschaftlichen Konstellation in jeder Stadt, wobei als wesentliche Aspekte die Stellung von Bischof und Domkapitel, das Verhältnis zum Umland und dem Adel sowie die Verteilung der Herrschaft innerhalb der Stadtgemeinde genannt seien<sup>112</sup>. Mit den Kölner Sondergemeinden wurden lokale Spezifika angedeutet, die die Bandbreite der Lösungsmöglichkeiten zusätzlich erweitern. Ausgangspunkt einer Bewertung dieser Korrelation muß die sich in der stadtgeschichtlichen Literatur durchsetzende Einsicht sein, daß eine strikte Gegenüberstellung der beiden Sphären abwegig ist und auch dem Selbstverständnis der ‚bürgerlichen‘ Kreise keineswegs entsprochen hat. Die Herrschaft über die Glocken wird während des späten Mittelalters von den führenden Gruppen und Schichten vieler Städte bewußt an sich gezogen und im Gefolge ihres zunehmend obrigkeitlichen Auftretens gegenüber der Gemeinde monopolisiert. Auch insofern spiegelt die Verfügung über die Geläute die Ausgestaltung der Stadtherrschaft (im Sinne einer Herrschaftsausübung gegenüber der Gemeinde) häufig exakt wider<sup>113</sup>. Die Frage nach dem

<sup>112</sup> Daß für die hier formulierten Fragestellungen insbesondere die Kunstgeschichte wertvolle Beiträge liefern kann, belegt das Beispiel Straßburg auf eindrucksvolle Weise. Neben der Kathedralkirche selbst verdient die Anlage und Nutzung der Vorplätze von Dom- und anderen Kirchen als städtischen Versammlungsorten erhöhte Aufmerksamkeit.

<sup>113</sup> Zur Frage der im späten Mittelalter verstärkten Obrigkeitsoorientierung der Ratsherrschaft vgl. den Sammelband *Stadtregiment und Bürgerfreiheit. Handlungsspielräume in deutschen und italienischen Städten des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*, hrsg. v.

Glockengebrauch zielt demnach in den Kern der Funktionsweise von Stadtgemeinden und Herrschaftsausübung innerhalb und gegenüber der Stadt insgesamt. Die eminente Bedeutung der Glocken für das städtische Selbstverständnis kommt insbesondere in ihrer exponierten Position innerhalb des städtischen Signalreservoirs zum Ausdruck und ist stets eng gebunden an den Gemeinschaft, Identität, Legitimität und Bindung stiftenden Bereich der Kirche und des Kultes. Sehr wichtig erscheint hier die Beobachtung, daß die fundamentale Bedeutung der Religiosität als Grundlage für die spezifische Ausprägung von Öffentlichkeit im Mittelalter auch, ja gerade in denjenigen Städten mit einer engen Verflechtung mit Kirchlichkeit einherging, in denen das stadtbürgерliche Element besonders hohen Anteil an der Stadtherrschaft verfügt hat. Anders formuliert: Die in der Nutzung der Kathedrale symbolisierte Verschränkung von Kult, Glockengebrauch, Herrschaft, Öffentlichkeit und Gemeinschaft bzw. die religiöse Fundierung der Kommunen besitzt gerade dort einen ausgesprochen hohen Rang, wo man angesichts der in der Literatur immer noch anzutreffenden antagonistischen Gegenüberstellung von Stadt und Geistlichkeit diese Symbiose gerade nicht erwarten würde. Immerhin heißt es selbst in einer von Konflikten beider Seiten so gekennzeichneten Stadt wie Toul 1371 bei den städtischen Vertretern, die Kirche gehöre der Stadt, nicht den Domherren<sup>114</sup>.

Einwirkungen der vorbildgebenden Kathedralstädte auf die jüngeren, seit dem hohen Mittelalter nachwachsenden urbanen Zentren im Bereich der Beziehungen zwischen Glocken und Gemeinde sind auch über den hier vornehmlich betrachteten Raum hinaus vielfach greifbar, ohne daß man deren Ausmaß angesichts der parallelen und sich gegenseitig bedingenden Herausbildung der ländlichen Gemeinden und der Stadtkommunen seit dem hohen Mittelalter überschätzen sollte. Von den jüngeren, am frühesten nach den Civitates nachwachsenden Städten verfügen einige sehr früh über eine offenkundig durch die Kathedralstädte vermittelte gemeindliche Infrastruktur. Gerade innerhalb der Gruppe der am frühesten entwickelten Städte werden Stadtglocken auffallend häufig als äußere, öffentliche Zeichen eigenständiger Gemeindeverfassung, als rechtlich bedeutsame und symbolisch wichtige städtische Attribute genannt<sup>115</sup>. Als Beispiele für solche Vermittlungsverhältnisse sei in diesem Zusammenhang auf die Städte Koblenz und Soest aufmerksam gemacht. An ihnen ist die Stellung der Civitates als ‚Mutterstädte‘ der europäischen Stadt kultur gerade in diesem speziellen Punkt besonders gut abzulesen<sup>116</sup>. Die Bewohner der erzbischöflichen Stadt und späteren Residenz Ko-

*Klaus Schreiner, Ulrich Meier* (Bürgertum. Beiträge zur europäischen Gesellschaftsgeschichte 7, Göttingen 1994). Weitere Literatur ist genannt bei *Isenmann*, Die deutsche Stadt (wie Anm. 51) Kap. 4, 131 ff.

<sup>114</sup> Bönnen, Bischofsstadt (wie Anm. 10) 469.

<sup>115</sup> Dieser Eindruck müßte im Wege einer vergleichend angelegten Untersuchung der jüngeren urbanen Zentren überprüft werden.

<sup>116</sup> Vgl. auch die inschriftlichen Belege zum Zusammenhang von Glockengebrauch und Gemeinde für die in diese Kategorie gehörenden Städte Hagenau (Inschrift der St. Georgskirche von 1268) und Aachen (Sturmglöcke im Turm der zur Stadtbefestigung gehörenden Pfarrkirche St. Peter) bei *Haverkamp*, Öffentlichkeit (wie Anm. 2) 80; vgl. zu Hagenau auch: *Victor*

blenz verloren 1283 nach einem Konflikt mit dem Erzbischof Heinrich II. von Finstingen ihr offenbar durch Herkommen erworbenes Recht, sich ohne Zustimmung des Stadtherrn mit der Bannglocke zu Versammlungen und der Wahl von ‚consules‘ zusammenzurufen<sup>117</sup>.

Für den Zusammenhang von Stadtgemeinde, kommunalem Glockengebrauch, geistlicher Institution und Stadtpatron ist auch das westfälische, in seiner frühen und seinerseits vorbildgebenden Stadtbildung vielfältig von Kölner Impulsen beeinflußte Soest ein eindrucksvolles Beispiel. Hier befindet sich in dem bereits im 12. Jahrhundert mit wesentlicher Beteiligung der Stadtgemeinde errichteten und von ihr als ‚Rathaus‘ genutzten Westwerk der Stiftskirche des Stadtpatrons St. Patrokli, dessen Reliquien im 10. Jahrhundert von den Erzbischöfen aus Frankreich nach dort transferiert wurden, eine Glocke, deren Inschrift direkt auf ihre kommunalen Funktionen verweist<sup>118</sup>. Die bemerkenswerte, für die Selbsteinschätzung der Vertreter der Stadtgemeinde und die Funktionen der Kirche überaus aussagekräftige Nutzung der Empore des Westwerks als Ratskapelle steht in einem Zusammenhang mit dem frühen und vorbildgebenden Soester Stadtrecht<sup>119</sup>.

*Delva*, Die elsässischen Glocken als Dokumente der Geschichte, in: *Lusus Campanulorum. Beiträge zur Glockenkunde*. Sigrid Thurm zum 80. Geburtstag, hrsg. v. *Tilman Breuer* (Arbeitshefte des Bayerischen Landesamtes für Denkmalpflege 30, München 1986) 17–23 (19f.); zu Aachen: *Edmund Renard*, Von alten rheinischen Glocken, in: *Mitteilungen des Rheinischen Vereins für Denkmalpflege und Heimatschutz* 12/1 (Düsseldorf 1918) 1–83 (15f. Abb. 9).

<sup>117</sup> *Hermann Conrad*, Stadtgemeinde und Stadtfrieden in Koblenz während des 13. und 14. Jahrhunderts, in: *ZRG GA* 58 (1938) 337–366 (350); zu der 1283 ausdrücklich verfügten Aufhebung des Rechts: *Johann Nicolaus von Hontheim*, *Historia Trevirensis Diplomatica et Pragmatica*, Tomus I: *Ab anno Domini 418 usque ad annum 1310* (Augsburg, Würzburg 1750) 819; zum stadtgeschichtlichen Hintergrund: *Geschichte der Stadt Koblenz*, Bd. I: Von den Anfängen bis zum Ende der kurfürstlichen Zeit, Gesamtdokumentation: *Ingrid Bátori* i. Verb. mit *Dieter Kerber* und *Hans Josef Schmidt* (Stuttgart 1992) 137 ff. und *Georg Friedrich Böhm*, Randbemerkungen zur Entstehung der Koblenzer Stadtgemeinde, in: *Jahrbuch für westdeutsche Landesgeschichte* 19 (1993 = *Festschrift für Franz-Josef Heyen zum 65. Geburtstag*, hrsg. *Heinz-Günther Borck* und *Hans-Walter Herrmann* u. Mitarb. v. *Johannes Mötsch*, Koblenz 1993) 137–151, 147f.

<sup>118</sup> *Hermann Rother*, Das Westwerk in St. Patrokli in Soest. Ein Beitrag zur Frühgeschichte des deutschen Rathauses und zugleich eine Gabe zur Tausendjahrfeier des Patroklimünsters, in: *Westfälische Zeitschrift* 103/04 (1954) 16–29; *Claus Peter*, Die romanischen Glocken von St. Patroklius in Soest, in: *Soester Zeitschrift* 85 (1973) 11–20 (20: Inschrift der Sturmglocke; vgl. auch *Walter*, *Glockenkunde* [wie Anm. 6] 257: + *O cives rite cum pulsor ad arma venite, opus magistri hermanni de lemege*); vgl. auch *Gerhard Köhn*, Die Anfänge des Soester Patroklistifts, in: *Soester Zeitschrift* 84 (1972) 5–23; zu Patroklius als Stadtheiligen zuletzt und jetzt grundlegend: *Ehbrecht*, Die Stadt und ihre Heiligen (wie Anm. 50) 236–242. Parallelen zu Soest bietet auch die Situation in Dortmund (*Hans Jürgen Brandt*, St. Reinoldus in Dortmund. Zur Bedeutung des „Heiligen Patrons“ in der kommunalen Geschichte, in: Dortmund. 1100 Jahre Stadtgeschichte. *Festschrift i. Auftr. der Stadt* hrsg. v. *Gustav Luntowski*, *Norbert Reimann* [Dortmund 1982] 79–104, 96 ff. zur Reinoldikirche als Stadtkirche).

<sup>119</sup> Edition: *Elenchus fontium* (wie Anm. 21) 108–114, Nr. 62; dazu *Ulrich Ritterfeld*, Hof-, Dienst-, Markt- und Stadtrechte der Kölner Erzbischöfe aus dem 12. Jahrhundert. Eine vergleichende Studie, in: *Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein* 197 (1994) 7–26 und *ders.*, Das Kölner Erzstift im 12. Jahrhundert. *Verwaltungsorganisation und wirtschaft-*

Nicht nur die ältesten, gewissermaßen der ‚Filiation‘ der Kathedralstädte erwachsenen bzw. von diesen noch im hohen Mittelalter geprägten Städte wie Soest oder Koblenz, sondern insbesondere auch die Stadtgründungen bzw. -erhebungen des 13. Jahrhunderts verfügen – trotz unterschiedlichen kulturlandschaftlichen und herrschaftlichen Hintergrundes – überaus häufig über die Mitgift im Dienst der Gemeinde stehender Glocken<sup>120</sup>. So wird etwa für holländische Gründungsstädte in ihren Privilegien aus der Mitte des 13. Jahrhunderts der Glockengebrauch nicht selten in einen direkten Zusammenhang mit dem ‚gemeinen Nutzen‘ der jeweiligen Stadt gebracht und zugleich ein ‚Glockenzwang‘ begründet<sup>121</sup>.

liche Grundlagen (Rheinisches Archiv 132, Köln, Weimar, Wien 1994) 147f. mit Anm. 746 (datiert danach aus dem 13., die ersten 34 Paragraphen noch aus der Mitte des 12. Jahrhunderts).

<sup>120</sup> Für Lothringen sei auf zwei aufschlußreiche Quellen aus den seit dem 13. Jahrhundert stark an Bedeutung gewinnenden, jeweils stark herrschaftlich geförderten Städten Neufchâteau und Bar-le-Duc verwiesen, die jeweils die Normalität des Glockengebrauchs für gesamtstädtische Angelegenheiten an öffentlichen Plätzen illustrieren. In Neufchâteau wird für den April des Jahres 1410 eine durch das Läuten der Bannglocke und allgemeines Ausrufen auf dem Friedhof der die Glocke beherbergenden Nikolauskirche stattfindende Bürgerversammlung zur Verabschiedung eines Vertrages der Stadt mit dem Herzog von Lothringen bezeugt, um so Gemeinschaft herzustellen (*Pierre Marot, Neufchâteau en Lorraine au moyen âge* [Nancy 1932] 206: *tous assembléz et advuéz au son de banclouche et par cris sollemniz pour faire et reprensenter communaulté*; zur Bannglocke auch 202). In Bar-le-Duc verurteilt eine seltsamerweise im Bistumsarchiv Trier (Pfarrei St. Gangolf, Abt. 71, 3; Nr. 152; Ausfertigung, Perg., Siegel ab, in der Mitte durchstochen) überlieferte Urkunde des Offizials der Touler Kurie vom Juli 1407 in Anwesenheit einer großen Zahl namentlich genannter Bürger der Stadt die Stadtgemeinde, einem ehemaligen Schöffenmeister von Verdun eine jährliche Rente auszuzahlen. Die Vollversammlung fand danach in *ville predicta videlicet in curte domus fratrum Augustinensium eiusdem ville, ad sonum campane, prout moris est dictam communitatem congregare* statt; zur Stadtgeschichte: *Charles Aimond, Histoire de Bar-le-Duc des origines à 1950* (Bar-le-Duc 1984).

<sup>121</sup> Siehe etwa die 1245 von Graf Wilhelm II. von Holland dem Ort Haarlem erteilte Freiheit (Elenchus fontium [wie Anm. 21] Nr. 44, 471 [Nr. 24: *Quicumque ad pulsationem campane non venerit, solvet mibi viginti solidos*; Nr. 25: erhöhter Rechtsschutz *dum campana pulsatur pro communi utilitate oppidi* und drei Tage danach; ähnliche Bestimmungen ergehen 1246 für Delft: ebd., Nr. 45, 481]. Auch das im September 1279 vom Kölner Erzbischof Siegfried von Westerburg der südwestlich der Rheinmetropole gelegenen kurkölnischen Burgsiedlung Lechenich erteilte Stadtrecht enthält einen direkten Hinweis auf die Regelung des Glockengebrauchs. In dem Freiheitsbrief wurde die Pflicht der Bewohner fixiert, innerhalb der Bannmeile der Bannglocke (*campana banni*) zur bewaffneten Verteidigung des ‚oppidum‘ zu folgen. Zugleich wird für das Nichterscheinen eine Strafe festgesetzt (Regesten der Erzbischöfe von Köln im Mittelalter, Bd. 3/2, bearb. v. *Robert Knipping* [Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 21, 3/2, Bonn 1913], Nr. 2813, 105; Edition bei: *Leonhard Korth, Urkunden zur Verfassungsgeschichte niederrheinischer Landstädte*, in: AHVN 62 [1896] 188–208, Nr. 36, 196 f.); zur Stadtentwicklung von Lechenich mit weiteren Hinweisen: *Klaus Flink, Grundherrschaft in der Stadt. Topographische und verfassungsrechtliche Entwicklungsaspekte rheinischer Städte der Erzbischöfe von Köln*, in: *Grundherrschaft und Stadtentstehung am Niederrhein*, hrsg. v. *Klaus Flink und Wilhelm Janssen* (Klever Archiv 9, Kleve 1989) 149–175, v. a. 153 ff. Diese Beispielseihe für Glocken in den jüngeren Städten ließe sich bequem fortsetzen, führt aber zweifellos zu weit über die Problematik der Civitates hinaus und zieht weitere Fragen über die Einwirkungen der Verfassung der Kathedralstädte

Wenngleich in dem begrenzten Rahmen des vorliegenden Beitrags insgesamt mehr Fragen aufgeworfen als beantwortet wurden, so ließ sich doch aufzeigen, daß sich bei der Erforschung der vielfältigen Zusammenhänge zwischen Stadtgemeinde, Kult, Öffentlichkeit, Herrschaft und Glockengebrauch und damit einem charakteristischen Überschneidungs- und Berührungsgebiet von ‚Bürgertum‘ und ‚Geistlichkeit‘ als gleichberechtigten, integrierenden Bestandteilen der mittelalterlichen Städte einer noch stärker als bislang vergleichend auszurichtenden Stadtgeschichtsforschung eine Fülle von Aufgaben und Erkenntnismöglichkeiten eröffnen.

auf die jüngeren urbanen Siedlungen und das Ausmaß an autonomer Entwicklung in Gemeindeorganisation und Glockengebrauch nach sich.



## *Werner Meyer*

### *Der stier von Ure treib ein grob gesang Fahnen und andere Feldzeichen in der spätmittel- alterlichen Eidgenossenschaft*

#### I.

Als im Jahre 1311 das Kloster Einsiedeln einen Klagerodel verfaßte, um all die Übergriffe aufzuzeichnen, die sich die Schwyzer gegen das Kloster im Rahmen eines seit langem schwelenden Streites um Siedlungsland geleistet hatten, wurde unter Beschwerdepunkt 10 folgender Sachverhalt notiert<sup>1</sup>:

„Min herren der apt und der convent klagont und legent für als och vor, das die lantlütte van Schwiz und van Steina uf zweihundert kament ze Vinsterse uf dü güetter, du das gotshus in gewalt und gewer hatte und noch het, und suchton sü da heime vrevenlich und namen da ir küeian und ir rint, an gericht und an recht mit einer offener banner, und lant aber an recht als vor, ob si inen esron und büessen solin. Des kamen sie ze schaden umb zweihundert phunt.“<sup>2</sup>

Im Klagerodel wird das *offene Banner* noch mehrmals genannt<sup>3</sup>. Anscheinend sollte seine Erwähnung zum Ausdruck bringen, daß die Überfälle von obrigkeitlich organisierten Gruppen verübt worden seien und somit auch die politische Führung im Lande Schwyz Mitschuld an den widerrechtlichen Übergriffen trage<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Zum historischen Umfeld des sogenannten „Marchenstreites“ zwischen Schwyz und Einsiedeln vgl. *Andreas Rigggenbach*, Der Marchenstreit zwischen Schwyz und Einsiedeln und die Entstehung der Eidgenossenschaft (Geist und Werk der Zeiten 15, Zürich 1966). Zu den Ereignissen um 1311 vor allem 97ff. Im folgenden zitiert: *Rigggenbach*, Marchenstreit.

<sup>2</sup> Quellenwerk zur Entstehung der Schweizerischen Eidgenossenschaft, Abt. I/2 (Urkunden) bearbeitet von *Traugott Schiess* und *Bruno Meyer* (Aarau 1937) 281 ff. (Nr. 579, 1311 März–Juni 19.). Im folgenden zitiert: Quellenwerk.

<sup>3</sup> Quellenwerk I/1, (wie Anm. 2) 281 ff., Beschwerdepunkte 14 und 43. – Zum Begriff des „Offenen Banners“ vgl. auch Amtliche Sammlung der älteren Eidgenössischen Abschiede, Serie 1245–1798 (verschiedene Erscheinungsorte 1839–1890) 133f. Im folgenden zitiert: Abschiede. *Claudius Sieber-Lehmann*, Spätmittelalterlicher Nationalismus (Veröffentlichungen des Max-Planck-Institutes für Geschichte 116, Göttingen 1995) 381. Im folgenden zitiert: *Sieber-Lehmann*, Nationalismus.

<sup>4</sup> Zum Problem der von obrigkeitlich-herrschaftlichen Instanzen und privaten Gruppen aus-

Das Auftreten von Fahnen in kriegerisch ausgetragenen Konflikten, die im Grenzbereich zwischen privater Gewaltanwendung und obrigkeitlicher Kriegsführung anzusiedeln sind<sup>5</sup>, führt uns direkt in die Thematik des vorliegenden Beitrages hinein, die sich mit der Bedeutung von Feldzeichen in der spätmittelalterlichen Eidgenossenschaft befaßt<sup>6</sup>.

Da die städtischen und ländlichen Kommunen, die miteinander im Bündnissystem der spätmittelalterlichen Eidgenossenschaft vereinigt waren, Anspruch auf das landesherrliche Gewaltmonopol erhoben – wenn auch mit unterschiedlichem Erfolg<sup>7</sup> –, bekamen die Banner zwangsläufig eine vielschichtige Funktion als Herrschafts- und Machtssymbole, als obrigkeitliche Feldzeichen und als Legitimitätsbeweise, kurz als optische Kommunikationsmittel mit politischer Signalwirkung und rechtlicher Verbindlichkeit<sup>8</sup>.

getragenen Grenzkonflikte in der Innerschweiz vgl. *Paul J. Brändli*, Mittelalterliche Grenzstreitigkeiten im Alpenraum, in: Mitteilungen des Historischen Vereins des Kantons Schwyz 78 (1986) 18–188. Ferner *Riggenbach*, Marchenstreit, 71 ff. und 105 ff.

<sup>5</sup> Der Begriff der *Fehde* ist im Gebiet der spätmittelalterlichen Eidgenossenschaft nicht so eng und formell zu verwenden wie im Bereich des grundherrlich-ritterlichen Gewaltanspruchs. Vgl. dazu *Christian Padruet*, Staat und Krieg im alten Bünden (Geist und Werk der Zeiten 11, Zürich 1965) 75 ff. und 243 ff. Im folgenden zitiert: *Padruet*, Staat und Krieg. – *Albert Sennhauser*, Hauptmann und Führung im Schweizerkrieg des Mittelalters (Geist und Werk der Zeiten 12, Zürich 1965) 130 ff. und 148 ff. Im folgenden zitiert: *Sennhauser*, Hauptmann. *Hans Georg Wackernagel*, Fehdwesen, Volksjustiz und staatlicher Zusammenhalt in der alten Eidgenossenschaft, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte 15/3 (1965) 289–313. Im folgenden zitiert: *Wackernagel*, Fehdwesen.

<sup>6</sup> Wichtigste Materialsammlung für den vorliegenden Aufsatz: *Albert und B. Bruckner*, Schweizer Fahnenbuch (St. Gallen 1942). Im folgenden zitiert: *Bruckner*, Fahnenbuch.

<sup>7</sup> *Hans Conrad Peyer*, Verfassungsgeschichte der alten Schweiz (Zürich 1978). *Adolf Gasser*: Die territoriale Entwicklung der schweizerischen Eidgenossenschaft 1291–1797 (Aarau 1932). *Peter Rück, Heinrich Koller* (Hrsg.), Die Eidgenossen und ihre Nachbarn (Marburg 1991).

<sup>8</sup> Wichtigste Bildquellen für die vorliegende Arbeit: *Diebold Schilling*: Berner Chronik 1–4, Faksimileausgabe von Hans Bloesch und Paul Hilber (Bern 1943). Im folgenden zitiert: *Schilling*, Berner Chr. *Diebold Schilling*, Spiezer Chr., Faksimileausgabe (Luzern 1990). Im folgenden zitiert: *Schilling*, Spiezer Chr. – *Diebold Schilling*, Luzerner Chronik, Faksimileausgabe (Luzern 1977). Im folgenden zitiert: *Schilling*, Luzerner Chr. *Benedikt Tschachtlan*, *Heinrich Dittlinger*, Berner Chronik, Faksimileausgabe (Luzern 1986). Im folgenden zitiert: *Tschachtlan*, Berner Chr. *Sieber-Lehmann*, Nationalismus, 74 f. und 382 ff. Die Verbindung zwischen den Kommunikationsmitteln Fahnen und Glocken zeigte sich besonders deutlich an den rituellen Bundesbeschwörungen. Chronikalien der Ratsbücher 1356–1548 (Basler Chroniken 4, Leipzig 1890) 88–91. Im folgenden zitiert: Basler Chroniken. Zum Glockengeläut als Alarmzeichen vgl. *Walter Schaufelberger*, Der Alte Schweizer und sein Krieg (Zürich 1952, unveränderte Neuausgabe 1966) 59 ff. Im folgenden zitiert: *Schaufelberger*, Der Alte Schweizer.

## II.

Der Ursprung des Banners ist zweifellos im Bereich des Kriegswesens zu suchen<sup>9</sup> – im Unterschied zur Kirchenfahne –, seine unkriegerische Verwendung bei rechtsverbindlichen Ritualen, namentlich bei Belehnungen, lässt sich aber bereits im Hochmittelalter nachweisen<sup>10</sup>. In der Eidgenossenschaft des 14. und 15. Jahrhunderts diente das Aufpflanzen bzw. Vorantragen des Banners zum Sichtbarmachen politisch-herrschaftlicher Zugehörigkeit, vielleicht auch zur Demonstration von Machtansprüchen oder als Zeichen von Unterwerfung. In diesen Zusammenhang ist wohl auch der berüchtigte *Gesslerhut* zu stellen, den nach der Überlieferung des 15. Jahrhunderts der österreichische Landvogt in Altdorf aufgestellt haben soll, um die Urner zum Kniefall und damit zur Anerkennung der habsburgisch-österreichischen Herrschaft zu zwingen<sup>11</sup>. Die Geschichte ist zwar – wie die ganze Innerschweizer Befreiungssage mit den Erzählungen vom Schützen Tell, vom Rütlischwur und vom Burgenbruch – frei erfunden<sup>12</sup>, beruht aber insofern auf Realitäten, als im Spätmittelalter anstelle eines Landesbanners ein Zeremonialhut, auf eine Stange gesetzt, als Herrschaftssymbol vorgezeigt werden konnte<sup>13</sup>.

Da die Eidgenossen ihre Souveränität von den kaiserlichen Privilegien vornehmlich der staufischen und luxemburgischen Herrscher ableiteten, legten sie besonderen Wert darauf, ihre Zugehörigkeit zum Heiligen Römischen Reich durch die Verbindung ihrer Länder- und Städtewappen mit dem Reichsadler sichtbar hervorzuheben<sup>14</sup>. Sie gerieten wegen ihrer Treue zum Reich auch in Verlegenheit, wenn es dem Hause Habsburg-Österreich gelang, seine territorialpolitischen Konflikte mit den Eidgenossen zum Reichskrieg auszuweiten wie etwa 1499 im sogenannten Schwaben- oder Schweizerkrieg. Damals beteuerten die eidgenössischen Boten wiederholt, nicht gegen das Reich Krieg zu führen<sup>15</sup>.

Um die Mitte des 14. Jahrhunderts gewannen die Herzöge von Österreich die Hilfe des Kaisers für ihren Krieg gegen Zürich und die Innerschweizer. Als sich 1354 das Reichsheer zusammen mit den österreichisch-habsburgischen Kontin-

<sup>9</sup> Bruckner, Fahnenbuch, XXIIIf. Als Materialsammlung immer noch wertvoll Gustav A. Seyler, Geschichte der Heraldik (Nürnberg 1885–1889) 65f. und 291f. mit frühen Belegen für die Fahne als Lehnssymbol. Im folgenden zitiert: Seyler, Heraldik. Paul Ganz, Geschichte der Heraldischen Kunst in der Schweiz (Frauenfeld 1899) 4ff. und 83ff.

<sup>10</sup> Seyler, Heraldik, 291f. und 517f.

<sup>11</sup> Weisses Buch von Sarnen, Quellenwerk 3/1 (Aarau 1947) 1–41.

<sup>12</sup> Werner Meyer, 1291, Die Geschichte (Zürich 1991) 153–179. Zur unsäglichen Diskussion über die Historizität der Gründungsmythen vgl. Guy P. Marchal, Die „Alten Eidgenossen“ im Wandel der Zeiten, in: Innerschweiz und frühe Eidgenossenschaft, Jubiläumsschrift 700 Jahre Eidgenossenschaft 2 (Olten 1990) 307–403 sowie Quellenwerk 3/1, XI–XLVIII.

<sup>13</sup> Quellenwerk 3/1, 15 (Kommentar zu den Zeilen 182–188).

<sup>14</sup> Zum Verhältnis zwischen Eidgenossenschaft und Reich vgl. Karl Mommsen, Eidgenossen, Kaiser und Reich. Studien zur Stellung der Eidgenossenschaft innerhalb des heiligen römischen Reiches (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 72, Basel 1958). Im folgenden zitiert: Mommsen, Eidgenossen. Vgl. auch unten Anm. 18.

<sup>15</sup> Mommsen, Eidgenossen, 16ff. und 284ff. Abschiede 3/1, 608 (Nr. 648) und 629 (Nr. 659).

genten vor Zürich legte, um die Stadt zu belagern, gelang es den bedrängten Zürchern, den Kaiser zum Abzug zu bewegen, indem sie das Reichsbanner über ihrer Stadt aufpflanzten<sup>16</sup>: „Do man also vor unser statt zürich lag mit aller macht und mit grossem gewalt, do stiessent wir von zürich des richs panner uss und manotent den kaiser, dass wir doch anders nieman zuo gehortint denn dem hailigen römischem rich, dar wider wir och niemer getuon wöltint.“

Als König Sigismund 1414 Bern besuchte, empfingen ihn die Berner ehrbietig mit den Emblemen des Reiches, wie der zeitgenössische Chronist Justinger anschaulich zu berichten weiß<sup>17</sup>: „... do gieng man im entgegen mit dem crütz und mit aller pfaffheit und schulern, mit dem heltum und mit allen orden. Da waren geordnet bi fünfhundert junger knaben under sechszenen jaren; den hat man bereit des richs paner, und daz trug ein micheler knab, und die andren knaben hat jeglicher des richs adelar uf sinem houpt in einem tscheppelin gemalet in einem schilte uf papir. Die empfiengen dez ersten den küng ... do gieng man im entgegen mit dem crütz und mit aller pfaffheit und und knüwoten all nider. Daz geviel dem küng gar wol und sprach zu den fürsten, di bi im ritten: da wachset uns ein nüwe welt.“

Die Verbindung des doppelhäuptigen Reichsadlers mit den Wappen der eidgenössischen Orte hielt sich auf Münzen und Wappenscheiben sowie als Fassaden- und Brunnenschmuck bis ins 17. Jahrhundert hinein<sup>18</sup>. Das um 1540 verfertigte Amtsschwert des Obwaldner Landammanns, ein mächtiger Zweihänder mit einer Gesamtlänge von 140 cm, zeigt am Knauf das Landeswappen, überhöht vom Reichsschild mit dem Doppeladler, den zwei Löwen halten<sup>19</sup>. Die älteste gedruckte Schweizer Chronik von 1507, verfaßt von P. Etterlin, zeigt auf dem ersten Frontispiz den Herrscher des Heiligen Römischen Reiches, umgeben von den Kurfürsten, und auf dem zweiten das Reichswappen mit dem Doppeladler und darum herum die Wappen der eidgenössischen Orte und ihrer Zugewandten<sup>20</sup>. Bemerkenswerterweise hat die Entlassung der Eidgenossenschaft aus dem Reichs-

<sup>16</sup> Anton Henne von Sargans (Hrsg.), Die Klingenberger Chronik (Gotha 1861) 94 ff. Im folgenden zitiert: Klingenberger.

<sup>17</sup> Gottlieb Studer (Hrsg.), Die Berner Chronik des Conrad Justinger (Bern 1871) 217 ff. Im folgenden zitiert: Justinger. Die Szene wird in den jüngeren Berner Bilderchroniken, die Justingers Text fast wörtlich übernehmen, auch im Bild festgehalten: *Tschachilan*, Berner Chr. 438. *Schilling*, Berner Chr. 1, 324. *Schilling*, Spiezer Chr. 600/601.

<sup>18</sup> *Tschachilan*, Berner Chr. 26, 477. *Schilling*, Berner Chr. 1; 4, 161. *Schilling*, Spiezer Chr. 39, 74, 193. Zu den Münzprägungen vgl. die Kantonsartikel im Historisch-Biographischen Lexikon der Schweiz 1–7 (Neuenburg 1921–1934). Ein Reichsadler im Rathaus von Sarnen stammt sogar erst aus dem 18. Jahrhundert (freundliche Mitteilung von Angelo Garovi, Sarnen).

<sup>19</sup> Robert Durrer, Die Kunstdenkmäler des Kantons Unterwalden (Zürich 1899–1928, unveränderter Nachdruck Basel 1971) 586 ff. und Tafel XXVI. sowie Fig. 350. Im folgenden zitiert: Durrer, Kunstdenkmäler.

<sup>20</sup> Petermann Etterlin, *Kronica von der loblichen Eydtgnoschaft, jr harkommen und sust seltzam stritten und geschichten* (Basel 1507). Moderne wissenschaftliche Edition: Eugen Gruber (Hrsg.) in Quellenwerk III/3 (Aarau 1965). Im folgenden wird nach der Originalausgabe von 1507 zitiert: Etterlin.

verband im Westfälischen Frieden von 1648 nicht rigoros zum Verschwinden des Doppeladlers aus der eidgenössischen Heraldik geführt, wie beispielsweise eine Schwyzer Standesscheibe von 1684 zeigt, auf der das doppelte Schwyzer Wappen zusammen mit dem Reichsadler dargestellt ist<sup>21</sup>.

Während für die Verkörperung des Reiches durch den Doppeladler eindeutige Quellenbelege vorliegen, bestehen Zweifel, ob auch das von den Eidgenossen im Feld geführte Kreuz als Emblem des Reiches zu deuten ist. Das Problem wird uns weiter unten beschäftigen<sup>22</sup>.

### III.

Als Zeremonialgerät durfte die Fahne bei Anlässen, die der obrigkeitlichen Repräsentation dienten, nicht fehlen. Wir begegnen den Bannern der eidgenössischen Orte an den spätmittelalterlichen Schützen- und Besuchsfesten, an den in unregelmäßigen Abständen wiederholten Bundesbeschwörungen sowie an den Eidesleistungen der Untertanen, den *Huldigungen*<sup>23</sup>. An solchen Veranstaltungen waren außer den Bannern der regierenden Orte auch die Fahnen der Städte und Länder im Untertanenstatus einbezogen. Deren heraldische Zeichen gingen oft auf das ursprüngliche Familienwappen der dynastischen Stadt- und Landesherren zurück<sup>24</sup>. Bei Veranstaltungen, die auf die Fastnachts- und Kirchweihzeit fielen, verkörperten die Landes- und Städtefahnen auch die obrigkeitliche Aufsichtsgewalt und Ordnungsmacht, kam es doch immer wieder vor, daß von solchen Festlichkeiten gewaltsame Revolten und Aktionen der Volksjustiz ihren Anfang nahmen<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> André Meyer, Die Kunstdenkmäler des Kantons Schwyz, neue Ausgabe 1 (Basel 1978) 32, Abb. 25. Im folgenden zitiert: KDM Schwyz.

<sup>22</sup> Vgl. unten Anm. 157–165.

<sup>23</sup> Vgl. oben Anm. 8. *Bruckner*, Fahnenbuch, XXXVIII ff. *Schilling*, Berner Chr. 2; 65, 250. *Schilling*, Spiezer Chr. 198. *Schilling*, Luzerner Chr. 39. *Sieber-Lehmann*, Nationalismus, 89f. (Konfiskation von Fahnen durch Peter von Hagenbach).

<sup>24</sup> Beispiele für dynastische Wappen, die in Landes- und Städtefahnen weiterleben: Habsburger Löwe in den Fahnen von Willisau und Laufenburg, zwei Löwen der Grafen von Kyburg in den Fahnen verschiedener Kommunen der Ostschweiz, der Kranich des Hauses Gruyère in den Fahnen der Landschaft Saanen, des Bezirkes Montsalvens und der Landschaft Gruyères, die zwei Adler der Grafen von Homberg im gleichnamigen Basler Amt. Belege bei *Bruckner*, Fahnenbuch und *Hans Kläui*, Der Einfluß des kyburgischen Wappens auf die Heraldik von Ministerialen, Herrschaften und Gemeinden, in: Die Grafen von Kyburg (Schweizer Beiträge zur Kulturgeschichte und Archäologie des Mittelalters 8, Olten-Freiburg/Br. 1981) 119–128.

<sup>25</sup> Hans Georg Wackernagel, Altes Volkstum der Schweiz (Basel 1956) 222 ff., 243 ff., 259 ff., 283 ff. Im folgenden zitiert: *Wackernagel*, Volkstum. Werner Meyer, Vom Langbogen zum Sturmgehr. Geschichte des Wehr- und Schießwesens in Liestal und im Baselbiet (Liestal 1974) 27 ff. Im folgenden zitiert: Meyer, Langbogen. Parodistische Formen in: Basler Chroniken 4, 92 ff. und 160 ff. (Fastnächtliche Besuche zwischen den Baslern und Luzernern 1508). Fahnen an Schützenfesten in Bildzeugnissen: *Schilling*, Luzerner Chr., 293, 296. Vgl. dazu

Aus diesem Grunde mußte die Obrigkeit darüber wachen, daß an tumultuari- schen Festen oder in Zeiten kriegerischer und sozialer Spannungen kein gewalt- sames, widerrechtliches Unternehmen angezettelt wurde, indem sich Unbefugte des Banners bemächtigten und Gleichgesinnte um sich scharten, um unkontrol- lierbare Aktionen auszulösen<sup>26</sup>. Das „Aufwerfen“ eines eigenen Banners durch irgendwelche Gruppen von Unzufriedenen als Signal zum Aufruhr oder zu tu- multuariischen Gewalttätigkeiten drohte vor allem zur Fastnachts- und Kirch- weihzeit<sup>27</sup>.

Im Feld verkörperte das Banner die Autorität der Führung und der obrigkeitli- chen Gewalt. Unter einem eigenen Banner ausziehen zu dürfen, galt demgemäß als Ausdruck politischer Autonomie. So legte etwa Ursen, seit 1410 mit Uri im Landrecht, aber dank einem Diplom König Wenzels von 1382 eine reichsunmit- telbare Talgemeinde, Wert darauf, unter ihrem eigenen Banner, das einen Bären mit einem Kreuz auf dem Rücken zeigte, ins Feld zu marschieren<sup>28</sup>.

Gemäß den obrigkeitlichen Kriegsordnungen – deren Durchsetzung freilich kaum zu realisieren war<sup>29</sup> – galt das unerlaubte Verlassen der Truppe als „Fahnen- flucht“ und stand unter strenger Strafe<sup>30</sup>. Beute sollte unter dem obrigkeitlichen Banner deponiert werden, und die Gehorsamspflicht gegenüber den Hauptleuten ergab sich aus dem Eid auf die Fahne und den Bannerherrn, der innerhalb der kriegerischen Hierarchie eine hohe Stellung einnahm<sup>31</sup>. Im Stadtrecht von Aarau aus dem späten 15. Jahrhundert finden sich folgende Eidesverpflichtungen<sup>32</sup>:

*Werner Meyer, Wettkampf, Spiel und Waffenübung in der spätmittelalterlichen Eidgenossenschaft, in: Schweizer Beiträge zur Sportgeschichte 1 (1982) 9–19.*

<sup>26</sup> Bericht über das Provokieren eines kriegerischen Auszuges gegen den Willen der Obrigkeit durch Ergreifen der Fahne (1444) bei *August Bernoulli*, Die Schlacht bei St. Jakob an der Birs (Basel 1877) 21 f., vor allem Anm. 1. Im folgenden zitiert: *Bernoulli*, St. Jakob.

<sup>27</sup> *Wackernagel*, Altes Volkstum, 259ff. und 268ff. *Meyer*, Langbogen, 37ff. *Sennhauser*, Hauptmann, 130ff. Bis weit in die Neuzeit hinein bezeichnete man in Graubünden gewalt- same Erhebungen gegen Obrigkeit und Regierung als „Fähnlilupfe“. *Padrutt*, Staat und Krieg, 154 ff. und 255 f.

<sup>28</sup> *Bruckner*, Fahnenbuch, 160 (Abb.) und 128ff. – Wichtig für die Unterscheidung eines großen und kleinen Truppenverbandes im Sinne eines Haupt- beziehungsweise Teilaufgebotes war die Kennzeichnung einer Fahne als Banner oder Fähnli. Vgl. dazu Abschiede 2, 585, 595, 638, 640.

<sup>29</sup> *Walter Schaufelberger*, Zu einer Charakterologie des altschweizerischen Kriegertums (Schweizerisches Archiv für Volkskunde 56, 1960) 48–87. Im folgenden zitiert: *Schaufelberger*, Charakterologie. *Padrutt*, Staat und Krieg, 220ff.

<sup>30</sup> *Bruckner*, Fahnenbuch, XXXIXf. Abschiede 1, 327 ff. (Sempacherbrief 1393). Aufschlußreich auch die Bestimmungen in der bernischen Kriegsordnung von 1410 und 1415. Vgl. *Ludwig Tobler*, Die beiden ältesten bernischen Kriegsordnungen, in: Archiv des historischen Vereins des Kantons Bern 11 (1865) 356–362.

<sup>31</sup> *Padrutt*, Staat und Krieg, 25 ff. *Sennhauser*, Hauptmann, 41 ff. Deponieren der Beute unter der Fahne: Abschiede 2, 594: „und sömlichs gut (Beutestücke der Kriegsknechte von Grand- son) sol hinder ieglichls herren, under des panner er gezogen ist, legen und geben...“ *Sieber- Lehmann*, Nationalismus, 382 (Rolle des Bannerträgers).

<sup>32</sup> *Bruckner*, Fahnenbuch, XXXIXf.

- „1. Item der hauptman wirt schweren, der statt er, nutz und fromen zu fürderen, iren schaden zuo wenden und gout acht uff unnser vendly zehaben, auch uff die knecht, so darzuo hören, und von dem vendly net wychen, so ver sin lib und gout das erretten mag (...).
2. Item der vendrich sol schweren, gout acht zuo unnserem vendly ze haben und das wider umb antwurten in söllichen goutten eren, als er dann das von unnser statt tragen wird, auch darvon nit zuo wichen, so ver sin lib und gout das erretten mag (...).
3. Item und dar nach, so werden alle die schweren, so uff diss mal under unnser vendly und disem haupt uss genommen sind in das veld zü ziehen, der statt er, nutz und fromen zuo furderen, iren schaden zuo wenden, gout acht und uffsehen uff unnser vendly ze haben, darvon nit wichen, so ver über lib und gout das erretten mag.“

Ganz allgemein – in symbolischer Übertragung und im praktischen Verhalten – bildete die Fahne den Mittelpunkt eines Truppenverbandes und bezeichnete somit eine kriegerische Einheit<sup>33</sup>. So riefen sich die Eidgenossen 1468 vor ihrem chaotischen Zug in den Sundgau gemäß dem Lied über dieses Unternehmen folgende Worte zu<sup>34</sup>:

„4. Zuo Golpach lit ein breiter steg,  
woluf, gevatter, wir müend enweg!  
ir von Weggen, nun sind nitträg,  
nun merkend uf, was ich üch säg!  
und wenn s'fändli von Trachsen bi uns läg,  
so schuchend wir weder wind noch reg.

Bumperlibum, aberdran, heianan!

6. Wol naher, die von Dürenrot,  
und bringend uns naher win und brot,  
dass wir nit werdind hungers tot!  
ziehnd frischlich mit dem panner rot<sup>35</sup>,  
ja bi dem wend wir (stan in not)  
und bliben lebend oder tot.

Bumperlibum etc.

7. Wol naher, die von Sanen,  
die fressind hüener und hanen,  
sind's nit gsoten, so müend s'dran zanen  
biderben eidgnossen, wir wend üch manen,  
dass ir kömind under unser fanen,  
so wend wir trostlich mit üch voran.

Bumperlibum etc.“

Eroberte Gebiete wurden unter denjenigen Orten aufgeteilt, deren Banner am Feldzug teilgenommen hatten, das heißt deren obrigkeitliche Aufgebote am Unternehmen beteiligt gewesen waren<sup>36</sup>. Kam es im Feld zum Angriff, waren es die Anführer, die den sturmenden Truppen die offenen Banner voraustrugen – und entsprechend hohe Verluste erlitten<sup>37</sup>. Über die Eröffnung der Schlacht von

<sup>33</sup> *Sennhauser*, Hauptmann, 22 ff. (mit weiterführender Literatur).

<sup>34</sup> *Ludwig Tobler*, Schweizerische Volkslieder (Bibliothek älterer Schriftwerke der deutschen Schweiz 4 und 5, Frauenfeld 1882 und 1884) 2, 43 ff. Im folgenden zitiert: *Tobler*, Volkslieder.

<sup>35</sup> Vgl. unten Anm. 81–83.

<sup>36</sup> Abschiede 2/1, 117 f. (Nr. 183, 1437).

<sup>37</sup> *Sennhauser*, Hauptmann, 105 ff. und 114 ff. – Vgl. auch unten Anm. 44.

Grandson 1476 weiß der Berner Chronist Diebold Schilling wie folgt zu berichten<sup>38</sup>:

„Do warent die von Bern, Friburg und Switz mit ihren panern vor dannen und für die andern Eidgnossen us einen verren weg geschalten und was inen zuo vienden gar ernst, wie wenig ir was, also das der vorgenant venner<sup>39</sup> von Bern und auch die andern venner von iren rossen abstuonden und namend die panern selber zuo handen und zugent damit gestracks an die viend, alle vorcht und sorge zuo rucken geslagen...“

Dieses tollkühne Vorausseilen mit den Bannern erweckt umso größeres Befremden, als nach mittelalterlicher Vorstellung über Sieg oder Niederlage in der als Gottesurteil verstandenen Feldschlacht nicht nur die Behauptung des Kampfplatzes, sondern auch die Bewahrung der eigenen Banner bzw. die Eroberung der feindlichen entschied<sup>40</sup>. 1339 hatte die Berner Garnison in der Grenzfeste Laupen den Auftrag, „daz slosse louppen und die paner von bern ze behüten und ze beschirmen oder darumb sterben“<sup>41</sup>.

Um die Banner scharten sich gardeartige Eliteverbände, seit dem späten 15. Jahrhundert bewaffnet mit Langspiessen oder mit Zweihändern. Kämpfe um das Banner wurden mit besonderer Erbitterung ausgetragen. Viele Berichte künden – vielleicht episch überhöht – von der heroischen Verteidigung und Rettung der Fahne durch den Bannerherrn und seine Getreuen<sup>42</sup>. Die wegen erbärmlicher Führungslosigkeit eingetretene Niederlage der Eidgenossen vor Arbedo 1422 wurde nachträglich von den Innerschweizer Historiographen unter dem Hinweis auf die heroische Rettung aller Banner zu einem Erfolg umgedeutet<sup>43</sup>. Der blutigen Kämpfe um diese Fahnen wurde noch im 16. Jahrhundert rühmend gedacht<sup>44</sup>. „Und ward gar heftig gestritten. Der panerherr von Uri ward erschlagen und kam die paner in die ander hand und ward kümmerlich geschirmt und erhalten. Die von zug lagend wie auch vorgemeldet zu usserst. Die mochtend mit grosser not kaum zu iren eydgenossen tringen, so gar heftig im streit waren die Mailänder.

<sup>38</sup> Gustav Tobler, Die Berner Chronik des Diebold Schilling (2 Bde. Bern 1897 und 1901) 1, 377f. Im folgenden zitiert: *Schilling*. Die Stelle zeigt, daß die Venner (Fähnriche) die Banner auf dem Marsch nicht unbedingt selber trugen, im Kampf sie aber persönlich fest- und hochhielten.

<sup>39</sup> Als Venner (Bannerträger) der Berner ist für die Schlacht von Grandson Hans Kutler überliefert. *Schilling*, 1, 377, Anm. 1.

<sup>40</sup> Vgl. unten Anm. 43. (Umdeutung der Niederlage von Arbedo wegen der geretteten Banner zum Sieg). Kämpfe um Banner und Rettung von Fahnen in Bildquellen: *Tschachtlan*, Berner Chr. 286. *Schilling*, Luzerner Chr. 12.

<sup>41</sup> *Justinger*, 81f.

<sup>42</sup> *Brückner*, Fahnenbuch, 203f. (Kämpfe um die Fahnen bei Marignano). *Justinger*, 34f. (Schlacht an der Schosshalden).

<sup>43</sup> „Doch wie grosse nott dye frommen von Lutzern/mit andern iren Eydtgnossen lüttent/nütz desten minder behuoben sy das veld/und gewunnen ein haupt Paner/dye fuorten sy mitt ynen heim/und lyt das recht Paner auch by anderen paneren in dem wasser thurn/da hangent die abschrifft zuo den Barfuossen in der kirchen.“ *Etterlin*, LXXI.

<sup>44</sup> *Brückner*, Fahnenbuch, 39ff.

Die Zuger paner kam in diesem Streit in die dritte hand. Zwen Kollinen von Zug waren darby erschlagen, der dritt, der ein Landtwing war, brachte sie mit gottes hilf und grosser not darvon.“

Entgegen solchen nachträglichen Heroisierungen enthält das Luzerner Ratsprotokoll von 1422 den Eintrag, daß ein Hensli nid Kilchen ohne Not, *wann er was nienan wund*, das ihm anvertraute Banner im Stich gelassen habe und deswegen gebüßt worden sei<sup>45</sup>. Über ein Gefecht von 1346 erzählt Conrad Justinger folgende Episode<sup>46</sup>: „Nu waren die von bern ungemeistrot und ungeordnet, daz der paner nit wol gehüt wart. also daz der venre gar blos an lüten waz und der paner nit warnamen, und einer hin luf der ander har, und der venre mit den vigenden so gar umbgeben waz, daz er sich versach ze sterben. Do hat er in aller note so grossen fliz umb der stat paner, die er in siner hant fürte, daz die nit verlorn wurde, und mit kraft schoz er die paner von siner hand über die vigende us under die von bern; also wart die paner gefristet und beschirmet. Zestunt wart derselbe venre mit werlicher hand erslagen als ein fromer geträuer berner, der sin lip für die paner verlieren wolt.“

Daß gerettete Banner noch nach Jahrhunderten fast wie Reliquien verehrt werden sind, zeigt eine Notiz des 18. Jahrhunderts über das angeblich von den Nidwaldnern bei Arbedo 1422 geführte Banner<sup>47</sup>: „Dis paner von einfachem taffet ward gebraucht vor Bellenz anno 1422. Amman Bartholome Zniderist als Panerherr, dessen blut man heutiges tags im paner sieht, ist neben beiden Heinrich und Thoma Zelger um das Leben kommen.“

Selbstverständlich waren nicht nur die Eidgenossen um die Rettung ihrer Fahnen bemüht. In der Schlacht bei Sempach scheint es den österreichischen Rittern gelungen zu sein, das Hauptbanner zu retten, und wahrscheinlich ist der getötete Herzog Leopold zu Königsfelden eingehüllt in dieses Fahnentuch bestattet worden<sup>48</sup>.

#### IV.

Als sichtbare Beweise kriegerischen Erfolges zählten bei den eidgenössischen Kriegern gegnerische Fahnen zu den wichtigsten Beutestücken und wurden mit entsprechender Achtung behandelt<sup>49</sup>. Fälle, wie sie vom Bündner Schauplatz des Schwabenkrieges überliefert sind, wonach die erbeuteten Banner behändigt, die

<sup>45</sup> Ratsprotokolle Luzern von 1422, zitiert nach *Bruckner*, Fahnenbuch, 40f.

<sup>46</sup> *Justinger*, 107 f. Drastische Bilddarstellung dieser Szene: *Schilling*, Spiezer Chr. 327.

<sup>47</sup> *Durrer*, Kunstdenkmäler, 875 ff. (mit kritischen Vorbehalten).

<sup>48</sup> *Bruckner*, Fahnenbuch, 16f.

<sup>49</sup> Ein hübsches Beispiel für eine fast prozessionsartige Heimführung von Beute überliefert Heinrich von Beinheim bei der Schilderung der Einnahme Rheinfeldens durch die Basler: „In dem schlosz ( ) ward gefunden ein grosse büchsen, so dann vor Varspurg was beliben; was die dritt büchsen under den grösten zu Basel gesin; fuorten die von Basel mit groszem pomp und freyden heym, und uff dem selbigen wagen das fenlin von Osterrich uffgereckt, so sy auch im schlosz funden.“ *Basler Chroniken* 5, 380f.

eroberten Geschütze an Ort und Stelle aber zerschlagen wurden<sup>50</sup>, haben eher als Ausnahme zu gelten<sup>51</sup>. So versessen auf feindliche Banner waren die Eidgenossen, daß sie selbst Funeralfahnen aus geplünderten Kirchen als Siegestrophäen mitlaufen ließen, wie ein Vorfall von 1443 aus dem Alten Zürichkrieg belegt<sup>52</sup>: „... sie nament ze rüti in dem closter<sup>53</sup> all ir gloggen und alles das si funden; si brachent all ir schloss ab, und all ir türen uff, und nament das yssen und was sie in dem selben closter funden. Si zerschluogent inen in dem münster alle helm und schilt und wurffent sie hinus, als die herren und die edlen ir begrebt in dem selben münster hand; si nament die panner im münster, die man den herren zuo hengkt, so man ir begrebt begat, und fuorten die mit inen enweg, als ob man sie in ainem striit gewunnen hatt. Si brachen die greber in dem münster uff, und truogent die todten lichnam heruss, graf fridrichen von toggenburg, und schlougent im ain stain in den mund; graff waldraffen von tierstein schutten si uss dem bom, und wurffen ainander mit sinen gebainen.“

Erbeutete Banner hängte man wie Opfergaben in den Kirchen auf, wo sie noch nach Jahrhunderten bestaunt werden konnten. Das Verwahren von Beutefahnen in den Stadt- und Landeskirchen wird rühmend auch in den epischen Liedern über siegreiche Schlachten hervorgehoben<sup>54</sup>. Über die Beutefahnen aus dem Schwabenkrieg von 1499 singt Peter Müller von Rapperswil<sup>55</sup>:

„Dorzu vil vänle mit ganzem fliss,  
Ein roten adler in eim paner wiss,  
Zu Kur siht man si hangen,  
Bi unser frowen im münster schon.  
Den schmuckern gab man den alten lon  
    Mit spieessen und mit stangen.  
Jüppenbund, was hast du dich bedacht?  
Du hast vil nüwer gästen bracht  
    Dem bär zum abendessen<sup>56</sup>.  
Büchsenpulver, mengerlei spis,  
Vänle, und ein paner rot und wiss,  
    Hast zu Dornach vergessen.  
O Strassburg, wie ist es dir ergangen?  
Man siht din vänle zu Zürich hangen.  
    Es möcht dich wol verdriessen.“

<sup>50</sup> *Padrutt*, Staat und Krieg, 180 ff.

<sup>51</sup> Grundsätzlich galten Geschütze als sehr begehrte Beutestücke, nicht nur wegen des praktischen Einsatzes im Feld, sondern auch wegen des Prestigewertes. *Schaufelberger*, Der Alte Schweizer, 29 ff.

<sup>52</sup> *Klingenberger*, 312 f.

<sup>53</sup> Die Prämonstratenserabtei Rüti war ein ausgesprochenes Begräbniskloster für den Hochadel. Vgl. *Klingenberger*, 136 f. (Bestattung der Gefallenen von Näfels 1388 durch den Abt von Rüti).

<sup>54</sup> Beutefahnen: *Justinger*, 38, 91, 144, 163, 191. *Padrutt*, Staat und Krieg, 181 f. *Tobler*, Volkslieder 2, 64 f. (Beutefahnen von Murten). *Sieber-Lehmann*, Nationalismus, 382 f. (Verarbeitung von Beutefahnen zu Sakralschmuck).

<sup>55</sup> Zitiert nach *Brückner*, Fahnenbuch, 159 f.

<sup>56</sup> Zur Bedeutung des Bären vgl. unten Anm. 116–125.

In der Schlacht von Grandson gegen Karl den Kühnen erbeuteten die Eidgenossen so viele Banner und Fähnchen, daß nach der Teilung die eroberten Stücke überall im Land auftauchten<sup>57</sup>: „Man vant auch in dem leger, das man im angewunnen hat, gar vil kostlicher panern und venli von gold und siden gemacht; es were die man im velde mit der hand gewan, oder in den kasten oder bulgen vant, der waren an der zale, gros und klein, me dann sechshundert; dieselben paner und venli und sunderlich die, so in den casten gewunnen, wurden darnach gen Lutzern gefürt und under gemein Eidgenossen und ander gewantten nach marzial der lüten geteilt und darnach von jedermann ufgehenkt oder behalten nach sinem gevalen<sup>58</sup>.“

Da das Zurschaustellen solcher Fahnen als Provokation wirkte, hielt es die Oberigkeit bisweilen für ratsam, beim Abschluß von Bündnissen mit ehemaligen Gegnern deren erbeutete Banner aus den Kirchen zu entfernen und in Truhen zu versorgen<sup>59</sup>. Allerdings gab es auch Taktlosigkeiten: Als Erzherzog Albrecht von Österreich auf seiner Hochzeitsreise Luzern besuchte, empfingen ihn die Luzerner in festlichem Aufzug mit den habsburgisch-österreichischen Beutefahnen aus der Schlacht bei Sempach von 1386<sup>60</sup>. Daß eroberte Banner und deren Rückgabe als Politikum galten, zeigt ein Briefwechsel aus dem 15. Jahrhundert. In diesem baten die Glarner die Stadt Rapperswil um die Herausgabe ihres Banners, das sie 1388 beim österreichischen Handstreich auf Weesen verloren hatten und das seither als Trophäe in der Kirche von Rapperswil hing, doch wurde ihr Gesuch von den Rapperswilern abschlägig beantwortet, *si weltint die paner nit von inn geben, si müestint in ir kilchen hangen, da si ir vordren hingehenght hettint*<sup>61</sup>. Die Basler entgingen einer solchen diplomatischen Auseinandersetzung, indem sie 1548 eine im 15. Jahrhundert verlorene und seither in der Kirche von Riquewihr hängende Fahne durch einen dreisten Diebstahl wieder an sich brachten. Der Dieb, der angeblich aus eigenem Antrieb gehandelt hatte, wurde großzügig belohnt<sup>62</sup>: „...Und zuo vereerung diser getat wurden diser person vierzig pfund geltes zuo iärlichem lypgedingszins ze behandnen und ze niessen durch min gnedig herren die gehimbden verordnet und angegeben.“

Im 17. Jahrhundert, als viele Originalfahnen schadhaft wurden und zu zerfallen drohten, begann man, sogenannte Fahnenbücher anzulegen, in denen vor allem die Beutefahnen kopiert wurden. Die Luzerner Beutefahnen finden sich in Originalgröße als Wandgemälde in der Franziskanerkirche abgebildet<sup>63</sup>.

<sup>57</sup> Schilling 1, 385.

<sup>58</sup> Die unglaublich große Zahl von Fahnen in der Beute von Grandson erklärt Schilling mit der Gewohnheit Karls des Kühnen und seines Vaters, alle besetzten Städte und Länder so gleich mit Fahnen zu kennzeichnen. Schilling 1, 386 f. Sieber-Lehmann, Nationalismus, 49.

<sup>59</sup> Justinger, 38 f.

<sup>60</sup> Bruckner, Fahnenbuch, 13 f.

<sup>61</sup> Klingenberger, 284 f. Abschiede 2, 148 (1441). Bruckner, Fahnenbuch, 23 f.

<sup>62</sup> Bruckner, Fahnenbuch, 53 ff.

<sup>63</sup> Vgl. oben Anm. 43. – Josef Gauch: Fahnen erbeutet in den Schweizerkriegen, nach den

Ähnlich begehrte wie Beutefahnen waren heraldische Verbesserungen und Auszeichnungen des Fahnenbildes, wie sie von Herrschern nach erfolgreichen Kriegen und Schlachten verliehen wurden. Besonders berühmt geworden sind die sogenannten Juliusbanner von 1512, die Papst Julius II. den eidgenössischen Orten und Zugewandten als Anerkennung für deren Feldzug nach Pavia überreichen ließ<sup>64</sup>. Um die höchst kostlich gearbeiteten Banner vor dem raschen Verschleiß im Feld zu bewahren, zogen es viele Orte vor, Gebrauchskopien anfertigen zu lassen und auf Kriegszügen diese mitzuführen<sup>65</sup>. Beutefahnen und Bannerverbesserungen konnten wegen ihres hohen Prestigewertes zu Streitigkeiten, Spötteleien und Eifersüchteleien unter den Eidgenossen führen, was jeweils auf umständliche Weise geschlichtet werden mußte<sup>66</sup>.

## V.

In der spätmittelalterlichen Eidgenossenschaft gab es eine obrigkeitlich-staatliche Militärorganisation höchstens in zaghaften Ansätzen, die sich zur Hauptsache auf das Geschützwesen und die Verteidigung der Städte beschränkten<sup>67</sup>. Es fehlte zwar nicht an sogenannten *Kriegsordnungen*, an Militärreglementen, die von den einzelnen Orten erlassen und durch Anschlag oder Ausruf verkündet wurden<sup>68</sup>, und im *Sempacherbrief* von 1393 sind erstmals gesamteidgenössische Regeln für das Verhalten im Felde aufgestellt worden, die dann später durch Tagsatzungsbeschlüsse ergänzt wurden<sup>69</sup>. Die Durchsetzung all dieser gut gemeinten Bestimmungen erwies sich in der Realität des kriegerischen Geschehens aber als unmöglich. Die Basler Kriegsartikel von 1443 wurden dementsprechend mit dem obrigkeitlichen Stoßseufzer kommentiert: *Gott weiss, wie si gehalten wurdent*<sup>70</sup>.

Für größere Feldzüge mußte sich die politische Führung der eidgenössischen Orte auf die kriegerische Jugend in Stadt und Land stützen, die schwer unter Kontrolle zu halten war und eine durch irrationale Wertvorstellungen von Ehre,

Fresken in der Franziskanerkirche in Luzern gezeichnet (Luzern 1939). Zu den Fahnenbüchern vgl. *Bruckner*, Fahnenbuch (Nachträge St. Gallen 1942) 23–42.

<sup>64</sup> *Bruckner*, Fahnenbuch, 164–199, weitere Fahnenprivilegien 120f. (Sixtus IV.), 126f. (Maximilian für Nid- und Obwalden).

<sup>65</sup> Gebrauchskopien der Juliusbanner bei *Bruckner*, Fahnenbuch, 7 (Appenzell), 60 (Glarus), 143 (Zürich).

<sup>66</sup> Abschiede 2, 589f. (Nr. 838, 1476 betr. Beute von Grandson), 597f. (Nrn. 841 und 842). *Sieber-Lehmann*, Nationalismus, 382, insbesondere Anm. 106.

<sup>67</sup> *Schaufelberger*, Der Alte Schweizer, 17ff. *Sennhauser*, Hauptmann, 21ff. und 36ff.

<sup>68</sup> Bibliographische Zusammenstellung von Kriegsordnungen (Quellentexte und Kommentare) bei *Sennhauser*, Hauptmann, 167ff.

<sup>69</sup> Abschiede 1, 327ff. (*Sempacherbrief* von 1393).

<sup>70</sup> *August Bernoulli*, Die Organisation von Basels Kriegswesen im Mittelalter, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 17 (1918) 137. *Schaufelberger*, Charakterologie, 80f.

Ruhm, Beute und Rache geprägte Eigengesetzlichkeit entwickelte<sup>71</sup>. In den Quellen treten besonders jene Formationen hervor, die als *Härster*, *Bluthärster*, *freie Knechte oder verlorene Haufen* bezeichnet werden<sup>72</sup>. Diese Gruppen trugen ein provokatives Selbstbewußtsein zur Schau, sie zogen unter eigenen Bannern, den sogenannten *Freifahnen*, ins Feld, oft ohne Wissen oder gar gegen den Willen der Obrigkeit, deren politisch-diplomatisches Spiel sie mit ihren tumultuarischen Aktionen nur zu oft durchkreuzten<sup>73</sup>. Im Schwabenkrieg von 1499 fielen diese Frei- oder Blutharste durch ihre verwegenen Taten gleichermaßen wie durch ihre unberechenbare Eigengesetzlichkeit auf. Obrigkeitliche Versuche, derartige Aktionen unter Kontrolle zu bringen, fruchten nichts. Schon bald nach Beginn der Feindseligkeiten in der Fastnachtszeit 1499 wurde obrigkeitlicherseits vermerkt, *der Wolleben hat ein Venli uffgeworffen und ein Bluotharst an sich zogen und fart do hin*<sup>74</sup>. Im März 1499 stimmte die Tagsatzung dem Begehrn Heini Wollebs um die Bildung eines Freiharstes zu, wenn auch mit Vorbehalten und unter Begrenzung der Schar auf höchstens zwanzig Mann<sup>75</sup>. Bei großen Unternehmungen bildeten diese Gruppen mitunter die gefürchtete Vorhut, in der sie sich durch ein besonders waghalsiges, todesverachtendes Verhalten auszeichneten<sup>76</sup>. In der Schlacht bei Frastanz am 20. April erzwang Heini Wolleb den Sieg mit einem tollkühnen Umgehungsmanöver, bei dem er selber ums Leben kam<sup>77</sup>.

Diese selbständig agierenden Kriegergruppen kannten als Gemeinschaftssymbol nicht nur die Fahne, sondern auch das gemeinsame, persönliche Abzeichen, mit dem sich die Angehörigen nach außen abgrenzten und das sie provaktiv zur Schau trugen<sup>78</sup>. Der Italiener Jovius schreibt vom Verlorenen Haufen der Eide-

<sup>71</sup> Wackernagel, Altes Volkstum, 166 ff. und 205 ff. Padruott, Staat und Krieg, 62 ff.

<sup>72</sup> Wackernagel, Fehdewesen, 304 ff. Sennhauser, Hauptmann, 128 ff.

<sup>73</sup> Originalstücke, die als Freifahnen gedeutet werden, zeigen oft – analog den Darstellungen in den Bilderchroniken – das weiße Kreuz mit durchgehenden Armen. Bruckner, Fahnenbuch, 93 (Fribourg), 115 (Appenzell), 132/33 (Zürich), 209 (italienische Feldzüge). Schilling, Luzern Chron. 104.

<sup>74</sup> Eugen Tatarinoff, Die Beteiligung Solothurns am Schwabenkrieg bis zur Schlacht bei Dornach 1499 (Solothurn 1899) 24 (Aktenstück Nr. 3, 2. Februar 1499).

<sup>75</sup> Abschiede 3/1, 597 (Nr. 640).

<sup>76</sup> Vgl. unten Anm. 79. Sennhauser, Hauptmann, 105–121. Wackernagel, Altes Volkstum, 291 ff. Sieber-Lehmann, Nationalismus, 330f. (Legalisierung von Freiharsten durch Verleihen einer Fahne). Guy Marchal, De la „Passion du Christ à la –Croix suisse“, in: Itinera 9 (1989) 107–131. Im folgenden zitiert: Marchal, „Passion“.

<sup>77</sup> Nach glaubwürdigen Berichten ist Heini Wolleb, durch einen Büchsenschuß getroffen, im Getümmel gefallen. Vgl. dazu Wilhelm Meyer, Die Schlacht bei Frastanz, in: Archiv für Schweizer Geschichte 14 (1864) 105 ff. Willibald Pirckheimer, Der Schweizerkrieg, hrsg. und übersetzt von Wolfgang Schiel und Ernst Münch (Berlin DDR 1988) 95f. Hans Kriesi, Heini Wolleb (Elgg 1962) 459f. Constanza Jecklin, Der Anteil Graubündens am Schwabenkrieg (Chur 1899) 58f. Anm. 2. Im folgenden zitiert: Jecklin, Anteil.

<sup>78</sup> Wackernagel, Altes Volkstum, 226 f. Abschiede 4/1b, 214 (Nr. 115, 1529). Michael Schmid, Staat und Volk im alten Solothurn (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 95, Basel 1964) 85 f. mit Hinweis auf eine Kriegerschar, die um 1499 die Gegend um Basel terrorisierte und in buntscheckigen Kleidern einherging. Im folgenden zitiert: Schmid, Staat.

nossen<sup>79</sup>: „Man kennet auch diese hertzhaftige muotigen gesellen in dem verlorenen hauffen allein bey iren schönen weyssen federen, welche sy hindersich uff ire hüet und sturmhauben gesetzet, als wann es allsammen gewaltige Hauptleut wend.“

Spätmittelalterliche Freifahnen haben sich vereinzelt als Originale erhalten, andere werden in alteidgenössischen Bilderchroniken ikonographisch überliefert<sup>80</sup>. Mutmaßliche Freifahnen, die aus einem roten Tuch bestanden, sind für Glarus und Dürrenroth/Emmental bezeugt<sup>81</sup>. Möglicherweise geht auch das Banner von Schwyz auf eine rote Härsterfahne zurück. Das Eckquartier in der Schwyzer Landesfahne ist jedenfalls erst später hinzugekommen, und im Landessiegel führten die Schwyzer nicht den roten Schild, sondern die Figur St. Martins, ihres Hauptkirchenpatrons<sup>82</sup>. Diese roten Fahnen aus der spätmittelalterlichen Eidgenossenschaft erinnern an eine Schlüsselstelle im Nibelungenlied: In der 26. Aventiure erfahren die Burgunden auf ihrer Reise an den Hof Etzels, daß niemand lebend zurückkomme. Da rufen sie Volker zum Anführer für den Weitemarsch aus, und dieser formt als erstes ein rotes Banner<sup>83</sup>:

str. 1595 „...den helm er uf gebant.  
in herlicher varwe was sin wicgewant.  
Er bant auch z'inem schafte ein zeichen, daz waz rot.  
Sît kom er mit den künegen in eine groezliche nôt.“

Im Angesicht des Todes eine blutrote Fahne – besteht hier ein Zusammenhang mit dem Schwyzer Banner und den Härsterfahnen? Erklärungen müßten im noch zu wenig erforschten Kriegsbrauchtum des Mittelalters gesucht werden<sup>84</sup>. Direkte Beziehungen zwischen dem Fahnenwesen der spätmittelalterlichen Eidgenossenschaft und der ritterlichen Heraldik lassen sich im Fortleben alter, feudaler Herrschaftszeichen in den Bannern einzelner Städte und Länder nachweisen. Dies gilt namentlich für den Kranich von Greyerz und für die Löwen der Grafen von Kyburg<sup>85</sup>.

Von den vielen Auszügen eidgenössischer Kriegsknechte unter einem nicht obrigkeitlichen Banner hat jenes Unternehmen von 1477 besondere Berühmtheit erlangt, das als *Zug vom törichten Leben* oder nach einer späteren Bezeichnung als *Saubannerzug* in die Geschichte eingegangen ist<sup>86</sup>. Nach den zeitgenössischen

<sup>79</sup> *Paulus Jovius*, Chronik, übersetzt von Heinrich Pantaleon (Basel 1560) 15. Buch 422.

<sup>80</sup> Vgl. oben Anm. 73.

<sup>81</sup> *Töbler*, Volkslieder 2, 45. *Bruckner*, Fahnenbuch, Katalog Nr. 342 (Glarner Fählein mit weißem Kreuz).

<sup>82</sup> KDM Schwyz 1, 33 ff. mit Abb. 26–29.

<sup>83</sup> Das Nibelungenlied, hrsg. von Karl Bartsch und Helmut de Boor (Wiesbaden 191967) str. 1595. Im folgenden zitiert: Nibelungenlied.

<sup>84</sup> Sog. *Blutfählein* in der Umgebung des Kaisers bei *Seyler*, Heraldik, 517f.

<sup>85</sup> Belege oben Anm. 24. Zu den Anfängen von Landesfahnen vgl. *Seyler*, Heraldik, 292f.

<sup>86</sup> Zum Zug vom Törichten Leben vgl. *Ernst Walder*, Das torechte Leben von 1477 in der bernischen Politik 1477 bis 1481, in: Berner Zeitschrift für Geschichte und Heimatkunde 45

Schrift- und Bildquellen zeigte das Banner einen Kolben und einen Eber<sup>87</sup>. Eine in Zug aufbewahrte Fahne aus der Zeit um 1500, auf der nebst drei Wappen eine Muttersau mit drei Ferkeln sowie ein Narr mit Kolben und geöffnetem Geldsack abgebildet sind, wird zwar oft als *Saubanner* bezeichnet, lässt sich aber kaum als das Banner des chaotischen Unternehmens von 1477 identifizieren<sup>88</sup>. Es weist eher Ähnlichkeiten mit zwei Fahnen von fastnächtlichen Narrengegesellschaften des ausgehenden 15. Jahrhunderts aus Zofingen auf und ist wohl einer analogen Zuger Vereinigung, dem *Grossen, allmächtigen und unüberwindlichen Rat von Zug*, zuzuordnen<sup>89</sup>. Allerdings darf nicht übersehen werden, daß gewaltsame Heischezüge zur Fastnachtszeit, in deren Brauchtum auch das Unternehmen des *törichten Lebens* gehört, von solchen karnevalistischen Organisationen unternommen wurden sind<sup>90</sup>.

Die Sitte, sich durch Gemeinschaftssymbole wie Fahnen oder durch gleichförmige Kopfbedeckungen und Abzeichen gegen außen kenntlich zu machen, stärkte auch den Zusammenhalt im Innern. Das rein praktische Bedürfnis, im Kampfgetümmel durch ein Erkennungsmerkmal Freund und Feind unterscheiden zu können, mag bisweilen bei improvisierend vereinbarten beziehungsweise angeordneten Zeichen eine Rolle gespielt haben. So scheinen sich 1444 die Basler, die den bei St. Jakob kämpfenden Eidgenossen zu Hilfe eilen wollten, am Rücken durch einen Strohwisch im Gürtel gekennzeichnet zu haben<sup>91</sup>. Grundsätzlich aber ging es um mehr. Die Straußfedern auf den Hüten – überliefert sind außerdem auch Tannreiser und Stechpalmenzweige<sup>92</sup> – waren primär Gemeinschaftssymbole, deren Träger ihre Bereitschaft zeigen wollten, sich den Geboten der Gruppe mit dem ganzen kriegerischen Ehrenkodex zu unterwerfen<sup>93</sup>. Noch nicht untersucht ist die Frage, inwiefern sich in der Zahl der Straußfedern auf den Hüten die kriegerischen Erfolge des Einzelnen spiegelten könnten. In den Bildquellen fallen nämlich immer wieder einzelne Gestalten auf, die eine irgendwie gehobene Stellung einzunehmen scheinen und mit gewaltigen Federbüschchen ausgestat-

(1983) Heft 2. *Christoph Döbeli*, Der Zug vom Thorechten Leben, unpublizierte Lizentiatsarbeit Basel (1992). Im folgenden zitiert: *Döbeli*, Zug.

<sup>87</sup> *Schilling*, Berner Chr. 4; 873 ff. Ähnliches Fahnenbild in der Schillings 3. Fassung der Chronik: *Diebold Schilling*, Die Große Burgunderchronik, Faksimileausgabe (Luzern 1985) 798 ff. *Döbeli*, Zug, 41 ff. und 49 ff.

<sup>88</sup> *Bruckner*, Fahnenbuch, XXXVIII f. und 117 ff. sowie Taf. 26.

<sup>89</sup> Zum Unüberwindlichen Großen Rat von Zug vgl. *Hans Koch*, Der „Grosse, allmächtige und unüberwindliche Rath“ von Zug, in: *Zuger Neujahrsblatt* (1962) 3–24, insbes. 5 ff. Im folgenden zitiert: *Koch*, Rath. Auch die analoge Gesellschaft von Stans führte eine Fahne. *Hans von Matt*, Der Unüberwindliche Große Rat von Stans (Stans 1971) 10 ff. und 17 ff. Im folgenden zitiert: *von Matt*, Rat. *Bruckner*, Fahnenbuch, Katalog Nrn. 812 und 818 (Fählein der Zofinger Narrenzunft).

<sup>90</sup> *Wackernagel*, Volkstum, 259 ff. und 268 ff.

<sup>91</sup> *Bernoulli*, St. Jakob, 21 f.: „... und den herren ward nit mer, dan das sy hiessen yeglichen, der do uszhin zoch, ein strowwüsch hinder under sinen gürtel stossen zu einem wortzeichen.“

<sup>92</sup> Vgl. unten Anm. 189 und 190.

<sup>93</sup> *Wackernagel*, Volkstum, 204 f. Anm. 1 (Hinweis auf „Swizer kleider“) und 226 Anm. 2.

tet sind<sup>94</sup>. Im Laufe des 15. Jahrhunderts entwickelten sich die meist weißen Straußfedern außerhalb des kriegerischen Umfeldes, in dem sie mit besonderer Vorliebe von den Reisläufern getragen wurden, zum eidgenössischen Parteiabzeichen, während die Anhänger Habsburg-Österreichs auf ihren Hüten Pfauenfedern trugen<sup>95</sup>. In Zeiten politischer Spannungen konnte deshalb das provokative Tragen von Strauß- bzw. Pfauenfedern zu gewalttätigen Ausschreitungen führen<sup>96</sup>.

## VI.

Verschiedene Feldzeichen griffen die in der Heraldik wohlbekannten Tiermotive auf, nicht nur als Fahnenbilder, sondern auch als Maskierungsembleme. Derartige Tierfiguren hatten einen besonders ausgeprägten Identifikationswert, galten sie mit ihren spezifischen Eigenschaften doch als Verkörperung sowohl der Kriegerverbände, die sich ihrer als Feldzeichen bedienten, als auch der Städte und Länder, deren Wappen sie zierten. Dabei ist zu beachten, daß sich der Identifikationsbezug nicht nur auf das Fahnen- oder Wappenbild, sondern unter Umständen auch auf die Schildhalter erstrecken konnte<sup>97</sup>.

Wie direkt einzelne Kriegergruppen sich auf ihre Aktionen mit den Tieren auf ihren Feldzeichen identifiziert haben müssen, zeigt das Beispiel der *Gesellschaft zum Hund*, die sich zu Beginn des 15. Jahrhunderts im Oberwallis aus einer Widerstandsbewegung gegen die landesherrlichen Machtansprüche der Freiherren von Raron gebildet hat<sup>98</sup>. Justinger berichtet<sup>99</sup>: „Also furen si (d. h. die aufständi-

<sup>94</sup> Schilling, Berner Chr. 4; 611. Schilling, Luzerner Chr. 75, 81, 113, 138, 338. Hans Koegler, Hundert Tafeln aus dem Gesamtwerk des Urs Graf (Basel 1947) Taf. 2, 6 (Bannerträger), 28, 48, 49, 55, 100 (Straußfedern unterscheiden den Schweizer Söldner vom Landsknecht.). Vgl. auch die differenzierend wiedergegebenen Federhüte im Schlachtholzschnitt von Dornach 1499 (Kupferstichkabinett der Öffentlichen Kunstsammlung Basel), Reproduktion u. a. in Werner Meyer, Die Schweiz in der Geschichte 1 (Zürich 1995) Taf. 100–102.

<sup>95</sup> Schilling, Spiezer Chr. 759: Walliser Söldner im Dienste der damals österreichischen Stadt Fribourg, gekennzeichnet durch Pfauenfedern, ermorden den Henker von Bern.

<sup>96</sup> Tobler, Volkslieder 2, 23 und 31. Dornacher Schlachtholzschnitt (vgl. Anm. 78). Schmid, Staat, 84 insbes. Ann. 153.

<sup>97</sup> Aufschlußreich das heraldische Frontispiz bei *Etterlin*, 1, mit den Wappen der einzelnen Orte und den Schildhaltern mit bestimmten Anspielungen. Für unsere Fragestellung von Bedeutung der Löwe von Zürich und der Basilisk von Basel. Identität des Schildhalters mit dem Schildbild: Bern (Bär), Schaffhausen (Schafbock), Appenzell und St. Gallen (Bären), Chur (Steinbock). – Tobler, Volkslieder 1, 13 und 2, 28 sowie 31.

<sup>98</sup> Zum ereignisgeschichtlichen Rahmen des sogenannten Raronhandels vgl. Edwin Hauser, Geschichte der Freiherren von Raron, in: Schweizer Studien zur Geschichtswissenschaft 8 (1916) 150ff. und Rudolf von Fischer, Die Feldzüge der Eidgenossen diesseits der Alpen vom Laupenstreit bis zum Schwabenkrieg, in: Schweizer Kriegsgeschichte 2 (Bern 1935) 60–66.

<sup>99</sup> Justinger, 254f. Bilddarstellungen der Gesellschaft zum Hund: *Tschachtlan*, Berner Chr. 520. Schilling, Berner Chr. 1; 396. Schilling, Spiezer Chr. 698. In all diesen Abbildungen sowie

schen Walliser) zu und machten ein paner, daran gemalet waz ein bretkin mit vil hunden; und daz darumb, won sie meinten, der hunden solte so vil werden, daz si den adeler, den die von raron in irem schilt furent, wöltien vertriben.“

Wie aus diesem Beispiel vom Hund der Aufständischen und vom Adler der Raron ersichtlich ist, erstreckte sich die Identifikationssymbolik von Tieren auch auf gegnerische Fahnenbilder. Dies kommt besonders deutlich in der Polemik der balladenhaften „historischen Volkslieder“ aus dem 15. und 16. Jahrhundert zum Ausdruck<sup>100</sup>. Über den Giornico-Krieg von 1478, der mit einer ebenso vernichtenden wie blamablen Niederlage der Mailänder gegen die Urner endete, dichtete der Luzerner Hans Viol<sup>101</sup>.

str. 1 „die schläng von Mailand ist zogen uss,  
dem stier von Uri in sin land;  
des ist die schlange kommen ze schand;  
nun merkend uf disen struss!“

Auf besonders gehässige Weise bediente man sich der Tiersymbolik in der Polemik des Schwaben- oder Schweizerkrieges von 1499, wobei aber bestimmte Feinheiten beachtet wurden<sup>102</sup>:

„Es ist vil adels gewesen  
im Rintal, wiss und grüen,  
si sind vor inen gnesen,  
dieselben puren küen.  
sant Fridli<sup>103</sup> mag wol helfen,  
darzuo der ruche stier,  
der bärn wol mer dann vier<sup>104</sup>,  
käm der löu mit sinen hilfien,  
si empfiengend in gar schier.“

Bezeichnenderweise wird in diesem Lied als Wappentier des Gegners der alt-habsburgische Löwe angesprochen und nicht der Reichsadler. Denn den Eidgenossen kam es im Schwabenkrieg von 1499 sehr auf die Feststellung an, nicht mit dem Heiligen Römischen Reich in Fehde zu liegen<sup>105</sup>. Wenig zimperlich ging man dagegen mit dem Tiroler Adler um, den ein Lied über die Calven-Schlacht mit einer gerupften Krähe vergleicht<sup>106</sup>:

auch in anderen Szenen werden die Walliser überdies mit entstellenden Kröpfen gekennzeichnet.

<sup>100</sup> Zum etwas unglücklichen Begriff des „historischen Volksliedes“ vgl. Tobler, Volkslieder 1, III-XI.

<sup>101</sup> Tobler, Volkslieder 2, 70ff.

<sup>102</sup> Tobler, Volkslieder 1, 28.

<sup>103</sup> Gemeint ist St. Fridolin, der Landespatron der Glarner. Vgl. unten Anm. 132–135.

<sup>104</sup> Angesprochen sind wohl die Bären in den Bannern von Bern, St. Gallen (Stadt und Abtei) und Appenzell. Nicht zu vergessen ist der Bär von Ursen. Bruckner, Fahnenbuch, 160f. und Katalog Nr. 743.

<sup>105</sup> Mommsen, Eidgenossen, 279f. und 284ff. Hans Sigrist, Zur Interpretation des Basler Friedens von 1499, in: Schweizer Beiträge zur allgemeinen Geschichte 7 (1949).

<sup>106</sup> Tobler, Volkslieder 2, 85.

„Die krei was sich schmucken,  
in dem wald si umhar floch;  
die federn ward man ir rupfen,  
die fecken si nachar zog;  
man rupft ir die federn uss irem swanz,  
dass si in dem grünen walde  
macht mengen krumen tanz.“

Daß sich auch die eidgenossenfeindlichen Liederdichter derselben Bilder mit umgekehrtem Vorzeichen bedienten, verwundert umso weniger, als verschiedene Reimwerke dieser Art als direkte Entgegnungen entstanden sind<sup>107</sup>. Beliebt ist vor allem das an den Innerschweizer Harsthornbläsern<sup>108</sup> orientierte Bild der nach Niederlagen und schweren Verlusten traurig muhenden Schwyzer bzw. Schweizer Kuh<sup>109</sup>. Nach der Vernichtung einer eidgenössischen Kriegerschar in der Schlacht von St. Jakob an der Birs bei Basel 1444 schrieb Isenhofer in seinem Schmählied wider die Eidgenossen<sup>110</sup>:

„Die wulken sind ze berg gedruckt,  
das schafft der sunnen glanz:  
den puren wird ir gwalt gezuckt,  
das tut der pfawenschwartz.  
Blüemi<sup>111</sup>, lass din lüejen,  
gang hein, hab din gemach,  
es gerät die herren müejen,  
trink uss dem mülibach.“

Ähnlich klingt es im Lied, das nach der mörderischen Schlacht von Marignano 1515 entstanden ist, in welcher auch der Uristier ums Leben kam und dessen Harsthorn verloren ging<sup>112</sup>:

„Der stier von Uri do er lag  
Durchstochen hart uff einen tag,  
Ist kuo von Schwytz ein wittwen gmacht  
Und hat gelüyet tag und nacht.“

<sup>107</sup> *Jecklin*, Anteil, 2. Teil, 50–64.

<sup>108</sup> Vgl. unten Anm. 172–182.

<sup>109</sup> Außer den unten angeführten Belegen (Anm. 110 und 112) kann hier noch auf folgende Stellen verwiesen werden: *Jecklin*, Anteil, Teil 2, 50 und 51. *Tobler*, Volkslieder 2, 13 f. und 17 f. (in ironischer Umkehrung).

<sup>110</sup> *Tobler*, Volkslieder 2, 23 f.

<sup>111</sup> *Blüemi* oder *Blüemli* („Blümchen“) gehört seit dem Mittelalter zu den beliebtesten Kuhnamen. Schweizerisches Idiotikon. Wörterbuch der schweizerdeutschen Sprache 5 (Frauenfeld 1905) 70. Im folgenden zitiert: Idiotikon.

<sup>112</sup> *Emil Usteri*, Marignano (Zürich 1974) 490. Im folgenden zitiert: *Usteri*, Marignano. *Valerius Anshelm*, Die Berner Chronik, hrsg. vom Historischen Verein des Kantons Bern 5 (Bern 1893) 141 ff. Im folgenden zitiert: *Anshelm*. *Eduard Achilles Gessler*, Die Harschhörner der Innerschweizer, in: *Anzeiger für Schweizerische Altertumskunde* NF 27 (1925) 27–40, 83–94, 168–181, 228–250. Zum Harsthorn von Marignano insbes. 175 ff. Im folgenden zitiert: *Gessler*, Harschhörner.

In der mündlichen und literarischen Polemik des 15. und 16. Jahrhunderts erscheint das Rind – Kuh oder Stier – als Symboltier für die als *Kuhschweizer* und ähnlich beschimpften Eidgenossen schlechthin, was von diesen trotzig aufgegriffen und propagandistisch umgedreht wurde<sup>113</sup>. So heißt es im Lied über die Verwüstung des Sundgaues von 1468 unter Bezugnahme auf das Ausbleiben eines österreichischen Entsatzheeres<sup>114</sup>:

„Sy hand der kue sithar nümen grueft harus,  
Sy ersorgten aber solchen struss.“

Eindrücklich wird das Motiv der Kuh als Innerschweizer Symboltier im Lied Halbsuters aus der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts auf die Schlacht bei Sempach von 1386 benutzt<sup>115</sup>:

„65. Ku Brüne sprach zum stiere:  
,Ach, sol ich dir nit klagen?  
mich wolt uf diser reviere  
ein herr gemulcken haben.  
he! ich hab Im den kübel umgeschlagen;  
ich gab Im eins zum ore.,  
das man In musst vergraben.““

Für das Phänomen der Identifikation des Kriegerverbandes mit dem Tier auf dem Banner erweist sich der *Berner Bär* als besonders aufschlußreich. Nach der Sage soll er der Stadt den Namen gegeben haben, indem der Herzog von Zähringen die Neugründung nach der ersten Jagdbeute habe nennen wollen und dann einen Bären erlegt habe<sup>116</sup>.

Für die Berner hatte ihr Bär, den sie stolz im Banner führten, einen ungeheuer großen Identifikationswert. Anscheinend nahmen sie auf Feldzügen außer ihrer Bärenfahne noch einen lebenden Bären aus ihrem Wildgehege mit, der den Gegner in Panik versetzen sollte und mit seiner Witterung vor allem die Pferde der feindlichen Reiterei zum Scheuen gebracht haben dürfte<sup>117</sup>.

Die Lieder über die kriegerischen Unternehmungen der Berner schöpfen die metaphorischen Möglichkeiten der Gleichsetzung von Bär und Kriegerverband in

<sup>113</sup> Wackernagel, Volkstum, 36 ff.

<sup>114</sup> Tobler, Volkslieder 2, 43 ff.

<sup>115</sup> Theodor von Liebenau, Die Schlacht bei Sempach (Luzern 1886) 366. Im folgenden zitiert: Liebenau, Sempach.

<sup>116</sup> Justingen, 8f. Bilddarstellungen der Bärenjagd bei *Tschachtlan*, Berner Chron. 16. *Schilling*, Berner Chr. 1, 13. *Schilling*, Spiezer Chr. 59.

<sup>117</sup> Die Bilddarstellung der Schlacht von Nancy bei *Schilling*, Berner Chr. 4, 846 zeigt einen Bären mit blutender Wunde im Kampfgewühl, was kaum als Berner Identifikationssymbol gedeutet werden kann. Aufschlußreich auch die Stelle bei *Anshelm* 3 (1888) 433: „Und also uf den 14. Julii kamend bede vänle von Bern mit grossem lob und eren heim, brachtend mit inen einen jungen bären, welcher dem hern von Tremoly zuo Lucern geschenkt, zuo Nowara an der schlacht gelassen was. Dem ward zuo gedächtnuss diser tat das bärenhäuse ob dem kefitor gebuwen.“ Die Haltung lebender Bären ist in Bern seit dem 15. Jahrhundert bezeugt. *Haller, Ratsmanuale* 2 (1901) 26 f.

allen erdenklichen Varianten aus, wobei einerseits auf die gutmütige Geduld von Meister Petz, anderseits auf seine unwiderstehliche Kampfkraft angespielt wird<sup>118</sup>. Im Lied über den Gümnenenkrieg von 1334, in dessen Verlauf die Berner mehrere Burgen zerstörten, heißt es<sup>119</sup>:

„Wie bald sich do der bere rach!  
buchse, lantzhut er zerbrach,  
esche, halten, swanden, stretlingen, schönenfels er zerkart,  
nüt sich vor im erwart.  
Gümminon, burg und stat,  
Mötzli<sup>120</sup> gar zerbrochen hat.“

Vor allem in den Liedern über die Burgunderkriege gegen Karl den Kühnen, in denen die Berner die politische Führungsrolle übernommen hatten, identifizieren sich die erfolgreichen Krieger der Aarestadt gerne mit ihrem Wappentier. Im Lied über den Zug nach Pontarlier von 1475 erscheint der Bär, verkörpert in der Fahne, als Haupt des Kriegerverbandes<sup>121</sup>:

„Es wart dem beren zuo Bern geseit,  
wie das di iren werent beleit;  
er tat sin clawen sliffen.  
Er nam viertusend man zuo im,  
do hort man frölich pfiffen..“

Nach der Schlacht von Grandson wurde gesungen<sup>122</sup>:

„In Welschem lande hebt sich ein struss,  
do mag wol werden etwas us,  
die clawen well wir wetzen;  
der gir<sup>123</sup> der treit gros übermuot,  
der ber und stier gar wol behuot  
wend manlich mit im kretzen.“

Das Bild vom burgundischen Geier, der ins Hoheitsgebiet des Bären eindringt, findet sich auch in einem Lied über die Schlacht von Murten 1476<sup>124</sup>. Im Zuge der

<sup>118</sup> Idiotikon 4 (1901) 1450. *Schilling*, Spiezer Chr. 227. *Schilling*, Berner Chr. 3; 2 und 4.

<sup>119</sup> *Justinger*, 67.

<sup>120</sup> *Mötzli*, auch *Mutz* oder *Mutzli*: Kosewort für den Berner Bären, abgeleitet vom kurzen Stummelschwanz. Idiotikon 4 (1901) 616 f.

<sup>121</sup> *Schilling* 1, 237.

<sup>122</sup> *Schilling* 1, 397.

<sup>123</sup> Die Identifizierung Karls des Kühnen beziehungsweise Burgunds mit dem Geier findet in der burgundischen Heraldik keine Stütze. Vielleicht liegt eine propagandistische Assoziation mit einem widerlichen Aasgeier vor, was zur Beschimpfung Karls des Kühnen durch die Berner passen würde. *Sieber-Lehmann*, Nationalismus, 251 ff. Einen interessanteren Deutungsansatz liefert das Idiotikon 2 (1885) 405 f. mit dem Hinweis auf das *Gyrenrupfen*, ein spätmittelalterliches Pfänderspiel, bei dem sich die Mitspieler gegen einen Einzelnen vereinigen, um ihn zu plagen.

<sup>124</sup> „Der gir ist ussgeflogen  
dem bären in sin land.“

*Tobler*, Volkslieder 2, 61.

erstarkenden Staatsgewalt nach dem Ausgang des Mittelalters wurde der Bär als Wappentier bei der Untertanenbevölkerung auf dem Lande immer mehr zum Symbol für die als ungerecht empfundene Herrschaft der Gnädigen Herren in der Stadt. Im Lied der aufständischen Bauern von 1653 erscheint der Bär als Verkörperung obrigkeitlicher Unterdrückung<sup>125</sup>:

„Der Bär wollt nit still sitzen,  
yer kam gen Solenthurn;  
mit listig Kyb und Witzen  
richt er bald an den Sturm.“

## VII.

Im oben zitierten Lied aus dem Schwabenkrieg<sup>126</sup> erscheint neben den Wappentieren auf den Fahnen auch der Heilige Fridolin, der Landespatron von Glarus, allerdings nicht als Identifikationssymbol, sondern als Schutzherr. Krieger, die das Konterfei oder die Embleme eines Heiligen in ihrer Fahne führten, fühlten sich von diesem direkt beschirmt. Und was lag näher, als sich unter den Schutz des jeweiligen Stadt- oder Landespatrons zu stellen<sup>127</sup>? Die Appenzeller sowie die Stadt und Abtei St. Gallen beschworen mit ihren Bärenbannern die Hilfe des Heiligen Gallus, in dessen Legende ein Bär eine wichtige Rolle spielt<sup>128</sup>. Der Schlüssel in den Bannern von Ob- und Nidwalden erklärt sich aus dem Peterspatrozinium der Talkirchen von Stans und Sarnen<sup>129</sup>. Der gleiche Sachverhalt liegt in der Fahne des Hochgerichtes Puschlav in Graubünden vor<sup>130</sup>, während sich die Krieger von Rhäzüns und Stein am Rhein unter den Schutz des Drachentöters St. Georg stellten, die Leute von Disentis aber mit St. Martin auf ihrer Fahne ins Feld zogen<sup>131</sup>.

St. Fridolin, den die Glarner in ihrem Banner führten, galt als Gründer des Stiftes Säckingen, zu dessen Grundherrschaft große Teile des Landes Glarus im Mittelalter gehörten<sup>132</sup>. Trotz der allmählichen und keineswegs konfliktfreien Ab-

<sup>125</sup> Tobler, Volkslieder 1, 48.

<sup>126</sup> Vgl. oben Anm. 102.

<sup>127</sup> Belege für St. Urs, den Schutzpatron Solothurns, bei Schmid, Staat, 92 f. Besonders aussagekräftig Schmids Zitat aus Urkundio I, 485, Anm. 1: „Cuntz Blosth der hauptman, Heyni Meister der venner und ander iro gesellen von Solothurn, die des ersten Pontarli hant ingenomen, hant von irem gut (uss ir gebütt) geben minem herren sant Ursen ein kostlich vergüldt halsbant, het man im zum geziert angehencket.“

<sup>128</sup> Idiotikon 4 (1901) 1449. Bruckner, Fahnenbuch, Katalog Nrn. 9–20, 648–649, 672–680.

<sup>129</sup> Das Nidwaldner Banner zeigt den Petruschlüssel bereits in den ältesten Exemplaren aus der Zeit um 1400. Bei den Obwaldnern, deren Banner ursprünglich aus einem in Rot und Weiß geteilten Tuch bestand, taucht St. Petrus mit den Schlüsseln erstmals im Juliusbanner von 1512 auf. Bruckner, Fahnenbuch, Katalog Nrn. 522–529 und 544–546.

<sup>130</sup> Bruckner, Fahnenbuch, Katalog Nr. 558.

<sup>131</sup> Bruckner, Fahnenbuch, Katalog Nrn. 238–240, 560, 653–654.

<sup>132</sup> Berthe Widmer, Die Vita des heiligen Fridolin, in: Jahrbuch des Historischen Vereins des

lösung des Landes Glarus von der Herrschaft Säckingens und der habsburgisch-österreichischen Kastvogtei im Laufe des 14. Jahrhunderts behielt der heilige Fridolin seine Funktion als Landespatron bei. Als 1388 die Glarner ihre herrschaftliche Emanzipation in der Schlacht von Näfels militärisch festigten, rechneten sie fest mit der Hilfe Fridolins, dessen Bild sie auf ihrem Banner mit sich trugen. Das kurz nach der Schlacht entstandene Lied lässt auf eine eigentliche Beschwörungszeremonie schließen<sup>133</sup>:

„Ze Glaris in dem lande warend vierthalb hundert man,  
die sahend fünfzehn tusend ir rechten fiend an.  
Do ruoft also behende der von Glaris houptman,  
er ruoft unsren herren Christ von himel an.  
,Ach, richen Christ von himel und Maria, reine magd!  
wellend ir uns helfen, so sind wir unverzagt,  
Dass wir den striit gewinnend hie uf disem feld;  
wellend ir uns helfen, so bstand wir alle welt.  
O helger herr sant Fridli, du trüwer landsman,  
si diss land din eigen, so hilf's uns mit eren bhan.““

Nach der siegreichen Schlacht darf der Dank nicht fehlen:

„Des dankend wir alle gute und sant Fridli, dem helgen man;  
dise manliche tat hand die fromen Glarner tan.“<sup>134</sup>

Auch in einem Lied über die Schlacht bei Grandson wird das Eingreifen St. Fridolins zugunsten der Glarner und der übrigen Eidgenossen erwähnt<sup>135</sup>. Die Bündner verließen sich in analoger Weise auf ihren eigenen Landespatron St. Luzi, der allerdings als Fahnenfigur nicht in Erscheinung trat<sup>136</sup>.

Die Vorstellung, durch das Mitführen einer Fahne mit dem Abbild oder den Attributen eines Heiligen könne – unter Beachtung der üblichen Gebetsrituale – das Kriegs- oder Schlachtenglück erzwungen werden, machte das Banner zu einem Kultgegenstand mit animistischen Kräften<sup>137</sup>. Dazu paßt, daß man die Fahnen, die nicht mehr mit ins Feld geführt wurden, weil sie durch neuere Stücke ersetzt wor-

Kantons Glarus 65 (1974) 100–191. Zu den erhaltenen Fahnen vgl. *Bruckner*, Fahnenbuch, Katalog Nrn. 336–345.

<sup>133</sup> *Tobler*, Volkslieder 1, 8f.

<sup>134</sup> Zum Verlauf der Schlacht bei Näfels 1388 vgl. *Werner Meyer*, Bemerkungen zur Schlacht bei Näfels, in: *Neujahrsvorber für das Glarner Hinterland* (1988) 76–89.

<sup>135</sup> *Schilling* 1, 394 f.

<sup>136</sup> *Jecklin*, Anteil, Teil 2, 55. *Wackernagel*, Volkstum, 286f. *Conradin Jecklin*, Die Acta des Tirolerkriegs (Churt 1899) 7f.: „Und in dem zit, als si also Mayenfeld ingehept und die Staig bewart habend, sind ettlich knecht in Sant Lutziss klainem capell (dass er aigner hand gepuowen hatt) gelegen: do ist inen ain man, in wysem claid erschinen sichtbarlich und hat sy gehaisen, uss der capellen gon. Dem hand sy nit mügen widerston. Sy hand ouch dass huss wöllen brennen, für in die lobseck, hew und all winckel gelegt zuo dicker mol: dass hat nit wöllen brinnen. Sind grossen zeichen von dem lieben herrn Sant Luci.“

<sup>137</sup> Trotz Vorbehalten gegenüber der Deutungsideologie wertvolle Belege für magische Kräfte der Fahnen im Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 2 (Berlin, Leipzig 1929/30) 1120ff.

den waren, sorgfältig verwahrte und mit Zetteln kennzeichnete, welche – den Authentica von Reliquien nicht unähnlich – die Unternehmungen aufzählten, an denen die Fahnen dabeigewesen waren<sup>138</sup>.

Besonders aussagekräftig für den magischen Umgang mit den Bannern sind jene Notizen, welche in der 1. Person Singularis gehalten sind und so die Fahne selber sprechen lassen. Auf dem Fahnenzettel des Schwyzers Banners, das 1386 in die Schlacht von Sempach mitgeführt worden sein soll, findet sich beispielsweise folgender Eintrag<sup>139</sup>: „Anno MCCCLXXXVI den 9. heumonat geschah under mir der sig zu Sempach wider herzog Lüpold von Österrich; herzog Lüpold ist selb bliben.“

Animistische Vorstellungen klingen auch in Formulierungen an, die sich in chronikalischen Berichten über Feldzüge und Schlachten finden und das Banner als aktiv handelndes Wesen erscheinen lassen<sup>140</sup>. In einem der Sempacher Schlachtlieder findet sich folgende Formulierung<sup>141</sup>:

„Die von Luzern sind uff der hutt  
Mit der paner plaw und wiss  
Sy züchen daher mit gantzem fliss.  
Schwizer paner die ist rott  
Sy hilfft uns hütt uss aller nott.“

Magische Kräfte der Fahne, verbunden mit rituellem Sympathiezauber, werden in Anshelms Bericht über das Verhalten der siegreichen Landsknechte nach der Schlacht bei Marignano faßbar<sup>142</sup>: „Ein grien vänle frassen d'lanzknecht zerhakt in eim salat. Den amman Püntiner von Ure, was ein feist man, huowends uf, salbten mit sinem schmer ire spiess und stifel, liessend d'ross haber uss sinem buch fressen.“

1475 gelangte in die Eidgenossenschaft die Nachricht<sup>143</sup>: „dz jetz unlangst in waldayschen landen von den Cristen zwey hundert tusent Türken erschlagen sind, daby des türschen keysers Sun, und vil Türken gevangen, auch daby zwey panner gewunnen, die sich eins wegs von Gotz gewalt verendret haben, dz ein in ein crucifixs, dz ander in die sun und manen.“ Die Tagsatzung hielt diese Wundermär für so bedeutsam, daß sie ihre Verbreitung in der ganzen Eidgenossenschaft beschloß.

<sup>138</sup> Beispiele bei *Bruckner*, Fahnenbuch, Katalog passim.

<sup>139</sup> *Bruckner*, Fahnenbuch, Katalog Nr. 619. Zum Problem generell vgl. *Guy Marchal*, Die frommen Schweden in Schwyz (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 138, Basel 1976) 31ff. Im folgenden zitiert: *Marchal*, Schweden.

<sup>140</sup> *Sieber-Lehmann*, Nationalismus, 382f. *Bruckner*, Fahnenbuch, 12f. Abschiede 2, 142 (1444).

<sup>141</sup> *Liebenau*, Sempach, 350.

<sup>142</sup> *Anshelm* 4, 142f.

<sup>143</sup> Abschiede 3/1, 536 (Nr. 785).

## VIII.

Als 1480 die eidgenössische Tagsatzung beschloß, dem König von Frankreich 6000 Söldner zur Verfügung zu stellen – es handelte sich um den sogenannten *Tschaluner Zug*<sup>144</sup> –, wurde vereinbart, daß jedermann unter der Fahne seines Landes oder seiner Stadt ausziehen solle, *doch dz jedermann in sim venly ein wiss Kriüz mach, das sig gemeinen eidgenossen noch bishar wol erschossen*<sup>145</sup>. Dieses glückbringende Kreuz, angebracht meist als Eckquartier oder am oberen Bannerrand, findet sich auf vielen Originalfahnen aus dem 15. und 16. Jahrhundert, und zwar nicht nur auf obrigkeitlichen Feldzeichen, sondern auch auf Freifahnen, wie sie von autonomen Kriegergruppen geführt wurden<sup>146</sup>. Kreuze auf älteren Bannern, die noch aus dem 14. oder 15. Jahrhundert stammen könnten, scheinen erst nachträglich angebracht worden zu sein<sup>147</sup>.

Der Ursprung dieses weißen Kreuzes ist verschiedentlich in der Sturmfahne des Heiligen Römischen Reiches gesucht worden<sup>148</sup>, vor allem im Zusammenhang mit erfolgreichen Waffentaten, welche die Eidgenossen für das Oberhaupt des Reiches vollbracht und dafür als Auszeichnung das Recht erhalten hätten, dieses Reichsemble in ihren Bannern zu führen<sup>149</sup>. In dieser Auffassung – sie findet sich auch noch in moderner Literatur<sup>150</sup> – wurden verschiedene Dinge miteinander verwechselt und vermischt. Der Chronist C. Justinger berichtet zu Beginn des 15. Jahrhunderts<sup>151</sup>: „... darzu die von Switz vor alten ziten taten ein gros hilf einem römschen küng gen Eligurt und des wegues hin, und waren do so manlich, daz inen der küng gab an ir roten paner daz heilig rich, das ist alle waffen und instrument der heiligen marter unsers herren jesu Cristi.“

Manche Fahnen wurden in ältere Zeiten zurückdatiert und früheren, berühmten Schlachten – historischen und fiktiven – zugewiesen<sup>152</sup>. Eine Schwyzer Originalfahne aus dem 15. oder 16. Jahrhundert wird nicht nur mit dem Unternehmen König Rudolfs von 1289 vor Héricourt in Verbindung gebracht, sondern sogar mit einem apokryphen Feldzug nach Rom, wie der Fahnenzettel angibt<sup>153</sup>: „825

<sup>144</sup> Wolfgang Friedrich von Mülinen, Geschichte der Schweizer Söldner bis zur Errichtung der ersten stehenden Garde 1497 (Diss. Bern 1887) 80–90.

<sup>145</sup> Abschiede 3/1, 78 (Nr. 81).

<sup>146</sup> Brückner, Fahnenbuch, XXXVIIIf. Originalstücke im Katalog, *passim*. Schilling, Luzerner Chr. 104, 118. *Tschachtlan*, Berner Chr. 861, 883, 885, 978, 993.

<sup>147</sup> Brückner, Fahnenbuch, 113, 139, 212, 560 und Taf. 3, 51 (mit vermutlich nachträglich applizierten Kreuzen). Marchal, „Passion“, 122 ff.

<sup>148</sup> Charles Borgeaud, Die Schweizerfahne, in: Schweizer Kriegsgeschichte 10 (Bern 1917) 85–107, insbes. 90 ff. Eduard Achilles Gessler, Schweizerkreuz und Schweizerfahne (Zürich 1937).

<sup>149</sup> Zu den phantastischen Rückdatierungen von Feldzeichen, die angeblich von Kaisern verliehen worden seien, vgl. unten Anm. 153, 154 und 177.

<sup>150</sup> KDM Schwyz 1, 21 f.

<sup>151</sup> Justinger, 46 f.

<sup>152</sup> Brückner, Fahnenbuch, Katalog Nrn. 337, 474, 638, 733, 860.

<sup>153</sup> Brückner, Fahnenbuch, Katalog Nr. 620. KDM Schwyz 1, 24 Nr. 4 – Der Grosse, All-

war ich getragen gen Rom mit hilf deren von Ury, Underwalden und Hasle under Markgraf Guido Pusterla, die haben Rom wider die Saracenen erret.“

Die beiden Eckquartiere dieser Fahne stammen erst aus dem 17. Jahrhundert, könnten aber an der Stelle eines älteren angebracht worden sein<sup>154</sup>. Das von Justinger beschriebene *heilig rich* entspricht jenen Eckquartieren des 15. Jahrhunderts, welche das Kruzifix mit den Marterwerkzeugen, mit der trauernden Maria und anderen Figuren der Kreuzigungsszene zeigen<sup>155</sup>. Daß solche Eckquartiere mit dem Heiligen Römischen Reich in Verbindung gebracht worden sein dürften, wird durch den Bannerbrief König Maximilians für die Ob- und Nidwaldner von 1487 bestätigt, der diesen das Recht gibt<sup>156</sup>, „das Crucifix Cristy des herren och Maria und Johannis in ir paner, so sy bsunder haben, verzeichnot furen mögen und von uns angesehen och gutenklich betrachtet, ist ir flissig zimlich pitt och genem nutzlich und getrüw dienst, die ir vordern unsern vorfaren am rich, römschen kaisern und küngern, offt willigklich geton haben ...“

Ähnliche Eckquartiere führten außer den Nidwaldnern und den Schwyzern auch die Urner in ihren Bannern<sup>157</sup>. Sie sind allesamt streng zu unterscheiden von dem einfachen, mehrheitlich weißen Kreuz, das sich auf so vielen Fahnen findet. Daß dieses im Spätmittelalter kaum als Reichsemble verstanden worden ist, ergibt sich auch daraus, daß – wie bereits erwähnt – in der Eidgenossenschaft der Doppeladler als Wappenzeichen des Reichs gegolten hat<sup>158</sup>.

Das weiße Kreuz der Eidgenossen läßt sich deutlicher als individuelles Abzeichen zurückverfolgen denn als Fahnenzeichen. Es wurde erstmals in der Schlacht von Laupen 1339 getragen, wie Justinger berichtet<sup>159</sup>: „alle gezeichnet mit dem zeichen des heiligen crützes, ein wisses crütz in einem roten schilt.“

Die Schlacht von Laupen fiel auf den 21. Juni, den Vorabend des 10000-Rittertages, mit deren Hilfe die Berner den Sieg errungen zu haben glaubten<sup>160</sup>: „und hies man zestunt inschriben daz loblich hochzit der zechen thusend ritter, also daz die von bern und alle ire nachkommen an dazselbe hochzit iemerme gedenken und

mächtige und Unüberwindliche Rath von Zug (vgl. oben Anm. 89) beruft sich auf Privilegien Kaiser Ottos I. und Friedrich Barbarossas. *Koch*, Rath, 7f.

<sup>154</sup> *Marchal*, „Passion“, 120 ff. *Marchal*, Schweden, 30 ff.

<sup>155</sup> *Bruckner*, Fahnenbuch, Katalog, Nrn. 618–624.

<sup>156</sup> Bannerbriefe Maximilians I. von 1487, in: *Geschichtsfreund* 14 (1856) 266 ff. und 30 (1872) 274 ff.

<sup>157</sup> *Bruckner*, Fahnenbuch, Katalog, Nrn. 736–739.

<sup>158</sup> Bildquellen für die Zuweisung des Doppeladlers zur Fahne von Kaiser und Reich: *Tschachtlan*, Berner Chr. 26, 60, 62, 438, 477. *Schilling*, Spiezer Chr. 74, 105, 108, 600, 601. *Schilling*, Luzerner Chr. 33. Bei der Eroberung des österreichischen Aargaus durch die Eidgenossen im Auftrag des Reiches zeigten die Lenzburger als Zeichen der Unterwerfung eine Fahne mit dem Doppeladler. *Schilling*, Berner Chr. 1; 344. Eine originale Fahne mit dem Doppeladler aus Zofingen ist wohl mit diesen Ereignissen in Verbindung zu bringen. *Bruckner*, Fahnenbuch, 31 ff.

<sup>159</sup> *Justinger*, 87.

<sup>160</sup> *Justinger*, 93 f.

denselben tag virren und mit dem crütz und heltum umb das münster gan söllent, und allen armen lüten uf demselben tag ein ewig spend geben söllent.“

Bei diesen 10000 Rittern, deren Fest am 22. Juni gefeiert wurde, handelte es sich um eine Gruppe von kriegerischen Heiligen unter der Führung von St. Achaz, die nach der Legende unter Kaiser Hadrian den Märtyrertod erlitten haben sollen<sup>161</sup>. Im Gebiet der Schweiz scheinen diese Soldatenheiligen mit einer vertrauteren Märtyrschar identifiziert worden sein, nämlich mit der Thebäischen Legion, als deren Martyriumsort die Legende St. Maurice im Unterwallis angibt<sup>162</sup>. Im Spätmittelalter genossen die Thebäer, zu deren Kreis man auch Lokalheilige wie im Solothurn Urs und Viktor, in Zürich Felix und Regula oder in Zurzach Verena zählte, eine so große Popularität, daß man sie geradezu als alteidgenössische „Nationalheilige“ bezeichnen könnte<sup>163</sup>. Als legendenhaftes Wappen der Thebäer galt das weiße Kreuz im roten Feld, ikonographisch seit dem 12. Jahrhundert überliefert<sup>164</sup>. Die Vermutung, die Eidgenossen hätten sich 1339 bei Laupen mit dem Anheften eines Kreuzes an ihre Wämser unter den Schutz des Mauritius und seiner Gefährten gestellt, liegt somit nahe.

In der Folgezeit brechen die Belege für das Tragen des Kreuzabzeichens in den Schrift- und Bildquellen nicht mehr ab. Vom beginnenden 15. Jahrhundert an taucht das Kreuz immer häufiger auch auf den Fahnen der einzelnen Orte, Länder und Freiharste auf<sup>165</sup>. Einen besonders eindrücklichen Auftritt hatten die Thebäer bzw. die 10000 Ritter an der Schlacht von Murten 1476, die ebenfalls – wohl kaum zufällig – wieder auf den 22. Juni fiel. Der Glaube an die Hilfe der 10000 Ritter war so stark, daß die eidgenössischen Krieger vor der Schlacht, aufs höchste erregt und wohl auch alkoholisiert, im unruhigen Wolkenhimmel das Heer der 10000 Ritter zu sehen vermeinten<sup>166</sup>: „Refertur, quod cum magna pluvia fuerit in die decem milium martirum [...] subito serenatum fuit celum et nulla lubricitas patuit propter imbre, visi sunt agmina militum precedere exercitum nostrum, propellentes Burgundum in fugam...“ Am Abend nach der Schlacht schrieb der Basler Bürgermeister Peter Rot an den Rat<sup>167</sup>: „... wie hart und grüenlich die sachen u. der angriff zugangen ist, wellend wir üch berichten am heym kommen – der ewig

<sup>161</sup> Otto Wimmer, *Handbuch der Namen und Heiligen* (Innsbruck, Wien, München 1966) 101 f.

<sup>162</sup> Berthe Widmer, *Sankt Mauritius und seine Verehrer in der großen Welt und in der Schweiz*, in: *Geschichtsfreund* 148 (1995) 5–66.

<sup>163</sup> Bruckner, *Fahnenbuch*, XXXIIIf.

<sup>164</sup> Der Reliquienschrein des Königs Sigismund (2. H. 12. Jahrhundert) im Klosterschatz von St. Maurice zeigt auf der Stirnseite in getriebener Arbeit den heiligen Mauritius als Ritter mit dem Kreuz als Schildzeichen. Joseph Gantner, *Kunstgeschichte der Schweiz* 1 (Frauenfeld 1936) 287f.

<sup>165</sup> Die Originalstücke bei Bruckner, *Fahnenbuch*, Katalog, passim. Zeitgenössische Abbildungen: *Tschachtlan*, Berner Chr. 172/173, 418, 861. *Schilling*, Luzerner Chr. 104, 118. *Sieber-Lehmann*, *Nationalismus*, 328 ff.

<sup>166</sup> Basler Chroniken 3, 33.

<sup>167</sup> Basler Chroniken 3, 14f.

allemechtig gott die wirdige u. kusche reine jungfrow und mutter maria die heil. X<sup>m</sup> Ritter habend für uns gefochten, dann die sach nit menschlich gewesen ist.“

Nach der Schlacht von Murten galt in der Eidgenossenschaft der Tag der 10000 Ritter als wichtiger Gedenk- und Feiertag, das weiße Kreuz auf den Fahnen und an den Wämsern aber, schon vorher bewährt und beliebt, verfestigte sich nun zu einem gemeineidgenössischen Kriegsabzeichen<sup>168</sup>.

Ein gesamtschweizerisches Banner hat es in der spätmittelalterlichen Eidgenossenschaft, die ja kein Staat war, sondern sich als lockeres Bündnissystem aus souveränen Stadt- und Landkommunen zusammensetzte, nie gegeben<sup>169</sup>. Erst im 16. Jahrhundert begann man in den von Kriegern aus der ganzen Eidgenossenschaft beschickten Söldnerverbänden, ein Banner mit dem weißen Kreuz im roten Feld zu führen<sup>170</sup>. Die Entwicklung dieses Reisläuferbanners zur eidgenössischen Landesfahne des 19. Jahrhunderts braucht hier nicht mehr verfolgt zu werden<sup>171</sup>.

## IX.

Beim Stier von Uri<sup>172</sup> begegneten sich im Umfeld der kriegerischen und magistralen Repräsentation die Bereiche der akustischen und der optischen Kommunikation. Die Urner führten im Banner einen Stierkopf, der als Siegelbild seit dem 13. Jahrhundert belegt ist<sup>173</sup>. In Oberitalien nannte man die Urner wegen ihres gefürchteten Bannerzeichens die *Liga del bove*<sup>174</sup>. Zu dieser Stierfahne gehörte die Gestalt des Uristiers, einer Maskenfigur, die auf Abbildungen gelegentlich das Urner Banner trägt, vor allem aber ein gewaltiges Horn bläst<sup>175</sup>.

Solche Hörner finden sich in der spätmittelalterlichen Kriegsmusik bei den Innerschweizern, neben dem Horn der Uristiers begegnen wir den *Kühen von Unterwalden* und *von Schwyz* sowie den *Rolandshörnern* von Luzern<sup>176</sup>. Letz-

<sup>168</sup> *Schilling* 2, 47f. 1506 beschloß die Tagsatzung, die Kriegsknechte sollten mit Fählein ausziehen, die mit weißen Kreuzen bezeichnet seien, „als das unser aller gewonheit ist und je on mittel gebreucht ist.“ *Abschiede* 3/2, 378 (Nr. 276).

<sup>169</sup> *Bruckner*, Fahnenbuch, XXXXIII.

<sup>170</sup> *Bruckner*, Fahnenbuch, 301 ff. *Schilling*, Luzerner Chr. 230, 278. In Söldnerverbänden (bis hin zur französischen Fremdenlegion) spielte die Fahne als Gemeinschaftssymbol und rechtsverbindlicher Beziehungsmittelpunkt eine besonders wichtige Rolle. *Paul de Vallière*, *Treue und Ehre* (1913, Neuausgabe Genf 1940) 17ff. und 750ff.

<sup>171</sup> *Bruckner*, Fahnenbuch, 374 ff.

<sup>172</sup> *Gessler*, Harschhörner, 174 ff. *Wackernagel*, 243 ff.

<sup>173</sup> Historisch-Biographisches Lexikon der Schweiz 7 (Neuenburg 1934) 146.

<sup>174</sup> *Ernst Gagliardi*, Der Anteil der Schweizer an den italienischen Kriegen 1494–1516 (1 Zürich 1919) 365, Anm. 128.

<sup>175</sup> Zusammenstellung der Bildquellen bei *Gessler*, Harschhörner, 228 ff. Dazu die Holzschnitte bei *Etterlin*, Frontispiz 2 und *Heinrich Glareanus*, *Helvetiae descriptio* etc. 1515, Wappenfolge der eidgenössischen Orte mit den Schildhaltern. *Schilling*, Luzerner Chr. 98, 101, 107.

<sup>176</sup> *Gessler*, Harschhörner, 33 ff. und 35 ff. Auf die Versuche des Autors, die Innerschweizer

tere trugen ihren Namen von der seit dem 15. Jahrhundert faßbaren Sage, sie seien den Luzernern von Karl dem Großen verliehen worden. So berichtet R. Cysat im späten 16. Jahrhundert von den Luzernern<sup>177</sup>: „Haben sich dise auch dermassen so dapferlich in söllchem Strytt erzeigt vnd verhallten, das der Keyser jnen ein sonder Lob bekannt sy auch mit diser Fryheit eeret vnd begabet, dz sy in jren Kriegen, wohin sy vsszühent, by jrer Paner zwey Harsthörner führen und gebrochen mögent, glich wie sin Vetter und Schwösteron Rolandus, sin oberster Feldherr.“

Harsthörner erzeugten mit ihren entsetzlichen Mißtönen – man konnte sie noch an der Nidwaldner Landsgemeinde bis zu deren Abschaffung 1995 erleben – zusammen mit Pauken und Sackpfeifen jenes ekstatische Getöse, das die eigenen Truppen in aggressive Raserei und die gegnerischen Verbände in Panik versetzen sollte<sup>178</sup>. Über den Ansturm der eidgenössischen Hauptmacht auf das burgundische Heer bei Grandson 1476 schreibt Petermann Etterlin<sup>179</sup>: „des gelichen lüyet das horn von Ury / auch die harschorne (von) Lutzern / und was ein sölich tossen / das des hertzogen von Burgund lüt ein grusen darab entpfiegent / und trattent hinder sich.“

Deutlich äußert sich ein Luzerner in einem Lied über die Wirkung der Harsthörner<sup>180</sup>:

„Der spiegel aller Eidgnosschaft  
sechs ort merk wie Burgunnen sprach,  
da er den stier hort brülen harin ziehen:  
,wolluf es kompt als tüfels geslecht!“  
Do viengen an sin ritter und knecht  
gar schantlichen ze fleichen.“

Harsthörner auf früh- und hochmittelalterliche Jagd- und Signalhörner zurückzuführen, kann hier nicht eingegangen werden. In Unterwalden werden die Harsthörner *Helmi* genannt. *Durrer*, Kunstdenkmäler, 587f. und 889f.

<sup>177</sup> Zitiert nach *Renward Brandstetter*, Die Wuotansage im alten Luzern, in: *Geschichtsfreund* 62 (1907) 156f. Ein spätes, erst 1804 verfertigtes Harsthorn von Nidwalden trägt als plumpes Fälschung die Inschrift „1437“, mit der eine Benützung in der Schlacht von St. Jakob an der Birs 1444 nachgewiesen werden sollte. *Durrer*, Kunstdenkmäler, 890ff. Die älteste Fassung der Sage von den Luzerner Rolandshörnern bei *Melchior Russ*, Chronik (um 1480), hrsg. von *Joseph Schneller* (Bern 1834) 22/24. Die Sage ist bildhaft dargestellt im Bilderzyklus der Luzerner Kapellbrücke. *Adolf Reinle*, Die Kunstdenkmäler des Kantons Luzern 2 (Basel 1953) 89, Nr. 25.

<sup>178</sup> Bei den Erwähnungen des Uristiers in den „historischen Volksliedern“ ist nicht immer klar ersichtlich, ob der furchterregende Auftritt mit dem Getöse des Harsthorns in Verbindung gebracht wird oder eher als symbolische Identifikation – analog dem Berner Bär – gemeint ist. Das zweite Deutungsmodell ist wohl auf die Erwähnungen des Urner Stieres in den Sempacher Liedern anzuwenden. *Tobler*, Volkslieder 2, 10ff. und 15ff. *Liebenau*, Sempach, 349ff.

<sup>179</sup> *Etterlin*, 90f.

<sup>180</sup> *Schilling* 1, 394. *Joseph Calmette*, Les Grans Ducs de Bourgogne (Paris 1949) bezeichnet auf S. 390 die Harsthörner der Innerschweizer korrekt als „les trompes d'Uri et d'Unterwalden“. Daraus machen die Übersetzer (J.C. Die großen Herzöge von Burgund, München 1963, Nachdruck München 1996) auf S. 342 die *Alphörner* von Uri und Unterwalden!

Offenbar ist in der Wahrnehmung der Innerschweizer die hastige Flucht des Burgundischen Heeres durch das Getöse der Harsthörner ausgelöst worden, das den Glauben erweckte, die Mächte der Finsternis seien aufgestanden.

Ähnlich drückt es der in Luzern ansässige Nikolaus Schradin in seinem dünnen Reimwerk über die Schlacht bei Frastenz im Schwabenkrieg 1499 aus<sup>181</sup>:

„Der stier von ure treib ein grob gesang,  
Dass in holtz, in veld, in berg, jn tal erklang,  
Zu horen grusam, alss werss ein wuttisher,  
Den vinden brach dass hertz ye lenger ye mer  
Der masszen, dass ein gross flucht under sy kam  
(  
Der styer von ure treib ein grob gesang,  
Ussz grossem zornn er vast wult,  
Mitt lutter stim er schrey, und mult.  
Dass sterben und der todrang mit dem prasser.  
Darzu ertrunken sy jn dem wasser.“

In Schradins Text wird das Getöse des Harsthorns direkt mit dem Lärm der *Wilden Jagd* bzw. des *Wuettisheers* verglichen<sup>182</sup>. Um Furcht und Schrecken zu verbreiten, als ob man den dunklen Mächten des Jenseits angehörte, setzten die Innerschweizer ihre Harsthörner ein, und in ekstatischer Weise zählten sie sich im Augenblick des Kampfes wohl selber zu jener grausen Schar des *Wuettisheeres*, an dessen Auftreten in Sturmächten der allgemeine Volksglaube im Spätmittelalter zäh festhielt<sup>183</sup>. Wie unheimlich muß es in der Nacht zwischen den beiden Schlachttagen von Marignano 1515 geklungen haben, als das Horn von Uri die ganze Zeit für die inmitten der Toten biwakierenden Eidgenossen dröhnte<sup>184</sup>!

Als obrigkeitlich-magistrale Repräsentationsfigur, wie er etwa auf Urner Wappenscheiben abgebildet ist, sah der Uristier ganz manierlich, bisweilen geradezu elegant aus. Den Maskencharakter deuteten nur die Hörner auf seiner haubenartigen Kopfbedeckung an<sup>185</sup>. Im alpinen Raum sind aber auch sonst kriegerische Rindermasken überliefert, namentlich im Zusammenhang mit Aufständen und

<sup>181</sup> *Nicolaus Schradin*, Chronik, hrsg. in: *Geschichtsfreund* 4 (1847) 35 ff.

<sup>182</sup> Zum *Wuettisheer* vgl. die im Deutungsansatz undiskutabile, als Materialvorlage aber nach wie vor unentbehrliche Arbeit von *Otto Höfli*, *Die kultischen Geheimbünde der Germanen* 1 (Frankfurt/M. 1934) 36 ff. und 225 ff.

<sup>183</sup> Zum Glauben an das *Wuettisheer* in der spätmittelalterlichen Eidgenossenschaft vgl. den laut Berner Gerichtsurteil von 1519 einer Frau am Pranger angeheftete Schmachzettel: „...Dise aberglöubige bübin, so hie gegenwärtig stat, sich us narrheit und bösem glouben – und darmit ir narung dest bas ze überkommen – usgeben hat: si fure mit frow Selden und dem Wüttisher, dadurch si allerlei heimlichkeit moge wüssen.“ Staatsarchiv Bern. Unnütze Papiere Bd. 21, Nr. 143. Zitiert nach *Wackernagel*, *Volkstum*, 106.

<sup>184</sup> *Anselm* 4, 141: „... Nun da was ein grosser huf bi dem urner horn, so die ganzen nacht gelüegt hat, versammet, welcher die Franzesisch vorhuot mit einem schwank understuond hantlich anzevalen...“

<sup>185</sup> *Wackernagel*, *Volkstum*, 245 f. *Gessler*, *Harschhörner*, 243 ff.

fastnächtlicher Volksjustiz<sup>186</sup>. Möglicherweise waren solche Gruppen nur andeutungsweise maskiert bzw. verummt, sie trugen dumpf dröhrende Kuhschellen mit sich, deren Lärm ihre Drohungen akustisch unterstreichen sollte, und wurden deshalb bisweilen als *Trinkelstiere*<sup>187</sup> bezeichnet.

Wenn das Tragen von Rinderattributen wie Hörnern oder Kuhschwänzen im Spätmittelalter als Stiermaskierung wahrgenommen wurde<sup>188</sup>, könnte vielleicht auch das Mitführen von Tannreisern und Stechpalmenzweigen als angedeutete Verkleidung interpretiert werden, was in die Nähe von Wilden Männern weisen würde, die im spätmittelalterlichen Brauchtum eine sehr vielseitige Rolle gespielt haben<sup>189</sup>. Falls Träger von Tannästen bei Unruhen tatsächlich als Wildleute gegolten haben, ergäbe sich daraus eine Erklärung für den Kolben oder die Keule als Aufstandssymbol. Denn als Waffe des Wilden Mannes galt die derbe Holzkeule<sup>190</sup>.

Wir erinnern uns, daß die Krieger vom Törichten Leben eine Fahne mitgetragen haben, die der Chronist als *Kolbenbanner* bezeichnet<sup>191</sup>. Ein solches Kolbenbanner ist auch für den Berner Oberländer Aufstand des *Bösen Bundes* aus der Zeit um 1445 bezeugt<sup>192</sup>. Ähnlichkeiten mit der aus Eber und Kolben kombinierten Fahne des Törichten Lebens weist jenes Banner auf, das 1488 auf Geheiß der Berner Obrigkeit eingezogen wird<sup>193</sup>: „(Schreiben des Rates) an wirt zu kisen, amman und Dietschin, von stund an für Mh. zu komen und die Süwpanner mitt in zu bringen.“

Das Schwein – Muttersau und Eber, als „edles Tier“ auch in der ritterlichen Heraldik bekannt<sup>194</sup> – galt im Spätmittelalter auch als Aufstandssymbol und wurde

<sup>186</sup> *Dion. Imesch*, Der Trinkelstierkrieg 1550, in: Blätter aus der Walliser Geschichte 1 (1895) 312 ff. *Wackernagel*, Volkstum, 222–242.

<sup>187</sup> Zum Begriff des Trinkelstieres, der von der *Trychle/Trinkle* (geschmiedete, dumpf schepfernde Kuhglocke aus vernietetem Eisenblech) herührt, vgl. *Wackernagel*, Volkstum, 223 Anm. 3.

<sup>188</sup> Andeutungsweise Markierung (Kopfschmuck) bei *Wackernagel*, Volkstum, 233 und 268 (Abb.) – Beim Uristier ist auch die Kleidung in den Standesfarben Uri (Gelb-Schwarz) als Teil der Verkleidung zu verstehen. *Schilling*, Luzerner Chr. 98, 101, 107.

<sup>189</sup> Wilde Männer als Schildhalter für Luzern im Zusammenhang mit Bruder Fritschi, einem als Popanz und als Maskenfigur auftretenden alten, Wilden Mann: *Wackernagel*, Fehdeweisen, 310f. *Schilling*, Luzerner Chr. 230ff. *Etterlin*, Frontispiz, 2.

<sup>190</sup> Doppelwappen von Uri und Luzern, darüber der Schild des Reiches. Als Schildhalter zwei Wilde Männer mit Keulen. *Schilling*, Luzerner Chr. 61. Abschiede 4/1b (1876) Matrienregister s.v. Tannäste und Tanngrotzen.

<sup>191</sup> *Schilling*, 2, 133.

<sup>192</sup> *Pierre Vaucher*, Sur le „Kolbenpanner“ de 1450, in: Anzeiger für Schweizerische Geschichte NF 5 (1886–89) 119f. Vgl. auch unten Anm. 208.

<sup>193</sup> *Haller*, Ratsmanuale 1 (1900) 504.

<sup>194</sup> *Theo Kölzer, Marlis Stähli* (Hrsg.), Petrus de Ebulo. *Liber ad honorem Augusti sine de rebus Siculis* (Sigmaringen 1994) 174 und 182 (Wildsau als heraldisches Zeichen). Vergleich kämpfender Recken mit dem Eber in durchaus ritterlichem und rühmendem Sinne: *Nibelungenlied* 1946/3 und 2000/2.

„...dô gie er vor den vienden als ein eberswîn  
ze walde tuot vor hunden: wie möht' er küener gesîn?“

von Freiharsten als Fahnenzeichen geführ<sup>195</sup>: „abt Gothard von St. Gall hat zwen brüder, Hansen und Ruodolfen, die Gielen, die wurffen in disem krieg ein fry gsellen fendlin uff, darin was gemalet ein wiss schwin mit einem schwynspieß durchstochen; sy bekamend zuo disem fendly vyl gutter redlicher gsellen uss der stadt S. Gallen und des abts landschafft.“

Beim Kolben haben wir anscheinend – vergleichbar mit dem Bundschuh<sup>196</sup> – ein Aufstandssymbol vor uns, das ursprünglich als konkrete Keule mitgeführt worden und erst später als Bild auf das Feldzeichen von aufrührerischen Gruppen gelangt ist. Im Wallis sind solche Kolben im Zusammenhang mit gewaltsausüben Widerstandsaktionen wiederholt bezeugt<sup>197</sup>. Hier ein Bericht aus dem frühen 16. Jahrhundert über einen Aufstand von 1414<sup>198</sup>: „Als man zalt 1414, da warf sich ein volk uf in dem land Wallis, understuont alle die zuo strafen, die vorhar wider das Land getan hattend. Under denen einer war, den nambten si mazenmeister. Der hat ein kolben oder grossen sparren, und welicher in der rot sin wolt, schluog einen rossnagel darin. Und als iren man vil worden was, da zog derselb mit sinem kolben vorhin und die überigen mit ir wer an einem hufen hinnach und vielend frommen lüten in hüser, assend, trunkend und namend denen, was si fundend. Damit straftend si den die lüt, denen si also di mazen brachtend.“

Dieser Text bezieht sich auf eine Volkserhebung, an der nach zeitgenössischen Quellen die Aufständischen ein Hundebanner getragen haben<sup>199</sup>. Offenbar überträgt der Chronist Mazzenaufstände seiner eigenen Zeit in eine frühere Epoche, wohl weil um 1500 der Kolben als Feldzeichen von Widerstandsgruppen allgemein bekannt war und für etwas Althergebrachtes gehalten wurde<sup>200</sup>.

Der oben zitierte Bericht rückt die Mazze offensichtlich in die Nähe von Heischezügen, die im Rahmen gewaltsamer Volksjustiz veranstaltet wurden und deren Teilnehmer sich um ein Feldzeichen scharften<sup>201</sup>. (In diesem Sinne ist auch das

<sup>195</sup> *Bruckner*, Fahnenbuch, 144f.

<sup>196</sup> Der Bundschuh, die derbe, praktische Fußbekleidung der Bauern, dürfte ursprünglich als Gegenstand, an einer Stange befestigt, getragen worden sein und sich erst nachträglich als Fahnenbild durchgesetzt haben. Schließlich bezeichnete der Begriff den ländlichen Aufstand selbst. Zu Bundschuhaktionen im Gebiet der Eidgenossenschaft vgl. *Haller*, Ratsmanuale 3 (1901) 322f. *Hans Georg Wackernagel*, Einige Hinweise auf die ursprüngliche Bedeutung des Bundschuhs, in: Schweizer Archiv für Volkskunde 54 (1958) 150 ff. *Wackernagel*, Volkstum, 238f.

<sup>197</sup> *Albert Büchi*, Die Mazze, in: Anzeiger für Schweizerische Geschichte NF 12, 1910, 308–317, im folgenden zitiert: *Büchi*, Mazze.

<sup>198</sup> *Heinrich Brennwald*, Schweizerchronik 1, hrsg. von *Rudolf Luginbühl* (Quellen zur Schweizer Geschichte NF 1, Basel 1908) 476f. Beim gleichlautenden Text in *Jean Gremaud*, Documents relatifs à l'histoire du Valais 7 (Lausanne 1894) 602 ff., handelt es sich nicht, wie vom Herausgeber vermutet, um eine ältere Chronik über die Ereignisse von 1414, sondern um eine Kopie des Textes von Brennwald. Vgl. *Büchi*, Mazze, 309f.

<sup>199</sup> *Justinger*, 254f. Vgl. oben Anm. 99.

<sup>200</sup> *Büchi*, Mazze, 310f.

<sup>201</sup> Verbindungen zwischen Mazzenaufständen und Heische- sowie Heimsuchungsbräuchen: *Abschiede* 4/1e (1886) 225, ferner 276 (Gleichsetzung von Mazze und Bundschuh im Sinne eines Aufstandes).

Unternehmen des Törichten Lebens als überdimensionierter Heischezug zu verstehen.)

Die Mazze tritt im Wallis nicht nur als Feldzeichen anstelle eines Banners, sondern auch als Idol in Erscheinung, und zwar ebenfalls im Zusammenhang mit Aufruhr und Empörung. Gemäß einem Breve des Papstes Alexanders VI., das Bischof Matthäus Schinner in Rom am 7. Januar 1500 erwirkt hatte, um gegen seine Widersacher vorgehen zu können, die ihm einen Mazzenzug angedroht hatten<sup>202</sup>, wird die Mazze als Holzbild beschrieben, dem die Leute kultische Verehrung erweisen<sup>203</sup>: „...Quoddam sculptile sive simulacrum ymo verius ydolum ligneum ad similitudinem vultus humani cum barba prolixa et protensa, quod Matziām vulgariter appellant, fabricare et in quam pluribus locis publicis insignibus et eminentioribus erigere et honorifice collocare et inibi publice convenire ac coniurationes et conspirationes contra libertatem ecclesiasticam et sibi invicem et alter alteri fidem per simulachrum huiusmodi ad eorum nequicias adimplendas polliceri, aliasque quam plurimos simplices homines ad eis adherendum cum illis conveniendum invitare et eis persuadere non formidaverint, prout nec formidant, adeo ut ipsi et quam plurimi alii montani et rustici in montibus et rure habitantes ex popularibus predictis, corum suggestionibus seducti, cum sculptile sive ydolum huiusmodi nominare seu memorari audiunt, aut nominant vel memorantur, aut coram illo assistunt, vel transeunt, etiam capite discoperto, illud tamquam divinum numen venerari et cervices inclinare non erubescunt asserentes communiter, quod si simulachrum deleri vel amoveri attemptaretur, eodem tempore annonam deficere et victuum penuriam exinde obvenire.“

Wenn wir nicht unterstellen wollen, daß der durchtriebene Bischof und spätere Kardinal Schiner dem ahnungslosen Papst eine fingierte Schauergeschichte von Resten eines heidnischen Kultes im Wallis untergeschoben habe, um eine kirchliche Handhabe gegen die Mazze zu erhalten<sup>204</sup>, tritt uns im vorliegenden Text eine Verbindung zwischen Feldzeichen und zauberkräftigem Idol entgegen, die uns andeutungsweise bei gewissen Bannern bereits begegnet ist<sup>205</sup>, in der Mazze aber schärfere Umrisse annimmt. Ob in der Doppelfunktion der Mazze – Feldzeichen und Idol – früh- oder gar vorzeitliche Traditionen vermutet werden dürfen, bleibt im Hinblick auf die isolierte Quellenlage schwer zu beurteilen. Denn die im Breve Papst Alexanders geschilderte Szene könnte auch als Parodie auf spätmittelalterliche Formen der Heiligenverehrung gedeutet werden, wie sie im Fastnachtsbrauchtum überliefert sind<sup>206</sup>.

<sup>202</sup> Büchi, Mazze, 312f.

<sup>203</sup> Bürgerarchiv Sitten, Lade 100, Nr. 32. Zitiert nach Büchi, Mazze, 315 ff.

<sup>204</sup> Zur schillernden Figur von Kardinal Schiner vgl. Albert Büchi (Hrsg.), Korrespondenzen und Akten zur Geschichte des Kardinals Schiner, 1–2 (Quellen zur Schweizer Geschichte NF 3, 5 und 6, Leipzig 1920–25).

<sup>205</sup> Vgl. oben Anm. 139–143.

<sup>206</sup> Parodistische Formen der Heiligenverehrung und des kirchlichen Prozessionswesens vor allem bei den fastnächtlichen Narrengesellschaften. Koch, Rath, 9ff. Von Matt, Rat, 16f. Auf die stark durch ideologische Vorgaben geprägte Diskussion innerhalb der historischen

Sicher war der mit Nägeln oder Eisenspitzen gespickte Kolben als Aufstands-symbol nicht nur im Wallis bekannt. Die Bezeichnung *Mazze* ist eindeutig als Lehnwort aus dem benachbarten Italienischen übernommen worden<sup>207</sup>. Um die Mitte des 16. Jahrhunderts kam es zu Aufstandsbewegungen gegen die Herrschaft des Gruyères. In aufrührerischen Versammlungen drohten die Untertanen, wider den Grafen die *Mazze* aufzurichten<sup>208</sup>.

In den Illustrationen der Luzerner Bilderchronik von Diebold Schilling (um 1510) erscheint ein Rebellenführer mit einer riesigen, mit Eisenspitzen versehenen Keule<sup>209</sup>. Es kann sich bei diesem Ding nur um ein Feldzeichen oder ein Drohinstrument gehandelt haben, denn ein praktischer Gebrauch als Waffe kam wegen der Unhandlichkeit kaum in Frage.

Seit der frühen Neuzeit bedienten sich aufständische Bauern aber einer Waffe, die dem stachelbesetzten Kolben ähnelte und sich mit ihrem Gewicht und ihrer Form zum Gebrauch für Hieb und Stich sehr gut eignete. Es handelt sich um den sogenannten *Morgenstern*, der im 17. Jahrhundert nach hauptsächlichen Aufstandsgebieten auch als *Prättigauer Prügel* oder *Entlebucher Knüttel* bezeichnet wurde<sup>210</sup>.

Noch 1653 hieß im Schweizerischen Bauernkrieg die Losung der Aufständischen<sup>211</sup>:

„9. Ein armer Bauernzüttel,  
der nicht wollt ziehen dran,  
macht Entlebucher Knüttel  
und eisnen Stefzgen dran.  
26. Denkt an den Bruder Klausen  
und sprechet früh und spat:  
Mit Knütteln muss man lausen,  
und folget meinem Rat.“

Volkskunde, inwiefern im Brauchtum, namentlich im fastnächtlichen Maskenwesen, frühzeitliche Traditionen faßbar seien, kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. *Karl Meuli*, Gesammelte Schriften, hrsg. von *Thomas Gelzer*, 2 Bde. (Basel, Stuttgart 1975) 1; 7f. (Vorwort) und 2; 1153–1209 (Biographisches Nachwort von Franz Jung).

<sup>207</sup> Idiotikon 4 (1901) 610ff.

<sup>208</sup> Abschiede 4/1e (1886) 485f. (Nr. 161) und 526 (Nr. 174). Im 15./16. Jahrhundert ist auch im Raume von Interlaken anlässlich von Volkserhebungen von Mazzenmeistern die Rede. *Gustav Tobler*, Zu den Berner Oberländer Unruhen vom Jahre 1447, in: Anzeiger für Schweizerische Geschichte 9 (1903) 149ff. und *ders.*, Die Oberländer Unruhen während des Alten Zürichkrieges, in: Archiv des Historischen Vereins des Kantons Bern 11 (1886) 451ff., 567ff. und 571.

<sup>209</sup> Die dargestellten Ereignisse spielen sich um 1465 im Sundgau ab. *Schilling*, Luzerner Chr. 70, 71ff.

<sup>210</sup> S. unten Anm. 211. In Graubünden hieß der Morgenstern auch *Trüssel*. Vgl. *Hugo Schneider*, Waffen und Uniformen des 16.–20. Jahrhunderts aus Graubünden, in: *Hans Erb* (Hrsg.), Das Rätische Museum, ein Spiegel von Bündens Kultur und Geschichte (Chur 1979) 140–159. *Hans Mühlstein*, Der Grosse Schweizerische Bauernkrieg (Celerina 1942) 304f. (Abbildung): Propagandaflugblatt der Obrigkeit gegen die Bauern mit der Darstellung „etlicher Waaffen und Prügel, welche die Entlibucher in Schwyzerland gebraucht“.

<sup>211</sup> *Tobler*, Volkslieder 1, 47ff.

Dieser Morgenstern war keine „Behelfswaffe“ einer wehr- und waffenlosen Untertanenbevölkerung, sondern eine Sonderanfertigung für Aufstände mit deutlichem Bezug auf die Symbolkraft des bei Widerstandsbewegungen getragenen Kolbenfeldzeichens<sup>212</sup>.

## X.

Das im vorliegenden Aufsatz nur lückenhaft und auszugsweise vorgelegte Quellenmaterial deutet an, daß die Funktion von Feldzeichen und anderen Gemeinschaftssymbolen im Bereich von Aufstandsbewegungen und Kriegerverbänden außerhalb der obrigkeitlichen Kontrolle deutlicher faßbar ist als in den herrschaftlich-magistralen Organisationsstrukturen, wo regulative Maßnahmen vom 14./15. Jahrhundert an nach und nach Wirkung zeigten<sup>213</sup>.

Eindrücklich ergibt sich aus dem Quellenmaterial aber auch, daß all die teils ritualisierten, teils der freien Improvisation unterworfenen Verhaltensformen des Kriegertums nur bedingt militärische Effizienz anstrebten und sich damit für die gewaltsame Durchsetzung politischer Ziele bloß in Ausnahmefällen eigneten. In den an irrationalen Wertvorstellungen orientierten Aktivitäten – sie drehten sich um Ehre, Ruhm, Beute, Prestige und Rache – spielten die Banner und anderen Gemeinschaftssymbole eine zentrale und vielfältige Rolle<sup>214</sup>. Ohne daß genaue Abgrenzungen vorgenommen werden könnten, dienten Fahnen oder Abzeichen, die als Embleme von Heiligen galten, als Träger magischer Schutzkräfte. Von den Bannern mit Wappentieren ging ein Identifikationsbewußtsein aus, das auf das Verhalten der Kriegergruppen prägend und legitimierend einwirkte. Als Kommunikationsmittel verkörperte das Feldzeichen nicht nur obrigkeitliche Gewalt, kriegerische Macht oder Rechtmäßigkeit von Widerstand, sondern auch Sieg oder Niederlage, machten doch die animistischen Kräfte der Fahne die Bewahrung der eigenen Banner und die Erbeutung der gegnerischen Feldzeichen zu einem vordringlichen Kampfziel.

Nicht zu unterschätzen ist die den Feldzeichen zugesetzte Wirkung auf den Gegner. Unterstützt von den akustischen Mitteln der Harsthörner sollten die Banner mit ihren Zeichen Schrecken einflößen und – soweit sie als Verkörperung von Heiligen verstanden wurden – direkt das Kampfgeschehen beeinflussen und den Sieg erzwingen.

<sup>212</sup> Die aufständischen Bauern des 16. und 17. Jahrhunderts waren in der Eidgenossenschaft grundsätzlich wehrpflichtig und deshalb gehalten, Waffen wie Langspieß, Halbarte oder Muskete, bereitzuhalten und an Musterungen vorzuweisen. *Alfred Zesiger*, Wehrordnungen und Bürgerkriege im 17. und 18. Jahrhundert, in: *Schweizer Kriegsgeschichte 7* (Bern 1918) 5–58.

<sup>213</sup> *Wackernagel*, Fehdewesen, 291 ff. *Schmid*, Staat, 11 ff. und 45 ff. *Sennhauser*, Hauptmann, 21 ff. und 41 ff.

<sup>214</sup> *Sieber-Lehmann*, Nationalismus, 381 ff.

Aus diesen vielfältigen Kommunikationsfunktionen entwickelten sich um die Fahnen aufwendige Rituale sowohl im Feld als auch im Festbrauchtum und bei der obrigkeitlichen Repräsentation. Die Fahne wurde zum Rechtsträger, dessen Verunglimpfung streng bestraft bzw. grausam gerächt wurde<sup>215</sup>.

Die dem Raume der spätmittelalterlichen Eidgenossenschaft entnommenen Quellenbelege sollten nicht den Eindruck erwecken, Phänomene aufzuzeigen, die es im Sinne einer „frühnationalen Eigenart“ nur in der Schweiz gegeben habe<sup>216</sup>. Allerdings bleibt zu berücksichtigen, daß sich mit der deutlich retardierten Entwicklung der staatlichen Kompetenz und Autorität in der Eidgenossenschaft Freiräume für die Entfaltung von Gruppengewalt außerhalb einer obrigkeitlichen Kontrolle und damit auch für die Bewahrung unpolitischer Wertvorstellungen bei kriegerischen Aktionen länger erhalten haben als in Ländern mit höher entwickelten Staatsformen<sup>217</sup>.

<sup>215</sup> Albert Büchi (Hrsg.), Freiburger Akten zur Geschichte der Burgunderkriege, in: Freiburger Geschichtsblätter 16 (1909) 18f. und 30f. Sieber-Lehmann, Nationalismus, 382, Anm. 106.

<sup>216</sup> In Tirol gab es eine Gesellschaft der Hunderttausend Teufel, deren Banner um 1405 von den Appenzellern erbeutet wurde. Justinger, 191. Fahnenrituale und Kriegergruppen im Elsaß und Breisgau bei Sieber-Lehmann, Nationalismus, und 381, Anm. 101 und 102 sowie Wackernagel, Volkstum, 239f., Anm. 5. Allgemein: Percy Ernst Schramm, Beiträge zur Geschichte der Fahnen und ihrer Verwandten: Fahne, Banner, Wimpel, Feldzeichen, in: Percy Ernst Schramm (Hrsg.), Herrschaftszeichen und Staatssymbolik, 3 Bde. (Schriften der MGH 13/1, Stuttgart 1954–56) 2, 643–673.

<sup>217</sup> Padruß, Staat, 233ff. Wackernagel, Volkstum, 65–76. Sieber-Lehmann, Nationalismus, 45ff., 163ff. und 341ff.



*Gerhard Fouquet*

## Zeit, Arbeit und Muße im Wandel spätmittelalterlicher Kommunikationsformen

### Die Regulierung von Arbeits- und Geschäftszeiten im städtischen Handwerk und Gewerbe

*Ulf Dirlmeier zum 60. Geburtstag*

#### I. Glocken, Uhren und Öffentlichkeit

Im Jahre 1497 wurde in Erfurt eine Glocke für den „Dom“, für die Stiftskirche St. Marien, gegossen. Zwei Hochöfen waren dafür aufgestellt, die Lehmform bereit und gebrannt worden. Der Chronist Konrad Stolle erzählt, daß der Glockengießer am 7. Juli, „als [es] eyns slugk noch mittage“, Feuer in den beiden Öfen anzünden ließ. Die Glockenspeise „wart gar in der nacht, als czeene slugk“. Und als es ein Uhr nachts geworden war, wurde das geschmolzene Metall in die Glockenform abgelassen. „Do es czwey slugk, do was das wergk lobelichen unnd follekommen wol“ vollbracht<sup>1</sup>.

Uhr und Glocke am Ende des 15. Jahrhunderts: Sie setzten in den europäischen Städten das Zeitmaß, sie rhythmisierten und normierten durch ihre optischen und akustischen Zeichen, durch ihre Signale die urbane Tageschronologie Messe, Andacht und Stundengebete in Kirchen und Klöstern, Verwaltung und Gericht in den Rathäusern, die Sicherheit der Stadt an den Toren, auf den Türmen und in den Gassen, die in Form von Tugendkatalogen in den gehobenen stadtbourgerlichen Haushalten bereits ausgebildete „Zeitökonomie“<sup>2</sup> und eben auch den Arbeitstag

<sup>1</sup> Richard Thiele (Bearb.), Konrad Stolle. *Memoriale – thüringisch-erfurtische Chronik* (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und angrenzender Gebiete 39, Halle 1900) 466, nr. 364. Der Glockenguß fand vor einem Sakramentstisch statt: Rolf Sprandel, Chronisten als Zeitzeugen. Forschungen zur spätmittelalterlichen Geschichtsschreibung in Deutschland (Kollektive Einstellungen und sozialer Wandel im Mittelalter NF 3, Köln, Weimar, Wien 1994) 262.

<sup>2</sup> Heide Wunder, „Jede Arbeit ist ihres Lohnes wert“. Zur geschlechtsspezifischen Teilung und Bewertung von Arbeit in der Frühen Neuzeit, in: Karin Hausen (Hrsg.), Geschlechterhierarchie und Arbeitsteilung. Zur Geschichte ungleicher Erwerbschancen von Männern und Frauen (Göttingen 1993) 19–39, bes. 22.

auf den Baustellen und in den Werkstätten, die Handels-, Gewerbe- und Verkehrszeiten auf Marktplätzen, in Läden und Buden, in den Wirtshäusern bis hin zum Anzeigen der Badestunden in den Wildbädern<sup>3</sup>.

Arbeit und Nichtarbeit der Tagelöhner, Arbeits- und Geschäftszeiten der Handwerker und Händler waren zunächst durch die Kirche und ihre kompendiatische Stundenreihe geprägt worden. Seit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts sorgten nördlich der Alpen die allenthalben installierten öffentlichen Schlaguhren für Veränderungen, verhältnismäßig früh schon, 1366, in Zürich<sup>4</sup>. Die Tages-, auch die Nachtzeiten wurden dadurch weniger säkularisiert als vielmehr den sich wandelnden Bedürfnissen der städtischen Bürgerschaft angepaßt – allerdings in Grenzen: Präzisierung, Befristung, Koordination sind Schlagwörter für jene Entwicklung<sup>5</sup>. Stadtglocken und Stadtuhren, aufgehängt in Türmen, angebracht an Rathäusern, waren am Ende des Mittelalters zu Trägern der kommunalen Identität geworden, wurden nicht nur im repräsentativen Sinn, sondern auch in der alltäglichen Praxis selbst zu Zeichen der „urbanitas“<sup>6</sup>. Was den größeren deutschen Städten schon seit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts geläufig war, das holten kleinere Städte wenige Generationen später nach: In Siegen beispielsweise hat die Stadt in den Jahren 1461 und 1462 einen Kirchturm bei St. Nikolai errichten und dort eine Schlaguhr installieren lassen<sup>7</sup>. Reisende des 16. Jahrhunderts beobachte-

<sup>3</sup> Zu praktizierten Badezeiten in den Bädern beispielsweise: *Benedikt Greiff* (Bearb.), Tagbuch des Lucas Rem aus den Jahren 1494–1541. Ein Beitrag zur Handelsgeschichte der Stadt Augsburg (Augsburg 1861) 16, 23f., 26, 28f. Zum Gesamtzusammenhang der Badezeit: *Georg Zappert*, Über das Badewesen mittelalterlicher und späterer Zeit, in: *Archiv für Kunde österreichischer Geschichts-Quellen* 21 (1859) 1–166, bes. 73 f., 125 ff.

<sup>4</sup> Zu Zürich: *Heinrich Zeller-Werdmüller, Hans Nabholz* (Bearb.), Die Zürcher Stadtbücher des XIV. und XV. Jahrhunderts, 3 Bde. (Leipzig 1899–1906) I, 206, nr. 412 (1366: Arbeitsvertrag mit dem Werkmeister Konrad von Klooten zur Installierung der ersten „urgloggen“).

<sup>5</sup> Den Aspekt, daß Zeit einem Prozeß der Verweltlichung unterlag, vertritt u.a. *Otto Borst*, Alltagsleben im Mittelalter (Frankfurt a. M. 1983) 550. Aus der Fülle der Literatur für den allgemeinen historischen Verlauf sei lediglich verwiesen auf: *Gustav Bilfinger*, Die mittelalterlichen Horen und die modernen Stunden. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte (Stuttgart 1892; ND 1969); *Karl-S. Kramer*, Grundriß einer rechtlichen Volkskunde (Göttingen 1974) 37–46; *Rudolf Wendorff*, Zeit und Kultur – Geschichte des Zeitbewußtseins in Europa (Opladen 1980).

<sup>6</sup> *Gerhard Dohrn-van Rossum*, Die Geschichte der Stunde. Uhren und moderne Zeitordnungen (München, Wien 1992) 185. Zu den allgemeinen Vorstellungen von Urbanität im Mittelalter: *Thomas Zott*, Urbanitas. Zur Bedeutung und Funktion einer antiken Wertvorstellung innerhalb der höfischen Kultur des hohen Mittelalters, in: *Josef Fleckenstein* (Hrsg.), Curialitas. Studien zu Grundfragen der höfisch-ritterlichen Kultur (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 100, Göttingen 1990) 392–451.

<sup>7</sup> *Rainer S. Elkar, Gerhard Fouquet*, Und sie bauten einen Turm... Bemerkungen zur materiellen Kultur des Alltags in einer kleineren deutschen Stadt des Spätmittelalters, in: Handwerk und Sachkultur im Spätmittelalter (Österreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. SB 513: Veröffentlichungen des Instituts für mittelalterliche Realienkunde Österreichs 11, Wien 1988) 169–201. Die Uhrglocke wurde 1463 im Turm von St. Nikolai aufgehängt: *Heinrich von Achenbach*, Geschichte der Stadt Siegen, Bd. 1 (Siegen 1894; ND 1978) 173f.

ten und beachteten die städtischen Uhren und Glocken sowie das von ihnen ausgehende Signalsystem: Für den Fuggerfaktor Hans Dernschwam beispielsweise war um 1550 auf seiner Route nach Konstantinopel das Nicht-mehr-Vorhandensein von „glokhen“ und „sayer“ gleichbedeutend mit dem Betreten einer fremden, einer barbarischen Welt<sup>8</sup>.

Ein solches an Uhr und Glocke festzumachendes Bewußtsein der Erfahrung von abstrakteren, zugleich auch immer noch relativen, von Stadt zu Stadt verschiedenen Fristen und ihrer zumindest partiellen Übertragbarkeit bzw. Verallgemeinerungsfähigkeit wurde im deutschsprachigen Raum während zweier Generationen bis etwa 1450 entwickelt<sup>9</sup>. Es setzte und setzt voraus, daß die je verschiedenen akustischen Signale innerhalb der Stadtmauern und ihres unmittelbaren Umlandes auch von allen verstanden worden sind. Die Bedeutung eines Glockenzeichens mußte als sogenannte „Zeigehandlung“ innerhalb der Stadtöffentlichkeit internalisiert, sozial wie rechtlich akzeptiert werden<sup>10</sup>. Kommunikation via akustisches Zeichen und Herstellung von Öffentlichkeit blieben dabei nicht nur auf die Sensation des Ausnahmefalls beschränkt, auf das Läuten der Sturmklöppel, auf Trompetenstöße, die im Aachen des 14. Jahrhunderts das Ausrufen der neu festgesetzten Währungsvalvationen ankündigten<sup>11</sup>. Großstädte wie Venedig verfügten über ein die Tageschronologie an Werktagen sehr genau regulierendes Signal-

<sup>8</sup> Franz Babinger (Bearb.), Hans Dernschwam's Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasiens (1553/55) (Studien zur Fugger-Geschichte 7, München, Leipzig 1923; ND 1986) 29. Zu weiteren Beobachtungen von Reisenden im 16. Jahrhundert sei besonders verwiesen auf: Maurice Rat (ed.), Montaigne. *Journal de voyage en Italie par la Suisse et l'Allemagne en 1580 et 1581* (Paris 1955) 15f., 26, 41, 45, 64.

<sup>9</sup> Zu den „städtischen Monaden“, den unterschiedlichen Uhrzeiten und Signalensembles: Jacques Le Goff, Die Arbeitszeit in der „Krise“ des 14. Jahrhunderts: Von der mittelalterlichen zur modernen Zeit, in: *ders.*, Für ein anderes Mittelalter. Zeit, Arbeit und Kultur im Europa des 5.–15. Jahrhunderts (Frankfurt a.M., Berlin, Wien 1984) 29–42, bes. 36; Dohrmann-Rossum, Stunde, 190–199. Als Einzelbeispiel: Marius Fallet-Scheurer, Die Zeitmessung im alten Basel, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 15 (1916) 237–366.

<sup>10</sup> Zu den „Zeigehandlungen“: Robert Jütte, Funktion und Zeichen. Zur Semiotik herrschaftlicher Kommunikation in der Stadtgesellschaft, in: Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums (1993) 13–21, bes. 14f. Zur Definition von Öffentlichkeit im Mittelalter („öffentliche ist, was von jedermann zur Kenntnis genommen werden kann“): Josef Benzinger, Zum Wesen und zu den Formen von Kommunikation und Publizistik im Mittelalter. Eine bibliographische und methodologische Studie, in: Publizistik 15 (1970) 295–318, bes. 307. Darüber hinaus im Zusammenhang von Glocken und Öffentlichkeit: Alfred Haverkamp, „...an die große Glocke hängen“. Über Öffentlichkeit im Mittelalter, in: Jahrbuch des Historischen Kollegs (1995) 71–112, bes. 82–89 mit weiterer Literatur. Zur Reichweite und zu dem rechtlichen Geltungsbereich der Glocke: Jacob Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer, Bd. 1 (Leipzig 1922) 108; Adalbert Erler, Art. Glocke, in: HRG I (1971) 1706–1708.

<sup>11</sup> Zur Sturmklöppel und zum Verhältnis Glocke-Banner: Ernst Schubert, „bauerngeschrey“. Zum Problem der öffentlichen Meinung im spätmittelalterlichen Franken, in: Jahrbuch für fränkische Landesforschung 34/35 (1975) 883–907, bes. 888; Haverkamp, Glocke, 106 f. Zu Aachen: Josef Gerhard Laurent, Aachener Stadtrechnungen aus dem XIV. Jahrhundert, nach den Stadtarchiv-Urkunden (Aachen 1866) 180, 4 f., 224, 21.

system. Die vier Glocken von San Marco zeigten noch dazu mit unterschiedlicher Läutdauer Tagesanfang, Wachabzug, Arbeitsbeginn, Pausen, Arbeitsende und Wachaufzug an<sup>12</sup>.

Unser Überblick über die Regulierung von städtischen Arbeits- und Geschäftszeiten mit Hilfe akustischer Kommunikationsmittel hat sich zu beschränken. Die Perspektive ist – mit einigen Seitenblicken auf Niederdeutschland – gerichtet auf die rheinischen und oberdeutschen Städte, von Köln, Marburg und Frankfurt bis Straßburg und Basel, von Erfurt, Nürnberg, München und Wien bis Bern und Zürich. Von der Quellenlage her, aber auch aufgrund der zeitgenössischen sozialen wie wirtschaftlichen Verhältnisse stehen vornehmlich die größeren Städte im Mittelpunkt. Sie und ihre zünftigen Korporationen haben im bemerkenswerten wie bezeichnenden Unterschied zu den hochentwickelten flandrischen und oberitalienischen Kommunen erst seit dem Anfang des 14. Jahrhunderts damit begonnen, zeitlich-kommunikative Regelungen für Handwerk und Gewerbe zu treffen und verstärkt seit der Mitte des 15. Jahrhunderts auch schriftlich zu fixieren<sup>13</sup>. Die Verspätung Oberdeutschlands von teilweise mehr als einem Säkulum im Hinblick auf die Formulierung solcher ordnungspolitischen Vorstellungen und zünftiger Wirtschaftsgesinnung ist dabei sicherlich nicht in erster Linie ein Überlieferungsproblem!

Es sei hervorgehoben, daß die tradierten Hinweise zu Arbeits-, Gewerbe- und Geschäftszeiten zeitlich, lokal und gewerbespezifisch äußerst lückenhaft und uneinheitlich sind. Vor allem entstammen sie vornehmlich städtischen Verordnungsbüchern und Zunftsatzungen, haben also in der Regel normativen Charakter mit allen damit zusammenhängenden methodischen Problemen<sup>14</sup>. Sie zeigen aber im-

<sup>12</sup> *Dohrn-van Rossum*, Stunde, 194–196. Für den deutschen Bereich: *Karl Bader*, Turm- und Glockenbüchlein. Eine Wanderung durch deutsche Wächter- und Glockenstuben (Gießen 1903) 108 f., 122 f., passim.

<sup>13</sup> Vornehmlich mündliche Tradierung und späte Schriftlichkeit hat man beispielsweise im Luzerner Handwerk wie im gesamten schweizerischen Raum nachgewiesen: *Anne-Marie Dubler*, Handwerk, Gewerbe und Zunft in Stadt und Landschaft Luzern (Luzerner Historische Veröffentlichungen 14, Luzern, Stuttgart 1982) 149 f. Zu mittlerheinischen Verhältnissen: *Kurt Wesoly*, Lehrlinge und Handwerksgesellen am Mittelrhein. Ihre soziale Lage und ihre Organisation vom 14. bis ins 17. Jahrhundert (Studien zur Frankfurter Geschichte 18, Frankfurt a.M. 1985) 15.

<sup>14</sup> Vgl. *Helmut Bräuer*, Innungsordnungen als Quellen für die Erforschung der bürgerlichen Ideologie, in: Internationales Handwerksgeschichtliches Symposium Veszprém 20.–24. 11. 1978 (Veszprém 1979) 324–335; *Neithard Bulst*, Normative Texte als Quelle zur Kommunikationsstruktur zwischen städtischen und territorialen Obrigkeitkeiten im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit, in: Kommunikation und Alltag im Spätmittelalter und früher Neuzeit (Österreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., SB 596: Veröffentlichungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der frühen Neuzeit 15, Wien 1992) 127–144. Hinweise darauf auch bei: *Harry Kühnel*, Normen und Sanktionen, in: *ders.* (Hrsg.), Alltag im Spätmittelalter (Graz, Wien, Köln 1986) 26–38; *Peter Michael Lipburger*, Bürgerschaft und Stadtherr. Vom Stadtrecht des 14. Jahrhunderts zur Stadt- und Polizeiordnung des Kardinals Matthäus Lang (1524), in: *Heinz Dopsch* (Hrsg.), Vom Stadtrecht zur Bürgerbeteiligung. Festschrift 700 Jahre Stadtrecht von Salzburg (Salzburg 1987) 40–63, bes. 47.

merhin Ordnungsvorstellungen und -prinzipien der Zeit, auch wenn sich die Realitäten gelegentlich anders dargeboten haben mochten, wie z. B. im Kölner Fischkaufhaus des 16. Jahrhunderts, wo die Kaufleute und Wirte dem Aufseher Wein „zum besten“ gaben, „dass man ihn die arbeit nach der uren gestattet und irer abwardet“<sup>15</sup>. Das Untersuchungsfeld selbst ist wohl bestellt durch ältere wie jüngere handwerks- und gewerbegeschichtliche Arbeiten<sup>16</sup>, durch mehrere Zeitwandel und Kommunikationsformen reflektierende Untersuchungen<sup>17</sup> sowie durch einige jüngere, Geistes-, Technik- und Sozialgeschichte verbindende Studien<sup>18</sup>.

Wir werden unseren vom Beginn des 14. bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts bearbeiteten rheinischen und oberdeutschen Beobachtungsraum in zwei Schritten durchmessen: Es geht zunächst darum, akustisch-kommunikative Signale für die Begrenzung und Rhythmisierung der Arbeits- und Pausenzeiten bei den zahlreichen städtischen Tagelöhnern zu analysieren. Ein zweites Untersuchungsfeld eröffnet sich sodann durch die bei der Begrenzung von Arbeits- und Geschäftszeiten im städtischen Handwerk und Gewerbe beachteten Glockenzeichen, die aus unterschiedlichen Motiven dem Gewerbefleiß Schranken setzten.

Nur hingewiesen sei in diesem Zusammenhang auf ein verwandtes, aber etwas anders geartetes Feld städtischer Ordnungspolitik: Akustische, auch optische Signale begrenzten Markt- und Geschäftszeiten im Groß- und Kleinhandel, machten den Raum des Marktes und die Buden der Krämer zu öffentlichen Foren, zu Orten, die nach Maßgabe der städtischen Ratskollegien und unter Beachtung dirigistischer Prinzipien streng kontrolliert worden sind<sup>19</sup>. Dieser dem „bonum com-

<sup>15</sup> Konstantin Höhlbaum, Friedrich Lau, Josef Stein (Bearb.), Das Buch Weinsberg. Kölner Denkwürdigkeiten aus dem 16. Jahrhundert, 5 Bde. (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 3, 4 u. 16, Leipzig, Bonn 1886–1926) V, 350.

<sup>16</sup> Vgl. vor allem die Arbeiten über die Bedingungen von Tagelöhnern und zur städtischen Lebensmittelversorgung in den folgenden bibliographischen Nachweisen.

<sup>17</sup> Le Goff, Arbeitszeit; Jacques Le Goff, Zeit der Kirche und Zeit des Händlers im Mittelalter, in: Claudia Honegger (Hrsg.), M. Bloch, F. Braudel, L. Febvre u. a.: Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse (Frankfurt a. M. 1977) 393–414; Klaus Schreiner, „Diversitas Temporum“. Zeiterfahrung und Epochen-gliederung im späten Mittelalter, in: Reinhart Herzog, Reinhart Koselleck (Hrsg.), Epochenschwelle und Epochenbewußtsein (Poetik und Hermeneutik 12, München 1987) 361–428, bes. 394–401; Arno Borst, Computus, Zeit und Zahl in der Geschichte Europas (Berlin 1990).

<sup>18</sup> Dohrn-van Rossum, Stunde; Stefan Wulf, Arbeit und Nichtarbeit in norddeutschen Städten des 14. bis 16. Jahrhunderts. Studien zur Geschichte sozialer Zeitordnung (Beiträge zur deutschen und europäischen Geschichte 7, Hamburg 1991) mit den bibliographischen Nachweisen der einschlägigen Literatur; Edith Ennen, Zeitbewußtsein in der mittelalterlichen Stadt, in: Peter Dilg, Gundolf Keil, Dietz-Rüdiger Moser (Hrsg.), Rhythmus und Saisonalität. Kongressakten des 5. Symposiums des Mediävistenverbandes in Göttingen 1993 (Sigma-ringen 1995) 93–100.

<sup>19</sup> Spätmittelalterliche Mittel- wie Großstädte haben dabei insbesondere den gesamten Bereich des Lebensmittelmarktes stark kontrolliert, die Krämer und Krämerinnen, die Höker, Grempler, Mertzler und Pfragner, und wie sie alle hießen, einem sehr eingeengten Zeitreglement unterworfen, vor allem um den Fürkauf zu unterbinden, aber auch um beispielsweise für die Frische und hygienische Qualität der Waren zu sorgen. Die Nachweise in den städtischen Verordnungsbüchern sind dabei Legion. Verwiesen sei paradigmatisch auf folgende Li-

mune“ unterliegende Bereich städtischer Handels- und Versorgungspolitik kann in der vorliegenden Studie nicht berücksichtigt werden.

## II. Arbeitszeiten und Verdienst: die Tagelöhner

Thomas Morus hat im zweiten Buch seiner „Utopia“ davon berichtet, daß die Utopier Nacht und Tag in 24 gleich lange Stunden einteilten. Nur sechs davon seien der Arbeit vorbehalten: drei Stunden am Vormittag, drei am Nachmittag nach einer zweistündigen Mittagsruhe. Der Rest des Tages diente der Muße, der Rekreation, der geistigen Weiterbildung. Diese geringen Beschäftigungszeiten reichten, so Morus, zur Erzeugung aller Dinge aus, „die lebensnotwendig sind“, weil alle Bewohner bis auf geringe Ausnahmen zur Arbeit gezwungen seien<sup>20</sup>.

Wahrhaft utopistische Vorstellungen, eine verkehrte Welt! Die gesellschaftlichen Bedingtheiten zu Anfang des 16. Jahrhunderts, die Morus in der Spiegeloptik seiner Utopie verzerrt gebrochen hat, sahen völlig anders aus: Weder war die moderne Stundenrechnung als Voraussetzung für die Neuorganisation von Arbeit überall selbstverständlich noch der Arbeitstag selbst eng begrenzt, Bemessungen allerdings gab es gleichwohl.

Vom Ende einer Entwicklung zurück zu den Urgründen: Am Anfang gehörten allein Gott und der Herrschaft Zeit und Arbeit. Im Florenz des 11. und 12. Jahrhunderts schlugen die Glocken Terz und None und signalisierten damit als Anfang und Ende der Tagesarbeit den Lichttag<sup>21</sup>. In Basel begann der stadtbürgерliche Lichttag vor der Einführung der Stundenrechnung während der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts mit der sich immer mehr in den Morgen hinein verschiebenden Matutin bzw. lag in den Sommermonaten bei Sonnenaufgang – die „Tagglocke“ läutete –, das Ende bezeichnete nach Sonnenuntergang das soge-

teratur: *Erich Köhler*, Einzelhandel im Mittelalter. Beiträge zur betriebs- und sozialwirtschaftlichen Struktur der mittelalterlichen Krämerei (VSWG Bh. 36, Stuttgart 1938) 107–109; *Heinz Kimmig/Peter Rüster*, Das Konstanzer Kaufhaus. Ein Beitrag zu seiner mittelalterlichen Rechtsgeschichte (Konstanzer Geschichts- und Rechtsquellen 6, Lindau-Konstanz 1954) 56, nr. 17; 61, nr. 21; *Anton Herzog*, Die Lebensmittelpolitik der Stadt Straßburg im Mittelalter (Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte 12, Berlin, Leipzig 1909) 12, 33f., 37, 111; *Armin Wolf* (Bearb.), Die Gesetze der Stadt Frankfurt a. M. im Mittelalter (Veröffentlichungen der Frankfurter Historischen Kommission 13, Frankfurt a. M. 1969) 89, 197, 307. Für Markthöhen und Markt- bzw. Messezeiten mit ihren akustisch-optischen Übermittlungssystemen z. B.: *Wieland Held*, Zwischen Marktplatz und Anger. Stadt-Land-Beziehungen im 16. Jahrhundert in Thüringen (Weimar 1988) 102–107; *Alexander Dietz*, Frankfurter Handelsgeschichte, Bd. 1 (Frankfurt a. M. 1910; ND 1970) 37f., 41, 49, 51; *Elsbeth Lippert*, Glockenläuten als Rechtsbrauch (Das Rechtswahrzeichen 3, Freiburg/Br. 1939) 58–61.

<sup>20</sup> *Edward S. Surtz, J.H. Hexter* (Edd.), The Complete Works of St. Thomas More, Bd. 4 (New Haven, London 1965) 126, 128. Deutsche Übersetzung: *Klaus J. Heinisch* (Bearb.), Der utopische Staat (Philosophie des Humanismus und der Renaissance 3, Reinbek bei Hamburg 1960; ND 1991) 55f.

<sup>21</sup> *Le Goff*, Arbeitszeit, 29.

nannte Neune-Glöcklein<sup>22</sup>. Die Luzerner bemaßen ungefähr in der gleichen Zeit den hellen, den „schoenen“ Tag, wie es in Köln heißt, „von fruo, das man ze dien phistern lütet, untz zenacht, das man ze fürē lütet“<sup>23</sup>. In Konstanz wurde der Begriff des Lichttages noch zu Beginn des 16. Jahrhunderts „vom wachter abblasen bis zum wachter uffblasen“ umschrieben – „die uhre blasen“, nannten dies die Leute von Limburg an der Lahn<sup>24</sup>. Im kleinen fränkischen Volkach, wo man noch um 1500 Tag und Nacht die Stunden mit einem Horn meldete, sollte der Türmer, „des morgens eher wan er bläst“, den Tag „anschreien also lautende: Wohlauf, wohlau, der hochgelobt Tag ist auch auf; Wohlauf, wohlau, die Faulen und Trägen, die gern länger lägen“<sup>25</sup>.

Grundsätzlich galt im mittelalterlichen Europa als Einheit für die Arbeit der lichte Tag, bemessen nach dem jahreszeitlichen Wechsel von Sonnenaufgang und -untergang. Daran hat sich auch in den städtischen Lebenswelten seit dem 12. Jahrhundert zunächst wenig geändert. Eine Ordnung für die Nürnberger Bauleute aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts fasste diese traditionelle Vorstellung in das zur Verfügung stehende kirchliche Horenge läut: Ein jeder Meister und Tagelöhner soll zu „seinem werke gen, so man fruemesse leutet ze der capelle, und davon gen, so man complet leutet“ zu St. Egidien<sup>26</sup>. Selbst nach der Einführung der Stundenrechnung richteten sich 1413 bzw. 1422 in der Basler Lohnordnung für das Maurer- und Zimmerergewerbe oder um 1440 in der Berner Rebleuteordnung die täglichen Arbeitsstunden nach dem natürlichen Rhythmus von Sonnenaufgang und -untergang. Dabei hat man die kirchlichen Stunden zumindest beim hereinbrechenden Tag durch Erfahrungswerte über genügendes Arbeitslicht ersetzt: Morgens sollten die Basler Handwerker „früg zü rechter zyt, so sy von dem tag gesehen mögent“, mit ihrem Tagwerk beginnen, „ze nacht, so man complet

<sup>22</sup> Fallet-Scheurer, Zeitmessung, 244, 264.

<sup>23</sup> Peter Xaver Weber (Bearb.), Luzern ältestes Ratsbüchlein (c. 1300–1402), in: Der Geschichtsfreund. Mitteilungen des historischen Vereins der V Orte 65 (1910) 1–55, bes. 21, nr. 115. Zur Begrifflichkeit in Köln: Heinrich von Loesch (Bearb.), Die Kölner Zunftrükunden nebst anderen Kölner Gewerbeurkunden bis zum Jahre 1500, 2 Bde. (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 22, Bonn 1907; ND 1984) I, 99, nr. 32.

<sup>24</sup> Feger, Statutensammlung, 91, nr. 96 (vgl. Anm. Nr. 134); Klaus Eiler (Bearb.), Das Limburger Stadtbuch von 1548. Georg Rauschers „Ordenung der Oberkeit“ und andere ausgewählte Quellen zu Bürgerrecht und Stadtverfassung von Limburg im 16. und 17. Jahrhundert (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Nassau 46, Wiesbaden 1991) 116, nr. 67.

<sup>25</sup> Karl-S. Kramer, Fränkisches Alltagsleben um 1500. Eid, Markt und Zoll im Volkacher Salbuch (Würzburg 1985) 32f.

<sup>26</sup> Aus dem Nürnberger Satzungsbuch III von 1320/23–ca. 1360: Werner Schultheiß (Bearb.), Satzungsbücher und Satzungen der Reichsstadt Nürnberg aus dem 14. Jahrhundert, Lfg. 1–2 (Quellen zur Geschichte und Kultur der Stadt Nürnberg 3, Nürnberg 1965–1978) I, 171f. (Das Horenge läut orientierte sich an Sonnenaufgang und -untergang, das Reglement kannte überdies eine unbestimmte Anzahl von Pausen). Älterer leicht fehlerhafter Druck bei: Joseph Baader (Bearb.), Nürnberger Polizeiordnungen aus dem XIII. bis XV. Jahrhundert (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart 63, Stuttgart 1861; ND 1966) 286. Dazu Peter Fleischmann, Das Bauhandwerk in Nürnberg vom 14. bis zum 18. Jahrhundert (Nürnberger Werkstücke zur Stadt- und Landesgeschichte 38, Nürnberg 1985) 134.

zen clöstern lutet und davor nit“, damit aufhören<sup>27</sup>. Viele Jahrzehnte später definierte eine Graubündner Lohnordnung von 1491 den Arbeitstag noch in ähnlicher Weise: „es soll yeder zue fruyer messzyt an die arbeit stan und nit wychen bis die sonn vergolt ist.“<sup>28</sup> Schon 1375 hatten bei der Begrenzung der Arbeitszeit der Hamburger Schmiede im Herbst ganz ähnliche Erfahrungen Pate gestanden: wenn „de sunne to golde geyt“<sup>29</sup>.

Die verhältnismäßig großen, in der Literatur häufig unterschätzten Gruppierungen der städtischen Tagelöhner hatten innerhalb dieses derart durch die kirchlichen Horenzeiten und die natürlichen Befindlichkeiten normierten Lichttages kaum Möglichkeiten, die Bedingungen für den Verkauf ihrer eigenen Zeit und Arbeitskraft zu verbessern. Der jahreszeitlich bedingte Wechsel der Tageslänge brachte zwar im Winterhalbjahr kürzere Arbeitszeiten, dafür aber auch einen im Vergleich zu den Sommermonaten geringeren Tagelohn und ein zumindest in kleinen und mittleren Städten in aller Regel wesentlich schlechteres Arbeitsangebot<sup>30</sup>.

Mit der Einführung städtischer Schlaguhren seit der Mitte des 14. Jahrhunderts sollte sich einiges ändern<sup>31</sup>. Gewiß – die Grundordnung des Lichttages als zünftigen Arbeitstag blieb in den Regionen Oberdeutschlands bis zur Industrialisierung im 19. Jahrhundert nahezu unangetastet bestehen, und dies vor allem in den Branchen wie Bau und städtische Landwirtschaft, in denen die Arbeiter im Freien unter den Gesetzen der natürlichen Lichtbedingungen ihr Tagewerk verrichteten. Hier galt nach wie vor Arbeit für Tagelohn als grundsätzlich „unbemessen“<sup>32</sup>. Die neuen öffentlichen Schlaguhren und das mit ihnen in die Städte einziehende rationalere, weil bemessenere Normensystem ermöglichten es nun aber den Tagelöh-

<sup>27</sup> Zu Basel: Staatsarchiv Basel, Ratsbücher A 5, 71r; Ratsbücher J 1, Rufbuch, I, 37v; *Fallet-Scheurer*, Zeitmessung, 362; *Paul Kölner*, Geschichte der Spinnwetternzunft zu Basel und ihrer Handwerke (Basel 1931; ND 1970) 257, nr. 5. Die gleiche Umschreibung konturierte auch die winterlichen Arbeitszeiten. Zu Bern: *Friedrich Emil Welti* (Bearb.), Die Rechtsquellen des Kantons Bern, Tl. I: Stadtrechte, Bd. 2: Das Stadtrecht von Bern (Sammlung Schweizerischer Rechtsquellen, II, 2, Aarau 1939) 79, nr. 118 (Die Tagelöhner in den Berner Weingärten sollten am Werk sein, „so sunn vffgat, vnd nit darab, e denn sunn vergat“).

<sup>28</sup> *Fallet-Scheurer*, Zeitmessung, 361.

<sup>29</sup> *Otto Rüdiger* (Bearb.), Die ältesten Hamburgischen Zunftrollen und Brüderschaftsstattungen (Hamburg 1874; ND 1976) 252, nr. 48a.

<sup>30</sup> Vgl. *Gerhard Fouquet*, „Item der stette buw“. Finanzen, Organisation und Arbeit in kommunalen Baubetrieben des Spätmittelalters: Eine vergleichende Studie vornehmlich zwischen den Städten Basel und Marburg während des 15. und 16. Jahrhunderts (Habilitationsschrift, Siegen 1994, Maschr.) 53–69, 202–315 (mit Quellen und weiterführender Literatur).

<sup>31</sup> Dazu *Carlo M. Cipolla*, Clocks and Culture 1300–1700 (London 1967); *Klaus Maurice*, Die deutsche Räderuhr. Zur Kunst und Technik des mechanischen Zeitmessers im deutschen Sprachraum, 2 Bde. (München 1976) bes. I; *Gerhard Dohrn-van Rossum, Rolf Westheider*, Die Einführung der öffentlichen Uhren und der Übergang zur modernen Stundenrechnung in den spätmittelalterlichen Städten Niedersachsens, in: *Cord Meckseper* (Hrsg.), Stadt im Wandel. Kunst und Kultur des Bürgertums in Norddeutschland 1150–1650, Bd. 4 (Stuttgart, Bad Cannstatt 1985) 317–336; *Dohrn-van Rossum*, Stunde, 124–163.

<sup>32</sup> *Johann Heinrich Zedler*, Großes vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste, Bd. 41 (Leipzig, Halle 1744; ND 1962) 1479f.

nern, den Arbeitstag zur Disposition zu stellen und ihn zu einer freilich „in engen Grenzen vergleichsweise elastische(n) Größe“ zu machen<sup>33</sup>.

Man sollte dabei nicht für jede Veränderung von einiger Tragweite wie für die einsetzende Rationalisierung der täglichen Arbeitszeit die durch die Pest von 1347/51 ausgelöste sogenannte Krise des Spätmittelalters verantwortlich machen<sup>34</sup>. Denn dem durch die Pestumzüge angeblich hervorgerufenen Arbeitskräftemangel stand gewiß kein Wirtschaftsboom mit entsprechenden positiven Sogwirkungen entgegen, und die als Maßstab genommenen Maximallohnfestsetzungen ziehen sich zusammen mit den Klagen über die Tagwerker, welche „die leuth mit dem taglohn ubersetzen“, gleich einem roten Faden schon seit dem 13. Jahrhundert durch die Quellen<sup>35</sup>. Die wenigen zu quantifizierenden Daten belegen eher bei geringen konjunkturell bedingten Abweichungen eine säkulare Stagnationsphase der spätmittelalterlichen Wirtschaft Mitteleuropas von den 1330er bis zu den 1470er Jahren. Erst danach trat unter dem Eindruck eines wieder langsam Fahrt gewinnenden Bergbaus und einer dadurch entstehenden und mit neuen Technologien arbeitenden Metallindustrie eine nachhaltige Verbesserung der zirkulierenden Geldmenge wie der gesamtwirtschaftlichen Situation gerade in den städtischen Zentren ein<sup>36</sup>.

Nein – nicht Krise und Baisse der Wirtschaft, sondern vornehmlich die neue Zeit der Schlaguhren und ihr akustisches Zeichensystem veränderte langsam und

<sup>33</sup> *Dohrn-van Rossum*, Stunde, 268.

<sup>34</sup> Vgl. dazu *Wilhelm Abel*, Agrarkrisen und Agrarkonjunktur. Eine Geschichte der Land- und Ernährungswirtschaft Mitteleuropas seit dem hohen Mittelalter (Hamburg 1978) 31978) 44–103; *ders.*, Strukturen und Krisen der spätmittelalterlichen Wirtschaft (Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte 32, Stuttgart, New York 1980); *Guy Bois*, Crise du féodalisme. Économie rurale et démographie en Normandie orientale du début du 14<sup>e</sup> siècle au milieu du 16<sup>e</sup> siècle (Paris 1981). Kritisch dazu z. B. *Peter Kriedte*, Spätmittelalterliche Agrarkrise oder Krise des Feudalismus, in: Geschichte und Gesellschaft 7 (1981) 42–68; *Ernst Schubert*, Einführung in die Grundprobleme der deutschen Geschichte im Spätmittelalter (Darmstadt 1992) 5–9 mit weiterer Literatur.

<sup>35</sup> Zitat: Stadtarchiv Speyer 1 A 10,f. 15r (1589). Dazu zum Beispiel *Wesoly*, Lehrlinge, 180–194; *Dohrn-van Rossum*, Stunde, 271–273. Es soll freilich nicht bestritten werden, daß es im unmittelbaren Gefolge der Pest von 1347/51 Arbeitszeit-, vornehmlich aber Lohnkonflikte gegeben hat. Zu verweisen wäre etwa auf den Lohnstreik der Speyerer Weberknechte von 1351, die Lübecker Lohnsätze von 1356: *Franz Joseph Mone* (Bearb.), Zunftorganisation, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 17 (1865) 30–68, bes. 56f.; *Carl Friedrich Wehrmann* (Bearb.), Die älteren Lübeckischen Zunfttrollen (Lübeck 1872) 391. In Châlons-sur-Marne wurden 1369 Arbeitszeit- und Lohnforderungen sogar unter ausdrücklichem Verweis auf die Pest erhoben: *Ordonnances des roys de France de la troisième race*, Bd. 5 (Paris 1736; ND 1967) 193f.

<sup>36</sup> Dazu mit weiterer Literatur: *Wolfgang von Stromer*, Kredit und Giralgeld. Zu einer monetären Konjunkturtheorie des Spätmittelalters und der Wende zur Neuzeit, in: *Vera Barbagli Bagnoli* (Hrsg.), La moneta nell'economica europea, secoli XIII–XVIII (Istituto internazionale di storia economica „F. Datini“ Prato, serie II 7, Florenz 1981) 105–125; *ders.*, Die Struktur von Produktion und Verteilung von Bunt- und Edelmetallen an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit und ihre bestimmenden Faktoren, in: *Hermann Kellenbenz* (Hrsg.), Precious Metals in the Age of Expansion (Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte 2, Stuttgart 1981) 13–26.

stetig die Haltung der Tagelöhner zu ihrer Arbeitszeit, veränderte bei aller Prädisposition der kaufmännisch-städtischen Oberschichten für Bemessung und Be-rechnung von Zeit, Raum und Waren aber auch die Einstellungen der handelnden städtischen Räte und der in ihnen vertretenen potentiellen Arbeitsbesitzer<sup>37</sup>. Zwar blieb es im ganzen bei der restriktiven Politik des vollen Lichttages als des traditionellen Maßes der täglichen Arbeit. Die Tagelöhner setzten nun aber in zahllosen Auseinandersetzungen Pausenzeiten und nachvollziehbare Festschreibungen für Arbeitsbeginn und -ende durch. Das eröffnete den Ratsregierungen besonders zum Ende des 15. Jahrhunderts hin die Möglichkeit, durch neue Kontrollen und neue Strafen regulierend in Bereiche einzugreifen, die vorher nur eher informell kontrolliert worden waren.

Uhr und Glocken als im Vergleich zum Horen geläut präzisere kommunikative Mittel der Definition von täglicher Arbeitszeit waren seit der berühmten Werk-glocke und -uhr von Amiens des Jahres 1335 eine allgemeine Erscheinung in Europa<sup>38</sup>. Sie sind erst 1374 in einer Kölner Ordnung auszumachen, wahrscheinlich eine der frühesten Satzungen im ganzen deutschsprachigen Raum. Der Kölner Rat legte jedenfalls 1374 fest, daß die Werkleute „morgens yn yren wercken [sollen] sijn, as man luydt an der tzeigen prime, die man ludit yn den vier orden“<sup>39</sup>. Uhrzeit und kirchliche Zeit wurden hier noch merkwürdig parallel formuliert, der Uhrzeiger „zeigte“ aber in der Tat die Prime an und ihr Geläut in den Klöstern verkündete den Arbeitsbeginn in der Stadt. Die öffentliche Uhr, kaum installiert, bestimmte also schon nachdrücklich die tägliche Arbeitszeit wie übrigens ein Jahr später auch in Hamburg, wo man sogar die Zeiten der öffentlichen Bäder, fein säuberlich getrennt nach Männern und Frauen, mit Hilfe dieses neuen Instruments festgelegt und bezeichnet hat<sup>40</sup>. Die Kölner Tagelöhner hatten übrigens neben der Festsetzung des Arbeitsbeginns auch eine Bemessung ihrer Mittagspause erreicht: Sie sollten dabei „uss syn eynre uren lanck“<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> Für das „geschärfte Zeitbewußtsein der Kaufleute“: *Erich Maschke*, Das Berufsbewußtsein des mittelalterlichen Kaufmanns (1964), in: *ders.*, Städte und Menschen. Beiträge zur Geschichte der Stadt, der Wirtschaft und Gesellschaft 1959–1977, in: Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 68 (Wiesbaden 1980) 380–419, bes. 392–398; *Franz Irsigler*, Der Alltag einer hansischen Kaufmannsfamilie im Spiegel der Veckinchusen Briefe, in: Hansische Geschichtsblätter 103 (1985) 75–99, bes. 86, 89, 93 ff. Der Nürnberger Kaufmann Hans Praun beispielsweise besaß schon 1476 eine private mechanische Uhr: *Horst Pohl*, Das Rechnungsbuch des Nürnberger Großkaufmanns Hans Praun von 1471 bis 1478, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 55 (1967/68) 77–136, bes. 96 f.

<sup>38</sup> *Dohrn-van Rossum*, Stunde, 275–280.

<sup>39</sup> *Walther Stein* (Bearb.), Akten zur Geschichte der Verfassung und Verwaltung der Stadt Köln im 14. und 15. Jahrhundert, 2 Bde. (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichte 10, 1–2, Bonn 1893–1895) II, 41, nr. 46.

<sup>40</sup> Badezeiten z. B. am Werktag: morgens „bis zu zwey Uhren des Tages“ die Frauen ohne Männer, von zwei Uhr „bis man zu dem Thumb Vesper läutet“ die Männer, von der Vesperzeit „bis des Abends“ wiederum die Frauen: *Rüdiger*, Zunfttrollen, 5 f., nr. 3. In der Hamburger Schmiedeordnung von 1375 werden gleichfalls Uhrzeiten zur Bemessung der Arbeitszeit angegeben: *ebd.*, 251 f., nr. 48a; *Wulf*, Arbeit, 66.

<sup>41</sup> *Stein*, Akten, II, 41 f., nr. 46.

Die Stunde als Maß. Sie sollte sich allerdings nicht überall mit der Konsequenz durchsetzen, mit der diese Art von Modernisierung beispielsweise in einer Polizeiordnung der Grafen von Mansfeld aus dem Jahre 1512 durchgeführt worden ist. Doch keine Konsequenz ohne Ausnahme. Es heißt zwar in der Mansfelder Satzung, daß die Tagelöhner in der Zeit zwischen dem 1. Mai und 23. August um vier Uhr zur Arbeit gehen, um sieben und elf Uhr vormittags und um drei Uhr nachmittags Pausen halten und um sieben Uhr feiern sollten, die Periode vom 24. August bis 12. Dezember wird aber lapidar umschrieben: „mit dem Tage an, vnd von der arbeit“<sup>42</sup>. Ähnliche Inkonsistenzen, die aber im Grunde nur die saisonale Unterbeschäftigung während des Winters und damit die stärkere Position der Arbeitgeber widerspiegeln, finden sich zuhauf, etwa auch in Konstanz: Die tägliche Beschäftigungszeit der dortigen Bauleute hat man immerhin noch im Jahr 1520 – wie in Basel rund 100 Jahre zuvor – für die Winterzeit vom 16. Oktober bis 22. Februar mit dem natürlichen Lichtwechsel und kollektiven Erfahrungswerten umschrieben: morgens, „so sy ze werkend gsehend“; abends, „so sy ze werken nit mehr gsehent“. Im Frühjahr und Sommer aber bestimmte die städtische Uhr, akustisch übersetzt durch den mächtigen Glockenschlag „der großen glogken im Munster“, den Gang der täglichen Mühsal<sup>43</sup>. Auch sonst hatte sich die zeitorganisatorische Loslösung der täglichen Arbeitszeit vom Lichttag und den kanonischen Stunden nicht durchgesetzt. Die Grenzen zwischen Tradition und Modernität blieben immer sichtbar, so wenn zum Beispiel 1420 in Ulm der Feierabend der Drescher folgendermaßen festgesetzt wurde: „untz das die glogg drieu schlüg oder man die Vesper lüte“, sollten sie tätig sein<sup>44</sup>. Es gab auch ganz handfeste Probleme, Uhrzeit, Geläut und Lichttag zu koordinieren. Noch 1550 veranlaßten solche Schwierigkeiten den Leipziger Rat dazu, von St. Thomas, „wan es zu Morgens frue vier schlecht, alß balt mit einer mittelglocken ein viertel stunde leuten“ zu lassen. Die Stadttore aber seien, wie es in Satzungen der Maurerinnung heißt, einfach „so frue“ noch nicht geöffnet, „derwegen man etwas langsamer an die Arbeit kombt“<sup>45</sup>.

Doch auch die Stunde selbst war noch nicht das gleichsam unveränderliche astronomische Maß moderner Erfahrung. Der zünftige Arbeitstag in Nürnberg richtete sich wie übrigens auch in Regensburg und in einigen kleineren Städten im 15. Jahrhundert nach den astronomischen Tageslängen in einer alternierenden

<sup>42</sup> Uwe Schirmer, Nahrungsmittelverbrauch und Lebensmittelkosten im ausgehenden Mittelalter. Beobachtungen aus dem kursächsischen Amt Grimma, in: Sächsische Heimatblätter 2 (1994) 148–155, bes. 153.

<sup>43</sup> „Am morgen an das werk gon, wann es viere schlacht, und abents widerumb drab, wann es sechse schlacht“: Otto Feger, Peter Rüster (Bearb.), Das Konstanzer Wirtschafts- und Gewerberecht zur Zeit der Reformation (Konstanzer Geschichts- und Rechtsquellen 11, Konstanz 1961) 118, nr. 189.

<sup>44</sup> Carl Mollwo (Bearb.), Das rote Buch der Stadt Ulm (Württembergische Geschichtsquellen 8, Stuttgart 1905) 204 f. Dazu auch Dohrn-van Rossum, Stunde, 279 f.

<sup>45</sup> Helmut Bräuer, Gesellen im sächsischen Zunfthandwerk des 15. und 16. Jahrhunderts (Weimar 1989) 42 f.

Folge von ungefähr drei Wochen<sup>46</sup>. An den kürzesten Tagen während des beginnenden Dezembers belief sich die tägliche Arbeitszeit auf acht Stunden, an den längsten Junitagen hatte man 16 Stunden zu arbeiten. Diese sogenannte Große Uhr Nürnbergs, von der die Baumeisterbücher Lutz Steinlingers und Endres Tuchers aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts Zeugnis ablegen, zählte also die Stunden ungefähr von Sonnenaufgang bis zum Sonnenuntergang<sup>47</sup>. Arbeitsbeginn und Arbeitsende wurden durch das sogenannte Garaus-Geläute angezeigt. Es fiel im Regelfall mit dem Lichttag zusammen; an den Tagen freilich mit 14 bis 16 Arbeitsstunden lag der Anfang des Tagwerks eine Stunde vor dem morgendlichen Garaus, an den Tagen mit 11 bis 16 Stunden wurde mit der Arbeit eine halbe bzw. eine Stunde vor dem eigentlichen Feierabendsläuten Schluß gemacht<sup>48</sup>. Das hatte den Vorteil, daß die Stunden zu verschiedenen Jahreszeiten immer in dem nämlichen Verhältnis zum jeweiligen Lichttag standen. Man brauchte keine Uhr mit ihrem in der Regel komplizierten Zwölfer-System zu benutzen, sondern hörte, unabhängig von der Jahreszeit, nach dem Glockenschlag, wieviele Stunden seit Arbeitsaufnahme verstrichen waren und wieviele noch bis zum Tagesschluß verstreichen würden. Die Praxis des nach Glocken geregelten Arbeitstages wog die Nachteile der spätmittelalterlichen exakten Zeitökonomie auf wie z.B. den Gebrauch ständig ungenauer astronomischer Stundenvergleichstafeln<sup>49</sup>. Nach der Nürnberger Stundenordnung für den kürzesten Tag rhythmisierte die Große Uhr Arbeit und Ruhe im Tagesverlauf folgendermaßen: „Wenn es den tag achte... schlecht, so sol man des morgens an der arbeit sein wenn es den garauß schlecht, und zu dem eßen darvon geen wenn es treu schlecht, und wider zu der arbeit geen wenn es viere schlecht, und des nachtz wenn es den garauß schlecht wider darvon geen.“<sup>50</sup>

In Basel wie übrigens auch in Straßburg<sup>51</sup> kannte man bis weit ins 18. Jahrhun-

<sup>46</sup> Zur Großen Stunde: *Zedler*, Universal-Lexikon, Bd. 24 (Leipzig 1740; ND 1962) 1615; *Bilfinger*, Horen, 229–252; *Hermann Grotfend*, Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit, 2 Bde. (Hannover 1891–1898; ND 1970) I, 185f.; *Dohrn-van Rossum*, Stunde, 112. Zu Regensburg: *Carl Theodor Gemeiner*, Regensburgische Chronik, 4 Bde. (Regensburg 1803–1821; ND 1971) II, 181.

<sup>47</sup> *Ernst Mummenhoff* (Bearb.), Lutz Steinlingers Baumeisterbuch vom Jahre 1452, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 2 (1880) 15–77, bes. 60; *Matthias Lexer, Friedrich von Weech* (Bearb.), Endres Tuchers Baumeisterbuch der Stadt Nürnberg (1464–1475) (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart 64, Stuttgart 1862; ND 1968) 60f.; *Fleischmann*, Bauhandwerk, 133.

<sup>48</sup> *Lexer, Weech*, Tuchers Baumeisterbuch, 275; *Fleischmann*, Bauhandwerk, 135.

<sup>49</sup> Abbildungen solcher Läuttabellen und Vergleichstafeln bei: *Maurice*, Räderuhr, I, 32f.; *Fleischmann*, Bauhandwerk, 133, 135.

<sup>50</sup> *Lexer, Weech*, Tuchers Baumeisterbuch, 60.

<sup>51</sup> Dazu die Werkmeisterordnung für den städtischen Zimmererhof (Anfang 15. Jahrhundert): (...) „und sol domitte zü rechter zit fürderlichen noch der ersten messen an der stette werg gen und getruwelichen zü deme wercke lügen unz an die primezit, also men zeren wurt, also wönlisch ist, und dieselbe ürten mit andern zimberlütēn und knehten nit lenger sitzen den ein halbe stunde unverlich. und zü den rehnen inbeszen so mag er mit seinen gesellen widerumb uffston und fürderlich an der stette werck gen und do getruwelichen arbeiten. und doch zuo vesperzit so mögent sü eine halbe stunde wol zeren und nit fürbassern und do-

dert hinein für den zünftigen Arbeitstag eine in Grenzen vergleichbare Regelung<sup>52</sup>. Auch hier in Basel richteten sich die Arbeits- und Essenszeiten nicht nach der astronomischen Uhr, die nach Ortszeit um eine Stunde vorging und von Mitternacht bis Mittag lief<sup>53</sup>, sondern nach dem Geläute, wobei man sich im Gang der Jahreszeiten und des Lichttages auch unterschiedliche Stundenlängen zunutze machte: die Arbeitsglocke schlug bei Tagesanbruch bzw. um fünf Uhr (sechs Uhr Ortszeit) vormittags, die sogenannte Mußglocke um 9 Uhr stand für eine halbstündige Pause, die Non- oder Ave-Maria-Glocken läuteten um 11 Uhr zum Zeichen der einstündigen Mittagsruhe, des „ymbiß“, das Abendbrot-Läuten rief je nach Jahreszeit zwischen 2 und 3 Uhr nachmittags zu einer weiteren halbstündigen Pause, schließlich zeigten die Komplet- und Engelsgrußglocken den Arbeitsschluß bei Einbruch der Abenddämmerung an<sup>54</sup>.

Andere Handwerke Basels freilich orientierten sich bereits während des Spätmittelalters an den um 1380 mit der ersten öffentlichen Schlaguhr im Münster eingeführten astronomischen Zeitregelungen bzw. an der Ortszeit<sup>55</sup>. In der Dienstanweisung für den städtischen Schmiedemeister Basels beispielsweise, wahrscheinlich aus dem späten 15. Jahrhundert – jedenfalls vor 1481<sup>56</sup> –, sollte der Schmied mit seinen Knechten um 5 Uhr morgens (d.h. um 4 Uhr astronomischer Zeit) an die Arbeit gehen und „ze nacht spät, wan es acht schlecht, und nit er [eher] wyderumb davon gan, nach dem sich doch sollichs heist und geburt“<sup>57</sup>. Der Werkmeister der Schmiede Bastian Krug wußte diese Regelung, die er vor den Abgesandten des Rats 1522/23 vehement verteidigte, auch zu begründen. Schließlich bekäme das Schmiedewerk das ganze Jahr über – sommers wie winters – den gleichen Tagelohn: der Meister täglich 5 Schilling Pfennig, seine Gesellen einen Schilling weniger<sup>58</sup>. Künstliche Unschlittbeleuchtung ermöglichte bei der Arbeitsweise der Schmiede in der Werkstatt die Umformung der alten, von der Natur vorgegebenen Gewohnheiten nach den Gesichtspunkten standardisierter,

noch aber an der stette werck gon und nüt do von wercke lossen denne zwüschen sehssen und sübende, und also man gewöhnlich an den lon get ungeverlich“: *Karl Theodor Eheberg* (Bearb.), *Verfassungs-, Verwaltungs- und Wirtschaftsgeschichte der Stadt Straßburg bis 1681*, Bd. 1: *Urkunden und Akten* (Straßburg 1899) 397, nr. 168.

<sup>52</sup> *Fallet-Scheurer*, *Zeitmessung*, 360–365.

<sup>53</sup> Zur Basler Uhr: *Bilfinger*, *Hören*, 253–275; *Fallet-Scheurer*, *Zeitmessung*, 297 ff. Die Basler Uhr hat Michel de Montaigne zu den berichtenswerten Kuriosen gezählt: *Rat*, Montaigne, 15.

<sup>54</sup> Zusammenstellung bei: *Fallet-Scheurer*, *Zeitmessung*, 364 f. Mahlzeiten in Basel (Bauamt): „zü morgen“ eine halbe, „zü ymbiß“ eine und „zü oben“ wieder eine halbe Stunde: *Staatsarchiv Basel*, *Bauakten A 2* (Zimmermannseid, Anfang 16. Jahrhundert).

<sup>55</sup> *Fallet-Scheurer*, *Zeitmessung*, 293.

<sup>56</sup> *Rudolf Wackernagel*, *Rudolf Thommen* (Bearb.), *Urkundenbuch der Stadt Basel*, 11 Bde. (Basel 1890–1900), VIII, 480, nr. 615.

<sup>57</sup> *Staatsarchiv Basel*, *Bauakten A 2* (Schmiedemeisterereid). Im Eid des Werkmeisters der Münsterbauhütte wird von „rechten“ bzw. „gesetzten stunden“ bei der Begrenzung von Arbeitszeit gesprochen: *Emanuel La Roche*, *Bauhütte und Bauverwaltung des Basler Münsters im Mittelalter*, in: *Basler Beiträge zur vaterländischen Geschichte* 12 (1888) 78–112, bes. 86.

<sup>58</sup> *Staatsarchiv Basel*, *Bauakten A 2* (Ratskommission 1522/23).

überindividueller und rationaler Arbeitszeitgestaltung; das genaue Zeitmaß ersetzte zumindest in diesem Fall das traditionelle „ungehörlich“ des Glockengeläuts<sup>59</sup>.

Die Einfallsporte der astronomischen Schlaguhr in den traditionellen akustischen Raum der kanonischen Stunden bzw. der Großen Uhr und ihres Signalensembles zur Regulierung der täglichen Arbeitszeit dürfte in Oberdeutschland, wie angedeutet, die Bestimmung der Arbeitspausen gewesen sein. Hier gab es häufig Streit, weil die Ordnungen wie etwa noch 1506 in Graz von dem überkommenen „ungehörlich“ ausgingen und die Tagelöhner eigenmächtig die Pausen verlängerten<sup>60</sup>. Der Meister des Basler Zimmererwerks Jakob Rümelin beispielsweise hielt vor der schon erwähnten Ratskommission 1522/23 darauf, daß man die vorgeschriebenen Essenszeiten schlicht nicht einhalten könne. Er bat darum, das Morgenessen gleich dem Imbiß am Mittag auf eine Stunde auszudehnen. Überdies würde es an „allen andern orten“ auch so gehandhabt<sup>61</sup>. Dies war schlicht übertrieben. Es sei dazu nur auf die recht präzisen Bauleuteordnungen in Freiburg/Br., in Salzburg, in Frankfurt und in Konstanz verwiesen<sup>62</sup>: Auf Freiburger Baustellen wurde im Sommer die tägliche, von fünf Uhr früh bis sieben Uhr abends normierte Arbeitszeit am Morgen und am Abend durch eine halbe, während des Mittags durch eine Stunde Pause unterbrochen<sup>63</sup>. Vergleichbar genaue Regelungen wurden 1485 auch den Salzburger Maurern und Zimmerern auferlegt<sup>64</sup>. Die Steindecker Frankfurts sollten nach ihrer Satzung von 1424 mittags, „so die orglocke eilff stunde slehet... zu essen geen und wider an die erbeit sin zu der zwelfften

<sup>59</sup> Zu Uhr und Arbeitszeit zuletzt: *Wulf*, Arbeit, 48–72 mit weiterer Literatur.

<sup>60</sup> *Fritz Popelka* (Bearb.), *Schriftdenkmäler des steirischen Gewerbes*, Bd. 1 (Graz 1950) nr. 151: Man schrieb in Graz zur Einhaltung der wie andernorts auch saisonal gestaffelten Arbeitszeiten vor, daß den Zimmerleuten „Fruestukh und Jawsen“ auf die Baustelle, „zum Stokh oder auf das Paw“, gebracht werde. Die Zimmerer konnten freilich auch zum Frühstück nach Hause, nach einer halben Stunde hatten sie wieder zur Arbeit zu erscheinen „ungehörlich“. Dazu *Helmut Bräuer*, Herren ihrer Arbeitszeit? Zu Organisation, Intensität und Dauer handwerklicher Arbeit in Spätmittelalter und früher Neuzeit, in: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 1 (1990) 75–95, bes. 83. Schwierigkeiten mit Bauarbeitern, die eigenmächtig Frühstücks- und Vesperpausen von einer halben auf eine Stunde zu verlängern suchten, gab es 1539 auch mit Leipziger Bauleuten: *Bräuer*, *Gesellen*, 42f.

<sup>61</sup> *Staatsarchiv Basel*, *Bauakten A 2 (Ratskommission 1522/23)*.

<sup>62</sup> Vgl. darüber hinaus: *Günther Binding*, Baubetrieb im Mittelalter. In Zusammenarbeit mit Gabriele Annas, Bettina Jost und Anne Schünicht (Darmstadt 1993) 137–139.

<sup>63</sup> *Barbara Schock-Werner*, Das Straßburger Münster im 15. Jahrhundert. Stilistische Entwicklung und Hütten-Organisation eines Bürger-Doms (Veröffentlichung der Abteilung Architektur des Kunsthistorischen Instituts der Universität zu Köln 23, Köln 1983) 29.

<sup>64</sup> Ordnung von 1485: Arbeitszeit im Winter: 7 Uhr morgens bis 5 Uhr abends; im Sommer: 5 Uhr morgens bis 6 Uhr abends; Pausen: mittags 11 bis 12 Uhr sowie im Sommer zwei zusätzliche halbstündige Essenspausen, im Winter dagegen nur eine: *Peter Michael Lipburger*, „Quoniam si quis non vult operari, nec manducet...“ Auffassungen von der Arbeit vor allem im Mittelalter, in: *Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde* 128 (1988) 47–86, bes. 82f. Leichte Veränderungen finden sich in der Salzburger Ordnung von 1524: *Franz Viktor Spechtler*, *Rudolf Uminsky* (Bearb.), *Die Salzburger Stadt- und Polizeiordnung von 1524* (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 222, Göppingen 1978) 241–244.

stunde ane alle geverde“<sup>65</sup>. Die Frankfurter Zimmerleute- und Maurerordnungen von 1424/38 und 1498 kannten die gleichen Bestimmungen für die Mittagspause, in ihnen wurden aber ähnlich wie in Basel, Freiburg/Br. und Salzburg noch zwei halbstündige Arbeitsunterbrechungen am Morgen und am Abend aufgenommen, „das morgen- oder affterundernbroit“, von jeweils einer halben Stunde. Diese Pausen waren allerdings innerhalb der Tageschronologie nicht fixiert<sup>66</sup>. Allein die Konstanzer Bauleute kannten um 1520 in den Sommermonaten (23. April bis 1. September) zumindest solche Ruhezeiten, die dem Basler Zimmerermeister Jakob Rümelin vorschwebten: Zum Morgen- wie zum Abendbrot, auch zum mittäglichen Imbiß sollten die dortigen Tagelöhner nicht „lenger dann ain stund vom werk sin“<sup>67</sup>.

Arbeitspausen wie übrigens auch die samstäglichen Badezeiten der Handwerker<sup>68</sup> und die Normierungen der Beschäftigungsfristen während des „guten“ oder „blauen“ Montags<sup>69</sup> hat man also vielfach zumindest seit der Mitte des 15. Jahrhunderts durch die Schlaguhren, aber auch noch traditionellerweise durch Sanduhren, durch die Stundengläser, präzisiert und bezeichnet<sup>70</sup>.

Pünktlichkeit und wirtschaftlich strikter genutzte Arbeitszeit<sup>71</sup>: Sie wurden nun „sichtbarer zu bestimmenden Größen im innerbetrieblichen Verhältnis des

<sup>65</sup> *Karl Bücher, Benno Schmidt* (Bearb.), Frankfurter Amts- und Zunftkunden bis zum Jahre 1622, 2 Bde. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission der Stadt Frankfurt a.M. VI, 1–2, Frankfurt a. M. 1914–1915; ND 1968) II, 80.

<sup>66</sup> *Bücher, Schmidt*, Amts- und Zunftkunden, II, 106, 230 (Zimmerleute allerdings ohne Morgenimbiß!).

<sup>67</sup> *Feger, Rüster*, Wirtschafts- und Gewerberecht, 118, nr. 189.

<sup>68</sup> Für den engeren oberdeutschen Bereich: *Ulf Dirlmeier*, Untersuchungen zu Einkommensverhältnissen und Lebenshaltungskosten in oberdeutschen Städten des Spätmittelalters (Mitte 14. bis Anfang 16. Jahrhundert) (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 1978, 1, Heidelberg 1978) 151, 153, 160–164, 176. Als Einzelbeispiel sei auf das Nürnberger Bauamt verwiesen: *Lexer, Weech*, Tuchers Baumeisterbuch, 35, passim; *Carl Ludwig Sachs*, Nürnbergs reichsstädtische Arbeiterschaft während der Amtszeit des Baumeister Michel Beheim VII. (1503–1511), in: Mittheilungen aus dem Germanischen Nationalmuseum (1914/15) 141–209, bes. 149, 155. Mit zahlreichen Beispielen aus Sachsen: *Bräuer, Gesellen*, 42.

<sup>69</sup> Diese Einrichtung ist in Ansätzen seit dem frühen 14. Jahrhundert zu erkennen. Dazu *Karl Koebne*, Studien zur Geschichte des blauen Montags, in: Zeitschrift für Sozialwissenschaft NF 11 (1920) 268–287, 394–414; *H. F. Singer*, Der blaue Montag. Eine kulturgeschichtliche und soziale Studie (Mainz 1917) bes. 1–25; *Rudolf Wissell*, Des Alten Handwerks Recht und Gewohnheit, Bd. 2 (Berlin 1974) 415–434; *Jürgen Reulecke*, Blaumachen am blauen Montag, in: Diagonal. Zeitschrift der Universität-Gesamthochschule Siegen (1992) 2, 7–16; *Knut Schulz*, Handwerksgesellen und Lohnarbeiter. Untersuchungen zur oberrheinischen und oberdeutschen Stadtgeschichte des 14. bis 17. Jahrhunderts (Sigmaringen 1985) 172–174; *Wesoly*, Lehrlinge, 170–179.

<sup>70</sup> Beispiele für Bemessung der Pausen durch Sanduhren bei: *Dohrn-van Rossum, Westheimer*, Einführung, 326; *Dohrn-van Rossum*, Stunde, 277f.

<sup>71</sup> In Speyer war es bis 1342 noch üblich gewesen, den Tagelöhner auf dem Bau „zü primen, zü vesper oder zü anderre zit“ Wein zu geben. Diese Formen ritueller Entlohnung und unbestimmter Arbeitszeit sollten damals abgestellt werden: *Alfred Hilgard* (Bearb.), Urkunden zur Geschichte der Stadt Speyer (Straßburg 1885) 423, nr. 470.

Handwerks“<sup>72</sup>. Daraus und aus den damit zusammenhängenden Überstundenregelungen für durchgearbeitete Pausen entwickelten sich vereinzelt Vorstellungen über Stundenarbeit und über den entsprechenden Lohn: Der Tag mit seinen akustischen Normierungen von Tätigkeit und Ruhe – neben dem Stücklohn bzw. dem Verding die bisher einzige Bemessung von Arbeit – begann im Rahmen der Arbeitsorganisation durchlässiger, auch im Sinne restriktiver Maßnahmen handhabbarer zu werden<sup>73</sup>. Endres Tucher berichtet in seinem um 1464/65 entstandenen Baumeisterbuch davon, daß die städtischen Tagelöhner Nürnbergs Lohnabschläge für versäumte Stunden zu gewärtigen hatten. Für zusätzlich geleistete Arbeit, „ein stund, etzlicher zwu oder drei stund“, fanden sie in ihren samstäglichen „lönpüchslein“ freilich auch mehr Lohn vor: das sogenannte „stundgelt“<sup>74</sup>. Ebenso hat man beim Bau der Kirchtürme von St. Sebald in Nürnberg in den 1480er Jahren versäumte Stunden strikt vom Lohn abgezogen, aber auch regelrechte Pausenarbeit – „under den stunden“ – zugelassen<sup>75</sup>. Wenige Jahrzehnte zuvor auf der Baustelle der Nürnberger St. Lorenz-Kirche kannte man solche Regelungen noch nicht<sup>76</sup>.

Nach der Rochlitzer Steinmetzordnung von 1462 brauchte den Gesellen, wenn sie eigenmächtig „heilige Tage“ hielten, feierten und bis zum „Morgenbrot“ dem Bauplatz fernblieben, das bis zum Mittag verdiente Arbeitsentgelt nicht gegeben zu werden<sup>77</sup>. In Straßburg war man da ungefähr zur gleichen Zeit schon wesentlich präziser: Wer sich von den städtischen Lohnarbeitern nicht peinlich genau an die vorgegebenen Arbeitszeiten hielt, dem sollten „sovil zeit und stunden, als er nicht gearbeitet hat, am lohne des tags“ abgezogen werden „nach marzal“<sup>78</sup>. Genaueres wissen wir über die städtischen Pflasterer Straßburgs, die morgens vor Arbeitsbeginn (5 Uhr) und während der insgesamt 2½ Stunden dauernden Pausen in den Diensten privater Auftraggeber standen. Die Stadt versuchte hier ebenfalls während der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts normierend einzutreten, weil

<sup>72</sup> *Bräuer*, Arbeitszeit, 84.

<sup>73</sup> Frühe Beispiele vornehmlich aus Westeuropa bei: *Dohrn-van Rossum*, Stunde, 285–289.

<sup>74</sup> *Lexer, Wœch, Tuchers Baumeisterbuch*, 67f.

<sup>75</sup> *Albert Gümibel* (Bearb.), Die Baurechnungen über die Erhöhung der Türme von St. Sebald in Nürnberg 1481–1495, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 20 (1913) 10–94, bes. 41, 57–59, 61; *Valentin Groebner*, Ökonomie ohne Haus. Zum Wirtschaften armer Leute in Nürnberg am Ende des 15. Jahrhunderts (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 108, Göttingen 1993) 126.

<sup>76</sup> *Albert Gümibel* (Bearb.), Rechnungen und Aktenstücke zur Geschichte des Chorbaus von St. Lorenz unter der Leitung Konrad Heinzelmanns, in: *Repertorium für Kunstwissenschaft* 32 (1909) 1–30, 132–159; *ders.*, Baurechnungen vom Chorbau von St. Lorenz in Nürnberg 1462–1467, in: *Repertorium für Kunstwissenschaft* 33 (1910) 36–54, 136–154, 239–253, 339–358, 443–458, 525–544; 34 (1911) 27–46, 126–146.

<sup>77</sup> *Ferdinand Janner*, Die Bauhütten des Mittelalters (Leipzig 1876) 307. Formulierungen über die vom Läuten der Non abhängige sogenannte Halbtagsarbeit finden sich schon aus dem späten 13. Jahrhundert: *Douglas Knoop, Gwilym Peredur Jones*, The Medieval Mason. An Economic history of English Stone Building in the later Middle Ages and early Modern Times (Manchester 1933; New York 1967) 117; *Le Goff*, Arbeitszeit, 30f.

<sup>78</sup> *Eheberg, Straßburg*, I, 471, nr. 234.

sich die Estricher durch ihre pausenlose Tätigkeit „vast ermüdet und helig werden, das kein guten nützlichen tagwon der statt an irem werck getun mögent“. Auch würde den Bürgern „ir werck in der yle von handen geslagen“. Man stellte aber den Pflasterern frei, „nachtes“ nach Feierabend „klein bletzewerck“ für die Bürger zu machen, sei es nun als Verding, d.h. im Akkord<sup>79</sup>, oder aber – und bezeichnenderweise – im Stundenlohn<sup>80</sup>. Ob man damit Erfolg hatte, steht dahin. Jedenfalls hatten auch niederdeutsche Städte wie Hamburg und Lüneburg ihre Mühe damit, die an den Bauhöfen beschäftigten Lohnarbeiter zu disziplinieren und sie mit Strafen zur Einhaltung der Pausenregelungen zu zwingen<sup>81</sup>.

Aus ähnlichen ordnungspolitischen Gründen führte Nürnberg dann während der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts die Stundenarbeit offiziell ein – soweit wir sehen, war es die einzige oberdeutsche Stadt –, um den Bauarbeitern in Absprache mit den privaten Bauherren eine geregelte Möglichkeit zur Mehrarbeit in den Pausen zu gewährleisten<sup>82</sup>. Am Ende des 16. Jahrhunderts war in Nürnberg Stundenarbeit als „Flickwerk“, als Form der Nebenbeschäftigung von Gesellen, allgemein üblich. Die ständigen Auseinandersetzungen zwischen Meistern und Knechten über die Einhaltung der Arbeitszeiten führten jedoch 1623/58 dazu, daß die Stadt diese Möglichkeit des Zusatzverdienstes verbot, weil „kein vieh, zugeschweigen ein mensch, den ganzen tag ungerast noch ohngegessen“ arbeiten könne und dies zum Nachteil der Bauherren ausschlage<sup>83</sup>.

Insgesamt also regelten in oberdeutschen Städten Schlaguhren und nach verschiedenen Kriterien ausgerichtete Glockenensembles seit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts den Rhythmus von täglicher Arbeit, Nichtarbeit und Pausenbeschäftigungen abhängiger Lohnarbeiter. Ausgesprochene Werkglocken, für Westeuropa und Oberitalien vielfach belegt und in Köln, wie gesehen, nur für das Jahr

<sup>79</sup> Vgl. zu Akkord und Stücklohn im Baugewerbe zum Beispiel: *Sachs*, Arbeiterschaft, 157–171.

<sup>80</sup> Zur Regelung der städtischen Arbeit in Straßburg ordnete man an, daß sich die Privatleute an den Lohnherrn und die beiden Bauherren zu halten hätten, die dann ihrerseits die Pflasterer vom städtischen Bauhof abziehen und für diese Nebenbeschäftigungen einteilen sollten. Im Höchstfall durften allerdings nur „ein meister von dem werck, der setzen kan, und ein kneht“ ausgeliehen werden: *Eheberg*, Straßburg, I, 334f., nr. 134.

<sup>81</sup> Beispiele für Hamburger (1589) und Lüneburger (1570) Statuten bei: *Wulf*, Arbeit, 93f.; *Eduard Bodemann* (Bearb.), *Die älteren Zunfturkunden der Stadt Lüneburg* (Hannover 1883) 169f.

<sup>82</sup> *Fleischmann*, Bauhandwerk, 144f. In Straßburg holte man 1556, nachdem das Baugewerbe immer dringlicher auf eine Erhöhung der veralteten Tariflöhne gedrängt hatte, ein Gutachten der Werkmeister ein, in dem die Umstellung vom Tage- auf den Stundenlohn diskutiert wurde. Die Werkmeister sahen im Stundenlohn positive Aspekte sowohl für die Handwerker als auch für die Bauherren. Den einen brächte die stundenweise Bezahlung eine leichte Lohnerhöhung, den anderen eine höhere Arbeitsleistung. Dieser Vorschlag wurde vom Stadtrat verworfen und eine Anpassung der Tagelöhne vorgenommen: *Schulz*, Handwerksgesellen, 335.

<sup>83</sup> Zitat nach: *Bruno Schoenlank*, Zur Geschichte altnürnbergischen Gesellenwesens, in: *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik* 53 (1889) 337–395, 588–615, bes. 347; *Bräuer*, Arbeitszeit, 87; *Fleischmann*, Bauhandwerk, 145 (mit einer Quelle bereits von 1623).

1374 bezeugt, waren dagegen in den Städten Oberdeutschlands sehr selten<sup>84</sup>, sie wurden im deutschsprachigen Raum vornehmlich im außerstädtischen Bereich des Bergbaus verwendet<sup>85</sup>. Dies hing höchstwahrscheinlich damit zusammen, daß innerhalb der oberdeutschen Stadtökonomien einzelne Gewerbe weniger dominant waren als beispielsweise die im Großverlag betriebenen Weber- und Färberindustrien in Brügge und Florenz<sup>86</sup>. Dort freilich, wo wie in Würzburg und Konstanz, vermutlich auch in Basel, eine bestimmte Zunft überproportional zahlreich vertreten war bzw. verhältnismäßig viele Lohnarbeiter benötigte, hat man auch ein den Werkglocken vergleichbares Signalensemble geschaffen, ein spezielles akustisches System zur Normierung der Leistung einer gesonderten Beschäftigtengruppe verwendet. In Würzburg, Konstanz und Basel riefen Glocken im jahreszeitlichen Wechsel Tagelöhner zu Ausbesserungs-, Schneide-, Hack-, Umgrabe-, Jät-, Binde-, Laubschneide-, Düngungs- und Lesearbeiten in die Weinberge<sup>87</sup>.

<sup>84</sup> In der Frankfurter Zimmerleuteordnung von 1424/38 zum Beispiel wird die Glocke „zusamt Niclas“ dazu bestimmt, den Beginn und das Ende des Arbeitstages zu markieren: *Bücher, Schmidt*, Amts- und Zunfturkunden, II, 230. In Aachen gab es im Spätmittelalter eine „Werkglocke“, die Arbeitsbeginn und -ende anzeigte: *Harry Kübel*, Zeitbegriff und Zeitmessung, in: Alltag im Spätmittelalter, 9–16, bes. 12. Im Jahre 1366 hat die Stadt Regensburg eine Arbeitsglocke aufhängen lassen: *Hermann Heimpel*, Das Gewerbe der Stadt Regensburg im Mittelalter. Mit einem Beitrag von *Franz Bastian*, Die Textilgewerbe, in: Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 9 (Stuttgart 1926) 292.

<sup>85</sup> Der Schichtwechsel im Bergwerk fand nach Georg Agricola beim „Läuten einer großen Glocke“ statt: *Carl Schiffner* (Bearb.), Georg Agricola. Zwölf Bücher vom Berg- und Hüttenwesen (Düsseldorf 1961, ND 1994) 77f. Dazu *Gustav Clemens Schmelzeisen*, Die Arbeitsordnung in den jüngeren Berggesetzen, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte GA 72 (1955) 111–153, bes. 134–136; *Schreiner*, Diversitas Temporum, 397f.

<sup>86</sup> Belege zu Werkglocken bei: *Dohrn-van Rossum*, Stunde, 273–275. Schon Fagniez hat darauf hingewiesen, daß in Städten wie Paris mit einer verhältnismäßig ausgeglichenen Gewerbestruktur Werkglocken fehlten: *Gustave Fagniez*, Études sur l’Industrie et la Classe industrielle à Paris au XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècle (Paris 1877; ND 1975) 84. Zum Tuchverlag zuletzt: *Rudolf Holbach*, Frühformen von Verlag und Großbetrieb in der gewerblichen Produktion (13.–16. Jahrhundert), in: Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 110 (Stuttgart 1994) 47–208.

<sup>87</sup> Entscheidend dabei war offensichtlich nicht die zahlenmäßige Zunftstärke. In Würzburg sind die eigentlichen Weingartenbesitzer 1441/55 von ihrer Zahl her nur im unteren Mittelfeld der Zünfte zu finden. Die vom Reb- und Gartenbau abhängigen Hecker, Tagelöhner und Büttner waren aber nach den Untersuchungen von Götz (16. Jahrhundert) dort ebenso zahlreich und arm wie am Oberrhein: *Hermann Hoffmann*, Würzburgs Handel und Verkehr im Mittelalter. I. Allgemeiner Teil (Kallmünz o.J. 1940) 194; *Hannelore Götz*, Würzburg im 16. Jahrhundert. Bürgerliche Vermögen und städtische Führungsschichten zwischen Bauernkrieg und fürstbischoflichem Absolutismus (Veröffentlichungen des Stadtarchivs Würzburg 2, Würzburg 1986) 126–130, 137–141. Zu den zahlenmäßig bedeutenden Bauern-, Gärtner- und Rebleutezünften auch in größeren oberdeutschen Städten: *Karl Bücher*, Die Bevölkerung von Frankfurt am Main im XIV. und XV. Jahrhundert. Socialstatistische Studien (Tübingen 1896) bes. 259–293; *Paul Koelner*, Die Rebleutezunft zu Basel (Basel 1942); *Schulz*, Handwerksgesellen, 37–46. Zu den verschiedenen Weinbergsarbeiten und zur Lage der Lohnarbeiter/-innen im spätmittelalterlichen Weinbau: *Schulz*, Handwerksgesellen, 343–361; *Peter Feldbauer*, Lohnarbeit im österreichischen Weinbau. Zur sozialen Lage der nieder-

Würzburg war im Spätmittelalter vom Weinbau geprägt. Agostino Patrizzi, der im Gefolge des Kardinals Francesco Todeschini-Piccolomini 1471 die Stadt besuchte, konnte hier nur mit einem Abscheu die Ausdünstungen gedünster Weinberge registrieren<sup>88</sup>. Bereits 1341/42 verordneten Bischof und Rat, „daz man des morgens frū sol lüten die glocken zü grefen Ecke harten“. Nach dem Glockenschlag dieser sogenannten Heckerglocke auf dem Grafeneckart, einem 1316 von der Stadt erworbenen und als Rathaus umgebauten befestigten Turmsitz des bischöflichen Schultheißen und Burggrafen<sup>89</sup>, hatte jeder Weingartenbesitzer die Hecker, Schnitter oder Binder an bestimmten „mytsteten“, wie es 1376 heißt, zu dingen und seine Tagwerker, wann die Glocke „zu dem andern mole lutet“, hinaus in die Weinberge zu führen. Am Abend zeigte „dieselbe glocke“ den Arbeitsschluß an. Die Tagelöhner hatten dieses Feierabendläuten jenseits des Mains „an der brucken“ abzuwarten und durften erst dann in ihre städtischen Behausungen zurückkehren<sup>90</sup>. Ähnliche Maßnahmen kannte man in Erfurt allerdings nur bei Arbeitsmarktkrisen: Als beispielsweise 1497 bei der dortigen Weinlese nur wenige Arbeiter zu finden waren und sich die Weingartenbesitzer die Tagelöhner gegenseitig mit hohen Löhnen abzuwerben versuchten, schritt der Rat ein, setzte Höchstlöhne fest und verhinderte durch rigoroses Vorgehen gegen Lohnbrecher alle unerwünschte Konkurrenz. Man ließ auch alle Stadttore am Abend nicht früher aufschließen, „es hette danne sechsse geslagen“. Denn die Tagelöhner „nomen sich an unnd lieffen czitlich von der arbeit“<sup>91</sup>.

österreichischen Weingartenarbeiter des Mittelalters und der frühen Neuzeit, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 38 (1975) 227–243, bes. 232–239; Lukas Clemens, Trier – Eine Weinstadt im Mittelalter (Trierer Historische Forschungen 22, Trier 1993) 258–274, 282–309.

<sup>88</sup> Die Beschreibung Patrizzis von der Rückreise der Gesandtschaft des Kardinals Francesco Todeschini-Piccolomini (Reichstag Regensburg-Rom) ist vollständig ediert bei: Frank-Rutger Hausmann, Giovanni Antonio Campano (1429–1477). Erläuterungen und Ergänzungen zu seinen Briefen (Diss., Freiburg/Br. 1968, Maschr.) 533–575, bes. 542. Dazu Klaus Voigt, Italienische Berichte aus dem spätmittelalterlichen Deutschland. Von Francesco Petrarca zu Andrea de' Franceschi (1333–1492) (Kieler Historische Studien 17, Stuttgart 1973) 160–171.

<sup>89</sup> Zur Geschichte des Hofes „Zum Grafeneckart“: Franz Xaver Wegele, Der Hof zum Grafen-Eckard zu Würzburg und Graf Eckard (Würzburg 1860) bes. 16f.; Winfried Schich, Würzburg im Mittelalter. Studien zum Verhältnis von Topographie und Bevölkerungsstruktur (Städteforschung A, 3, Köln, Wien 1977) 103f.

<sup>90</sup> Hermann Hoffmann (Bearb.), Würzburger Polizeisätze, Gebote und Ordnungen des Mittelalters, 1125–1495. Ausgewählte Texte (Veröffentlichungen der Gesellschaft für fränkische Geschichte X, 5, Würzburg 1955) 57, nr. 71 (1341/42); 77, nr. 114f. (1376); 90, nr. 208 (1387).

<sup>91</sup> Thiele, Stolle, 463, nr. 361. Demgegenüber zeigt der Schwank vom Pfarrer zu Kahlenberg, wie sehr die Arbeiter im Weinberg vom Willen dessen abhängen konnten, der sie auf *mietstat* gedingt hatte. Der Pfarrer zahlte ihnen am ersten Tag nicht den vollen Lohn aus. Als die Hauer daraufhin am nächsten Tag schon zu Mittag nach Hause gingen, zwang sie der Kahlenberger, am folgenden Tag bis in die Nacht zu arbeiten: Viktor Dollmayr (Bearb.), Philipp Frankfurter. Die Geschichte des Pfarrers vom Kahlenberg (Neudrucke deutscher Literaturwerke 212–214, Halle 1906) 15–20, vv. 297–398; Ernst Schubert, Soziale Randgruppen und Bevölkerungsentwicklung im Mittelalter, in: Saeculum 39 (1988) 294–339, bes. 309.

Seit dem Jahre 1387 hatten sich in Würzburg die Benennungen für die täglichen Glockenrufe geändert: Die Heckerglocke mit ihrem zweimaligen morgendlichen Geläut wurde nun entsprechend ihrem Unterbringungsort im Rathaus als „rotglocken“ bezeichnet, ihr abendliches Gegenstück als „betglocken“<sup>92</sup>. Wahrscheinlich hat man die für die Hecker spezialisierte Glocke dem allgemeinen akustischen Kommunikationssystem der Stadt angepaßt. Jedenfalls sollte nun der morgendliche Ruf der Hecker- oder Ratsglocke nicht nur die Arbeitszeit festlegen, sondern auch den Arbeitsmarkt als öffentlich-kontrollierte Einrichtung bezeichnen, ihn damit beschränken und ein einheitliches Lohnniveau schaffen. Denn wer Arbeiter nach dem zweiten Läuten oder an anderen Plätzen rekrutierte, hatte mit einer Strafe zu rechnen. Überdies durfte niemand einen Tagwerker, der „versitzet biz nach der glocken“, anwerben, womöglich noch zu einem höheren Lohnsatz.

Ob diese Regelungen fein säuberlich beachtet wurden, steht bei ihren häufigen Wiederholungen dahin<sup>93</sup>. Immerhin kannte auch Basel für seine Rebleute sehr ähnliche Arbeitsmarktordnungen: Dort bezeichnete wahrscheinlich die sogenannte Tagglocke den morgendlichen Arbeitsbeginn der Tagelöhner im Weinbau<sup>94</sup>. In Konstanz hat man sogar Arbeitsglocken an zwei verschiedenen Orten, auf dem Kreuzlinger Turm und jenseits des Rheins zu Petershausen, aufgehängt, um damit das weit auseinanderliegende Rebgelände besser beschallen zu können. Die Konstanzer Rebleuteglocken riefen nach einer Ratsordnung des Jahres 1540 die Tagelöhner, darunter sehr viele Frauen, nur von Mitte Mai bis August zur Arbeit, mit ihnen regelte man auch die Pausenzeiten der vor den Toren der Stadt tätigen Menschen: Wenn die Glocke nach dem Morgensignal „widerumb lüt, das bschehe, zu welher zit im tag es welle, so sollend alle, die in reben sind, uffhören werken und kain werk mer darin tun, biß das man die glogken widerumb lütet“<sup>95</sup>.

In Würzburg ließ übrigens der Dompropst die Weinlese durch besondere Glocken einläuten und damit den je nach Reifegrad der Trauben herrschaftlich

<sup>92</sup> Hoffmann, Polizeisätze, 90f., nr. 209.

<sup>93</sup> Das Verbot unredlicher Anwerbungen von Tagelöhner wurde während des Spätmittelalters zuletzt 1434 eingeschärft: Hoffmann, Polizeisätze, 119, nr. 292.

<sup>94</sup> Mit Sonnenaufgang (Tagglocke) hatten sich in Basel die Rebleute an einem bestimmten Rekrutierungsplatz einzufinden. Es war verboten, schon vorher an einem anderen Ort Tagelöhner zu dingen: Koelner, Rebleutenzunft, 23. Auch in Metz und Eßlingen kannte man nach Verordnungen von 1355 bzw. 1431 öffentliche Plätze zur Anwerbung der in den Weingärten tätigen Männer, Frauen und Kinder, in Metz überdies ein Signalsystem, bestehend aus den Glocken mehrerer Stadtkirchen, zur Festlegung ihrer Arbeitszeit. Zu Metz: Jean François, Nicolas Tabouillot (Bearb.), *Histoire générale de Metz par des religieux bénédictines de la congrégation de Saint Vannes*, 7 Bde. (Metz 1768–1790, ND Paris 1970) IV, 160f. Für diesen wie andere Hinweise zu Metz danke ich Herrn Alexander Reverchon, Trier. Zu Eßlingen: Schubert, Soziale Randgruppen, 309.

<sup>95</sup> Feger, Rüster, Wirtschafts- und Gewerberecht, 45, nr. 42; 179, nr. 330. Zur Weinbergarbeit der Frauen in Konstanzer Tagelöhnerhaushalten sei auf die Enquête Hans Berners von 1531 verwiesen: Otto Winckelmann, *Das Fürsorgewesen der Stadt Strassburg vor und nach der Reformation bis zum Ausgang des sechzehnten Jahrhunderts*, 2 Tle. (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 5, Leipzig 1922, ND 1971), II, 278.

festgelegten Beginn der Erntearbeiten offiziell kundtun<sup>96</sup>. Natürliche Gegebenheiten, Ökonomie, öffentliche Ordnung und Glocke spiegelten sich in Würzburg auch in einem anderen Ereigniszusammenhang wider: Im Mai 1492 hat man wegen großen Frostes acht Tage lang „zu morgens umb 2 oder 3 uhren, da der frost und reyf herging, mit allen glockhen... ein gantze stundt“ lang läuten lassen – die Glocken als Zeichen von Bitte und Gebet, die Wetterglocken mit ihrer apotropäischen Symbolik, aufgeboten als mythische Zeichen, um das Wohlergehen eines der wichtigen Würzburger Produktionszweige zu sichern<sup>97</sup>.

### III. Zeit, Konkurrenz und Ordnung: die städtischen Handwerke und Gewerbe

Die Arbeits- und Pausenzeiten besonders der Bauhandwerker und der Tagelöhner innerhalb der städtischen Wein- und Gartenkulturen wurden mit Hilfe von Uhr und Glocke seit der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts eng begrenzt, auch um den Anbietern von Arbeit, privaten wie öffentlichen Bauherren und Arbeitgebern, Kontrollmöglichkeiten einzuräumen. Es galt Menschen zu kontrollieren, die einen eigenen Hausstand besaßen, nicht zum Haushalt der Arbeitsbesitzer gehörten, nicht in die vom Gang des Lebens im meisterlichen Betrieb „bestimmte ‚allgemeine‘ Zeit der Familie“ eingefügt waren – die Arbeitszeit von Lehrlingen und Gesellen orientierte sich an den Gepflogenheiten des Meisterhaushalts, Gesindearbeit war im Grunde unbemessen, richtete sich nach dem jeweiligen Arbeitsanfall<sup>98</sup>. Es galt darüber hinaus eine individuelle Leistung zu bewerten, die vornehmlich nicht in Form von Akkord oder Stücklohn, sondern pro Zeiteinheit erbracht wurde. Den städtischen Ratskollegien eröffnete jene Präzisierung und Standardisierung von Arbeitsleistung via akustischer Kommunikation auf ihrem

<sup>96</sup> Dazu die 1484 (X 7), 1501 (o.D.), 1503 (X 31) und 1520 (X 17) durch Einläuten festgelegten Lesetermine bei: *Wilhelm Engel* (Bearb.), Die Rats-Chronik der Stadt Würzburg (XV. und XVI. Jahrhundert) (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg 2, Würzburg 1950) 44, nr. 138; 64, nr. 194; 81, nr. 256; 83, nr. 268. Auch andernorts bezeichneten Glocken den Bereich von städtischer Herrschaft und Sicherheit: Das Duisburger Stadtrecht von 1518 zum Beispiel sah für den Fall, daß man die abgeernteten Kornfelder beweidete und ein Unwetter aufzog, die Alarmierung der Viehhirten mit einer Glocke vor. Die Erlaubnis zur Eichelmaß im Stadtwald sollte unter dem Läuten der Rathausglocke bekanntgegeben werden: *Arend Mihm, Michael Elmentaler* (Bearb.), Das Duisburger Stadtrecht 1518 (Duisburg 1990) 190, 202.

<sup>97</sup> *Engel*, Rats-Chronik, 51, nr. 151. Zu Wetterglocken: *Leo Zehnder*, Volkskundliches in der älteren schweizerischen Chronistik (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde 60, Basel 1976) 199.

<sup>98</sup> *Bräuer*, Arbeitszeit, 86. Zur Situation des Gesindes: *Otto Körnecke*, Rechtsgeschichte des Gesindes in West- und Süddeutschland (Marburg 1912; ND 1970); *Johann Kamann*, Altnürnberger Gesindewesen, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 14 (1901) 65–157.

Weg zur Obrigkeit, den sie seit den letzten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts gingen, zugleich die Chance, normierend im Sinne von Herrschaft auf einen beträchtlichen Teil des städtischen Arbeitsmarktes zuzugreifen.

Anders stand es um die zünftig geregelte, hauptsächlich in den handwerklichen Kleinbetrieben der Meisterhaushalte vollbrachte Arbeit<sup>99</sup>. Arbeitszeitnormierungen zum Vorteil von potentiellen Kunden und Arbeitgebern brauchte es hier im Grunde nicht. Das Preiswerk beherrschte die Produktionsweise in den führenden Handwerken und Gewerben größerer Städte, damit waren – theoretisch zumindest – der Selbst- und Fremdausbeutung von Arbeitskraft und -zeit keine Grenzen gesetzt. In den Branchen, wo dagegen das Lohnwerk vorherrschte, arbeiteten die Handwerker im Stücklohn entweder in ihrem eigenen Hause oder im Haushalt des Kunden (auf der Stör) und damit unter dessen unmittelbarer Kontrolle<sup>100</sup>.

Arbeitszeitfestsetzungen innerhalb der spätmittelalterlichen Zünfte waren dennoch allgemein und nahezu ausnahmslos verbreitet<sup>101</sup>. Sie sollten, betrachtet aus der Innenperspektive des Handwerks, bei Exportwaren zur Stabilisierung der Qualität dienen, vor allem aber gleiche Chancen für alle Zunftgenossen sichern, die zünftige „Ökonomie des Überlebens“, das Nahrungsprinzip garantieren<sup>102</sup>. So gab es selbst in dem von den Gewohnheiten des privaten Haushalts bestimmten Bereich des Lohnwerks seit dem späten 15. Jahrhundert Zeitregelungen: Beispielsweise sollten 1490 in Villingen Schneider auf der Stör im Sommerhalbjahr „am morgen [erst] zwüschen fünfen und sechsen in des kunden hus gon und am abend umb die achte widerumb darus“<sup>103</sup>. Die Konstanzer Schneider durften ihre Kunden während des Winters nur bis abends, „wan es nüne schlacht“, aufzu-

<sup>99</sup> Zu der im deutschsprachigen Raum trotz einiger Ansätze zur großgewerblichen Produktion besonders im Metallbereich vorherrschenden kleinbetrieblichen Struktur in Handwerk und Gewerbe: *Eberhard Isenmann*, Die deutsche Stadt im Spätmittelalter. 1250–1500. Stadtgestalt, Recht, Stadtregiment, Kirche, Gesellschaft, Wirtschaft (Stuttgart 1988) 341–356. Zur Ökonomie des Meisterhauses zum Beispiel: *Wilfried Reininghaus*, Das „ganze Haus“ und die Gesellengilden. Über die Beziehungen zwischen Meistern und Gesellen im Spätmittelalter, in: *Rainer S. Elkar* (Hrsg.), Deutsches Handwerk in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Sozialgeschichte – Volkskunde – Literaturgeschichte (Göttinger Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte 9, Göttingen 1983) 55–70.

<sup>100</sup> Vgl. dazu exemplarisch, allerdings mit den typischen anachronistischen, entwicklungs geschichtlichen Konstrukten der „Jüngeren historischen Schule der Nationalökonomie“: *Karl Bücher*, Die gewerblichen Betriebssysteme in ihrer geschichtlichen Entwicklung, in: *ders.*, Die Entstehung der Volkswirtschaft. Vorträge und Aufsätze. Erste Sammlung (Tübingen 1519/20) 161–196.

<sup>101</sup> *Reinald Ennen*, Zünfte und Wettbewerb. Möglichkeiten und Grenzen zünftlerischer Wettbewerbsbeschränkungen im städtischen Handel und Gewerbe des Spätmittelalters (Neue Wirtschaftsgeschichte 3, Köln, Wien 1971) 36–39: Ennen nennt als Ausnahme das Privileg des Kölner Rats für die Nadelmacher von 1507. Danach sollte die Dauer der Arbeitszeit im Ermessen der Meister liegen (38).

<sup>102</sup> Zitat: *Michael Stürmer*, Herbst des alten Handwerks. Meister, Gesellen und Obrigkeit im 18. Jahrhundert (München 1979; ND 1986) 107. Dazu *Ennen*, Zeitbewußtsein, 96.

<sup>103</sup> Im Winter von 6 Uhr morgens bis 9 Uhr abends: *Christian Roder* (Bearb.), Villingen (Oberrheinische Stadtrechte II, 1, Heidelberg 1905) 104, nr. 35.

chen<sup>104</sup>. Aus der Außensicht der städtischen Räte dagegen überwogen bei den Normierungen gerade der zünftigen Nachtarbeit ordnungspolitische Zielsetzungen: Die bei der vorherrschenden Holzbauweise selbst größerer Städte ungeheure Feuergefahr sollte eingedämmt, als lästig betrachtete Immissionen verschiedener Art vermieden werden. Durch die Verbote von Sonn- und Feiertagsarbeit versuchte man überdies, der allgemeinen kirchlichen Feiertagsheiligung wie dem Ruhebedürfnis der Stadtbewohner nachzukommen. Sperrstundenfristen, vermittelt durch Glockensignale, schalteten Konkurrenzen im Wirtsgewerbe aus, die Glocken, welche die absolute Nachtruhe geboten, zeigten die sicherheits- und ordnungspolitischen, schließlich auch die moralischen und sozialpolitischen Vorstellungen spätmittelalterlicher Stadträte an. Zu den genannten drei Komplexen sind zahlreiche Quellen vorhanden. Eine Auswahl davon soll in den folgenden, getrennten Untersuchungsschritten vorgestellt und besprochen werden.

Zum ersten Aspekt – städtische Zeit und zünftige Konkurrenz. Hier bieten zunächst gerade die Kölner Zunftsatzungen eingehende Regelungen: Schon 1230 unterstellte Erzbischof Heinrich von Molenark die Deutzer Wollenweber der Aufsicht des Kölner Wollenamts, wobei die Fristen für Beginn und Ende der täglichen Arbeit in beiden Städten gleich sein, Wettbewerbsverzerrungen also vermieden werden sollten<sup>105</sup>. In der zwischen 1370 und 1397 überlieferten Amtsordnung der Kölner Garnmacherinnen, eine Art Vorstufe zum Zunftbrief, wurde der morgendliche Arbeitsbeginn nicht vor Tagesanbruch, „vur dage“, festgesetzt. Am Abend sollten die Frauen nicht „langer wirkin“ als bis zum Einbruch der Dämmerung „of zo 8 uren“<sup>106</sup>. Das Prinzip für Vermeidung von Konkurrenz wurde hier also schon um die Kategorie „Qualität der Arbeit“ erweitert. Denn die Produktionsbedingungen bei der verwendeten Talg- und Unschlittbeleuchtung waren alles andere als günstig<sup>107</sup>. Freilich, als es nach dem durch den Verbundbrief von 1396 markierten Ende der Kölner Wirren<sup>108</sup> im Jahre 1397 zu einer Flut von Amtsbrief-

<sup>104</sup> 1502/15: vom 23.4. bis 29.9.: 5–6 Uhr morgens bis 7 Uhr abends; vom 29.9. bis 23.4.: 6–7 Uhr morgens bis 9 Uhr abends: *Feger, Rüster*, Wirtschafts- und Gewerberecht, 132, nr. 208.

<sup>105</sup> „Cessabunt etiam dicti cives nostri Tuicienses prefati operis ab exercitio lanei operis, quando Colonienses communiter duxerint opus laneum deponendum; et Tuitienses idem opus non resument donec Colonienses id resumpserint“: *Loesch*, Zunfturkunden, II, 478, nr. 731.

<sup>106</sup> *Loesch*, Zunfturkunden, II, 154, nr. 377. Zu den Kölner Garnmacherinnen: *Margret Wensky*, Die Stellung der Frau in der stadtkölnischen Wirtschaft im Spätmittelalter (Quellen und Darstellungen zur hansischen Geschichte NF 26, Köln, Wien 1980) 61–71. Zur Kölner Wirtschaft insgesamt: *Franz Irsigler*, Die wirtschaftliche Stellung der Stadt Köln im 14. und 15. Jahrhundert, in: *Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* 65 (Wiesbaden 1979).

<sup>107</sup> Zum Zusammenhang Arbeitszeit und Warenqualität: *Lawrence Abbott*, Qualität und Wettbewerb. Ein Beitrag zur Wirtschaftstheorie (München, Berlin 1958); *Gerhard Jaritz*, Handwerkliche Produktion und Qualität im Spätmittelalter, in: Handwerk und Sachkultur, 33–49, bes. 43 (Nachtarbeit); *Ennen, Zünfte*, 59–65; *Wulf, Arbeit*, 75–78.

<sup>108</sup> *Klaus Militzer*, Ursachen und Folgen der innerstädtischen Auseinandersetzungen in Köln in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts (Veröffentlichungen des Kölner Geschichtsvereins 36, Köln 1980).

fen kam und der Rat auch den Garnmacherinnen ihre Ordnung bestätigte, zog man sich offiziell auf ein allgemeinmenschliches Motiv zurück: Die Zeitordnung sei „gemacht, umb der natur unrasten wille zo verhueden“. Die Arbeitszeit wurde interessanterweise nicht mehr durch den morgendlichen Rhythmus des Lichttages und die um 1370 noch völlig neue städtische Uhr begrenzt, sondern richtete sich nun ausschließlich nach dem Geläut Kölner Glocken: Die Glocken, die zur „doimmetten“, zu der missa matutina, riefen, zeigten morgens den Beginn der täglichen Mühe an, die „nachtklocke“ beendete den Arbeitstag<sup>109</sup>.

Auch andernorts war dies so: Den Nürnberger Köhlern und Schmieden gebot die „feurglogge“ den Feierabend<sup>110</sup>, die Fischer im elsässischen Schlettstadt fuhren 1388 nach dem 8. September hinaus, „wenne man die meßeglocken angezuhet“<sup>111</sup>, und in dem kleinen Isny galt 1464 generell die Vorschrift, daß „iederman mit sim werk sol ufhören, so man firaubent lut“<sup>112</sup>.

In den allesamt 1397 erlassenen Amtsbriefen der Kölner Harnischmacher (5 a.m. bis 9 Uhr p.m.)<sup>113</sup>, der Schreiner (4 a.m. bis 8 Uhr p.m.) und der Nadelmacher (5 a.m. bis 8 Uhr p.m.)<sup>114</sup> dagegen wurden unabhängig vom Lichttag genaue und das ganze Jahr über gleichbleibende Uhrzeiten zur Begrenzung der täglichen Arbeit vorgezogen. Bei den Schmieden (5 a.m. bis 8 Uhr p.m.) und Taschenmachern (5 a.m. bis 9 Uhr p.m.) hat man die Arbeitszeit im Winterhalbjahr mit Uhrzeiten normiert, in den Sommermonaten galt dagegen wohl der Lichttag<sup>115</sup>. Bei den Barchentwebern Kölns setzten um 1393 noch die neuartigen Uhrzeiten Grenzen, seit 1420 bestimmte dann wieder der Lichttag, des Tages „up- ind afgain“, die Arbeit am Webstuhl<sup>116</sup>. Bezeichnend für das zünftige Nahrungsprinzip ist dabei, daß sich die Leinenweber, deren Handwerk an der öffentlichen Uhr orientiert war (5 a.m. bis 8 Uhr p.m.), an die Zeitordnung der Barchentzunft halten mußten, wenn sie „sardoich“, also Barchent, weben wollten<sup>117</sup>.

Während des ganzen Spätmittelalters gab es nun Versuche der Meister, diese sich mehr oder minder am Lichttag orientierenden und mit Hilfe von Uhr und Glocken bezeichneten zünftigen Arbeitszeitregelungen zu durchbrechen. Die Be-

<sup>109</sup> *Loesch*, Zunfturkunden, I, 50, nr. 22. Die Kölner Kannengießer kannten dieselben Glockensignale für ihre Arbeitszeiten: *ebd.* I, 116f., nr. 41.

<sup>110</sup> *Baader*, Polizeiordnungen, 159; *Schultheiß*, Satzungsbücher, I, 126 (morgendlicher Arbeitsbeginn: das Matutin-Geläut).

<sup>111</sup> *Joseph Gény* (Bearb.), Schlettstädter Stadtrecht, 2 Tle. (Oberrheinische Stadtrechte III, 1-2, Heidelberg 1902) II, 545, 1. Dazu *Melchior Mayer*, Die Lebensmittel-Politik der Reichsstadt Schlettstadt bis zum Beginn der Französischen Herrschaft (Phil. Diss. Freiburg/Br. 1907) 131.

<sup>112</sup> Und die Krämer sollten schließen, „so man zämen luit“: *Karl Otto Müller* (Bearb.), Die älteren Stadtrechte von Leutkirch und Isny (Württembergische Geschichtsquellen 18: Oberschwäbische Stadtrechte 1, Stuttgart 1914) 258.

<sup>113</sup> Sie kannten bereits 1391 die gleichen Uhrzeitregelungen: *Loesch*, Zunfturkunden, I, 103f., nr. 34; 105f., nr. 36.

<sup>114</sup> *Loesch*, Zunfturkunden, I, 143, nr. 53 (Nadelmacher); 159, nr. 59 (Schreiner).

<sup>115</sup> *Loesch*, Zunfturkunden, I, 155, nr. 56 (Schmiede); 182, nr. 70 (Taschenmacher).

<sup>116</sup> *Loesch*, Zunfturkunden, I, 149, nr. 54; II, 363, nr. 582.

<sup>117</sup> *Loesch*, Zunfturkunden, I, 149, nr. 54.

mühungen richteten sich insbesondere darauf, die Feierabendgrenze weit in die Nacht hinein zu verschieben, zum Nachteil vor allem der Gesellen, die dadurch Einschnitte in ihr Zeitbudget für das notwendige Zubrot der Flick- und Reparaturarbeiten sowie bei gleichbleibenden Tagelöhnen eine faktische Lohnminderung in Kauf zu nehmen hatten<sup>118</sup>. Ein extremes Beispiel für diese durch branchenspezifische Niedriglöhne, Mangel, aber auch durch Auftrags- und Marktdruck charakterisierte Entwicklung bieten die Krakauer Schneider, die 1390 ihre Arbeitszeit „bis zu mitternacht“ verlängerten<sup>119</sup>. Die Stadträte und Zünfte schritten dagegen nur teilweise ein: In einer der frühen Ordnungen für die Kölner Tuchscherer von 1293 wurde zwar das Scheren „mit lithe“ im Dezember unter Strafe gestellt, in den Winterwochen danach aber an eine bemessene Tuchgröße gebunden. Zunftmeister und Rat konnten allerdings von diesen Beschränkungen dispensieren<sup>120</sup>. Ausdrücklich erlaubt wurde dagegen das Arbeiten über die Feierabendglocke hinaus beispielsweise 1395 den Straßburger Küfern (Bedeutung des Weinhandels!) und 1397 den Kölner Nadel-, Gürtel- und Taschenmachern – allerdings nur während des Winters, in den Sommermonaten blieb dies verboten<sup>121</sup>. Die Kölner Filzhutmacher freilich durften sogar das ganze Jahr über „bis zein uren“ fleißig sein<sup>122</sup>.

Generelle bzw. auf die langen Abende der Winterszeit beschränkte Nacharbeitsverbote kannten indes, bezeichnend für eine auf den Export angelegte Gewerbestadt, nur wenige Kölner Handwerke wie die Kupferschläger und Wollenweber<sup>123</sup>. Auch den Straßburger Tuchern und Frankfurter Barchentwebern wurde um 1430 eine allgemeine Nachtruhe auferlegt. In Frankfurt hat man 1507 das Verbot für die Monate September bis Februar allerdings „gemiltiget“: Die Weber durften morgens um fünf Uhr anfangen und abends, „biß man die wynglock ludet“, arbeiten, also über den allgemeinen Arbeitsschluß hinaus bis zur Sperrstunde<sup>124</sup>. Für die Schlettstadter Fischer wurden 1388 Nachtfangverbote erlassen.

<sup>118</sup> Bräuer, Arbeitszeit, 87f.

<sup>119</sup> Bruno Bucher (Bearb.), *Die alten Zunft- und Verkehrsordnungen der Stadt Krakau* (Wien 1889) 97. Dazu auch Bräuer, Gesellen, 43.

<sup>120</sup> Loesch, Zunfturkunden, I, 190, nr. 73.

<sup>121</sup> Zu den Straßburger Küfern: Johann Karl Brucker (Bearb.), *Straßburger Zunft- und Polizei-Verordnungen des 14. und 15. Jahrhunderts* (Straßburg 1889) 318. Zu Köln: Loesch, Zunfturkunden, I, 97, nr. 31; 99f., nr. 32 (Gürtelmacher: kannten 1371/96 noch die 10 Uhr-Regelungen, die abendliche Arbeitszeit wurde 1397 auf 9 Uhr reduziert; Lichtarbeit war nur während des Winters erlaubt); 143, nr. 53 (Nadelmacher); 182, nr. 70 (Taschenmacher: abendliche Arbeitszeit bis 9 Uhr; Lichtarbeit nur während des Winters).

<sup>122</sup> Loesch, Zunfturkunden, I, 113, nr. 39 (Filzhutmacher, allerdings mit der Einschränkung, an den Vorabenden von Feiertagen nicht mit Licht zu arbeiten).

<sup>123</sup> Loesch, Zunfturkunden, I, 120, nr. 43 (Kupferschläger, 1421: abendliche Arbeitszeit bis 8 Uhr; das Bedienungspersonal an Bälgen und Öfen durfte länger arbeiten; im Winter Lichtarbeit verboten); 203, nr. 78 (Wollenamt, 1397 mit der Androhung des Verlusts der Zünftigkeit!).

<sup>124</sup> Bücher, Schmidt, Amts- und Zunfturkunden, I, 301f. Zu Straßburg: Gustav Schmoller, *Die Straßburger Tucher- und Weberzunft. Urkunden und Darstellung. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Weberei und des deutschen Gewerberechts vom XIII.-XVII. Jahrhundert* (Straßburg 1879) 30, nr. 23; 65, nr. 28.

sen<sup>125</sup>. Doch auch bei diesen restriktiven Regelungen gab es bezeichnende Ausnahmen. So durften die Kölner Goldschmiede und Goldschläger im Winterhalbjahr nicht länger mit Kerzen arbeiten „dan bis nachtlichzijt, as man zo s. Laurencius ind s. Albaen geluit hait“. Dies waren Kölner Altstadt-Pfarrkirchen, in deren Nähe die Goldschmiede saßen<sup>126</sup>. Allerdings 14 Tage vor und nach dem Weihnachtsfest wurde diese Beschränkung aufgehoben: Während des konjunkturellen Aufschwungs an Weihnachten durfte ein Goldschmied solange „wirken, aslange as he wilt“<sup>127</sup>.

Für die Begrenzung der Arbeit in der Nacht spielten gelegentlich sogar sozial-politische Ziele eine Rolle. Ganz besonders bemerkenswert ist es schon, wenn 1444 die tägliche Arbeitszeit der Kölner Riemenschneider von 5 Uhr morgens bis 9 Uhr abends mit folgender Begründung eingeschränkt und ohne Ausnahmemöglichkeit festgesetzt worden ist: Verwandte der „kinder“, die dem Amt dienten, d.h. der Lehrlinge, hätten sich darüber beklagt, „dat die kinder durch die nacht ind ungewoenlichen moissen sitzen wirken“, und dies nach einem 16-stündigen Normalarbeitstag. Überdies wäre den Nachbarn durch den Lärm „ire zitiche raste“, ihre Nachtruhe, genommen worden<sup>128</sup>. Die „natürliche ruhe“, diesmal des Hausgesindes, wurde 1588 in der für unseren Untersuchungszeitraum recht späten, aber bemerkenswerten Frankfurter Buchdruckerordnung als Begründung herausgestellt, die Offizine ganzjährig „nur“ zwischen morgens 4 Uhr und abends 9 „uhren zum feyrabendt“ zu öffnen<sup>129</sup>.

Die freiwilligen Übereinkünfte innerhalb der Zünfte vornehmlich zur Vermeidung von Konkurrenzsituationen – das war die eine Seite. Die stärkere Kontrolle von Nachtarbeit ergab sich auf der anderen Seite aus übergeordneten Zielvorstellungen der spätmittelalterlichen urbanitas.

Da war zunächst, wie schon am Kölner Beispiel gesehen, der Schutz der Nachtruhe der Städter vor Lärm als Motiv zum Verbot der Arbeit mit künstlichem Licht. Es findet sich vornehmlich bei Metallberufen, u.a. bei den Schmieden: In Feldkirch in Vorarlberg gab es dafür eine eigene „Schmiedglocke“, in Luzern hat man während des 14. Jahrhunderts jeden mit Strafe bedroht, der schmiedete von der abendlichen „complet zit (usque ad pulsum hospitii)“ bzw. bis zum Morgen-

<sup>125</sup> Gény, Stadtrecht, II, 545, 5; 549, 4.

<sup>126</sup> Hermann Keussen, Topographie der Stadt Köln im Mittelalter, 2 Bde. (Preisschriften der Mevissen-Stiftung 2, Bonn 1884–1894; ND 1986) I, 153–219.

<sup>127</sup> Loesch, Zunftkunden, I, 81 f., nr. 27; Ennen, Zeitbewußtsein, 97. 1456/63 wurden diese Verbote für die Goldschmiede und Goldschläger bestätigt, der abendliche Arbeitsschluß allerdings präzisiert. Es heißt nun: „bis id echt uiren sleit“ und „as man zo s. Laurencius ind zo s. Albain nachtklocke geluit hait“. Loesch, Zunftkunden, I, 87, nr. 28.

<sup>128</sup> Loesch, Zunftkunden, II, 346 f., nr. 576 A. Nach chronikalischen Berichten war auch im oberschwäbischen Textilgewerbe (St. Gallen, 1526/1539) Kinder- und Nachtarbeit zur Aufbesserung des kümmerlichen Budgets von Tagelöhnerhaushalten nicht außergewöhnlich: Johannes Kesslers Sabbata mit kleineren Schriften und Briefen (St. Gallen 1902) 242, 479, 487.

<sup>129</sup> Bücher, Schmidt, Amts- und Zunftkunden, I, 161.

grauen, „das man dien pfistern lütet“<sup>130</sup>. Die Definitionen, was man unter nächtlicher Arbeit verstand, gingen dabei gelegentlich sehr weit, so verbot man beispielsweise Lübecker Messingschlägern im Jahre 1400, „vor midnacht“ mit dem Klopfen zu beginnen<sup>131</sup>. Auch andere lärmige Handwerke hatten sich zu beschränken: So gebot den Buxtehuder Kürschnern die „bedeglocke“ den Feierabend<sup>132</sup>.

Auf der anderen Seite war innerhalb der spätmittelalterlichen Städte bestimmten Tätigkeiten bzw. speziellen Gewerben der lichte Tag völlig verwehrt, diesmal nicht aus Zwecken des Lärmschutzes, sondern aus anderen immissionsbedingten Gründen. Auch hier fanden akustische Zeichen zur Regelung und Präzisierung Anwendung. In Konstanz zum Beispiel ließ der Rat das vor allem Färber, Fischverkäufer und Metzger angehende unkontrollierte Ausleeren von Kübeln undefinierbaren Inhalts auf die Gassen während des Tages verbieten. Dabei wurde noch zu Beginn des 16. Jahrhunderts bei der Kodifizierung dieser Ordnung ganz selbstverständlich das Tagesende mit dem während des Spätmittelalters in ganz Europa verbreiteten Glockenzeichen des Ave-Maria-Läutens<sup>133</sup> definiert: Wer vor dieser „zit“ jemandem bei solch einer Entsorgungsaktion etwas überschüttete, „das syg wor mit es well“, der hatte unnachsichtig eine Strafe von 10 Schilling Pfennig zu gewärtigen. Die Buße verminderte sich übrigens, wenn der Vorübereilende verfehlt wurde – gewiß *kein* typischer Fall spätmittelalterlicher Stadthygiene<sup>134</sup>! In Luzern war es im 14. Jahrhundert verboten, während des Lichttages, „von fruo das man ze dien phistern lütet untz ze nacht, das man ze füre lütet, escher oder lou“ in den See einzuführen. Überdies sollte keiner der Stadtbürger bei Tag die Abwassergräben „rumen“<sup>135</sup>. Der Colmarer Rat beschloß 1362, daß niemand abends „vor dem glökelin“ bzw. morgens „nach der torglogken deheinen kubel noch unflat in keinen bach schutten sol“<sup>136</sup>. Diese Colmarer und Luzerner Vorschriften, die in ähnlicher Weise auch die Augsburger und Berner Stadtrechte des 14. und 15. Jahrhunderts kannten<sup>137</sup>, werden im allgemeinen durch die Nürnber-

<sup>130</sup> Für Feldkirch: *Kühnel*, Alltag, 12. Für Luzern: *Weber*, Ratsbüchlein, 12, nr. 35. Zahlreiche Beispiele für Niederdeutschland bei: *Wulf*, Arbeit, 74f.

<sup>131</sup> *Wehrmann*, Zunftrollen, 331.

<sup>132</sup> *Margarete Schindler* (Bearb.), Die älteren Buxtehuder Amtsstatuten, in: Niederdeutsches Jahrbuch 75 (1952) 8–47, bes. 27. Zu den lauten Arbeitsgängen der Kürschner: *Mechtild Wiswe*, Art. Kürschner, in: *Reinbold Reith* (Hrsg.), Lexikon des alten Handwerks. Vom Spätmittelalter bis ins 20. Jahrhundert (München 1990) 134–139.

<sup>133</sup> *Thomas Esser*, Das Ave-Maria-Läuten und der „Engel des Herrn“ in ihrer geschichtlichen Entwicklung, in: Historisches Jahrbuch 23 (1907) 22–51, 247–268, 775–825, bes. 37–51, 247–254.

<sup>134</sup> *Otto Feger* (Bearb.), Die Statutensammlung des Stadtschreibers Jörg Vögeli (Konstanzer Stadtrechtsquellen 4, Konstanz 1951) 91, nr. 96.

<sup>135</sup> *Weber*, Ratsbüchlein, 21, nr. 115; 22, nr. 119.

<sup>136</sup> *Paul Willem Finsterwalder* (Bearb.), Colmarer Stadtrechte (Oberrheinische Stadtrechte III, 3, Heidelberg 1938) 296 (1386 wiederholt).

<sup>137</sup> *Christian Meyer* (Bearb.), Das Stadtbuch von Augsburg, insbesondere das Stadtrecht vom Jahre 1276 (Augsburg 1872) 71 f.; *Friedrich Emil Welti* (Bearb.), Die Rechtsquellen des Kantons Bern, Tl. I: Stadtrechte, Bd. 2: Das Stadtrecht von Bern (Sammlung Schweizerischer

ger Alltagspraxis bestätigt. In Nürnberg, wo die als „Pappenheimer“ bezeichneten Grubenleerer nicht wie andernorts zu den unehrlichen Berufen rechneten, sondern zu dem geschworenen Handwerk der Stadt gehörten, finden sich im Baumeisterbuch Endres Tuchers sowie in den privaten Haushaltsbüchern Anton Tuchers und Michel Behaims zuhauf Belege dafür, daß die heimlichen Gemächer durchwegs nur bei Nacht nach der Abendglocke von jenen „nachtmaistern“ geräumt worden sind<sup>138</sup>.

Das stärkste Motiv für die Normierung durch Uhr und Glocke bzw. für das Verbot nächtlichen Gewerbefleißes war sicherlich die ausgeprägte und berechtigte Furcht vor dem Ausbruch von Bränden<sup>139</sup>. Die feuergefährlichen Branchen, natürlich die Schmiede, an der Küste die Schiffbauer, die Heimarbeiter beim Flachshecheln, die Kornsieder, schließlich vor allem die Weber, wurden in ganz besonderer Weise in ihrer Arbeitsgestaltung eingeengt<sup>140</sup>. Heißt es doch bei der Begründung des Nachtarbeitverbots für die Straßburger Wollschläger: „vor ziten [wäre] grosz schade... kommen“ von solch nächtlichem Treiben<sup>141</sup>. Auch die Arbeitsfreisten der Bäcker- und Mühlenbetriebe wurden sorgfältig reglementiert. Immerhin gingen von Bäckerhäusern und Mühlen in Basel zwischen 1475 und 1495 drei Brände aus<sup>142</sup>. In Luzern beispielsweise durften während des 15. Jahrhunderts die Stadtbacker nur zwischen 1 Uhr nachts und 1 Uhr nachmittags backen. Ausnahmen von dieser strengen Ordnung galten nur für diejenigen, die über feuersichere

Rechtsquellen, II, 2, Aarau 1939) 108f., nr. 235 (1435: in den Stadtbach darf niemand, „eb die glogg nach mittem tag drui' slacht“, irgendwelche Unsauberkeiten schütten).

<sup>138</sup> *Lexer, Weech*, Tuchers Baumeisterbuch, 113–115, 319; *Carl Ludwig Sachs*, Das Nürnberger Bauamt am Ausgang des Mittelalters (Neujahrblätter der Gesellschaft für fränkische Geschichte 10, München, Leipzig 1915) 59; *Wilhelm Loose* (Bearb.), Anton Tuchers Haushaltbuch (1507–1517) (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart 134, Tübingen 1877) 60f., 98f., 153; *Johann Kamann* (Bearb.), Aus Nürnberger Haushalts- und Rechnungsbüchern des 15. und 16. Jahrhunderts, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 7 (1886) 57–122, bes. 72 u. 102 (sehr illustrative Beispiele!). Dazu *Ulf Dirlmeier*, Die kommunalpolitischen Zuständigkeiten und Leistungen süddeutscher Städte im Spätmittelalter (vor allem auf dem Gebiet der Ver- und Entsorgung), in: *Jürgen Sydow* (Hrsg.), Städtische Versorgung und Entsorgung im Wandel der Geschichte (Stadt in der Geschichte 8, Sigmaringen 1981) 113–150, bes. 141f.; *ders.*, Historische Umweltforschung aus der Sicht der mittelalterlichen Geschichte, in: *Siedlungsforschung. Archäologie-Geschichte-Geographie* 6 (1988) 97–111, bes. 106.

<sup>139</sup> Zur Brandgefahr und ihrer Bekämpfung: *Fouquet*, stette buw, 456–491 mit Quellen und Literatur.

<sup>140</sup> Vgl. dazu mit zahlreichen Beispielen: *Wulf*, Arbeit, 72–74; *Achaz von Müller*, Der Feudalismus. Land und Stadt in Mitteleuropa, in: *Helmut Schneider* (Hrsg.), Geschichte der Arbeit. Vom Alten Ägypten bis zur Gegenwart (Frankfurt a.M., Berlin, Wien 1983) 155–192, bes. 181. Zum Verbot des Flachshechelns im Luzern des 14. Jahrhunderts: *Weber*, Ratsbüchlein, 22, nr. 122. Den Kornsiedern (Bierherstellung) in Leutkirch war 1390 die Feuerungszeit aus feuerpolizeilichen Gründen vom frühen Morgen (Mette) bis zur Vesper eingeengt worden: *Ludwig Klaiber*, Beiträge zur Wirtschaftspolitik oberschwäbischer Reichsstädte im ausgehenden Mittelalter (Isny, Leutkirch, Memmingen und Ravensburg), in: *Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* 10 (Stuttgart 1927) 117.

<sup>141</sup> *Schmoller*, Tucher- und Weberzunft, 30, nr. 23.

<sup>142</sup> *Fouquet*, stette buw, 476.

Öfen verfügten<sup>143</sup>. Die Mühlen im elsässischen Schlettstadt mußten 1363 zu dem Zeitpunkt, „so furobet gelutet wurd“, stillstehen<sup>144</sup>.

Zum zweiten Aspekt: die Begrenzung und akustische Regelung der Sonn- und Feiertagsarbeit. Die Forschung der letzten Jahrzehnte konnte bei Bauhandwerkern und Tagelöhnnern anhand von Abrechnungen aus dem 13. bis 15. Jahrhundert einerseits eine maximale jährliche Beschäftigungsdauer von lediglich 265 Tagen bzw. die durchschnittliche Fünf-Tage-Woche nachweisen<sup>145</sup>. Dies hat Pierre d'Ailly schon 1416 auf dem Konstanzer Konzil zu der Feststellung geführt: zu viele Festtage – die Begründung in der von Jean Gerson überlieferten Formulierung „quia dies operabiles vix sufficient vix pauperibus ad vitae necessaria procuranda“<sup>146</sup>. Andererseits waren im Spätmittelalter Klagen über die Verstöße gegen die kirchlichen Feiertagsgebote weit verbreitet. Die Bemerkung des Erzbischofs Simon von Canterbury 1332 auf der Synode von Maghfield ist typisch dafür: Gerade an den Feiertagen fänden Tausch und Handel statt, die Wirtshäuser und Märkte seien besser besucht als die Kirchen<sup>147</sup>. Und Enea Silvio Piccolomini

<sup>143</sup> Anne-Marie Dubler, Handwerk, Gewerbe und Zunft in Stadt und Landschaft Luzern (Luzerner Historische Veröffentlichungen 14, Luzern, Stuttgart 1982) 146. Zu weiteren Arbeitszeitbegrenzungen im oberdeutschen Bäckerhandwerk: Frank Göttmann, Die Frankfurter Bäckerzunft im späten Mittelalter. Aufbau und Aufgaben städtischer Handwerkergenossenschaften (Studien zur Frankfurter Geschichte 10, Frankfurt a.M. 1975) 57; Bernd Roeck, Bäcker, Brot und Getreide in Augsburg. Zur Geschichte des Bäckerhandwerks und zur Versorgungspolitik der Reichsstadt im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges (Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg 31, Sigmaringen 1987) 223 (Augsburger Bäckerordnung 1606: vor 10 Uhr in der Nacht sollten die Öfen nicht angebrannt und bis 10 Uhr „umb Mittag aufgebacken“ haben).

<sup>144</sup> Gény, Stadtrecht, II, 785, 1; Mayer, Lebensmittel-Politik, 70.

<sup>145</sup> Dazu sind vor allem die Arbeiten von Ulf Dirlmeier heranzuziehen: *Dirlmeier*, Einkommensverhältnisse, 129–133; *Ulf Dirlmeier*, Zu Arbeitsbedingungen und Löhnen von Bauhandwerkern im Spätmittelalter, in: *Elkar*, Deutsches Handwerk, 35–54, bes. 38f. An Spezialarbeiten aus der mittlerweile zahlreich gewordenen Literatur: *Willem Jappe Alberts* (Bearb.), *Bronnen tot de bouwgeschiedenis van de Dom te Utrecht*, Bd. 2, 2: *Rekeningen* 1480/81–1506/07 (Rijks Geschiedkundige Publicatiën, Gr. Srie 129, s'-Gravenhage 1969) 785–841; *Gerhard Jaritz*, Die Rechnungen des Kremsener „Stadtbaumeisters“ Wilbold Harber aus den Jahren 1457–1459, in: *Mitteilungen des Kremsener Stadtarchivs* 15/16 (1976) 1–63, bes. 8f.; *Schock-Werner*, Straßburger Münster, 28f.; *Wolfgang Herborn*, Fast-, Fest- und Feiertage im Köln des 16. Jahrhunderts, in: *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 25 (1983/84) 27–61; *Gerhard Fouquet*, „Ad structuram civitatis“: Der öffentliche Baubetrieb Hamburgs und die Errichtung von Mühlen- und Schleusenanlagen in Fuhlsbüttel während der Jahre 1465/87, in: *Ulf Dirlmeier, Rainer S. Elkar, Gerhard Fouquet (Hrsg.)*, Öffentliches Bauen in Mittelalter und früher Neuzeit. Abrechnungen als Quellen für die Finanz-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte des Bauwesens (Sachüberlieferung und Geschichte 9, St. Katharinen 1991) 206–292, bes. 230. Im europaweiten Vergleich: *Thomas Riis*, An Analysis of Working Hours, in: *Diogenes* 149 (1990) 65–83, bes. 72–83.

<sup>146</sup> Petri de Alliaco, cardinalis Cameracensis, *tractatus de reformatio*ne, seu canones reformandae ecclesiae, in: *Louis Ellies Du Pin* (Bearb.), *Johannes Gerson. Opera omnia*, Bd. 2 (Antwerpen 1706; ND 1987) 903–916, bes. 911.

<sup>147</sup> Engelhard Eisentraut, Die Feier der Sonn- und Festtage seit dem letzten Jahrhundert des Mittelalters (Phil. Diss. Würzburg, Amorbach 1914) 17. Weiterführend zur Sonntagsheilung und -entheiligung in der Frühen Neuzeit besonders: *Andreas Heinz*, Die sonn- und fei-

schreibt um die Mitte des 15. Jahrhunderts in seiner zweiten Fassung der Beschreibung Wiens, an den Festtagen verkaufe man dort häufig Fleisch und Fisch, die Fuhrleute feierten überhaupt an keinem einzigen Tag<sup>148</sup>.

Gerade wenn man noch an die pauschalen Verbote von „knechtlicher“ Arbeit an Festtagen denkt – beispielsweise erließ 1434 der Basler Bischof Johannes von Fleckenstein eine solche Ordnung<sup>149</sup> –, scheinen Handwerker und Händler nicht gerade erpicht auf festtägliche Freizeit und Muße gewesen zu sein, manche aus dem Streben nach zusätzlichen Gewinnen, viele konnten sich das Wirtshaussitzen überhaupt nicht erlauben – entweder aus Armut oder aus den branchenspezifischen Gesetzen des Marktes<sup>150</sup>. So ließ sich der bekannte Buchdrucker Christoph Froschauer aus Zürich bei einem Verhör 1522 folgendermaßen vor dem Rat der Stadt vernehmen: Er müsse „Tag und nacht, Fyrtag und Werktag“ arbeiten, „domit ich es fergen mög uff die Frankfurtermeß, und das ist nemlich die Epistel des heiligen Pauly“. Feiertagsarbeit wurde also in der Offizin des Christoph Froschauer für absolut nötig gehalten, um das Buchsortiment für das lukrative Frankfurter Messegeschäft überhaupt herstellen zu können<sup>151</sup>.

Die zahlreichen Trink-, Spiel- und Tanzverbote an Sonn- und Feiertagen wie zum Beispiel in Nürnberg und Straßburg haben die tatsächlich schwierige handwerkliche Existenz völlig verstellt<sup>152</sup>. Ulf Dirlmeier bemerkt dazu mit Recht: „Bei der Entscheidung zwischen weniger Arbeit oder mehr Erwerbsmöglichkeiten scheint das Bedürfnis nach einem höheren Einkommen überwogen zu haben.“<sup>153</sup> Die teilweise drastische Verminderung der Feiertage während der Reformation war trotz mancher damit verbundener Ausbeutungstendenzen sicherlich auch ein Werk fürsorglicher Sozialpolitik. Im reformierten Nürnberg beispielsweise wurden von 48 zusätzlichen Festtagen 28 beseitigt, wodurch die Zahl der jährlichen Arbeitstage von rund 260 auf 294 anstieg. Auch auf Hamburger Baustellen war

erträgliche Pfarrmesse im Landkapitel Bitburg-Kyllburg der alten Erzdiözese Trier von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts (Trierer Theologische Studien 34, Trier 1978) 69–73.

<sup>148</sup> Edition bei: Voigt, Berichte, 246–252, bes. 251.

<sup>149</sup> Eisentraut, Feier, 40f. Darüber hinaus Wulf, Arbeit, 120f.

<sup>150</sup> Bräuer, Arbeitszeit, 90f.; Dirlmeier, Einkommensverhältnisse, 40f.; Frank Göttmann, Handwerk und Bündnispolitik. Die Handwerkerbünde am Mittelrhein vom 14. bis zum 17. Jahrhundert (Frankfurter Historische Abhandlungen 15, Wiesbaden 1977) 115.

<sup>151</sup> Salomon Vögelin, Christoph Froschauer, erster berühmter Buchdrucker in Zürich, nach seinem Leben und Wirken, nebst Aufsätzen und Briefen von ihm und an ihn: Zur 4. Säkularfeier der Erfindung der Buchdruckerkunst, den 24. Juni 1840 (Zürich 1840) 1–24, bes. 13, nr. 1; Johannes Fried (Hrsg.), Die Frankfurter Messe. Besucher und Bewunderer. Literarische Zeugnisse aus ihren ersten acht Jahrhunderten. Mit einem Essay von Hartmut Boockmann (Frankfurt a.M. 1990) 61, nr. 31. Dazu ders., Kunst und Kommerz. Über das Zusammenwirken von Wissenschaft und Wirtschaft im Mittelalter vornehmlich am Beispiel der Kaufleute und Handelsmessen (Schriften des Historischen Kollegs, Vorträge 32, München 1993) bes. 34f.

<sup>152</sup> Baader, Polizeiordnungen, 255 (15. Jahrhundert: Spiel- und Trinkverbot); Brucker, Polizei-Verordnungen, 207 f. (1466: Verbot des Tanzens der Straßburger Fischer am Pfingstmorgen).

<sup>153</sup> Dirlmeier, Arbeitsbedingungen, 40f.

man nach dem Wechsel des religiösen Bekenntnisses an ca. 291 Tagen im Jahr tätig<sup>154</sup>. Und in der Tat ist die Zahl der Verbote von Sonn- und Feiertagsarbeit bei einzelnen Handwerksbranchen während des späten 14. und 15. Jahrhunderts Legion. Ich nenne hier nur die Straßburger Armbrustergesellen – man bot ihnen dafür Nachtarbeit an –, die Kölner Leinenfärber, Lohgerber, Waffensticker, Schilfdermaler, Glaswörter und Bildschneider<sup>155</sup>. Die Barbiere Kölns, die bis 1442 ihre Läden an Feiertagen offenhalten konnten, mußten nun stillsitzen, das „sonnendachsscheren“ wurde „afgedan“, es wäre denn, es käme jemand aus dem „gevenkinis“, von einer Pilgerfahrt oder es befänden sich König und Fürsten in der Stadt. Nur in diesen Fällen durfte man noch im sonntäglichen Köln Haare schneiden und Bärte stutzen<sup>156</sup>.

In Florenz dagegen wurde den Barbieren 1355 und 1415 wie übrigens auch den Hufschmieden und merkwürdigerweise den Schustern sogar geboten, an Sonn- und Feiertagen ihr Gewerbe auszuüben<sup>157</sup>. Auch die Florentiner Ärzte durften an kirchlichen Festtagen Kranke kurieren, die Apotheker ihre Geschäfte offenhalten (1415): „mane usque ad tertiam“ und abends „post vesperas“<sup>158</sup>. Den Schneidern Nürnbergs war es am Beginn des 14. Jahrhunderts an Feiertagen nur dann gestattet, ihren Kunden Gewänder anzuprobieren, wenn die Kleider am Abend zuvor „ze kumpletzeit... dahaim“ fertiggestellt worden waren<sup>159</sup>. Und Johannes Butzbach berichtet davon, daß er in Aschaffenburg als Schneiderlehrling gerade an den großen Festen bis zur Hochmesse arbeiten mußte<sup>160</sup>.

Gänzlich dagegen ruhte wiederum jegliche festtägliche Geschäftigkeit bei den Fischern in Frankfurt/M., Straßburg und Zürich<sup>161</sup>. Die Straßburger Fischer hatten nur die Chance, am Samstag „vor der vesper“ hinaus auf Ill und Rhein zu fahren. Erreichte die Kähne aber das Vesperläuten noch innerhalb genau beschriebener Grenzpunkte, dann mußten sie umkehren. Die Fischer konnten erst wieder

<sup>154</sup> Zu Nürnberg: *Ulf Dirlmeier*, Zu den Bedingungen der Lohnarbeit im spätmittelalterlichen Deutschland, in: *Annalisa Guarducci* (Hrsg.), *Forme ed evoluzione del lavoro in Europa: XIII–XVIII secc.* (Istituto internazionale di storia economica „F. Datini“ Prato, serie II, 13, Florenz 1991) 521–558, bes. 526; *Rainer Gömmel*, Vorindustrielle Bauwirtschaft in der Reichsstadt Nürnberg und ihrem Umland (16.–18. Jahrhundert) (Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte 30, Stuttgart 1985) 207. Zu Hamburg: *Wulf*, Arbeit, 152–154. Zu der selbst noch nach den Reduzierungen während der Frühen Neuzeit auch in katholischen Gebieten als drückend empfundenen übergroßen Zahl von Feiertagen sowie zu den Möglichkeiten von Feiertagsarbeit: *Heinz*, Pfarrmesse, 73–78.

<sup>155</sup> *Brucker*, Polizei-Verordnungen, 17 (1465); *Loesch*, Zunftkunden, I, 45, nr. 20 (Leinenfärber); 134, nr. 49 (Lohgerber); 139, nr. 52 (Schilfdermaler, Glaswörter und Bildschneider); 201, nr. 77 (Waffensticker).

<sup>156</sup> *Loesch*, Zunftkunden, II, 37, nr. 215; 38, nr. 216.

<sup>157</sup> *Alfred Doren*, Studien zur Florentiner Wirtschaftsgeschichte, Bd. 2: Das Florentiner Zunftwesen (Stuttgart, Berlin 1908; ND 1969) 662.

<sup>158</sup> *Doren*, Studien, II, 663.

<sup>159</sup> *Schultheiß*, Satzungsbücher, I, 162.

<sup>160</sup> *Andreas Beriger* (Bearb.), *Johannes Butzbach. Odeporicon. Eine Autobiographie aus dem Jahre 1506* (Zweisprachige Ausgabe, Weinheim 1991) 260f.

<sup>161</sup> *Bücher, Schmidt*, Amts- und Zunftkunden, I, 202; *Werner Schnyder* (Bearb.), Quellen zur Zürcher Zunftgeschichte, Bd. 1: 13. Jahrhundert bis 1604 (Zürich 1936) 211, nr. 278.

am Montagmorgen beim Blasen des Taghorns bzw. beim Läuten der Morgenglocken, wenn „men den tag hürnet“ oder „das primeglöckel anzühet“, die Ankerplätze verlassen, um zu ihren Fischgründen und Reusen zu gelangen<sup>162</sup>. Die Schlettstadter Müller durften an Weihnachten, Ostern und Pfingsten erst am Mittag des zweiten Feiertags ihre Arbeit aufnehmen. Bei niedrigem Wasserstand allerdings, wenn nur ein Mühlengang lief, war es den Getreidemühlen gestattet, an allen Sonntagen mit Ausnahme der Hochfeste zu mahlen. Die Versorgung der Stadt mit Mehl mußte gewährleistet sein<sup>163</sup>.

Arbeitszeitbegrenzungen gab es jedoch nicht nur an den Sonntagen und an den kirchlichen Festen, sondern, wie bei der Betrachtung der Fangfristen der Straßburger Fischer schon angeklungen, bereits an den Abenden zuvor. So liberal wie der Rat Miltenbergs, der 1379 seinen Fischern anheimstellte, „uff welche zit oder stunde sie [an Sonnabenden oder Vigilien] uß sollen faren“, könnten sie selbst festlegen, war man selten<sup>164</sup>. Im spätmittelalterlichen Köln mußten zahlreiche Handwerke an den gebotenen Abenden mit dem zur Neige gehenden Lichttag, „bi schoinne dage“, ihre Arbeit einstellen, die Tätigkeit bei Kunstlicht wurde verboten<sup>165</sup>. In Nürnberg und Zürich durften zu Beginn des 14. Jahrhunderts Schneider und Tuchscherer an gebannten Abenden nicht länger bei ihrer Näharbeit sitzen, „dann als goetlich und reht ist“ (Nürnberg), vor allem sollten sie nicht „bi liecht oder morndes“, bei Talglicht oder Mondschein (Zürich), bzw. nach der Feuerglocke (Nürnberg) nähen bzw. scheren<sup>166</sup>. In Villingen traf es 1490 die Schmiede und Kürschner<sup>167</sup>. Präzisere Zeitangaben sind für die Schlettstadter Müller überliefert: Hier erwartete man, daß an den Samstagen und an den Vorabenden der Marienfeiertage, „so complet gelutet und gesungen wurt zu den Barfussen“, die Mühlräder stillstanden<sup>168</sup>. Die Arbeiten beim Flachs waren in Göttingen an den Vigilien mit Ausnahme des Spinnens, zu dem man sich in die private Sphäre des Hauses zurückzog, sommers wie winters um drei Uhr einzustellen<sup>169</sup>, die vigne-

<sup>162</sup> Brucker, Polizei-Verordnungen, 169, 172, 174 f.

<sup>163</sup> Gény, Stadtrecht, II, 786, 5, 8. Zur Leistung der Mühlenbetriebe für eine Großstadt des 16. Jahrhunderts: Horst Kranz, Die Kölner Rheinmühlen, 2 Bde. (Aachener Studien zur älteren Energiegeschichte 1–2, Aachen 1991–1993) II, 219–227.

<sup>164</sup> Richard Schröder, Karl Köhne (Bearb.), Miltenberg, Obernburg, Hirschhorn, Neckarsteinach, Weinheim, Sinsheim und Hilsbach (Oberrheinische Stadtrechte I, 4, Heidelberg 1898) 312.

<sup>165</sup> Loesch, Zunfturkunden, I, 4, nr. 1 u. II, 4, nr. 166 (1398/1483, Altshuhmacher); I, 12, nr. 4 (1397, Beutelmacher); 36 f., nr. 16 (1397, Drechsler); 110, nr. 38 (1378, Filzhutmacher); 153, nr. 55 (1397, Sattelmacher); 161, nr. 60 (1397, Schuhmacher, Kindsschuhmacher und Holzschuhmacher).

<sup>166</sup> Zu Nürnberg: Baader, Polizeiordnungen, 135; Schultheiß, Satzungsbücher, I, 162 (1315/30–ca. 1360). Zu Zürich: Schnyder, Quellen, I, 33, nr. 7 (1336). In der Ordnung der Meister des Zürcher Tuchschererhandwerks von 1515/23 wieder aufgenommen: ebd. I, 170, nr. 205.

<sup>167</sup> Hier wurde das Arbeitsverbot an den Vorabenden noch auf den Morgen der Festtage ausgedehnt: Roder, Villingen, 100, nr. 35.

<sup>168</sup> Gény, Stadtrecht, II, 786, 5 f.

<sup>169</sup> Goswin Freiberr von der Ropp (Bearb.), Göttinger Statuten. Akten zur Geschichte der Verwaltung und des Gildewesens der Stadt Göttingen bis zum Ausgang des Mittelalters

rons von Metz mußten nach einem Erlass von 1355 an den Samstagen und den Festvigilien zur Nonzeit die Weingärten verlassen<sup>170</sup>, die Schmiede in Köln hatten an den nämlichen Tagen im Winterhalbjahr um 5 Uhr, in den Sommermonaten um 7 Uhr ihre lauten Hämmer schweigen zu lassen<sup>171</sup>. Dagegen durften die Schneider der Rheinstadt nähen „van einre middernacht zo der anderre“, d.h. nicht über 12 Uhr nachts hinaus, gewiß um die zahlreichen Wünsche ihrer Kunden gerade vor Festtagen befriedigen zu können<sup>172</sup>.

Zum dritten und letzten Aspekt dieses Abschnitts: den nächtlichen Sperrstundenregelungen. Sie sind, in Massen seit dem Beginn des 14. Jahrhunderts bezeugt, in erster Linie Ausfluß des notwendig extremen, auch in anderen Lebensbereichen zu beobachtenden Sicherheitsdenkens in der „Festung“ Stadt, die im Spätmittelalter von einer wenig befriedeten Umwelt umgeben war. Gewiß gab es dabei auch schon im 14. Jahrhundert Versuche, moralische Vorstellungen über das nächtlich-öffentliche Treiben der Stadtbewohner in normierende Zeitordnungen umzusetzen<sup>173</sup>. Seit dem endenden 15. Jahrhundert gestalteten sich die Sperrstundenregelungen dann mehr und mehr zu einem Tummelfeld obrigkeitlicher Kontrolle, wie die Verbote beispielsweise des Nürnberger Rats zeigen, „nach der fewrglocken“ Hunde auf den Gassen laufen zu lassen oder von der Feuerglocke an „biß auff zwei stund vor mitternacht“ ohne künstliche Beleuchtung mit den Schlitten zu fahren<sup>174</sup>. Im Jahre 1478 hat man in der fränkischen Metropole sogar eine eigene Ratsordnung für das Betteln während der Nacht erlassen: Bettlern und Bettlerinnen, die sich schämen, bei Tag ihrem bitteren Gewerbe nachzugehen, sollte es gestattet sein, beim Einbruch der Nacht nach einem „sunder[n] zeichen“ noch mehrere Stunden zu betteln<sup>175</sup>.

Zur Bezeichnung der Nachtruhe wie für das Ende des gewerblichen Ausschanks von Bier und Wein kannten alle europäischen Städte bestimmte Si-

(Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens 25, Hannover, Leipzig 1907) 483, nr. 279.

<sup>170</sup> *François, Tabouillot, Histoire de Metz*, IV, 159.

<sup>171</sup> *Loesch, Zunftkunden*, I, 155, nr. 56. Darüber hinaus wurde den Garnmacherinnen schon 1370/97 bzw. den Nadelmachern 1397 geboten, an den Vorabenden von Festtagen winters um 5 bzw. um 4 Uhr, sommers um 6 Uhr die Arbeit zu beenden: *ebd.* I, 143, nr. 53; II, 154, 377.

<sup>172</sup> *Loesch, Zunftkunden*, I, 155f., nr 57.

<sup>173</sup> Zum Beispiel: Nürnberger Spielverbote nach der Feuerglocke (13./14. Jahrhundert): *Baader, Polizeiordnungen*, 63–65; Verbot in Schaffhausen, nachts „mit hornen“ zu blasen: *Karl Schib* (Bearb.), Die Rechtsquellen des Kantons Schaffhausen, Teil I, Bd. 2: Das Stadtrecht von Schaffhausen II: Das Stadtbuch von 1385 (Sammlung Schweizerischer Rechtsquellen XII, Aarau 1967) 81, nr. 144. Der Kölner Rat untersagte 1406 den Zünften, nach 11 Uhr nachts in den Gaffel- oder Amtshäusern zu spielen: *Stein, Akten*, II, 148. Zu Straßburger Spielverboten: *Ernst Bender*, Weinhandel und Wirtsgewerbe im mittelalterlichen Straßburg (Straßburg 1914) 99, 129f.

<sup>174</sup> *Baader, Polizeiordnungen*, 94f., 331.

<sup>175</sup> Im Sommer zwei, im Winter drei Stunden: *Baader, Polizeiordnungen*, 316f. In Würzburg war nach der Bettlerordnung von 1490 das Betteln nachts bis zur zweiten Weinglocke erlaubt: entsprechende Personen durften „nach der andern weinglocken auff der gassen nit funden werden“: *Hoffmann, Polizeisätze*, 204, nr. 380.

gnale<sup>176</sup>. In den niederländischen Kommunen beispielsweise, in Elburg, Dordrecht und Amsterdam, durfte nach der „avondglocke“ kein Bier mehr verzapft werden, in Antwerpen hatten im 14. Jahrhundert die Tavernen zu schließen, wann die „diefclocke volluud es“<sup>177</sup>.

Für unsere Fragestellung ist nun der Zusammenhang von allgemeiner Sperrstunde und Besuch der Wirtshäuser, der Bier- und Weinschenken, sind die akustischen Formen der Normierung der abendlichen Wirtshauszeiten von Interesse. In manchen Städten gab es dazu kein eigenes Glockensignal, man benutzte einfach die Uhrglocke. In Überlingen und Zürich beispielsweise sollten zu Beginn des 16. Jahrhunderts öffentliche Tavernen und zünftige Trinkstuben nicht länger offen gehalten werden, „dann bis die glogg nune geschlagen hatt“<sup>178</sup>. Andere Städte beschränkten sich dagegen in der gleichen Epoche zur Bezeichnung der Sperrstunde in den Schankhäusern noch auf unverbindliche Formulierungen wie „nach der glocken des abendes“ – in Eisenach, „so die abentstunde vorhanden ist“ – in Gotha, „so man die nachtglocken geluden hait“ – in Marburg, „so die glock nachts leutet“ – in Trier. Solche Normierungen setzten bei den Stadtbewohnern zumindest einen Verständniszusammenhang zwischen gebotener Zeit und entsprechendem Zeichen voraus<sup>179</sup>. In Marburg bezeichneten die Nachtglocken einen Zeitraum zwischen 8 und 9 Uhr. Das Ende des Ausschanks wurde dort erst 1545 auf 8 Uhr terminiert, um, wie es schon um 1540 hieß, keinen Gast „zum volsaufen anreizung“ zu geben; 1546 sollten nach dem Willen des Stadtrats die Studenten der Marburger Universität um 9 Uhr mit dem Zechen aufhören, „darmit sie zu iren studiis den morgen desda geschickter seien. Wolt aber einer studiren nach 9 urhen, das sal ime unbenommen sein.“<sup>180</sup> Die genauen Uhrzeiten, die in den Marburger Ordnungen wie übrigens auch im kleinen Amorbach erst in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts Einzug hielten<sup>181</sup>, galten zum Beispiel in Bern, Metz, Köln,

<sup>176</sup> Vgl. z. B. *Georg Steinhausen*, Geschichte der deutschen Kultur, Bd. 1 (Leipzig 1936) 220; *Hans Conrad Peyer*, Von der Gastfreundschaft zum Gasthaus. Studien zur Gastlichkeit im Mittelalter (Monumenta Germaniae historica, Schriften 31, Hannover 1987) 238.

<sup>177</sup> *B. H. D. Hermesdorf*, De herberg in de Nederlanden. Een blik in de beschavingsgeschiedenis (Assen 1957) 159–161.

<sup>178</sup> *Schnyder*, Quellen, I, 171, nr. 206 (1515/23: Sperrstunde in der Gesellentrinkstube des Schneiderhandwerks). Nahezu gleichlautendes Verbot in Überlingen für alle Wirtshäuser: *Fritz Geier* (Bearb.), Überlingen (Oberrheinische Stadtrechte II, 2, Heidelberg 1908) 251.

<sup>179</sup> *Karl Friedrich von Strenge*, *Ernst Devrient* (Bearb.), Die Stadtrechte von Eisenach, Gotha und Waltershausen (Thüringische Geschichtsquellen 9, Jena 1909) 80, nr. 40 (1500: Eisenach); 398, Nachtrag nr. 9 (1541: Gotha); *Friedrich Küch* (Bearb.), Quellen zur Rechtsgeschichte der Stadt Marburg, 2 Bde. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck 13, 1–2, Marburg 1918–1931; ND 1991) I, 199f., nr. 142; *Friedrich Rudolph* (Bearb.), Quellen zur Rechts- und Wirtschaftsgeschichte der rheinischen Städte. Kurtrierische Städte. I: Trier (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 29, Bonn 1915) 421, nr. 149 (1460).

<sup>180</sup> *Küch*, Quellen, I, 326, nr. 246; 339, nr. 258; 346, nr. 267; 361, nr. 273; 365, nr. 276.

<sup>181</sup> *Richard Schröder* (Bearb.), Mergentheim, Lauda, Ballenberg und Krautheim, Amorbach, Walldürn, Buchen, Künsheim und Tauberbischofsheim (Oberrheinische Stadtrechte I, 3, Heidelberg 1897) 232 (1528: sommers 8 Uhr; winters 7 Uhr). Auch in Colmar durfte 1370 kein

Göttingen und Hildesheim schon im späten 14. und 15. Jahrhundert zur Präzisierung des Schankschlusses<sup>182</sup>. Die Kölner Zecher blieben dabei mit ihrer recht großzügigen 11-Uhr-Regelung unerreicht im deutschsprachigen Raum des Spätmittelalters<sup>183</sup>, obgleich in der Stadt seit 1398 wesentlich restriktivere allgemeine Sperrstundenregelungen galten: von neun Uhr abends bis sieben Uhr morgens<sup>184</sup>.

Zahlreiche Städte kannten dagegen eine ganz bestimmte Glocke zur Bezeichnung der öffentlichen Ordnung bei Nacht und zum Geschäftsende des Wirtsgewerbes: In Nürnberg, Luzern und dem oberösterreichischen Eferding beispielsweise schlug die Feuerglocke<sup>185</sup>, in Würzburg<sup>186</sup>, Speyer<sup>187</sup>, Miltenberg<sup>188</sup>, Volkach<sup>189</sup>, in Limburg an der Lahn<sup>190</sup> und in Trier<sup>191</sup> hielten sich die Zecher an die Weinglocke. Im Mainzer Dom läutete die „Bretzelglocke“, in Bremen eine „Warmbierglocke“<sup>192</sup>. Bierglocken setzten in München<sup>193</sup>, merkwürdigerweise auch in Weinanbaugegenden wie in Krems und Wien den Wirten und ihren Gä-

Wirt „nach dem gloegkeln in seinem huse“ den Zechern noch etwas ausschenken: *Finsterwalder*, Stadtrechte, 292.

<sup>182</sup> Zu Bern: *Markus Escher*, Das Recht des Gastgewerbes im alten Bern (Phil. Diss., Fribourg 1977) 36 (sommers 10 Uhr; winters 9 Uhr). Zu Metz in der sogenannten „Grand Atour“ von 1405 (sommers 10 Uhr; winters 9 Uhr): *François, Tabouillot*, *Histoire de Metz*, IV, 564–580, bes. 574. Zum politischen Hintergrund: *Jean Schneider*, *La ville de Metz aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles* (Nancy 1950) 493–501. Im späten 15. Jahrhundert kannten die Metzer je nach Saison sogar drei verschiedene, zwischen 8 und 10 Uhr liegende Sperrstunden. Das Nachtgeläute dauerte dabei eine halbe Stunde: *Bibliothèque Nationale, Nouvelle acquisitions françaises* 6697, f. 2<sup>r</sup> (freundlicher Hinweis von Alexander Reverchon, Trier). Zu Göttingen 1468 (10 Uhr) und Hildesheim 1471 (sommers 9 Uhr; winters 8 Uhr): *Ina Tschipke*, Lebensformen in der spätmittelalterlichen Stadt. Untersuchungen anhand von Quellen aus Braunschweig, Hildesheim, Göttingen, Hameln und Duderstadt (Schriftenreihe des Landschaftsverbandes Südniedersachsen 3, Hannover 1993) 31, 33, 121.

<sup>183</sup> Für Köln zuerst 1398–1400: *Stein*, Akten, II, 91 f., nr. 77; 98 u. 101, nr. 80. Danach ständige Erneuerungen: ebd. II, 147 f., nr. 107 (1406: Verbot, Gäste nach 11 Uhr im Wirtshaus zu beherbergen); ebd. I, 249, nr. 92; 388, nr. 193; 681, nr. 331 (11-Uhr-Gebot: 1407–1460).

<sup>184</sup> Die allgemeinen Sperrstunden wurden lediglich während der Zeit des Karnevals und ersten Fastenzeit (Fastabend bis Reminiscente) morgens auf 5 Uhr verkürzt. Daneben bestanden noch abweichende Regelungen: *Stein*, Akten, I, 206, nr. 55; 233, nr. 83; 257, nr. 94.

<sup>185</sup> *Schultheiß*, Satzungsbücher, I, 66 (1302/15); *Weber*, Ratsbüchlein, 12, nr. 36; 28, nr. 155; *Otto Wutzel* (Bearb.), Die Rechtsquellen der Stadt Eferding (Fontes rerum Austriacarum III, 2, Graz, Köln 1954) 7, nr. 7.

<sup>186</sup> 1296/97 noch als Nachtglocke, seit 1342 dann als Weinglocke bezeichnet: *Hoffmann*, Polizeisätze, 39, nr. 7d; 40, nr. 7j; 61 f., nr. 83; 92, nr. 217; 145, nr. 317b (bis 1474).

<sup>187</sup> 1347: *Hilgard*, Urkunden, 444, nr. 502; 445 f., nr. 503.

<sup>188</sup> 1379: *Schröder*, *Köhne*, Miltenberg, 316.

<sup>189</sup> um 1500: *Kramer*, Alltagsleben, 32.

<sup>190</sup> 1518/37: *Eiler*, Stadtbuch, 101, nr. 50; 144, Anhang nr. 6 (als Sperrzeit galt hier 9 Uhr abends).

<sup>191</sup> *Rudolph*, Quellen, 416, nr. 144.

<sup>192</sup> *Bader*, Turm- und Glockenbüchlein, 109.

<sup>193</sup> *Pius Dirr* (Bearb.), Denkmäler des Münchner Stadtrechts, Bd. 1: 1158–1403 (Bayerische Rechtsquellen 1, München 1934) 414 f., nr. 340 f.; 426, nr. 383; 511 f., nr. 16.

sten Grenzen von Geschäft und Genuß<sup>194</sup>. „Narrenglocke“ und „Lumpenglocke“ wiesen den Nachtschwärmern in Ulm bzw. Dillingen den Heimweg<sup>195</sup>.

In einigen Städten hat man die Glocke zur Regelung der Sperrstunde in den Wirtshäusern nur kurz angeschlagen. Andere städtische Ratskollegien berücksichtigten dagegen eher die Probleme von wein- und bierseligen Zechern: Sie ließen die Glocken bis zu einer Stunde läuten. In Essen und Frankfurt (um 1355) hatte man dafür die sogenannte „lange Glocke“ installiert<sup>196</sup>. Das Münchener Stadtrechtsbuch aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts blieb im Ungefährten und stellte dazu lediglich fest: „Und wil man die glocken darumb dester spaeter und dester lenger lan läwten, daz iederman sein trinchen, daz er ân gevaerd pey der glocken im hab genommen, müg ausgetrinchen.“ Die Wirte Münchens hatten diesen Vorgang allerdings mit geeigneten Maßnahmen zu beschleunigen<sup>197</sup>. Übergangsregelungen sind auch für andere Städte überliefert: in Speyer galt 1347 eine unbestimmte Frist zwischen der „wingloken und so man munster metden zu sammen lutet“<sup>198</sup>, in Straßburg schlug den Trinkstuben und Gesellschaftshäusern 1493 präziser um Viertel vor zehn Uhr die „nünnerglock...“, die man auch ein vier teil einer stunden volliclich lüten und uf die zehen ungeverlich usgelütet sin soll“. Kommunikationsproblemen suchte man dadurch vorzubeugen, daß die Hauptkannen der zünftigen Stuben Straßburgs verpflichtet waren, ihren Gästen das Schlagen der Glocke zu bedeuten („und inen sagen, das man die glock lüte“)<sup>199</sup>. Die Zürcher Wirte dagegen konnten ihre Gäste noch eine Viertelstunde länger sitzen lassen. Hier an der Limmat wurde die sogenannte „Stubglocke“ auf dem St. Petersturm eine gute halbe Stunde – um 1336 umschrieb man diesen Zeitraum noch ohne Uhr mit: „als das man müssechich mochte gan ein halbe mile“ – nach der Feuerglocke angezogen, welche die allgemeine Sperrstunde anzeigen. Nach einer weiteren halben Stunde erscholl dann von Fraumünster her die „Nachglocke“, das endgültige Zeichen zum Schließen der Weinhäuser<sup>200</sup>. Solch gestaffelte Regelungen hat schließlich auch Konstanz eingeführt. In der Stadt am See brauchten die Weinschenken nach einer Ordnung von 1529 niemandem, sobald „es nün am abent geschlagen hat“, Wein zu geben. Es stand den Wirten allerdings frei, noch bis 10 Uhr den Weinverkauf fortzusetzen<sup>201</sup>. Selbst in den Jahren 1544/46 hat man

<sup>194</sup> Krems (1305–1538): Otto Brunner (Bearb.), Die Rechtsquellen der Städte Krems und Stein (Fontes rerum Austriacarum III, 1, Graz, Köln 1953) 27, nr. 21 II; 134, nr. 215; 221, nr. 347. Wien kannte neben der Bierglocke auch noch das Hornblasen: Bader, Turm- und Glockenbüchlein, 159 f.

<sup>195</sup> Lippert, Glockenläuten, 15.

<sup>196</sup> Zu Essen: Johanna Kachel, Herberge und Gastwirtschaft in Deutschland bis zum 17. Jahrhundert, in: Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 3 (Stuttgart 1924) 131. Zu Frankfurt: Wolf, Gesetze, 99, 105, 138 f.

<sup>197</sup> Dirr, Denkmäler, 414, nr. 340.

<sup>198</sup> Hilgard, Urkunden, 445 f., nr. 503.

<sup>199</sup> Brucker, Polizei-Verordnungen, 478 f. (Wiederholungen noch im 15. Jahrhundert: ebd., 480 f.).

<sup>200</sup> Zeller-Wermüller, Nabholz, Stadtbücher, I, 90 f., nr. 235; 137, nr. 296; II, 326, nr. 123.

<sup>201</sup> Feger, Statutensammlung, 40, nr. 21.

das noch in althergebrachter Weise mit dem „dritt zaichen zu abent prediglütē“ umschrieben<sup>202</sup>. Danach mußte mit dem Trinken aufgehört werden, überdies sollte „niemands mer uff der gassen in ainicherlai wiß weder singen, juchzen, schrygen, noch ander unwesen haben“<sup>203</sup>.

Nur noch darauf hingewiesen sei, daß solche Glockenzeichen zur Regelung der Sperrstunden nahezu ausnahmslos nur für die Einheimischen, nicht für die Fremden ertönten<sup>204</sup>. Man hat auch für bestimmte Gruppen der städtischen Gesellschaft gesonderte Zeit-Ordnungen getroffen, wie beispielsweise in Straßburg und Duisburg für das unruhige Völkchen der Acker-, Dienst- und Handwerksknechte: In Straßburg durften die Gesellen im Sommer ab zehn Uhr nachts, im Winter ab 9 Uhr nicht mehr in Tavernen und „garten... zeren noch zusammen“ kommen. Diese Einschränkungen galten ausdrücklich nicht für „herren, ritter, knechte, kouflüte, bilgerin“, da sie „erlich, redelich lüt“ seien<sup>205</sup>. Überdies hat man allenthalben an Sonn- und Feiertagen beschränkte Geschäftszeiten für die städtischen Bier- und Weinhäuser festgesetzt, bezeichnet durch Gottesdienstzeiten und vermittelt durch entsprechende akustische Zeichen<sup>206</sup>.

#### IV. Zusammenfassung

Der Kölner Rats herr Hermann Weinsberg (1518–† 1597) erzählt am Beginn seiner bekannten Autobiographie von Schülerstreichern, davon, daß die jungen Burschen die Pfannenschläger mit der Frage nach der Uhrzeit vorzüglich zu ärgern wußten: „dan meinen sei, man beschimp sei, dweil sei doch nit wol horen.“<sup>207</sup> Der Gang der Zeit teilte sich in den Städten des Spätmittelalters durch die akustischen Signale der Glocken mit. Man „hörte“ auf den Baustellen, in den Werkstätten, Läden und den Wirtshäusern die Zeit. Daran änderte in den deutschen Städten auch die Einführung von Uhr und Stunde seit dem sechsten Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts nichts – im Gegenteil. Große und kleine Glocken normierten, präzisierten, rhythmisierten in Verbindung mit den öffentlichen Uhren in allen größeren Städten Oberdeutschlands Arbeits- und Geschäftszeiten, regelten das Tagewerk.

<sup>202</sup> Feger, Statutensammlung, 196, nr. 373.

<sup>203</sup> Feger, Statutensammlung, 130f., nr. 175.

<sup>204</sup> Kachel, Herberge, 132.

<sup>205</sup> Straßburger Knechteordnung von 1465: Brucker, Polizei-Verordnungen, 300. Zu Duisburg (1518): Mihm, Elmentaler, Stadtrecht, 122.

<sup>206</sup> Allgemein: Kachel, Herberge, 133f. Beispielsweise zu Ausschankzeiten an Feiertagen in Straßburg: Eheberg, Straßburg, I, 142; Brucker, Polizei-Verordnungen, 542; Bender, Weinhandel, 110. In Wertheim galten sonntägliche Schankzeiten (1509/28) von 11 Uhr vormittags bis 3 Uhr nachmittags, in Limburg (1537) „nach mittag“ bis 5 Uhr: Richard Schröder (Bearb.), Wertheim, Freudenberg und Neubrunn (Oberrheinische Stadtrechte I, 1, Heidelberg 1895) 43; Eiler, Stadtbuch, 144, Anhang nr. 6.

<sup>207</sup> Höhlbaum, Lau, Stein, Buch Weinsberg, I, 59.

Die Festlegung der Signalensemble und der durch sie angezeigten Werkzeiten folgte für die zahlenmäßig große Gruppe der Lohnarbeiter während des Spätmittelalters oft und oft den Arbeitszeit- und Lohnkonflikten, die diese lediglich tageweise beschäftigten Menschen mit städtischen Räten, mit öffentlichen und privaten Arbeitgebern austrugen. Der Lichttag und seine traditionellen Glockenzeichen blieben dennoch in überwiegender Weise das Maß der Arbeit, die Uhrzeiten präzisierten hier nur die Rhythmen von Tätigkeit und Ruhe zwischen Sonnenaufgang und der hereinbrechenden Dämmerung. Die neue Stundenrechnung war keineswegs das gleichsam unveränderliche astronomische Metrum, sie entwickelte sich auch nicht dazu. Mit Hilfe verschiedener Zeitsysteme wie etwa durch die Große Uhr versuchte man vielmehr, die überkommene, sich an die kanonischen Stunden anlehrende und im Verlauf des Jahreskreises dem natürlichen Gang des Lichtes folgende Tradition der Tageseinteilung und der korrespondierenden Veränderbarkeit der Glockensignale mit der neuen Gleichförmigkeit der Äquinoktialstunden zu vereinen. Das ältere „ungefährlich“ verwob sich mit der Modernität der Stunde, der Arbeitstag und seine Pausen wurden dadurch zu rationaleren Größen vertragsrechtlicher Übereinkünfte, die Arbeitsleistung konnte nun mit Hilfe von Glocke *und* Uhr stärker präzisiert, freilich differenziert in den einzelnen Städten auch standardisiert werden. Dies sicherte zum einen den Arbeitsbesitzern größere Kontrollmöglichkeiten, verschaffte zum anderen den Arbeitern mehr Sicherheit vor Willkür. Es entstanden zum Ende des 15. Jahrhunderts hin neue Formen der Lohnarbeit, beispielsweise die stundenweise Beschäftigung und Entlohnung.

Bei der Begrenzung von Arbeits- und Geschäftszeiten im städtischen Handwerk verwendete man das nämliche Instrumentarium akustischer Kommunikation und stundenmäßiger Präzision. Es standen indes für jene Zeitregelungen andere Motive Pate: das Nahrungsprinzip durch Verminderung der Konkurrenz, die Ruhestörung und Feuergefahr, die von nächtlicher Lichtarbeit ausging, das Verlangen nach öffentlicher Sicherheit, das mit der Sperrstunde in Wein- und Bierhäusern verbunden war, laikale wie kirchliche Ordnungsvorstellungen setzten mit Glocken, die an den Vorabenden wie an den Sonn- und Feiertagen zu Gebet und Messe riefen, handwerklichem Tätigsein und gewerblichem Streben Schranken. Die Glocke und die ihr verbundene öffentliche Uhr entwickelten sich auch und gerade in dem seit dem späten 15. Jahrhundert zu beobachtenden Wandlungsprozeß der städtischen Ratskollegien zur alle Lebensbereiche normierenden, kontrollierenden und pädagogisierenden Obrigkeit mehr und mehr zu signifikanten Herrschaftszeichen in den Groß- und Mittelstädten des oberdeutschen und rheinischen Raumes.

Insgesamt: Die mechanischen Schlaguhren des Spätmittelalters werden in ihrer revolutionierenden Wirkung von Teilen der modernen Forschung überschätzt. Ähnlich wie für die Maß- und Gewichtssysteme<sup>208</sup> gilt auch für die Bemessung

<sup>208</sup> Dazu vor allem *Harald Wittböft*, Umrisse einer historischen Metrologie zum Nutzen der wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Forschung: Maß und Gewicht in Stadt und Land Lü-

der Arbeitszeit: Die Ansätze zur Rationalisierung vermehrten bloß die Vielgestaltigkeit der Messung von Zeit. „Richtig zählen und rechnen konnten mittlerweile viele, aber nicht alle liebten genaue Termine. Im Ungefähren ließ sich's gemächlicher leben, und wenn schon Absprachen, dann humane, nämlich flexible.“<sup>209</sup> Und dazu gehörten auch die kanonischen Stunden und ihre akustische Übermittlung durch die Glocken.

neburg, im Hanseraum und im Kurfürstentum/Königreich Hannover vom 13. bis zum 19. Jahrhundert, 2 Bde. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 60, Göttingen 1979).

<sup>209</sup> *Borst, Computus*, 73.



# Orts- und Personenregister

Bearbeitet von Marco Grün

Das nachfolgende Orts- und Personenregister erschließt Text und Anmerkungen. Abbildungen, Karten, Tabellen oder bibliographische Zitationen bleiben unberücksichtigt. Personennamen, sofern sie nicht mindestens zweigliedrig sind, erhalten in der Regel einen erläuternden Zusatz. Diese Angaben dienen der Identifikation, nicht der Information; sie beschränken sich daher auf ein Minimum. Die Einordnung der Namen richtet sich zumeist nach dem Vornamen, wobei Verweise von den Namenszusätzen her weitgehend entfallen mußten. Geistliche Würdenträger, Herrschaftsträger, Geschichtsschreiber, Dichter etc. sind durchgängig als solche gekennzeichnet.

Neben den Ortsnamen im engeren Sinne werden auch allgemeinere historisch-geographische Bezeichnungen aufgenommen (Flüsse, Territorien usw.), häufig genannte Bauten (Glockentürme, Belfriede etc.) konnten nicht berücksichtigt werden. Eine administrative Erläuterung der Orte entfällt. Verweise erfolgen nur in Einzelfällen. Die Lemmata folgen der modernen deutschen Schreibweise. Geistliche Institutionen erscheinen entweder als alphabetischer Haupteintrag oder in der Binnengliederung der Ortslemmata. Mehrfachbedeutungen sowie adjektivische Bezeichnungen sind, sofern es vertretbar schien, unter einem Stichwort subsumiert. Bürger und Einwohner werden nicht als Haupteintrag behandelt, sondern nur unter den jeweiligen Städten aufgeführt.

## Abkürzungen

arab.	= arabisch	Gf./Gfin.	= Graf/Gräfin
Bf.	= Bischof	Gs.	= Geschichtsschreiber
Bg.	= Bürger	Hl./Hle.	= Heiliger/Heilige
Bgm.	= Bürgermeister	Hrzg./Hzgin.	= Herzog/Herzogin
byz.	= byzantinisch	Kg./Kgin.	= König/Königin
dt.	= deutsch	Kl.	= Kloster
Ebf.	= Erzbischof	Ks.	= Kaiser
Ew.	= Einwohner	Mgf.	= Markgraf
Fl.	= Fluß	röm.	= römisch

- Aachen XIX, 83, 196, 239, 254  
 – Marienkirche XIX  
 – St. Peter, Pfarrkirche 196
- Aalst 129, 138–142, 149  
 – Rathaus 139, 141–142  
 – Schöffenhaus 140
- Aarau 206
- Aare, Fl. 220
- Aargau 225
- Aaron, Hohepriester 46, 48
- Abbasiden 15
- Abraham v. Ankyra, Dichter 11
- Achaz, Hl. 226
- Achmet ben Sirin, Verfasser 4
- Adalbert, Ebf. v. Magdeburg 14
- Adalbert, Ebf. v. Mainz 168
- Adrian van der Ee, Chartermeister v. Brabant 146
- Agarener 13
- Agostino Patrizi 255
- Agricola, Georg, Humanist 254
- Ägypten 3, 56
- Aire 132
- Alemannien 194
- Al Mas'udi, Geograph 14–15
- al-Muaqtadir, Kalif 15
- Albenga 97
- Alberto Mil(l)io, Gs. 90, 96
- Albrecht, Erzhg. v. Österreich 211
- Alexander III., Papst 90
- Alexander VI., Papst 232
- Alpen 74–75, 177, 238
- Altdorf 203
- Amalar v. Metz, Liturgiker 8, 61–63
- Amalek 31
- Amiens 137, 246
- Ammon 31
- Amorbach 270
- Amsterdam 270
- Anastasius Persa, Märtyrer 12
- Ancona 89
- Andrea Pisano, Baumeister 122
- Andronikos I. Komnenos, Ks. v. Byzanz XIV, 5, 6
- Andronikos II., Ks. v. Byzanz 7
- Andronikos III., Ks. v. Byzanz 7–8
- Anglo-Normannen 129, 142
- Angoulême 51
- Antiochia 19
- Antiochos IV. Epiphanes, Kg. v. Syrien 33–34
- Antiochos, Mönch des Sabas-Kl. 12
- Antonij, Ebf. v. Novgorod 10–11
- Antwerpen 134, 137, 158, 270  
 – Liebfrauenkirche 137
- Appenzell 216–217  
 – Appenzeller 221, 235
- Arabien 4, 14–16, 20, 42–43
- Arbedo, Schlacht v. 208–209
- Arezzo 88, 115
- Arianer 42, 48
- Armenien 11
- Armentières 139
- Arno, Fl. 104, 111
- Arnold v. Lübeck, Gs. 32
- Arnold v. Selenhofen, Ebf. v. Mainz 174
- Arras 139
- Artois 137  
 – Gf. v. 137
- Aschaffenburg 267
- Assisi XVII, 93  
 – S. Francesco XVII
- Asti 97–100  
 – S. Secondo della Torre Rossa 99
- Athos 9–10, 19
- Augsburg 194, 263  
 – St. Peter am Perlach, Stift u. Ratskapelle 194  
 – Rathaus 194
- Avignon 68
- Babylon 33–34
- Bacharach 78–79
- Baden 84
- Bailleul 139
- Baldwin IX., Gf. v. Flandern 141
- Baldwin v. Ninove, Gs. 132, 143
- Balkan 8, 22
- Bamberg 147, 163
- Bar, Gfen. v. 190
- Bar-le-Duc 198
- Baronius, Caesar, Kirchenhistoriker 29
- Basel 81, 181, 194, 205, 212–213, 216, 218, 226, 240, 242–244, 247–251, 254, 256, 264, 266  
 – Münster 249  
 – – -bauhütte 249  
 – Bgm.: Peter Rot 226  
 – Bg./Ew. 209, 211, 215  
 – – Bastian Krug, Werkmeister der Schmiede 249  
 – – Jakob Rümelin, Zimmermeister 250–251
- Baudewijn van der Lure, Dichter 126
- Belgien 125, 162
- Bellenz, Schlacht v. s. Arbedo

- Benoît de Sainte Maure (More), Dichter 129  
 Bergues-Saint-Winnoc 139  
 Bern 81, 204, 208–209, 216–217, 219–220,  
 228–230, 240, 243, 263, 270  
 – St. Vinzenzkirche 81  
 – Bärenhüsle ob dem kefitor 219  
 – Bg./Ew. 209, 219, 220, 225, 230  
 – – Bannerträger: Hans Kutler 208  
 Bernhard v. Clairvaux 28  
 Bernanien 60  
 Bethune 137–139  
 Biervliet 141  
 Bigallo 115  
 bithynischer Olymp 6, 12  
 Böhmen 68  
 Bojaren 20–21  
 Bologna 69, 104  
 Bona, Giovanni, Kirchenhistoriker 29  
 Boncompagno da Signa, Rhetoriker 91  
 Bonvesin della Riva, Dichter 92, 94  
 Boulogne 132, 137  
 Brabant XVIII, 126, 128, 133, 142–144,  
 146, 149, 152, 157, 167  
 Breda 158  
 Breme, Kl. XVI  
 Bremen 271  
 Breslau 68  
 Brixen, Bistum 69  
 Brügge 126, 128, 130, 138–139, 141, 145–  
 146, 149, 151, 154, 157–158, 254  
 – Boeverietor 145  
 – Halle 154  
 – Prinzenhof 146  
 – Stadthaus 151  
 Brünhild, Kgin. 170  
 Brüssel 119, 126–127, 139–140, 149, 151–  
 153, 156  
 – St. Nikolauskirche 126–127  
 – Rathaus 126–127  
 – – St. Michaelsturm (Turm des Rat-  
 hauses) 127  
 – Stadthaus 139–140, 149, 152–153  
 Buchs, Burg 220  
 Bulgaren 15  
 Bünden 209  
 – Bündner 222  
 Burchard v. Hall, Gs. 119  
 Burgund 51, 135, 141, 156, 220, 228–229  
 Burgunden (Nibelungenlied) 214  
 Buxtehude 263  
 Byzanz XIII, XIV, 1–2, 8, 10–11, 14, 22,  
 139  
 – s. auch Konstantinopel
- Calven-Schlacht 217  
 Cambrai 129, 132, 143, 167  
 Canino 65  
 Cassel 130  
 Châlons-sur-Marne 245  
 Chastellain, Historiograph 134  
 Chieri 97  
 Christophoros, Abt des Xylourgou-Kl. 9  
 Chur 210, 216  
 – Münster 210  
 Cindasvinthe, Kg. d. Westgoten 47  
 Clermont, Konzil v. 29  
 Colmar 23, 270  
 Como 89  
 Complutum, Kl. 47  
 Conrad Justinger, Gs. 204, 209, 216, 224–  
 225  
 Conrad v. Scheyern, Gs. 32  
 Corbie 132  
 Costanza 90  
 Cremona 90, 96  
 Damme 129, 135, 139, 141, 150–151, 154,  
 157  
 – Rathaus 139, 141, 157  
 – Schöffenhaus 129, 151  
 – Stedehuus 150  
 Daun 78  
 David, Kg. v. Israel 13, 31  
 Delft 198  
 Dendermonde 158  
 Deutschland XIII, XVI, XVIII–XX, 34,  
 41, 45, 51, 56, 74, 76, 79, 81–82, 84, 119,  
 139, 161, 164, 169, 191, 194, 238, 240–241,  
 244, 246, 250–251, 253–254, 258, 265, 271,  
 273–274  
 Deutz 259  
 – Kl. 174  
 Diebold Schilling, Gs. 208, 211, 233  
 Dietrich v. Moers, Ebf. v. Köln 183  
 Dijon 132  
 Diksmuide 140  
 Dillingen 272  
 Dinant 129  
 Disentis 221  
 Donatisten 48  
 Donau, Fl. 15  
 Dordrecht 270  
 Dornach 210  
 Dortmund 197  
 Douai 133, 135, 137, 139, 141  
 – Rathaus 141  
 – Stadthaus 141

- Dubrovnik 22, 23
- Ew. s. Ragusaner
- Duisburg 257, 273
- Stadtwald 257
- Durandus, Liturgiker 38, 53, 55, 59–60, 62–63, 66
- Dürrenroth/Emmental 207, 214
- Dvina, Fl. 17
- 
- Ecke 130
- Eferding 271
- Eichstt 161
- Eidgenossen/-schaft 202–205, 207–215, 217–219, 222–229, 231, 234, 235
- s. auch Schweiz
- Eifel 78
- Einsiedeln, Kl. 201
- Eisenach 270
- El-Kamil, Sultan v. Ägypten 38
- Elburg 270
- Elsaß 81, 173, 176, 180, 193, 260, 265
- Enea Silvio Piccolomini, Kardinal 265
- Engelbert II. v. Falkenburg, Ebf. v. Kln 182
- England 27, 37, 39
- Ephrm der Syrer, Hl. 16
- Erfurt 237, 240, 255
- „Dom“ (St. Marien) 237
- Eschen, Burg 220
- Essen 272
- Este, Marchese d'
- Vikar 96
- Eßlingen 193, 256
- Etzel, Hunnenkg. 214
- Europa IX, XII, XVIII, XX, 1, 25–27, 33–35, 39–40, 74, 119, 122, 243, 245–246, 252–253, 265
- Eustathios, Ebf. v. Thessalonike XIV, 4, 5, 6, 9
- 
- Feldkirch 262
- Felix, Hl. 226
- Feodosij, Abt des Höhlenkl. 22
- Ferrara 27
- Fidenza 94
- Flandern XVIII, XX, 82, 125–126, 128–130, 133, 140–142, 144–145, 151–152, 155, 157, 159, 167, 187, 192, 240
- Flavigny, Kl. 51
- Florenz XVIII, 85–86, 88, 95–96, 103–104, 110–112, 115, 119, 122–124, 242, 254, 267
- Dom (S. Maria del Fiore) 115, 117, 119
- S. Giovanni (Baptisterium) 119
- 
- S. Maria al Mercato Nuovo 96
- S. Miniato al Tedesco 111–112, 123
- Bargello 104–105, 110, 112, 123
- Palazzo dei Priori 95
- Palazzo Vecchio (Palazzo della Signoria) 105, 110, 112, 115, 123
- Ponte Vecchio 104
- Torre degli Asinelli 104
- Torre dei Boscoli 105
- Torre dei Donati 104
- Torre dei Foraboschi 110
- Torre del Leone 96, 104–105
- Torre della Vacca 111–112, 115, 123
- Bg./Ew. 112, 115, 117, 119
- Fosses 132
- Francesco Guicciardini, Gs. 85
- Francesco Todeschini-Piccolomini, Kardinal 255
- Francisco Ximnes de Cisneros, Kardinal, Ebf. v. Toledo 43
- Franken 243, 269
- Franken(reich) XV, 41–42, 49–50, 52, 74–75
- Frankfurt/Main 84, 240, 250–251, 254, 261–262, 266–267, 272
- St. Niclas 254
- Frankreich XIII, 29, 38, 75, 79, 81–82, 85, 119, 123, 125, 128–130, 132, 137, 141–142, 145–146, 158, 162, 167, 187, 190–192, 194, 197, 224, 227, 229
- Franziskaner 38, 68, 93
- Frastenz, Schlacht v. 213, 229
- Freiburg i. Br. 80, 82–83, 119, 193–194, 250–251
- Münster 119, 194
- Fribourg 208, 216
- Fridolin, Hl. 217, 221–222
- Friedrich I. Barbarossa, dt. Kg., Ks. 90–92, 129, 225
- Friedrich II., dt. Kg., Ks. 38, 104, 111, 115, 129, 143, 167
- Friedrich v. Toggenburg, Gf. 210
- Friesland 79
- Fritsche Closener, Gs. 177
- Fructuosus, Hl. 49
- Fruttuaria, Kl. 64
- 
- Gallien 41, 45, 47, 50–51, 56
- Gallus, Hl. 221
- Gangolf, Hl. 190
- Gebal 31
- Genf 75

- Gent 125–126, 128, 133–134, 136, 138–141, 144–150, 152–153, 157–158  
 – Liebfrauen 147  
 – St. Jakob 147  
 – St. Johannes 144, 146–148  
 – St. Michael 147  
 – St. Nikolaus 144  
 – St. Nikolausturm 136  
 – St. Salvator 147  
 – St. Veerle(kapelle) 148  
 – Burg 148  
 – Schöffenhaus 140, 153  
 – Stadthaus 150  
 – Bg./Ew. 142  
 Genua 89–90, 97  
 – S. Lorenzo 97  
 Georg, Hl. 221  
 Georgios Pachymeres, Gs. 6, 7  
 Germanen 75, 90, 129  
 Germanos v. Konstantinopel, Patriarch 3–4, 11–13  
 Gerold, Patriarch v. Jerusalem 38  
 Ghibellinen 104–105  
 Giornico-Krieg 217  
 Giotto, Maler 117, 119, 122–123  
 Giovanni Villani, Gs. 95–97  
 Giselbert v. Mons, Gs. 129  
 Glarus 214, 221–222  
 – Glarner 211, 217, 221–222  
 Golpach 207  
 Goslar 80, 147  
 Gotha 270  
 Gottfried Hagen, Gs. 181–182  
 Gotthard, Abt v. St. Gallen 231  
 Göttingen 268, 271  
 Grandson, Schlacht v. 206–207, 211, 220, 222, 228  
 Graubünden 206, 221, 244  
 Graz 250  
 Gregor v. Tours, Gs. 57  
 Gregor VII., Papst 42  
 Greyerz, Adelsfamilie 205, 214, 233  
 Griechenland 2–4, 8, 10, 16, 18–19  
 griechisch-orthodox XIII  
 Gruyères, Landschaft 205  
 Guido da Velate, Bf. v. Mailand 87  
 Guido Pusterla, Mgf. 225  
 Guillaume Durand s. Durandus  
 Gümmeren, Burg u. Stadt 220  
 – Gümmerenkrieg 220
- Haarlem 198  
 Habsburg(er) 203, 205, 211, 216–217, 222
- Hadrian, röm. Ks. 226  
 Hagariter 31  
 Hagenau 180, 196  
 – St. Georgskirche 196  
 Halbsuter, Dichter 219  
 Halle 119  
 – Wallfahrtskirche 119  
 Halten, Burg 220  
 Hamburg 194, 244, 246, 253, 266  
 – Rathaus 194  
 – St. Pauli XX  
 Hans Dernschwam, Fuggerfaktor 239  
 Hans Viol, Dichter 217  
 Hans Giel(en) 231  
 Hanse 17, 83, 194  
 Hardifort 130  
 Häretiker 48  
 Hasle 225  
 Hasselt 157  
 Hattin, Schlacht v. 25, 27–28, 32, 34  
 Hausbergen, Schlacht v. XIX, 177  
 Heiden 27, 30–31, 46, 140  
 Heiliges Römisches Reich 203–204, 217, 224, 225  
 Heini Wolleb 213  
 Heinrich II., Kg. v. England 27  
 Heinrich II. v. Finstingen, Ebf. v. Trier 197  
 Heinrich IV., dt. Kg., Ks. 89  
 Heinrich VI., dt. Kg., Ks. 167  
 Heinrich VII., dt. Kg., Ks. 111  
 Heinrich (VII.), dt. Kg. 143  
 Heinrich v. Beinheim, Gs. 209  
 Heinrich v. Molenark, Ebf. v. Köln 259  
 Hénin-Liétard 158  
 Héricourt 224  
 Hesdin 132  
 Hildesheim 271  
 Hl. Land 27, 28, 29, 35, 37, 39, 56  
 Holland 198  
 Homberg, Gfen. v. 205  
 Huy 132–135, 155, 157
- Iberische Halbinsel 42  
 Ibn Fadlan, Gesandter u. Geograph 15  
 Idumäa 31  
 – Idumäer 31  
 Ille d'Oléron 75  
 Ill, Fl. 267  
 Illyrien 8  
 Inder 4  
 Innozenz II., Papst 129  
 Innozenz III., Papst 34–35  
 Interlaken 233

- Ioannes XI. Bekkos, Patriarch 7, 23  
 Ioannes Skylitzes, Gs. 13  
 Ioannes v. Tyros gen. Kodonatos, Metro-  
     polit 6  
 Ioseph, Patriarch 6–7  
 Irland 2  
 Isaias, Patriarch 7  
 Isenhofer, Dichter 218  
 Islam 42, 44  
 Ismaeliter 31  
 Isny 83  
 Israel 31, 46–47, 54, 56  
 Italien XIII, XV–XX, 68, 74–75, 85–87, 90,  
     93–94, 100–101, 103, 119, 193, 227, 233,  
     240, 253  
 Itzjaslav Mstislavic, Fürst 18  
 Ivan Neronov, Gs. 22  
 Ivan Vasil'evic, Großfürst v. Moskau 21  
  
 Jacoba v. Bayern, Gfin. v. Hennegau,  
     Holland und Seeland 157  
 Jabin 31  
 Jakob v. Lothringen, Bf. v. Metz 185  
 Jaroslav I. der Weise, Fürst v. Kiev 17, 21  
 Jaroslavl' 19  
 Jean (des Preis dit) d'Outremeuse, Gs. 157  
 Jean Froissart, Gs. 133  
 Jean Gerson, Theologe 265  
 Jericho 56  
 Jerusalem XIV, 12, 25–40  
     – Tempel 33–34  
     – Tempelberg 38  
     – Kreuzeskirche 35  
 Joab 31  
 Joachimiten 38  
 Johann I., Hzg. v. Brabant 142  
 Johann v. Bayern, Elekt 156  
 Johannes, Hl. 225  
 Johannes XXII., Papst 68  
 Johannes Butzbach gen. Piemontanus,  
     Humanist 267  
 Johannes Moschos, Hagiograph 3  
 Johannes v. Fleckenstein, Bf. v. Basel 266  
 Jordan, Fl. 56  
 Judäa 61  
 Juden XIII, XX, 33–34, 46, 48–49, 62, 180  
 Judenchristen XIII  
 Julian v. Toledo, Bf. 43  
 Julius II., Papst 212  
 Justin d. Märtyrer, Philosoph 48  
  
 Kahlenberg 255  
 Kalixtus III., Papst 68  
  
 Kama, Fl. 15  
 Karl d. Gr., Ks. 59, 134, 228  
 Karl d. Kühne, Hzg. v. Burgund 156, 211,  
     220  
 Karl IV., Ks. 191  
 Karl IV., Kg. v. Frankreich 190  
 Karl V., Ks. 133  
 Karl VIII., Kg. v. Frankreich 85  
 Karmeliter 94  
 Karolinger 52–53, 59  
 Kazan' 21  
     – Kapelle bei den Erlösertoren 21  
 Kiel 83  
 Kiev XIII, 2, 14, 15, 17, 18  
     – Höhlenkl. 17–18, 22  
     – Kirche der Himmelfahrt Christi 18  
 Kiever Rus 14–15, 18  
 Kilikien 13  
 Kischon-Bach 31  
 Koblenz 196, 198  
 Kodonatos s. Ioannes v. Tyros  
 Köln XIX, 163–164, 166, 168, 172, 174–  
     176, 181–184, 194–195, 197–198, 240–  
     241, 243, 246, 253, 258–262, 267–271, 273  
     – Dom 183, 184  
     – Groß-St. Martin, Kl. 174, 182, 184  
     – St. Alban 262  
     – St. Laurentius 262  
     – St. Heribert, Kl. 174  
     – Deutz s. Deutz  
     – Fischkaufhaus 241  
     – Rathaussturm 175  
     – Bg./Ew.  
     – – Hermann Weinsberg, Ratsherr 273  
     – – Everhard vom Buttermarkt, Anführer  
         182  
 Königsfelden 209  
 Konrad Stolle, Gs. 237  
 Konstantinopel XIII, 4, 6, 8–11, 16, 20, 23–  
     24, 141, 239  
     – Demetrios-Kirche tou Palatiou 16  
     – Hagia Sophia XIV, 5–6, 10  
     – Kl. der Theotokos Evergetis 9  
     – Studiu-Kl. 12  
 Konstantinos, Despotes v. Thessalonike 7  
 Konstantinos VII. Pophyrogennetos, Ks. v.  
     Byzanz 12, 16, 17  
 Konstantinos IX. Monomachos, Ks. v. By-  
     zanz 6  
 Konstanz 166, 194, 243, 247, 250–251, 254,  
     256, 258, 263, 265, 272  
     – Münster 247  
     – Kreuzlinger Turm 256

- Bg./Ew.
- - Hans Berner 256
- Kortrijk 132–133, 135, 140–142, 149
- Schöffenhaus 141
- Krakau 261
- Krems 271
- Kreuzfahrer 28–29, 37–38, 40
- Kriemhild, Kgin. 170
- Kyburg, Gfen. v. 205, 214
- Kyrillos v. Skythopolis, Hagiograph 13
- Lambert, Hl. 156
- Lammersvliet 146
- Landolitus, Gs. 87
- Landshut (Utenstorf), Burg 220
- Langres 191
  - Kathedrale 191
  - Kanonikerbezirk 191
  - St. Peter und Paul 191
- Laon 132, 137, 190–191
  - Porte-Martel 191
- Las Navas de Tolosa, Schlacht v. 35
- Lateiner 3–5, 11, 32, 34, 40, 42, 129
- lateinisch-westlich XII–XIII, XV
- Laufenburg 205
- Laupen, Festung 208
  - Schlacht v. 225–226
- Laurentius, Hl. 87
- Lebenau 80
- Lechenich 198
- Leipzig 247, 250
  - St. Thomas 247
- Lenzburger 225
- Leo Allatius, Gs. 2
- Leo VI., Ks. v. Byzanz 16
- Leontios v. Neapolis, Bf. 13
- Leopold III., Hzg. v. Österreich 209, 223
- Leutkirch 264
- Leviton 54, 61
- Libanon 65
- Lier 127–128, 138, 139, 141
  - Halle 128
  - Rathaus 141
- Limburg 156
- Limburg an der Lahn 243, 271, 273
- Limmat, Fl. 272
- Lodi 92
- Lombardei 76, 91, 122
- Lomellina XVI
- London 29, 31–32, 34
  - St. Paul 29–30
  - Westminster Abbey 29
- Loon 156
- Lothringen 164, 171, 187, 198
- Löwen 127, 130, 139, 140, 142, 148–153
  - St. Peterskirche 127, 130, 139, 153
  - St. Petersfriedhof 127, 148, 153
  - Rathaus 149–150, 153
  - Schöffenhaus 153
- Lübeck 83, 194, 245, 263
  - Marienkirche 194
- Ludwig IX. der Heilige, Kg. v. Frankreich 38
- Ludwig v. Bourbon, Fürstbf. 156
- Ludwig v. Male, Gf. 126, 145
- Lüneburg 253
- Lüttich 134, 143, 146, 149–150, 155–158, 167
  - Gebiet XVIII
  - Rathaus 150
  - Bg./Ew. 157
- Lutz Steinlinger, Baumeister 248
- Luxemburg 203
- Luzern 208–209, 211–212, 217, 219, 223, 227–230, 233, 240, 262–264, 271
  - Franziskanerkirche 211–212
  - Bg./Ew. 211, 228, 243
  - Bannerträger: Hensli nid Kilchen 209
- Luzi, Hl. 222
- Maas, Fl. XIX, 161, 165, 192
- Maastricht 149
- Magdeburg 163
- Maghfield, Synode v. 265
- Makedonien 9
- Manuel Philes, Dichter 8
- Marburg 240, 270
  - Universität 270
- Maienfeld (Mayenfeld) 222
  - St. Luzi-Kapelle auf der Steig 222
- Mailand 76, 87, 89, 91–93, 101
  - Anonymus v. 92
  - Bg./Ew. 92, 208, 217
- Main, Fl. 255
- Mainz XIX, 51, 165, 168, 172, 174, 271
  - Dom 168, 271
  - St. Jakob vor der Stadt, Kl. 174
  - St. Mariengreden 168
- Maischeid 80
- Mamai, Tatarenherrscher 21
- Manhattan 103
- Mansfeld, Gfen. v. 247
- Maria 59, 222, 225, 227
- Maria v. Betanien 60
- Maria v. Burgund, Hzgin. 158
- Marignano, Schlacht v. 218, 223, 229

- Markos Hieromonachos, Kommentator 10  
 Martin, Hl. 214, 221  
 Martinella 96  
 Martino Lombardo, magister 95  
 Maslama, arab. Heerführer 16  
 Massa Maritima 117  
 – Dom 117  
 Mathäus de Layens, Stadtbaumeister 153  
 Matthäus, Hl. 87  
 Matthäus Schiner, Bf. v. Sitten, Kardinal 232  
 Maubeuge 158  
 Mauren 43, 134  
 Mauritus, Hl. 226  
 Maximilian I., dt. Kg., Ks. 225  
 Meaux 51  
 – Saint Croix, 51  
 Mechelen 148–149, 158  
 – Liebfrauen-Friedhof 148  
 – St. Rombout 158  
 Melkiten 16  
 Mesopotamien 31  
 Messina XIII, 8–9  
 – Soter (Erlöser)-Kl. 8–9  
 Metz XIX, 164–166, 171, 173, 175–176, 184–186, 188–191, 193, 256, 269, 270–271  
 – Domkurie südl. der Kathedrale 185  
 – Stefanskathedrale 173, 184–186, 188, 193  
 – St. Eucharius 175  
 – St. Martin, Pfarrkirche 175  
 – St. Salvator, Stiftskirche 175  
 – St. Viktor, Pfarrkirche 175  
 – Saint Hillaire à Pont Remont 175  
 – Saint Mamin 175  
 – Saint Marcel 175  
 – Saint Vy 175  
 – Kommunalpalast 186  
 – St. Nikolaushospital 185  
 – Bg./Ew. 187  
 – – Bertrand de Jurue, Schöffenmeister 186  
 Michael, Erzengel 139  
 Michael Asen, Zar der Bulgaren 22  
 Michael Psellos, Gs. 6  
 Michael Dukas Glabas Tarchaneiotes, byz. Feldherr 8  
 Michel de Montaigne, Gs. 249  
 Midian 31  
 Miltenberg 268, 271  
 Mina (= Menas), Mönch des Höhlenkl. 18  
 Mittelmeer 75  
 Moab 31  
 Molsheim 180  
 Moses 46–47, 54  
 Mozaraber XV, 42–43, 45, 49, 51, 59  
 Mons 134–135, 149, 156, 157  
 – Maison de la Paix (Haus des Friedens) 149–150  
 – Rathaus 150  
 Mont Cenis XVI  
 Montepert, Schlacht v. 96  
 Montepulciano 115  
 Montsalvens, Bezirk 205  
 Morena 92  
 Mosel, Fl. 78  
 Moskau 19–20, 22  
 – Dreifaltigkeitskl. 20  
 Mühlhäuser 78  
 München 124, 240, 271–272  
 Murten, Schlacht v. 220, 226–227  
 Nafels, Schlacht v. 210, 222  
 Naher Osten 14  
 Namur 149, 155–156, 157  
 – St. Aubin, Kapitel v. 149  
 – St. Remigiuskapelle 149  
 – Cabaret des échevins (Schenke der Schöffen) 149  
 Nancy, Schlacht v. 219  
 Nauplion 9  
 – Andreas-Kirche 9  
 Nestor, Mönch des Höhlen-Kl. 17  
 Neufchâteau 198  
 – Nikolauskirche 198  
 – Friedhof 198  
 Neuhausen 169  
 – St. Cyriakus, Stift 169  
 Nibelungen 214  
 Nicolaus Cusanus, Kardinal 69  
 Nidwalden 221  
 – Amman: Bartholome Zniderist 209  
 – Nidwaldner 209, 225, 228  
 – – Heinrich Zelger 209  
 – – Thoma Zelger 209  
 Niederlande XVIII, 125–126, 129, 132, 142, 144, 146–147, 157, 159, 270  
 Nieuwpoort 140  
 Nikephoros Gregoras, Gs. 7, 8  
 Nikolaus Schradin, Dichter 229  
 Nikomedia 3  
 – Auxentiosberg 3  
 Nikon, Patriarch 22  
 Nikon vom Schwarzen Berge, Mönch 19  
 Nimy 156  
 Ninove 139, 149  
 Nivelles 140, 142, 158

- Normandie 67, 142  
 – Normannen 4, 142
- Novalese, Kl. XVI
- Novara, Schlacht v. 219
- Novgorod XIII, 17–18, 21  
 – Kathedrale der Hl. Sophia (Sophienkathedrale) 17, 19, 21
- Nürnberg 83, 240, 243, 246–248, 251–253, 260, 263–264, 266–269, 271  
 – St. Egidien 243  
 – St. Lorenz 252  
 – St. Sebald 252  
 – Bauamt 251  
 – Bg./Ew.  
 – – Anton Tucher 264  
 – – Endres Tucher, Baumeister 248, 264  
 – – Hans Praun, Kaufmann 246  
 – – Michel Behaim, Kaufmann 264
- Oberland 230
- Obwalden 204, 221  
 – Bg./Ew. 221, 225
- Okzident IX, XIV
- Opicino de Canistris, Kleriker 94, 97
- Ordericus Vitalis, Gs. 129
- Orient 40, 45, 55
- Orthodoxe 3–4
- Osmenanen 10
- Österreich 203, 209, 211, 216, 219, 225, 271  
 – Hzge. v. 203
- Ostsee 15
- Otto I. d. Gr., dt. Kg., Ks. 225
- Ottonen, Dynastie 139
- Oudenaarde 139
- Outremer 34
- pachomianisch 14
- Paderborn 147
- Palaiologen 6
- Palästina 3, 13
- Palladios v. Helenopolis, Mönch 12
- Paris 68, 119, 122, 129, 254  
 – Notre Dame 68, 119
- Parma 68, 93–95
- Passau 191
- Patroklus, Hl. 197
- Paulus Jovius, Gs. 213
- Paulus, Hl. 266
- Pavia 68, 92, 97, 99, 212
- Pays Messin 187
- Peter (Petrus), Hl. 221
- Peter Müller v. Rapperswil, Dichter 210
- Peter v. Blois, Archidiakon 27
- Petermann Etterlin, Gs. 204, 228
- Petershausen 256
- Philipp II. August, Kg. v. Frankreich 25
- Philipp II. d. Kühne, Hzg. v. Burgund 132, 140
- Philipp III. d. Gute, Hzg. v. Burgund 129, 135, 145–146
- Philipp VI., Kg. v. Frankreich 137, 191
- Philipp v. Schwaben, dt. Kg. 183
- Photios, Patriarch 12
- Piemont 91
- Piemontanus s. Johannes Butzbach
- Pier Capponi, florentinischer Botschafter 85, 101
- Pierre d'Ailly, Kardinal 265
- Pieter de Keysere, Künstler 144
- Pippin, fränk. Kg. 50
- Pisa 87, 94–95, 111, 117  
 – Dom 117  
 – Bg./Ew. 88  
 – – Bentivenni, Sohn d. Vanni 95  
 – – Vanni, Vater d. Bentivenni 95
- Platon, Abt des Sakkudion-Kl. 6, 12
- Pocaev 19
- Polen 17
- Polock XIII, 17–18
- Pontarlier 220–221
- Preobrazenskoe 20
- Provins 38
- Pskov 18, 20–22  
 – Kirche des Basileios d. Gr. 20
- Putschlav, Hochgericht 221
- R. Cysat, Gs. 228
- Ragusener 22
- Rapperswil 211  
 – Kirche 211  
 – Bg./Ew. 211
- Raron, Freiherren v. 216–217
- Regensburg 247, 254–255
- Reggio 90, 96
- Reggio Emilia 94
- Regino v. Prüm, Abt 62–63
- Regnum teutonicum XVI
- Regula, Hle. 226
- Reims 138
- Rházünz 221
- Rhein, Fl. XIX, 78, 161, 174, 183, 192, 194, 198, 240–241, 254, 256, 267, 269, 274
- Rheinau 180
- Rheinfelden 83, 209
- Ricardo Malispini, Gs. 96, 104
- Rigordus, Gs. 25

- Rintal 217  
 Riquewihr 211  
 – Kirche 211  
 Rjasan 19  
 Robert d. Friese, Gf. v. Flandern 138  
 Rochlitz 252  
 Roger v. Howden, Gs. 29, 32  
 Roland 228  
 Rom XIV-XV, 27, 30, 33–35, 38, 41–43, 45, 49–53, 55–56, 59, 61, 64, 68, 87, 95, 139–140, 147, 224–225, 232, 255  
 – Lateran 35  
 – St. Peter 87, 95  
 Romagna 75  
 Romania XIII, XVI, XIX-XX, 161, 164  
 romanisch 129  
 römisch-katholisch 69  
 römisch-lateinisch XIII  
 römisch-tridentinisch 48  
 Rudolf Giel(en) 231  
 Rudolf v. Habsburg, Gf., dt. Kg. 170, 177, 224  
 Ruprecht, dt. Kg. 172  
 Russland, Russen 1–2, 10, 14, 17–22  
 Rüti, Kl. 210  
 – Abt 210  
 Saanen, Landschaft 205  
 Sabas-Kl. 12  
 Sachsen 166  
 Säckingen, Stift 221–222  
 Saint-Omer 145  
 Saint-Quentin 132  
 Saint-Valérie 132  
 Sakkudion-Kl. 6, 12  
 Saladin XIV, 25, 29, 31  
 Salimbene v. Adam (Salimbene da Parma), Gs. 38, 93, 95, 100, 130  
 Salzburg 250–251  
 San Gimignano 103  
 San Vincenzo al Volturno, Kl. XV  
 Sanen 207  
 Sarazenen XVI, 13, 225  
 Sarnen 204, 221  
 – Talkirche mit Peterspatrozinium 221  
 – Rathaus 204  
 Sart-le-Spa 156  
 Saul, Kg. v. Israel 31  
 Schaffhausen 216, 269  
 Schlettstadt 180, 260–261, 265, 268  
 – Barfüßer 268  
 Schnepfendorf, Schlacht auf dem 21  
 Schönenfels, Burg 220  
 Schwaben (Schweizer)krieg 203, 209, 210, 217, 221, 229  
 Schwanden, Burg 220  
 Schweiz XIII, XIX, 202–205, 208, 218–219, 226–227, 233, 235, 240  
 – s. auch Eidgenossen  
 – Schweizer 203, 219 (Kuhschweizer), 229  
 Schwarzwald 81  
 Schwyz 201, 205, 208, 214, 218, 223–224, 227  
 – Schwyzer 201, 214, 225  
 Sempach, Schlacht v. 209, 211, 219, 223, 228  
 Serbien 2, 22  
 Sergij v. Radonez, Hl. 20  
 Siegen 238  
 – St. Nikolai 238  
 Siegfried v. Westerburg, Ebf. v. Köln 198  
 Siena XVIII, 95, 103–105, 112, 115, 117, 119, 122–124  
 – Dom 117  
 – Domopera 122  
 – Halle der Dogana 112  
 – Palazzo Pubblico 105, 112, 123  
 – Torre del Mangia 112, 115, 123  
 – Bg./Ew. 117, 123  
 Sigismund, dt. Kg., Ks. 204, 226  
 Silos, Kl. 43  
 Simmern 78  
 Simon Azar'in, Cellerarius des Dreifaltigkeitskl. 20  
 Simon v. Canterbury, Ebf. 265  
 Sinalunga 115  
 Sint-Truiden 134, 155–156, 167  
 – Markt 156  
 Sisera 31  
 Sizilien XIII, 34  
 Slaven XIII–XIV, 1–3, 14–15  
 Sluis 140, 146, 149  
 Soest XIX, 196–198  
 – St. Patroklus, Stiftskirche XIX, 197  
 Sofronij, Dichter 21  
 Soissons 144  
 Solothurn 221, 226  
 – Fahnenträger: Heini Meister 221  
 – Hauptmann: Cuntz Blosth 221  
 Sophronios v. Jerusalem, Patriarch 3–4, 12  
 Speyer XIX, 78, 171–172, 245, 251, 271–272  
 – Dom (Münster) 272  
 – Große Himmelsgasse 171  
 – Münze 171  
 – Rathaus (Hof „vor dem Münster“) 171  
 Spanien 41–43, 45, 49–50, 84

- Stans 215, 221  
 – Talkirche mit Peterspatrozinium 221
- Staufer, Dynastie 111, 203
- Stefan Báthory, Kg. v. Litauen 20
- Stefan Uros, Kg. v. Serbien 22
- Stein am Rhein 221
- Steina 201
- Stephan(us), Hl. u. Erzmärtyrer 185, 190
- Stephan, Papst 8
- Stephan II., Papst 62
- Stephanos d. J., Abt u. Märtyrer 3
- Stephanos v. Konstantinopel, Diakon 3
- Stephanus v. Rouen, Dichter 142
- St. Blasien, Kl. 64
- St. Gallen 216–217, 221, 231
- St. Jakob an der Birs, Schlacht v. 215, 218, 228
- St. Maurice 226
- Stokkem 156
- Straßburg XIX–XX, 163–164, 166, 171, 173, 175–179, 181–184, 188–189, 193–195, 210, 240, 248, 252–253, 261, 264, 266–269, 272–273  
 – Jung-St. Peter, Stift 181  
 – Münster 166, 177–178, 180, 188, 193, 195  
 – Fronhof 176–178  
 – Judengemeinde 180  
 – Zimmererhof 248  
 – Bg./Ew.  
 – – Ellenhard 177  
 – – Heinrich Weheli 179  
 – – Mühlheim, Geschlecht 172  
 – – Zorn, Geschlecht 172  
 – Hochstift XIX, 180  
 strel'cy (Schützen) 20
- Stretlingen, Burg 220
- Styliten 9
- Sundgau 207, 219, 233
- Süßtherrn 78
- Symeon v. Edessa, Hl. 13
- Syrien XIII, 3, 13, 16, 31
- Tarsos 13
- Tataren 2, 17
- Tell, Wilhelm 203
- Thebäische Legion (Thebäer) 226
- Themel, Priester 13
- Theodoros, Bf. v. Petra 13
- Theodoros Balsamon, Kanonist 9
- Theodoros Studites, Gs. 6, 11–12
- Theodosios der Koinobiarch, Hl. 13
- Theodulf v. Orleans, Bf. 53
- Theophanes, Gs. 6
- Thessalonike 6  
 – Demetrios-Basilika 6
- Thomas Morus, Humanist 242
- Thrakien 8
- Tibet 37
- Timotheos, Priestermönch 9
- Tirol 217, 235
- Tobias, bibl. Gestalt 57
- Toledo 42–43
- Tortona 91
- Toskana 103, 111–112, 117, 122
- Toul XIX, 164–165, 173, 189, 191, 196, 198  
 – Domkirche 189  
 – St. Gangolf, Kollegiatstift 190  
 – Vorstadthospital 165  
 – Stadthaus 190
- Tournai 129, 132–133, 135, 137–141, 144, 167–168
- Trachsen 207
- Tremoly, Herr v. 219
- Trient 75
- Trier XIX, 63, 67, 163–165, 168, 176–178, 188–190, 194, 198, 270–271  
 – Dom 168, 177, 188, 190  
 – St. Gangolf, Pfarrkirche 189  
 – Kamphof 189
- Triest 75
- Turin XVI, 97, 99  
 – S. Andrea 99  
 – S. Dalmazzo 97
- Türken 11, 20, 68, 223
- Tuscien 89
- Überlingen 270
- Ulm 193, 247, 272
- Umayyaden 16
- Unterwalden 225, 227–228
- Urban II., Papst 29
- Uri 201, 206, 208, 217–218, 225, 227–230  
 – Amman: Püntiner v. Ure 223  
 – Urner 203, 217, 225, 227
- Urs, Hl. 221, 226
- Ursern 206, 217
- Utrecht 147
- Valenciennes 134, 138
- Valerius Anshelm, Gs. 223
- Valéry-sur-Somme 132
- Vasilij, Ikonenmaler 20
- Venedig 4, 23, 64, 239  
 – S. Marco 240
- Verdun XIX, 164–165, 173, 198

- Dom 164–165, 173
- St. Paulus, Kl. 164
- St. Vanne, Kl. 165
- Salvatorspital 165
- Verena, Hle. 226
- Verona 98–100, 147
- Veurne 128, 139, 149
- Viktor, Hl. 226
- Villingen 258, 268
- Vilvoorde 148–149
- Schöffenhaus 149
- Vincent v. Beauvais, Gs. 25
- Vinsterse 201
- Viterbo, Provinz 65
- Vladimir, Fürst v. Kiev 17–18
- Vodena 9
  - Gabaliotissa-Kl. 9
- Volkach 243, 271
- Volker v. Alzey 214
- Volterra 115
  - Palazzo Pubblico 115
- Vorarlberg 262
- Vseslav Brjacislavic, Fürst v. Polock 17
- Wallis 216, 226, 231–233
  - Walliser 217
- Walter v. Geroldseck, Bf. v. Straßburg 177
- Waltrada, Hle. 134
- Waltraff v. Tierstein, Gf. 210
- Wassenberg 78
- Weesen 211
- Weinsberg 84
- Wenzel, dt. Kg. 206
- Wertheim 273
- Westfalen 197
- Westfälischer Frieden 205
- Westgoten 42–43
- Wigfried, Bf. v. Verdun 164
- Wien 83, 240, 266, 271–272
- Wilhelm II., Kg. v. Sizilien 4
- Wilhelm II., Gf. v. Holland 198
- Wilhelm v. Malmesbury, Gs. 129
- Willisau 205
- Wintrich 78
- Witzenhausen 79
- Worms XIX, 83, 167–172, 174, 177, 181, 189, 194
  - Andreasstift 170
  - Bischofshof 167
  - Dom St. Peter (Münster) 168, 170, 172, 177, 189
- Worringen, Schlacht v. 142
- Würzburg 191, 194, 254–257, 269, 271
  - Rathaus 255–256
  - Ratskapelle (Grafeneckart) 194
- Xylourgou-Kl. 9
- Ypern 126, 128, 132, 137–139, 141–142, 144–146, 153
  - St. Martin 144
  - Besant (Lokal d. Stadtwache) 141, 153
  - Markt bei der Halle 153
  - Rathaus 153
  - Schöffenhaus 141
  - Tuchhalle 153
- Zabern 180
- Zähringen, Hzg. v. 219
- Zenon, Ks. v. Byzanz 6
- Zion 31
- Ziph 31
- Zisterzienser 28–29, 32
- Zoba 31
- Zofingen 215, 225
- Zoutleeuw 127, 148, 151
- Zug 209, 215, 225
- Zürich 166, 203–204, 210, 216, 226, 240, 266–268, 270, 272
  - Fraumünster 272
  - Großmünster 166
  - St. Petersturm 272
  - Bg./Ew.
    - Christoph Froschauer, Buchdrucker 266
    - Zürichkrieg 210
  - Zurzach 226
- Zypern 13

## Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 1 *Heinrich Lutz* (Hrsg.): Das römisch-deutsche Reich im politischen System Karls V., 1982, XII, 288 S. ISBN 3-486-51371-0
- 2 *Otto Pflanze* (Hrsg.): Innenpolitische Probleme des Bismarck-Reiches, 1983, XII, 304 S. ISBN 3-486-51481-4 *vergriffen*
- 3 *Hans Conrad Peyer* (Hrsg.): Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus im Mittelalter, 1983, XIV, 275 S. ISBN 3-486-51661-2 *vergriffen*
- 4 *Eberhard Weis* (Hrsg.): Reformen im rheinbündischen Deutschland, 1984, XVI, 310 S. ISBN 3-486-51671-X
- 5 *Heinz Angermeier* (Hrsg.): Säkulare Aspekte der Reformationszeit, 1983, XII, 278 S. ISBN 3-486-51841-0
- 6 *Gerald D. Feldman* (Hrsg.): Die Nachwirkungen der Inflation auf die deutsche Geschichte 1924–1933, 1985, XII, 407 S. ISBN 3-486-52221-3 *vergriffen*
- 7 *Jürgen Kocka* (Hrsg.): Arbeiter und Bürger im 19. Jahrhundert. Varianten ihres Verhältnisses im europäischen Vergleich, 1986, XVI, 342 S. ISBN 3-486-52871-8 *vergriffen*
- 8 *Konrad Repgen* (Hrsg.): Krieg und Politik 1618–1648. Europäische Probleme und Perspektiven, 1988, XII, 454 S. ISBN 3-486-53761-X *vergriffen*
- 9 *Antoni Maczak* (Hrsg.): Klientelsysteme im Europa der Frühen Neuzeit, 1988, X, 386 S. ISBN 3-486-54021-1
- 10 *Eberhard Kolb* (Hrsg.): Europa vor dem Krieg von 1870. Mächtekonstellation – Konfliktfelder – Kriegsausbruch, 1987, XII, 214 S. ISBN 3-486-54121-8
- 11 *Helmut Georg Koenigsberger* (Hrsg.): Republiken und Republikanismus im Europa der Frühen Neuzeit, 1988, XII, 323 S. ISBN 3-486-54341-5
- 12 *Winfried Schulze* (Hrsg.): Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität, 1988, X, 416 S. ISBN 3-486-54351-2
- 13 *Johanne Autenrieth* (Hrsg.): Renaissance- und Humanistenhandschriften, 1988, XII, 214 S. mit Abbildungen ISBN 3-486-54511-6
- 14 *Ernst Schulin* (Hrsg.): Deutsche Geschichtswissenschaft nach dem Zweiten Weltkrieg (1945–1965), 1989, XI, 303 S. ISBN 3-486-54831-X
- 15 *Wilfried Barner* (Hrsg.): Tradition, Norm, Innovation. Soziales und literarisches Traditionsvorhaben in der Frühzeit der deutschen Aufklärung, 1989, XXV, 370 S. ISBN 3-486-54771-2
- 16 *Hartmut Boockmann* (Hrsg.): Die Anfänge der ständischen Vertretungen in Preußen und seinen Nachbarländern, 1992, X, 264 S. ISBN 3-486-55840-4
- 17 *John C. G. Röhl* (Hrsg.): Der Ort Kaiser Wilhelms II. in der deutschen Geschichte, 1991, XIII, 366 S. ISBN 3-486-55841-2 *vergriffen*

### **Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien**

- 18 *Gerhard A. Ritter* (Hrsg.): *Der Aufstieg der deutschen Arbeiterbewegung. Sozialdemokratie und Freie Gewerkschaften im Parteiensystem und Sozialmilieu des Kaiserreichs*, 1990, XXI, 461 S. ISBN 3-486-55641-X
- 19 *Roger Dufraisse* (Hrsg.): *Revolution und Gegenrevolution 1789–1830. Zur geistigen Auseinandersetzung in Frankreich und Deutschland*, 1991, XVIII, 274 S. ISBN 3-486-55844-7
- 20 *Klaus Schreiner* (Hrsg.): *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge*, 1992, XII, 411 S. ISBN 3-486-55902-8
- 21 *Jürgen Miethke* (Hrsg.): *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert*, 1992, IX, 301 S. ISBN 3-486-55898-6
- 22 *Dieter Simon* (Hrsg.): *Ehrerecht und Familiengut in Antike und Mittelalter*, 1992, IX, 168 S. ISBN 3-486-55885-4
- 23 *Volker Press* (Hrsg.): *Alternativen zur Reichsverfassung in der Frühen Neuzeit?* 1995, XII, 254 S. ISBN 3-486-56035-2
- 24 *Kurt Raablaub* (Hrsg.): *Anfänge politischen Denkens in der Antike. Griechenland und die nahöstlichen Kulturen*, 1993, XXIV, 454 S. ISBN 3-486-55993-1
- 25 *Shulamit Volkov* (Hrsg.): *Deutsche Juden und die Moderne*, 1994, XXIV, 170 S. ISBN 3-486-56029-8
- 26 *Heinrich A. Winkler* (Hrsg.): *Die deutsche Staatskrise 1930–1933. Handlungsspielräume und Alternativen*, 1992, XIII, 296 S. ISBN 3-486-55943-5
- 27 *Johannes Fried* (Hrsg.): *Dialektik und Rhetorik im früheren und hohen Mittelalter. Rezeption, Überlieferung und gesellschaftliche Wirkung antiker Gelehrsamkeit vornehmlich im 9. und 12. Jahrhundert* (mit Beiträgen von J. Van Engen, J. Fried, W. Hartmann, F. Kerff, L. Kuchenbuch, C. Leonardi, D. E. Luscombe, J. Marenbon, P. von Moos, G. Otte, G. Schrimpf) 1997, XXI, 304 S. ISBN 3-486-56028-X
- 28 *Paolo Prodi* (Hrsg.): *Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit*, 1993, XXX, 246 S. ISBN 3-486-55994-X
- 29 *Ludwig Schmugge* (Hrsg.): *Illegitimität im Spätmittelalter*, 1994, X, 314 S. ISBN 3-486-56069-7
- 30 *Bernhard Köller* (Hrsg.): *Recht, Staat und Verwaltung im klassischen Indien* (mit Beiträgen von H. Bechert, G. Berkemer, B. Chattopadhyaya, Ch. Gupta, B. Köller, H. Kulke, R. W. Lariviere, M. Njammasch, D. R. Pant, M. R. Pant, E. Rischl, M. Schetelich, B. Stein, M. Witzel) 1997, XVIII, 257 S. ISBN 3-486-56193-6
- 31 *Elisabeth Fehrenbach* (Hrsg.): *Adel und Bürgertum in Deutschland 1770–1848*, 1994, XVI, 251 S. ISBN 3-486-56027-1
- 32 *Robert E. Lerner* (Hrsg.): *Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibellexegese* (mit Beiträgen von R. Berndt, D. Burr, G. Dahan, J. Van Engen, R. E. Lerner, D. Luscombe, Chr. Meier, A. J. Minnis, G. L. Potestà, S. Schmolinsky, L. Smith) 1996, XI, 191 S. ISBN 3-486-56083-2

### Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 33 *Klaus Hildebrand* (Hrsg.): Das Deutsche Reich im Urteil der Großen Mächte und europäischen Nachbarn (1871–1945), 1995, X, 232 S. ISBN 3-486-56084-0
- 34 *Wolfgang J. Mommsen* (Hrsg.): Kultur und Krieg. Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg, 1995, X, 282 S. ISBN 3-486-56085-9
- 35 *Peter Krüger* (Hrsg.): Das europäische Staatensystem im Wandel. Strukturelle Bedingungen und bewegende Kräfte seit der Frühen Neuzeit (mit Beiträgen von J. Bérenger, W. von Bredow, A. Doering-Manteuffel, H. Duchhardt, H. Th. Gräf, W. D. Gruner, H. H. Hahn, L. Herbst, P. Krüger, J. Kunisch, H. Lemberg, K. Malettke, E. Nolte, H.-J. Rupieper, P. Schroeder, K. Zernack) 1996, XV, 272 S. ISBN 3-486-56171-5
- 36 *Peter Bickle* (Hrsg.): Theorien kommunaler Ordnung in Europa (mit Beiträgen von A. Black, P. Bickle, L. Gall, H. Maier, H. Nader, W. Nippel, O. G. Oexle, H. R. Schmidt, K. Schreiner, J. Tracy, M. Walther, J. Weitzel) 1996, IX, 268 S. ISBN 3-486-56192-8
- 37 *Hans Eberhard Mayer* (Hrsg.): Die Kreuzfahrerstaaten als multikulturelle Gesellschaft. Einwanderer und Minderheiten im 12. und 13. Jahrhundert (mit Beiträgen von G. Dédéyan, P. W. Edbury, M.-L. Favreau-Lilie, B. Hamilton, R. Hiestand, D. Jacoby, B. Z. Kedar, N. Kenaan-Kedar, H. E. Mayer, J. Richard, J. Riley-Smith) 1997, XI, 187 S. ISBN 3-486-56257-6
- 38 *Manlio Bellomo* (Hrsg.): Die Kunst der Disputation. Probleme der Rechtsauslegung und Rechtsanwendung im 13. und 14. Jahrhundert (mit Beiträgen von M. Bellomo, M. Bertram, A. Giuliani, P. Landau, F. Martino, E. Montanos Ferrín, K. Pennington, A. Pérez Martín, P. Peruzzi, L. Sorrenti) 1997, 248 S. ISBN 3-486-56258-4
- 39 *František Šmahel* (Hrsg.): Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter (mit Beiträgen von H. Boockmann, St. Bylina, W. Eberhard, K. Elm, V. Herold, I. Hlaváček, A. Hudson, H. Kaminsky, M. D. Lambert, J. Miethke, A. Patschovsky, F. Seibt, F. Šmahel, B. Töpfer, K. Walsh) 1998, XV, 304 S. ISBN 3-486-56259-2
- 40 *Alfred Haverkamp* (Hrsg.): Information, Kommunikation und Selbstdarstellung in mittelalterlichen Gemeinden (mit Beiträgen von G. Bönnen, R. Bordone, G. Fouquet, Chr. Hannick, A. Heinz, A. Linder, W. Meyer, M. Schwarz, R. van Uytven, J. Weitzel) 1998, XXII, 288 S. ISBN 3-486-56260-6
- 41 *Knut Schulz* (Hrsg.): Verflechtungen des europäischen Handwerks vom Spätmittelalter bis zur Frühen Neuzeit (mit Beiträgen von W. Blockmans, R. S. Elkar, A. Esch, S. Faroqhi, R. Holbach, F. Irsigler, M. Kintzinger, D. Kurze, P. Lourens, J. Lucassen, W. Reininghaus, J. Röhrkasten, L. Schmugge, Chr. Schuchard, K. Schulz) (in Vorbereitung)

## Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 42 *Werner Eck* (Hrsg.): Lokale Autonomie und römische Ordnungsmacht in den kaiserzeitlichen Provinzen vom 1. bis 3. Jahrhundert (mit Beiträgen von H. M. Cotton, H. Galsterer, J. Gascoun, R. Haensch, H. Horstkotte, A. Jördens, E. Lo Cascio, S. Mitchell, A. Nörr, J. Nollé, M. Sharp, J. D. Thomas, H. Wolff) (in Vorbereitung)
- 43 *Manfred Hildermeier* (Hrsg.): Stalinismus vor dem Zweiten Weltkrieg. Neue Wege der Forschung / Stalinism before the Second World War. New Avenues of Research (mit Beiträgen von J. Baberowski, D. Beyrau, S. Fitzpatrick, G. L. Freeze, J. A. Getty, J. Hellbeck, M. Hildermeier, H. Kuromiya, S. Merl, D. Neutatz, S. Plaggenborg, G. T. Rittersporn, J. Šápoval, K. Schlögel, M. V. Škarovskij, R. C. Tucker) 1998, ca. 345 S. ISBN 3-486-56350-5
- 44 *Aharon Oppenheimer* (Hrsg.): The Study of Jewish History in the First and Second Centuries CE. From Schürer to the Revised Schürer – A Century of Scholarship (mit Beiträgen von H. M. Cotton, W. Eck, I. M. Gafni, D. M. Goodblatt, M. Goodman, M. Hengel, B. H. Isaac, H. Lichtenberger, M. Niehoff, A. Oppenheimer, P. Schäfer, L. H. Schiffman, M. Schlüter, D. R. Schwartz, G. Stemberger, G. Veremes) (in Vorbereitung)
- 45 *Dietmar Willoweit* (Hrsg.): Die Begründung des Rechts als historisches Problem (mit Beiträgen von O. Behrends, R. Brandt, S. Breuer, G. Dilcher, H. Hofmann, W. Kersting, P. Landau, J. Miethke, K. Seelmann, J. Weitzel, D. Willoweit) (in Vorbereitung)
- 46 *Stephen A. Schuker* (Hrsg.): Die westeuropäische Sicherheit und die deutsch-französischen Beziehungen, 1914–1963 (mit Beiträgen von M. Alexander, J. Bariety, C. Buffet, G. D. Feldman, R. Frank, J. Gillingham, E. Glaser, D. Hüser, L. Kettenacker, M. Kipping, F. Knipping, P. Krüger, H.-J. Rupieper, G. Schmidt, K. Schwabe, A. Sharp, D. Stevenson, M. Trachtenberg, C. Wurm) (in Vorbereitung)

## Sonderveröffentlichung

*Horst Fuhrmann* (Hrsg.): Die Kaulbach-Villa als Haus des Historischen Kollegs. Reden und wissenschaftliche Beiträge zur Eröffnung, 1989, XII, 232 S. ISBN 3-486-55611-8

Oldenbourg

### Schriften des Historischen Kollegs: Vorträge

- 1 *Heinrich Lutz*: Die deutsche Nation zu Beginn der Neuzeit. Fragen nach dem Gelingen und Scheitern deutscher Einheit im 16. Jahrhundert, 1982, IV, 31 S. *vergriffen*
- 2 *Otto Pflanze*: Bismarcks Herrschaftstechnik als Problem der gegenwärtigen Historiographie, 1982, IV, 39 S. *vergriffen*
- 3 *Hans Conrad Peyer*: Gastfreundschaft und kommerzielle Gastlichkeit im Mittelalter, 1983, IV, 24 S. *vergriffen*
- 4 *Eberhard Weis*: Bayern und Frankreich in der Zeit des Konsulats und des ersten Empire (1799–1815), 1984, 41 S. *vergriffen*
- 5 *Heinz Angermeier*: Reichsreform und Reformation, 1983, IV, 76 S. *vergriffen*
- 6 *Gerald D. Feldman*: Bayern und Sachsen in der Hyperinflation 1922/23, 1984, IV, 41 S. *vergriffen*
- 7 *Erich Angermann*: Abraham Lincoln und die Erneuerung der nationalen Identität der Vereinigten Staaten von Amerika, 1984, IV, 33 S. *vergriffen*
- 8 *Jürgen Kocka*: Traditionsbildung und Klassenbildung. Zum sozialhistorischen Ort der frühen deutschen Arbeiterbewegung, 1987, 48 S.
- 9 *Konrad Repgen*: Kriegslegitimationen in Alteuropa. Entwurf einer historischen Typologie, 1985, 27 S. *vergriffen*
- 10 *Antoni Mączak*: Der Staat als Unternehmen. Adel und Amtsträger in Polen und Europa in der Frühen Neuzeit, 1989, 32 S.
- 11 *Eberhard Kolb*: Der schwierige Weg zum Frieden. Das Problem der Kriegsbeendigung 1870/71, 1985, 33 S. *vergriffen*
- 12 *Helmut Georg Koenigsberger*: Fürst und Generalstände. Maximilian I. in den Niederlanden (1477–1493), 1987, 27 S. *vergriffen*
- 13 *Winfried Schulze*: Vom Gemeinnutz zum Eigennutz. Über den Normenwandel in der ständischen Gesellschaft der Frühen Neuzeit, 1987, 40 S. *vergriffen*
- 14 *Johanne Autenrieth*: „*Litterae Virgilianae*“. Vom Fortleben einer römischen Schrift, 1988, 51 S.
- 15 *Tilemann Grimm*: Blickpunkte auf Südostasien. Historische und kulturanthropologische Fragen zur Politik, 1988, 37 S.
- 16 *Ernst Schulin*: Geschichtswissenschaft in unserem Jahrhundert. Probleme und Umrisse einer Geschichte der Historie, 1988, 34 S.
- 17 *Hartmut Boockmann*: Geschäfte und Geschäftigkeit auf dem Reichstag im späten Mittelalter, 1988, 33 S. *vergriffen*
- 18 *Wilfried Barner*: Literaturwissenschaft – eine Geschichtswissenschaft? 1990, 42 S.

### Schriften des Historischen Kollegs: Vorträge

- 19 *John C. G. Röhl*: Kaiser Wilhelm II. Eine Studie über Cäsarenwahnsinn, 1989, 36 S. *vergriffen*
- 20 *Klaus Schreiner*: Mönchsein in der Adelsgesellschaft des hohen und späten Mittelalters. Klösterliche Gemeinschaftsbildung zwischen spiritueller Selbstbehauptung und sozialer Anpassung, 1989, 68 S.
- 21 *Roger Dufraisse*: Die Deutschen und Napoleon im 20. Jahrhundert, 1991, 43 S.
- 22 *Gerhard A. Ritter*: Die Sozialdemokratie im Deutschen Kaiserreich in sozialgeschichtlicher Perspektive, 1989, 72 S.
- 23 *Jürgen Miethke*: Die mittelalterlichen Universitäten und das gesprochene Wort, 1990, 48 S.
- 24 *Dieter Simon*: Lob des Eunuchen, 1994, 27 S.
- 25 *Thomas Vogtherr*: Der König und der Heilige. Heinrich IV., der heilige Remaklus und die Mönche des Doppelklosters Stablo-Malmedy, 1990, 29 S.
- 26 *Johannes Schilling*: Gewesene Mönche. Lebensgeschichten in der Reformation, 1990, 36 S. *vergriffen*
- 27 *Kurt Raafaub*: Politisches Denken und Krise der Polis. Athen im Verfassungskonflikt des späten 5. Jahrhunderts v. Chr., 1992, 63 S.
- 28 *Volker Press*: Altes Reich und Deutscher Bund. Kontinuität in der Diskontinuität, 1995, 31 S.
- 29 *Shulamit Volkov*: Die Erfindung einer Tradition. Zur Entstehung des modernen Judentums in Deutschland, 1992, 30 S.
- 30 *Franz Bauer*: Gehalt und Gestalt in der Monumentalsymbolik. Zur Ikonologie des Nationalstaats in Deutschland und Italien 1860–1914, 1992, 39 S.
- 31 *Heinrich A. Winkler*: Mußte Weimar scheitern? Das Ende der ersten Republik und die Kontinuität der deutschen Geschichte, 1991, 32 S.
- 32 *Johannes Fried*: Kunst und Kommerz. Über das Zusammenwirken von Wissenschaft und Wirtschaft im Mittelalter vornehmlich am Beispiel der Kaufleute und Handelsmessen, 1992, 40 S.
- 33 *Paolo Prodi*: Der Eid in der europäischen Verfassungsgeschichte, 1992, 35 S.
- 34 *Jean-Marie Moeglin*: Dynastisches Bewußtsein und Geschichtsschreibung. Zum Selbstverständnis der Wittelsbacher, Habsburger und Hohenzollern im Spätmittelalter, 1993, 47 S.
- 35 *Bernhard Kölver*: Ritual und historischer Raum. Zum indischen Geschichtsverständnis, 1993, 65 S.
- 36 *Elisabeth Fehrenbach*: Adel und Bürgertum im deutschen Vormärz, 1994, 31 S.

### Schriften des Historischen Kollegs: Vorträge

- 37 *Ludwig Schmugge*: Schleichwege zu Pfründe und Altar. Päpstliche Dispense vom Geburtsmäkel 1449–1533, 1994, 35 S.
- 38 *Hans-Werner Hahn*: Zwischen Fortschritt und Krisen. Die vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts als Durchbruchsstufe der deutschen Industrialisierung, 1995, 47 S.
- 39 *Robert E. Lerner*: Himmelsvision oder Sinnendelirium? Franziskaner und Professoren als Traumdeuter im Paris des 13. Jahrhunderts, 1995, 35 S.
- 40 *Andreas Schulz*: Weltbürger und Geldaristokraten. Hanseatisches Bürgertum im 19. Jahrhundert, 1995, 38 S.
- 41 *Wolfgang J. Mommsen*: Die Herausforderung der bürgerlichen Kultur durch die künstlerische Avantgarde. Zum Verhältnis von Kultur und Politik im Wilhelminischen Deutschland, 1994, 30 S.
- 42 *Klaus Hildebrand*: Reich – Großmacht – Nation. Betrachtungen zur Geschichte der deutschen Außenpolitik 1871–1945, 1995, 25 S.
- 43 *Hans Eberhard Mayer*: Herrschaft und Verwaltung im Kreuzfahrerkönigreich Jerusalem, 1996, 38 S.
- 44 *Peter Bickle*: Reformation und kommunaler Geist. Die Antwort der Theologen auf den Wandel der Verfassung im Spätmittelalter, 1996, 42 S.
- 45 *Peter Krüger*: Wege und Widersprüche der europäischen Integration im 20. Jahrhundert, 1995, 39 S.
- 46 *Werner Greiling*: „Intelligenzblätter“ und gesellschaftlicher Wandel in Thüringen. Anzeigenwesen, Nachrichtenvermittlung, Räsonnement und Sozialdisziplinierung, 1995, 38 S.

## **Schriften des Historischen Kollegs: Dokumentationen**

- 1 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft: Erste Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben, Stipendiaten, Schriften des Historischen Kollegs, 1984, VI, 70 S., mit Abbildungen *vergriffen*
- 2 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Horst Fuhrmann, Das Interesse am Mittelalter in heutiger Zeit. Beobachtungen und Vermutungen – Lothar Gall, Theodor Schieder 1908 bis 1984, 1987, 65 S. *vergriffen*
- 3 Leopold von Ranke: Vorträge anlässlich seines 100. Todestages. Gedenkfeier der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und der Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft am 12. Mai 1986, 1987, 44 S. *vergriffen*
- 4 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft: Zweite Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben, Stipendiaten, Schriften des Historischen Kollegs, 1987, 98 S., mit Abbildungen
- 5 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Thomas Nipperdey, Religion und Gesellschaft: Deutschland um 1900, 1988, 29 S. *vergriffen*
- 6 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Christian Meier, Die Rolle des Krieges im klassischen Athen, 1991, 55 S.
- 7 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft: Dritte Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben, Stipendiaten, Schriften des Historischen Kollegs, 1991, 122 S., mit Abbildungen *vergriffen*
- 8 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft: Historisches Kolleg 1980–1990. Vorträge anlässlich des zehnjährigen Bestehens und zum Gedenken an Alfred Herrhausen, 1991, 63 S.
- 9 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Karl Leyser, Am Vorabend der ersten europäischen Revolution. Das 11. Jahrhundert als Umbruchszeit, 1994, 32 S.
- 10 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft: Vierte Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben, Stipendiaten, Schriften des Historischen Kollegs, 1993, 98 S., mit Abbildungen
- 11 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Rudolf Smend, Mose als geschichtliche Gestalt, 1995, 23 S.
- 12 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft: Über die Offenheit der Geschichte. Kolloquium der Mitglieder des Historischen Kollegs, 20. und 21. November 1992, 1996, 84 S.

Vorträge und Dokumentationen ohne ISBN erscheinen nicht im Buchhandel; sie können über die Geschäftsstelle des Historischen Kollegs (Kaulbachstraße 15, 80539 München) bezogen werden.

## **Schriften des Historischen Kollegs: Jahrbuch**

Jahrbuch des Historischen Kollegs 1995:

*Arnold Esch*

Rom in der Renaissance. Seine Quellenlage als methodisches Problem

*Manlio Bellomo*

Geschichte eines Mannes: Bartolus von Sassoferato und die moderne europäische Jurisprudenz

*František Šmahel*

Das verlorene Ideal der Stadt in der böhmischen Reformation

*Alfred Haverkamp*

„... an die große Glocke hängen“. Über Öffentlichkeit im Mittelalter

*Hans-Christof Kraus*

Montesquieu, Blackstone, De Lolme und die englische Verfassung des 18. Jahrhunderts

1996, VIII, 180 S. ISBN 3-486-56176-6

Jahrbuch des Historischen Kollegs 1996:

*Johannes Fried*

Wissenschaft und Phantasie. Das Beispiel der Geschichte

*Manfred Hildermeier*

Revolution und Kultur: Der „Neue Mensch“ in der frühen Sowjetunion

*Knut Schulz*

Handwerk im spätmittelalterlichen Europa. Zur Wanderung und Ausbildung von Lehrlingen in der Fremde

*Werner Eck*

Mord im Kaiserhaus? Ein politischer Prozeß im Rom des Jahres 20 n. Chr.

*Wolfram Pyta*

Konzert der Mächte und kollektives Sicherheitssystem: Neue Wege zwischenstaatlicher Friedenswahrung in Europa nach dem Wiener Kongreß 1815

1997, VI, 202 S. ISBN 3-486-56300-9

**Oldenbourg**

### **Schriften des Historischen Kollegs: Jahrbuch**

Jahrbuch des Historischen Kollegs 1997:

*Eberhard Weis*

Hardenberg und Montgelas. Versuch eines Vergleichs ihrer Persönlichkeiten und ihrer Politik

*Dietmar Willoweit*

Vom alten guten Recht. Normensuche zwischen Erfahrungswissen und Ursprungsgeschichten

*Aharon Oppenheimer*

Messianismus in römischer Zeit. Zur Pluralität eines Begriffes bei Juden und Christen

*Stephen A. Schuker*

Bayern und der rheinische Separatismus 1923–1924

*Gerhard Schuck*

Zwischen Ständeordnung und Arbeitsgesellschaft. Der Arbeitsbegriff in der frühneuzeitlichen Policey am Beispiel Bayerns

1998, XXII, 169 S. ISBN 3-486-56375-0

Oldenbourg