

ZEITSCHRIFT FÜR HISTORISCHE FORSCHUNG

Beiheft 47

Gerechtigkeit im gesellschaftlichen Diskurs des späteren Mittelalters



Duncker & Humblot · Berlin

Gerechtigkeit im gesellschaftlichen Diskurs des späteren Mittelalters

ZEITSCHRIFT FÜR HISTORISCHE FORSCHUNG

Vierteljahresschrift zur Erforschung des Spätmittelalters u. der frühen Neuzeit

Herausgegeben von

Nikolas Jaspert, Johannes Kunisch, Klaus Luig, Peter Moraw,
Peter Oestmann, Heinz Schilling, Bernd Schneidmüller,
Barbara Stollberg-Rilinger

Beiheft 47

Gerechtigkeit im gesellschaftlichen Diskurs des späteren Mittelalters

Herausgegeben von

Petra Schulte, Gabriele Annas
und Michael Rothmann



Duncker & Humblot · Berlin

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten

© 2012 Duncker & Humblot GmbH, Berlin
Fremddatenübernahme und Druck:
Berliner Buchdruckerei Union GmbH, Berlin
Printed in Germany

ISSN 0931-5268
ISBN 978-3-428-13706-0

Gedruckt auf alterungsbeständigem (säurefreiem) Papier
entsprechend ISO 9706 ☺

Internet: <http://www.duncker-humblot.de>

Vorwort

Im Frühjahr 2005 pries eine Kölner Bierbrauerei ihr Produkt mit dem Bild des Albertus-Magnus-Denkmal vor dem Hauptgebäude der Universität und den Worten „*Suum cuique. Kölsche Momente*“ an. Besser hätten auch wir für unseren Workshop, der am 31. März und 1. April desselben Jahres zum Thema „Gerechtigkeit im gesellschaftlichen Diskurs des späteren Mittelalters“ im Alten Senatssaal stattfand, nicht werben können. Wir haben viel über das *suum cuique* in diesen Tagen diskutiert, die Gedanken von Albertus Magnus dazu im Einzelnen vorgestellt bekommen und „Kölsche Momente“ erlebt. Das Konzept, allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern schon vor der Tagung die wichtigsten Quellen der Referentinnen und Referenten zugänglich zu machen, um auf diese Weise besser über die vorgetragene Interpretation sprechen zu können, ging auf. Für die freundliche, konstruktive Gesprächsatmosphäre danken wir allen herzlich. Ein ausdrücklicher Dank geht ferner an Frau Professor Dr. Ingrid Baumgärtner (Kassel), Herrn Professor Dr. Andreas Speer (Köln) und Herrn Professor Dr. Dieter Strauch (Köln), die die Moderation einzelner Sektionen übernommen haben, an Herrn Dr. Peter Hesse, Frau Katja Stoppenbrink und Frau Heidrun Tellmann, die uns bei der Organisation zur Seite standen, sowie an die Fritz Thyssen Stiftung, durch die der Workshop in finanzieller Hinsicht erst möglich wurde. Bei den redaktionellen Arbeiten unterstützten uns Herr Christoph Heckl und Herr Tobias Termaat; die Drucklegung betreute Frau Heike Frank (Verlag Duncker & Humblot). Ihnen gilt unser Dank ebenso wie dem Herausbergremium der „Zeitschrift für Historische Forschung“. Wir freuen uns sehr, die Ergebnisse eines anregenden wissenschaftlichen Austauschs an diesem Ort veröffentlichen zu können.

Herrn Professor Dr. Eberhard Isenmann sei das Buch gewidmet. Seine Forschungen und seine Lehre haben nicht nur das Thema, sondern auch die Gestaltung des Workshops nahegelegt. Die Freude an der wissenschaftlichen Auseinandersetzung und dem Studium von Archivalien, die seine Schriften ebenso wie seine Seminare prägt, gab uns die Idee, neben den Vorträgen zusätzlich die Quellen zur Diskussion zu stellen, auf denen sie beruhen. Viele der Aufsätze lassen die Vorgabe noch erkennen, auch wenn wir auf den Abdruck der Quellen verzichtet haben. Mit diesem Sammelband möchten wir Herrn Isenmann nicht nur als einen Wissenschaftler ehren, der maßgebliche Arbeiten zu Recht, Wirtschaft und Verfassung von

Stadt und Reich im Spätmittelalter verfasst hat. Wir möchten ihm auch für die Anregung und die Förderung danken, die wir an seinem Lehrstuhl erfahren haben.

Köln, im Frühjahr 2012

*Petra Schulte, Gabriele Annas und
Michael Rothmann*

Inhaltsverzeichnis

<i>Petra Schulte</i> , Köln; <i>Gabriele Annas</i> , Frankfurt am Main; <i>Michael Rothmann</i> , Hannover Einleitung	9
<i>Petra Schulte</i> , Köln Karl der Kühne und die Leitidee gerechter Herrschaft	37
<i>Ulrich Meier</i> , Bielefeld Die linke und die rechte Waagschale der Justiz. Die Rezeption der aristotelischen Lehre der Teilgerechtigkeiten bei Albertus Magnus und Ambrogio Lorenzetti	63
<i>Krijn Pansters</i> , Utrecht Gerechtigkeit als Strukturelement katechetischer Texte des 15. Jahrhunderts	89
<i>Klaus Schreiner</i> , Bielefeld/München <i>strengkeit des gerichts und der straffe mit sunderlichen gnaden gelyndert.</i> Theologische Grundlegung, gedankliche Durchdringung und geschichtliche Praxis hoch- und spätmittelalterlicher Gnadenjustiz	111
<i>Hagen Keller</i> , Münster Norm, Rechtsbruch und Strafe im „öffentlichen Bewusstsein“ der italienischen Kommunen	149
<i>Michael Hohlstein</i> , Bielefeld Strenge und Milde. Zur Gesetzesgerechtigkeit in der spätmittelalterlichen Pastoralliteratur	177
<i>Barbara Frenz</i> , Frankfurt am Main Gleichheitsdenken als Konsequenz aus dem städtischen Grundwert der Gerechtigkeit	201
<i>Gabriele Annas</i> , Frankfurt am Main <i>Gehorsamkeyt ist tod, gerechtigkeyt leyt not, nichts stet in rechter ordenung.</i> Zum Begriff der „Gerechtigkeit“ in Schriften zur Reichsreform des 15. Jahrhunderts	223
<i>Franz Fuchs</i> , Würzburg Die Praxis des kaiserlichen Kammergerichts im Spiegel Nürnberger Gesandtschaftsberichte des 15. Jahrhunderts	255
<i>Kristin Böse</i> , Köln <i>tous les membrez en un vray corps.</i> Rechtsprechung und Körpermetapher im Trajan/Herkinbald-Teppich des Berner Historischen Museums	277

Einleitung

I. Gerechtigkeit und Gemeinwohl

(Von Petra Schulte, Köln)

Die Gerechtigkeit gehört zu den Schlüsselbegriffen eines in Geschichte und Gegenwart intensiv geführten gesellschaftlich-politischen Diskurses, der in der Konfrontation von normativer Idealität und situativ gebundener Faktizität zugleich die Schwierigkeiten einer ausgewogenen Regelung gesellschaftlicher Interessenkonflikte reflektiert.¹ Eingebettet in einen bereits in der Antike einsetzenden breiten Strom theologisch-philosophischer und ethischer Erörterungen erscheint Gerechtigkeit dabei als individuelle Eigenschaft, konzeptualisiert aber auch sittlich-ethische Richtlinien gesellschaftlichen Handelns. *Die Gerechtigkeit ist die geistige Eigenschaft, die den gemeinsamen Nutzen unversehrt erhält und jedem seine Würde zuteilt*, schreibt der römische Staatsmann und Philosoph Cicero († 43 v. Chr.) in seiner Rhetorik.² Und gemäß dem *Corpus Iuris Civilis* ist Gerechtigkeit (*iustitia*) *der unwandelbare und dauerhafte Wille, jedem sein Recht zu gewähren*. Weiter heißt es dort: *Die Gebote des Rechts sind folgende: Ehrenhaft leben, niemanden verletzen, jedem das Seine zugestehen (suum cuique tribuere)*.³ Diese Sätze, die bis heute einen wichtigen Anknüpfungspunkt für das Nachdenken über Gerechtigkeit bilden, haben inhaltlich divergierende Auslegungen erfahren.⁴ Während beispielsweise die aktuelle Diskussion über die Bedingungen der Gerechtigkeit auf der Forderung nach der Gleichheit und Freiheit aller Menschen beruht, sich mithin mit einem egalitären Gerechtigkeitsbegriff auseinandersetzt,⁵ wurde der Gedanke des *suum cuique* im späteren Mittel-

¹ Eine erste Orientierung bieten Höffe, Gerechtigkeit; Holzleithner.

² Cicero, De inventione, II.53.160: *Iustitia est habitus animi communi utilitate conservata suam cuique tribuens dignitatem*.

³ Inst. 1 pr. und 1.3; Dig. 1.1.10: *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuens. Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*.

⁴ Vgl. – auch zur Pervertierung des *suum cuique* im Nationalsozialismus – Klenner, S. 327–332.

⁵ Hier kann nur auf einzelne Studien, nicht auf deren jeweilige Positionen verwiesen werden: Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit; ders., Gerechtigkeit als Fairness; Walzer, Sphären der Gerechtigkeit; Höffe, Politische Gerechtigkeit; Forst, Kontexte der Gerechtigkeit; ders., Das Recht auf Rechtfertigung.

alter unter den Vorzeichen einer grundsätzlich hierarchisch strukturierten, gottgegebenen Ordnung gedeutet. In Anlehnung an die zu seiner Zeit beliebten Schachallegorien schrieb der französische König Ludwig XI. († 1483) in seiner für den Dauphin verfassten Unterweisung über die Regierung und den Schutz des Königreichs, dem *Rosier des guerres*, dass alle Figuren auf dem Spielfeld ihren Platz einnahmen und ihre Funktion ausübten, nach der Partie jedoch gleichermaßen in einem Sack aufbewahrt würden.⁶ Tatsächlich legitimierte die Idee der Gerechtigkeit die gesellschaftlichen Grenzen, die das Leben auf Erden prägten. Sie schuf jedoch parallel auch Übergänge, forderte etwa in Bezug auf den Schutz der Besitztümer die Gleichheit der Menschen vor und in dem Gesetz⁷ und ließ diese damit in anderen Bereichen denkbar werden.⁸

Im späteren Mittelalter rückten das Gemeinwohl (*bonum commune*) und die es stützenden sittlichen Normen in den Vordergrund des Nachdenkens über die Ordnung des menschlichen Miteinanders.⁹ Die Gerechtigkeit, die man als Kardinaltugend bis ins 12. Jahrhundert hinein primär in ihrer Verbindung zu den theologischen Tugenden des Glaubens, Hoffens und Liebens diskutiert hatte – eine Tradition, die, wie Krijn Pansters (S. 89–110) uns vor Augen führt, im Bereich der religiösen Unterweisung durchaus fortgesetzt wurde –, erhielt im politischen Kontext eine neue Qualität. Ihr Anspruch, das Ich durch die Hinordnung zu den anderen zu vervollkommen, erhob die Gerechtigkeit zum Garanten für die Stabilität und die Dauerhaftigkeit des weltlichen Gemeinwesens.¹⁰ In der Jurisprudenz und der Theologie/Philo-

⁶ Le Rosier des Guerres, II: Du Monde: *Les estaz de ce monde et la fin sont representés par un jeu deschecs, chascun personnage est en lieu et degré qui convient à son estat tant que le jeu dure; mais quant il est fini, tout est mis au sac sans ordre ne quelque difference: ainsi est-il de tous estaz de ce monde: tant que la vie dure, chascun tient lestat qui luy est ordonné, mais la vie finie par mort, qui separe le corps et l'ame, tous sont mis en terre ou en cercueil, qui est tout un.* Als eigentlicher Autor des Werkes gilt Pierre Choinet († 1483/84). Zu den Schachallegorien *Vidmanová*, S. 323–335; ferner zuletzt für den deutschen Sprachraum *Plessow* unter Mitwirkung von *Hone-mann/Temmen*.

⁷ Nicole Oresme († 1382) schrieb in verschiedenen Glossen zur von ihm ins Französische übersetzten *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles, dass die Menschen zwar ihrer Würde und ihrem Wert nach ungleich seien, man sie aber bezüglich ihrer Besitztümer so behandeln müsse, als ob sie gleich wären. Maistre Nicole Oresme, *Le livre de ethiques d'Aristote*, V.8, Anm. 3 und 4, S. 288 f. In ebd., V.10, Anm. 4, S. 292, heißt es: *Mais quant est de possessions, c'est autre chose. Car se un homme doit v. f. a un autre, ou se il a v. f. du sien, il n'y a difference se l'un est vertueus et l'autre vicieus ou se l'un est poure et l'autre riche quant a ceste justice; car la loy fait comme se ilz estoient equalz.* Zur Bedeutung des Eigentums im Mittelalter vgl. *Coleman*, *Property and poverty*, S. 607–648; *dies.*, „Proprietà“, S. 119–158. Ferner *Volante*, S. 3–39. Der Begriff der Gleichheit ist für das Mittelalter noch nicht hinreichend erforscht. Wichtige Erkenntnisse bieten *Senger*, S. 39–63; *Frenz*, *Gleichheitsdenken*; *dies.*, *Gleichheitsdenken als Konsequenz aus dem städtischen Grundwert der Gerechtigkeit*, in diesem Band.

⁸ *Dann*.

⁹ *Black*, S. 588–606; *Hibst*; *Gemeinwohl und Gemein Sinn*; *De bono communi*.

sophie wurden die vor dieser Folie neu zu bestimmenden Prinzipien gerechten Handelns unter Bezugnahme auf die christliche Tradition, das römische und kanonische Recht sowie die antike, vornehmlich aristotelische, Philosophie erörtert, in Spiegel-Texten, Tugendlehren und in Reformschriften, aber auch in bildlichen Kunstwerken den politisch Agierenden nahe gelegt, in der Historiographie und der Literatur reflektiert sowie in Predigten und Reden oder bei feierlichen Einzügen dem Volk vermittelt.¹¹ Der intellektuelle Austausch erfolgte ebenso interdisziplinär wie grenzübergreifend, was abhängig etwa von der jeweiligen Regierungsform und den konkreten Umständen unterschiedliche Auslegungen und Umsetzungen der Gerechtigkeit nicht ausschloss. Hiermit ist ein weites Forschungsfeld aus dem Bereich der politischen Ideengeschichte umrissen, das noch keine systematische Aufarbeitung erfahren hat und dessen Vielschichtigkeit die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes, die verschiedene geographische Räume, Quellengattungen und Facetten der Gerechtigkeit beleuchten, aufzeigen. Und doch lassen alle den ihnen gemeinsamen intellektuellen Fundus erkennen und thematisiert jeder einzelne Aufsatz übergreifende, das europäische Spätmittelalter insgesamt prägende Problemstellungen.

Festgehalten werden kann, dass zwei Gedankenschritte die Semantik der Gerechtigkeit im 12./13. Jahrhundert maßgeblich veränderten: zum einen ihre Gleichsetzung mit der Goldenen Regel und – damit einhergehend – ihre Verankerung im Naturrecht sowie ferner die an Aristoteles († 322 v. Chr.) angelehnte Unterscheidung von Gesetzesgerechtigkeit und partikularer Gerechtigkeit. Beide seien in ihren Kernpunkten kurz umrissen. Das *Decretum Gratiani*, eine um 1140 vollendete, die Kanonistik begründende Sammlung kirchlicher Rechtsquellen, stellte dem ersten Canon der ersten Distinktion die Feststellung voran, dass das menschliche Geschlecht auf zweierlei Weise regiert werde, nämlich durch das natürliche Recht (*ius naturale*) und die Sitten (*mores*). Das Naturrecht sei im Gesetz, im Alten Testament, und im Evangelium enthalten. Es beinhalte das Gebot, sich gegenüber dem anderen so zu verhalten, wie man es selbst erfahren möchte (Mt. 7,12), und das Verbot, keinem das zuzumuten, was einem selbst verhasst sei (Tb. 4,16). Denn Christus sage im Evangelium: Was ihr von anderen erwartet, das tut ebenso auch ihnen (Lk. 6,31).¹² Die derart gefasste Goldene Regel wurde bereits in

¹⁰ Hödl, S. 424–432. Zu dem sich herausbildenden Begriff der politischen Tugend *Bejczy*, *The Concept of Political Virtue*, S. 9–32.

¹¹ Vgl. *Miethke*, *Das Publikum*, S. 1–23; *ders.*, *Wissenschaftliche Politikberatung*, S. 337–357.

¹² D 1 pr.: *Humanum genus duobus regitur, naturali uidelicet iure et moribus. Ius naturae est, quod in lege et euangelio continetur, quo quisque iubetur alii facere, quod sibi uult fieri, et prohibetur alii inferre, quod sibi nolit fieri. Unde Christus in euangelio: Omnia quaecumque uultis ut faciant uobis homines, et uos eadem facite illis. Haec est enim lex et prophetarum.* Zum Naturrecht siehe etwa *Weigand*; *Crowe*, S. 72–222.

den 1140er Jahren von Paucapalea mit der Tugend der Gerechtigkeit und ihrer Beschreibung als einer stillschweigenden Übereinkunft der Natur zur Hilfe für viele (*naturae tacita conventio in adiutorium multorum inventa*) verbunden.¹³ Andere Dekretisten gingen noch einen Schritt weiter und bezeichneten die Goldene Regel als natürliche Gerechtigkeit (*iustitia naturalis*).¹⁴ Hieran anknüpfend wurde in der Rechtswissenschaft ebenso wie in der Theologie/Philosophie das Verhältnis von natürlichem und göttlichem Recht, von Vernunft (*ratio*), Tugend (*virtus*) und Gnade (*gratia*) sowie von *iustitia* und *aequitas* mit unterschiedlichen Akzentsetzungen diskutiert.¹⁵ Es ging um nichts weniger als die Verbindung von gemeinem Wohl und individuellem Seelenheil, und damit um die Bestimmung der Bedeutung Gottes für das ethisch-moralische Agieren des Menschen. Die *aequitas* verstand der Kanonist Alvarus Pelagius († 1352) in seinem für König Alfons XI. von Kastilien verfassten *Speculum regum* (1341–44) als eine der Gerechtigkeit untergeordnete Tugend, als einen Pfad, der von Gott vorgezeichnet sei und zu ihm hinführe. Sie entspreche der wechselseitigen Achtung, die sich Personen von gleichem Status zu bezeugen hätten, und dem Ausgleich zwischen den Menschen, was im Sozialen die Verantwortung für die Bedürftigen, im Wirtschaftsleben das Gleichgewicht von „geben“ und „nehmen“ sowie in der Jurisdiktion eine neutrale Urteilsfindung bedeute. Demgemäß müsse die *aequitas* zwischen den mittellosen und reichen Mitgliedern einer Genossenschaft (*societas*) im Sinne der Gleichberechtigung gewahrt werden, sei sie bei der Verteilung von Gütern zu berücksichtigen, bei der den Angehörigen (*propinqui, familiares*) nicht im Überfluss gegeben werden dürfe, was den Armen zustehe, und habe sie Tugend der Kaufleute, Handwerker ebenso wie der Richter zu sein.¹⁶

Guillaume Fillastre († 1473), Doktor des Kirchenrechts, Bischof von Tournai und Kanzler des Ordens vom Goldenen Vlies, hat die Schrift, die sich in

Zur Goldenen Regel Mayer-Maly, S. 219 f. Ferner Schrey, Sp. 450–457; Auer, S. 96–104.

¹³ Wie *Bejczy*, Law and Ethics, S. 198, zu Recht betont hat, stammt diese Definition aus der *Formula vitae honestae*, S. 246, Martins von Braga († 580). Zu ihrer Rezeption *Kuttner*, S. 79–94.

¹⁴ *Bejczy*, Law and Ethics, S. 198–200. Ferner *ders.*, The Problem of Natural Virtue, S. 133–154.

¹⁵ *Bejczy*, Law and Ethics, S. 200–203.

¹⁶ Frei Álvaro Pais. Bispo de Silvé, Espelho dos reis, S. 398–402. Eine Einordnung des Werkes gibt *Schrick*, bes. S. 131–141. Alvarus Pelagius betrachtete die *aequitas* als ein allgemeines Ordnungsprinzip menschlicher Gemeinschaft. Überlegungen, die in diese Richtung weisen, wurden auch von anderen zeitgenössischen Autoren angestellt, aber noch nicht in einer übergreifenden Studie ausgewertet. Erste Ansatzpunkte finden sich in den Arbeiten von *Stürner*, Die Gesellschaftsstruktur, bes. S. 163–168; und *Senger*, S. 48–50. Die Billigkeit, mit der die *aequitas* zumeist verbunden wird, handelte Alvarus Pelagius unter dem Begriff der *misericordia* ab. Ebd., S. 432. Zu dieser Thematik siehe unten Anm. 57 (mit entsprechenden Literaturhinweisen).

der Bibliothek der Herzöge von Burgund befand,¹⁷ möglicherweise gekannt. Wie Petra Schulte (S. 37–62) zeigt, fügte er in seinem eigenen Werk, in dem er den Angehörigen des Ordens in französischer Sprache die Bedeutung der Gerechtigkeit zu vermitteln versuchte, *iustitia* (*iustice*) und *aequitas* (*equité*) zum Begriff der *iustice egale* zusammen. Dadurch, dass er diesen wiederum mit dem der natürlichen Gerechtigkeit sowie den Maximen des *suum cuique* und der Goldenen Regel verband, zeichnete Guillaume Fillastre das Bild eines Urzustandes, einer natürlichen Ordnung, deren Fundament allein die auf das Wesentliche reduzierten Regeln bildeten. Das Miteinander wurde nicht von einer grundsätzlichen Gleichheit aller bestimmt, wohl aber davon, dass der Einzelne den anderen in seinen Gütern und Rechten zu achten, ja diese aktiv zu verteidigen und insofern jedem zu nutzen und niemandem zu schaden hatte. Die *iustice egale* zielte auf den Ausgleich, den Guillaume Fillastre als Begleichung der Schuld gegenüber dem anderen, als Achtung seiner Rechte, als Schutz der Schwachen vor den Mächtigen und als notwendige Entlohnung eines geleisteten Dienstes explizierte. Den Privatbesitz betrachtete er als ebenso mit dem Naturrecht vereinbar wie die Existenz politischer Strukturen. Derjenige, der dem Herrscher gegenüber gehorsam sei, dem Gleichen Rat und Beistand leiste sowie den Untertan von der Sünde fernhalte bzw. ihn gegebenenfalls zurechtweise und züchtige, lasse jedem das Seine zukommen. Wer immer ein Gemeinwesen leitete, besaß in anderen Worten nicht nur die Verpflichtung, ein Vorbild an Gerechtigkeit zu sein,¹⁸ sondern auch die *aequitas/equité* im Volk zu wahren, so Einheit und Frieden zu schaffen und den Einzelnen den Weg zum Paradies zu ebnen. Die Bösen waren zu bestrafen, die Unschuldigen zu schützen, Betrug und Verbrechen zu verhindern sowie die Guten zu belohnen.¹⁹ Dabei galt es, sich an der *rectitudo* (*iustice droitturiere, droiture, rectitude*) zu orientieren,²⁰ die an die Vorstellung der naturrechtlichen Gebote und menschlichen Gesetze als Regeln und Richtmaße anknüpfte.²¹ Sie wurde als Rechtheit und als Gerad-

¹⁷ Van den Bergen-Pantens, S. 145–150.

¹⁸ Schulte, „Oh roy de France! Prenez exemple a ...“, S. 209–224; *dies.*, Die Exemplifizierung, S. 69–98.

¹⁹ Schulte, Die Ethik politischer Kommunikation, S. 470f. Zur Legitimierung von Herrschaft im späteren Mittelalter siehe Stürner, Peccatum und potestas, bes. S. 186–241; Miethke, Die Legitimität, S. 643–674; Struve, S. 153–171. Zur Gesetzgebung Pennington, S. 424–453, Canning, S. 454–476; sowie mit weiterführenden Literaturhinweisen die grundlegenden Aufsätze von Isenmann, Gesetzgebung, S. 1–94, 161–261; *ders.*, Der römisch-deutsche König und „imperator modernus“, S. 15–79; *ders.*, König oder Monarch?, S. 71–98. Zur Rechtsprechung siehe die unter II. „Gerechtigkeit, Recht und Gnade“ genannte Literatur. Zum Lohn Schulte, Die Idee der Gerechtigkeit, Kap. V.3.

²⁰ Wien, HHSTA, Archiv des Ordens vom Goldenen Vlies, Hs. 2: Guillaume Fillastre, Le second livre de la Thoison d'or, fol. 221rb/va: *Et pour ce ie puis dire que tenir iustice droitturiere, garder et deffendre chascun en son droit et non souffrir les hommes eulz oprimer l'un l'autre, c'est office de roy, c'est office de prince. C'est pourquoi ilz dominant et president sur aultruy.*

²¹ Schulte, Die Idee der Gerechtigkeit, Kap. III.

linigkeit bzw. als die Extreme vermeidende Mitte verstanden, die eine unparteiische, von persönlichen Gefühlen und Interessen unabhängige Gesetzgebung und Rechtsprechung ermöglichte.²² Der Gehorsam der Untertanen bildete hierzu ein unerlässliches Korrelat.²³

Im Rückgriff auf die Philosophie des Aristoteles fanden die naturrechtlichen Überlegungen seit der Mitte des 13. Jahrhunderts eine Systematisierung und Konkretisierung. Dies implizierte keine Wertigkeit der Ansätze. Beide boten der Erörterung der Gerechtigkeit mit einem je eigenen Vokabular Referenzpunkte und wurden neben anderen Konzepten von den spätmittelalterlichen Autoren abhängig von ihrer Ausrichtung, ihrem Publikum und ihrer Intention unterschiedlich herangezogen. Nicht immer trennte man die Ideen sauber voneinander, was durch ihre inhaltlichen Überschneidungen begünstigt wurde.

Die Befolgung der Gesetze bezeichnete Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* als Gesetzesgerechtigkeit (*iustitia legalis*) sowie, da jene sich idealiter auf alle Lebensbereiche erstreckten und die Angehörigen eines Gemeinwesens im Hinblick auf dasselbe zur Tugend erzogen, als allgemeine oder universale Gerechtigkeit (*iustitia generalis/universalis*). Der Begriff der partikularen Gerechtigkeit (*iustitia particularis/aequalis*) hingegen erfasste den Umgang mit Gütern, von denen das äußere Glück oder Unglück abhängen und von denen der Einzelne stets mehr haben wollte, als ihm zur Verfügung stand. Das Gerechte wurde hier als Mitte, als das Gleiche angesehen; sein Maßstab war die Proportionalität. Diese war eine geometrische, wenn es um „die Zuteilung von Ehre, Geld und anderen Dingen, die unter die Mitglieder der Gemeinschaft aufgeteilt werden können“²⁴, ging. Der Zustand der Gleichheit erschien dann erreicht, wenn der nach festgelegten Kriterien Würdigere mehr erhielt. Die so genannte distributive Gerechtigkeit (*iustitia distributiva*) machte augenfällig, wer am politischen Leben der Gemeinschaft partizipierte und von ihr in welcher Form profitierte. Im freiwilligen Tauschverkehr musste demgegenüber eine arithmetische Proportionalität

²² Frei Álvaro Pais. Bispo de Silvês, Espelho dos reis, S. 248: *Sed notandum quod cum rectum sit in quo medium non exiit ab extremis ubi est rectitudo iustitiae, aliquid est ut medium aliqua ut extrema. In iudicio hoc ma(g)nifestum est ubi medius est iudex inter partes qui non debet declinare ad dexteram vel sinistram* (X 5.40.10). Bei Frère Laurent († 1296/1300), *La Somme le roi*, 55.63–65, S. 264, wird die enge Verbindung zur *equité* deutlich: *Equitez est proprement ce que on fet par jugement droit et leal, ne trop mol ne trop dur, senz encliner ne vers une partie ne vers autre, quant on va avant onniement et droit comme ligne, car equitez n'est autre chose fors onnietez, c'est egautez. Qui ceste vertu a, il est bons juges et sages, car il ne fet riens qui ne soit tres bien enquis et examiné, si comme doit fere li bons juges*. Siehe darüber hinaus den Beitrag von Schulte in diesem Band.

²³ Schulte, Die Idee der Gerechtigkeit, Kap. VII. Zum Nachdenken über den Gehorsam im Mittelalter ferner Coleman, Are there any Individual Rights or only Duties?, S. 3–36; in der frühen Neuzeit Métaphysique et politique de l'obéissance; Skinner. Siehe auch den Beitrag von Annas in diesem Band.

²⁴ Aristoteles, Die Nikomachische Ethik, V 1131a, S. 197.

gewahrt werden. Das Genommene hatte dem Gegebenen an Wert zu entsprechen. Geprägt wurde die als ausgleichend bezeichnete Gerechtigkeit (*iustitia commutativa*) von den Bedürfnissen der Menschen sowie der notwendigen gegenseitigen Vergeltung von guten und schlechten Handlungen. Aristoteles ordnete ihr folglich auch die Korrektur der Ungleichheit in heimlichen oder gewaltsamen, d. h. unfreiwilligen Beziehungen unter. Der Richter, der *Mann der Mitte* und *beseelte Gerechtigkeit* sei,²⁵ habe die Aufgabe, Gewinn und Verlust auszubalancieren. Bei der Einschätzung des erlittenen Unrechts und der eventuellen Verhängung einer den Schadensersatz ergänzenden Strafe müsse etwa im Falle einer geschlagenen Person zwischen dem Privatmann und dem Amtsträger unterschieden werden.²⁶

Die *Nikomachische Ethik* bot eine Basis, um zu Fragen der sozialen und politischen Ordnung, der Gesetzgebung und des Gehorsams sowie, eng damit verbunden, der Verteilung und der Regulierung wirtschaftlichen Handelns Stellung zu nehmen.²⁷ Zu den ersten, die die Werke des Aristoteles rezipierten und bekannt machten, gehörte der Dominikaner Albertus Magnus († 1280). In dem von Ulrich Meier (S. 63–87) untersuchten Augsburger Predigtzyklus (1257/63) beschrieb er die enge Verbindung zwischen der Einheit der Bürger in einer Gemeinschaft, dem Recht, das sie sich gäben, und der Gerechtigkeit, ohne die das letztere nicht bestehen könne. Die partikuläre Gerechtigkeit unterteilte Albertus Magnus in eine Verteilungs- und eine Tauschgerechtigkeit (*iustitia distributionis* und *iustitia communicationis*) und ordnete beide der oben zitierten Definition Ciceros zu, die er recht frei zitierte: *Gerechtigkeit ist, jedem dadurch das Seine zu geben, dass man dessen Würde erhält* (*iustitia est reddere unicuique, quod suum est servata uniuscuiusque propria dignitate*). Der zweite Teil *servata etc.* sei mit der Verteilungsgerechtigkeit gleichzusetzen, die an der Würde (*distributio pro dignitate*), dem Verdienst (*distributio pro merito*) und dem Ertrag (*distributio pro congruo*) gemessen werde. Das *reddere unicuique, quod suum est* entspreche der Tauschgerechtigkeit und sei als Austausch von Affekten, Gefühlen und Willen, von Dingen (Arbeit und Lohn) und Handelswaren zu verstehen. Ohne hierauf näher eingehen zu können, wird deutlich, wie Albertus Magnus die griechische und römische Philosophie verwob, beide einer eigenständigen Interpretation unterwarf und zur Beschreibung des Zusammenlebens nutzbar machte. Die Bestrafung eines Fehlverhaltens im Allgemeinen fasste er unter die *iustitia communicationis*; die Reaktion auf die körperliche Verletzung einer öffentlichen Person begriff er anders als der Stagirit als Bestandteil der Verteilungsgerechtigkeit. Hier verweist Ulrich Meier mit

²⁵ Ebd., V 1132a, S. 203.

²⁶ Ebd., V 1129a–1138b, S. 187–235. Interpretationsansätze bieten Wolf, S. 93–115; Bien, S. 135–164.

²⁷ Lambertini, S. 131–145; Lippert; Englard. Siehe ferner die Beiträge von Schulte, Meier und Hohlstein in diesem Band.

aller Vorsicht auf Parallelen zwischen den Gedanken des Albertus Magnus und der Darstellung der Gerechtigkeit in Ambrogio Lorenzettis († um 1348) Fresko der guten Regierung (zw. 1335–1340) im Sieneser Palazzo Pubblico. Für eine umfassende Auseinandersetzung mit Rechtsprechung und Strafe bot Aristoteles jedoch – mit Ausnahme seiner Ausführungen zur Billigkeit – insgesamt wenig Anregungen. Dieser Bereich, den man von alters her mit der Gerechtigkeit des/der Herrschenden unmittelbar identifizierte,²⁸ wurde im späteren Mittelalter im Wesentlichen unter Bezugnahme auf Texte der römischen Antike, der Kirchenväter und der Bibel durchdacht. Themen waren die Notwendigkeit von Strafe und Besserung, die strikte Wahrung des Gesetzes, die Gewährung von Gnade, die Forderung der Neutralität des Richters sowie die Urteilsfindung.²⁹

II. Gerechtigkeit, Recht und Gnade

(Von *Gabriele Annas*, Frankfurt am Main)

Bereits das *Corpus Iuris Civilis* hatte auf den in der begrifflichen Bedeutung von *Iustitia* anklingenden und bis heute unverzichtbaren engen kausalen Zusammenhang von Gerechtigkeit und Recht hingewiesen³⁰ und den Namen des Rechts (*nomen iuris*) von der Gerechtigkeit (*iustitia*) abgeleitet.³¹ „Jemandem Gerechtigkeit widerfahren lassen“ – so Otfried Höffe mit Blick auf die Gerechtigkeitsprinzipien der Justiz – „heißt im Zivilrecht, ihm zu seinem Recht zu verhelfen, also über Ansprüche und korrespondierende Verpflichtungen zu entscheiden, und im Strafrecht einerseits, nur Schuldige zu bestrafen, Unschuldige aber freizusprechen, und andererseits, die Strafe nach der Schwere des Verschuldens festzulegen.“³² Gerechtigkeit und Recht, gerechte Gesetzgebung und Rechtsprechung: Das zeitgenössische Nachdenken über *Iustitia* und deren lebensweltliche Umsetzung war nicht zuletzt an der Notwendigkeit einer gesetzlich geregelten und durch eine effiziente Rechtsprechung gesicherten Ordnung orientiert, die gleichsam die Voraussetzung für die Wahrung einer am Gedanken des *suum cuique* ausgerichteten Gleichheit der Menschen bildete – und damit zugleich für ein friedvolles Miteinander in der Gesellschaft. Gerechtigkeit, Recht und Frieden gehörten denn auch zu den Schlüsselkategorien jener reformerischen Bemühungen des 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts, welche die für das spätmittel-

²⁸ Keller, S. 91–128.

²⁹ Genannt sei an dieser Stelle lediglich die Studie von Prodi.

³⁰ Hierzu grundlegend Loos/Schreiber.

³¹ Dig. 1.1.1: *Iuri operam daturum prius nosse oportet, unde nomen iuris descendat. est autem a iustitia appellatum.*

³² Höffe, Gerechtigkeit, S. 53.

alterliche Reich allenthalben beobachteten verfassungspolitischen Missstände und Missbräuche zu beheben suchten. Wenn in diesem Zusammenhang der wohl Ende 1452/Anfang 1453 im Umfeld des Trierer Erzbischofs Jakob von Sierck entstandene *Abschiedt zwischen Geistlichen Churfürsten* mit der eindringlichen Klage anhebt, *an keyme ende [ist] fridde (...), keyne gerechtikeyt, keyne verfolgunge des rechten*,³³ dann konkretisieren sich hier zunächst – so Gabriele Annas (S. 223–254) – die empirischen Befunde einer landläufig zu beobachtenden Recht- und Friedlosigkeit, die auf aktuelle institutionelle Probleme der spätmittelalterlichen Reichsverfassung namentlich im Bereich der Landfriedenswahrung verweisen. Mag auch die anonym überlieferte und wohl im Herbst 1439 entstandene *Reformatio Sigismundi* mit Blick auf die göttliche Ordnung konstatieren: *Alles geschriben recht hat gebrechen an gerechtigkeit*³⁴ (und damit Ungerechtigkeiten der innerweltlichen Gesetzgebung anmahnen), so ist es doch vor allem die von Nikolaus von Kues († 1464) in der *Concordantia Catholica* (1433/34) beschriebene *große Verwirrung im Gerichtswesen* – die Mängel in der Gerichtsorganisation und Rechtsprechung –, die in der vorhandenen Seins-Ordnung die konkrete Um- und Durchsetzung von Gerechtigkeit und Recht verhinderten.³⁵ Nach der Auffassung des späteren Kardinals und Bischofs von Brixen geschehe dies alles, *weil (weltliche) Gesetze und kirchliche Bestimmungen ihre Kraft verloren haben und es keine Wächter, Rächer und Hirten mehr gibt*.³⁶ Zugleich jedoch – und dies darf mit Blick auf die zitierten Reformschriften nicht übersehen werden – sind die im Gegenzug erhobenen reichsständischen Forderungen nach Gerechtigkeit, Recht und Frieden in eine lange Tradition abendländischer Herrschaftsvorstellungen eingebettet, die den *princeps* als Wahrer des Friedens und der Gerechtigkeit (des Gesetzes) ausweisen. Doch auch wenn sich Kaiser Friedrich III. selbst im Rahmen eines Revisionsverfahrens am kaiserlichen Kammergericht als *ein liebhaber und vörderer der gerechtigkeit* bezeichnete: Dass im Rahmen des spätmittelalterlichen Gerichtswesens „Gerechtigkeit“ ohne die *erczney* der Ehrungen und Schenkungen an Kanzleimitarbeiter und Beisitzer kaum zu erlangen war – darüber machten sich die Zeitgenossen keine Illusionen.³⁷ Mit Blick auf die

³³ Quellen zur Reichsreform im Spätmittelalter, S. 301–309, hier S. 303.

³⁴ Reformation Kaiser Siegmunds, S. 332 sowie 333 (*alles geschriben recht ist kranck worden in gerehtikeit*).

³⁵ *Insuper hodie videmus aut confusionem maximam in ordine iudiciario aut penitus nullam iustitiam* (Nicolai de Cusa De Concordantia Catholica, lib. 3, Cap. XXXI [504], S. 436); Übersetzung: Quellen zur Reichsreform im Spätmittelalter, S. 181. Siehe hierzu auch *Bärmann*, insbes. S. 96–99, sowie *Annas*, Recht und Gerechtigkeit, S. 276 f.

³⁶ *Et haec omnia ideo, quia leges et canones perdiderunt vigorem et custodes et executores et pastores nulli sunt* (Nicolai de Cusa De Concordantia Catholica, lib. 3, Cap. XXXI [506], S. 437); Übersetzung: Quellen zur Reichsreform im Spätmittelalter, S. 183.

Praxis des kaiserlichen Kammergerichts im Spiegel Nürnberger Gesandtschaftsberichte des 15. Jahrhunderts verweist Franz Fuchs in diesem Zusammenhang auf eine weitere semantische Ausdeutung des Begriffs der „Gerechtigkeit“, der in der Rechtspraxis auch im Sinne von „Berechtigung, Anspruch, subjektives Recht“ verwendet werden konnte, „das es *in den rechten* zu erlangen gilt und das dann zu vollziehen ist“.³⁷

Im Unterschied zum öffentlichen Rechts- und Gerichtswesen der heutigen Zeit war die mittelalterliche und frühneuzeitliche Rechtsprechung durch ein vielschichtiges Spannungsverhältnis zwischen Gerechtigkeit, Recht und Gnade bestimmt. Zwar kennt auch die moderne *Iustitia* durchaus die Rücksichtnahme auf mildernde Umstände und die Möglichkeit einer staatlich gewährten Amnestie im Rahmen der Strafgerichtsbarkeit, doch bildet diese – darauf hat nicht zuletzt Gerd Schwerhoff hingewiesen – „quasi einen integralen Bestandteil der richterlichen Würdigung des Straftatbestandes“,³⁸ im Rahmen der vormodernen Rechtsprechung hingegen wurde das „Richten nach Gnade“ (mit der Möglichkeit der Begnadigung, der Strafminderung oder gar des Straferlasses) bzw. die geläufige zeitgenössische Praxis des Gnadenbittens durch Verwandte, Freunde und andere (einflussreiche) Bittsteller⁴⁰ der Strenge des Rechts (*rigor iuris*) gegenübergestellt (und es weitgehend der Initiative des Delinquenten und seiner Umwelt überlassen, entlastende Faktoren [z. B. persönliche Umstände des Täters] vorzubringen und um Gnade zu bitten):⁴¹ *gnade, gnade und gein recht* – so lautete das Votum der Volksmenge im Falle des Kölner Bürgers Tilman Isenheupt, der 1566 wegen einer im dortigen Dom begangenen Bluttat hingerichtet werden sollte, dann jedoch – nachdem er die Möglichkeit abgelehnt hatte, durch die Losbitte einer jungen heiratswilligen Frau dem Galgen zu entkommen – mit Hilfe des Volkes aus der Stadt fliehen konnte.⁴²

Diese und andere – nicht zuletzt von Klaus Schreiner (S. 111–148) angeführte – Beispiele aus Historiographie und Literatur belegen, dass zwischen den rigorosen Strafandrohungen der obrigkeitlichen Satzungen, Statuten und

³⁷ Siehe hierzu den Beitrag von *Fuchs* in diesem Band, hier S. 264 mit Anm. 52, S. 271 mit Anm. 97 (mit den entsprechenden Belegstellen).

³⁸ Ebd., S. 255.

³⁹ *Schwerhoff*, Köln im Kreuzverhör, S. 167.

⁴⁰ Zu dem in der Forschung wiederholt thematisierten Phänomen des Gnadenbittens und der Fürbitte vor Gericht (in Auswahl): *Schüé*; *Boockmann*; *Bauer*; *Groten*, insbes. S. 308–311; *Schuster*, S. 166–180, 273–311; *Arlinghaus*; *Bulst*; *Schubert*, S. 53–61.

⁴¹ Vgl. *Schwerhoff*, Köln im Kreuzverhör, S. 166–173; *Schubert*, S. 53 („Die Gnade galt Schöffen und Richtern als dem Recht integriertes Prinzip, nicht als Gegensatz zum Recht“), 55.

⁴² Mit einer Schilderung dieser Vorgänge: Das Buch Weinsberg, S. 153–155 (Zitat: S. 155); siehe hierzu *Schwerhoff*, Köln im Kreuzverhör, S. 165, 167, sowie die einleitenden Bemerkungen des Beitrags von *Schreiner* in diesem Band.

Rechtbücher einerseits und den durch richterlichen Urteilsspruch verhängten Strafen andererseits vielfältige Differenzen bestanden,⁴³ dass „schriftlich fixierte Statuten und Gesetze nur eine Ebene von Normen darstellten, denen die Gesellschaft ein System informeller Regeln zur Seite stellte, die sich nur zum Teil mit den ersteren deckten“.⁴⁴ Fragen nach dem zeitgenössischen Verhältnis von Norm und Rechtspraxis, Norm und Sanktion sind denn auch in den vergangenen Jahren verstärkt in das Blickfeld der rechtshistorischen Forschung sowie der historischen Kriminalitätsforschung gerückt,⁴⁵ die sich in ausgewählten Fallstudien der Praxis (und Entwicklung) vormoderner Rechtsprechung zwischen obrigkeitlicher Rechtswahrung und Strafanspruch, Gnadenbitten und Gnadengewährung widmeten.⁴⁶ Mit der von Andreas Blauert im Zusammenhang mit dem Urfehdedwesen im deutschen Südwesten des 14. bis 18. Jahrhunderts formulierten Beobachtung, dass Fürbitte und Gnadenerweis offenkundig zu den „zentrale[n] Institute[n] im System vormoderner Rechtsprechung“⁴⁷ gehörten, richtet sich der Blick dabei zugleich auf die Rolle und Funktion der Gnadenpraxis im Recht.⁴⁸ Während beispielsweise Neithard Bulst unter Hinweis auf die Analyse zahlreicher Urteilsprüche konstatierte, dass „das Gnadenbitten geradezu als integraler Bestandteil zur Findung eines gerechten Richterspruches in das Rechtsprechungsverfahren eingebunden war“,⁴⁹ verwies Peter Schuster mit Blick auf die Strafrechtspraxis der Stadt Konstanz im späten Mittelalter vor allem auf die weitreichende gesellschaftlich-politische Instrumentalisierung der Gnade: „Die Gnade paßte das Recht den innen- und außenpolitischen Bedürfnissen der Zeit an und unterstellte es den wichtigeren Zielen der Machtsicherung, Herrscherdarstellung und Friedensbewahrung. Nicht Ge-

⁴³ In diesem Sinne *Bulst*, S. 465 f.; *Blauert/Schwerhoff*, S. 8 (mit Blick auf entsprechende Ergebnisse der historischen Kriminalitätsforschung in Deutschland, nach denen „die gesetzlich geforderten Strafen nur in der Minderzahl der Fälle wirklich verhängt wurden“ und „die Strafpraxis von den Normen oft systematisch abwich“); *Schwerhoff*, Köln im Kreuzverhör, S. 167 („der Sanktionsverzicht [wurde] in der Strafrechtspraxis des 16. Jahrhunderts offen und systematisch vertreten und angewandt“).

⁴⁴ *Blauert/Schwerhoff*, S. 8; hierzu auch *Bulst*, S. 465 f.

⁴⁵ Mit guten Überblicken zur historischen Kriminalitätsforschung: *Schwerhoff*, Aktenkundig und gerichtsnotorisch; *ders.*, Kriminalitätsgeschichte.

⁴⁶ Zu verweisen ist in diesem Zusammenhang namentlich auf die Studien von *Schwerhoff*, Köln im Kreuzverhör, *Bauer*, *Blauert*, *Schuster* und *Schorer*. Für das Frankreich des späten Mittelalters grundlegend: *Gauvard*, „de grace spécial“; *dies.*, De la théorie à la pratique. Siehe hierzu auch den Beitrag von *Schreiner* in diesem Band.

⁴⁷ *Blauert*, S. 63.

⁴⁸ Wohl zu einseitig haben demgegenüber *Neidert/Sellert*, Sp. 1031, die weite Verbreitung des Richtens nach Gnade vor allem strafrechtlich auf den Umstand zurückgeführt, „daß die mittelalterlichen Strafbestimmungen grundsätzlich keinen Strafrahmen enthielten. Der Richter hatte daher nicht die Möglichkeit, nach Ermessen die insgesamt sehr harten Strafen zu mildern.“

⁴⁹ *Bulst*, S. 475 f.

rechtigkeit im Einzelfall, das lehrt die Gnadenpraxis, prägte den Rechtsalltag, sondern die Funktionalisierung des Rechts für die Interessen der Stadt.⁵⁰ In eine ähnliche Richtung deuten schließlich auch die Überlegungen von Franz-Josef Arlinghaus zu „Gnade und Verfahren“, der – ausgehend von den Theorien Niklas Luhmanns zu „Legitimation durch Verfahren“ im modernen Gerichtswesen – das spätmittelalterliche Gnadenwesen im Kontext einer gerichtlichen Verfahrensform beschrieb, die durch die kommunikative Einbindung des sozialen Umfeldes der Parteien in das Prozessgeschehen Legitimation und Akzeptanz zu schaffen suchte.⁵¹

Mit Blick auf die weitere Entwicklung des in diesem Zusammenhang zu beobachtenden Wechselspiels von Strenge des Rechts (*rigor iuris*) und richterlicher Barmherzigkeit (*misericordia*) als den beiden – so Peter Schuster – „Amplituden weltlicher Gerechtigkeit“⁵² hatte Ferdinand Elsener in seiner Studie über „Gesetz, Billigkeit und Gnade im Kanonischen Recht“ zunächst einen Mangel an einschlägigen Belegen für die *Misericordia*-Idee in deutschen Rechtsquellen des späteren Mittelalters konstatiert⁵³ und zur Begründung nicht zuletzt auf den tragenden Einfluss der positivistischen italienischen und französischen Rechtsschulen des 13. und 14. Jahrhunderts hingewiesen: So habe denn auch „in der Zeit *nach* Gratian und *nach* Irnerius eine Wende zur stärkeren Betonung des strengen Rechts, des *Rigor iuris* oder der *Strictio legum*“ eingesetzt.⁵⁴ Dass indes die Frage nach dem zeitgenössischen Verständnis von Rechtsnorm und Sanktionspraxis einer differenzierenden Kontextualisierung – nach Raum, Zeit und (quellenmäßigem) „Diskursort“ – bedarf, belegen beispielhaft die in diesem Band zusammengeführten Studien von Klaus Schreiner, Hagen Keller (S. 149–175), Michael Hohlstein (S. 177–200) und Barbara Frenz (S. 201–221), die diese mit dem mittelalterlichen Begriff der Gerechtigkeit untrennbar verbundene Dichotomie aus unterschiedlichen Perspektiven und auf der Grundlage verschiedener Quellengattungen zu beleuchten suchen: sei es durch die Betrachtung der im europäischen Vergleich des 12. Jahrhunderts neuartigen Auffassung von *Norm, Rechtsbruch und Strafe im ‚öffentlichen Bewusstsein‘ der italienischen Kommunen* (Hagen Keller) und der hierfür kennzeichnenden „Rigoro-

⁵⁰ Schuster, S. 301, 311 (Zitat).

⁵¹ Arlinghaus, insbes. S. 161 f. So hat denn auch Schwerhoff, Köln im Kreuzverhör, S. 169, auf den Umstand hingewiesen, dass „man (...) es den Delinquenten selber [überließ], entlastende Faktoren geltend zu machen bzw. um Gnade zu bitten, vor allem aber ihrer Umwelt. Ob jemand für einen Betrug aus der Stadt gewiesen oder gar dem Hohen Gericht überstellt wurde oder ob er nach einiger Zeit mit gelinden Auflagen wieder entlassen wurde, hing wohl weniger an einer tatsächlichen Notlage oder Entschuldigung, sondern an der Intensität, mit der sich nahestehende Personen um Gnade bzw. Strafmilderung bemühten.“

⁵² Schuster, S. 173.

⁵³ Elsener, S. 183 f.

⁵⁴ Ebd., S. 184; siehe hierzu auch Schuster, S. 166 mit Anm. 111.

sität des kommunalen Gesetzesverständnisses“ (mit der Vorstellung, dass die in den Statutenbüchern niedergelegten Vorschriften wörtlich zu befolgen seien, zugleich jedoch nur die explizit formulierten Gebote und Verbote Rechtskraft besäßen, und der Forderung nach der konsequenten Wahrung einer für alle Bürger gleichermaßen geltenden Rechtsordnung);⁵⁵ sei es – im Gegenzug – durch die Frage nach den rechtsethischen und rechtstheologischen Grundlagen, zeitgebundenen Legitimationsmustern sowie der Praxis vormoderner Gnadenjustiz, die – so Klaus Schreiner – einen „Einbruch religiöser und gesinnungsethischer Grundsätze in die Welt des Rechts“⁵⁶ bedeutete; sei es durch eine differenzierende Untersuchung des von prominenten italienischen Franziskanerpredigern geführten (Moral-)Diskurses über die Gesetzesgerechtigkeit, der in Verbindung mit der hier mehrheitlich eingeforderten Strenge des Rechts Barmherzigkeit und Milde nicht dichotomisch, sondern integrativ als Tugenden obrigkeitlicher Affektkontrolle – zur Vermeidung einer durch Leidenschaften wie Liebe, Hass oder Begierde fehlgeleiteten, ungerechten Rechtsprechung – thematisierte (Michael Hohlstein); oder sei es schließlich durch den am Beispiel der deutschen Städte des 12. bis 15. Jahrhunderts geleiteten Blick auf den im strengen Gerechtigkeitsbegriff angelegten und für den städtischen Frieden konstitutiven Gedanken der Gleichheit von *Arm und Reich*, der mit dem obrigkeitlichen Gerechtigkeitsprinzip der – zwangsläufig ungleichen – Gnade und Barmherzigkeit spannungsreich kontrastierte (Barbara Frenz).

Mit der Vorstellung einer durch Gnade und Barmherzigkeit gemilderten Rechtsprechung verbindet sich zugleich die auch von Klaus Schreiner und Michael Hohlstein angesprochene Frage nach der spezifischen rechtspraktischen Bedeutung des in diesem Kontext immer wieder zitierten Begriffs der *aequitas*⁵⁷, die beispielsweise von Heinrich von Segusio, dem Cardinalis Hostiensis († 1271), in einem Kommentar zu den Dekretalen sowie zum *Liber Sextus* als *iustitia dulcore misericordiae temperata* beschrieben wurde.⁵⁸ Bereits das *Corpus Iuris Civilis* hatte im Prooemium einleitend das Recht als *ars boni et aequi* bezeichnet⁵⁹ und angemahnt, dass gleichsam in allen Dingen, am meisten aber im Recht, die *aequitas* zu beachten sei.⁶⁰ Während die

⁵⁵ Vgl. in diesem Zusammenhang den betreffenden Beitrag von Keller in diesem Band.

⁵⁶ Zitat aus dem Beitrag von Schreiner in diesem Band (S. 143).

⁵⁷ Zum Begriff der mittelalterlichen *aequitas* allgemein (in Auswahl): H.-J. Becker (mit weiteren Literaturhinweisen); Caron, Art. *Aequitas canonica*; Wohlhaupter; Kaufmann; Kisch; Horn; Caron, „*Aequitas romana*“. Eine knappe Zusammenfassung hat zuletzt C. Becker geboten.

⁵⁸ Wohlhaupter, S. 56, 68 (mit Quellenbeleg); Schuster, S. 168; siehe hierzu auch Kisch, S. 43 mit Anm. 56, S. 326.

⁵⁹ Dig. 1.1.1: *Iuri operam daturum prius nosse oportet, unde nomen iuris descendat. est autem a iustitia appellatum: nam, ut eleganter Celsus definit, ius est ars boni et aequi*; siehe hierzu Horn, S. 1.

aequitas in den erwähnten Traktaten des Alvarus Pelagius sowie des Guillaume Fillastre vor allem als ein auf Ausgleich ausgerichtetes gesellschaftliches Ordnungsprinzip (im ursprünglichen Wortsinne von *aequus* = gleich) angesprochen wurde,⁶¹ konkretisierten sich im *aequitas*-Gedanken des Rechts und der Rechtsprechung vor allem rechtsethische Überlegungen, die im Sinne der „Billigkeit“ die Strenge und Schwere einer abstrakt-allgemein gefassten Gesetzesgerechtigkeit auszugleichen suchten⁶² (und sich hier in einer argumentativen „Gemengelage“ mit der christlich konnotierten *misericordia* und dem aristotelischen Epikie-Gedanken⁶³ bewegten). Mag auch das gesetzte Recht die Richtlinien richterlicher Rechtsprechung vorgeben, so kann doch keine noch so reiflich erwogene menschliche Rechtsordnung in ihrer zwangsläufig allgemein gehaltenen Gestaltung jeden Einzelfall angemessen berücksichtigen und diesem wirklich „gerecht“ werden.⁶⁴ Als Träger und zugleich Garant der Gerechtigkeit ist es die Aufgabe des *princeps* – des Fürsten bzw. der Herrschaft –, die Unzulänglichkeiten des positiven Rechts auszugleichen; dies aber ist möglich, da – wie Aegidius Romanus († 1316) in seinem weit rezipierten Fürstenspiegel *De regimine principum* (1277/79) formulierte – die *positiva lex est infra principantem, sicut lex naturalis est supra*, der *princeps* mithin nicht an die *lex positiva* (wohl aber an die *lex naturalis*) gebunden ist.⁶⁵ Enea Silvio Piccolomini, der spätere Papst Pius II. († 1464), hatte in seinem König Friedrich III. am 1. März 1446 überreichten Traktat über den Ursprung und Gewaltanspruch des Römischen Reichs (*Epistola de ortu et auctoritate imperii Romani*) entsprechend ausgeführt, dass der Kaiser „auch (...) deshalb über den menschlichen Gesetzen [stehe], weil er dem, was *praeter legem scriptam* gerecht ist, nämlich der nicht immer geschriebenen Billigkeit (*aequitas*), noch mehr verpflichtet [sei] als den Gesetzen“.⁶⁶ „Und wenn das Gesetz etwas anderes befiehlt, als was die Billigkeit rät, dann kommt es dem Kaiser zu, mit dem Zügel der Billigkeit

⁶⁰ *In omnibus quidem, maxime tamen iniure aequitas spectanda est* (Dig. 50.17.90); vgl. Horn, S. 1. Nach den Lehren des italienischen Rechtslehrers Baldus de Ubaldis († 1400) ist die Gerechtigkeit in diesem Sinne nichts anderes als *aequitas et bonitas* (siehe ebd., S. 14: *iustitia non est aliud quam aequitas et bonitas*).

⁶¹ Siehe hierzu auch die Ausführungen in Anm. 16.

⁶² Vgl. Horn, insbes. S. 1, 25–27, 51 f., 221–223; Gauward, „de grace especial“, Bd. 2, S. 907 f.

⁶³ Entsprechend den Ausführungen des Aristoteles im fünften Buch (14. Kapitel) der Nikomachischen Ethik (EN 1137a–1138a); vgl. hierzu Schuster, S. 173–175 mit Anm. 148; Kisch, S. 18–24; Coing, S. 39–47.

⁶⁴ Siehe hierzu sowie zum Folgenden Schuster, S. 173–180.

⁶⁵ Aegidius Romanus, *De regimine principum*, lib. III,2, cap. XXIX (S. 533); vgl. Kantorowicz, S. 150 f.; Schuster, S. 177 mit Anm. 166. Zum Begriff der *aequitas* (epieikeia) in den Schriften des Aegidius Romanus ausführlich: Kisch, S. 407–433.

⁶⁶ Isenmann, *Der römisch-deutsche König*, S. 34; Kallen, S. 86: *Est enim aliud quoddam, cui plus quam legibus obnoxius est imperator. Hoc ipsum equitas est, que non semper invenitur scripta. Equitas autem est, quod preter legem scriptam justum est.*

(*equitatis freno*) die Schärfe des Rechtes (*juris rigorem*) zu mäßigen.“⁶⁷ In der Vorstellung einer der strengen Gesetzesgerechtigkeit nicht zu-, sondern übergeordneten *aequitas* artikuliert sich denn auch – so zumindest Claude Gauvard – der Wunsch nach einer idealen Rechtsprechung („le désir de parvenir à une justice idéale“).⁶⁸

Doch auch wenn der in seinem Handeln durch Milde und Barmherzigkeit geleitete *princeps* „gleichsam eine höhere Form der Gerechtigkeit repräsentierte als die Gesetzesgerechtigkeit, die nach wie vor mit Strenge konnotiert wurde“:⁶⁹ Das (Vor-)Bild des strengen Richters, der sich durch die Tugenden der *diligentia* (genaue Sachprüfung), *integritas* (Unbestechlichkeit) und *severitas* (unerbittliche Gesetzestreue) auszeichnet,⁷⁰ wurde – wie nicht zuletzt die Ausführungen von Klaus Schreiner und Kristin Böse (S. 277–293) in diesem Band zeigen – im späten Mittelalter bildlich und literarisch immer wieder aktualisiert.⁷¹ Zu verweisen ist in diesem Zusammenhang beispielhaft auf die Bildprogramme zeitgenössischer Rathäuser und Gerichtssäle, die neben Weltgerichtsdarstellungen mit Christus als strafendem Weltenrichter *voll strenger Gerechtigkeit*⁷² verschiedentlich auch antike und mittelalterliche Exempla der Gerechtigkeit (die Schindung des korrupten Richters Sissamnes, die Gerechtigkeit Kaiser Trajans oder die Herkinbald-Legende) aufnahmen.⁷³ „Immer“ – so Peter Schuster – „(...) schärfte sich die Pflege des Bildes vom barmherzigen Richter durch das Wissen um die gleichzeitige

⁶⁷ *Quod si aliud lex jubet, aliud equitas suadet, convenit imperatorem juris rigorem equitatis freno temperare (...)*; Kallen, S. 86 (Text), 87 (Übersetzung).

⁶⁸ Gauvard, „de grace spécial“, Bd. 2, S. 907 f.; Schuster, S. 175 f.

⁶⁹ Ebd., S. 176.

⁷⁰ Als weitere richterliche Tugenden, die auf Teilaspekte einer gerechten Rechtsprechung verweisen, sind darüber hinaus *clementia* (Milde), *prudentia* (Klugheit) sowie *veritas* bzw. *innocentia* (Unvoreingenommenheit und Gehör für beide Parteien) zu benennen (vgl. Kahsnitz, Art. Gerechtigkeitsbilder, Sp. 134 f. [mit Beispielen für entsprechende Exempla, die den einzelnen Tugenden in der bildenden Kunst zugewiesen werden]). Siehe ferner Naegle.

⁷¹ Vgl. Schuster, S. 178–180; Meier, Vom Mythos der Republik, S. 357. Zu bildlichen Darstellungen der Gerechtigkeit siehe allgemein: Erler (mit der älteren Literatur); Kahsnitz, Art. Gerechtigkeitsbilder; ders., Art. Justitia; Merzbacher; Recht und Gerechtigkeit; Schild.

⁷² Zu mittelalterlichen Weltgerichtsdarstellungen allgemein: Brenk; Restle (mit weiterführender Literatur); siehe in diesem Zusammenhang auch den Beitrag von Schreiner in diesem Band.

⁷³ Vgl. hierzu Rapp Buri/Stucky-Schürer, S. 41–70 (zum Trajan/Herkinbald-Teppich des Berner Historischen Museums [nach 1440] sowie zu den Brüsseler Rathausgemälden des Rogier van der Weyden [1435/39], die der Berner Tapisserie als Vorlage gedient hatten), 307–312 (zu einem Brüsseler Wandteppich [Musées Royaux d'Art et d'Histoire] mit der Darstellung des Hostienwunders des Herkinbald, der von der Löwener Bruderschaft des Heiligen Sakraments für ihre Sakramentskapelle in der dortigen Peterskirche 1513 in Auftrag gegeben worden war), 381 (zur Gerechtigkeit Trajans als Thema profaner Tapisserien); Stucky-Schürer; Meier, The Iconography of Justice and Power, insbes. S. 164–167; ders., Vom Mythos der Republik, insbes. S. 356–360; Annas, Exempla (als Studie in Vorbereitung).

Möglichkeit, die ganze Strenge des Rechts anzuwenden. (...) Das Bild vom gerechten Herrscher benötigte das Begnadigungswesen genauso wie die Hochgerichtsbarkeit.“⁷⁴

III. Theorie und Lebenswelt

(Von *Michael Rothmann*, Hannover)

Ohne den Blick auf Gerechtigkeit und Recht als empirisches Handlungssystem bleiben, dies zeigen die insgesamt zehn Beiträge deutlich, theologisch-philosophische und juristische Begriffe leer. Soziale Ordnungen verleihen normativen Verhaltenserwartungen dadurch Realität, dass sie Werte im Hinblick auf konkrete Anwendungsbedingungen spezifizieren und in gegebene Interessenlagen integrieren. Die Theorie reflektiert die sich verändernden sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse. Fragen nach der Legitimation von Herrschaft, der Beziehung zwischen Individuum und Gemeinschaft, der Verteilung und der Ordnung des Zusammenlebens suchten nach Antworten. Das zunehmende Bevölkerungswachstum und die daraus resultierende Siedlungsverdichtung, vor allem die Stadtentwicklung, machten ein weitaus pragmatischeres Denken und Handeln in allen Lebensbereichen notwendig und möglich. Nie wieder verwandelten sich so viele Orte in Siedlungen mit urbanem Charakter. Die städtische Lebenswelt – geprägt durch geschlossene, engere „nachbarschaftliche“ Lebensbedingungen – verlangte neue Formen von sozialem Interessenausgleich, von Recht und Regierung. Der intellektuelle Diskurs wurde konfrontiert mit der Banalität etwa von Nachbarschafts- oder Erbschaftsstreitigkeiten, die auf die jeweiligen Rats herrschaften und Gerichte einstürzten. So stritt man im Alltag über die Benutzung von Nachttöpfen, überragende Dachkannel und ausladende, die Nachbarn störende Äste. Ungerechtigkeit, soziale Unterschiede waren jederzeit sichtbar, forderten schnelle Schlichtung, sozialen Ausgleich und Regulierung zwischen *Arm und Reich*, ein Begriffspaar, das sich, wie wir von Barbara Frenz lernen, geradezu klassisch in den städtischen Statuten verfestigte. Es entwickelten sich eine Rechtsgemeinschaft und ein Friedensraum als gemeinsames Konzept des sinnvollen Umgangs und Handelns miteinander.⁷⁵ Aber nicht nur in den Städten formten sich neue Institutionen des Rechts und Orte der Gerechtigkeit. Im Verlaufe des deutschen Spätmittelalters etwa bildete sich ein gerichtlicher Instanzenzug heraus vom dörflichen Bauerngericht oder städtischen Detailgericht bis hin zur heiligen apos-

⁷⁴ *Schuster*, S. 178.

⁷⁵ Siehe hierzu vor allem ebd., S. 166–180 („Öffentlicher Strafanspruch und Gerechtigkeit: Mittelalterliche Vorstellungen von Milde und Strenge im Recht“).

tolischen Pönitenziarie oder dem kaiserlichen Kammergericht; ähnliches lässt sich auch für andere Länder konstatieren.

Neben der Gerichtsbarkeit tritt die Verwobenheit und die Konkretisierung des normativen Diskurses im pragmatischen Diskurs an drei Systemstellen besonders deutlich hervor: der Diskussion um die gerechte Erhebung und Verteilung der Steuern, der Geld- und Kreditwirtschaft und ihrer Anbindung an die Gerechtigkeit sowie der auf dem Markt über Angebot und Nachfrage hergestellten egalisierenden Preisbildung, welcher der gerechte Preis entgegengesetzt wurde. Diese Themen- und Fragestellungen waren auf der Tagung zwar präsent, flossen jedoch nicht in eigene Beiträge im Tagungsband. Gleichwohl sollen sie hier Erwähnung finden.

Zu den Steuerfragen des Mittelalters sind vor allem die Forschungen Eberhard Isenmanns einschlägig.⁷⁶ Die Gerechtigkeit der mittelalterlichen Besteuerung behandelten etwa Albertus Magnus, vor allem sein Schüler Thomas von Aquin († 1274) und eine Reihe weiterer Moralthologen, die auf der Grundlage der aristotelischen Teleologie systematisch formale Kategorien bildeten und sie durch kasuistische Spezifikationen erläuterten, damit ganz allgemein die Gerechtigkeit menschlicher Gesetze, die von göttlichem Recht abgeleitet gedacht wurden, anhand klarer Kriterien und einfacher syllogistischer Schlussfolgerungen überprüft werden konnte. Denn wenn die Befolgung von Gesetzen und speziell die Leistung von Steuern auch von der Frage der innerweltlichen Gerechtigkeit und der darauf beruhenden Gewissensbindung abhängig waren, dann musste es Mittel und Wege geben, um die Gerechtigkeitsfrage für den Einzelnen tatsächlich entscheidbar zu machen. Menschliche Gesetze waren moraltheologischer Lehre gemäß gerecht (1) *ex fine*, (2) *ex auctore* und (3) *ex forma*. Daraus folgte ein Schema von drei Gründen, welche die Voraussetzung für gerechte Gesetze und für Steuergesetze im Besonderen bildeten: (1) die *causa finalis*, (2) die *causa efficiens* und (3) die *causa formalis*. Gabriel Biel († 1495) erweiterte dieses Schema, indem er ihm eine vierte *causa*, die *causa materialis*, hinzufügte.⁷⁷

(1) Die *causa finalis*⁷⁸ umfasst die Veranlassung und den Zweck der Steuern und bildet zugleich die grundlegende Voraussetzung für ihre Gerechtigkeit.

(2) Die *causa efficiens*⁷⁹ beinhaltet die Frage, wer berechtigt ist, Steuern zu erheben.

⁷⁶ Isenmann, *Medieval and Renaissance Theories of State Finance*, S. 21–52; *ders.*, *Prinzipien, Formen und wirtschaftliche Auswirkungen von Besteuerung*, S. 153–183; zuletzt umfassend *ders.*, *Finanz- und steuergeschichtliche Probleme des 15. Jahrhunderts*.

⁷⁷ Ausführlich Kehl, S. 133–275; Isenmann, *Medieval and Renaissance Theories of State Finance*, S. 31–36.

⁷⁸ Hierzu Kehl, S. 133–184; Wachenhausen, S. 73–90.

⁷⁹ Kehl, S. 109–132; Wachenhausen, S. 145 f., 150.

(3) Die *causa formalis*⁸⁰ ist das Maß der Besteuerung als Voraussetzung gerechter Steuern.

(4) Die *causa materialis*⁸¹ betrifft den gerechten Inhalt der Besteuerung als Bedingung für eine gerechte Besteuerung, und zwar im Hinblick auf Sachen und Personen.

Der Florentiner Matteo Palmieri († 1476) etwa äußerte in seinem Traktat *Della vita civile* die Auffassung, dass in Steuersachen *vera iustitia* unmöglich sei. Da aber die politische Einheit der Bürgergemeinde so sehr von der fiskalischen Gerechtigkeit abhängt, müsse das am wenigsten unvollkommene System, das die einzelnen Steuervermögen der Bürger gleich beanspruche, angewandt werden.⁸² Dagegen argumentierte Francesco Guicciardini († 1540) in seiner Darstellung der Florentiner Diskussion um die *Decima scalata* von 1497 in der Form einer Rede und Gegenrede im Rat mit nahezu klassenkämpferischen Zügen bereits für eine progressive Steuer. Er formulierte in höchst eindringlicher Weise den unmittelbaren Wirkungszusammenhang zwischen der steuerpolitischen Tarifgestaltung sowie der Auswahl der Steuerobjekte und dem ideologischen Gesellschaftsideal, der Form der politischen Herrschaft, der Verwirklichung der ordnungspolitischen und verbandserhaltenden Eintracht (*concordia*) der Bevölkerung, von innerer Ordnung statt todbringendem Chaos (*caos*), von Freiheit (*libertá*), Frieden (*pace*) und Ruhe (*quiete*) eines jeden, auch der gewohnten Lebensweise (*modo di vivere*).⁸³ Die Wahl des geeigneten Steuertarifs sollte nicht weniger als die gegebene Gesellschaftsordnung erhalten oder im Sinne ökonomischer und sozialer Gleichheit und Gerechtigkeit verändern, ein gerechtes und tugendhaftes Leben der Bürger bewirken.⁸⁴

Im Vorschlag einer *Decima scalata* wurden Gerechtigkeit und Gleichheit auf die Gleichheit der Belastung oder des Opfers (*giustizia e equalitá delle gravetze*) im Hinblick auf die Lebensbedürfnisse und die Leistungsfähigkeit des Steuersubjekts bezogen und in einer progressiven Steuer als adäquatem steuertechnischem Mittel behauptet.⁸⁵ Die progressive Steuer sollte gesellschaftspolitisch zu einer Umverteilung hier der ertragsfähigen immobilien Vermögen führen und in Erweiterung der rechtlich-politischen Gleichheit eine auch ökonomisch und sozial gleichgestellte Mittelklasse etablieren, wie es angeblich der Florentiner *popolo* oder die Menge bzw. Masse (*multitudo*) forderte.

⁸⁰ Kehl, S. 184–237.

⁸¹ Ebd., S. 237–275.

⁸² Matteo Palmieri, *Della vita civile*, S. 116, 118. Vgl. Rubinstein, S. 452.

⁸³ Francesco Guicciardini, *La decima scalata*, S. 196–217, bes. S. 207 f.

⁸⁴ Isenmann, *Medieval and Renaissance Theories of State Finance*, S. 47 f.

⁸⁵ Siehe hierzu mit Modellen *Musgrave/Musgrave/Kullmer*, S. 28–32; *Zimmermann/Henke*, S. 110–116.

Neben der Diskussion über die progressive Steuer hatte auch der so genannte Freie Markt, der bis vor kurzem als Allheilmittel der Komplexitätsreduzierung nahezu alle anderen Ideologien zu verdrängen drohte, seine institutionellen Wurzeln im hohen und späten Mittelalter wie das Nachdenken über seine Regulierung.⁸⁶ Die kapitalistischen Mechanismen des Geld- und Kreditverkehrs, der Preisbildung nach Angebot und Nachfrage riefen angesichts des ewig virulenten christlichen Armutsgebotes schnell die Moraltheologen auf den Plan. Geldwirtschaft, Zinsen, Wucher, Gewinn, gerechter Lohn und Preis, Bewertung von Arbeit, allgemeine kaufmännische Gepflogenheiten wie der Verlag oder die Handelsgesellschaft mussten ins christliche Weltbild eingeordnet werden. Vor allem der Wucher und die Möglichkeit, ohne die klassischen Formen der Arbeit aus Zeit Geld zu machen, stießen an die Grenzen christlicher Moralvorstellungen, die auf dem zentralen Referenztext aus der Wende zum 13. Jahrhundert fußen: *mutuum date, nihil inde sperantes* (Lk. 6,35). Während das grundsätzliche Zinsverbot mit dieser Begründung untermauert wurde, in seinem eigentlichen Gehalt jedoch statisch blieb, „weist die mittelalterliche Zinslehre“ – so Fabian Wittreck – „ein Element der Flexibilität auf, das Kanonistik wie Scholastik echte inhaltliche Modifikationen des Dogmas mit Blick auf die Praxis erlaubte: die Figur der Zinstitel“ (einschließlich der bekannten Nomenklatur von *damnum emergens*, *lucrum cessans* und *interesse*).⁸⁷ Ausgangspunkt der Zinstitlehre bildet zwar weiterhin das Dogma von der Unentgeltlichkeit des Darlehens. „Es schließt (...) jedoch keine Zahlungen aus, die in einem gesonderten Vertrag vereinbart werden, um Kosten zu decken, die dem Darlehensgeber *anlässlich* des Darlehens entstehen. Diese Zusatzvereinbarung gibt den extrinsischen Titeln ihren Namen.“⁸⁸ Trotz aller Ausnahmeregelungen blieb jedoch die Anbindung an das Ideal der Gerechtigkeit in Form der aristotelischen Kategorie der *iustitia commutativa* grundlegend.

In den Umkreis der Überlegungen zu einer ausgleichenden Gerechtigkeit sind auch die Ausführungen des Thomas von Aquin über den „gerechten Preis“ einzuordnen,⁸⁹ denn es bestand das Problem, dass durch einen überhöhten Preis ein Gewinn entstand, der als *turpe lucrum*, als *schnöder Gewinn*, durch Leistung nicht abgedeckt war. Thomas ging geradezu modern von der Relation von Angebot und Nachfrage aus. Er unterschied zwischen dem *lustum pretium*, dem statischen, dem objektiven Wert einer Sache und dem schwankenden, von Angebot und Nachfrage abhängigen Marktwert, dem *pretium datum*. Der „gerechte Preis“ im Sinne des zu entrichtenden Preises könne also gewissen Schwankungen unterworfen sein gemäß den

⁸⁶ Isenmann, Wirtschaftsrecht und Wirtschaftsethik um 1500, S. 195–259.

⁸⁷ Hierzu sowie zum Folgenden grundlegend Wittreck, insbes. S. 111–139, S. 129 (Zitat).

⁸⁸ Ebd., S. 129.

⁸⁹ Siehe hierzu allgemein Lippert, S. 207–226; Wittreck, insbes. S. 315–503.

Verschiedenheiten von Ort und Zeit. Aber stets sei der Preis, in den ein Gewinn für spätere Investitionen durchaus einbezogen werden könne, im Sinne einer Verteilungsgerechtigkeit so zu bemessen, dass Menschen, die der Sache zur eigenen Nutzung bedürfen, sie erwerben können. Deutlich ist hier der Wunsch des Aquinaten, den Käufer vor Ausbeutung zu schützen.

Zwar schrieben die Theologen der marktwirtschaftlichen Entwicklung hinterher. Ihre Gewinnwarnungen erreichten bei den potentiellen kaufmännischen Adressaten meist erst angesichts des Todes eine Wirkung und führten dann aber in durchaus sinnvoller Weise häufig zu mildtätigen Stiftungen. Doch blieb der mittelalterlichen Lebenswelt die Anbindung sozialer und ökonomischer Faktoren an das Ideal der Gerechtigkeit ein ewiger Apell, eine immer präsente regulative Idee.

Unedierte Quelle

Wien, Haus-, Hof- und Staatsarchiv. Archiv des Ordens vom Goldenen Vlies (HHSTA), Hs. 2.

Edierte Quellen

Aegidius Romanus (Egidio Colonna), *De regimine principum libri III. Recogniti et una cum vita auctoris in lucem editi per F. Hieronymum Samaritanum*, Rom 1607 (ND Aalen 1967).

Frei Álvaro Pais. *Bispo de Silvës, Espelho dos reis*, Bd. 2, ed. Miguel Pinto de Meneses, Lissabon 1963.

Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*. Griechisch-deutsch, übersetzt von Olof Gigon, ed. Rainer Nickel, Düsseldorf/Zürich 2001.

Das Buch Weinsberg. *Kölner Denkwürdigkeiten aus dem 16. Jahrhundert*, Bd. 2, bearb. v. Konstantin Höhlbaum (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde, 4), Leipzig 1887 (ND Düsseldorf 2000).

Cicero, *De inventione/De optimo genere oratorum*. On invention/Best kind of orator topics, ed. H. M. Hubbell (The Loeb Classical Library, 386), Cambridge, Massachusetts/London 2000 (erste Aufl. 1949).

Corpus iuris canonici 1, ed. Emil Ludwig Richter/Emil Friedberg, Leipzig ²1879 (ND Graz 1959).

Corpus Iuris Civilis. Text und Übersetzung, I: Die Institutionen, ed. Okko Behrends u. a., Heidelberg ²1997.

Corpus Iuris Civilis. Text und Übersetzung, II: Digesten 1–10, ed. Okko Behrends u. a., Heidelberg 1995.

Francesco Guicciardini, *La decima scalata*, in: Ders., *Dialogo e discorsi del reggimento di Firenze*, ed. Roberto Palmarocchi (Opere, ed. V. Caprariis, 7; Scrittori d'Italia, 140), Bari 1932, S. 196–217.

- Frère Laurent, *La Somme le roi*, ed. Édith Brayer/Anne-Françoise Leurquin-Labie (Publications de la société des anciens textes français), Paris 2008.
- Martini Episcopi Bracarensis opera omnia, ed. Claude W. Barlow (Papers and monographs of the American Academy in Rome, 12), New Haven 1950, chapter VII: Formula vitae honestae, S. 204–250.
- Matteo Palmieri, *Della vita civile*, ed. Felice Battaglia (Scrittori politici italiani, 14), Bologna 1944.
- Nicolai de Cusa *De Concordantia Catholica libri tres*, ed. Gerhard Kallen (Nicolai de Cusa Opera omnia, 14), Hamburg 1963 (1964).
- Maistre Nicole Oresme, *Le livre de ethiques d'Aristote*. Published from the Text of MS. 2902, Bibliothèque Royale de Belgique, ed. Albert Douglas Menut, New York 1940.
- Quellen zur Reichsreform im Spätmittelalter, ausgewählt und übersetzt von Lorenz Weinrich (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe, 39), Darmstadt 2001.
- Reformation Kaiser Siegmunds, ed. Heinrich Koller (MGH. Staatsschriften des späteren Mittelalters, 6), Stuttgart 1964.
- Le Rosier des Guerres. Enseignements de Louis XI Roy de France pour le Dauphin son fils, ed. Maurice Diamantberger, Paris 1925.

Literatur

- Annas*, Gabriele, *Exempla der Gerechtigkeit und ihre bildliche Umsetzung: Themen – Interpretationen – Adressaten*, in: *Geschichtsbilder*. 46. Deutscher Historikertag vom 19. bis 22. September in Konstanz. Berichtsband, hrsg. v. Clemens Wischermann u. a., Konstanz 2007, S. 92.
- *Recht und Gerechtigkeit in Schriften zur Reichsreform des 15. Jahrhunderts*, in: *Lex und Ius. Beiträge zur Begründung des Rechts in der Philosophie des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, hrsg. v. Alexander Fidora/Matthias Lutz-Bachmann/Andreas Wagner (Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit, Reihe II: Untersuchungen, 1), Stuttgart-Bad Cannstatt 2010, S. 271–300.
- Arlinghaus*, Franz-Josef, *Gnade und Verfahren. Kommunikationsmodi in spätmittelalterlichen Stadtgerichten*, in: *Interaktion und Herrschaft. Die Politik der frühneuzeitlichen Stadt*, hrsg. v. Rudolf Schlögl (Historische Kulturwissenschaft, 5), Konstanz 2004, S. 137–162.
- Auer*, Karl Heinz, *Das Menschenbild als rechtsethische Dimension der Jurisprudenz* (Recht. Forschung und Wissenschaft, 2), Wien 2005.
- Bärmann*, Johannes, *Cusanus und die Reichsreform*, in: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 4* [Das Cusanus-Jubiläum in Bernkastel-Kues vom 8. bis 12. August 1964. Die wissenschaftlichen Referate] (1964), S. 74–103.
- Bauer*, Andreas, *Das Gnadenbitten in der Strafrechtspflege des 15. und 16. Jahrhunderts*. Dargestellt unter besonderer Berücksichtigung von Quellen der Vorarlberger Gerichtsbezirke Feldkirch und des Hinteren Bregenzerwaldes (Rechtshistorische Reihe, 143), Frankfurt am Main u. a. 1996.

- Becker*, Christoph, Art. Billigkeit, in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte 1 (2008), Sp. 587–592.
- Becker*, H.-J., Art. Aequitas, in: Lexikon des Mittelalters 1 (1980), Sp. 184 f.
- Bejczy*, István P., Law and Ethics: Twelfth-Century Jurists on the Virtue of Justice, in: *Viator: medieval and renaissance studies* 36 (2005), S. 197–216.
- The Problem of Natural Virtue, in: *Virtue and Ethics in the Twelfth Century*, hrsg. v. dems./Richard G. Newhauser (Brill's Studies in Intellectual History, 130), Leiden 2005, S. 133–154.
- The Concept of Political Virtue in the thirteenth century, in: *Princely Virtues in the Middle Ages 1200–1500*, hrsg. v. dems./Cary J. Nederman (Disputatio, 9), Turnhout 2007, S. 9–32.
- Bergen-Pantens*, Christiane van den, ms. 9596–97, in: *La Librairie des ducs de Bourgogne. Manuscrits conservés à la Bibliothèque royale de Belgique, Bd. 2: Textes didactiques*, hrsg. v. Bernard Bousmanne/Frédérique Johan/Céline van Hoorebeeck, Turnhout 2003, S. 145–150.
- Bien*, Günther, Gerechtigkeit bei Aristoteles (V), in: *Nikomachische Ethik*, hrsg. v. Otfried Höffe (Klassiker Auslegen, 2), Berlin 2006, S. 135–164.
- Black*, Antony, The individual and society, in: *The Cambridge History*, S. 588–606.
- Blauert*, Andreas, Das Urfehdedwesen im deutschen Südwesten im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit (Frühneuzeit-Forschungen, 7), Tübingen 2000.
- Blauert*, Andreas/*Schwerhoff*, Gerd, Vorbemerkung, in: *Mit den Waffen der Justiz. Zur Kriminalitätsgeschichte des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit*, hrsg. v. dems. (Fischer Taschenbuch, 2490), Frankfurt am Main 1993, S. 7–15.
- De bono communi. The Discourse and Practice of the Common Good in the European City (13th–16th c.)/Discours et pratique du Bien Commun dans les villes d'Europe (XIII^e–XVI^e siècle), hrsg. v. Élodie Lecuppre-Desjardin/Anne-Laure Van Bruaene (Studies in European Urban History [1100–1800], 22), Turnhout 2010.
- Boockmann*, Andrea, Urfehde und ewige Gefangenschaft im mittelalterlichen Göttingen (Studien zur Geschichte der Stadt Göttingen, 13), Göttingen 1980.
- Brenk*, B., Art. Weltgericht, in: *Lexikon der christlichen Ikonographie* 4 (1972) [Sonderausgabe 1994], Sp. 513–523.
- Bulst*, Neithard, Richten nach Gnade oder nach Recht. Zum Problem spätmittelalterlicher Rechtsprechung, in: *Praxis der Gerichtsbarkeit in europäischen Städten des Spätmittelalters*, hrsg. v. Franz-Josef Arlinghaus u. a. (Rechtsprechung. Materialien und Studien, 23), Frankfurt am Main 2006, S. 465–489.
- The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350 – c. 1450*, hrsg. v. James Henderson Burns, Cambridge 2005.
- Canning*, Joseph P., Law, sovereignty and corporation theory, 1300–1450, in: *The Cambridge History*, S. 454–476.
- Caron*, Pier Giovanni, „Aequitas romana“, „misericordia“ patristica ed „epicheia“ aristotelica nella dottrina dell'„aequitas canonica“ (Dalle origini al Rinascimento), Mailand 1971.
- Art. Aequitas canonica, in: *Lexikon des Mittelalters* 1 (1980), Sp. 185 f.

- Coing*, Helmut, Zum Einfluß der Philosophie des Aristoteles auf die Entwicklung des römischen Rechts, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung 69 (1952), S. 24–59.
- Coleman*, Janet, Property and poverty, in: The Cambridge History, S. 607–648.
- „Proprietà“: premoderna e moderna, in: Sui concetti giuridici e politici della Costituzione dell’Europa, hrsg. v. Sandro Chignola / Giuseppe Duso (Per la storia della filosofia politica, 17), Mailand 2005, S. 119–158.
 - Are there any Individual Rights or only Duties? On the Limits of Obedience in the Avoidance of Sin according to Late Medieval and Early Modern Scholars, in: Transformations in Medieval and Early-Modern Rights Discourse, hrsg. v. Virpi Mäkinen / Petter Korkman (The New Synthese Historical Library. Texts and Studies in the History of Philosophy, 59), Dordrecht 2006, S. 3–36.
- Crowe*, Michael Bertram, The changing profil of the natural law, Den Haag 1977.
- Dann*, Otto, Gleichheit und Gleichberechtigung. Das Gleichheitspostulat in der alteuropäischen Tradition und in Deutschland bis zum ausgehenden 19. Jahrhundert (Historische Forschungen, 16), Berlin 1980.
- Elsener*, Ferdinand, Gesetz, Billigkeit und Gnade im Kanonischen Recht (Districtio legum, Aequitas canonica, Misericordia). Eine vorläufige Skizze, in: summum ius – summa iniuria. Individualgerechtigkeit und der Schutz allgemeiner Werte im Rechtsleben. Ringvorlesung gehalten von Mitgliedern der Tübinger Juristenfakultät im Rahmen des Dies academicus Wintersemester 1962/63 (Tübinger rechtswissenschaftliche Abhandlungen, 9), Tübingen 1963, S. 168–190.
- Englard*, Izhak, Corrective & Distributive justice: From Aristotle to Modern Times, Oxford 2009.
- Erler*, A., Art. Gerechtigkeitsbilder, in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte 1 (1971), Sp. 1536–1539.
- Forst*, Rainer, Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Frankfurt am Main 1994.
- Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 2007.
- Frenz*, Barbara, Gleichheitsdenken in deutschen Städten des 12. bis 15. Jahrhunderts. Geistesgeschichte, Quellensprache, Gesellschaftsfunktion (Städteforschung, Reihe A, 52), Köln/Weimar/Wien 2000.
- Gauvard*, Claude, De la théorie à la pratique: Justice et miséricorde en France pendant le règne de Charles VI, in: Christine de Pizan, hrsg. v. Liliane Dulac / Jean Dufournet (Revue des langues romanes 92, 1988.2), Montpellier 1988, S. 317–325.
- „de grace spécial“: Crime, état et société en France à la fin du Moyen Age, 2 Bde. (Publications de la Sorbonne. Série histoire ancienne et médiévale, 24), Paris 1991.
- Gemeinwohl und Gemein Sinn. Historische Semantiken politischer Leitbegriffe, hrsg. v. Herfried Münkler / Harald Bluhm (Forschungsberichte der interdisziplinären Arbeitsgruppe „Gemeinwohl und Gemein Sinn“ der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, 1), Berlin 2001.
- Groten*, Manfred, In glückseligem Regiment. Beobachtungen zum Verhältnis Obrigkeit – Bürger am Beispiel Kölns im 15. Jahrhundert, in: Historisches Jahrbuch 116 (1996), S. 303–320.

Hibst, Peter, *Utilitas Publica – gemeiner Nutzen – Gemeinwohl. Untersuchungen zur Idee eines politischen Leitbegriffs von der Antike bis zum Spätmittelalter* (Europäische Hochschulschriften, Reihe 3: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, 497), Frankfurt am Main 1991.

Hödl, Ludwig, Art. Gerechtigkeit. V. Mittelalter, in: *Theologische Realenzyklopädie* 12 (1984), S. 424–432.

Höffe, Otfried, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt am Main 1987.

– *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*, München ³2007.

Holzleithner, Elisabeth, *Gerechtigkeit*, Wien 2009.

Horn, Norbert, *Aequitas in den Lehren des Baldus* (Forschungen zur neueren Privatrechtsgeschichte, 11), Köln/Graz 1968.

Isenmann, Eberhard, *Medieval and Renaissance Theories of State Finance*, in: *Economic Systems and State Finance*, hrsg. v. Richard Bonney (The Origins of the Modern State in Europe, 13th–18th Centuries), Oxford 1995, S. 21–52.

– *Gesetzgebung und Gesetzgebungsrecht spätmittelalterlicher deutscher Städte*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 28 (2001), S. 1–94 und 161–261.

– *Der römisch-deutsche König und „imperator modernus“ als „monarcha“ und „princeps“ in Traktaten und in deutschen Konsilien des 15./16. Jahrhunderts*, in: *„Panta rei“*. Studi dedicati a Manlio Bellomo, Bd. 3, hrsg. v. Orazio Condorelli, Rom 2004, S. 15–79.

– *König oder Monarch? Aspekte der Regierung und Verfassung des römisch-deutschen Reichs um die Mitte des 15. Jahrhunderts*, in: *Europa im späten Mittelalter: Politik – Gesellschaft – Kultur*, hrsg. v. Rainer C. Schwinges/Christian Hesse/Peter Moraw (Historische Zeitschrift, Beihefte [Neue Folge], 40), München 2006, S. 71–98.

– *Wirtschaftsrecht und Wirtschaftsethik um 1500. Theologische und juristische Konsilien zum Barchenthandel in der Reichsstadt Ulm*, in: *Akten des 36. Deutschen Rechtshistorikertages*. Halle an der Saale, 10.–14. September 2006, hrsg. v. Rolf Lieberwirth/Heiner Lück, Baden-Baden 2008, S. 195–259.

– *Prinzipien, Formen und wirtschaftliche Auswirkungen von Besteuerung – Steuergerechtigkeit und Steuergleichheit im 15. Jahrhundert (Deutschland und Italien)*, in: *La fiscalità nell'economia europea secc. XIII–XVIII = Fiscal systems in the European economy from the 13th to the 18th centuries*. Atti della „Trentanovesima Settimana di Studi“ 22–26 aprile 2007, hrsg. v. Simonetta Cavaciocchi (Fondazione Istituto Internazionale di Storia Economica F. Datini, Prato. Serie 2: Atti delle „Settimane di Studi“ e altri Convegni, 39), Florenz 2008, S. 153–183.

– *Finanz- und steuergeschichtliche Probleme des 15. Jahrhunderts. Deutschland im europäischen Kontext* (vorgesehen als VSWG Beiheft).

Kahsnitz, R., Art. Gerechtigkeitsbilder, in: *Lexikon der christlichen Ikonographie* 2 (1970) [Sonderausgabe 1994], Sp. 134–140.

– *Art. Justitia*, in: *Lexikon der christlichen Ikonographie* 2 (1970) [Sonderausgabe 1994], Sp. 466–472.

- Kallen*, Gerhard, Aeneas Silvius Piccolomini als Publizist in der Epistola de ortu et auctoritate imperii Romani (Veröffentlichungen des Petrarca-Hauses [Deutsch-Italienisches Kulturinstitut], Erste Reihe. Abhandlungen, 4), Stuttgart 1939.
- Kantorowicz*, Ernst H., Die zwei Körper des Königs [The King's Two Bodies]. Eine Studie zur politischen Theologie, München 1990.
- Kaufmann*, Ekkehard, Aequitatis iudicium. Königsgerecht und Billigkeit in der Rechtsordnung des frühen Mittelalters (Frankfurter wissenschaftliche Beiträge. Rechts- und wirtschaftswissenschaftliche Reihe, 18), Frankfurt am Main 1959.
- Kehl*, Paul, Die Steuer in der Lehre der Theologen des Mittelalters. Eine quellen-geschichtliche Studie (Volkswirtschaftliche Studien, 17), Berlin 1927.
- Keller*, Hagen, Die Idee der Gerechtigkeit und die Praxis königlicher Rechtswahrung im Reich der Ottonen, in: La giustizia nell'alto medioevo (secoli IX–XI), 11–17 aprile 1996, Bd. 1 (Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 44/1), Spoleto 1997, S. 91–128.
- Kisch*, Guido, Erasmus und die Jurisprudenz seiner Zeit. Studien zum humanistischen Rechtsdenken (Basler Studien zur Rechtswissenschaft, 56), Basel 1960.
- Klenner*, Hermann, Jedem das Seine, in: Schlagwörter und Schlachtrufe. Aus zwei Jahrhunderten deutscher Geschichte, Bd. 2, hrsg. v. Kurt Pätzold/Manfred Weißbecker, Leipzig 2002, S. 327–332.
- Kuttner*, Stephan, A Forgotten Definition of Justice, in: Mélanges G. Fransen, hrsg. v. dems./Alfons M. Stickler (Studia Gratiana, 20), Rom 1976, S. 75–109.
- Lambertini*, Roberto, Von der *iustitia generalis* zur *iustitia legalis*. Die Politisierung des Gerechtigkeitsbegriffes im 13. Jahrhundert am Beispiel des Aegidius Romanus, in: Geistesleben im 13. Jahrhundert, hrsg. v. Jan A. Aertsen/Andreas Speer (Miscellanea Mediaevalia, 27), Berlin/New York 2000, S. 131–145.
- Lippert*, Stefan, Recht und Gerechtigkeit bei Thomas von Aquin. Eine rationale Rekonstruktion im Kontext der Summa Theologiae (Marburger Theologische Studien, 65), Marburg 2000.
- Loos*, Fritz/Schreiber, Hans-Ludwig, Art. Recht, Gerechtigkeit, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland 5 (1984), S. 231–311.
- Mayer-Maly*, Theo, Art. Recht/Rechtstheologie/Rechtsphilosophie. IV. Rechtsphilosophie und Rechtstheologie im Mittelalter, in: Theologische Realenzyklopädie 28 (1997), S. 216–227.
- Meier*, Ulrich, Vom Mythos der Republik. Formen und Funktionen spätmittelalterlicher Rathausikonographie in Deutschland und Italien, in: Mundus in imagine. Bildersprache und Lebenswelten im Mittelalter. Festgabe für Klaus Schreiner, hrsg. v. Andrea Löther u. a., München 1996, S. 345–387.
- The Iconography of Justice and Power in the Sculptures and Paintings of Town Halls in Medieval Germany, in: The Medieval History Journal 3 (2000) [Special Issue: Law and its Images in Medieval Europe, hrsg. v. Norbert Schnitzler], S. 161–174.
- Merzbacher*, F., Art. Recht, in: Lexikon der christlichen Ikonographie 3 (1971) [Sonderausgabe 1994], Sp. 505–511.
- Métaphysique et politique de l'obéissance dans la France du XVI^e siècle = Nouvelle Revue du XVI^e siècle 22.1, 2004.

- Miethke*, Jürgen, Die Legitimität der politischen Ordnung im Spätmittelalter: Theorien des frühen 14. Jahrhunderts (Aegidius Romanus, Johannes Quidort, Wilhelm von Ockham), in: *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. 2, hrsg. v. Burkhard Mojsisch/Olaf Pluta, Amsterdam/Philadelphia 1991, S. 643–674.
- Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert. Zur Einführung, in: *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert*, S. 1–23.
 - Wissenschaftliche Politikberatung im Spätmittelalter – die Praxis der scholastischen Theorie, in: *Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters/Political thought in the age of scholasticism. Essays in honour of Jürgen Miethke*, hrsg. v. Martin Kaufhold, Leiden/Boston 2004, S. 337–357.
- Musgrave*, Richard A./*Musgrave*, Peggy B./*Kullmer*, Lore, Die öffentlichen Finanzen in Theorie und Praxis, Bd. 2 (Uni-Taschenbücher, 519), Tübingen⁵1993.
- Naegle*, Gisela, Lange Wege zum gerechten Richter: Traktatliteratur und Rechtspraxis im französischen Spätmittelalter, in: *Majestas* 13 (2005), S. 117–153 (avec résumé français).
- Neidert*, M./*Sellert*, W., Art. Richten nach Gnade, in: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte* 4 (1990), Sp. 1030–1032.
- Pennington*, Kenneth, Law, legislative authority and theories of government, 1150–1300, in: *The Cambridge History*, S. 424–453.
- Plessow*, Oliver unter Mitwirkung von Volker *Honemann*/Mareike *Temmen*, Mittelalterliche Schachzabelbücher zwischen Spielsymbolik und Wertevermittlung. Der Schachtraktat des Jacobus de Cessolis im Kontext seiner spätmittelalterlichen Rezeption (Symbolische Kommunikation und Gesellschaftliche Wertesysteme – Schriftenreihe des Sonderforschungsbereichs 496, 12), Münster 2007.
- Prodi*, Paolo, Eine Geschichte der Gerechtigkeit. Vom Recht Gottes zum modernen Rechtsstaat, München²2005.
- Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert, hrsg. v. Jürgen *Miethke* (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien, 21), München 1992.
- Rapp Buri*, Anna/*Stucky-Schürer*, Monica, Burgundische Tapisserien, München 2001.
- Rawls*, John, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 1975 (engl. 1971/1975).
- Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf, Frankfurt am Main 2006 (engl. 2001).
- Recht und Gerechtigkeit im Spiegel der europäischen Kunst, hrsg. v. Wolfgang *Pleister*/Wolfgang *Schild*, Köln 1988.
- Restle*, M., Art. Weltgerichtsdarstellung, in: *Lexikon des Mittelalters* 8 (1997), Sp. 2172–2181.
- Rubinstein*, Nicolai, Florentine Constitutionalism and Medici Ascendancy in the Fifteenth Century, in: *Florentine Studies. Politics and Society in Renaissance Florence*, hrsg. v. dems., London 1968, S. 442–462.
- Schild*, Wolfgang, Bilder von Recht und Gerechtigkeit, Köln 1995.
- Schorer*, Reinhold, Die Strafgerichtsbarkeit in der Reichsstadt Augsburg 1156–1548 (Konflikt, Verbrechen und Sanktion in der Gesellschaft Alteuropas. Fallstudien, 3), Köln 2001.

- Schrey*, Heinz-Horst, Art. Regel, goldene. I. Antike bis Aufklärung, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 8 (1992), Sp. 450–457.
- Schrick*, Gerhard, Der Königsspiegel des Alvaro Pelayo (*Speculum regum*), Diss. Bonn 1953.
- Schubert*, Ernst, Räuber, Henker, arme Sünder. Verbrechen und Strafe im Mittelalter, Darmstadt 2007.
- Schué*, Karl, Das Gnadebitten in Recht, Sage, Dichtung und Kunst. Ein Beitrag zur Rechts- und Kulturgeschichte, in: Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins 40 (1918), S. 143–286.
- Schulte*, Petra, „Oh roy de France! Prenez exemple a ...“. Exempla der Gerechtigkeit im Frankreich Karls VI., in: Fallstudien: Theorie – Geschichte – Methode, hrsg. v. Johannes Süßmann/Susanne Scholz/Gisela Engel (Frankfurter Kulturwissenschaftliche Beiträge, 1), Berlin 2007, S. 209–224.
- Die Idee der Gerechtigkeit im spätmittelalterlichen Herzogtum Burgund, Habilitationsschrift (masch.) Köln 2010.
 - Die Exemplifizierung der politischen Ethik im Herzogtum Burgund (1430–1477), in: Historische Exempla in Fürstenspiegeln und Fürstenlehren, hrsg. v. Christine Reinle/Harald Winkel (Kulturgeschichtliche Beiträge zum Mittelalter und zur frühen Neuzeit, 4), Frankfurt am Main 2011, S. 69–98.
 - Die Ethik politischer Kommunikation im burgundischen Spätmittelalter, in: Zwischen Pragmatik und Performanz – Dimensionen mittelalterlicher Schriftkultur, hrsg. v. Christoph Dartmann/Thomas Scharff/Christoph Friedrich Weber (Utrecht Studies in Medieval Literacy, 18), Turnhout 2011, S. 461–489.
- Schuster*, Peter, Eine Stadt vor Gericht. Recht und Alltag im spätmittelalterlichen Konstanz, Paderborn u. a. 2000.
- Schwerhoff*, Gerd, Köln im Kreuzverhör. Kriminalität, Herrschaft und Gesellschaft in einer frühneuzeitlichen Stadt, Bonn/Berlin 1991.
- Aktenkundig und gerichtsnotorisch. Einführung in die historische Kriminalitätsforschung (Historische Einführungen, 3), Tübingen 1999.
 - Kriminalitätsgeschichte im deutschen Sprachraum. Zum Profil eines ‚verspäteten‘ Forschungszweiges, in: Kriminalitätsgeschichte. Beiträge zur Sozial- und Kulturgeschichte der Vormoderne, hrsg. v. Andreas Blauert/Gerd Schwerhoff (Konflikte und Kultur – Historische Perspektiven, 1), Konstanz 2000, S. 21–67.
- Senger*, Hans Gerhard, Gerechtigkeit und Gleichheit und ihre Bedeutung für die Tugendlehre des Nikolaus von Kues, in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 26 (2000), S. 39–63.
- Skinner*, Quentin, Freiheit und Pflicht. Thomas Hobbes’ politische Theorie. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2005 (Institut für Sozialforschung an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main), Frankfurt am Main 2008.
- Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters, 1. Halbbd., hrsg. v. Albert Zimmermann (Miscellanea Mediaevalia, 12/1), Berlin/New York 1979.
- Struve*, Tilman, Die Bedeutung der aristotelischen „Politik“ für die natürliche Begründung der staatlichen Gemeinschaft, in: Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert, S. 153–171 [zuletzt in: *Ders.*, Staat und Gesellschaft im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze (Historische Forschungen, 80), Berlin 2004, S. 72–91].

- Stucky-Schürer*, Monica, Die Gerechtigkeit des Trajan und des Herkinbald. Zwei Exempla für die Rechtsprechung, in: Literatur und Wandmalerei I. Erscheinungsformen höfischer Kultur und ihre Träger im Mittelalter. Freiburger Colloquium 1998, hrsg. v. Eckart Conrad Lutz/Johanna Thali/René Wetzels, Tübingen 2002, S. 509–528.
- Stürmer*, Wolfgang, Die Gesellschaftsstruktur und ihre Begründung bei Johannes von Salisbury, Thomas von Aquin und Marsilius von Padua, in: Soziale Ordnungen, S. 162–178.
- Peccatum und potestas. Der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters, 11), Sigmaringen 1987.
- Vidmanová*, Anežka, Die mittelalterliche Gesellschaft im Lichte des Schachspiels, in: Soziale Ordnungen, S. 323–335.
- Volante*, Raffaele, Fatto normativo e interpretatio iuris. La definizione del possesso nel diritto comune, in: Ordo iuris. Storia e forme dell'esperienza giuridica, hrsg. v. dems. u. a., Mailand 2003, S. 3–39.
- Wachenhausen*, Manfred, Staatsausgabe und Öffentliches Interesse in den Steuerrechtferigungslehren des naturrechtlichen Rationalismus. Ein dogmenschichtlicher Beitrag zur Rationalität des modernen Staates in seinem Verhältnis zum Individuum (Schriften zur Verfassungsgeschichte, 16), Berlin 1972.
- Walzer*, Michael, Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, Frankfurt am Main/New York 2006 (engl. 1983).
- Weigand*, Rudolf, Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus (Münchener Theologische Studien. III. Kanonistische Abteilung, 26), München 1967.
- Wittreck*, Fabian, Geld als Instrument der Gerechtigkeit. Die Geldrechtslehre des Hl. Thomas von Aquin in ihrem interkulturellen Kontext (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Neue Folge, 100), Paderborn u. a. 2002.
- Wohlhaupter*, Eugen, Aequitas canonica. Eine Studie aus dem kanonischen Recht (Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland. Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft, 56), Paderborn 1931.
- Wolf*, Ursula, Aristoteles' ‚Nikomachische Ethik‘ (Werkinterpretationen), Darmstadt 2002.
- Zimmermann*, Horst/Henke, Klaus-Dirk, Finanzwissenschaft. Eine Einführung in die Lehre von der öffentlichen Finanzwirtschaft, München ⁷1994.

Karl der Kühne und die Leitidee gerechter Herrschaft*

Von *Petra Schulte*, Köln

I. Einleitung

Die territoriale Entwicklung Burgunds im 15. Jahrhundert, die mit ihr einhergehenden Prozesse der Vereinheitlichung und Zentralisierung sowie das Streben der Herzöge Philipps des Guten († 1467) und Karls des Kühnen († 1477) nach faktischer Souveränität¹ forcierten das Nachdenken über politisches Handeln und dessen Legitimierung. Wurden zu diesem Zweck zunächst Werke primär der französischen politischen Ethik rezipiert, entstanden ab der Zeit Philipps des Guten im Umfeld des von ihm 1430 gegründeten Ordens vom Goldenen Vlies auch Traktate, die unmittelbar Bezug auf Burgund selbst nahmen.² Die in ihnen enthaltenen, durchaus reformorientierten Vorstellungen haben bis heute keine systematische Aufarbeitung erfahren,³ was auf die traditionelle Geringschätzung der volkssprachlichen Texte⁴ und auf zum Teil fehlende Editionen zurückgeführt werden kann. Zugleich ist zu konstatieren, dass die Tatsache, dass sich insbesondere Karl der Kühne als

* Der Aufsatz hat meine mittlerweile abgeschlossene Habilitationsschrift „Die Idee der Gerechtigkeit im spätmittelalterlichen Herzogtum Burgund“ vorbereitet. Vor der Drucklegung habe ich ihn gekürzt und neuere Literatur eingearbeitet. Herrn Prof. Dr. Malte Prietzel danke ich für die nette Unterstützung in Bezug auf die *Livres de la Thoison d'or*.

¹ *Paravicini*, ‚Mon souverain seigneur‘, S. 27–48. Zu den burgundischen Herzögen immer noch grundlegend: *Vaughan*, Philip the Bold; *ders.*, John the Fearless; *ders.*, Philip the Good; *ders.*, Charles the Bold. Der Neuaufgabe seiner Bücher wurden instruktive Einleitungen vorangestellt: *Vale*, Introduction, S. xi–xxvii; *Schnerb*, Introduction, S. xiii–xx; *Small*, S. xix–li; *Paravicini*, Introduction, S. xvii–xxxii. Ferner *Schnerb*, L'état bourguignon 1363–1477.

² *Doutrepont*, bes. S. 162–166 und 300–329. Siehe auch *Cartellieri*, S. 179–195.

³ Als gleichwohl wichtige Studien zur politischen Ideengeschichte Burgunds seien genannt: *Febvre*, S. 27–50; *Vanderjagt*, Qui sa vertu anoblist; *ders.*, Burgundian Political Ideas, S. 197–213; *ders.*, Laurens Pignon, OP; *ders.*, Frans-bourgondische geleerde politici, S. 403–419; *ders.*, Classical Learning, S. 267–277; *ders.*, Expropriating the Past, S. 178–201; *Armstrong*, S. 5–34; *Blockmans*, S. 71–81; *van Hijum*; *Sterchi*, Fortuna; *ders.*, Über den Umgang mit Lob und Tadel; The Ideology of Burgundy [hier insbesondere *Dumolyn*, S. 1–20]; *Paravicini*, Le parchemin de Montpellier, S. 307–370; *Schulte*, Die Exemplifizierung, S. 69–98; *dies.*, Die Ethik, S. 461–489.

⁴ Zu diesem Phänomen *Vanderjagt*, Qui sa vertu anoblist, bes. S. 9–29.

ein gerechter Fürst verstand und er als ein solcher angesehen werden wollte, in der Forschung seit langem hervorgehoben wird. Die Gerechtigkeit war eine der wichtigsten Leitideen seines politischen Handelns.⁵ Um zu klären, auf welche Weise aus der Perspektive des Herzogs und des Adels mit ihr argumentiert wurde, soll im Folgenden skizziert werden, wie man Karl den Kühnen als Herrscher propagierte und auf welche Weise Guillaume Fillastre († 1473), Doktor des kanonischen Rechts, Bischof von Tournai und Kanzler des Ordens vom Goldenen Vlies, in dessen Auftrag die Grundlagen einer auf Gerechtigkeit beruhenden Gesellschaft auffächerte.

II. Die Rede des Guillaume Hugonet

Jede Person von Verstand, lesen wir im wahrscheinlich vom Vliesritter Hugues de Lannoy († 1456) verfassten *Enseignement de vraie noblesse*, wisse, dass ohne einen Fürsten und Herren das Volk nicht regiert, der Glaube an Gott nicht gestützt und die Gerechtigkeit, aufgrund derer der eine mit dem anderen in Eintracht (*concorde*) zusammenlebe, nicht gewahrt werden könne. Denn aus der Gerechtigkeit erwachse der Friede, der wiederum dazu führe, dass sich die Menschen vermehrten sowie Arbeit und Handel als Basis jedwedem Reichtums aufrechterhalten würden.⁶ Dieser Gedanke wurde von Guillaume Hugonet († 1477), der als Kanzler Karls des Kühnen am 12. Januar 1473 vor der Versammlung der Generalstände in Brügge um Unterstützung für den Unterhalt der Armee warb, aufgegriffen und zugespitzt: Vernunft, Exempla und Autoritäten zeigten, dass Provinzen und Städte sich nur dann der Eintracht erfreuten, nur dann das Aufblühen der Gerechtigkeit erlebten und das Gute erführen, wenn sie unter der Herrschaft eines Einzigen stünden. Der Blick in die eigene Geschichte genüge als Beleg. Zwar habe Caesar die Stärke der im belgischen Teil Galliens lebenden Menschen bewundert, doch seien sie aufgrund unterschiedlicher *policies populaires* ohne Ordnung, Disziplin und einen einenden Gehorsam gewesen. Caesar habe sie folglich leicht besiegen können. Erst nachdem die Belgier unter die Regierung einiger weniger Fürsten, Herzöge und Grafen gestellt worden seien, als deren natürlicher Erbe Karl der Kühne angesehen werden müsse, habe das Land den Schmuck der unvergleichbar hohen Anzahl an Städten erhalten, den der Festungen, der Kirchen, Kathedralen und Klöster sowie der Ritterschaft und des Adels. Und erst dann habe sich der Handel entfalten können.

⁵ *Paravicini*, Karl der Kühne, S. 27–29; *ders.*, Le parchemin de Montpellier, S. 338–341.

⁶ Brüssel, BR, ms. 11049: Le enseignement de vraie noblesse, fol. 22v. Zur Autorschaft *Sterchi*, Hugues de Lannoy, S. 79–117. Zu den überlieferten Manuskripten und zum Inhalt *Sterchi*, Über den Umgang mit Lob und Tadel, S. 61–63. Ferner *Le-maire*, ms. 11047, S. 222–225; *dies.*, L'art de gouverner, S. 184–189. Mit weiterer Literatur: http://www.arlima.net/eh/hugues_de_lannoy.html.

Allein des Zeugnisses der eigenen Erfahrung und der allgemeinen Bekanntheit bedürfe hingegen die Beurteilung der Gerechtigkeit (*droiture*), der Sicherheit (*seureté de justice*), des hohen Ansehens in den Augen der Fremden sowie der bürgerlichen Ordnung (*policie civile*) unter dem Haus Burgund, das die Herrschaft ohne Gewalt aufgrund der legitimen Nachfolge erworben und den Prozess der Zusammenführung und Vereinigung fortgeführt habe. Herzog und Untertanen bildeten eine Einheit. Keine Sache liege jenem näher als das Wohl des Gemeinwesens und der ihm untergebenen Personen (*le commun bien de la chose publique et des subgetz a lui soumis*), keine Sache diesen als das Anwachsen der Ehre, der Autorität und der Macht des Fürsten (*acroissance ou d'amendissement d'honneur, d'auctorité, de seignourie et puissance*).⁷

III. Das Pergament von Montpellier

Das in dieser Rede aufscheinende und in der politischen Theorie der Monarchie verankerte Selbstverständnis Karls des Kühnen, dem ferner die Legitimation der Herrschaft durch Gott und die Orientierung an dessen Vorbild inhärent war,⁸ wurde in einer Miniatur (Abb. 1) bildlich umgesetzt, die auf einem einzelnen Pergament in der Stadtbibliothek von Montpellier überliefert ist.⁹ Über die Herkunft und die Verwendung der Miniatur, die wahrscheinlich um 1470 entstand, sind wir bis heute im Unklaren.¹⁰ Gezeigt werden auf vier Ebenen der gekreuzigte Christus, eine gekrönte Jungfrau als thronende Gerechtigkeit, der von den Tugenden der Wahrheit (*veritas*), der Keuschheit (*castitas*), der Umsicht (*sagacitas*) und des Maßhaltens (*sobrietas*) getragene Wappenschild des burgundischen Herzogs sowie eine Person, vielleicht Karl der Kühne selbst, die halb Ritter, halb Gesetzgeber ist, in der einen Hand ein Schwert, in der anderen ein Buch hält und auf einem Podest mit der Aufschrift „Rat“ (*consilium*) steht. Verbunden werden die vier Ebenen dadurch, dass das Blut Jesu aus den Wunden auf die Gerechtigkeit fällt, deren Thron eine Verlängerung des Kreuzes bildet. Mit ihrer linken Hand berührt sie den Wappenschild, der auf dem Kopf des Fürsten ruht. Dessen

⁷ Actes des États Généraux des Anciens Pays-Bas 1, S. 179–181. Zu dieser Rede *Bartier*, S. 127–156; *Koenigsberger*, S. 36. Zu Guillaume Hugonet *Paravicini*, Zur Biographie von Guillaume Hugonet, S. 107–142; *Paravicini/Paravicini*, S. 261–325.

⁸ Actes des États Généraux des Anciens Pays-Bas 1, S. 180 f. *Vanderjagt*, Practicing nobility; *Tabri*, S. 51 f.

⁹ Montpellier, Bibliothèque municipale, Fonds C. Cavalier, Nr. 216. Eine abschließende Interpretation der Miniatur liegt noch nicht vor. Genannt seien die Überlegungen von *Perrault-Dabat*, S. 432–444; *M. Smeyers*, S. 367–369 (Abbildung 21); *Stroo*, S. 175–179; sowie die ausführliche Studie von *Paravicini*, Le parchemin de Montpellier, S. 307–370. Nicht mehr einsehen konnte ich *Brückle*. Ferner hat Almut *Trinius* (Harvard) eine Untersuchung als im Druck befindlich angekündigt.

¹⁰ Zu möglichen Erklärungen *Paravicini*, Le parchemin de Montpellier, S. 342–356.

Herrschaft, deutlicher könnte es nicht dargestellt werden, geht unmittelbar auf Gott zurück.

Die Inschrift, die den gekreuzigten Jesus flankiert, mahnt: *Diligite iusticiam qui iudicatis terram* (Sap 1.1) – *Liebet die Gerechtigkeit, die ihr die Erde richtet*.¹¹ Die Verbindung zwischen Kreuz und Thron wird von einer Banderole überdeckt, auf der der Satz zu lesen ist: *Justicia e terris iam dudum eiecta recessi. Ab Karolo nuper duce vocata veni. – Ich, die Gerechtigkeit, lange schon von der Erde vertrieben, habe mich entfernt. Nun aber von Herzog Karl gerufen, kehrte ich zurück*. Er kann, was bisher nicht erkannt wurde,¹² nur aus dem Munde von Astraea stammen, die gemäß der griechischen Mythologie als letzte Göttin die – aufgrund der Vergehen der Menschen für sie nicht mehr bewohnbare – Erde verließ. Römische und christliche Autoren haben hieran angeknüpft und die Hoffnung auf den Neubeginn einer auf der Gerechtigkeit beruhenden Epoche des Friedens mit dem Wiederkommen der Astraea verbunden.¹³ In der aus dem 12. Jahrhundert stammenden *Alexandreis* ließ Walter von Châtillon († 1201) den griechischen Philosophen Aristoteles zu Alexander dem Großen sagen: *Mag Gerechtigkeitssinn, der vielgerühmte der Väter, / All deine Taten lenken! Ja, rufe Astraea vom Himmel/Heim, die einstmals die Welt verließ, der Gottheiten letzte*.¹⁴ Vor dem Hintergrund, dass der burgundische Herzog in dem makedonischen König ein besonderes Vorbild sah und ihn nicht nur zu verkörpern, sondern auch zu übertreffen versuchte,¹⁵ erscheint eine Anspielung auf die *Alexandreis* denkbar. Als neuer Alexander hatte Karl der Kühne den Auftrag des Aristoteles erfüllt. Astraea, die gekrönte Jungfrau und thronende Gerechtigkeit, war seinem Ruf gefolgt und herrschte wieder auf Erden. Dass das Bild des Herzogs ambitionierter nicht hätte sein können und insofern in den Kontext der Gedankenspiele und konkreten Verhandlungen Karls des Kühnen um eine Standeserhöhung zu stellen ist,¹⁶ belegt eine weitere Quelle. Im 14. Jahrhundert schrieb Dante († 1321) in seiner *Monarchia*: *Überdies ist die Welt am Besten geordnet, wenn in ihr die Gerechtigkeit am meisten Macht besitzt. Deshalb sang Vergil in seinen Bukolischen Gedichten,*

¹¹ Ebd., S. 311 f.

¹² Siehe zuletzt ebd., S. 312–314, 325.

¹³ In der Forschung wird hierauf in Studien zum 16. und 17. Jahrhundert verwiesen: *Schild*, Bilder, S. 26–31 und 39–44. Ferner *De Armas*, S. 1–21; *Yates*, S. 8–12 und 29–38; *Klein*, S. 64–66.

¹⁴ Walter von Châtillon, *Alexandreis*, I.175–177, S. 34. Christine de Pizan stellt diese Stelle im *Livre de la Paix* dem Kapitel III.39, S. 176, über die Gerechtigkeit voran: *Dirigat ergo tuos studio celebrata priorum / Actum iusticia et perte revocetur ab alto / Ultima que superum terras astrea relinquit (Galterus in Alexandride)*. Ein Exemplar des *Livre de la Paix* ist ab 1467 in den Inventaren der Bibliothek der burgundischen Herzöge nachzuweisen. *Dogaer / Debae*, Nr. 198, S. 130 [Brüssel, BR, ms. 10366].

¹⁵ *Franke*, S. 121–169; *Blondeau*, bes. S. 257–278.

¹⁶ Hierzu *Ehm*, bes. S. 117–214 und 295–299; *Müller*, S. 153–169.



Abb. 1: Astraea

© Médiathèque centrale d'Agglomération Emile Zola, Montpellier

als er jenes Zeitalter preisen wollte, das zu seiner Zeit entstand: „Schon naht die Jungfrau, die saturnischen Reiche kehren wieder.“ Die Gerechtigkeit nämlich wurde Jungfrau genannt, welcher die Römer auch den Namen Astraea

gaben; saturnische Reiche, damit sind die besten Zeiten bezeichnet, die sie auch als die goldenen verstanden.¹⁷ Und weiter: *Die Gerechtigkeit besitzt allein unter der Herrschaft des Monarchen die meiste Macht. Für die beste Ordnung der Welt ist also die Monarchie oder das Imperium erforderlich.*¹⁸ Ferner bleibt zu erwähnen, dass die Jungfrau des augusteischen Dichters Vergil († 19 v. Chr.) im christlichen Denken als Gottesmutter Maria gedeutet wurde,¹⁹ was zusätzlich die besondere Nähe Karls des Kühnen zu Gott sowie seine Qualität als christlicher Herrscher unterstreichen würde.

Der Wappenschild und die es haltenden, den Herzog charakterisierenden Tugenden der Wahrheit, der Keuschheit, der Umsicht und des Maßhaltens lassen annehmen,²⁰ dass auch die Person unter diesem Ensemble Karl den Kühnen verkörpert.²¹ Ungewöhnlich für die Darstellung des Herzogs ist der Bart, der meines Erachtens auf das römische Kaisertum anspielt, in dessen Nachfolge der Herzog gestellt wird.²² Denn ohne Zweifel entspricht der geteilte Körper dem berühmtem Vorwort Kaiser Justinians († 565) zu den Institutionen: *Die kaiserliche Majestät muss nicht allein mit Waffen geschmückt, sondern auch mit Gesetzen gerüstet sein. Dann vermag sie zu jeder Zeit, im Krieg wie im Frieden, gut zu regieren, und der römische Kaiser bleibt Sieger nicht nur im Kampf gegen die Feinde, sondern auch dadurch, dass er auf den Wegen des Gesetzes den Ungerechtigkeiten der Böswilligen wehrt. Und so wird er ebenso zum gewissenhaftesten Hüter des Rechts wie zum Triumphator über die besiegten Feinde.*²³ Das aufgeschlagene Buch, das

¹⁷ Die Übersetzung folgt im Wesentlichen Dante Alighieri, *Monarchia*, I.11.1, S. 86f.

¹⁸ Ebd., I.11.2, S. 86 f.

¹⁹ Siehe die in Anm. 13 genannte Literatur.

²⁰ In seiner Karl dem Kühnen gewidmeten Übersetzung des Werkes *De rebus gestis Alexandri Magni* von Quintus Curtius Rufus äußert Vasco de Lucena, der Herzog übertreffe Alexander den Großen in den Tugenden der Ergebenheit gegenüber Gott (*devocion*), der Enthaltbarkeit (*continence*), der Keuschheit (*chasteté*) und der Maßhaltung (*attemprance*). Bossuat, S. 211. Der Text *Faits et gestes d'Alexandre* (Paris, BNF, ms. fr. 22547, 20311) ist in Auszügen im modernen Französisch nachzulesen in: Collet, S. 565–627, hier S. 565. Frère Laurent († 1296/1300), *La Somme le roi*, 55.185, S. 271, nennt die *chastée* und die *sobriété* Zweige der Gerechtigkeit (*equité*) und widmet beiden eigene Kapitel. Ebd., 58, S. 329–377 (*Don d'entendement et vertu de chastée*) und 59, S. 377–396 (*Don de sapience et de la vertu d'attemprance et de sobriété*). Längere Ausführungen zu beiden Tugenden finden sich u. a. in Jacques Legrand († 1415), *Livre de bonnes meurs*, I.10, S. 322–324 (*Comment on doit vivre sobrement*), I.12, S. 325–327 (*Comment on doit vivre chastement*) und II.11, S. 357–359 (*Comment les princes doivent estre sobres et chastes*). Zur Tugend der *verité* Schulte, *Die Ethik*, S. 479–486. Siehe ferner mit weiteren Hinweisen Stroo, S. 178; *Paravicini*, *Le parchemin de Montpellier*, S. 316–322, 325–327.

²¹ Dagegen argumentiert *Paravicini*, *Le parchemin de Montpellier*, S. 332–335.

²² Der Verweis in ebd., S. 336 f., dass Karl der Große auf dem um 1449 geschaffenen Bild *La Crucifixion du Parlement de Paris* (Musée du Louvre) mit Bart gezeigt ist, steht dieser Deutung nicht entgegen, sondern vermag sie zu ergänzen.

²³ Inst., *Constitutio ‚Imperatoriam‘: Imperatoriam maiestatem non solum armis decoratam, sed etiam legibus oportet esse armatam, ut utrumque tempus et bellorum*

folgich auf den ersten Blick als Gesetzbuch interpretiert werden könnte, enthält die Worte *Nihil sine me – Nichts ohne mich*. Es war Jesus, der nach dem Evangelium des Johannes zu seinen Jüngern gesagt hat: *Ohne mich könnt ihr nichts vollbringen* (Joh 15,5).²⁴ Die Einheit zwischen Herzog und Volk ist analog zu sehen. Das letztere benötigt die im Rat als dem Sockel der Herrschaft²⁵ sorgfältig abgewogenen Gesetze des weltlichen, von Gott legitimierten Herzogs. Im Falle ihrer Missachtung bedarf es der Zurechtweisung und Bestrafung, um zur eigenen Vervollkommnung zu gelangen, die wiederum auf den Quell der Gerechtigkeit, auf Gott als die höchste Autorität verweist.

IV. Der *Second livre de la Thoison d'or* des Guillaume Fillastre

Wahrscheinlich zeitgleich zur Entstehung der Miniatur arbeitete Guillaume Fillastre am *Second livre de la Thoison d'or*, dem der Gerechtigkeit gewidmeten zweiten Band eines umfassenden Fürsten- bzw. Adels spiegels, den er im Auftrag Karls des Kühnen verfasste. Von den sechs geplanten Büchern über die Großmut (*magnanimité*), die Gerechtigkeit (*justice*), die Klugheit (*prudence*) sowie die Treue, die Duldsamkeit und die Milde (*fidélité, patience* und *clemence*) vermochte er nur das erste und das zweite abzuschließen. Seine Ausführungen über die Klugheit liegen im Fragment vor.²⁶ In der Einleitung des *Premier livre de la Thoison d'or* nimmt Guillaume Fillastre das Anliegen des Ordens vom Goldenen Vlies auf, die guten Sitten und Tugenden zu wahren.²⁷ Kritisch vermerkt er, dass sich zwar viele Männer als

et pacis recte possit gubernari et princeps Romanus victor existat non solum in hostilibus proeliis, sed etiam per legitimos tramites calumniantium iniquitates expellens, et fiat tam iuris religiosissimus quam victis hostibus triumphator. Hierzu auch *Paravicini*, Le parchemin de Montpellier, S. 327–332.

²⁴ *Paravicini*, Le parchemin de Montpellier, S. 322, 331, 335, identifiziert das Zitat nicht, nennt aber die Möglichkeit, dass zwischen den Zeilen mit einem Zeichen auf Jesus Christus verwiesen wird.

²⁵ Die Bedeutung der Ratgeber war ein klassisches Thema der Tugendlehren. Genannt sei für Burgund Wien, HHSTA, Archiv des Ordens vom Goldenen Vlies, Hs. 2: Guillaume Fillastre, *Le second livre de la Thoison d'or*, fol. 170va–195va. Edition: Guillaume Fillastre, *Le Traictié de Conseil*.

²⁶ Die Bücher basieren auf einer Predigt, die Guillaume Fillastre während des Hochamtes auf dem elften Kapitel des Ordens vom Goldenen Vlies in Brügge gehalten und in der er dessen Symbol, das Goldene Vlies, in den Mittelpunkt gestellt hat. In der Deutung nannte er neben dem von Jason erbeuteten Fell das von Jakob (Gn 30,31–43), Gideon (Jdc 6,37–40), König Mescha von Moab (IV Rg 3,4), Hiob (Iob 31,20) und David (Ps 71,6]) und schrieb jedem eine Tugend zu. Zum Autor, zum Aufbau und Inhalt sowie zur Rezeption und Überlieferung des bislang nur in Auszügen edierten Werkes *Beltran/Prietzl*, S. 118–127; *Prietzl*, bes. S. 416–432; Guillaume Fillastre d. J., S. 42–52 und 84–108. Ferner *Bayot*, S. 425–438; *Doutrepoint*, S. 162–166; *van Hijum*, S. 61–70.

adlig betrachteten und so angesehen werden wollten, aber nicht ihrem Stand angemessen agierten.²⁸ Allein der Umfang der Bände – der zweite umfasst 440 Folioseiten – zeigt sein Bestreben, auf dem Weg der Belehrung Besserung zu erwirken und zu diesem Zweck alle wichtigen Vernunftgründe, Autoritäten und Exempla zu den einzelnen Themen zusammenzutragen.²⁹ Er notiert zudem, dass er die französische der lateinischen Sprache vorziehe. Zwar beherrsche der Herzog beide gleichermaßen gut, doch sei das Französische den Rittern und Adligen näher und würde von ihnen besser verstanden.³⁰ Eine Überhöhung Karls des Kühnen lag ihm fern; die Gerechtigkeit war in seinem Werk ein Ideal, das es zu erreichen galt, nicht der unter dem burgundischen Herzog herrschende Zustand.

Der *Second livre de la Thoison d'or* gliedert sich in Anlehnung an die Philosophie des Aristoteles († 322 v. Chr.), der er zum Teil eigenständig, zum Teil in Anlehnung an ältere Tugendlehren und Fürstenspiegel eine christliche Prägung gab, in Kapitel zur allgemeinen Gerechtigkeit (*iustice egale/iustice legale*), zu den aus ihr hervorgehenden Tugenden sowie zum Rat, zum Amt der Richter und zum Amt des Fürsten. Dem letzten Kapitel ordnet Guillaume Fillastre eine ausführliche Erörterung der Teilgerechtigkeiten (*iustice commutative/iustice vindicative/iustice distributive/iustice retributive*) unter, deren Wahrung und Schutz die wesentlichen Aufgaben des burgundischen Herzogs bildeten. Die mediävistische Forschung behandelt die Gerechtigkeit zumeist unter dem Aspekt der Entwicklung von Recht, Gesetz und Justiz.³¹ Der *Second livre de la Thoison d'or* weist darüber weit hinaus. Die Gerechtigkeit habe das Handeln des Einzelnen ebenso wie das des Fürsten in jedem Lebensbereich zu leiten und stellt gemäß Guillaume Fillastre das Fundament einer stabilen gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Ordnung dar.

²⁷ Zum Orden vom Goldenen Vlies und den ihn prägenden Zielen vgl. u. a. L'ordre de la Toison d'or; *Melville*, S. 215–271; *Horowski*, S. 187–234; *Dünnebeil*, Innen und Außen, S. 239–257; *dies.*, Der Orden vom Goldenen Vlies, S. 171–183; *Boulton*, S. 21–97; Das Haus Österreich und der Orden vom Goldenen Vlies; *Schulte*, Die Exemplifizierung, S. 69–98.

²⁸ Brüssel, BR, ms. 9027: Guillaume Fillastre, Le premier livre de la Thoison d'or, fol. 3ra/b. Ediert in: Guillaume Fillastre d. J., S. 258.

²⁹ Dies geht indirekt hervor aus: Brüssel, BR, ms. 9027: Guillaume Fillastre, Le premier livre de la Thoison d'or, fol. 4r. Ediert in: Guillaume Fillastre d. J., S. 259.

³⁰ Brüssel, BR, ms. 9027: Guillaume Fillastre, Le premier livre de la Thoison d'or, fol. 2ra/b. Ediert in: Guillaume Fillastre d. J., S. 256. Zum Gebrauch der Volkssprache in der Politik siehe die grundsätzlichen Überlegungen von *Vale*, Language, Politics and Society, S. 15–34.

³¹ Allgemein *Prodi*. Für Frankreich *Gauvard*, De la théorie à la pratique, S. 317–325; *dies.*, Violence; Renaissance du pouvoir législatif et genèse de l'état; *Schild*, Recht und Gerechtigkeit, S. 141–167; *Naegle*, S. 117–153. Für Burgund La justice dans les Etats bourguignons. Ein breiteres Bedeutungsspektrum von Gerechtigkeit beschreibt *Krynen*, S. 184–199.

1. Der thronende Paris

Anhand der aus der griechischen Mythologie stammenden Figur des Paris veranschaulicht Guillaume Fillastre einleitend die Grundzüge der Tugend der Gerechtigkeit. Anders als beim Pergament von Montpellier ist die Auslegung der dem Text hinzugefügten Miniatur (Abb. 2) damit bis ins Detail vorgegeben. Paris, so erklärt er seine Wahl, eigne sich besonders als Beispiel, da er in der besten und zugleich in der schlechtesten Art und Weise den Umgang mit ihr verkörpere.³² Die Gerechtigkeit nehme – in den Worten des Kirchenvaters Ambrosius (*De officiis*, I.24.115, I.27.127) – niemandem etwas weg (*elle ne tolt ne auste quelque chose a aultrui*), gebe jedem das Seine (*elle donne et rent a chascun ce qui est sien*) und vernachlässige den eigenen Nutzen für den Gewinn des anderen und dafür, das Gleichmaß, den Ausgleich zwischen den Menschen zu wahren (*elle abandonne et negligé sa propre utilité pour procurer le profit d'aultrui et pour maintenir chascun en equité*). Sie sei auf Gott, das Vaterland, die Eltern und alle Lebenden bezogen.³³

Guillaume Fillastre lenkt den Blick zunächst auf Paris' Gewandung in Purpur und golddurchwirktem Brokat, die auf dessen königliches Geblüt verweise, und wendet sich dann dem Stab in seiner rechten Hand zu, den er angesichts von dessen Kindheit und Jugend als einen Hirtenstab deutet. Der Stab sei gerade und besitze am oberen Ende ein scharfes Eisen und am unteren einen kleinen Haken. Der Autor des *Second livre de la Thoison d'or* begreift das frühe Mannesalter als Blütezeit im Leben des nach der Geburt ausgesetzten und von einem Hirten aufgezogenen trojanischen Königssohns, in der er sich selbst gut regiert (*moult bien se gouverna*) sowie sorgfältig über die Schafe gewacht habe.³⁴ Wenn sich ein Schaf von der Herde entferne, habe der Hirte mit dem Eisen einen Klumpen aus der Erde zu lösen und diesen so nach dem Schaf zu werfen, dass es wieder zu den anderen geführt werde. Mit dem Haken hingegen zöge er kranke Schafe am Bein aus der Herde heraus und halte sie bis zu ihrer Genesung von den anderen fern.³⁵ Ebenso wie der Hirte die Schafe müssten der König, der Fürst oder der Richter die

³² Wien, HHSTA, Archiv des Ordens vom Goldenen Vlies, Hs. 2: Guillaume Fillastre, *Le second livre de la Thoison d'or*, fol. 10rb: *Les anciens poètes et philosophes ont fait paindre ceste vertu en personnage de Paris, filz de Priame roy de Troye, comme celui qui entre les hommes de leur ancien temps a de ceste vertu plus entierement usé et plus malvaisement abusé*. Die Miniatur findet sich auf fol. 9v. Sie wurde u. a. gedruckt in: M. Smeyers, S. 367, Abb. 20. Für die Abbildung in diesem Band habe ich die Miniatur aus dem Kopenhagener Exemplar gewählt, das um das Jahr 1476 für den Vliesritter Herzog Johann von Kleve angefertigt wurde. Kopenhagen, Det Kongelige Bibliotek, Fonds Thott, Nr. 463: Guillaume Fillastre, *Le second livre de la Thoison d'or*, fol. 10r. Siehe Guillaume Fillastre d. J., S. 95 f.

³³ Wien, HHSTA, Archiv des Ordens vom Goldenen Vlies, Hs. 2: Guillaume Fillastre, *Le second livre de la Thoison d'or*, fol. 10ra/b.

³⁴ Ebd., fol. 10va–11ra.

³⁵ Ebd., fol. 11ra–11va.



Abbildung 2: Paris
 © Det Kongelige Bibliotek, Kopenhagen

Angehörigen ihres Volkes vor Ärgernis, Unterdrückung, Unrecht und Schaden schützen.³⁶ Keiner, und hier überträgt Guillaume Fillastre unter Verweis

auf Ambrosius die Forderung gerechten Handelns auf den Einzelnen, dürfe einem anderen sein Gut entreißen oder ihm Gewalt zufügen.³⁷ Das Schleudern von Erdklumpen entspreche einer sanften Bestrafung (*douce correction*) von Übeltätern, die der Strenge des Eisens (*severité du fer*) vorgezogen werden solle; der Haken sei ein Zeichen für die Sorgfalt und Wache (*diligence et vigilance*) des Herrschers.³⁸ Eine derart ausgeübte – weder von eigenen Interessen noch von persönlichen Gefühlen geleitete und insofern von einer geradlinigen Gerechtigkeit (*iustice droitturiere*) geprägte – Regierung, die durch den geraden Stab symbolisiert werde, führe zu Frieden im Land.³⁹ Es heiße im Buch Jesaja: *Das Werk der Gerechtigkeit wird der Friede sein, der Ertrag der Gerechtigkeit sind Ruhe und Friede für immer. Mein Volk wird die Schönheit des Friedens erleben und die Ruhe des Wohlstandes* (Is 32,17).⁴⁰

In einem dritten Schritt kommt Guillaume Fillastre auf den königlichen Thron zu sprechen. Durch ihn sei Paris in seiner Autorität als Gesetzgeber zu erkennen⁴¹ – eine Rolle, die ihm die anderen Hirten im Zuge des Wettkampfes ihrer Stiere zugesprochen hätten, als sie sahen, dass er dem Prinzip der *equité* (lat. *aequitas*) folgte. Paris habe die Blumenkrone seines Stiers nach einer langen Reihe von Siegen bei dessen erster Niederlage weitergereicht. Zugleich habe er festgesetzt, dass dies von nun an die Regel sein solle. Er habe an den anderen so gehandelt, wie er selbst es hätte erleben wollen. Die Hirten hätten daraufhin versprochen, seiner Anordnung ebenso wie allen zukünftig von ihm erlassenen Gesetzen, Ordonnanzten und Urteilssprüchen Folge zu leisten.⁴²

Erneut wird an Ambrosius erinnert: Zur Gerechtigkeit gehörten die Wahrung all dessen, was Gott zustehe, sowie das Verbot der Blasphemie. Ferner müssten Recht und Gerechtigkeit (*droit et iustice*) des eigenen Landes, Fürsten und Gemeinwesens geschützt und gegebenenfalls – unter Voraussetzung von Recht und Vernunft (*droit et raison*) der Sache – Güter und Leben dafür eingesetzt werden. Und schließlich seien die Ansprüche von Eltern und Freunden zu verteidigen, was dort jedoch an eine Grenze stoße, wo andere

³⁶ Ebd., fol. 10vb–11ra: *Ce baston est droit et a ung bout a ung fer trenchant qui peut trencher la terre. Et a l'aultre debout ung chrochet. La droiture de ce baston signifie la droiture de justice qui doit estre, que le berger – qui est le roy ou le prince ou le juge qui ont la garde du peuple qui sont les brebis – doit chascun preserver de grief, de oppression, de iniure et de damage et que l'un ne oste les biens de l'aultre ne face l'un tort ou iniure a l'aultre.*

³⁷ Ebd., fol. 11ra.

³⁸ Ebd., fol. 11ra–11va.

³⁹ Ebd., 11rb/va.

⁴⁰ Ebd., fol. 11ra.

⁴¹ Ebd., fol. 11va: *Ce siege royal signifie le auctorité du prince qui faire peut et ordonner loix selon qu'il verra estre convenable a son pays et ses subgetz a la disposition du temps et selon l'exigence des choses.*

⁴² Ebd., fol. 11va/vb.

ein Unrecht erführen. Denn letztlich gelte, dass jedem das Seine zugestanden werden müsse.⁴³

Vor dieser Folie thematisiert Guillaume Fillastre abschließend die geöffnete linke Hand des Paris und den linken ausgestreckten Arm. Für die Geste bietet er drei unterschiedliche Interpretationen an. Zum einen zeige Paris, dass er als gerechter Richter so Recht zu sprechen habe, wie er wünsche, dass es für ihn, für seinen Vater oder für seine Freunde geschehe. Paris demonstriere, dass er für den anderen das mache, was auch für ihn getan werden solle. Darüber hinaus könne man sagen, dass Paris bereit sei, jedem das zukommen zu lassen, was er verdiene. Denn die Gerechtigkeit fordere, die guten Taten zu belohnen und die schlechten zu bestrafen.⁴⁴ In der letzten Deutung nennt Guillaume Fillastre das Fehlurteil, das Paris als Richter im Streit zwischen Hera, Athene und Aphrodite nicht in Abwägung des Falls, sondern aufgrund der Versprechungen der drei Göttinnen ihm gegenüber getroffen habe.⁴⁵ Die Folgen finden sich als Umschrift auf dem den Thron bedeckenden Teppich: *Actor cedis, proditor edis, subversor cedis*. Hiermit wird Paris, wie Guillaume Fillastre übersetzt, als Kriegstreiber, als Verräter von Haus und königlichem Palast sowie als Zerstörer von Volk und Land gekennzeichnet.⁴⁶ Mit dem Szenario des auf die Ungerechtigkeit folgenden Untergangs⁴⁷ und dem Tadel, dass Urteile noch häufig in der eigenen Zeit Resultate erfolgreicher Bestechungen seien, was er mehrfach mit eigenen Augen erlebt habe,⁴⁸ lässt Guillaume Fillastre das Kapitel ausklingen.

2. *iustice egale* und *iustice legale*

Jean Germain († 1461) erwähnt im Traktat *Le chemin de paradis*, dass das Naturgesetz ein Leben in *equité* lehre.⁴⁹ Hieran mag Guillaume Fillastre, sein Nachfolger im Amt des Kanzlers des Ordens vom Goldenen Vlies, angeknüpft haben. Fasst man seinen auf der Kompilation von Zitaten antiker und christlicher Autoritäten beruhenden Argumentationsgang zum Begriff

⁴³ Ebd., fol. 11vb–12rb.

⁴⁴ Ebd., fol. 12rb.

⁴⁵ Ebd., fol. 12va–13ra.

⁴⁶ Ebd., fol. 10rb/va.

⁴⁷ Ebd., fol. 13ra/b.

⁴⁸ Ebd., fol. 13va.

⁴⁹ Brüssel, BR, ms. IV 823: Jean Germain, *Le chemin de paradis*, fol. 92v: *La loy de nature Je suis / J'enseigne vivre en equité / Autrui que a moi le bien je vuilz / Souffrir ne puis iniquité* (...). Gliederungsprinzip des Textes ist der genannte Dreischritt von *loy de nature*, *loy de Moyse*, *saincte loy nouvelle*. Vgl. K. Smeyers, S. 1207–1226. Erik Burkart (Frankfurt am Main) hat 2008 eine Magisterarbeit mit dem Titel ‚Jean Germain: Le Chemin de Paradis. Der Traktat eines burgundischen Gelehrten im Dienste Herzog Philipps des Guten‘ abgeschlossen. Zur Zeit arbeitet er an einer Dissertationsschrift, in der er sich der Biographie von Jean Germain widmet.

der *iustice egale*, der die *iustice* und die *équité* in sich vereint, zusammen, so ist festzuhalten, dass Guillaume Fillastre eine natürliche Ordnung skizziert, deren Pfeiler die Maximen bilden, jedem das Seine zu geben (Dig. 1,1,10) und den Mitmenschen so zu behandeln, wie man es selbst erfahren möchte (Mt 7,12). Jeder müsse dem anderen das ihm Schuldige zukommen lassen, dessen Rechte wahren und ihn angemessen entlohnen. Der Schwache sei vor dem Mächtigen zu schützen; niemand dürfe Schaden erleiden.⁵⁰ Dies entspricht wiederum der *équité*, den trotz akzeptierter sozialer Ungleichheit verfochtenen Prinzipien des Ausgleichs, des Gleichgewichts von „geben“ und „nehmen“ sowie der Gleichheit der Parteien vor dem Richter.⁵¹ Der Privatbesitz wird als ebenso mit dem Naturrecht vereinbar betrachtet wie die Existenz politischer Strukturen.⁵² Jedem das Seine zu gewähren, bedeute gemäß der dritten Adventspredigt von Bernhard von Clairvaux (*In adventu Domini. Sermo* 3,4–6) auch, gehorsam gegenüber dem Herrscher zu sein, dem Gleichen Rat und Beistand zu leisten und die Untertanen mit den Mitteln der Gesetzgebung und der Rechtsprechung auf den rechten Weg zu bringen.⁵³ Nur so erschienen Ruhe und Frieden, erscheine das Gemeinwohl auf Dauer gesichert.⁵⁴

Den Gehorsam der Untertanen,⁵⁵ die Beachtung der fürstlichen Gesetze (*bonnes et iustes loix*), belegt Guillaume Fillastre mit dem von Aristoteles geprägten Begriff der Gesetzesgerechtigkeit, der *iustice legale*. Diese wird, da sich die Gesetze idealiter auf alle Bereiche des Lebens beziehen, in der *Nikomachischen Ethik* (V, 1129b) als allgemeine oder universale Gerechtigkeit verstanden.⁵⁶ Im *Second livre de la Thoison d'or* komplettiert sie hingegen die *iustice egale*.⁵⁷ Menschen, die diese nicht übten und die Tugend nicht besäßen, würden der Erfahrung gemäß durch die Androhung von Strafe dazu gezwungen, mit den anderen einträchtig zusammenzuleben, entspreche

⁵⁰ Wien, HHSTA, Archiv des Ordens vom Goldenen Vlies, Hs. 2: Guillaume Fillastre, *Le second livre de la Thoison d'or*, fol. 14rb/va.

⁵¹ Siehe *Schulte*, Einleitung I. Gerechtigkeit und Gemeinwohl, in diesem Band.

⁵² Die sich in der Scholastik vollziehende Entwicklung hin zu dieser Auffassung analysiert *Töpfer*, S. 187–260. Die Auseinandersetzung über Gerechtigkeit, Eigentum und Gemeinwohl verdichtete sich in der Steuerfrage. Hierzu *Isenmann*, S. 153–183.

⁵³ Wien, HHSTA, Archiv des Ordens vom Goldenen Vlies, Hs. 2: Guillaume Fillastre, *Le second livre de la Thoison d'or*, fol. 15ra. Hierzu *Schulte*, *Die Idee der Gerechtigkeit*, Kap. III.

⁵⁴ Zur Entwicklung und Bedeutung der Idee des Gemeinwohls im Herzogtum Burgund siehe *Vanderjagt*, *Burgundian Political Ideas*, S. 197–213.

⁵⁵ Zum Gehorsam *Barbey*, S. 214–230; sowie die in *Schulte*, Einleitung I. Gerechtigkeit und Gemeinwohl, in diesem Band, Anm. 23 genannte Literatur.

⁵⁶ *Wolf*, S. 97–99, mit dem Verweis auf die bei Aristoteles unklare Abgrenzung zwischen *dem natürlichen und dem gesetzlichen Gerechten*; *Bien*, S. 140–145. Zur mittelalterlichen Rezeption *Lambertini*, S. 131–145; ferner *Lippert*, S. 83 f.

⁵⁷ Wien, HHSTA, Archiv des Ordens vom Goldenen Vlies, Hs. 2: Guillaume Fillastre, *Le second livre de la Thoison d'or*, fol. 16rb.

es ihrem Willen oder nicht. Die der *iustice legale* gegenüber der *iustice egale* fehlende Freiwilligkeit sei insofern im Sinne des Gemeinwesens, da sie garantiere, dass die Guten bestärkt und die Schlechten an der Übeltat gehindert würden.⁵⁸

Dem gerechten Handeln entspringen – Guillaume Fillastre beruft sich hier auf das von Macrobius verfasste *Commentarium in somnium Scipionis* (1,8,7/8) – Eintracht (*concorde*), Unschuld (*innocence*), Freundschaft (*amité*), das Pflichtgefühl, die Ergebenheit gegenüber den Eltern und dem Vaterland (*pité*), die Frömmigkeit (*religion*) und die Zuneigung (*affection*). Die von Macrobius zudem genannte Menschlichkeit (*humanitas*) ersetzt der burgundische Autor durch die Demut (*humilité*)⁵⁹ und den Gehorsam (*obedience*). Allen Tugenden widmet er mit Ausnahme der *religion* jeweils eigene, lange Kapitel,⁶⁰ denen er Abhandlungen zum Rat⁶¹ und zum Amt der Richter⁶² anschließt, um dann auf das Amt des Fürsten zu sprechen zu kommen.

3. Der gerechte Herrscher

Nach Guillaume Fillastre hat Gott einigen Menschen die Herrschaft übertragen und die anderen zum Gehorsam verpflichtet. In diesem Kontext zitiert er die bekannte Stelle aus dem Römerbrief des Paulus, dass jeder der weltlichen Gewalt den schuldigen Gehorsam leisten solle, da sie von Gott eingesetzt sei. Wer sich ihr widersetze, stelle sich gegen die göttliche Ordnung und werde folglich verdammt (Rm 13,1–2).⁶³ Dass sich die Herrschaft von Gott ableitet, begründet der Kanzler des Ordens vom Goldenen Vlies in drei Schritten. Zunächst führt er an, dass Jesus zu Pontius Pilatus gesagt habe: *Du hättest keine Macht über mich, wenn sie dir nicht von Gott gegeben wäre, meinem Vater, der im Himmel wohnt* (Io 19,11). Dann verweist er in Anlehnung an Aristoteles (*Physik*, 8) darauf, dass die Fürsten und Könige Bewegter der Welt (*moteurs du monde*) seien, die ihre Bewegung wiederum von Gott erhielten, aus dem jede Bewegung hervorgehe.⁶⁴ Und schließlich

⁵⁸ Ebd., fol. 16vb–17ra.

⁵⁹ Ebd., fol. 16va/b. Das gleiche Phänomen ist mir bekannt aus dem weit verbreiteten *Breviloquium*, S. 48, des Johannes Gallensis († 1285) (hierzu *Twe*, S. 267) sowie aus dem *Speculum regum* 1, S. 326, des Alvarus Pelagius.

⁶⁰ Wien, HHSTA, Archiv des Ordens vom Goldenen Vlies, Hs. 2: Guillaume Fillastre, *Le second livre de la Thoison d'or*, fol. 16vb–20vb (*de concorde et de paix*), 20vb–23va (*innocence*), 23va–51va (*amité*); Edition von Klaus Oschema unter <http://cour-de-France.fr/article1908.html>), 51va–110vb (*pité*), 110vb–123rb (*affection*), 123rb–128ra (*humilité*), 128ra–170va (*obedience*).

⁶¹ Ebd., fol. 170va–195va. Edition: Guillaume Fillastre, *Le Traictié de Conseil*.

⁶² Wien, HHSTA, Archiv des Ordens vom Goldenen Vlies, Hs. 2: Guillaume Fillastre, *Le second livre de la Thoison d'or*, fol. 195va–221rb (*des officiers de iustice*).

⁶³ Ebd., fol. 17vb.

betont Guillaume Fillastre, dass die Herrschaft auf die Gerechtigkeit ziele. Die göttliche Vorhersehung habe jedem Ding ein vernünftiges Ziel (*fin*) zugeordnet, auf das es sich zubewege. Beispielsweise bemühe sich der Bogenschütze, den Pfeil ins Schwarze (*au blanc*) zu schießen, da dies das festgesetzte Zeichen sei, das er treffen müsse. Unter Rückgriff auf Augustinus (*De trinitate*, 3,3,8) vertieft der Kanzler des Ordens vom Goldenen Vlies den Gedanken und kommt zu dem Schluss, dass Gott die Menschen mit Hilfe der Fürsten und Prälaten entsprechend lenke. Die weltlichen und geistlichen Oberhäupter wirkten als seine Beauftragten (*dispensateurs, officiers, ministres*) und hätten jeden zu dem Ziel zu führen, das er seinem Stand gemäß anstreben solle: Der Geistliche habe nach seinen Gelübden zu leben, der Adlige ehren- und tugendhaft, der Kaufmann ehrlich in seinem Handel, der Arbeiter für seine Arbeit und jeder nach seiner *Façon*. Um dies zu erreichen, erließen die Fürsten und Prälaten im Rahmen ihrer jeweiligen Jurisdiktion Gesetze und herrschten mit ihnen über ihre Untertanen. In diesem Sinne heiße es über die göttliche Weisheit im achten Buch der Sprichwörter – Guillaume Fillastre gibt die Bibelstelle recht frei wieder: *Durch mich regieren die Könige und Begründer des Rechts, durch mich erlassen sie gerechte und vernünftige Gebote und Verordnungen, durch mich versehen die Fürsten ihr Amt und üben die mächtigen Herrscher Gerechtigkeit* (Prv 8,15–16).⁶⁵ Weitere Mittel, den Einzelnen auf seinem Weg zu begleiten und insofern Gottes Verlangen zu erfüllen, seien das Vorbild der eigenen Tugendhaftigkeit, die Belehrung und die Bestrafung.⁶⁶

Mit dem uns bereits bekannten Zitat *Liebet die Gerechtigkeit, die ihr die Erde richtet* (Sap 1.1) unterstreicht Guillaume Fillastre, dass der Herrscher *justice et équité* besitzen müsse, um seinem Inneren und in der Folge allen seinen Untertanen eine Ordnung geben bzw. einen Zustand der Gerechtigkeit schaffen zu können.⁶⁷ Die Geradlinigkeit, die *droiture*, die der von Gott geborenen Gerechtigkeit folge, mache ihn zum Maßstab für andere. In den Psalmen stehe geschrieben, dass die Befehle des Herrn richtig seien (Ps 18,9). Der König, Guillaume Fillastre folgt hier dem *Liber de informatione principum* bis in den Wortlaut,⁶⁸ könne die Untertanen, die nach seinen

⁶⁴ Ebd., fol. 18va–19ra.

⁶⁵ Ebd., fol. 19rb–19vb. Zur zielgerichteten göttlichen Lenkung aller Geschöpfe bei Thomas von Aquin *Te Velde*, S. 105 f.

⁶⁶ Wien, HHSTA, Archiv des Ordens vom Goldenen Vlies, Hs. 2: Guillaume Fillastre, *Le second livre de la Thoison d'or*, fol. 20ra. Zur Vorbildfunktion des Herrschers *Schulte*, „Oh roy de France! Prenez exemple a ...“, S. 209–224; *dies.*, Die Exemplifizierung, S. 69–98.

⁶⁷ Wien, HHSTA, Archiv des Ordens vom Goldenen Vlies, Hs. 2: Guillaume Fillastre, *Le second livre de la Thoison d'or*, fol. 15rb.

⁶⁸ Das Werk wurde um 1300 von einem anonymen Autor in lateinischer Sprache verfasst und 1379 von Jean Golein im Auftrag Karls V. († 1380) ins Französische übersetzt. Zu den Exemplaren, die 1420 (ms. 9475) bzw. 1467–1469 (ms. 9475, ms. 9468) in den Inventaren der Bibliothek der Herzöge von Burgund nachzuweisen sind

Gesetzen zu leben hätten, demgemäß nur dann zum guten Handeln führen, wenn er selbst die rechte Regel verkörpere. Ebenso wie der Herrscher sei das Gesetz Maßstab der anderen in allen Angelegenheiten. Das Gesetz regle, wie zu handeln sei; der König müsse seiner Aufgabe gemäß die anderen einer Regel unterwerfen.⁶⁹ Nach den Doktoren des römischen und kanonischen Rechts, so ergänzt Guillaume Fillastre in Anlehnung an den Fürstenspiegel *De regimine principum* (1277/79) von Aegidius Romanus († 1316), entspreche der Fürst dem beseelten Gesetz und der lebenden Gerechtigkeit. Das von ihm erlassene, positive Gesetz besitze hingegen keine Seele. Da die belebte und beseelte Sache jedoch würdiger sei als die tote und unbeseelte, müsse dem Fürsten eine größere Würde, Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit innewohnen als dem Gesetz. Wenn eine Richtlatte nicht gerade sei, könne damit nicht begradigt, keine gerade Linie gezogen werden. Ähnlich verhalte es sich beim Fürsten: Er habe geradlinig und gerecht zu sein, wolle er eine rechte und gerechte Normordnung schaffen.⁷⁰ Das nächste Zitat übernimmt Guillaume Fillastre wieder aus dem *Liber de informatione principum*. Allein in der Gerechtigkeit und der (gerechten) Rechtsprechung liege nach Hiob die Würde begründet, den Purpur und die Krone zu tragen (Hiob 29,14). Der König habe nach dem Vorbild Davids (2 Sam 8,15) zu herrschen, der seinem Volk beides jederzeit gewährleistete.⁷¹

Die Gerechtigkeit des Herrschers wird im *Second livre de la Thoison d'or*⁷² in die ausgleichende,⁷³ die strafende,⁷⁴ die verteilende⁷⁵ und die ent-

und sich heute in der Bibliothèque royale de Belgique in Brüssel befinden, *Johan*, ms. 9468, S. 107–110; *ders.*, ms. 9475, S. 115–118. Zur Überlieferung *Hakulinen/Karikoski/Korhonen/Lahdensuu/Merisalo/Piippo/van Yzendoorn* (Equipe Golein), S. 19–30. Wie mir Frau Prof. Dr. Outi Merisalo mitteilte, wird der *Liber de informatione principum* (franz. *Livre de l'information des roys et des princes*) vom Projekt „History of the transmission of translations from Latin to Old and Middle French“ (Department of Languages, University of Jyväskylä, Finnland) ediert und soll in der Reihe *Classiques français du moyen âge* erscheinen. Meinen Ausführungen liegt das von Johann Ohnefurcht († 1419) in Auftrag gegebene Manuskript (ms. 9475) zugrunde.

⁶⁹ Wien, HHSTA, Archiv des Ordens vom Goldenen Vlies, Hs. 2: Guillaume Fillastre, *Le second livre de la Thoison d'or*, fol. 15va.

⁷⁰ Ebd., fol. 15va/b; Aegidius Romanus, *De regimine principum*, I.2.12. Philipp der Gute beauftragte Jean Wauquelin mit einer Neuübersetzung des *De regimine principum*, die dieser um 1450 fertigstellte. Brüssel, BR, ms. 9043: Aegidius Romanus, *De regimine principum* (tr. Jean Wauquelin). Zu diesem bis heute unedierten Manuskript *Vanwijnsberghe*, S. 54–60. Ferner *Vanderjagt*, *Qui sa vertu anoblist*, S. 56 f.; *Merisalo*, S. 25–31. Zur Idee der *lex animata* siehe *Mayali*, S. 155–164.

⁷¹ Wien, HHSTA, Archiv des Ordens vom Goldenen Vlies, Hs. 2: Guillaume Fillastre, *Le second livre de la Thoison d'or*, fol. 16ra; Brüssel, BR, ms. 9475: *Liber de informatione principum* (tr. Jean Golein), fol. 99ra/b.

⁷² Auch hier ist eine Anlehnung an den *Liber de informatione principum* zu beobachten, der jedoch in der Beschreibung der *iustice distributive* und der *iustice retributive* andere Schwerpunkte setzt. Brüssel, BR, ms. 9475: *Liber de informatione principum* (tr. Jean Golein), IV.23, fol. 100vb–104ra.

lohnende⁷⁶ Gerechtigkeit (*iustice commutative/vindicative/distributive/retributive*) unterteilt.⁷⁷ Ausführlich behandelt der Autor die wirtschaftliche Ordnung, das Rechtswesen sowie die Verteilung von Ämtern, Ehren und Gütern. Aufgezeigt werden das Prinzip des Gütertauschs und die Geschäftspraktiken, die sichtbar gegen den freien Handel, die Schadensfreiheit eines jeden bzw. allgemein die Gleichheit verstießen und geahndet werden müssten. Hierunter fielen unerlaubte Verträge und Ungleichheit implizierende Rechtsgeschäfte, insbesondere der Wucher, sowie Monopole und das Fehlverhalten der fürstlichen Amtsträger, die u. a. aufgrund ihrer fehlenden Zahlungsmoral dort eine Wunde schlugen, wo sie heilen sollten. Die Vorstellung, dass jedem nach seinem Verdienst das ihm Geschuldete zu gewähren sei, führt Guillaume Fillastre darüber hinaus zur Forderung, den einzelnen Menschen im Vergleich zu den anderen zu bewerten. Im Kontext der Verteilung und Entlohnung sowie der Festsetzung des Strafmaßes arbeitet er die Notwendigkeit der Betrachtung der Umstände heraus. Die unparteiische, möglichst präzise Erfassung des Einzelfalls macht der Kanzler des Ordens vom Goldenen Vlies zu einem zentralen Ideal des gerechten Handelns Karls des Kühnen bzw. der in seinem Namen agierenden Adligen.⁷⁸ Im Hinblick auf die Unterstützung der Armen gelten für ihn hingegen andere Richtlinien. Das Urteil darüber, ob jemand an seiner materiellen Situation Schuld trage, ob er etwas leisten könne, aber nicht wolle, stehe allein Gott zu.⁷⁹ Diese Gedanken vervollständigt Guillaume Fillastre um die Ausführungen zur *iustice retributive*, die er als Erwidern von Wohltaten und Diensten sowie als Verpflichtung aller Menschen versteht, dem Nächsten in Liebe (*amour/charité*), Wahrheit (*verité*) und Aufrichtigkeit (*foy/loyaulté/fidelité*) zu begegnen und ihm so auf eine je unterschiedliche Weise zu nutzen bzw. Übel von ihm abzuwehren.⁸⁰ Er lehnt sich in diesem Punkt an Guilelmus Peraldus († 1271) an, der in der *Summa de virtutibus* (vor 1249) die Liebe (*dilectio*), die Wahrheit (*veritas*) und die Aufrichtigkeit (*fides*) unter die Gerechtigkeit subsumiert und sie als Tugenden bezeichnet, die jeder dem anderen schulde.⁸¹

⁷³ Wien, HHSTA, Archiv des Ordens vom Goldenen Vlies, Hs. 2: Guillaume Fillastre, Le second livre de la Thoison d'or, fol. 222rb–230vb.

⁷⁴ Ebd., fol. 230vb–338va.

⁷⁵ Ebd., fol. 338va–356rb.

⁷⁶ Ebd., fol. 356rb–440ra.

⁷⁷ Die Rechtsprechung, die Aristoteles unter die ausgleichende Gerechtigkeit subsumierte (Wolf, S. 107–112; Bien, S. 156–160. Zur mittelalterlichen Rezeption *Lippert*, S. 88–90; *Englard*, S. 11–78; *Meier* in diesem Band), und der christlich geprägte Gedanke der Vergeltung werden in ihm als zwei eigenständige Bereiche verstanden.

⁷⁸ *Schulte*, Die Idee der Gerechtigkeit, Kap. V.2 und V.3.

⁷⁹ Ebd., Kap. V.3.

⁸⁰ Ebd., Kap. VI.

⁸¹ Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, MC Inc.qt. 12389: Guillelmus Peraldus, *Summa aurea de virtutibus et viciis*, 1.8.4.

V. Ausblick

Die Gerechtigkeit war eine der wichtigsten Leitideen der Herrschaft Karls des Kühnen. Sie wurde nach außen als eine Tugend des Herzogs und als faktischer Zustand des Gemeinwesens propagiert, galt am Hof und im Orden vom Goldenen Vlies zugleich aber als ein unerfülltes, anzustrebendes Ziel. So präsentiert etwa das Pergament von Montpellier Karl den Kühnen als denjenigen, der die mythische Astraea wieder auf die Erde geholt und insofern nicht nur die christlichen Herrscher seiner Zeit übertroffen hat, sondern der zudem als ein neuer, besserer Alexander der Große anzusehen ist. Guillaume Fillastre, der Kanzler des Ordens vom Goldenen Vlies, verweist demgegenüber auf die allgegenwärtige Korruption und Verlogenheit sowie auf die fehlende Freigebigkeit, die unangemessene Strenge und das Misstrauen des Herzogs. Das Beispiel Alexanders des Großen nutzt er, wie ich an anderer Stelle zeigen konnte, zur Veranschaulichung guten und schlechten Handelns.⁸² Das Werk von Guillaume Fillastre, das vor dem Hintergrund der im Orden vom Goldenen Vlies geübten brüderlichen Zurechtweisung (*correction*) gesehen werden muss, sollte Karl dem Kühnen und den Vliesrittern eine Belehrung und Ermahnung sein.

Der *Second livre de la Thoison d'or* steht somit an der Schnittstelle von gelehrter und höfischer Kultur. Guillaume Fillastre lenkt seine Leser durch das Wissen der Zeit, das er für sie ordnet, nachvollziehbar macht und mit Blick auf die ihm vertraute Praxis erörtert. Systematisch wird die adlige Lebenswelt aus der Perspektive der Gerechtigkeit betrachtet und werden in ungewöhnlich ausführlicher Form die Grundzüge einer Ethik dargelegt, die ganz auf das Wohl der *chose publique* ausgerichtet ist und gleichzeitig den Weg zum Seelenheil zu ebnen vermag. Deutlich tritt die Rolle des Herzogs als Gesetzgeber und oberster Richter hervor und erscheint der Gehorsam als eine Tugend, die zum gemeinsamen Merkmal aller Untertanen geworden ist, auch wenn dem Adel weiterhin eine besondere Stellung im Gemeinwesen zugesprochen wird. Beschrieben wird eine Herrschaft, die ihre Legitimation durch Gott erfährt, auf Erden aber nur von Dauer ist, wenn der Herrscher sich von ethischen Handlungsnormen leiten lässt, diese durch sein Vorbild ebenso wie durch Gesetzgebung und Rechtsprechung auch dem Volk vermittelt und das wechselseitige Verhältnis von Wahrhaftigkeit, Liebe, Treue und damit letztlich von Vertrauen⁸³ geprägt ist. In der Beschreibung ihrer Aufgaben und der Verpflichtungen ihnen gegenüber werden König, Fürst und Prälat gleichgesetzt. Zwar verweist Guillaume Fillastre knapp auf Unterschiede hinsichtlich der Funktion (*qualité*) und der Gerichtsbarkeit (*iurisdiction*),⁸⁴

⁸² Schulte, Die Idee der Gerechtigkeit, Kap. V, VI und VIII.

⁸³ Schulte, Die Ethik, S. 472–479.

⁸⁴ Wien, HHSTA, Archiv des Ordens vom Goldenen Vlies, Hs. 2: Guillaume Fillastre, Le second livre de la Thoison d'or, fol. 311rb.

eine ausführliche Kommentierung erfährt dieser Aspekt jedoch nicht. Während das Pergament von Montpellier die imperialen Ambitionen Karls des Kühnen zu legitimieren scheint, bleibt dieser Aspekt im *Second livre de la Thoison d'or* außen vor.

Summary

Justice was one of the guiding principles of Charles the Bold's reign. This article shows how this concept of justice was argued from the viewpoint of the Burgundian duke and nobility. The parchment from Montpellier presents Charles the Bold with evidently propagandistic intent as the God-legitimized ruler who once again fetched the mythic Astraea onto earth, thereby creating the condition of justice in his realm. On the other hand, Guillaume Fillastre, the chancellor of the Order of the Golden Fleece, regards his era with a somewhat more critical view. According to Fillastre, a life steeped in the virtues of justice was an ideal yet to be achieved, and was a contrast to the ubiquitous corruption of the day as well as a duke who was not adequately generous, too severe in judgment and excessively distrustful. Contracted to compose the *Second livre de la Thoison d'or* by Charles the Bold, Guillaume Fillastre wrote the piece as a lesson and a warning for the duke and the members of the Order of the Golden Fleece. The work is divided into chapters related to general justice (*iustice egale/iustice legale*), from which virtues such as counsel, the office of the magistrate and the office of the duke arise. Guillaume Fillastre subdivided the work's last chapter into an elaborately detailed discussion of the different forms of justice (*iustice commutative/iustice vindicative/ iustice distributive/iustice retributive*). Observing and protecting these forms of justice composed one of the duke's fundamental duties, according to this chapter.

Unedierte Quellen

Handschriften

Brüssel, Bibliothèque royale de Belgique (BR), ms. 9027, ms. 9043, ms. 9475, ms. 11049, ms. IV 823.

Kopenhagen, Det Kongelige Bibliotek, Fonds Thott, Nr. 463.

Wien, Haus-, Hof- und Staatsarchiv. Archiv des Ordens vom Goldenen Vlies (Wien, HHSTA), Hs. 2.

Druck

Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, MC Inc.qt. 12389: Guillelmus Peraldus, *Summa aurea de virtutibus et viciis*, Brescia: Britannicus 1494.

Edierte Quellen

Actes des États Généraux des Anciens Pays-Bas, Bd. 1 (Actes de 1427 à 1477), ed. Joseph Cuvelier in Zusammenarbeit mit J. Dhondt/R. Doehaerd, Bruxelles 1948.

- Aegidius Romanus (Egidio Colonna), *De regimine principum libri III. Recogniti et una cum vita auctoris in lucem editi per F. Hieronymum Samaritanium*, Rom 1607 (ND Aalen 1967).
- Frei Álvaro Pais. Bispo de Silvês, *Espelho dos reis*, ed. Miguel Pinto de Meneses, Bd. 1, Lisboa 1955.
- Sancti Ambrosii Mediolanensis *De officiis*, ed. Maurith Testard (Corpus Christianorum. Series Latina, 15), Turnhout 2000.
- (Ambrosius Theodosius) Macrobius, *Commentarii in somnium Scipionis*, ed. James A. Willis (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Stuttgart ²1994.
- Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik. Griechisch-deutsch, übersetzt von Olof Gigon*, ed. Rainer Nickel, Düsseldorf/Zürich 2001.
- Aristoteles' Physik. Vorlesung über die Natur. Zweiter Halbband: Bücher V – VIII, ed. Hans Günter Zekl, Hamburg 1988.
- Saint Augustin, *La trinité (livres I–VII). I. Le mystère (Œuvres de Saint Augustin, 15, 2^{me} série: Dieu et son œuvre)*, ed. M. Mellet/Th. Camelot, Paris 1955.
- Bernhard von Clairvaux, *In adventu Domini. Sermo tertius*, in: ders., *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, Bd.7, ed. Gerhard B. Winkler, Innsbruck 1996, S. 86–99.
- Collet*, Olivier, *L'image du prince et ses fastes*, in: *Splendeurs de la cour de Bourgogne. Récits et chroniques*, hrsg. v. Danielle Régner-Bohler, Paris 1995, S. 481–627 [Faits du Grand Alexandre. Roman en prose, écrit par Vasque de Lucène en 1468, S. 565–627].
- Corpus Iuris Civilis. Text und Übersetzung, I: *Die Institutionen*, ed. Okko Behrends u. a., Heidelberg ²1997.
- Corpus Iuris Civilis. Text und Übersetzung, II: *Digesten 1–10*, ed. Okko Behrends u. a., Heidelberg 1995.
- Dante Alighieri, *Monarchia*. Studienausgabe Lateinisch/Deutsch, ed. Ruedi Imbach/Christoph Flüeler, Stuttgart 1989.
- Frère Laurent, *La Somme le roi*, ed. Édith Brayer/Anne-Françoise Leurquin-Labie (Publications de la société des anciens textes français), Paris 2008.
- Guillaume Fillastre d. J., *Ausgewählte Werke. Mit einer Edition der Kreuzzugsbulle Pius' II. „Ezechielis prophete“*, ed. Malte Prietzel (Instrumenta, 11), Ostfildern 2003.
- Guillaume Fillastre, *Le Traitté de Conseil*, ed. Helena Häyrynen (Studia Philologica Jyväskyläensia, 32), Jyväskylä 1994.
- Jacques Legrand, *Archiloge Sophie/Livre de bonnes meurs*, ed. Evencio Beltran (Bibliothèque du XV^e siècle, 49), Genève/Paris 1986.
- Joan de Galles, *Breviloqui*, ed. P. Norbert d'Ordal (Els nostres classics, Col·leccio A.28), Barcelona 1930.
- The „Livre de la paix“ of Christine de Pisan, ed. Charity Cannon Willard, La Haye 1958.
- Walter von Châtillon, *Alexandreis. Das Lied von Alexander dem Großen*, ed. Gerhard Streckenbach unter Mitwirkung von Otto Klingner, Darmstadt 1990.

Literatur

- Armas*, Frederick Alfred de, *The return of Astraea: an astral imperial myth in Calderón* (Studies in Romance languages, 32), Lexington, Ky. 1986.
- Armstrong*, Charles Arthur John, *Les ducs de Bourgogne, interprètes de la pensée politique du 15^e siècle*, in: *Annales de Bourgogne* 67 (1995), S. 5–34.
- Barbey*, Jean, *La fonction royale. Essence et légitimité d'après les Tractatus de Jean de Terrevermeille*, Paris 1983.
- Bartier*, John, *Un discours du chancelier Hugonet aux Etats Généraux de 1473*, in: *Bulletin de la commission royale d'histoire* 107 (1942), S. 127–156.
- Bayot*, Alphonse, *Observations sur les manuscrits de l'Histoire de la Toison d'Or de Guillaume Fillastre*, in: *Revue des bibliothèques et archives de Belgique* 5 (1907), S. 425–438.
- Beltran*, Evencio/*Prietzl*, Malte, *Le second chancelier de l'ordre: Guillaume Fillastre II*, in: *L'ordre de la Toison d'or*, S. 118–127.
- Bien*, Günther, *Gerechtigkeit bei Aristoteles (V)*, in: *Nikomachische Ethik*, hrsg. v. Otfried Höffe (Klassiker Auslegen, 2), Berlin ²2006, S. 135–164.
- Blockmans*, Wim, „Crisme de leze magesté“. *Les idées politiques de Charles le Téméraire*, in: *Les Pays-Bas bourguignons. Histoire et institutions. Mélanges André Uytendrouck*, hrsg. v. J.-M. Duvosquel/J. Nazet/A. Vanrie (Archives et Bibliothèques de Belgique, Numéro spécial, 53), Brüssel 1996, S. 71–81.
- Blondeau*, Chrystèle, *Un conquérant pour quatre ducs. Alexandre le Grand à la cour de Bourgogne*, Paris 2009.
- Bossuat*, Robert, *Vasque de Lucène, traducteur de Quinte-Curce (1468)*, in: *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance* 8 (1946), S. 197–245.
- Boulton*, D'Arcy Jonathan Dacre, *The Order of the Golden Fleece and the Creation of Burgundian National Identity*, in: *The Ideology of Burgundy*, S. 21–97.
- Brückle*, Wolfgang, *Political Allegory at the Court of Charles the Bold. An Enigmatic Portrait*, in: *Spectacle, Luxury and Prestige. The Burgundian Court and the Arts*, hrsg. v. Wim Blockmans/Till-Holger Borchert, Turnhout, im Druck.
- Cartellieri*, Otto, *Am Hofe der Herzöge von Burgund. Kulturhistorische Bilder*, Basel 1926.
- Dogaer*, Georges/*Debae*, Marguerite, *La librairie de Philippe le Bon. Exposition organisée à l'occasion du 500^e anniversaire de la mort du duc*, Bruxelles 1967.
- Doutrepont*, Georges, *La littérature française à la cour des ducs de Bourgogne. Philippe le Hardi – Jean sans Peur – Philippe le Bon – Charles le Téméraire*, Paris 1909.
- Dünnebeil*, Sonja, *Innen und Außen bei den Festen des Ordens vom Goldenen Vlies unter den Herzögen von Burgund*, in: *Virtuelle Räume. Raumwahrnehmung und Raumvorstellung im Mittelalter*, hrsg. v. Elisabeth Vavra, Berlin 2005, S. 239–257.
- *Der Orden vom Goldenen Vlies und die Beherrschung des Adels. Karl als Herr oder Ordensbruder?*, in: *Karl der Kühne von Burgund*, S. 171–183.
- Dumolyn*, Jan, *Justice, Equity and the Common Good: The State Ideology of the Councillors of the Burgundian Dukes*, in: *Ideology of Burgundy*, S. 1–20.

- Ehm*, Petra, Burgund und das Reich. Spätmittelalterliche Außenpolitik am Beispiel der Regierung Karls des Kühnen (1465–1477) (Pariser Historische Studien, 61), München 2002.
- England*, Izhak, Corrective and Distributive Justice. From Aristotle to Modern Times, Oxford 2009.
- Febvre*, Lucien, Les ducs Valois de Bourgogne et les idées politiques de leur temps, in: *Revue bourguignonne* 23 (1913), S. 27–50.
- Franke*, Birgit, Herrscher über Himmel und Erde. Alexander der Große und die Herzöge von Burgund, in: *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft* 27 (2000), S. 121–169.
- Gauvard*, Claude, De la théorie à la pratique: Justice et miséricorde en France pendant le règne de Charles VI, in: Christine de Pizan, hrsg. v. Liliane Dulac/Jean Dufournet (= *Revue des langues romanes*, 92 [1988.2]), Montpellier 1988, S. 317–325.
- Violence et ordre public au Moyen Âge (Recueil d'articles) (Les médiévistes français, 5), Paris 2005.
- Hakulinen*, S./*Karikoski*, L./*Korhonen*, K./*Lahdensuu*, L./*Merisalo*, O./*Piippo*, M./*Zyendoorn*, N. van (Equipe Golein), Remarques sur la traduction de Jean Golein du ‚De informacione principum‘, in: *Neuphilologische Mitteilungen* 95 (1994), S. 19–30.
- Das Haus Österreich und der Orden vom Goldenen Vlies. Beiträge zum wissenschaftlichen Symposium am 30. November und 1. Dezember 2006 in Stift Heiligenkreuz, hrsg. von der Ordenskanzlei, Graz 2007.
- Hijum*, Lisa Maria van, Grenzen aan macht. Aspecten van politieke ideologie aan de hoven van Bourgondische en Bourgondisch-Habsburgse machthebbers tussen 1450 en 1555, Enschede 1999.
- Horowski*, Leonhard, *xxxii chevaliers sans reproche*. Der Orden vom Goldenen Vlies als Instrument burgundischer Elitenpolitik, 1430–77, in: *Sacra Militia* 1 (2000), S. 187–234.
- The Ideology of Burgundy. The Promotion of National Consciousness 1364–1565, hrsg. v. D'Arcy Jonathan Dacre *Boulton*/Jan R. *Veenstra* (Brill's Studies in Intellectual History, 145), Leiden/Boston 2006.
- Isenmann*, Eberhard, Prinzipien, Formen und wirtschaftliche Auswirkungen von Besteuerung – Steuergerechtigkeit und Steuergleichheit im 15. Jahrhundert (Deutschland und Italien), in: *La Fiscalità nell'economia europea. Sec. XIII–XVIII/Fiscal Systems in the European Economy from the 13th to the 18th Centuries: atti della „Trentanovesima Settimana di Studi“*, 22–26 aprile 2007, hrsg. v. Simonetta Cavaciocchi (Fondazione Istituto Internazionale di Storia Economica „F. Datini“ Prato. Serie II: Atti delle „Settimane di Studi“ e altri Convegni, 39), Firenze 2008, S. 153–183.
- Johan*, Frédérique, ms. 9468, in: *La Librairie des ducs de Bourgogne* 2, S. 107–110.
- ms. 9475, in: *La Librairie des ducs de Bourgogne* 2, S. 115–118.
- La justice dans les Etats bourguignons et les régions voisines aux XIV^e–XVI^e siècles: institutions, procédure, mentalités. Rencontres de Luxembourg (28 septembre au 1er octobre 1989), hrsg. v. Jean-Marie Cauchies (Publication du centre européen d'études bourguignonnes [XIV^e–XVI^e, s. 30]), Neuchâtel 1990.
- Klein*, Jürgen, Elisabeth I. und ihre Zeit, München 2004.

- Koenigsberger*, H. G., *Monarchies, State Generales and Parliaments. The Netherlands in the Fifteenth and Sixteenth Centuries* (Cambridge Studies in Early Modern History), New York 2001.
- Krynen*, Jacques, *Idéal du prince et pouvoir royal en France à la fin du Moyen Age (1380–1440). Étude de la littérature politique du temps*, Paris 1981.
- Lambertini*, Roberto, Von der *ius titia generalis* zur *ius titia legalis*. Die Politisierung des Gerechtigkeitsbegriffs im 13. Jahrhundert am Beispiel des Aegidius Romanus, in: *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, hrsg. v. Jan A. Aertsen/Andreas Speer (*Miscellanea Mediaevalia*, 27), Berlin/New York 2000, S. 131–145.
- Lemaire*, Claudine, ms. 11047, in: *La Librairie des ducs de Bourgogne 2*, S. 222–225.
- L’art de gouverner selon Guillebert de Lannoy (résumé de la 2^e partie de la conférence donnée le 20 novembre 1999), *Revue belge d’archéologie et d’histoire de l’art/Belgisch Tijdschrift voor Oudheidkunde en Kunstgeschiedenis* 69 (2000), S. 184–189.
- La Librairie des ducs de Bourgogne. Manuscrits conservés à la Bibliothèque royale de Belgique, Bd. 1: Textes liturgiques, ascétiques, théologiques, philosophiques et moraux, hrsg. v. Bernard *Bousmanne*/Céline *van Hoorebeek*, Turnhout 2000; [e-LDB 1], Turnhout 2001.
- La Librairie des ducs de Bourgogne. Manuscrits conservés à la Bibliothèque royale de Belgique, Bd. 2: Textes didactiques, hrsg. v. Bernard *Bousmanne*/Frédérique *Johan*/Céline *van Hoorebeek*, Turnhout 2003.
- Lippert*, Stefan, *Recht und Gerechtigkeit bei Thomas von Aquin. Eine rationale Rekonstruktion im Kontext der Summa Theologiae* (Marburger Theologische Studien, 65), Marburg 2000.
- Mayali*, Laurent, *Lex animata. Rationalisation du pouvoir politique et science juridique (XII^{ème} – XIV^{ème} siècles)*, in: *Renaissance du pouvoir législatif*, S. 155–164.
- Melville*, Gert, *Rituelle Ostentation und pragmatische Inquisition. Zur Institutionalität des Ordens vom Goldenen Vließ*, in: *Im Spannungsfeld von Recht und Ritual. Soziale Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hrsg. v. Heinz *Durchhard*/Gert *Melville* (*Norm und Struktur*, 7), Köln/Weimar/Wien 1997, S. 215–271.
- Merisalo*, Outi, *Jehan Wauquelin, traducteur de Gilles de Rome*, in: *Jehan Wauquelin, de Mons à la cour de Bourgogne*, hrsg. v. Marie-Claude de Crécy/ Gabriëlla *Parussa*/Sandrine *Hériché Pradeau* (*Burgundica*, 11), Turnhout 2006, S. 25–31.
- Müller*, Heribert, *Der Griff nach der Krone. Karl der Kühne zwischen Frankreich und dem Reich*, in: *Karl der Kühne von Burgund. Fürst zwischen europäischem Adel und der Eidgenossenschaft*, hrsg. v. Klaus *Oschema*/Rainer C. *Schwinges*, Zürich 2010, S. 153–169.
- Naegle*, Gisela, *Lange Wege zum gerechten Richter: Traktatliteratur und Rechtspraxis im französischen Spätmittelalter*, in: *Majestas* 13 (2005), S. 117–153 (avec résumé français).
- L’ordre de la Toison d’or, de Philippe le Bon à Philippe le Beau (1430–1505): idéal ou reflet d’une société*, hrsg. v. Pierre *Cockshaw*/Christiane *van den Bergen-Pantens*, Turnhout 1996.
- Paravicini*, Anke/*Paravicini*, Werner, *L’arsenal intellectuel d’un homme de pouvoir. Les livres de Guillaume Hugonet, chancelier de Bourgogne*, in: *Penser le pouvoir au Moyen Âge (VIII^e–XV^e siècle). Études d’histoire et de littérature offertes à Françoise Autrand*, hrsg. v. Dominique *Boutet*/Jacques *Verger*, Paris 2000, S. 261–325.

- Paravicini*, Werner, Zur Biographie von Guillaume Hugonet, Kanzler Herzog Karls des Kühnen [1972], in: Ders., Menschen am Hof der Herzöge von Burgund. Gesammelte Aufsätze 1972–1998, hrsg. v. Klaus Krüger/Holger Kruse/Andreas Ranft, Stuttgart 2002, S. 107–142.
- Karl der Kühne. Das Ende des Hauses Burgund, Göttingen 1976.
 - Introduction to the 2002 edition, in: *Vaughan*, Charles the Bold, S. xvii–xxxii.
 - Le parchemin de Montpellier, une image troublante du règne de Charles le Téméraire, in: *Journal des Savants* 2010, S. 307–370.
 - ‚Mon souverain seigneur‘, in: *Power and Persuasion. Essays in the Art of State Building in Honour of W. P. Blockmans*, hrsg. v. Pieter C. M. Hoppenbrouwers/Antheun Janse/Robert Stein, Turnhout 2010, S. 27–48.
- Perrault-Dabot*, A., Un portrait de Charles le Téméraire, miniature inédite du XV^e siècle, in: *Bulletin archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques* 1894, S. 432–444.
- Prietz*, Malte, Guillaume Fillastre der Jüngere (1400/07–1473). Kirchenfürst und herzoglich-burgundischer Rat (Beihefte der *Francia*, 51), Stuttgart 2001.
- Prodi*, Paolo, Eine Geschichte der Gerechtigkeit. Vom Recht Gottes zum modernen Rechtsstaat, München 2003.
- Renaissance du pouvoir législatif et genèse de l'état, hrsg. v. André Gouron/Albert Rigaudière (Publications de la société d'histoire du droit et des institutions des anciens pays de droit écrit, 3), Montpellier 1988, S. 155–164.
- Schild*, Wolfgang, Recht und Gerechtigkeit bei Christine de Pizan, in: *Rechts- und Sozialphilosophie des Mittelalters*, hrsg. v. Erhard Mock/Georg Wieland (Salzburger Schriften zur Rechts-, Staats- und Sozialphilosophie, 12), Frankfurt am Main u. a. 1990, S. 141–167.
- Bilder von Recht und Gerechtigkeit, Köln 1995.
- Schnerb*, Bertrand, L'état bourguignon 1363–1477, Paris 1999.
- Introduction to the 2002 edition, in: *Vaughan*, John the Fearless, S. xiii–xx.
- Schulte*, Petra, „Oh roy de France! Prenez exemple a ...“. Exempel der Gerechtigkeit im Frankreich Karls VI., in: *Fallstudien: Theorie – Geschichte – Methode*, hrsg. v. Johannes Süßmann/Susanne Scholz/Gisela Engel (Frankfurter Kulturwissenschaftliche Beiträge, 1), Berlin 2007, S. 209–224.
- Die Idee der Gerechtigkeit im spätmittelalterlichen Herzogtum Burgund, Köln [masch.] 2010.
 - Die Ethik politischer Kommunikation im burgundischen Spätmittelalter, in: *Zwischen Pragmatik und Performanz – Dimensionen mittelalterlicher Schriftkultur*, hrsg. v. Christoph Dartmann/Thomas Scharff/Christoph F. Weber (Utrecht Studies in Medieval Literacy, 18), Turnhout 2011, S. 461–489.
 - Die Exemplifizierung der politischen Ethik im Herzogtum Burgund (1430–1477), in: *Historische Exempla in Fürstenspiegeln und Fürstenlehren*, hrsg. v. Christine Reinle/Harald Winkel (Kulturgeschichtliche Beiträge zum Mittelalter und zur frühen Neuzeit, 4), Frankfurt am Main 2011, S. 69–98.
- Small*, Graeme, Introduction to the 2002 edition, in: *Vaughan*, Philip the Good, S. xix–li.

- Smeyers*, Katharina, Un cortège de triomphe chrétien. Jean Germain, Le chemin de paradis (Bruxelles, Bibliothèque royale de Belgique, MS. IV 823), in: „Als ich can“. Liber Amicorum in Memory of Dr. Maurits Smeyers, Bd. 2, hrsg. v. Bert Cardon u. a. (Corpus van verluchte handschriften/of illuminated manuscripts, 12; Low Countries Series, 9), Leuven 2002.
- Smeyers*, Maurits, Flämische Buchmalerei vom 8. bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts. Die Welt des Mittelalters auf Pergament, Leuven 1999.
- Sterchi*, Bernhard, Fortuna im burgundischen Hofadel (15. Jahrhundert). Literarische Traditionen und deskriptive Techniken (Schriftenreihe der Eidgenössischen Militärbibliothek und des Historischen Dienstes/Publications de la Bibliothèque militaire fédérale et du Service historique, 1), Bern 2002.
- Hugues de Lannoy, auteur de l'*Enseignement de vraie noblesse*, de l'*Instruction d'un jeune prince*, et des *Enseignements paternels*, in: Le Moyen Âge 110 (2004), S. 79–117.
 - Über den Umgang mit Lob und Tadel. Normative Adelsliteratur und politische Kommunikation im burgundischen Hofadel 1430–1506 (Burgundica, 10), Turnhout 2005.
- Stroo*, Cyriel, De celebratie van de macht. Presentatieminiaturen en aanverwante voorstellingen in handschriften van Filips de Goede (1419–1467) en Karel de Stoute (1467–1477) (Verhandelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie van België voor Wetenschappen en Kunsten, Nieuwe reeks 7), Brussel 2002.
- Tabri*, Edward, Political Culture in the Early Northern Renaissance. The court of Charles the Bold, Duke of Burgundy (1467–1477) (Renaissance Studies, 7), Lewiston/Queenston/Lampeter 2004.
- Te Velde*, Rudi, Schöpfung und Partizipation (S. th. I, qq. 44–47 und qq. 103–105), in: Thomas von Aquin: Die *Summa theologiae* Werkiinterpretationen, Berlin 2005, S. 100–124.
- Töpfer*, Bernhard, Urzustand und Sündenfall in der mittelalterlichen Gesellschafts- und Staatstheorie (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 45), Stuttgart 1999.
- Tuve*, Rosemond, Notes on the Virtues and Vices, Part I, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 26 (1963), S. 264–303.
- Vale*, Malcolm Graham Allan, Introduction to the 2002 Edition, in: Vaughan, Philip the Bold, S. xi–xxvii.
- Language, Politics and Society: The uses of the vernacular in the later Middle Ages, in: *English Historical Review* 120 (2005), S. 15–34.
- Vanderjagt*, Arie Johan, Qui sa vertu anoblist. The Concepts of *noblesse* and *chose publique* in Burgundian Political Thought (Including Fifteenth Century French Translations of Giovanni Aurispa, Buonaccorso da Montemagno, and Diego de Valera), Groningen 1981.
- Burgundian Political Ideas between Laurentius Pignon and Guillaume Hugonet, in: *Fifteenth Century Studies* 9 (1984), S. 197–213.
 - Laurens Pignon, OP: confessor of Philip the Good. Ideas on jurisdiction and the estates. Including the texts of his treatises and Durand of St. Pourçain's *De origine iurisdictionum*, Venlo 1985.
 - Frans-bourgondische geleerde politici in de vijftiende eeuw, in: *Theoretische geschiedenis* 16 (1989), S. 403–419.

- Classical Learning and the Building of Power at the Fifteenth-Century Burgundian Court, in: *Centres of Learning. Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*, hrsg. v. Jan Willem Drijvers/Alasdair A. MacDonald (Brill's Studies in Intellectual History, 61), Leiden/New York/Köln 1995, S. 267–277.
 - Expropriating the Past. Tradition and Innovation in the Use of Texts in Fifteenth-Century Burgundy, in: *Tradition and Innovation in an Era of Change/Tradition und Innovation im Übergang zur Frühen Neuzeit*, hrsg. v. Rudolf Suntrup/Jan R. Veenstra (Medieval to Early Modern Culture/Kultureller Wandel vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit, 1), Frankfurt am Main u. a. 2001, S. 178–201.
 - Practicing Nobility in Fifteenth-Century Burgundian Courtly Culture: Ideology and Politics, in: *Rhetoric and the Discourses of Power in Court Culture. China, Europe, and Japan*, hrsg. v. David Richard Knechtges/Eugene Vance, Seattle/London 2005, S. 321–341.
- Vanwijnsberghe*, Dominique, ms. 9043, in: *La Librairie des ducs de Bourgogne* 2, S. 54–60.
- Vaughan*, Richard, Philip the Bold. The Formation of the Burgundian State, Woodbridge ²2002.
- John the Fearless. The Growth of Burgundian Power, Woodbridge ²2002.
 - Philip the Good. The Apogee of Burgundy, Woodbridge ²2002.
 - Charles the Bold. The Last Valois Duke of Burgundy, Woodbridge ²2002.
- Wolf*, Ursula, Aristoteles' ‚Nikomachische Ethik‘ (Werkinterpretationen), Darmstadt 2002.
- Yates*, Frances A., *Astraea. The Imperial Theme in the Sixteenth Century*, London/Boston 2000.

Die linke und die rechte Waagschale der Justiz. Die Rezeption der aristotelischen Lehre der Teilgerechtigkeiten bei Albertus Magnus und Ambrogio Lorenzetti

Von *Ulrich Meier*, Bielefeld

I. Einleitung

Der bedeutungsschwere Begriff der „Gerechtigkeit“ steht in ethischen, politischen und theologischen Diskursen seit mehr als zwei Jahrtausenden im Zentrum des Interesses.¹ Wenn ich unter diesem anspruchsvollen Label einige ungeklärte ideengeschichtliche Bezüge nachzeichne, muss ich gleich zu Anfang klar stellen, dass dabei nur ein sehr bescheidenes Ziel ins Auge gefasst ist. Es geht weder um die Herausarbeitung der Ansicht Alberts des Großen († 1280) zu diesem Thema auf der Grundlage seiner Werke noch um eine Gesamtinterpretation des berühmten Freskenzyklus des Ambrogio Lorenzetti († um 1348) vom *Buon governo* (*Guten Regiment*) unter dem genannten Gesichtspunkt. Es geht vielmehr um eine einzige Textpassage aus nur einer von sieben Predigten Alberts und lediglich um ein kleines Detail in dem großen Bildzyklus des Lorenzetti.

In diesem bewusst eng gefassten Rahmen geht es natürlich auch um die Frage nach Bild- und Texttraditionen, nach dem Verhältnis von Text, Bild und Wirklichkeit. Und es geht am Ende auch darum, wie genau ein Text einem Bild zu entsprechen hat und wie viel Mutmaßung bei der Bildinterpretation erlaubt ist. Gerade die letzte Frage mag antiquiert erscheinen. Hat doch die kunsthistorische Kritik an einer allzu Logos-zentrierten Analyse von Kunstwerken seit einiger Zeit auch die Geschichtswissenschaft erreicht.² Ich teile die Kritik und die damit verbundene Skepsis zwar weitge-

¹ Überblick etwa in: Philosophie der Gerechtigkeit; zum Gerechtigkeitsdiskurs in den vormodernen europäischen Städten vgl. *Isenmann*, Norms and values, S. 185–215. Herrn Izhak Englard danke ich für fundierte Kritik und weiterführende Hinweise. Er hat die hier behandelte Thematik der Teilgerechtigkeiten in einem sehr viel breiteren Rahmen intensiv erforscht. Für alle weiterführenden Fragen kann ich deshalb auf sein zuletzt 2009 erschienenes Buch „Corrective & Distributive Justice“ verweisen.

² Vgl. *Signori*, S. 11–33.

hend, möchte aber dennoch festhalten: Insbesondere bei außergewöhnlichen Details in bildlichen Darstellungen und bei aus der Rolle fallenden Visualisierungen von abstrakten Sachverhalten wird es auch in Zukunft nicht ohne die Suche nach geeigneten Textvorlagen gehen. Erst wenn Text und Bild sich in hinreichender Klarheit entsprechen, wird man in solchen problematischen und strittigen Fällen mit einer Bildinterpretation wirklich zufrieden sein.

Genau das scheint im Falle des berühmtesten Bildes mittelalterlicher politischer Ikonographie, dem Fresko des Ambrogio Lorenzetti vom *Guten Regiment* in Siena, bisher offensichtlich nicht gelungen zu sein (Abb. 1).³ Denn alle Jahre wieder erscheinen Neuansätze der Interpretation. Kunst-, Musik- und Philosophiehistoriker, Juristen, Republikaner und Revisionisten projizieren bis heute in schöner Regelmäßigkeit ihr Ideal mittelalterlicher Herrschaft in diesen Bilderzyklus hinein und präsentieren immer wieder neue Texte, die ihre Ansicht stützen sollen. Eher zufällig bin ich bei der näheren Beschäftigung mit einem Predigtzyklus Alberts des Großen ebenfalls auf eine Textpassage gestoßen, mit der ich mich getrost in dieses anscheinend unendliche Interpretationskarussell um den wahren Gehalt des Lorenzetti-Freskos hätte einreihen können.⁴ Ich werde das nicht tun.

Ich will diesen Fund vielmehr nutzen, um an Alberts Textpassage und an Lorenzettis Darstellung einige problematische Bruchstellen des Gerechtigkeitsdiskurses zwischen 1250 und 1350 zu erörtern. Leitmotivisch konzentriere ich mich dabei ausschließlich auf die aristotelische Unterscheidung von zwei Teilgerechtigkeiten, nämlich der Unterscheidung einer verteilenden Gerechtigkeit von einer austauschenden bzw. ausgleichenden Gerechtigkeit. Diese Unterscheidung wurde dem lateinischen Abendland durch die Übersetzung der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles um 1250 bekannt.⁵ Die Rezeption dieser Unterscheidung ist zugleich ein Beispiel dafür, wie schwierig es mitunter war, die antiken Gerechtigkeitskonzepte in einem gesellschaftsgeschichtlichen Umfeld zu adaptieren, das von Adels- und Königsherrschaft geprägt war und seit Jahrhunderten mit der Leitsemantik christlicher Theologie interpretiert worden ist.

Ich beginne damit, dass ich das Pferd von hinten aufzäume und die erste bekannte bildliche Darstellung des Themas ins Zentrum der Betrachtung

³ Aktuelle Literaturübersichten bieten: D. Schmidt; Boucheron, S. 1135–1199 (selbst in diesen beiden sehr umfangreichen Literaturlisten finden sich nicht einmal alle wichtigen Arbeiten zu dem Thema; es ist eben kaum mehr überschaubar).

⁴ Alberts des Großen Augsburger Predigtzyklus, S. 105–147.

⁵ Zur Rezeption der aristotelischen Ethik vgl. Wieland, S. 657–672; Lambertini, Von der *iustitia generalis* zur *iustitia legalis*, S. 130–145; ders., Politische Fragen, S. 109–127. Zu Alberts Ethik vgl. bes. Müller, Natürliche Moral.



Abb. 1: Ambrogio Lorenzetti, Buon Governo, Siena, Palazzo Pubblico, Sala dei Nove; Gesamtansicht

rücke. Gemeint ist die Waage der *Iustitia* im linken Bildteil des *Buon governo* von Ambrogio Lorenzetti (Abb. 2). Darin nämlich geht es nachweislich um die Unterscheidung der aristotelischen Teilgerechtigkeiten. Die schwer lesbaren Worte über den beiden Waagschalen heißen *distributiva* bzw. *comutativa* (commutativa) und stehen für die verteilende bzw. die austauschende Gerechtigkeit. In einem chronologischen Schnelldurchgang durch die Forschungen des letzten Jahrhunderts wird zunächst der Frage nachgegangen, auf welchen ideengeschichtlichen Voraussetzungen die Darstellung Lorenzettis vermutlich fußt und was auf der Grundlage der bisher erörterten Quellen die genaue Bedeutung des Dargestellten gewesen sein mag. Albertus Magnus, der in diesem Zusammenhang bislang übersehen worden ist, wird Gegenstand des zweiten Teils meiner Ausführungen sein. Am Ende werde ich die Veränderungen und Brüche im Gerechtigkeitsdiskurs nach 1250 anhand der vorgetragenen Ergebnisse kurz resümieren. In diesem Zusammenhang wird schließlich auch die Frage behandelt, wie und wann aus Rechtstexten Gerechtigkeitsbilder werden – und warum und wann eher nicht.



Abb. 2: Ambrogio Lorenzetti, *Buon Governo*, Siena, Palazzo Pubblico, Sala dei Nove; Detailansicht: Waage der *Iustitia*

II. Die linke und die rechte Waagschale der Gerechtigkeit

Der Freskenzyklus in der Sala della Pace im Kommunepalast von Siena wurde von Ambrogio Lorenzetti in den Jahren 1338–40 gemalt.⁶ Es gibt sicher keinen Mediävisten oder Kunsthistoriker, der diese Darstellung nicht

⁶ Zum stadtgeschichtlichen Hintergrund grundlegend *Ascheri*, S. 87–107. Zur Kunstgeschichte der Zeit informieren umfassend: *Malerei und Stadtkultur in der Dantezeit*; *Poeschke*.

kennt. Nur zur Erinnerung: Das zentrale Fresko ist vertikal in zwei große Bildabschnitte geteilt (Abb. 1).⁷ Im rechten oberen Bildabschnitt thront eine übergroße Herrschergestalt, deren Haupt die drei theologischen Tugenden umschweben und die links und rechts von jeweils drei weltlichen Tugenden flankiert wird: in der Bildmitte, lässig zurückgelehnt, *Pax* (Frieden), es folgen *Fortitudo* (Tapferkeit) und *Prudentia* (Klugheit), rechts neben dem Herrscher schließlich *Magnanimitas* (Hochherzigkeit), *Temperantia* (Mäßigung) und am Rand *Iustitia* (Gerechtigkeit) mit Schwert und einem abgeschlagenen Kopf auf den Knien. Ich übergehe das untere Register mit den Bewaffneten, den Gefangenen und den 24 Bürgern und konzentriere mich allein auf die linke Figurengruppe. Oben schwebt *Sapientia* (Weisheit), darunter eine Frauengestalt, die die Gerechtigkeit darstellt. Über ihr der Spruch: *Diligite iustitiam qui iudicatis terram* (*Liebt die Gerechtigkeit, ihr, die ihr auf Erden richtet*). Die Hände der Gerechtigkeit berühren zwei Waagschalen, in denen Engel Handlungen an jeweils zwei Personen vornehmen: Links wird eine Person enthauptet und eine, vermutlich, gekrönt. Rechts vollzieht der Engel offensichtlich eine Austauschaktion zwischen zwei Personen. Es handelt sich bei dieser Gerechtigkeitsabbildung wohl um die früheste bildliche Darstellung der aristotelischen Teilgerechtigkeiten. Was genau ist damit gemeint?

Die Inschriften *distributiva/commutativa* weisen eindeutig auf Aristoteles hin. Im fünften Buch der *Nikomachischen Ethik* bezeichnet dieser die verteilende Gerechtigkeit als die richtige Verteilung von Ehren, Ämtern und öffentlichen Gütern durch die Gemeinschaft (EN V 5 u. 6 1131a10–1131b24).⁸ Diese *iustitia distributiva* hat die Würde der Person zu berücksichtigen und wird in der Regel nach Maßgabe der Leistung, die jemand für ein Gemeinwesen erbracht hat, vollzogen. Arbeitet die verteilende Gerechtigkeit demnach mit der ungleichen Behandlung von Personen, so ordnet die austauschende Gerechtigkeit, die *iustitia commutativa*, das Zusammenleben der Bürger untereinander durch gerechten und fairen Ausgleich, also etwa bei Geschäften und Verträgen, aber auch, und das ist im Folgenden besonders wichtig, im gerechten Ausgleich für eine Straftat.

Soweit Aristoteles. Im Mittelalter hatte man nach der Übertragung der *Nikomachischen Ethik* ins Lateinische mit dieser Textpassage große Probleme. Die Rezeption und praktische Anwendung der aristotelischen Unterscheidung in verteilende und austauschende Gerechtigkeit war nämlich alles

⁷ „Rechts“ und „links“ werden im Folgenden vom Betrachter her interpretiert und nicht in der heraldisch und ikonographisch korrekten Umkehrung, die vom Wappen bzw. Bild her denkt.

⁸ „EN“ bedeutet „Nikomachische Ethik“, dann folgt Buch und Kapitel. Die genauen Stellenangaben beziehen sich wie üblich auf die Seiten- und Zeilenangaben der von Immanuel Bekker besorgten Ausgabe des *Corpus Aristotelicum* (Berlin 1831–70). Eine fortlaufende, präzise Textinterpretation bietet Wolf; vgl. auch Bien, S. 135–164.

andere als einfach. Die Geschichte des Modells der Teilgerechtigkeiten ist im Grunde die Geschichte eines Scheiterns. Es ist langfristig nicht gelungen, mit Hilfe dieser Konzeption die komplexen Rechts- und Herrschaftsverhältnisse der europäischen Vormoderne zu durchdringen. Die Aristoteliker waren den Juristen am Ende hoffnungslos unterlegen. Dennoch: Die Geschichte der beiden Teilgerechtigkeiten ist methodisch betrachtet äußerst spannend.⁹ Ich möchte anhand der Darstellung Lorenzettis zeigen, wie kompliziert der Sachverhalt damals war und wie kontrovers er bis heute geblieben ist.¹⁰

Ernst Kantorowicz beschäftigt sich 1957 in seinem Buch *The Kings Two Bodies* nur kurz mit dem Fresko. In der linken Figurengruppe entdeckt er die bildliche Umsetzung einer mehr als zweihundertjährigen römisch-rechtlichen Tradition. In dieser wurde die Gerechtigkeit zur *Mediatrix*, zur Mittlerin, zwischen göttlichem und menschlichem Recht sowie zwischen *Ratio* und *Aequitas*. In Lorenzettis Figur der Gerechtigkeit sieht Kantorowicz genau diese *puella erecta in coeli*, jene zum Himmel aufgerichtete junge Frau, welche in den ikonographischen Traditionen der Jurisprudenz im *Templum Iustitiae* thront. Die *Sapientia* darüber nimmt hier seiner Meinung nach die Stelle der *Ratio* ein. Wer die Rolle der *Aequitas* übernimmt, sagt er nicht; vermutlich meint er die Gerechtigkeit mit der Austarierung der Waage. Die Inschriften *commutativa* und *distributiva* übergeht er geflissentlich. Er rechnet sie wohl zu den später erfolgten Übermalungen, die er süffisant mit „obskure Allegorien der Renaissance“ abkanzelt und der „klaren Vision des Juristen“ gegenüberstellt.¹¹

Gegen diese römisch-rechtliche Vereinnahmung des Frescos bezieht Nicolai Rubinstein im Jahre 1958 vehement Position.¹² Er arbeitet heraus, dass hier die aristotelische Theorie der Teilgerechtigkeiten rezipiert worden ist, und wertet die Waagschalen als Indiz für den Aristotelismus der ganzen Konzeption. Dabei verweist er auf die *Summa Theologica* und den Ethikkommentar des Thomas von Aquin († 1274) als grundlegende Textquellen.

⁹ Vgl. dazu in diesem Band die Aufsätze von *Schulte* und *Hohlstein* (in letzterem bei Anm. 44 die Ausführungen von Bernardino da Busti, welcher ausdrücklich Macrobius, Cicero und unseren Albertus als die drei Protagonisten dieses speziellen Gerechtigkeitsdiskurses nennt). Der Kerngedanke des Aristoteles, dass eine verteilende Gerechtigkeit vom Gemeinwesen, vom Staat, ausgehe und Rechte und Anrechte nach der Würde der Person verteilen müsse, taucht in völlig veränderter Form erneut auf in der modernen Diskussion um die „Verteilungsgerechtigkeit“; hier geht es allerdings um eine Verteilung, die den Menschen am unteren Ende der sozialen Skala ein menschenwürdiges Dasein garantiert (es geht also auch um „Würde“); *Merle*, Sp. 958–962; Philosophie der Gerechtigkeit, S. 321–331 (*Hart*), S. 355–386 (*Rawls*).

¹⁰ Im Folgenden wird lediglich eine sehr kleine Auswahl der bisher artikulierten Interpretationsvorschläge geboten.

¹¹ *Kantorowicz*, S. 107–112 (dt., S. 125–130).

¹² *Rubinstein*, *Political Ideas*, S. 182–185. Sein Hinweis auf einen Text in der italienischen Version des Fürstenspiegels von Aegidius Romanus, der Strafjustiz angeblich einbezieht, überzeugt nicht, vgl. ebd., S. 183.

Ein Detail allerdings fügt sich nicht in diese faszinierende Sicht der Dinge ein: die Enthauptungsszene in der linken Waagschale. Weder bei Aristoteles noch bei Thomas kann er auch nur einen einzigen verwertbaren Hinweis dafür finden, dass die Strafgerichtsbarkeit, die ja unstrittig zur austauschenden Gerechtigkeit zählte, der *iustitia distributiva* zugewiesen worden ist. Kurzum: Die linke Schale bei Lorenzetti, bei der es doch so offensichtlich auch um Bestrafung geht, wird fortan zum Hauptproblem.

Ich lasse fast zweieinhalb Jahrzehnte Forschung aus und springe gleich ins Jahr 1983. In diesem Jahr schreibt Chiara Frugoni *Una lontana città*, bis heute eines der schönsten Bücher über die Bilderwelt der italienischen Städte.¹³ Frugoni war die ganze Diskussion leid, sie konnte mit allen bisherigen Vorschlägen nichts mehr anfangen. Wie Rubinstein hatte sie Probleme mit der linken Waagschale. Ein Freund, sagte sie, habe sie schließlich aus dieser Interpretationspein erlöst und sie darauf gebracht, dass die Worte *distributiva* und *commutativa* bei Restaurierungsarbeiten eventuell zunächst übermalt und dann verwechselt worden seien. Das leuchtete ihr unmittelbar ein. Die rechte Schale sei deshalb in Wahrheit die der *iustitia distributiva*. Sie fand auch eine Thomasstelle, der zufolge die verteilende Gerechtigkeit *honor et pecunia*, Ehre und Geld, vergibt. Darin liegt für sie endlich des Rätsels Lösung: Die Stabübergabe rechts steht also für Ehrübertragung, im Beutel ist Geld.

Die linke Waage, vorher Verteilungsgerechtigkeit, steht nun also für austauschende Gerechtigkeit. Und was passiert dort? Frugoni meint, damit sei eine bestimmte Stelle aus der *Nikomachischen Ethik* ins Bild gesetzt, die sich auf die *iustitia commutativa* bezieht und die eindeutig Strafjustiz beinhaltet. Die Textpassage (EN 1131a1) besagt, dass ein gefasster Dieb nicht nur sein Diebesgut zurückzugeben hat, sondern darüber hinaus noch peinlich bestraft werden muss (*ultra punitur*). Demnach könnte in der linken Szene ein Dieb geköpft werden. Das passe exakt zur aristotelischen Einordnung der Strafjustiz unter die austauschende Gerechtigkeit. Das Aufsetzen der Krone sieht Frugoni als Ausgleichhandlung der Justiz und deutet die Krone in dieser Szene dezidiert und in wirkungsgeschichtlich folgenreicher Weise als *corona iustitiae*.

Weitere Einzelheiten überspringe ich, denn schon wenige Jahre später, im Jahre 1986, macht Quentin Skinner die beherzte Austauschaktion der Italienerin mit einem Federstrich wieder rückgängig.¹⁴ Die Forschung ist ihm in diesem Punkte weitgehend gefolgt. Skinners Feldzug ist damit aber keines-

¹³ Frugoni, S. 136 ff. (engl., S. 122 f.).

¹⁴ Skinner, Ambrogio Lorenzetti, S. 38 f. Erweitert und aktualisiert in: Ders., *L'artiste en philosophe politique*. Bereits 1999 hatte Skinner einige seiner Thesen modifiziert und seine Interpretation erweitert in: Ders., Ambrogio Lorenzetti's *Buon Governo* Frescoes, S. 1–28.

wegs beendet. Er verwirft in einem kühnen Handstreich Aristoteles und Thomas von Aquin als die bisher favorisierten Verfasser der wichtigsten Textgrundlagen für Lorenzetti und führt als dessen wahre Quelle nun Brunetto Latini († 1294) an. Die Kernthese gipfelt schließlich in der Behauptung, Brunetto Latini habe ausschließlich ciceronische und römisch-rechtliche Gerechtigkeitsvorstellungen verwendet.¹⁵ Rubinsteins aristotelische Interpretation des Freskos war damit seiner Meinung nach vom Tisch. Wie man nach dem bisher Gesagten bereits vermuten kann, blieb es dabei nicht. Maria Monica Donato und andere griffen Rubinsteins Gedanken alsbald wieder auf und suchten sie durch neue Texte zu stützen.¹⁶

Ich verlasse die Chronologie hier kurz, um nachzutragen, dass unabhängig von diesem Kampf um die zentrale politische Aussage des Freskos zahlreiche lesenswerte Beiträge erschienen sind, die andere Aspekte des Zyklus näher beleuchten und sich um das Problem eines Republikanismus *avant la lettre* wenig kümmern. Schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts hatte der Sieneser Historiker Lodovico Zdekauer als mögliche Quelle für die Darstellung der *iustitia distributiva* die Schrift *Lo Specchio della Croce* des Domenico Cavalca († 1342) ausgemacht.¹⁷ Der zur Zeit Lorenzettis lebende Dominikaner hatte die austauschende und verteilende Gerechtigkeit damals um die Strafgerechtigkeit erweitert, die *giustizia vendicativa*. In der auf diese Beobachtung zurückgehenden Forschungslinie wurde die strafende Gerechtigkeit dann häufig der verteilenden Gerechtigkeit untergeordnet. Damit konnte die linke Waagschale Lorenzettis einigermaßen passabel zugeordnet werden; der aristotelische Ethikdiskurs von 1250 bis zu Cavalcas Zeiten und der Mainstream aristotelischer Theorie darüber hinaus aber waren in diesem Punkt aus dem Spiel.

In dieser sich auf Cavalca berufenden Tradition, die von den vorher genannten Autorinnen und Autoren, also von Kantorowicz über Rubinstein bis zu Skinner und Frugoni, kaum zur Kenntnis genommen worden ist, wird die linke Waagschale allerdings ebenfalls durchaus unterschiedlich interpretiert. George Rowley beispielsweise sieht 1958 in der linken Waagschale Domenico Cavalcas verteilende Gerechtigkeit, die das Gute und das Böse nach dem Verdienst verteilt, in der rechten Waagschale die Austauschgerechtigkeit und in der Tugend der Gerechtigkeit auf der Tugendbank unterhalb des Herrschers am rechten Bildrand schließlich die *giustizia vendicativa*.

¹⁵ Damit ist eine eigene Interpretationstradition entstanden. Den Hinweis auf Latini weitet aus: *Modersohn*, S. 106. Nach ihr stellen Lorenzettis Waagschalen eine „Symbiose zwischen dem aristotelischen (*commutativa* und *distributiva*) und dem römischen (*severitas* und *liberalitas*) Rechtsdenken“ dar.

¹⁶ Zu *Donato* siehe unten Anm. 20. Auf Skinners Invektive reagierten auch *Rubinstein*, *Le allegorie*, S. 781–799, und die gescholtene *Frugoni* (engl.), Appendix, S. 189–193; beide bekräftigten die aristotelische Lesart.

¹⁷ *Zdekauer*, S. 382–425.

va mit dem Schwert und dem abgeschlagenen Haupt auf den Knien.¹⁸ Manchmal soll die Aktion des Engels in der linken Waagschale auch eine zweifache Bestrafung zeigen: Dem einen wird der Kopf abgeschlagen, dem anderen, dem ungerechten Herrscher und Tyrannen nämlich, die Krone abgenommen. Zu dieser Auffassung gelangt beispielsweise Edna Carter Southard im Jahre 1978.¹⁹

Eine recht plausible Erklärung hat meines Erachtens vor allem die rechte Waagschale der Austauschgerechtigkeit gefunden. Maria Monica Donato führt im Jahre 1995 in einem viel beachteten Beitrag über den Freskenzyklus aus, dass mit den zwei Stäben die zwei in Siena gebräuchlichen Längenmaße *canna e passetto* gemeint sein könnten und der vermeintliche Geldbeutel stark an ein in Siena übliches Scheffelmaß mit Eisengriff erinnert. Die knienden, gut gekleideten Personen wären dann Kaufleute, die vom weißen Engel die Instrumente des gerechten Handels in die Hand gedrückt bekämen. Die Autorin plädiert hier im Übrigen, wie in ihren zahlreichen anderen Beiträgen zum selben Thema, vehement für eine aristotelische Lesart des Freskos. Sie vergleicht Giottos († 1337) Gerechtigkeitsdarstellung in der Arenakapelle in Padua – unter deren Waagschalen *perfecta iusticia, coronando bonos, vibrat ensem contra vicia* zu lesen ist – eindringlich mit den Waagschalen Lorenzettis und sieht in dessen linker Waagschale eine Vereinigung der beiden Waagschalen Giottos, wonach der linke Engel in Siena sowohl enthauptet als auch krönt.²⁰ Ein Gedanke, bei dem der oben genannte Cavalca wiederum die ideengeschichtliche Bezugsquelle abgibt.

Was den Fortgang der Diskussion über die linke Waagschale betrifft, so hat Franz Dohrn kürzlich in einem innovativen Beitrag zum Thema auf einige interessante juristische Texte des 12. und 13. Jahrhunderts aufmerksam gemacht.²¹ Er verweist wie andere vor ihm auf die gestiegene Bedeutung des Strafrechts in den italienischen Städten der Zeit. Darüber hinaus zitiert er eine Textpassage aus der *Summa institutionum* des Placentinus († 1192), in der Ciceros Definition der Gerechtigkeit genauer erläutert wird: Demzufolge meine das ciceronische *suum cuique* nichts anderes, als dass jenem, der es verdient, die Krone gebühre, und jenem, der sündigt, die Strafe zukomme.²²

¹⁸ Rowley, S. 101. Dort steht auch das einschlägige Zitat von Cavalca: *La giustizia è in tre modi, ovvero si divide in tre parti: cioè in giustizia vendicativa, che sta in punire; in giustizia commutativa, che sta in non ingannare e soddisfare i debiti, ed in giustizia distributiva, che sta in distribuire il bene ed il male, ed onore e vergogna a chiascheuno, secondo che è degno*. Ähnlich wie Rowley argumentiert Edgerton Jr., S. 38 f.

¹⁹ Carter Southard, S. 280.

²⁰ Donato, S. 34 f.

²¹ Dohrn, S. 164 ff.

²² *Vel ut Tullius ait, Iustitia est habitus animi, communi utilitate conservata, suam cuique tribuens dignitatem: id est, id quod dignus est, coronam, si bene meruerit. Poenam si peccaverit* (Placentini Summa institutionum, zitiert nach Dohrn, S. 167).

In dieser Textpassage hätten wir also lange vor der Inschrift in Giotto's Arenafresko den Akt der Strafe und den Akt der Krönung in einem kompakten Text in Beziehung gesetzt zu dem Begriff der Gerechtigkeit. Dennoch: Damit ist immer noch nicht erklärt, in welcher Beziehung die aristotelische *iustitia distributiva* zu dieser Gerechtigkeitsdefinition stehen könnte.

Ich möchte es bei diesen wenigen Schlaglichtern aus hundert Jahren intensiver Forschung belassen und mit einem Zitat aus dem Buch *Bilder von Recht und Gerechtigkeit* aus dem Jahre 1995 schließen. Es ist vom Bielefelder Rechtshistoriker und Strafrechtler Wolfgang Schild verfasst. Schild kennt alle genannten Interpretationslinien bis 1994 genau. Das kann er in seiner Beschreibung der Waagschalen auch kongenial in einem einzigen Satz auf den Punkt bringen; in diesem Satz steckt ein Jahrhundert Forschungsgeschichte:

„In den Waagschalen personifizieren zwei Engel die distributive und kommutative Gerechtigkeit: der linke rotgekleidete Engel schlägt einem Mann den Kopf ab und nimmt dem anderen (Tyranen) – beide haben die Schwerter weggelegt – die Krone (oder er übergibt ihm die Krone); der rechte weißgekleidete Engel gibt zwei Bürgern Geld und Waffen (oder nimmt von einem Geld an und übergibt es zur Wiedergutmachung dem anderen, dem er dafür die Waffen der Privattrache abnimmt).“²³

Ein Satz, den man mehrmals lesen muss, der trotz aller Differenzierungsangebote am Ende alles offen lässt.

Die Sache geht bis heute munter weiter. Alle Jahre erscheint ein neuer Vorschlag. Mal ist das Fresko aristotelisch, mal ciceronisch und römisch-rechtlich; für die einen reflektiert es republikanische, für die anderen obrigkeitliche Politikvorstellungen. Und insbesondere die linke Waagschale der Gerechtigkeit harrt immer noch der einvernehmlichen Deutung. Denn erstens hatte Aristoteles an keiner Stelle seines Werkes die Strafergerichtsbarkeit ausdrücklich der verteilenden Gerechtigkeit zugeordnet. Und zweitens nennt keine der von der bisherigen Forschung angeführten Textquellen die Strafe der Enthauptung und den Akt der Krönung in einem Zuge und ordnet beide Akte zugleich der *iustitia distributiva* zu. An exakt dieser Stelle kommt nun der Fund, von dem ich anfangs sprach, zum Tragen.

III. Der Augsburger Predigtzyklus des Albertus Magnus

Der Predigtzyklus, den Albert entweder 1257 oder 1263 in Augsburg gehalten haben soll, gehört für mich bis heute zu den erstaunlichsten Stücken der abendländischen Geistesgeschichte.²⁴ Er ist derart außergewöhn-

²³ Schild, *Bilder*, S. 106. Genau so urteilte Schild schon in seinem Beitrag: *Gerechtigkeitsbilder*, S. 138.

²⁴ Alberts des Grossen Augsburger Predigtzyklus. Zu diesem Text vgl. Meier, *Mensch und Bürger*, S. 35–47; *ders.*, *Urbane Utopien*, S. 12 ff. Die Autorschaft Al-

lich und so ohne Parallele, dass man ernsthaft prüfen muss, ob der Zyklus so früh angesetzt werden darf. Wenn das stimmt, wird darin die gesamte praktische Philosophie des Aristoteles zum ersten Mal überhaupt zusammenhängend zur Erklärung gesellschaftlicher, ethischer und theologischer Probleme herangezogen. Zwar hatte Albert in Köln schon vorher die *Nikomachische Ethik* kommentiert, aber es begegnen im Text auch Zitate aus der aristotelischen *Politik*, deren erste unvollständige Übertragung kürzlich in die Jahre 1255 bis 1261 gesetzt wurde.²⁵ Wenn unsere Predigten also aus dem Jahre 1257 stammen, was auf Grund einiger Indizien mindestens glaubhaft ist,²⁶ dann enthalten sie die ersten datierbaren Erwähnungen einschlägiger Stellen aus der *Politik*. Und auch wenn man deshalb eher für das Jahr 1263 plädieren sollte, lägen die überlieferten Texte noch sehr früh. Die vollständige Übertragung der *Politik* schloss Wilhelm von Moerbeke erst nach 1265 ab.

Was diese frühen Ausführungen zur praktischen Philosophie des Aristoteles noch erstaunlicher macht, ist, dass wir sie nicht in einem gelehrten Kommentar oder einer Enzyklopädie, sondern in einem Predigtzyklus finden; einem Predigtzyklus zudem, der nicht in einem gelehrten, sondern in einem klösterlich-urbanen Umfeld gehalten worden ist. In der dritten Predigt, um die es im Folgenden allein geht, wird überdies noch eines der schwierigsten Stücke der Moralphilosophie, nämlich das fünfte Buch der *Nikomachischen Ethik* mit der Lehre der Teilgerechtigkeiten, umfangreich ausgebreitet. Und diese wohl anspruchsvollste aller sieben Predigten wird nicht, wie die sechste, vor Kanonikern im Dom auf Latein, sondern ausgerechnet in der Volkssprache, *in vulgari*, gehalten.²⁷ Die äußerst schwierige Aufgabe der Adaption und Vermittlung der damals völlig neuen moralphilosophischen Sprachspiele ist sicher dadurch kaum leichter gewesen. Die besondere Pointe aber besteht am Ende wohl darin, dass das Publikum nicht, wie bei fast allen anderen Predigten, Männer, sondern dass es Frauen gewesen sind, und zwar die Dominikanerinnen des Augsburgsburger Katharinen-Konvents.

Also eine Fülle von kleinen Sensationen. Dass die Dominikanerinnen in Augsburg vermutlich die ersten waren, die in der Volkssprache etwas aus der noch nicht einmal vollständig ins Lateinische übertragenen *Politik* des Aristoteles und darüber hinaus die schwierigsten Stücke der *Nikomachi-*

berts ist nicht völlig gesichert. Der Zyklus beginnt am Fest des Heiligen Augustinus (28. August) und zieht sich über eine Woche. Neuere Lit.: Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren – für unsere Fragestellung einschlägig sind vor allem die Aufsätze von Müller, Ethics; H.-J. Schmidt und Springer.

²⁵ Vgl. dazu Flüeler; Meier, Mensch und Bürger, S. 63–116.

²⁶ Vgl. Scheeben, S. 40 f., wo auf Nachrichten hingewiesen wird, denen zufolge Albert im Spätsommer 1257 auf dem Provinzialkapitel in Augsburg gewesen sein soll.

²⁷ Wie damals üblich, sind alle Predigten in Latein überliefert; dass die meisten der sieben Augsburgsburger Predigten in der Volkssprache gehalten worden sind, ergibt sich aus den jeweiligen Überschriften.

schen Ethik zu hören bekamen, mag auf den ersten Blick verwundern. Diejenigen, die in den Ausstellungen *Krone und Schleier* im Jahr 2005 in Bonn und Essen die hohe Dichte gelehrten Schrifttums in mittelalterlichen Frauenklöstern besichtigen konnten, wird das allerdings weit weniger in Erstaunen versetzen.²⁸

Allen Augsburger Predigten vorangestellt ist als Motto das Matthäuswort: *Es kann die Stadt, die auf dem Berge liegt, nicht verborgen sein* (Mt. 5,14).²⁹ Im Anschluss daran legt Albertus weiter dar, dass die heiligen Lehrer der Kirche mit dieser auf dem Berge weithin sichtbaren Stadt sinnvoll verglichen werden könnten. Nachdem der Rahmen durch das Motto abgesteckt ist, behandelt die erste Predigt die Schutzwehrfunktion von Stadt und Kirchenlehrern und die zweite die Verfassung beider Gemeinschaften. In dieser zweiten Predigt ist auch ein interessanter Exkurs über die allgemeine Gerechtigkeit als höchste Tugend eingefügt. Im Folgenden befasse ich mich nur mit der dritten Predigt.

Thema der dritten Predigt ist die Einheit, die notwendiger Grundzug der Stadtgesellschaft und der Gemeinschaft der Kirchenlehrer sein muss. Albert führt aus, dass die Einheit der Stadt in dem einen Recht liegt, das die Bürger sich selbst geben und dem sie gehorchen. Weiter heißt es, Recht könne nicht ohne Gerechtigkeit sein und von dieser gebe es zweierlei Art: die Gerechtigkeit des Austausches und die Gerechtigkeit der Verteilung.³⁰ Als Grundlage für diese Unterscheidung wird nun interessanterweise nicht Aristoteles, sondern Cicero angeführt: *Gerechtigkeit, sagt jener, ist, jedem das Seine zu geben und dadurch die Würde eines jeden zu bewahren* (*Justitia, inquit est reddere unicuique, quod suum est servata uniusquisque propria dignitate*).³¹ Bezug ist Ciceros bekannte Definition in *De Inventione* II, 53, 160, die lautet: *Die Gerechtigkeit ist die geistige Haltung, die den gemeinsamen Nutzen erhält und jedem seine Würde zuteilt* (*Iustitia est habitus animi communi utilitate conservata suam cuique tribuens dignitatem*).

Im Textvergleich sieht man, dass Albert auf höchst aufschlussreiche Weise mit dem ciceronischen Textmaterial umgeht. Trennt Cicero in seiner Definition die Leistungen der Gerechtigkeit so, dass sie zum einen den gemeinsamen Nutzen unversehr erhält (*communi utilitate conservata*) und zum anderen jedem seine Würde zuteilt (*suum cuique tribuens dignitatem*), trennt Albert anders: *Justitia* gibt zunächst einem jedem das Seine (*unicuique quod suum est*), und *justitia* erhält ferner die Würde eines jeden (*servata unius-*

²⁸ Krone und Schleier.

²⁹ Im Folgenden wird zitiert: Nummer der Predigt in römischen, Zeile dieser Predigt in arabischen Ziffern; nach dem Doppelpunkt die Seitenzahl der Edition.

³⁰ Alberts des Grossen Augsburger Predigtzyklus, III 23 f., S. 119.

³¹ Ebd., Z. 29 f. Es ist übrigens nicht, wie in den Anmerkungen Schneyers ausgewiesen, *De republica* 2, 24; dort steht wenig Relevantes.

cuiusque propria dignitate).³² Mit der Verschiebung des *servata* in die zweite Satzhälfte und mit einfachen Kasuswechseln hat Albert aus dem ciceronischen Gerechtigkeitsbegriff eine aristotelische Formel gemacht. Denn, so präzisiert er sogleich: Gerechtigkeit, die jedem das Seine gibt, sei die austauschende Gerechtigkeit, und Gerechtigkeit, die die Ehre eines jeden bewahrt, sei die verteilende Gerechtigkeit (*quod prima pars definitionis huius, scil. justitia est reddere unicuique, quod suum est, respicit communicationem, sed altera scil. servata etc. respicit distributionem*). Nach der Lektüre dieser Stelle bin ich überhaupt nicht mehr sicher, ob die strikte Trennung in ciceronische und aristotelische Positionen – und damit eine zentrale methodische Grundlage von Quentin Skinners Zugriff – wirklich ein guter Ansatz sein kann.³³

Der an das genannte Cicero-/Aristoteleszitat anschließende Teil der dritten Predigt behandelt die ausgleichende Gerechtigkeit. Es ist der umfangreichste und lebendigste Teil des Textes. Es geht um den Austausch von Affekten, von Dingen, von Handelsgütern. Es geht um Arbeit und Lohn und marktgerechte Preise. Auch bei damals strittigen Problemen bekennt Albert unmissverständlich Farbe, so etwa bei der strikten Verteidigung der Legitimität eines im Handel erzielten Gewinns.³⁴ Was die Debatte um die Zurechnung von Sachverhalten zur kommutativen Gerechtigkeit angeht, so ist das meiste unproblematisch. Was das Lorenzetti-Bild betrifft, ist darauf hinzuweisen, dass Albert die normale Strafgerichtsbarkeit ausdrücklich der austauschenden Gerechtigkeit zuordnet. So heißt es, dass der Mord an einem Knaben vom Richter auch dann zu verurteilen ist, wenn der Vater dem Täter vergeben hat.³⁵

Nun zum zweiten, wesentlich kürzer geratenen Hauptteil der Predigt: dem Abschnitt über die verteilende Gerechtigkeit.³⁶ Die *justitia distributiva* orientiert sich Alberts Meinung nach an drei Sachverhalten: an der Würde (*dignitas*), dem Verdienst (*meritum*) und dem Angemessenen (*congruum*). Dabei lässt Folgendes aufhorchen: Albert behandelt Strafjustiz nämlich nicht nur wie angedeutet unter Austauschgerechtigkeit, sondern auch bei der verteilenden Gerechtigkeit. Dort, wo es um die Kategorie des Angemessenen geht, heißt es, dass jemand, der den König ohrfeigt, härter bestraft werden muss, als der, der einem Bauern die Ohren abschneidet.³⁷ Der Grund für diese Ungleichbehandlung ist bezeichnend. Solches nämlich geschähe, weil der König eine öffentliche Person, eine *communis persona* sei. Es liegt

³² Alberts des Grossen Augsburgers Predigtzyklus, III 29 ff., S. 119.

³³ Vgl. dazu auch oben die Belege bei *Dohrn*.

³⁴ Alberts des Grossen Augsburgers Predigtzyklus, III 189 f., S. 123.

³⁵ Ebd. III 150–154, S. 122.

³⁶ Ebd. III 240 ff., S. 124–126.

³⁷ Ebd. III 265 ff., S. 125.

nach diesem knappen Hinweis von Albert nahe, die Tat des Engels in der linken Waagschale neu zu bedenken. Es könnte sein, dass hier nicht Strafgerichtsbarkeit allgemein Darstellung fand, sondern ganz speziell der Straftatbestand der Verletzung einer Amtsperson ins Auge gefasst worden ist.

Diese Vermutung wird durch einen kurzen Seitenblick in Alberts Kommentar zur *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles bestätigt, und zwar in seinem Kommentar zu Buch V, Kapitel 8. Es geht Aristoteles an dieser Stelle (EN 1132b21–1133a5) um das alte Tallionsprinzip, demzufolge Gleiches mit Gleichem vergolten werden müsse. Aristoteles zitiert den Rechtsgrundsatz wörtlich, kann ihn aber weder der *iusiustitia distributiva* noch der *iusiustitia commutativa* schlüssig zuordnen. Als Beispiel dafür, dass man das Vergeltungsprinzip nicht wie andere Straftaten einfach der ausgleichenden Gerechtigkeit zuordnen dürfe, führt er an, dass bei Verletzung eines Amtsträgers (*principatum habens*) der Täter nicht nur auf die gleiche Weise zu schädigen sei, sondern ungleich härter. Mit dieser knappen Problematisierung ist für Aristoteles der Fall erledigt. Das Vergeltungsprinzip verwirft er im folgenden Text ausdrücklich, er nimmt es in seine Systematik der Gerechtigkeitsformen nicht auf. Thomas von Aquin folgt in seinem Ethikkommentar der Meinung des Aristoteles und begründet damit den Mainstream mittelalterlicher Exegese³⁸. Sein Lehrer Albertus Magnus allerdings hat genau an dieser Stelle eine andere Meinung.

In seinem zweiten Kommentar zur *Nikomachischen Ethik* erläutert Albertus ebenfalls das genannte Beispiel der Verletzung eines Amtsträgers. Aber anders als Aristoteles oder Thomas macht er daraus einen verallgemeinerbaren Straftatbestand: Wer einen Amtsträger verletzt, führt er näher aus, dürfe nicht nur im Sinne des Vergeltungsprinzips bestraft werden, sondern weitaus härter: Er müsse enthauptet oder seine Glieder müssten verstümmelt werden (*oportet enim eum puniri capitis vel membri detruncatione*). Die juristische Begründung für diese überraschend schwere Bestrafung lautet: *Denn wenn ein Regent verletzt wird, liegt ein crimen laesae majestatis vor (Adhuc si princeps percutiatur, crimen laesae majestatis incurritur)*.³⁹ Diesen Fall der Verletzung eines Amtsträgers kann Albert darüber hinaus ansatzweise, und anders als Aristoteles oder Thomas, der *iusiustitia distribu-*

³⁸ Thomas von Aquin, *Sententia Libri Ethicorum*, S. 290. Er erläutert den Sachverhalt darüber hinaus mit dem Hinweis, dass der, der einen Amtsträger verletzt, das gesamte Gemeinwesen verletze (*totam rem publicam laedit*) und nicht nur eine Privatperson (*privatam personam*). Zum Text vgl. *Lambertini*, Von der *iusiustitia generalis* zur *iusiustitia legalis*, S. 138 ff.

³⁹ B. Alberti Magni *Opera omnia* VII: *Ethicorum lib. X*, S. 354. Bereits in seinem ersten Ethikkommentar, der Anfang der 1250er Jahre und damit vor den Predigten in Augsburg verfasst worden ist, hatte Albert den Text zugespitzt und für denjenigen, der einen *princeps* verletzt hat, kategorisch gefordert: *plectitur capite* (Alberti Magni *Opera omnia* XIV, 1: *Super Ethica. Libri I–V. Commentum et quaestiones*, S. 342). Hier spricht er aber noch nicht von Majestätsverbrechen.

tiva zuordnen. Damit ist die Einordnung der Enthauptung als Bestrafung eines Vergehens gegen Amtsträger ebenso dingfest gemacht wie die Möglichkeit der Einordnung dieser Strafe unter die *iustitia distributiva*.⁴⁰ Fehlt, um die linke Waagschale des Lorenzetti vollständig einer Texttradition zuzuordnen zu können, nur noch die Krönung. Und auch die findet sich bei Albert.

Dazu gehen wir ein letztes Mal in seine dritte Predigt. Wir knüpfen dort an, wo wir den Text vor dem Exkurs verlassen haben. Es geht an der betreffenden Stelle ausschließlich um die *iustitia distributiva*. Nach den Ausführungen über das „Angemessene“ behandelt Albert jetzt das Kriterium Verteilung nach dem Verdienst, *secundum meritum*. Zitiert wird das Pauluswort: *Ein jeglicher wird seinen Lohn empfangen nach seiner Arbeit* (1 Kor. 3,8).⁴¹ Dann folgt eine in der Edition nicht ausgewiesene Passage aus Jesaja 3,10, in der es heißt: *Predigt von den Gerechten, denn sie werden die Frucht ihrer Werke essen*. Daran schließt sich eine verschachtelte Satzfolge an, die darauf abhebt, dass auf neue Taten und Werke auch neue Belohnungen folgen, weil *neue Verdienste neue Kronen verleihen*. *Wie nämlich das Verdienst verschieden ist, so die im Reich angefertigte Krone (quia nova merita novas dant coronas. Sicut enim meritum dissimile ita corona sculpta dissimile est in regno)*.⁴² Über die einschlägige Bibelstelle, die hinter diesem Satz steht, bin ich mir nicht ganz sicher,⁴³ aber soviel ist klar: Hier geht es um die Krönung nach dem Grad des Verdienstes. In der linken Waagschale der Justitia des Lorenzetti fände, legte man diesen Textzusammenhang zugrunde, also eine Krönung gemäß dem Verdienst am Gemeinwesen statt.

Damit haben wir alles zusammen: Im Predigtzyklus wird die Bestrafung bei Verletzung einer *communis persona* und die Krönung je nach dem am Gemeinwesen erbrachten Verdienst in einem Textzusammenhang genannt und beides eindeutig der *iustitia distributiva* zugeordnet. In Alberts Ethikkommentaren fanden wir außerdem noch die Enthauptung als Strafe bei Verletzung eines Amtsträgers, die Zuordnung dieses Sachverhalts zum *cri-*

⁴⁰ Dass rechtsphilosophisch gesehen das von Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* ausgegrenzte Tallionsprinzip auch für Lorenzetti ein denkbarer Anknüpfungspunkt zur Ausweitung der verteilenden Gerechtigkeit auf die Strafjustiz hätte gewesen sein können, vermutete bereits *Hofmann*, S. 24; er fand dafür allerdings keinen mittelalterlichen Beleg. Die hier präsentierten Albert-Texte liefern diesen nach und bestätigen damit zugleich Hofmanns rechtsphilosophischen Spürsinn.

⁴¹ Alberts des Grossen Augsburgers Predigtzyklus, III 281 f., S. 125.

⁴² Ebd. III 285 f., S. 125.

⁴³ Bezug ist vermutlich 2 Tim. 4,7 f., wo Paulus sagt: *Ich habe einen guten Kampf gekämpft (...); hinfort ist mir beigelegt die Krone der Gerechtigkeit (iustitiae corona), welche mir der Herr an jenem Tage, der gerechte Richter, geben wird, nicht mir aber allein, sondern auch allen, die seine Erscheinung (adventum eius) lieb haben*. Schon *Frugoni* (engl.), S. 191, bemerkte, dass es sich bei Lorenzettis Darstellung der Krönung durch den Engel in der linken Waagschale um die *corona iustitiae* mit Friedenspalme handelte; vgl. auch *Dohrn*, Gerechtigkeit, S. 167 f., zum Zusammenhang von Krönung und Verdienst in biblischen und juristischen Texten (Placentius).

men laesae majestatis und die Einordnung unter die verteilende Gerechtigkeit.

IV. Wirkungsgeschichte, Thesen und Ausblick

Damit am Ende kein falscher Eindruck entsteht: Ich möchte nicht behaupten, genau dieser Alberttext sei die Quelle genau dieses Sieneser Bilddetails gewesen. Sehr viel komplexere Wirkungszusammenhänge sind vielmehr wahrscheinlich, andere bleiben denkbar. Was die Darstellung der linken Waagschale bei Lorenzetti und Alberts Konzept der verteilenden Gerechtigkeit angeht, ist der in diesem Beitrag herausgearbeitete Grad der Übereinstimmung allerdings so frappierend, dass man ein paar Bemerkungen zu diesem deutschen Dominikaner und seiner Wirkungsgeschichte anknüpfen muss. Mindestens seit den Zeiten Martin Grabmanns ist hinlänglich bekannt, dass die ideengeschichtliche Wirkung des Albertus Magnus auf dem Felde der Moralphilosophie besonders im ersten Jahrhundert nach der Rezeption der praktischen Philosophie des Aristoteles die seines Ordensbruders Thomas von Aquin weit übertroffen hat. Niemand sonst hat zwei Kommentare zur Ethik geschrieben und niemand sonst ist von späteren Kommentatoren so häufig zitiert worden wie Albert. Albertus Magnus, so resümiert Georg Wieland diesen Sachverhalt kurz und bündig, „became the greatest Latin authority in the field of philosophical ethics“.⁴⁴ Erst im Laufe des 14. Jahrhunderts und erst aufgrund einer massiven Ordenspropaganda gewann Thomas von Aquin an Boden. Seit seiner Heiligsprechung im Jahre 1323 wurde das unterstützt durch die strategische Verbreitung von Thomasbildnissen, die diesen Kirchenlehrer programmatisch weit über andere Gelehrte hinaus hoben.⁴⁵

Für unsere Fragestellung ist das nicht ganz unwichtig, denn in der Geschichte der Interpretation des Lorenzetti-Freskos stand von den Politiktheoretikern immer nur Thomas von Aquin im Zentrum. Viel wahrscheinlicher aber ist, dass Albert bis in die Mitte des 14. Jahrhunderts den theoriegeleiteten Diskurs der praktischen Philosophie wesentlich mehr geprägt hat. Eine Abhängigkeit des oft genannten Domenico Cavalca von Albertus Magnus wäre in diesem Zusammenhang noch genauer zu prüfen. Bei unserem Thema, den Teilgerechtigkeiten, kann man die Wirkung Alberts aber in

⁴⁴ Wieland, S. 660 (ebd. die Nachweise zu Grabmann und anderen). Vgl. auch Müller, *Natürliche Moral; Stammkötter*, S. 107 (zur raschen Verbreitung von Alberts erstem Kommentar).

⁴⁵ Darauf hat kürzlich *Flasch*, S. 41 ff., eindringlich hingewiesen (dort auch Abb. des Thomasbildes aus Santa Caterina in Pisa); ebd., S. 67–85, zur überragenden Bedeutung Alberts auch auf den Gebieten der Naturphilosophie und der Metaphysik.

jedem Falle dingfest machen.⁴⁶ Ich nenne nur den so einflussreichen und bedeutenden Nicolas von Oresme († 1382), der die ersten volkssprachigen Kommentare zur praktischen Philosophie des Aristoteles schrieb.⁴⁷ Oresme lehnt an der oben behandelten Passage (EN 1132b21–1133a5) das Tallionsprinzip ebenso ab wie Aristoteles. Er macht das bezeichnenderweise mit Argumenten, die er offensichtlich direkt von Albertus Magnus oder aus der von ihm begründeten Tradition übernommen hat: Die Widervergeltung nämlich widerspreche der Verteilungsgerechtigkeit, die immer nach Würde und Verdienst urteile; denn *wer einen Regenten (prince) verletzt, der beschädigt das Gemeinwohl (la chose publique) und ist des Majestätsverbrechens schuldig (est coupable de lese majesté)*.⁴⁸

Überaus aufschlussreich ist weiterhin der Umstand, dass die Kommentare des Nicolas von Oresme illustriert worden sind.⁴⁹ In den bildlichen Darstellungen findet sich, anders als im französischen Text, allerdings keine Spur der albertinischen Auffassung der Verteilungsgerechtigkeit. Die drei einschlägigen Miniaturen folgen präzise den aristotelischen Vorgaben (vgl. Abb. 3).⁵⁰ Die Strafgerichtsbarkeit rechts ist dargestellt unter der austauschenden Gerechtigkeit: Man sieht Instrumente der Strafjustiz wie Stock, Geißel und Henkersbeil. Die Visualisierung der verteilenden Gerechtigkeit links hebt auf die proportionale Verteilung allgemeiner Güter ab, indem sie als kluge Bilderfindung durch Messstäbe verdeutlicht, dass VI, III, IIII und II zwar unterschiedliche Größen sind, ihre Gleichheit aber hergestellt werden kann durch die rechte Proportion: VI : III = IIII : II. Wichtig für uns ist, dass die Sondermeinung des Albertus zur *iustitia distributiva* zwar im Text Erwähnung findet, im Bild aber nicht aufgegriffen wird. Es gibt also nicht nur unterschiedliche Diskurse allgemein, sondern sogar unterschiedliche Diskurse in verschiedenen Medien in ein und demselben Werk.

⁴⁶ Vgl. dazu auch Anm. 9.

⁴⁷ Literatur dazu bei Meier, Mensch und Bürger, S. 100 ff., und Richter Sherman.

⁴⁸ Maistre Nicole Oresme, Le livre de ethiques d'Aristote, S. 291 f.

⁴⁹ Grundlegend: Richter Sherman, Kap. 9, S. 93–116.

⁵⁰ Vgl. ebd., S. 96 f., 104 f.



Abb. 3: Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, französische Übersetzung des Nicole Oresme, Brüssel, Bibliothèque royale de Belgique, ms. 9505 – 06, fol. 89r; oben: Justice légale mit Fortitudo, Justice particulière, Mansuetudo und Entrepesie; unten: Justice distributive, Justice commutative).
© Bibliothèque royale de Belgique

Die Illustrationen aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts geben noch einen weiteren Fingerzeig. Auf den Miniaturen im Ethikkommentar des Nicolas von Oresme taucht Gerechtigkeit, wie gesagt, dreifach auf. In den gerade behandelten Formen der beiden Teilgerechtigkeiten und, wie eine Schutzmantelmadonna über diesen schwebend, in der Form der *Justice légale*. Unter ihr verstehen der Kommentator und der Illustrator die aristotelische allgemeine Gerechtigkeit, übersetzt allgemein mit *iustitia generalis*, *universalis* oder *legalis*. Sie gilt Aristoteles und seinen mittelalterlichen Auslegern als Tugend aller Tugenden. In der hier vorliegenden Illustration hat die *Justice légale* ihren Mantel schützend über weitere sechs „Tochertugenden“ ausgebreitet. Vier davon sind in Schriftbändern genannt: *Fortitude*, *Justice particulière* (Teilgerechtigkeit), *Mansuétude* und *Entreprise*.⁵¹ Es ist an dieser Stelle und in unserem Zusammenhang genauer zu überlegen, ob mit Lorenzettis übergroßer Gerechtigkeitsfigur in der linken Bildhälfte (Abb. 2), welche vorsichtig die beiden Waagschalen der Teilgerechtigkeiten austariert, nicht vielleicht auch die aristotelische *iustitia generalis* gemeint ist.⁵² Das würde der Bildsprache im Sieneser Fresko exakt entsprechen: Wie die anderen Tugenden hat sie eine Krone auf und als Tugend aller Tugenden ist sie größer als die anderen Tugenden auf der Herrscherbank. Und auch in Alberts Augsburger Predigtzyklus ist der allgemeinen Gerechtigkeit eine eigene, und zwar die zweite Predigt gewidmet. Erst danach behandelt unser Dominikaner in der hier besprochenen dritten Predigt die beiden Teilgerechtigkeiten.

Ich kann und will diese Fragen nicht abschließend klären und verlasse deshalb den verwickelten Diskurs um Gerechtigkeit und Teilgerechtigkeiten bei Aristoteles, Albertus Magnus, Ambrogio Lorenzetti und Nicolas von Oresme mehr oder weniger abrupt. Am Schluss seien noch vier Schlussfolgerungen aus dem Gesagten gezogen und in Form von Thesen zur Diskussion gestellt.

1. Es hat im Gerechtigkeitsdiskurs des Mittelalters eine bisher nicht beachtete Tradition gegeben, in der versucht wurde, den aristotelischen Begriff der verteilenden Gerechtigkeit (*iustitia distributiva*) ganz un-aristotelisch auf strafrechtlich relevante und politisch hochbrisante Sachverhalte anzuwenden. Albertus scheint der Urheber dieser Tradition gewesen zu sein. Deren Wirkungen reichen bis in Lorenzettis Zeiten und darüber hinaus. In jedem Falle lässt sich die in Lorenzettis Darstellung der linken Waagschale der *Justitia* vorgefundene Verklammerung der drei Motive „peinliche Bestrafung“, „Krönung“ und „verteilende Gerechtigkeit“ bisher nur in dem hier behandelten Text des Albertus nachweisen. Nur hier werden die Krö-

⁵¹ Vgl. ebd., S. 98.

⁵² Den Hinweis auf die Möglichkeit eines solchen Zusammenhangs verdanke ich Klaus Schreiner.

nung aufgrund erworbener Verdienste und die harte Strafe für Vergehen gegen Amtsträger im selben Textzusammenhang behandelt und darüber hinaus beide Akte explizit der verteilenden Gerechtigkeit zugeordnet. In Alberts Ethikkomentaren finden sich schließlich noch eindeutige Hinweise darauf, dass die angemessene Strafe bei Verletzung eines Amtsträgers die Enthauptung sein muss, genau wie es Lorenzetti in der linken Waagschale ins Bild setzt.

2. Die eigenwillige Interpretation Alberts macht durchaus Sinn. Sie kann vor dem Hintergrund insbesondere der Strafrechtsentwicklung der Zeit gesehen werden. Genannt sei nur die besondere Beachtung, die Straftaten gegen Amtsträger,⁵³ aber auch Straftaten von Amtsträgern in der zeitgenössischen Rechtstheorie gerade damals erfahren haben.⁵⁴ Und da die aristotelische *iustitia distributiva* ausschließlich Belange und Aktionen des Gemeinwesens (im modernen Sinne also „Staatshandeln“) betraf, lag es theorieimmanent durchaus nahe, dass Albert den Straftatbestand der Verletzung einer *persona publica* genau diesem Rechtsgebiet zuzuordnen suchte.

3. Dass all das bisher nicht bemerkt worden ist, gibt möglicherweise auch Einblick in die vorherrschende diskursive Struktur der Ideengeschichte der letzten Jahrzehnte. Tendenziell wurde dabei die Rolle des Thomas von Aquin stark überschätzt, während die meisten modernen Autoren – insbesondere die, die sich zur Interpretation politischer Ikonographie äußerten – die philologisch gut belegbare Breitenwirkung der Moralphilosophie des Albertus Magnus meist völlig außer Acht gelassen haben.

4. Wer Texte als Quellen von Bildern anführt, hätte nach den Ergebnissen unseres kleinen Ausflugs in die Geschichte der Teilgerechtigkeiten bei der Interpretation der Waagschalen der Justiz in Lorenzettis Fresko vielleicht höhere Anforderungen an die in Betracht gezogenen Texte stellen müssen. Dass das nicht geschah, hängt natürlich mit der kaum mehr zu überschauenden Fülle der auf uns gekommenen Informationen zusammen. Enorm hilfreich in dieser Situation wäre eine Digitalisierung einschlägiger Textquellen. Wenn ein so erstelltes Korpus elektronisch lesbarer Texte erst einmal verfügbar sein sollte, könnte man mit Hilfe lexikometrischer Verfahren er-

⁵³ Neuere Literatur dazu bei *Guenée; Isenmann*, Widerstandsrecht, S. 37–69.

⁵⁴ Dazu nur ein Beispiel: Im Großen Schied von 1258 tritt Albertus Magnus als Schiedsrichter zwischen dem Kölner Erzbischof als Stadtherrn und der Stadt Köln auf. In der ausgehandelten Urkunde wird eine neue Entwicklung des Amtsstrafrechts deutlich, die bei Amtsverletzungen einen öffentlichen Strafanspruch fordert, der unweigerlich auch ohne Vorhandenseins eines „privaten“ Klägers Strafverfolgung nach sich zieht; grundlegend dazu jetzt *Frenz*, S. 135–144. Wichtig festzuhalten sei dabei, „dass der Stadtherr genau in diesem stadtrechtlichen Kontext des Misstrauens gegen Macht und der Furcht vor Amtsmissbrauch einen sehr weitgehenden Strafanspruch erhob“ (ebd., S. 137). Das „Amt“ als gesondertes Feld des Strafrechts ist Albertus Magnus also wohl vertraut. Auf diesem Feld finden zu seiner Zeit die folgenschwersten Rechtsinnovationen statt.

mitteln, ob beispielsweise eine Verbindung von *iustitia distributiva* und *punitiva* häufiger vorkam, als wir bisher ahnten.⁵⁵ Soviel zu unserem Bild und zu unserem Text.

Zum Abschluss noch ein Blick auf mögliche Ursachen für die letztlich gescheiterte Rezeption der aristotelischen Theorie der Teilgerechtigkeiten. Dieses komplexe Problemfeld ist nicht leicht zu erschließen. Mitverantwortlich für das Scheitern war aber sicher auch, dass die prägnante bildliche Umsetzung ziemlich schwierig gewesen ist und stets kontrovers blieb. Es kristallisierte sich keine Bildkonvention heraus. Entscheidender noch scheint mir der Umstand gewesen zu sein, dass man mit diesen Bildern keine eingängigen Erzählungen verbinden konnte. Genau das nämlich wurde das Erfolgsrezept einer anderen Sorte von Rechtsbildern. Ich meine die allgemein bekannten antiken Exempel gerechter Richtersprüche, wie beispielsweise das verbreitete Salomonische Urteil. Albertus hatte diese Beispiele in seiner zweiten Augsburger Predigt bei der Behandlung der allgemeinen Gerechtigkeit ebenfalls verwendet.⁵⁶ Allein solche Beispiele machten im Gerechtigkeitsdiskurs der Bilder wirklich Schule.⁵⁷ Man findet sie in Buchillustrationen, in Palästen und in Rathhäusern.

Anders als im Falle der verteilenden und der austauschenden Gerechtigkeit konnte man dazu spannende, mitunter grausame, aber in jedem Fall leicht memorierbare Geschichten erzählen. Solche Exempel wurden Herrschaftsträgern und Regenten vorgehalten, um ihr Handeln recht zu leiten oder ihre Taten zu kritisieren.⁵⁸ Solche Exempel prägten die Gerechtigkeitsvorstellungen Alteuropas weit mehr als das hier behandelte subtile philosophische Konzept einer verteilenden und einer austauschenden Gerechtigkeit. Gescheiterte Rezeptionsgeschichten behalten gleichwohl ihren eigenen Reiz und sie besitzen zudem eine nicht gering zu veranschlagende historische Aussagekraft. Auf jeden Fall hoffe ich, dass am Ende deutlich ist, was mit der Darstellung in der linken Waagschale der Gerechtigkeit im Fresko des Ambrogio Lorenzetti alles hätte gemeint sein, in welchen Traditionen sie hätte stehen und auf welche historischen Veränderungen sie hätte Bezug nehmen können. Ich hoffe darüber hinaus, dass dabei zugleich klar gewor-

⁵⁵ Zur Methode vgl. *Jussen*, S. 227–256.

⁵⁶ Er nennt als Exempel die so genannte Gerechtigkeit Trajans (Alberts des Grossen Augsburger Predigtzyklus, II 81 ff., S. 12; dort allerdings mit *Hadrianus* transkribiert), und die Blendung des Zaleukos (ebd. II 89 ff., S. 113, jedoch ohne Namensnennung). Indem Albertus Magnus in seiner zweiten Augsburger Predigt diese später häufig im städtischen Raum gebrauchten Gerechtigkeitsexempel vielleicht erstmals einem städtischen Publikum präsentiert, erweist er sich auch auf diesem Felde als wegweisender Denker.

⁵⁷ Vgl. (mit weiterer Literatur) *Schild*, *Bilder*; *Meier*, *Vom Mythos der Republik*, S. 345–387.

⁵⁸ Vgl. jetzt auch *Schulte*, S. 209–224.

den ist, warum das damals ein durchaus ernst zu nehmendes Problem war und warum das bis heute so geblieben ist.

Summary

The translation of the fifth book of Aristotle's *Ethics* into Latin around the year 1250 brought the West into contact with new ethical concepts such as moral virtues (as opposed to intellectual virtues) and distributive justice (as opposed to commutative justice). It is well known that the Dominican Albertus Magnus was the first to comment on Aristotle's text. Less well known is that Albertus was the first to record these new ideas in a vernacular sermon cycle. (The fact that his sermons appeared in Augsburg, an urban environment, was no accident.) An analysis of these sermons – especially the second and third – shows Albertus's central role in reestablishing an Aristotelian discourse on justice. Commentaries on the *Ethics* and Lorenzetti's famous fresco cycle "Buon Governo" all make clear that it was Albertus and his followers – and not Thomas Aquinas or Brunetto Latini or anyone else – who set the tone for 14th-century discourse on the virtues.

Edierte Quellen

- B. Alberti Magni Opera omnia VII: Ethicorum lib. X, ed. Auguste Borgnet, Paris 1891.
- Alberti Magni Opera omnia XIV, 1: Super Ethica. Libri I–V. Commentum et quaestiones, ed. Wilhelm Kübel, Münster 1968–72.
- Alberts des Grossen Augsburger Predigtzyklus über den hl. Augustinus, ed. Johannes Baptist Schneyer, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 36 (1969), S. 105–147.
- Aristoteles, Die Nikomachische Ethik. Griechisch-deutsch, übersetzt von Olof Gigon, ed. Rainer Nickel, Düsseldorf/Zürich 2001.
- Maistre Nicole Oresme, Le livre de ethiques d'Aristote. Published from the Text of MS. 2902, Bibliothèque Royale de Belgique, with a Critical Introduction and Notes, ed. Albert Douglas Menut, New York 1940.
- Thomas von Aquin, Sententia Libri Ethicorum (Opera omnia, XLVII.2), Rom 1969.

Literatur

- Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven, hrsg. v. Walter Senner u. a. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, NF 10), Berlin 2001.
- Ascheri, Mario, La Siena del Buon Governo (1287–1355), in: *Politica e cultura nelle Repubbliche italiane dal medioevo all'età moderna*: Firenze, Genova, Lucca, Siena, Venezia. Atti del Convegno, Siena 1997, hrsg. v. Simonetta Adorni Braccesi/dems., Roma 2001, S. 87–107.
- Bien, Günther, Gerechtigkeit bei Aristoteles (V), in: *Die Nikomachische Ethik*, hrsg. v. Otfried Höffe (Klassiker auslegen, 2), Berlin 1995, S. 135–164.

- Boucheron*, Patrick, „Tournez les yeux pour admirer, vous qui exercez le pouvoir, celle qui est peinte ici“. La fresque du Bon Gouvernement d'Ambrogio Lorenzetti, in: *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 60 (2005), S. 1135–1199.
- Carter Southard*, Edna, *The Frescoes in Siena's Palazzo Pubblico, 1289–1539. Studies in Imagery and Relations to other Communal Palaces in Tuscany*, Diss. Indiana University, New York/London 1979.
- Dohrn*, Franz, *Gerechtigkeit, Kommune und Frieden in Ambrogio Lorenzettis Fresken in der Sala della Pace des Palazzo Pubblico von Siena*, in: *Festschrift für Gerd Kleinheyer zum 70. Geburtstag*, hrsg. von dems./Jan Schröder, Heidelberg 2001, S. 127–177.
- Donato*, Maria Monica, La „bellissima inventiva“: immagini e idee nella Sala della Pace, in: *Ambrogio Lorenzetti: Il Buon Governo*, hrsg. v. Enrico Castelnuovo, Milano 1995, S. 23–41.
- Edgerton Jr.*, Samuel Y., *Pictures and Punishment. Art and Criminal Prosecution during the Florentine Renaissance*, Ithaca/London 1985.
- England*, Izhak, *Corrective & Distributive Justice. From Aristotle to Modern Times*, New York 2009.
- Flasch*, Kurt, *Meister Eckhart. Die Geburt der „Deutschen Mystik“ aus dem Geist der arabischen Philosophie*, München 2006.
- Flüeler*, Christoph, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica im späten Mittelalter*, 2 Bde. (Bochumer Studien zur Philosophie, 19.1 u. 2), Amsterdam/Philadelphia 1992.
- Frenz*, Barbara, *Frieden, Rechtsbruch und Sanktion in deutschen Städten vor 1300. Mit einer tabellarischen Quellenübersicht nach Delikten und Deliktgruppen. Mit einem Vorwort von Gerhard Dilcher (Konflikt, Verbrechen und Sanktion in der Gesellschaft Alteuropas. Symposien und Synthesen, 8)*, Köln/Weimar/Wien 2003.
- Frugoni*, Chiara, *Una lontana città. Sentimenti e immagini nel Medioevo*, Torino 1983. (engl.: *A Distant City. Images of Urban Experience in the Medieval World*, Princeton 1991).
- Guenée*, Bernard, *Une meurtre, une société. L'assassinat du duc d'Orléans, 23 novembre 1407*, Paris 1992.
- Hart*, Herbert L. A., *Der Begriff des Rechts*, in: *Philosophie der Gerechtigkeit*, hrsg. v. Horn/Scarano, S. 321–331.
- Hofmann*, Hasso, *Bilder des Friedens oder Die vergessene Gerechtigkeit: drei anschauliche Kapitel der Staatsphilosophie*, München 1997.
- Isenmann*, Eberhard, *Norms and values in the European city, 1300–1800*, in: *Resistance, Representation, and Community*, hrsg. v. Peter Blickle (*The Origins of the Modern State in Europe, 13th to 18th Centuries*), Oxford 1997, S. 185–215 (erw. frz., Paris 1998).
- *Widerstandsrecht und Verfassung in Spätmittelalter und früher Neuzeit*, in: *Menschen und Strukturen in der Geschichte Alteuropas. Festschrift für Johannes Kunisch*, hrsg. v. Helmut Neuhaus/Barbara Stollberg-Rilinger (*Historische Forschungen*, 73), Berlin 2002, S. 37–69.

- Jussen*, Bernhard, Ordo zwischen Ideengeschichte und Lexikometrie. Vorarbeiten an einem Hilfsmittel mediävistischer Begriffsgeschichte, in: Ordnungskonfigurationen im hohen Mittelalter, hrsg. v. Bernd Schneidmüller/Stefan Weinfurter (Vorträge und Forschungen, 64), Sigmaringen 2006, S. 227–256.
- Kantorowicz*, Ernst H., *The Kings Two Bodies. A Study in Medieval Political Theory*, Princeton 1957 (dt.: *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, München 1990).
- Krone und Schleier. Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern, hrsg. v. der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn, und dem Ruhrlandmuseum Essen, München 2005.
- Lambertini*, Roberto, Von der *iustitia generalis* zur *iustitia legalis*. Die Politisierung des Gerechtigkeitsbegriffes im 13. Jahrhundert am Beispiel des Aegidius Romanus, in: Geistesleben im 13. Jahrhundert, hrsg. v. Jan A. Aertsen/Andreas Speer (*Miscellanea Mediaevalia*, 27), Berlin/New York 2000, S. 130–145.
- Politische Fragen und politische Terminologie in mittelalterlichen Kommentaren zur *Ethica Nicomachea*, in: Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters/Political Thought in the Age of Scholasticism. Essays in Honour of Jürgen Miethke, hrsg. v. Martin Kaufhold, Leiden/Boston 2004, S. 109–127.
- Malerei und Stadtkultur in der Dantezeit. Die Argumentation der Bilder, hrsg. v. Hans Belting/Dieter Blume, München 1989.
- Meier*, Ulrich, *Mensch und Bürger. Die Stadt im Denken spätmittelalterlicher Theologen, Philosophen und Juristen*, München 1994.
- Vom Mythos der Republik. Formen und Funktionen spätmittelalterlicher Rathausikonographie in Deutschland und Italien, in: *Mundus in imagine*, hrsg. v. Löther u. a., S. 345–387.
 - Urbane Utopien. Die mittelalterliche Stadt in Dominikanerpredigten, in: *Die Dortmunder Dominikaner im späten Mittelalter und die Propsteikirche als Erinnerungsort*, hrsg. v. Thomas Schilp/Barbara Welzel (*Dortmunder Mittelalterforschungen*, 8), Bielefeld 2006, S. 11–34.
- Merle*, Jean-Christophe, Art. Verteilungsgerechtigkeit, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 11 (2001), Sp. 958–962.
- Modersohn*, Mechthild, Brunetto Latini und die Fresken von Ambrogio Lorenzetti im Rathaus von Siena, in: *Bildnis und Image. Das Porträt zwischen Intention und Rezeption*, hrsg. v. Andreas Köstler/Ernst Seidl, Köln/Weimar/Wien 1998, S. 85–118.
- Müller*, Jörn, Ethics as a Practical Science in Albert the Great's Commentaries on the *Nicomachean Ethics*, in: Albertus Magnus, hrsg. v. Senner, S. 275–285.
- Natürliche Moral und philosophische Ethik bei Albertus Magnus (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, NF 59), Münster 2001.
- Mundus in imagine*. Bildersprache und Lebenswelten im Mittelalter. Festgabe für Klaus Schreiner. Mit einem Geleitwort von Reinhart Koselleck, hrsg. v. Andrea Löther u. a., München 1996.
- Philosophie der Gerechtigkeit. Texte von der Antike bis zur Gegenwart, hrsg. v. Christoph Horn/Nico Scarano, Frankfurt am Main 2002.
- Poeschke*, Joachim, *Wandmalereien der Giottozeit in Italien*, München 2003.
- Rawls*, John, Verteilungsgerechtigkeit, in: *Philosophie der Gerechtigkeit*, hrsg. v. Horn/Scarano, S. 355–386.

- Richter Sherman, Claire*, *Imaging Aristotle. Verbal and Visual Representation in Fourteenth-Century France*, Berkeley/Los Angeles/London 1995.
- Rowley, George*, *Ambrogio Lorenzetti*, Princeton 1958.
- Rubinstein, Nicolai*, *Political Ideas in Sienese Art: The Frescoes by Ambrogio Lorenzetti and Taddeo di Bartolo in the Palazzo Pubblico*, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 21 (1958), S. 179–207.
- *Le allegorie di Ambrogio Lorenzetti nella Sala della Pace e il pensiero politico del suo tempo*, in: *Rivista Storica Italiana* 109 (1997), S. 781–799.
- Scheeben, Heribert Christian*, *Albert der Große. Zur Chronologie seines Lebens (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, 27)*, Leipzig 1931.
- Schild, Wolfgang*, *Gerechtigkeitsbilder*, in: *Recht und Gerechtigkeit im Spiegel der europäischen Kunst*, hrsg. v. Wolfgang Pleister/dems., Köln 1988.
- *Bilder von Recht und Gerechtigkeit*, Köln 1995.
- Schmidt, Dagmar*, *Der Freskenzyklus von Ambrogio Lorenzetti über die gute und die schlechte Regierung. Eine danteske Vision im Palazzo Pubblico von Siena*, Diss. St. Gallen 2003 (als pdf-Datei im Internet unter www.biblio.unisg.ch).
- Schmidt, Hans-Joachim*, *Politische Theorie und politische Praxis: Albertus Magnus und die städtische Gemeinde*, in: *Albertus Magnus*, hrsg. v. Senner, S. 343–357.
- Schulte, Petra*, „Oh roy de France! Prenez exemple a ...“. *Exempla der Gerechtigkeit im Frankreich Karls VI.*, in: *Fallstudien: Theorie – Geschichte – Methode*, hrsg. v. Johannes Süßmann/Susanne Scholz/Gisela Engel (Frankfurter Kulturwissenschaftliche Beiträge, 1), Frankfurt am Main 2007, S. 209–224.
- Signori, Gabriela*, *Wörter, Sachen und Bilder. Oder: Die Mehrdeutigkeit des scheinbar Eindeutigen*, in: *Mundus in imagine*, hrsg. v. Löther u. a., S. 11–33.
- Skinner, Quentin*, *Ambrogio Lorenzetti: The Artist as Political Philosopher*, in: *Proceedings of the British Academy* 72 (1986), S. 1–56.
- *Ambrogio Lorenzetti's Buon Governo Frescoes: Two old Questions, Two New Answers*, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 62 (1999), S. 1–28.
- *L'artiste en philosophe politique. Ambrogio Lorenzetti et le Bon Gouvernement*, Paris 2003.
- Springer, Klaus-Bernward*, *Albertus Magnus und die „religiöse Frauenbewegung“*, in: *Albertus Magnus*, hrsg. v. Senner, S. 647–662.
- Stammkötter, Franz-Bernhard*, *De virtutibus secundum principia philosophica. Die philosophische Tugendlehre bei Albert dem Großen und Ulrich von Straßburg*, Diss. Bochum 2003.
- Wieland, Georg*, *The Reception and Interpretation of Aristotle's Ethics*, in: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism*, hrsg. v. Norman Kretzman u. a., Cambridge u. a. 1982, S. 657–672.
- Wolf, Ursula*, *Aristoteles' „Nikomachische Ethik“ (Werkinterpretationen)*, Darmstadt 2002.
- Zdekauer, Lodovico*, *Iustitia: Immagine e idea*, in: *Bulletino Senese di Storia Patria* 20 (1913), S. 382–425.

Gerechtigkeit als Strukturelement katechetischer Texte des 15. Jahrhunderts

Von *Krijn Pansters*, Utrecht

I. Einleitung: Gerechtigkeit in der niederländischen Moraldidaxe des 15. Jahrhunderts

Aus verschiedenen historischen und theologischen Gründen ist „Gerechtigkeit“ ein äußerst interessanter und diskussionswürdiger Gegenstand des gesellschaftlichen Diskurses im späteren Mittelalter. Hinter dem lateinischen Begriff *iustitia* verbergen sich zahlreiche, kontextabhängige Bedeutungen. Volkssprachliche Werke zeichnen sich nicht nur durch diese Bedeutungsdiversität aus, sondern erschweren den Zugriff auf die „Gerechtigkeit“, indem sie den Gegenstand begrifflich unterschiedlich fassen: *ghe-rechticheit*, *rechtverdicheit*, *iusticie*, *regtigheit* etc. Betrachtet man den Gerechtigkeitsdiskurs als ein Koordinatensystem, dann bewegt er sich einerseits, horizontal, zwischen einer juristischen und einer ethischen Definition von Gerechtigkeit, andererseits, vertikal, zwischen einer sozialen und einer religiösen Sinngebung. So sind Gerechtigkeit gegenüber Mitmenschen und göttliche Gerechtigkeit zwei verschiedene Dinge, die denselben Namen tragen.¹ Es ist eine paradoxe Situation: Ihre inhaltliche und begriffliche Vielschichtigkeit sowie ihre sehr heterogene Verortung machen die Gerechtigkeit zu einem diffusen Gegenstand des mittelalterlichen Gesellschaftsdiskurses; zugleich nimmt sie jedoch eine prominente Stellung in diesem Diskurs ein und ist für dessen Verständnis zentral.²

Die folgenden Ausführungen behandeln die Gerechtigkeit im Kontext der niederländischen Moraldidaxe des 15. Jahrhunderts. Innerhalb dieser thematischen und geographischen Eingrenzung wird die Frage nach dem Stellenwert der Gerechtigkeit in den Schriften klerikaler Belehrungen von Laien über Moral beantwortet. Natürlich ließe sich der Gerechtigkeit auch in anderen literarischen Genres und Zusammenhängen nachgehen, etwa in der laikalen Literatur oder monastischen Unterweisungen. Die niederländische

¹ Für hilfreiche Hinweise danke ich recht herzlich Dr. Michael Hohlstein und Dr. Kees Schepers. Seit je wird das Erstgenannte als eine Spiegelung des Zweitgenannten gesehen. Vgl. *van Nuffelen*, S. 246.

² *Pansters*, *De kardinale deugden*, S. 20.

Situation unterscheidet sich nicht auffallend von der gesamteuropäischen, aber die Konzentration auf volkssprachliche Texte aus den Niederlanden des 15. Jahrhunderts hilft, neue historische Perspektiven zu entwickeln. In den niederländischen Texten lassen sich am Beispiel der Gerechtigkeit inhaltliche und formale, d. h. Form und Aufbau des Textes betreffende Aspekte unterscheiden. Gerade der letzte Punkt bietet Einsichten über das Funktionieren des spätmittelalterlichen Gerechtigkeitsdiskurses, der bis jetzt vernachlässigt wurde.

II. Gerechtigkeit im metaphorischen und typologischen Kontext: *Ridderboec* und *Spieghel der menscheliker behoudensse*

Katechetische Traktate gehören zu den wichtigsten Hilfsmitteln, mit denen Kleriker im späteren Mittelalter der religiösen Unterweisung Form gaben. In ihnen diskutierten sie weniger abstrakte philosophische und theologische Probleme, sondern schrieben auf einprägsame, konkrete Art zentrale Aspekte christlichen Glaubenswissens und christlicher Morallehre fest.³ Volkssprachliche Texte boten zum einen Seelsorgern Material für ihre Aufgabe, zugleich richteten sie sich an lesefähige, aber lateinunkundige Laien. Es galt, *den einfachen Menschen, die Latein nicht verstanden, in ihrer Muttersprache jene Dinge mitzuteilen, die jeder kluge und vernunftbegabte Christ kennen und wissen sollte.*⁴

Ein herausragendes Beispiel ist das so genannte *Ridderboec*.⁵ Das Werk entstand um 1415 im Kloster Groenendaal bei Brüssel. Der anonyme Autor stand innerhalb und außerhalb der Klostermauern in engem Kontakt mit einer ritterlichen Elite (*der werelt ridder*) aus Adligen und vornehmen Bürgern,⁶ die spirituell ambitioniert waren, über finanzielle Mittel und genügend Zeit verfügten und sich intensiv ihrer Frömmigkeit widmeten.⁷ Die wechselseitige Beziehung von Kloster und Welt spiegelt sich im *Ridderboec*.

³ Vgl. *Reynaert*, S. 14.

⁴ Vgl. den Prolog im weiter unten behandelten *Wech der sielen salicheit*, fol. 3r: *te bewisene den simpelnen menschen diet in latine niet en verstaen, ter moeder tonghe dat meeste ende tgrove dat alle kerstine creatueren die vroescap hebben ende redene, wel sijn sculdich te kennen ende te wetene.*

⁵ Als vollständiger Text ist das *Ridderboec* nur in einer Handschrift überliefert: Brüssel KB 643–644. Eine kritische Edition ist noch nicht erschienen. Zurückgegriffen werden kann jedoch auf die Übersetzung einzelner Teile ins Niederländische: *Warnar*, *Ridderboec*. Zur Einführung in das *Ridderboec Ruh*, *Geschichte der abendländischen Mystik*, S. 130–136; *Schepers*, *Correcties*, S. 68–87; *Warnar*, *Het Ridderboec; ders.*, *The „Ridderboec“*, S. 153–164.

⁶ Zur sozialen Struktur in diesem Raum siehe z. B. *Janssens/Sleiderink*; *Hoofheid en devotie in de Middeleeuwse maatschappij*.

⁷ *Warnar*, *Het Ridderboec*, 150. Zuweilen wird die Vermutung geäußert, der Verfasser sei kein Mönch, sondern ein Weltgeistlicher gewesen. Vgl. *Schepers*, *Correcties*, S. 80.

Der Verfasser vertieft die Laienspiritualität, indem er die Metaphorik ritterlichen Lebens mit monastischen Themen kombiniert.⁸ Der ewige Streit zwischen Gott als König von Jerusalem und dem Teufel als Prinzen von Babylon bildet die Basis einer umfangreichen Allegorie, in der Glaube als ritterliche Pflicht aufgefasst wird: Der Mensch muss sich mit geistlichen Waffen gegen Sünden und Versuchungen rüsten; mit Hilfe eines geistlichen Heeres kämpft er um sein Seelenheil.

Zentraler Punkt, in dem sich die widerstreitenden Parteien unterscheiden, ist die Gerechtigkeit. Zu allererst gehört sie zu Gott, der als allmächtiger und gerechter König das Heer der Gläubigen anführt.⁹ Jene, die mit ihm gegen den Teufel streiten, verfügen selbst über die *Waffen von Gottes gerechter Macht*.¹⁰ Mit Hilfe der göttlichen Tugenden Hoffnung und Liebe erlangen sie die ewige Gerechtigkeit, die Jesus Christus selbst ist.¹¹ Jene jedoch, die in Sünde in den Kampf ziehen, *vertreiben Gerechtigkeit und Barmherzigkeit* und werden zu *Unterdrückern von Arm und Reich, Unschuldigen und Schuldigen*.¹² Die Gerechtigkeit erhält eine soziale Dimension: Die Gerechten suchen nicht mehr den eigenen Vorteil, sondern den aller Menschen. Der Zorn als Charakteristik des sündhaften, ungerechten *Ritters* entfernt ihn von seinen Mitmenschen.¹³ Gott lässt ein solches Verhalten zu, da mit der Verdammnis der Ungerechten doch eine Heilszunahme der Bedrängten einhergeht.¹⁴ Insofern erlöst gerechtes Handeln und widerfahrene Ungerechtigkeit *den Menschen von allem Leid*.¹⁵

Der Mensch, der durch die Erbsünde schlecht und ungerecht ist, muss Rechtfertigung erlangen, um in die geistliche Ritterschaft aufgenommen zu werden. Bedingung ist ein Leben ohne Sünde im Zeichen von Tugenden.¹⁶ Als Mittel dazu präsentiert das *Ridderboec* verschiedene katechetische Schemata, denen man entnehmen kann, *was die heilige Kirche lehrt, um Gott zu dienen*.¹⁷ Die zwölf Glaubensartikel, die zehn Gebote, die zwölf

⁸ Warnar, *Het Ridderboec*, S. 149, 154 und 156.

⁹ Brüssel KB 643–644, fol. 72r: *si souden doch dan achterlaten dat teken des almachtichs ende rechtverdigher here* (eigene Abschrift, eigene Interpunktion; Übersetzung nach Warnar, *Het Ridderboec*, S. 127). Ebd., fol. 41v: *si [Gods werken] sijn altoes gherechtich* (69).

¹⁰ Ebd., fol. 11r: *wapenen der gerechticheit der cracht gods* (36).

¹¹ Ebd., fol. 40r: *rechtverdicheit die christus selve es* (67).

¹² Ebd., fol. 56r: *si veriaen gerechticheit ende ontfermherticheit ende verdrucken al dat si vijnden in den weghe, also wel arm als rike, onsculdige als sculdige* (93).

¹³ Ebd., fol. 55v: *trect mi van minen evenkersten* (92).

¹⁴ Ebd., fol. 57r: *Mer want si quaet ende ongherechtich sijn, darum gestaedt de gherechticheit des heren dat si hem met ongerechticheit behelpen te hoir der scaden ende verdomenissen, ende ten groten loen ende verdienen der ghenere die van hem worden ghepersequeert* (94).

¹⁵ Ebd., fol. 72v: *gerechticheit verlost den mense van allen verdriete* (129).

¹⁶ Ebd., fol. 34v: *dair si de sonden mede moghen wederstaen ende voirtgaen in doechden* (54).

evangelischen Räte, die sieben Haupttugenden, die sieben Sakramente, die sieben Werke der Barmherzigkeit und die acht Seligpreisungen. Über die sieben Werke der Barmherzigkeit heißt es: *Für die Befolgung dieser Tugenden empfängt der gerechte Mensch Belohnung am jüngsten Tag.*¹⁸ Bei den acht Seligpreisungen und den sieben Haupttugenden steht die Gerechtigkeit im Mittelpunkt. Zur vierten Seligpreisung schreibt der Anonymus: *Selig sind jene, die auf Erden Hunger und Durst leiden, das heißt Gerechtigkeit begehren.*¹⁹ Zu den Tugenden heißt es:

*Voir sijn seven doechden principale. De drie heten godlike; dat sijn geloeve, hope ende caritate. Dander vier sijn menscelike; ende sijn vruetheit, getempertheit, stercheit ende rechtverdicheit. Dese doechden sijn gelijc d'regulen (...) want sonder dese doechden en kan nyemant gadoen gherechtige werken.*²⁰

Als eine der vier Kardinaltugenden²¹ bildet die Gerechtigkeit die Basis des gesellschaftlichen Zusammenlebens, während die drei göttlichen Tugenden den Menschen auf Gott richten. Im guten Verhalten gegenüber seinen Mitmenschen erweist sich die Ehre des *ritterlichen* Menschen; zugleich sichert es ihm himmlischen Lohn. Alles in allem: In der Darstellung von Gerechtigkeit im *Ridderboec* verbinden sich eindrucksvoll weltliche und transzendente Elemente. Gerechtigkeit ist primär eine Eigenschaft Gottes, die die Gläubigen zur Nachahmung in der Welt herausfordert. Als soziale Grundtugend sichert sie die menschliche Gemeinschaft. Drittens ist Gerechtigkeit Mittel individueller Heilssicherung und Rechtfertigung vor Gott.

Der *Spiegel der menscheliker behoudenesse*²² stellt eine Übersetzung des in den Niederlanden in zahlreichen Handschriften überlieferten *Speculum humanae salvationis* dar, den ein anonymer deutscher Dominikaner zwischen 1309 und 1324 geschrieben hat. Der *Spiegel* bietet eine einfach gehaltene typologische Heilsgeschichte in 45 Kapiteln, beginnend mit der Schöpfung Evas bis zur Himmelfahrt Mariens. Ihr pastorales Anliegen ist es, die negativen Folgen sündhaften Handelns den Heilsgaben christlicher Moral gegenüberzustellen. Zahlreiche Exempel veranschaulichen die positiven Folgen gerechten Handelns. Der anonyme Übersetzer zitiert in den einleitenden Passagen programmatisch aus Dan. 12,3 die Verständigen, welche

¹⁷ Ebd., fol. 44r: *vanden dingen die ons onse moeder de heilege kerke leert, dat wise aenveerden selen om gode te dienen* (69).

¹⁸ Ebd., fol. 45v: *Dit sijn de doechden dair de rechtverdighen menschen hoiren loen af ontfaen selen ten iongsten daghe* (72).

¹⁹ Ebd., fol. 47r: *salich sijn si die hier indertijt hebben hongher ende dorst, dats te verstaen begherte der gherechticheit* (75).

²⁰ Ebd., fol. 44r (70).

²¹ Zu den Kardinaltugenden in den Niederlanden Pansters, *De kardinale deugden; ders., De ‚vier doechden‘*, S. 105–122. Eine gute Einleitung zu den antiken Ursprüngen und der christlichen Rezeption der Kardinaltugenden bietet Houser.

²² Kritische Edition: *De spiegel der menscheliker behoudenesse*, ed. Daniëls. Zur Einführung Cardon; Oosterman, S. 169–188.

die Vielen zur Gerechtigkeit gewiesen haben.²³ Die Gerechtigkeit hat wie im *Ridderboec* viele Facetten. Sie ist die göttliche Gerechtigkeit, die den Menschen richtet, sie ist die Vision des gerechten Gottessohnes im Traum der Frau des Pilatus, und sie begegnet dem Leser als Kardinaltugend.²⁴ Im Kapitel über die Darbietung Jesu im Tempel²⁵ findet sich eine Beschreibung der Bundeslade, in der die Israeliten die von Gott an Mose gegebenen Gebote verwahrten:²⁶

*Dese arke hadde .iiij. gulden ringhen
Ten ziden hanghende, in waren dinghen;
Daer bi zijn .iiij. duechden bediet,
Cardinales die men dus hiet:
Ghetempertheit ende vrosceip mede,
Staertheit ende gherechtichede.*²⁷

Der Autor verfolgt mit der Allegorie eine mnemotechnische Absicht. Die Verbindung der Kardinaltugend mit einer biblischen oder einer nichtbiblischen Vierzahl hatte Tradition; die Deutung der vier goldenen Ringe der Bundeslade aus Ex. 25,12 als die vier Grundtugenden sollte Mäßigkeit, Klugheit, Starkmut und Gerechtigkeit als Gegenstand der Katechese Laien einprägsam machen. Zweifellos steht die Gerechtigkeit als Kardinaltugend im Text deutlich hinter den Beispielen der sündenstrafenden Gerechtigkeit Gottes zurück. Im Vergleich mit dem *Ridderboec* ist jedoch eine spezifische Ausformung von Gerechtigkeit als Kardinaltugend unverkennbar. Sie ist mit den anderen drei Kardinaltugenden auf Gott gerichtet, tragen und bewahren diese doch den Bund Gottes mit den Gläubigen. Ihr religiöser Charakter wird betont; hingegen ist ihr sozialer Aspekt nicht Gegenstand der Ausführungen.

²³ De spiegel der menscheliker behoudenesse, ed. Daniëls, S. 4, Z. 82 (vgl. Dan. 12,3): *Zo wie vele lieden wille berichten / Ter gherechticheit ende hem gestichten.* Der Bibelvers wird auch lateinisch zitiert: *Qui ad iusticiam erudiunt multos* (Z. 78).

²⁴ Ebd., S. 16, Z. 328; S. 105, Z. 12; S. 160, Z. 173; S. 184, Z. 272; S. 230, Z. 303; S. 236, Z. 5; S. 237, Z. 18; S. 241, Z. 21; S. 267, Z. 36 (Gott); S. 130, Z. 78 (vgl. Mt. 27,19) (Christus); S. 55, Z. 112 (Kardinaltugend).

²⁵ Das heißt: Jesus als Opfer Mariens an den Tempel, der den Himmel repräsentiert.

²⁶ De spiegel der menscheliker behoudenesse, ed. Daniëls, S. 53, Z. 5 f. (vgl. Ex. 20).

²⁷ Ebd., S. 55, Z. 107–114 (vgl. Ex. 25,12 und *Speculum humanae salvationis*, ed. Lutz/Perdrizet, S. 22 f.: *Arca quatuor circulos aureos in lateribus habebat, / Et Maria quatuor virtutes cardinales in se gerebat, / Quae sunt temperantia, fortitudo, prudentia et iustitia. / Haec sunt omnium virtutum radices et initia*).



Abb. 1: Die Juden tragen die Bundeslade mit den vier Ringen; sie verweisen auf die vier Kardinaltugenden.

Miniatur aus dem *Spiegel der menscheliker behoudensse*, Hs. London, The British Library, Add. 11575, fol. 28, in: Cardon, S. 66.
© The British Library Board

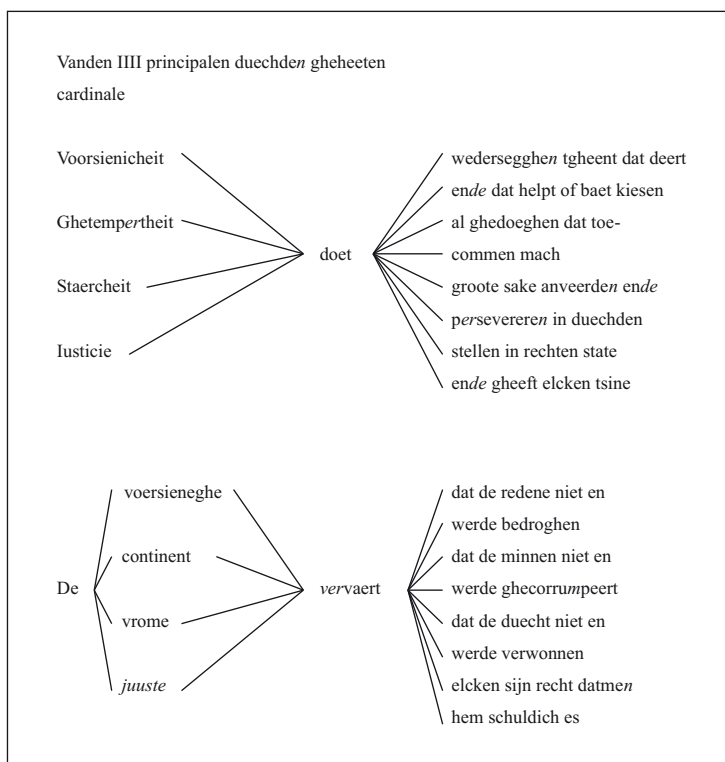
III. Gerechtigkeit als Kardinaltugend: *Geraardsbergse handschrift und Des coninx summe*

Um 1465 entstand in Flandern eine Sammelhandschrift, die nach ihrem Entstehungsort *Geraardsbergse handschrift* genannt wird.²⁸ Der Kodex, der wahrscheinlich einen adligen Auftraggeber hatte, enthält sehr unterschiedliche Texte in Versform und Prosa: Rätsel, Sprüche, Spottreden, katechetische und zahlreiche andere Stücke, deren einziges einigendes Band „die rechte Lebensweise im weitesten Sinne des Wortes“²⁹ ist. Das 53. Stück mit dem Titel *Vanden IIII principalen duechden gheheeten cardinale* gehört zu den vielen kleineren Texten des Kodex. Es ist die einzige Passage, die die vier Kar-

²⁸ Het Geraardsbergse handschrift, ed. Govers u. a. Zur Einführung Middeleeuwse verzamelhandschriften uit de Nederlanden; *Verbeij-Schillings*, S. 254 f.

²⁹ Het Geraardsbergse handschrift, ed. Govers u. a., S. 10.

dinaltugenden behandelt. Die Kürze erlaubt eine vollständige Wiedergabe nach der kritischen Edition.³⁰



Es handelt sich um eine schematische, mnemotechnisch strukturierte Auflistung der Kardinaltugenden mit Definitionen, die innerhalb des mittelalterlichen Kardinaltugendendiskurses klassisch zu nennen sind. Gerechtigkeit, als einzige der vier Haupttugenden (*principalen duechden*)³¹ vom Kopisten lateinisch (*iustitia*) genannt, besteht darin, einem jeden das Seine, d. h. sein Recht, zu geben.³² Ein solches Verhalten trägt dazu bei, ein guter Christ zu sein.

³⁰ Ebd., S. 68 (fol. 118r).

³¹ Die Bezeichnung *virtutes principales* stammt von Ambrosius: De Abraham lib. 2, cap. 11; De paradiso cap. 3, par. 18; Epistolae lib. 6, epist. 31, par. 3.

³² Vgl. Cicero, De inventione II, 53 (160): *Iustitia est habitus animi communi utilitate conservata suam cuique tribuens dignitatem*. Bei den übrigen Tugenden werden einige alternative Definitionen verwendet, wie z. B. die Untertugend der *prudentia*, *providentia* (*voorsienicheit*), als *pars pro toto* für *prudentia*.

1279 vollendete der Beichtvater des französischen Königs Philipp III. († 1285), Laurent von Orléans († 1300), die *Somme le roi*.³³ Jan van Rode († 1415), ein Laienbruder aus der Kartause Zelhelm (belgisch Limburg) übersetzte den ersten Teil des katechetischen Werkes 1408 als *Des coninx summe*³⁴ ins Niederländische. Eine vollständige volkssprachliche Ausgabe gelangte 1478 in Delft zum Druck. Die niederländischen Übersetzungen folgen genau dem Aufbau der französischen Vorlage, die aus sechs Teilen besteht, die die zehn Gebote, die zwölf Glaubensartikel, die sieben Hauptsünden, die Tugenden, das Pater Noster und die sieben Gaben des Heiligen Geistes behandeln.

Neben dem Vorbild der göttlichen Gerechtigkeit³⁵ schreibt der Übersetzer, der die *iustitia* seiner Vorlage mit *gerechticheit*, *gerechticheit*, *gherechticheit*, *rechtverdicheit*, *rechtvaerdicheit* oder *rechtvaerdichheit* übersetzt, von menschlicher Rechtfertigung und mahnt zu menschlicher Gerechtigkeit als Kennzeichen guten christlichen Lebens. Die Gerechtigkeit des Menschen nach den Seligpreisungen aus Mt. 5,3–10 bleibt im Abschnitt über die Tugenden unkommentiert.

Salich sijn die arme van geest, want dat rijc der hemelen is hoer.

Salich sijn die goedertieren of die vreedsamighe, want si sullen dat aertrijc besitten.

Salich sijn, die daer screyen, want si sullen ghetroest worden.

Salich sijn si, dien honghert ende dorst na rechtverdicheit, want si sullen versaedt worden.

Salich sijn die ontfermhertighe, want hem sel bermherticheit ghesycen.

Salich sijn die reyne van herten, want si sullen gode sien.

Salich sijn die saftmoedighe van harten, want si sullen kijnder gods gheheten worden.

Salich sijn die ghene, die persecutie liden om der rechtvaerdicheit wil, want dat rijc der hemelen is hoor.

*Dit waren die woerden ons heren.*³⁶

Das Thema der menschlichen Gerechtigkeit wird im Abschnitt über die sieben Gaben des Heiligen Geistes ausführlicher dargestellt. Zur Gabe des Starkmuts heißt es:

Mer als god den mensche dese gracie geeft ende gheeft hem mede die gave der starcheit, so geeft hi hem een nyewe herte ende een reyn herte, te versmeden al dat die werlt loven of geven can ende oec een koen herte om te dogen al dat verdriet daer die

³³ Frère Laurent, *La Somme le roi*, ed. Brayer/Leurquin-Labie. In den Niederlanden des 15. Jahrhunderts existierten verschiedene Handschriften des Textes.

³⁴ Kritische Edition: *Des coninx summe*, ed. Tinbergen. Sie gilt als Katechese, die alles für ein gutes christliches Leben bereithält. Vgl. *Warnar*, Biecht, gebod en zonde, S. 39. Sie ist mehr als ein Beichtspiegel, obwohl der Beichte besondere Aufmerksamkeit im letzten Teil geschenkt wird. Vgl. *Des coninx summe*, ed. Tinbergen, S. 98, und *Pleij*, Dromen van Cocagne, S. 364.

³⁵ *Des coninx summe*, ed. Tinbergen, S. 250 (55); S. 302 (150); S. 317 (175); S. 323 (188); S. 373 (294 f.); S. 385 (325–327 [*gerechticheit*]); S. 390 (339 f.); S. 434 (453); S. 446 (483 f.).

³⁶ *Ebd.*, S. 360 (263). Hervorhebung von Krijn Pansters. Die Seligpreisungen gehen zurück auf Jes. 11,2.

*werlt mede dreycht. Van deser coenheit seit Ihesus onse here: „Salich sijn die honghert ende dorst na rechtvaerdicheit“.*³⁷

Der Autor konkretisiert den Zusammenhang von Starkmut und Gerechtigkeit, als er notiert, die Grundbedingung der Gerechtigkeit liege in der Tugend der Frömmigkeit, die aus dem Starkmut hervorgehe:

*Daer om is die zevende graet van deser duecht [vroomheit, K.P.] die onse guedertieren meester Ihesus Cristus daer toe gheset heeft, als hi seit: „Salich sijn die gheen die honghert ende dorst na rechtvaerdicheit“. Dese sijn dan te recht salich, die in desen zeven graden der vroomheit opgeclommen sijn ende hebben honger ende dorst totten zevenden graet sonderlinghe op te climmen na haerre macht.*³⁸

Den Abschnitt über die Tugenden ordnet nicht das bekannte Schema der sieben Haupttugenden, der drei göttlichen Tugenden und der vier Kardinaltugenden. Im Zentrum der Darstellung stehen Herrschertugenden. Der gute Regent zeichne sich durch Schönheit, Weisheit, Männlichkeit, Großmut, Unabhängigkeit, edle Gesinnung und Gottesliebe aus.³⁹ Gerechtigkeit fehlt hier überraschenderweise, obschon sie doch zum Kernbestand einer jeden Herrschaftsethik gehört. Mit den übrigen Kardinaltugenden wird sie in *Des coninx summe* in den Abschnitt über die Gaben des Heiligen Geistes gesetzt.⁴⁰ Ein wenig gebräuchlicher Vergleich umschreibt den Gegenstand

³⁷ Ebd., S. 406 f. (380). Es folgt: *Sinte Bernaert seit, dat hij niet rechtvaerdich en is, die niet en siet int herte ende voelt ende verstaet wat zueticheit dattet is, god te minnen boven al. Die dese gave van gode begeert, die sal gheheelic sijn herte daer toe geven. Ende dat is vanden genen, daer onse here of seit, dat die gene salich sijn, dien hongert ende dorst na gerechticheit. Hi en seit niet: „Salich sijn si die hebben ende doen rechtvaerdicheit“, mer hi seit „dier na honghert ende dorst“. Want dese rechtvaerdicheit en machmen niet houden, ende dese gifte en mach niet geschien, noch dit weder gheven en mach niet betaelt worden in deser werelt; mer hier wert si begheert ende in die ander werlt betaelt. Daer om seit onse guedertieren meester niet: „Salich sijn sij die dese rechtvaerdicheit doen“, want hi en begheert niet dat wi hem dus rekenen sijnen scout, mer hem genoecht dat wij hebben gueden wille ende honger te betalen* (Ebd., S. 406 f. [380 f.]).

³⁸ Ebd., S. 410 f. (390): *Ende voerwaer, ten is gheen rechtvaerdich dinc, ic en moet geven mijn leven ende mijnen doot om den ghenen, die sijn ziel ende sijn leven voer mij gegeven heeft; ende alsoe als hi ondenckelic beter is dan ic, also veel bin ic hem meer sculdich na rechter gerechticheit, als sinte Ancelmus seit (...). Siehe zur Gerechtigkeit als Bestandteil der vroomheit: *Dat eerste punct hieten si grootmoedicheit, dat ander betrouwen, dat derde zekerheit, dat vierde lijdsaemheit, dat vijfste stantachticheit, dat seste volherdinge ende dat zevende, dat onse meester daer toe heeft gedaen, dat is hongher ende dorst na rechtvaerdicheit* [Ebd., S. 407 (382)]; weiter: *Dit is dat eynde der rechtvaerdicheit, daer wi voer of gesproken hebben, die coemt vander gave der starcheit overmits die duecht der vroomheit (...). Dit is die salicheit die god belovet inder ewangelien sijnen gueden ridderen, als hi seit: „Salich sijn die gene die hongert ende dorst na rechtvaerdicheit“, dat is na gode te dienen ende te minnen, „want si sullen versadet worden vander vrucht des boems des levens“. Dit is dat eynde ende die volcomenheit deser duecht, die gheheten is vroomheit, tot welke een leydet die gave der starcheit* (Ebd., S. 420 [419]). Die Verbindung von Starkmut und Frömmigkeit erinnert an Het Geraardsbergse handschrift, ed. Govers u. a.*

³⁹ *Des coninx summe*, ed. Tinbergen, S. 335–356.

der vier Grundtugenden: *want mit desen duechden regeert die mensehe hem selven in deser werlt, als die paeus regeert die heilighe kerc mit sijnen cardinalen*. Sie bilden die vier Teile der Liebe (*caritas*), die bewirkt, dass der Mensch das Gute, d. h. Gott wählt (Klugheit: *voersienigher wijsheit*), sich Gott unterwirft (Mäßigung: *machticheit*), Leid für Gott erträgt (Starkmut: *starcheit*) und Gott dient (Gerechtigkeit: *rechtvaerdichheit*). Gerechtigkeit setzt *den mensehe in rechten staet onder god ende onder hem ander dinghen*.⁴¹ Sie weist den Weg auf den Berg, das Reich Gottes.⁴²

Auffallend ist, dass hier eine eigentlich ausgesprochen soziale Tugend derart stark religiös ausgeformt wird. An anderer Stelle nimmt der Gerechtigkeitsdiskurs aber eine soziale Richtung. Während Klugheit, Starkmut und Mäßigung den Menschen selbst ordnen, ordnet die Gerechtigkeit den Menschen auf seine Mitmenschen hin (*den mensehe in die ordinancie ende inden rechten staet mit andere menschen; duet den mensehe ordineerlic leven onder ander luden*).⁴³ In der ehelichen Gemeinschaft regelt sie das Zusammenleben von Mann und Frau.⁴⁴ Als soziale Grundtugend schlechthin gibt sie jedem das Seine (*want si gheeft een ighelic dat sijn is*).⁴⁵

IV. Gerechtigkeit in Systematiken der christlichen Morallehre: *Parabeln van Cyrillus und Speculum conscientiae*

In den *Parabeln van Cyrillus*⁴⁶ aus dem 15. Jahrhundert strukturieren und gruppieren die Kardinaltugenden Fabeln, die auf den *Quadrapartitus apologetus* aus dem 14. Jahrhundert zurückgehen. Das vermutlich aus Italien stammende lateinische Original erfüllte verschiedene Funktionen; es diente als Fürstenspiegel, als Schulbuch im Rhetorikunterricht und als Quelle für Predigten im späten Mittelalter.⁴⁷ Im Prolog formuliert der Autor sein eigentliches Anliegen. In der niederländischen Adaption heißt es:

In dit boecxkijn dat in vierren is ghedeelt sullen wij dan voertgaende eerst segghen ieghen die onwijsheit, ten anderen mael ieghen die houerdie, ten derden ieghens die ghiericheit, ten viernden ieghens die onmaticheit, op dat wy ouermits die lelye ons

⁴⁰ Ebd., S. 381–383 (315–321). Die Kardinaltugenden werden zusammen mit den theologischen Tugenden behandelt, ehe der Verfasser mit der Darstellung der sieben Gaben beginnt.

⁴¹ Ebd., S. 383 (320).

⁴² Ebd., S. 383 (321).

⁴³ Ebd., S. 382 (318).

⁴⁴ Ebd., S. 454 (504).

⁴⁵ Ebd., S. 381 (315).

⁴⁶ Edition: De Parabeln van Cyrillus, ed. Lelij. Die Edition basiert auf Hs. Amsterdam UB IV F 31. Einführende Literatur: *Schippers*, Ethiek, S. 322–336; *dies.*, Middelnederlandse fabels.

⁴⁷ *Bodemann*, S. 99. Die niederländische Übersetzung ist allein in einer Handschrift und einem Druck überliefert.

heren ihu xpi dat vieroudige rijc der sonden, dat nabugodonor sach inden beelde in sinen droem, moghen slaen [ende verdriuen].⁴⁸

Den vier Sünden, auf die das vierfache Reich Nebukadnezars verweist,⁴⁹ stehen vier Tugenden gegenüber, von denen jede einem der vier Teile des Buches das Thema gibt:

Hier om, o lieue soen – want ic di nu beghere te scriuen ewighe leeringhe der sielen, die niet wt ons en comen mervanden meesteren sijn ghecomen – soe wil icse di ouergheuen ende leeren by fabulen ende ghelikenissen, op dat ghi se te claeliker verstaen mogheste, lichteliken leeren, soeteliken smaken, vasteliker ghedencken. Alle dat huus des rechten leuens dats op vier principael duechden ghefondeert ende besloten, als: wijsheit, grote oetmoedicheit, rechtuaerdicheit ende manierlicheit. Dit sijn die vier siden vanden tabernakel des heren. Dit sijn die vier iobs goeden, ende die vier nabuserdam verderfde doen hi iherusalem destruerde, als: den tempel der wijsheit ende die stat der groter oetmoedicheit, mitten huijse der maticheit ende der manierlicheit. Een goet mensche wort wel tot gode gheordineert ouermits wijsheit, tot sinen euen mensche ouermits rechtuaerdicheit, dat hi in ieghen spoet niet en valt ouermits grote oetmoedicheit, ende in voerspoet niet verheuen en wort ouermits maticheit.⁵⁰

Die vier Kardinaltugenden stellen das Fundament des *huus des rechten leuens* dar. Literarisch gesehen sind sie die Türangel (*cardo*) der Fabelsammlung. Sie sind „darstellerisches Ordnungsprinzip zu didaktischen Zwecken“.⁵¹ Die Kardinaltugenden bilden ein „konsistentes ethisches Grundprogramm: die *structura morum*, das *aedificium rectae vitae*“.⁵² Mit den Sünden formieren sie ein „integrales Lehrsystem“, in dem Moral anhand von Fabeln gleichnis- und beispielhaft gelehrt wird.⁵³ Eine systematische Tugendlehre, die der Prolog vermuten lässt, bietet der Autor jedoch nicht:

„Was in den Lehren der einzelnen Fabeln folgt, hat allerdings wenig mit der systematischen Erschließung eines festen Tugendschemas zu tun, baut nicht einmal analytisch, nämlich durch separate Abhandlungen jeweils genau voneinander abzugrenzender Untertugenden, einen Tugendkatalog auf, sondern füllt den durch den Tugendquartener vorgegebenen, inhaltlich jedoch offenen Gliederungsrahmen in assoziativer Reihung von Morallehren nuancenreich aus.“⁵⁴

Die Klammer der heterogenen Inhalte bildet die Gerechtigkeit. Sie ist – um weiter im Bild des Hauses zu sprechen – Fundament und Schlussstein der Moraldidaxe. Das Argument, das ihre exzeptionelle Stellung legitimieren soll, ist bekannt: Die Gerechtigkeit ist das einigende Band gesellschaftlicher Ordnung; sie gleicht Ansprüche, die Menschen untereinander haben,

⁴⁸ De Parabelen, ed. Lelij, S. 2.

⁴⁹ Vgl. Dan. 2,31–45.

⁵⁰ De Parabelen, ed. Lelij, S. 1. Hervorhebung von Krijn Pansters. Zu *tabernakel* vgl. Ex. 25,10–22; zu *iobs goeden* Ijob 1,13–19; *die vier nabuserdam verderfde* 2 Kön. 25,9; Jer. 52,12–13.

⁵¹ Bodemann, Die Cyrillusbabeln, S. 21.

⁵² Ebd., S. 16.

⁵³ Ebd., S. 14–27.

⁵⁴ Ebd., S. 16.

aus, indem sie jedem sein Recht gibt. Die Fabeln im dritten Teil des Werkes machen den Nutzen der Gerechtigkeit anschaulich und geben ihm Überzeugungskraft.

Im *Speculum conscientiae* des Regularkanonikers Arnoldus Geilhoven († 1442) aus Rotterdam ist die Gerechtigkeit ebenfalls ein wesentliches literarisches Element.⁵⁵ Der um 1424 geschriebene Gewissenspiegel, der auch als *Gnotosolitos* bekannt war, wurde 1476 von den „Brüdern vom gemeinsamen Leben“ in Brüssel gedruckt. Dort wurde er Klerikern städtischer Kirchen als Handbuch der Morallehre und als Mittel der Selbsterkenntnis (daher die Bezeichnung *Gnotosolitos*) empfohlen und zugänglich gemacht.⁵⁶ Der Traktat ist in 16 Rubriken unterteilt:

De VII. Peccatis mortalibus	De XII. Fructibus Spiritus Sancti
De X. Praeceptis	De VII. Operibus misericordiae corpor.
De XII. Consiliis evangelicis	De VII. Operibus misericordiae spirit.
De V. Sensibus exterioribus	De III. Virtutibus theologicis
De symbolo Fidei (XII Artic.)	De IV. Virtutibus cardinalibus
De VII. Sacramentis	De IX. Peccatis alienis
De VIII. Beatitudinibus	De VI. Peccatis in Spiritum S.
De VII. Donis Spiritus Sancti	De IV. Peccatis clamant. in Deum

Die Gerechtigkeit begegnet dem Leser unter den acht Seligpreisungen und als eine der vier Kardinaltugenden. Ihr ist dabei jeweils ein eigenes Kapitel vorbehalten. Rein formell unterscheidet sich ihre Darstellung hier von der in der besprochenen *Des coninx summe*. Sie ist strukturierendes Element eines Textes, der in hohem Maße vom spätmittelalterlichen Bemühen um verstärkte Systematisierung von Glaubenswissen und Morallehre geprägt ist, an deren Ende in den Niederlanden Autoren wie Arnoldus Geilhoven standen.⁵⁷ Formal schlug sich dies in Distinktionen, Klassifikationen und Konkordanzen nieder; inhaltlich kam es zu Differenzierung, Rationalisierung und Juridisierung christlicher Moraldidaxe. Die Gerechtigkeit wurde davon nicht ausgespart, sondern war zentraler Gegenstand von Systematisierung und Intellektualisierung.

⁵⁵ Es gibt ein *Gnotosolitos parvum* und ein *Gnotosolitos magnum*. Von beiden Versionen existiert keine kritische Edition. Ich habe einen Frühdruck benutzt: Incubation Brüssel 1476 (IDL 417).

⁵⁶ Weiler, S. 12 f. Die *parvum*-Redaktion wurde für Schüler der Stadtschule Löwen geschrieben als Vorbereitung zur Beichte.

⁵⁷ Weiler, S. 13.

**V. Gerechtigkeit in „katechetischen Kathedralen“:
Tafel van den kersten ghelove und Wech der sielen salicheit**

Eine der berühmtesten niederländischen katechetischen Schriften des späten Mittelalters ist die *Tafel van den kersten ghelove*⁵⁸ von Dirc van Delft († 1404) für den Grafen von Holland, Albrecht von Bayern († 1404), den Auftraggeber der scholastischen Summe, die sich stark an Thomas von Aquins *Summa theologica* anlehnt.⁵⁹ Als Hofkaplan war Dirc van Delft verantwortlich für die Liturgie und geistliche Unterweisung am Hofe.⁶⁰ Volkssprache, gelungene Prosa und enzyklopädischer Charakter erschlossen seinem Werk, für das er einen heilsgeschichtlichen Aufbau wählte, einen großen Leserkreis.⁶¹ In zwei Teilen behandelt Dirc van Delft das relevante katechetische Material seiner Zeit.⁶²

Das *Winterstuc* umfasst die Zeit von der Schöpfung bis zur Erlösung durch Jesus Christus. Das *Somerstuc* reicht vom Leiden des Gottessohnes bis zum Ende der irdischen Zeit. Beschränken wir uns hier auf den Aufbau des *Winterstuc* (gekürzte Wiedergabe):

I. God	XX. Acht salicheden	XXXIX. Marien totte Elyzabeth
II. Boeck des levens	XXI. Twalef vruchten des Geests	XL. Gheboort ons liefs Heren
III. Eerste ses daghen	XXII. Bose gheesten	XLI. Besnidinge ons Heren
IV. Neghen choir der enghelen	XXIII. Wortel der sonden	XLII. Drie coninghen
V. Acht hemelen	XXIV. Val Adams ende Eva	XLIII. Marien kercganc
VI. Seven planeten	XXV. Seven hooftsonden	XLIII. Joseph ende Maria dolende
VII. Twalef teykenen des hemels	XXVI. Seven duvelen	XLV. Dat kint verloren
VIII. Vier elementen	XXVII. Sonden inden h. Gheest	XLVI. Ihesus opwassede
IX. Aertsche paradijs	XXVIII. Sonden die wi biechten	XLVII. Johan Baptista dopede
X. Vier vloeden des a. paradijs	XXIX. Sonden bisscop absolveert	XLVIII. Christus inder woestenije

⁵⁸ Edition von der *Tafel*: Tafel van den kersten ghelove, ed. Daniëls. Einführende Literatur: *Faems*, S. 169 f.; *van Oostrom*, Dirc van Delft, S. 152–170; *ders.*, Het woord van eer, S. 180–224.

⁵⁹ *Warnar*, Biecht, gebod en zonde, S. 40. Vgl. *Tafel*, ed. Daniëls, S. 46–56.

⁶⁰ Der Auftragsbrief von Albrecht hält Dirc van Delft an, *voer ons te leren ende te prediken* (*Van Oostrom*, Het woord van eer, S. 181; vgl. *Warnar*, Biecht, gebod en zonde, S. 48).

⁶¹ Dirc van Delft schrieb für Laien, aber sein Werk ist auch in geistlichen Kreisen rezipiert worden. Vgl. *van Oostrom*, Dirc van Delft, bes. S. 155.

⁶² *Warnar*, Biecht, gebod en zonde, S. 41.

XI. Vijf sinnen	XXX. Sonden paeus absolveert	XLIX. Twaalf apostolen
XII. Vander zielen ende h. crachten	XXXI. Heilighe land	L. Leven, leer, predicaci
XIII. Vier complexien	XXXII. Tien geboden Gods	LI. Transfiguracie
XIV. Phisonomie des menschen	XXXIII. Heydensche ghebode	LII. Berch van Oliveten
XV. Ouderdoem	XXXIV. Vier ewangelien	LIII. Christus inden tempel
XVI. Seven tiden der werelt	XXXV. God mensche warden	LIIII. Maria Magdalena
XVII. Godlike duechden	XXXVI. Echtschap Jozeph's Marien	LV. Avontmale
XVIII. Cardinael duechden	XXXVII. Engelscher boetscap	LVI. Voeten wasschen
XIX. Seven gaven des h. Gheest	XXXVIII. Heilighe ontfanctnis	LVII. Testamente voir sijn doot

Dirc van Delft diskutiert zuerst Gott und seine Schöpfung, danach Körper und Seele des Menschen, anschließend Tugenden und Sünden, um mit den Evangelien und dem Leben Jesu zu schließen. Die Darstellung der Schöpfungs- und Heilsgeschichte folgt einem scholastisch „strukturierten Grundriss“⁶³, der in der systematischen Anordnung der Kapitel zum Ausdruck kommt. Dies lässt sich am Beispiel der Gerechtigkeit illustrieren. Der Autor widmet ihr breiten Raum, entweder als Gerechtigkeit Gottes, im Kontext der Seligpreisungen oder als Kardinaltugend.⁶⁴ Ich konzentriere mich hier auf Gerechtigkeit als Kardinaltugend. Zuerst ist einiges zum Inhalt anzumerken. Die Definition der Kardinaltugenden offenbart eine martialische, „ritterliche“ Sprache,⁶⁵ in der Gerechtigkeit als Herrschaftstugend erscheint:

*Doer dese duechden wert die mensehe in sinen wercken gheleert ende yeghen die boesheit ghewapent. Hi wert ghewapent in sinen voerspoet mit maticheit, in wederspoet mit starcheit. Sijn leven wart aldus ghesickt: wijsheit in verkiesen, starcheit in doghen, maticheit in ghebruken, rechtvaerdicheit in deylen.*⁶⁶

Die Vorlage lieferte das *Compendium theologicæ veritatis* des Hugo Ripelin von Straßburg († 1270),⁶⁷ ein Werk, das als „das spätmittelalterliche Handbuch der Dogmatik zum Gebrauch des Laien“ gilt.⁶⁸

⁶³ Van Oostrom, Het woord van eer, S. 198. Vgl. auch ebd., S. 201.

⁶⁴ Von Dirc van Delft übersetzt als *rechtverdicheit/rechtveerdicheit* oder *gerech-ticheit/gherechticheit*.

⁶⁵ Van Oostrom, Het woord van eer, S. 193 f.

⁶⁶ Tafel, ed. Daniëls, S. 88, Z. 12–17. Zur Gerechtigkeit S. 92–95.

⁶⁷ Die Edition des *Compendium* befindet sich in Bd. 34 der Werkausgabe von Albertus Magnus, ed. Borgnet. Vom *Compendium* waren lateinische Handschriften in den Niederlanden überliefert. Zudem dürfte die deutsche Rezeption einflussreich gewesen sein. Vgl. Steer.

⁶⁸ Ruh, Bonaventura deutsch, S. 35.

*Per virtutes cardinales instruitur homo in operibus, et contra vitia armatur (...) quia homo armatur in prosperis per temperantiam, et in adversis per fortitudinem (...) Item, dicit Augustinus, quod prudentia est in eligendis, fortitudo in tolerandis, temperantia in utendis, iustitia in distribuendis.*⁶⁹

Andernorts greift Dirck van Delft ebenfalls auf das *Compendium theologiae veritatis* zurück. Seinen Ausführungen zu Klugheit, Starkmut und Mäßigung liegen die einschlägigen Passagen Ripelins zu *prudentia*, *fortitudo* und *temperantia* zugrunde. Hinsichtlich der Gerechtigkeit folgt Dirck van Delft seiner wesentlichen Vorlage nicht. Statt auf die *iustitia politica* aus dem *Compendium theologiae veritatis* greift er auf Augustinus, Macrobius, Vegetius, *Das scaecspel*, eine niederländische Übersetzung des bekannten *Liber scaccorum*, und alttestamentliche Beispielerzählungen zurück. Dirck van Delft, der Gerechtigkeit klassisch als Forderung definiert, jedem zu geben, was das Seine ist und ihm zukommt (*een ijghelick te gheven dat sijn is ende dat hem toe hoort*),⁷⁰ wählt Literatur, die seinem Textaufbau besser entspricht. Gleich auf zweifache Art ist Gerechtigkeit Strukturelement der *Tafel van den kersten ghelove*. Zum einen ist sie ordnender Oberbegriff unterschiedlicher Ausformungen von *rechtvaardicheit* (...) *in drien stucken*,⁷¹ denen verschiedene gerechte Werke entsprechen. Zum anderen bildet Gerechtigkeit nicht nur das Scharnier gerechter Werke, mit denen sich der Mensch gut zu Gott und anderen Menschen verhält. Sie geht über den engen inhaltlichen Rahmen hinaus und bildet das moraltheologische Programm der gesamten *Tafel van den kersten ghelove*. Die Gerechtigkeit ist in Versen und Zahlen systematisch und „mathematisch“ in der Textstruktur verankert: *dat achtende capittel is vanden vier voirbaersten heydensche cardinael duechden, die ander cardinael deucht is, staet in drien stucken, dat eerste deel, dat ander deel* etc. Mit den übrigen Tugenden bildet sie ein festes Schema, das mit anderen katechetischen Schemata korrespondiert. Die sinnvolle Anordnung des Materials gilt als Widerspiegelung der göttlichen Ordnung in den Augen des Autors.⁷² Zur *cardo* seines Textaufbaus, der die Schöpfungsordnung symbolisieren soll, macht Dirck van Delft die *alre overscoonste duecht* Gerechtigkeit als Klammer der Kardinaltugenden, die wiederum tragende Säulen des gesamten Textes sind.

Nicht anders verhält es sich im *Wech der sielen salicheit* aus dem frühen 15. Jahrhundert.⁷³ Der Text ist Teil einer faszinierenden Sammelhand-

⁶⁹ B. Alberti Magni, ed. Borgnet, lib. V, cap. 33, S. 179 f. Zu den Kardinaltugenden cap. 33–37. Das Zitat geht nicht auf Augustinus zurück, sondern auf *De spiritu et anima* (Migne PL 40, 794 [cap. 20, Z. 50]) – eine Schrift, die wahrscheinlich Alcherus von Clairvaux zuzuschreiben ist.

⁷⁰ Tafel, ed. Daniëls, S. 95.

⁷¹ Ebd., S. 93 f., Z. 129–171.

⁷² *Van Oostrom*, Het woord van eer, S. 207.

⁷³ Der *Wech der sielen salicheit* findet sich in der Handschrift Wiesbaden, Hessisches Hauptstaatsarchiv 3004 B 10, folia 2–44. Eine kritische Edition wird von Kees

schrift, die ungefähr 60 Texte vereinigt. Katechetische Traktate (etwa eine niederländische Übersetzung des *Miroir de l'âme* von Jean Gerson), Predigten und Bibelexegesen wechseln sich ab mit anderen moraltheologischen Stücken wie etwa den an Meister Eckhart orientierten *Questien van eenen goeden simpelen mensche, den oefeninghe die behoren eenen gheesteliken toe* und einer großen Zahl an Illustrationen. Obschon alle Texte auf die eine oder andere Weise die spätmittelalterliche Laienspiritualität wiedergeben, orientiert sich im *Wech der sielen salicheit* die Anordnung des Materials an den großen theologischen Summen des späteren Mittelalters.⁷⁴

Das volkssprachliche Werk ist ganz der Katechese verschrieben, geht es doch darum, wie es im Prolog heißt, *te bewisene den simpelen menschen diet in latine niet en verstaen, ter moeder tonghe dat meeste ende tgrove dat alle kerstine creatueren die vroescap hebben ende redene, wel sijn sculdich te kennen ende te wetene*.⁷⁵ Der Titel steht programmatisch für die Katechese im Allgemeinen, geht es doch darum, der menschlichen Seele den Weg zu weisen, der zu ihrer Seligkeit führt, daher: *Wech der sielen salicheit*.

Ein entscheidender Schritt auf dem Weg ist die Gerechtigkeit.⁷⁶ Sie tritt wiederum im Kontext der Seligpreisungen und der vier Kardinaltugenden auf. Darüber hinaus repräsentiert sie einen der vier Zustände, in denen sich die menschliche Seele befinden kann. Nachdem der Mensch sein unseliges Dasein in der Buße abgelegt hat, gelangt er in den Stand der Gerechtigkeit, der – um im Bild des Weges zu bleiben – letzten Etappe auf der Seelenwanderung zur Vollendung. Dem jeweiligen Zustand der menschlichen Seele ordnet der Autor unterschiedliche katechetische Lehrstücke zu:⁷⁷

1. Niveau: Vier staeten	2. Niveau: Katechetische Lehrstücke	3. Niveau: Inhalte
A. Staet van onnoselheden	Tien gheboden Seven hooftsonden	1. Was der Mensch tun soll 2. Was der Mensch nicht tun soll
B. Staet van penitencien	Seven sacramenten Pater noster	3. Wie der Mensch der Sünde entkommen kann
C. Staet van gherechticheden	Seven deughden Acht salicheiden Seven gheweercken van ontfaerm.	4. Wie der Mensch leben soll, wenn er die Sünde überwunden hat

Schepers und Hans Kienhorst vorbereitet (erscheint 2008), deren vorläufiges Manuskript ich freundlicherweise benutzen durfte. Der Autor ist anonym.

⁷⁴ *Schepers*, *Wech van Salicheit*.

⁷⁵ Wiesbaden, Hessisches Hauptstaatsarchiv 3004 B 10: *Wech der sielen salicheit*, fol. 3r.

⁷⁶ Im *Wech der sielen salicheit* auch: *gherechticheit*, *gherechtichheit*.

⁷⁷ Schema nach *Schepers*, *Wech van Salicheit*, im Druck.

D. Staet van volmaechtheden	Drien raden der ewangelien Seven ghiften des heilichs gheests Twaalf vruchten des gheests	
(Eschatologie)	Uterste vonnesse Pine vander hellen Blischap van hemelrike	5. Was der Mensch fürchten muss 6. Wovon der Mensch ent- kommen soll 7. Wonach der Mensch stre- ben soll

Der gerechte Mensch lebt nicht mehr in Sünde, sondern ist während seiner Wanderung bei den Tugenden, den Seligpreisungen und den Werken der Barmherzigkeit angelangt:

*Ghesien oec vanden state van penitencien ende hoemen uten zonden verrisen mach te graciën bider medecine vanden heiligen sacramenten, nu weten besien wat wi sculdich sijn te kennene om inden wech van gerechticheden te levēne. Ende daer toe behoeven ons te kennene die vii doegden, daer na die viii salicheden, derdewerf die vii werken van ontfermicheden.*⁷⁸

Gerechtigkeit kennzeichnet nicht nur einen spezifischen Zustand der Seele. Sie kommt auch auf einem zweiten Niveau zur Darstellung innerhalb der katechetischen Lehrstücke als Fundament der Morallehre. Zum einen ist Gerechtigkeit eine der vier (von insgesamt acht) Seligpreisungen (s. Schema):

*Honger ende dorst hebben na die gerechtichede es, also Albertus seit, een neernstich of een scerp begheeren der gherechtichede. Van deser gherechtichede staet vore geseit. Alle menschen sijn sculdich te hebbene een scarp ende een nerenstich begheren ter gherechtichede ende niet anders te begherene. Dat leert ons onse heere in dewangelie, daer hi spreect aldus: Soect ierst dat rike gods, dats te verstante int werken, ende alle andere dingen dat u noet sal sijn vanden lichame, die sullen u van gode toecomen. Sorgen wi dan alleene hoe wi gode in gherechticheden moghen dienen, ende hi sal vele bet voorsorghen hoe hi ons sal ghevoeden, die aldus hebben uut minnen een scerp begeren, dats hunger ende dorst na der gherechticheit. Die gherechtige sijn wel zalich, want, also hem onse heere belovet, si sullen worden ghesaed ende ghevoed vander spisen gods. Doen wi dan den wille gods, des vader van hemelrike, wi sullen drinken vanden watre der fonteinen die springende es in deewelike leven.*⁷⁹

Andererseits tritt Gerechtigkeit als eine der vier Kardinaltugenden auf, die Teil der sieben Tugenden sind (s. Schema). Gerechtigkeit gibt jedem das Seine, lässt Menschen einander wohlverhalten und niemandem Schaden zufügen.⁸⁰

⁷⁸ Wiesbaden, Hessisches Hauptstaatsarchiv 3004 B 10: *Wech der sielen salicheit*, fol. 17r.

⁷⁹ Ebd., fol. 23r. Gerechtigkeit findet noch in der achten Seligpreisung nach Mt. 5,10, die die Verfolgung zum Gegenstand hat, Erwähnung: *Dit woert es elc wel sculdich te merkene, dat dese persecucie ende ander dogen moet sijn ghedoecht uut minnen van gerechticheden* (fol. 26r).

⁸⁰ Vgl. *Justitia est habitus animi communi utilitate conservata suam cuique tribuens dignitatem* (*De diversis quaestionibus* 31 = Cicero, *De Inventione* II, 53 [160];

Gherechtichede es, also sinte Augustijn seit ende andre leerraers ghemeenlike, eene doget die elken tsine ghevende es. Ende hier bi seit sinte Augustijn: So wie hem selven gode nemt, dats uten dienste van gode trect van wien hi ghemaect es, enten quaden gheest dient in zonden, hi es ongherechtig. Seneca seit: ii dinghen behoren toe der gherechticheden, dats datmen hebbe den wille van allen lieden wel te doene, ende dat men hebben den wille van niemen quaet te doene.

Gherechticheit staet in vi dinghen: in onderhoricheden, die siwi sculdich die boven ons sijn; in disciplinen ende in correxcien, dats in begripingen van minnen sijn wi sculdich den ghenen die onder ons sijn; in ghelijcheden, die siwi sculdich die neven ons sijn; ende in minnen, in waerheden ende in ghetrouwicheden. Ende dese vi siwi sculdich ghemeenlike alle menscen.

*Dese gerechtichede es ghelijc enen manpade, want ghelijc dat een manpat es die rechts-te wech ende die cortste, also ghelijc so comten alre sekerst ende alre ierst ten rike gods biden weghe van gherechticheden.*⁸¹

Als inhoudliches Vorbild dient die Gerechtigkeit Gottes. Gott ist in allem gerecht: *God es een gherechtig vonnisser ende sterc, ende daer toe vreed-sam ende ontfermich sijnde, ende sparende die ghene die op anderen ontfermich sijn.*⁸²

Die *Tafel van den kersten ghelove* und der *Wech der sielen salicheit* unterscheiden sich hinsichtlich des sprachlichen Stils, der sich nach den unterschiedlichen Adressaten richtet, für die die Autoren schrieben.⁸³ Obschon der *Wech* nicht derart komplex und inhaltlich reich wie die Arbeit des Dominikaners Dirc van Delft für den Grafen von Holland ist, weisen beide Texte dennoch viele Gemeinsamkeiten auf. Wie Dirc van Delft benutzt auch der Autor des *Wech der sielen salicheit* häufig das *Compendium theologicæ veritatis* des Hugo Ripelin von Straßburg. Wie der Dominikaner aus Delft lehnt er sich bei den Kardinaltugenden Klugheit, Starkmut und Mäßigung eng an Ripelins Kompendium an, weicht aber in der Darstellung der Gerechtigkeit von seiner Vorlage ab und benutzt Martin von Bragas *Formula vitæ honestæ* und Augustinus' *De diversis quaestionibus* und *De civitate Dei*. Die Motive, die sowohl Dirc van Delft als auch den Schreiber des *Wech der sielen salicheit* dazu veranlassten, von den Vorgaben Ripelins in diesem Fall abzuweichen, bedarf weiterer Untersuchungen. Gemeinsam ist beiden niederländischen Texten eine Vers- und Zahlenarithmetik, die pastoralen In-

auch in Augustinus, *De civitate Dei* 19,4; *Enarrationes in Psalmos* 83,11, und: *Hocine est sua cuique distribuere? An qui fundum aufert ei, a quo emptus est, et tradit ei qui nihil in eo habet juris, injustus est; et qui se ipsum aufert dominanti deo, a quo factus est, et malignis servit spiritibus, justus est?* (Augustinus, *De civitate Dei* 19,21). Martin von Braga (Ps-Seneca): *Amabis enim deum, si illum in hoc imitaberis, ut velis omnibus prodesse, nulli nocere et tunc te iustum virum appellabunt omnes, sequentur, venerabuntur et diligunt* (*Formula vitæ honestæ*, S. 246). Hinweise von István Bejczy.

⁸¹ Wiesbaden, Hessisches Hauptstaatsarchiv 3004 B 10: *Wech der sielen salicheit*, fol. 20v.

⁸² Ebd., fol. 23v.

⁸³ Warnar, *Biecht, gebod en zonde*, S. 43 f.

halten Struktur gibt.⁸⁴ Die Form erfüllt eine Funktion, unterstützt die Ordnung der Dinge doch die Didaxe umfangreichen katechetischen Materials.⁸⁵ In beiden Texten kommt dabei der Gerechtigkeit eine Schlüsselfunktion zu.

VI. Epilog und Apologie: Gerechtigkeit als Strukturelement

In den niederländischen katechetischen Texten des 15. Jahrhunderts bezeichnet der Begriff Gerechtigkeit unterschiedliche Inhalte. Er ist Gerechtigkeit Gottes, Seligpreisung oder, als eine der Kardinaltugenden, soziale Grundtugend schlechthin. Als Ordnungsprinzip und Strukturelement der Texte erfüllt er eine didaktische Funktion, indem er Inhalte erinnerbar und die Moralbelehrung damit wirksamer machen soll. Über die mnemotechnische Intention hinaus verweisen Form und Struktur auf eine spätmittelalterliche mentale Disposition: das Bemühen um Ordnung als Sicherheit und Halt.⁸⁶ Schemata und Stufungen, wie sie in der Vers- und Zahlenarithmetik katechetischer Texte zum Ausdruck kommen, prägten das Denken der Zeit und wirkten – das scheint plausibel – selbst wiederum auf dieses ein. Daher ist es wichtig, nicht allein inhaltliche Aspekte zu berücksichtigen, sondern auch auf formale Aspekte hinzuweisen, um dem spätmittelalterlichen Gerechtigkeitsdiskurs gerecht zu werden.

Summary

In Dutch catechetical texts of the fifteenth century, the term ‘justice’ has several meanings. It is divine justice, a beatification, or a cardinal and pre-eminently social virtue. As a principle of order and a structural element in texts, it has a didactical function, making textual contents easy to remember, and, in this way, moral teaching more effective. Beyond a mnemotechnical function, form and structure of justice point to a late-medieval mental disposition: the need for order as security and anchorage in

⁸⁴ *Schepers*, Wech van Salicheit, im Druck, benennt den Nutzen der *divisiones* im Wech: „In een *diuisio* worden de elementen die de structuur van de navolgende tekst of het navolgende tekstdeel uitmaken, vooraf in onderling verband opgesomd. Deze elementen worden vervolgens afzonderlijk vóór het betreffende deel van de tekst opnieuw genoemd. Een *diuisio* functioneert op drie wijzen. Ten eerste, voor de auteur: door het ontwerpen van een zinvolle *diuisio* kan hij het materiaal overzichtelijk ordenen. Ten tweede, voor de tekst: deze is feitelijk gestructureerd door middel van de (onderdelen van) de *diuisio*. Ten derde, voor de lezer: door de opsomming vooraf van de onderdelen van de *diuisio* is hij voorbereid op hetgeen in het navolgende tekstdeel uiteen zal worden gezet. *Divisiones* werden gebruikt in preken, in traktaten en colleges.“ Zum Konzept der *diuisio* ferner: *Minnis*, S. 145–155 (Hinweis von Kees Schepers).

⁸⁵ *Schepers*, Wech van Salicheit, im Druck.

⁸⁶ Siehe z. B. *Krings*, S. Das Sein und die Ordnung, 233–249; *ders.*, *Ordo; Wildiers*, 95–97.

a threatening world. Countless schemes and stages, as can be found in the versal and numerical arithmetic of catechetical texts, shaped thought and, likely, the form of new texts. It is important, therefore, to not only consider textual contents of sources when studying the role of justice in medieval society, but also the formal aspects of texts, in order to grasp late-medieval discourse regarding *iustitia*.

Unedierte Quellen

Brüssel, Bibliothèque royale de Belgique, ms. 643–644.

Brüssel, Bibliothèque royale de Belgique, IDL 417.

Wiesbaden, Hessisches Hauptstaatsarchiv 3004 B 10.

Edierte Quellen

D. Alberti Magni, Ratisbonensis episcopi, Ordinis Praedicatorum, opera omnia XXXIV, ed. Steph. Borgnet, Paris 1895.

Sancti Ambrosii episcopi mediolanensis opera/Opera omnia di Sant’Ambrogio 2, II (De Abraham), Mailand/Rom 1984; 2, I (De paradiso), Mailand/Rom 1984; 19 (Epistolae) Mailand/Rom 1988.

Aurelii Augustini opera 14, 2 (De civitate Dei) (Corpus christianorum, series Latina, 48), Turnhout 1955; 10, 2 (Enarrationes in Psalmos) (Corpus christianorum, series Latina, 39), Turnhout 1956.

Des coninx summe, ed. Dirk Cornelis Tinbergen, Groningen 1990.

Frère Laurent, *La Somme le roi*, ed. Édith Brayer/Ane-Françoise Leurquin-Labie (Publications de la société des anciens textes français), Paris 2008.

Het Geraardsbergse handschrift. Hs. Brussel, Koninklijke Bibliotheek Albert I, 837–845, ed. Marie-José Govers u. a. (Middeleeuwse verzamelhandschriften uit de Nederlanden, I), Hilversum 1994.

M. Tullius Cicero, De inventione. Über die Auffindung des Stoffes. De optimo genere oratorum. Über die beste Gattung von Rednern. Lateinisch-deutsch, ed. Theodor Nüßlein, Darmstadt 1998.

Martini Episcopi Bracarenensis opera omnia, ed. Claude W. Barlow (Papers and monographs of the American Academy in Rome 12), New Haven 1950 [chapter VII: Formula vitae honestae, S. 204–250].

De Parabelen van Cyrillus, ed. Clara Maria Lelij, Amsterdam 1930.

De spiegel van menscheliker behoudenesse. De Middelnederlandse vertaling van het *Speculum humanae salvationis*, ed. Ludovicus Daniëls (Studiën en tekstuitgaven van Ons geestelijk erf, 9), Tiel 1949.

Tafel van den kersten ghelove, ed. Ludovicus Daniëls, 4 Bde. (Tekstuitgaven van Ons geestelijk erf, 4–7), Antwerpen/Nijmegen 1937–1939.

Literatuur

- Bodemann*, Ulrike, Die Cyrillusfabeln und ihre deutsche Übersetzung durch Ulrich von Pottenstein. Untersuchungen und Editionsprobe (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, 93), München 1988.
- Cardon*, Bert, Manuscripts of the Speculum humanae salvationis in the Southern Netherlands (c. 1410-c. 1470). A contribution to the study of 15th century book-illumination and of the function and meaning of historical symbolism (Corpus van verlichte handschriften uit de Nederlanden, 9–6), Leuven 1996.
- Faems*, An, Art. Dirc van Delf, in: Medieval Germany: An Encyclopedia, hrsg. v. John M. Jeep, New York/London 2001, S. 169 f.
- Hoofsheid en devotie in de Middeleeuwse maatschappij: de Nederlanden van de 12^e tot de 15^e eeuw (Handelingen van het wetenschappelijk colloquium te Brussel, 21–24 oktober 1981), hrsg. v. Jozef Janssens, Brussel 1982.
- Houser*, Rollen Edward, The cardinal virtues. Aquinas, Albert, and Philip the Chancellor (Mediaeval sources in translation, 39/Studies in Medieval moral teaching, 4), Toronto 2004.
- Janssens*, Jozef/*Sleiderink*, Remco, De macht van het schone woord: literatuur in Brussel van de 14de tot de 18de eeuw, Leuven 2003.
- Krings*, Hermann, Das Sein und die Ordnung. Eine Skizze zur Ontologie des Mittelalters, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 18, 1940, S. 233–249.
- Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee, Hamburg²1982.
- Middeleeuwse verzamelhandschriften uit de Nederlanden. Congres Nijmegen 14 oktober 1994, hrsg. v. Gerard Sonnemans (Middeleeuwse studies en bronnen, 51), Hilversum 1996.
- Minnis*, Alastair, Medieval theory of authorship. Scholastic literary attitudes in the later Middle Ages, London 1984, S. 145–155.
- Nuffelen*, Peter van, The unstained rule of Theodosius II: a late antique panegyric topoi and moral concern, in: Virtutis imago: studies on the conceptualisation and transformation of an ancient ideal, hrsg. v. Gert Partoens u. a. (Collection d'études classiques, 19), Leuven u. a. 2004, S. 229–256.
- Oosterman*, Johan, Vertaler of verteller? Het „Speculum humanae salvationis“ en de Westvlaamse „Spiegel der menschelijker behoudensesse“, in: Verraders en bruggenbouwers. Verkenningen naar de relatie tussen Latinitas en de Middelnederlandse letterkunde, hrsg. v. Paul Wackers u. a. (Nederlandse literatuur en cultuur in de middeleeuwen, 15), Amsterdam 1996, S. 169–188.
- Oostrom*, Frits van, Dirc van Delft en zijn lezers, in: Ders., Aanvaard dit werk. Over Middelnederlandse auteurs en hun publiek (Nederlandse literatuur en cultuur in de middeleeuwen, 6), Amsterdam 1992, S. 152–170.
- Het woord van eer. Literatuur aan het Hollandse hof omstreeks 1400, Amsterdam⁴1993, S. 180–224.
- Pansters*, Krijn, De ‚vier doechden‘. Over kardinaliteit en marginaliteit van een klassiek motief in de Lage Landen (1200–1500), in: Millennium 18 (2004), S. 105–122.
- De kardinale deugden in de Lage Landen, 1200–1500 (Middeleeuwse studies en bronnen, 108), Hilversum 2007.

- Pleij*, Herman, *Dromen van Cocagne. Middeleeuwse fantasieën over het volmaakte leven*, Amsterdam 1997.
- Reynaert*, Joris, *Leken, ethiek en moralistisch–didactische literatuur. Ter inleiding, in: Wat is wijsheid?*, hrsg. v. dems. u. a., S. 9–36.
- Ruh*, Kurt, *Bonaventura deutsch. Ein Beitrag zur deutschen Franziskanermystik und –scholastik (Bibliotheca Germanica, 7)*, Bern 1956.
- *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 4, München 1999, S. 130–136.
- Schepers*, Kees, *Correcties op het aan Pomerius toegedachte oeuvre*, in: *Ons geestelijk erf* 71 (1997), S. 41–87.
- *Wech van Salicheit. Een catechetische summa als centrale tekst in verzamelhand-schrift Wiesbaden 3004 B 10*, im Druck.
- Schippers*, Anda, *Ethiek in de Middelnederlandse fabelbundel „Parabelen van Cyril-lus“*, in: *Wat is wijsheid?*, hrsg. v. Reynaert u. a., S. 322–336.
- *Middelnederlandse fabels. Studie van het genre, beschrijving van collecties, catalogus van afzonderlijke fabels*, Diss. Nijmegen 1995.
- Steer*, Georg, *Hugo Ripelin von Straßburg. Zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des ‚Compendium theologicæ veritatis‘ im deutschen Spätmittelalter (Texte und Textgeschichte, 2)*, Tübingen 1981.
- Verbeij-Schillings*, Jeanne, *Beeldvorming in Holland. Heraut Beyeren en de historiografie omstreeks 1400 (Nederlandse literatuur en cultuur in de middeleeuwen, 23)*, Amsterdam 1995.
- Warnar*, Geert, *Ridderboek*, Amsterdam 1991.
- *The „Ridderboec“: author and audience of a devotional treatise*, in: *Les sources littéraires et leurs publics dans l’espace bourguignon (XIVe–XVIe s.)*, hrsg. v. Jean-Marie Cauchies (Publication du centre européen d’études bourguignonnes [XIVe–XVIe s.], 31), Neuchâtel 1991, S. 153–164.
 - *Biecht, gebod en zonde. Middelnederlandse moraaltheologie voor de wereldlijke leek*, in: *Boeken voor de eeuwigheid. Middelnederlands geestelijk proza*, hrsg. v. Thom Mertens u. a. (Nederlandse literatuur en cultuur in de middeleeuwen, 8), Amsterdam 1993, S. 36–51.
 - *Het Ridderboec. Over Middelnederlandse literatuur en lekenvroomheid (Nederlandse literatuur en cultuur in de middeleeuwen, 10)*, Amsterdam 1995.
- Wat is wijsheid? Lekenethiek in de Middelnederlandse letterkunde*, hrsg. v. Joris *Reynaert*, u. a. (Nederlandse literatuur en cultuur in de middeleeuwen, 9), Amsterdam 1994.
- Weiler*, Anton, *La systematique de la théologie morale selon Arnold Geilhoven*, in: *Actes du colloque Terminologie de la vie intellectuelle au moyen âge. Leyde/La Haye 20–21 septembre 1985*, hrsg. v. Olga Weijers (Études sur le vocabulaire intellectuel du moyen âge, 1), Turnhout 1988, S. 11–18.
- Wildiers*, Max, *Kosmologie in de westerse cultuur*, Kapellen/Kampen 1988.

***strengkeit des gerichts und der straffe
mit sunderlichen gnaden gelyndert.***
**Theologische Grundlegung, gedankliche
Durchdringung und geschichtliche Praxis
hoch- und spätmittelalterlicher Gnadenjustiz**

Von *Klaus Schreiner*, Bielefeld/München

Tilman Isenheupt, ein Kölner Bürger, hatte 1566 im Kölner Dom eine Bluttat begangen. Das Stadtgericht verurteilte ihn deshalb zum Tode. Zu seiner Hinrichtung fand sich eine große Menschenmenge ein. Ein solches Schauspiel des Schreckens wollte sich die Kölner Bürgerschaft nicht entgehen lassen. Eine junge Frau erklärte sich bereit, den Todeskandidaten zu ehelichen. Auf diese Weise einen Übeltäter vor seiner Hinrichtung zu bewahren, ermöglichte die so genannte „Losbitte“, ein von alters her geübter Rechtsbrauch. Isenheupt lehnte das Angebot ab. Sich umständehalber auf eine pragmatische Zweckheirat einzulassen, war seine Sache nicht. Es gelang ihm jedoch, die Volksmenge für sich einzunehmen. Vom Schafott herab schilderte er den versammelten Manns- und Weibspersonen den Hergang und die Motive seiner Tat. Sein blutiges Handeln, das im Blickfeld seiner Richter ein todeswürdiges Verbrechen darstellte, suchte er zu rechtfertigen. Die Menge glaubte, was er zu seiner Entlastung vortrug. Um ihrer Sympathie für Isenheupt Ausdruck zu verschaffen, rief sie dem Gerichtsvorsitzenden entgegen: *gnade, gnade und gein recht*.¹

Das Votum der aufgebrachten Menge war eindeutig. Sie verlangte Strafverzicht, der einer Begnadigung gleichkam; sie lehnte es ab, einem Richterspruch zu folgen, der sich streng an den Buchstaben des Gesetzes hielt. Ein beherzter Bauer tat, was das versammelte Volk für rechtens erachtete. Er stieg aufs Schafott und trennte mit einem Messer den Strick durch, den man Isenheupt um den Hals gelegt hatte. Vom todbringenden Strang befreit, gelang dem todgeweihten Übeltäter die Flucht. *Mit hilf des folks*, berichtet der Chronist, sei er über die Felder geeilt und aus der Stadt entwichen.² Der Fall des dem Schafott glücklich entronnenen Tilman Isenheupt verweist auf

¹ Zitiert nach: *Schwerhoff*, Köln im Kreuzverhör, S. 165.

² Ebd.

ein Grundproblem mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Strafjustiz: das Spannungsverhältnis zwischen Gnade und Recht.

Gnade zählt nicht mehr zu den Entscheidungsnormen heutiger Rechtsprechung. Gnadenhalber Strafmilderung und Straferlass zu gewähren, widerspricht – in der Begrifflichkeit von Max Weber ausgedrückt – dem „formalen Rechtsrationalismus“ rechtsstaatlicher Justiz. Ein Begnadigungsrecht besitzt nur noch der Bundespräsident. Dessen Recht zu begnadigen verdankt sich dem liberalen Verfassungsstaat des 19. Jahrhunderts. Dieser wollte, älteren Rechtstraditionen folgend, nur dem Monarchen ein Recht zur Begnadigung von Straftätern zuerkennen. Im öffentlichen Rechts- und Gerichtswesen von heute gibt es Rücksichtnahme auf mildernde Umstände, bisweilen auch von Staats wegen gewährte Amnestie, aber keine Gnade, die als Kriterium der Rechtsfindung Abweichungen von der gesetzlichen Norm zulässt und rechtfertigt. In rechtstheoretischen Debatten von heute ist die Dialektik von Recht und Gnade kein Thema mehr.

I. Das Spannungsverhältnis zwischen Recht und Gnade in der Literatur und auf der Bühne

Als Problem von überzeitlicher Aktualität wird Begnadigung im Schauspiel und in der Oper immer noch und immer wieder öffentlich zur Sprache gebracht. Shakespeare lässt in *Maß für Maß* einen herzoglichen Statthalter auftreten, der in der Abwesenheit des Herzogs die alten Gesetze gegen Unzucht und Unmoral in aller Schärfe wieder einführt. Als sittenstrenger Tugendwächter verhängt er gegen einen jungen Mann die Todesstrafe, weil er, ohne verheiratet zu sein, eine junge Frau geschwängert hat. Die Maxime des Statthalters, eines Rechtseiferers, der an die „Allmacht der rechtlichen Norm“ (Gustav Radbruch) glaubte, lautete:

*Das Recht darf nicht zur Vogelscheuche werden,
Als ständ es da, um Habichte zu schrecken,
Und bliebe regungslos, bis sie zuletzt
Gewöhnt, drauf ausruhn statt zu fliehn.³*

Dem hielt die Schwester des zum Tode verurteilten jungen Edelmannes entgegen:

*Kein Attribut, das Mächtige verherrlicht,
Nicht Königskrone, Schwert des Reichsverwesers,
Des Marschalls Stab, des Richters Amtsgewand,
Keins schmückt sie alle halb mit solchem Glanz,
Als Gnade tut.⁴*

³ William Shakespeare, *Maß für Maß*, in: Shakespeares dramatische Werke, Bd. 6, S. 314.

⁴ Ebd., S. 325.

Der menschenfreundliche Herzog beherzigte diesen Grundsatz. Er gewährte Gnade, verzieh und versöhnte. Sein Urteil, das nicht dem Buchstaben des Gesetzes folgte, verhalf den Liebenden zu glücklicher Gemeinsamkeit.

In Shakespeares *Kaufmann von Venedig* heißt es noch eindringlicher und noch poesievoller:

*Die Art der Gnade weiß von keinem Zwang.
Sie träufelt wie des Himmels milder Regen
Zur Erde unter ihr, zwiefach gesegnet:
Sie segnet den, der gibt, und den, der nimmt;
Am mächtigsten in Mächtgen, zieret sie
Den Fürsten auf dem Thron mehr als die Krone,
Das Zepter zeigt die weltliche Gewalt,
Das Attribut der Würd und Majestät,
Worin die Furcht und Scheu der Könige sitzt.
Doch Gad ist über dieser Zeptermacht,
Sie thronet in dem Herzen des Monarchen,
Sie ist ein Attribut der Gottheit selbst,
Und irdsche Macht kommt göttlicher am nächsten,
Wenn Gnade bei dem Recht steht.⁵*

In *Billy Budd*, einer Oper von Benjamin Britten, die 2001 in der Wiener Staatsoper, 2005 in der Bayerischen Staatsoper und 2007 in der Hamburgischen Staatsoper aufgeführt wurde, geht es um einen Matrosen, der, zu Unrecht der Meuterei bezichtigt, hingerichtet wird. Weil er stotterte, sah er sich außerstande, Argumente zur Sprache zu bringen, welche die perfide Unterstellung heimtückischer Widersacher als blanke Verleumdung hätten entlarven können. Er bediente sich deshalb seiner Fäuste, mit denen er seinen Vorgesetzten so unglücklich traf, dass dieser zu Tode kam. Nur einer der urteilenden Kriegsrichter plädierte für ein Urteil, das der tragischen Verstrickung des Vorfalls gerecht zu werden suchte. *Gnade für seine Jugend – der Bursche ist ohne Arg*, so sein Votum. Dem fügte er hinzu: *Der Himmel ist barmherzig – laßt uns auch barmherzig sein. Laßt uns Mitleid zeigen, Mitleid!* Die Gegenpartei hielt dem entgegen: *Gerechtigkeit heißt unsere Pflicht, das Recht ist unsere Hoffnung und Rache ist unsere Aufgabe, Rache!* sowie schließlich *Recht muß werden!* (Dritter Akt, zweite Szene).⁶ Dieses ward denn auch. Der Matrose, ein guter, pflichtbewusster, sittlich unbescholtener Junge wurde hingerichtet, wie es der Buchstabe des Gesetzes gebot.

Die Frage, was Recht und Gnade miteinander verbindet und was sie voneinander trennt, gehört zu den klassischen Themen der abendländischen

⁵ William Shakespeare, *Der Kaufmann von Venedig*, in: Shakespeares dramatische Werke, Bd. 5, S. 137. Vgl. dazu allgemein *Kaufmann*.

⁶ Billy Budd, *Opera in Four Acts*, S. 54 f. Die Übersetzung stammt von Werner von Koppenfels. Sie ist abgedruckt im Programmbuch „Benjamin Britten, Billy Budd“ der Bayerischen Staatsoper, München 2005, S. 107–158, hier S. 150.

Dichtung und Literatur. Dichter und Musiker, die sich dieser Thematik annahmen, wollten nicht die ordnungs- und friedenssichernde Funktion des Rechts in Frage stellen, wohl aber zum Ausdruck bringen, dass Menschen, die in Frieden miteinander leben wollen, auf das erbarmende Verzeihen anderer, die Katharsis versöhnender, friedensstiftender Gnade, angewiesen sind. Sie brachten einen Wertkonflikt zum Bewusstsein, dem die Einsicht zugrunde liegt, „daß es neben dem Recht noch andere Werte gibt und daß es nötig werden kann, diesen Werten gegen das Recht zur Geltung zu verhelfen“.⁷

Dieser Sammelband ist Eberhard Isenmann gewidmet, in dessen wissenschaftlichem Œuvre Recht und Gerechtigkeit einen zentralen Platz einnehmen. In den konzeptuellen Vorgaben zum Kolloquium, das dem Sammelband vorausging, wurde als erkenntnisleitendes Forschungsziel formuliert, sich der facettenreichen Idee der Gerechtigkeit im „Zusammenspiel von Theorie und Praxis“ zu nähern. Durch eine solche Vorgehensweise sollten, wie es hieß, die „einzelnen Blickwinkel“, unter denen man die Idee der Gerechtigkeit betrachten könne, zusammengeführt und miteinander verwoben werden. Am Beispiel des „Richtens nach Gnade“ möchte ich dies versuchen.

II. Fragestellungen

Zu fragen, wie sich das Wechselverhältnis zwischen Recht und Gnade in der schönen Literatur abzeichnet, ist *eine* Perspektive, unter der das komplexe Phänomen „Richten nach Gnade“ erhellt und aufgeschlüsselt werden kann. Zu fragen, wie es sich in der Rechtstheorie und Rechtspraxis mittelalterlicher Gesellschaften darstellt, eine *andere*. Religions- soziologische Gesichtspunkte kommen ins Spiel, wenn man der Frage nachgeht, ob das Nachdenken über das Verhältnis zwischen Recht und Gnade nicht nur in der theologischen Traktatliteratur, sondern auch in der Religiosität des späten Mittelalters, insbesondere in Predigten und Weltgerichtsspielen, erkennbare Spuren hinterlassen hat.

Um Rechenschaft zu geben, welchen Rechtsvorstellungen und welchen politisch-sozialen Rahmenbedingungen das richterliche Handeln nach Gnade seinen Ursprung und seine rechtsgestaltende Genesis verdankt, bedarf es einiger Unbekümmertheit. Dies nicht zuletzt deshalb, weil Rechtshistoriker von heute sich außerstande sehen, die Ursprungs- und Wirkungsgeschichte rechtlich relevanter Begnadigung argumentativ plausibel zu erklären. Für die Gnade und ihr rechtlich vielgestaltiges Umfeld – wie die „Ablösung von Blutstrafen selbst bei schwerwiegenden Untaten, das ‚Richten nach Gnade‘

⁷ Radbruch, S. 273 f.

oder nach billigem, statt nach strengem Recht, den Strafverzicht aufgrund vorheriger oder verabredeter Unterwerfung“ – sei beim derzeitigen Stand der Forschung nicht einmal der „Ansatz einer Erklärung“ möglich.⁸ Unser Wissen von dem, was Richten nach Gnade eigentlich sei und wie sich sein Aufkommen und sein Wirken erklären lasse, beruhe auf einem „geradezu diffusen Forschungsstand“.⁹ Begrenztes Wissen über einen komplexen historischen Tatbestand würden die bisherigen Interpretationsversuche als „ausgesprochen entmutigend“ erscheinen lassen. Angesichts einer solchen Forschungslage gehöre das „Richten nach Gnade“ zu den „vielen ungelösten Fragen der mittelalterlichen Strafrechtsgeschichte“.¹⁰

Ich bilde mir nicht ein, auf Fragen, die ungelöste Probleme aufwerfen, Antworten gefunden zu haben, die weiteres Forschen entbehrlich machen. Nachzeichnen möchte ich Konstanten und Varianten einer epochenübergreifenden Problemgeschichte, die nicht über germanische Wurzeln mittelalterlicher Gnadenjustiz aufklärt, sondern zur Sprache bringt, wie sich das Richten nach Gnade im Lichte zeitgebundener Legitimationsmuster, Normen und Praktiken darstellt.

III. Gnade und Recht im Lichte der älteren und jüngeren Forschungsgeschichte

Ältere und jüngere Rechtshistoriker hielten es nicht „mit dem metaphysischen Rest“, den Dichter und Dramatiker zu einem unverzichtbaren Bestandteil humaner Rechtsprechung machten. Das mittelalterliche Richten nach Gnade, so ihr Einwand, habe die Rechtsprechung subjektiver Willkür ausgeliefert. Fürbitten hätten vielfach den Charakter von sozialem Zwang und physischer Erpressung angenommen, denen die Richter erlegen seien.

Konrad Beyerle kritisierte 1910 in einer Kaisergeburtstagsrede an der Universität Göttingen unnachsichtig die rechtsschädlichen Fehlformen spätmittelalterlicher Gnadenjustiz. Er meinte, „Gnade zu üben“, sei „überall und stets Herrscherrecht und Herrschertugend gewesen“. Das im späten Mittelalter von allen Gerichten geübte Gnadenrecht habe jedoch die Ausbildung eines unabhängigen, von klaren Rechtsprinzipien bestimmten Rechts- und Gerichtswesens verhindert. „Eine grobe Verwilderung der Strafjustiz, rohe Todes- und Verstümmelungsstrafen auf der einen Seite, ein verflachtes Gnadenrecht in Händen aller Gerichte auf der andern Seite, das war die Signatur des ausgehenden Mittelalters.“¹¹

⁸ Weitzel, S. 61.

⁹ Willoweit, S. 190.

¹⁰ Ebd., S. 189.

¹¹ Beyerle, S. 3 und 5. Vgl. dazu Schuster, S. 274.

Eberhard Schmidt vertrat in seiner 1965 erschienenen *Einführung in die Geschichte der deutschen Strafrechtspflege* die Auffassung, zur Gewährung von Gnade könnten Richter unstreitig auch „sachliche Gesichtspunkte“ bewegt haben, ebenso gut aber auch „rein gefühlsmäßige, unkontrollierte Regungen und ganz unsachliche Motive“.¹² In seinen skeptischen Vorbehalten bestärkte ihn die Tatsache, dass weder von der Carolina noch von den Gesetzen der entstehenden Territorialstaaten das Richten nach Gnade als legitime Form juristischer Entscheidungsfindung anerkannt und gehandhabt wurde.

Das Richten nach Gnade abschätzig zu kritisieren, hatte Tradition. Immanuel Kant schrieb in seiner *Metaphysik der Sitten*, in der er *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* abhandelt:

Das Begnadigungsrecht (ius aggratiandi) für den Verbrecher, entweder der Milderung oder gänzlichen Erlassung der Strafe, ist wohl unter allen Rechten des Souveräns das schlüpfrigste, um den Glanz seiner Hoheit zu beweisen und dadurch doch im hohen Grade Unrecht zu thun. Denn: In Ansehung der Verbrechen der Unterthanen gegen einander steht es schlechterdings ihm nicht zu, es auszuüben, denn hier ist Strafflosigkeit (impunitas criminis) das größte Unrecht gegen die letztern [die Untertanen].

Nur bei einem Unrecht, das dem Souverän selbst widerfahre, einem *crimen laesae maiestatis*, dürfe dieser von dem Begnadigungsrecht Gebrauch machen. *Aber auch da nicht einmal, wenn durch Ungestraftheit dem Volk selbst in Ansehung seiner Sicherheit Gefahr erwachsen könnte.*¹³ Kant wollte es nicht hinnehmen, dass die allgemein verbindliche Geltungskraft von Gesetzen, welche keine Ausnahme zulassen, durch Gnadenerweise aufgeweicht und durchlöchert wird. Gerechtigkeit garantieren konnten seiner Ansicht nach Gesetze nur dann, wenn sie nach dem *Princip der Gleichheit* zur Anwendung kommen. Ein Souverän, der begnadige, unterlaufe die Autorität und den allgemeinen Geltungsanspruch von Gesetzen. *Das Strafgesetz, so sein Argument, ist ein kategorischer Imperativ, und wehe dem!, welcher die Schlangenwindungen der Glückseligkeit durchkriecht, um etwas aufzufinden, was durch den Vortheil, den es verspricht, ihn [den Rechtsbrecher] von der Strafe, oder auch nur [von] einem Grade derselben entbindet.*¹⁴

Erst in jüngster Zeit sind Gnadenbitte und Richten nach Gnade als integrale Bestandteile der spätmittelalterlichen Rechtsordnung, ja geradezu als Korrektiv martialischer Strafarten gedeutet und verstanden worden. „Das Richten ‚nach Gnade‘ – nicht nach strengem Recht –“, so Eberhard Isenmann

¹² Schmidt, S. 69 f. Aus der Luft gegriffen waren solche Bedenken nicht. Schuster beschreibt in seinem Buch über „Eine Stadt vor Gericht“ die „Auswüchse der Gnadenpraxis“ (S. 275) und schildert Gnadenbitten, die von den Trägern der städtischen Gerichtsbarkeit als das begriffen wurden, was sie tatsächlich waren: „gleichsam physische Erpressung“ (S. 296).

¹³ Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, in: Kant's gesammelte Schriften, Bd. 6, S. 337.

¹⁴ Ebd., S. 331.

in seinem Handbuch über *Die deutsche Stadt im Spätmittelalter*, „bot dem Rat im Sinne eines huldreichen und milden Regiments die Möglichkeit, die Härte des peinlichen Strafrechts zu mildern.“¹⁵ Der Bielefelder Rechtshistoriker Wolfgang Schild räumte ein: Die Gnadengewährung von einst mögen Bürger eines Rechtsstaates als ungerecht empfinden. Nach Gnade zu richten, hätte jedoch die Möglichkeit geboten, „den vielen Umständen des Einzelfalls gerecht werden zu können“. Das Recht der Strafminderung und des Straferlasses habe der jeweiligen Obrigkeit zudem Gelegenheit gegeben, „ihr Ansehen als christliches huldreiches Regiment herauszustellen und zu stärken“. Außerdem habe die Gewährung von Gnade beim Verurteilten die Bereitschaft geweckt, das über ihn ergangene Urteil als gerechten Richterspruch anzunehmen. Dies sei dem Ansehen des Rechts, des Rechtsverfahrens und der urteilenden Behörde wiederum zugute gekommen.¹⁶ Schließlich: das Recht der Begnadigung bildete eine Finanzquelle, aus der Erträge in die Stadtkasse flossen, wenn Strafen gnadenhalber durch Geld abgelöst wurden.

Barbara Frenz erschloss in einem Aufsatz über *Huld und Gnade als Instrument der Herrschaft in hochmittelalterlichen Städten des deutschsprachigen Raumes im Spiegel rechtlicher Quellen* normative und institutionelle Rahmenbedingungen, die zeigen, unter welchen Voraussetzungen und in welchen Kontexten Gnade als Faktor der Rechtsprechung zur Anwendung kam. Das Verhältnis zwischen dem Richten nach Gnade und dem Richten nach Recht beschreibt die Verfasserin folgendermaßen: Gnade und *gratia* stehen in städtischen Rechtstexten des 12. und 13. Jahrhunderts für „die ausdrückliche Nichtanwendung schriftlich fixierter Bestimmungen von Seiten der Gerichte. *Gratia* und *gnade* bilden hier das Gegenprinzip zum *recht*, das keine arbiträre Strafzumessung erlaubt.“ Bei der „Sanktionierung von Rechtsbrüchen *nach gnade*“ hingegen hätten die Träger der Gerichtshoheit „nach ihrem freien Ermessen sanktionieren“ können.¹⁷ Gnade definiert Frenz als das „freie Ermessen des stadtherrschaftlichen Gerichts“.¹⁸

Die Forschung erheblich weitergebracht haben rechts- und kriminalgeschichtliche Arbeiten jüngerer Historiker, die durch methodisch reflektierte Frage- und Problemstellungen zu der Auffassung gelangten, dass das „Richten nach Gnade, die Gnadenbitte und der Gnadenhandel als integraler Bestandteil des spätmittelalterlichen Rechtssystems, ja geradezu als Antwort auf die überharten Strafnormen verstanden“ werden müssen.¹⁹ Gerd

¹⁵ Isenmann, S. 165.

¹⁶ Schild, S. 142.

¹⁷ Frenz, *Huld und Gnade*, S. 137. Vgl. ferner den Beitrag von Frenz in diesem Band.

¹⁸ Frenz, *Huld und Gnade*, S. 138.

¹⁹ Schwerhoff, Köln im Kreuzverhör, S. 168. Vgl. dazu auch Isenmann, S. 165.

Schwerhoff listet in seinem Buch über *Köln im Kreuzverhör* eine Reihe rechtlicher Ungereimtheiten auf, die sich als Erscheinungsformen einer Strafjustiz begreifen lassen, in welcher Gnade eine maßgebliche urteilsbildende Rolle spielte. Er verweist auf „die hohe Zahl von Freilassungen und Turmstrafen, die flexible Handhabung von Geldstrafen, die außerordentliche Rolle der Stadtverweise seit dem späteren 16. Jahrhundert und im Vergleich dazu die quantitativ marginale Bedeutung der Hinrichtungen“.²⁰ Gnadenerweise, so Schwerhoff in einem eigenen Kapitel über „Exempelstrafen und Strafverzicht“, seien keine Kölner Besonderheit, sondern ein „zentrales Charakteristikum der Rechtsprechung“ in spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Stadtgesellschaften.²¹

Wie die Rechts- und Strafpraxis in der Stadt Konstanz aussah, beleuchtet anschaulich und prägnant Peter Schuster in seinem Buch über *Eine Stadt vor Gericht. Recht und Alltag im spätmittelalterlichen Konstanz*. Schusters Monographie, die ein eigenes Kapitel über „Fürbitte und Gnade“ enthält,²² vermittelt wirklichkeitsnahe Einblicke in die Strafrechtspraxis einer Stadt im 15. Jahrhundert. Der Verfasser hat insbesondere die politischen Dimensionen städtischer Gnadengerichtsbarkeit herausgearbeitet. „Gnadenhandeln“, so eine zentrale These seiner Arbeit, „war Darstellung von Herrschaft; die Abwehr auswärtiger Gnadenbitten seitens der spätmittelalterlichen Städte war Kampf um Herrschaft und Autonomie.“²³

Untersuchungen über das Richten nach Gnade in städtischen und ländlichen Gerichtsbezirken des späten Mittelalters und der beginnenden Neuzeit hat Andreas Bauer in seiner Arbeit über *Das Gnadenbitten in der Strafrechtspflege des 15. und 16. Jahrhunderts. Dargestellt unter besonderer Berücksichtigung von Quellen des Vorarlberger Gerichtsbezirks Feldkirch und des Hinteren Bregenzerwaldes* vorgelegt. Aus seinen quellennahen Studien zieht er abschließend folgende Summe: „Hinsichtlich des Gnadenverfahrens entsprechen die Feldkircher und Bregenzwälder Ergebnisse zu den verschiedenen Gnadenbittenden, dem Zeitpunkt des Gnadenbittens, der Begründung des Gnadenbittens und zu Art und Umfang der erfolgten Gnadenerweise weitgehend den bisherigen Erkenntnissen für andere Städte und Gebiete.“²⁴ Bemerkenswert bleibt, dass in den vom Verfasser untersuchten Vorarlberger Gerichtsbezirken bis in die frühe Neuzeit Gnadenbitten durch den Hinweis auf die „Barmherzigkeit Gottes“ begründet wurden.²⁵

²⁰ Schwerhoff, *Köln im Kreuzverhör*, S. 166.

²¹ Ebd., S. 170. Vgl. dazu auch *Arlinghaus*, S. 139–151 („Gerichtsverfahren und soziales Umfeld“).

²² Schuster, S. 273–311.

²³ Ebd., S. 288.

²⁴ Bauer, S. 206.

²⁵ Ebd., S. 159–163.

Dietmar Willoweit veröffentlichte über das *Richten nach Gnade* quellen-gestützte und theoretisch reflektierte *Beobachtungen an Hand ländlicher Quellen vom Mittelrhein und angrenzender Landschaften*.²⁶ Eine umfassende Monographie, die verschiedenartige Quellentypen auswertet und das *Richten nach Gnade* auf unterschiedlichen Gerichtsebenen herausarbeitet, wäre für deutschsprachige Rechtsräume noch zu schreiben. Eine solche gibt es für Frankreich unter dem Titel „*de grace spécial*“: *Crime, état et société en France à la fin du Moyen Age*. Claude Gauvard hat sie geschrieben.²⁷

Theo Broekmann konnte in seinem Buch über *Rigor iustitiae. Herrschaft, Recht und Terror im normannisch-staufischen Süden (1050–1250)* zeigen, dass unter der Regentschaft der normannischen Herrscher und des zweiten staufischen Friedrich der *rigor iustitiae* zum Leitbegriff einer gnadenlosen Herrschaftspraxis geworden ist, die *Richten nach Gnade* aus prinzipiellen Erwägungen ausschloss. Seine Erkenntnisse und Einsichten beruhen auf einem ausnehmend breiten Quellenmaterial, das er problembewusst befragt und kenntnisreich interpretiert hat.²⁸

Thomas Brückner machte sich Gedanken über die Interaktion zwischen Gnade und Recht in der rechtswissenschaftlichen Literatur der frühen Neuzeit.²⁹ Typisch für die frühneuzeitliche Rechtsentwicklung, so sein Fazit, sei die „Trennung von Richteramt und Gnadenhoheit“.³⁰ Dieser Trennungsprozess, eine Erscheinungsform frühneuzeitlicher Staatsbildung, habe das Begnadigungsrecht zu einem ausschließlichen Hoheitsrecht des Kaisers und jener Reichsstände gemacht, die als *consortes Majestatis* im Besitz der *superioritas territorialis* waren. Folgerichtig konnte denn auch das Recht der Begnadigung (*ius aggratiandi*) als Macht der Strafmilderung und des Straf-erlasses (*potestas remittendi poenam delinquentibus*) definiert werden.³¹ Religiöse Argumente, die Gnade zu einem Kriterium legitimer Rechtsfindung machten, sucht man in diesen Erwägungen vergeblich.

Neithard Bulst gibt in einer jüngst veröffentlichten Studie über *Richten nach Gnade oder Richten nach Recht* empiriegesättigte Antworten auf die Frage nach der „Bedeutung von ‚Gnade‘ und ‚Recht‘ in der spätmittelalterlichen städtischen Rechtsprechungspraxis“.³² Er kann kenntlich und ein-sichtig machen, welche rechtliche Geltung und welche politisch-soziale Funktion dem Gnadenbitten und der Gnadengewährung in der Gerichtsbar-

²⁶ Willoweit, S. 189–205.

²⁷ Gauvard, „*de grace spécial*“, 2 Bde. Vgl. auch *dies.*, *De la théorie à la pratique*, S. 317–325.

²⁸ Broekmann.

²⁹ Brückner, S. 57–79.

³⁰ Ebd., S. 60.

³¹ Ebd., S. 60–62.

³² Bulst, S. 465.

keit spätmittelalterlicher Städte zukam. Er erörtert eingehend die widerspruchsvolle Gleichzeitigkeit von Gnadenbitten, denen rechtliche Legitimität zugebilligt wurde, und Gnadenbittverboten, die städtische Ratsgerichte im Interesse einer willkürfreien Justiz dekretierten.³³ „Gnade“, so die Quintessenz seiner Untersuchungen, sei „nicht als Ausnahme, sondern nur als integraler Bestandteil der Rechtspraxis richtig zu verstehen“. Gnade und Recht seien deshalb „keine Gegensätze, sondern Gnade ist Recht und Recht ist Gnade“.³⁴

Michael Hohlstein entdeckte Predigten, die im späten Mittelalter von italienischen Franziskanermönchen gehalten wurden, als ausnehmend ergiebige Quellen für zeitgebundenes Nachdenken über strenge und milde Bestrafung. Seine materialreiche Studie über *Strenge und Milde. Zur Gerechtigkeit in der spätmittelalterlichen Pastoraliteratur*³⁵ erschließt in methodischer und sachlicher Hinsicht Neuland; zeigt sie doch, wie ein unter Juristen und Theologen umstrittenes Rechtsproblem einem breiten städtischen Predigtpublikum vermittelt wurde. Die Erkenntnisse, die der Autor zutage förderte, überraschen. Franziskanische Prediger redeten nicht gnadengewährender Milde und strafmindernder Barmherzigkeit das Wort. Als moralische Rigoristen plädierten sie für unnachsichtige Anwendung des geltenden Rechts. Das Wechselseitigkeitsverhältnis zwischen Gerechtigkeit und Milde, Gesetz und Gnade geriet in ihren Predigten aus dem Gleichgewicht. Die Akzente verschoben sich zugunsten einer Strenge von Recht und Gesetz. Auf die strenge Bestrafung von Rechtsverletzungen zu verzichten, ruiniere ihrer Auffassung nach die soziale Ordnung der städtischen Gesellschaft.

Solche Befunde zeitigt das Studium hoch- und spätmittelalterlicher Quellen, in denen sich zeitgenössische Rechtsdiskurse und Rechtspraktiken niederschlugen, die mit Gnade und Recht zu tun hatten. Mit den Deutungs- und Erklärungsangeboten rechtsdogmatisch argumentierender Rechtshistoriker³⁶ sind sie nicht zu vermitteln. Hält man sich an die aus den Quellen gewonnenen Daten, reagierte das Nachdenken über Recht und Gnade auf Herausforderungen, die es Bürgern und Christen zur Pflicht machten, die Ordnungen menschlichen Zusammenlebens nach christlichen Grundsätzen zu gestalten. Dies zu sagen, stützt sich auf das Zeugnis spätantiker und mittelalterlicher Quellen, aus denen zu erfahren ist, wie in der zeitgenössischen Gerichtspraxis das Richten nach Gnade praktiziert und wie es von juristischen und theologischen Theoretikern begründet oder verworfen wurde. Einschränkend zu bemerken ist allerdings auch dies: Nicht alles, was wir

³³ Ebd., S. 474–483.

³⁴ Ebd., S. 484.

³⁵ In diesem Band S. 177–200.

³⁶ Vgl. dazu Krause, Sp. 1714–1719. Vgl. dazu kritisch Willoweit, S. 190.

gerne wissen möchten, steht in den Quellen. Aus deren Exegese lassen sich nur zeitlich und räumlich begrenzte Teilbereiche mittelalterlicher Gnadengerichtsbarkeit erschließen – nicht mehr, aber auch nicht weniger. Was bei einem solchen Studium herauskommt, besitzt nicht den Status einer wissenschaftlichen Erklärung, die rechtsgeschichtliche Experten in ihren forschungsgeschichtlichen Bestandsaufnahmen immer wieder anmahnen und immer noch vermissen.

IV. Rechtsethische und rechtstheologische Grundlagen

Zwischen Recht und Gnade, zwei wertbesetzten Grund- und Leitbegriffen mittelalterlicher Rechtsprechung, zu unterscheiden, entsprach der in der kirchlichen Kanonistik geläufigen Unterscheidung zwischen „Strenge des Rechts“ (*rigor iuris*) auf der einen, „Barmherzigkeit“ (*misericordia*) und „Gnade“ (*gratia*) auf der anderen Seite.³⁷ Hinter dem „Richten nach Gnade und Barmherzigkeit“ verbirgt sich – rechts- und ideengeschichtlich betrachtet – die Frage nach der rechtspraktischen und strafmildernden Bedeutung von Billigkeit (*aequitas*), einem rechtsethischen Leitbegriff des römischen Rechts. Bereits die Kirchenväter waren darauf bedacht, der römischen *aequitas* eine christliche Dimension zu geben. Sie taten dies, indem sie den zur offiziellen Rechtssprache gehörenden Begriff *aequitas* mit *caritas*, *misericordia*, *pietas*, *gratia* und *religio* (Liebe, Barmherzigkeit, Güte, Gnade, Gottesfurcht) verknüpften. Der Kirchenvater Ambrosius († 397) hielt Gerechtigkeit und Barmherzigkeit für austauschbare Begriffe. Gerechtigkeit, so sein Argument, stünde der Barmherzigkeit nicht im Wege, weil die Barmherzigkeit selber Gerechtigkeit sei (*quia misericordia ipsa iustitia est*).³⁸

Früh- und hochmittelalterliche Kanonisten bekannten sich zu einer *aequitas canonica*, die in der Lehre Christi verwurzelt sei und ein Korrektiv zum *rigor iuris* des römischen Rechts bilde. So machte etwa Alger von Lüttich († 1131/32) zu Anfang des 12. Jahrhunderts das Wechselverhältnis von *misericordia* und *iustitia* zum Gegenstand eines eigenen Traktats.³⁹ In diesem beschrieb er Ursachen und Bedingungen, die es rechtfertigten, die strengen Bestimmungen des Kirchenrechts zu mildern oder völlig außer Kraft zu setzen. Das kirchliche Recht setzte sich seiner Auffassung nach aus *decreta misericordiae* und *decreta iustitiae* zusammen. Maßgebend für die Rechtsprechung kirchlicher Amtsträger sollte die richtige Mischung aus beiden Rechtsbestimmungen sein (*ex utrisque [decretis] temperamentum*).⁴⁰

³⁷ Vgl. Schreiner, „Got is selve recht“, S. 361–367 („Richten nach Gnade“).

³⁸ Ambrosius, De obitu Theodosii 26, in: Sancti Ambrosii opera, pars septima, S. 384.

³⁹ Kretzschmar.

⁴⁰ Ebd., S. 207.

Die Verbindung von Gesetz (*lex*) und Gnade (*gratia*) bildete überdies ein Grundaxiom frühmittelalterlicher Herrscherethik. Es sei Aufgabe des Königs, suchte Wipo († nach 1046) König Konrad II. einzuschärfen, eine gute Mischung (*bona temperies*) zu finden, die *lex* und *gratia* miteinander verbindet. Als Vorbild verwies er auf Jesus Christus, den *mediator legis et gratiae*, der durch seine Erlösungstat Gesetz und Gnade miteinander vermittelt und verbunden habe.⁴¹ Petrus Damiani († 1072) beschwor den alttestamentlichen König David als Beispiel heiliger Könige (*exemplum sanctorum regum*), um Heinrich III. bewusst und zur Pflicht zu machen, dass er Rechtsbrechern, wenn das Urteil gefällt ist, Barmherzigkeit widerfahren lassen soll.⁴² Abt Bern von der Reichenau († 1048) schrieb 1044 an Heinrich III., in allen seinen Handlungen möge die Barmherzigkeit dem Wortlaut des Gesetzes und dem richterlichen Urteil vorangehen (*in omnibus operibus vestris misericordia iudicium transcendat*).⁴³

Gratian († um 1150) stellte in seinem *Decretum* die Abweichung von der Norm um des Erbarmens willen der Gesetzesstrenge, dem *rigor iuris*, gegenüber und erklärte sinngemäß, „daß die *misericordia* in bestimmt gelagerten Fällen dem Buchstaben des Gesetzes vorgezogen werden dürfe, also auch *contra legem* gelten solle“.⁴⁴ Habe ein Richter zwischen *iustitia* und *misericordia* zu wählen, solle er sich des größeren Gutes wegen für das kleinere Übel entscheiden: die Aufhebung der Gesetzesstrenge, des *rigor canonum*.⁴⁵ Denn, so Gratians Begründung, „wenn schon der Hausvater, der *pater familias*, gemeint ist Christus, mild und freigebig ist, so soll auch der Verwalter, der Schaffner, der *dispensator*, gemeint ist der geistliche Richter, nicht auf dem strengen Recht beharren. Wenn Gott gütig ist, wie soll dann der geistliche Richter streng erscheinen?“. In Zweifelsfällen sei es besser, „in der Barmherzigkeit des Vergebens zu irren“ als „in der Strenge rächenden Strafen“.⁴⁶

Die Belege für das von Theologen und Juristen des 12. und 13. Jahrhunderts artikulierte Spannungsverhältnis zwischen Recht und Gnade sind Legion. Broekmann hat in seinem Buch über den *Rigor iustitiae* für eben diesen Zeitraum eine Unsumme von Quellenstellen zusammengetragen und ausgebreitet, die – unterschiedlich in der Wortwahl, doch weitestgehend identisch in der Sache – das „Wechselspiel zwischen *rigor iustitiae*, *pia crudelitas* und herrscherlichem *terror* auf der einen Seite und *misericordia*, *clementia* und *amor* auf der anderen“ zur Sprache bringen.⁴⁷

⁴¹ Keller, Das Bildnis Kaiser Heinrichs, S. 196.

⁴² Die Briefe des Petrus Damiani, Nr. 43, S. 4–6. Vgl. Schnith, S. 46 f.

⁴³ Die Briefe des Abtes Bern von Reichenau, Nr. 27, S. 64.

⁴⁴ Elsener, S. 175.

⁴⁵ Ebd., S. 176.

⁴⁶ Ebd., S. 176 f. und 177, Anm. 29.

⁴⁷ Broekmann, S. 99.

Papst Innozenz III. († 1216) bekannte im Hinblick auf Entscheidungen über kanonistische Streitfragen, die Wahlen von kirchlichen Amtsträgern aufwarfen: Es habe Fälle gegeben, bei denen er sich überlegte, ob er barmherzig (*misericorditer*) Dispens gewähren oder sich an die Strenge des Rechts (*juris rigor*) halten solle.⁴⁸ Der dialektischen Verschränkung von Recht und Gnade war er sich bewusst. Bewusst war er sich auch, dass in der kirchlichen Rechtsprechung ein Ausgleich zwischen Recht und Gnade gesucht und gefunden werden musste. Dies beweisen die Gegenbegriffe zum *juris rigor*, deren er sich bediente, um rechtsethischen und rechtstheologischen Gesichtspunkten Rechnung zu tragen. Als Gegenbegriffe zum *juris rigor*, die dem geschriebenen Recht seine unflexible Strenge nehmen sollten, benutzte er insbesondere *misericordia*, *gratuita benignitas*, *temperantia aequitatis*, *gratuita liberalitas* und *favor gratiae*.

Heinrich von Segusio († 1271), der unter dem Namen Hostiensis bekannte Kardinalbischof von Ostia, definierte unter ausdrücklicher Bezugnahme auf den Kirchenvater Cyprian: Billigkeit ist Gerechtigkeit durch die Süße der Barmherzigkeit gemildert (*Aequitas est iustitia dulcore misericordiae temperata*). An anderer Stelle bezeichnete er die *aequitas* als *relaxatio iuris*, als Verzicht auf die strenge Geltung der rechtlichen Norm. Er redete einer *aequitas* das Wort, die sich auch *gegen das Gesetz (contra legem)* durchzusetzen vermag. Als Autorität für die Geltungskraft der christlich imprägnierten *aequitas* zitierte er den Bologneser Glossator Martinus Gosia, einen jener vier Doktoren, die Friedrich Barbarossa 1158 beim Reichstag auf den ronkalischen Feldern zu Rate gezogen hatte. Dieser, ein vorbildlicher *homo spiritualis*, habe oftmals das göttliche Gesetz dem strengen Buchstaben des Zivilrechts vorgezogen (*divinae legi adhaerebat contra rigorem juris civilis*).⁴⁹

In der Nachfolge des Hostiensis definierte der Konstanzer Konzilstheologe und Pariser Universitätskanzler Johannes Gerson († 1429) die *aequitas* als *iustitia pensatis omnibus circumstantiis particularibus dulcedine misericordiae temperata*, als Gerechtigkeit, die dazu verpflichtet, bei der Urteilsfindung alle Umstände des rechtswidrigen Tathergangs – wie Motiv, Ort, Zeit und Charakter der Person – zu bedenken und mit der Süße der Barmherzigkeit zu mildern.⁵⁰

Gleichwohl: Es mangelte nicht an Gegenstimmen, welche vor der Aufweichung von hartem Recht durch sanfte Theologie warnten. Sie waren der Auffassung, dass durch das Richten nach Gnade die Geltungskraft der Gesetze Schaden nehme, und suchten deshalb die gnadenlose Strenge der Gesetze einzuklagen. Die von Otto von Freising († 1158) Kaiser Barbarossa

⁴⁸ Innocentii III Romani Pontificis opera omnia, Appendix ad regestorum priores libros, Sp. 1195.

⁴⁹ *Elsener*, S. 185 f.

⁵⁰ *Wohlhaupter*, S. 88.

zugeschriebene Kritik am *Laster der Vergebung (remissionis vitium)*⁵¹ ist symptomatisch für eine sich langfristig durchsetzende Richtung in der Bologneser Rechtsschule, die gegenüber einer allzu nachgiebigen und vergewöhnungsbereiten Gnadenpraxis die Strenge des Rechts, den *rigor iuris* oder die *strictio legum*, betonte und es ablehnte, die *aequitas*, geschweige denn die *misericordia*, zu einem Maßstab richterlicher Urteilsbildung zu machen. Eine *aequitas ex corde*, eine Billigkeit aus Herzensgüte, lehnte sie strikt ab, um eine, wie sie versicherte, willkürliche Handhabung des Rechts zu verhindern. Sie wollte nur noch eine *aequitas scripta* zulassen. Unter dieser verschriftlichten Billigkeit verstand sie eine Billigkeit, die es Richtern nicht mehr gestattete, bei ihrer Urteilsfindung bestehende Ermessensspielräume durch den Gedanken der Gnade auszuweiten, wohl aber zuließ, bei der Suche nach einem gerechten Urteil von strafmildernden Zugeständnissen Gebrauch zu machen, die in *leges* und *canones* ausdrücklich als solche aufgelistet waren. An den Grundsatz der *aequitas* sollten sich Richter nur insoweit halten, als sich ihre Argumente, die für die Gewährung von Gnade sprachen, aus den jeweils geltenden schriftlichen Rechtsordnungen ableiten und begründen ließen.⁵²

In der verstärkten Hinwendung zur Strenge des Rechts zeigt sich der Einfluss der Bologneser Rechtsschule des 13. Jahrhunderts. Zu Beginn des 13. Jahrhunderts erklärte der Glossator Azo († 1220): Ich spreche über die verschriftlichte Billigkeit oder Gerechtigkeit, nicht über diese, die einer aus seinem Herzen hervorzubringen vermag (*loquor autem de aequitate vel iustitia scripta, non de ea, quam quis ex corde sua inveniat*). Azo ist nicht mehr bereit, als richterliche Entscheidungsnorm eine *aequitas* anzuerkennen, die sich sogar *contra legem* durchzusetzen vermag. *Aequitas* als richterliche Entscheidungsnorm will er nur insoweit zulassen, als deren Geltung und deren Grenzen in den Rechtsquellen selbst beschrieben und festgehalten sind. Billigkeit ist für ihn nur noch als *aequitas scripta* denkbar, nicht mehr als Billigkeit, die aus dem Herzen des Richters kommt (*aequitas ex corde*).⁵³

Thomas von Aquin († 1274) suchte zu vermitteln. Im Anschluss an Jesu Seligpreisung derer, die Barmherzigkeit üben, schrieb er: *Iustitia sine misericordia crudelitas est; misericordia sine iustitia mater est dissolutionis*. Thomas bemühte sich, wie in anderen theologischen Kontroversen auch, um Ausgleich, um einen Weg der Mitte, der Extreme verhindert und der *aurea mediocritas* Rechnung trägt. Mitleidlose Gerechtigkeit, so sein Votum, verkommt zur Grausamkeit; übertriebene Barmherzigkeit hingegen, die Gerechtigkeit als Maßstab der Urteilsbildung gänzlich ignoriert, löst die rechtliche Ordnung auf.⁵⁴

⁵¹ Siehe unten bei Anm. 65.

⁵² *Elsener*, S. 184. Zur *aequitas scripta* vgl. *Horn*, S. 20 f., 203–220.

⁵³ *Elsener*, S. 184.

⁵⁴ *Ebd.*, S. 189.

Eine Mittelstellung zwischen den Extremen nahm auch der in Pavia lehrende und dort 1400 verstorbene Rechtslehrer Baldus de Ubaldis ein. Er war der Auffassung, dass aus Gründen der *aequitas* ein „Abweichen vom Gesetzeswortlaut“ rechters sei.⁵⁵ Eine *transgressio legis*, eine Durchbrechung des Gesetzes, hielt er für erlaubt, wenn sie aus Billigkeitsgründen gerechtfertigt sei. Er sprach von der *rigorosa aequitas*, die es rechtfertige, *pro bono publico* vom Gesetz abzuweichen.⁵⁶ Gebe es doch *unvorhergesehene Fälle (casus emergentes)*, die es erforderlich machten, sich im Interesse des Allgemeinwohles nicht an die bestehenden Gesetze zu halten. Des Baldus Bemühen um eine Durchdringung des geltenden Rechts mit rechtsethischen Gesichtspunkten ist evident. *Aequitas* – vielfach als Synonym für *misericordia*, *pietas*, *caritas* und *conscientia* verwendet – benutzt er als Sammelbegriff, der „alle im Recht auftauchenden ethischen Gesichtspunkte in sich aufnimmt“ und gesetzesimmanente Wertvorstellungen zusammenfasst. Baldus betont den „Vorrang der *aequitas* vor dem *rigor iuris*. Gleichzeitig ist er jedoch darauf bedacht, die *aequitas* in Gestalt der *aequitas scripta* in das Recht zu integrieren.“⁵⁷ Von religiösen Bezügen hat er den Begriff *aequitas* freigehalten. Richten nach Billigkeit (*aequitas*) war für ihn ein rechts- und sozialetisches Problem, kein Anwendungsfall von Theologie.

Spätmittelalterliche Prediger plädierten für die rigorose Anwendung noch strengerer Gesetze.⁵⁸ Der Franziskaner Bernardino da Siena († 1444) tat dies im Blick auf Wucherungen einer rechtlich ungebändigten Gnadengerichtbarkeit, welche die gesetzlichen Grundlagen friedfertigen Zusammenlebens um ihre Geltung brachten.

So kommt es vor, kritisierte er in einer seiner Predigten, *daß (...) der Rektor einer Stadt ein Verbot erläßt, Gott zu lästern, nachts auszugehen, an Glücksspielen teilzunehmen und Waffen zu tragen oder sich gegenseitig zu verunglimpfen. (...) Und wenn die Schergen jemanden erwischen, der diese Gesetze übertritt, wird er zur Signoria abgeführt, wo er dafür Strafe zahlen soll. Sogleich geht dann einer zum Rektor. „O Jammer, ich flehe Euch an und erbitte Gnade. Man hat den vor Euch gebracht, der nachts auf der Straße angetroffen wurde. Ich ersuche Euch, daß Ihr ihn mir zuliebe begnadigt“. „Gut“, sagt der Rektor, „die Gesetze lauten so und so: hat denn der da die Bekanntmachung nicht gehört? Kennt er Sitte und Brauch vielleicht nicht?“ Worauf dieser antwortet: „Ach, es ist doch Brauch, solche Dekrete auszurufen, und ebenso ist es Brauch, Gnade vor Recht ergehen zu lassen“. Das kann dieser nicht ableugnen, und so läßt er den Gesetzesübertreter laufen.“⁵⁹*

⁵⁵ Horn, S. 43.

⁵⁶ Ebd., S. 44.

⁵⁷ Ebd., S. 221.

⁵⁸ Siehe hierzu den Beitrag von *Hohlstein* in diesem Band.

⁵⁹ *Le prediche volgari di San Bernardino da Siena, Predica XXV: Come debba ministrare iustitia chi ha officio*, S. 270–302, hier S. 297 f.; dazu *Origo*, S. 122–132, mit Übersetzung des Textes (S. 127 f.). Vgl. hierzu auch den Beitrag von *Keller* in diesem Band.

V. Gnadenbitten und Gnadenerweise in der königlichen, städtischen und ländlichen Rechtsprechung

Rechtsprechung mit strafmildernder Gnade und Barmherzigkeit zu verbinden, gehörte zu den Kardinaltugenden mittelalterlicher Herrscher. In spätmittelalterlichen Städten bildete Rechtsprechung nach Gnade einen integralen Bestandteil der bestehenden Rechtsordnung. Um Gnade zu bitten und Gnade zu gewähren, gehörte zum stadtbürgerlichen Rechtsalltag. Städte haben auf Grund des von ihnen beanspruchten und ausgeübten Satzungsrechts das Recht der Begnadigung, das gemeinhin als königliches und fürstliches Herrenrecht beansprucht wurde, in ihren Stadtrechten festgeschrieben.⁶⁰ Das Stadtrecht von Wiener Neustadt dekretierte, dass *der streng der gerechtikeit soll pilleich volgen etzleich senft [Linderung] und güt der genaden*.⁶¹ Sowohl *per iusticiam* als auch *per misericordiam* urteilen zu dürfen, zählten Städte gemeinhin zu ihren angestammten richterlichen Vollmachten. Der schwäbische Edelmann Kaspar von Kürneck entging 1447 nur knapp seiner Hinrichtung, weil, wie es in der überlieferten Quelle heißt, das in Händen der Stadt Konstanz liegende Landgericht *das recht (...) mit gnaden und barmhertzigkait (...) gemischt* habe.⁶²

Daneben gab es aber auch Städte, die Gnadenbitten ausdrücklich verboten und unbarmherzige Gesetzesstrenge eingeklagt haben.⁶³ Es war auch nicht die Regel, dass in königlichen Rechtsverfahren rechtsethische Imperative den Gang der Urteilsbildung bestimmten. König Sigismund († 1437)

⁶⁰ Dass Kaiser Sigismund im Jahre 1433 der Stadt Luzern das Privileg verlieh, in der Stadt und in ihrem Territorium nach Gnade richten zu dürfen, bleibt Ausnahme. Vgl. *Schuster*, S. 286, Anm. 455. Schuster zitiert diese Urkunde als Beleg dafür, dass die Gnadenpraxis der Städte fürstlicher Billigung bedurfte. Urkunden, in denen Herrscher Städten die Ausübung des Gnadenrechts verbrieften, sind jedoch ausgesprochene Mangelware.

⁶¹ Zitiert nach: *Krause*, Sp. 1716.

⁶² Zitiert nach: *Schuster*, S. 273.

⁶³ *Bulst*, S. 480–483 („Verbote des Gnadenbittens“); *Frenz*, Huld und Gnade, S. 139–142. Frenz verweist auf Gnadenverbote im Augsburger Stadtrecht aus der Zeit nach 1276 und vor 1324, in denen es ausdrücklich heißt, „daß *ohne Gnade* zu richten sei“. Das Gericht sollte sich in näher bezeichneten Deliktsfällen – wie „Mord“, „unrechtmäßiges Streben eines Bürgers nach dem Burggrafenamt, Wundtat, gewaltsame Racheakte gegen den Feind trotz empfangenen Sühnegeldes (Sühnebruch), unrechtmäßiges Ansprechen wegen Ehe“ und „Polygamie“ – an die im Augsburger Stadtrecht fixierten Strafen halten, „seien dies Geldbußen, Stadtverweise oder peinliche Strafen, d. h. es sollte ohne eigenen Ermessensspielraum urteilen“ (S. 139 f.). Frenz führt die Verschärfung der Rechtsprechung, die in diesen Gnadenverbotten zum Ausdruck kommt, auf eine veränderte Zusammensetzung des Augsburger Rates, insbesondere auf die seit dem ausgehenden 13. Jahrhundert zum Rat gehörenden Vertreter des Zunftbürgertums zurück. Der aus Patriziern und Zunftbürgern zusammengesetzte Rat erblickte in dem Richten nach Gnade eine „Gefahr für die öffentliche Ordnung“ (S. 141), weil sie willkürlicher Gerichtspraxis Tür und Tor öffne, und beharrte deshalb auf einer strikten Anwendung der schriftlich fixierten städtischen Gesetze und Statuten.

suchte 1430, als er zwischen den miteinander zerstrittenen Geschlechtern und Zünften der Stadt Konstanz Frieden stiftete, einen Ausgleich zwischen Recht und Gnade. Ausdrücklich betonte er, er habe *die strengkeit des gerichts und der straffe mit sunderlichen gnaden gelyndert*.⁶⁴ Kaiser Friedrich Barbarossa († 1190) hingegen war der Überzeugung, auch dann rechtens zu handeln, wenn er gnadenhafte Vergebung als Laster brandmarkte. Die Situation, in der er dies tat, ist hinreichend bekannt. Von Kennern des 12. Jahrhunderts ist sie immer wieder bemüht worden, um anhand eines authentischen Belegs den Nachweis zu führen, dass sich im 12. Jahrhundert der Rechtsbegriff sowie die Formen der Herrschaft und des Konfliktaustrages grundlegend verändert haben. Was war vorgefallen? Nach seiner Salbung zum König im Dom zu Aachen im Jahre 1152 hatte sich ihm ein Dienstmann zu Füßen geworfen, dem er wegen schwerer Vergehen seine Huld entzogen hatte. Der Ministeriale suchte den König durch die demütige Geste des Fußfalles von seinem *rigor iustitie* abzubringen. Barbarossa aber weigerte sich und gewährte keine Gnade – eine Haltung, die Otto von Freising als Beispiel von Standfestigkeit (*constantie indicium*) und Tugend der Strenge (*rigoris virtus*) besonders hervorhebt. Unnachgiebigkeit in der Beurteilung von untreuem und rechtswidrigem Verhalten tilge das *Laster der Vergebung* (*remissionis vitium*) und entspreche der Majestät des Herrschers.⁶⁵ Gedeutet wird dieser Vorfall heutzutage gemeinhin so: „Nicht mehr die in ottonischer und noch in salischer Zeit traditionellen Tugenden der Milde und Barmherzigkeit seien für den König verpflichtend gewesen, sondern eine strikte Durchsetzung des Rechts.“⁶⁶

Die Strenge, die Barbarossa in seiner Rechtsprechung übte (*in iudicando severitas*), konnte allenthalben mit Lob und Zustimmung rechnen. Des Kaisers Strenge, berichtet die *Kölner Königschronik* (*Chronica regia Colonensis*), sei so groß, *daß er keinerlei Bitten beim Rechtsprechen zulasse und auch*

⁶⁴ Zitiert nach: *Schuster*, S. 273.

⁶⁵ Bischof Otto von Freising und Rahewin, Die Taten Friedrichs oder richtiger Cronica, II, 3, S. 286 und 288. Vgl. *Broekmann*, S. 108. Ferner *Althoff*, S. 30; *Keller*, Die Idee der Gerechtigkeit, S. 127.

⁶⁶ *Görich*, S. 311. Vgl. dazu ausführlicher *Keller*, Die Idee der Gerechtigkeit, S. 127 f.: Vergebung als Laster zu verwerfen, wie dies Otto von Freising tat, lasse, so Keller, auf einen „Wandel der Leitbilder“ schließen, der sich seit dem 11. Jahrhundert im Gerechtigkeitsideal und im Rechtsbegriff der deutschen Könige und Kaiser vollzogen hatte. In der „Umgebung der Ottonen“ habe man sich an folgende Grundsätze gehalten: „Der Herrscher schafft den Frieden letztlich nicht durch Verurteilungen und Hinrichtungen, auch wenn sie im Extremfall unumgänglich sind. Er stiftet den ersehnten Frieden vor allem durch Vermittlung und, wo er selbst Konfliktpartei ist, durch Verzeihen (*venia*) und gütige Wiederaufnahme in seine Huld (*clementia*). Die grundlegende Herrschertugend ist die *pietas*. Ihr entspringt die *clementia*, mit der er seinen Gegnern verzeiht und sie auch nach einer Auflehnung und Verurteilung wieder in Amt und Würden erhebt; ihr entspringt auch die *misericordia*, die ihn zwingt, gegen die Gewaltigen vorzugehen, um die Schwachen zu schützen, aber die Reumütigen wieder in seine Gnade aufzunehmen. Auch hier ist das Erbarmen Christi, des *mediator legis et gratiae*, ein Vorbild wahrer Königsherrschaft.“

*niemandes Person berücksichtige, in der Überzeugung, daß den Guten schade, wer den Bösen verschone, und daß die Leichtigkeit, Verzeihung zu erlangen, ein Reizmittel zum Sündigen biete.*⁶⁷

In Fragen königlicher Rechtswahrung hatte man sich in der Zeit der Ottonen an andere Grundsätze gehalten. Diese beruhten auf der Überzeugung, dass der Herrscher den Frieden letztlich „nicht durch Verurteilungen und Hinrichtungen“ schafft,

„auch wenn sie im Extremfall unumgänglich sind. Er stiftet den ersehnten Frieden vor allem durch Vermittlung und, wo er selbst Konfliktpartei ist, durch Verzeihen (*venia*) und gütige Wiederaufnahme in seine Huld (*clementia*). Die grundlegende Herrschertugend ist die *pietas*. Ihr entspringt die *clementia*, mit der er seinen Gegnern verzeiht und sie auch nach einer Auflehnung und Verurteilung wieder in Amt und Würden erhebt; ihr entspringt auch die *misericordia*, die ihn zwingt, gegen die Gewaltigen vorzugehen, um die Schwachen zu schützen, aber die Reumütigen wieder in seine Gnade aufzunehmen. Auch hier ist das Erbarmen Christi, des *mediator legis et gratiae*, ein Vorbild wahrer Königsherrschaft.“⁶⁸

Im Auge zu behalten ist freilich auch, dass mittelalterliche Herrscher – je nach Situation und Interessenlage – ihre Einstellung und ihr Verhalten verändern konnten. Auch für Friedrich Barbarossa trifft dies zu. Als die Mailänder mit Schwertern im Nacken und mit Kreuzzeichen in ihren Händen am 7. März des Jahres 1162 zum vierten Mal vor Friedrich Barbarossa erschienen und unter Tränen um Barmherzigkeit flehten, verzichtete der Kaiser darauf, sein unversöhnliches Majestätsbewusstsein, das keine Gnade kannte, in einem versteinerten Antlitz zum Ausdruck zu bringen, wie er das bei der Unterwerfung der Mailänder im Jahre 1158 getan hatte. Er sagte vielmehr: Sollte streng nach Recht verfahren werden, *müssten sie alle das Leben verlieren; nun aber gebühre es sich, der Barmherzigkeit Raum zu geben*. Der kaiserliche Notar bemerkte: Nachdem der Kaiser die Mailänder besiegt habe, sei *der Kaiser selbst von der Barmherzigkeit besiegt worden* und habe die Mailänder vom Bann befreit.⁶⁹

Friedrich Barbarossa traf situationsgebundene Entscheidungen. Er beharrte auf der Strenge des Gesetzes und gewährte Gnade. Die Gnade, die er Bittstellern erteilte, erteilte er nicht im Rahmen gerichtlicher Verfahren, sondern auf Grund seiner herrscherlichen Souveränität. Auch rechtsethische Gesichtspunkte, die dem Herrscher „Milde“ (*clementia*) abverlangten, mögen dabei eine Rolle gespielt haben. Im Verlauf des deutschen Thronstreites

⁶⁷ Görich, S. 311 mit Anm. 55.

⁶⁸ Keller, Idee der Gerechtigkeit, S. 128.

⁶⁹ Görich, S. 253 f. Zur Unerbittlichkeit und Härte und zur Gewährung von Gnade, Güte und Milde Friedrich Barbarossas, wenn die Bürger oberitalienischer Städte als schuldbewusste Büsser den Kaiser um Barmherzigkeit baten, auch Althoff, S. 31–37. Vgl. ferner zum zeitgenössischen Rechtsverständnis Dilcher, S. 613–646, sowie zum Zusammenspiel von Gerechtigkeit, Recht und Treue Schulte, Friedrich Barbarossa, S. 158–161.

versicherte Philipp von Schwaben († 1208) gegenüber Papst Innozenz III., dass er seit seiner Wahl zum römischen König bestrebt gewesen sei, den Unterdrückten und an Unrecht Leidenden Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. In allen seinen diesbezüglichen Entscheidungen sei er darauf bedacht gewesen, nach der Billigkeit und Strenge des Rechts (*juxta juris aequitatem et rigorem*) zu urteilen und dabei die richtige Mischung zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zu finden.⁷⁰ Indem König Philipp dem römischen Papst darlegte, dass er als Helfer und Richter der zu Unrecht Unterdrückten zwischen rechtlicher Strenge und barmherziger Billigkeit zu vermitteln suche, wollte er zum Ausdruck bringen, dass er sich auch in seiner Rechtsprechung an kirchliche Grundsätze halte.

Im Rechtsdenken und in der Rechtspraxis Friedrichs II. († 1250) spielten religiöse Werte wie Gnade und Barmherzigkeit keine Rolle mehr. Die Verschränkung zwischen Gerechtigkeit, einem friedentiftenden politisch-sozialen Erfordernis, und Gnade, einer theologischen Tugend, löste er auf. In seinen Rechtsvorstellungen gab es nur noch das Wechselverhältnis zwischen Gerechtigkeit und Strenge. Gerechtigkeit sollte nicht der Strenge, Strenge nicht der Gerechtigkeit entbehren (*a iustitia rigor et a rigore iustitia non abesset*).⁷¹ Rechtsprechung nach der „Strenge der Gerechtigkeit“ folgte dem „Prinzip der Vergeltung für übertretene Gebote und Gesetze“⁷² und legitimierte eine Strafpraxis, die Gnade, Nachsicht und Vergebung ausschloss.

Traditionsbildend wirkte diese einseitige Zuspitzung des Rechts- und Gerechtigkeitbegriffs nicht. Politisch und ethisch motivierte Gnadengewährung von Königen und Fürsten begegnet bis ins späte Mittelalter. König Ludwig der Heilige von Frankreich († 1270) nahm 1242 den Grafen de la Marche wieder in Gnaden an, als er sich vor ihm niederwarf und bekannte: *Sehr milder König, vergiss deinen Zorn und erbarme dich unser, denn wir haben fälschlich und voll Hochmut gegen dich gehandelt. Herr, nach deiner großen Güte und Barmherzigkeit, verzeih uns unser Vergehen*.⁷³ Noch rund 150 Jahre später warnte Christine de Pizan († 1429/30), die hellwache, des Gedankens und der Schrift mächtige Gattin eines Notars am Hof des französischen Königs, früh verwitwet und Mutter von drei Kindern,

„vor einer allzu großen Strenge der Justiz, die dem menschlichen Zusammenleben abträglich sei. Der Fürst, der als Richter fungiere, dürfe weder zu nachlässig urteilen, was zu einer Verachtung und Geringschätzung des Gerichts führe, noch in aller Härte Recht sprechen. Unerbittlichkeit zeuge nicht von Menschlichkeit, sondern entspreche

⁷⁰ Innocentii III Romani Pontificis opera omnia, Registrum Domini Innocentii III super negotio Romani imperii, Sp. 1134/Regestum Innocentii III papae super negotio Romani imperii, S. 320. Vgl. Krieb, S. 174.

⁷¹ Broekmann, S. 270.

⁷² Ebd., S. 96.

⁷³ Moeglin, S. 255 f.

dem Verhalten des Löwen, der über die anderen Tiere aufgrund seiner Kraft und mit körperlicher Gewalt herrsche, aber glaube, rechtlich legitimiert zu sein. Barmherzigkeit müsse einem solchen Verhalten vorgezogen werden.“⁷⁴

Der Gedanke der Gnade bestimmte auch den Friedensschluss zwischen Herzog Philipp dem Guten († 1467) und den Bürgern von Gent im Sommer 1453. Das zwischen den Bürgern von Gent und dem Herzog ausgehandelte Friedensritual sah vor, dass 2 000 Bürger vor dem Herzog erscheinen, vor ihm niederknien, ihre Schuld bekennen und um Verzeihung bitten. In einer abschließenden Buß- und Unterwerfungszereemonie sollten die abgesetzten Räte und Schöffen der Stadt barfuß, nur mit Hemd und Hosen bekleidet und gefolgt von 2 000 Bürgern dem Herzog entgegengehen und mit erhobenen Händen um Verzeihung bitten. Die Bußprozession wurde angeführt vom Abt des Benediktinerklosters Bavo. Der Abt war es auch, der im Namen aller die Bitte um Vergebung und Versöhnung vortrug. Er musste dies in französischer Sprache tun. Auch das gehörte zu der den Gentern auferlegten Buße. Als die bußfertigen Bürger von Gent *Gnade für die Genter* riefen, überkam den Herzog, wie es die zuvor getroffene Vereinbarung vorsah, menschenfreundliches Erbarmen. Der Herzog verzieh, gewährte Gnade und schloss Frieden.⁷⁵

In spätmittelalterlichen Städten war das Richten nach Gnade ein Bestandteil der geltenden Rechtsordnung und als solche eingebunden in formelle Verfahren, die über das Strafmaß für begangene Vergehen zu entscheiden hatten. Um durch Strafminderung und Sanktionsverzicht begnadigt zu werden, bedurfte es, wie die in Köln geübte Praxis des Gnadensbüttens zeigt, der Fürbitte durch nahestehende, nicht unbedingt hochgestellte Personen.

„Die Ehepartner von Verhafteten nahmen einen ersten Platz unter den Fürbittern ein, ebenso die Eltern; es ist aber auch summarisch die Rede von der ‚Freundschaft‘ insgesamt. Wenn von der Intervention ‚guter Leute‘ die Rede ist, dürfen wir meist die Nachbarn dahinter vermuten; manchmal werden auch einflußreiche *gunnere* gemeint sein. (...) Schließlich begegnen wir natürlich auch in Köln den klassischen Fürsprechern, auswärtigen Herren, Fürsten und Städten. Sie intervenieren für ihre Hintersassen und Untertanen, aber auch für Kölner Bürger, die aus ihrem Territorium stammen und dort wahrscheinlich noch verwandtschaftliche Beziehungen unterhielten.“⁷⁶

Ob ein Delinquent milde, hart oder überhaupt nicht bestraft wurde, hing nicht zuletzt von seinem Ansehen und dem seiner Freunde und Verwandten ab. Begnadigung, die strafmildernd wirkte oder Sanktionen gänzlich liqui-

⁷⁴ Schulte, „Oh roy de France! Prenez exemple a ...“, S. 217.

⁷⁵ Moeglin, S. 258–260. Vgl. ferner Kamp, S. 99–110.

⁷⁶ Schwerhoff, Köln im Kreuzverhör, S. 170. Die Fürbitte durch Verwandte, Nachbarn und befreundete Mitbürger, die gemeinhin eine unabdingbare Voraussetzung für die Gewährung von Gnade bildete, hatte zur Folge, „dass in erster Linie Bürger der Stadt in den Genuß eines Gnadenerweises kommen konnten, da in der Regel nur sie Fürbitter fanden“. Bulst, S. 472.

dierte, galt als Indiz für die „Schwäche eines obrigkeitlichen Regiments“, das nicht in der Lage war, gegen den Widerstand gesellschaftlicher Gruppen – gegen zünftige und patrizische Korporationen, gegen Nachbarn und Verwandte – den Vollzug schwerer und peinlicher Strafen durchzusetzen. Deshalb, so Schwerhoff, sei das Richten nach Gnade ein „wirksames Instrument“ gewesen, „um Schwäche systematisch zu vertuschen“.⁷⁷

Mitunter waren es benachbarte Städte und Adlige, die für ihre Bürger und Untertanen um Straferlass oder Strafverzicht votierten. Als sich der Nürnberger Rat 1490 entschieden gegen die unkontrollierte Einflussnahme auf die städtische Justiz durch die überhand nehmenden Gnadenbitten Dritter wehrte, verband er mit dieser Kritik keine grundsätzlichen Einwände gegen die rechtmäßige Gewährung von Gnade als solcher. „Derselbe Rat, der die Fürbitte hoher Herren zu obstruieren versuchte, gewährte Gnade aus eigenem Ermessen mit großer Selbstverständlichkeit.“⁷⁸ Wenn der Konstanzer Rat der Bitte einer benachbarten Stadt nachkam, die um Freilassung eines ihrer in Konstanz straffällig gewordenen Bürgers nachsuchte, „so verband sich mit der Erfüllung dieser Bitte die Erwartung, daß im umgekehrten Fall gegenüber einem Konstanzer Strafverzicht geleistet werde oder einem Konstanzer Fürbitte zuteil wurde“.⁷⁹ Gnadengewährung auf Grund von Gnadenbitten benachbarter Städte und adliger Herren erwies sich als Mittel, mit dem die Stadt Beziehungen und Bündnisse mit benachbarten Herren und Städten bestätigen, festigen oder vorbereiten konnte.

Nicht zu übersehen ist allerdings auch dies: Es gab städtische Statuten und stadtbürgerliche Praktiken, die, an Maßstäben moderner Gewaltenteilung gemessen, Zweifel an der Unabhängigkeit der städtischen Strafjustiz im späten Mittelalter wecken konnten. Ulrich Meier konnte in einem jüngst erschienenen Aufsatz über *Repräsentation und Teilhabe – Zur baulichen Gestalt des Politischen in der Reichsstadt Dortmund (14. bis 16. Jahrhundert)* zeigen, dass sich in Dortmund der gesetzgebende Rat und die urteilende Schöffenbank aus denselben Personen zusammensetzte.⁸⁰ Gremien, die mit unterschiedlichen Funktionen und unterschiedlichen Kompetenzen ausgestattet waren, sich aber aus denselben Personen rekrutierten, waren alles andere als eine Garantie für unabhängige Rechtsprechung.

Die Statuten der Stadt Dortmund wurden von ihren Verfassern als Rechtsmittel definiert, das den Frieden stärken und durch ihre Verpflichtung zur Strenge der Gerechtigkeit (*rigor justitiae*) eine Rechtsprechung gewährleisten würde, die gegen Willkür gefeit sei.⁸¹ Die richterliche Tätig-

⁷⁷ Schwerhoff, Köln im Kreuzverhör, S. 172 f.

⁷⁸ Schuster, S. 276.

⁷⁹ Ebd., S. 310.

⁸⁰ Meier, S. 231.

⁸¹ Dortmunder Statuten und Urtheile, S. 20.

keit der Dortmunder Schöffen und Räte war aber nicht so organisiert, dass dieses hehre Ziel unschwer hätte erreicht werden können. Dies insbesondere deshalb, weil die Verfahrenswege, die eine unabhängige Rechtsprechung hätten ermöglichen und sicherstellen sollen, wirksamer Kontrollmechanismen entbehrten. Übeltäter, die im Richthaus von einem Richter und achtzehn Schöffen verurteilt worden waren, konnten in dem nicht weit davon entfernten Rathaus von den nämlichen Schöffen, die den Rat bildeten, wiederum freigesprochen werden. Ein- und dieselben Personen konnten in ihrer Eigenschaft als Schöffen richten und verurteilen; in ihrer Rolle als Räte kam ihnen das Recht zu, durch einen Gnadenakt ihre eigenen Urteile wieder rückgängig zu machen. Es kam vor, dass Richt- und Rathaus durch den Vollzug eines Strafrituals in eine enge Beziehung zueinander traten. So hatte sich zum Beispiel ein Totschläger aus Schüren, einem dem Dortmunder Gericht unterstehenden Dorf, im Jahre 1349 folgender Prozedur zu unterziehen: Mit dem Schwert auf der Schulter, einem Zeichen für die eigentlich verdiente Todesstrafe, musste er in Dortmund vom Richthaus zum Rathaus gehen. Dort angekommen, bat er um Gottes und Marias willen (*propter deum et virginem Mariam*) die Ratsherren um Gnade, die ihm dann auch gewährt wurde.⁸² Am Ende dieser Prozedur musste er formelhaft schwören, dass er der Stadt Dortmund und ihren Bürgern zeitlebens immer nur das Bessere und niemals das Schlechtere zufügen wolle. Die achtzehn Ratsherren agierten bei diesem Vorgang zunächst als Schöffen in Verbindung mit dem Stadtrichter im Richthaus. Dann zogen sie mit dem Delinquenten auf ihr Rathaus und gewährten diesem als Appellationsinstanz huldvoll Gnade.⁸³ Solche Verfahrensweisen nährten zweifelsohne Skepsis in die Unabhängigkeit städtischer Justiz. Dies ist jedoch kein Grund, einen solchen Befund zu verallgemeinern und Urteile, die nach dem Gnadenprinzip gefällt wurden, generell nackter Willkür zu bezichtigen.

Auch in der Rechts- und Sozialwelt spätmittelalterlicher Grundherrschaften ist wiederholt ausdrücklich von einem Strafen nach Gnade die Rede. Gnade als Element der Urteilsbildung kam in der Regel dann zur Sprache, wenn ein grundhöriger Bauer sein Gut nicht bebaute. Die Belege für derartige Rechtsfälle entstammen zumeist geistlichen Grundherrschaften des späten Mittelalters. Die Gerichts- und Strafgewalt für das Urteil über solche Fälle stand in der Regel dem jeweiligen Abt oder Propst zu. In den einschlägigen Quellen heißt es dann: *Item wer sin gut nicht ast ader buwet, den mag eyn probste straffen nach gnaden.*⁸⁴ Ländliche Weistümer räumten Hinter-

⁸² Im urkundlichen Protokoll des am 26. August 1349 im Dortmunder Rathaus getätigten Rechtsaktes heißt es: *Petivit consules, ut sibi propter deum et virginem Mariam zoynam darent, quod factum fuit* (ebd., S. 209). Der Delinquent bat, wie es der Begriff *zoyna* (Sühne, Vergebung) nahe legt, nicht um völlige Straffreiheit. Er erstrebte offenkundig, wie es in zeitgenössischen Quellen heißt, *Buße nach Gnade*, bzw. eine *nach Gnade* bemessene Sühneleistung.

⁸³ Meier, S. 231.

sassen, die sich durch die Höhe der von Rechts wegen zu leistenden Abgaben überfordert fühlten, das Recht ein, *ad misericordiam* ihrer Herren zu appellieren. In einem Weistum des Klosters Einsiedeln vom Jahre 1493 heißt es: *Der Abt von Einsiedeln, der als Grundherr in bestimmten Fällen das Gut des verstorbenen Gotteshausmannes einziehen kann, soll gegenüber den Kindern des verstorbenen Hofmannes „Gnad und Barmherzigkeit“ üben.*⁸⁵

VI. Kontinuität und Diskontinuität des religiös imprägnierten Gnadenmotivs in der Rechtsprechung des späten Mittelalters

Gnade und Barmherzigkeit waren vom christlichen Gedanken der Vergeltung imprägnierte Begriffe. Haben Gnade und Barmherzigkeit, die Gott als Garanten wahrer Gerechtigkeit ins Spiel brachten, im hohen und späten Mittelalter ihre religiösen Konnotationen abgestreift? Sind sich rechtsprechende Herrschaftsträger bewusst geblieben, dass Gnade, die in Rechtsverfahren zur Anwendung kam, ihre Geltungskraft theologischen Prämissen verdankte?

In einem Hymnus des 12. Jahrhunderts wird Karl der Große als Hüter der Gerechtigkeit gepriesen, der in seiner Rechtsprechung gerecht (*iustus*) war, aber nicht *ohne Barmherzigkeit (sine misericordia)* zu üben.⁸⁶ Als königlicher Gerichtsherr Urteile zu fällen, die Gerechtigkeit, Milde und Barmherzigkeit miteinander verbinden, galt als „Attribut einer gottgefälligen Ausübung der eigenen Herrschermacht“.⁸⁷ In Urteilen, die in spätmittelalterlichen Städten „aus Gnade eines ehrbaren Rates“ gefällt wurden, fanden religiöse Gründe für die einem Delinquenten gewährte Strafminderung oder Freilassung keine ausdrückliche Erwähnung. Der Hinweis im Prooemium des Stadtrechts von Rüstringen, wonach Gnade als verbindliche Norm der Rechtsprechung über dem Recht stehe, bleibt Ausnahme. Es heißt da: *Alle diejenigen, die das Recht oder irgendwelches Recht verletzen – es sei denn, daß man es tue, um Gnade zu üben, weil die Gnade größer ist als das Recht – die wirft Gott in die Hölle.*⁸⁸ Der Autor wollte sagen: Rechtsverletzungen um der Gnade willen sind legitim. Ihre Rechtmäßigkeit verdanken sie einem Gerechtigkeitsbegriff, welcher der Gnade eine größere Geltungskraft zuerkennt als dem geschriebenen Gesetz.

⁸⁴ Willoweit, S. 196.

⁸⁵ Elsener, S. 180 f. Elsener erwähnt ebd., S. 181–183, noch weitere Beispiele für die Appellation von abhängigen Leuten *ad misericordiam* ihrer geistlichen Herren.

⁸⁶ Becker, Sp. 1522.

⁸⁷ Bauer, S. 78.

⁸⁸ Zitiert nach: Bulst, S. 485.

Städtische Ratserlasse, die Gnadenbitten verboten, entbanden von der Pflicht, sich über theologische Begründungszusammenhänge gnadengewährender Rechtsprechung Gedanken zu machen. Gnade markierte in städtischen Rechtsordnungen die Reichweite von Ermessensspielräumen bei der richterlichen Urteilsfindung; sie verwies nicht, wie dies in der mittelalterlichen Herrscherethik der Fall war, auf die Tugend der Milde (*clementia*), die dazu verpflichtete, wie Gott barmherzig zu sein.

Dass die städtische Gnadengerichtsbarkeit keiner expliziten theologischen Begründungen bedurfte, braucht nicht zu verwundern. Richter entschieden kraft der ihnen eigenen richterlichen Souveränität. Wenn sie Gnade gewährten, brachten sie ihre ratsherrliche Macht zum Ausdruck. Sie hielten sich an den Grundsatz, dass diejenigen, die über die Untaten anderer zu Gericht sitzen, auch die Gewalt besitzen, *gnade zu tun*.⁸⁹ Aus den theologischen Grundlagen der gemeinhin geübten Gnadenjustiz Legitimationsmuster, Handlungs- und Entscheidungsimperative abzuleiten und zu begründen, fühlten sie sich nicht mehr herausgefordert. Es waren Erwägungen politischer und sozialer Art, welche die Erfüllung von Gnadenbitten als rechtens und im Interesse des Allgemeinwohls als nützlich erscheinen ließen. Auch die zunehmende Ausdifferenzierung des Rechts- und Gerichtswesens, von der auf die Rechtspraxis rationalisierende Wirkungen ausgingen, mag für die Ausblendung religiös geprägter Legitimationsmuster eine maßgebliche Rolle gespielt haben.⁹⁰

Religiöse Motive für die Gewährung von Gnade begegnen nur noch in den Gnadenbitten von intervenierenden Fürsprechern; nur sie insistierten auf religiösen Motiven, an die sich Richter halten sollten, um in ihrer Rechtsprechung gerecht zu sein; nur sie erinnerten daran, dass Gott über Gute und Böse gleichermaßen seine Sonne scheinen lässt, weswegen Richter, wenn sie über das Strafmaß eines Missetäters zu entscheiden haben, um *Gottes und seiner lieben Mutter und allen himmlischen heers willen und durch des jüngsten Gerichts willen* nicht nach der *strenge des rechten*, sondern nach *gnaden und barmherzigkeit* richten sollen.⁹¹

In Feldkirch wurde 1447 ein zum Tode verurteilter Dieb *dem ewigen Gott und unser lieben frowen Sankt Maria zu Loob und zu Eeren* begnadigt und freigelassen. Von dem Bregenzwälder Gericht wurde 1461 ein Dieb *dem all-*

⁸⁹ Schuster, S. 286, Anm. 455.

⁹⁰ Damit sei nicht in Abrede gestellt, dass mit dem Hinweis auf die richterliche Barmherzigkeit auch im späten Mittelalter immer noch Gnadenurteile begründet wurden (vgl. *Bulst*, S. 477). Dass jedoch die Tendenz, Recht und Religion miteinander zu verbinden, rückläufig ist, machen die überlieferten Quellen offenkundig. Zu überlegen bleibt auch, ob sich hinter dieser von Richtern zitierten Barmherzigkeit tatsächlich ein verhaltensbestimmender theologischer Imperativ verbirgt oder nur die Absicht, für den erweiterten Ermessensspielraum des Gerichts einen Grund anzugeben, der durch ein Synonym von Billigkeit zum Ausdruck gebracht wird.

⁹¹ Schuster, S. 277, Anm. 422.

mechtigen gott voran und unser lieben frowen Maria und aller gotes hailigen zu lob und eren von ernstlicher und vlissiger pette wegen begnadigt. 1501 haben Priester, zahlreiche Jungfrauen und schwangere Frauen sowie eine ganze Gemeinde die Bregenzwälder Richter durch ihr inständiges Bitten für die Begnadigung einer Kindsmörderin bedrängt und ermahnt, *der gnaden und barmherzigkait gottes siner werten Mutter und der verdienste aller hailigen und junckfrawe[n] dieser armen person gnad und barmherzigkait mittzutailen und sy leben zu lassen*. Als die Äbtissin und der Konvent des Klarissenkloster Vaalduna 1595 für einen im Feldkircher Stadtgefängnis einsitzenden ehemaligen Priester beim Feldkircher Rat um Begnadigung nachsuchten, taten sie dies mit folgender Begründung: Die Feldkircher Räte sollen sich an der Barmherzigkeit Gottes ein Beispiel nehmen. Wie sie selber von Gott erwarten, dass er ihnen am jüngsten Tag *gnad und barmherzigkait* zuteil werden lasse, mögen auch sie dem schuldig gewordenen Priester Gnade und Barmherzigkeit erweisen. Vom Rat gewährte Gnade möge wegen *des liden und sterben Jesu Christy und sein grundlosse gnad unnd barmherzigkait die strenge gerechtigait mildern*.⁹² Vernetzungen zwischen Recht und Religion brachte auch die Körpersprache begnadigter Delinquenten zum Ausdruck. Als 1482 in der Stadt Dortmund drei Kupferschmiedegesellen begnadigt wurden, nahmen diese die ihnen zugesprochene Begnadigung mit Kniebeugen und gefalteten Händen entgegen.⁹³

Seit Beginn des 16. Jahrhunderts verbanden sich mit geistlichen Gnadenmotiven zunehmend auch weltliche Gründe, um für einen Delinquenten eine strafmildernde oder strafbefreiende Begnadigung zu erreichen. Konkrete Gründe, die in Gnadenbitten geltend gemacht und von Richtern als strafmildernde oder strafbefreiende Umstände anerkannt wurden, waren das Lebensalter und der Familienstand der jeweils Beklagten. Begnadigt wurden Jugendliche, die sich aus jugendlichem *unverstandt* und jugendlicher *unvernunft* vergangen hatten. Mit Begnadigung rechnen konnten auch Väter von kleinen Kindern und die Männer von schwangeren Frauen. Auch soziale Gründe wie Hunger und Armut spielten bei der Gewährung von Gnaden erweisen eine Rolle, desgleichen Verdienste um das Wohl des städtischen Gemeinwesens.⁹⁴

VII. Gnade und Recht im endzeitlichen Weltgericht

Spätmittelalterliche Rechtsquellen unterschieden zwischen einem Richten *nach strenge des rechten* und einem Richten *uß erbermd*. Wo in Rechts- und

⁹² Bauer, S. 159–161.

⁹³ Schuster, S. 301.

⁹⁴ Vgl. dazu Schwerhoff, Köln im Kreuzverhör, S. 168; Schuster, S. 299; Bauer, S. 163–170.

Strafangelegenheiten von „Barmherzigkeit“ die Rede ist, kommen religiöse Annotationen ins Spiel, die dem Begriff *misericordia* als einem Leitbegriff christlicher Theologie eigentümlich sind. Der in Gnadenbitten wiederholt begegnende Hinweis auf Gott und Maria brachte religiöse Traditionen zur Sprache, denen das Gnadenbitten und das Gnadegewähren seine theologische Legitimität verdankt. Auf rechtstheologische Normen und Imperative verwies überdies Weltgerichtsdarstellungen in spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Ratskapellen, Rats- und Gerichtssälen. Darstellungen des Weltgerichts erinnerten an den Strafcharakter des Rechts. Bilder der sog. Deesis, die zeigten, wie Maria und Johannes der Täufer für ihre Schutzbefohlenen bei Christus, dem endzeitlichen Weltenrichter, Fürsprache einlegen, brachten strafmildernde und straftilgende Wirkungen gnadenhafter Fürsprache zur Anschauung.

Eine solche Sichtweise schloss jedoch nicht aus, dass sich im 15. Jahrhundert Theologen zu Wort meldeten, die von dem Christus des Weltgerichts das Bild eines strafenden Richters entwarfen, der, unbeeinflusst durch barmherziges Mitleid, nach strengen Maßstäben der Gerechtigkeit selig spricht und verdammt. Die Vorstellung des *Christus iudex voll strengere Gerechtigkeit* verdüsterte und überschattete das Bild des gnädigen, barmherzigen Weltenrichters. An seine Stelle trat ein Weltenrichter, der es mit dem *rigor iustitiae* weltlicher Richter hielt.⁹⁵ Austauschprozesse zwischen Recht und Theologie verliefen nicht einseitig. Weltliche Rechtsvorstellungen prägten auch die Frömmigkeit.

Weltgerichtsspiele des ausgehenden 15. Jahrhunderts brachten zur Anschauung, dass im Endgericht Maria, die fürbittende Mutter der Barmherzigkeit, das Urteil ihres Sohnes nicht mehr zu beeinflussen vermag. Einen universalen Heilswillen trauten deren Verfasser diesem Christus der Gerechtigkeit nicht mehr zu. *Ich will hüt nit erhoeren dich*, herrscht in einem dieser Spiele der richtende Jesus seine Mutter an, als sie für ihre Schützlinge Fürsprache einlegen will. Ihre Bitte sei *iecz unmüglich*.⁹⁶

Dies war in der christlichen Theologie nicht immer so. Mittelalterliche Theologen glaubten und hofften, Christus werde sich auf Grund seiner Geburt aus Maria und deren Fürbitte bewegen lassen, im Endgericht ihren schwach und sündig gewordenen Verehrern Milde und Erbarmen entgegenzubringen. Im Endgericht werde er die Barmherzigkeit über das Gericht stellen. Durch Marias Aufnahme in den Himmel, versicherte Bernhard von Clairvaux († 1153), hätten wir eine *Fürsprecherin unserer Pilgerschaft* gewonnen, die sich als *Mutter des Richters (Iudicis mater)* und *Mutter der Barmherzigkeit (mater misericordiae)* demütig und wirkungsvoll für die Belange unseres Heils einsetzen wird.⁹⁷

⁹⁵ Vgl. dazu Schwarz, S. 526–553; Schreiner, Maria, S. 207–210.

⁹⁶ Ebd., S. 209.

Spätmittelalterliche Weltgerichtsspiele entwerfen ein anderes Christusbild. Sie zeigen, dass die Strenge des Rechts (*rigor iuris*) in dem als Weltenrichter agierenden Christus einen beredten, unnachsichtigen Anwalt gefunden hat. In der mittelalterlichen Theologie – ich erwähnte dies bereits – dominierte, wenn es im endzeitlichen Weltgericht um das ewige Heil und Unheil der Menschen ging, nicht der *rigor iuris*, der zur ewigen Verdammnis führt, sondern die Barmherzigkeit, die mit ewigem Leben beglückt.

Als Theologe der Barmherzigkeit begegnet der bereits erwähnte Bernhard von Clairvaux auch in Dantes *Divina commedia*. Als der Dichter, nachdem er *inferno* und *purgatorio* durchschritten hat, im Paradies an der Seite Beatricens zur Gottesschau gelangt, erblickt er inmitten der Heiligen Bernhard von Clairvaux, der für ihn, Marias Schützling, ein Bittgebet an die Gottesmutter richtet. In diesem heißt es: *In te misericordia, in te pietas – in dir ist Mitleid, in dir Erbarmen*.⁹⁷ Dante lässt keinen Zweifel daran, dass Maria, die Mutter der Barmherzigkeit, Bernhards Bitte erfüllt und für ihn bei Gott Fürsprache einlegt. Mit keiner Silbe ist die Rede davon, dass Marias Fürbitte von Gott verworfen wurde.

Dass Christus im Endgericht Marias Gnadengesuche für verurteilte und verdammte Sünder ablehnt, ist in den Weltgerichtsspielen des ausgehenden Mittelalters ein häufig wiederkehrender Topos. Maria ist aber nicht gewillt, sich das Recht auf fürbittende Interventionen nehmen zu lassen. Zur Begründung ihrer Fürbitte macht Maria fünf Argumente geltend.⁹⁸ Sie lauten im Einzelnen: Jeder Mensch verhalte sich gemäß seinen angeborenen Eigenschaften. Barmherzigkeit sei die Grundbestimmung ihres eigenen Charakters, weshalb sie mit Sündern Erbarmen haben müsse. Dass sie sich für Sünder einsetze, entspringe ihrer angeborenen Mildherzigkeit (1). Hätte es keine sündhaften Menschen gegeben, wäre sie auch nicht die Mutter Gottes geworden. Ohne Sünder hätte es auch keinen Anlass für die Erlösungstat ihres Sohnes gegeben. Ihre Ehrenstellung als Königin des Himmels verdanke sie in letzter Konsequenz dem sündhaften Verhalten von Menschen, die der Erlösung bedürfen. Daher schmerze es sie, wenn auch nur ein Sünder auf ewig verloren gehe. Zudem habe jeder Sünder die Möglichkeit, sich ihrem Schutz anzuvertrauen. Keine Bitte wolle sie ihm abschlagen, weil sie ihn liebe und ihn mit Christus ihrem Sohn versöhnen möchte (2). Christus sei überdies zur Milde verpflichtet, weil sie ihn zu Lebzeiten mit ihren Brüsten genährt habe. Mit dem Hinweis auf ihre Mutterrolle will sie ihrem Sohn einschärfen, dass er nach dem vierten Gebot des Dekalogs gehalten sei, seine Mutter dadurch zu ehren, dass er ihr keine Bitte abschlage (3). Außerdem bringt Maria in

⁹⁷ Bernhard von Clairvaux, In assumptione beatae Mariae, sermo 1,1, in: Ders., Sämtliche Werke lateinisch/deutsch, Bd. 8, S. 528.

⁹⁸ Dante, *Divina commedia*, Paradies, 33. Gesang, Vers 9. Vgl. Dante Alighieri, Die Göttliche Komödie, S. 392.

⁹⁹ Vgl. dazu und zum Folgenden *Trauden*, S. 273–281.

Erinnerung, dass ihr von Jesus selbst die Fähigkeit zur erlösenden Fürsprache für reuige Sünder verliehen worden sei. Indem sie für Sünder, die ihren Schutz suchen, Fürbitte einlegt, mache sie gleichsam von der Vollmacht Gebrauch, die ihr von ihrem Sohn verliehen worden sei (4). Christus habe seine Passion erlitten, um Sünder zu erlösen. Aber nicht nur er habe dafür Leiden auf sich genommen, sondern auch sie. Mitfühlendes Mitleid habe unter dem Kreuz fast ihr Herz gebrochen. Fielen die Sünder nun der ewigen Verdammnis anheim, so wären Christi Marter und ihre eigenen Schmerzen vergeblich gewesen, und das würde ihrem Herzen von neuem Schmerzen zufügen (5). Gestützt auf solche Argumente richtet Maria ihre mütterliche Bitte an Christus, den von ihm Verdammten Gnade und Barmherzigkeit widerfahren zu lassen.

Christus reagierte so: Barmherzigkeit sei unstreitig eine Maria angeborene Eigenschaft. Deshalb werde auch kein Sünder, der sich vor seinem Tod unter ihren Schutz begeben, verloren gehen, sondern mit Recht von ihr Gnade erlangen. Die von ihm Verdammten hätten diese Bedingungen nicht erfüllt (zu 1). Diejenigen Menschen, die sich zu ihren Lebzeiten nicht bekehren wollten und bis zu ihrem Tod weder ihm noch Maria, seiner Mutter, Ehre erwiesen hätten, müssten zur Strafe ewige Leiden ertragen. Marias Stellung als Gottesmutter und Himmelskönigin möge – objektiv betrachtet – durch das Verhalten von Sündern bedingt und verursacht sein. Da aber die Verdammten sich zu Lebzeiten nie um diese Ehrenstellung gekümmert hätten, könnten sie auch im Weltgericht am Ende der Zeiten keinen Anspruch auf Barmherzigkeit erheben (zu 2). Als Beschützerin von Sündern habe Maria schon manchen aus den Fesseln der Hölle befreit. Durch diesen Hinweis wollte Christus deutlich machen, dass er seiner Sohnespflicht durchaus nachkomme und ihr als seiner Mutter die ihr nach dem vierten Gebot geschuldete Ehre erweise (zu 3). Christus bestätigt nachdrücklich, dass er Maria die Obhut über Sünder, die sich mit reuevollem Herzen an sie wenden, tatsächlich verliehen habe. Hartnäckige Sünder aber, die zu ihren Lebzeiten Maria gegenüber keine Reue gezeigt hätten, müssten als Verdammte aus der Gruppe der Schutzbefohlenen ausgeschlossen bleiben und würden keinen Anspruch auf barmherzige Nachsicht besitzen (zu 4). Niemand solle für jemand anderen bitten, wenn dieser selber nicht zu einer Bitte bereit sei. Wer zu Lebzeiten nicht die Hilfe und Nähe Christi, Marias oder der Heiligen gesucht habe, werde im Endgericht zu Recht dem Teufel übergeben. Diejenigen, die er verdamme, so die abschließende *conclusio* von Christus, hätten in ihrem Leben nie Buße getan und sich von ihren Sünden abgewendet. Marias Bitte zu erfüllen, sei deshalb unmöglich – selbst dann nicht, wenn Maria und alle Heiligen blutige Tränen weinen würden.

Die Zurückweisung der heilsvermittelnden Fürbitte Marias muss auf viele mittelalterliche Gläubige, welche die Bedingungen für den Erweis von Gnade nicht zur Kenntnis nahmen, schockierend gewirkt haben. Landgraf

Friedrich der Freidige († 1323), Markgraf von Meißen und Landgraf von Thüringen, fragte entrüstet, als er im Jahre 1321 in Eisenach ein *Zwölfjungfrauenpiel* anschaute: *Was ist das für ein christlicher Glaube, wenn der Sünder durch die Bitten der Gottesmutter Maria und aller Heiligen keine Gnade empfangen darf? – Que est fides Christiana, si peccator precibus beate Marie dei genitricis et omnium sanctorum non debet veniam obtinere.*¹⁰⁰ Johannes Rothe († 1434), der Eisenacher Ratsschreiber, Schulmeister und landgräfliche Kaplan, berichtet, das Spiel habe dem Mark- und Landgrafen einen solchen Schrecken eingejagt, dass er seinen Verstand, seine Sprache und Gesundheit verloren habe und drei Jahre danach gestorben sei.¹⁰¹

VIII. Gnadenhafte Billigkeit und verschriftlichtes Recht in Debatten der frühen Neuzeit

Frühneuzeitliche Rechtsgelehrte haben die Unterscheidung zwischen der *aequitas scripta* und der *aequitas ex corde* aufgegriffen und erweitert. Sie unterschieden, wie der Leipziger Rechtsprofessor Melchior von Osse in seinem Fürstenspiegel, den er 1555 dem sächsischen Kurfürsten Johann Friedrich widmete, zwischen einer *rechtmäßigen billikeit, dorvan [darvon] die recht meldung tuen* würden, und der Billigkeit, die aus dem Kopf eines Richters komme.¹⁰² Man finde Leute, beklagt Melchior von Osse, *die vorgeben, man moge die ordnung beschribener recht und gesetze // durch billikeit, wi die ein etzlicher in seinem vorstande befindet, mildern und also die scherfe der recht mit der billikeit und equitet leüsch vorstandes* [nach bloßen Laienverstand] *vormischen*. Wo immer auch eine solche Vorgehensweise praktiziert werde, führe dies zu einem *abbruch rechtmäßiger justicien*. Durch eine solche Billigkeit würden nämlich die *unordentlichen begirlikeiten, neigung und affekten, dormit menschlicher vorstand von natur beladen, widerum durch disen weck [weg] in die justicien einschleichen, dieselbige vorfelschen und oberburte heilsame vorordnung gotlicher und menschlicher recht vornichtigen*. Der Autor wollte sagen: Billigkeit, über deren Reichweite und deren Geltungskraft Richter nach eigenem Ermessen entscheiden können, sei eine Quelle von Willkür, verursache einen Verlust an rechtlicher Rationalität und habe zur Folge, dass die Einheit der im Lande geltenden Rechtsordnung durch widersprüchliche Rechtspraktiken beschädigt wird. Deshalb beharrt er auf folgender Maxime: *Dan um billikeit aber equitet willen soll man von ausdrücklicher vorordnung gemeiner recht und satzung nicht abweichen, sondern ein beschriben recht, wie scharf und schwer auch*

¹⁰⁰ Ebd., S. 285, Anm. 841.

¹⁰¹ *Schreiner*, Maria, S. 209.

¹⁰² Vgl. dazu und zum Folgenden: Schriften Dr. Melchiors von Osse, S. 286 f.

solches scheint, soll der Billigkeit, die in den rechten und gesetzen nicht gemeldet wird, vorgezogen werden.

Von Billigkeit und Barmherzigkeit, die nach Maßgabe richterlicher Einsicht als Faktoren der Strafmilderung Berücksichtigung verdienen, ist in den Erwägungen frühneuzeitlicher Juristen nicht mehr die Rede. Billigkeitsgründe sollten bei der Urteilsbildung nur dann zur Anwendung gebracht werden, wenn sie als solche in schriftlich ausformulierten Gesetzen verankert waren. Rechtstheoretiker der Aufklärung machten geltend, dass auch Gnade eines rechtfertigenden Grundes, einer *iusta causa* bedürfe. Gnade stehe nicht über dem Recht und dürfe nicht ohne Grund nach willkürlichem Ermessen gewährt werden. Von einer strafmildernden und straftilgenden Gnade, die ihre Sonne gleichermaßen über Gerechte und Ungerechte scheinen lasse, wollten sie nichts wissen. Zu begnadigen, um einer religiösen Norm Genüge zu tun, betrachteten sie weder als Inbegriff herrscherlicher Frömmigkeit noch als Ausdrucksform wahrer Humanität, sondern als Handlungsweise, die sich, weil sie rationaler Begründung ermangelt, mit aufgeklärtem Rechtsdenken nicht in Einklang bringen lasse.

Eine Ausnahme bildeten katholische Fürstenspiegler, die sich, wenn es um das Verhältnis zwischen Gerechtigkeit (*justitia*) und Milde (*clementia*) ging, immer noch den Rechtsvorstellungen der Kirchenväter verpflichtet fühlten. Der Verfasser des 1668 in Wien gedruckten *Princeps in compendio*, *hoc est puncta aliquot compendiosa, quae circa gubernationem reipublicae observanda videntur* zitierte Papst Gregor den Großen († 604), um dem Adressaten seines Fürstenspiegels einzuschärfen, dass er sein Richteramt als Regent ausübe, der mit maßvoller Milde (*clemens cum moderatione*) seine Urteile fällt und dabei *unerbittliche Strenge* (*rigor exasperans*) vermeidet. Um diesen Grundsatz durch einen Autoritätsbeweis zu erhärten, zitiert der anonyme Fürstenspiegler Papst Gregor, der in seinem Kommentar zum Buch Job gefordert hatte, dass ein Fürst, wenn er Recht spreche, Milde mit Strenge mischen solle (*Miscenda est lenitas cum severitate*). Aus beiden, der Milde und der Strenge, sei, so der Papst, eine Mischung herzustellen, die verhindert, dass durch überzogene Strenge die Untertanen verbittert werden, durch allzu große Güte hingegen straflos bleiben.¹⁰³ Übertriebene Milde, so das abschließende Fazit des Fürstenspieglers, sei ein Anreiz für noch größere Untaten,¹⁰⁴ Leidenschaft für das Recht dürfe nicht in maßlose Härte umschlagen.¹⁰⁵

Bemerkenswert bleibt, dass im Rechtsdenken Martin Luthers († 1546) der Begriff „Gnade“ als Norm richterlichen Handelns nicht mehr vorkommt.¹⁰⁶

¹⁰³ *Princeps in compendio*, S. 25 f.

¹⁰⁴ Ebd., S. 24: *Nimia clementia est incitamentum ad majora facinora.*

¹⁰⁵ Ebd., S. 26: *Sit zelus, sed non immoderate saeviens.*

¹⁰⁶ Vgl. dazu und zum Folgenden *Schwerhoff*, *Devianz*, S. 390.

Einen Leitbegriff seiner Theologie, mit dem er Gottes unverdientes Erlösungshandeln charakterisierte, wollte er nicht auf die Rechtstätigkeit von Menschen angewendet wissen, die selber Sünder sind und deshalb auch keine Gnade zu verschenken haben. Martin Luther entwarf in seiner 1523 verfassten Schrift *Von weltlicher Obrigkeit* das Bild eines Herrschers, der als gerechter Richter seines Amtes waltet und als solcher auch in der Lage ist, hart oder milde – wie es die jeweiligen Umstände erfordern – zu bestrafen. Gleich zu Beginn seines Fürstenspiegels stellt er apodiktisch fest:

Wie wol, wo nicht eyn furst selbs klüger ist denn seyne Juristen und nicht weytter verstehet denn ynn rechts büchern ligt, der wirtt gewißlich regirn nach dem Spruch Proverb: 28, in dem es heißt: „Eyn furst, dem es an klü gheyt feylet, der wirt viel mit unrecht underdrucken.“ (...) Darumb muß eyn furst das recht ja so fast [fest] ynn seyner hand haben als das schwerd unnd mit eygener vernunftt messen, wenn unnd wo das recht der strenge nach zů brauchen odder zů lindern sey.¹⁰⁷

Einige Seiten später kommt Luther von neuem auf die Frage nach der angemessenen Strafe für Übeltäter zu sprechen.

„Hier betont er vor allem den Grundsatz der Verhältnismäßigkeit der Strafe und ihre negativen Auswirkungen für die soziale Umgebung des Delinquenten. Der Fürst müsse so strafen, dass man nicht um eines Toten willen das ganze Land mit Witwen und Waisen überziehe. Wo harte Strafen die Familien der Missetäter unbillig schädigen, wo Unrecht nur durch noch größeres Unrecht wieder gutgemacht werden kann, da müsse unter Umständen auf Sanktionen verzichtet werden.“¹⁰⁸

In der Sprache Luthers: Unter solchen Bedingungen müsse man sich an das Sprichwort halten: *Wer nicht kan durch die finger sehen, der kan nicht regiren.*¹⁰⁹ Recht und Strafe zu lindern, begreift Luther nicht mehr als ein Gebot christlicher Barmherzigkeit. Im Prozess der Urteilsfindung den jeweiligen Umständen Rechnung zu tragen und soziale Folgewirkungen eines Urteils zu bedenken, hält er für ein Gebot politischer Klugheit. Gemeinnützige Regierungskunst setzte seiner Ansicht nach voraus, dass ein Regent nicht die Beobachtung eines jeden Gesetzes unnachsichtig einklagt, sondern auch durch die Finger sehen kann, sofern es rechts- und sozialetische Gründe gibt, die dies als vernünftig erscheinen lassen. Theologische Argumente bemühte er zur Begründung dieser Empfehlungen für eine gemeinwohlförderliche Rechtsprechung nicht.

Zehn Jahre später nahm Luther auf Grund der im Bauernkrieg gemachten Erfahrungen eine gegenteilige Position ein. Im Januar 1533 machte er es den rechtsprechenden Obrigkeiten zu einer Gewissenspflicht, Verbrecher streng zu bestrafen. Unter dem Papsttum, so führte er aus, seien die Richter sehr

¹⁰⁷ Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei, in: D. Martin Luthers Werke, Abt. 1.11, S. 272.

¹⁰⁸ *Schwerhoff*, Devianz, S. 390.

¹⁰⁹ Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei, in: D. Martin Luthers Werke, Abt. 1.11, S. 276.

furchtsam gewesen, *ubers Blut zu richten und Räuber, Mörder, Diebe und alle Übelthäter zu strafen*. Namentlich die sächsischen Kurfürsten Friedrich und Johann hätten eine unangemessene Milde an den Tag gelegt und seien, wenn sie zu Gericht saßen, von höchst überflüssigen Skrupeln geplagt gewesen. Kurfürst Friedrich habe gemeint, es sei leicht, einem das Leben zu nehmen, aber man könne es ihm nicht wieder zurückgeben. Kurfürst Johann habe sich der Hoffnung hingegeben: *Ey, er wird noch fromm werden*. Selbst der Henker habe für sein Tun bei den Verurteilten Abbitte leisten müssen, gleich als wenn er etwas Unrechtes und Sündhaftes begehen würde. Demgegenüber war Luther der Auffassung, dass die von Gott eingesetzten Amtsinhaber mit gutem Gewissen über Recht und Unrecht entscheiden könnten, wenn sie sich an das strenge göttliche Gesetz halten. „Die harten Gesetze Mose selber wären der beste Beweis, wie unnachgiebig der barmherzige Gott den Menschen Böses zu ahnden befehle: ‚flugs Kopf ab, Kopf weg‘, auf daß das Land nicht voll Gottloser werde.“¹¹⁰

Wenn der alternde Luther für unnachsichtige Strenge bei der Anwendung und Auslegung von Gesetzen plädiert, folgt er nicht nur Tendenzen der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Rechtslehre, er schließt sich auch Strömungen in der spätmittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit an, deren Christusbild maßgeblich von dem richtenden, nicht von dem barmherzigen Gottessohn geprägt ist.

IX. Abschließende Erwägungen

Die offenkundige Differenz zwischen rigorosen Strafandrohungen in Gesetzestexten auf der einen, den verhängten und tatsächlich vollstreckten Strafen auf der anderen Seite beruhte demnach nicht allein auf der mangelnden Durchsetzungskraft der mit Rechtsprechung und Strafjustiz befassten Institutionen. Flexible Rechtsanwendung hatte auch mit Billigkeit zu tun, die dazu verpflichtete, Rechtsprechung an den jeweils obwaltenden Umständen auszurichten. Die disparat anmutende Rechts- und Gerichtspraxis unterlag überdies dem Einfluss von Fürbitte und Gnade, zwei für das Rechtsverfahren und die Urteilsbildung maßgeblichen Entscheidungsnormen, die theologischen Einsichten und religiösen Imperativen ihren Ursprung und ihre Geltungskraft verdankten. Billigkeit, Gnade und Barmherzigkeit bildeten konstitutive Elemente der Rechts- und Urteilsfindung im hohen und späten Mittelalter. Unter solchen Voraussetzungen sind Sanktionsdefizite nicht nur Indikatoren für die Schwäche städtischer Exekutivorgane, sondern zugleich Erscheinungsformen einer Justiz, die theologisch

¹¹⁰ Tischreden, in: D. Martin Luthers Werke, Abt. 2.3, Nr. 2910 b, S. 74 f.; *Schwerhoff*, Devianz, S. 390 f., Anm. 15.

motivierten Billigkeitsgründen und Gnadenmotiven Rechnung zu tragen suchte.

Die Forderung, nach Gnade zu richten, bedeutete den Einbruch religiöser und gesinnungsethischer Grundsätze in die Welt des Rechts. In der Begrifflichkeit Max Webers ausgedrückt: Religiöse Gesinnungsethik kennt kein „heiliges Recht“, sondern nur eine „heilige Gesinnung“, welche die Anwendung von Recht „elastisch und anpassungsfähig“ macht.¹¹¹ Im Zusammenhang mit rechts- und staatsphilosophischen Erwägungen über *Moral und Politik* wurde jüngst die Auffassung vertreten, dass sich in vormodernen Gesellschaften jede Rechtsordnung auf religiöse Geltungs- und Legitimationsgründe stütze. Um den menschlichen Willen disziplinieren zu können, habe sich das Recht Wesen verdanken müssen, „die stärker und besser sind als die jetzt Lebenden – seien es Götter, seien es Gründerheroen“. Insofern würden sich die Rechtsordnungen aller vormodernen Gesellschaften auf göttliche Gebote und mythische Ursprünge zurückführen lassen.¹¹²

Der Rechtsbegriff des Mittelalters war jedoch erheblich komplexer als es eine solche Feststellung nahe legt und wahrhaben möchte. Rechtsverständnis und Rechtsbegründung haben im Laufe des Mittelalters Wandlungen durchgemacht. Es gab nicht weniger als drei Arten von Recht: das *ius divinum*, das *ius naturale* und das *ius positivum* (bzw. *ius humanum*). Die drei verschiedenen Formen des Rechts verdankten ihre Geltungskraft drei verschiedenen Rechtsquellen: dem Willen Gottes (*voluntas Dei*), der natürlichen Vernunft (*ratio naturalis*) und der Gewohnheit (*consuetudo*). Es bedurfte im Mittelalter auch keiner Götter, um Recht gegen Veränderung zu schützen. Religiöse und gesinnungsethische Grundsätze machten Recht, wenn es zur Anwendung kam, flexibel und anpassungsfähig. Recht konnte überdies geändert werden oder nach den Erfordernissen der Vernunft (*secundum exigentiam rationis*) und den Notwendigkeiten der jeweiligen Zeitverhältnisse (*secundum necessitatem temporis*) verändert werden.¹¹³

Am Beispiel des Richtens nach Gnade suchte ich religiöse, soziale und politische Faktoren einer solchen Rechtsordnung kenntlich und verständlich zu machen. Rekonstruiert werden sollten kontrovers geführte Debatten über das dialektische Verhältnis zwischen Gnade und Recht. Desgleichen kam es darauf an, anhand der überlieferten Quellen die Auswirkungen solcher Debatten auf die königliche und landesherrliche sowie die städtische und ländliche Rechtsprechung nachzuzeichnen. Meine Ausführungen stützten sich auf die Annahme, dass jedem Rechtssystem soziale und kulturelle Normen, Werte und Interessen zugrunde liegen, die seine Eigenart und seine

¹¹¹ Weber, S. 583.

¹¹² Höfle, S. 583.

¹¹³ Schreiner, Sozialer Wandel, S. 261–269; Kortüm, S. 34–55.

politisch-soziale Funktion maßgeblich bestimmen. Nicht zuletzt dies sollte gezeigt werden.

Summary

Studies on the concept of merciful justice in the High and Late Middle Ages focus on how mercy-based adjudication accords with contemporary norms, practices, and forms of legitimation. After reviewing the relevant literature, I discuss the foundations of mercy in legal ethics and legal theology. I then trace the history of mercy pleas and acts of mercy in legal practice, pointing out the continuity and discontinuity of religious motivation while taking into account the role of mercy and law in the last judgment. Finally, I turn to equitable mercy and written law in the debates of the early modern era.

Edierte Quellen

- Sancti Ambrosii opera, pars septima, ed. Otto Faller (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, 73), Vindobonae 1955.
- Bernhard von Clairvaux, Sämtliche Werke lateinisch/deutsch, Bd. 8, ed. Gerhard B. Winkler, Innsbruck 1997.
- Billy Budd, Opera in Four Acts, Music by Benjamin Britten, Libretto by Edward Morgan Forster and Eric Crozier, London 1951.
- Bischof Otto von Freising und Rahewin, Die Taten Friedrichs oder richtiger Cronica (Gesta Frederici seu rectius Cronica), übersetzt von Adolf Schmidt, ed. Franz Josef Schmale (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe, 17), Darmstadt ⁴2000.
- Die Briefe des Abtes Bern von Reichenau, ed. Franz-Josef Schmale (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg. Reihe A. Quellen, 6), Stuttgart 1961.
- Die Briefe des Petrus Damiani, ed. Kurt Reindel (MGH Epistolae 2, Die Briefe der deutschen Kaiserzeit, 4.2: Nr. 41–90), München 1988.
- D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Abt. 1.11 und Abt. 2.3, Weimar 1900 und 1914.
- Dante Alighieri, Die Göttliche Komödie, Italienisch und Deutsch, übersetzt von Herman Gmelin, III. Teil: Das Paradies, Stuttgart 1949.
- Dortmunder Statuten und Urtheile, ed. Ferdinand Frensdorf, Halle a. S. 1882.
- Innocentii III Romani Pontificis opera omnia, Appendix ad regestorum priores libros, in: Migne PL 216, Sp. 1174–1272.
- Innocentii III Romani Pontificis opera omnia, Registrum Domini Innocentii III super negotio Romani imperii, in: Migne PL 216, Sp. 995–1174.
- Le prediche volgari di San Bernardino da Siena dette nella piazza del Campo l'anno MCCCCXXVII, Bd. 2, ed. Luciano Bianchi, Siena 1884.
- Princeps in compendio, hoc est puncta aliquot compendiosa, quae circa gubernationem reipublicae observanda videntur, Viennae Austriae 1668.

- Regestum Innocentii III papae super negotio Romani imperii, ed. Friedrich Kempf, Rom 1947.
- Registrum Domini Innocentii III super negotio Romani imperii, in: Migne PL 216, Sp. 995–1174.
- Schriften Dr. Melchiors von Osse mit einem Lebensabriß und einem Anhang von Briefen und Akten, ed. Oswald Artur Hecker, Leipzig/Berlin 1922.
- Shakespeares dramatische Werke, Bde. 5 und 6, übers. von August Wilhelm v. Schlegel/Ludwig Tieck, ed. Hans Matter, Basel 1979.

Literatur

- Althoff*, Gerd, Das Privileg der ‚Deditio‘. Formen gütlicher Konfliktbeendigung in der mittelalterlichen Adelsgesellschaft, in: *Nobilitas. Funktion und Repräsentation des Adels in Alteuropa*, hrsg. v. Otto Gerhard Oexle/Werner Paravicini (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 133), Göttingen 1997, S. 27–52 [wieder abgedruckt in: Ders., *Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde*, Darmstadt 1997, S. 99–125].
- Arlinghaus*, Franz-Josef, Gnade und Verfahren. Kommunikationsmodi in spätmittelalterlichen Stadtgerichten, in: *Interaktion und Herrschaft. Die Politik der frühneuzeitlichen Stadt*, hrsg. v. Rudolf Schlögl (Historische Kulturwissenschaft, 5), Konstanz 2004, S. 137–162.
- Bauer*, Andreas, Das Gnadenbitten in der Strafrechtspflege des 15. und 16. Jahrhunderts. Dargestellt unter besonderer Berücksichtigung von Quellen der Vorarlberger Gerichtsbezirke Feldkirch und des Hinteren Bregenzerwaldes (Rechtshistorische Reihe, 143), Frankfurt am Main 1996.
- Becker*, Hans-Jürgen, Art. Gnadenrecht, in: *Lexikon des Mittelalters* 4 (1989), Sp. 1521 f.
- Beyerle*, Konrad, Von der Gnade im Deutschen Recht. Rede zur Kaisergeburtstagsfeier der Georg-August-Universität zu Göttingen am 27. 1. 1910, Göttingen 1910.
- Broekmann*, Theo, *Rigor iustitiae. Herrschaft, Recht und Terror im normannisch-staufischen Süden (1050–1250)* (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Studien zur Geschichte, Literatur und Kunst), Darmstadt 2005.
- Brückner*, Thomas, Das ‚ius aggratiandi‘: Gnade und Recht und ihre Interaktion in der rechtswissenschaftlichen Literatur der frühen Neuzeit, in: *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenes* 69 (2001), S. 57–79.
- Bulst*, Neithard, Richten nach Gnade oder nach Recht. Zum Problem spätmittelalterlicher Rechtsprechung, in: *Praxis der Gerichtsbarkeit in europäischen Städten des Spätmittelalters*, hrsg. v. Franz-Josef Arlinghaus u. a. (Rechtsprechung. Materialien und Studien, 23), Frankfurt am Main 2006, S. 465–489.
- Dilcher*, Gerhard, Die staufische Renovatio im Spannungsfeld von traditionalem und neuem Denken. Rechtskonzeptionen als Handlungshorizont der Italienpolitik Friedrich Barbarossas, in: *Historische Zeitschrift* 2003 (276), S. 613–646.
- Elsener*, Ferdinand, Gesetz, Billigkeit und Gnade im kanonischen Recht (Districtio legum, Aequitas canonica, Misericordia), in: *summum ius – summa iniuria. Individualgerechtigkeit und der Schutz allgemeiner Werte im Rechtsleben. Ringvorlesung gehalten von Mitgliedern der Tübinger Juristenfakultät im Rahmen des Dies academicus Wintersemester 1962/63* (Tübinger rechtswissenschaftliche Abhandlungen, 9), Tübingen 1963, S. 168–190.

- Frenz*, Barbara, Huld und Gnade als Instrumente der Herrschaft in hochmittelalterlichen Städten des deutschsprachigen Raumes im Spiegel rechtlicher Quellen, in: *Le pardon, textes réunis par Jacqueline Hoareau-Dodinau/Xavier Rousseaux/Pascal Texier* (Cahiers de l'Institut d'Anthropologie Juridique, 3), Limoges 1999, S. 131–163.
- Gauvard*, Claude, „de grace spécial“: Crime, état et société en France à la fin du Moyen Age, 2 Bde. (Publications de la Sorbonne. Série histoire ancienne et médiévale, 24), Paris 1991.
- De la théorie à la pratique: Justice et miséricorde en France pendant le règne de Charles VI, in: *Christine de Pizan*, hrsg. v. Liliane Dulac/Jean Dufournet (Revue des langues romanes 92, 1988.2), Montpellier 1988, S. 317–325.
- Görich*, Knut, Die Ehre Friedrich Barbarossas. Kommunikation, Konflikt und politisches Handeln im 12. Jahrhundert (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Studien zur Geschichte, Literatur und Kunst), Darmstadt 2001.
- Hösle*, Vittorio, Moral und Politik. Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert, München 1997.
- Horn*, Norbert, Aequitas in den Lehren des Baldus, Köln/Graz 1968.
- Isenmann*, Eberhard, Die deutsche Stadt im Spätmittelalter. 1250–1500. Stadtgestalt, Recht, Stadtrecht, Kirche, Gesellschaft, Wirtschaft, Stuttgart 1988.
- Kamp*, Hermann, Moderne Herrschaftsformen vor der Moderne: das Beispiel Burgund, in: *Menschen im Schatten der Kathedrale. Neuigkeiten aus dem Mittelalter*, hrsg. v. Gerd Althoff/Hans-Werner Goetz/Ernst Schubert, Darmstadt 1998, S. 99–110.
- Kant's* gesammelte Schriften. Erste Abteilung: Werke, Bd. 6, hrsg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1907.
- Kaufmann*, Arthur, Recht und Gnade in der Literatur, Stuttgart 1991.
- Keller*, Hagen, Das Bildnis Kaiser Heinrichs im Regensburger Evangeliar aus Montecassino (Bibl. Vat., Ottob. lat. 74). Zugleich ein Beitrag zu Wipos ‚Tetralogus‘, in: *Frühmittelalterliche Studien* 30 (1996), S. 173–214.
- Die Idee der Gerechtigkeit und die Praxis königlicher Rechtswahrung im Reich der Ottonen, in: *La giustizia nell'alto medioevo (secoli IX–XI)*, 11–17 aprile 1996, Bd. 1 (Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 44/1), Spoleto 1997, S. 91–128 [wieder abgedruckt in: *Ders.*, *Ottonische Königsherrschaft. Organisation und Legitimation königlicher Macht*, Darmstadt 2002, S. 34–50].
- Kortüm*, Hans-Henning, Necessitas temporis: Zur historischen Bedingtheit des Rechts im frühen Mittelalter, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 79 (1993), S. 34–55.
- Krause*, Hermann, Art. Gnade, in: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte* 1 (1971), Sp. 1714–1719.
- Kretzschmar*, Robert, Alger von Lüttichs Traktat ‚De misericordia et iustitia‘. Ein kanonistischer Konkordanzversuch aus der Zeit des Investiturstreits, Untersuchungen und Edition (Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter, 2), Sigmaringen 1985.
- Krieb*, Steffen, Vermitteln und Versöhnen. Konfliktregelung im deutschen Thronstreit 1198–1208 (Norm und Struktur. Studien zum sozialen Wandel in Mittelalter und früher Neuzeit, 13), Köln/Weimar/Wien 2000.

- Meier*, Ulrich, Repräsentation und Teilhabe – Zur baulichen Gestalt des Politischen in der Reichsstadt Dortmund (14. bis 16. Jahrhundert), in: Städtische Repräsentation. St. Reinoldi und das Rathaus als Schauplätze des Dortmunder Mittelalters, hrsg. v. Nils Büttner/Thomas Schilp/Barbara Welzel (Dortmunder Mittelalter-Forschungen, 5), Bielefeld 2005, S. 227–247.
- Moeglin*, Jean-Marie, Pénitence publique et amende honorable au Moyen Age, in: *Revue Historique* 298 (1997), S. 225–269.
- Origo*, Iris, Der Heilige der Toskana. Leben und Zeit des Bernardino von Siena, München 1989.
- Radbruch*, Gustav, Rechtsphilosophie, 6. Aufl., nach dem Tod des Verfassers besorgt und biographisch eingeleitet von Erik Wolf, Stuttgart 1963.
- Schild*, Wolfgang, Kriminalität und ihre Verfolgung, in: Stadt im Wandel. Kunst und Kultur des Bürgertums in Norddeutschland 1150–1650, hrsg. v. Cord Meckseper (Landesausstellung Niedersachsen 1985, Ausstellungskatalog, Bd. 4), Stuttgart-Bad Cannstatt 1985, S. 131–174.
- Schmidt*, Eberhard, Einführung in die Geschichte der deutschen Strafrechtspflege, Göttingen³1965.
- Schmith*, Karl, Recht und Friede. Zum Königsgedanken im Umkreis Heinrichs III., in: *Historisches Jahrbuch* 81 (1962), S. 22–57.
- Schreiner*, Klaus, Sozialer Wandel im Geschichtsdanken und in der Geschichtsschreibung des späten Mittelalters, in: *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein im späten Mittelalter*, hrsg. v. Hans Patze (Vorträge und Forschungen, 31), Sigmaringen 1987, S. 237–286.
- Maria. Jungfrau, Mutter, Herrscherin, München 1994.
 - „Got is selve recht“. Angewandte Theologie in Rechtsordnungen und Rechtsverfahren des späten Mittelalters, in: *Recht und Verfassung im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, II. Teil, hrsg. v. Hartmut Boockmann u. a. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, dritte Folge, 239), Göttingen 2001, S. 335–368.
- Schulte*, Petra, Friedrich Barbarossa, die italienischen Kommunen und das politische Konzept der Treue, in: *Frühmittelalterliche Studien* 38 (2004), S. 153–172.
- „Oh roy de France! Prenez exemple a ...“. Exempla der Gerechtigkeit im Frankreich Karls VI., in: *Fallstudien: Theorie – Geschichte – Methode*, hrsg. v. Johannes Süßmann/Susanne Scholz/Gisela Engel (Frankfurter Kulturwissenschaftliche Beiträge, 1), Berlin 2007, S. 209–224.
- Schuster*, Peter, Eine Stadt vor Gericht. Recht und Alltag im spätmittelalterlichen Konstanz, Paderborn u. a. 2000.
- Schwarz*, Reinhard, Die Vorstellungen vom richtenden Christus – ein Ausdruck religiöser Mentalität, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 32 (1981), S. 526–553.
- Schwerhoff*, Gerd, Köln im Kreuzverhör. Kriminalität, Herrschaft und Gesellschaft in einer frühneuzeitlichen Stadt, Bonn/Berlin 1991.
- Devianz in der alteuropäischen Gesellschaft. Umriss einer historischen Kriminalitätsforschung, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 19 (1992), S. 385–414.
- Trauden*, Dieter, Gnade vor Recht? Untersuchungen zu den deutschsprachigen Weltgerichtsspielen (Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur, 142), Amsterdam 2000.

- Weber, Max*, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. rev. Ausgabe, besorgt von Johannes Winkelmann, Tübingen 1997.
- Weitzel, Jürgen*, ‚Relatives Recht‘ und ‚unvollkommene Rechtsgeltung‘ im westlichen Mittelalter. Versuch einer vergleichenden Synthese zum ‚mittelalterlichen Rechtsbegriff‘, in: *Rechtsbegriffe im Mittelalter*, hrsg. v. Albrecht Cordes/Bernd Kannowski (Rechtshistorische Reihe, 262), Frankfurt am Main 2002, S. 43–62.
- Wohlhaupter, Eugen*, *Aequitas canonica*. Eine Studie aus dem kanonischen Recht (Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland. Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft, 56), Paderborn 1931.
- Willoweit, Dietmar*, Richten nach Gnade. Beobachtungen an Hand ländlicher Quellen vom Mittelrhein und angrenzender Landschaften, in: *Herrschaftliches Strafen seit dem Hochmittelalter. Formen und Entwicklungsstufen*, hrsg. v. Hans Schlosser/Rolf Sprandel/Dietmar Willoweit (Konflikt, Verbrechen und Sanktion in der Gesellschaft Alteuropas. Symposien und Synthesen, 5), Köln/Weimar/Wien 2002, S. 189–205.

Norm, Rechtsbruch und Strafe im „öffentlichen Bewusstsein“ der italienischen Kommunen

Von *Hagen Keller*, Münster

Das Thema „Gesetzgebung, Verbrechen und Strafe“ erfreut sich in Geschichtswissenschaft und Rechtsgeschichte seit einiger Zeit einer guten Konjunktur. Wurde es zunächst vor allem unter der Frage nach der Entstehung des neuzeitlichen Staates und nach dem Prozess der „Sozialdisziplinierung“ zwischen Mittelalter und Moderne verfolgt, so wird die Frage nach Normsetzung und Repression inzwischen europaweit auch bei der Erforschung der spätmittelalterlichen Stadt gestellt. Ebenso wie für andere Länder ließe sich für Italien eine ganze Reihe von Autoren und von wichtigen Studien nennen; und obwohl bislang nur Einzelbeispiele genauer untersucht worden sind, haben diese Arbeiten neue Perspektiven zum Verständnis von Rechtsordnung, Verwaltung und Gesellschaft der Stadtkommunen eröffnet.¹ Eine häufig festzustellende Diskrepanz zwischen harter Strafandrohung und lässiger Sanktionspraxis hat Fragen aufgeworfen, die von Jürgen Schlumbohm gebündelt wurden unter dem provokanten Titel: „Gesetze, die nicht durchgesetzt werden – ein Strukturmerkmal des frühneuzeitlichen Staates?“ Die These lautet, dass man den Charakter der gesetzlichen Normen – die oft grausamen Strafbestimmungen und ihren ebenso grausamen, aber eher seltenen Vollzug – falsch zuordnen würde, wenn man ihnen unreflektiert unser Gesetzesverständnis und etwas von der Staatseffizienz des 19. und 20. Jahrhunderts unterlegt.² Ich gehe auf diese gesamte Problematik nicht ausführlicher ein. Sie wird gelegentlich anklingen – mein Thema selbst zielt in andere Richtung.

Wie der Titel zeigt, steht ein Phänomen des Bewusstseins im Zentrum der Überlegungen. Wie hat man in den italienischen Kommunen den Zusammenhang von Norm, Rechtsbruch und Strafe gesehen, und wie hat man diesen Zusammenhang der Wahrung von Recht, Eintracht und Frieden zugeordnet? In den Kommunen wurde das Thema Gesetz, Gesetzesverstoß und

¹ Zusammenfassend jetzt *Vallerani*, *La giustizia pubblica medievale*.

² *Schlumbohm*, S. 647–663. Zur Diskussion: *Landwehr*, S. 146–162.

Sanktion häufig erörtert und bildlich dargestellt, und da die Bilder meist im öffentlichen Raum zu sehen waren und viele Schriftzeugnisse aus öffentlichen Reden stammen, spiegeln sich in beiden Medien zweifellos Meinungen der „kommunalen Öffentlichkeit“ wider, Vorstellungen und mentale Haltungen italienischer Stadtbürger, die am politischen Leben ihrer Kommune Anteil nahmen. Artikuliert sich in diesen Zeugnissen eines öffentlichen Bewusstseins ein neuartiges Verständnis von Rechtsnorm, Gesetzesverstoß und vergeltender Sanktion, das in der europäischen Gesellschaft seit dem Hochmittelalter aufgekomen ist? Das ist die Leitfrage meines Beitrags.³

Das allgemeine Problem am Beispiel der italienischen Kommunen zu erörtern, ist wohlbegründet. Die schon oft herausgestellte Veränderung von Rechtsdenken, Rechtsleben und Staatlichkeit seit dem 12. Jahrhundert war gebunden an einen tiefgreifenden Wandel menschlicher Einstellungen, und diesen Wandel können wir nirgends so klar verfolgen wie in den italienischen Städten.⁴ Er wird in der Entstehungszeit der Stadtkommune erstmals erkennbar. Zusammen mit der Entfaltung der kommunalen Institutionen tritt die Vorstellung immer klarer hervor, dass zum einen die gesamte Rechtsordnung explizit sein muss, in schriftliche Gebote und Verbote gefasst, und dass zum andern diese Gesetze von den Leitungsorganen der Kommune im Namen der Gemeinschaft strikt durchgesetzt werden müssten. Solche Forderungen wurden nirgendwo in Europa so früh und so zugespitzt vertreten wie hier, und vor allem wurden sie nirgends so rasch und so konsequent umgesetzt in eine Verfassung, die vor allem das garantieren sollte: dass gute Gesetze erlassen und diese ohne Ansehen der Person in jedem Fall gegenüber jedermann zur Geltung gebracht würden.⁵ Im Rückblick auf die Jahrhunderte des früheren Mittelalters, insbesondere auf das 9. bis 11. Jahrhundert, bedeutete dies einen radikalen Wandel in den Auffassungen von Recht.

Auch in den italienischen Städten lebte man in vorkommunaler Zeit vornehmlich aus dem Herkommen; und dieses Herkommen umschloss die mündlich weitergegebenen, im kollektiven Gedächtnis verankerten Rechtsgewohnheiten, unbeschadet der Tatsache, dass diese sich wiederum aus auch schriftlich fixierten Rechtstraditionen speisen konnten. Ein Rechtsbruch

³ Die Überlegungen wurden erstmals 1994 vorgetragen in einer Ringvorlesung des Münsteraner Graduiertenkollegs „Schriftkultur und Gesellschaft im Mittelalter“. In überarbeiteter Form habe ich sie 1998 im Deutschen Historischen Institut in Rom einem breiteren Publikum vorgetragen und sie im Januar 1999 in der Universität Bielefeld nochmals zur Diskussion gestellt. Die Tagung in Köln bot mir eine willkommene Gelegenheit, den Vortrag fast unverändert in dem weiteren Rahmen zu diskutieren, in den seine Thesen führen, und ihn zusammen mit Beiträgen, die sich mit seinen Fragen und Anliegen eng berühren, zu Ehren eines Kenners der Problematik zu publizieren.

⁴ Keller, *La responsabilità del singolo*, S. 67–88. Vgl. *Ascheri*, S. 81–112.

⁵ Keller, *Vorschrift*, S. 25–41.

befraf zunächst zwei Parteien, zwischen denen durch die Verletzung ungeschriebener Regeln oder den Vorstoß gegen Vereinbarungen beziehungsweise Erwartungen Friede und Recht zerbrochen waren; dabei konnte in Konflikten selbst der König als verletzte oder als schädigende Partei erscheinen. Die Gemeinschaft musste um ihres Friedens willen versuchen, diese Störung zu heilen, indem sie die Parteien wieder versöhnte, d. h. für beide Seiten wieder eine konsensfähige Interaktions- und Rechtsbasis schuf. Der geschädigten Seite konnte durchaus auch durch Bestrafung des Täters oder durch seine Ausstoßung aus der Gemeinschaft Genugtuung geleistet werden. Aber dies war gewissermaßen nur die *ultima ratio*; für die Wiederherstellung des Friedens lag der Akzent nicht auf Bestrafung, vielmehr auf der Leistung von Entschädigung und Genugtuung, auf der Bereitschaft zur Sühne.⁶ Mit ihr erkannte die schädigende Partei zugleich einen Verstoß gegen gesellschaftliche Normen an und gab damit der verletzten Partei auch ihren in Frage gestellten Status zurück. Die Beendigung des Konflikts durch Vermittlung oder gegebenenfalls durch Verurteilung und Strafe setzte gebrochene Normen wieder in Kraft und lenkte das Leben in die Bahnen des Herkommens zurück. Was man an älteren Rechtsaufzeichnungen besaß, bot im Prinzip Regeln zur Konfliktbeilegung, keine inhaltlich zwingenden Sanktionen. Aus diesen Gründen sagen etwa die *Leges barbarorum* kaum etwas darüber, wie Menschen leben sollen; vielmehr setzen sie die Normen voraus und bestimmen lediglich, was man tun soll oder kann, wenn im Einzelfall die normativ verstandene Lebensordnung zerbrochen ist.⁷

Vor diesem Hintergrund muss man den Wandel verstehen, der sich in der europäischen Gesellschaft seit dem späteren 11. Jahrhundert anbahnte. Nicht nur in Italien verlor die Orientierung des Rechtslebens auf das Herkommen ihre kaum hinterfragte Gültigkeit. In den ekklesiologisch-politischen Kontroversen des „Investiturstreits“ ebenso wie beispielsweise im Bereich der Grund- und Bannherrschaft wurde „Gewohnheit“ nicht mehr unbedingt mit „Recht“ gleichgesetzt, sondern man konnte das wahre Recht der schlechten Gewohnheit entgegenhalten, die fälschlicherweise als Norm befolgt wurde oder zur Norm gemacht werden sollte.⁸ Die Auflösung traditionell bestimmter Ordnungen im Zuge des Bevölkerungswachstums, zunehmender sozialer Mobilität, expandierender Städte, neuer Formen wirtschaftlicher Existenz, nachbarschaftlichen Zusammenlebens und ver-

⁶ *Althoff*, Königsherrschaft, S. 265–290; *ders.*, Genugtuung (*satisfactio*), S. 247–265; *ders.*, Das Privileg der *deditio*, S. 27–52; *Dilcher*, Rechtsgewohnheit, S. 21–65; *Grossi*, L'ordine giuridico medievale; *ders.*, Un diritto senza stato, S. 275–292; *Schreiner*, S. 37–86; *Keller*, Die Idee der Gerechtigkeit, S. 91–128. Die durch diese Arbeiten ausgelöste Debatte wurde fortgeführt in: Rechtsbegriffe im Mittelalter.

⁷ *Holzhauer*, Zum Strafgedanken, S. 179–192; *Dilcher*, Bildung, Konstanz und Wandel von Normen und Verfahren, S. 187–201; weiterführend *ders.*, Die Zwangsgewalt und der Rechtsbegriff, S. 111–153.

⁸ *Keller*, Zwischen regionaler Begrenzung und universalem Horizont, S. 126–163, 314–329; *ders.*, 1100. Am Scheideweg, S. 63–105.

kehrswirtschaftlicher Verflechtung gehört gewiss zu den Ursachen für den Wandel der Rechtsauffassungen; denn diese Entwicklungen mussten fast zwangsläufig Herkommen und Rechtsgewohnheit relativieren. Wo nicht mehr – wie in einer festgefühten Traditionsgemeinschaft – als bekannt vorausgesetzt werden kann, was man tut und was man nicht tut, und wo der von der Gemeinschaft ausgehende Sozialzwang über Schamgefühl und Furcht vor Vereinzelung nicht mehr bei allen normstabilisierend wirkt, bedarf es vielleicht notwendig gesetzter, expliziter Normen und einer gesteigerten Sanktionsgewalt, zumal in einer so komplexen Gesellschaft wie der der ober- und mittelitalienischen Städte. Dabei vollzog sich aber eine entscheidende Umkehr der Perspektive auf das Recht. Nicht mehr der Konfliktfall aufgrund von Normverletzung und seine Beilegung standen im Mittelpunkt rechtlicher Regelungen. Vielmehr war es nun die Gesamtordnung, die zum Gegenstand normativer Satzungen wurde. Ihre Störung vor allem musste geahndet werden, weshalb die Sanktionen – verbunden mit einem ausdrücklichen Willen zum Vollzug – die angemessene Relation zu der durch Normverletzung entstandenen Schädigung verlieren können: sie sollen die Missetat an sich bestrafen.⁹

Um das Neuartige an einer konkreten Situation zu verdeutlichen, schiebe ich eine Geschichte ein. Sie stammt bereits aus der Zeit, in der die Kommune als politische Organisationsform in einer letztlich tödlichen Krise steckte. Umso heftiger wurde öffentlich über Frieden, Recht und Ordnung gesprochen. 1427 hielt der Franziskaner Bernardino in Siena 45 Predigten. Er wetterte gegen den Parteienhader, die Laster, die Hartherzigkeit in der Stadt, um die Bürger zur Umkehr zu bewegen, von den Stadtoberhäuptern das „gute Regiment“ einzumahnen und alle zum Frieden zu verpflichten. In der 25. Predigt über Gerechtigkeit und Amtshandeln prangerte er auch die nachlässige Anwendung der Gesetze an:

So kommt es vor, daß (...) der Rektor einer Stadt ein Verbot erläßt, Gott zu lästern, nachts auszugehen, an Glücksspielen teilzunehmen und Waffen zu tragen oder sich gegenseitig zu verunglimpfen. (...) Und wenn die Schergen jemanden erwischen, der diese Gesetze übertritt, wird er zur Signoria abgeführt, wo er dafür Strafe zahlen soll. Sogleich geht dann einer zum Rektor. „Oh, hoher Herr, ich flehe Euch an und erbitte Gnade. Man hat den so und so vor Euch gebracht, der nachts auf der Straße angetroffen wurde. Ich ersuche Euch, daß Ihr ihn mir zuliebe begnadigt“. „Wie“, sagt der Rektor, „die Gesetze lauten so und so: hat denn der da die Bekanntmachung nicht gehört? Kennt er die Sitten etwa nicht?“ Worauf jener antwortet: „Ach, es ist doch Brauch, solche Dekrete auszurufen, und ebenso ist es Brauch, in solchen Fällen Gnade walten zu lassen“. Das kann dieser nicht abstreiten, und so läßt er den Gesetzesübertreter laufen.“¹⁰

⁹ Achter; Willoweit, S. 37–52; Wadle, S. 229–247; Dilcher, Friede durch Recht, S. 203–227; Jerouschek, Geburt und Wiedergeburt, S. 497–509.

¹⁰ Le prediche volgari di San Bernardino da Siena, Predica XXV: Come debba ministrare iustitia chi ha officio, S. 270–302, hier S. 297 f.; dazu Origo, S. 122–132, mit der Übersetzung des Textes (S. 127 f.).

Die Situation wird deutlich geschildert: Es werden strenge Gesetze erlassen, der Rektor ist gehalten, sie durchzusetzen, es gibt auch eine Polizei, welche die Zuwiderhandelnden aufgreift und vor den Richter bringt – doch der Fürsprecher eines Ertappten kann sich mit Erfolg darauf berufen, dass man üblicherweise Gnade vor Recht ergehen lässt. Ich werde auf diesen Kontrast noch zurückkommen; doch wichtiger ist hier die Auffassung Bernardinos, dass dies ein Missstand sei. Der Prediger sieht nur *einen* Weg, die Zustände in Siena zu verbessern: noch strengere Gesetze und vor allem die rigorose Sanktion aller Gesetzesübertretungen.¹¹ Und darin hätten ihm nach vielfältigen Zeugnissen seit dem 13. Jahrhundert wohl die meisten Bürger der Kommunen zugestimmt (wenn sie nicht gerade selbst auf der Anklagebank saßen). Über hundert Jahre früher stellte in Florenz Dino Compagni resigniert fest, dass die von ihm miterkämpften *Ordinamenti di giustizia* die Rechtswahrung nur vorübergehend verbessert hätten:

*Bald kehrte sich die Sache um, weil die Bürger, die in das Priorenamt gelangten, sich nicht darum bemühten, sich an jene Gesetze zu halten, sondern sie zu unterlaufen. Wenn ein Freund oder Verwandter von ihnen straffällig wurde, sorgten sie mit den Stadtregierungen und Beamten dafür, deren Schuld zu verwischen, damit sie ungestraft blieben.*¹²

Solche Klagen über nachlässigen Umgang mit den Gesetzen und noch mehr die Forderung nach unnachsichtiger Ahndung jedes Rechtsbruchs durch die gesetzliche Strafe durchziehen die Quellen der kommunalen Zeit, seien es Werke der Geschichtsschreibung oder Predigten, offizielle Manifeste des Stadtregiments oder juristische und philosophisch-politische Traktate. Die legitimierende Wirkung des strengen Strafens spiegelte sich im öffentlichen Raum an vielen Orten: die Hinrichtung von Verurteilten gehörte als festes Attribut zur Darstellung der Kommune „in Hoheit“ (*in signoria*) oder der Gerechtigkeit als das ein Gemeinwesen erhaltende Prinzip – erinnert sei an die Fresken mit der Darstellung des *Guten Regiments* in Siena als wohl bekanntestes Beispiel.¹³ Die Gesetzgebungsmaschine lief in jeder Stadt auf vollen Touren; ständig wurden neue Statuten erlassen, häufig wurde das ganze Statutenbuch einer Revision unterzogen.¹⁴ Über die Kurzlebigkeit

¹¹ *Origo*, S. 128–131, mit dem Hinweis auf die erbarmungslos grausamen Strafen, mit denen Bernardino die „Ordnung“ in der Stadt sichern wollte, als die Kommunen von Siena und Perugia ihn 1425 mit der Reform ihrer Statuten beauftragten. Seit Innozenz III. artikuliert sich in der kirchlichen Praxis und im Kirchenrecht immer deutlicher die Auffassung, dass jeder Rechtsbruch seine Strafe erhalten muss; dazu *Jerouschek*, „Ne crimina remaneant impunita“, S. 323–337. Zur von Bernardino kritisierten Praxis vgl. unten Anm. 39.

¹² *La Cronica di Dino Compagni*, S. 18; vgl. *Keller*, Wahlformen, S. 369 f.

¹³ *Kempers*, S. 71–84; *Skinner*, Ambrogio Lorenzetti; *Starni*; *Hofmann*, Bilder des Friedens, bes. S. 12–31. Vgl. ferner *Ascheri*, S. 90–93; *Schiera*, S. 113–120; *Dartmann*, Furor, S. 129–153; alle mit weiterer Literatur.

¹⁴ *Keller*, Oberitalienische Statuten, S. 286–314; *ders.*, Zur Quellengattung der italienischen Stadtstatuten, S. 29–46; *Busch*, S. 373–390; *Ortalli*, S. 163–173.

sich überschlagender Neuverordnungen haben schon Zeitgenossen gespottet. Aber sie waren sich weitgehend einig in der Forderung, dass es Aufgabe der Stadtregierung sei, die Statuten strikt und in allen Punkten durchzusetzen: der Podestà beschwor diese Verpflichtung beim Amtsantritt, und nach Ablauf der Amtszeit wurde in einem offiziellen Verfahren geprüft, ob er sich daran gehalten hatte.¹⁵ Schon kurz nach 1200 definierte Boncompagno da Signa die städtischen Statuten als zwingende Gesetze, nach denen Stadtregierungen die Ämter führen und die Rechtsbrecher bestrafen.¹⁶

Der Ausschnitt aus Bernardinos Predigt zeigt, wie gefährlich, ja irreführend es wäre, wollten wir die Lebensrealität der Kommunen einfach aus normativen Vorgaben, aus ihren Statuten, rekonstruieren. Gegen die strengen Gesetze und die Pflicht der Amtsträger, sie anzuwenden, kann man sich auf den Brauch des Gnadewaltenlassens berufen, man kann fast sagen: auf einen ungeschriebenen Verhaltenscodex, der schließlich sogar gegen Gesetz und Amtsauftrag befolgt wird. Die Diskrepanz zwischen dem, was nach der Gesetzesvorschrift sein soll, und dem, was sich im wirklichen Leben abspielen kann, darf bei den folgenden Überlegungen nicht vergessen werden. Wir wollen uns jedoch wieder auf das konzentrieren, was nach den Vorstellungen und Forderungen der Menschen jener Zeit sein sollte – vielleicht besser gesagt: was sie für notwendig hielten, um Garantien für Frieden, Eintracht, Sicherheit im Gemeinwesen zu schaffen, oder kürzer: was nach ihrer Auffassung zum „guten Regiment“ gehörte. Und das waren tatsächlich die guten Gesetze mit harten Sanktionsdrohungen sowie deren rigoroser Vollzug durch die öffentliche Gewalt – nicht in zorniger Repression, sondern eben streng nach dem Gesetz und ohne Ausnahme. Jede Normverletzung war zu ahnden, denn sie stellte ein Vergehen gegen das Gemeinwesen dar – *omnis delinquens offendit rem publicam civitatis*, formuliert Albertus de Gandino um 1300;¹⁷ und für Marsilius von Padua (um 1325) bildet die uneingeschränkte *potestas coactiva* des Stadtreiments zur Verwirklichung der vom Gesamtwillen getragenen Rechtsordnung das Prinzip, das Frieden stiftet und Frieden erhält, ja er meint sogar, selbst wenn Gesetze nicht in allem vernünftig oder gar schlecht wären, sei es zur Wahrung des Friedens notwendig, ihnen überall Geltung zu verschaffen.¹⁸

Gewiss kann man fragen, ob es nicht vor allem intellektuelle „Meinungsmacher“ sind, die solche Auffassungen vertreten, während in der Bürgerschaft vielfach anders gedacht wird. Salimbene de Adam illustriert das Problem mit der Geschichte von einem nachsichtigen und einem strengen

¹⁵ Masi; *Engelmann*, Kapitel VI, S. 514–585; *Orlandelli; Crescenzi*, S. 383–529.

¹⁶ Boncompagno da Signa, *Cedrus*, S. 122; dazu *Keller/Schneider*, S. 167–191.

¹⁷ So mit weiteren „Kernsätzen“ der künftigen Strafrechtslehre *Kantorowicz*, S. 193–195; dazu *Sbriccoli*, „*Vidi communiter observari*“, S. 231–268.

¹⁸ Marsilius von Padua, *Defensor pacis*, I, 10; bes. I, 10, 5; vgl. I, 12, 6; dazu *Miethke*, S. 114–116. Vgl. *Quillet*, S. 114–117; *Struwe*, S. 355–378.

Podestà in Reggio. Für die zweite Hälfte des Jahres 1283 amtierte dort ein Mann aus Lucca, unter dem viele Morde und Übeltaten geschahen, weil er allzu nachsichtig war und die Gerechtigkeit nicht durchsetzte. Als Nachfolger holten die Bürger einen Podestà aus Piacenza,

der niemanden schonte und viele Gesetzesbrecher und Räuber während seiner Amtszeit vernichtete. Viele tötete er oder ließ er töten unter seiner Regierung. Und deshalb, weil er sich an die Gerechtigkeit hielt, sagten die Bürger von Reggio, er zerstöre ihre Stadt. Der Zerstörer war aber vielmehr der Vorgänger, weil er zu nachlässig und nachsichtig war, bis dahin, dass in Reggio viele Fehden eröffnet wurden, die bis heute andauern und Ursache für die Zerstörung Reggios sind, wenn nicht Gott die Sache wendet.¹⁹

Brunetto Latini hingegen warnt, als er, aus seiner Vaterstadt Florenz verbannt, im feudalen Milieu Frankreichs sein Werk „Li livres dou Tresor“ schrieb, vor einer übertrieben harten Strafverfolgung und wendet sich ausdrücklich gegen die verbreitete Meinung, die also bestand, dass Härte und Grausamkeit der Stadtregierung bei der Bestrafung von Rechtsbrechern den inneren Frieden am besten garantieren würden.²⁰ Genau dieser Meinung ist aber Salimbene: Wie Bernardino sieht er in der Gesetzesstrenge die Voraussetzung des Friedens, während das „Gnadewaltenlassen“ ein Abweichen vom Pfad der Gerechtigkeit bedeutet, das der Zwietracht und Zerstörung Tür und Tor öffnet.

Solche Auffassungen unterschieden sich sehr grundsätzlich von den Rechtsvorstellungen und der Rechtspraxis der vorkommunalen Zeit. In welchem historischen Kontext kam es zu dieser Veränderung? Die neuen Bewertungen von Norm, Rechtsbruch und Strafe klingen erstmals an in Texten aus dem Umfeld der Gottesfriedensbewegung, am deutlichsten vielleicht in einem Brief, in dem der Erzbischof von Köln dem Bischof von Münster 1083 die Übernahme eines in Köln beschworenen Gottesfriedens empfahl. Da heißt es unter anderem:

Es steht nicht mehr in der Macht oder im Ermessen der Grafen oder Beamten oder Herrschaftsträger, sondern in der des ganzen Volkes gemeinsam, dass die oben genannten Strafen gegen Verletzer des heiligen Friedens vollzogen werden, und sie sollen sich sehr sorgfältig davor in Acht nehmen, bei den zu Bestrafenden Freundschaft oder Hass oder etwas anderes, was der Gerechtigkeit widerspricht, walten zu lassen und Verbrechen einzelner zu verbergen, wo sie sie verbergen können, sondern diese vielmehr an die Öffentlichkeit bringen. Niemand soll Geld annehmen, mit dem man im Rechtsbruch Ergriffene auslösen will, noch durch seine Gunst den Schuldigen zu helfen versuchen. (...)²¹

¹⁹ Salimbene de Adam, *Chronica*, S. 515 f.

²⁰ Brunetto Latini, *Li livres dou tresor*, Buch III, bes. Kapitel 96, S. 414–416, mit Bezugnahmen auf Seneca, Cicero und Platon, vgl. die Kapitel zur Gerichtspraxis ab III, 90, S. 410, sowie die Ausführungen zur Tugend der Gerechtigkeit in Buch II, 91–94, S. 271–276. Zur Stellung des Werks aus der Perspektive der Gattungsgeschichte Meier, S. 315–356.

Die Rechtsgeschichte hat hier stets einen epochalen Wandel der Auffassungen vom Recht diagnostiziert, zumal genau in diesem Kontext die peinlichen Strafen an Leib und Leben an die Stelle des bisherigen Bußensystems traten und jeder Rechtsbrecher, ungeachtet seines Standes, bei bestimmten Vergehen mit Verstümmelung oder mit dem Tod bedroht wurde.²²

An diesem historischen Punkt treffen mehrere für unser Thema wichtige Traditionslinien zusammen: Aus dem sendgerichtlichen Rügeeid stammt die unter Berufung auf das Evangelium eingeforderte Pflicht, auch Verwandte anzuzeigen, sofern sie durch schwere Vergehen gegen die kirchlichen Gebote ihr Seelenheil gefährdeten, d. h. die Aufhebung bisheriger Solidaritäten unter der Forderung, dass die Liebe zu Gott und seinen Geboten größer sein müsse als die zu Verwandten und Freunden. Die damals propagierte bedingungslose Orientierung auf die Gebote Gottes und das Evangelium Christi verschaffte den Normen und den Gebotsstrukturen des Dekalogs und seiner Entfaltung im *Liber Deuteronomii* einen modellhaften Platz in den Rechtsvorstellungen der Gesellschaft, d. h. sie leitete den Wandel der Normstruktur hin zu expliziten Geboten und Verboten im Hochmittelalter mit ein. Der eidliche Zusammenschluss aller Menschen guten Willens schließlich setzte eine bewusste, normenorientierte Solidarität an Stelle bisheriger sozialer Einbindungen des Einzelnen und forderte von ihm – gewissermaßen als Ersatz für den am Herkommen festhaltenden Sozialzwang in der traditionellen Gesellschaft – den aktiven, willentlichen Einsatz für die Ordnung der Gemeinschaft und für alle ihre Mitglieder, soweit sie ihr in derselben Haltung zugehören.²³ Dass die Idee der Kommune diesem religiösen Kontext des 11. Jahrhunderts zuzuordnen ist, bestätigt sich auch aus der Perspektive unseres Themas.²⁴

Für unsere Leitfrage ist am Kölner Gottesfrieden eine entscheidende Neuerung hervorzuheben: Die Lebensgemeinschaften als Ganze wurden zugunsten ihres friedlichen Zusammenlebens aktiviert, sie selbst sollten Rechtsbrecher in ihre Ordnung zwingen oder aus der Gemeinschaft verstoßen, ja einen Straffälligen ungeachtet der persönlichen Verbindungen zu ihm der Strafe zuführen. Ich gehe nicht darauf ein, dass es – wie bei den Körperstrafen auch – hierfür gewisse Ansatzpunkte in der älteren Rechtsordnung gab. Entscheidend für das historische Verständnis des Wandels ist,

²¹ Dazu *Willoweit*, S. 37–52. Vgl. auch *Goetz*, S. 39–76. Übersetzung nach *Kroeschell*, S. 192, und nach Quellen zur deutschen Verfassungs-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte bis 1250, Nr. 36, S. 147.

²² Wie Anm. 9; vgl. *Holzhauser*, *Das neue Bild*, S. 53–63; *Keller*, *La responsabilità del singolo*, S. 78–81.

²³ *Keller*, *La responsabilità del singolo*, S. 67–88.

²⁴ *Keller*, *Der Übergang zur Kommune*, S. 55–72; *ders.*, *La società comunale*, S. 275–290. Zum Ineinandergreifen von religiöser Bewegung und kommunaler Entwicklung *Zumhagen*; zur Bedeutung der religiös-kirchlichen Gemeinschaft für die kommunale Identität *Thompson*; siehe auch *Chittolini*, S. 227–248.

dass man solche älteren Elemente unter religiöser Motivation in den Dienst neuer Formen kommunitärer Organisation nahm und dass sie dort zu einem Grundprinzip der Rechtswahrung gesteigert wurden. Die Ordnung der Lebensgemeinschaften, der Nachbarschaftsverbände vor allem, wurde in zunehmendem Maße auf selbstgesetzte, von allen als verbindlich beschworene Normen gegründet und diese wurden durch Sanktionsdrohungen geschützt, wobei man die Rechtsgewohnheit bewusst durch neue, für die Zukunft erlassene Satzungen veränderte.²⁵

Die Entwicklung der Nachbarschaftsverbände zu Gemeinden im politischen Sinn, im 11./12. Jahrhundert ein gemeineuropäisches Phänomen, hat zunächst nur in Italien – in den zum Imperium gehörenden Teilen Italiens – zu weitgehender Autonomie geführt.²⁶ Wie ich meine, wurde deshalb gerade hier das Verhältnis von Norm, Rechtsbruch und Strafe für die politische Gemeinschaft zu einem Grundproblem. Die Kommunen gaben sich selbst Regeln ihres Zusammenlebens, ihrer inneren Ordnung, möglichst ohne herrschaftliche Ingerenz und Garantie von außen; und diese Regeln sollten Beauftragte der Gemeinschaft in vollem Umfang gegen jedermann zur Geltung bringen, und zwar losgelöst von jeder Form persönlicher Machtausübung und wiederum ohne die Hilfe außenstehender Herrschaftsträger. Der Wandel der Auffassungen von der Rechtsordnung, die mehr und mehr explizit gemacht wurde, verband sich also mit der Ausbildung von Institutionen, die ihre Legitimation aus dem gleichen gemeinschaftlichen Willen erhielten wie die Gebote selbst. Als während des zweiten Viertels des 12. Jahrhunderts die reguläre Gerichtsbarkeit in den Städten an die gewählten Konsuln überging,²⁷ war letztlich eine entpersonalisierte „öffentliche Gewalt“ geschaffen. Sie schuldete der Gemeinde Rechenschaft für ihr Tun. Die gewählten, rasch wechselnden Amtsträger erhielten ihre Vollmachten über die Definition der Ämter und waren gegenüber der Gemeinschaft eidlich verpflichtet, ihren Auftrag ohne Abstriche zu erfüllen.²⁸ So konnte es nicht mehr in ihrem Ermessen stehen, wie strikt sie die von der Gemeinschaft beschlossenen und im gemeinsamen Eid als für alle verbindlich erklärten Gesetze zur Anwendung brachten. Und aus denselben Gründen galt auch nichts als schlimmerer Verstoß gegen dieses neue Modell öffentlicher Gewalt als der Vorwurf, ein Amt zu nutzen zur Begünstigung von Verwandten, Freunden oder persönlichen Schützlingen.

²⁵ *Dilcher*, Oralität, S. 9–19.

²⁶ *Waley; Jones; Milani*, I comuni italiani. Zur Entwicklung der Kommunen in Italien *Keller*, Die Stadtkommunen, S. 673–703.

²⁷ Zum Übergang und seiner chronologischen Fixierung *Keller*, Gli inizi del comune, S. 48–56; *Milani*, Lo sviluppo della giurisdizione, S. 21–45. Zu den Normvorstellungen und Rechtspraktiken im 12. Jahrhundert grundlegend *Wickham*.

²⁸ *Nicolini*, S. 43–53; *Waley*, S. 35–55. Vgl. die in den Anm. 15, 34 und 60 genannte Literatur. Zu Ratseid und Amt in den deutschen Städten *Ißenmann*, S. 337–359.

In den italienischen Kommunen gilt gewissermaßen als Fundamentalprinzip, dass jedes Amtshandeln, vor allem aber die Rechtsprechung, unbeeinflusst sein muss von Freundschaft oder Feindschaft, Sympathie oder Hass, Verwandtschaft oder persönlicher Verpflichtung.²⁹ Man kann nicht deutlich genug betonen, dass hier genau das ausgeschaltet werden soll, was den Menschen in der bisherigen Rechtsordnung Schutz und Erwartungssicherheit geboten hatte: Verwandtensolidarität, Familien- und Freundschaftsbande, Huld- und Schutzbeziehungen, Wahrung anerkannter Rangordnungen.³⁰ Amtshandeln durfte darauf keine Rücksicht nehmen, das hätte gegen die „Gerechtigkeit“ verstoßen, wie man sie – unter religiöser Perspektive – nun verstand. Das Verlangen nach rigoroser Anwendung der Gesetze zielt nicht zuletzt auf diesen Punkt. Die Lebensgemeinschaft, in der sich die Menschen in ihrem Alltag bewegen, oft mit größerer Freiheit als bisher, soll gewissermaßen als Rechtsgemeinschaft in die schützende Rolle des Verwandtschaftsverbandes eintreten; neu gefasste Normen, von allen angenommen und eidlich bekräftigt, sowie neuartige Sanktionsmechanismen sollen dem Einzelnen Statusgarantien bieten, wie er sie bisher aus personalen Bindungen bezog, ja sie wollen ihm eine viel weitergehende, dauerhafte Rechtssicherheit verschaffen. Das Sollen und das Wollen kann hier freilich nicht nachdrücklich genug betont werden: Wer die Geschichte der Kommunen kennt, weiß, wie hartnäckig sich gerade hier gegen den Willen von Gesetz und Regierung eine andere Realität behauptete: die Familien- und Gruppensolidarität bis zur Blutrache.³¹

Der skizzierte Wandel war seit dem 11. Jahrhundert in Gang und wurde in den italienischen Kommunen während des 12. Jahrhunderts zu weitreichenden, fast revolutionären Veränderungen geführt. Dennoch stammen, wenn ich recht sehe, die häufigen Forderungen nach strengeren und präziseren Gesetzen und nach rigoroser Sanktion bei ihrer Missachtung erst aus dem späten 12. und vor allem aus dem 13. Jahrhundert. Deshalb würde eine historische Erklärung wohl zu kurz greifen, würde man nicht eine doppelte Entwicklung in die Betrachtung einbeziehen, die erst in die letzten Jahrzehnte des 12. Jahrhunderts gehört: erstens die Ausformung des Statutenbuchs als der bindenden gesetzlichen Ordnung der Kommune³² sowie zweitens die Ausbreitung des Systems, an die Spitze des Stadtreiments einen Podestà von auswärts zu berufen.³³ Losgelöst von gesellschaftlichen Verbin-

²⁹ Sich bei der Entscheidung nicht durch *amor, odium, amicitia, inimicitia, preces* oder Ähnliches beeinflussen zu lassen, gehört zu den Standardformeln in den Eiden von Amtsträgern und Rektoren.

³⁰ *Althoff*, Verwandte, Freunde und Getreue; *ders.*, Recht nach Ansehen der Person, S. 79–92; vgl. *Holzhauser*, Das neue Bild, S. 53–63.

³¹ Zum Umgang der Kommunen mit dem Phänomen *Zorzi*, „Ius erat in armis“, S. 609–629. Den politischen, sozialen und mentalen Horizont leuchtet aus *Maire Vigueur*, *Cavaliers et citoyens*, S. 285–335.

³² Wie Anm. 14; ferner: Statutencodices des 13. Jahrhunderts.

dungen in der Stadt verkörperte der Podestà mit weiteren von auswärts kommenden Beamten die Neutralität eines entpersonalisierten, nur dem Gesetz und dem Amtsauftrag verpflichteten Regiments. In der Hand des Podestà und seines Richters lagen insbesondere Gerichtsbarkeit und Polizeigewalt; auch bildlich wurde der gewählte Rektor gern in richterlicher Funktion dargestellt. Beim Amtsantritt beschwor der Podestà, allen Vorschriften der Gesetze Geltung zu verschaffen, und zwar so, wie sie im städtischen Statutenbuch aufgeschrieben waren.³⁴

Im Vergleich zum älteren Recht waren die Gesetze des Statutenbuchs, d. h. die vom Rat verabschiedeten Gebote und Verbote, durch ihre schriftliche Fixierung Normen von neuartigem Charakter.³⁵ Deshalb veränderten sich mit der Ausbreitung des Statutenbuchs und der aus der städtischen Gesellschaft gelösten, nur dem Gesetz verpflichteten Regierung in der Zeit um 1200 auch die Vorstellungen von Norm, Rechtsbruch und Strafe in charakteristischer Weise. Obwohl seit dem 11. Jahrhundert in der Volksversammlung, später im Rat Beschlüsse gefasst wurden, welche in die Rechtsordnung eingriffen und sie für die Zukunft gestalten wollten, obwohl man die detaillierten Amtseide der Konsuln ebenso wie den Folgeeid der Stadtgemeinde schon aus praktischen Gründen schriftlich fixierte, ging dieses neue Recht bis etwa zum letzten Drittel des 12. Jahrhunderts ein in die auf mündliche Tradition und auf die Praxis gestützte, vom kollektiven Gedächtnis getragene Rechtskultur. Wo wir von solchen Satzungen erfahren, haben die Texte entweder berichtenden Charakter oder stellen so etwas wie Sprechvorlagen für den mündlichen Eid dar, vielleicht nur deshalb aufbewahrt, um auf der Basis des Schriftstücks für den nächsten Eid Ergänzungen oder Verbesserungen vornehmen zu können. Erst zur Zeit der Auseinandersetzungen zwischen Kaiser Friedrich Barbarossa und den italienischen Kommunen, also gut hundert Jahre nach den frühesten sicheren Nachrichten über rechtsändernde Beschlüsse der Volksversammlung und ihre Bekräftigung im *iuramentum commune*, begann man, die Satzungen in offizieller Form zu dokumentieren und diese Dokumente geordnet zu archivieren. Aus diesem Material wurden dann die Statutencodices geformt, die ersten noch vor 1200, und fast überall wurde schon um 1220 die Notwendigkeit empfunden, die Statutensammlungen thematisch so zu gliedern, wie wir sie normalerweise noch vorfinden: städtliche Codices, in Bücher oder Kapitel eingeteilt, mit Hunderten von Rubriken.³⁶

³³ Hanauer, S. 337–426; Artifoni, S. 687–719. Grundlegende Übersicht jetzt: I podestà dell'Italia comunale, mit auswertender Zusammenfassung von Maire Vigueur, S. 897–1099.

³⁴ Dartmann, Schrift im Ritual, S. 169–204; Schulte, S. 512–517; beide mit der einschlägigen Literatur.

³⁵ Dilcher, Oralität, S. 9–19; Ascheri, S. 81–112; Keller, Zur Quellengattung der italienischen Stadtstatuten, S. 29–46.

³⁶ Cammarosano, S. 151–159; Busch; Statutencodices des 13. Jahrhunderts.

Ich gehe hier nicht weiter darauf ein, dass eben dieses neue Prinzip der thematischen Ordnung es nicht mehr erlaubte, die Sammlungen einfach chronologisch fortzuschreiben, es vielmehr nötig wurde, das Statutenbuch in relativ kurzen Abständen, nach 15, 20, 25 Jahren, einer vollständigen Revision zu unterziehen. Diese Statuten regeln immer detaillierter nicht nur allgemein Fragen des Rechts, etwa Erb- und Nachbarschaftsrecht, Volljährigkeit oder Emanzipation, Schuldrecht usf. Sie fixieren zum einen immer präziser das, was wir dem Komplex „Verfassung und Verwaltung“ zuordnen würden, d. h. Zahl und Besetzung der Ämter, Aufgaben sowie Kompetenzen und Bezahlung der Amtsträger, administrative Prozeduren einschließlich ihrer Dokumentation und dergleichen. Sie enthalten zum anderen vielfältige Vorschriften, um die städtische Ordnung im Alltag zu gestalten: im Bereich der Versorgungspolitik, der Baupolizei, des Aufwands in der Kleidung oder bei Festen und Beerdigungen, des nächtlichen Ausgangs, des Glückspiels, des Waffentragens, und was es sonst noch alles gibt. Wer nicht vergisst, dass die Wirklichkeit den Vorschriften nicht unbedingt entspricht,³⁷ findet deshalb hier reiches Material, um auch Alltagsleben zu illustrieren.

Wie sich durch diese Verschriftlichung der Rechtsordnung, durch die strenge Bindung der Verwaltung und der Bürger an die Satzungen des Statutenbuchs das Verständnis der Normen veränderte, möchte ich zunächst wiederum mit einer Geschichte verdeutlichen. Kurz vor 1400 schrieb Franco Sacchetti in Florenz seinen *Trecentonovelle*. Er erzählt darin aus seiner Amtszeit als Prior im Frühjahr 1384 die Geschichte, *wie die Frauen von Florenz, ohne zu studieren oder sich Kenntnis der Gesetze anzueignen, einmal mit ihren eigenen Gesetzen, mit denen sie ihren Putz rechtfertigten, einen Doktor der Rechte geschlagen und verwirrt haben:*

Es ist noch nicht lange her, (...) da kam ein Doktor der Rechte namens Messer Amerigo degli Amerighi von Pesaro (...) als Richter nach Florenz. (...) Da gerade ein neues Gesetz erlassen war, das sich gegen den Putz der Frauen richtete, wurde ihm wenige Tage nach Amtsantritt in Erinnerung gebracht, auf Grund jener Verfügung möglichst schnell vorzugehen. (...) Nachdem er (...) jene Verordnung studiert hatte, gingen seine Leute mehrere Tage hintereinander auf die Suche, und wenn der Notar, der sie begleitete, heimkehrte, berichtete er ihm, was für Einwände die betroffenen Frauen gemacht hätten, als er sie hatte aufschreiben wollen, und der Notar schien darüber ganz aus dem Häuschen. Und Messer Amerigo hatte alle Berichte seines Notars niedergeschrieben und seine Erwägungen darüber angestellt.

Da geschah es, daß einige Bürger, die um den Gesetzeserlaß wußten und vernahmen, der neue Beamte sei angekommen, die Frauen aber ungescheut alles tragen sahen, was sie mochten, zu den Signorens gingen und erklärten, der neue Beamte erfülle seine Pflicht so gut, daß die Frauen noch nie in ihrer Tracht so über alles Maß hinausgegangen seien wie gegenwärtig. Daher ließen die Signorens den Richter holen und sprachen ihm ihre Verwunderung über die nachlässige Weise aus, mit der er die Verordnungen gegen die Frauen zur Geltung bringe. Da antwortete Messer Amerigo fol-

³⁷ Zum Problem grundsätzlich Blattmann, S. 117–132; zu den hier angesprochenen Verhältnissen vgl. das Folgende und die in Anm. 39 zitierte Literatur.

gendermaßen: „Meine Signore, ich habe Zeit meines Lebens studiert, um mir die Rechte anzueignen, und jetzt, da ich glaubte, einiges zu wissen, finde ich, daß ich nichts weiß; denn als ich nach dem Putz fahndete, der euren Frauen durch die Verordnungen (...) verboten ist, hörte ich von ihnen derartige Einwände, wie ich sie noch in keinem Gesetz vorgesehen fand, und von denen ich einige zitieren will: Es wurde eine Frau mit ausgezacktem, um die Kappe herumgewundenen Band angetroffen. ‚Nennt mir Euren Namen‘, sagte mein Notar zu ihr, ‚denn Ihr tragt einen ausgezackten Tuchstreifen.‘ Die gute Frau nahm den Tuchstreifen, der mit einer Nadel an der Kappe befestigt war, in die Hand und erklärte, das sei ein Kranz. Der Notar ging weiter und trafe eine, die vorne eine Menge Knöpfe trug, und sagte zu ihr: ‚Ihr dürft diese Knöpfe nicht tragen‘, worauf sie antwortete: ‚Doch Herr, ich darf; denn das sind keine Knöpfe, sondern Boutons, und wenn Ihr mir nicht glaubt, schaut her – sie haben keine Öse, und außerdem sind keine Knopflöcher vorhanden.‘ Der Notar hält darauf eine andere an, die Hermelin trägt, und sagt bei sich: ‚Womit mag die sich wohl herausreden?‘ ‚Ihr tragt Hermelin‘, ruft er und will sie aufschreiben. Worauf die Betreffende: ‚Nicht aufschreiben, nein, das ist ja kein Hermelin, das ist Milchling‘. ‚Und was ist dieser Milchling?‘ ‚Das ist ein Tier‘, antwortet die Frau. Und mein Notar macht ein dummes Gesicht.“ (...) Da sagte einer von den Signore: ‚Wir haben es unternommen, gegen eine Mauer zu kämpfen.‘ Ähnlich äußern sich andere, bis schließlich Messer Amerigo für seine gesamte Amtszeit angewiesen wurde, das auszuführen, was sich machen ließe, und im übrigen die Dinge laufen zu lassen.³⁸

Nur im Vorbeigehen sei wiederum auf die strengen Gesetze hingewiesen, erlassen auf Forderungen aus der Bürgerschaft, auf die Anmahnung der strikten Durchsetzung, wiederum auch aus der Bürgerschaft, auf entsprechende polizeiliche Aktionen – und den schließlichen Verzicht auf strikte Umsetzung.³⁹ Für die jetzt anzustellenden Überlegungen ist etwas anderes wichtig: eine zwar uns vertraute, aber von der älteren mittelalterlichen Tradition her nicht zu erklärende Auffassung vom Gesetz. Auch wenn der Sinn einer Bestimmung völlig klar ist und die Frauen nicht nur gegen alles Herkommen, sondern gegen den erklärten Willen des Gesetzgebers verstoßen, ist ihnen nicht beizukommen, wenn der Wortlaut der Verbote, gewissermaßen der Buchstabe des Gesetzes, nicht eindeutig greift, wenn man Knöpfe zu Boutons, Hutbänder zu Girlanden erklären kann, ja sogar wenn sich Hermelin mit einem anderen, im Gesetz nicht gebrauchten Namen benennen lässt. Im Zeitalter der EU-Verordnungen, die in Hunderten von Paragraphen festlegen, was sein muss und nicht sein darf, damit man Bier als Bier, Margarine als Margarine, ja Bananen als Bananen verkaufen darf, verliert die Geschichte manches von ihrer Komik. Aber der gute Messer Amerigo und die

³⁸ Franco Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, Novella CXXXVII, S. 416–419, hier nach der deutschen Übersetzung in: Franco Sacchetti, *Die wandernden Leuchtkäfer*, Bd. 2, S. 13–15, hier mit leichten Abänderungen nach dem Originaltext.

³⁹ Dazu insbesondere *Vallerani*, *I processi accusatori*, S. 741–788, mit dem Nachweis, dass in Bologna zwischen 1285 und 1300 nur 8 bis 21 % der Anklagen zu einer Verurteilung führten. Ähnlich waren es 1285 in Perugia 8 % der Fälle (42 von 560): *Ders.*, *Il sistema giudiziario* S. 31. Ein Wandel zeichnet sich um 1300 ab mit der Durchsetzung der Officialverfolgung von Delikten, vgl. *Zorzi*, *Negoziazione penale*, S. 13–34; vgl. schon *dens.*, *Aspects de la justice criminelle*, S. 439–452.

Prioren von Florenz waren überrascht und wussten sich sozusagen nicht „systemgerecht“ zu helfen: daraus bezieht die Novelle ihre Pointe.

Systemgerecht war eher die juristische Spitzfindigkeit, mit der die Frauen von Florenz den gelehrten Richter aus Pesaro besiegten. Seit dem frühen 13. Jahrhundert, d. h. seitdem die Statuten und der Charakter ihrer Normen in der Rechtslehre überhaupt erörtert wurden, waren sich die Juristen darüber einig, dass die *leges municipales* wörtlich zu befolgen seien und dem Richter keinen Ermessensspielraum ließen.⁴⁰ Was im römischen und kanonischen Recht an Instrumentarien der Interpretation entwickelt worden war, durfte hier nicht angewandt werden – das hätte gegen das kommunale Verständnis der Gerechtigkeit und gegen den Amtseid der Stadtregierung verstoßen, und das heißt: gegen Rechtsprinzipien und Normvorstellungen des öffentlichen Bewusstseins. Der auswärtige Podestà musste bei seinem Amtsantritt schwören, alle im Statutenbuch enthaltenen Bestimmungen, und nur diese, zu befolgen und umzusetzen – deshalb banden Gesetzesänderungen, welche der Rat während seiner Amtszeit beschloss, oft ihn noch nicht, sondern erst seinen Nachfolger, der den Eid auf die Statuten mit den neuen Erlassen ablegte.⁴¹ Konnte einer Vorschrift der Statuten nicht entsprochen werden, musste sich der Podestà in einer formellen Prozedur davon befreien lassen. Als sich beispielsweise in Perugia ein Podestà im Eid auch verpflichtet hatte, einmal monatlich mit Gefolge die Kastellbauten im Contado zu inspizieren, die Kommune aber aus Geldmangel in diesem Jahr nicht bauen konnte, ließ er sich durch einen offiziellen Ratsbeschluss der Verpflichtung entheben, etwas zu tun, was sinnlos war; und der Beschluss wurde nicht nur in den Ratsprotokollen dokumentiert, sondern der Podestà erhielt auch noch ein Notariatsinstrument über den Vorgang, um ihn bei seiner Entlastung belegen zu können.⁴²

Das neue Verständnis der Normen – d. h. die Vorstellung, dass die Gebote und Verbote wörtlich zu befolgen sind, aber nur die expliziten Vorschriften Rechtskraft besitzen – wird in den Statutenbüchern selbst immer wieder artikuliert. Denn es heißt da, dass nur die im offiziell verabschiedeten Statutenbuch enthaltenen Bestimmungen Rechtskraft besäßen und nichts anderes, ja sogar bei der Aufzeichnung des Gewohnheitsrechts wurde verkündet, dass vor Gericht nur noch die verschriftlichten *consuetudines* berücksichtigt werden dürften⁴³ – und es brauchte einige Zeit, bis man merkte, dass man gar nicht alle Selbstverständlichkeiten kodifizieren kann, die für ein rechtlich geordnetes Leben in der Gemeinschaft notwendig sind. Insofern war das

⁴⁰ Zur Problematik insbesondere *Sbriccoli*, *L'interpretazione dello statuto*. Vgl. ferner *Storti Storchi*, S. 435–489; *Quagliioni*, S. 35–75; *Bellomo*; *Ascheri*, S. 89 f., mit weiterer Literaturhinweisen.

⁴¹ *Nicolini*, S. 48–53; *Dartmann*, *Schrift im Ritual*, S. 190–195.

⁴² *Keller*, *Zur Quellengattung der italienischen Stadtstatuten*, S. 42 f.

⁴³ *Keller*, *Die Kodifizierung*, S. 145–171; *ders./Schneider*, S. 180–189.

Argument der Florentinerinnen, dass alles erlaubt sei, was das Gesetz nicht ausdrücklich verbot, nicht zu widerlegen – die Prioren und ihr Richter wussten nur nicht, was sie machen sollten, wenn sozusagen dem Gesetz selbst das Wort im Munde verdreht wurde. Man konnte allenfalls durch den Erlass neuer Statuten oder statutarische Präzisierung der alten reagieren.⁴⁴

Bei der Einstellung der „guten Bürger“ – der männlichen Bürger – von Florenz gegen den Putz der Frauen ist sehr wohl möglich, dass der Rat von Florenz auf die weibliche Spitzfindigkeit irgendwann systemgerecht reagierte, indem er statuierte, dass auch Boutons als Knöpfe im Sinne des Luxusverbots zu verstehen seien und dass die Bestimmungen über das Hermeleintragen unabhängig vom Namen gälten, mit dem das gemeinte Tier bezeichnet würde. Nicht nur in Italien gehörte es sozusagen zu den Fundamentalgesetzen der Verschriftlichung von Recht: Wo man einmal begonnen hat, es schriftlich zu fixieren, muss nicht nur auch jede Änderung schriftlich dokumentiert werden, sondern die zwingende Vorschrift bedarf der ständigen Ergänzung und Nachbesserung, um sich den Realitäten des Lebens und der menschlichen Spitzfindigkeit anzupassen. Wie die Theoretiker des 12. und 13. Jahrhunderts hat auch Kaiser Friedrich II. die Notwendigkeit der Gesetzgebung so begründet: Da die sündigen Menschen dauernd neue Verbrechen, Laster und Missbräuche erfänden, hätten die Principes ständig neue heilende Gegenmittel zu ersinnen, um das Böse auszurotten und die Tugend zu fördern.⁴⁵ Aber nicht einfach die Schriftform des Rechts, sondern die Vorstellung vom zwingenden Charakter der Gebots- und Verbotsordnung und die Auffassung des buchstäblich anzuwendenden Gesetzes haben die Möglichkeiten eröffnet, welche die Frauen von Florenz nutzten und welche das Sprichwort so zusammenfasst: „Fatto la legge, trovato l'inganno“ – sobald das Gesetz erlassen ist, sieht man auch den Weg, auf dem man es umgehen kann. Dem „inganno“ rannte die Gesetzgebung der Kommunen ständig hinterher aufgrund des Konzepts einer expliziten, strikt zu verwirklichenden Rechtsordnung – vielleicht zielt die augenzwinkernde Kritik des Novellisten und involvierten Politikers Sacchetti genau auf diesen Punkt.

Eine europäische Tendenz zur Neubestimmung von Recht und Gerechtigkeit fand in den italienischen Kommunen das verfassungsmäßige Pendant, das den neuen mentalen Einstellungen den Durchbruch ermöglichte. Hier ist daraus sehr rasch eine neuartig konzipierte Rechtsordnung entstanden. Ihre Zielrichtung lässt sich vielleicht am besten mit einer Polemik aus dem späten 13. Jahrhundert kennzeichnen. Aegidius Romanus behauptet, er habe an der Pariser Universität Leute getroffen, *die in Anmaßung ihrer Rationalität*

⁴⁴ Das ist in Florenz – entgegen der Behauptung Sacchettis – auch nach 1384 mehrfach geschehen, vgl. Keller, Zur Quellengattung der italienischen Stadtstatuten, S. 43–45.

⁴⁵ Stürmer, Peccatum und Potestas, S. 186–241; Miethke, S. 47–156; Struwe, S. 355–378.

(...) behaupteten, das evangelische und göttliche Gesetz sei überflüssig, da wir das menschliche und natürliche Gesetz haben, welches alle Laster offenkundig verbietet und alle Tugenden vorschreibt.⁴⁶ Sehen wir hier vom theologischen und ekklesiologischen Hintergrund der Kontroverse ab; es ist klar, dass keineswegs zur Frage stand, ob man christlich leben solle oder nicht. Vielmehr denken die von Aegidius Angegriffenen ähnlich wie Marsilius von Padua: Die gesetzliche Ordnung, aufgrund der Vernunft von der christlichen Gemeinde erlassen und von der guten Regierung gehütet, garantiert das Verhalten gemäß der religiösen Normen mit.⁴⁷ Alle Laster verbieten und alle Tugenden vorschreiben und dann die Verbote und Vorschriften mit Amtsgewalt durchsetzen – das entspricht sehr weitgehend dem, was im öffentlichen Bewusstsein der italienischen Kommunen als grundlegend für die Ordnung des Gemeinwesens galt.

Nur mit wenigen Sätzen sei angedeutet, dass das Neuartige keineswegs allein aus der Idee der Kommune und der inneren Entwicklung der Kommunen zu erklären ist. Was sich hier zu einer neuen Ordnung, zu neuen Ordnungsvorstellungen verdichtete, steht durchaus in weiten und verschiedenartigen Zusammenhängen. Das Aufkommen und die Ausformung des Statutenbuchs in den Jahrzehnten um 1200 ist verbunden mit einer breiten Palette von Neuerungen einer schriftgestützten Administration; in der italienischen Forschung spricht man mit Recht von einer „rivoluzione documentaria“, die sich damals in den Kommunen vollzog. Dieser qualitative Sprung hat Entsprechungen in den west- und südeuropäischen Monarchien ebenso wie an der römischen Kurie. Dass während des letzten Drittels des 12. Jahrhunderts sich in ganz Europa generell ein neues Verständnis von schriftlicher Dokumentation durchsetzte, habe ich andernorts dargelegt.⁴⁸ Neue Formen des schriftlichen Beweises gewinnen auch im Rechtsgang eine entscheidende Bedeutung. Zugleich tritt im Umgang mit dem römischen und kanonischen Recht die Textfixierung der Jurisprudenz immer klarer zutage. Im 13. Jahrhundert war allgemeine Lehre, was in der Mitte des 12. Jahrhunderts noch umstritten war: Billigkeitserwägungen sind nur möglich im Rahmen des Interpretationsspielraums, den der Gesetzestext dem Richter lässt – alles andere wäre Rechtsbeugung.⁴⁹ Sowohl die *Konstitutionen von Melfi* Kaiser Friedrichs II. wie der *Liber Extra* Papst Gregors IX. formulieren denselben Anspruch, der sich auch in den kommunalen Statutencodices findet: nur die hier kodifizierten Gesetze sind im Gericht verwendbar.⁵⁰ Und der

⁴⁶ Aegidius Romanus, *De regimine principum*, II.2. 30; vgl. *Miethke*, S. 89–94, hier S. 93 f.

⁴⁷ Vgl. Anm. 18 und 46 sowie die Hinweise in: *Kühn/Janssen*, Sp. 1388–1391.

⁴⁸ *Keller*, *Vorschrift*, S. 25–41. Der Veröffentlichung harrt seit Anfang 2000 *ders.*, La „rivoluzione documentaria“. Vgl. schon *Maire Vigueur*, *Révolution documentaire*, S. 177–185.

⁴⁹ Zu Martinus Gosia der Beitrag von *Schreiner* in diesem Band. Vgl. *Lange*, S. 328–330.

Sanktionswille im Gesetzbuch Friedrichs II. steht den Sanktionsforderungen der kommunalen Öffentlichkeit in Bezug auf ihre Gesetze gewiss nicht nach.

Dennoch scheint mir die Frage legitim und zum historischen Verstehen sogar notwendig zu sein, ob die für unser modernes Rechtsverständnis grundlegenden Auffassungen der Gesetzesnorm und der Sanktion des Gesetzesverstoßes nicht vor allem zu erklären sind aus dem religiös-kommunitären Aufbruch des Hochmittelalters und seiner Einwirkungen auf die politische Ordnung.⁵¹ Gewiss haben bald auch die europäischen Könige und Fürsten solche Vorstellungen zur Legitimation eines gesteigerten, zur Staatlichkeit tendierenden Herrschaftsanspruchs herangezogen; sie konnten sich dabei ja auf dieselben biblisch-christlichen Gerechtigkeitsbilder berufen. Die Bücher Mose, das römische Recht, die patristische Exegese, die Rezeption antiker politischer Theorie, all dies konnte die Vorstellung von der Strafgewalt und der Strafverpflichtung des Herrschers bestärken.⁵² Aber die Frage ist, wie weit die Monarchen darin ebenfalls auf eine Art öffentliches Bewusstsein in der *communitas regni* reagierten. Die neuen Auffassungen vom unauflöselichen Zusammenhang der Gemeinschaftsordnung, ihres Friedens, mit der unbedingten Wahrung einer für alle gültigen gesetzlichen Ordnung überlagerten jedenfalls das traditionelle Verständnis des strafenden Zorns gegen Unbeugsame und der erbarmenden Milde gegen Reumütige und Unterwerfungswillige als dem Leitbild herrscherlicher Gerechtigkeit.⁵³

Die zitierte Predigt Bernardinos von Siena lässt die Frage aufkommen, ob solche älteren Leitbilder und Vorstellungen nicht auch in der Kommune weiterlebten. Es fällt schwer zu glauben, dass Sanktionsdrohungen von größter Härte und Grausamkeit, wie wir sie auch aus den Kommunen kennen, wirklich in jedem Fall vollzogen werden sollten und nicht eher eine gesetzliche Grundlage bildeten, um in einer besonderen, konkreten Situation ein Exempel statuieren zu können. Wie weit die Strafrechtspraxis in den italienischen Kommunen von den statutarischen Sanktionsdrohungen und dem gesetzlichen Sanktionsauftrag an die Amtsträger abweichen konnte, haben Forschungen italienischer Kollegen für das 14. Jahrhundert darge-

⁵⁰ *Stürner*, Die Konstitutionen Friedrichs II., S. 268–271. Vgl. den Prolog zum Liber Extra Gregors IX.: Corpus iuris canonici 2, 1–4; zu den Consuetudines-Kodifikationen oben Anm. 43.

⁵¹ Zum weiteren Kontext *Michaud-Quantin*; *Berman*; vgl. *Jerouschek*, „Ne crimina remaneant impunita“, S. 323–337.

⁵² *Stürner*, Peccatum und Potestas, Kapitel V–VII. Vgl. auch *Vecchio*, S. 41–56.

⁵³ Zur allmählichen Umdeutung des herrscherlichen *terror* in eine dem *rigor iustitiae* verpflichtete strafende Gewalt *Hattenhauer*; *Keller*, Die Idee der Gerechtigkeit, S. 91–128; *ders.*, Das Bildnis Kaiser Heinrichs, S. 185–199; *ders.*, Zwischen regionaler Begrenzung und universalem Horizont, S. 314–329; *Althoff*, Die Macht der Rituale, S. 145–160; *Broeckmann*; *Krieg*, bes. S. 69–76, 96–99, 215–226.

legt.⁵⁴ Begibt man sich jedoch auf die Ebene des Bewusstseins, der Strafanordnung der Gesetze und der Forderung nach ihrem Vollzug innerhalb der öffentlichen Meinung jener Zeit, so habe ich für die Zeit des 13. und früheren 14. Jahrhunderts bislang fast nur Beispiele gefunden, die in die Gegenrichtung weisen: dass der Vollzug der Strafe für jeden Rechtsbruch gefordert wurde, um der Norm unanfechtbare Gültigkeit zu verleihen und durch gleiche Gerechtigkeit für alle den gesellschaftlichen Frieden herzustellen. In der Realität mag es anders zugegangen sein. Doch die Novelle Sacchettis könnte die Frage aufwerfen, ob in der Phase der Krise und des schließlichen Untergangs der Kommune nicht auch der rigorose Wille nachließ, die Norm unbedingt durch Sanktion jeder Normverletzung hochzuhalten. Der ehemalige Prior lässt nicht nur durchblicken, dass er gezielte Aktionen zur Durchsetzung der Luxusverordnungen als vergeblichen Aufwand betrachtet, sondern er registriert sogar mit Genugtuung, dass seither – d. h. seit zehn bis fünfzehn Jahren – sich so gut wie kein Richter mehr mit dieser Seite seines Amtsauftrags abgegeben habe. Dabei war das Thema keineswegs obsolet: auch im 15. und 16. Jahrhundert wurden fleißig neue Luxusgesetze erlassen.⁵⁵ Sacchettis Sammlung enthält noch andere Geschichten, die darauf hinauslaufen, dass auch ein guter Bürger nicht jedes Gesetz – gewiss, die wichtigen schon, aber nicht jedes – ganz ernst zu nehmen braucht.⁵⁶ Und falls es wirklich so war, wie Bernardino es darstellt, dass sich Straffällige bzw. ihre Fürsprecher vor dem Gesetzeshüter auf den Brauch berufen konnten, Gnade vor Recht ergehen zu lassen, dann wäre auch hier die Rigorosität des kommunalen Gesetzesverständnisses im Schwinden gewesen. Denn Gnade vor Recht ergehen zu lassen, bedeutete in einer expliziten gesetzlichen Ordnung mit festgeschriebenen Sanktionen etwas anderes, als wenn der König im früheren Mittelalter einen Rebellen oder fehdewütigen Großen vor die Alternative stellte, entweder die Strenge der *lex* zu erfahren, wenn er so weitermache, oder einzulenken, damit der von Gott beauftragte Wahrer von Recht und Gerechtigkeit – nach Christi Vorbild – Gnade walten lassen könne.⁵⁷

Es gibt ein Phänomen, das in der Tat dazu zwingt, solche Fragen zu stellen. Im 15., 16. und 17. Jahrhundert schwören in Italien vielerorts die Stadtoberhäupter immer noch auf das Statutenbuch und geloben wie ihre Vorgänger im 13. Jahrhundert, alle Statuten wörtlich zu befolgen und durchzusetzen. Aber die „petrificazione“, die sogenannte Versteinerung der Statuten, war schon im 14. Jahrhundert im Gang; die Rechtsfortbildung vollzog

⁵⁴ Wie Anm. 39; *Vallerani*, *La giustizia pubblica medievale*, Kapitel III–IV.

⁵⁵ *Keller*, *Zur Quellengattung der italienischen Stadtstatuten*, S. 43–45. Für die Aktualität der Frage im Mittelalter vgl. *La legislazione suntuaria*; *Tanzini*; dazu die Rezension von *Menzinger*, S. 215–219.

⁵⁶ *Keller*, *Über den Zusammenhang von Verschriftlichung, kognitiver Orientierung und Individualisierung*, S. 8–11.

⁵⁷ Vgl. vor allem die Arbeiten von *Althoff* (Anm. 6); *Keller*, *Idee der Gerechtigkeit*, S. 121 f.

sich außerhalb des Statutenbuchs in Verordnungen des Signore, in protokollierten Ratsbeschlüssen, in approbierten Satzungen verschiedener Korporationen usf. Viele Statutenbücher des 14. Jahrhunderts sind uns erhalten in Frühdrucken oder in Prachthandschriften des späteren 15. Jahrhunderts – das waren die Gesetze, die strikt einzuhalten jedes neue Stadtre Regiment bis in die Neuzeit beschwor: Sie enthielten in vielen Bereichen obsoletes Recht.⁵⁸

„Gesetze, die nicht durchgesetzt werden“? Irgendwie scheint man im Übergang von den mittelalterlichen Kommunen zu den Prinzipaten der Frührenaissance den Auftrag des Gesetzes vielleicht doch anders zu verstehen, als man ihn in der Blütezeit der Kommunen verstanden hatte. Falls es hier wirklich zu einer Veränderung gekommen wäre, die auch der Sanktionsdrohung einen anderen Charakter verlieh, dann könnte dies ein Schlüssel sein, um manche Entwicklung neu zu verstehen. Die Rechtslehre, auf der das neuzeitliche Verständnis von Rechtsordnung, Gesetz und Strafe aufbaut, war ganz wesentlich mit Bezug auf die Realität und oft mitten in der Gesellschaft der italienischen Kommunen formuliert worden.⁵⁹ Waren die damaligen Juristen frei von dem, was man in ihrer Umwelt über Norm, Rechtsbruch und Strafe dachte? Oder hat die Jurisprudenz diesem öffentlichen Bewusstsein nur die stringente rechtliche Formulierung verliehen? Sie war es, die dem frühneuzeitlichen Staat dann solche Konzeptionen und Postulate vermittelte. Doch die Frage ist: Waren dessen Realitäten und Ziele vielleicht in manchem andere als die der Kommunen, so dass die Herrschafts- und Rechtspraxis aus der Rechtstheorie der Jurisprudenz mehr ihre Legitimation als eine zwingende Handlungsanleitung bezog?

Die Verfassung der italienischen Kommunen, im Hochmittelalter entstanden, hat das Mittelalter nicht überlebt; in der Renaissance gab es keine Kommunen mehr.⁶⁰ Doch haben unsere heutigen Rechtsvorstellungen und Ordnungen vielleicht noch mit dem Leitbild zu tun, das im 11./12. Jahrhundert in Europa aufgekommen ist und dem, getragen vom öffentlichen Bewusstsein, die italienischen Kommunen nachstrebten? Haben diese der euro-

⁵⁸ *Ortalli*, S. 163–173.; *Blattmann*, S. 117–132.

⁵⁹ *Sbriccoli*, „Vidi communiter observari“, S. 231–268. Vor einer zu geradlinigen, „teleologischen“ Interpretation in Richtung auf eine „öffentliche“ Gewalt warnt *Zorzi*, *Diritto e giustizia*, S. 197–214; zur weiteren Perspektive *ders.*, *La justice pénale*, S. 47–63. Für das 15. und erst recht das 16. Jahrhundert registriert die Forschung ein Sinken der Zahl der Exekutionen bei gleichzeitiger Steigerung der rituellen Grausamkeit: *Zorzi*, *Rituali di violenza*, S. 412–415. Vgl. die Beiträge von John *Larner* über die Romagna und von Werner L. *Gundesheimer* über Ferrara in: *Violence and Civil Disorder*, S. 38–71, S. 104–128; ferner *Leverotti*, S. 3–134. *Picaroni*, S. 159–181, bietet ein anschauliches Beispiel für die negative Reaktion einer Kommune auf die Bitte eines Söldnerführers für einen seiner Leute (mit den Kosten für die Hinrichtung).

⁶⁰ *Keller*, ‚Kommune‘, S. 573–616. Vgl. Theorien kommunaler Ordnung in Europa.

päischn Geschichte etwas mitgegeben, was – wenigstens als Vorstellung und Ziel – uns noch heute prägt?

Summary

Written and pictorial sources from the Italian city-states attest to the emergence in the 12th and 13th centuries of a new understanding of legal norms, legal violations, and punitive sanctions. These were seen to be inextricably interdependent in that the strict punishment of every infringement of the law was essential to the continuation of the legal system and therefore to the maintenance of peace and unity. This change in thinking about legal practice, which began in European society in the 11th century, was particularly evident in Italian communes, where it accompanied the development of institutions whose legitimacy was derived from the same common laws as those codified in statute books that applied to all. Through analysis of a sermon by Bernardino of Siena and a novella by Franco Sacchetti, I will show how the legal system affected the behavior of the city-state and its citizenry.

Edierte Quellen

- Aegidius Romanus, *De regimine principum*, ed. Hieronymus Samaritanus, Rom 1607 (ND Aalen 1967).
- Boncompagno da Signa, *Cedrus*, in: *Briefsteller und Formelbücher des elften bis vierzehnten Jahrhunderts*, ed. Ludwig Rockinger (Quellen zur bayerischen und deutschen Geschichte, 9, Abt. 1,2), München 1864, S. 121–127.
- Brunetto Latini, *Li livres dou tresor*, ed. Francis J. Carmody, Berkeley/Los Angeles 1948 (ND Genève 1975).
- Corpus iuris canonici 2*, ed. Emil Friedberg, Leipzig 1879 (ND Aalen 1959).
- La Cronica di Dino Compagni delle cose occorrenti ne' tempi suoi*, ed. Isidoro del Lungo (*Rerum Italicarum Scriptores*², 9,2), Città di Castello 1916.
- Franco Sacchetti, *Il Trecentonovelle*, ed. Valerio Marucci, Roma 1996.
- Franco Sacchetti, *Die wandernden Leuchtkäfer. Renaissancenovellen aus der Toskana*, übersetzt von Hans Floerke, neu durchgesehen von Marianne Schneider, Berlin 1988.
- La legislazione suntuaria. Secoli XIII–XVI. Umbria*, ed. M. Grazia Nico Ottaviani, Roma 2005.
- Marsilius von Padua, *Defensor pacis*, ed. und übersetzt v. Horst Kusch/Walter Kunzmann, Berlin 1958.
- Le prediche volgari di San Bernardino da Siena dette nella piazza del Campo l'anno MCCCCXXVII*, Bd. 2, ed. Luciano Bianchi, Siena 1884.
- Quellen zur deutschen Verfassungs-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte bis 1250*, ed. Lorenz Weinrich (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe, 32), Darmstadt 1977.
- Salimbene de Adam, *Chronica*, ed. Oswald Holder-Egger, in: *MGH Scriptores 32*, Hannover 1905–1913 (ND Hannover 1963).

Literatur

- Achter*, Viktor, Die Geburt der Strafe, Frankfurt am Main 1951.
- Althoff*, Gerd, Königsherrschaft und Konfliktbewältigung im 10. und 11. Jahrhundert, in: Frühmittelalterliche Studien 23 (1989), S. 265–290.
- Verwandte, Freunde und Getreue. Zum politischen Stellenwert der Gruppenbindungen im früheren Mittelalter, Darmstadt 1990.
 - Genugtuung (*satisfactio*). Zur Eigenart gütlicher Konfliktbeilegung im Mittelalter, in: Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche, hrsg. v. Joachim Heinzle, Frankfurt am Main 1994, S. 247–265.
 - Das Privileg der *deditio*. Formen gütlicher Konfliktbeilegung in der mittelalterlichen Adelsgesellschaft, in: *Nobilitas*. Funktion und Repräsentation des Adels in Alteuropa, hrsg. v. Otto Gerhard Oexle/Werner Paravicini (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 133), Göttingen 1997, S. 27–52.
 - Recht nach Ansehen der Person. Zum Verhältnis rechtlicher und außerrechtlicher Verfahren der Konfliktbeilegung im Mittelalter, in: Rechtsbegriffe im Mittelalter, hrsg. v. Cordes/Kannowski, S. 79–92.
 - Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter, Darmstadt 2003.
- Artifoni*, Enrico, I podestà professionali e la fondazione retorica della politica comunale, in: *Quaderni storici* 63 (1986), S. 687–719.
- Ascheri*, Mario, Die andere Gewalt: der italienische Stadtstaat und der Fall Siena, in: Gewalt und ihre Legitimation im Mittelalter, hrsg. v. Günther Mensching (*Contradictio*, 1), Würzburg 2003, S. 81–112.
- Bellomo*, Manlio, I fatti e il diritto: Tra i fatti e i dubbi dei giuristi medievali (secoli XIII–XIV), Roma 2000.
- Berman*, Harold J., Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition, Cambridge/Mass. 1983 (Recht und Revolution, deutsch von Hermann Veller, Frankfurt am Main 1991).
- Blattmann*, Marita, Aderenza alla realtà, rilevanza pratica e impiego effettivo degli statuti tedeschi e italiani (secoli XII–XIV), in: Legislazione e prassi istituzionale nell'Europa medievale. Tradizioni normative, ordinamenti, circolazione mercantile (secoli XI–XV), hrsg. v. Gabriella Rossetti (Europa mediterranea. Quaderni, 15), Napoli 2001, S. 117–132.
- Brockmann*, Theo, „Rigor iustitiae“. Herrschaft, Recht und Terror im normannisch-staufischen Süden, Darmstadt 2005.
- Busch*, Jörg W., Zum Prozeß der Verschriftlichung des Rechtes in lombardischen Kommunen des 13. Jahrhunderts, in: Frühmittelalterliche Studien 25 (1991), S. 373–390.
- Cammarosano*, Paolo, Italia medievale. Struttura e geografia delle fonti scritte, Roma 1991.
- Chittolini*, Giorgio, Städte, kirchliche Institutionen und „bürgerliche Religion“ in Nord- und Mittelitalien in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, in: Reich, Regionen und Europa in Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Peter Moraw, hrsg. v. Paul-Joachim Heinig u. a. (Historische Forschungen, 67), Berlin 2000, S. 227–248.
- Crescenzi*, Victor, Il sindacato degli ufficiali nei comuni italiani, in: L'educazione giuridica, 4. Il pubblico funzionario: modelli storici e comparativi 1: Profili storici. La tradizione italiana, Perugia 1981, S. 383–529.

- Dartmann*, Christoph, Furor. Ordnungsvorstellungen und Konfliktpraktiken im kommunalen Siena, in: Raum und Konflikt. Zur symbolischen Konstituierung gesellschaftlicher Ordnung in Mittelalter und Früher Neuzeit, hrsg. v. dems./Marian Füssel/Stefanie Rütter (Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme, 5), Münster 2004, S. 129–153.
- Schrift im Ritual. Der Amtseid des Podestà auf den geschlossenen Statutencodex der italienischen Stadtkommune, in: Zeitschrift für Historische Forschung 31 (2004), S. 169–204.
- Dilcher*, Gerhard, Oralität, Verschriftlichung und Wandlungen der Normstruktur in den Stadtrechten des 12. und 13. Jahrhunderts, in: Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter. Erscheinungsformen und Entwicklungsstufen, hrsg. v. Hagen Keller/Klaus Grubmüller/Nikolaus Staubach (Münstersche Mittelalter-Schriften, 65), München 1992, S. 9–19.
- Rechtsgewohnheit als methodisch-theoretisches Problem, in: Gewohnheitsrecht und Rechtsgewohnheiten im Mittelalter, hrsg. v. dems. u. a. (Schriften zur europäischen Rechtsgeschichte, 6), Berlin 1992, S. 21–65.
 - Friede durch Recht, in: Träger und Instrumentarien des Friedens, hrsg. v. Fried, S. 203–227.
 - Bildung, Konstanz und Wandel von Normen und Verfahren im Bereich mittelalterlicher Rechtsgewohnheit, in: Prozesse der Normbildung und Normveränderung im mittelalterlichen Europa, hrsg. v. Doris Ruhe/Karl-Heinz Spieß, Stuttgart 2000, S. 187–201.
 - Die Zwangsgewalt und der Rechtsbegriff vorstaatlicher Ordnungen im Mittelalter, in: Rechtsbegriffe im Mittelalter, hrsg. v. Cordes/Kannowski, S. 111–153.
- Engelmann*, Woldemar, Die Wiedergeburt der Rechtskultur in Italien durch die wissenschaftliche Lehre. Eine Darlegung der Entfaltung des gemeinen italienischen Rechts und seiner Justizkultur im Mittelalter unter Einfluß der herrschenden Lehre der Gutachtenpraxis der Rechtsgelehrten und der Verantwortung der Richter im Sindikatsprozeß, Leipzig 1938.
- Goetz*, Hans-Werner, Der Kölner Gottesfriede von 1083. Beobachtungen über Anfänge, Tradition und Eigenart der deutschen Gottesfriedensbewegung, in: Jahrbuch des Kölner Geschichtsvereins 55 (1984), S. 39–76.
- Grossi*, Paolo, L'ordine giuridico medievale, Bari 1995, ¹¹2004.
- Un diritto senza stato. La nozione di autonomia come fondamento della costituzione giuridica medievale (1996), in: Assolutismo giuridico e diritto privato, hrsg. v. dems. (Per la storia del pensiero giuridico moderno, 52), Milano 1998, S. 275–292.
- Hanauer*, Gustav, Das Berufspodestat im 13. Jahrhundert, in: Mitteilungen des österreichischen Instituts für Geschichtsforschung 23 (1902), S. 337–426.
- Hattenhauer*, Hans, Pax et iustitia (Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften, Jg. 1, 1982/83, 3), Hamburg 1983.
- Hofmann*, Hasso, Bilder des Friedens und die vergessene Gerechtigkeit. Drei anschauliche Kapitel der Staatsphilosophie (Carl Friedrich von Siemens Stiftung. Themen, 64), München 1997.
- Holzauer*, Heinz, Zum Strafgedanken im frühen Mittelalter, in: Überlieferung, Bewahrung und Gestaltung in der rechtsgeschichtlichen Forschung, hrsg. v. Stephan Buchholz/Paul Mikat/Dieter Werkmüller, Paderborn u. a. 1993, S. 179–192.
- Das neue Bild vom alten Strafrecht, in: Rechtstheorie 32 (2001), S. 53–63.

- Isenmann*, Eberhard, Ratsliteratur und städtische Ratsordnungen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. Soziologie des Rats – Amt und Willensbildung – politische Kultur, in: *Stadt und Recht*, hrsg. v. Monnet/Oexle, S. 215–497.
- Jerouschek*, Günther, Geburt und Wiedergeburt des peinlichen Strafrechts im Mittelalter, in: *Wirkungen europäischer Rechtskultur. Festschrift für Karl Kroeschell zum 70. Geburtstag*, hrsg. v. Gerhard Köbler/Hermann Nehlsen, München 1997, S. 497–509.
- „Ne crimina remaneant impunita“. Auf daß Verbrechen nicht ungestraft bleiben: Überlegungen zur Begründung öffentlicher Strafverfolgung im Mittelalter, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* 89 (2003), S. 323–337.
- Jones*, Philip, *The Italian City-State. From Commune to Signoria*, Oxford 1997.
- Kantorowicz*, Hermann U., *Albertus Gandinus und das Strafrecht der Scholastik, Bd. 2: Die Theorie. Kritische Ausgabe des Tractatus de maleficiis nebst textkritischer Einleitung*, Berlin/Leipzig 1926.
- Keller*, Hagen, *Der Übergang zur Kommune. Zur Entwicklung der italienischen Stadtverfassung im 11. Jahrhundert*, in: *Beiträge zum hochmittelalterlichen Städtewesen*, hrsg. v. Bernhard Diestelkamp (Städteforschung, Reihe A, 11), Köln/Wien 1982, S. 55–72.
- Zwischen regionaler Begrenzung und universalem Horizont. Deutschland im Imperium der Salier und Staufer. 1024–1250 (Propyläen Geschichte Deutschlands, 2), Berlin 1986.
 - Gli inizi del comune in Lombardia: limiti della documentazione e metodi di ricerca, in: *L'evoluzione delle città italiane nell'XI secolo*, hrsg. v. Renato Bordone/Jörg Jarnut (Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Quaderni, 25), Bologna 1988, S. 45–70.
 - ‚Kommune‘: Städtische Selbstregierung und mittelalterliche ‚Volksherrschaft‘ im Spiegel italienischer Wahlverfahren des 12.–14. Jahrhunderts, in: *Person und Gemeinschaft im Mittelalter. Karl Schmid zum 65. Geburtstag*, hrsg. v. Gerd Althoff u. a., Sigmaringen 1988, S. 573–616.
 - Die Kodifizierung des Mailänder Gewohnheitsrechts von 1216 in ihrem gesellschaftlich-institutionellen Kontext, in: *Milano e il suo territorio in età comunale (XI–XII secolo). Atti dell'11° Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo 1 (Milano 26–30 ottobre 1987)*, Spoleto 1989, S. 145–171.
 - Oberitalienische Statuten als Zeugen und als Quellen für den Verschriftlichungsprozess im 12. und 13. Jahrhundert, in: *Frühmittelalterliche Studien* 22 (1988), S. 286–314, italienische Übersetzung in: *Le scritture del comune. Amministrazione e memoria nelle città dei secoli XII e XIII*, hrsg. v. Giuliana Albini, Torino 1998, S. 61–94.
 - Wahlformen und Gemeinschaftsverständnis in den italienischen Stadtkommunen (12./14. Jahrhundert), in: *Wahlen und Wählen im Mittelalter*, hrsg. v. Reinhard Schneider/Harald Zimmermann (Vorträge und Forschungen, 37), Sigmaringen 1990, S. 345–374.
 - La società comunale, in: *Giorgio Cracco, L'età medievale (L'Europa e il mondo, 1)*, Torino 1992, S. 275–290.
 - Das Bildnis Kaiser Heinrichs im Regensburger Evangeliar aus Montecassino (Vat. Ottob. lat. 74). Zugleich ein Beitrag zu Wipos Tetralogus, in: *Frühmittelalterliche Studien* 30 (1996), S. 173–214.

- Die Idee der Gerechtigkeit und die Praxis königlicher Rechtswahrung im Reich der Ottonen, in: *La giustizia nell'alto medioevo (secoli IX–XI)* (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 44), Spoleto 1997, S. 91–128.
 - Vorschrift, Mitschrift, Nachschrift: Instrumente des Willens zu vernunftgemäßem Handeln und guter Regierung in den italienischen Kommunen des Duecento, in: *Schriftlichkeit und Lebenspraxis im Mittelalter. Erfassen, Bewahren, Verändern*, hrsg. v. dems./Christel Meier/Thomas Scharff (Münstersche Mittelalter-Schriften, 76), München 1999, S. 25–41.
 - 1100. Am Scheideweg – die lateinische Christenheit im Richtungsstreit, in: *Das Jahrtausend im Spiegel der Jahrhundertwenden*, hrsg. v. Lothar Gall, Berlin 1999, S. 63–105.
 - Über den Zusammenhang von Verschriftlichung, kognitiver Orientierung und Individualisierung. Zum Verhalten italienischer Stadtbürger im Duecento, in: *Pragmatische Dimensionen mittelalterlicher Schriftkultur (Akten des Internationalen Kolloquiums, 26.–29. Mai 1999)*, hrsg. v. dems./Christel Meier/Rudolf Suntrup (Münstersche Mittelalter-Schriften, 79), München 2002, S. 1–22.
 - Zur Quellengattung der italienischen Stadtstatuten, in: *La bellezza della città. Stadtrecht und Stadtgestaltung im Italien des Mittelalters und der Renaissance*, hrsg. v. Michael Stolleis/Ruth Wolff (Reihe der Villa Vigoni, 16), Tübingen 2004, S. 29–46.
 - La responsabilità del singolo e l'ordinamento della comunità. Il cambiamento dei valori sociali nel XII secolo, in: *Il secolo XII: la „renovatio“ dell'Europa cristiana*, hrsg. v. Giles Constable u. a. (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni, 62), Bologna 2003, S. 67–88; deutsche Fassung in: *Frühmittelalterliche Studien* 40 (2006), S. 183–197.
 - Die Stadtkommunen als politische Organismen in den Herrschaftsordnungen des 11.–13. Jahrhunderts, in: *Pensiero e sperimentazioni istituzionali nella *Societas Christiana* (1046–1250)*. Atti della XVI Settimana internazionale di studio, Passo della Mendola, 26–31 agosto 2004, hrsg. v. Giancarlo Andenna, Milano 2007, S. 673–703.
 - La „rivoluzione documentaria“ nei comuni italiani, in: *Scritture e memorie del potere*, hrsg. v. Gian Giacomo Fissore (Medioevo italiano), Bari/Roma, im Druck.
- Keller, Hagen/Schneider, Reinhold*, Rechtsgewohnheit, Satzungsrecht und Kodifikation in der Kommune Mailand vor der Errichtung der Signorie, in: *Statutencodices des 13. Jahrhunderts*, hrsg. v. Keller/ Busch, S. 167–191.
- Kempers, Bram*, Gesetz und Kunst. Ambrogio Lorenzettis Fresken im Palazzo Pubblico in Siena, in: *Malerei und Stadtkultur*, hrsg. v. Belting/Blume, S. 71–84.
- Krieg, Heinz*, Herrscherdarstellung in der Stauferzeit. Friedrich Barbarossa im Spiegel seiner Urkunden und der staufischen Geschichtsschreibung (Vorträge und Forschungen. Sonderband, 50), Stuttgart 2003.
- Kroeschell, Karl*, *Deutsche Rechtsgeschichte* 1 (bis 1250), Opladen⁹ 1989.
- Kühn, Ulrich/Janssen, Walter*, Art. Gesetz, in: *Lexikon des Mittelalters* 4 (1989), Sp. 1388–1391.
- Landwehr, Achim*, „Normdurchsetzung“ in der frühen Neuzeit? Kritik eines Begriffs, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 48 (2000), S. 146–162.
- Lange, Hermann*, Ius aequum und ius strictum bei den Glossatoren, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung* 71 (1954), S. 319–347.

- Leverotti*, Franca, „Governare a modo e stillo de' Signori“. Osservazioni in margine all'amministrazione della giustizia al tempo di Galeazzo Maria Sforza duca di Milano (1466–1476), in: *Archivio storico italiano* 152 (1994), S. 3–134.
- Maire Vigueur*, Jean-Claude, Révolution documentaire et révolution scripturaire: le cas de l'Italie médiévale, in: *Bibliothèque de l'École des chartes* 153 (1995), S. 177–185.
- *Cavaliers et citoyens. Guerre, conflits et société dans l'Italie comunale, XII^e–XIII^e siècles* (Civilisations et sociétés, 114), Paris 2003.
- Malerei und Stadtkultur in der Dantezeit. Die Argumentation der Bilder*, hrsg. v. *Hans Belting/Dieter Blume*, München 1989.
- Masi*, Gino, Il sindacato delle magistrature comunali nel secolo XIV, Roma 1930.
- Meier*, Christel, Cosmos politicus. Der Funktionswandel der Enzyklopädie bei Brunetto Latini, in: *Frühmittelalterliche Studien* 22 (1988), S. 315–356.
- Menzinger*, Sarah, Rez. zu *Tanzini*, Statuti e legislazione a Firenze, in: *Studi medievali* 47/1 (2006), S. 215–219.
- Michaud-Quantin*, Pierre, Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le moyen âge latin (L'Église e l'État au Moyen Âge, 13), Paris 1970.
- Miethke*, Jürgen, Politische Theorien im Mittelalter, in: *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*, hrsg. v. *Hans-Joachim Lieber*, München 1991, S. 47–156.
- Milani*, Giuliano, I comuni italiani, Roma/Bari 2005.
- Lo sviluppo della giurisdizione nei comuni italiani del secolo XII, in: *Praxis der Gerichtsbarkeit in europäischen Städten des Spätmittelalters*, hrsg. v. *Franz-Josef Arlinghaus u. a.* (Rechtsprechung. Materialien und Studien, 23), Frankfurt am Main 2006, S. 21–45.
- Nicolini*, Ugo, Il principio di legalità nelle democrazie italiane. Legislazione e dottrina politico-giuridica dell'età comunale, Padova ²1955.
- Origo*, Iris, *Der Heilige der Toskana. Leben und Zeit des Bernardino von Siena*, München 1989.
- Orlandelli*, Gianfranco, Il sindacato del podestà. La scrittura da cartulario di Ranieri da Perugia e la tradizione tabellionale bolognese del secolo XII, Bologna 1963.
- Ortalli*, Gherardo, L'outil normatif et sa durée. Le droit statutaire dans l'Italie de tradition communale, in: *Cahiers de Recherches Médiévales (XIII^e – XV^e siècles)* 4 (1997), S. 163–173.
- Piccaroni*, Raoul, Un bandito abruzzese giustiziato a Sanseverino nell'anno 1459, in: *Studia Picena* 61 (1996), S. 159–181.
- I podestà dell'Italia comunale 1. Reclutamento e circolazione degli ufficiali forestieri (fine XII sec.–metà XIV sec.), hrsg. v. *Jean-Claude Maire Vigueur* (Collection de l'École française de Rome, 268 = *Nuovi studi storici*, 51), Roma 2000.
- Quaglioni*, Diego, Legislazione statutaria e dottrina della legislazione: le „Questiones statutorum“ di Alberico da Rosciate, in: *Ders.*, „Civilis sapientia“. Dottrine giuridiche e dottrine politiche fra medioevo ed età moderna, Rimini 1989, S. 35–75.
- Quillet*, Jeannine, La philosophie politique de Marsile de Padoue (L'Église et l'État au Moyen Âge, 14), Paris 1970.
- Rechtsbegriffe im Mittelalter*, hrsg. v. *Albrecht Cordes/Bernd Kannowski* (Rechtshistorische Reihe, 262), Frankfurt am Main 2002.

- Sbriccoli*, Mario, L'interpretazione dello statuto. Contributo allo studio della funzione dei giuristi nell'età comunale, Milano 1969.
- „Vidi communiter observari“. L'emersione di un ordine penale pubblico nelle città italiane del secolo XIII, in: Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno 27 (1998), S. 231–268.
- Schiera*, Pierangelo, Dal bencomune alla pubblica felicità. Appunti per una storia delle dottrine, in: Italia et Germania. Liber Amicorum Arnold Esch, hrsg. v. Hagen Keller/Werner Paravicini/Wolfgang Schieder, Tübingen 2001, S. 113–131.
- Schlumbohm*, Jürgen, Gesetze, die nicht durchgesetzt werden – ein Strukturmerkmal des frühneuzeitlichen Staates?, in: Geschichte und Gesellschaft 23 (1997), S. 647–663.
- Schreiner*, Klaus, „Gerechtigkeit und Frieden haben sich geküßt“ (Ps. 84,11). Friedensstiftung durch symbolisches Handeln, in: Träger und Instrumentarien des Friedens, hrsg. v. Fried, S. 37–86.
- Schulte*, Petra, „Omnis homo sciat et audiat.“ Die Kontrolle kommunalen Handelns in Como im späten 12. und 13. Jahrhundert, in: Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge 110.2 (1998), S. 501–547.
- Skinner*, Quentin, Ambrogio Lorenzetti: The Artist as Political Philosopher, in: Malerei und Stadtkultur, hrsg. v. Belting/Blume, S. 85–103.
- Stadt und Recht im Mittelalter/La ville et le droit au Moyen Âge, hrsg. v. Pierre Monnet/Otto Gerhard Oexle (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 174), Göttingen 2003.
- Starn*, Randolph, Ambrogio Lorenzetti. Palazzo Pubblico a Siena, Torino 1994.
- Statutencodices des 13. Jahrhunderts als Zeugen pragmatischer Schriftlichkeit. Die Handschriften von Como, Lodi, Novara, Pavia und Voghera, hrsg. v. Hagen Keller/Jörg W. Busch (Münstersche Mittelalter-Schriften, 64), München 1991.
- Storti Storchi*, Claudia, Prassi dottrinarie ed esperienza legislativa nell'„Opus statutorum“ di Alberico da Rosciate, in: Confluence des droits savants et pratiques juridiques, Milano 1979, S. 435–489.
- Struve*, Tilman, Die Rolle des Gesetzes im „Defensor pacis“ des Marsilius von Padua, in: Marsilio da Padova. Convegno internazionale, Padova 1980, vol. 2 = Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale 6 (1980), S. 355–378.
- Stürmer*, Wolfgang, Peccatum und Potestas. Der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlichen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters, 11), Sigmaringen 1987.
- Die Konstitutionen Friedrichs II. für sein Königreich Sizilien – Anspruch und Textgestalt, in: Friedrich II. Tagung des Deutschen Historischen Instituts in Rom im Gedenkjahr 1994, hrsg. v. Arnold Esch/Norbert Kamp (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, 85), Tübingen 1996, S. 263–275.
- Tanzini*, Lorenzo, Statuti e legislazione a Firenze dal 1355 al 1415. Lo statuto cittadino del 1409 (Biblioteca storica toscana. 1. Ser., 45), Firenze 2004.
- Theorien kommunaler Ordnung in Europa, hrsg. v. Peter Blickle (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien, 36), München 1996.
- Thompson*, Augustine, Cities of God. The Religion of the Italian Communes 1125–1325, University Park 2005.
- Träger und Instrumentarien des Friedens im hohen und späten Mittelalter, hrsg. v. Johannes Fried (Vorträge und Forschungen, 43), Sigmaringen 1996.

- Vallerani*, Massimo, Il sistema giudiziario del Comune di Perugia. Conflitti, reati e processi nella seconda metà del XIII secolo, Perugia 1991.
- I processi accusatori a Bologna fra Due e Trecento, in: *Società e Storia* 78 (1997), S. 741–788.
 - *La giustizia pubblica medievale*, Bologna 2005.
- Vecchio*, Silvana, Il decalogo nella predicazione del XIII secolo, in: *Cristianesimo nella storia: Ricerche storiche, esegetiche, teologiche* 10 (1989), S. 41–56.
- Violence and Civil Disorder in Italian Cities 1200-1500*, hrsg. v. Lauro Martines (UCLA Center for Medieval and Renaissance Studies. Contributions, 5) Berkeley/Los Angeles/London 1972.
- Wadle*, Elmar, Die peinliche Strafe als Instrument des Friedens, in: *Träger und Instrumentarien des Friedens*, hrsg. v. Fried, S. 229–247.
- Waley*, Daniel, *The Italian City-Republics*, London 1969, ³1985 (dt. 1969).
- Wickham*, Chris, Legge, pratiche e conflitti. Tribunali e risoluzione delle dispute nella Toscana del XII secolo (I libri di Viella, 23), Roma 2000.
- Willoweit*, Dietmar, Die Sanktionen für Friedensbruch im Kölner Gottesfrieden von 1083. Ein Beitrag zum Sinn der Strafe in der Frühzeit der deutschen Friedensbewegung, in: *Recht und Kriminalität. Festschrift für Friedrich-Wilhelm Krause*, hrsg. v. Ellen Schluchter/Klaus Laubenthal, Köln 1990, S. 37–52.
- Zorzi*, Andrea, Aspects de la justice criminelle dans les villes italiennes à la fin du Moyen Âge, in: *Deviance et société* 15 (1991), S. 439–452.
- „Ius erat in armis“. Faide e conflitti tra pratiche sociali e pratiche di governo, in: *Origini dello stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, hrsg. v. Giorgio Chittolini/Anthony Molho/Pierangelo Schiera (Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Quaderni, 39), Bologna 1994, S. 609–629.
 - Rituali di violenza, cerimoniali penali, rappresentazione della giustizia nelle città italiane centro-settentrionali (secoli XIII–XV), in: *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*, hrsg. v. Paolo Cammarosano (Collection de l'École française de Rome, 201), Roma 1994, S. 395–425.
 - La justice pénale dans les États italiennes (communes et principautés territoriales) du XIII^e au XVI^e siècle, in: *Le pénale dans tous ses états. Justice, États et sociétés en Europe (XII^e–XX^e siècles)*, hrsg. v. Xavier Rousseaux/René Lévy, Bruxelles 1997, S. 47–63.
 - Negoziazione penale, legittimazione giuridica e poteri urbani nell'Italia comunale, in: *Criminalità e giustizia in Germania e in Italia. Pratiche giudiziarie e linguaggi giuridici tra tardo medioevo ed età moderna/Kriminalität und Justiz in Deutschland und Italien. Rechtspraktiken und gerichtliche Diskurse in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, hrsg. v. Marco Bellabarba/Gerd Schwerhoff/Andrea Zorzi (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Contributi, 11), Bologna/Berlin 2001, S. 13–34.
 - Diritto e giustizia nelle città dell'Italia comunale (secoli XIII–XIV), in: *Stadt und Recht*, hrsg. v. Monnet/Oexle, S. 197–214.
- Zumhagen*, Olaf, *Religiöse Konflikte und kommunale Entwicklung. Mailand, Cremona, Piacenza und Florenz zur Zeit der Pataria (Städteforschung, Reihe A, 58)*, Köln/Weimar/Wien 2002.

Strenge und Milde. Zur Gesetzesgerechtigkeit in der spätmittelalterlichen Pastoralliteratur

Von *Michael Hohlstein*, Bielefeld

I.

Wer heute in den großen Festsaal des neugotischen Rathauses zu Erfurt kommt, kann an den Längsseiten vier Tugendpersonifikationen erblicken, von denen sich zwei jeweils gegenüberstehen. Ein Tugendpaar bilden *iustitia* und *benignitas*. Das Zusammenspiel von Gerechtigkeit und Milde lässt sich bis in die politische Philosophie der Antike zurückverfolgen; der Gedanke der Milderung absoluter und insofern strenger Gerechtigkeit setzte sich als Grundsatz mittelalterlicher Gerechtigkeitsvorstellungen fort.¹ Noch im späten Mittelalter argumentierten Juristen und Theologen unter anderem mit *aequitas*, *gratia*, *caritas*, *pietas*, *misericordia*, *clementia* oder *benignitas* für die Möglichkeit, von der Geltung rechtlicher Normen abzusehen und Strafe nachzulassen. Dem gelehrten Diskurs entsprach eine soziale Praxis, der Gnadenbitten und Gnadegewähren nicht fremd wurde.² Um darzutun, dass sich im späten Mittelalter jedoch das Verhältnis von Gerechtigkeit und Milde bzw. Barmherzigkeit zugunsten einer Strenge des Rechts verschob, ist in der Literatur unter anderem auf juristische und theologische Entwicklungen verwiesen worden. In der Bologneser Rechtsschule förderten Juristen nicht mehr den Gedanken einer Barmherzigkeit, die strenge Gerechtigkeit mildert, sondern betonten den *rigor iuris* und die *districtio legum*.³ Städtische Magistrate begrenzten juristische Ermessensspielräume auf eine *aequitas scripta*, die Möglichkeiten und Umfang des Gnadenweges festlegte. Ein Einstellungswandel lässt sich auch in der Theologie ablesen. Christus wird im

¹ Als antikes Beispiel Seneca, *De clementia*. Vgl. auch *Adam*. Für das Mittelalter *Elsener*, S. 168–190; *Gauvard*; *Schreiner*, „Got is selve recht“, S. 361–367; *Bejczy*, S. 197–216. Vgl. auch die Beiträge von *Schreiner* und *Keller* in diesem Band.

² Zu Norm und Praxis des Richtens nach Gnade im späten Mittelalter und der frühen Neuzeit *Schwerhoff*, S. 166–173; *Bauer*; *Schuster*, S. 166–180 sowie 273–311; *Schreiner*, „Got is selve recht“, S. 361–367; *Willoweit*, S. 189–205; *Arlinghaus*, S. 137–162; *Bulst*, S. 465–489. Vgl. auch die Beiträge von *Keller*, *Schreiner* und *Frenz* in diesem Band.

³ *Elsener*, S. 184–186.

späten Mittelalter häufig als strenger Richter dargestellt, der im Gericht dem Sünder keine Gnade mehr erweist.⁴

Spätmittelalterliche Prediger redeten ebenfalls einer strengen Gerechtigkeit das Wort. In einem *Tractatulus de quattuor virtutibus cardinalibus in modum sermonum ad populum* behandelte 1467 ein anonymes Prediger – anders als es der Titel vermuten lässt – das Verhältnis von Friede und Gerechtigkeit. Er folgte einer langen Tradition, wonach Gerechtigkeit *soror pacis* ist, die den Frieden bedingt.⁵ Was Gerechtigkeit sei, formulierte er unmissverständlich: *Nicht falsch verstandene Milde und Barmherzigkeit, sondern rigorem in puniendis criminibus et malis esse iustitiam*⁶. Gnade vermittelten mendikantische Prediger im spätmittelalterlichen Siena nicht als handlungsleitendes Motiv der Rechtsprechung. Bernadette Paton urteilte über sie: „For them the reward of good and especially the punishment of evil remain the most basic functions of the law, and the Christian quality of mercy occupies very little space in their judicial scheme.“⁷ Die folgenden Überlegungen setzen hier ein. Es geht um Vorstellungen zu Gerechtigkeit im Spannungsfeld von Strenge und Milde in der spätmittelalterlichen Pastoralliteratur. Die Fülle der möglichen Quellen erfordert eine Beschränkung. Mein Interesse gilt prominenten italienischen Franziskanerpredigern des späten Mittelalters. Auf den ersten Blick scheint das Ergebnis auf der Hand zu liegen. Vielfach beschrieben und hinlänglich bekannt ist der moralische Rigorismus, mit dem aufsehenerregende franziskanische Bußprediger in den italienischen Kommunen des 15. und frühen 16. Jahrhunderts Formen devianten Verhaltens öffentlich machten. Vehement geißelten sie Laster innerhalb der christlichen Gesellschaft und versuchten, die *societas christiana* nach außen abzugrenzen. Dabei plädierten sie für die Einhaltung der Normen und für gerechtes Strafen.⁸ Bernardino da Siena († 1444) erinnerte sein Publikum daran, man könne eher ohne Brot leben als ohne Gerechtigkeit, die sich darin ausdrücke, dass Normverletzungen nach Maßgabe der Gesetze streng bestraft werden. Der Verzicht auf Bestrafung von Rechtsverletzungen, davon zeigte sich der berühmte Volksprediger überzeugt, ruiniere letztlich die städtische Gesellschaft.⁹ Sein Ordensbruder Bernardino da Feltre († 1494) brachte seine Gerechtigkeitsvorstellung 1493 in Pavia auf eine kurze Formel: Hilfe dem Guten und bestrafe den Schlech-

⁴ Schreiner, „Got is selve recht“, S. 366 f. Zum Christusbild als strafender Richter im späten Mittelalter zuletzt Hörner.

⁵ Schuster, S. 166 f. Vgl. auch Schreiner, „Gerechtigkeit und Friede haben sich geküßt“, S. 37–86.

⁶ Bayerische Staatsbibliothek München, clm 16229, fol. 70r–91r.

⁷ Paton, „Una Città Fatticosa“, S. 119. Vgl. auch dies., *Preaching Friars*, S. 139 f.

⁸ Als ein Beispiel unter anderen für diesen moralischen Rigorismus steht Bernardino da Siena. Vgl. dazu *Mormando*.

⁹ *Ben-Aryeh Debby*, S. 74–76. Vgl. auch Paton, *Preaching Friars*, S. 140 f. Als einführende Literatur zu Bernardino da Siena *Manselli*, S. 215–226; *Origo*.

ten.¹⁰ Die Rekonstruktion des Diskurses über Gesetzesgerechtigkeit, den die franziskanischen Prediger führten, ergibt jedoch ein differenzierteres Bild.

II.

Die italienischen Franziskanermönche kannten ein umfangreiches Arsenal jener Definitionen und Klassifikationen von Gerechtigkeit, die im spätmittelalterlichen Moraldiskurs gebräuchlich waren. Unter anderem wussten sie um das aristotelische Diktum von Gerechtigkeit als umfassender Tugend, die erst andere ethische Prinzipien hervorbringt und die übrigen moralischen Tugenden begründet.¹¹ Zugleich galt ihnen die allgemeine Gerechtigkeit als soziale Grundtugend schlechthin, die das *bonum commune* zum Gegenstand hat. Für Giacomo della Marca († 1476) wies sie die tugendhafte Stadt aus.¹² Als allgemeine Tugend richtet die *iustitia generalis sive legalis* die Akte aller Tugenden auf das Gemeinwohl aus.¹³ Aus den Pastorschriften der Franzis-

¹⁰ Luise, S. 90.

¹¹ Michael de Carcanis de Mediolano, *Sermonarium de commendatione virtutum et reprobatione vitiorum*, Sermo 54: De quiditate et specificatione iustitie, fol. 186r: *Iustitia generalis sive legalis secundum Philosophum (...) non est pars virtutis, sed tota virtus*. Zur Vorstellung von Gerechtigkeit als allgemeine Tugend bei Aristoteles Wolf, S. 96–100. Bernardino da Siena bemühte den Kirchenvater Ambrosius von Mailand († 397) um darzutun, dass Gerechtigkeit die Voraussetzung für übrige Tugenden ist. Vgl. Bernardinus Senensis, *Quadragesimale de evangelio aeterno*, Sermo 17: De regimine principum et quorumque regentium, S. 285: *Iustitia nempe generalis est virtus in se continens cuncta morum virtutes. Unde Ambrosius, in Hexaëmeron, ait: „Ubi est prudentia, ibi interdum malitia; ubi fortitudo, ibi iracundia; ubi temperantia, ibi impatientia plerumque invenitur; ubi autem iustitia, ibi est concordia ceterarum virtutum“*. Bernardino da Siena gibt die Fundstelle des Ambrosius-Zitats falsch wieder; vgl. Ambrosius, *De paradiso*, 3.18. – Vgl. auch Gauthier, S. 364–367.

¹² Iacobus de Marchia, *Sermones dominicales*, Sermo: De magnificentia et utilitate universalis iustitie, S. 118–131. Als Einführung zu Giacomo della Marca *Casagrande*, S. 214–220.

¹³ Die Betonung der Verbindung von *iustitia generalis/legalis* zum *bonum commune* war innerhalb der Tugendlehre des späteren Mittelalters üblich. Thomas von Aquin hatte zum Beispiel im Anschluss an Aristoteles auf die Gemeinwohlorientierung der Gesetzesgerechtigkeit hingewiesen und daran erinnert, dass der antike Philosoph sie in seiner Staatslehre als Tugend des guten Bürgers schlechthin bezeichnet hatte. Vgl. Thomas de Aquino, *Summa theologiae* II.ii q. 58.6. Der Gedanke findet sich auch in der franziskanischen Pastoralliteratur des 15. Jahrhunderts. Nur zwei Beispiele aus dem von mir untersuchten Quellencorpus: Michael de Carcanis de Mediolano, *Sermonarium de commendatione virtutum et reprobatione vitiorum*, Sermo 54: De quiditate et specificatione iustitie, fol. 186r: *Declarat Ric.* [Richard de Mediavilla († um 1308)] *ubi supra* [In sententiis] (...) *dicit quod iustitia potest accipi pro qualibet virtute ordinata per legalem iustitiam ad bonum commune et sic iustitia est realiter idem cum qualibet virtute non tamen secundum rationem sed pro tanto dicitur esse omnis virtutum ad commune bonum*; Angelus Carlettus, *Summa Angelica*, fol. 259r: *Iustitia secundum quod est habitus virtutis potest accipi quatuor modis secundum Ric. in 3. Dist. 33 art. 5 q. 3* [Richard de Mediavilla, In Sententiis]. (...) *Tertio pro qualibet virtute ordinata per iustitiam legalem ad bonum commune, et sic est*

kaner lässt sich die seit dem 13. Jahrhundert zunehmende Politisierung der *iustitia generalis* ablesen. Neben ihrer traditionellen Ausrichtung auf das *bonum commune* wurde seither ein wesentlicher Aspekt der ursprünglichen aristotelischen Gesetzesgerechtigkeit betont: die Achtung und Einhaltung der Gesetze. Aegidius Romanus übernahm in seinem Fürstenspiegel Positionen Thomas' von Aquin, dem die *iustitia generalis* oder *legalis* eine besondere Tugend war, die das Gemeinwohl zum Gegenstand habe. Zugleich setzte Aegidius eigene Akzente. Ihm bedeutete jene Tugend „vor allem Anpassung an die rechtliche Ordnung eines politischen Gemeinwesens“.¹⁴ In der Geltung rechtlicher Normen sahen Prediger wie Bernardino da Siena, Giovanni da Capestrano († 1456), Michele Carcano da Milano († 1484) und Angelo Carletti da Chivasso († 1495) einen entscheidenden Faktor für das *bonum commune*. Sie plädierten für die Strenge des Rechts. Aus *clementia* und *misericordia* leiteten sie das Gebot ab, frei von negativen Leidenschaften Gerechtigkeit zu üben. Angemessene Strafe schützte und bewahrte ihrer Meinung nach das Gemeinwesen. Sie maßen dem Richterspruch eine pädagogische Funktion zu, wenn sie daran erinnerten, dass Strafe zur Reue des Delinquenten beitrage. Einer gnadenspendenden Milde oder Barmherzigkeit, die strafmindernde Kraft besaß, redeten sie nicht das Wort.

Gerechtigkeit als Herrschaftstugend legte Bernardino da Siena ausführlich in seiner Predigt *De regimine principum et quorumcumque regentium* dar, die Teil seines *Quadragesimale de evangelio aeterna* ist, einer umfangreichen Sammlung an Modellpredigten zur österlichen Fastenzeit. Er erinnerte weltliche Obrigkeiten daran, dass sie von Gott auf Erden als seine Diener eingesetzt worden seien, um die Laster auszutreiben, Frevel zu unterdrücken, das Volk zu führen sowie gerechte Sitten und tugendhaftes Leben zu befördern.¹⁵ Ein idealer Herrscher zeichne sich durch seinen Eifer und

idem cum qualibet virtute, differens tamen secundum rationem. Quarto pro habitu determinante voluntatem ad firmiter volendum servare rectitudinem debitam in operationibus que sunt ad alterum. Et hoc dupliciter. Aut ad alterum ut est persona singularis, et sic est iustitia particularis distincta per essentiam ab aliis virtutibus que sic potest diffiniri. Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuens. ff. de iustitia et iure. I. iustitia. Alio modo ad alterum, quod est communitas et sic iustitia legalis, et hoc est omni virtuti generalis in quantum precipit omnia exteriora cuiuslibet virtutis ad bonum commune referri, secundum quod vult Phil. 5. ethi. c. 9. Est tamen una verius specialis distincta in essentia ab aliis virtutibus, unde non est generalis aliis praedicationem, sed per virtutem. Vgl. Richardus de Mediavilla, Super quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi quaestiones subtilissimae, III. xxxiii.3.5, S. 390 f.; Dig. 1.10; vgl. in der von Robert Grosseteste besorgten Übersetzung der Nikomachischen Ethik ins Lateinische Aristoteles, EN, V.1 [29b30–30a10], S. 455.

¹⁴ Lambertini, S. 144.

¹⁵ Bernardinus Senensis, *Quadragesimale de evangelio aeterno*, Sermo 17: *De regimine principum et quorumcumque regentium*, S. 286 f.: *Nullus utique princeps a Deo ordinatur in terris nisi ut, tamquam minister suus, vitia comprimat, scelera obruat, populos dirigat et iustos mores atque virtutes et inferat et exaltet; non ad sui gloriam temporalem, sed ad gloriam summi Dei.*

seine Liebe für die Gerechtigkeit aus. In zwei Dingen, so Bernardino, offenbare sich der gerechte Regent: *in iustarum legum sanctione et in transgressorum punitione*. Bernardino da Siena mahnte Herrschafts- und Amtsträger, sie dürften nicht unter dem Mantel falsch verstandener Mildtätigkeit von der Bestrafung der Delinquenten ablassen. *Falsa pietas* vervielfältige allein die Verbrechen, zerstöre den Frieden und schwäche Herrschaft und Ordnung.¹⁶ Der gute Regent folge dem Beispiel Gottes, der die Sünder straft. Die Vergeltung der Untat helfe, die Seelen der Übeltäter zu heilen und zu retten.¹⁷ Gleichwohl galten dem observanten Franziskaner Barmherzigkeit (*misericordia*) bzw. Güte (*benignitas*) neben Demut (*humilitas*) und Gerechtigkeit (*iustitia*) als weitere zentrale Herrschertugenden. Der *princeps* müsse die Strenge der Gerechtigkeit durch Barmherzigkeit mildern. Bernardino da Siena zitierte Gregor den Großen, der mahnte, Gerechtigkeit oder Barmherzigkeit werde häufig preisgegeben, falls die eine ohne die andere gebraucht werde. Bernardino da Siena öffnete damit jedoch nicht Ermessensspielräume im Umgang mit gesatztem Recht. Nach außen müsse sich der Herrscher durch die Strenge der Gerechtigkeit (*severitas iustitiae*) leiten lassen; in seinem Herzen hingegen müsse er sich die Liebenswürdigkeit des Mitleids (*compassio*) bewahren.¹⁸ In Siena hatte Bernardino 1427 öffentlich vorgetra-

¹⁶ Ebd., S. 288 f.: *In duobus maxime consistit iustitia principis, scilicet in iustarum legum sanctione et in transgressorum punitione (...) Decus siquidem principis est leges iustas sancire; virgae quoque funiculum habet, cum transgressores iustarum legum per indissolubilem iustitiam punit (...) Summopere enim principi cavendum est ne sub clementiae pallio inertiam induat lenitatis. Nulla in principatu bestia saevior quam impunitas delinquendi. Ferro secunda sunt putrida membra, ne cetera corrumpantur. Nihil tantum regimina potentum infirmat, quantum languor iustitiae sub nomine pietatis. At econtra per iustitiam omne regimen confirmatur et stabilitur (...) Quid enim talis falsa pietas, qua ad preces iniuste supplicantium impii dimittuntur impunes, nisi iustitiae interitus, multiplicatio scelerum, violatio pacis, libertas peccandi et fractio omnium institutionum sanctarum? Quae quidem Deus sufferre non valens, regimina transfert, aufert potestates et occulto iudicio dominia mutat, sicut Eccli. 10 cap. 8 scriptum est: Regnum a gente in gentem transfertur propter iniustitias [Sir. (= Liber Ecclesiasticus) 10,8]. Et iterum Psalmista [Ps. 106,17] ait: Propter iniustitias enim suas humiliati sunt, scilicet multitudines dominorum. Si enim talis mollities atque in eis segnitias pietas est, quid tanto labore contra transgressores instituuntur leges, multiplicantur codices et cumulantur principum sanctiones? Una summa et consummata pietate provideri potest tanta impiae pietati: igne comburantur omnia iusta instituta legum. Vgl. auch Bernardinus Senensis, Sermones de tempore, Sermo 18: De multiplici veritate, S. 300: *Secunda est veritas iustitiae, quae in iudicibus et in iudicantibus esse debet, et maxime in praelatis. Et haec quidem in duobus consistit: primo, in reddendo unicuique quod suum est; secundo, in puniendo et infligendo poenas.**

¹⁷ Bernardinus Senensis, Quadragesimale de evangelio aeterno, Sermo 17: De regimine principum et quorumque regentium, S. 299–303. Zum Motiv der Bestrafung als Mittel zur Seelenrettung des Delinquenten in der spätmittelalterlichen Bettelordenspredigt siehe auch Paton, Preaching Friars, S. 140.

¹⁸ Bernardinus Senensis, Quadragesimale de evangelio aeterno, Sermo 17: De regimine principum et quorumque regentium, S. 289–299: *Debet enim princeps semper rigorem iustitiae per fulcimentum misericordiae temperare, ut quantumcumque foris riguerit per iustitiae severitatem, intus tamen servet compassionis suavitatem; et licet virgam teneat manu iustae districtiois, in pectore tamen gerat ubera maternae*

gen, was er einige Jahre später als Modellpredigt zur Belehrung und Vorbereitung anderer Prediger aufschrieb. Herrschafts- und Amtsträger mahnte er, ihr Handeln nach den drei Tugenden Demut, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit auszurichten. Zum Schluss fasste er zusammen: Gerechtigkeit dürfe nicht durch Vergebung verdorben werden. Jedem das Seine zu geben als Wesen der Gerechtigkeit bedeute, angemessen zu strafen. Der Übeltäter müsse gestraft werden; dabei solle die Seele des Strafenden von Barmherzigkeit erfüllt sein, die ihn frei von negativen Leidenschaften mache. Bernardino da Siena bemühte für sein Argument die Autorität des Kirchenrechts. Dem *Decretum Gratiani* könne man entnehmen, dass Affekte wie Furcht, Begierde, Liebe und Hass menschlichen Richterspruch verkehren.¹⁹ Barmherzigkeit zügelte Leidenschaften. Gnade zu gewähren, die Strafe aufhob oder minderte, war nicht Teil der Gerechtigkeitskonzeption Bernardinos da Siena. Eine solche Differenzierung des Verhältnisses und der Wirkungsbereiche von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ist nicht neu; sie lässt sich in der politischen Ethik des Mittelalters zurückverfolgen. In seinem Fürstenspiegel *De eruditione principum* propagierte der Dominikanermönch Wilhelm Peraldus († 1271) um 1265 *clementia* als Herrschertugend. Der gute Regent unterscheide sich durch seine Sanftmütigkeit vom Tyrannen. Wilhelm Peraldus bezog *clementia* auf *iustitia*. Sie bewahre vor zu großer Nachgiebigkeit in der Rechtsprechung, die zum Verlust jeglicher Ordnung führe. Ihre besondere Bedeutung liegt Peraldus zufolge jedoch darin, vor Unduldsamkeit und anderen übermäßigen Leidenschaften zu schützen, die Racheakte verursachten und so Gerechtigkeit zur tyrannischen *crudelitas* werden ließen.²⁰ Der Franziskaner Guibert de Tournai († 1284) entwickelte in seinem

compassionis. (...) Nam, sicut Gregorius ait, „iustitia vel misericordia multum destitutum, si una sine altera teneatur“. Vgl. Gregorius Magnus, Epistulae, I, ep. 25, Sp. 476.

¹⁹ Le prediche volgari di San Bernardino da Siena, Predica XVII: Qui in questa presente predica si tratta de' reggimenti e delli stati, e con quanta giustizia debba reggiere chi ha officio, S. 28 f.: *Quella ti dimostra come colui debba far giustizia a tutti, e che la giustizia debba stare dritta, che non torca nè indietro, nè innanzi, nè da destro, nè da sinistro. (...) Va', legge nel Decreto, al capitolo che comincia Quatuor, dove chiarissimamente dimostra, che nè per isperanza in verso i tuoi, nè per odio in verso colui, nè per giustizia a quello, ne per misericordia a quell'altro, ma colla verga dritta a ciascuno il suo devuto.* Vgl. Decretum Gratiani, C.XI.3.78. Vgl. auch Paton, Preaching Friars, S. 138, sowie den Beitrag von Keller in diesem Band.

²⁰ Wilhelm Peraldus, De eruditione principum, I.14, S. 94: *Clementia multum decet principem. Est autem clementia, ut dicit sapiens: virtus per quam animus in odium alicuius temere concitatus, benignitate retinetur; secundum Senecam [Seneca, De clementia, II.3; vgl. auch Ders., Epistulae morales, 88.30]: clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi, vel potestate superioris adversus inferiorem in poenis constituendis. In hoc conveniunt fideles et infideles, quod clementia necessaria sit principi. (...) Item clementia efficit ut inter regem et tyrannum sit differentia. (...) Ad virtutem clementiae pertinet mediocritatem servare in parcendo et ulciscendo. (...) Princeps maxime debet esse temperatus in ultione propriarum iniuriam. (...) Clementia principem servat, ne impatientia, vel aliqua alia inordinata affectio ultionem praecipiet.*

Fürstenspiegel *Eruditio regum et principum*, den er König Ludwig IX. von Frankreich widmete, ein ähnliches Argument. Er war davon überzeugt, dass *clementia* Gerechtigkeit nicht schwäche, sondern ein notwendiges Gegengewicht darstelle, da ein Urteil, das im Zorn gefällt werde, Ausdruck ungebührlich strenger Strafe sei.²¹ Michael von Prag († 1401) neigte der Ansicht zu, Milde schütze allein vor unerlaubter Strafe, mache aber erlaubte Bestrafung nicht hinfällig. Als Ausgleich zu übermäßiger richterlicher Strenge gewährte *clementia*, so das Urteil des Prager Kartäusermönchs, dass der Herrscher den Delinquenten mit rechtmäßiger Strafe bessere und nicht *ex subita passione ire vel ex crudelitate* Recht spreche.²²

Giovanni da Capestrano machte in seinen Predigten aus Milde kein Gebot, Strafe zu erlassen oder zu mindern. In Erfurt, wohin der observante Franziskaner am 28. August 1452 während seiner ausgedehnten Predigtreise nördlich der Alpen gelangte, die er zwischen 1451 und 1456 auf Einladung König Friedrichs III. und im Auftrag Papst Nikolaus' V. unternahm,²³ entwarf er in seinen Predigten unter anderem Grundzüge einer politischen Ethik.²⁴ Capestrano verwies auf Seneca, der dem Tyrannen den guten Regenten gegenübergestellt hatte, der weise (*sapienter*), rechtschaffen (*innocenter*) und milde (*clementer*) handle, um Eintracht und Frieden im Gemeinwesen herzustellen. *Clementia* setzte der Prediger mit *misericordia* gleich. Der Franziskanerobservant wusste um den biblischen Grundsatz, Gerechtigkeit mit Barmherzigkeit zu verbinden. Das Spannungsverhältnis zwischen einer Gerechtigkeit, die Strafe verlangt, und einer Barmherzigkeit, die Schonung gebietet, löste Giovanni Capestrano zugunsten der strafenden Gerechtigkeit auf. Dem Gebot der *misericordia* sei Genüge getan, wenn im Strafvollzug derart Mitleid gewährt werde, dass ein zum Tode Verurteilter mit einem Schwerthieb enthauptet werde, als ihm unter größeren Schmerzen das Leben zu nehmen. Capestrano machte sich einen Gedanken aus dem *Moralium dogma philosophorum* zu eigen, wonach die Aussicht auf unnachgiebige Strafe von der Übeltat abhalte.²⁵

²¹ Guibert de Tournai, *Eruditio regum et principum*, III.4, S. 436 und 438.

²² Dazu jetzt *Hohlstein*, *Clemens princeps*, S. 201–217.

²³ Zur Predigtreise Capestranos nördlich der Alpen *Elm*, S. 500–519. Zum Aufenthalt Capestranos in Thüringen *Werner*, S. 505–520. Als einführende Literatur zu Capestrano *Hofer*; *Angiolini*, S. 744–759.

²⁴ Zu den Erfurter Predigten Capestranos *Meier*, S. 89–94. Hilfreich, aber nicht frei von Fehlern *Luszczki*, S. 120–126. Alle 22 Erfurter Predigten Capestranos finden sich als *reportationes* des Magisters Gabriel in der Handschrift GB 4° 34, fol. 177r–226v, des Historischen Archivs der Stadt Köln. Vgl. Die homiletischen und hagiographischen Handschriften des Stadtarchivs Köln, Bd. 1, S. 94–100. In der Königlichen Bibliothek Brüssel, cod. 20439, fol. 1r–12v sind nur elf der Erfurter Predigten versammelt. Ich zitiere im Folgenden nach der Kölner Handschrift.

²⁵ Iohannes de Capestrano, *Sermones Erfordiae facti*, fol. 189v: 3° *rectoribus necessaria est clementia. Nam Iudicium sine misericordia etc. Iacobi 1°* [Iac. 2,13]. *Veritas iustitie dicit: Tolle caput! Misericordia dicit: parce, parce! Quid ergo misericordia et veritas obviaverunt sibi etc.* [Ps. 84,11] *Ergo iustitia cum misericordia servanda*

Michele Carcano da Milano widmete in seinem *Sermonarium de commendatione virtutum et rebroatione vitiorum* der Gerechtigkeit zwei umfangreiche Predigten. Er setzte sich unter Berufung auf Thomas von Aquin und Richard von Mediavilla gegen Behauptungen zur Wehr, Recht sei kein Gegenstand von Gerechtigkeit. Die Antwort Micheles fiel eindeutig aus: *Iustitia est ius*.²⁶ Die Gesetzesgerechtigkeit als Garant des Gemeinwohls behandelte der observante Franziskaner in einem eigenen umfangreichen Predigtabschnitt. Die *iustitia legalis* sei nur in jenen Städten und Provinzen verwirklicht, wo die Vorsteher und Amtsträger der Gemeinden darauf achteten, dass die gerechten Gesetze, denen alle unterschiedslos unterlägen, gehalten würden.²⁷ Aus Leidenschaften wie Liebe, Hass oder Begierde dürften Herrschafts- und Amtsträger, dies erinnert an Bernardino da Siena, Recht nicht verschieden auslegen und anwenden. Jeder Fall von Rechtsverletzung sei gewissenhaft zu prüfen. Ausnehmend breit ließ er sich über die Bestrafung (*punitio*) sündhaften Handelns als Bedingung für die vollkommene *iustitia legalis* aus. In Sünden, die ungestraft blieben (*peccata impunita*), sah er die Ursache der Zerstörung von Städten und Landstrichen. Es sei kein Ausdruck von Grausamkeit, sondern von höchster Barmherzigkeit (*summa pietas*), die Schlechten zu strafen. Ihnen gebühre keine Duldsamkeit, sondern die Strenge des Gesetzes.²⁸ Die Strafe müsse jedoch sorgfältig gehandhabt werden. Zum einen gelte der Grundsatz, dass die Strafe nicht größer als die begangene Schuld sei. Wer Gerechtigkeit übe, müsse nach Maßgabe der Person des Delinquenten sowie nach Art und Umfang des Verbrechens richten. Von der Strenge des Rechts könne angesichts einer großen Anzahl von Delinquenten abgewichen werden, gefährde in einem solchen Fall unnachgiebige Strafe doch die Einheit der Gemeinschaft und damit den Frieden als Grundlage eines jeden Gemeinwesens.²⁹ Michele Carcano da Milano betonte den Grundsatz, Gerechtigkeit mit Barmherzigkeit zu üben. Er erinnerte an die Worte des Kirchenvaters Hieronymus, wonach Gerechtigkeit ohne Barmherzigkeit Grausamkeit sei (*iustitia sine misericordia crudelitas est*). *Misericordia* in der Strafe walten zu lassen, bedeutete für ihn jedoch nicht, Strafen zu erlassen oder zu mindern. Barmherzigkeit Sorge allein dafür, die

est. Ut si quis fuerit dignus morte; dicatur: Vere tibi compator. Faciam tibi misericordiam servata tamen iustitia. Detruncabo caput tuum. Sed tanto levius quam possum. Uno scilicet ictu etc. Ita servatur iustitia cum misericordia. Et hoc est necessarium. Nam oderunt peccare mali formidene pene etc.

²⁶ Michael de Carcanis de Mediolano, *Sermonarium de commendatione virtutum et rebroatione vitiorum*, Sermo 54: De quiditate et specificatione iustitiae, fol. 186r/v.

²⁷ Ebd., fol. 187v: *Ergo iustitia sit generalis et communis leges admodum sunt servandi (...) ab his qui presunt civitatibus et provinciis.*

²⁸ Ebd., fol. 188v: *Quod peccata impunita sunt causa distractionis civitatum et terrarum quia ex hoc multiplicantur mali impuniti sive incorrecti (...) non est crudelitas punire malos sed summa pietas (...) Ne igitur alii sumant exemplum delinquendi mali non sunt diu tollerandi sed secundum leges iuste et graviter puniendi sunt.*

²⁹ Ebd., fol. 189r/v.

Strafe so zu vollziehen, dass der Bestrafte am Körper, jedoch nicht an der Seele Schaden nehme. Strafverzicht- oder -erlass, so der franziskanische Prediger weiter, befördere nicht das Seelenheil der Delinquenten. Vielmehr habe die Erfahrung gelehrt, dass zum Tode Verurteilte bereitwillig ihre Sünden bekannten und nach dem Empfang des Sakraments innerlich wohlgeordnet starben.³⁰ Ausführlich setzte er sich mit Positionen Senecas und Ciceros zu Strafe und Milde auseinander. Mit Seneca erinnerte er Herrschafts- und Amtsträger, erst freundlich zu ermahnen, um das Gewissen des Delinquenten zu bewegen; gelinge dies nicht, sollten nacheinander ernste Worte, leichte und schwere Strafen folgen. Aus den Schriften der antiken Philosophen leitete Michele Carcano da Milano jedoch kein Gebot des Strafnachlasses ab. Maßgabe herrschaftlichen und richterlichen Handelns war der Nutzen für das Gemeinwesen. Von Misshandlungen in der Strafe sei abzusehen; Strenge, die der *respublica* nütze, gelte es jedoch, leidenschaftslos anzuwenden. Der Franziskanermönch versuchte seinem Argument mit einem Zitat aus Ciceros *De officiis* Gewicht zu geben. Dort könne man lesen, dass nichts lobenswerter, nichts eines großmütigen Mannes würdiger sei als Versöhnlichkeit und Milde. Dennoch sei die Mäßigung und Milde derart zu billigen, dass man des Staates wegen Strenge anwende. Ohne diese könne eine Bürgerschaft nicht verwaltet werden. Jede Bestrafung und Züchtigung aber soll von Schmähung frei sein und sich nicht auf den Nutzen dessen beziehen, der jemanden bestraft, sondern allein auf den Nutzen des Staates.³¹

Die franziskanischen Prediger redeten keinem schrankenlosen Rechtspositivismus das Wort, sondern zeigten sich äußerst sensibel gegenüber normativen Rechtsgrundlagen und unterschiedlichen Gesetzesarten. In der von ihnen vertretenen Systematisierung des Rechts zeigt sich die von Max Weber in seiner Rechtssoziologie betonte traditionelle religiöse Fundierung der „rechtstranszendenten Geltungsvoraussetzungen“³². Inhaltlich orientierten sie Recht an Theologie und den Gedanken an ein göttliches Naturrecht. In

³⁰ Ebd., fol. 189r: *Ut fiat iustitia cum misericordia quia ut dicit Hieronymus in transitu „Iustitia sine misericordia crudelitas est“. (...) Puniendi ergo sic sunt scelerati ut sit causa salutis anime. Ideo cavendum est ne parcendo corpori anime damnationis causam prestant nam ut experimento patet multi ad mortem damnati confitentur et conterrentur de peccatis, sacramenta percipiunt et bene dispositi moriuntur qui si peccatis eorum ignoscatur in peccatis moriuntur. Ex quibus omnibus patet ut dictum quod non est impietas sed potius pietas impium occidere et punire.*

³¹ Ebd.: *Faciat igitur minister iustitie sicut dicit Seneca [Seneca, De ira, I.6.3] (...) ut primo molibus verbis conciliet animos deinde transeat ad tristiolem orationem que moveat adhuc exprobrat ad ultimum penas leves et revocabiles decernat ultima scelera ultimis suppliciis puniat. (...) Tullius quoque in libro de officiis perpulchre inquit: „Nihil enim laudabilius, nihil magno preclaroque viro dignius placabilitate et clementia que tamen ita probanda est ut adhibeatur rei publice cause severitas sine qua non potest civitas administrari; omnis etiam animadversio et castigatio debet vacare a contumelia, nec ad eius qui punit aliquem sed ad republice utilitatem referri.“ Vgl. Cicero, De officiis, I.88.*

³² Schwinn, S. 313.

einer Begleitepistel, die vielen Ausgaben der äußerst erfolgreichen *Summa Angelica* des observanten Franziskaners Angelo Carletti da Chivasso voranstand, ließ sich dessen Ordensbruder Hieronymus Tornieli über das Verhältnis von weltlichem Recht, spezifiziert durch das Zivilrecht im engeren Sinne, dem Kirchenrecht und der Theologie aus. Das *ius civile* stelle das Fundament dar, das den Zugriff auf alle Bereiche des weltlichen Lebens gewährleiste. Es bedürfe jedoch zuweilen der Erweiterung, Präzisierung oder Korrektur durch die kanonische Gesetzgebung. Die heilige Theologie sichere letztlich die Ausrichtung des menschlich gesetzten Rechts an der göttlichen Majestät.³³ Angelo Carletti unterschied in seiner Bußsumme die *lex posita divina*, die sich in den Schriften des Alten und Neuen Testaments offenbare, die *lex naturae*, in der allgemein gültige Sittlichkeitsprinzipien grundgelegt seien und die *lex posita ab hominibus*, das von Menschen gesetzte, kirchliche wie weltliche Recht. Die von Angelo Carletti gestellte Leitfrage *Quotuplex est lex?* lässt erkennen, dass der observante Franziskanermönch nicht an verschiedene, voneinander unabhängige und jeweils in einer eigenen Sphäre bindenden Gesetze, sondern an die „unterschiedlichen Erscheinungsweisen der einen mit sich identischen lex“³⁴ dachte. Zum Maßstab allen positiven Rechts erhob er das natürliche Gesetz. Es ist hier nicht der Ort, die Entwicklung und die vielschichtigen inhaltlichen Aspekte der christlichen Naturrechtslehre im Mittelalter *en détail* nachzuzeichnen und zu diskutieren. Nur soviel: Wer sich damals auf die *lex naturae* und das *ius naturale* berief und es für eine „Begründung und Begrenzung der Gesetze“³⁵ nutzte, gab der Rechtsvorstellung eine religiös-theologische Fundierung. Das *ius naturale* bzw. die *lex naturae* erhielt Gewicht als „kritische Regel für die Geltung der Gesetze“³⁶, indem trotz unterschiedlicher Meinungen hinsichtlich der Materialität des Naturrechts einmütig die Auffassung vertreten wurde, es handle sich letztlich um ein göttliches Recht, sei es, dass sich in ihm ein ewiges Gesetz, die Vernunft Gottes oder göttlicher Wille manifestiere. Falls menschlich gesetztes Recht dem Naturrecht zuwiderlaufe, so Angelo Carletti, handle es sich nicht um ein bindendes Gesetz, sondern um eine *corruptio legis*.³⁷ Andernfalls kommt dem Gesetz bindende Kraft zu; sich an gesetztes

³³ *Non enim talis lectura unica contentatur scientia uniuersae, licet magnis voluminibus subsistat. Exigit namque vera iuris civilis fundamenta, in quibus pene contractuum tota decisio terminatur. Quod quidem ius, quantum per summorum pontificum iura in multis rectificatur, perficitur ac suppletur, praecipue in censuris, praebendis et aliis ecclesiasticis, eiusdem sacri pontificii iuris ignorantia talis casuum penitus abhorret doctrina. Verum cum in praedictis quamquam propter communem pacem oculus divinam intuens maiestatem aequaliter obscuratur, quo lumine sacrae theologiae illustrari quamaxime habet necesse, non modicam ipsius casuum studii partem sibi sacrae paginae lucidi doctores iure merito vindicarunt.* Zitiert nach Ohst, S. 230.

³⁴ Ebd., S. 227.

³⁵ Troeltsch, S. 159. Zur christlichen Naturrechtslehre im Mittelalter immer noch lesenswert die entsprechenden Passagen ebd., S. 156–165, 171–174 und 252–285.

³⁶ Ebd., S. 158.

Recht zu halten, das nicht dem natürlichen Recht widerspreche, sei Ausweis der Kunstfertigkeit, ehrenvoll zu leben.³⁸ Obschon er sich nicht explizit mit Begriff und Gegenstand der *aequitas* auseinandersetzte, wird doch deutlich, dass der Franziskanerobservant eine Billigkeit ablehnte, die Abweichungen vom strengen Recht erlaubt.³⁹ Angelo Carletti bemühte in seinem Bestseller, der allein in der kurzen Zeit von seiner Vollendung um 1486 bis 1500 zwanzig Druckauflagen erfuhr, Legisten, die gegen eine *aequitas corde* eine *aequitas scripta* setzten. Er zitierte unter anderem den Kanonisten Panormitanus († 1445), der im 15. Jahrhundert in seinem Kommentar zum *Liber Extra* argumentierte, es könne nicht mehr von Billigkeit die Rede sein, wo man vom Gesetz abweiche und die klare Norm missachte. Für ein Richten nach Gnade, das von gesatztem Recht löst, blieb dabei kein Raum.⁴⁰

III.

Der Gedanke an ein Recht, das durch Barmherzigkeit gemildert wird, verlor sich unter den italienischen Franziskanerpredigern des späten Mittelalters jedoch nicht zugunsten einer einseitigen Betonung strenger Gerechtigkeit. Ermessensspielräume im Umgang mit gesatztem Recht eröffnete der Franziskanerobservant Niccolo da Osimo († 1454) in seinem *Supplementum Summae Pisanellae*, einer weitverbreiteten Bearbeitung der Bußsumme des Dominikanertheologen Bartholomäus von Pisa († 1347). Fra Niccolo entwarf darin eine Billigkeitslehre, die nicht für eine Proportionalität von Schuld und Strafe steht, sondern mit *aequitas* strafmildernde Barmherzigkeit als Gegengewicht zum *ius strictum* verbindet. Im Anschluss an den Kardinalbischof von Ostia, Heinrich von Segusio († 1271), bemühte der observante Franziskaner eine Rechtsdefinition, die ihren Ursprung im römischen Recht hat: Recht ist die Kunst des Guten und des Billigen. Der Cardinalis Hostiensis hatte wie kein anderer Kanonist seiner Zeit und nach ihm den Gedanken der *misericordia* ins Zentrum der Aequitaslehre gerückt. Er verteidigte eine Billigkeit, die sich auch gegen gesatztes Recht durchzusetzen und von absoluter Normgeltung zu lösen vermag. Der Kanonist bestimmte in seiner *Summa aurea* zu den Dekretalen Gregors IX. Billigkeit als Gerechtigkeit, die

³⁷ Angelus Carlettus, *Summa Angelica*, fol. 267v: *Si vero discordet ab ea [lege naturae; M.H.], iam non erit lex, sed corruptio legis*. Zu den Ausführungen Carlettis zu *lex Ohst*, S. 226–235.

³⁸ Angelus Carlettus, *Summa Angelica*, fol. 267v: *Lex (...) est ars honeste vivendi ligans hominem ad sui observantiam, aliter non esset lex, nisi ligaret*.

³⁹ Als Einführung in die mittelalterliche Theorie und Praxis von *aequitas* Lange, S. 319–347; *Wohlhaupter; Kaufmann; Elsener; Cortese*, S. 295–362; *Horn; Landau*, S. 95–104.

⁴⁰ Angelus Carlettus, *Summa Angelica*, fol. 242v. Zur *aequitas scripta* *Elsener*, S. 185.

durch liebeliche Barmherzigkeit gemäßigt sei; sie halte das rechte Maß zwischen einer Strenge des Rechts als *excessus sive austeritas iuris* und Straferlass. Niccolo da Osimo zitierte die einschlägigen Definitionen zu *aequitas*, die Hostiensis gegeben hatte. Die Härte des Rechts lehnte der Franziskanermönch ab. Er unterstrich zum Ende seiner Ausführungen über *ius* nochmals nachdrücklich, dass es besser sei, Barmherzigkeit zu üben statt streng zu richten.⁴¹ Niccolo da Osimo plädierte für eine *misericordia*, der rechtspraktische Kraft zukommen kann. Seine Antwort auf die Frage, ob ein Richter von der Norm absehen oder ihre Geltung mindern kann, gibt darüber nochmals Aufschluss. Er zitierte umfangreich aus der *Summa theologiae* Thomas' von Aquin: Strafe zu erlassen, liege nicht in der richterlichen Befugnis. Thomas gab zwei Argumente. Zum einen müsse der Richter beachten, dass er zwischen Kläger und Beschuldigtem zu richten habe. Es sei Recht des Klägers, dass der Schuldige wegen eines begangenen Unrechts gegen den Kläger bestraft werde. Zum zweiten handele der Richter aus staatlicher Machtbefugnis. Zum Wohl des Staates gehöre es, dass die Verbrecher bestraft würden. Dem Richter gesteht der Aquinate wenig Freiheit in seinem Amtshandeln zu. Die *misericordia iudicis* habe allein in den Dingen Platz, die dem Gutdünken des Richters anheim gestellt sind, wo es zum Ausweis des guten Menschen gehöre, Strafe nachzulassen. Richten nach Gnade verschwindet jedoch nicht aus dem Rechtsbegriff Niccolos da Osimo. Er ordnet es mit Thomas von Aquin der herrschaftlichen Rechtssphäre zu. Der Fürst, der die Vollgewalt im Staate besitze, könne sehr wohl von Strafe lösen, falls der Geschädigte Unrecht vergeben wolle und es dem Gemeinwohl nicht schädlich sei.⁴² Niccolo da Osimo stand innerhalb der franziskanischen Observanz mit dieser Auffassung nicht allein. Baptista Trovamala († nach 1494) schloss sich wie sein Ordensbruder einige Jahrzehnte zuvor der Billigkeitslehre des Hostiensis an.⁴³

Das *Rosarium*, das der observante Franziskanerprediger Bernardino da Busti († 1513) anderen Seelsorgern als vorbildliche und nützliche Materialsammlung bei ihrer Predigtvorbereitung empfahl, enthält unter anderem ei-

⁴¹ Nicolaus de Ausmo, Supplementum summae Pisanellae, S. 314: *Ius. Quid est ius, quid equitas et quid dispensatio? Respondeo secundum Raymundum et Hostiensem: „Ius est ars boni et equi (...) Rigor vero est excessus sive austeritas iuris (...) Equitas vero est medium inter rigorem et dispensationem.“ (...) Et diffinitur sic. „Equitas est iustitia dulcore misericordie temperata.“ Vel equitas est modus rationalis regens misericordiam et rigorem (...) Nam melius est de misericordia quam de severitate reddere rationem. Vgl. Henricus de Segusia, Summa, Liber V: De dispensationibus, 1, fol. 289r. Zur Aequitaslehre Heinrichs von Segusio Wohlhaupter, S. 68–70; Elsener, S. 185 f.; Landau, S. 103.*

⁴² Nicolaus de Ausmo, Supplementum summae Pisanellae, S. 304. Vgl. Thomas de Aquino, Summa theologiae II.ii q. 67.4.

⁴³ Baptista Trovamala de Salis, Summa Rosellae de casibus conscientiae, fol. 145r und 150r. Als Einführung zu Leben und Werk Baptista Trovamaras Bellone, S. 375–402.

ne Predigt über die vier Kardinaltugenden Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mäßigung und Klugheit. Gerechtigkeit bestimmte Bernardino da Busti im Anschluss an die Nikomachische Ethik des Aristoteles, die er sich über den Sentenzenkommentar des Richard von Mediavilla und die *Summa theologiae* Thomas' von Aquin erschloss, als allgemeine Tugend. Als Herrin und Königin aller moralischen Tugenden sei sie in besonderem Maße zu fördern und zu pflegen. Sie sei die soziale Grundtugend schlechthin, die das Gemeinwesen beschütze und bewahre. Ohne Gerechtigkeit könne kein Gemeinwesen, weder in Friedenszeiten noch zu Zeiten von Krieg, gut regiert werden. Eine Gerechtigkeit, die Übel verhindere und gute Dinge hervorbringe, sichere den Frieden und politische Stabilität. Der observante Franziskaner wusste um die aristotelische Unterscheidung von einer austeilenden und einer ausgleichenden Gerechtigkeit. Cicero, Macrobius und Albertus Magnus böten hingegen andere Unterscheidungen an. Bernardino da Busti griff keine jener Differenzierungen von Gerechtigkeit auf. Er sah in Rechtschaffenheit (*innocentia*), Treue (*fidelitas*) und Strenge (*severitas*) die hauptsächlichen Teile der Gerechtigkeit. Umfangreich äußerte er sich über die Strenge. Sie könne negative und positive Gestalt annehmen. Als Grausamkeit lehnte er sie ab. Als Strenge, die einem jeden Delinquenten seine verdiente Strafe zuteile, sei sie die Tugend, die Verbrechen richtet. Um ihren Wert zu betonen, griff er auf ein etymologisches Argument zurück. *Severitas* sei ihrem sprachlichen Ursprung nach eine Zusammensetzung aus *saevitas* und *veritas*. Härte gemischt mit Wahrheit schütze das Gemeinwesen.⁴⁴ Bernardino da Busti sah wie Michele Carcano da Milano in Verbrechen, die ungestraft blieben, die Ursache für die Zerstörung von Ländern und Provinzen oder – anders gesprochen – für den Verfall des *bonum commune*. Die Gemeinsamkeiten zwischen den Predigten der beiden Franziskanerobservanten beschränken sich nicht allein auf einen gängigen Topos innerhalb der spätmittelalterlichen Pastoralliteratur. Die Ausführungen Fra Bernardinos auf die Frage, welche Voraussetzungen jene erfüllen müssen, die Gerechtigkeit üben, decken sich in einigen Bereichen bis in einzelne Formulierungen hi-

⁴⁴ Bernardinus de Busti, *Rosarium sermonum predicabilium ad faciliorem predicantium commoditatem novissime compilatum*, Pars II, Sermo 8: De iustitia, fortitudine, temperantia et prudentia (nicht foliiert): *Secunda consideratio de iustitia dicit partitionis. Licet enim Aristoteles dicat in V Ethic. quod due sunt partes iustitie, scilicet commutativa que habet locum in commutationibus, et distributiva que habet locum in distributionibus. Licet enim a Macrobio (...) [Macrobius, Commentarii in somnium Scipionis, 1.8] et a Tullio (...) [Cicero, De inventione, II.53 (159–161)] et ab Alberto (...) diverse partes assignentur: nos tamen de tribus tamen principalibus dicemus: prima (...) Innocentia (...) Secunda (...) Fidelitas (...) tertia pars iustitie dicit Severitas. Duplex autem accipit severitas. Primo in malam partem scilicet pro crudelitate (...) Secundo accipitur in bonam partem, scilicet pro debita punitione delictorum. (...) Et dicit severitas a sevicia et veritate. Unde severus quasi sevis et verus: ut ait Ysidor in libro Etymologiae [Isidor von Sevilla, Etymologiarium sive Originum libri XX, X.250]. Debent ergo illi qui ex officio habent facere iustitiam illam executioni demandare et delinquentes punire. (...) Peccata enim impunita sunt causae destructionis terrarum et provinciarum quia ex hoc multiplicantur mali incorrecti.*

nein mit den Erklärungen, die Fra Michele zur Gesetzesgerechtigkeit gab. Die *discretio* des richterlichen Handelns erweise sich unter anderem darin, dass es dem Gebot folge, Gerechtigkeit mit Barmherzigkeit zu üben. Die Schlussfolgerung, die Bernardino aus dem Grundsatz, dass Gerechtigkeit ohne Barmherzigkeit allein Grausamkeit sei, und aus den Überlegungen Senecas zur Strafe zog, unterscheidet sich jedoch grundlegend von der Interpretation seines Ordensbruders. Bernardino da Busti führte Beispiele an, die zeigen sollten, dass es zuweilen Gutes bewirke, falls auf gesatztes Recht verzichtet und die Strafe gemildert werde. Allein dort, wo keine Hoffnung bestehe, dass eine leichtere Strafe Besserung herbeiführe, müsse die Strenge des Rechts gehandhabt werden.⁴⁵

Die Differenzierung des Strafmaßes nach dem Kriterium der Besserungsfähigkeit von Delinquenten, die Bernardino da Busti zum Schluss seiner Ausführungen betont, lässt deutlich werden, dass die Vorstellungen der Franziskanermönche zur Gesetzesgerechtigkeit nicht in eine einfache Dichotomie zu bringen sind, in der sich Apologeten des *rigor iuris* und Anwälte einer Barmherzigkeit gegenüberstehen, die absolute und damit strenge Gerechtigkeit zu mildern vermag. Im konkreten Fall plädierten zuweilen auch jene, die nicht das Leitbild strenger Gerechtigkeit betonten, für die volle Härte des Rechts. Bernardino da Busti forderte in seinem *Consilium contra iudaeos*, das er im Zusammenhang mit dem Blasphemieprozess und der Vertreibung der Juden aus dem Herzogtum und der Stadt Mailand 1488 verfasste, die strenge Handhabung des Rechts. Er warb für die unbedingte Geltung der rechtlichen Normen, die den Judenstatus in der christlichen Gesellschaft des späten Mittelalters festlegten. Angesichts der vermeintlichen Böswilligkeit, mit der Juden den christlichen Glauben schmähten und zum Verderben der Christen handelten, ging er darüber noch hinaus und stellte die den Juden von christlicher Seite geschuldete Toleranz in Abrede. Bernardino da Busti schrieb das Gutachten, das er später in seine Predigtsammlung aufnahm, im Auftrag von Ludovico Sforza († 1508), den er daran erinnerte, dass es die Gerechtigkeit verlange, Verbrechen zu strafen und nicht ungesühnt zu lassen.⁴⁶ Die ausschließliche Betonung von *iustitia* auf eine strafende Ge-

⁴⁵ Ebd.: *Debet tamen ille que aliquem vult punire habere quinque conditiones (...). Quinta conditio dicitur discretio. Licet enim debent esse severus et punire delicta (...). Comuniter ergo loquendo semper debet misericordia cum iustitia communisci. Quia ut ait Hieronymus in transitu suo: „Iustitia sine misericordia crudelitas est“. Faciat ergo minister iustitie sicut docet Seneca [Seneca, De ira, I.6.3] (...) rectorem procedere decet ut primo mollibus verbis conciliet animos, deinde penas leviores decernat, ad ultimum scelera ultimis suppliciis puniat (...). Non ergo semper est utendum severitate: (...) Unde dicebat David in Ps. „Virga tua et baculus tuus ipsa me consolata sunt“ [Ps. 22,4]. Per virgam enim intelligitur punitio iustitie, per baculum sustentantem consolatio misericordie. Quando tamen non est spes correctionis per levia remedia debet severitas officio suo fungiri.*

⁴⁶ Bernardino da Busti, Rosarium sermonum predicabilium ad faciliorem predicantium commoditatem novissime compilatum, Consilium, fol. 88v. Zur judenfeindlichen Einstellung Bernardinos da Busti vgl. Antoniazzi Villa, A proposito, S. 49–52;

rechtigkeit ist dem Anlass, den vermeintlichen Untaten der Juden geschuldet, erscheint jedoch auch als Mittel zum Zweck. Das Verhältnis Bernardinos da Busti zur Mailänder Obrigkeit war nicht spannungsfrei. Schon früher war der Franziskanermönch mit der Konfiskation jüdischer Bücher beschäftigt, die er als blasphemisch einstufte, ohne jedoch ein richterliches Urteil zu erlangen.⁴⁷ Nun gab Strenge im Recht als Teil einer politischen Ethik, nach der Herrschafts- und Amtsträger handeln sollten, seinen antijüdischen Forderungen Nachdruck und sollte helfen, ihnen politische Geltungskraft zu verleihen.

Ähnliches lässt sich am Beispiel Giacomo Ongarellis († 1517) beobachten, der in seiner antijüdischen Einstellung Bernardino da Busti nicht nachstand.⁴⁸ Als apostolischer Prediger gehörte Giacomo Ongarelli zu den bedeutendsten franziskanischen Wanderpredigern im Italien des ausgehenden Mittelalters. Bei Zeitgenossen stand er im Ruf, ein wirkmächtiger Prediger zu sein. Von seinen Predigten ist jedoch nichts überliefert. Lediglich sein Engagement in Ferrara 1507 und in Terni 1514/15 für die Monti di Pietà, gemeinnützigen, besonders von der franziskanischen Observanz propagierten Pfandleihanstalten in kommunaler Trägerschaft, die das privatwirtschaftliche Kreditgeschäft, vor allem die als wucherisch diskreditierte, häufig von Juden besorgte Pfandleihe ersetzen sollten, lässt sich zurückverfolgen.⁴⁹ Seine Argumente sammelte er im Traktat *De malitiis ac impietatibus iudaeorum modernorum*, den er zwischen 1513 und 1517 Papst Leo X. widmete. Im dritten Buch der Schrift, die sich in eine steigende Zahl antijüdischer Polemiken im Italien des 15. und frühen 16. Jahrhunderts einreihet,⁵⁰ setzte sich Ongarelli mit den vermeintlichen Schandtaten der Juden gegen die Christen auseinander.⁵¹ Er warf den Juden unter anderem vor, sie zerstörten mit ihrem Kreditgeschäft jegliches christliches Gemeinwesen und ruinierten das Gemeinwohl. Giacomo Ongarelli zeichnete ein düsteres Bild der zeitgenössi-

Kirn, S. 147–175; zum *Consilium contra hebreos* ebd., S. 167–170. Über den Mailänder Prozess *Antoniazzi Villa*, *Un processo*. Zum franziskanischen Antijudaismus im Italien des späten Mittelalters *Hohlstein*, *Soziale Ausgrenzung*.

⁴⁷ Kirn, S. 168.

⁴⁸ Kurze biographische Angaben zu Giacomo Ongarelli bei *Ghinato*, S. 59 f.

⁴⁹ Zum Auftreten Giacomo Ongarellis in Ferrara *Ruderman*, S. 85 f. Das Wirken Ongarellis in Terni ist detailliert beschrieben bei *Ghinato*, S. 55–105. Vgl. dazu auch *The Jews in Umbria*, III, Nr. 2281.

⁵⁰ Dazu *Fioravanti*, S. 75–91.

⁵¹ Der Traktat Ongarellis, dem dieser selbst den Titel *De malitiis ac impietatibus iudaeorum modernorum* gab, umfasst 192 fol. in 4° (Papier, Anfang 16. Jahrhundert). Es ist nur eine einzige Handschrift überliefert, die heute unter der Signatur ‚Plut. XX cod. 52‘ in der Bibliotheca Medicea Laurentiana zu Florenz verwahrt wird. Der Text Ongarellis gliedert sich wie folgt: fol. 1r–29v: *Tabula presentis operis*; fol. 30r/v: leer; fol. 31r–36v: Prologus (Widmung an Leo X.); fol. 37r–56r: *Liber primus: De malitiis quae adversus Deum deorum hebrei peragant*; fol. 56r–70r: *Liber secundus: De Maleficiis Iudaeorum contra sanctos suos et seipso*; fol. 70r–192v: *Liber tertius: De flagitiis hebreorum quae contra christianos exercent*.

schen italienischen Gesellschaft: Überall dort, wo ihnen die Ausübung ihres Wuchergeschäftes erlaubt sei, sei es den Juden gelungen, sich der Burgen und Landgüter, der Dörfer und der Städte zu bemächtigen.⁵² Die antijüdische Polemik beinhaltete zugleich eine Kritik gegen christliche Herrschafts- und Amtsträger, die den *iudaei feneratoros* ihre Geschäfte erlaubten und nicht die von Juden gegen Christen geübte Zinsnahme – wie es das Kirchenrecht vorschreibe – untersagten. Dem Topos des Verfalls stellte Ongarelli das Ideal eines wohlgeordneten christlichen Gemeinwesens entgegen. Das Fundament des *bonum commune* bilden die drei theologischen Tugenden Liebe, Glaube und Hoffnung. Ihnen ordnete Ongarelli die vier Kardinaltugenden Gerechtigkeit, Klugheit, Tapferkeit und Mäßigung nach. Als soziale Grundtugenden sind sie für Ongarelli unverzichtbar für das sittliche Zusammenleben; sie garantieren das dauerhafte Glück menschlicher Gemeinschaft.⁵³

Als zentrale Herrschaftstugend galt Ongarelli Gerechtigkeit. Formal betonte er ihren prominenten Platz unter den moralischen Tugenden, indem er sie an den Anfang des Tugendquaternars setzte. Damit wich er auffallend von den gebräuchlichen Klassifikationen mittelalterlicher Autoren ab, die – je nachdem, ob sie dem Vorbild Ciceros oder Senecas folgten – der Gerechtigkeit entweder hinter der *prudentia* den zweiten Platz zuwiesen oder sie ans Ende der Tugendreihe setzten. Inhaltlich gestaltete er die Gesetzesgerechtigkeit als unnachgiebig strafende, strenge Gerechtigkeit aus. Ongarelli übertrug den Grundsatz, *unicuique reddere quod suum est* auf die *iustitia legalis*.⁵⁴ Einem jeden das Seine zu geben, hieß in diesem Fall, Normverletzung allein mit der vollen Strenge und Strafe des Gesetzes zu begegnen. Der observante Franziskaner brachte es auf den Punkt: *Gerechtigkeit ist dort, wo verbrecherische Frevel und Schandtaten äußerst streng bestraft werden. Wo Verbrechen ungestraft begangen werden, ist keine Gerechtigkeit*.⁵⁵ Nach Maßgabe der heiligsten Gesetze, so Ongarelli weiter, sollten Schandtaten gestraft und beseitigt werden. Der Zorn Gottes werde letztlich dadurch provoziert, dass es Herrschaftsträger, die von Gott die Zuchtrute der Gerechtigkeit erhalten haben, versäumten, Gerechtigkeit zu üben.

Dennoch: Giacomo Ongarelli lässt sich nicht vorbehaltlos zu einem spätmittelalterlichen Apologeten strafender Gerechtigkeit machen. Ein Blick in

⁵² Iacobus Ungarellus, *De malitiis ac impietatibus iudaeorum modernorum*, III.37, fol. 106v: *Iudei ubique conducuntur ad usuras exercendas castra utique occuparunt, villas, oppida ac civitates*.

⁵³ Ebd., III.52, fol. 128v: *Secunde tabule [virtutes cardinales; M.H.] que necessario sunt omnino ut homo et ad seipsum proximumque inveniatur ordinatus*.

⁵⁴ Ebd., III.48, fol. 122r: *Igitur capiamus iustitiam, pro eo quod unicuique reddit quod suum est ut insti. de Iusti. et Iur. In principio sive pro punitione vel severitate*.

⁵⁵ Ebd., III.48, fol. 121v: *Iustitiam ibi esse ubi scelera facinora atque flagitia severissime puniuntur: Abesse autem ab eo loco ubi impune crimina comittuntur*.

seinen Kommentar zur Bußsumme Angelo Carlettis belegt dies. Die Ausführungen Carlettis zur Gerechtigkeit ließ Ongarelli unkommentiert. Er fügte in seinen *Additiones ad Summam Angelicam* jedoch Literaturhinweise hinzu.⁵⁶ Vor dem Hintergrund der Debatte um die Ausprägung strengen Rechts im späten Mittelalter ist besonders der Verweis auf den Sentenzenkommentar des Johannes Duns Scotus interessant. Der angezeigten Textpassage konnte Ongarelli unter anderem Informationen zur aristotelischen Differenzierung von *iustitia generalis/legalis* und *iustitia particularis* entnehmen.⁵⁷ Einschlägig war der Text jedoch für die Frage, ob sich in der Bestrafung von Delinquenten *misericordia* und *iustitia* widersprechen. Gerechtigkeit galt Scotus als Korrespondenz von Strafe und Schuld. Er folgte zuerst dem Prinzip, wonach auf eine Schuld eine entsprechende Strafe folgen müsse, die er als Befreiung beschrieb, die den Schuldigen nicht verdamme, sondern reinige und bessere.⁵⁸ Scotus unterschied weiter zwischen einer absoluten und einer beschränkten Barmherzigkeit. Die *misericordia totaliter* bedeute völligen Strafverzicht, während die *misericordia parcens* lediglich eine Minderung des vollen Strafmaßes darstelle.⁵⁹ Scotus fragte abschließend, ob Barmherzigkeit die Gerechtigkeit zerstöre. Er argumentierte:

*Ungerechtigkeit besteht darin, jemandem ein verdientes Gut vorzuenthalten oder ein unverdientes Übel hinzuzufügen. Jemandem aber etwas geben, was er nicht verdient, ist nicht ungerecht, sondern dem Wesen nach Freigebigkeit und Barmherzigkeit. (...) Einem Sünder weniger Übel zuzufügen, als es ihm eigentlich zukomme, ist Barmherzigkeit.*⁶⁰

Das Ergebnis ist eindeutig: Strafe mit Barmherzigkeit zu mildern, ist nicht ungerecht. Nochmals Johannes Duns Scotus: *Nur jemandem ein Gut vor-*

⁵⁶ Summa angelica de casibus conscientialibus Angeli de Clavasio cum additiones Jacobi Ongarelli, Pars I, fol. 383r. Zu den Ausführungen Carlettis zu Gerechtigkeit vgl. Anm. 13.

⁵⁷ Johannes Duns Scotus, Reportata Parisiensia, Liber quartus. Zur Einführung in die scotische Ethik unverzichtbar die Textsammlung Duns Scotus on the will and morality; siehe auch Möhle; Parisoli. Zur Rezeption des Johannes Duns Scotus bei italienischen Franziskanern im 15. Jahrhundert Scaramuzzi, S. 83–102.

⁵⁸ Johannes Duns Scotus, Reportata Parisiensia, Liber quartus, di. 46: *Dico quod puniatio non est nisi privatio (...) et est quaedam correspondentia inter malum culpae, et poenam (...). Quando enim additur peccatori malum poena, inter malum culpae illius et poenam non est nisi bonum justitiae, quia si non est in illo bonum justitiae, nullum bonum est in eo, scilicet in peccatore, nisi natura, sed deficit habitudo bona, et respectus additus culpae, per quem habet culpa bonum superadditum, scilicet justitiam, respectu poenae supperadditae culpae.*

⁵⁹ Ebd.: *Sed estne in punitione malorum misericordia? Respondeo, dixi superius de misericordia, quae est totaliter liberans, et illa non est ibi, sed est ibi misericordia parcens, quae non vult totam poenam illa, sed partem.*

⁶⁰ Ebd.: *Si dicis quod misericordia destruat iudicium, ergo non superexaltat, sed destruit. Respondeo quod in nobis subtrahere bonum debitum, vel infligere malum indebitum est iniustitiae, sed dare alicui, quod non est debitum, nec est iniustitiae, nec malum, quia sic liberalis esset iniustus et malus; liberalitatis enim est dare alicui bonum indebitum. Licet igitur bonis sit debitum bonum dare, non tamen peccatoribus est debitum; sed si datur eis, est liberalitas et misericordia.*

zuenthalten oder ihm ein größeres Übel zuzufügen, als es seiner Schuld entspricht, zerstört die Gerechtigkeit.⁶¹

IV.

Alles in allem: Die Mehrzahl der italienischen Franziskanerobservanten des späten Mittelalters, die hier zu Wort kamen, warben für die Strenge des Rechts. Sie formulierten eine Gesetzesgerechtigkeit, die sich durch die unbedingte Geltung der Norm und die unnachgiebige Bestrafung von Rechtsverletzungen auszeichnete. Sie neigten der Ansicht zu, dass eine absolute Gerechtigkeit sowohl das Gemeinwohl schützt und fördert als auch zur Reue und damit Besserung des Delinquenten beiträgt. Aus Milde und Barmherzigkeit schmiedeten sie keine Argumente, von der Härte des Rechts abzuweichen und Strafe nachzulassen. *Clementia* und *misericordia* galten ihnen allein als Tugenden der Affektkontrolle, die Herrschafts- und Amtsträger davor bewahrten, sich in der Übung von Gerechtigkeit von Leidenschaften wie Zorn, Hass, Furcht oder Begierde leiten zu lassen. Andere hingegen maßten dem Gebot, Gerechtigkeit mit Barmherzigkeit zu mildern, weiterhin rechtspraktische Geltungskraft zu, die sich erst im Einzelfall erschöpfen konnte. Übeltäter, deren Uneinsichtigkeit und Böswilligkeit jede Hoffnung auf Abkehr vom Frevel nahm, durften nicht mit Nachsicht rechnen. Über die Unerbittlichkeit, mit der die franziskanischen Bußprediger im spätmittelalterlichen Italien unterschiedslos ihren moralischen Rigorismus vertraten, garten die maßvollen Stimmen zu Gesetz und Strafe in den Hintergrund. Zweifellos: Den „Alltag“ bestimmte ihr Kampf gegen alles deviante Verhalten, das sich mit ihrer Norm der christlichen Gesellschaft nicht vertrug. Situativ stilisierten dann auch Prediger, die ansonsten an der strafmindernden Kraft von Milde und Barmherzigkeit festhielten, strenge Gerechtigkeit als zentrale Herrschaftstugend. Taten sie dies, verfolgten sie eine persuasive Strategie. Herrschafts- und Amtsträger auf konsequentes Einhalten und Durchsetzen von Recht einzuschwören, war teilweise auch Mittel zum Zweck. Erinnernten Prediger an die obrigkeitliche Pflicht, Recht umzusetzen und abweichendes Verhalten zu strafen, versuchten sie ihren Vorstellungen von einer wohlgeordneten *societas christiana* Geltungskraft für politisches Handeln zu geben. Stellt man all dies in Rechnung, so lässt sich auch aus der Pastoralliteratur italienischer Franziskanermönche im späten Mittelalter die von der historischen Forschung betonte Verschiebung des Verhältnisses von Gerechtigkeit und Milde bzw. Barmherzigkeit zugunsten einer Strenge des Rechts ablesen.

⁶¹ Ebd.: *Minus malum infligere, quam deberet debitum peccatori, est quoddam bonum dare, et pro tanto est quaedam misericordia, quae non destruit iustitiam nec iudicium, ut dictum est; sed tollendo bonum quod debet, vel maius malum infligere quam deberet, hoc esset iniustitia.*

Fakt ist aber auch, dass sich keineswegs ein gemeinsames Leitbild einer absoluten und insofern strengen Gerechtigkeit nachweisen lässt. Die Idee strafmildernder Barmherzigkeit verschwand am Ausgang des Mittelalters nicht aus dem Diskurs über Gerechtigkeit.

Summary

Historical scholarship has paid considerable attention to the concepts of equity and justice in the Middle Ages. Over the past years, authors have pointed out that in the Late Middle Ages a rigorous justice superseded the idea of a moderate, or merciful, justice. A study of sermons by Italian Franciscan preachers supports this interpretation only partly. Bernardino of Siena and his followers preached about justice or made it a topic of their pastoral literature fairly often. Like Aristotle, they paid special attention to general justice, or what they also called legal justice. Most promoted a concept of legal justice characterized by relentless punishment for violations of the law. From a theological perspective, this was by no means a move toward an unlimited *rigor iuris* or toward the abolition of the principle of merciful justice. The one-sided stress on legal justice as punishing justice can only be explained and understood against its practical background. By reminding rulers and magistrates of their duty to enforce the law and to punish deviant behaviour, Franciscan preachers used regulations for political action as a means to establish a well-organized *societas christiana*. The way these regulations expressed the Franciscans' (frequently noted) anti-Jewish views can be shown perfectly in the example of Giacomo Ongarelli.

Unedierte Quellen

Handschriften

Brüssel, Bibliothèque royale de Belgique, cod. 20439, fol. 1r–12v.

Florenz, Bibliotheca Medicea Laurentiana, Plut. XX cod. 52.

Köln, Historisches Archiv, Handschrift GB 4° 34, fol. 177r–226v.

München, Bayerische Staatsbibliothek, clm 16229, fol. 70r–91r.

Drucke

Angelus Carlettus, *Summa Angelica*, Venedig 1511.

Baptista Trovamala de Salis, *Summa Rosellae de casibus conscientiae*, Straßburg 1516.

Bernardinus de Busti, *Rosarium sermonum predicabilium ad faciliorem predicantium commoditatem novissime compilatum*, Hagenau 1508.

Henricus de Segusia, *Summa, Liber V: De dispensationibus*, 1, Lyon 1567 (ND Aalen, 1962).

Michael de Carcanis de Mediolano, *Sermonarium de commendatione virtutum et reprobatione vitiorum*, Mailand 1495.

Nicolaus de Ausmo, *Supplementum summae Pisanellae*, Venedig 1482.

Richardus de Mediavilla, *Super quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi quaestiones subtilissimae*, I–IV, ed. Ludovicus Silvestrius, Brescia 1591 (ND Frankfurt am Main 1963).

Summa angelica de casibus conscientialibus Angeli de Clavasio cum additiones Iacobi Ungarelli, Pars I, ed. Iacobus Sansovinus, Venedig 1569.

Edierte Quellen

Ambrosius, *De paradiso*, in: *Sancti Ambrosii Opera*, pars prima, ed. Karl Schenkl (*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, 32.1), Prag/Wien/Leipzig 1897, S. 263–336.

(Ambrosius Theodosius) Macrobius, *Commentarii in somnium Scipionis*, ed. James A. Willis (*Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*), Stuttgart²1994.

Aristoteles latinus XXVI, 1–3, fasciculus 4, ed. Renatus A. Gauthier, Leiden/Brüssel 1973.

Bernardinus Senensis, *Quadragesimale de evangelio aeterno*, sermones I–XXVI, ed. Pacifico M. Perantoni/Augustin S epinski (*Opera Omnia*, 3), Florenz 1956.

Bernardinus Senensis, *Sermones de tempore et De diversis*, indices tomorum VI–VII, ed. Pacifico M. Perantoni/Augustin S epinski (*Opera Omnia*, 7), Florenz 1959.

Corpus iuris canonici 1, ed. Emil Ludwig Richter/Emil Friedberg, Leipzig²1879 (ND Graz 1959).

Corpus Iuris Civilis. Text und Übersetzung, II: *Digesten* 1–10, ed. Okko Behrends u. a., Heidelberg 1995.

Duns Scotus on the will and morality, ausgewählt, übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Allan B. Wolter, Washington D.C. 1986.

Fürstenspiegel des frühen und hohen Mittelalters, ed. Hans Hubert Anton (*Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters*. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe, 45), Darmstadt 2006.

Sancti Gregorii Magni Registri epistolarum, in: Migne PL 77, Sp. 441–1328.

Guibert de Tournai, *Eruditio regum et principum*, ed. Alphonse de Poorter, Louvain 1914.

Iacobus de Marchia, *Sermones dominicales*, Bd. 3, ed. Renato Lioi, Falconara 1978.

Isidor von Sevilla, *Etymologiarium sive Originum libri XX*, ed. W. M. Lindsay (*Scriptorum classicorum Bibliotheca Oxoniensis*), Oxford 1911 (ND 1971).

Johannes Duns Scotus, *Reportata Parisiensia*. Liber quarta a distinctiones septima usque ad quadragesimam nonam (*Opera Omnia*, 24), Paris 1894.

L. Annaei Senecae ad Lucilium epistulae morales, ed. L. D. Reynolds, Bd. 1, Oxford 1965.

L. Annaeus Seneca, *De clementia*/über die Milde, in: Ders., *Philosophische Schriften*. Lateinisch und deutsch, Bd. 5, ed. Manfred Rosenbach, Darmstadt 1989, S. 1–93.

L. Annaeus Seneca, *De ira*/über den Zorn, in: Ders., *Philosophische Schriften*. Lateinisch und deutsch, Bd. 1, ed. Manfred Rosenbach, Darmstadt 1969, S. 95–311.

- (Marcus Tullius) Cicero, *De officiis*, ed. Michael Winterbottom, Oxford 1994.
- M. Tullius Cicero, *De inventione/Über die Auffindung des Stoffes. De optimo genere oratorum/Über die beste Gattung von Rednern*. Lateinisch–deutsch, ed. Theodor Nüßlein, Darmstadt 1998.
- Le prediche volgari di San Bernardino da Siena dette nella piazza del Campo l'anno MCCCCXXVII, Bd. 2, ed. Luciano Banchi, Siena 1884.
- Thomas de Aquino, *Summa theologiae* II.ii q. 57–122 (Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII. P.M. edita, 9), Rom 1897.
- Wilhelm Peraldus, *De eruditione principum*, in: S. Thomae Aquinatis opera omnia, Bd. 7, ed. Robertus Busa, Stuttgart/Bad Cannstatt 1980, S. 89–121.

Literatur

- Adam*, Traute, *Clementia principis: der Einfluß hellenistischer Fürstenspiegel auf den Versuch einer rechtlichen Fundierung des Principats durch Seneca* (Kieler historische Studien, 11), Stuttgart 1970.
- Angiolini*, Hélène, Art. Giovanni da Capestrano, in: *Dizionario Biografico degli Italiani* 55 (2000), S. 744–759.
- Antoniazzi Villa*, Anna, A proposito di ebrei, francescani, Monti di Pietà: Bernardino da Busto e la polemica antiebraica nella Milano di fine '400, in: *Il Francescanesimo in Lombardia. Storia e arte*, hrsg. v. Arnalda Dallaj, Mailand 1983, S. 49–52.
- *Un processo contro gli ebrei nella Milano del 1488: crescita e declino della comunità ebraica lombarda alla fine del Medioevo*, Bologna 1986.
- Arlinghaus*, Franz-Josef, Gnade und Verfahren. Kommunikationsmodi in spätmittelalterlichen Stadtgerichten, in: *Interaktion und Herrschaft. Die Politik der frühneuzeitlichen Stadt*, hrsg. v. Rudolf Schlögl (Historische Kulturwissenschaft, 5), Konstanz 2004, S. 137–162.
- Bauer*, Andreas, *Das Gnadenbitten in der Strafrechtspflege des 15. und 16. Jahrhunderts. Dargestellt unter besonderer Berücksichtigung von Quellen der Vorarlberger Gerichtsbezirke Feldkirch und des Hinteren Bregenzerwaldes* (Rechtshistorische Reihe, 143), Frankfurt am Main 1996.
- Bejczy*, István P., Law and Ethics: Twelfth-Century Jurists on the Virtue of Justice, in: *Viator* 36 (2005), S. 197–216.
- Bellone*, Ernesto, Appunti su Battista Trovamala di Sale OFM. e la sua ‚Summa Casuum‘, in: *Studi Francescani* 74 (1977), S. 375–402.
- Ben-Aryeh Debby*, Nirit, *Renaissance Florence in the Rhetoric of Two Popular Preachers: Giovanni Dominici (1356–1419) and Bernardino da Siena (1380–1444)*, Turnhout 2001.
- Bulst*, Neithard, Richten nach Gnade oder nach Recht. Zum Problem spätmittelalterlicher Rechtsprechung, in: *Praxis der Gerichtsbarkeit in europäischen Städten des Spätmittelalters*, hrsg. v. Franz-Josef Arlinghaus u. a. (Rechtsprechung. Materialien und Studien, 23), Frankfurt am Main 2006, S. 465–489.
- Casagrande*, Carla, Art. Giacomo della Marca, in: *Dizionario Biografico degli Italiani* 54 (2000), S. 214–220.
- Cortese*, Ennio, *La norma giuridica. Spunti teorici nel diritto comune classico*, Bd. 2 (Ius Nostrum, 6,2), Mailand 1964.

- Elm*, Kaspar, Johannes Kapistrans Predigtreise diesseits der Alpen (1451–1456), in: *Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik – Bildung – Naturkunde – Theologie. Bericht über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters 1983 bis 1987*, hrsg. v. Hartmut Boockmann/Bernd Moeller/Karl Stackmann (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, dritte Folge, 179), Göttingen 1989, S. 500–519.
- Elsener*, Ferdinand, Gesetz, Billigkeit und Gnade im Kanonischen Recht (*Districtio legum, Aequitas canonica, Misericordia*), in: *Summum ius summa iniuria. Individualgerechtigkeit und der Schutz allgemeiner Werte im Rechtsleben. Ringvorlesung gehalten von Mitgliedern der Tübinger Juristenfakultät im Rahmen des Dies academicus Wintersemester 1962/63* (Tübinger rechtswissenschaftliche Abhandlungen, 9), Tübingen 1963, S. 168–190.
- Fioravanti*, Gianfranco, Polemiche anti giudaiche nell'Italia del Quattrocento: un tentativo di interpretazione globale, in: *Ebrei e cristiani nell'Italia medievale e moderna: conversioni, scambi, contrasti. Atti del VI Congresso internazionale dell' AISG*, S. Miniato, 4.-6. November 1986, hrsg. v. Michele Luzzati/Michele Olivari/Alessandra Veronese, Rom 1988, S. 75–91.
- Gauthier*, René-Antoine, Magnanimité. L'idéale de la grandeur dans la philosophie pa enne et dans la théologie chrétienne, Paris 1951.
- Gauvard*, Claude, „de grace spécial“: Crime, état et société en France à la fin du Moyen Age, 2 Bde. (Publications de la Sorbonne. Série histoire ancienne et médiévale, 24), Paris 1991.
- Ghinato*, Alberto, Studi e documenti intorno ai primitivi Monti di Pietà, III: I primordi del Monte di Pietà di Terni (1489–1515), Rom 1960.
- Hörner*, Petra, Gedenke der Gnade und Gerechtigkeit. Tradition und Wandel des Jüngsten Gerichts in der literarischen Darstellung des Mittelalters, Berlin 2005.
- Hofer*, Johannes, Johannes Kapistran. Ein Leben im Kampf um die Reform der Kirche, 2 Bde., neue, v. Ottokar Bonmann bearbeitete Ausgabe, Heidelberg 1964/65.
- Hohlstein*, Michael, Soziale Ausgrenzung im Medium der Predigt. Franziskanerprediger und die Juden im spätmittelalterlichen Italien: Theologie und Recht im Kontext politischer Kommunikation (masch. Diss. Erfurt 2004).
- *Clemens princeps: Clementia as a Princely Virtue in Michael of Prague's De regimine principum*, in: *Princely Virtues in the Middle Ages 1200–1500*, hrsg. v. István P. Bejczy/Cary J. Nederman (Disputatio, 9), Turnhout 2007, S. 201–217.
- Die homiletischen und hagiographischen Handschriften des Stadtarchivs Köln. Teil 1: Handschriften der Gymnasialbibliothek, beschrieben von Joachim Vennebusch (Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln. Sonderreihe: Die Handschriften des Archivs, 6) Köln/Weimar/Wien 1993.
- Horn*, Norbert, Aequitas in den Lehren des Baldus (Forschungen zur neueren Privatrechtsgeschichte, 11), Köln/Graz 1968.
- The Jews in Umbria, III (A Documentary History of the Jews in Italy, 10), hrsg. v. Ariel Toaff, Leiden 1994.
- Kaufmann*, Ekkehard, Aequitas iudicium. Königsgerecht und Billigkeit in der Rechtsordnung des frühen Mittelalters (Frankfurter wissenschaftliche Beiträge. Rechts- und wirtschaftswissenschaftliche Reihe, 18), Frankfurt am Main 1959.

- Kirn*, Hans-Martin, Antijudaismus und spätmittelalterliche Bußfrömmigkeit: Die Predigten des Franziskaners Bernhardin von Busti (um 1450–1513), in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 108 (1997), S. 147–175.
- Lambertini*, Roberto, Von der *iustitia generalis* zur *iustitia legalis*. Die Politisierung des Gerechtigkeitsbegriffes im 13. Jahrhundert am Beispiel des Aegidius Romanus, in: *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, hrsg. v. Jan A. Aertsen/Andreas Speer (*Miscellanea Mediaevalia*, 27), Berlin/New York 2000, S. 131–145.
- Landau*, Peter, ‚Aequitas‘ in the ‚Corpus Iuris Canonici‘, in: *Syracuse Journal of International Law and Commerce* 20 (1994), S. 95–104.
- Lange*, Hermann, *Ius aequum* und *ius strictum* bei den Glossatoren, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung* 71 (1954), S. 319–347.
- Luise*, Antonella, *Alza la voce come una bella tromba. Aspetti della predicazione del beato Bernardino da Feltre*, Belluno 1994.
- Luszczki*, Lucianus, *De Sermonibus S. Ioannis a Capistrano. Studium historico-criticum* (*Studia Antoniana*, 16), Rom 1961, S. 120–126.
- Manselli*, Raoul, Art. Bernardino da Siena, in: *Dizionario Biografico degli Italiani* 9 (1967), S. 215–226.
- Meier*, Ludgerus, *De sermonibus quos S. Ioannes a Capistrano fecit Erfordiae*, in: *Collectanea Franciscana* 21 (1951), S. 89–94.
- Möhle*, Hannes, *Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus: eine philosophische Grundlegung* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, N.F., 44), Münster 1995.
- Mormando*, Franco, *The Preacher’s demons: Bernardino da Siena and the social underworld of early Renaissance Italy*, Chicago/London 1999.
- Ohst*, Martin, *Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Bußwesens im Hohen und Späten Mittelalter* (*Beiträge zur Historischen Theologie*, 89), Tübingen 1995.
- Origo*, Iris, *Der Heilige der Toskana: Leben und Zeit des Bernardino von Siena*, München 1989.
- Parisoli*, Luca, *La philosophie normative de Jean Duns Scot*, Rom 2001.
- Paton*, Bernadette, *„Una Città Fatticosa“: Dominican Preaching and the Defence of the Republic in Late Medieval Siena*, in: *City and countryside in late Medieval and Renaissance Italy: essays presented to Philip Jones*, hrsg. v. Trevor Dean/Chris Wickham, London/Ronceverte 1990, S. 109–123.
- *Preaching Friars and the Civic Ethos: Siena, 1380–1480* (*Westfield Publications in Medieval Studies*, 7), London 1992.
- Ruderman*, David B., *The World of a Renaissance Jew. The Life and Thought of Abraham ben Mordecai Farissol*, Cincinnati 1981.
- Scaramuzzi*, Diomede, *Il pensiero di Giovanni Duns Scoto nel mezzogiorno d’Italia*, Rom 1927.
- Schreiner*, Klaus, „Gerechtigkeit und Friede haben sich geküßt“ (Ps. 84,11). *Friedensstiftung durch symbolisches Handeln*, in: *Träger und Instrumentarien des Friedens im hohen und späten Mittelalter*, hrsg. v. Johannes Fried (*Vorträge und Forschungen*, 43), Sigmaringen 1996, S. 37–86.
- „Got is selve recht“. *Angewandte Theologie in Rechtsordnungen und Rechtsverfahren des späten Mittelalters*, in: *Recht und Verfassung im Übergang vom Mittelalter*

- zur Neuzeit, II. Teil, hrsg. v. Hartmut Boockmann u. a. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, dritte Folge, 239), Göttingen 2001, S. 335–368.
- Schuster*, Peter, Eine Stadt vor Gericht. Recht und Alltag im spätmittelalterlichen Konstanz, Paderborn u. a. 2000.
- Schwerhoff*, Gerd, Köln im Kreuzverhör. Kriminalität, Herrschaft und Gesellschaft in einer frühneuzeitlichen Stadt, Bonn/Berlin 1991.
- Schwinn*, Thomas, Wertsphären, Lebensordnungen und Lebensführungen, in: Verantwortliches Handeln in gesellschaftlichen Ordnungen. Beiträge zu Wolfgang Schluchters Religion und Lebensführung, hrsg. v. Agathe Bienfait/Gerhard Wagner, Frankfurt am Main 1998, S. 270–319.
- Troeltsch*, Ernst, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912 (ND in 2 Teilbd. Tübingen 1994).
- Werner*, Matthias, Johannes Kapistran in Jena, in: Studien zum 15. Jahrhundert. Festschrift für Erich Meuthen, Bd. 1, hrsg. v. Johannes Helmrath/Heribert Müller, München 1994, S. 505–520.
- Willoweit*, Dietmar, Richten nach Gnade. Beobachtungen an Hand ländlicher Quellen vom Mittelrhein und angrenzender Landschaften, in: Herrschaftliches Strafen seit dem Hochmittelalter. Formen und Entwicklungsstufen, hrsg. v. Hans Schlosser/Rolf Sprandel/Dietmar Willoweit (Konflikt, Verbrechen und Sanktion in der Gesellschaft Alteuropas. Symposien und Synthesen, 5), Köln/Weimar/Wien 2002, S. 189–205.
- Wohlhaupter*, Eugen, *Aequitas canonica*. Eine Studie aus dem kanonischen Recht (Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland. Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft, 56), Paderborn 1931.
- Wolf*, Ursula, Aristoteles' ‚Nikomachische Ethik‘, Darmstadt 2002.

Gleichheitsdenken als Konsequenz aus dem städtischen Grundwert der Gerechtigkeit

Von Barbara Frenz, Frankfurt am Main

I. „Gerechtigkeit“ – ein pluralistisches Konzept

Die aktuelle historische Auseinandersetzung mit dem abendländischen Gerechtigkeitskonzept zeichnet sich dadurch aus, dass sie den traditionellen philosophiegeschichtlich-theoretischen Horizont überschreitet – zugunsten einer vielfältiger historisierenden Arbeitsweise unter (straf)rechts-, sozial- und mentalitätsgeschichtlichen Vorzeichen.¹ Diese differenzierende Sicht „von unten“ ermöglicht es, die diachronen Eigenheiten, den Pluralismus² und auch die Widersprüche in der mittelalterlichen Erscheinungsweise des Konzepts schärfer herauszuarbeiten.

Den Erfahrungshintergrund mittelalterlicher Menschen beim Reflektieren und begrifflichen Explizieren von „Gerechtigkeit“ bildet bekanntlich wesentlich die abendländisch-christliche Tradition: Bis weit in das Spätmittelalter ist die Vorstellung einer göttlichen Gerechtigkeit lebendig, die über der

¹ Eine „Untersuchung über die Gerechtigkeit und die Grundfreiheiten, ebenso wie jene über die Demokratie, kann nicht auf der abstrakten Ebene der Theorien geführt werden, sondern muss auch auf die Ebene der konkreten historischen Erfahrung zurückgeführt werden, in unserem Falle auf die dualistische Inkarnation des abendländischen Christentums“. Prodi, S. 14; wichtige geistesgeschichtliche Hinweise auf die Gerechtigkeitsvorstellungen in der spätmittelalterlich-städtischen Sphäre gibt Schuster, S. 166–180 („Öffentlicher Strafanspruch und Gerechtigkeit: Mittelalterliche Vorstellungen von Milde und Strenge im Recht“).

² „Pluralismus“ im Rekurs auf Prodi, S. 80 f. und 13, d. h. als mittelalterliche Öffnung des „Rechts der Christenheit“ hin zu einer Vielfalt „konkurrierender juristischer Ordnungen, zum *utrumque ius* und zur Unterscheidung zwischen kirchlichem und weltlichem *forum*, aber auch zu einer neuen Beziehung zwischen menschlichem Gesetz (profanem wie kirchlichem) und dem Gewissen“. Diese Entwicklung impliziert, dass „Bereiche des täglichen Lebens, die einstmals von ethischen oder gewohnheitsmäßigen Normen reguliert wurden“, mehr und mehr „in das Feld des positiven Rechts eintreten und der ordentlichen Justiz unterworfen (sind)“. Bezogen auf den städtischen Kontext hat man es hierbei zum einen mit einem Ensemble semantisch ineinandergreifender gesellschaftlicher Grundwerte zu tun, welche einer unbedingten Gottesfurcht verpflichtet sind und zu welchen auch die „Gerechtigkeit“ zählt, und zum andern mit dem sich hieraus ableitenden, gleichsam profanen positiven Recht in Gestalt von städtischen Statuten. Beides steht, wie zu zeigen ist, in einem konstant gespannten Verhältnis zueinander. Zur göttlichen und menschlichen Gerechtigkeit vgl. Prodi, S. 35–41.

– auf dem äußeren Gesetz, dem gerichtlichen Rechtsweg und den endlichen Gedanken aufbauenden – menschlichen Gerechtigkeit steht. Vor dem Hintergrund des mosaischen Rechts handelt es sich hierbei um eine strenge Form von Gerechtigkeit (*rigor iustitiae*), welche inhaltlich eng mit der göttlichen Wahrheit (*veritas*) verknüpft ist.³ Der *rigor* ist gleichwohl nur die „halbe Wahrheit“ göttlicher Gerechtigkeit. Ebenso wichtig, wenn nicht gesellschaftlich vorrangiger war hierbei der neutestamentarische Gedanke göttlicher Barmherzigkeit (*misericordia*),⁴ der in der Gnadenpraxis spätmittelalterlicher Gerichte vielfach zum Ausdruck kommt.⁵ Die irdische Gerechtigkeit versteht sich über das gesamte Mittelalter im Rahmen dieser dualistischen Struktur⁶ – bei einer Vielfalt von inhaltlichen Ausprägungen.⁷ Mit den semantisch eng benachbarten bzw. ineinandergreifenden und zugleich phraseologisch wirkenden städtischen Grundwerten der Gerechtigkeit, des Friedens, Gemeinwohls, der Einigkeit, Bescheidenheit und Ehre der Stadt legitimierten kommunale Obrigkeiten ihr politisches Handeln.⁸ Als letzte Konsequenz ihrer offiziellen Legitimationsfunktion konnten diese Werte zu Kampfbegriffen werden, mit welchen zu Zeiten besonders ausgeprägter Missstände ein Zustand der Ordnung angemahnt wurde. Die genannten Begriffe erscheinen in den stadtrechtlichen Texten regelmäßig⁹ – und in diesem Kontext äußert sich vielgestaltig auch ein spezifisches Gleichheitsdenken. Dies im Sinne einer konkreten Konsequenz aus den besagten Grundwerten, wobei das Ideal der Gerechtigkeit eine exponierte und zugleich widersprüchliche Rolle spielt.¹⁰ Begrifflich auf den ersten Blick unscheinbar, gewinnt dieses Gleichheitsdenken seit der zweiten Hälfte des

³ Hierzu *Schuster*, bes. S. 169.

⁴ So etwa Bruno Carthusianus: *Gottes Gerechtigkeit gründet sich (...) nicht auf ein Gesetz, sondern auf seine Allmacht und Liebe, die Wahrheit und Barmherzigkeit in der Sündenvergebung zusammenführt*. Und Christine de Pisan: *Barmherzigkeit und Wahrheit haben sich gegenseitig gefunden. Und Gerechtigkeit und Frieden haben sich geküßt, was hier so verstanden werden kann, daß die Wahrheit darin besteht, daß viele Übel großer Bestrafung würdig wären, daß dennoch die Barmherzigkeit die Wahrheit trifft, d. h. die hier angewandte Härte mildert. Und deshalb wird schließlich gesagt, „Gerechtigkeit und Frieden haben sich geküßt“*. Zitiert nach *Schuster*, S. 169–171.

⁵ Vgl. *Gauward; Schwerhoff*, Aktenkundig und gerichtsnotorisch, S. 84–95 (mit zahlreicher weiterer Literatur).

⁶ Vgl. auch *Prodi*, S. 80 f.

⁷ Vgl. auch *Schuster*, S. 169.

⁸ Vgl. *Rublack*, S. 24–60; zum Gemeinwohl *Hibst*, S. 177, mit dem wichtigen Hinweis, dass sich diese Werte dem definitorischen Zugriff letztlich entziehen, d. h. mehr phraseologisch wirkten. Die Explikation des jeweiligen Schlagwortes genüge somit zur effektiven Absicherung des verfügt Stadtrechts und des Stadtrechts selbst; zur Ehre *Burghartz*. Vgl. auch *Stolleis*, S. 1486–1488. Er bezeichnet (1486) derartige Wertbegriffe treffend als „Standardformel(n) für Ziel, Legitimation und Begrenzung obrigkeitlichen Handelns“.

⁹ Im 13. Jahrhundert häufig gleich zu Beginn des Stadtrechtstextes. Beispiele bei *Frenz*, Frieden, S. 56–77.

¹⁰ Vgl. die Abschnitte III. und IV. sowie das Fazit dieser Darstellung.

13. Jahrhunderts eine wachsende Bedeutung in der normativen städtischen Überlieferung.

II. Zur begrifflich disparaten Erscheinungsweise städtischen Gleichheitsdenkens

Von der Forschung wurde das komplexe städtische Gleichheitsdenken lange Zeit kaum gewürdigt, „Bürgergleichheit“ vielmehr vom modernen, idealistischen Gleichheitsbegriff ausgehend beurteilt, auf diese Weise rechtsständisch reduziert¹¹ und durch die gewählte Prämisse verdeckt.¹² Es fehlt in mittelalterlich-städtischen Quellen ein begrifflich homogenes Gleichheitsideal, womit Fehlinterpretationen von „Bürgergleichheit“ Tür und Tor geöffnet waren – und immer noch sind. Für andere historische Zeiten ist der Gleichheitsgedanke begrifflich fassbarer und damit leichter zugänglich: Sowohl die athenische Demokratie als auch beispielsweise die amerikanischen und französischen Konstitutionen der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts hat die Geschichtswissenschaft hinsichtlich ihrer jeweils paradigmatischen Gleichheitsidee eingehend untersucht und beschrieben¹³ – eben auch deshalb, weil hier eine plastische Vorstellung von Gleichheit und darüber hinaus ein gängiger substantivischer Gleichheitsbegriff parat steht: *Isonomia*, *égalité* oder auch der gemeinhin als ältester geltende Gleichheitssatz aus der *Virginia Bill of Rights* von 1776 (*all men are by nature equally free and independent*) bilden historisch überlieferte Gleichheitskonzepte, die sich gewissermaßen selbst erklären und daher leicht abrufbar sind. Demgegenüber haben mittelalterliche Stadtbürger keine derart offensichtliche Gleichheitsterminologie und -vorstellung hervorgebracht, obwohl ein gesellschaftlich bezogenes Gleichheitsdenken¹⁴ auch ihnen geläufig war und ihr Handeln vielfältig steuerte.¹⁵

¹¹ Eine rechtsständische Interpretation stadtbürgerlichen Gleichheitsdenkens würde voraussetzen, dass mittelalterliche Stadtbürger die Vorstellung einer hierarchisch gestuften bzw. ungleichen Gesellschaftsordnung hatten, deren Teil die Stadt mit ihrer rechtsständisch „egalitären“ Binnenstrukturierung war. Diese Vorstellung gibt jedoch keine mittelalterliche deutsche Stadtquelle zu erkennen. Vgl. *Frenz*, Gleichheitsdenken, bes. S. 240 f. mit Anm. 19.

¹² Beispiele bei *Frenz*, Gleichheitsdenken, S. 1–6; aber auch ebd., S. 4, Anm. 21, ein neueres Literaturbeispiel für eine den Quellen angemessenere Sicht auf „Bürgergleichheit“.

¹³ Vgl. *Dann*, Art. Gleichheit, S. 1000 und 1014–1018; *ders.*, Gleichheit und Gleichberechtigung, S. 31–59 und 132–143; *Bleicken*, S. 243–270; *Meier*, S. 282–285, 293 f., 423 f. u.ö.; Grund- und Freiheitsrechte im Wandel von Gesellschaft und Geschichte; *Böckenförde*, S. 39–42.

¹⁴ Zu diesem auch *Dumont*.

¹⁵ Das städtische Gleichheitsdenken entfaltete sich dabei erst im Spannungsfeld von zunftbürgerlicher Emanzipation und begrenzten städtischen Finanzressourcen. Bürgergleichheit war somit kein *a priori* vorhandenes Konzept der mittelalterlichen Stadt als Verfassungskörper. Vgl. *Frenz*, Gleichheitsdenken, bes. S. 17–22 und 234–237.

Dieser mittelalterlich-städtische Befund hatte Konsequenzen für die hier verwendeten Arbeitsbegriffe: Die Termini „Gleichheitsdenken“, „Gleichheit“ und „Bürgergleichheit“ distanzieren sich von Vorstellungen, die im abstrakt-formalen Begriff der „Egalität“ enthalten sind, wobei weiterhin von „Gleichheit“ gesprochen wird – im Sinne eines Bündels einzelner stadtesellschaftlicher Gleichheitsaspekte. Ein derartiger Arbeitsbegriff kommt den städtischen Quellen, die solche Aspekte explizieren, durchaus entgegen: Wörter wie *glich(lich)*, *glicherwis*, *aequalis* etc. finden sich im deutschen Stadtrecht seit dem 13. Jahrhundert immer häufiger.¹⁶ Gleichheits- und Ungleichheitsaspekte sollten dabei behutsam einander gegenübergestellt und nicht gegeneinander aufgerechnet werden.¹⁷ Ein solches Vorgehen würde ein abstrakt-formales Gleichheitsideal voraussetzen, welches jedoch der städtischen Gesellschaft des Mittelalters nahezu fremd blieb.¹⁸ Ihr Gleichheitsdenken – das sich vorrangig als ein Regulativ in Form von rechtlichen Einzelbestimmungen zu erkennen gibt und kaum als ein abstraktes Konzept mit Legitimationsfunktion – fand überwiegend auf der Ebene eines begrifflich ungeschulten Alltagsdenkens statt und war hierdurch unbefangener und radikaler¹⁹ als das aristotelisch gefärbte Konzept von Bürgergleichheit, welches, wie auch gebildete Zeitgenossen darlegen, eine politische Gleichstellung verschiedener gesellschaftlicher Gruppen ausschließt.²⁰

„Gleichheit“ war in deutschen Städten des 12. bis 15. Jahrhunderts ein moralisch²¹ gedachtes Verhältnis zwischen städtischen Gruppen und Personen. Neben den Bürgern konnten damit auch Einwohner, Gäste und Fremde gemeint sein. Dieses Verhältnis wurde für verschiedene stadtesellschaftliche Bereiche normativ geregelt.²² In den Sphären des Gerichts, des Rates,

¹⁶ Vgl. Frenz, Gleichheitsdenken, S. 30–39 und 77–134.

¹⁷ Für die stadtesellschaftliche Stellung der Juden würde sich dies z. B. anbieten, vgl. etwa Burghartz, Kap. 15 („L’exceptionnel normal: Juden – Eine Randgruppe vor Gericht“). Ebenso ist im Bereich der Strafen mit Ungleichbehandlung zu rechnen, vgl. beispielsweise Sievers, S. 195–206. Insgesamt kollidieren aus heutiger Sicht solche stadtesellschaftlichen Ungleichheiten und Stigmatisierungspraktiken mit der Gleichbehandlung, zu der städtische Gerichte, Amlleute und Bedienstete spätestens seit dem 13. Jahrhundert verpflichtet waren. Keineswegs aber sind hier Verallgemeinerungen zulässig; von Fall zu Fall ist durchaus auch mit Gleichbehandlung von Bürgern und Angehörigen von Randgruppen zu rechnen. Vgl. Frenz, Gleichheitsdenken, S. 109, Anm. 211. – Ein irreführendes Aufrechnen von gleich und ungleich kennzeichnet Heinz Thomas’ Rezension (FAZ vom 15.09.2001, 52) zu meiner Untersuchung, was zeigt, dass er deren deutlich gesetzte Prämissen offensichtlich nicht beachtet hat.

¹⁸ Vgl. Frenz, Gleichheitsdenken, S. 72–77 („Gleichheit als Grundwert in mittelalterlichen deutschen Städten?“)

¹⁹ Vgl. ebd., S. 153, das Naumburger (1329), und S. 119–121, das Augsburger Beispiel (1387).

²⁰ Vgl. ebd., S. 214–233.

²¹ Grundsätzlich zur moralischen Dimension in der Rechtsentwicklung *Prodi*, S. 11–18.

²² Vgl. Frenz, Gleichheitsdenken, Kap. 3.

des Marktes, des Gesundheits- und Bauwesens wurden die dort tätigen Amtsträger und Bediensteten auf dessen Einhaltung eingeschworen.²³ Die amtliche Gleichbehandlungspflicht, oft der erste Absatz in Amtseid-Formeln,²⁴ bedeutete Unparteilichkeit und Unbestechlichkeit – Eigenschaften, die ihrerseits die Unbescholtenheit und Legitimität des Ratsregimentes ausmachten. Das stetige Einhalten dieser Gleichbehandlungspflicht von Seiten der städtischen Obrigkeit und ihrer Bediensteten verstanden Stadtbürger als ein Handeln im Sinne des Ideals von Gerechtigkeit, Vernunft und Wahrheit.²⁵ Dieses strenge Gerechtigkeitsideal mit seinem inhärenten Gleichheitsdenken stand – wie nicht wenige stadtrechtliche Quellen seit dem ausgehenden 13. Jahrhundert belegen – mit der Gnadenpraxis spätmittelalterlicher Stadtgerichte, d. h. auch mit dem obrigkeitlichen Gerechtigkeitsprinzip der *misericordia*, in einem gewissen Spannungsverhältnis.²⁶

Gleiche Verhältnisse zwischen Menschen betrafen in der städtischen Normierung nicht nur die Inhaber des Bürgerrechts bzw. städtischer Freiheiten. Vielmehr war es das – die rechtsständischen Grenzen transzendierende und damit universalistische – duale soziale Deutungsschema „Arm – Reich“, innerhalb dessen sich städtisches Gleichheitsdenken formierte und vorrangig abspielte. Im Kontext dieses traditionsreichen Schemas finden sich stadtrechtliche Wörter wie *aequalis*, *glich*, *glichlich* etc., die seit etwa 1500 auch substantivisch gewandt sein konnten (*glichhait*).²⁷ Als rechtssprachliche Paarformel markierte *Arm und Reich* selbst die stadtrechtlichen Aussagen der Gleichbehandlung und Gleichstellung. Andere Formeln und Bezeichnungen, die städtische Gruppen zusammenfassten, wie z. B. *Männer und Frauen*, *Geistliche und Laien*, *Junge und Alte* und *jedermann*, wurden vergleichsweise selten von Wörtern wie *glich*, *glichlich* etc. begleitet. In den meisten Fällen konkretisieren solche Paarformeln lediglich, dass bestimmte Statuten durchgehend gelten sollten.²⁸ Wo hingegen die Einhaltung von Statuten durch städtische Amtleute kontrolliert wurde, z. B. auf dem Markt die gesetzlich normierte Warenqualität, wurden diese Gruppen *Arm und Reich*, auch *Fremde und Einheimische* und *Gäste und Bürger* genannt; dort ging es um mehr als die durchgehende Geltung einer Norm, dort ging es um Friedens- und Gemeinwohlförderung sowie Gerechtigkeit durch Gleichbehandlung bzw. die Pflicht verschiedener Amtleute hierzu.²⁹ Dabei trat die

²³ Vgl. ebd., S. 77–109.

²⁴ Vgl. ebd., S. 77–109.

²⁵ Vgl. Ebel, S. 244–250. Dilcher, Kommune, S. 311, kennzeichnet dementsprechend die mittelalterliche Stadtkommune durch rechnende Denkweise, Legalismus und (mit Max Weber) rationale Herrschafts- und Gesellschaftsform; vgl. auch Frenz, Gewaltmonopol und Wahrheit, S. 23–44.

²⁶ Vgl. Abschnitt IV. dieser Darstellung.

²⁷ Vgl. Frenz, Gleichheitsdenken, S. 212.

²⁸ Vgl. ebd., S. 24–27.

²⁹ Vgl. ebd., S. 72–77.

Stadt als Rechtskreis, welcher diese Gleichbehandlung faktisch auch begrenzte, in den Hintergrund. Mit den genannten Gleichheitsformeln war der Blick auf die gesellschaftlichen Beziehungen zwischen Menschen allgemein gelenkt.³⁰

Die moralische Aufeinanderbeziehung von Armen und Reichen³¹ steht in biblisch-christlicher Tradition.³² Vor dem Hintergrund derselben artikulierten Theologen, Gesetzgeber, Geschichtsschreiber und Predigtlieder des frühen und hohen Mittelalters, wo sie dieses soziale Deutungsschema benutzten, regelmäßig den im christlichen Glauben begründeten Gedanken der Gleichheit aller Menschen: Isidor von Sevilla monierte die Benachteiligung der Armen vor den Reichen durch ungerechte Richter,³³ und Eike von Repgow formulierte die Gleichheit aller Menschen vor Gott mit der Feststellung, dass Gott der Arme so lieb sei wie der Reiche.³⁴ Dieser Gedanke gewann durch die Armutsbewegung und in deren Folge die innerstädtischen weltlichen Aktivitäten von Franziskanern und Dominikanern an Schärfe – mit praktischen Konsequenzen im Diesseits.³⁵ Die stadtgesellschaftliche Sensibilität für Verhältnisse der Ungleichheit und Gleichheit prägte sich seit der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts mehr und mehr aus.

III. Die amtliche Pflicht zur Gleichbehandlung als rechtliche Konsequenz aus der „strengen“ Gerechtigkeit

Städtisches Gleichheitsdenken zeigt sich in der normativen Überlieferung auf vielfältige Weise: 1. Als amtliche Pflicht zur Gleichbehandlung von *Arm*

³⁰ Im Sprachgebrauch des 15. Jahrhunderts zeichnet sich hierbei ein Begriffs- und Wahrnehmungswandel ab: Nun wurden die durch Steuerpflicht und Aufwandsgrenzen gleichgestellten Gruppen immer häufiger *Bürger und Zünfte* u.ä. statt *Arme und Reiche* genannt. Damit zeigt sich, dass gegen Ende des Mittelalters in stadtgesellschaftlichen Bereichen, die vor allem die wohlhabenderen und politisch handelnden Bürger angingen, das abendländisch-christliche Deutungsschema „Arm – Reich“ an Bedeutung verlor, die Bürgergleichheit hier nun ihre religiös-moralische und damit auch universalistische Aussagekraft einbüßte. Vgl. ebd., S. 121 – 123.

³¹ Vgl. ebd., S. 30 – 71.

³² Dies verweist zugleich darauf, dass die mittelalterliche deutsche Stadtgesellschaft von Aristoteles so gut wie unberührt blieb. Vgl. ebd., S. 39, und die Ausführungen zu Johann von Soest auf S. 228 – 232. In der aristotelischen Politik sind Arme und Reiche zwar ebenfalls ein Thema, dies jedoch aus einer anderen Perspektive als in normativen und erzählenden Quellen spätmittelalterlicher deutscher Städte. Aristoteles teilt, wie auch aristotelisch Gebildete des Spätmittelalters, die Bürgerschaft in Arme, Mittlere und Reiche, die er als politisch befähigte und nicht begabte Gruppen diskutiert. Diese Trias existiert in Quellen mittelalterlicher deutscher Städte äußerst selten. Es kommt hinzu, dass der Arme in spätmittelalterlichen deutschen Städten nicht nur, wie bei Aristoteles, Objekt der Politik, sondern auch politisches Subjekt war. Vgl. Frenz, Gleichheitsdenken, S. 110 – 123, 137 – 163 und 214 – 233.

³³ Vgl. ebd., S. 50 f.

³⁴ Vgl. ebd., S. 15 und 60 f.

³⁵ Zur terminologischen Radikalisierung vgl. ebd., S. 57 – 71, mit Anm. 259.

und Reich – häufig unmittelbar zu Beginn von Eidesformeln, die auf Amtspflichtigen einschwören, 2. als statutarische Gleichstellung von *Arm und Reich* in der Steuerpflicht und Luxusbegrenzung³⁶ und 3. in Form von politischen und gewerblichen Konfliktregelungsmaßnahmen, die explizit auf dem Weg der Gleichstellung geschahen. Die Grundwerte, die hierbei besonders wirksam wurden und in den Quellen auch expliziert werden, waren nicht durchweg dieselben. Die (strenge) „Gerechtigkeit“ zeigt sich – wie bereits gesagt – insbesondere für die amtliche Gleichbehandlungspflicht als maßgeblich. Demgegenüber versteht sich die statutarische Gleichstellung stärker vor dem Hintergrund des Gemeinwohls und Friedens; letztgenannter Wert leitete wesentlich auch die Beilegung von Konflikten, wenn diese die Konfliktgegner explizit und auf spezifische Weise gleichstellten.³⁷ Aufgrund ihres engen Bezugs zum Gerechtigkeitsgrundwert wird im Folgenden der Fokus allein auf die amtliche Gleichbehandlungspflicht gelegt³⁸ und von hier aus die gesellschaftliche Widersprüchlichkeit dieses Grundwertes zur Diskussion gestellt.³⁹

Das hochmittelalterliche Stadtrecht war zwar neues Recht, sein Gerechtigkeitskonzept⁴⁰ weist jedoch – geistesgeschichtlich gesehen – zurück in die griechische und römische Antike. Neu an dieser „Gerechtigkeit“ waren letztlich allein die gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen sie in den Städten des 12. und 13. Jahrhunderts neuartig lebenspraktische Hochkonjunktur bekam.⁴¹ Die Tradition einer Klage über ungerechte und ungleiche

³⁶ Modern gesprochen können mit der ersten und zweiten Ausprägung städtischen Gleichheitsdenkens Rechtsanwendungsgleichheit und Rechtsinhaltsgleichheit unterschieden werden; vgl. *Erler*, S. 7 und 12; *Ebel*, S. 249 f.; *Isenmann*, S. 77 f. – Zu dieser nach 1918 erst juristisch bedeutsam gewordenen Unterscheidung vgl. *Leibholz; Böckenförde*, S. 11–18 und 47–51; *Starck*, S. 64.

³⁷ Dabei rekurierte städtisches Gleichheitsdenken im Kontext von Konflikten nicht allein auf das biblisch-christliche Deutungsschema „Arm – Reich“, sondern auch auf das traditionelle Friedens- und soziale Gleichheitskonzept der Freundschaft. Die im 14. Jahrhundert in zahlreichen Städten aufgestellten paritätischen Ratsordnungen, die als Freundschaftsverträge verstanden werden können, stellten beinahe durchweg eine Konsequenz aus innerstädtischen Konflikten oder zumindest eine Maßnahme der Konfliktvorbeugung dar. Vgl. *Frenz*, Gleichheitsdenken, S. 137–150.

³⁸ Zu den anderen Aspekten städtischen Gleichheitsdenkens vgl. ebd., Kap. 3.

³⁹ Vgl. Abschnitt IV. dieser Darstellung.

⁴⁰ Die aus dem 12. und 13. Jahrhundert stammenden Stadtrechte einiger unterbischöflicher und erzbischöflicher Herrschaft stehender Städte (Augsburg, Medebach, Andernach, Straßburg, Passau, Köln, Erfurt) bilden frühe Beispiele für eine Explizierung des Grundwertes der Gerechtigkeit im Sinne einer stetigen und damit gleichen Anwendung der Gesetze. Aber auch für Städte mit weltlichem Stadtherrn wie z. B. Wien und auch in Rechtsaufzeichnungen stadtbürgerlicher Provenienz aus dem 13. Jahrhundert wie dem ältesten volkssprachlichen Lübecker Stadtrecht und den lateinischen Dortmunder Statuten findet sich ein derartiger Gerechtigkeitsgrundsatz expliziert, hierzu *Frenz*, Frieden, S. 64–74.

⁴¹ Vgl. *Frenz*, Gleichheitsdenken, Kap. 2. Zu den gesellschaftlichen Entwicklungen im Hochmittelalter, die mit den Stichworten Expansion des Handels, Lockerung und

Rechtsprechung und des Gerechtigkeitsgrundsatzes einer stetigen Anwendung der bestehenden Gesetze durch den Richter – beides begegnet in der spätmittelalterlichen städtischen Überlieferung häufig⁴² – reicht zurück ins Alte Testament, die Überlieferung der griechischen Antike und in das klassische römische Recht. Die dabei geltende Unbestechlichkeitsregel versteht sich in dieser Tradition als ein hochrangiges Herrscherideal, dessen Verletzung durch den Herrscher bzw. Richter mit dem Tod zu bestrafen ist – auch eine Selbsttötung des ungerechten Herrschers findet Erwähnung.⁴³ Am Übergang von der Spätantike zum frühen Mittelalter wurde dieses Ideal durch Kirchenväter wie Gregor den Großen und Isidor von Sevilla aufgenommen, die es mit christlicher Argumentation versahen und weitergaben. Auf ihre Äußerungen zum gerechten Gericht bezog man sich seit dem 12. Jahrhundert besonders häufig.⁴⁴ Bei Gregor dem Großen signalisiert die Mahnung an den Richter, gerecht zu richten, erstmals deutlich, dass sich der Richter dem Untergebenen dabei auch gleichzustellen hat.⁴⁵ Die Lehre von

Auflösung grundherrschaftlicher Bindungen sowie Aufkommen der kommunalen Bewegung hier nur grob angedeutet werden können, vgl. den Überblick von *Fried*, bes. S. 644–651 (kritisch zum sog. Aufbruch des 11. Jahrhunderts); *Fried/Violante* (Hrsg.).

⁴² Derartige Klagen begegnen häufig im Kontext von innerstädtischen Konflikten, die vermutlich durch ein politisches Gebaren des Rates ausgelöst wurden, das weder auf die gerichtliche Gleichbehandlungspflicht Rücksicht nahm noch im Sinne einer gerechten steuerlichen Gleichstellung der Bürger handelte. Beides wurde dann nicht selten im Anschluss an solche politischen Unruhen rechtlich festgeschrieben. Vgl. die Beispiele Speyer und Konstanz bei *Frenz*, Gleichheitsdenken, S. 163–205; *Kannowski*, S. 24–31; *Dollinger*, S. 288 f.; zur amtlichen Gleichbehandlungspflicht siehe etwa das dritte Statut des Nürnberger Stadtrechts von 1313: *Insuper scultetus Nurembergensis semel quolibet anno coram consulibus civitatis eiusdem iuramentum praestet de faciendo iudicium aequanimitam tam pauperibus quam divitibus secundum rationabilem scabinorum sententiam*. Urkunden zur städtischen Verfassungsgeschichte, Nr. 158, S. 195. Ebenso findet sich dieser Gleichheitsgedanke in einem Kölner *Iuramentum Scabinorum* aus dem beginnenden 14. Jahrhundert: *Van desem dage an (...) soilt ir Reich vrden sagen Burchgreue N. off syme geweldigden boyden, dem Juden zo syme Rechte, dem kyrsten zo syme reichte, dem armen as dem rijchen, dat en soilt ir lassen vmb vruntschaft noch vmb maichschaff noch vmb gouldt noch vmb silver (...) noch vmb eynche de sache, de got gemacht hait, of vumberne gemachen kann, as uch got help ind die heilgen*. Quellen zur Geschichte der Stadt Köln, Bd. 1, S. 191. Weitere Beispiele bei *Frenz*, Gleichheitsdenken, S. 39–44 und 137–163.

⁴³ Bei Jes. 5,23 heißt es: *(Vae) qui iustificatis impium pro muneribus et iusticiam iusti aufertis ab eo*. – Bei Herodot (5.21) wird berichtet, der Richter Sisamnes sei wegen Bestechlichkeit von König Kambyses geschunden worden. Nach der von Diokles und Zaleukos (Diodor XII 19, XIII 32.2 [zitiert nach *Erlers*, S. 8, Anm. 1], Valerius Maximus VI 4 [zitiert nach ebd.]) berichteten Geschichte tötete sich der Gesetzgeber Charondas selbst, da er sein eigenes Gesetz missachtete. – In den Digesten Justinians heißt es: *Quod quisque iuris in alterum statuerit, ut ipse eodem iure utatur* (Dig. 2.2 § 1). Um die Mitte des 5. Jahrhunderts n. Chr. wird im *Edictum Theoderici* in Bezug auf die Sentenzen des Paulus bestimmt: *Ut si iudex acceperit pecuniam, quatinus adversum caput innocens contra leges et iuris publici cauta iudicaret, capite puniatur* (MGH LL V, 149, c. 1, und 152, c. 1), vgl. *Erlers*, S. 8 f.

⁴⁴ *Berges*, S. 23, verweist auf den starken Vorbildcharakter von Gregors Tugendlehre und Isidors Definitionen für die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters.

der natürlichen Gleichheit aller Menschen, die Gregor an mehreren Stellen seines Werkes aufgreift,⁴⁶ spielt bei ihm so deutlich wie dann erst wieder in Fürstenspiegeln und Rechtsquellen des 12. und 13. Jahrhunderts in die Gerechtigkeitsgrundregel einer stetigen Anwendung der Gesetze durch den Richter argumentativ hinein.⁴⁷ Wenngleich nicht so unmittelbar und explizit wie bei Gregor dem Großen besitzen Richterparänese und Urstandslehre

⁴⁵ *Sit rector bene agentibus per humilitatem socius, contra delinquentium vitia per zelum justitiae erectus; ut et bonis in nullo se praeferat, et cum pravorum culpa exigit, potestatem protinus sui prioratus agnoscat, quatenus et honore suppresso aequalem se subditis bene viventibus deputet, et erga perversos jura rectitudinis exercere non formidet. Nam sicut in libris Moralibus dixi se me meminisse (...), liquet quod omnes homines natura aequales genuit, sed varietate meritorum ordine alios alius culpa postponit. Ipsa autem diversitas quae accessit ex vitio, divino iudicio dispensatur; ut quia omnis homo aequae stare non valet, alter regatur ab altero. Unde cuncti qui praesunt, non in se potestatem debent ordinis, sed aequalitatem pensare conditionis; nec praesae se hominibus gaudeant, sed prodesse* (Sancti Gregorii Magni Regulae Pastoralis Liber, Pars Secunda, cap. VI, Sp. 34).

⁴⁶ Neben der eben zitierten Stelle aus dem *Regulae Pastoralis Liber* (Anm. 45) erwähnt Gregor die Urstandslehre auch in den *Moralium Libri* (Lib. XXI, cap. 15 [vet. 11], Sp. 203 f.) und in einer Freilassungsurkunde (Gregorii I. Reg. VI,12 [MGH Epistolae I, S. 390 f.]), die im 12. Jahrhundert Gratian in seinem *Decretum* aufgriff (C.XII.2.68). Vgl. Töpfer, S. 336.

⁴⁷ Im Fürstenspiegel Giralds von Wales (um 1200) heißt es hierzu: *Namsi majores deferendo praeterat, minores vero damnando coerceat, haec simulatrix et simia justitiae, non justitia*. (...) *ita his legibus humiles et pauperes stringi, potentes et divites videmus non alligari*. Giraldus Cambrensis, De principis instructione, c. 10 (*De principis iusticia*), S. 38. Vgl. Berges, S. 143 f. und 294 f. – Im dritten Buch des Sachsenpiegel-Landrechts Eikes von Repgow (erstes Drittel 13. Jahrhundert) heißt es zum gerechten Richter, nun deutlich die Gleichbehandlung betonend: *Der richter sal gelich richter sin allen luten*; zudem formuliert Eike im selben Buch eine in seiner Zeit ungewöhnlich radikale Kritik an der Unfreiheit (III.30.2 und III.42.1–6 [bes. 6]). Sachsenpiegel (Landrecht), S. 212 und 223–228. – Gleiches Gericht mahnt auch der oberitalienische Podestaspiegel *Oculus Pastoralis* (um 1222) an: *Cunctis in sua iusticia tunc aequales*. *Oculus Pastoralis*, S. 31. – Seit der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts kursierte die Geschichte von der Begegnung eines Advokaten mit dem Teufel, die auf die Bestechlichkeit und Geldgier von Richtern und Steuereintreibern anspielt (erste Belege bei Caesarius von Heisterbach und in der Spruchdichtung des Strickers; vgl. Heinze, S. 270–278, mit Quellenbeispielen des 13. Jahrhunderts und einer Inhaltsangabe der Geschichte). – Radikalkritik an der Unfreiheit wurde seit etwa der Mitte des 13. Jahrhunderts auch in Fürstenspiegeln laut, die den Herrschaftsträgern vor diesem Hintergrund zugleich mahnend nahelegten, gerecht bzw. gleich Recht zu sprechen und bei der Steuererhebung die Ärmeren nicht ungleich zu belasten. So etwa die *Eruditio regum et principum* des Minoriten Gilbert von Tournai, die dieser 1259 für Ludwig den Heiligen verfasste, vgl. Berges, S. 152–154 (dort die entsprechenden Zitate aus diesem Fürstenspiegel) und 302 f. (zur Überlieferung der *Eruditio*). Der sog. *Pseudothomas*, die komprimierte Endfassung eines Fürstenspiegelkompendiums aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts und von mehreren Pariser Magistern erarbeitet, ist ein weiteres wichtiges Zeugnis dieser neuen lebenspraktischen Herrscherparänese, in der die Mahnung zu unbedingter gerechter Herrschaft neuartig eng verbunden ist mit einer scharfen Kritik an der bestehenden gesellschaftlichen Unfreiheit und ihren ungerechten Konsequenzen in der Herrschaftspraxis, vgl. Berges, S. 185–195 (dort die entsprechenden Zitate aus dem *Pseudothomas*) und 303–313 (zur Überlieferung dieses Fürstenspiegelkompendiums); vgl. auch Miethke, S. 75 f. Zu dieser sozioethischen Entwicklung im 13. Jahrhundert auch Frenz, Gleichheitsdenken, S. 57–71 und 216–226 (zum *Oculus Pastoralis*); zur früh- und hochmittelalterlichen Sozialethik *Angenendt*, S. 586–590.

auch bei Isidor von Sevilla eine gedankliche Verknüpfung. Zwei Kapitel nach seinen Darlegungen zur menschlichen Freiheit gibt er in seinen Sentenzen Handlungsanweisungen an den Herrscher und Richter. Dieser muss, um als gerecht gelten zu können, unbestechlich, unparteiisch und – hier wiederum die christliche Gedankenführung – demütig sein. Die *pauperes*, so Isidor, werden durch schändliche Gerichte schwerer misshandelt als durch grausame Feinde, und kein Dieb ist seiner Ansicht nach so gierig wie ein unbilliger Richter. Die Gaben der *divites* korrumpierten den Richter und der *pauper* werde, da er nichts geben könne, gering geachtet und gegen die Wahrheit unterdrückt. Wer aus Furcht vor der *potestas* die Wahrheit verschleierte, provoziere den Zorn dieser Wahrheit, weil er mehr den Menschen fürchte, als dass ihn Gottes Zorn ängstige.⁴⁸

Der Transfer dieser Sozialethik in die städtische Gesellschaft verlief seit dem 13. Jahrhundert – wie bereits angedeutet – über innerstädtische Aktivitäten von Franziskanern und Dominikanern als Prediger und Friedensvermittler.⁴⁹ Ihre Beteiligung an der schriftlichen Abfassung von Stadtrechten ist insgesamt als hoch einzuschätzen.⁵⁰ Der Eingang des (besonders strafrechtshistorisch bedeutsamen) Grundsatzes gerechter bzw. gleicher Rechtsprechung gegenüber *Arm und Reich* in das städtische Recht dieser Zeit geht wohl wesentlich auch auf ihre Initiative zurück.⁵¹

⁴⁸ *Qui recte utitur regni potestate formam justitiae factis magis quam verbis instituit. Iste nulla prosperitate erigitur, nulla adversitate turbatur; non innititur propriis viribus, nec a Domino recedit cor ejus; regni fastigio humili praesidet animo; non eum delectat iniquitas, non inflammat cupiditas; sine defraudatione alicuius ex paupere divitem facit; et quod justa potestate a populis extorquere poterat, saepe misericordii clementia donat* (Sancti Isidori Hispalensis Episcopi Sententiarum Libri Tres, Lib. III, cap. 49 [De justitia principum], Sp. 720 f.). *Gravius lacerantur pauperes a pravis iudicibus quam a cruentissimis hostibus. Nullus enim praedo tam cupidus in alienis quam iudex iniquus in suis* (ebd., cap. 52 [De iudicibus], Sp. 724). *Dives muneribus cito corrumpit iudicem. Pauper autem, dum non habet quod offerat, non solum audiri contemnitur, sed etiam contra veritatem opprimitur* (ebd., cap. 54 [De muneribus], Sp. 726). *Qui metu potestatis veritatem occultat, ejusdem veritatis iracundiam sibi coelitus provocat, quia plus permittescit hominem quam divinam trepidat indignationem* (ebd., cap. 55 [De testibus], Sp. 727). Vgl. auch ebd., cap. 57 (De oppressoribus pauperum), Sp. 728–730.

⁴⁹ So etwa die Predigtaktivitäten Bertholds von Regensburg in Augsburg, Konstanz, Regensburg, Speyer, Winterthur, Zürich und in elsässischen Städten, vgl. Schmidt, Arbeit, S. 261–296, hier 262 f.; ders., Allegorie, S. 301–332, hier 329. – Als Friedensvermittler war beispielsweise sehr häufig der Dominikanertheologe Albertus Magnus tätig, vgl. Stehkämper, S. 297–382. – Zu den nachweislichen weltlichen Aktivitäten der Bettelorden bei der Gestaltung der städtischen Ordnung im 13. Jahrhundert auch Frenz, Gleichheitsdenken, S. 65, Anm. 296 und S. 68 f., Anm. 324 (dort zahlreiche weitere Literatur zum Thema).

⁵⁰ Schmidt, Arbeit, S. 292 f., betont für die Bettelorden des 13. Jahrhunderts ein ausgesprochen lebhaftes Interesse an der juristischen Fixierung von Normen, eine Ausrichtung ihres Wirkens auf gesellschaftliche Ordnungsvorstellungen sowie die Intention, Menschen durch ein System von Kontrolle, rechtlicher Normierung und theologischer Unterweisung zu einem Verhalten zu bringen, das unter den veränderten gesellschaftlichen Bedingungen den sozialen Frieden gewährleisten sollte.

Die Überzeugung, dass vor Gott und in Gottes Liebe alle Menschen gleich sind, steht zwar als Leitmaxime in keinem Stadtrecht geschrieben,⁵² zeichnet sich jedoch in stadtrechtlichen Formulierungen wie *göttliche e* und *Gott vor Augen haben* ab, wenn diese in einem engen Zusammenhang mit der amtlichen Gleichbehandlungspflicht stehen.⁵³ Offensichtlich war die Mahnung zur amtlichen Gleichbehandlung von *Arm und Reich* in der stadtbürgerlichen Wahrnehmung derart plastisch und eingängig, dass man sich hierüber eine wirksame Normierung der – um diese Zeit alles andere als selbstverständlichen, gesellschaftlich zugleich jedoch zunehmend notwendigen⁵⁴ – Gesetzestreue von Rat, Gerichten und anderen städtischen Amtleuten versprach.

Insgesamt erscheinen in den Stadtrechtsquellen als eindeutig negative Gegenvorstellungen zum städtischen Recht mit seinen rechtmäßigen Institutionen, seiner Gerechtigkeit und damit auch amtlichen Gleichbehandlungspflicht Gefahren für Leib und Gut, Missstände, Bedrückungen (der Armen), Unzucht, Zügellosigkeit u. a. m. In einem Fall (Straßburg, ca. 1214) wird hier das *ius provinciae* bzw. *lantrecht* erwähnt.⁵⁵ Die „städtische Wehrhaftigkeit durch Waffen und Festungswerk“, die nach außen hin für Sicherheit und Ordnung sorgt, ist bisweilen ausdrücklicher Bestandteil der städtischen Ordnung, die man durch Recht und rechtmäßige Einrichtungen, also Sorge für Sicherheit und Ordnung nach innen, notwendig zu vervollständigen hat.⁵⁶ Unrecht wird hier in erster Linie als Rechtsbruch aufgefasst, d. h. es entsteht insgesamt gesehen erst im Rahmen der bereits bestehenden, verschriftlichten städtischen Rechtsordnung mit Gerichten, wenn diese irgendwie verletzt oder auch korrupt, nachlässig und ungleich angewendet wird,⁵⁷ wobei Stadtbürger seit dem 13. Jahrhundert Rechtsbruch und Ungerechtig-

⁵¹ So war an der Abfassung der lateinischen Dortmunder Statuten des 13. Jahrhunderts gemäß der Vorrede ein Heinrich *ordinis fratrum minorum* beteiligt. Dortmunder Statuten und Urteile, S. 19. – Für die Ausarbeitung des Augsburger Stadtrechtsbuchs von 1276 wird eine maßgebliche Beteiligung der Augsburger Franziskanerbrüder vermutet. Vgl. *Doelle*, S. 1050 und 1063 f.; vgl. auch *Johaneck*, bes. S. 897 f., 901 und 903.

⁵² Dies bestätigt die Beobachtung, dass sich städtisches Gleichheitsdenken sehr selten als ein abstraktes, übergeordnetes Ideal bzw. vorrangig als ein punktuell wirksames rechtliches Regulativ zeigt.

⁵³ Vgl. *Frenz*, Gleichheitsdenken, S. 85 (zum Wiener Stadtrecht von 1296), S. 162 (zur Wiener Ratsneuordnung von 1396) und S. 183 (zum Speyerer Zwölfrichter-Eid aus dem 14. Jahrhundert).

⁵⁴ Vgl. *Frenz*, Frieden, S. 26–34 (dort zahlreiche weitere Literatur); hierzu insgesamt auch *Prodi*, S. 20–157.

⁵⁵ Beispiele bei *Frenz*, Frieden, S. 64–67, mit Anm. 215–219 und 224.

⁵⁶ Im Rekurs auf die justinianische Gesetzgebung, vgl. *Dilcher*, Rezension, S. 574. – So in Augsburg 1156 (vgl. *Frenz*, Frieden, S. 64 f.), Innsbruck 1180 (vgl. ebd., S. 251, Anm. 930) und Passau 1225 (vgl. ebd., S. 66).

⁵⁷ So z. B. in Wien 1237 (vgl. ebd., S. 66), Straßburg zwischen 1245 und 1260 (vgl. ebd., S. 66) und in den Dortmunder Statuten, wo die Pervertierung des *rigor justitiae* angesprochen wird (vgl. ebd., S. 67).

keit auch als unehrbar bezeichnen.⁵⁸ Dabei waren sich die Initiatoren und Autoren des neuen städtischen Rechts im 12. und 13. Jahrhundert wohl dessen bewusst, dass sie mit ihrem Stadtrecht – gesetzgeberisch gesehen – auch neue Formen von Rechtsbrüchen schufen und die Durchsetzung einer breiteren gesellschaftlichen Akzeptanz gegenüber den städtischen Normierungen die eigentliche Aufgabe blieb. Und hierbei erscheinen – z. B. in den stadtrechtlichen Überlieferungen von Wien, Straßburg und Köln – die Stadtherren oder auch die städtischen Führungsgruppen, welche Gerichtskompetenzen innehatten (*potentes, maiores* etc.), längst nicht immer als diejenigen, die diese Akzeptanz anstrebten, sondern gerade auch als die, welche sich ihr verweigerten oder diese missachteten. Die politisch weniger Mächtigen (*pauperes, minus potentes* etc.) treten in diesen Fällen als diejenige gesellschaftliche Gruppe auf, die mit dem Argument der Gerechtigkeit und der daraus resultierenden amtlichen Gleichbehandlungspflicht den Konsens mit dem Stadtrecht – mit Hilfe des Kaisers oder des (bischöflichen) Stadtherrn – einklagt.⁵⁹ Und gerade von hier aus gesehen kann die im Spätmittelalter mehr und mehr an Konjunktur gewinnende gerichtliche Gnadenpraxis als gesellschaftlich-politische Problemquelle betrachtet werden.

IV. Gleichheitsdenken im Spannungsfeld gerichtlicher *misericordia*

Insbesondere die Stadtgerichte ab dem 14. Jahrhundert praktizierten das Prinzip gerichtlicher Gnade bzw. sie nutzten einen relativ breiten Ermessensspielraum bei der Anwendung der städtischen Statuten. Diese Möglichkeit gerichtlichen Gnadenwaltens findet im Stadtrecht bereits früh Erwähnung.⁶⁰ Die Gnade inszenierte den unkalkulierbaren Willen des Gerichts, also dessen Macht,⁶¹ und half darüber hinaus beispielsweise, bei der Sanktionsbemessung gesellschaftlich dysfunktionale soziale Härten gegenüber Delinquenten zu vermeiden. Zugleich ließ sie offensichtlich Raum für parteilichen Missbrauch, denn sie kollidierte relativ häufig mit dem im städtischen Ordnungsdenken ebenfalls fest verankerten Wert einer strengen Gerechtigkeit, der – wie gezeigt – eine stetige bzw. gleiche Anwendung der Gesetze gegenüber *Arm und Reich* verlangte. Aus einer Vielzahl spätmittelalterlicher Stadtrechtsquellen und Chroniken, die den Missstand gerichtlicher Nachlässigkeit und Parteilichkeit beklagen,⁶² spricht wohl gerade die-

⁵⁸ So in Lübeck (vgl. ebd., S. 66).

⁵⁹ Straßburg zwischen 1245 und 1260 (vgl. ebd., S. 66), Wien 1237 (vgl. ebd., S. 66) und Kölner Schied von 1258 (vgl. ebd., S. 68 f.).

⁶⁰ Beispiele bei Frenz, Huld, S. 137 f.; vgl. auch Bulst, S. 465–489; siehe hierzu auch die Beiträge von Hagen Keller, Michael Hohlstein und Klaus Schreiner in diesem Band.

⁶¹ Vgl. Frenz, Huld, S. 131–135, 157–159 (dort zahlreiche weitere Literatur).

⁶² Vgl. die Hinweise oben in Anm. 42.

ses Spannungsverhältnis von *misericordia* und *rigor* im Denken und Handeln der Stadtbürger. Zudem finden sich im deutschen Stadtrecht seit dem ausgehenden 13. Jahrhundert auch ausdrückliche Gnadenverbote, d. h. die Zeitgenossen waren sich des dem Gerechtigkeitsgrundwert inhärenten Spannungsverhältnisses zwischen (gleicher) Strenge und (ungleicher) Gnade durchaus bewusst.

In Zusätzen zu dem in seiner Zeit ungewöhnlich ausführlichen Stadtrecht von Augsburg, die aus der Zeit nach 1276 und vor 1324 stammen, finden sich derartige Verbote in relativ großer Anzahl. Dort heißt es ausdrücklich, dass *ohne Gnade* zu richten sei.⁶³ Ausgesprochen wird dies für Delikte wie Mord, zudem für unrechtmäßiges Streben eines Bürgers nach dem Burggrafenam,⁶⁴ Wundtat,⁶⁵ gewaltsame Racheakte gegen den Feind trotz empfangenen Sühnegeldes (Sühnebruch),⁶⁶ unrechtmäßiges Ansprechen wegen Ehe⁶⁷ und für Polygamie.⁶⁸ Das Gericht sollte sich bei solchen Delikten an die im Augsburger Stadtrecht fixierten Sanktionen halten, seien dies Geldbußen, Stadtverweise oder peinliche Strafen, und somit ohne eigenen Ermessensspielraum urteilen. Dabei ist es wohl vor allem der Rat zusammen mit der Augsburger Bürgerschaft (*Arme und Reiche*), welche dieses strenge Urteilen

⁶³ Vgl. Beispiele aus Augsburg in Anm. 64–68 dieser Darstellung.

⁶⁴ Im ersten Zusatz zu Art. VII, der vermutlich von 1303 stammt, heißt es: *Die râtgeben habent gesezt mit dem grozzen rât und mit der gemain, daz kain burger der mit der stat hevet und let nimmermer burgraf werden sol in diser stat. Swer daruber der burger waer der nach dem burgrafamt stalt oder wurb mit red oder mit werken, hainlich oder offenlich, den man des bewaern mak als reht ist, der sol mit wib und mit kinden von der stat varn und sol darin nimmermer chomen an alle gnad, und sol daz gesazt ain immer werendez dink sin.* Das Stadtbuch von Augsburg, S. 14.

⁶⁵ Art. XLIX, Zusatz der Hand X des Augsburger Stadtrechts: *von ieder wunden der stat ein ze nemen zway pfunt pfenning aun alle gnad und des nieman nihtz lazzen noch nihtz davon geben noch nemen weder an zechen noch anderhalben, und suellen auch niht lenger frist darumb geben dann ain halbes iar zem lengsten.* Ebd., 118.

⁶⁶ Im Zusatz der Hand II zu Art. LII heißt es: *Wolt aber der bezzerunge mit gewalt iemen wider sin (...) oder swers im hulfe, die suln des alle ane galtnusse sin gen dem vogt unde gen der stat, und sol darzu in funf jaren nimmer in die stat chomen der stat ze bezzerunge ane gnade.* Ebd., S. 123.

⁶⁷ Im Zusatz der Hand IX zu Art. LXXVI, § 8, der aus der Zeit nach 1276 und vor 1324 stammt, heißt es: *Die ratgeben hant gesezt mit des vogtz der do vogt waz und mit der gemain der stat ze Augspurg und mit richer und armer rat und willen: ob daz geschaehe, daz ein wip ains biderben mannes sun oder ein man eins biderben mannes tochter anspreche umb die ee aun irs vater und mu^oter rat und willen, oder (...) aun der nechsten friund rat, gunst und gu^oten willen, swer daz tet, ez were man oder frauwe, oder swer in rat und hilf mit ziugschaft darzu^o tu^ot, die suln fu^orbaz aun alle gnade ewiglich nimmermer in dise stat komen; und wurden darnach si in diser stat daruber begriffen, so sol man in aun gnad die augen uzstechen.* Ebd., S. 155.

⁶⁸ Im Zusatz der Hand X zu Art. LXXVI, § 8, der aus dem in der vorangegangenen Anmerkung genannten Zeitraum stammt, heißt es: *Wer auch daz fu^orbaz ewiglich dhain man hie mer lebender eweiber hette dann ains, daz gewizzent wêr und da man die rehten warhait weste, als manig armes freulin vorher offt damit ist betrogen, dem selben sol man die augen u^osstechen aun alle gnad.* Ebd., S. 155.

nach Recht betonen.⁶⁹ In zwei weiteren Fällen aus dem Augsburger Stadtrecht ist es vermutlich ebenfalls auf die Bürger (*Arme und Reiche*) zurückzuführen, die hier der Gesetzgebung des Rates wieder ausdrücklich zustimmen, dass auch dort die Möglichkeit einer gerichtlichen Gnade ausgeschlossen und für Gnadenbittende sogar eine Strafe fixiert wird: In einem Zusatz zum Augsburger Stadtrecht aus der Zeit kurz nach 1287 wird der Fall eines ausgeführten Mordauftrags erzählt. Ein Mann namens *Laurenci der Eglinger* hatte – wie es dort heißt – für sein Gut und Geld einen schweren Mord gekauft und einen gewissen *Liupolt* unschuldig umbringen lassen. Vor dem Vogt und vor *Armen und Reichen* – den Handwerkern und Geschlechterbürgern als den nunmehr an Verwaltung und Gesetzgebung gemeinsam Beteiligten⁷⁰ – sei das Gericht für diesen Fall zu folgendem Urteil gekommen, das für alle künftigen Fälle als festgesetztes Recht gelten sollte: Einen solchen Mörder sollte man zuerst über den Boden schleifen und danach rädern, und wenn derartige Personen flüchtig seien, sollten auch ihre Ehefrauen und Kinder nie mehr in der Stadt wohnhaft sein; wer für sie bittet, also wer beim Vogtgericht für sie um Gnade ersucht, sollte ebenfalls aus der Stadt fahren und für immer draußen bleiben.⁷¹ In einem weiteren Zusatz des Augsburger Stadtrechts – ebenfalls aus der Zeit, in welcher die zünftigen und patrizischen Bürger (*Arme und Reiche*) bereits gemeinsam die Augsburger Gesetzgebung bestimmten – werden Personen, ob nun Bürger oder Knechte, die anderen bei Übergriffen gegen einen Feind hilfreich zur Seite stehen, mit einer Buße an den Vogt bestraft, die so hoch sein sollte, als hätten sie eine fließende Wunde ohne Lähmungsfolgen verursacht; dem Kläger zur Besserung sollten sie ein Jahr außerhalb der Stadt bleiben, *unde sol der stat in dem selben jar niht naeher chomen danne ein mile, unde sol chain baet daruber hoeren* – niemand also sollte für solche Personen um Gnade bitten.⁷²

Auch in einer Augsburger Rats- und Gerichtsordnung aus der Zeit um 1290 wird die gerichtliche Gnade ausdrücklich ausgeschlossen: Ein Ratsherr des kleinen Rates, der ohne Erlaubnis der zwei Bürgermeister Ratssitzungen

⁶⁹ In der Bestimmung zum Mord und zum Sühnebruch (vgl. Anm. 66 und 71 dieser Darstellung) tritt zwar auch der Vogt auf, ebenso in jener, die das unrechtmäßige Ansprechen wegen Ehe behandelt (vgl. Anm. 67 dieser Darstellung). Die Initiative für die explizite Ausschließung der Gnadenjustiz dürfte jedoch in allen drei Statuten von Rat und Gemeinde ausgegangen sein.

⁷⁰ Vgl. *Baer*, S. 147 f.

⁷¹ Im Zusatz der Hand V zu Art. XXX, § 1: *Umb daz grozze mort, daz Laurenci der Eglinger kaufft und gefru^mt hat, daz er sin gut und sine phenninge geben hat, daz man Liupolten den Malaher ermort hat ane schulde, hat man ertailt vor dem vogte, vor armen und richen, mit gesamten urtail: (...) daz man in des ersten slaiffen sol und sol in darnach radbrechen (...) habent gesworen riche und arme zen heiligen, daz ire hausfrowen noch iriu chint nimmermer in dirre stat sedelhaftt werden; und swer umb si bittet, der sol ouch ouz der stat varn und immer uz der stat sin.* Das Stadtbuch von Augsburg, S. 87.

⁷² Vgl. ebd., S. 123.

vorzeitig verlässt, sollte *einen Schilling Heller zur Besserung schuldig sein, so oft er diese Vorschrift bricht, ohne Gnade*.⁷³

Insgesamt zeichnet sich in dieser Augsburger Rechtsentwicklung ein Wandel in der Auffassung von Ordnung und Herrschaft ab: Hielten es geistliche und weltliche Stadt- und Gerichtsherren und wohl auch Geschlechterbürger, solange sie ohne zünftische Mitsprache regierten, für angemessen, beim Urteilen Gnade walten zu lassen, so sah darin der mit Beteiligung von *Armen und Reichen* regierende stadtbürgerliche Rat um und nach 1300 offenkundig eine Gefahr für die öffentliche Ordnung. Er schloss diese Möglichkeit in seiner Statutengebung nun bei vielen Delikten ausdrücklich aus und gab sich auf diese neuartige Weise politische Legitimität.⁷⁴

Diese Normierung steht gleichwohl in einem deutlichen Widerspruch zur spätmittelalterlichen Gerichtspraxis nach Gnade, die als ein Signum ihrer Zeit bezeichnet werden kann. Und wie bereits erwähnt, liegt mit dieser vorherrschenden Gnadenpraxis wohl einer der Gründe dafür vor, dass im Kontext spätmittelalterlich-städtischer Unruhen so häufig von ungerechter Rechtsprechung die Rede ist.⁷⁵

Der stadtrechtliche Grundsatz des gerichtlichen *rigor* und der daraus resultierenden Gleichbehandlung bei der Anwendung der städtischen Gesetze kollidiert – zumindest für das moderne Auge – in noch einer weiteren Hinsicht mit gegenläufigen Tendenzen: In der stadtrechtlichen Normierung des ausgehenden 13. Jahrhunderts wird bisweilen eine deutliche rechtlich-soziale Grenze zur Schuldreinigung durch Eid gezogen. Diese im Vergleich zur rigorosen materiellen Wahrheitsfindung archaische verfahrensrechtliche Methode wird hierbei als ein Vorrecht der angesehenen stadtsässigen Bürger erkennbar.⁷⁶ In der strafrechtlich relevanten Ratsgerichtspraxis dieser Zeit

⁷³ *alz oft ers brichet aun gnad*. Ebd., S. 240.

⁷⁴ Die Augsburger Ratsbücher, die unter anderem Gnadengesuche enthalten, sind erst ab 1392 lückenlos überliefert, das älteste Augsburger Strafbuch entstand zwischen 1509 und 1526. Bei beiden Büchern handelt es sich um ungedruckte Quellen aus dem Augsburger Stadtarchiv. Vgl. insgesamt *Schorer*. – Zu den bauerlichen Argumenten gegen die gerichtliche Gnadenpraxis (die demnach häufig durch willkürliche Gunst, d. h. Parteilichkeit und Bestechlichkeit gekennzeichnet war) in Art. 9 der zwölf Artikel von 1525 vgl. *Schwerhoff*, *Devianz*, S. 385–414, hier 389 f. Schwerhoff fragt sich, was genau sich eigentlich hinter der „Selbststilisierung der Obrigkeit als mildtätig und christlich (...) in der Gnadenjustiz“ verberge und zieht „eine gewisse Art von Fatalismus, der von der Unausweichlichkeit des Lasters überzeugt war“, in Betracht. Wesentlich war gewiss auch, dass die Gnadenjustiz, wie bereits gesagt, den unkalkulierbaren Willen des Gerichts, dessen Macht und Gewalt repräsentierte und reproduzierte.

⁷⁵ Vgl. oben die Hinweise in Anm. 42.

⁷⁶ In ähnliche Richtung einer gerichtlichen Ungleichbehandlung deutet die Überlieferung aus Nürnberg im 13. und frühen 14. Jahrhundert. Gemäß den 1285 einsetzenden Achtbüchern verfolgte das Nürnberger Stadtgericht mit dem herkömmlichen Klageprozess, zu dem auch das Achtverfahren zählte, vorwiegend schwere Gewaltdelikte männlicher Stadtbürger, die bekanntlich häufig aus Ehrkonflikten resultier-

scheint sich die materielle Wahrheit somit weniger von dem in den Stadtrechten so wichtigen Grundwert der „strengen“ Gerechtigkeit abgeleitet zu haben als vielmehr von dem sich allmählich ausbildenden Konfliktregelungsmonopol des Rates, der sich hier selbst nach wie vor verfahrensrechtliche Vorrechte sicherte.

V. Fazit

Mittelalterlich-städtisches Gleichheitsdenken war auf konkrete gesellschaftliche Aspekte bezogen,⁷⁷ zugleich waren die Grundwerte, aus denen es sich ableitete – auch wenn es Auswärtige bisweilen ausdrücklich und Angehörige verschiedener Randgruppen sicher häufig stillschweigend ausklammerte – überständischer Natur. Verrechtlichte kirchliche Grundsätze wie *amor paupertatis* und der *societas christiana* verpflichtete stadtgesellschaftliche Ideale wie Gerechtigkeit, Frieden, Einheit und Bescheidenheit bildeten die Basis dieses Gleichheitsdenkens.⁷⁸ Mit seinem gleichsam universalistischen Blick auf *Arm und Reich* transzendierte es – ohne selbst einen abstrakten substantivischen Begriff zu bilden – den rechtsständischen Horizont.⁷⁹ Spätestens seit dem 13. Jahrhundert war dieses Gleichheitsdenken wesentlicher Bestandteil der städtischen Ordnung. Schriftlich verfügbare, also relativ transparente und zugleich verbindliche Regeln, auf die ein Eid zu leisten war, stellten die rechtliche Grundlage dieser Ordnung dar. Und diese bildeten im Gegenzug einen wichtigen Nährboden zur Etablierung des Gleichheitsdenkens, denn sie waren – dem städtischen Grundwert der strengen Gerechtigkeit folgend – stets auf alle gleich (*Arm und Reich*) anzuwenden. Vormoderne herrschaftliche Praktiken wie Gnade und Vergebung konnten von hier aus gesehen leicht zu einem unberechenbaren, unrechtmäßigen Gerichtsgebaren werden,⁸⁰ und so bleibt für den städtischen Gerichtsalltag insgesamt ein deutlicher Konflikt zwischen den traditionsreichen Gerechtigkeitsprinzipien von *misericordia* und *rigor* festzuhalten, welcher nicht unwesentlich über das Gleichheitsdenken vermittelt wurde.

ten. Mit der neuen, nicht förmlichen Verfahrensweise der Selbstverbannung und des ab 1298 rapide an Bedeutung gewinnenden Stadtverbots, die beide ohne private Kläger auskamen, verfolgte das Stadtgericht hingegen vor allem Missetaten, die von (land)schädlichen Leuten, Berufsverbrechern, Wanderscholaren etc. begangen wurden bzw. diesen Leuten öffentlich angelastet werden konnten (Diebstahl, Raub, Mord, Zauberei u. a. m.). Vgl. die Daten bei *Schultheiß* (Bearb.), Die Acht-, Verbots- und Fehdebücher Nürnbergs.

⁷⁷ Erst im 16. Jahrhundert entwickelte sich allmählich so etwas wie ein übergeordnetes gesellschaftliches Gleichheitsideal, ein eigenständiger Grundwert der Gleichheit, mit welchem sich politisches Handeln legitimieren ließ. Vgl. *Frenz*, Gleichheitsdenken, S. 239.

⁷⁸ Literatur hierzu in ebd., S. 14, Anm. 57; vgl. auch nochmals Anm. 8 dieser Darstellung.

⁷⁹ Vgl. *Frenz*, Gleichheitsdenken, S. 240.

⁸⁰ Vgl. nochmals die Hinweise in Anm. 42 dieser Darstellung.

Summary

Since the 13th century, senior decision makers in German towns legitimized political decisions with the semantically closely related values *justice*, *peace*, *common good*, *unity*, *humility*, and *honor of the town*. In this context – as a specific consequence – they proposed a specific belief in equality on a normative level. In doing so, the complex ideal of justice played a crucial role. During the entirety of the Middle Ages worldly justice was understood in the framework of a dualistic tension between strict justice (*rigor*) – closely tied to divine truth (*veritas*) – and divine mercy (*misericordia*). The concept of communal equality that accompanied this idea of justice may seem unremarkable at first sight, but in the 13th century its importance began to grow. During the period of the 12th to 15th century, equality referred to a moral relation between communal groups and persons in German towns. Besides the actual resident townspeople, this could also include guests, and foreigners. In cases where communal officials monitored the adherence of statutes – e.g. food quality at the marketplace – the groups, that had to be treated equally, were named “poor and rich”, “foreigners and local inhabitants”, “guests and citizens”. The urban community as a legal unit, which actually limited the rule of equal treatment, took a back seat. Citizens came to regard equal treatment by urban authorities and their assistants as just, true, and pleasing to God. By bringing “the poor and the rich” into a moral interrelationship, the citizenry followed the Biblical and Christian tradition passed on by Gregory the Great and Isidore of Seville. With the rise of the poverty movement and the activities of the Franciscans and Dominicans, this tradition became more radical. “Poor and rich” referred to both the uneven distribution of material goods and the uneven distribution of political power, which a lawful urban authority had to face without consideration of the individual. The high- and late-medieval obligation requiring urban authorities to treat people equally – itself a product of the pauperism tradition – came into conflict with the concept of mercy (*misericordia*) as exercised by late-medieval town courts: Since the 13th century, communal statutes call for an equal dispensation of justice vis-à-vis “the poor and the rich”; at the same time explicit prohibitions of mercy came into effect once the guilds participated in decision making in town councils (see Augsburg town law written down between 1276 and 1324). For all that, however, mercy in court – which left room for partiality – continued to predominate. A constant conflict simmered between *rigor* and *misericordia*, which was fought with arguments of equality.

Edierte Quellen

- Corpus Iuris Canonici 1, ed. Emil Ludwig Richter/Emil Friedberg, Leipzig ²1879.
- Corpus Iuris Civilis. Text und Übersetzung, II: Digesten 1–10, ed. Okko Behrends u. a., Heidelberg 1995.
- Dortmunder Statuten und Urteile, ed. Ferdinand Frensdorff (Hansische Geschichtsblätter, 3), Halle a. S. 1882.
- Giraldus Cambrensis, De principis instructione, ed. George Frederick Warner (Giraldi Cambrensis Operi, 8), London 1891.
- Sancti Gregorii Moralium libri, sive expositio in librum B. Job, Migne PL 76, Sp. 9–786.
- Sancti Gregorii Magni Regulae Pastoralis Liber, Migne PL 77, Sp. 13–128.

- Sancti Isidori Hispalensis Episcopi Sententiarum Libri Tres, Migne PL 83, Sp. 537–788.
- MGH Epistolae I, ed. Paul Ewald/Ludwig M. Hartmann, Berlin 1891.
- MGH LL V, ed. Heinrich Brunner, Hannover 1889.
- Oculus Pastoralis pascens officia et continens radium dulcibus pomis suis, ed. Dora Franceschi (Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, Serie 4a, 11), Turin 1966.
- Quellen zur Geschichte der Stadt Köln, Bd. 1, ed. Gottfried Eckertz/Leonard Ennen, ND (der Ausg. Bd. 1, 1860), Aalen 1970.
- Sachsenspiegel (Landrecht), ed. Karl August Eckhardt (MGH Font. N.I/I), 2. bearb. Aufl. Göttingen/Berlin/Frankfurt am Main 1955.
- Schultheiß, Werner (Bearb.), Die Acht-, Verbots- und Fehdebücher Nürnbergs von 1285 bis 1400. Mit einer Einführung in die Rechts- und Sozialgeschichte und das Kanzlei- und Urkundenwesen Nürnbergs im 13. und 14. Jahrhundert (Quellen und Forschungen zur Geschichte der Stadt Nürnberg, 2. Bd., Lief. 1/2), Nürnberg 1960.
- Das Stadtbuch von Augsburg, insbesondere das Stadtrecht vom Jahre 1276, ed. Christian Meyer, Augsburg 1872.
- Urkunden zur städtischen Verfassungsgeschichte, ed. Friedrich Keutgen, ND (der Ausg. 1901) Aalen 1965.

Literatur

- Angenendt*, Arnold, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997.
- Baer*, Wolfram, Die Entwicklung der Stadtverfassung 1276–1368, in: Geschichte der Stadt Augsburg von der Römerzeit bis zur Gegenwart, hrsg. v. Gunther Gottlieb u. a., 2. durchges. Aufl. Stuttgart 1985, S. 146–150.
- Berges*, Wilhelm, Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters (MGH Schriften, 2) ND (der Ausg. 1938) Stuttgart 1952.
- Bleicken*, Jochen, Die athenische Demokratie, Paderborn u. a. ²1988.
- Böckenförde*, Ernst-Wilhelm, Der allgemeine Gleichheitssatz und die Aufgabe des Richters. Ein Beitrag zur Justitiabilität von Art. 3 Abs. 1 des Bonner Grundgesetzes (Münsterische Beiträge zur Rechts- und Staatswissenschaft, 5), Berlin 1957.
- Bulst*, Neithard, Richten nach Gnade oder nach Recht. Zum Problem spätmittelalterlicher Rechtsprechung, in: Praxis der Gerichtsbarkeit in europäischen Städten des Spätmittelalters, hrsg. v. Franz-Josef Arlinghaus u. a. (Rechtsprechung. Materialien und Studien, 23), Frankfurt am Main 2006, S. 465–489.
- Burghartz*, Susanna, Leib, Ehre und Gut. Delinquenz in Zürich Ende des 14. Jahrhunderts, Zürich 1990.
- Dann*, Otto, Art. Gleichheit, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland 2 (1979), S. 997–1046.
- Gleichheit und Gleichberechtigung. Das Gleichheitspostulat in der alteuropäischen Tradition und in Deutschland bis zum ausgehenden 19. Jahrhundert (Historische Forschungen, 16), Berlin 1980.

- Dilcher*, Gerhard, Kommune und Bürgerschaft als politische Idee der mittelalterlichen Stadt, in: *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, Bd. 2: Mittelalter. Von den Anfängen des Islams bis zur Reformation, hrsg. v. Iring Fetscher/Herfried Münkler, München/Zürich 1993, S. 311–350.
- Rezension zu: Quellen zur Verfassungsgeschichte der deutschen Stadt im Mittelalter, ausgew. und übers. v. Bernd-Ulrich Hergemöller (*Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters*, 34), Darmstadt 2000, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung* 119 (2002), S. 573–575.
- Doelle*, Ferdinand, Die Rechtsstudien der deutschen Franziskaner im Mittelalter und ihre Bedeutung für die Rechtsentwicklung der Gegenwart, in: *Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte. Festschrift für Martin Grabmann*, hrsg. v. Albert Lang/Joseph Lechner/Michael Schmaus (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Suppl.-Bd. 3, 2. Halbbd.*), Münster i. W. 1935, S. 1037–1064.
- Dollinger*, Philippe, Die deutschen Städte im Mittelalter. Die sozialen Gruppierungen, in: *Altständisches Bürgertum*, Bd. 2, hrsg. v. Heinz Stoob (*Wege der Forschung*, 417), Darmstadt 1978, S. 269–300.
- Dumont*, Louis, *Homo aequalis*, 2 Bde., Paris 1977 und 1998.
- Ebel*, Wilhelm, Über die rechtsschöpferische Leistung des mittelalterlichen deutschen Bürgertums, in: *Untersuchungen über die gesellschaftliche Struktur der mittelalterlichen Städte in Europa. Reichenauvorträge 1963–1964*, hrsg. v. Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte (*Vorträge und Forschungen*, 11), Konstanz/Stuttgart 1966, S. 244–250.
- Erler*, Adalbert, Alle Menschen sind vor dem Gesetz gleich. Die Geschichte des Gleichheitsgrundsatzes (Die Gleichheit vor dem Gesetz. 1. Untersuchungen zu Art. 3 des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland) (Schriftenreihe der niedersächsischen Landeszentrale für politische Bildung. Verfassungsrecht und Verfassungswirklichkeit, 5A), Hannover 1967.
- Frenz*, Barbara, Huld und Gnade als Instrumente der Herrschaft in hochmittelalterlichen Städten des deutschsprachigen Raumes im Spiegel rechtlicher Quellen, in: *Le pardon, textes réunis par Jacqueline Hoareau-Dodinau/Xavier Rousseaux/Pascal Texier (Cahiers de l'Institut d'Anthropologie Juridique, 3)*, Limoges 1999, S. 131–163.
- Gleichheitsdenken in deutschen Städten des 12. bis 15. Jahrhunderts. Geistesgeschichte, Quellsprache, Gesellschaftsfunktion (*Städteforschung, Reihe A*, 52), Köln/Weimar/Wien 2000.
 - Frieden, Rechtsbruch und Sanktion in deutschen Städten vor 1300. Mit einer tabellarischen Quellenübersicht nach Delikten und Deliktgruppen. Mit einem Vorwort von Gerhard Dilcher (*Konflikt, Verbrechen und Sanktion in der Gesellschaft Alteuropas. Symposien und Synthesen*, 8), Köln/Weimar/Wien 2003.
 - Gewaltmonopol und Wahrheit. Städtische Entwicklungstendenzen im strafrechtlich relevanten Verfahren des 13. und frühen 14. Jahrhunderts, in: *Stadt – Gemeinde – Genossenschaft. Festschrift für Gerhard Dilcher zum 70. Geburtstag*, hrsg. v. Albrecht Cordes/Joachim Rückert/Reiner Schulze, Berlin 2003, S. 23–44.
- Fried*, Johannes, Deutsche Geschichte im früheren und hohen Mittelalter. Bemerkungen zu einigen neuen Gesamtdarstellungen, in: *Historische Zeitschrift* 245 (1987), S. 625–659.

- Fried, Johannes/Violante, Cinzio* (Hrsg.), *Il secolo XI: una svolta?* (Atti della XXXII settimana di studio, 10 – 14 settembre 1990) (Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento. Quaderno, 35), Bologna 1993.
- Gauvard, Claude* „de grace spécial“: *Crime, état et société en France à la fin du Moyen Age*, 2 Bde. (Publications de la Sorbonne. Série histoire ancienne et médiévale, 24), Paris 1991.
- Grund- und Freiheitsrechte im Wandel von Gesellschaft und Geschichte. Beiträge zur Geschichte der Grund- und Freiheitsrechte vom Ausgang des Mittelalters bis zur Revolution von 1848, hrsg. v. Günther Birtsch (Veröffentlichungen zur Geschichte der Grund- und Freiheitsrechte, 1), Göttingen 1981.
- Heinzle, Joachim*, Der gerechte Richter. Zur historischen Analyse mittelalterlicher Literatur, in: *Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche*, hrsg. v. dems., Frankfurt am Main/Leipzig 1994, S. 266–294.
- Hibst, Peter*, *Utilitas Publica – gemeiner Nutzen – Gemeinwohl. Untersuchungen zur Idee eines politischen Leitbegriffs von der Antike bis zum Spätmittelalter* (Europäische Hochschulschriften, Reihe 3: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, 497), Frankfurt am Main 1991.
- Isenmann, Eberhard*, *Die deutsche Stadt im Spätmittelalter. 1250–1500. Stadtgestalt, Recht, Stadtreglement, Kirche, Gesellschaft, Wirtschaft*, Stuttgart 1988.
- Johaneck, Peter*, Art. Schwabenspiegel, in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon 8* (21992), S. 896–907.
- Kannowski, Bernd*, Bürgerkämpfe und Friedebriefe. Rechtliche Streitbeilegung in spätmittelalterlichen Städten (Forschungen zur Deutschen Rechtsgeschichte, 19), Köln/Weimar/Wien 2001, S. 24–31.
- Leibholz, Gerhard*, *Die Gleichheit vor dem Gesetz*, München²1959 (1. Aufl. 1925).
- Meier, Christian*, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt am Main 1980.
- Miethke, Jürgen*, Politische Theorie im Mittelalter, in: *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*, hrsg. v. Hans-Joachim Lieber, Bonn 1993, S. 47–156.
- Prodi, Paolo*, *Eine Geschichte der Gerechtigkeit*, München²2005.
- Rublack, Hans-Christoph*, Political and Social Norms in Urban Communities in the Holy Roman Empire, in: *Religion, Politics and Social Protest. Three Studies on Early Modern Germany*, hrsg. v. Kaspar von Greyertz, London 1984, S. 24–60.
- Schmidt, Hans-Joachim*, Arbeit und soziale Ordnung. Zur Wertung städtischer Lebensweise bei Berthold von Regensburg, in: *Archiv für Kulturgeschichte 71* (1989), S. 261–296.
- Allegorie und Empirie. Interpretation und Normung sozialer Realität in Predigten des 13. Jahrhunderts, in: *Die deutsche Predigt im Mittelalter. Internationales Symposium am FB Germanistik der FU Berlin vom 3.–6. Oktober 1989*, hrsg. v. Volker Mertens/Hans Jochen Schiewer, Tübingen 1989, S. 301–332.
- Schorer, Reinhold*, *Die Strafgerichtsbarkeit in der Reichsstadt Augsburg, 1156–1548* (Konflikt, Verbrechen und Sanktion in der Gesellschaft Alteuropas. Fallstudien, 3) Köln/Weimar/Wien 2000.
- Schuster, Peter*, *Eine Stadt vor Gericht. Recht und Alltag im spätmittelalterlichen Konstanz*, Paderborn u. a. 2000.

- Schwerhoff*, Gerd, Devianz in der alteuropäischen Gesellschaft. Umriss einer historischen Kriminalitätsforschung, in: Zeitschrift für Historische Forschung 19 (1992), S. 385–414.
- Aktenkundig und gerichtsnotorisch. Einführung in die Historische Kriminalitätsforschung, Tübingen 1999.
- Sievers*, Kai-Detlev, Prügelstrafe als Zeichen ständischer Ungleichheit, in: Das Recht der kleinen Leute. Beiträge zur rechtlichen Volkskunde. Festschrift für Karl-Sigismund Kramer, hrsg. v. Konrad Köstlin/Kai-Detlev Sievers, Berlin 1976, S. 195–206.
- Starck*, Christian, Die Anwendung des Gleichheitssatzes, in: Der Gleichheitssatz im modernen Verfassungsstaat [Festschrift für Gerhard Leipholtz zum 80. Geburtstag], hrsg. v. Christoph Link (Studien und Materialien zur Verfassungsgerichtsbarkeit, 20), Baden-Baden 1982, S. 51–73.
- Stehkämper*, Hugo, pro bono pacis. Albertus Magnus als Friedensvermittler und Schiedsrichter, in: Archiv für Diplomatik 23 (1977), S. 297–382.
- Stolleis*, Michael, Art. Wohlfahrt, in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte 5 (1998), S. 1486–1488.
- Töpfer*, Bernhard, Naturrechtliche Freiheit und Leibeigenschaft. Das Hervortreten kritischer Einstellungen zur Leibeigenschaft im 13.–15. Jahrhundert, in: Sozialer Wandel im Mittelalter. Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen, hrsg. v. Jürgen Miethke/Klaus Schreiner, Sigmaringen 1994, S. 335–351.

***Gehorsamkeyt ist tod, gerechtigkeit leyt not, nichts stet in rechter ordenung.*¹**

Zum Begriff der „Gerechtigkeit“ in Schriften zur Reichsreform des 15. Jahrhunderts

Von *Gabriele Annas*, Frankfurt am Main

I. Einleitende Bemerkungen

Wenn in der deutschen Öffentlichkeit in den vergangenen Jahren sozial-, wirtschafts- und finanzpolitische Reformdiskussionen aufgenommen wurden (sei es mit Blick auf die Krise der sozialen Sicherungssysteme,² sei es unter Hinweis auf die Massenarbeitslosigkeit [Arbeitsmarktreform]³), so verband sich damit zugleich immer wieder aufs Neue auch die Frage nach „Gerechtigkeit“,⁴ und dies gleich in einer doppelten Weise: einerseits im Zusammenhang mit einer für die gegenwärtige soziale Ordnung konstatierten „Gerechtigkeitslücke“,⁵ andererseits angesichts eines allgemein befür-

¹ Reformation Kaiser Siegmunds, S. 50 sowie 51.

² Mit einer guten Zusammenschau der in diesen Jahren geführten Reformdiskussionen: *Becher/Treptow*.

³ Die CDU hatte in diesem Zusammenhang – als eine Antwort auf die Diskussionen um eine Arbeitsmarktreform – 2004 den Slogan geprägt: „Gerecht ist, was Arbeit schafft.“

⁴ „Die Gerechtigkeitsfrage ist in die Gesellschaft zurückgekehrt“ – so der damalige Bundestagspräsident Wolfgang Thierse in einem Artikel der „Frankfurter Rundschau“ vom 20. Juni 2000 (freundlicher Hinweis von Frau PD Dr. Petra Schulte). Zu verweisen ist in diesem Zusammenhang beispielsweise auf die 2005 unter dem Stichwort „größere Steuergerechtigkeit“ angestoßene Diskussion um die sog. „Reichen-Steuer“, auf die parteiübergreifende Forderung jüngerer Berliner Parlamentarier, das Thema „Generationengerechtigkeit“ in der Verfassung zu verankern, auf die unter dem Begriff „Hochschulgerechtigkeitsgesetz“ firmierenden Verordnungen über die Erhebung von Studiengebühren an deutschen Universitäten oder auf die beispielsweise im Rahmen einer Berliner Fachtagung 2006 von der damaligen Präsidentin der Kultusministerkonferenz Ute Erdsiek-Rave erhobene Forderung nach einer „geschlechter-gerechten“, Mädchen und Jungen gleichermaßen fördernden Gestaltung der Schulen. Der 96. Deutsche Katholikentag in Saarbrücken (2006) schließlich stand unter dem Thema „Gerechtigkeit vor Gottes Angesicht“.

⁵ Siehe in diesem Zusammenhang beispielsweise eine vom „Kölner Stadt-Anzeiger“ und der ARD in Auftrag gegebene Befragung zum Deutschland-Trend (durch infratest/dimap), nach der Ende 2006 „aktuell 67 Prozent (–1) der Bundesbürger die Verhältnisse im Land als eher ungerecht [bezeichneten], 29 Prozent (+2) sehen sie alles in allem als gerecht an“ (*Wirtz*, S. 7).

worteten zukünftigen Umbaus des Sozialstaates, der sich an den Erfordernissen einer Verteilungs- oder distributiven Gerechtigkeit (im Sinne eines sozialen Ausgleichs) orientieren sollte. (Und insofern dient der Begriff der „Gerechtigkeit“ in diesem Kontext denn auch weniger der Beschreibung einer gesellschaftlichen Realität, sondern verweist vor allem auf deren potentielle Gestaltung und Veränderung.) Als Grund für den geforderten Umbau wird dabei nicht allein der Umstand angeführt, dass der gegenwärtige Sozialstaat „sowohl unbezahlbar wie auch ungerecht geworden sei“; gestützt werden derartige Argumentationen zudem durch kritische Überlegungen zu einem Sozialstaat, der „den Menschen mit seinem grundlegenden Schutz vor Risiken eine passive Rolle zugewiesen und ihre Freiheit bzw. ihre aktive Selbstverwirklichung behindert“ habe.⁶ Gerechtigkeit als Grundlage und Voraussetzung des sozialen Friedens, Freiheit im Sinne einer Stärkung der individuellen Eigenverantwortung des Bürgers, Chancengleichheit, die sich nicht nur auf Bildung, Beruf, Einkommen und Politik, sondern auf die gesamte individuelle Lebensführung bezieht (Gleichheit mithin nicht als Resultat einer Sozialen Marktwirtschaft, sondern als Gleichheit der Ausgangs- oder Startbedingungen):⁷ Mit diesen geschichtlichen Grundbegriffen – „Gerechtigkeit“, „Frieden“, „Freiheit“ und „Gleichheit“ – können stichwortartig die Ziele der gegenwärtigen Reformdiskussionen um einen modernisierten Sozialstaat zu Beginn des 21. Jahrhunderts umrissen werden.

II. Die Reichsreform des späten Mittelalters

Reformdiskussionen hat es in Deutschland (ebenso wie in anderen Staaten) bereits in früheren Jahrhunderten gegeben – Antwort in der Regel auf „schleichende“ Krisenerscheinungen vor allem im rechtlichen und wirtschaftlichen Bereich, zu denen nicht zuletzt gravierende Mängel des Gerichtswesens, überhöhte finanzielle Belastungen der Städte und Territorien, die Verarmung breiter Schichten der Bevölkerung oder allgemein die Destabilisierung bestehender Herrschaftsverhältnisse gehörten. Erinnerung sei an dieser Stelle nur an die weitreichenden reformerischen Ansätze des absolutistischen Staates im Zeitalter der Aufklärung, vor allem aber an die ausgedehnten Reformdiskussionen und -maßnahmen im Zusammenhang mit der

⁶ Beide Zitate: *Becher/Treptow*, S. 10.

⁷ Hierzu auch – beispielhaft – die Ausführungen des früheren bayerischen Finanzministers und CSU-Vorsitzenden Erwin Huber in einem Interview der „Süddeutschen Zeitung“, das in der Ausgabe vom Samstag/Sonntag, 23./24. Februar 2008 publiziert wurde: „(...) Gerechtigkeit als Chancengerechtigkeit und Generationengerechtigkeit (...). Hier geht es um die Leistungsfähigkeit der Schulen und des Bildungswesens. Die Frage der Generationengerechtigkeit hängt mit der soliden Haushaltspolitik und dem Schuldenabbau zusammen, Leistungsgerechtigkeit mit der Familienpolitik und der Senkung von Steuern und Abgaben“ (S. 42).

angestrebten *reformatio sacri imperii* des 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts.⁸

Entsprechend dem mittelalterlichen Wortsinn des Ausdrucks *re-formare* war das zeitgenössische, von einem konservativen Grundzug bestimmte Reformdenken⁹ zunächst wesentlich restaurativ ausgerichtet: auf die (vermeintliche) Wiederherstellung bzw. Erneuerung der alten, als „richtig“ (anerkannten) politisch-institutionellen Ordnung.¹⁰ „Der konkrete Maßstab, an dem sich die Reformatio-Vorstellung der Reformtraktate orientiert, ist“ – so Eike Wolgast – „je nach Wissen und Erfahrungshorizont unterschiedlich; gemeinsam ist die Ausrichtung am Alten, das durch die Zeit und die Verderbtheit der Menschen willentlich oder unwillentlich in Verfall geraten ist.“¹¹ Nicht die – im modernen Sinne – reformierende Veränderung von Gesellschaft und Verfassung, sondern die Behebung verfassungspolitischer Missstände und Missbräuche namentlich in den Bereichen der Landfriedenswahrung (Mängel in der Gerichtsorganisation des Reichs), des Finanzwesens (steuerliche Abgaben, Zoll- und Münzwesen) sowie der „Reichskriegsverfassung“ standen denn auch im Mittelpunkt der ausgedehnten Bemühungen um eine *reformatio sacri imperii*,¹² die in aktenmäßigen Aufzeichnungen ebenso wie in literarischen Reformtraktaten jener Zeit thematisiert wurde. Zugleich – und damit jenseits der im eigentlichen Sinne „konservativ-reformerischen“ Zielvorstellungen, die eine Korrektur des mit der Zeit „De-formierten“ anstrebten – entwickelten die nicht zuletzt mit Blick auf historische oder zeitgenössische Vorbilder formulierten Denkschriften jedoch zukunftsweisende Reformvorschläge, deren Bedeutung für die Wandlungen der politisch-institutionellen Ordnung am Übergang zur frühneuzeitlichen Staatlichkeit des Alten Reichs nicht unterschätzt werden sollte.¹³

⁸ Zur Reichsreform des 15. Jahrhunderts allgemein (in Auswahl): *Hartung; Mollitor; Scheerer; Koller; Hödl; Kraft; Moraw*, Organisation und Funktion, S. 58–65; *Angermeier; Willoweit*, Reichsreform; *ders.*, Deutsche Verfassungsgeschichte, S. 131–143; *Isenmann*, Integrations- und Konsolidierungsprobleme; *ders.*, Kaiser, Reich und deutsche Nation, insbes. S. 151–155; *ders.*, König oder Monarch?, insbes. S. 73–75, 80 f., 89–91; *Märtl*, Reformgedanke; *Krieger*, S. 49–53, 114–118, 141–146 (mit weiteren Literaturhinweisen).

⁹ Zum zeitgenössischen Begriff der „Reform“ (*reformatio*) (in Auswahl): *Isenmann*, Integrations- und Konsolidierungsprobleme, S. 116 f.; *Angermeier*, S. 22 f.; *Wolgast*, S. 316–325; *Moraw*, Rezension, S. 280 f.; *Schubert*, Einführung, S. 240–242; *Prietzl*, S. 114; *Willoweit*, Deutsche Verfassungsgeschichte, S. 132.

¹⁰ Vgl. *Prietzl*, S. 114; *Krieger*, S. 49. Zu den nachfolgenden allgemeinen Überlegungen zum Begriff der „Reichsreform“ bereits zuvor *Annas*, Rezension.

¹¹ *Wolgast*, S. 321; hierzu auch *Willoweit*, Deutsche Verfassungsgeschichte, S. 132 f.

¹² Siehe in diesem Zusammenhang knapp zusammenfassend *Krieger*, S. 50; *Schmid*, Der Gemeine Pfennig von 1495, S. 58 f.

¹³ „Reform samt ihren theoretischen Ansätzen“ – so *Isenmann*, König oder Monarch?, S. 74, mit Blick auf die zeitgenössische Reformliteratur – „zielt grundsätzlich auf Veränderung und damit auf Praxis.“ In Abgrenzung von diesem in der verfassungshistorischen Forschung mehrheitlich vertretenen Interpretationsansatz (vgl.

In diesen Zusammenhang fügt sich denn auch nahtlos die vorsichtige Beobachtung Eike Wolgasts ein, der auf eine „Akzentverschiebung“ und den „Ansatz zu einem partiellen Bedeutungswandel“ des Begriffs „reformatio“ / „Reformation“ im Verlaufe des 15. Jahrhunderts hingewiesen hat: „Während für den kirchlichen Bereich nicht nur keine Modifizierung des tradierten Verständnisses zu verzeichnen ist, im Gegenteil die Autoren des 15. Jahrhunderts die Notwendigkeit der Ausrichtung auf Vorbild und Maßstab der alten Kirche schärfer als je ins Bewußtsein heben, verliert im profanen Sprachgebrauch die Orientierung an früheren Normen und der Rückgriff auf sie mindestens andeutungsweise an Priorität.“¹⁴

Geleitet von den jeweils dominierenden verfassungshistorischen Paradigmen, aber auch geprägt von je individuellen Interpretationsansätzen sollte die mit dem Begriff der „Reichsreform“¹⁵ verbundene „Verfassungsbewegung“ des ausgehenden Mittelalters im übrigen eine durchaus unterschiedliche historiographische Beurteilung bzw. Einordnung erfahren: In Anlehnung an anstaltsstaatlich-obrigkeitlich orientierte Vorstellungs- und Deutungsmuster hatte noch die ältere verfassungshistorische Forschung des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts die betreffenden Reichsreformbestrebungen unter den negativen Vorzeichen eines im Vergleich zu den europäischen Nachbarstaaten gescheiterten Verstaatungs- und Modernisierungsprozesses betrachtet, der zu einer maßgeblichen innen- und außenpolitischen Schwä-

Krieger, S. 116 [mit weiterführenden Literaturangaben]) hat demgegenüber *Angermeier*, S. 87, betont, dass „diese Literatur zwar ein wichtiges Zeugnis für die Existenz des Reformwillens, das allgemeine Empfinden der Reformbedürftigkeit und die Empfänglichkeit für Reformideale [sei], aber ihrer ganzen Art und Bedingung nach (...) doch nur eine die Situation und die Tendenzen widerspiegelnde Bedeutung, nicht aber eine die Reform treibende und mitgestaltende Wirkung gehabt [habe]“.

¹⁴ *Wolgast*, S. 325.

¹⁵ In der verfassungshistorischen Forschung ist verschiedentlich auf die sprachlichen und inhaltlichen Probleme hingewiesen worden, die mit einer Verwendung des Ausdrucks „Reichsreform“ verbunden sind. Obgleich als übergreifende Bezeichnung für z. T. divergierende verfassungspolitische Bestrebungen des ausgehenden Mittelalters weithin verbreitet, sollte das moderne sprachliche Pendant zum mittelalterlichen Begriff der *reformatio sacri imperii* insgesamt nur – so Peter Moraw – „mit Zurückhaltung gebraucht werden. Er [d. h. der Begriff der „Reichsreform“, G.A.] ist problematisch, weil er einerseits im heutigen Wortsinn zu weit und zu hoch greift, andererseits inhaltlich zu eng ist und bestimmte einseitige Perspektiven schafft. Jenes gilt um so mehr, als sich die Quellenlage nach wie vor als eher ungünstig darstellt, so daß auch das Urteil stark vom Gesamtverständnis des Zeitalters abhängig bleibt“ (*Moraw*, *Organisation und Funktion*, S. 60). In einem ähnlichen Sinne auch *Prietzl*, S. 114 f. (mit der Überlegung, dass es insgesamt zutreffender sei, „das, was geschah, [...] als ein Bemühen [zu] beschreiben, die politischen Strukturen des Reichs jenen Anforderungen anzupassen, die nach Meinung der Zeitgenossen an König und Reich zu stellen waren“ [S. 115]); *Krieger*, S. 49, 114 f.; *Willouweit*, *Deutsche Verfassungsgeschichte*, S. 132. Heinz Angermeier hingegen hatte die Verwendung des Ausdrucks „Reichsreform“ im modernen Sinne mit dem Hinweis begründet, dass „wir mit unserem modernen Begriff ‚reformieren‘ eine Vorstellung verbinden, die zwar nicht den Intentionen der Handelnden, wohl aber den historisch tatsächlichen Ergebnissen ihres Handelns entspricht“ (*Angermeier*, S. 22).

chung des Alten Reichs beigetragen habe.¹⁶ Jüngere Forschungsansätze – genannt seien in diesem Zusammenhang vor allem die Untersuchungen von Heinz Angermeier, Eberhard Isenmann, Peter Moraw und Dietmar Willoweit – sind demgegenüber vor allem von dem Bemühen bestimmt, die mit der Reichsreform verbundenen verfassungspolitischen Initiativen des Königtums und der Reichsstände in den größeren Kontext einer „Umgestaltung“ (Peter Moraw)¹⁷ bzw. „Konsolidierung“ (Heinz Angermeier)¹⁸ der mittelalterlichen Reichsverfassung einzuordnen. So hat denn auch Heinz Angermeier die zeitgenössischen Bemühungen um eine *reformatio sacri imperii* wesentlich aus dem „Problem eines doppelten bzw. wechselseitigen Mißverhältnisses von Recht und Macht bei Königen und Ständen“¹⁹ erklärt und die Reichsreform des 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts in diesem Sinne als eine (macht-)politisch motivierte Konfrontation zweier Reformbewegungen (einer vom Königtum ausgehenden und einer von den Reichsständen getragenen) beschrieben, die mit der Schaffung entsprechender verfassungsrechtlicher Institutionen zugleich zu einer Neubestimmung der krisenhaft gestörten Rechtsbeziehungen zwischen Reichsoberhaupt und Reich zu gelangen suchten.²⁰ Von einem „Machtkampf um den Wandel von Verfassungsformen“²¹, gar „von einem gigantischen Verfassungskonflikt“²² spricht zwar auch Dietmar Willoweit, der zugleich auf den sachlich-inhaltlichen Zusammenhang zwischen der Reichsreform und der Diskussion um das allgemeine Reichssteuerwesen hinweist;²³ gegenüber dem (macht-)politisch akzentuierten Interpretationsansatz Heinz Angermeiers (mit der angestrebten Trennung von Politik/Macht und Recht) werden hier jedoch „die kontroversen Diskussionen und Aktionen im Rahmen des Reichsreformpro-

¹⁶ Siehe hierzu beispielhaft die älteren Arbeiten von *Hartung* und *Molitor*. Mit einem Überblick zur älteren Forschung *Angermeier*, S. 22–28; *Krieger*, S. 114–118.

¹⁷ Vgl. *Moraw*, Fürstentum, S. 132 („Dabei [im Zusammenhang mit den nachfolgenden Ausführungen, G.A.] wird der Begriff ‚Reichsreform‘ vermieden, besser spricht man von der Umgestaltung der Reichsverfassung“). In diesem Sinne auch *ders.*, Von offener Verfassung, S. 416.

¹⁸ Nach den Überlegungen *Angermeiers*, S. 30, ging es im Zusammenhang mit der Reichsreform „für beide Seiten [d. h. für Königtum und Reichsstände, G.A.] nicht um den Fortschritt zum Staat (...), sondern um einen Fortschritt in dem Bemühen, das Reich zu bewahren und seine Verfassung im jeweiligen politischen Verständnis zu konsolidieren“. Und 300 Seiten später nochmals zusammenfassend: „So führte die Reichsreform eben nicht zur Perfektion der Staatsgewalt, sondern sie war ein Prozeß der Konsolidierung auf dem Wege der Verteilung dieser Staatsgewalt und ihrer einvernehmlichen Ausübung durch die Glieder (...)“ (ebd., S. 330 f.). Siehe hierzu auch *Willoweit*, Reichsreform, S. 271.

¹⁹ *Angermeier*, S. 30.

²⁰ Vgl. ebd., S. 30. Zur Position Heinz Angermeiers *Krieger*, S. 115 f.

²¹ *Willoweit*, Deutsche Verfassungsgeschichte, S. 133.

²² *Willoweit*, Reichsreform, S. 271.

²³ Da andernfalls – so *Willoweit*, Reichsreform, S. 273 – „der wohl wichtigste Reformgewinn der Reichsstände, nämlich die Formierung und rechtliche Verfestigung des Reichstages, nicht hinreichend erklärt werden“.

zesses“ wesentlich „auf Veränderungen im Rechtswesen und Rechtsbewußtsein“ zurückgeführt.²⁴ Nicht als Folge langfristiger Konzeptionen, sondern als Produkt – wenn überhaupt – kurzfristiger Planungen hat schließlich Peter Moraw die Reichsreform beschrieben,²⁵ die hier gänzlich unvoluntaristisch im unmittelbaren Zusammenhang mit der spätestens seit den siebziger Jahren des 15. Jahrhunderts einsetzenden „gestalteten Verdichtung“ des spätmittelalterlichen Reichs betrachtet wird (mit dem allgemein, von Königtum und Reichsständen anerkannten Reichstag als dem vielleicht wichtigsten Ergebnis dieser Verfassungsbewegung);²⁶ „es gab nur“ – so Peter Moraw resümierend – „das Reagieren auf kurzfristige Situationen, aufgrund von nicht sehr reflektierten Erfahrungen, wenn auch offenbar auf der Basis eines zählbaren Grundkonsenses.“²⁷ Wohl nicht ohne Grund hat denn auch Heinz Angermeier im Hinblick auf die divergierenden Bemühungen der verfassungshistorischen Forschung um eine inhaltliche Bestimmung des Geschehenszusammenhangs „Reichsreform“ von dem Eindruck gesprochen, „vor einem Phänomen zu stehen, das zwar in seiner metahistorischen Realität unabweisbar, in seiner historischen Gestalt aber kaum faßbar ist.“²⁸

Und noch eine kurze Bemerkung am Rande: Mit dem in der Forschung fest eingeführten, inhaltlich indes unscharfen Begriff der „Reformschriften“ wird allgemein eine sprachlich wie literarisch höchst heterogene Gruppe von Texten bezeichnet.²⁹

„Es finden sich“ – so Claudia Märkl – „in diesen Werken vereinzelt utopische Elemente und Anklänge an eschatologische oder prophetische Schriften, die Grenzen zu Fürstenspiegeln und staatstheoretischen Traktaten sind fließend, und es ist vielfach kaum möglich, eine klare Unterscheidung zu treffen zwischen rein theoretischen Reformentwürfen einerseits und andererseits Texten, die im Zusammenhang mit konkreten Reformbemühungen entstanden sind.“³⁰

²⁴ Beide Zitate: *Willoweit*, Reichsreform, S. 275. Zur methodisch begründeten Kritik Dietmar Willoweits an den Positionen Heinz Angermeiers ebd., S. 274 f. Zu Dietmar Willoweits Interpretationsansatz zusammenfassend *Krieger*, S. 116.

²⁵ In diesem Sinne *Moraw*, Fürstentum, S. 132.

²⁶ Vgl. *Moraw*, Organisation und Funktion, S. 65; *ders.*, Fürstentum, S. 132 f.; hierzu auch *Müller*, S. 258; *Krieger*, S. 117 f.

²⁷ *Moraw*, Fürstentum, S. 136; in diesem Sinne auch *ders.*, Rezension, S. 283. Im Zusammenhang mit den Reformbemühungen vor allem der Zeit Kaiser Maximilians I. (im Umfeld des Wormser Reformreichstags von 1495) hatte Peter Moraw zudem darauf hingewiesen, dass „dem König (...) keine einheitliche Ständepartei gegenüber[stand], vielmehr bestand eine ganze Anzahl nur schwer abgrenzbarer Interessentenpositionen“ (*Moraw*, Organisation und Funktion, S. 61; hierzu auch *ders.*, Fürstentum, S. 132), darunter die rivalisierenden Wittelsbacher als dynastische Konkurrenten, die Territorialgewalten mit ihren politischen Positionskämpfen sowie der Mainzer Erzbischof Berthold von Henneberg als Vertreter (und Verteidiger) kurfürstlicher Prärogativen.

²⁸ *Angermeier*, S. 28.

²⁹ Mit einer Zusammenstellung der wichtigsten Schriften zur Reichsreform des 15. Jahrhunderts: Quellen zur Reichsreform. Knappe Überblicke bei *Angermeier*, S. 84–99; *Märkl*, Reformgedanke, S. 92–94, 107 f.; *Watanabe*, S. 212 f.

Dass man in den betreffenden Reformschriften tatsächlich – wie Peter Moraw nicht zuletzt unter Hinweis auf die karge und isolierte Überlieferungslage betonte – „nicht den Ausdruck einer öffentlichen Meinung, sondern [nur] Einzelauffassungen sehen“ darf und diesen zudem „ein großes Maß von Wirklichkeitsferne“ zuschreiben muss,³¹ bedarf indes noch einer kritischen Überprüfung: Zu eindringlich sind die Schilderungen der Recht- und Friedlosigkeit im römisch-deutschen Reich des 15. Jahrhunderts und der sich daraus ergebenden finanziellen, wirtschaftlichen und soziopolitischen Folgen für das Gemeinwesen (*Gehorsamkeyt ist tod, gerechtigkeit leyt not, nichts stet in rechter ordenung*),³² zu konkret die jeweils vorgebrachten Vorschläge zu deren Behebung (namentlich im Hinblick auf die beobachteten Mängel im Gerichts- und Finanzwesen). Zudem sind die Verfasser dieser Schriften – sofern bekannt – einer sich im Zuge der „Professionalisierung der politischen Praxis“³³ im späten Mittelalter neu formierenden Funktionselite der gelehrten Räte zuzuordnen, die – zumeist juristisch, seltener theologisch ausgebildet – in den Diensten des Königtums, der Fürsten sowie der Kommunen tätig waren und entsprechend politisch-administrative Erfahrungen in die betreffenden Reformschriften einbringen konnten.³⁴ „Reichsreform“ – so Ernst Schubert mit Blick auf die nachkonziliare Zeit – „war ein Thema der gelehrten Räte. Der Anteil der Fürsten, der Anteil auch des Königs bestand im wesentlichen in der ‚Reaktion‘, in dem Eingehen auf Vorschläge.“³⁵

III. Der Begriff der „Gerechtigkeit“ in Schriften zur Reichsreform

Dass schließlich zwischen der Reichsreform und der zeitgenössischen Kirchenreform zumindest in der Zeit der großen Konzilien von Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449) enge gedankliche Verbindungen bestanden³⁶ (und diese „[keineswegs] nur von einigen weltfremden ‚Theoretikern‘

³⁰ *Märtl*, Reformgedanke, S. 92.

³¹ Beide Zitate: *Moraw*, Von offener Verfassung, S. 416.

³² Siehe Anm. 1.

³³ *Schubert*, Fürstliche Herrschaft, S. 28.

³⁴ Vgl. *Isenmann*, König oder Monarch?, S. 74 f.; *Märtl*, Reformgedanke, S. 94 f. Zu gelehrten Räten des ausgehenden Mittelalters allgemein (in Auswahl): *Lieberich*; Die Rolle der Juristen, darin insbes. die Beiträge von *Moraw* („Gelehrte Juristen“) und *Stievermann* („Die gelehrten Juristen“); Gelehrte im Reich, darin insbes. die Beiträge von *Willoweit* („Juristen im mittelalterlichen Franken“) und *Männl* („Die gelehrten Juristen“); *Gramsch*.

³⁵ *Schubert*, Einführung, S. 243.

³⁶ „Die Frage nach der ‚Reichsreform‘ [war]“ – so *Moraw*, Organisation und Funktion, S. 59 – „wenigstens im Konzilszeitalter, das die wichtigsten Schriften hervorbrachte, mit der Frage nach der Kirchenreform untrennbar verbunden, ja jene war

gezogen wurden“)³⁷, dokumentieren bereits die programmatischen Äußerungen Sigismunds von Luxemburg in einem vom 21. Januar 1411 datierten (und mithin nur wenige Wochen nach seiner – ersten – Wahl zum römisch-deutschen König ausgefertigten) Schreiben an den Rat der Stadt Frankfurt am Main: *also meinen wir mit gotis hilfe, so wir erste mogen, uns ernstlich darczu czu fugen und czu schiken, wie wir der heiligen kirchen und des heiligen Romischen reichs sachen in gute und redliche ordenunge brengen, gerechtikait und gemeinen nucz die leider langzeit undergedruckt gewest sind furwenden, die strassen beschirmen, und mit ewerr und anderr des reichs getrewen hilfe frid und gemach in den landen machen.*³⁸ Und auch in den zeitgenössischen Reformschriften selbst (namentlich der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts) wurden wiederholt Vorschläge zur Reichsreform im Zusammenhang mit den kirchlichen Reformbemühungen jener Zeit thematisiert.³⁹ *Quia pro reformatione sacri imperii* – so das *Avisamentum* des Job Vener (Juni 1417) – *est in multis par ratio cum reformatione papatus.*⁴⁰ Zu verweisen ist darüber hinaus auf die *Avisamenta reformationis in curia et extra in utroque statu ecclesiastico et seculari* des Johannes Schele (1433),⁴¹ auf die *Concordantia catholica* des Nikolaus von Kues (1433/34),⁴² auf die anonym überlieferte *Reformatio Sigismundi* (Herbst 1439)⁴³ sowie auf den Traktat des Heinrich Toke über *Concilia, wie man die halten sol* (1442)⁴⁴. Die (Wieder-)Herstellung einer (ge-)rechten Ordnung von Kirche und Reich steht schließlich auch im Mittelpunkt einer Denkschrift, die unter dem allerdings nicht zeitgenössischen Titel *Abschiedt zwischen Geistlichen Churfürsten, mit waß mittel das Rom(ische) Reich wieder auffzubringen wäre, und wie man im künfftigen Concilio reden solle*⁴⁵ bekannt ist. Mit guten Gründen

dieser untergeordnet.“ Vgl. *Moraw*, Von offener Verfassung, S. 368; *ders.*, Rezension, S. 283; *Watanabe*, S. 212; *Müller*, S. 257, 259; *Laufs*, Sp. 734; *Krieger*, S. 116. Zu diesem Themenkomplex allgemein: Reform von Kirche und Reich.

³⁷ *Krieger*, S. 117.

³⁸ RTA 7, Nr. 38, S. 55 f., hier S. 56; hierzu auch *Angermeier*, S. 31; *Laufs*, Sp. 733; *Krieger*, S. 49 f.

³⁹ In diesem Sinne *Laufs*, Sp. 734; *Krieger*, S. 49.

⁴⁰ *Heimpel*, Nr. 28, S. 1290–1313 (Zitat: cap. VIII, S. 1309).

⁴¹ Quellen zur Kirchenreform 2, Nr. 10, S. 202–237.

⁴² Nicolai de Cusa *De Concordantia Catholica libri tres*.

⁴³ Reformation Kaiser Sigismunds.

⁴⁴ *Loebel*, S. 106–149.

⁴⁵ Gemäß der von einer neuzeitlichen Hand stammenden Notiz am Ende einer im Koblenzer Landeshauptarchiv unter der Signatur 1 A 7299 (hier p. 20) aufbewahrten Abschrift dieser politischen Denkschrift. Leicht abweichend hiervon ein ebenfalls späterer Archivvermerk auf dem Titelblatt: *Abschied der geistlichen Kurfürsten, mit was Mitteln dem Reiche aufzuhelfen und wie man im künftigen Concil reden solle*. Edition: *Ranke*, Nr. 2, S. 14–19; Quellen zur Reichsreform, Nr. 33, S. 301–309 (zugleich benutzte Textausgabe). Zu dieser Denkschrift: *Molitor*, S. 120–123; *Scheerer*, S. 33 f.; *Iseemann*, Reichsfinanzen, S. 140 f.; *ders.*, Integrations- und Konsolidierungsprobleme, insbes. S. 130–133; *ders.*, Kaiser, Reich und deutsche Nation, S. 151 f.;

wird sie dem reichspolitisch umtriebigen Trierer Erzbischof Jakob von Sierck († 1456) – dem führenden Protagonisten der kurfürstlich-fürstlichen Reformbewegung der fünfziger Jahre – zugeschrieben und im allgemeinen auf die Monate unmittelbar nach der Kaiserkrönung Friedrichs III. – Ende 1452/Anfang 1453 – datiert.⁴⁶ Als Anlass zur Entwicklung der nachfolgenden Programmatik wird bereits einleitend auf die bestehende Eintracht – *eynlichkeit* – zwischen Kaiser und Papst hingewiesen.⁴⁷ Zwar sei bekannt, dass *von alterß uß yrer zweytracht vyl unraits in das Ryche und besunder under fursten und prelaten des Rychs kommen ist; dennoch mögen auch eczwann die undersaissen durch yre eynung beswert werden durch uffsaczungen ader durch verlyhungen, die eczwann sunder beyder verstanteniß gescheent, want sie eczwann dick nit woil von der Dutschen nacion noitdurfft underwyst werden.*⁴⁸ Das Ziel der kurfürstlichen Bemühungen wird schließlich ganz konkret benannt:

*uff das, obe der pabst und der keyser yrer eyndrechtikeyt zu gemeynem nucz gebriuchen wulden, das wir darczu destabaß gehelffen muchten. Wulden sie aber yrer eyndrechtikeyt eczwan durch unrechte underwysunge und auch eczwan in besuerniß des Rychs, auch yrer und unser undersaissen, gebriuchen, das wir sie dan als getruwe kurfursten des Rychs, die vur allen dingen gemeynen nucz vurkeren sullen, durch unsern guden rait, vur andern yren reten, den gemeyne sachen nit so vyl zu herczen gaent, zytlichen und fuglichen underwysen und darfur gesin mugen.*⁴⁹

Die besondere Interessenlage der Kurfürsten, aber auch ihre verfassungspolitische (Mit-)Verantwortung hinsichtlich der *gemeyne[n] sachen* des Reichs begründen mithin die in diesem Zusammenhang eingeforderte Partizipation an der Reichsgewalt: *Item alle und igliche sachen, die da zu ußrichtung der gerechtikeyt, auch zu ordenunge des keyserlichen hoiffs noit sint, sullent durch uns kurfursten und die rete, die wir darzu ruffen, auch mit bysin des keyser, recht ordinert werden.*⁵⁰

Grundsätzlich werden im Rahmen des *Abschiedt[s] zwischen Geistlichen Churfürsten* zunächst zwei Problemfelder skizziert, die nachfolgend mit entsprechenden Lösungsvorschlägen konfrontiert werden: zum einen die *sachen d[er] heylige[n] kristliche[n] kirche*⁵¹ angesichts der mangelnden Beachtung des Konzilsdekrets *Frequens* von 1417, die zur Folge habe – so der warnende Hinweis –, dass kein Mittel zur Hand sei, künftig ein Schisma zu beseitigen.⁵² Zum anderen die *sachen des Rychs*: *Vurter sehen wir in sachen des Rychs,*

ders., König oder Monarch?, S. 80 f.; *Märtl*, Reformgedanke, S. 93 f. mit Anm. 8; *Miller*, S. 232–234.

⁴⁶ Vgl. *Miller*, S. 232 f.

⁴⁷ Siehe Quellen zur Reichsreform, Nr. 33, S. 301.

⁴⁸ Ebd., S. 301.

⁴⁹ Ebd., S. 302.

⁵⁰ Ebd., S. 306.

⁵¹ Ebd., S. 302 f. (Zitat: S. 302).

⁵² Vgl. ebd., S. 302 f.

das an keyme ende fridde ist, keyne gerechtikeyt, keyne verfolgunge des rechten: Is sint vyl mutwilliger anfechtigungen, ungehoresamkeyten der undertane gegen yre herren, reuberyen, brende, doitslege, beraubungen der straißen, fehden vnd fyantscheffte ane eyliche gerechtikeyte ader redlicheyt.⁵³ Als Folgen dieser gestörten Rechts- und Friedensordnung⁵⁴ werden dabei neben der drohenden Destabilisierung der Herrschaftsverhältnisse auch die finanziellen Belastungen der Territorialherren durch aufgezwungene Verteidigungsanstrengungen sowie allgemein der wirtschaftliche Niedergang der großen Fürstentümer, der Grafschaften und Herrschaften, Klöster und Stifte genannt, kulminierend schließlich in der Klage, dass *das Romisch Rych, der keyser, die fursten und alle Dutsche nacio nu zur zyt by allen andern nacion vur die mynste geacht werden.*⁵⁵

Fügt man die Schilderungen der Missstände und Missbräuche im Reich – *an keyme ende [ist] fridde (...), keyne gerechtikeyt, keyne verfolgunge des rechten* (und kurz darauf nochmals: *an keyme ende ist fryheit ader fridde*)⁵⁶ – und die nachfolgend skizzierten Vorschläge zur Behebung der angesprochenen institutionellen Probleme der Reichsverfassung namentlich in den Bereichen der Rechts- und Friedenswahrung sowie des Finanzwesens⁵⁷ zusammen, so ergibt sich ein klares Viererschema der hier – im *Abschiedt zwischen Geistlichen Churfürsten* – formulierten Reformziele, die zu einer erneuten Stabilisierung der Herrschaftsordnung führen sollen: „Gerechtigkeit“ – „Recht“ – „Frieden“ – „Freiheit“ als reformerische Schlüsselkategorien, die in vielfältiger Weise und mit durchaus unterschiedlicher Gewich-

⁵³ Ebd., S. 303. Mit ähnlichen Schilderungen der zeitgenössischen Missstände im Reich beispielsweise auch die Ausführungen des kurtrierischen Rates Dr. de cr. Johann von Lysura (Lieser) im Rahmen der Regensburger Reichsversammlung im Mai 1454 sowie die Darlegungen eines wohl ursprünglich Ende 1454/Anfang 1455 ebenfalls im kurtrierischen Umkreis entstandenen und dann im Frühjahr 1455 auf dem Wiener Neustädter Tag vorgelegten *Ratslag[s], wie das heilige Riche wider uffgeruckt und fride in Duczchen landen moge gemacht werde*: RTA 19,1, Nr. 29,3, S. 243–247, hier S. 245 (zu 1454); Quellen zur Reichsreform, Nr. 35, S. 315–320, hier S. 317 (zu 1455; kritische Edition künftig in Band 19,3 der „Deutschen Reichstagsakten“).

⁵⁴ *An keyme ende ist fryheit ader fridde* – so die unmittelbar nachfolgende Klage: Quellen zur Reichsreform, Nr. 33, S. 303.

⁵⁵ Ebd., S. 304.

⁵⁶ Beide Zitate: Ebd., S. 303. Bereits zuvor hatte Job Vener in seinem *Avisamentum* (Juni 1417) unter Hinweis auf die beobachteten Mängel im Gerichtswesen (mit ungerechten Urteilen und langen Prozessen: *per iniqua iudicia et longa iudicia*) von einer *modica iustitia* gesprochen (*Heimpel*, Nr. 28, cap. VIII, S. 1310). Siehe hierzu auch die diesbezüglichen Klagen des Nikolaus von Kues im dritten Buch der *Concordantia catholica* (1433/34) über offenkundige Missstände in der zeitgenössischen Rechtspraxis: *Ferner sehen wir heute eine überaus große Verwirrung im Gerichtswesen oder gar überhaupt keine Gerechtigkeit* (Nicolai de Cusa *De Concordantia Catholica libri tres*, lib. 3, Cap. XXXI [504], S. 436: *Insuper hodie videmus aut confusionem maximam in ordine iudiciario aut penitus nullam iustitiam*); Übersetzung: Quellen zur Reichsreform, Nr. 28, S. 170–225, hier S. 181.

⁵⁷ *Der weg, wie man das Rych uffbringen muge*: Quellen zur Reichsreform, Nr. 33, S. 305–307.

tung auch in anderen zeitgenössischen Reformschriften – sei es in der politischen Publizistik oder in aktenmäßigen Aufzeichnungen, sei es in Textzeugnissen ständischer Provenienz oder aus dem Umfeld des herrscherlichen Hofes – immer wieder aufgenommen wurden.⁵⁸ Durch die hier zu beobachtende Verbindung von empirischen Befunden zur politischen (Rechts-)Praxis einerseits und auf der Grundlage theoretischer Überlegungen entwickelten verfassungsrechtlichen Postulaten (bzw. Konzepten) andererseits⁵⁹ gewinnen die Reformdiskussionen und -bemühungen jener Jahre ein spezifisches semantisches Eigenprofil, das es mit konkretem Blick auf den reformerischen Schlüsselbegriff „Gerechtigkeit“ näher zu betrachten gilt. Denn mit der Beschreibung des gegenwärtigen – reformbedürftigen – Seins-Zustandes einerseits und den damit unmittelbar verknüpften Überlegungen zu einer künftigen – reformierten – Sollens-Ordnung andererseits werden zugleich zwei komplementär aufeinander bezogene semantische Kontexte konstituiert, die den Gerechtigkeits-Begriff der Reformschriften genauer auszu-leuchten vermögen.⁶⁰

IV. Gerechtigkeit und Recht⁶¹

Untersuchungen zum Sprachgebrauch des Alten Testaments und bei den israelitischen Nachbarvölkern haben gezeigt, dass der Begriff der „Gerechtigkeit“ offenbar ursprünglich – wie nicht zuletzt Beispiele aus dem Penta-

⁵⁸ Siehe in diesem Zusammenhang beispielhaft die programmatische Ankündigung König Sigismunds in der Arenga einer Urkunde vom 25. März 1431, *des heiligen richs unttertane und getrewen yglichen in seinem state und wesen [zu] versehen und bey rechten [zu] behalden, und sülch ordnung und gesetze [zu] machen, dadurch loblicher fride begerte rwe und eintrechtikeit unter dem getrewen volk gehalden und mishelung spenne unwillle und zwitracht abgetan hingelegt und vermyden werden* (RTA 9, Nr. 429, S. 565–570, hier S. 566). Bereits zuvor hatte Sigismund von Luxemburg in einer vom 21. Januar 1411 datierten Erklärung (im Zusammenhang mit der Annahme seiner Wahl zum römisch-deutschen König) angekündigt, dass er *der heiligen kirchen und des heiligen Romischen reichs, die bede leider swerlich zerissen und vervallen sind, sachen zů gud redlich ordnung brenghen, gerichtikeit und gemeinen nucz, die lang zeit nidergedrukt gewest zind, wider ufrucken, und frid und gemache in den landen machen [werde]* (RTA 7, Nr. 39, S. 57 f., hier S. 57); in einem ähnlichen Sinne auch ebd., Nr. 38, S. 55 f., hier S. 56 (Schreiben König Sigismunds an den Rat der Stadt Frankfurt am Main vom 21. Januar 1411 [Ofen]; siehe bei Anm. 38), und Nr. 119, S. 163 f., hier S. 164 (Schreiben König Sigismunds an die Stadt Frankfurt am Main vom 24. August 1411 [Bürg]).

⁵⁹ Vgl. *Isenmann*, König oder Monarch?, S. 74.

⁶⁰ Nicht berücksichtigt werden in diesem Zusammenhang zeitkritische literarische Werke wie beispielsweise spätmittelalterliche Fastnachtsspiele, da sich diese – im Unterschied zu den genannten zeitgenössischen Reformschriften – auf die Darstellung der kritisierten Missstände und Missbräuche beschränken (vgl. *Märtl*, Reformgedanke, S. 92).

⁶¹ Zu den nachfolgenden Überlegungen zu den Themenkomplexen „Gerechtigkeit und Recht“ sowie „Gerechtigkeit und Frieden“ siehe bereits zuvor *Annas*, Recht und Gerechtigkeit.

teuch belegen – im Bereich des Rechts, der Gesetzgebung und der Rechtspflege verankert war.⁶² Nach Dtn. 16,18 sollen die zuvor eingesetzten Richter und Amtmänner dem Volk *Recht sprechen und gerechte Urteile (justum iudicium) fällen*,⁶³ und gemäß Lev. 19,15 sprach Jahwe zu Moses: *Ihr sollt in der Rechtsprechung kein Unrecht tun. Du sollst weder für einen Geringen noch für einen Großen Partei nehmen; gerecht sollst du deinen Stammesgenossen richten*.⁶⁴ In den Prophetenbüchern (und damit seit dem 8. vorchristlichen Jahrhundert) ist in diesem Kontext eine bemerkenswerte semantische Verschiebung zu beobachten, die das Reden über Gerechtigkeit verstärkt mit dem Bereich des individuellen religiös-sittlichen Handelns verknüpft, zugleich jedoch auf den Zusammenhang mit der (weltlichen) Rechtsordnung verweist: Der dem israelitischen Volk verheißene gerechte Herrscher – oberster Richter und Hüter des Rechts – werde sein Königreich durch Recht und Gerechtigkeit festigen (Jes. 9,6 [7])⁶⁵ und die Hilflosen gerecht und *in aequitate* richten (Jes. 11,4)⁶⁶; aus der Gerechtigkeit aber werden Frieden und Sicherheit entstehen (Jes. 32,17)⁶⁷. Die Verpflichtung, Recht und Gerechtigkeit gegenüber Gott und den Mitmenschen zu üben, ist indes nicht allein auf den Richter oder den König beschränkt, sondern ein Gebot, das für jeden frommen Menschen gelten soll (Ez. 18,5): *Et vir si fuerit justus, et fecerit iudicium, et justitiam*.⁶⁸

Mit der hier – auf der Grundlage des alttestamentarischen Sprachgebrauchs – knapp skizzierten Unterscheidung zwischen einem innermenschlichen (individuellen) und einem zwischenmenschlichen (kollektiven) Bereich der Gerechtigkeit bzw. des Gerechtheitsens ist zugleich der semantische Bezugsrahmen umrissen, der auch die abendländische Gerechtigkeits- und Tugendlehre der nachfolgenden Jahrhunderte weithin bestimmen sollte – angereichert und gleichzeitig modifiziert durch antik-philosophisches, römisch-rechtliches und christliches Gedankengut, doch in seinen Grundzügen gleichbleibend: Gerechtigkeit zum einen als eine individuelle Tugend bzw. „Eigenschaft des sich ‚richtig‘ verhaltenden Menschen“⁶⁹, zum anderen

⁶² Mit einer Zusammenstellung entsprechender Beispiele aus dem Alten Testament: Scharbert, S. 405 f.

⁶³ *Judices et magistratos constitues in omnibus portis tuis, quas Dominus Deus tuus dederit tibi, per singulas tribus tuas: ut judicent populum justo iudicio.*

⁶⁴ *Non facies quod iniquum est, nec injuste judicabis. Non consideres personam pauperis, nec honores vultum potentis. Juste judica proximo tuo;* Übersetzung: Die Bibel. Einheitsübersetzung, S. 114. Hierzu auch Dtn. 1,16: *Præcepique eis, dicens: Audite illos, et quod justum est judicate: sive civis sit ille, sive peregrinus.*

⁶⁵ *Super solium David, et super regnum ejus sedebit: ut confirmet illud, et corroboret in iudicio et justitia, amodo et usque in sempiternum.*

⁶⁶ *Sed judicabit in justitia pauperes, et arguet in aequitate pro mansuetis terræ.*

⁶⁷ *Et erit opus justitiæ pax, et cultus justitiæ silentium, et securitas usque in sempiternum.*

⁶⁸ Siehe hierzu auch Ez. 18,19 und 18,27 sowie 33,14.16.19.

⁶⁹ Loos / Schreiber, S. 231 f.

als eine sittlich-ethisch grundierte Leitlinie gesellschaftlichen Verhaltens und Handelns, die – am Gemeinwohl (*bonum commune*) orientiert – Regeln und Verfahren zur Vermeidung bzw. Beilegung politischer, sozialer und rechtlicher Konflikte bereitstellt (und in diesem Zusammenhang nicht zuletzt auf die enge Verbindung von Gerechtigkeit und Recht bzw. Rechtspflege verweist).

Vorrangig in den hier angesprochenen kollektiven Bereich der gesellschaftlichen Ordnung, der Gesetzgebung und Rechtsprechung sind schließlich auch die Bemerkungen der spätmittelalterlichen Reformschriften zur Gerechtigkeit einzuordnen, die zunächst durchaus konkret mit der Forderung nach einer umfassenden Reform der Gerichtsorganisation gekoppelt sind.⁷⁰ So sollte gemäß dem bereits zuvor erwähnten *Abschiedt zwischen Geistlichen Churfürsten* (1452/53) zum einen eine neue Ordnung des Gerichtswesens analog zum Parlament von Paris eingerichtet werden (ein Gedanke im übrigen, der bereits zuvor von Heinrich Toke in seiner Schrift über *Concilia, wie man die halten sol* [1442] aufgenommen worden war)⁷¹, zum anderen der Appellationsweg von den unteren Gerichten zum obersten Gericht eindeutig geregelt werden (Instanzenzug).⁷² Mit Nachdruck verweist auch der Kaiser und Reichsständen im Frühjahr 1455 auf dem Wiener Neustädter Tag vorgelegte kurfürstliche *Ratslag, wie das heilige Riche wider uffgeruckt und fride in Duczschen landen moge gemacht werde* auf die Notwendigkeit einer umfassenden Reform der Gerichtsorganisation, die hier weitaus deutlicher als beim *Abschiedt zwischen Geistlichen Churfürsten* im Mittelpunkt der Überlegungen steht:

*Und ist keyn gepreche anders in Dutzschen landen, dann alleyne das die gerichte und gerechtichait eyn langer tzeit here nit uffrichtiglichen gehalten worden sien, dardurch ungehorsam, eigen mutwyl, alle unrechtichait und unordenung und boßheit uffgestanden ist.*⁷³ Wann [aber] – so der erwähnte Reformvorschlag – die gerechtichait also

⁷⁰ Im Sinne eines „gerechten“ Gerichtswesens, das nicht zuletzt dem Kleinen Mann – gegen die erfahrenen Benachteiligten im Rahmen einer unzulänglichen Rechtsprechungspraxis – ein objektives und gerechtes Gerichtsverfahren gewährleisten sollte. Siehe *Schuler*, S. 301, 310 f.

⁷¹ Vgl. *Loebel*, S. 134: *Czu dem andern mal ist noit, das der konigk bestelle ein stete gericht uff einer stat stetiglichen zcu bleiben, der konigk sei wo er sei, das man das gerichte wisse zcu vinden, also zcu Pariß stete ist das gerichte des reiches zcu Franckrich, da sich der konigk nicht mit bekommert, dan wanne die sache groß fursten anruret, so das er dann alleine gegenwertig ist.*

⁷² Siehe hierzu Quellen zur Reichsreform, Nr. 33, S. 305 f.: *Item, das eyn gericht ordinert werde, mit eyner nemlicher zale personen von allem stade, die stediß alle sachen uffrichten, im rechten, in glycherwyse als an dem perlament zu Paryß, als von alters dick gescheen ist, und man die forme davon noch woil findet.* Vgl. in diesem Zusammenhang auch *Schmid*, *Der Gemeine Pfennig von 1495*, S. 58 f., Anm. 10.

⁷³ Quellen zur Reichsreform, Nr. 35, S. 317. Zu diesem kurfürstlichen *Ratslag* allgemein (in Auswahl): *Molitor*, S. 123–126; *Scheerer*, S. 35 f.; *Isenmann*, *Reichsfinanzen*, S. 141–144; *ders.*, *Integrations- und Konsolidierungsprobleme*, S. 130–135; *ders.*, *Kaiser, Reich und deutsche Nation*, S. 152–155; *ders.*, *König oder Monarch?*, S. 89; *Angermeier*, S. 134–136, 138; *Schmid*, *Der Gemeine Pfennig von 1495*, S. 58–63.

*uffrichtlich und biblich gehalten wirdet, so werden die mutwilliglichen kriege, ungepurliche fehde, straßenrouben und ander ungepurlichkait von ime selbst abgestalt.*⁷⁴

Gemäß den Ausführungen des Nikolaus von Kues († 1464) im dritten Buch der *Concordantia catholica* sollte die angestrebte Behebung der kritisierten Missstände und Missbräuche entsprechend auf der Grundlage jährlicher *concilia* sowie der Wahrung der *iustitia* erfolgen, die durch die nachfolgend aufgeführten Vorschläge zu einer erneuerten Organisation des Gerichtswesens im Reich konkretisiert wurde:⁷⁵ Die Gerechtigkeit bedurfte einer geordneten und wirkungsvollen Rechtsprechung – wie umgekehrt die Justiz an der *iustitia* ausgerichtet sein sollte.⁷⁶

Nicht mit der Forderung nach einer effektiven, durch Instanzenzug und erfolgreiche Exekutive der Urteile geordneten Gerichtsbarkeit, sondern mit der Notwendigkeit einer durch gelehrte Richter „professionalisierten“ Rechtspflege auf der Grundlage des Römischen Rechts argumentierte demgegenüber der Basler Kanonist Peter von Andlau († 1480) in seinem 1460 entstandenen *Libellus de Cesarea monarchia*:⁷⁷ *Was soll ich von der Beobachtung der wahrhaft gerechten Gesetze (leges equissimae) und des gesetzten Rechtes (jus scriptum) sagen? Sie ist so gut wie nicht vorhanden, vielmehr lebt man nach unsicherem Recht (jus incertum), und im Haufen der Ungebildeten herrscht die Tendenz, das vor Gericht als Norm gelten zu lassen, was einem jeden nach Willkürentscheidung gut dünkt.*⁷⁸ Sorgfältig zu unterscheiden ist demnach zwischen dem als wahrhaft gerecht beschriebenen gesetzten – und das heißt hier: Römischen – Recht und dem als *jus incertum* kritisierten Gewohnheitsrecht (und nur dieses kann im Kontext der Argumentation gemeint sein). Die zunächst konstatierten Ungerechtigkeiten

⁷⁴ Quellen zur Reichsreform, Nr. 35, S. 317.

⁷⁵ *Et quia non posset tantus lapsus pristinae sanitati restitui, ordo in curando detur. Primo de annuis conciliis imperialibus et iustitia servanda. Reperio quidem per Constantinum magnum, ut inferius copia quaedam subiungetur, Galliae per talem conventum et iudices provisum. Nam postquam imperialia iudicia ac conventus cessavere, paene omnes deformitates sunt introductae* (Nicolai de Cusa *De Concordantia Catholica libri tres*, lib. 3, Cap. XXXIII [510–512], S. 439 f. [Zitat: S. 439]); vgl. Bärmann, S. 91, 96–98, 102.

⁷⁶ Vgl. Janssen, S. 553.

⁷⁷ Zu Peter von Andlau und seinem *Libellus de Cesarea monarchia*: Hürbin; Mollitor, S. 172–174; Walther; Struwe.

⁷⁸ *Quid dicam de legum equissimarum jurisque scripti observacione, que fere nulla est; sed jure incerto vivitur, et in multitudine illiterata, quod unicuique sui arbitrii discrecione visum est, id in judiciis vim legum obtinere volunt* (Peter von Andlau, Kaiser und Reich, lib. II, Tit. XVI, S. 286 und 287 [Übersetzung]); hierzu Hürbin, S. 155 f. Mit einer nochmaligen Aufnahme der Kritik an einer mangelbehafteten Rechtsprechung im Reich: Peter von Andlau, Kaiser und Reich, lib. II, Tit. XVI, S. 290 und 291 (Übersetzung): *Eo quippe res (proh dolor) redacta est, ut non modo vi oppressus vix iudicem, ad quem recurrat, inveniat; sed et dum post longos laborum circuitus vix tandem iudicatum obtinere contigerit, desint tamen plerunque, qui res iudicatas execucioni demandare aut velint aut possint.*

einer auf Willkürentscheidungen beruhenden Rechtspraxis der *Illiterati* aber könnten durch die eingeforderte Rezeption des Römischen Rechts im Rahmen einer von berufsmäßigen Richtern betriebenen Rechtspflege entsprechend behoben werden.⁷⁹

Bereits zuvor hatte Peter von Andlau die Rechtsprechung – das Fällen von Urteilen und die Schaffung von Gerechtigkeit (*facere iudicium et justitiam*) – zusammen mit dem Schutz der Religion und der Friedenswahrung als eine zentrale Amtsaufgabe des Herrschers beschrieben: *Es ist die Aufgabe eines Kaisers und eines jeden weltlichen Fürsten, Urteile zu fällen und Gerechtigkeit zu schaffen, den Armen aus der Hand des Verleumders zu erretten, die Ruchlosen zu vernichten, die Mörder und Räuber zu verurteilen und Revolutionäre nicht am Leben zu lassen (...). Denn gibt es keine Gerechtigkeit mehr, was sind dann die Königreiche anderes als große Räuberbanden?*⁸⁰ Dem Hinweis auf das berühmte Dictum des Kirchenvaters Augustinus (De civitate dei, 4,4), das hier zugleich mit der Würdigung der Gerechtigkeit als der *herrlichste[n] aller Tugenden* durch Aristoteles im fünften Buch der *Nikomachischen Ethik*⁸¹ verknüpft wird, folgt schließlich der mahnende Tadel: *Wäre sie [d. h. die Gerechtigkeit, G.A.] geübt worden und würde sie weiterhin geübt, wäre unser jetzt klein und eng gewordenes Reich immer noch groß und mächtig. Weil aber die Tugend fiel, brach auch die Kraft des Reiches zusammen.*⁸² Gerechtigkeit ist hier demnach nicht an die Forderung nach einer funktionierenden Gerichtsbarkeit und Rechtswahrung gekoppelt, sondern kennzeichnet – als Grundprinzip der richtigen gesellschaftlichen Ordnung verstanden – die auf die Erhaltung bzw. (Wieder-)Herstellung dieser Ordnung gerichtete sittlich-ethische Verhaltensweise. Mit Blick auf die idealisierte Zeit der Vorväter, die re-formerisch als Leitbild einer zukünftigen Sollens-Ordnung aktualisiert wurde, konstatierte schließlich *Der Traum des Hans von Hermansgrün*, eine im Vorfeld des Wormser Reichstags von 1495 entstandene Reformschrift:⁸³ *Sobald Friede*

⁷⁹ Vgl. hierzu sowie zum Nachfolgenden *Hürbin*, S. 198, 209–212. Mit einem ähnlichen Tenor – Reorganisation des Gerichtswesens durch Besetzung der höheren Gerichte mit gelehrten Juristen anstelle der bisherigen adligen Beisitzer – daneben die Ausführungen des Peter von Andlau *über die Soldaten und das alte Militärrecht* (*De militibus et veteri jure militari*) im 2. Buch des *Libellus de Cesarea monarchia* (Tit. XIII): Peter von Andlau, Kaiser und Reich, lib. II, Tit. XIII, S. 268–271; siehe auch *Walther*, S. 110 f.

⁸⁰ *Ad Imperatorem et alium quemcunque principem seculi spectat facere iudicium et justiciam, pauperemque de manu calumpniantis redimere, impios de terra perdere, homicidas et raptores dampnare, remque publicam perturbantes non sinere vivere (...). Remota namque justicia, quid sunt regna nisi magna latrocinia?* (Peter von Andlau, Kaiser und Reich, lib. II, Tit. XVI, S. 284 und 285 [Übersetzung]).

⁸¹ *Gentilis denique philosophus Aristoteles V. Ethicorum preclarissimam virtutum illam esse affirmat, ita ut neque lucifer, neque vespereus adeo sit admirabilis* (ebd.).

⁸² *Que utique si culta foret et coleretur primum jam et angustum imperium adhuc latum et potens haberemus; sed quoniam cecidit virtus, et imperii vires corruerunt* (ebd., S. 284 und 285 f. [Übersetzung]).

*engekehrt war, herrschten sie mit Gerechtigkeit und Billigkeit über sich und das Gemeinwesen.*⁸⁴

Mittelalterliche Herrscherethik, Rezeption des Römischen Rechts und Reform des Gerichtswesens sind mithin in der Argumentation des Peter von Andlau eng miteinander verschränkt: Zu den vornehmsten Amtspflichten der kaiserlichen Majestät gehörte die Schaffung von Gerechtigkeit durch die Wahrung des Rechts; diese sollte auf der Grundlage des *Corpus iuris civilis* erfolgen, war doch das Reichsoberhaupt als direkter Nachfolger der römischen Cäsaren der justinianischen Gesetzessammlung in besonderer Weise verpflichtet. Mit einer am Römischen Recht orientierten, „professionalisierten“ Rechtsprechung (im Rahmen einer erneuerten Gerichtsorganisation) verband sich dabei zugleich die Hoffnung auf eine erneute Stabilisierung der Herrschaftsordnung (nach dem zuvor konstatierten politischen und rechtlichen Verfall [*defectus*] des Reichs).⁸⁵

V. Gerechtigkeit und Frieden

In Verbindung mit den erwähnten Reformforderungen wurde zugleich – wie bereits erwähnt – ein weiterer geschichtlicher Grundbegriff aktualisiert: der „Frieden“, der seit der Antike eng mit dem Begriffspaar „Gerechtigkeit“/„Recht“ und der Vorstellung einer konsolidierten Rechts- und Gerechtigkeitsordnung verknüpft ist. Symbolhaft eingefangen wird diese Konvergenz nicht zuletzt im alttestamentarischen Bibelvers mit dem Bild vom Austausch des Kusses zwischen Gerechtigkeit und Frieden (Ps. 84 [85],10–12), der im Rahmen mittelalterlicher Herrschaftsvorstellungen breit rezipiert wurde:

*Sein Heil ist denen nahe, die ihn fürchten.
Seine Herrlichkeit wohne in unserm Land.
Es begegnen einander Huld und Treue;
Gerechtigkeit und Friede küssen sich.
Treue sprosst aus der Erde hervor;
Gerechtigkeit blickt vom Himmel hernieder.*⁸⁶

⁸³ Zum Traum des Hans von Hermansgrün allgemein Ulmann; Märkl, Zum „Traum“ des Hans von Hermansgrün; dies., Reformgedanke, S. 94; Schmid, Kurfürst Friedrich der Weise von Sachsen, S. 60 mit Anm. 66.

⁸⁴ *Ubi pax evenerat, iusticia et equitate seque et rempublicam gubernavere* (Quellen zur Reichsreform, Nr. 47, S. 381–411, hier S. 388 und 389 [Übersetzung]).

⁸⁵ Vgl. Peter von Andlau, Kaiser und Reich, lib. II, Tit. XVI, S. 284–291.

⁸⁶ *Verumtamen prope timentes eum salutare ipsius:/ut inhabitet gloria in terra nostra./Misericordia, et veritas obviaverunt sibi:/justitia, et pax osculatae sunt./Veritas de terra orta est:/et justitia de coelo prospexit*; Übersetzung: Die Bibel. Einheitsübersetzung, S. 656. Zur mittelalterlichen Wirkungsgeschichte dieses Bibelverses grundlegend Schreiner, „Gerechtigkeit und Frieden haben sich geküßt“ (S. 40, Anm. 13 mit einer guten Zusammenstellung einschlägiger Literatur zu Friedensbegriff, Friedensvorstellungen und Friedenswahrung im Mittelalter); ders., „Er küsse

Bereits der Kirchenvater Augustinus († 430) hatte in seinem Hauptwerk *Über den Gottesstaat (De civitate dei)* auf die grundlegende Bedeutung von Gerechtigkeit und Frieden für ein geordnetes politisches Gemeinwesen hingewiesen.⁸⁷ Gemäß dem augustinischen Friedensbegriff, der die christlich-abendländische Friedensidee der nachfolgenden Jahrhunderte maßgeblich beeinflussen sollte, bildeten *pax* und *iustitia* die zentralen Grundkategorien der Weltordnung.⁸⁸

„Der vollkommene *ordo omnium rerum* sowie die ihm zugeordnete *pax* und *iustitia* waren für Augustin nur von Gott als ihrem Urheber und Endziel her zu verstehen, Friede und Gerechtigkeit im eigentlichen Vollsinn mithin nur im Zustand jenseitiger Vollendung möglich und wirklich. Irdischer Friede und irdische Gerechtigkeit konnten dagegen nicht mehr als unvollkommene Abbilder oder – im extremen Fall – Zerrbilder des ewigen Friedens (*pax aeterna*), der ewigen Gerechtigkeit sein. Hier in diesem Leben – so schien es Augustin – war günstigenfalls eine *pax temporalis* beschieden, und zwar im zweifachen Sinne dieses Wortes: es war ein Friede innerhalb der Zeitlichkeit und als solcher stets ein Friede auf Zeit; denn ein dauernder Friede war nur jenseits aller Zeit möglich.“⁸⁹

Die gleichsam „innere“ Seite des „äußeren“ Friedens aber bildete die Gerechtigkeit, die nach antik-römischer Tradition als *suum cuique tribuere*⁹⁰ bestimmt wurde: *Denn wo keine wahre Gerechtigkeit ist, gibt es auch kein Recht. (...) Wo keine Gerechtigkeit, da auch kein Staat. Nun ist Gerechtigkeit die Tugend, die jedem das Seine gibt.*⁹¹ Während der wahre Frieden (*vera pax*) nach Augustinus nur in Verbindung mit der Gerechtigkeit (*iusti-*

mich mit dem Kuß seines Mundes“, S. 92–94. Zum Thema „Frieden und Gerechtigkeit“ im Mittelalter allgemein *Conrad; Hattenhauer* (S. 9–15 zum zitierten Psalmvers); *Hagenlocher*, S. 166–177. Zuletzt *Hermann*, Sp. 1814.

⁸⁷ Siehe hierzu das bekannte, in diesem Zusammenhang häufig zitierte (und auch von Peter von Andlau aufgenommene) Dictum des Augustinus: *Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?* (Sancti Aurelii Augustini De civitate dei, lib. IV, cap. IV, S. 101; Peter von Andlau, Kaiser und Reich, lib. II, Tit. XVI, S. 284 und 285 [Übersetzung]). Mit sozialem Blick auf den zuvor zitierten Psalmvers 84 (85), 10–12 hatte Augustinus entsprechend konstatiert: *Fac iustitiam, et habebis pacem* (Sancti Aurelii Augustini Enarrationes in Psalmos LI–C, In Psalmum LXXXIV Enarratio, 12, S. 1172); hierzu *Hattenhauer*, S. 12; *Schreiner*, „Gerechtigkeit und Frieden haben sich geküßt“, S. 46; *ders.*, „Er küsse mich mit dem Kuß seines Mundes“, S. 94.

⁸⁸ Vgl. *Janssen*, S. 548. Grundlegend hierzu *Weissenberg*.

⁸⁹ *Janssen*, S. 548; vgl. *Hattenhauer*, S. 22–26.

⁹⁰ Siehe hierzu Cicero, De inventione II, 53 (160), S. 320 f.: *Iustitia est habitus animi communi utilitate conservata suam cuique tribuens dignitatem* (Die Gerechtigkeit ist die geistige Eigenschaft, die den gemeinsamen Nutzen unversehrt erhält und jedem seine Würde zuteilt). – Dig. 1.1.10, S. 94: *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi. Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere* (Gerechtigkeit ist der unwandelbare und dauerhafte Wille, jedem sein Recht zu gewähren. Die Gebote des Rechts sind folgende: Ehrenhaft leben, niemanden verletzen, jedem das Seine gewähren). Vgl. *Hattenhauer*, S. 23 f.

⁹¹ Augustinus, De civitate dei 19,21: *ubi ergo iustitia vera non est, nec ius potest esse. (...) ubi iustitia non est, non esse rem publicam. Iustitia porro ea virtus est, quae sua cuique distribuit* (Sancti Aurelii Augustini De civitate dei, lib. XIX, cap. XXI, S. 688); Übersetzung: *Hattenhauer*, S. 23.

tia) bestehen konnte, war ein ungerechter, nicht auf Gerechtigkeit beruhender Frieden eine *mala* bzw. *falsa pax* (aber eben doch ein Frieden!).⁹²

Mit der prägnanten Paarformel *pax et iustitia* des antik-christlichen Friedensverständnisses verbanden sich – als eine zweite Wurzel des mittelalterlichen Friedensbegriffs – „germanische“ Vorstellungen von *fride und recht*: Friede bezeichnete demnach zum einen „den Zustand des ungekränkten Rechts, der Freundschaft und gegenseitigen Liebe“, zum anderen „den Zustand der aufgehobenen Gewalttätigkeit“.⁹³ „Friede – und das gilt für ‚Friede‘ in seinen beiden Bedeutungen – war nur innerhalb der Rechtsgemeinschaft möglich, im Grenzfall war es sogar erst der Friede selbst (als ‚gemachter‘ Friede), der eine solche Rechtsgemeinschaft herstellte. Friede und Recht standen also in einer unauflöslich engen, wenn auch (...) keineswegs spannungslosen und unproblematischen Verbindung.“⁹⁴ Jenseits dieser grundlegenden ideellen Verschränkung von „Frieden“, „Gerechtigkeit“ und „Recht“ sind indes je divergierende inhaltliche Akzentsetzungen zu beobachten, die es im Zusammenhang mit den zitierten Reformforderungen des 15. Jahrhunderts zu berücksichtigen gilt (und die bisweilen zu einer Verunklärung des semantischen „Bildes“ beitragen): Während der christliche Begriff der *pax* in Verbindung mit der religiös-theologisch konnotierten *iustitia* den Blick vor allem auf moralische (und eschatologische) Aspekte (im Rahmen der mittelalterlichen Tugendlehre im allgemeinen und der Herrscherethik im besonderen) richtet, ist der „germanische“ Friedens- und Rechtsbegriff weitaus stärker den kollektiven politisch-sozialen Anforderungen der Zeit (Landfrieden, Rechtspflege und Gerichtsbarkeit) verpflichtet, wie sie entsprechend auch in den Reformschriften des 15. Jahrhunderts begegnen.⁹⁵

Sicherung des Friedens und Ausübung der Gerechtigkeit (durch Wahrung des Rechts) standen nicht zuletzt im Mittelpunkt mittelalterlicher Herrschaftsvorstellungen⁹⁶ (und wurden im programmatischen Gedanken der schwesterlich verbundenen *pax* und *iustitia*⁹⁷ immer wieder leitmotivisch

⁹² Vgl. Janssen, S. 549.

⁹³ Beide Zitate: Ebd., S. 545.

⁹⁴ Ebd., S. 545; 546 („Sofern man das Recht als eine verwirklichte Sollensordnung versteht, darf man sagen: für das Mittelalter waren Friede und Recht identisch“); siehe hierzu auch Conrad, S. 10 („Friede und Recht bedingten sich gegenseitig. Jede Rechtsordnung ist eine Friedensordnung“); Kaufmann, Sp. 1275. Nicht zuletzt mit Blick auf die Forschungen von Carl Schott hat Hermann, Sp. 1810, darauf hingewiesen, dass es „noch nicht unbedingt mit Recht als Gerechtigkeitsmedium verknüpft [ist], wenn man für den ‚germanischen‘ Rechtsgang beobachten kann, dass Konflikte gerade nicht unbedingt aufgrund von Gerechtigkeit umsetzenden Normen geregelt werden“. Vielmehr werden sie – so Carl Schott – „durch Schlichtung oder in einem Spielmodell mit Gewinnern und Verlierern bewältigt, nicht aber durch Projektion von Gerechtigkeitsvorstellungen gelöst“ (Schott, S. 945).

⁹⁵ Siehe hierzu zusammenfassend Janssen, S. 545–547.

⁹⁶ Vgl. Kaiser, S. 57.

aufgenommen): Auf die Wahrung von Frieden und Recht im Sinne einer Selbstverpflichtung des Herrschers verweist beispielsweise eine aus dem Jahre 825 stammende *Admonitio ad omnes regni ordines* Kaiser Ludwigs des Frommen († 840), der bekundete, er werde dafür Sorge tragen, daß *Frieden und Gerechtigkeit seinem ganzen Volk erhalten bleiben möge*.⁹⁷ In einem im Juli 869 in Pitres erlassenen Kapitular hatte Karl der Kahle (Karl II.; † 877) nicht zuletzt die königlichen Amtsträger und Vasallen dazu aufgerufen, *Frieden und Gerechtigkeit in ihrem Amt [zu] vollziehen und gerecht und gottesfürchtig alle [zu] richten, die darauf warteten*.⁹⁸ Und auch der traditionsbildende „Mainzer (Krönungs-)Ordo“ (um 960) verweist auf die Pflicht des – hier: ostfränkisch-deutschen – Herrschers, die Gerechtigkeit zu wahren und den Frieden zu sichern.¹⁰⁰ „Die Verpflichtung zu Frieden und Gerechtigkeit, zu *pax* und *iustitia*, wurde [schließlich] (...) unter Heinrich III.“ – so Reinhold Kaiser – „zu einem ‚Friedensprogramm‘ gesteigert, das in die verschiedenen Friedensaufrufe seit 1043 einmündete.“¹⁰¹

Neben dem „Heiligen Reich“ (*sacrum imperium*), dem „Ansehen“ (*auctoritas*) und der „Ehre des Reichs“ (*honor imperii*)¹⁰² gehörten „Frieden und Gerechtigkeit“ (*pax et iustitia*) zu den Leitbegriffen staufischer Reichs- und Herrschaftsvorstellungen.¹⁰³ „Dem *honor imperii* sollte“ – so Anton Schwob –

⁹⁷ So hatte bereits der angelsächsische Gelehrte Beda Venerabilis († 735) mit Blick auf den zitierten Psalmvers 84 (85),10–12 kommentiert: *Multi oderunt justitiam, et volunt pacem habere; sed necesse est ut si quis justitiam impugnat, pacem non habeat. Sunt enim hae duae virtutes quasi duae sorores, quia altera non vult venire sine altera. Si quis ergo justitiam offenderit, pacem non habebit; quia non venit pax, si non praecedat justitia* (Beda Venerabilis, *De psalmodum libro exegesis*, In Psalmum LXXXIV, Sp. 939). Vgl. Schreiner, „Gerechtigkeit und Frieden haben sich geküßt“, S. 46. Mit einer ähnlich angelegten Metaphorik auch das Prooemium zu den kaiserlichen Konstitutionen von Melfi (1231) (siehe Anm. 107) sowie – wenngleich in einem gänzlich anderen Kontext – die Ausführungen Kaiser Friedrichs II. in einem von Juli 1242 datierten Schreiben an das Kardinalskollegium (zur bevorstehenden Papstwahl): *Sed pax et iustitia, que velut due sorores se invicem amplexantur, in cardinalium collegio vendicent sibi locum* (...) (MGH. Legum Sectio IV. Constitutiones II, Nr. 238, S. 327 f., hier S. 328); hierzu auch Hattenhauer, S. 41 f.

⁹⁸ *Ut (...) pax et iustitia in omni generalitate populi nostri conservetur* (MGH. Legum Sectio II. Capitularia regum Francorum I, Nr. 150, S. 303–307, hier cap. 2, S. 303); Übersetzung: Schreiner, „Gerechtigkeit und Frieden haben sich geküßt“, S. 45; vgl. Kaiser, S. 58.

⁹⁹ *Ut comites et missi ac vassi nostri et ministeriales regni nostri unusquisque secundum ordinem et dignitatem ac possibilitatem suam pacem et iustitiam in suis ministeriis faciant et iuste omnes sub Dei respectu iudicent* (MGH. Legum Sectio II. Capitularia regum Francorum II, Nr. 275, S. 332–337, hier cap. 11, S. 336); Übersetzung: Hattenhauer, S. 31. Mit weiteren Beispielen aus karolingischer Zeit Kaiser, S. 58 f.; Schreiner, „Gerechtigkeit und Frieden haben sich geküßt“, S. 45.

¹⁰⁰ Vgl. *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle*, Nr. LXXII, S. 246–261, insbes. S. 250–255; vgl. hierzu auch Kaiser, S. 58 mit Anm. 14. Zum „Mainzer Ordo“ allgemein Schramm.

¹⁰¹ Kaiser, S. 67. Hierzu auch allgemein Schnith.

¹⁰² Zu dieser Begrifflichkeit allgemein Weinfurter (mit der einschlägigen Literatur).

„im Innern die Wahrung von *pax et iustitia* – ‚Friede und Recht‘ – dienen. (...) Die Wahrung des Rechts war gleichbedeutend mit der Erhaltung des Friedens und beides zusammen war die unerläßliche Basis für den *honor imperii*.“¹⁰⁴ So verkündete beispielsweise Kaiser Friedrich I. Barbarossa († 1190) in der Arenga einer vom 23. Juni 1170 datierten, für Bischof Hugo von Verden ausgestellten Urkunde: *Es ist die Pflicht der kaiserlichen Majestät, in den Rechtsgeschäften des Reiches gemäß den Bestimmungen des römischen und des kanonischen Rechts für Frieden und Gerechtigkeit zu sorgen und vor allem für die Kirche Gottes, durch deren Gebete und Fürbitte wir hoffen befördert zu werden und in um so größerem Gottvertrauen zu herrschen.*¹⁰⁵ Zu verweisen ist in diesem Zusammenhang schließlich auch auf jene Inschrift, die der Staufer an der neuerrichteten Pfalz zu Kaiserswerth hatte anbringen lassen: *Im Jahre der Menschwerdung unseres Herrn Jesus Christus 1184 hat Kaiser Friedrich dem Reich diese Zierde hinzugefügt, in dem Willen, die Gerechtigkeit zu festigen und daß überall Frieden sei.*¹⁰⁶

Namentlich in der Rechtssprache Kaiser Friedrichs II. († 1250) – und hier vor allem in den großen Reichsgesetzen – wurde die Paarformel *pax et iustitia* wiederholt an prominenter Stelle aktualisiert:¹⁰⁷ Gemäß den einleitenden Ausführungen des Mainzer Landfriedens vom 15. August 1235 sollte beispielsweise die Friedens- und Rechtswahrung – die *observancia pacis et executio iusticie* – eine verlässliche Grundlage der herrscherlichen Autorität bilden:

¹⁰³ Vgl. Schwob, S. 847; Schreiner, „Gerechtigkeit und Frieden haben sich geküßt“, S. 45.

¹⁰⁴ Schwob, S. 848; vgl. Hattenhauer, S. 37–41.

¹⁰⁵ *Imperatorie maiestatis est officium negotiis imperii iuxta legum instituta et canonum decreta pacem et iustitiam providere et precipue ecclesie dei, cuius precibus et oratione promoveri speramus et in domino confidentius regnare* (MGH. Diplomata Regum et Imperatorum Germaniae X, III, Nr. 568, S. 39); Übersetzung: Hattenhauer, S. 38. Siehe hierzu auch allgemein Schreiner, Friedrich Barbarossa – Herr der Welt, S. 522–525.

¹⁰⁶ *Anno ab incarnatione domini nostri Ihesu Christi MCLXXXIII hoc decus imperio cesar Fredericvs adavxit iusticia(m) stabilire volens et vt vndique pax sit* (Funken, S. 127–130; Binding, S. 319 f. [Abb. 136]; Hotz, S. 102). In einem ähnlichen Sinne auch eine zweite, ebenfalls an der Kaiserswerther Pfalz angebrachte Inschrift, die Kaiser Friedrich I. als *iusticie cultor* bezeichnet: Funken, S. 131 f.; Binding, S. 319 f. (Abb. 136); Hotz, S. 102 f. Vgl. hierzu Hattenhauer, S. 37; Conrad, S. 10; Becker, Sp. 919; Schreiner, „Gerechtigkeit und Frieden haben sich geküßt“, S. 45, Anm. 27; Hermann, Sp. 1814.

¹⁰⁷ So beispielsweise im Prooemium zu den Konstitutionen von Melfi (1231) mit dem Bild vom schwesterlichen Kuss des Friedens und der Gerechtigkeit: *ut [principes gentium] sacrosanctam ecclesiam (...) detractorum fidei maculari clandestinis perfidiis non permittant et ut ipsam ab hostium publicorum incurisibus gladii materialis potentia tueantur atque pacem populis eisdemque pacificatis iustitiam, que velut due sorores se invicem amplexantur, pro posse conservent* (MGH. [Legum Sectio IV.] Constitutiones II, Supplementum, S. 147).

*Nachdem wir durch göttlichen Willen und Rat kaiserliche Würde erlangt haben, haben wir dafür Sorge getragen, daß unsere Regierungsentscheidungen durch das doppelte Band von Friede und Gerechtigkeit bekräftigt werden, damit dies der Hoheit unseres Namens zum Ruhm, unseren Untertanen aber zum Heil gereiche. Dadurch wird nämlich vornehmlich die kaiserliche Herrschaft befestigt, wenn die Erfüllung des Friedensgebotes und der Vollzug der Gerechtigkeit die Übeltäter ebenso schrecklich dünkt wie sie den Braven erwünscht ist.*¹⁰⁸

Erneut zeigt sich hier – in Verbindung mit dem eingeforderten gesellschaftlichen Frieden – die schillernde Polyvalenz des Begriffs der *iustitia*: Mag auch die Vorstellung von „Gerechtigkeit“ als dem Grundprinzip einer „richtigen“ gesellschaftlichen Ordnung in diesem Kontext stets mitgedacht werden, so verbindet sich mit der angemahnten Gerechtigkeit doch vor allem die Forderung nach einer funktionierenden Rechtspflege und Gerichtsbarkeit (deren Sicherung wiederum zu den vornehmsten Amtspflichten des als *lex animata* betrachteten Herrschers gehörte). „Gesellschaftlicher ‚Frieden‘“ – so Ingrid Scheurmann mit Blick auf das spätere Mittelalter –, „das war seit der Landfriedensordnung Friedrichs II. unstrittig, konnte nur durch eine etablierte Rechts- und Gerichtsordnung gewährleistet werden.“¹⁰⁹ In diesem Sinne hatte bereits Nikolaus von Kues im dritten Buch der *Concordantia catholica* angemahnt: *Die Kraft des Gesetzes liegt in der Bestrafung, und die Amtsbefugnis wacht über die Bestrafung und führt sie aus. Wenn sie beseitigt wird – denn wir neigen zum Verbotenen und sind von Jugend an zum Bösen geneigt –, kann gesetzliche Strafe und folglich Frieden und Gerechtigkeit nicht lange Bestand haben. Da das nun so ist, muß durch eine Reform ein Weg dazu bereitet werden.*¹¹⁰ Und auch der kurtrierische Rat Dr. decr. Johann von Lysura hatte in seinen Regensburger Ausführungen zu *pax* und *iustitia* (Frühjahr 1454) Frieden, Gerechtigkeit und Rechtspflege auf das Engste miteinander verknüpft: *nusquam sine iustitia pacem reperias. quietum regnum iudicia reddunt.*¹¹¹ Der – hier allerdings unter

¹⁰⁸ *Imperialis eminencie solium nutu divine provisionis adepti, circa regimen subiectorum consilia nostra duplici vinculo pacis et iusticie roboranda providimus, ut per hec nominis nostri celebritas habeat quod sibi servet ad gloriam, subditis ad salutem. Ex his enim precipue munitur auctoritas imperantis, cum in observancia pacis et execucione iusticie quantum terribilis est perversis, tantum est desiderabilis mansuetis* (MGH. Legum Sectio IV. Constitutiones II, Nr. 196, S. 241–247, hier S. 241); Übersetzung: Hattenhauer, S. 40. Vgl. Hermann, Sp. 1814.

¹⁰⁹ Scheurmann, S. 18.

¹¹⁰ *Vigor legis in coercionem est, coercionem potentia custodit et exequitur, qua sublata – quia nitimur in vetitum et sumus ab adolescentia proni ad malum – legalis censura et per consequens pax et iustitia non diu persistent. Cum ergo hoc ita sit, oportet ut per reformationem modus ad hoc detur* (Nicolai de Cusa De Concordantia Catholica libri tres, lib. 3, Cap. XXXIX [552], S. 454); Übersetzung: Quellen zur Reichsreform, Nr. 28, S. 203.

¹¹¹ RTA 19,1, Nr. 29,2 d, S. 241–243, hier S. 242 (nach der *Historie vom Regensburger Tag* des Enea Silvio Piccolomini; in dieser prägnanten Form allerdings nicht in den aktenmäßigen Aufzeichnungen zu den Reformvorschlägen des Johann von Lysura nachweisbar: Ebd., Nr. 29,3, S. 243–247).

negativen Vorzeichen formulierte – konsequentialistische Gedanke schließlich, dass der Frieden durch die Gerechtigkeit (und das Recht) geschaffen und bewahrt werde (*domi pacem tenere nescimus et, que illam gignit atque conservat, iusticie locum inter nos esse non sinimus*),¹¹² wurde nur wenige Jahre später – 1462 – auch in den Friedensplan des böhmischen Königs Georg von Podiebrad († 1471) aufgenommen: Eine wahre Pflege der *pax* könne nicht getrennt von der *iustitia* erfolgen und die *iustitia* nicht getrennt vom Frieden; durch *iustitia* aber werde der Frieden geschaffen und bewahrt, und ohne jene – die Gerechtigkeit – könnten er, d. h. Georg von Podiebrad, und seine Untertanen nicht in Frieden leben; daher füge man die Gerechtigkeit dem Frieden hinzu.¹¹³

„In Predigten ‚De pace‘, in Bibelexegese und politischer Lyrik, in der soziaethischen Traktatliteratur, in Regierungsprogrammen und Beschreibungen eines idealen Herrschers“ – so resümierend Klaus Schreiner – „werden Gerechtigkeit und Friede als politisch-soziale Grundtugenden immer wieder angemahnt und eingeschärft. Rechts- und Friedenswahrung rechtfertigte königliche Herrschaft.“¹¹⁴ Entsprechend hatte denn auch Nikolaus von Kues mit Blick auf das als vorbildhaft betrachtete römische Imperium und die demgegenüber angemahnte Reform des spätmittelalterlichen Reichs im dritten Buch der *Concordantia catholica* konstatiert: *Damals war der Kaiser eine Persönlichkeit zum Schutz des allgemeinen Friedens; (...). Überall wurde er von den Fürsten und Herren gefürchtet, überall wurde er vom Volk als Schützer der Heimat, Bewahrer der Freiheit, Helfer der Bedrückten, als sehr gestrenger Vollstrecker der Strafen gegen die Feinde des Gemeinwesens gefeiert, verehrt und geachtet.*¹¹⁵ Und Enea Silvio Piccolomini († 1464) begründete in einem Brieftraktat über den Ursprung und Gewaltanspruch des Römischen Reichs (*Epistola de ortu et auctoritate imperii Romani*), den der italienische Humanist und herrscherliche Rat seinem Dienstherrn König Friedrich III. am 1. März 1446 überreichte, den Vorrang der Monarchie (des *unus princeps*) gegenüber einer *pluralitas principum* mit dem Hinweis, dass gemäß der natürlichen Vernunft *einer* Herrscher sein

¹¹² Ebd., Nr. 29,2 d, S. 241.

¹¹³ *Verum cum pacis cultus a iustitia et iustitia ab illo esse non possit, et per iustitiam pax gignitur et conservatur, nec sine illa nos et subditi nostri in pace subsistere poterimus, ob id rei paci iustitiam annectimus* (Notes et extraits 4, Nr. CXLIII, S. 222–233, hier S. 227; *Schlochauer*, Nr. 3, S. 66–71, hier S. 68 f. [lateinischer Text und deutsche Übersetzung]; S. 14 f.). Vgl. *Voigt*, S. 487–492; *Bachmann*, S. 214–218, 404–407; *Heymann*, S. 299–315 (mit älterer Literatur); *Odložilík*, S. 141–143, 151–155; *Janssen*, S. 553.

¹¹⁴ *Schreiner*, „Gerechtigkeit und Frieden haben sich geküßt“, S. 44 f.

¹¹⁵ *Erat tunc imperator habens publicam defendendae pacis personam (...). Undique per principes et rectores timebatur, undique per populum defensor patriae, conservator libertatis, releuator oppressorum, rigidissimus exsecutor in rei publicae turbatores adorabatur, venerabatur et colebatur* (Nicolai de Cusa *De Concordantia Catholica libri tres*, lib. 3, Cap. XXVIII [495], S. 432); Übersetzung: Quellen zur Reichsreform, Nr. 28, S. 175.

müsse, der den Streit schlichte, für Gerechtigkeit Sorge, die Völker in Frieden bewahre und allen weltlichen Dingen vorstehe.¹¹⁶

Mit Blick auf die wechselseitige inhaltliche Zuordnung von *iustitia et pax*, *fride und recht* in mittelalterlichen Textzeugnissen hatte namentlich Hans Hattenhauer auf eine markante Umstellung der alttestamentarischen Formelglieder „Gerechtigkeit“ und „Frieden“ spätestens in spätstaufischer Zeit hingewiesen und diese als „eine neue, weltlich-staatliche Umdeutung der Formel“¹¹⁷ jenseits des alten theologischen Gehalts betrachtet. „Im Zentrum der biblischen Auslegungstradition (...) stand“ – so Klaus Schreiner – „der Gedanke, daß die Verwirklichung einer gerechten Rechtsordnung die beste Voraussetzung friedlichen Zusammenlebens sei“; im Mainzer Reichslandfrieden von 1235 hingegen bildet – weitaus herrschaftsuntilitaristischer – „Frieden die unabdingbare Voraussetzung einer geordneten Rechtspflege“.¹¹⁸ Zumindest in den Reformschriften des 15. Jahrhunderts indes wird gemeinhin – sofern überhaupt eine entsprechende Rangordnung vorgenommen werden kann und nicht eine zwillingshafte Gleichordnung das Bild bestimmt – die Schaffung der Gerechtigkeit (durch die Reorganisation eines mangelbehafteten Gerichtswesens) dem angestrebten gesellschaftlichen Frieden vorgeschaltet.

VI. Gerechtigkeit und Gehorsam

Und abschließend ein letztes: *Gehorsamkeit ist tod, gerechtigkeit leyt not, nichts stet in rechter ordenung*.¹¹⁹ Mit diesen programmatischen zeitkritischen Worten der bereits wiederholt zitierten *Reformatio Sigismundi* erschließt sich zugleich ein weiterer Eckstein jenes semantischen Umfeldes, das den Begriff der „Gerechtigkeit“ in den Schriften zur Reichsreform umgibt (und hier im argumentativen Zusammenhang schon zuvor kurz aufschien): der Begriff des „Gehorsams“ der Untertanen. Wenn die erwähnte Reformschrift nur wenige Seiten später über die aktuelle Situation klagt: *Hilff, rat und rechte trewe ist tot. Und leidet gerechtigkeit not*,¹²⁰ so klingt letztlich auch hier – wenngleich unter negativen Vorzeichen, als Beschreibung eines Mangels – die Vorstellung an, dass nicht zuletzt Gehorsam und Treue der Untertanen die Grundlage einer rechten, gerechten Ordnung der

¹¹⁶ *Cum ratio ipsa naturalis ostendat unum esse principem oportere, qui lites dirimat, justitiam administret, populos in pace custodiat ac temporalibus presit omnibus* (Kallen, S. 68 und 70 [Text], 69 und 71 [Übersetzung]); vgl. Isenmann, *Der römisch-deutsche König*, S. 28 f.

¹¹⁷ Hattenhauer, S. 41.

¹¹⁸ Beide Zitate: Schreiner, „Gerechtigkeit und Frieden haben sich geküßt“, S. 46.

¹¹⁹ *Reformation Kaiser Siegmunds*, S. 50.

¹²⁰ Ebd., S. 68 sowie 69.

Gesellschaft bilden. Enea Silvio Piccolomini stellte in dem 1443 entstandenen *Pentalogus* entsprechend die Forderung an König Friedrich III., seine Untertanen zum Gehorsam zurückzuführen und auf diese Weise das *Telos* der Herrschaft, Frieden und Einheit der Untertanen (*pax et unio*),¹²¹ zu verwirklichen:

Das Römische Reich ist nämlich im göttlichen Willen gegründet wegen der außerordentlichen Tugenden und besonders der Gerechtigkeit der [Römer], die daheim Eifer, draußen aber gerechte Herrschaft walten ließen. (...) Später, als die Tugendkraft der Römer erlahmte, wurde dann dieses Reich auf die Griechen, dann auf die Franken, danach, wegen der Pflege der Frömmigkeit und Gerechtigkeit, auf die Deutschen übertragen. Wer sich weigert, ihm zu gehorchen, handelt gegen das göttliche Gebot, wie der Apostel (2 Petr. 2,13 und Rom. 13,4) sagt: ‚Seid untertan dem Könige als dem Obersten‘ (...).¹²²

Ein Dreiklang von Gehorsam, Frieden und Recht im Kontext von Gerechtigkeit deutet sich schließlich auch in dem bereits erwähnten kurfürstlichen Ratslag von 1455 an: *Item, wan unser gnedigster herre, der keyser, und unsere gnedige herren, die kurfursten, sich darin ergeben, das sie ein blibelich beyeinander haben, gericht und recht hanthaben wollen, so gewynnet das hl. Rich dan gehorsam in Dutzschen landen und wirdet allermeniglich dardurch in frieden und bie recht wol behalten.*¹²³

VII. Abschließende Überlegungen

Mit der Betrachtung der hier zitierten Schriften zur Reichsreform des 15. Jahrhunderts konnte ein allerdings nur kleines, spezifiziertes Segment des spätmittelalterlichen Diskurses über Gerechtigkeit erschlossen werden: die Schaffung von Gerechtigkeit durch die Wahrung des Rechts als Grundlage des gesellschaftlichen Friedens. Dies sollte zum einen durch eine geordnete Gerichtsorganisation (mit Instanzenzug und Appellationsmöglichkeiten) gewährleistet werden, zum anderen – so zumindest Peter von Andlau –

¹²¹ Siehe hierzu mit entsprechenden weiteren Belegstellen Isenmann, *Der römisch-deutsche König*, S. 24 f.

¹²² *Imperium namque Romanum divina voluntate fundatum est propter eximias Romanorum virtutes et presertim iusticiam, quos constat domi industriam, foris vero iustum imperium habuisse. (...) Idque postmodum, Romanorum virtute languescente, tum ad Grecos, tum ad Francos, tum denique ad Germanos propter religionis atque iusticie cultum translatum est. Cui, qui renuit obedire, divine legi adversatur, dicente Apostolo, ‚Subditi estote regi tanquam precellenti‘ (...) (Quellen zur Reichsreform, Nr. 31, S. 250–291, hier S. 274 und 275 [Übersetzung]). Nur am Rande sei mit Blick auf das insgesamt vielschichtige semantische Umfeld des spätmittelalterlichen Gerechtigkeits-Begriffs vermerkt, dass gemäß den Ausführungen des Bischofs von Tournai und burgundischen Rates Guillaume Fillastre des Jüngeren († 1473) auch der Gehorsam der Untertanen selbst als Gerechtigkeit ausgedeutet werden konnte. Siehe hierzu den Beitrag von Petra Schulte, *Rendre a chascun le sien*, in diesem Band.*

¹²³ Quellen zur Reichsreform, Nr. 35, S. 317.

durch eine „professionalisierte“, gelehrte Rechtsprechung auf der Grundlage des Römischen Rechts. Zugleich jedoch ist dieses sich im Kontext der Reichsreform bewegende Diskurs-Segment rückgebunden an die zuletzt von Eberhard Isenmann anschaulich dargelegte zeitgenössische Diskussion um die „rechtliche Stellung des Königs und ‚imperator modernus‘ und um die Grundstruktur der Reichsverfassung“.¹²⁴ Denn – und hier deutet sich der eingangs thematisierte, eng mit der Reichsreform verbundene Verfassungskonflikt an – zumindest in den erwähnten kurfürstlich-fürstlichen Reformvorschlägen wurde der Gedanke der Friedens- und Rechtswahrung als einer zentralen, genuin vom König und Kaiser wahrzunehmenden Herrschaftsaufgabe und Amtspflicht gleich in einer doppelten Weise in Frage gestellt: zum einen durch die Schilderung der betreffenden Mängel in genau diesem Bereich herrscherlicher Prärogativen, zum anderen – angesichts des augenscheinlichen politischen Versagens des Reichsoberhauptes – durch den mit Nachdruck eingeforderten Anspruch der Kurfürsten auf eine gemeinschaftliche Mitwirkung an der Sicherung des Friedens und der Ausübung der Gerechtigkeit (und damit zugleich auf eine Teilhabe an der Reichsgewalt). (Umgekehrt hatte demgegenüber der „Monarchist“ Enea Silvio Piccolomini – wie bereits erwähnt – den Vorrang der Monarchie gegenüber einer *pluralitas principum* und die Bedeutung des *unus princeps* bei der Schaffung des Friedens und der Wahrung der Gerechtigkeit betont.)¹²⁵ Dass die Kurfürsten ihre Forderung nach einer politischen Partizipation an der Herrschaftsgewalt nicht zuletzt über die hier zunächst wesentlich herrscherkonnotierten Begriffe „Gerechtigkeit“, „Recht“ und „Frieden“ aktualisierten und auf diese Weise mit dem Reichsoberhaupt „auf den zentralen Handlungsfeldern von Frieden und Recht um die richtige Erfüllung des ‚gemeinen Nutzens‘ (‚utilitas publica‘, ‚bonum commune‘) konkurrier[t]en“,¹²⁶ verleiht denn auch den (kurfürstlich-fürstlichen) Schriften zur Reichsreform des 15. Jahrhunderts eine ganz eigene politisch-rechtliche Brisanz.

Summary

The examination of writings on imperial reform in the fifteenth century elucidates a specific aspect of late medieval discourses on justice: the creation of justice by upholding the law as the basis of peace in society. This was to be achieved, on the one hand, through a clear organization of the judiciary (with a sequence of superior and inferior courts to provide rights of appeal), and, on the other, through “professional”, learned judgements based on Roman law. In these texts, the drastic description of the factual absence of law and peace in the Empire drew attention to the obvious failure of the head of the Empire in a key area of his prerogatives, and thus supported to the

¹²⁴ Vgl. Isenmann, Der römisch-deutsche König, S. 28 (Zitat).

¹²⁵ Siehe oben bei Anm. 116.

¹²⁶ Isenmann, Der römisch-deutsche König, S. 29.

electors' insistent demands for collective participation in the administration of justice and the preservation of peace. The fact that the electors based their claims to participation in the governance of the Empire on terms like "justice", "law", and "peace" traditionally linked to the imperial prerogatives endows the (electoral and princely) texts on fifteenth-century imperial reform a very particular political-juridical volatility.

Edierte Quellen

- Sancti Aurelii Augustini De civitate dei, Libri I–X (Corpus Christianorum. Series Latina, 47: Aurelii Augustini Opera, XIV,1), Turnhout 1955. – Libri XI–XXII (Corpus Christianorum. Series Latina, 48: Aurelii Augustini Opera, XIV,2), Turnhout 1955.
- Sancti Aurelii Augustini Enarrationes in Psalmos LI–C (Corpus Christianorum. Series Latina, 39: Aurelii Augustini Opera, X,2), Turnhout 1956.
- Beda Venerabilis, De psalorum libro exegesis, in: *Patrologiae cursus completus (...)*. Series Latina Prior, ed. J.-P. Migne, Bd. XCIII. Venerabilis Bedae (...) Opera omnia, Bd. IV, Paris 1862, Sp. 477–1098.
- Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung, Freiburg/Basel/Wien 2004.
- M. Tullius Cicero, De inventione/Über die Auffindung des Stoffes. De optimo genere oratorum/Über die beste Gattung von Rednern. Lateinisch-deutsch, ed. Theodor Nüßlein, Darmstadt 1998.
- Corpus Iuris Civilis. Text und Übersetzung, II: Digesten 1–10, ed. Okko Behrends u. a., Heidelberg 1995.
- MGH. Diplomata Regum et Imperatorum Germaniae, Bd. X, Teil III. Friderici I. Diplomata inde ab a. MCLXVIII. usque ad a. MCLXXX., ed. Heinrich Appelt, Hannover 1985.
- MGH. Legum Sectio II. Capitularia regum Francorum, Bd. I, ed. Alfred Boretius, Hannover 1883. – Bd. II, ed. Alfred Boretius/Victor Krause, Hannover 1897.
- MGH. Legum Sectio IV. Constitutiones et acta publica imperatorum et regum, Bd. II. Inde ab a. MCXCVIII. usque ad a. MCCLXXII., ed. Ludwig Weiland, Hannover 1896.
- MGH. (Legum Sectio IV.) Constitutiones et acta publica imperatorum et regum, Bd. II, Supplementum. Die Konstitutionen Friedrichs II. für das Königreich Sizilien, ed. Wolfgang Stürner, Hannover 1996.
- Nicolai de Cusa De Concordantia Catholica libri tres, ed. Gerhard Kallen (Nicolai de Cusa Opera omnia, 14), Hamburg 1963 (1964).
- Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades au XV^e siècle. Quatrième série (1453–1476), hrsg. v. Nicolae Iorga, Bucarest 1915.
- Peter von Andlau, Kaiser und Reich/Libellus de Cesarea monarchia. Lateinisch und deutsch, ed. Rainer A. Müller (Bibliothek des deutschen Staatsdenkens, 8), Frankfurt am Main/Leipzig 1998.
- Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle. Le Texte, I (NN. I–XCVIII), ed. Cyrille Vogel/Reinhard Elze (Studi e Testi, 226), Città del Vaticano 1963.

- Quellen zur Kirchenreform im Zeitalter der großen Konzilien des 15. Jahrhunderts, Zweiter Teil. Die Konzilien von Pavia/Siena (1423/24), Basel (1431–1449) und Ferrara/Florenz (1438–1445), ausgewählt und übersetzt von Jürgen Miethke/Lorenz Weinrich (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe, 38b), Darmstadt 2002.
- Quellen zur Reichsreform im Spätmittelalter, ausgewählt und übersetzt von Lorenz Weinrich (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe, 39), Darmstadt 2001.
- Reformation Kaiser Siegmunds, ed. Heinrich Koller (MGH. Staatsschriften des späteren Mittelalters, 6), Stuttgart 1964.
- RTA 7: Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Sigmund. Erste Abtheilung 1410–1420, ed. Dietrich Kerler (Deutsche Reichstagsakten, 7), München 1878 (ND Göttingen 1956).
- RTA 9: Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Sigmund. Dritte Abtheilung 1427–1431, ed. Dietrich Kerler (Deutsche Reichstagsakten, 9), Gotha 1887 (ND Göttingen 1956).
- RTA 19,1: Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Friedrich III. Fünfte Abteilung, Erste Hälfte 1453–1454, ed. Helmut Weigel/Henny Grüneisen (Deutsche Reichstagsakten, 19,1), Göttingen 1969.

Literatur

- Angermeier*, Heinz, Die Reichsreform 1410–1555. Die Staatsproblematik in Deutschland zwischen Mittelalter und Gegenwart, München 1984.
- Annas*, Gabriele, Recht und Gerechtigkeit in Schriften zur Reichsreform des 15. Jahrhunderts, in: Lex und Ius. Beiträge zur Begründung des Rechts in der Philosophie des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, hrsg. v. Alexander Fidora/Matthias Lutz-Bachmann/Andreas Wagner (Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit, Reihe II: Untersuchungen, 1), Stuttgart–Bad Cannstatt 2010, S. 271–300.
- Rezension zu Lorenz Weinrich (Hrsg.), Quellen zur Reichsreform im Spätmittelalter. Darmstadt 2001, in: H-Soz-u-Kult, 04.06.2002, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/MA-2002-016>.
- Bachmann*, Adolf, Deutsche Reichsgeschichte im Zeitalter Friedrich III. und Max I. Mit besonderer Berücksichtigung der österreichischen Staatengeschichte, Bd. 1, Leipzig 1884 (ND Hildesheim/New York 1970).
- Bärmann*, Johannes, Cusanus und die Reichsreform, in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 4 (1964) [Das Cusanus-Jubiläum in Bernkastel-Kues vom 8. bis 12. August 1964. Die wissenschaftlichen Referate], S. 74–103.
- Becher*, Gerd/*Treptow*, Elmar, Einleitung, in: Die gerechte Ordnung der Gesellschaft. Texte vom Altertum bis zur Gegenwart, hrsg. und mit Einführungen versehen von dens., Frankfurt am Main 2000, S. 9–13.
- Becker*, Hans-Jürgen, Art. Friede. I. Rechtsgeschichtlich, in: Lexikon des Mittelalters 4 (1989), Sp. 919 f.
- Binding*, Günther, Deutsche Königspfalzen. Von Karl dem Großen bis Friedrich II. (765–1240), Darmstadt 1996.

- Conrad*, Hermann, Rechtsordnung und Friedensidee im Mittelalter und in der beginnenden Neuzeit, in: Christlicher Friede und Weltfriede. Geschichtliche Entwicklung und Gegenwartsprobleme, hrsg. v. Alexander Hollerbach/Hans Maier (Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft. Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft. Neue Folge, 8), Paderborn 1971, S. 9–34.
- Funken*, Rolf, Die Bauinschriften des Erzbistums Köln (Veröffentlichungen der Abteilung Architekturgeschichte des Kunsthistorischen Instituts der Universität zu Köln, 19), Köln 1981.
- Gelehrte im Reich. Zur Sozial- und Wirkungsgeschichte akademischer Eliten des 14. bis 16. Jahrhunderts, hrsg. v. Rainer Christoph *Schwinges* (Zeitschrift für Historische Forschung, Beihefte, 18), Berlin 1996.
- Gramsch*, Robert, Erfurter Juristen im Spätmittelalter. Die Karrieremuster und Tätigkeitsfelder einer gelehrten Elite des 14. und 15. Jahrhunderts (Education and society in the Middle Ages and Renaissance, 17), Leiden/Boston 2003.
- Hagenlocher*, Albrecht, Der ‚guote vride‘. Idealer Friede in deutscher Literatur bis ins frühe 14. Jahrhundert, Berlin 1992.
- Hartung*, Fritz, Die Reichsreform von 1485 bis 1495. Ihr Verlauf und ihr Wesen, in: Historische Vierteljahrschrift 16 (1913), S. 24–53, 181–209.
- Hattenhauer*, Hans, Pax et iustitia (Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e.V., Hamburg, 1/3), Göttingen 1983.
- Heimpel*, Hermann, Die Vener von Gmünd und Straßburg 1162–1447. Studien und Texte zur Geschichte einer Familie sowie des gelehrten Beamtentums in der Zeit der abendländischen Kirchenspaltung und der Konzilien von Pisa, Konstanz und Basel, Bd. 3 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 52/3), Göttingen 1982.
- Hermann*, Hans-Georg, Art. Frieden, in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte 1 (2008), Sp. 1807–1821.
- Heymann*, Frederick G., George of Bohemia – King of Heretics, Princeton, New Jersey 1965.
- Hödl*, Günther, Albrecht II. Königtum, Reichsregierung und Reichsreform 1438–1439 (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters. Beihefte zu J. F. Böhmer, Regesta Imperii, 3), Wien/Köln/Graz 1978.
- Hotz*, Walter, Pfalzen und Burgen der Stauferzeit. Geschichte und Gestalt, Darmstadt 1981.
- Hürbin*, Josef, Peter von Andlau, der Verfasser des ersten deutschen Reichsstaatsrechts. Ein Beitrag zur Geschichte des Humanismus am Oberrhein im XV. Jahrhundert, Strassburg 1897.
- Isenmann*, Eberhard, Integrations- und Konsolidierungsprobleme der Reichsordnung in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, in: Europa 1500. Integrationsprozesse im Widerstreit. Staaten, Regionen, Personenverbände, Christenheit, hrsg. v. Ferdinand Seibt/Winfried Eberhard, Stuttgart 1987, S. 115–149.
- Kaiser, Reich und deutsche Nation am Ausgang des 15. Jahrhunderts, in: Ansätze und Diskontinuität deutscher Nationsbildung im Mittelalter, hrsg. v. Joachim Ehlers (Nationes. Historische und philologische Untersuchungen zur Entstehung der europäischen Nationen im Mittelalter, 8), Sigmaringen 1989, S. 145–246.

- Der römisch-deutsche König und „imperator modernus“ als „monarcha“ und „princeps“ in Traktaten und in deutschen Konsilien des 15./16. Jahrhunderts, in: „Panta rei“. Studi dedicati a Manlio Bellomo, Bd. 3, hrsg. v. Orazio Condorelli, Rom 2004, S. 15–79.
 - König oder Monarch? Aspekte der Regierung und Verfassung des römisch-deutschen Reichs um die Mitte des 15. Jahrhunderts, in: Europa im späten Mittelalter: Politik – Gesellschaft – Kultur, hrsg. v. Rainer C. Schwinges/Christian Hesse/Peter Moraw (Historische Zeitschrift, Beihefte [Neue Folge], 40), München 2006, S. 71–98.
 - Reichsfinanzen und Reichssteuern im 15. Jahrhundert, in: Zeitschrift für Historische Forschung 7 (1980), S. 1–76, 129–218.
- Janssen*, Wilhelm, Art. Friede, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hrsg. v. Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck, Bd. 2, Stuttgart 1975, S. 543–591.
- Kaiser*, Reinhold, Selbsthilfe und Gewaltmonopol. Königliche Friedenswahrung in Deutschland und Frankreich im Mittelalter, in: Frühmittelalterliche Studien 17 (1983), S. 55–72.
- Kallen*, Gerhard, Aeneas Silvius Piccolomini als Publizist in der Epistola de ortu et auctoritate imperii Romani (Veröffentlichungen des Petrarca-Hauses [Deutsch-Italienisches Kulturinstitut]. Erste Reihe. Abhandlungen, 4), Stuttgart 1939.
- Kaufmann*, Ekkehard, Art. Friede, in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte 1 (1971), Sp. 1275–1292.
- Koller*, Heinrich, Kaiserliche Politik und die Reformpläne des 15. Jahrhunderts, in: Festschrift für Hermann Heimpel zum 70. Geburtstag am 19. September 1971, Bd. 2 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 36/2), Göttingen 1972, S. 61–79.
- Kraft*, Erich, Reformschrift und Reichsreform. Studien zum Wirklichkeitsverhältnis der deutschen Reformschriften im Spätmittelalter insbesondere des sogenannten „Oberrheinischen Revolutionärs“, Diss. phil. Darmstadt 1982.
- Krieger*, Karl-Friedrich, König, Reich und Reichsreform im Spätmittelalter (Enzyklopädie deutscher Geschichte, 14), München ²2005.
- Laufs*, Adolf, Art. Reichsreform, in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte 4 (1990), Sp. 732–739.
- Lieberich*, Heinz, Die gelehrten Räte. Staat und Juristen in Baiern in der Frühzeit der Rezeption, in: Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte 27 (1964) [Land und Volk, Herrschaft und Staat in der Geschichte und Geschichtsforschung Bayerns. Karl Alexander von Müller zum 80. Geburtstag, München 1964], S. 120–189.
- Loebel*, Hansgeorg, Die Reformtraktate des Magdeburger Domherrn Heinrich Toke. Ein Beitrag zur Geschichte der Reichs- und Kirchenreform im 15. Jahrhundert, Diss. phil. Göttingen 1949.
- Loos*, Fritz/*Schreiber*, Hans-Ludwig, Art. Recht, Gerechtigkeit, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hrsg. v. Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck, Bd. 5, Stuttgart 1984, S. 231–311.
- Männl*, Ingrid, Die gelehrten Juristen im Dienst der Territorialherren im Norden und Nordosten des Reiches von 1250 bis 1440, in: Gelehrte im Reich, hrsg. v. Schwinges, S. 269–290.

- Märtl*, Claudia, Der Reformgedanke in den Reformschriften des 15. Jahrhunderts, in: Reform von Kirche und Reich, hrsg. v. Hlaváček/Patschovsky, S. 91–108.
- Zum „Traum“ des Hans von Hermansgrün, in: Zeitschrift für Historische Forschung 14 (1987), S. 257–264.
- Miller*, Ignaz, Jakob von Sierck 1398/99–1456 (Quellen und Abhandlungen zur mitelrheinischen Kirchengeschichte, 45), Mainz 1983.
- Molitor*, Erich, Die Reichsreformbestrebungen des 15. Jahrhunderts bis zum Tode Kaiser Friedrichs III. (Untersuchungen zur Deutschen Staats- und Rechtsgeschichte, 132), Breslau 1921.
- Moraw*, Peter, Fürstentum, Königtum und „Reichsreform“ im deutschen Spätmittelalter, in: Blätter für deutsche Landesgeschichte 122 (1986), S. 117–136.
- Gelehrte Juristen im Dienst der deutschen Könige des späten Mittelalters (1273–1493), in: Die Rolle der Juristen, hrsg. v. Schnur, S. 77–147.
 - Organisation und Funktion von Verwaltung im ausgehenden Mittelalter (ca. 1350–1500), in: Deutsche Verwaltungsgeschichte, hrsg. v. Kurt G. A. Jeserich/Hans Pohl/Georg-Christoph von Unruh, Bd. 1. Vom Spätmittelalter bis zum Ende des Reiches, Stuttgart 1983, S. 21–65.
 - Rezension zu Heinz Angermeier, Die Reichsreform 1410–1555, in: Göttingische Gelehrte Anzeigen 244 (1992), S. 277–296.
 - Von offener Verfassung zu gestalteter Verdichtung. Das Reich im späten Mittelalter 1250 bis 1490 (Propyläen Geschichte Deutschlands, 3), Frankfurt am Main/Berlin 1985.
- Müller*, Heribert, Rezension zu Heinz Angermeier, Die Reichsreform 1410–1555, in: Archiv für Kulturgeschichte 70 (1988), S. 257–259.
- Odložilík*, Otakar, The Hussite King. Bohemia in European Affairs 1440–1471, New Brunswick, New Jersey 1965.
- Prietzl*, Malte, Das Heilige Römische Reich im Spätmittelalter (Geschichte kompakt), Darmstadt 2004.
- Ranke*, Leopold von, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, Bd. 6 (Gesamt-Ausgabe der Deutschen Akademie. Leopold von Ranke's Werke, historisch-kritisch herausgegeben von Paul Joachimsen. Erste Reihe, Siebentes Werk, 6), München 1926.
- Reform von Kirche und Reich zur Zeit der Konzilien von Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449). Konstanz-Prager Historisches Kolloquium (11.–17. Oktober 1993), hrsg. v. Ivan Hlaváček/Alexander Patschovsky, Konstanz 1996.
- Die Rolle der Juristen bei der Entstehung des modernen Staates, hrsg. v. Roman Schnur, Berlin 1986.
- Scharbert*, Josef, Art. Gerechtigkeit. I. Altes Testament, in: Theologische Realenzyklopädie 12 (1984), S. 404–411.
- Scheerer*, Hans-Peter, Mainz und die Reichsreform, Diss. iur. Mainz 1968.
- Scheurmann*, Ingrid, „Iustitia in toto virtutum maxima mundo“. Zur Konzeption von Ausstellung und Katalog, in: Frieden durch Recht. Das Reichskammergericht von 1495 bis 1806. Ausstellungskatalog, hrsg. v. ders., Mainz 1994, S. 17–22.

- Schlochauer*, Hans-Jürgen, Die Idee des ewigen Friedens. Ein Überblick über Entwicklung und Gestaltung des Friedenssicherungsgedankens auf der Grundlage einer Quellenauswahl, Bonn 1953.
- Schmid*, Peter, Der Gemeine Pfennig von 1495. Vorgeschichte und Entstehung, verfassungsgeschichtliche, politische und finanzielle Bedeutung (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 34), Göttingen 1989.
- Kurfürst Friedrich der Weise von Sachsen als Reichspolitiker, in: Fortschritte in der Geschichtswissenschaft durch Reichstagsaktenforschung. Vier Beiträge aus der Arbeit an den Reichstagsakten des 15. und 16. Jahrhunderts, hrsg. v. Heinz Angermeier/Erich Meuthen (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 35), Göttingen 1988, S. 47–64.
- Schnith*, Karl, Recht und Friede. Zum Königsgedanken im Umkreis Heinrichs III., in: Historisches Jahrbuch 81 (1962), S. 22–57.
- Shott*, Carl, Traditionelle Formen der Konfliktlösung in der Lex Burgundionum, in: La giustizia nell'alto medioevo (secoli IX–XI), Bd. 2 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 42), Spoleto 1994, S. 933–961.
- Schramm*, Percy Ernst, Der Ablauf der deutschen Königsweihe nach dem ‚Mainzer Ordo‘ (um 960), in: Ders., Beiträge zur allgemeinen Geschichte, Dritter Teil. Vom 10. bis zum 13. Jahrhundert (Ders., Kaiser, Könige und Päpste. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters, 3), Stuttgart 1969, S. 59–107.
- Schreiner*, Klaus, Friedrich Barbarossa – Herr der Welt, Zeuge der Wahrheit, die Verkörperung nationaler Macht und Herrlichkeit, in: Die Zeit der Staufer. Geschichte – Kunst – Kultur. Ausstellungskatalog Stuttgart 1977, Bd. V Supplement: Vorträge und Forschungen, hrsg. v. Reiner Hauss herr/Christian Väterlein, Stuttgart-Bad Cannstatt 1979, S. 521–579.
- „Gerechtigkeit und Frieden haben sich geküßt“ (Ps. 84, 11). Friedensstiftung durch symbolisches Handeln, in: Träger und Instrumentarien des Friedens im hohen und späten Mittelalter, hrsg. v. Johannes Fried (Vorträge und Forschungen, 43), Sigmaringen 1996, S. 37–86.
 - „Er küsse mich mit dem Kuß seines Mundes“ (*Osculetur me osculo oris sui*, Cant 1,1). Metaphorik, kommunikative und herrschaftliche Funktionen einer symbolischen Handlung, in: Höfische Repräsentation. Das Zeremoniell und die Zeichen, hrsg. v. Hedda Ragotzky/Horst Wenzel, Tübingen 1990, S. 89–132.
- Schubert*, Ernst, Einführung in die Grundprobleme der deutschen Geschichte im Spätmittelalter, Darmstadt 1992.
- Fürstliche Herrschaft und Territorium im späten Mittelalter (Enzyklopädie deutscher Geschichte, 35), München 1996.
- Schuler*, Peter-Johannes, Recht und Billigkeit als politische Forderung der Reformschriften des 15. Jahrhunderts, in: Kaiser Friedrich III. (1440–1493) in seiner Zeit. Studien anlässlich des 500. Todestags am 19. August 1493/1993, hrsg. v. Paul-Joachim Heinig (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters. Beihefte zu J. F. Böhmer, Regesta Imperii, 12), Köln/Weimar/Wien 1993, S. 301–315.
- Schwob*, Anton, *fride unde reht sint sere wunt*. Historiographen und Dichter der Stauferzeit über die Wahrung von Frieden und Recht, in: Sprache und Recht. Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters. Festschrift für Ruth Schmidt-Wiegand zum 60. Geburtstag, Bd. 2, hrsg. v. Karl Hauck u. a., Berlin/New York 1986, S. 846–869.

- Stievermann*, Dieter, Die gelehrten Juristen der Herrschaft Württemberg im 15. Jahrhundert. Mit besonderer Berücksichtigung der Kleriker-Juristen in der ersten Jahrhunderthälfte und ihre Bedeutung für das landesherrliche Kirchenregiment, in: Die Rolle der Juristen, hrsg. v. Schnur, S. 229–271.
- Struve*, Tilman, Art. Peter von Andlau, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Begründet von Wolfgang Stammer, fortgeführt von Karl Langosch. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage, hrsg. v. Kurt Ruh, Bd. 7, Berlin/New York 1989, Sp. 420–425.
- Ulmann*, Heinrich, Der Traum des Hans von Hermansgrün. Eine politische Denkschrift aus d. J. 1495, in: Forschungen zur Deutschen Geschichte 20 (1880), S. 67–92 (mit Edition S. 78–92).
- Voigt*, Georg, Enea Silvio de' Piccolomini als Papst Pius der Zweite, und sein Zeitalter, Bd. 3, Berlin 1863 (ND Berlin 1967).
- Walther*, Helmut G., Gelehrtes Recht, Stadt und Reich in der politischen Theorie des Basler Kanonisten Peter von Andlau, in: Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik – Bildung – Naturkunde – Theologie. Bericht über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters 1983 bis 1987, hrsg. v. Hartmut Boockmann/Bernd Moeller/Karl Stackmann (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, dritte Folge, 179), Göttingen 1989, S. 77–111.
- Watanabe*, Morimichi, Imperial reform in the mid-fifteenth century: Gregor Heimburg and Martin Mair, in: The Journal of Medieval and Renaissance Studies 9 (1979), S. 209–235.
- Weinfurter*, Stefan, *Um 1157*. Wie das Reich heilig wurde, in: Die Macht des Königs. Herrschaft in Europa vom Frühmittelalter bis in die Neuzeit, hrsg. v. Bernhard Jussen, München 2005, S. 190–204, 387–390 (Anm.).
- Weissenberg*, Timo J., Die Friedenslehre des Augustinus. Theologische Grundlagen und ethische Entfaltung (Theologie und Frieden, 28), Stuttgart 2005.
- Willoweit*, Dietmar, Juristen im mittelalterlichen Franken. Ausbreitung und Profil einer neuen Elite, in: Gelehrte im Reich, hrsg. v. Schwinges, S. 225–267.
- Reichsreform als Verfassungskrise. Überlegungen zu Heinz Angermeier, Die Reichsreform 1410–1555, in: Der Staat 26 (1987), S. 270–278.
 - Deutsche Verfassungsgeschichte. Vom Frankenreich bis zur Wiedervereinigung Deutschlands. Ein Studienbuch, München ⁵2005.
- Wirtz*, Astrid, Art. Gerechtigkeitsempfinden gestört. Der Deutschlandtrend offenbart ein Unbehagen an der Gesellschaft, in: Kölner Stadt-Anzeiger Nr. 285 – Freitag, 8. Dezember 2006, S. 7.
- Wolgast*, Eike, Art. Reform, Reformation, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hrsg. v. Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck, Bd. 5, Stuttgart 1984, S. 313–360.

Die Praxis des kaiserlichen Kammergerichts im Spiegel Nürnberger Gesandtschaftsberichte des 15. Jahrhunderts

Von *Franz Fuchs*, Würzburg

*Der Statt verderben volgt gewiß, hab acht,
Da (wo) Gerechtigkeit weint vnd Hochmutt lacht.
Si Curiam curas, tunc dat tibi Curia curas:
Quietus uiuit, cui non est Curia curae*.¹

Diese beiden Verspaare, Produkte mittelalterlicher Spruchweisheit mit weiter Verbreitung, hat ein Nürnberger Kanzleischreiber zu Beginn des 16. Jahrhunderts in den Deckel eines Ratsbuches eingetragen. Während das deutsche Reimpaar die Tugend „Gerechtigkeit“ als Fundament des städtischen Lebens darstellt, das durch den Hochmut, die *superbia* der Obrigkeit, gefährdet ist, thematisiert das lateinische Distichon die Gefahren des Hofes, wo Gerechtigkeit offensichtlich nur mit Sorgen zu erlangen ist.

Der Terminus „Gerechtigkeit“ ist in der Korrespondenz der Reichsstadt Nürnberg im späten Mittelalter häufig verwendet.² In der großen, für das 15. Jahrhundert fast lückenlos erhaltenen Serie der Briefbücher³ bezeichnet der Ausdruck jedoch in den seltensten Fällen eine „individuelle Eigenschaft“ oder „sittlich-ethische Richtlinien gesellschaftlichen Handelns“, um die in der Einleitung zu diesem Band diskutierten Begriffe aufzunehmen; Gerechtigkeit bedeutet in diesem Kontext meist „Berechtigung, Anspruch, subjektives Recht“, das es *in den rechten* zu erlangen gilt und das dann zu vollziehen ist. Eberhard Isenmann hat in seinen grundlegenden Studien zu Reichsrecht und Reichsverfassung in Konsilien reichsstädtischer Juristen

¹ Unter der Rubrik „Findlinge“ aus dem (Nürnberger) Ratsbuch n. 31, 453 (saec. XVI), ed. Georg Karl Frommann, in: *Anzeiger für Kunde der Deutschen Vorzeit* 30 (1883), S. 48; dort findet sich als weiteres Verspaar: *Eins manns redt ist ein halbe redt / Man soll die thail verhören bedt*. Vgl. zusammenfassend zur Bedeutung dieser und ähnlicher Dicta *Isenmann*, *Ratsliteratur*, S. 215–479, hier S. 317–328 mit reicher Literatur. Zur Verbreitung von *Si curiam curas* vgl. *Walther*, Nr. 28392.

² Zur semantischen Breite des Terminus „Gerechtigkeit“ in spätmittelalterlichen Quellen vgl. *Deutsches Rechtswörterbuch*, Bd. 4, Sp. 264–283.

³ Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 61a, Briefbücher; vgl. dazu *Ress*, S. 800–829; *Pfeifer*, S. 215–228; Das Briefeingangregister des Nürnberger Rates, S. 11 f.

festgestellt, dass in Nürnberg „sich der Rat, wie es scheint, sehr bewußt [war], auf den existenzerhaltenden Schutz des Rechts angewiesen zu sein und (...) auf dessen zivilisatorische Wirkung“ setzte.⁴

Die Tätigkeit des kaiserlichen Kammergerichts, das nach dem ersten Jahrzehnt der Regierung Kaiser Friedrichs III. das alte Hofgericht vollständig verdrängt hatte, war für die Rechtssicherheit der Stadt von entscheidender Bedeutung.⁵ Hier wurden nicht nur politische Haupt- und Staatsaktionen wie z. B. die Auseinandersetzungen mit Markgraf Albrecht Achilles von Brandenburg ausgetragen,⁶ sondern eine Fülle von Alltagsfällen verhandelt, die von Appellationen gegen Entscheidungen des Nürnberger Stadtgerichts in Erbstreitigkeiten bis zum Verklagen von ausgetretenen Bürgern wegen Eidbruchs reichten. Das Nürnberger Stadtregment trat hier sowohl als Kläger als auch als Beklagter in Erscheinung, in vielen Fällen unterstützte und schützte der Rat auch Bürger, die wegen der unterschiedlichsten Belange in Privatklagen vor das Gericht geladen worden waren. Die Briefbücher tradieren dabei mit einiger Vollständigkeit die Fälle, in die der Rat selbst involviert war. In den meisten Rechtsstreitigkeiten ließ sich das Stadtregment von Berufsprokuratoren wie Bertold Happ, Arnold von Loe oder Johann Kellner vertreten, die auch eine jährliche Zuwendung erhielten, um die Stadt vor feindlichen Aktionen am Hof zu warnen (ein ähnliches Warnsystem war übrigens auch an der päpstlichen Kurie in Rom eingerichtet);⁷ zu den wichtigeren Fällen wurde eine eigene Ratsgesandtschaft abgeordnet, wobei der Ratsherr häufig von einem erfahrenen Juristen (darunter so berühmten wie Gregor Heimburg und Martin Mayr) unterstützt wurde. Eine gewisse Sonderstellung nimmt dabei die Legation des Patriziers Hans Pirckheimer ein, der sich von September 1458 bis Ende August 1459 kontinuierlich am Hof in Wien, Wiener Neustadt und Graz aufhielt, da dessen Gesandtschaftskorrespondenz vollständig erhalten geblieben ist.⁸ Auch Pirckheimer selbst, der Großvater des berühmten Humanisten Willibald, war in mehrfacher Hinsicht eine Ausnahmeerscheinung unter seinen Standesgenossen.⁹ Er hatte von 1430 bis 1432 in Köln ein Studium der Artes absolviert und sich danach in seiner Vaterstadt als Rentier niedergelassen. Nach dem

⁴ *Isenmann*, Reichsrecht, S. 552.

⁵ Zur Praxis des Kammergerichts im 15. Jahrhundert vgl. jetzt die umfassende Quellenedition: Die Protokoll- und Urteilsbücher des königlichen Kammergerichts aus den Jahren 1465 bis 1480. Vgl. ferner die Beiträge des Sammelbandes: Das Reichskammergericht, sowie zuletzt *Magin*, S. 349–387.

⁶ Vgl. dazu *Reinle*, S. 341–350 mit Literatur.

⁷ Vgl. zu den Prokuratoren zusammenfassend *Heinig*, S. 137–141. Zur Tätigkeit des bedeutenden Fiskals Johann Kellner für seine Heimatstadt Nürnberg vgl. die Belege bei *Mader*, S. 22–38. Vgl. dazu allgemein *Isenmann*, Gelehrte Juristen, S. 305–417.

⁸ Vgl. dazu schon *Isenmann*, Reichsfinanzen, S. 47–49 und öfter; ferner zuletzt *Fuchs, dem liecht*, S. 11–35.

⁹ Vgl. zum Folgenden die Belege bei *Fuchs*, Hans Pirckheimer, S. 9–44.

unerwartet frühen Tod seiner ersten Frau im Jahre 1447 entschloss sich der Mittdreißiger zu einem zweiten Bildungsgang und studierte an den Universitäten Bologna und Padua die Humaniora und beide Rechte, wobei er in Bologna zu dem bedeutenden Humanisten Giovanni Lamola in ein engeres Schüler-Lehrer-Verhältnis trat und in Padua beim großen *Monarcha juristarum* Antonio Roselli und anderen berühmten Rechtslehrern hörte, natürlich ohne einen Studienabschluss zu machen, da er sich dadurch eine Ratskarriere in Nürnberg verbaut hätte. 1453 wurde er als zweiter seines erst seit der Mitte des 14. Jahrhunderts in Nürnberg ansässigen Geschlechts in den inneren Rat gewählt und hat in den folgenden Jahren seine Vaterstadt mehrfach am Papsthof in Rom und am Kaiserhof in Wien vertreten.

Als Hans Pirckheimer am 19. September 1458, begleitet von den Stadtknechten Götz Schumann und Ulrich Schütz, mit insgesamt vier Pferden Nürnberg verließ, um die Interessen des Schwäbischen Städtebundes, der mit Nürnberg neun Jahre zuvor im Krieg gegen Albrecht Achilles verbündet gewesen war, am Hof Kaiser Friedrichs III. zu vertreten, dürfte ihm kaum bewusst gewesen sein, dass fast ein Jahr vergehen sollte, bis er wieder in seine Heimat zurückkehren konnte.¹⁰ Seiner Entsendung war ein Briefwechsel zwischen Ulm, der führenden Kommune des Schwäbischen Städtebundes, und dem Nürnberger Rat vorausgegangen, der die *rautzbottschaft an den kayserlichen hofe von der Öttingischen sache wegen* vorbereitet hatte.¹¹ Pirckheimer sollte zunächst in Regensburg auf den Ulmer Ratsboten warten, der ihm dort das von den Städten Augsburg und Ulm am 16. September besiegelte Beglaubigungsschreiben übergeben sollte.¹² Durch diese in zweifacher Ausfertigung überlieferte Vollmacht wurde Pirckheimer *volle gewalt und gantz macht* übertragen, die mit Nürnberg im vergangenen Krieg in *ainigung* gewesen Städte in ihrem Kammergerichtsprozess gegen die Gra-

¹⁰ Die Dauer der Legation ergibt sich aus der erhaltenen Reiserechnung (Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 2c, 7-farbige Alphabet, Akten Nr. 76, fol. 123r–124r), wonach Pirckheimer *am ertag vor Mathei* Nürnberg verlassen hat und insgesamt 50 Wochen und zwei Tage ausgeblieben ist; als Datum seiner Rückkehr lässt sich demnach der 5. September 1459 errechnen. Zu seinen Reisebegleitern vgl. *Fuchs, dem liecht*, S. 16 f. bei Anm. 20. Dem Zweiten Schwäbischen Städtebund war Nürnberg am 7. Dezember 1444 beigetreten, vgl. *Blezinger*, S. 116.

¹¹ In dem im Stadtarchiv Ulm, A 1122, fol. 55r erhaltenen Rechnungsbuch des Schwäbischen Städtebundes ist zum 12. September 1458 folgende Ausgabe vermerkt: *Marzen* (d. h. dem Boten) *uff afftermenntag vor hailigen Crutztag am hörbst gen Nuremberg, als wir in schreiben, ir rautzbottschaft an den kayserlichen hofe von der Öttingischen sache wegen, den rechttag von gemainer stette wegen zu erstan, zu schicken, 1 guldin*. Ferner Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 61a, Briefbuch 28, fol. 72r (Nürnberg an Ulm, 14. August 1458).

¹² Das Rechnungsbuch des Städtebundes verzeichnet folgende darauf bezügliche Ausgabe: *Item Caspar Toublin* (d. h. den Boten) *uff sampstag nach hailigen Crutztag gen Ragenspurg, als wir den von Augspurg die gewalts briefe der Öttingischen sach halb schicken, die zu besiglen und dabey schriben, was si der sach halb ußgeben heten, dem Birckemar by disem botten gen Ragenspurg zu schicken, II lb. 4 sol.* (Stadtarchiv Ulm, A 1122, fol. 5r).

fen von Öttingen zu vertreten und bei Bedarf auch noch weitere Anwälte und Prokuratoren zu *substituieren*.¹³ Auch die Vorgeschichte des Rechtsstreits wird in der Vollmacht kurz zusammengefasst: Nach dem Ende des Städtekriegs hätten die Brüder Ulrich († 1477) und Wilhelm († 1467) sowie ihr Vetter Ludwig († 1486), Grafen von Öttingen,¹⁴ den Städtebund *von etlicher ubergrieff und beschädigung wegen, so in in dem gemelten krieg sullen beschehen sin*, vor dem kaiserlichen Kammergericht verklagt; Friedrich III. aber habe die Städte *sollicher ladung mit urtail ledig gesprochen* und ihnen gestattet, nun ihrerseits die Grafen um die Prozesskosten am Kammergericht zu belangen. Und in der Tat waren die Grafen von Öttingen im Markgrafenkrieg keineswegs neutral geblieben, sondern sie waren schon zu dessen Beginn mit vielen anderen ihrer Standesgenossen an der Seite Albrecht Achilles' ins Kampfgeschehen eingetreten,¹⁵ so dass sie nach dem Wortlaut des Laufer Friedensvertrages vom Jahre 1453, der auch vom Kaiser bestätigt worden war, keine Schadensersatzansprüche geltend machen konnten.¹⁶

Auch das im Jahre 1455 am Kammergericht eingeleitete Verfahren um die Erstattung der Prozesskosten lief bei Pirckheimers Abreise an den Kaiserhof bereits seit einigen Jahren; mit dem Einverständnis beider Parteien war allerdings eine Urteilsverkündung des Kammerrichters schon mehrfach aufgeschoben worden, um den Weg für eine gütliche Einigung freizuhalten.¹⁷ Da die Grafen von Öttingen inzwischen in Herzog Ludwig dem Reichen von Bayern-Landshut, an den sie im Jahre 1454 ihre Herrschaft Monheim veräußert hatten,¹⁸ einen mächtigen Förderer gewonnen hatten, schienen auch die Städte zum Einlenken geneigt, zumindest empfahl Nürnberg schon am 11. März 1458 in einem Schreiben an Ulm, einen Kompromiss anzusteuern.¹⁹

¹³ Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 2b, 7-farbiges Alphabet, Urkunden Nr. 2686 und Nr. 2687 (doppelte Originalausfertigung). Die anhängenden Siegel der Städte Augsburg und Ulm sind vorzüglich erhalten.

¹⁴ Zur genealogischen Einordnung der Grafen von Öttingen vgl. *Schwennicke* (Hrsg.), Tafel 99.

¹⁵ Vgl. die Belege bei *von Kern*, S. 450.

¹⁶ Vgl. *von Weech*, S. 413–416.

¹⁷ Die im Folgenden angeführten Urkunden des Nürnberger Staatsarchivs mögen den Gang der Verhandlungen demonstrieren: Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 18, D-Laden, Urkunde Nr. 376: Die Grafen Ulrich, Wilhelm und Ludwig von Öttingen auf der einen Seite und die mit Nürnberg verbündeten Städte auf der anderen Seite vereinbaren einen gütlichen Austrag ihres Streits bis zum nächsten Lichtmesstag (31. Oktober 1456); Urkunde Nr. 382: Kaiser Friedrich III. verschiebt das Kammergerichtsurteil in diesem Streit bis auf den nächsten Gerichtstag nach Michaelstag (7. Februar 1457); Urkunde Nr. 405: Markgraf Albrecht Achilles teilt dem Kaiser mit, dass er die Entscheidung des Streits mit Zustimmung beider Parteien bis auf den künftigen Michaelstag aufgeschoben habe und bittet darum, dies ins kaiserliche Kammergerichtsbuch einzutragen (18. April 1458); Urkunde Nr. 407: Kaiser Friedrich III. erstreckt die Frist bis zur Entscheidung des Kammergerichts erneut bis zum nächsten Gerichtstag nach Michaelstag (5. Mai 1458).

¹⁸ Vgl. *Kudorfer*, S. 135.

Doch als auch auf dem von Albrecht Achilles auf den 27. August 1458 nach Nürnberg anberaumten Tag keine endgültige Beilegung des Konflikts ausgehandelt werden konnte,²⁰ betraute die Städtevereinigung, von der aber das der Grafschaft benachbarte Nördlingen schon durch einen Sonderfrieden ausgeschieden war,²¹ den Nürnberger Ratsherren Pirckheimer mit der Weiterführung des Falles am Kammergericht, wo er nur bis zum nächsten Gerichtstag nach *Sant Michels tag* (29. September) ausgesetzt worden war.

Zwei Tage vor Verstreichen der Frist, am Abend des 27. September, traf Pirckheimer in Wien ein. Unmittelbar nach seiner Ankunft erkundigte er sich nach dem Stand des Verfahrens und musste dabei vernehmen, dass die Kammergerichtssitzungen wegen der brisanten politischen Lage vorerst verlagert waren;²² er versprach sich große Hilfe durch Gregor Heimburg, der als Rat Herzog Albrechts VI. von Österreich, dem das Kammergericht übertragen worden war, sicherlich bedeutenden Einfluss auf die künftigen Verhandlungen ausüben würde.²³ Da aber die Gegenpartei, die durch ihren bevollmächtigten Prokurator Heinrich Baiersdorfer vertreten wurde,²⁴ am Hofe sehr in Gunst zu stehen schien und in der Besetzung des Kammergerichts zudem die Adelspartei überwog, hielt es Pirckheimer für ratsam, nicht auf ein Gerichtsurteil und eine Taxierung der Prozesskosten, sondern auf einen weiteren Aufschub hinzuwirken.²⁵ Auch die Grafen von Öttingen verhielten sich abwartend und ließen sich vorerst nur durch einen Beobach-

¹⁹ Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 61a, Briefbuch 27, fol. 272r: *Zum andern von der Öttingischen sachen wegen wollt uns beduncken, pesser und mer geraten zu sein, das dise sach uf gutlichen tügen hingelegt (...) denn das die an dem keiserlichen hove in recht gehandelt werden solt, zu vermeiden zweifel des rechten und menigveltigen unfal, der uns stetten vil und oft unpillich beegent.*

²⁰ Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 18, D-Laden, Urkunde Nr. 410: Einladung des Markgrafen Albrecht an die Parteien (hier an Bürgermeister und Rat der Stadt Dinkelsbühl) zu einem gütlichen Tag nach Nürnberg (5. August 1458); dazu auch Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 61a, Briefbuch 28, fol. 72r (Nürnberg an Ulm, 14. August 1458).

²¹ Der Rückzug Nördlingens ergibt sich aus dem Wortlaut der oben Anm. 13 angeführten Vollmacht für Hans Pirckheimer.

²² Kurz zuvor war das böhmische Heer unter Georg Podiebrad (1458–1471) in Niederösterreich eingefallen, vgl. dazu immer noch am ausführlichsten *Zeissberg*, S. 1–170; zusammenfassend *Vancsa*, S. 340–343; *Heymann*, S. 176, und *Gutkas*, S. 127, jeweils mit Literatur.

²³ Briefe Hans Pirckheimers vom 30. September (Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 2c, 7-farbiges Alphabet, Akten Nr. 145, fol. 10r) und vom 5. Oktober 1458 (ebd., fol. 25r–26v) an Bürgermeister und Rat der Stadt Nürnberg. Gregor Heimburg († 1472), der seit 1435 die Interessen der Stadt Nürnberg juristisch vertreten hatte, war am 20. Januar 1458 auf Lebenszeit in die Dienste Herzog Albrechts VI. von Österreich getreten und hielt sich in dessen Gefolge bis zum 27. Oktober dieses Jahres in Wien auf. Vgl. die Belege bei *Joachimsohn*, S. 158 f. Vgl. ferner *Fuchs, dem liecht*, S. 34 bei Anm. 77, und *Boockmann*, S. 210–214, sowie zuletzt den Artikel ‚Heimburg, Gregor‘, S. 794 f. mit Literatur.

²⁴ Zu Heinrich Baiersdorfer († 1472) vgl. *Heinig*, S. 138.

²⁵ Briefe Pirckheimers vom 18. und 22. Oktober 1458 (Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 2c, 7-farbiges Alphabet, Akten Nr. 145, fol. 3 und fol. 15).

ter über die Schritte Pirckheimers informieren.²⁶ Am 9. November konnte der Nürnberger Ratsherr voller Befriedigung nach Hause melden, dass er zu günstigen Konditionen einen weiteren gerichtlichen Aufschub bis zum 10. August des kommenden Jahres erwirkt habe, der dann auch schon eine Woche später expediert werden konnte.²⁷ Als auch diese Frist abgelaufen war, befand sich Pirckheimer immer noch am Hof; er konnte nun kraft seiner Vollmacht seinen Begleiter, den Ratsschreiber Martin Merckel,²⁸ mit der weiteren Verfolgung der Angelegenheit betrauen, der im Auftrag des Städtebundes wiederum eine einjährige Suspendierung des Verfahrens erlangte.²⁹ Offensichtlich scheuten beide Parteien eine Entscheidung des Kammergerichts. Die Sache wurde bis in die 60er Jahre hinein dilatorisch behandelt und verschwindet im Jahre 1465 vorerst aus den Akten.³⁰

Wie ein roter Faden zieht sich durch Pirckheimers Gesandtschaftsdepressionen der Fall des Fernhandelskaufmanns Ulrich Heckenhofer, dessen Erle-

²⁶ Wie Pirckheimer durch den Vizekanzler Ulrich Weltzli erfuhr, hatten die Grafen von Öttingen noch zusätzlich zu ihrem Prokurator einen Geistlichen an den Hof geschickt, der Pirckheimers Aktionen beobachten sollte (siehe Brief vom 22. Oktober 1458 Anm. 25). Die Befürchtungen Gregor Heimburgs, dass die Grafen nur auf seine Abreise vom Hofe warten würden, um dann das Verfahren gegen die Städte eröffnen zu lassen, war offensichtlich unbegründet (Brief Pirckheimers an den Rat vom 27. Oktober 1458 [Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 2c, 7-farbiges Alphabet, Akten Nr. 145, fol. 7r]).

²⁷ Briefe Pirckheimers vom 9. und 23. November 1458 (Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 2c, 7-farbiges Alphabet, Akten Nr. 145, fol. 27–28 und fol. 23–24).

²⁸ Zum Ratsschreiber Martin Merckel aus Ochsenfurt († 1478) vgl. *Schmied*, S. 214; ferner *Fuchs, dem liecht*, S. 17 Anm. 21 mit weiteren Belegen.

²⁹ Siehe die Ratsschreiben an Pirckheimer vom 7. und 28. August 1459 (Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 18, D-Laden, Urkunde Nr. 415 [Original], und ebd., Rep. 61a, Briefbuch 28, fol. 242v–243r und fol. 252r) und den Brief Pirckheimers an Bürgermeister und Rat vom 16. August (Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 2c, 7-farbiges Alphabet, Akten Nr. 145, fol. 70–71). Der von Martin Merckel erlangte erneute Aufschub, datiert vom 13. September 1459, ist im Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 18, D-Laden, Urkunde Nr. 416 im Original erhalten. Die Kosten dafür betragen lediglich 12 Gulden (Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 2c, 7-farbiges Alphabet, Akten Nr. 76, fol. 29r: Einzelrechnung Martin Merckels).

³⁰ Weitere Aufschubmandate Kaiser Friedrichs III. in dieser Angelegenheit sind im Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 18, D-Laden, Urkunden Nr. 425 (11. März 1460), Nr. 429 (6. Juli 1460), Nr. 443 (11. Dezember 1460) und Nr. 1808 (28. Juli 1464) überliefert. Schon im Oktober 1460 erhoffte man sich im Nürnberger Rat eine baldige Beilegung des Streits durch einen von der Stadt Nördlingen ausgehandelten Kompromiss: *Item in den Otingischen sachen ist ein aufslag mit beder teile willen und wissen erstreckt und verschoben biß auf den nechsten gerichtstage nach Anthoni schierst* (17. Januar 1461) *und ist dabei beredt, das die von Nordlingen in der zeit ein gutlichen tag machen sullen zu versuchen, die sachen gutlich hinzulegen*, vgl. Die Nürnberger Ratsverlässe, S. 45. – Allerdings wollte Graf Ludwig noch im Jahre 1478 Schadensersatzansprüche aus dieser *causa* geltend machen, worauf der Rat der Stadt Nürnberg dem Fiskal Johann Kellner den Fall übertrug. Ein Brief des Rats an Kellner in dieser Angelegenheit vom 25. April 1478 ist im Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 61a, Briefbuch 36, fol. 41v–42r überliefert, weitere Schreiben dazu vom 4. April und 23. Juni 1480 an Graf Ludwig von Öttingen und an den Erfurter Kanoniker Wilhelm Wortwein ebd., Briefbuch 37, fol. 41v und fol. 88v.

digung dem Ratsherren bereits kurz nach seiner Abreise, am 26. September 1458, übertragen worden war.³¹ Heckenhofer, der nach eigenem Bekunden damals schon 22 Jahre in Nürnberg ansässig war und in der Stadt eine *krame* besaß, scheint vor allem im Venedighandel aktiv gewesen zu sein.³² Schon vor seiner Niederlassung in Nürnberg war er Freischöffe der westfälischen Vemegerichte geworden, wie nicht wenige seines Berufsstandes.³³ Im Jahre 1456 hatte Heckenhofer nach einem Handelsstreit mit dem Rothenburger Kaufmann Sixt Geißendörfer diesen vor dem Freistuhl zu Arnberg verklagt.³⁴ Der Nürnberger Rat, der dadurch seine Jurisdiktionsgewalt beeinträchtigt sah, befahl beiden Parteien, den Rechtsstreit vor dem Nürnberger Stadtgericht auszutragen, wozu sich Geißendörfer, der in der Pegnitzstadt einflussreiche Verwandte hatte, auch sofort erbot;³⁵ Heckenhofer wurde daraufhin mehrfach unter Androhung von Sanktionen vom Nürnberger Stadtre Regiment bei seiner bürgerlichen Gehorsamspflicht aufgefordert, die Ladung des Freistuhls gegen Geißendörfer in Arnberg abstellen zu lassen, was er auch zugesagt zu haben scheint.³⁶ Als er im Jahre 1457 nach

³¹ Schreiben des Rats an Hans Pirkheimer vom 26. September 1458 (Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 61a, Briefbuch 28, fol. 90r–v), in welchem die *causa* Heckenhofer ausführlich geschildert und Pirkheimer beauftragt wird, ein kaiserliches Inhibitionsschreiben gegen die Ladung Nürnberger Bürger an den Freistuhl zu Arnberg zu erwirken und seinerseits Heckenhofer wegen Eidbruchs vor das kaiserliche Kammergericht laden zu lassen. Zum Fall Heckenhofer grundlegend *Veit*, S. 77 f. und 183 f.

³² Aus einem im Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 18a, D-Laden, Akten Nr. 1773 im Original überlieferten Brief des Freigrafen Heinrich Vischmeister (ausgestellt am 27. August 1459) an die Nürnberger Ratsherren Konrad und Anton Paumgartner geht hervor, dass die Paumgartnergesellschaft im Juli 1459 bei Kelheim an der Donau eine Warenladung Heckenhofers beschlagnahmen ließ, darunter auch *zweind-seventich syntener Venedigesch gudes*; dies ist höchstwahrscheinlich auch ein Indiz dafür, dass Heckenhofer über ein beträchtliches Vermögen verfügt haben muss. Die Aufnahme Heckenhofers als Neubürger in Nürnberg im Jahre 1436 wird durch Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 52b, Amts- und Standbuch Nr. 304, fol. 137v dokumentiert.

³³ Schreiben Hans Pirkheimers und Martin Merckels an Bürgermeister und Rat der Stadt Nürnberg vom 1. Juli 1459 (Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 2c, 7-farbiges Alphabet, Akten Nr. 145, fol. 80–81). Eine Liste der fränkischen Freischöffen, die auch viele Namen von Kaufleuten aufweist, bei *Veit*, S. 196–201.

³⁴ Vgl. zum Folgenden *Veit*, S. 183, Nr. 219.

³⁵ Zu Sixt Geißendörfer († 1470), Bürger von Rothenburg ob der Tauber, vgl. die Daten bei *Borchardt*, S. 1334 (Register). Seine Verwandtschaft zu dem bedeutenden Nürnberger Fernhandelskaufmann Hans Braun († 1492; zu ihm ausführlich *Pohl*, S. 77–136) ist durch ein im Stadtarchiv Nürnberg, Bonner Urkunden, 1470 August 27, überliefertes Notariatsinstrument des Notars Nicolaus Cristan bezeugt, das durch Erbstreitigkeiten nach Geißendörfers Tod veranlasst wurde. Ein weiteres Notariatsinstrument zu dieser Auseinandersetzung vom 31. Oktober 1472 ist im Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 2b, 7-farbiges Alphabet, Urkunde Nr. 4337 erhalten.

³⁶ Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 60b, Ratsbuch 1b, fol. 297v–298r, wonach Heckenhofer und Geißendörfer am 8. Juli 1456 *frieden gelöbt* haben; ebd., fol. 299r: *Margaret, Ulrichs Eckenhöfers hawsfrawe, und Sixt Geißendörfer haben gelöbt, in iren spennen ein frieden zu halten* (17. August 1456); ebd., fol. 300r (gestrichener Eintrag zu Heckenhofer und Geißendörfer) *Ulrich Ekenhover hat mit trewen an eydes stat*

Westfalen aufbrechen wollte, um dort seinen Rechtshandel weiter zu betreiben, ließ ihn der Nürnberger Rat wegen Ungehorsams in Haft nehmen.³⁷ Dies hatte aber zur Folge, dass nun die ganze Stadt, im Besonderen eine namentlich genannte Gruppe von Ratsherren, am Freistuhl von Arnberg angeklagt wurde, Heckenhofer bei der Erlangung seines Rechts behindert und mithin eine *vemevrogige* Tat begangen zu haben.³⁸ Nürnberg reagierte umgehend auf diese Beschuldigung: Der Gesandte Hans Pirckheimer wurde angewiesen, schleunigst kaiserliche Inhibitionsmandate gegen diese Ladungen zu erwirken und im Gegenzug Ulrich Heckenhofer am Kammergericht wegen Ungehorsams und Eidbruchs zu belangen.³⁹ Die Einschaltung des kaiserlichen Gerichts sollte ursprünglich auf Verletzung der Nürnberger Privilegien gegen auswärtige Gerichte durch Heckenhofer gegründet werden, doch entschloss man sich auf nachdrücklichen Rat Pirckheimers, gegen den widerspenstigen, auf seinem Rechtsstandpunkt beharrenden Kaufmann wegen Verstoßes gegen die Frankfurter Reformation Friedrichs III. Klage zu erheben.⁴⁰ Der sich nun über mehrere Monate hinziehende Prozess erregte bei den Hofjuristen und bei den städtischen Gesandtschaften großes Aufsehen, da er, wie Pirckheimer wiederholt hervorhob, der erste seiner Art war, der am Kammergericht ausgetragen wurde; er sollte für die Städte ein Präjudiz schaffen, das ihnen die Möglichkeit bot, westfälische Ladungen durch ungehorsame Bürger künftig am Kammergericht abzuwehren.⁴¹ Nachdem das Verfahren zunächst wegen unzureichender Vollmachten von Heckenhofers Prokurator Peter Herre vertagt worden war,⁴² wurde dieser beim wei-

gelobt, ob er Sixten Geissendorffer spruch zuvertragen nit vermeyne, das er in dann darumb vor seinem ordentlichen richter furnemen und rechtvertigen sull und welle ungeverlich (11. September 1456); ebd., fol. 313r: Androhung von Sanktionen gegen Heckenhofers Frau, falls die *westvelische ladung gen dem Sixt Geissendorffer furgenommen* nicht abgestellt würde und der Stadt daraus *einiche unrat* entstehen (März 1457); weitere Einträge ebd., fol. 327r (November 1457) und fol. 339v (Dezember 1457).

³⁷ Insgesamt wurde Heckenhofer nach seiner Aussage vor dem Kammergericht 17 Wochen inhaftiert, siehe den oben Anm. 33 zitierten Bericht Hans Pirckheimers und Martin Merckels.

³⁸ Vgl. *Veit*, S. 183 f., Nr. 220. Ferner zur sehr weitgehenden Auslegung des Begriffes der Rechtsverweigerung, wodurch eine Sache *vemevrogig* wurde, *Lindner*, S. 536–540.

³⁹ Siehe das oben Anm. 31 angeführte Schreiben des Rats an Hans Pirckheimer vom 26. September 1458.

⁴⁰ Brief Hans Pirckheimers an den Rat vom 14. Dezember 1458 (Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 2c, 7-farbiges Alphabet, Akten Nr. 145, fol. 21–22); ferner *Veit*, S. 77. Zur Frankfurter Reformation von 1442 vgl. zusammenfassend *Koller*, Art. Reformatio Friderici, S. 1069 f., und zuletzt *ders.*, Kaiser Friedrich III., S. 81 f.

⁴¹ Schreiben Hans Pirckheimers und Martin Merckels an Bürgermeister und Rat der Stadt Nürnberg vom 1. und 6. Juli 1459 (Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 2c, 7-farbiges Alphabet, Akten Nr. 145, fol. 80–81 und fol. 95–96).

⁴² Schreiben Hans Pirckheimers an Bürgermeister und Rat von Nürnberg vom 26. Februar und 12. März 1459 (Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 2c, 7-farbiges Alphabet, Akten Nr. 145, fol. 39 und fol. 66–67), worin Pirckheimer Heckenhofers Prokurator der Trunksucht bezichtigt.

teren Prozess zusätzlich von einem juristischen Fachmann unterstützt, der eigens aus Westfalen angereist war, wo man offensichtlich auch die prinzipielle Bedeutung des Falles erkannt hatte.⁴³ Die Strategie der Verteidigung lief darauf hinaus, die Sache nur vor *Wissenden* unter Ausschluss der Öffentlichkeit verhandeln zu lassen. Nachdem aber eine vom Kammerrichter einberufene Versammlung aller am Hof anwesenden *Wissenden* sich für die Zuständigkeit des Kammergerichts ausgesprochen hatte, wurde der Rechtsstreit nach einer siebenstündigen Gerichtssitzung am 30. Juni 1459 einer endgültigen Entscheidung zugeführt.⁴⁴ Zwei Tage später wurde als Urteil verkündet, dass der persönlich am Hof erschienene Ulrich Heckenhofer der Poen der Frankfurter Reformation verfallen sei, was Reichsacht und Exkommunikation nach sich zog.⁴⁵ Aus der Rechnung über die Kosten des Verfahrens, die in Pirckheimers Autograph erhalten ist, geht hervor, dass nicht nur einzelne Beisitzer des Kammergerichts durch Geldgeschenke günstig gestimmt worden waren, sondern dass auch dem Kammerrichter, dem Markgrafen Wilhelm von Baden-Hachberg, ein Präsent von 50 Gulden gemacht worden war. Darüber hinaus wurden alle Beisitzer nach dem für Nürnberg erfolgreichen Ausgang des Prozesses zu einem üppigen Mahl geladen.⁴⁶

Auch wenn der Freischöffe Ulrich Heckenhofer gegen diese Entscheidung des Kammergerichts an den Erzbischof von Köln und den Freistuhl von Arnsberg appellierte und den Wortlaut der Appellation sogar in Wien an das Tor des Stephansdoms anschlagen ließ,⁴⁷ auch wenn die Freigrafen in Westfalen sich weigerten, den gefällten Spruch anzuerkennen und den Nürnberger Notar, der das Urteil aushändigen sollte, sofort ins Gefängnis werfen ließen,⁴⁸ das Schicksal des streitbaren Kaufmanns sollte durch die von Pirckheimer durchgesetzte Ächtung besiegelt sein. Obwohl die Ursache der Auseinandersetzung, der Rechtsstreit mit Sixt Geißendörfer, in der Zwischenzeit längst schiedsgerichtlich beigelegt worden war, gelang es Heckenhofer nicht, sich mit dem Nürnberger Rat zu versöhnen; im Mai 1463 wurde er auf Betreiben Nürnbergs in Rain am Lech festgenommen und hingerich-

⁴³ Briefe Pirckheimers an dieselben vom 22. und 26. April 1459 (Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 2c, 7-farbiges Alphabet, Akten Nr. 145, fol. 44, 52, 59).

⁴⁴ Siehe den oben Anm. 33 erwähnten Brief Pirckheimers und Merckels vom 1. Juli 1459.

⁴⁵ Siehe das oben Anm. 41 genannte Schreiben Pirckheimers und Merckels vom 6. Juli 1459; der Urteilsspruch des Gerichts ist im Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 1a, Kaiserprivilegien Nr. 460 erhalten, eine gleichzeitige Kopie ist in ebd., Rep. 52b, Amts- und Standbuch 44, fol. 34v–36r überliefert.

⁴⁶ Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 2c, 7-farbiges Alphabet, Akten Nr. 76, fol. 123r–124v.

⁴⁷ Bericht Pirckheimers und Merckels hierüber an Bürgermeister und Rat von Nürnberg vom 17. Juli 1459 (Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 2c, 7-farbiges Alphabet, Akten Nr. 145, fol. 109–111).

⁴⁸ Vgl. dazu ausführlich *Veit*, S. 69 f.

tet.⁴⁹ Die *causa* Heckenhofer verschwindet dadurch aber noch keineswegs aus den Akten: Nicht zuletzt am kaiserlichen Kammergericht bemühte sich der Sohn des Verurteilten, Caspar Heckenhofer, der während der Prozesszeit an der Wiener Universität immatrikuliert war,⁵⁰ um die Rehabilitierung des Vaters,⁵¹ und der Kaiser nahm *aus angeborner gute und als ein liebhaber und vörderer der gerechtigkeit* das Revisionsverfahren an.⁵² Auch sein Widersacher Pirkheimer sollte später noch mehrmals mit dem Fall befasst sein.⁵³

Eine weitere *causa*, die Pirkheimer während seiner Legation über Monate hinweg beschäftigen sollte, betrifft den St. Galler Kaufmann Clemens Hör, der gemeinsam mit seinem Helfer Rudolf Senn der Stadt Nürnberg am 6. Dezember 1456 die Fehde angesagt hatte.⁵⁴ Den Anlass für diesen bis 1462

⁴⁹ Vgl. die bei ebd., S. 227 Anm. 499 zusammengestellten Belege. In dem im Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 52b, Amts- und Standbuch 35 überlieferten Archivinventar des 16. Jahrhunderts ist unter der Signatur ‚Schwarz H‘ folgender heute nicht mehr erhaltene Akt verzeichnet (fol. 57r): *Ulrich Heckenhofers eines ausgetretenen burgers hie handlung, die wider kaiserlich mandat die stat Nurnberg an dem westvelischen gericht umbgetriben hat, der zu Rayn gericht ward.*

⁵⁰ Caspar Heckenhofer, der sich erst im Jahre 1458 an der Wiener Universität immatrikuliert hatte (vgl. Die Matrikel der Universität Wien, Bd. 2. 1451–1518, S. 57), ließ die Stadt Nürnberg wegen der seinem Vater zugefügten Behandlung mehrfach vor das Kammergericht zitieren; eine von ihm inspirierte Ladung erging bereits am 29. Oktober 1460 (Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien, Reichshofrat Antiquissima, Kasten 5, fol. 152; ebd., fol. 154 ist auch die vom 27. Dezember 1460 datierte Vollmacht Nürnbergs für den Prokurator Berthold Happ in dieser Angelegenheit überliefert).

⁵¹ Schreiben Pirkheimers und Merckels vom 22. Juli 1459 an Bürgermeister und Rat von Nürnberg (Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 2c, 7-farbiges Alphabet, Akten Nr. 76, fol. 87–88) mit Hinweis auf weitere Akten.

⁵² Am 19. Juni 1465 beurkundete Friedrich III., dass auf eine Ladung, die Caspar Heckenhofer wegen der an seinen Eltern verübten Gewalttaten gegen Nürnberg ausgebracht hätte, zwar der Anwalt der beklagten Stadt, nicht aber der Kläger selbst erschienen sei, und spricht Nürnberg von der Klage ledig (Stadtarchiv Nürnberg, A 1, Urkunde 1465 Juni 19). Caspar Heckenhofers Klage am Kammergericht wurde auch im Schreiben des Rats an den Ratsherren Niklas Groß vom 21. Oktober 1465 erwähnt (Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 61a, Briefbuch 31, fol. 170v–171r). Zu Niklas Groß († 1491) vgl. *Fuchs, dem liecht*, S. 33 Anm. 73. Mit der Abfassung seines Epitaphs wurde Konrad Celtis beauftragt. Vgl. Der Briefwechsel des Konrad Celtis, S. 23–25.

⁵³ So wurde im September 1469 in Heidelberg mit Erzbischof Ruprecht von Köln der Fall Heckenhofer erneut traktiert; Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 54, Stadtrechnungen 15, fol. 117r: *Item XLVII guldin (...) XVII lb. novi X sol. XVIII tag mit V pferden gein Heidelberg zum bischof von Coln (...) Ulrich Eckenhofers, westvelische gerichtz und ander hendel halb.* Ferner ebd., fol. 118r: *Item XXXVI guldin XXXI lb. novi VI sol. VI haller halben her Ruprecht Haller und Hanns Pirkheimer gein Heidelberg zu unnserrn herrn von Coln der westvelischen gericht halb verzertt.* Noch am 15. Juli 1471 wurde Pirkheimer beauftragt, *des Heckenhofers sachen suchen und gen Regensburg zu schicken*, vgl. Ratsverlässe, S. 174.

⁵⁴ Vgl. hierzu bereits *Roth*, S. 224 f. Eine umfassende Dokumentation dieses interessanten Rechtsstreits unter Kaufleuten bietet *Peyer*, Bd. 1, S. 149–158, wo auch die wichtigsten Quellen zu dieser Auseinandersetzung abgedruckt sind, und Bd. 2, S. 39 f. Dort ist auch der Fehdebrief an den Nürnberger Rat als Regest wiedergege-

andauernden Zwist bot eine private Klage der St. Galler Kaufleute gegen ihren ehemaligen Nürnberger Wirt, den Ratsherren Wilhelm Löffelholz. Hör hatte an den Ratsherren Leinwand verpfändet und für die Pfandsumme von 600 Gulden in Nürnberg Wachs gekauft; eine Abwesenheit von Löffelholz soll er dann dazu benutzt haben, die als Sicherheit hinterlegten Stoffe *by nacht und by nebel* wieder an sich zu bringen.⁵⁵ Nachdem mehrere Gerichte, darunter auch das St. Galler Stadtgericht, die Rückzahlungsforderungen des Nürnberger Ratsherren für rechtmäßig erkannt hatten, gingen Hör und Senn zur offenen Fehde über und begannen trotz mehrerer Rechtsgebote damit, die Handelszüge Nürnberger Kaufleute überfallen zu lassen.⁵⁶ Als nun Pirkheimer am 9. November 1458 nach Hause meldete, dass er den St. Galler Kaufmann im Gefolge Herzog Albrechts VI. von Österreich in Wien gesehen habe,⁵⁷ wurde er umgehend beauftragt, diesen wegen seiner mutwilligen Feindschaft gegen die Stadt vor das Kammergericht laden zu lassen.⁵⁸ Bereits am 16. Dezember konnte der Gesandte die Gerichtsladung nach Nürnberg schicken,⁵⁹ erhielt sie aber kurz darauf wieder zurück mit dem Geheiß, selbst für deren Aushändigung zu sorgen und auch Hörs Helfer Rudolf Senn vor das Gericht zitieren zu lassen.⁶⁰ Pirkheimer gab sich am 12. März 1459 noch zuversichtlich, die Gerichtsladung demnächst in Linz an den Mann zu bringen, was dann von einem Notar beglaubigt werden sollte, doch konnten die beiden Kaufleute dort nicht mehr angetroffen werden.⁶¹ Als im April 1459 zu vermuten war, dass sich die beiden im Gefolge Herzog Albrechts VI., wo sie sich offenbar sicher glaubten, nach Nürnberg begeben könnten, ließ Pirkheimer die Zitationsbriefe erneut an den Rat zurücksenden, damit dieser dort ihre Übergabe veranlasse.⁶²

ben (S. 153); ergänzend sei ferner auf den Eintrag in Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 60b, Ratsbuch 1b, fol. 331v (27. Januar 1458) verwiesen. Noch nicht ausgewertet sind die für die Vorgeschichte des Streites wichtigen eigenhändigen Aufzeichnungen von Wilhelm Löffelholz in: Germanisches Nationalmuseum Nürnberg, Historisches Archiv, Familienarchiv Löffelholz, D 52, fol. 88r–v und öfter. Zu Wilhelm Löffelholz († 1474) vgl. den informativen Artikel von *von Eisenhart*, S. 90–93; eine ausführliche Biographie wird von Constantin Groth (Würzburg) vorbereitet.

⁵⁵ Vgl. *Peyer*, Bd. 1, S. 150 f. und 155 f., wo die divergierenden Schilderungen, die beide Parteien über die Ursache des Streites geben, abgedruckt sind.

⁵⁶ Vgl. ebd., S. 158 f.

⁵⁷ Brief Hans Pirkheimers an Bürgermeister und Rat der Stadt Nürnberg (Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 2c, 7-farbiges Alphabet, Akten Nr. 76, fol. 27–28).

⁵⁸ Schreiben des Rats von Nürnberg an Hans Pirkheimer vom 22. November 1458 (Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 61a, Briefbuch 28, fol. 127v–129r), wonach dem Gesandten auch Aktenkopien des Falles zugeschiedt wurden.

⁵⁹ Brief Hans Pirkheimers an Bürgermeister und Rat (Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 2c, 7-farbiges Alphabet, Akten Nr. 76, fol. 5).

⁶⁰ Schreiben des Rats an Hans Pirkheimer vom 23. Januar 1459 (Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 61a, Briefbuch 28, fol. 157r–v).

⁶¹ Siehe das oben Anm. 42 erwähnte Schreiben Hans Pirkheimers vom 12. März 1459.

Während der Dauer von Pirckheimers Legation wurde das Verfahren gegen Clemens Hör und seinen Helfer am Kammergericht allerdings nicht mehr eröffnet. Nur mit Mühe gelang es den Nürnbergern am 13. Oktober 1459, die Gerichtsladung aushändigen zu lassen, wobei der Bote des Rats von Clemens Hör mit dem Degen bedroht wurde.⁶³ Im November 1459 wurde der Berufsprokurator Berthold Happ mit der Weiterführung des Falles am Kammergericht betraut,⁶⁴ ein Zeichen dafür, dass der Nürnberger Rat auch weiterhin eine Ächtung der St. Galler Kaufleute durchzusetzen versuchte, obwohl man sich gleichzeitig durch die Vermittlung der Ritterschaft vom St. Jörgenschild um eine gütliche Beilegung des Konflikts bemühte.⁶⁵ Im September des gleichen Jahres hören wir erneut von Überfällen auf Nürnberger Handelsgut, die von Hör und Senn angestiftet worden waren.⁶⁶ Nachdem auch ein vom Ratsherren Martin Holzschuher und dem St. Galler Bürger Ulrich Gößler im Januar 1462 ausgehandelter Waffenstillstand nicht zu der beabsichtigten Abstellung der Fehde führte,⁶⁷ bot sich dem Nürnberger Rat im Herbst dieses Jahres eine Gelegenheit, sich seiner Widersacher für immer zu entledigen; es gelang ihm nämlich,

⁶² Mitteilung Hans Pirckheimers an Bürgermeister und Rat von Nürnberg vom 30. April 1459 (Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 2c, 7-farbiges Alphabet, Akten Nr. 145, fol. 50).

⁶³ Vgl. von *Stromer*, Anhang Regesten n. 97p.

⁶⁴ Vgl. das ausführliche Schreiben des Nürnberger Rats an Happ vom 6. November 1459 (Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 61a, Briefbuch 29, fol. 36r–37r). Ferner *Peyer*, Bd.1, S. 155 f., wo die Instruktion des Wilhelm Löffelholz für den Prokurator, ausgestellt am 9. Januar 1460, abgedruckt ist. Zu dem am Kammergericht und am kaiserlichen Hof vielbeschäftigten Juristen Berthold Happ aus Hammelburg († 1477) vgl. die Belege bei *Reinle*, S. 595 (Register), und bei *Heinig*, S. 1688 (Register). Happ, der sich im Wintersemester 1430 in Erfurt immatrikulierte (Allgemeine Studentenmatrikel, in: Acten der Erfurter Universität [1392–1636], Bd. 1, S. 149) war in Würzburg, Fulda und Meiningen begütert; über die Ausführung seines am 14. Juni 1477 abgeschlossenen Testaments kam es zu einem Jahrzehnte währenden Streit zwischen Testamentsvollstreckern und dem Kaiser, der Happs Besitz für sich beanspruchte. Vgl. die bei *Chmel* (Bearb.), Aktenstücke, S. 611 f., abgedruckten Schreiben Friedrichs III., ferner die bei *Merzbacher*, S. 21 und 47 angeführten Quellenzeugnisse. Über eine Altarstiftung Happs im thüringischen Meiningen vgl. die Urkundenregesten zur Geschichte der kirchlichen Verwaltung des Bistums Würzburg, S. 243 f., Nr. 317.

⁶⁵ Vgl. *Peyer*, Leinwandgewerbe, Bd. 1, S. 156, Nr. 349t.

⁶⁶ Am 19. September 1460 meldete der Rat der Stadt Ulm nach Nürnberg, dass Clemens Hör *ettlich ritter* angestiftet habe, einen aus Genf kommenden Nürnberger Kaufmannszug zu überfallen, dass aber durch das Dazwischentreten der Ulmer Stadtruppen die Ritter in die Flucht geschlagen worden seien und so der Anschlag verhindert werden konnte; vgl. den Druck dieses Briefs bei *Peyer*, Bd. 1, S. 157.

⁶⁷ Vgl. *Peyer*, Bd. 1, S. 157, Nr. 349w, und ergänzend Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 60b, Ratsbuch 1c, fol. 15v: *Item von Clemens Hören wegen haben Merten Holzschuher und der Gößler ein abredt zwischen einem rat und dem genannten Clemens geton, also das ein teyl von dem andern keyns argen gewarten und die sachen in gut ansten pleiben soll uncz uf pfingsten schirst* (6. Juni 1462), *dazwischen soll der genannt Gößler denselben Clementen her gen Nurnberg oder in die nahe hie umb brengen, zu versuchen, die sach hinzulegen. Actum feria sexta post Erhardi* (13. Januar 1462).

die beiden in Krems in der Wachau festnehmen zu lassen.⁶⁸ Ein am 1. Oktober 1462 ausgestelltes Mandat Kaiser Friedrichs III. gebot den Städten Krems und Stein, gegen Clemens Hör und Rudolf Senn in ihrem Streit gegen die Stadt Nürnberg *recht ergen* zu lassen.⁶⁹ Der Rat der Pegnitzstadt ordnete den geschäftlich in Wien tätigen Ratsherren Niklas Groß nach Krems ab, um die Gefangenen vor der Hinrichtung nach ihren Spießgesellen *befragen* zu lassen.⁷⁰ Da offensichtlich in Krems kein professioneller Folterspezialist aufzutreiben war, musste der *züchtiger* aus Waidhofen an der Ybbs angefordert werden.⁷¹ Am 7. Dezember 1462 schrieben Bürgermeister und Rat der Stadt Nürnberg an den in Schwaben weilenden Patrizier Martin Holzschuher, dass Clemens Hör und Rudolf Senn, die am 22. November in Krems mit dem Schwerte gerichtet worden seien, auf der Folter den Namen ihres Helfers im Kampf gegen Nürnberg, eines gewissen Jörg Mancher, preisgegeben hätten; er möge für dessen Festnahme in Ravensburg sorgen.⁷²

Erheblich glimpflicher endete der Fall des Ritters Heinz Rüd't von Collenberg,⁷³ der Pirckheimer am 5. Januar 1459 vom Rat seiner Vaterstadt übertragen wurde: Der Gesandte sollte den unterfränkischen Ritter, welcher der Stadt Nürnberg am 11. Oktober 1458 *ein mutwillige veintschafft* angesagt hatte und auf die Rechtsgebote der Stadt nicht eingegangen war, vor das Kammergericht laden lassen.⁷⁴ Die Rüd'ten gehörten zu den traditionellen

⁶⁸ Die heute nicht mehr vollständig erhaltenen Akten dieses Falles wurden im Archivrepertorium des 16. Jahrhunderts unter der Signatur ‚Braun S‘ registriert: *Handlung Clement Hoer und Rudy Senn, ped von St. Gallen, ir vehd und feindschafft antreffend Wilhalm Löffelholtz, dem sie 345 fl. schuldig waren in anno 1456 und zuletzt in anno 1462 zu Krembs in gefencknus kamen und alda dem gestrengen rechten zugesprochen* (Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 52b, Amts- und Standbuch 35, fol. 69r). In einem Schreiben vom 17. September 1462 (Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 61a, Briefbuch 30, fol. 12v–13r) gebot der Nürnberger Rat Niklas Groß, dafür Sorge zu tragen, dass gegen Clemens Hör und Rudolf Senn mit der ganzen Härte des Gesetzes vorgegangen werde (*den mit strengem rechten nachzekomen. und ob das icht gessen und costen wurde, daran laß es nit geprechen. und geben dir daruff gewallt untz in zweyhundert gulden*). *Peyer*, Bd. 2, S. 40, dem die Quellen über das Ende der St. Galler Kaufleute in Krems unbekannt waren, vergleicht deren Schicksal mit dem von Kleists Michael Kohlhaas.

⁶⁹ Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 2b, 7-farbiges Alphabet, Urkunde Nr. 3008.

⁷⁰ Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 61a, Briefbuch 30, fol. 26v: Rat der Stadt Nürnberg an Niklas Groß in Österreich, ausgestellt am 22. Oktober 1462; ebd., fol. 27v ist auch ein Schreiben Nürnbergs an Krems in gleicher Angelegenheit überliefert.

⁷¹ Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 2b, 7-farbiges Alphabet, Urkunde Nr. 3017: Richter und Rat der Städte Krems und Stein ersuchen die Stadt Waidhofen, ihnen im Fall Clemens Hör und Rudolf Senn ihren *züchtiger* auszuleihen (Krems, 30. Oktober 1462).

⁷² Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 61a, Briefbuch 30, fol. 50v.

⁷³ Zu Heinz Rüd't († nach 1502) vgl. *Enders*, S. 71–73. Zum Geschlecht der Rüd'ten zuletzt *Andermann* (Bearb.), Briefbuch, S. XVI Anm. 62 mit reicher Literatur.

⁷⁴ Schreiben des Rats an Hans Pirckheimer vom 5. Januar 1459 (Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 61a, Briefbuch 28, fol. 147r–v), dort finden sich auch weitere Angaben zur Person des streitbaren Ritters. Zum näheren Fehdegrund Staatsarchiv Nürn-

Feinden Nürnbergs, und schon der Vater dieses Heinz, Eberhard Rüd, hatte manchen Strauß mit der Reichsstadt ausgefochten.⁷⁵ Schon am 25. Januar konnte Pirkheimer die verlangte Zitation aus Graz nach Hause schicken, für die er lediglich zwei Gulden in die Kanzlei zahlen musste.⁷⁶ Offensichtlich konnte diese Ladung dem Ritter vom Notar Georg Groß ausgehändigt werden,⁷⁷ denn schon am 22. Juni wurde am Kammergericht das Hauptverfahren gegen Rüd eröffnet.⁷⁸ Da der fränkische Ritter es nicht für nötig befand, einen Prokurator zu bestellen oder selbst am Hof zu erscheinen, hatten die Vertreter der Stadt Nürnberg ein leichtes Spiel: Bereits zwei Tage später erging in *contumaciam* ein Kammergerichtsurteil, das Heinz Rüd auf Klage Nürnbergs in die Poen der Frankfurter Reformation sprach, weil er ohne Versuch rechtlicher Austragung die Reichsstadt angegriffen hatte,⁷⁹ wenige Tage später wurden die Exekutoren dieses Urteils bestimmt, darunter alle Fürsten und Städte in der Nachbarschaft des streitbaren Ritters.⁸⁰ Als der Nürnberger Rat am 12. November 1459 erneut alle Stände des Reiches aufforderte, im Kampf gegen den geächteten Heinz Rüd Beistand zu leisten, war jener schon zum Einlenken bereit.⁸¹ Erzbischof Diether von Mainz vermittelte in seinem Auftrag im März 1460 einen gütlichen Tag in Ansbach; Rüd sollte danach bedingungslos seine Fehde abstellen und Nürnberg im

berg, Rep. 61a, Briefbuch 28, fol. 196r (Bevollmächtigung Pirkheimers und Merckels mit der *causa* Rüd am kaiserlichen Hof, 1459 April 14).

⁷⁵ Vgl. statt weiterer Literatur die bei Johannes Müllner, Die Annalen der Reichsstadt Nürnberg von 1623, S. 642, Register s. v. ‚Eberhard Rüd, Placker‘ zusammengestellten Belege.

⁷⁶ Schreiben Hans Pirkheimers an Bürgermeister und Rat von Nürnberg (Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 2c, 7-farbiges Alphabet, Akten Nr. 145, fol. 99–101), ferner die oben Anm. 11 erwähnte Rechnung Pirkheimers.

⁷⁷ In einem Schreiben an Georg Groß vom 13. März 1459 drückte der Rat seine Unzufriedenheit mit der Durchführung der Ladungszustellung an Rüd aus und forderte ein Notariatsinstrument über die Insinuation der Ladung an (Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 61a, Briefbuch 28, fol. 182v–183r).

⁷⁸ Briefe Hans Pirkheimers und Martin Merckels an die drei obersten Hauptleute der Stadt Nürnberg, Paul Grundherr, Niklas Muffel und Erhart Schürstab, sowie an Bürgermeister und Rat von Nürnberg vom 22. und 25. Juni 1459 (Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 2c, 7-farbiges Alphabet, Akten Nr. 145, fol. 42–43 und fol. 104–106).

⁷⁹ Der Urteilsspruch des unter Leitung des Markgrafen Wilhelm von Baden-Hachberg tagenden Kammergerichts, ausgestellt zu Wien am 25. Juni 1459, ist im Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 1a, Kaiserprivilegien Nr. 458 im Original erhalten.

⁸⁰ Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 1a, Kaiserprivilegien Nr. 461, ausgestellt in Wien am 30. Juni 1459: Kaiser Friedrich III. befiehlt darin dem Erzbischof Diether von Mainz, den Bischöfen Johann von Würzburg und Georg von Bamberg, Kurfürst Friedrich von der Pfalz, den bayerischen Herzögen Albrecht und Ludwig und vielen weiteren Fürsten und Grafen sowie den Städten Frankfurt, Würzburg, Aschaffenburg, Miltenberg und Wertheim bei der Exekution des Urteils behilflich zu sein. Siehe zu den Personen das Ratschreiben an Pirkheimer und Merckel wohl vom 6. Juli 1459 (Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 61a, Briefbuch 28, fol. 225r–226r).

⁸¹ Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 2b, 7-farbiges Alphabet, Urkunde Nr. 2790: Rat der Stadt Nürnberg an alle Stände des Reiches. Dazu auch Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 61a, Briefbuch 29, fol. 41r–v.

Gegenzug *die erwunden und erlangten gerechtigkeiten, so sie (...) des halben an dem kayserlichen cammergericht erstanden (...) abthun und fallen lassen*, eine Bedingung, auf die sich die Nürnberger Unterhändler allerdings nicht einlassen wollten. Nur wenn der Ritter sich verschreibe, auf *ewige zeit* gegen Nürnberg nichts mehr zu unternehmen, wären sie bereit, ihn *hindan gesetzt des keyzers gerechtigkeit (...) aus sorgen* zu entlassen.⁸² Erst nach einigen weiteren Schlichtungsversuchen konnte der Streitfall durch den Deutschmeister Ulrich von Lentersheim im Frühjahr 1462 in Mergentheim endgültig bereinigt werden.⁸³

Ein weiterer Rechtshandel, über dessen Verlauf Pirckheimer wiederholt nach Hause berichtet, ist die Klage Nürnbergs am Kammergericht, um gegen den Bamberger Bürger Peter Burger, genannt Schwab, die Aberacht verhängen zu lassen. Der Fall sollte ursprünglich durch Ruprecht Haller dem Berufsprokurator Berthold Happ übertragen werden, doch hatte dieser bei seiner überstürzten Abreise aus Wien *handel und acta derselbigen sach* unerledigt zurückgelassen.⁸⁴ Nach mehrfacher Anfrage, wie mit der Sache weiter zu verfahren sei,⁸⁵ wurde die *causa* Pirckheimer selbst übertragen, offensichtlich weil man im Nürnberger Rat der Ansicht war, durch den juristisch versierten Kollegen Anwaltskosten sparen zu können.⁸⁶ Der Fall selbst hatte sich aus einer Erbschaftsfrage entwickelt: Der Bamberger Bürger hatte auf mehrere Häuser und Grundstücke in Nürnberg als väterliches Erbe An-

⁸² Die Akten dieses Tages und die Protokolle der Verhandlungen, die von Nürnberger Seite durch die Ratsherren Anton Tucher und Wilhelm Löffelholz geführt wurden, sind im Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 2c, 7-farbiges Alphabet, Akten Nr. 32 überliefert. Daraus geht auch hervor, dass sich Heinz Rüdts damals selbst in Ansbach aufhielt und in persönlichen Gesprächen mit Löffelholz seine Friedensbereitschaft hervorhob. Die angeführten Zitate sind dem Verhandlungsprotokoll des leider unfoliierten Faszikels entnommen.

⁸³ Weitere Aktenstücke sind im Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 2b, 7-farbiges Alphabet, Urkunden Nr. 2939 (Schreiben des Bischofs Johann von Würzburg, der einen Waffenstillstand mit Heinz Rüdts vermittelt, vom 1. Juli 1461) sowie Nr. 2979 und Nr. 2982 (Einladung zu einem gütlichen Tag nach Mergentheim durch den Deutschmeister Ulrich von Lentersheim, vom 17. April 1462 bzw. vom 31. März 1462) überliefert. Vgl. ferner Johannes Müllner, *Die Annalen der Reichsstadt Nürnberg* von 1623, S. 524.

⁸⁴ Schreiben Hans Pirckheimers an Bürgermeister und Rat der Stadt Nürnberg vom 2. November 1458 (Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 2c, 7-farbiges Alphabet, Akten Nr. 145, fol. 1). Die wichtigsten Quellen zum Fall Burger sind bei *Reinle*, S. 250 f. zusammengestellt.

⁸⁵ Siehe das Anm. 84 erwähnte Schreiben sowie weitere Briefe Pirckheimers an den Rat vom 6. und 9. November 1458 (Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 2c, 7-farbiges Alphabet, Akten Nr. 145, fol. 19–20 und fol. 27–28).

⁸⁶ Siehe das oben Anm. 58 erwähnte Schreiben des Rats von Nürnberg an Hans Pirckheimer vom 22. November 1458, wo dem heimreisewilligen Pirckheimer unverblümt gesagt wird, dass man, während er am Hof sei, keinen Prokurator zu bestellen brauche. Hans Pirckheimer selbst betont in anderen Schreiben, dass er der Stadt *gebens und lon vertragen hab, den man doctoren für ir ret, den procuratoren und rednern geben muß*, vgl. Brief vom 16. August 1459 (Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 2c, 7-farbiges Alphabet, Akten Nr. 145, fol. 70–71).

spruch erhoben, doch waren seine Besitztitel vom Nürnberger Stadtgericht nicht anerkannt worden.⁸⁷ Gegen dieses Urteil hatte Burger im Oktober 1450 an das königliche Kammergericht appelliert, wo seine Klage jedoch zurückgewiesen wurde.⁸⁸ Im Gegenzug wurde er nun von der Stadt Nürnberg auf Ersatz der durch den Prozess verursachten Unkosten belangt, deren Höhe bei einer von Erbmarschall Heinrich von Pappenheim geleiteten Zeugenvernehmung auf 150 Gulden festgelegt wurde.⁸⁹ Da Burger offensichtlich nicht bereit oder nicht in der Lage war, diese Summe an Nürnberg auszusahlen, wurde am 1. Februar 1453 durch Kaiser Friedrich III. die Reichsacht über ihn ausgesprochen.⁹⁰ Danach scheint sich der Bamberger nach Italien abgesetzt zu haben; zumindest ist es den Nürnbergern in den nächsten Jahren nicht gelungen, das Entschädigungsgeld einzutreiben oder andere Sanktionen gegen Burger wirksam werden zu lassen, so dass man sich im Sommer 1458 dazu entschloss, am Kaiserhof die Aberacht gegen den Zahlungsunwilligen durchzusetzen. Nach einigen Verzögerungen konnte Pirckheimer am 5. Februar 1459 den Erhalt der Prozessvollmacht in dieser Sache bestätigen,⁹¹ und bereits am 22. Februar wurde der Fall am Kammergericht in Wien verhandelt.⁹² Durch die Kontumaz des Beschuldigten war es für Pirckheimer kein Problem, die Verhängung der Aberacht zu erwirken, die am 23. April vom Kaiser in Wiener Neustadt bestätigt wurde.⁹³ Die Bestimmung der Exekutoren für dieses Urteil, die vom Kaiser erst am 25. Juni in Wien festgesetzt wurden und unter denen sich der Doge von Venedig, der Herzog von Modena-Ferrara und der Markgraf von Mantua befanden, macht deutlich, dass die Nürnberger Burger auch weiterhin in Italien vermuteten.⁹⁴ Über den Ausgang des Falles selbst sind keine weiteren Quellen überliefert.

⁸⁷ Die ganze Streitsache wurde bereits in einem Schreiben des Rats an seinen Gesandten am Kaiserhof, Niklas Muffel, vom 23. Oktober 1450 ausführlich dargelegt (Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 61a, Briefbuch 21, fol. 128r); vgl. auch *Hirschmann*, S. 318.

⁸⁸ Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 1a, Kaiserprivilegien Nr. 124, ausgestellt in Wiener Neustadt am 27. Februar 1451: König Friedrich III. verkündet, dass das unter dem Vorsitz des Albrecht von Bottendorf tagende Kammergericht die Klage des Peter Burger, genannt Schwab, gegen die Stadt Nürnberg zurückgewiesen habe.

⁸⁹ Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 2b, 7-farbiges Alphabet, Urkunde Nr. 2200, ausgestellt in Wiener Neustadt am 4. August 1451: König Friedrich III. verurteilt Peter Burger, genannt Schwab, zur Zahlung von 150 Gulden an die Stadt Nürnberg; die Höhe des Betrages sei nach eidlicher Aussage von vier Zeugen durch den Erbmarschall Heinrich von Pappenheim bestimmt worden.

⁹⁰ Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 1a, Kaiserprivilegien Nr. 437.

⁹¹ Schreiben Hans Pirckheimers an Bürgermeister und Rat von Nürnberg vom 5. Februar 1459 (Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 2c, 7-farbiges Alphabet, Akten Nr. 145, fol. 43).

⁹² Siehe den oben Anm. 42 erwähnten Brief Pirckheimers an Bürgermeister und Rat vom 26. Februar 1459.

⁹³ Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 1a, Kaiserprivilegien Nr. 454.

⁹⁴ Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 1a, Kaiserprivilegien Nr. 457, ausgestellt in Wien am 25. Juni 1459: Kaiser Friedrich III. befiehlt den Kardinälen Bischof Peter von

Hans Pirckheimer hatte in den Jahren 1458/59 reichlich Gelegenheit, die Praxis des Kammergerichts kennen zu lernen. Er vertrat nicht nur die Nürnberger Fälle, sondern lässt sich auch mehrfach als Beisitzer am Gericht nachweisen, bis er von seinem Onkel Berthold Pfinzing zur Vorsicht bei dieser Tätigkeit gemahnt wurde. Dieses Schreiben hat in die offiziellen Briefbücher Eingang gefunden.⁹⁵ Er berichtet mehrfach davon, dass er von dem Vorsitzenden des Kammergerichts, dem Markgrafen Wilhelm von Baden-Hachberg-Röteln, an dessen Tisch geladen worden sei. Er lobte am 19. Februar 1459 dessen Effizienz: *der hat frewd davon, daß man sagt, er hab mehr sach ausgericht, dann vor im in etlichen jaren sind worden ausgericht, und betonte, dass alle in den gesprechen ein auflugen auf sein gnad haben, nach dem sein gnad der gerichtten lauf sehr erfahren ist.*⁹⁶ Über den Lauf der Gerechtigkeit machte er sich keine Illusionen und riet seinen Auftraggebern mehrfach, so am 6. Dezember 1458 und 25. Januar 1459, am Hofe ein anderes Mittel anzuwenden und die Räte des Kaisers mit Ehrungen zu bedenken: *do gehört in warheit ein anders erczney zw, nemlich sand Johans mit dem goldn mund, das der mit etlichen redt.*⁹⁷ Zwar hätte er in beiden Kanzleien und somit auch am Kammergericht *schulgesellen*, die ihn vor den schädlichen Aktionen am Gericht warnen würden, aber wenn am Kammergericht die adeligen Räte dominieren würden, wäre es für die Stadt schwer, Gerechtigkeit zu erlangen.⁹⁸

Gerechtigkeit auf Erden! Vom kaiserlichen Kammergericht zum städtischen Rathaus. Eberhard Isenmann hat sich jüngst mit der politischen Ikonographie und den Inschriften mittelalterlicher Rathäuser befasst und darauf hingewiesen, dass häufig Bilder des Jüngsten Gerichtes die Obrigkeit an ihre Verpflichtung zur Gerechtigkeit mahnen und daran erinnern sollten, dass einst alle vor dem höchsten Richter zur Rechenschaft gezogen würden.⁹⁹ Und so sei zum Schluss eine Rathausinschrift aus dem thüringischen Kindelbrück angeführt, wo noch im Reformationszeitalter eine Vaganten-

Augsburg und Nikolaus von Brixen, den Herzögen von Bayern, Friedrich, Ludwig und Albrecht, dem Erzherzog Albrecht von Österreich und Herzog Sigmund von Österreich, ferner Herzog Borso von Modena, dem Dogen von Venedig und Markgraf Ludwig von Mantua und anderen mehr, der Stadt Nürnberg bei der Ausführung der Aberacht gegen Peter Burger, genannt Schwab, Hilfe zu leisten. Am 12. September 1459 forderte der Rat Martin Merckel auf, *ein executori (...) nach gewonheit des hoffs* gegen Peter Burger zu erwirken (Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 61a, Briefbuch 29, fol. 1v–2r).

⁹⁵ Brief Berthold Pfinzings an Hans Pirckheimer vom 5. Januar 1459 (Staatsarchiv Nürnberg, Rep. 61a, Briefbuch 28, fol. 148r). Pirckheimer ist bislang am 28. November und am 18. Dezember 1458 als Beisitzer des Kammergerichts nachzuweisen, vgl. die Belege bei *Lechner*, S. 150 f.

⁹⁶ Vgl. *Fuchs, dem liecht*, S. 32 bei Anm. 69.

⁹⁷ Vgl. ebd., S. 30 bei Anm. 62.

⁹⁸ Vgl. ebd., S. 24 f. bei Anm. 44.

⁹⁹ Vgl. *Isenmann*, Ratsliteratur, S. 319 f. mit Literatur.

strophe aus der *Praedicatio Goliae* aus dem frühen 13. Jahrhundert an die Wand gemalt wurde, die diesen Gedanken in sprachlich eleganter Form verdeutlicht:¹⁰⁰

*Judicabit iudices iudex generalis,
Reus condemnabitur, sit hic qualis qualis.
Ibi nihil proderit! Nulla allegare
Et nihil excipere, neque appellare
Quo nec locus Codici erit nec Digestis,
Idem erit dominus: Iudex, actor, testis.*

Summary

In the late medieval correspondence carried out in the Imperial City of Nuremberg, the technical term *Gerechtigkeit* (justice) appears quite frequently. In most instances, it signifies not an individual quality but an abstract subjective right to be enforced at court. The article examines the activities of the Nuremberg councilman Hans Pirczheimer, who from September 1458 until August 1459 was ambassador to the court of Emperor Frederick III, where he represented his native city in multiple cases before the Superior Court of Justice. Pirczheimer's ambassadorship is well documented in an extant correspondence comprising more than 90 letters. These offer a unique insight into the everyday routine of the Imperial court.

Unedierte Quellen

Germanisches Nationalmuseum Nürnberg

Historisches Archiv, Familienarchiv Löffelholz, D 52

Staatsarchiv Nürnberg

Rep. 1a, Kaiserprivilegien, Nr. 124, 437, 454, 457, 458, 460, 461

Rep. 2b, 7-farbiges Alphabet, Urkunden Nr. 2200, 2686, 2687, 2790, 2939, 2979, 2982, 3008, 3017, 4337

Rep. 2c, 7-farbiges Alphabet, Akten Nr. 32, 76, 145

Rep. 18, D-Laden, Urkunden Nr. 376, Nr. 382, 405, 407, 410, 415, 416, 425, 429, 443, 1808

Rep. 18a, D-Laden, Akten Nr. 1773

Rep. 52b, Amts- und Standbuch 35, 44, 304

Rep. 54, Stadtrechnungen 15

Rep. 60b, Ratsbuch 1b, 1c

Rep. 61a, Briefbücher 21, 27, 28, 29, 30, 31, 36, 37

¹⁰⁰ Sommer, S. 47. Vgl. zur Überlieferung Walther (Hrsg.), *Initia Carminum*, Nr. 9900; ferner Bertalot, Bd. 1, S. 139–141, mit den Nachträgen des Herausgebers ebd., Bd. 2, S. 458.

Stadtarchiv Nürnberg

A 1, Urkunde 1465 Juni 19
Bonner Urkunden, 1470 August 27.

Staatsarchiv Ulm

A 1122: Rechnungsbuch des Schwäbischen Städtebundes

Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien

Reichshofrat Antiquissima, Kasten 5

Edierte Quellen

Acten der Erfurter Universität [1392–1636], Bd. 1, ed. Johann C. Weissenborn (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und angrenzender Gebiete, 8), Halle 1881.

Andermann, Kurt (Bearb.), Das Briefbuch des Ritters Friedrich Rüd't von Bödighheim († 1481). Urkundenregesten 1323–1478 (Veröffentlichungen der Gesellschaft für fränkische Geschichte, III. Reihe. Fränkische Urkundenbücher und Regestenwerke, 8), Neustadt/Aisch 2002.

Das Briefeingangregister des Nürnberger Rates für die Jahre 1449–1457, ed. Dieter Rübsamen (Historische Forschungen im Auftrag der Historischen Kommission der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 22), Sigmaringen 1997.

Der Briefwechsel des Konrad Celtis, ed. Hans Rupprich, München 1934.

Chmel, Joseph (Bearb.), Aktenstücke und Briefe zur Geschichte des Hauses Habsburg im Zeitalter Maximilians I., Bd. 3 (Monumenta Habsburgica. Sammlung von Aktenstücken und Briefen zur Geschichte des Hauses Habsburg in dem Zeitraume von 1473 bis 1576. 1. Abth., 3), Wien 1858 (ND Hildesheim 1968).

Johannes Müllner, Die Annalen der Reichsstadt Nürnberg von 1623. Teil 2: von 1351–1469, ed. Gerhard Hirschmann (Quellen zur Geschichte und Kultur der Stadt Nürnberg, 11), Nürnberg 1984.

Die Matrikel der Universität Wien, Bd. 2. 1451–1518. 1: Text, bearb. von Willy Szaivert/Franz Gall, Graz u. a. 1967.

Die Nürnberger Ratsverlässe, Heft 2. 1452–1471, ed. Martin Schieber (Schriften des Zentralinstituts für fränkische Landeskunde und allgemeine Regionalforschung an der Universität Erlangen-Nürnberg, 23, II), Neustadt/Aisch 1995.

Die Protokoll- und Urteilsbücher des königlichen Kammergerichts aus den Jahren 1465 bis 1480. Mit Vaganten und Ergänzungen, 3 Bde., ed. Friedrich Battenberg/Bernhard Diestelkamp, bearbeitet von Claudia Helm u. a., Köln/Weimar/Wien 2004.

Urkundenregesten zur Geschichte der kirchlichen Verwaltung des Bistums Würzburg im hohen und späten Mittelalter (1136–1488), ed. Wilhelm Engel (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, 9), Würzburg 1954.

Literatur

- Art. ‚Heimburg, Gregor‘, in: Große Bayerische Biographische Enzyklopädie, hrsg. v. Hans-Michael Körner unter Mitarbeit von Bruno Jahn, Bd. 2, München 2005, S. 794 f.
- Bertalot*, Ludwig, Humanistisches Studienheft eines Nürnberger Scholaren aus Pavia (1460), in: Ders., Studien zum italienischen Humanismus, Bd. 1 und Bd. 2, hrsg. v. Paul Oskar Kristeller (*Storia e letteratura*, 129), Rom 1975, S. 83–162.
- Bleziinger*, Harro, Der Schwäbische Städtebund in den Jahren 1438–1445 (Darstellungen aus der Württembergischen Geschichte, 39), Stuttgart 1954.
- Boockmann*, Hartmut, Gelehrte Juristen im spätmittelalterlichen Nürnberg, in: Recht und Verfassung im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, 1. Teil. Bericht über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters 1994 bis 1995, hrsg. v. dems. u. a. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, philologisch-historische Klasse, dritte Folge, 228), Göttingen 1998, S. 199–214.
- Borchardt*, Karl, Die geistlichen Institutionen in der Reichsstadt Rothenburg ob der Tauber und dem zugehörigen Landgebiet von den Anfängen bis zur Reformation (Veröffentlichungen der Gesellschaft für fränkische Geschichte, Reihe IX, 37), Neustadt/Aisch 1988.
- Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jahrhundert, Bd. 2, Leipzig 1864 (ND 1961).
- Deutsches Rechtswörterbuch (Wörterbuch der älteren deutschen Rechtssprache), Bd. 4, Weimar 1939–1951.
- Eisenhart*, Johann August von, Art. Loeffelholz von Colberg, Wilhelm, in: Allgemeine Deutsche Biographie 19 (1884), S. 90–93.
- Enders*, Gabriele, Genealogie der Familie Rüdt von Collenberg und Bödighem im Spätmittelalter, Zulassungsarbeit masch. Würzburg 1979.
- Fuchs*, Franz, *dem liecht der sunnen mit fackeln zu helfen ...* Zu Hans Pirckheimers Gesandtschaftsberichten vom Hofe Kaiser Friedrichs III. (1458/59), in: Wissen und Gesellschaft in Nürnberg um 1500, hrsg. v. Martial Staub/Klaus A. Vogel (Pirckheimer Jahrbuch für Renaissance- und Humanismusforschung, 14), Wiesbaden 1999, S. 11–35.
- Hans Pirckheimer († 1492), Ratsherr und Humanist, in: Die Pirckheimer. Humanismus in einer Nürnberger Patrizierfamilie, hrsg. v. dems. (Pirckheimer Jahrbuch für Renaissance- und Humanismusforschung, 21), Wiesbaden 2006, S. 9–44.
- Gutkas*, Karl, Geschichte des Landes Niederösterreich, St. Pölten ⁶1983.
- Heinig*, Paul-Joachim, Kaiser Friedrich III. Hof, Regierung und Politik, Teil 1 (Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters. Beihefte zu J. F. Böhm, Regesta Imperii, 17/1), Köln/Weimar/Wien 1997.
- Heymann*, Frederick G., *George of Bohemia. King of Heretics*, Princeton 1965.
- Hirschmann*, Gerhard, Die Familie Muffel. Ein Beitrag zur Geschichte des Nürnberger Patriziats, seiner Entstehung und seines Besitzes, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 41 (1950), S. 257–392.

- Isenmann*, Eberhard, Reichsfinanzen und Reichssteuern im 15. Jahrhundert, in: Zeitschrift für Historische Forschung 7 (1980), S. 1–76, 129–218.
- Reichsrecht und Reichsverfassung in Konsilien reichsstädtischer Juristen (15.–17. Jahrhundert), in: Die Rolle der Juristen bei der Entstehung des modernen Staates, hrsg. v. Roman Schnur, Berlin 1986, S. 545–628.
 - Ratsliteratur und städtische Ratsordnungen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. Soziologie des Rats – Amt und Willensbildung – politische Kultur, in: Stadt und Recht im Mittelalter. La ville et le droit au Moyen Âge, hrsg. v. Pierre Monnet/Otto Gerhard Oexle (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 174), Göttingen 2003, S. 215–479.
 - Gelehrte Juristen und das Prozeßgeschehen in Deutschland im 15. Jahrhundert, in: Praxis der Gerichtsbarkeit in europäischen Städten des Spätmittelalters, hrsg. v. Franz-Josef Arlinghaus u. a. (Rechtsprechung. Materialien und Studien, 23), Frankfurt am Main 2006, S. 305–417.
- Joachimsohn*, Paul, Gregor Heimburg (Historische Abhandlungen aus dem Münchener Seminar, 1), Bamberg 1891.
- Kern*, Theodor von, Die Fürstenpartei im Städtekrieg, in: Die Chroniken der deutschen Städte, S. 417–481.
- Koller*, Heinrich, Art. Reformatio Friderici, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon 7 (21989), S. 1069 f.
- Kaiser Friedrich III., Darmstadt 2005.
- Kudorfer*, Dieter, Die Grafschaft Öttingen. Territorialer Bestand und innerer Aufbau (um 1140–1806) (Historischer Atlas von Bayern, Teil Schwaben, Reihe II, 3), München 1985.
- Lechner*, Johann, Reichshofgericht und königliches Kammergericht im 15. Jahrhundert, in: Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung, Ergänzungsbd. 7 (1904), S. 44–186.
- Lindner*, Theodor, Die Veme, Paderborn 1896.
- Mader*, Bernhard, Johann Keller (ca. 1435–1489). Reichsfiskalat und Herrschaftspraxis unter Kaiser Friedrich III., Diss. masch. Mannheim 1991.
- Magin*, Christine, Schriftlichkeit und Aktenverwaltung am Kammergericht Kaiser Friedrichs III., in: Als die Welt in die Akten kam. Prozeßschriftgut im europäischen Mittelalter, hrsg. v. Susanne Lepsius/Thomas Wetzstein (Rechtsprechung. Materialien und Studien, 27), Frankfurt am Main 2008, S. 349–387.
- Merzbacher*, Friedrich, Johann von Allendorf. Stiftspropst von St. Burkard und bischöflicher Kanzler (1400–1496). Ein Lebensbild aus dem spätmittelalterlichen Würzburg (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, 11), Würzburg 1955.
- Peyer*, Hans Conrad, Leinwandgewerbe und Fernhandel der Stadt St. Gallen von den Anfängen bis 1520, Bd. 1, St. Gallen 1959, Band 2, St. Gallen 1960.
- Pfeiffer*, Gerhard, Beobachtungen zum Gebrauch der deutschen und lateinischen Sprache in der Nürnberger Ratskorrespondenz des 15. Jahrhunderts, in: Formen mittelalterlicher Literatur. Siegfried Beyschlag zu seinem 65. Geburtstag, hrsg. v. Otmar Werner/Bernd Naumann (Göppinger Arbeiten zur Germanistik, 25), Göppingen 1970, S. 215–228.

- Pohl*, Horst, Das Rechnungsbuch des Nürnberger Großkaufmanns Hans Praun von 1471 bis 1478, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 55 (1967–1968), S. 77–136.
- Das Reichskammergericht. Der Weg zu seiner Gründung und die ersten Jahrzehnte seines Wirkens (1451–1527), hrsg. v. Bernhard Diestelkamp (Quellen und Forschungen zur höchsten Gerichtsbarkeit im alten Reich, 45), Köln/Weimar/Wien 2003.
- Reinle*, Christine, Ulrich Riederer (ca. 1406–1462). Gelehrter Rat im Dienste Kaiser Friedrichs III. (Mannheimer historische Forschungen, 2), Mannheim 1993.
- Ress*, Franz-Michael, Die Nürnberger „Briefbücher“ als Quelle zur Geschichte des Handwerks, der eisen- und metallverarbeitenden Gewerbe sowie der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, in: Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte Nürnbergs, hrsg. v. Stadtarchiv Nürnberg, Bd. 2 (Beiträge zur Geschichte und Kultur der Stadt Nürnberg, 11), Nürnberg 1967, S. 800–829.
- Roth*, Johann Ferdinand, Geschichte des Nürnberger Handels, Bd. 1, Leipzig 1800.
- Schmied*, Manfred J., Die Ratsschreiber der Reichsstadt Nürnberg (Nürnberger Werkstücke zur Stadt- und Landesgeschichte, 28), Nürnberg 1979.
- Schwennicke*, Detlev (Hrsg.), Europäische Stammtafeln. Stammtafeln zur Geschichte der europäischen Staaten. Neue Folge. Bd. 16, Bayern und Franken, Berlin 1995.
- Sommer*, Gustav, Inschriften, in: Anzeiger für Kunde der Deutschen Vorzeit 33 (1883), S. 47.
- Stromer*, Wolfgang von, Die Nürnberger Handelsgesellschaft Gruber-Podmer-Stromer im 15. Jahrhundert (Nürnberger Forschungen. Einzelarbeiten zur Nürnberger Geschichte, 7), Nürnberg 1963.
- Vanca*, Max, Geschichte Nieder- und Oberösterreichs, Bd. 2, Stuttgart 1927.
- Veit*, Ludwig, Nürnberg und die Feme. Der Kampf einer Reichsstadt gegen den Jurisdiktionsanspruch der westfälischen Gerichte (Nürnberger Forschungen. Einzelarbeiten zur Nürnberger Geschichte, 2), Nürnberg 1955.
- Walther*, Hans (Hrsg.), Initia Carminum ac Versuum Medii Aevi Posterioris Latino-rum. Alphabetisches Verzeichnis der Versanfänge mittellateinischer Dichtungen, Göttingen 1959.
- (Hrsg.), Proverbia Sententiaeque Latinitatis Medii Aevi. Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters in alphabetischer Anordnung (Carmina Medii Aevi Posterioris Latina, II/4), Göttingen 1969.
- Weech*, Friedrich von, Historische Darstellung der zwischen Markgraf Albrecht von Brandenburg und Heideck – Nürnberg geführten Kriegs- und Friedensverhandlungen, in: Die Chroniken der deutschen Städte, S. 355–416.
- Zeissberg*, Heinrich Ritter von, Der österreichische Erbfolgestreit nach dem Tode des Königs Ladislaus Postumus (1457–1458) im Lichte der habsburgischen Hausverträge, in: Archiv für Österreichische Geschichte 58 (1879), S. 1–170.

*tous les membrez en un vray corps*¹
**Rechtsprechung und Körpermetapher
im Trajan/Herkinbald-Teppich
des Berner Historischen Museums**

Von *Kristin Böse*, Köln

I.

Der 4,61 x 10,53 m große Trajan/Herkinbald-Teppich im Historischen Museum Bern (Inv. 2–5) wurde im Auftrag des Lausanner Bischofs Georges de Saluces kurz nach 1440 vermutlich in einem Tournaiser Atelier hergestellt (Abb. 1).² Des Bischofs blau-silbernes Wappen ziert den oberen Rand der Tapisserie, die eine Bilderzählung wiedergibt. In ihr werden verschiedene legendarische Überlieferungen miteinander verknüpft: das Exempel der guten Rechtsprechung des römischen Kaisers Trajan († 117) und seine Seelenrettung durch Papst Gregor den Großen († 604) sowie die gerechte Tat der allein legendarisch belegten mittelalterlichen Richterfigur Herkinbald. Vier jeweils etwa 50 cm hohe Schriftfelder, die unterhalb der Bilderzählung wie entrollte Pergamente in Erscheinung treten, erläutern den Inhalt der Darstellungen in lateinischer Sprache.³

Am Beginn der von links nach rechts zu lesenden textilen Bilderzählung steht das Trajan-Exempel, welches erstmals mit der frühmittelalterlichen Vita Gregors des Großen überliefert ist.⁴ Nach dieser hatte eine bildliche Darstellung auf der römischen Trajanssäule Gregor den Großen auf folgende

¹ Jean Gerson, *Vivat rex*, S. 1155. Ich danke Petra Schulte für ihre wertvollen Hinweise zu meinem Beitrag.

² Wirkteppich aus Wolle, Seide, Gold- und Silberlahn. *Cetto*, S. 9–230; *Rapp Buri/Stucky-Schürer*, S. 41–63; Karl der Kühne, S. 202–204, Kat.-Nr. 28, sowie die dort angegebene Literatur.

³ Edition der Inschriften bei *Cetto*, S. 10–12.

⁴ Zu den frühmittelalterlichen Viten Gregors des Großen: *Bibliotheca hagiographica latina* (BHL), Bd. 1, Nr. 3636–3641, S. 542 f. Die erste Vita Gregors von einem Mönch aus Whitby, wahrscheinlich aus dem frühen 8. Jahrhundert, hat sich in einer Handschrift aus dem 9. Jahrhundert erhalten: *Colgrave*, Kap. 29, S. 126–129. Zur legendarischen Überlieferung der Trajan-Legende im Mittelalter vgl. *Whatley*, S. 27. Teiledition und Übersetzung der legendarischen Überlieferungen des Trajan-Stoffs bei *Cetto*, S. 194–203.

Geschichte aufmerksam gemacht: Beim Aufbruch Trajans mit seinem Heer in den Krieg soll er von einer verzweifelten Frau daran gehindert worden sein, die ihn, seinen Fuß ergreifend, darum bat, über den Mörder ihres Sohns zu richten. Trajan kommt dieser Bitte nach und verurteilt den Beschuldigten zum Tode. Das auf der Trajanssäule thematisierte gerechte Urteil habe Gregor, so die Vita weiter, so sehr berührt, dass sein tränenreiches Gebet, die Tränentaufe, die Seele des heidnischen Herrschers zu retten vermochte. Im Spätmittelalter erfreute sich diese Episode aus der Vita Gregors einer solchen Beliebtheit, dass sie auch in andere Textgattungen, wie Chroniken, Fürstenspiegel, theologische Traktate und Rechtstexte, einging.⁵ Im Berner Teppich ist das erste Bildfeld dem Exempel der Gerechtigkeit Trajans gewidmet. Am Beginn der textilen Bilderzählung ist vor einem mit Pflanzen und Bäumen üppig gestalteten Landschaftsprospekt der Aufbruch von Trajans Heer wiedergegeben, dessen Bewegung, entgegen der Leserichtung, durch die auf die Knie gefallene Mutter des Getöteten unterbrochen wird. Der auf seinem Pferd sitzende Kaiser und ein Teil der ihm folgenden Soldaten haben sich umgewendet, wodurch die Aufmerksamkeit zunächst auf die flehende Frau, sodann auf die nachfolgende Bildszene, die die Hinrichtung des Beschuldigten zeigt, gelenkt wird. Die Hinrichtung, genauer gesagt, jener Moment, welcher der Vollstreckung des Urteils unmittelbar voraus geht, bildet das eigentliche Zentrum einer zwar aus zwei Szenen bestehenden, jedoch innerhalb eines Handlungsraumes sich abspielenden Episode. In Anwesenheit des Heeres erwartet der Beschuldigte, der vor dem jetzt stehenden Kaiser auf die Knie gefallen ist, mit verbundenen Augen und entblößtem Hals die Hinrichtung durch den Scharfrichter.

An die Darstellung des Urteils schließt sich das tränenreiche Gebet Papst Gregors sowie die von Wundern begleitete Hebung der Gebeine des römischen Kaisers an. Vermutlich erst im 13. Jahrhundert wurde der Trajan-Stoff mit dem Bericht über die Exhumierung versehen.⁶ Die Gregor-Episode spielt sich in einem Kirchenraum ab, den die Inschriften als St. Peter in Rom identifizieren. Eine der Kirche vorgeblendete Doppelarkade teilt diesen in zwei Handlungsräume, entsprechend zweier zeitlich aufeinander folgender Ereignisse. Links kniet Papst Gregor betend vor einem Altar, den die Skulptur des hl. Petrus schmückt. Rechts bildet Gregor die kompositorische Mitte der Bergung der Gebeine Trajans, die in Anwesenheit von Kardinälen, Klerikern und Bürgern stattfindet. Gemeinsam erleben sie das Wunder der wie lebendig anmutenden Zunge im skelettierten Trajanhaupt,

⁵ *Cetto*, S. 18, stellt insgesamt 90 Schriften unterschiedlicher Textgattungen zusammen, welche diese Episode enthalten. Zu den im Umkreis der französischen Höfe entstandenen Traktaten und Reden des 15. Jahrhunderts, die auf das Exempel der Gerechtigkeit Trajans zurückgreifen, vgl. *Schulte*, S. 209–224.

⁶ Erstmals in der Brunetto Latini zugeschriebenen Schrift aus dem 14. Jahrhundert *Fiore di filosofi e di molti savi*, ed. Antonio Cappelli, Bologna 1865, S. 58–61. Vgl. *Cetto*, S. 94, 197.

durch welches des antiken Kaisers Urteil von Gott als rechtmäßig anerkannt wird.

Den Abschluss der textilen Erzählung bildet die Herkinbald-Legende, welche erstmals in dem zwischen 1219 und 1223 verfassten *Dialogus Miraculorum* des Caesarius von Heisterbach überliefert ist.⁷ Hierin wird berichtet, wie ein Richter namens Herkinbald schwerkrank im Bett liegend davon erfährt, dass sein Neffe eine Frau vergewaltigt hat. Daraufhin zieht er diesen zur Rechenschaft, indem er ihm die Kehle durchschneidet. Kurz vor seinem eigenen Tod widersetzt sich Herkinbald, das Ereignis einem Bischof zu beichten, woraufhin dieser ihm die Sterbesakramente verweigert. Indem Herkinbald trotzdem die Hostie auf wundersame Weise erteilt wird, erscheint seine Tat von göttlicher Seite gebilligt. Vergleichbar der Gregor-Episode sind die Darstellungen des Herkinbaldurteils und des Hostienwunders als eigenständige Bildfelder wahrnehmbar. Anders jedoch als dort geben die Handlungsräume ein und denselben Ort, das Schlafzimmer des Richters, wieder. In der ersten Szene der Episode ist gezeigt, wie Herkinbald, sich von seinem Bett aufrichtend, seinen Neffen am Schopf packt und ihm die Kehle durchschneidet. In der nachfolgenden und abschließenden Szene des Bildteppichs liegt Herkinbald betend auf seinem Sterbelager, wobei die Hostie in seinem Mund erscheint, während der vor ihm stehende, von einem Messdiener gefolgte Bischof die leere Pyxis vorweist.

Die bisherige Forschung zum Trajan/Herkinbald-Teppich hat diesen stets im Zusammenhang mit den zwischen 1435 und 1439 von Rogier van der Weyden fertig gestellten Bildtafeln für das Brüsseler Rathaus diskutiert. In diesem Zyklus wurden erstmals die Rechtsprechung Trajans mit Gregors Tränen Gebet, das Zungenwunder sowie die Herkinbald-Episode miteinander verknüpft.⁸ Die Tafeln sind allerdings beim Brand des Rathauses im Jahre 1695 vernichtet worden. Der Berner Teppich bot nun der Forschung die Möglichkeit, den verloren gegangenen Zyklus zu rekonstruieren, da er, so zuletzt Anna Rapp Buri und Monica Stucky-Schürer, ein „exaktes Abbild nach den Gemälden Rogiers darstellt“ und Georges de Saluces sich demnach an ein flandrisches Atelier gewandt hatte, welches „Kopien nach den berühmten Brüsseler Tafeln führte“.⁹ Die Frage der Vorbildlichkeit stützt sich im Grunde auf Reiseberichte des 16. und 17. Jahrhunderts. Eine jeweils ausführliche Beschreibung der Tafeln liefern Juan Cristoval Calvete de Estrella, der die Tafeln 1549 sah, sowie François-Nicolas Baudot, Lord of Dubuisson-Aubenay, dessen Bericht im *Itinerarium Belgicum* (1623–1628) erschien.¹⁰

⁷ Entsprechender Auszug aus dem *Dialogus Miraculorum*, lib. 9, cap. 38. Edition bei Cetto, S. 204.

⁸ Vgl. Vos, S. 57–60.

⁹ Rapp Buri/Stucky-Schürer, S. 41.

¹⁰ Juan Cristoval Calvete de Estrella, *El felicissimo viaje; Halkin*, S. 47–76. Teiledition bei Cetto, S. 206–210.

Zwar geben diese Reisebeschreibungen Episoden- und Szenenabfolge und deren Verteilung auf den Tafeln Rogiers wieder, jedoch lässt sich daraus keinerlei konkrete Vorstellung von deren Komposition gewinnen. Selten ergeben sich Überschneidungen in Details, wenn beispielsweise auch in den Brüsseler Tafeln der von der Frau beschuldigte Mörder ihres Sohnes entgegen der schriftlichen Überlieferung in der Gregor-Vita einen Soldaten aus dem Gefolge des Trajan darstellt.¹¹ Hingegen stoßen in der Trajan-Episode des Bildtafelzyklus, wie Cristoval Calvete es beschreibt, der römische Kaiser und die weinende Mutter in einer der Straßen Roms, „le detenia en la calle de Roma una muger biuda“, aufeinander.¹² Sich in den Beschreibungen widersprechende Beobachtungen zum Rogier-Zyklus erschweren den Vergleich mit dem Berner Teppich zusätzlich: Während Juan Cristoval Calvete de Estrella notiert, dass Gregor der Große, ähnlich wie auch auf dem Teppich zu sehen, vor dem Petrusaltar mit dem Konterfei des Heiligen betet, lokalisiert Dubuisson-Aubenay das Gebet vor der Trajanssäule.¹³

Weil der Teppich oft in Abhängigkeit von Rogiers Werk diskutiert wurde, fielen Eigenheiten der textilen Erzählung hinter den Tafeln Rogiers van der Weyden zurück, obwohl auch Anna Rapp Buri und Monica Stucky-Schürer erkannten, dass die Schwerpunkte auf dem Bildteppich anders gesetzt sind.¹⁴ Die folgenden Ausführungen rücken die Erzählweise des Teppichs in den Vordergrund. Dabei ist von Interesse, wie die einzelnen Episoden gewichtet und warum sie miteinander verknüpft wurden. Inwiefern wird in ihnen, gerade vor dem Hintergrund verschiedener mittelalterlicher Auslegungen des Trajan-Stoffs, das Thema der (gerechten) Rechtsprechung formuliert, und schließlich, warum griff Georges de Saluces dafür auf das textile Medium zurück?

¹¹ Zitiert nach: *Cetto*, S. 207, 210.

¹² Zitiert nach: *Cetto*, S. 207. Hier auch die notierte Beobachtung von Dubuisson-Aubenay, dass die lebende Zunge Trajans von einem als Chirurgen identifizierten männlichen Laien mit Instrumenten vorgewiesen wurde: *In qua chirurgus prospicillo seu spathula linguam integram et rubicundam ostendit*. Zitiert nach: *Cetto*, S. 209.

¹³ *Secunda tabula in prima sectione continet pontificem Romanum Gregorium Dialogum ante columnam Trajani, et ipsum orantem*. Zitiert nach: *Cetto*, S. 209. Es ist nicht auszuschließen, dass die Tafeln, nachdem sie Juan Cristoval Calvete de Estrella 1552 gesehen hatte und bevor Dubuisson-Aubenay sie besichtigte, restauriert worden sind.

¹⁴ An dieser Stelle soll nicht behauptet werden, dass die textile Erzählung keine kompositorischen Unstimmigkeiten aufweise. Jedoch verstellt die stete Diskussion einer Abhängigkeit von Rogiers Tafeln den Blick für die Eigenständigkeit des Teppichs, dem zudem ein ganz anderer Auftrags- und Rezeptionskontext zugrunde liegt, vgl. zuletzt den Katalogeintrag in: Ausst.-Kat. Karl der Kühne. *Rapp Buri/Stucky-Schürer*, S. 68–70, wenden sich zu Recht sowohl gegen die These eines Porträts Rogiers van der Weyden im Berner Teppich als auch gegen André von Mandachs Überlegungen, der in der Tapiserie eine internationale Porträtgalerie des 15. Jahrhunderts zu erkennen glaubt und den Auftrag Papst Felix V. zuschreibt: *Mandach*.

II.

Während der Trajan-Stoff seit dem 14. Jahrhundert in französischen Handschriften des *Speculum historiale* des Vincenz von Beauvais und Dantes Göttlicher Komödie illuminiert wurde, sind Vorbilder für die Herkinbald-Legende als selbstständiges Bildmotiv nicht bekannt.¹⁵ Zudem ist, abgesehen von den Brüsseler Tafeln, aus der Zeit vor der Entstehung des Berner Teppichs kein weiterer Bildzyklus bekannt, welcher die Trajan-Legende, erweitert um die Auffindung der Gebeine Trajans, mit der Herkinbald-Legende vereinen würde. Um den Sinn und Zweck der Verknüpfung verschiedener Erzählstoffe zu bestimmen, soll zunächst ein Blick auf die Erzählstrukturen des Teppichs geworfen werden. In der Tat ist auf dem Berner Bildteppich ein Ungleichgewicht zwischen den einzelnen Episoden in Umfang und Komposition festzuhalten, weshalb mehrere Schwerpunkte auszumachen sind. Bemerkenswert ist, wie viel Raum zunächst das Urteil Trajans einnimmt, während dem Gebet Gregors und dem Zungenwunder sowie dem Herkinbald-Stoff insgesamt etwa gleich viel Platz eingeräumt wird. Allein für das Urteil Trajans sind die Erzählmomente, die Klage der Mutter und die Hinrichtung des Mörders, innerhalb eines Handlungsraumes dergestalt zusammengefasst, dass sie auf ein kompositorisches Zentrum, den mittig stehenden römischen Kaiser, ausgerichtet sind. Weder in der Gregor- noch in der Herkinbald-Episode strebte man eine solche Betonung der Mitte an. Hier werden die jeweiligen Geschichten durch die den Innenräumen vorgeblendeten Architekturen klar in zwei Szenen geschieden.

Die Schriftfelder am unteren Rand des Teppichs unterstreichen die Isolierung der an einen einheitlichen Landschaftsraum gebundenen Trajan-Legende von der sich jeweils in Innenräumen abspielenden Gregor- und Herkinbald-Episode. Während die rechten Schriftfelder auf den Gregor- und Herkinbald-Stoff bezogen sind, am unteren Bildrand aneinander stoßen und sich sogar überlappen, steht jenes, was die Trajan-Legende erläutert, für sich. Die auf diese Weise erreichte Fokussierung legt eine Lektüre nahe, welche die Trajan-Episode als Ausgangspunkt einer Bilderzählung voraussetzt, auf den nachfolgende Erzählstoffe immer wieder bezogen werden können und die daher der Legitimierung von Trajans Urteil dienen. Zugleich bildet der als antik angesehene Trajan-Stoff ein, die Kontinuität mittelalterlicher Auffassungen von Gerechtigkeit sicherndes Fundament.

Einen zweiten Schwerpunkt stellt die Gregor-Episode dar. Bereits Anna Rapp Buri und Monica Stucky-Schürer bemerkten, dass Gregors Kopf auf einem von zwei Diagonalen gebildeten Schnittpunkt der Bilderzählung liegt. Nicht nur der Kopf Gregors, sondern die gesamte Darstellung des Gregorgebets, welche durch eine eigene, mit Krabben besetzte Arkade gerahmt wird,

¹⁵ *Cetto*, S. 144–151.

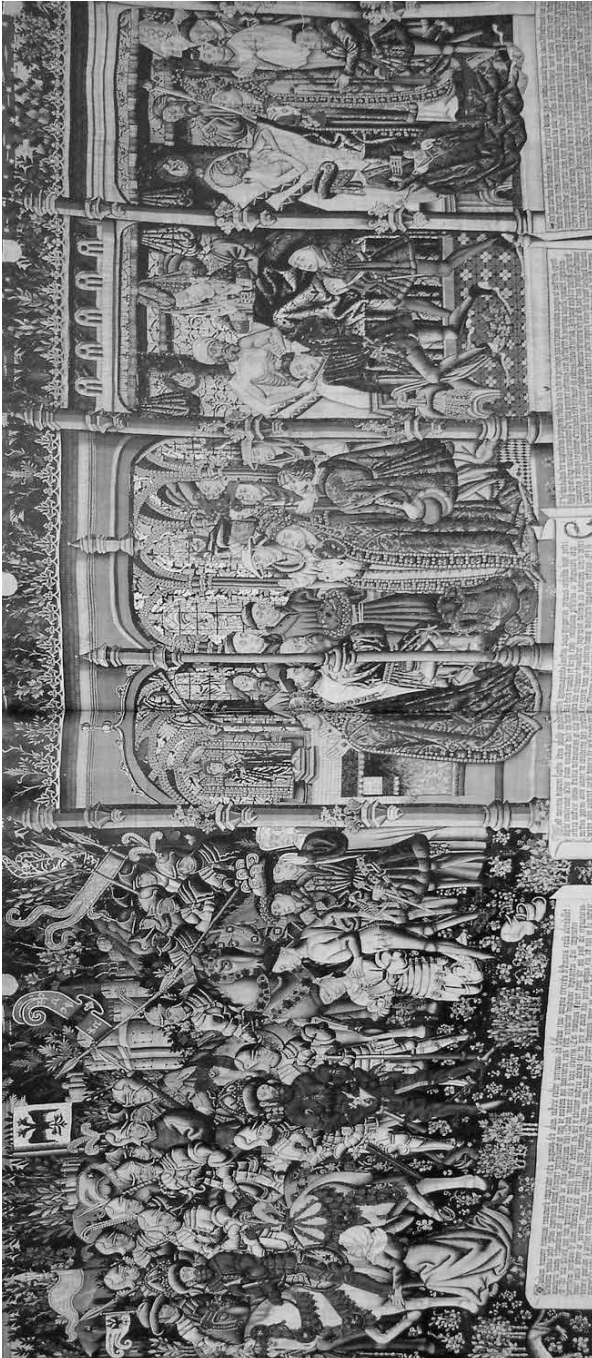


Abb. 1: Trajan / Herkinbald-Teppich, Bernisches Historisches Museum (Inv. 2 – 5);
 Gesamtansicht: Urteil Kaiser Trajans, Gebet Papst Gregors des Großen, Herkinbalds Sühnemord, Sakramentsszene.
 © Bernisches Historisches Museum

liegt auf der Mittelachse der Bilderfolge und scheint daher eine sowohl formale als auch inhaltliche Scharnierstellung einzunehmen. Durch die der Erzählrichtung entgegengerichtete Körperhaltung des am Altar betenden Gregor eröffnet sich die Möglichkeit, sein Gebet, durch das Trajans Seele gerettet worden sein soll, auf Trajans Urteil zu beziehen. Dabei ruft die Darstellung des am Altar knienden Papstes die Ikonographie der Gregorsmesse in Erinnerung, welche im ausgehenden Mittelalter weit verbreitet war.¹⁶ Diese vornehmlich als Beleg der Transsubstantiation verstandene Messfeier überliefert, wie Gregor auf dem Altar Christus körperlich erschienen sein soll. Denkbar ist, dass der am Altar betende Gregor im Berner Teppich den zeitgenössischen Betrachter an die visionären Fähigkeiten des Heiligen erinnern haben könnte, wodurch eine Bildsprache gefunden war, das auch in den Inschriften des Teppichs erwähnte Zwiegespräch zwischen Gregor und Gott darzustellen.¹⁷

Mit der textilen Bilderzählung wird eine hagiographische Deutung der Interzession Gregors favorisiert, der nicht alle Kommentatoren der Legende seit dem 14. Jahrhundert folgten: Sowohl in der *Divina Commedia* Dantes als auch in *Piers Plowman* von William Langland oder in *De ecclesia* von Johann Wyclif wird Gregors Leistung als Fürsprecher Trajans minimiert.¹⁸ Trajan wird als perfekte Verkörperung der *romanitas* aufgrund seiner Tugenden (Dante) oder seines wahren Glaubens in Christus (Langland) aus der Hölle gerettet.¹⁹ Trajans Rettung ist demnach von Gott vorherbestimmt und allenfalls durch Gregor inoffiziell, das heißt durch sein Weinen, nicht offiziell durch Gebet oder Messe, bezeugt (Langland).²⁰ Gordon Whatley verweist allerdings darauf, dass neben diesen Stimmen antiklerikaler Färbung im späten Mittelalter durchaus weiterhin Gregor-Legenden kopiert wurden, die für Gregors interzessorische Leistung argumentieren.²¹

III.

Nicht nur, dass innerhalb der Berner Bilderzählung Gregors Vermittlungsleistung zur Seelenrettung Trajans herausgestrichen wird. Die sich an das private Gebet anschließende Hebung der Gebeine Trajans, an der Kardinäle, Kleriker und männliche Laien teilnehmen, ist wie eine Reliquienelevation und damit wie eine offizielle Bezeugung der gerechten Rechtsprechung

¹⁶ So auch *Rapp Buri/Stucky-Schürer*, S. 59. Zur Gregorsmesse vgl. Das Bild der Erscheinung: die Gregorsmesse im Mittelalter.

¹⁷ *Qui prout oriens simul et occidens attestatur, tandem hoc divinitus responsum accepit: Flentis tui petitione(m) complevi*. Zitiert nach: Cetto, S. 11.

¹⁸ *Whatley*, S. 25–63.

¹⁹ *Ebd.*, S. 45–48, 52.

²⁰ *Ebd.*, S. 53.

²¹ *Ebd.*, S. 60.

Trajans inszeniert. Inventionen und Elevationen spielten für die Anerkennung von Heiligkeit eine entscheidende Rolle, da die Übertragung der Reliquien – so legen es jedenfalls die überlieferten Translationsberichte nahe – stets von Wundern begleitet wurden.²² Das Wunder der Hebung der Trajan-gebeine besteht in der wie lebendig erscheinenden, im Bildteppich rosafarben gestalteten Zunge, jenem Sinnesorgan, welches die Gerechtigkeit Trajans kommunizierte.²³ An den mittelalterlichen Reliquienkult erinnert, dass der Trajanschädel nicht mehr berührt, sondern, auf einem Teller präsentiert, von Gregor gesegnet wird und das Wunder sich in Anwesenheit einer repräsentativen, als Zeugen fungierenden Öffentlichkeit ereignet.

Anna Maria Cetto spricht angesichts der prachtvollen Gestaltung des Bildraums von einem „phantastischen Kircheninneren“.²⁴ In der Tat erscheint das Kircheninnere, dessen Ausstattung in der Inschrift des Teppichs keine Erwähnung findet,²⁵ wie zu einem Reliquienschrein aufgewertet. Dahinter stand wohl weniger der misslungene Versuch, perspektivisch zu gestalten.²⁶ Vielmehr spiegeln Kirchenarchitektur, Paramente und Mobiliar eine innerhalb der Bilderzählung gesteigerte Materialität wider, wie sie auch die sakrale Malerei, etwa eines Jan van Eyck bestimmt und die dazu diente, die nicht sichtbare göttliche Welt auf der Ebene der Darstellung sinnlich erfahrbar zu machen.²⁷ So ist das gesamte Kirchengewölbe mit Wandmalereien, vegetabilen Ornamenten, ausgestattet. Perlen schmücken die Gurtbögen sowie den Schrein des Petrusaltars und bilden zusammen mit Edelsteinen den Schmuck von Gregors Chormantel und Tiara. Sie zieren darüber hinaus das Vortragekreuz, welches einer der Kardinäle in der Darstellung des Zungenmirakels empor hält, und den Gürtel desjenigen Mannes, der das Haupt Trajans auf einem ebenso geschmückten und zudem mit Edelsteinen besetzten Teller präsentiert. Man kann sicherlich vermuten, dass der Hang zur festlichen Ausstattung der Szene durch das Zitieren wertvoller und unterschiedlicher Materialien den Zweck verfolgte, das Wunder und damit das Außergewöhnliche und Außeralltägliche, welches die Erhebung der Gebeine Trajans vergleichbar anderer Reliquienerhebungen in Translationsberichten kennzeichnete, zu vermitteln. Vor diesem Hintergrund lesen sich

²² Vgl. *Heinzelmann*, S. 80, 100; *Angenendt*, S. 172–182.

²³ Die wie lebendig anmutende Zunge als Zeichen der durch Trajan gesprochenen gerechten Urteile in den *Fiore di filosofi e di molti savi*, Brunetto Latini zugeschrieben: *E la lingua era sana e fresca come d'uomo vivo. Ed in ciò cognobbe santo Grigorio la giustizia sua, chè sempre l'avea parlata*. Zitiert nach: *Cetto*, S. 197.

²⁴ Ebd., S. 101.

²⁵ *Et cu(m) b(ea)tus papa gregorius rem tam difficilem a deo suis precibus impetrare meruisset, corpus trayani iam versum in pulverem reverenter detegens, linguam eius quasi hominis vivi integram adinvenit*. Zitiert nach: Ebd., S. 11.

²⁶ Von einem verfehlten perspektivischen Raumkonzept gehen *Rapp Buri/Stucky-Schürer*, S. 56, aus: „Die farbigen Muster auf Mauerwerk und Gewölbezwickeln (...) verunklären die angestrebte, fortschrittliche Raumdarstellung.“

²⁷ Vgl. *Hamburger*, S. 48–50.

die Trajan-Episode zusammen mit der Auffindung des Trajanschädels und des sich dabei ereignenden Zungenwunders auch wie Topoi einer hagiographischen Überlieferung, in der jene an den Tod des Heiligen anschließenden posthumen Wunder das Paradoxon von Tod und Auferstehung Christi vergegenwärtigen.

Eine *Interpretatio christiana* des heidnischen Helden Trajan legen auch die im Hintergrund gestalteten Glasfenster des Kirchengebäudes nahe. Hier ist auf einer senkrechten Linie mit dem Haupt des römischen Kaisers ein Glasfenster platziert, in dem ein Ritterheiliger wiedergegeben ist, wodurch die Figur Trajan als dessen Prototyp auffassbar wird. Es kann kein Zufall sein, dass der Ritterheilige in ein Glasmalereiprogramm mit ekklesiologischem Schwerpunkt integriert ist und sich damit eine weitere Analogie zur Einbettung der „Reliquie“ Trajans in eine kirchliche Zeremonie ergibt. So ist dem Ritterheiligen in einem benachbarten Fenster die gekrönte Maria, die das Christuskind in den Armen hält und auch als Sinnbild der Kirche zu deuten ist, zugewendet. Ein heiliger Bischof sowie, als Vorgänger Gregors auf dem apostolischen Stuhl, Petrus ergänzen das Glasmalereiprogramm im linken und rechten Fenster. Vor dem Hintergrund einer Heiligenversammlung, die als Sinnbild der Kirche und ihrer Glieder aufgefasst werden kann, erscheint die Hebung der Gebeine Trajans als eine Zeremonie, die der Integration und Aufnahme des antiken Helden in die christliche Kirche durch ihre Repräsentanten dient.

IV.

Wenn der textilen Bilderzählung im Vergleich zum Rogier-Zyklus mitunter eine fehlende Tiefenräumlichkeit beschieden wurde, so hat man übersehen, dass die bildräumliche Gestaltungsweise durch andere Überlegungen geleitet war. Die Rechtsprechung Trajans spielt sich als Einzige vor einem Landschaftsprospekt ab, in dem der Kaiser nicht nur als Bezugspunkt eines großen Heeres, sondern auch eines an verschiedenen Stadtanlagen und Burgen reichen Herrschaftsraumes fungiert, der durch die Insignie des Reichswappens, die auf zwei der mitgeführten Fahnen und Standarten wiedergegeben ist, zusätzlich ausgezeichnet ist.

Gregor der Große ist hingegen dem Herrschafts- und Rechtsbereich der Kirche zugeordnet: Während die Kapelle tiefenräumlich gestaltet ist, vielleicht, um sie als Ort von Gebet und meditativer Zwiesprache mit Gott herauszustellen, steht in der sich anschließenden Wunderszene statt der Tiefenräumlichkeit die materialästhetische Wirkung des Kirchenraums mit dem Ziel im Vordergrund, ihn als einen heiligen Ort auszuweisen und zugleich wie das Innere eines Reliquienschreines erscheinen zu lassen.

Gegenüber den Herrschaftsbereichen von Reich und Kirche spielt sich die Herkinbald-Legende im Innern eines Wohnhauses ab. Auch hier rückt die materielle Beschaffenheit, die Kostbarkeit von Wandbespannung, Fußbodenentwürfen und Gewändern in den Vordergrund, wodurch der Raum als sozialer Raum gekennzeichnet ist, der den Reichtum und den gehobenen Stand seines Besitzers zum Ausdruck bringt.

Die mitunter fehlende Tiefenwirkung der Bildräume ist somit nicht als Mangel einzustufen. Vielmehr ging es im Sinne einer älteren Raumauffassung vom konkreten Ort darum, verschiedene Herrschafts- und Rechtsbereiche sowie soziale Vergemeinschaftungen voneinander abgegrenzt zu veranschaulichen: das Reich, die Gemeinschaft der Gläubigen, der heilige Ort sowie die Familie als kleinste soziale Einheit innerhalb des Bildprogramms. Als Souveräne sind Trajan, Gregor und Herkinbald im Dienste ihrer Gemeinschaften handelnd gezeigt. Während Gregor das Zungenwunder und damit Trajan als ein Glied der Gemeinschaft der Heiligen und Gläubigen anerkennt, trennen sich Trajan und Herkinbald von Gliedern ihrer Gemeinschaft, die gegen gesellschaftliche Normen verstoßen haben. So verurteilt der Kaiser einen Mann, der entgegen der schriftlichen Überlieferung der Trajan-Legende eindeutig als Mitglied seines Heeres, als Soldat, ausgewiesen ist.²⁸ Ähnlich verhält es sich in der Herkinbald-Episode: Herkinbald richtet über seinen Neffen, also ein Mitglied seiner Familie. Am Anfang und Ende der textilen Bilderzählung stehen sich daher die Häupter eines Sozialverbandes gegenüber, die über Glieder ihrer Gemeinschaft richten und damit gerade die Gerechtigkeit innerhalb dieser wiederherzustellen gedenken. Durch die sich gegenüberstehenden Episoden wird im Berner Teppich die Tradition eines organologischen Konzeptes anschaulich, wie es seit der Antike auch im Mittelalter die Auffassung von Staat und Kirche als Körper prägte.²⁹ In diesem Sinne konnte das zum Zeitpunkt der Entstehung des Teppichs in die Antike datierte Trajanische Urteil einer Spolie gleich dazu dienen, die zeitgenössische Vorstellung von Recht und Gerechtigkeit durch Altersnachweis zu autorisieren. Im Zusammenhang des Trajan-Exempels fand die Körpermetapher auch an anderer Stelle Verwendung: In seiner Rede *Vivat rex*, die der Theologe Jean Gerson anlässlich des Friedensschlusses zwischen dem burgundischen Herzog Johann Ohnefurcht und dem Herzog Ludwig von Orléans 1405 hielt, illustrierte er damit die Bindung des Königs an sein Volk.³⁰

Das organologische Konzept prägt die textilen Darstellungen auch dergestalt, dass in ihnen die Trennung von jenem, die Gemeinschaft schädigenden

²⁸ So auch, nach den Beschreibungen von Juan Cristoval Calvete de Estrella und Dubuisson-Aubenay zu urteilen, auf den Tafeln Rogiers für das Brüsseler Rathaus. Zitiert in: *Cetto*, S. 207, 209.

²⁹ *Struwe*; vgl. auch *Reudenbach*, S. 171–198.

³⁰ *Schulte*, S. 214 f.

Glied stets auf den Kopf, der aus theologischer Perspektive des Mittelalters als Sitz der Seele verstanden wurde,³¹ zielt: Während der Verurteilte in der Trajan-Episode zum Auftakt der Bilderzählung auf die Hinrichtung durch Enthauptung wartet, ist Herkinbald in der vorletzten Szene der Bilderzählung im Begriff, die Kehle seines Neffen durchzuschneiden. Hier liegt eine weitere narrative Verklammerung zweier Episoden vor: So hat in der ersten der von Trajan verurteilte Soldat seinen Helm und Harnischkragen neben sich ins Gras gelegt, womit zeichenhaft die Verurteilung vorweggenommen wird, wie sie in der abschließenden Herkinbald-Episode tatsächlich zur Darstellung gelangt. Im Todeskampf greift Herkinbalds Neffe nach dem ihm vom Kopf gefallenem Chaperon, auf dessen Sendelbinde er zugleich mit seinem rechten Fuß tritt. Die Aufmerksamkeit auf die Häupter der Beschuldigten wird auch durch die jeweilige eigentümliche Inszenierung der Kopfbedeckungen gelenkt.

In der Gregor-Episode geht es nicht um die Trennung von jenen, dem sozialen Verband schadenden Mitgliedern, sondern um die Rettung einer Seele. Die im Bildteppich als Reliquienelevation dargestellte Rettung der Seele Trajans bezieht sich gleichfalls auf ein Haupt, den Schädel Trajans. Das gerechte Urteil des antiken Helden wird stellvertretend an Trajans Haupt durch ein göttlich autorisiertes Wunder sanktioniert. Trajan wird in die Gemeinschaft der Gläubigen und Heiligen der christlichen Kirche aufgenommen, als dessen Haupt letztlich Christus und als dessen irdischer Vertreter Gregor der Große fungiert. Bereits in der Bibel diente die Metapher des mystischen Leibes dazu, das Verhältnis von Christus als Haupt und den Gläubigen als Gliedern zu bestimmen (1 Kor. 1,12; Eph. 1,22 f.). Der Darstellung des Zungenwunders im Berner Teppich liegt daher ähnlich der Rechtsprechung Trajans und Herkinbalds eine Körpermetapher zugrunde. Diese wird nochmals in der abschließenden Szene des Bildteppichs aufgegriffen: Obwohl ein Bischof dem Familienoberhaupt Herkinbald die Sterbesakramente vorenthält, weil er die Tötung seines Neffen zu beichten sich weigerte, wird ihm die Hostie auf wundersame Weise und als göttliche Billigung seiner Tat in den Mund gelegt. Die Erteilung der Hostie bestätigt Herkinbald als Glied des mystischen Körpers Christi. Nach dem in der fröhscholastischen Theologie entwickelten sakramentalen Kirchenbegriff haben die Gläubigen durch die Eucharistie Anteil am Körper Christi und damit der Kirche.³² Auf der Ebene der Bilderzählung kommt es daher nicht nur zu einer Parallelssetzung von Zungen- und Hostienwunder, darüber hinaus wird das Abhängigkeitsverhältnis zwischen zwei körpergebundenen Vorstellungskonzepten von Vergemeinschaftung erkennbar. Die jeweiligen Gemeinschaften und die ihr Zusammenleben regelnden Rechtsnormen sind letztlich eingefaltet in

³¹ Zur theologischen Bedeutung des Hauptes *Wittekind*, S. 109 f.

³² So bei dem in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts lebenden Benediktinermönch Honorius Augustodunensis. Vgl. *Wittekind*, S. 110.

das übergreifende – hier sowohl die Trajan- als auch die Herkinbald-Episode umfassende – theologische Konzept der Gemeinschaft der Gläubigen, deren Haupt Christus ist. Nur dem höchsten Richter obliegt die Macht, entgegen der Trennung von Gliedern der Gemeinschaft im Herrschaftsbereich Reich und Familie, die Grenze zwischen Tod und Leben aufzuheben (Zungenwunder), über die Anerkennung und Aufnahme von Gliedern in die Gemeinschaft der Kirche zu entscheiden (Trajan und Herkinbald) und die (gerechte) Rechtsprechung zu autorisieren.

V.

Sowohl das Zungen- als auch das Hostienwunder zeigen, dass die Rechtsprechung letztlich vor dem göttlichen Richter zu verantworten ist, als dessen Vermittlungsinstanz sich die Kirche, vertreten durch Gregor, erweist. Für diese inhaltliche Schwerpunktsetzung der Bilderzählung auf dem Berner Teppich waren die Brüsseler Rathaustafeln Rogiers nur bedingt vorbildlich. Bereits die Tatsache, dass die Gregor-Episode dort sehr wahrscheinlich keine vergleichbare zentrale Position einnahm, weil sie auf der zweiten einer insgesamt vier Tafeln umfassenden Bilderzählung wiedergegeben war, während der Herkinbald-Legende sogar zwei Tafeln eingeräumt wurden, spricht dagegen. Die Verknüpfung und Gestaltungsweisen der verschiedenen legendarischen Stoffe auf dem Berner Teppich sind ganz und gar auf den 1461 verstorbenen Auftraggeber Georges de Saluces, seine gesellschaftlichen Aufgaben und Repräsentationswünsche als Graf von Waadt und Bischof von Lausanne zugeschnitten.³³ Georges de Saluces oblag die kirchliche und weltliche Rechtsprechung, woraus sich das Interesse an einer Verknüpfung von Erzählstoffen erklärt, die verschiedenen Herrschafts- bzw. Rechtsbereichen zuzuordnen sind. Es ist ebenso nicht verwunderlich, dass Georges de Saluces als Theologe und Kirchenpolitiker eine inhaltliche Verklammerung der Episoden favorisierte, welche die Deutungshoheit weltlicher Rechtsprechung dem göttlichen Richter zuschrieb.

Zu betonen ist ferner die zentrale Stellung Papst Gregors des Großen innerhalb der textilen Bilderzählung. Die Überlieferung weist den Bischof von Lausanne, Georges de Saluces, als einen Reformier aus, der seine Diözese zu beaufsichtigen fähig war und reformerische Impulse wie neue, in Anlehnung an die Beschlüsse der Bischofssynoden erstellte Konstitutionen für die Priesterschaft der Diözese zu implementieren vermochte. In unserem Zusammenhang sind seine Vorschriften zu den sieben Sakramenten besonders aufschlussreich, da diese stets mit dem Verweis auf Gregor den Großen zum

³³ Zur Person des Georges de Saluces vgl. *Cetto*, S. 35–40; *Rapp Buri/Stucky-Schürer*, S. 27–31.

Zweck der Autorisierung der Vorschriften eingeleitet werden.³⁴ Die Regelung zur Erteilung der Sterbesakramente sah beispielsweise vor, das in einer Pyxis verschlossene *Corpus Christi* in einer feierlichen Prozession ans Krankenlager zu führen – einer Prozession, wie sie auch in der letzten Szene des textilen Bildzyklus dargestellt ist.³⁵

Möglich, dass mit der im Bildzyklus herausgestellten Verehrung Gregors des Großen Georges de Saluces auch seine Verbundenheit gegenüber dem Papsttum manifestieren wollte. Es ist belegt, dass der Bischof unterschiedliche Aufgaben, als Kämmerer oder päpstlicher Legat, für verschiedene Päpste übernahm und mehr als einmal Einfluss auf die Durchsetzung eines neuen Kandidaten für den apostolischen Stuhl nahm.³⁶ Als weitere Referenzfigur tritt der erste Papst der Christenheit, der hl. Petrus, sowohl innerhalb der Gregor-Episode als auch in der Darstellung des Hostienwunders in Erscheinung. Während sich Gregor bei seinem Gebet für Trajan mittels einer Skulptur des Heiligen an Gott wendet, Petrus ebenso in das Glasmalereiprogramm im Hintergrund des Zungenwunders eingegangen ist, trägt der das Sterbesakrament verweigernde Bischof in der abschließenden Szene der Bilderzählung eine Mantelschließe mit dem Bildnis des Apostels.

Es ist durchaus denkbar, dass der Trajan/Herkinbald-Teppich, vergleichbar den Tafeln Rogiers van der Weyden, unter anderem bei Gerichtsverfahren präsentiert wurde. Während Anna Maria Cetto als Ort der Hängung die heute nicht mehr im originalen Zustand erhaltene Residenz des Bischofs, das Château d'Ouchy, vorschlägt, das als Sitz seiner Gerichtsbarkeit, seiner Archive und Gefängnisse belegt ist,³⁷ plädieren Anna Rapp Buri und Monica Stucky-Schürer für einen Saal, der sich, belegt durch bauarchäologischen Befund, oberhalb des Kapitelsaales des Lausanner Doms befunden hatte und ihrer Meinung nach als Gerichtssaal genutzt worden sei.³⁸ Auch soll der Bischof die Chorherren stets in die Rechtsprechung miteinbezogen und diese den Chorherren auch offiziell übertragen haben, als er 1453 für einige Jahre an die Kurie nach Rom übersiedelte.

Gleichermaßen legen die Inschriften des Teppichs die Vermutung nahe, dass der Teppich für einen Ort der Rechtsprechung gedacht war. Wie Anna Rapp Buri und Monica Stucky-Schürer bereits feststellten, ist keinem anderen Teppich des 15. Jahrhunderts der Schrift soviel Gewicht beigemessen worden wie diesem.³⁹ Während nach Ausweis der Beschreibungen der Ta-

³⁴ *Nos Gregorius episcopus*. Zitiert nach: Rapp Buri/Stucky-Schürer, S. 29; D. Reymons

³⁵ Vgl. Rapp Buri/Stucky-Schürer, S. 29.

³⁶ So bei Herzog Amadeus VIII. von Savoyen, der als Felix V. zum Gegenpapst bestimmt wurde. Vgl. Rapp Buri/Stucky-Schürer, S. 26 f.

³⁷ Cetto, S. 36.

³⁸ Rapp Buri/Stucky-Schürer, S. 61.

³⁹ Ebd., S. 51.

feldn Rogiers van der Weyden sich deren Inschriften in goldenen Lettern auf dem Rahmen der Bilder befanden, erscheinen diese in der Berner Tapiserie wie über das Bildfeld entrollt. Hinsichtlich ihres Inhalts, der das jeweils dargestellte Geschehen genau beschreibt und durch weitere Details bereichert, fungieren die mit Initialen und Drôlerien gestalteten Inschriften als Transkriptionen der Episoden. Sie sind zusätzlich angereichert durch historische Fakten, Orts- sowie präzise Zeitangaben, wodurch die Texte den Wahrheitsgehalt des Dargestellten belegen. Nicht nur hinsichtlich ihres Aufbaus,⁴⁰ sondern auch – wie Anna Rapp Buri und Monica Stucky-Schürer bemerken – in ihrer spezifischen Schriftbildlichkeit rezipieren sie spätmittelalterliche Urkunden, welche in der Rechtsprechung das Geschehen beglaubigten und die Wahrhaftigkeit und Gültigkeit des Urteils bekräftigten.⁴¹

Indem den bildlichen Darstellungen eine Distinktion zeitlich verschieden zu verortender Episoden fehlt, nicht zuletzt deshalb, weil gestalterisch, so bei Architektur und Gewändern, eine historische Differenzierung unterblieb, treten inhaltliche Parallelen zwischen den Handlungen sowie Aspekte von Kontinuität und Aktualität im Kontext mittelalterlicher Vorstellungen von Vergemeinschaftung und Rechtsprechung pointiert zu Tage. In konträrer Weise bemühte man sich im Text, die Geschehnisse zeitlich zu verorten und zu differenzieren. Damit stehen sich innerhalb der textilen Erzählung im Medium des Bildes und der Schrift zwei völlig unterschiedliche Strategien gegenüber, das Dargestellte zu beglaubigen, welche offensichtlich in den Augen der Betrachter nicht als widersprüchlich, vielmehr als komplementär und gegenseitig sich ergänzend verstanden wurden.

Beim Trajan/Herkinbald-Teppich handelt es sich nicht um den einzigen Bildteppich, den Georges de Saluces in Auftrag gegeben hatte. Zusammen mit diesem bestellte er vier weitere Chorbehänge zum Leben Marias, der Patronin des Lausanner Doms, von denen sich der mit der Darstellung der Anbetung der Hl. Drei Könige erhalten hat.⁴² Sehr wahrscheinlich wurden sie ebenfalls in Tournai, einem der drei großen Zentren der Tapiserieproduktion der Zeit, hergestellt. Darüber hinaus finden sich im Inventar des Domschatzes weitere vier Teppiche mit Verdüren verzeichnet, von denen jedoch keiner mehr erhalten ist.⁴³

Diese Zusammenstellung von Tapisseries unterschiedlichsten Inhalts deutet an, dass Georges de Saluces als Bischof und Fürst seiner gesellschaftli-

⁴⁰ Ebd., S. 51 f.

⁴¹ Auch die Verwendung von Rede und Gegenrede in den „textilen Schriftstücken“ erinnert an Gerichtsprotokolle: Ebd., S. 52.

⁴² Bern, Bernisches Historisches Museum, Inv. I. *Cetto*, S. 38 f., Abb. 10. Dass die Bestellung gleichzeitig an einem Ort erfolgte, belegt das Gewebe der Wappenschilder, welches sowohl im Trajan/Herkinbald-Teppich als auch im Marien-Teppich in Material und Ausführung übereinstimmt. *Rapp Buri/Stucky-Schürer*, S. 34.

⁴³ *Rapp Buri/Stucky-Schürer*, S. 31.

chen Position entsprechend Kunstwerke in Auftrag gab. Die zeitgenössische Reputation von in Flandern hergestellten Tapisserien ist für das ausgehende Mittelalter und die beginnende frühe Neuzeit ohne Vergleich. Es ist denkbar, dass Georges de Saluces auch deshalb, wegen der eng mit diesem Medium verbundenen höfischen Ausstrahlung, hier Teppiche bestellt hat. Die Anzahl erhaltener und allein schriftlich überlieferter flandrischer Tapisserien, die beispielsweise im Auftrag der Burgunderherzöge oder auch der mit ihnen verwandten Linie der Herzöge von Savoyen, zu denen Georges de Saluces enge Beziehungen pflegte,⁴⁴ hergestellt wurden, belegt die Wirkmächtigkeit des textilen Mediums und „seine Bedeutung als portable grandeur für die Reiseherrschaft“.⁴⁵ Aufgrund ihrer Sujets umgaben sie „(...) die Hofgesellschaft mit einem ‚idealen Spiegel‘ aristokratischer Lebenswelt (...)“⁴⁶ und wurden zugleich von den Zeitgenossen auch als politische Botschaft verstanden.⁴⁷ Es ist daher möglich, dass auch Georges de Saluces den Trajan-Teppich zu seiner *portable grandeur* zählte und damit gleichsam den Ort der Rechtsprechung, die er sowohl in ziviler als auch kirchenrechtlicher Hinsicht ausüben durfte, mit sich führte.

Auch wenn unklar ist, ob die burgundischen oder Savoyer Herzöge eine Tapissérie mit der gerechten Rechtsprechung Trajans besaßen, ist für andere Adelshöfe dieses Thema im textilen Medium nachgewiesen.⁴⁸ Hingegen kam der Figur Trajans in der burgundischen Hofchronistik als Exempel für Herrschertugenden eine wichtige Rolle zu. Antike Kaiser, wie Trajan oder Caesar, zu dessen Taten sehr wahrscheinlich Karl der Kühne vor seinem Regierungsantritt 1467 eine Teppichfolge in Auftrag geben ließ, galten aufgrund ihrer ritterlichen Tugenden und der Gerechtigkeitsliebe um das gemeine Wohl den Herzögen als Vorbild.⁴⁹ In diesem Sinne erscheint auch Trajan in der Berner Tapissérie als Herrscher, den die ritterliche Tugend der *justicia* auszeichnet und dessen Person daher einem Vergleich mit christlichen Ritterheiligen standhält.

⁴⁴ Darauf hat schon *Cetto*, S. 40, 163, hingewiesen. Dieser Gedanke wurde von Rapp Buri/Stucky-Schürer nicht mehr aufgenommen. Georges de Saluces war u. a. einer der Räte der Herzöge von Savoyen. Amadeus VIII. besaß eine größere Teppichsammlung, die in einem Inventar der auf das Basler Konzil mitgeführten Dinge verzeichnet ist.

⁴⁵ *Franke*, Ritter und Heroen, S. 113.

⁴⁶ *Franke*, Herrscher über Himmel und Erde, S. 121.

⁴⁷ *Franke*, Ritter und Heroen, S. 113.

⁴⁸ So hat sich ein Zahlungsbeleg von 1451/52 über die Bestellung von fünf großen Behängen mit der Geschichte des Trajan durch die Königin von Frankreich Marie d'Anjou erhalten. *Rapp Buri/Stucky-Schürer*, S. 381. Weitere Teppiche mit diesem Thema befanden sich in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts im Besitz des spanischen Adels, dann auch als ausgewiesene Arraser Produktion in den Inventaren König Heinrichs VIII. von England. Vgl. *Cetto*, S. 40 f.

⁴⁹ *Schulte; Franke*, Ritter und Heroen, S. 126.

Summary

The Trajan and Herkinbald tapestry was commissioned in 1440 by the Bishop of Luasanne, Georges de Saluces. Its pictorial narration combines three stories from different historical contexts and literary traditions about the exemplum of justice. It starts with the Roman emperor Trajan's judgment over one of his soldiers indicted for murder. It continues with the story of how Trajan's soul had been delivered from its infernal pain by the tears of Pope Gregory the Great. The narration ends with the jurisdiction of the literary figure Herkinbald, a legend transmitted by Caesarius of Heisterbach. Scholars have so far ignored a careful study of the tapestry, which they view as an unambitious work based on a now-lost panel cycle by Rogier van der Weyden for the town hall in Brussels. My paper focuses on the narrative structure of the tapestry. I argue that its compositional elements and notions of space derive from the patron's power of administering both secular and canon law. Using body metaphors to represent the different practices of law, the tapestry's narration articulates two central themes: the ancient tradition of medieval jurisdiction (shown by the Trajan episode) and the subordination of terrestrial law under God's jurisdiction (shown by Gregory's central role within the narrative). I suggest that the tapestry's content—which presents a variety of secular and ecclesiastical legal motifs—lent flexibility to its placement.

Edierte Quellen

- Bibliotheca hagiographica latina (BHL), Bd. 1, Brüssel 1898–1899 (ND 1949), Nr. 3636–3641.
- Jean Gerson, *Vivat rex* (discours au roi pour la réformation du royaume), in: Ders., *Œuvre complètes*, ed. Mgr. Glorieux, Bd. 7,1: *L'Œuvre française. Sermons et discours*, Paris 1968, Nr. 398, S. 1137–1185.
- Juan Cristoval Calvete de Estrella, *El felicissimo viaje d'el muy alto y muy poderoso principe don phelippe*, Antwerpen 1552, ed. La Sociedad de Bibliofilos Espanoles, 2 Bde., Madrid 1930.

Literatur

- Angenendt*, Arnold, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München ²1997.
- Cetto*, Anna Maria, *Der Berner Traian- und Herkinbald-Teppich*, in: *Jahrbuch des Bernischen Historischen Museums in Bern* 43/44 (1963/64), S. 9–230.
- Colgrave*, Bertram, *The Earliest Life of Gregory the Great*, Cambridge 1968.
- Das Bild der Erscheinung: die Gregorsmesse im Mittelalter*, hrsg. v. Andreas *Gormans*/Thomas *Lentes* (KultBild, 3), Berlin 2007.
- Franke*, Birgit, *Ritter und Heroen der „burgundischen Antike“: franko-flämische Tapiserie des 15. Jahrhunderts*, in: *Städel Jahrbuch N.F.* 16 (1997), S. 113–146.
- *Herrscher über Himmel und Erde. Alexander der Große und die Herzöge von Burgund*, in: *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft* 27 (2000), S. 121–169.
- Halkin*, Léon Ernest, *L'Itinerarium Belgicum de Dubuisson-Aubenay (1623–1628)*, in: *Revue belge d'archéologie et d'histoire de l'art* 16 (1946), S. 47–76.

- Hamburger*, Jeffrey, Seeing and Believing. The Suspicion of Sight and the Authentication of Vision in Late Medieval Art and Devotion, in: *Imagination und Wirklichkeit: zum Verhältnis von mentalen und realen Bildern in der Kunst der frühen Neuzeit*, hrsg. v. Klaus Krüger, Mainz 2000, S. 47–69.
- Heinzelmann*, Martin, Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkults, Turnhout 1979.
- Karl der Kühne: (1433–1477). Kunst, Krieg und Hofkultur [Katalog zur Ausstellung Historisches Museum Bern, 25. April–24. August 2008; Bruggemuseum & Groeningemuseum Brügge, 27. März–21. Juli 2009], hrsg. v. Susan Marti u. a., Stuttgart 2008.
- Mandach*, André von, Der Trajan- und Herkinbald-Teppich. Die Entdeckung einer internationalen Porträtgalerie des 15. Jahrhunderts, Bern 1987.
- Rapp Buri*, Anna/*Stucky-Schürer*, Monica, Burgundische Tapisserien, München 2001.
- Reudenbach*, Bruno, Die Gemeinschaft als Körper und Gebäude. Francesco di Giorgio Stadttheorie und die Visualisierung von Sozialmetaphern im Mittelalter, in: *Gepeinigt, begehrt, vergessen: Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, hrsg. v. Klaus Schreiner/Norbert Schnitzler, München 1992, S. 171–198.
- Reymons*, D., Les Constitutions synodales de Georges de Saluces, Mémoire de licence, Fac. des Lettres, Université de Lausanne, Typoscript 1989.
- Schulte*, Petra, „Oh roy de France! Prenez exemple a ...“. Exempla der Gerechtigkeit im Frankreich Karls VI., in: *Fallstudien: Theorie – Geschichte – Methode*, hrsg. v. Johannes Süßmann/Susanne Scholz/Gisela Engel (Frankfurter Kulturwissenschaftliche Beiträge, 1), Berlin 2007, S. 209–224.
- Struve*, Tilman, Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 16), Stuttgart 1978.
- Vos*, Dirk de, Rogier van der Weyden. The Complete Works, Antwerpen 1999.
- Whatley*, Gordon, The Uses of Hagiography: The Legend of Pope Gregory and the Emperor Trajan in the Middle Ages, in: *Viator* 15 (1984), S. 25–63.
- Wittekind*, Susanne, Caput et corpus. Die Bedeutung der Sockel von Kopfreliquiaren, in: *Reliquiare im Mittelalter*, hrsg. v. Bruno Reudenbach/Gia Toussaint, Berlin 2006, S. 107–135.