

»Heilige Städte« im hohen Mittelalter

VON ALFRED HAVERKAMP

Gewidmet Schwester Adelgundis Führkötter OSB

I.

»Im Lichte eines Mönchsideals, demzufolge nur ländliche Abgeschlossenheit ungestörte Versenkung in die heiligen Schriften zuläßt, enthüllte sich die Stadt als Ort gott- und menschenfeindlicher Tyranis, als Stätte des Sittenverfalls, als Tummelplatz teuflischer Mächte.« So faßt Klaus Schreiner in einem aufschlußreichen, 1980 erschienenen Aufsatz die Einstellung von Mönchen zur Stadt während der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts zusammen. Unter Anlehnung an Autoritäten wie Henri Pirenne und Edith Ennen beruft er sich dabei vor allem auf eine Schrift des Benediktinerabts Rupert von Deutz, die dieser unmittelbar nach dem Brand des Kastells Deutz (vom August 1128) kurz vor seinem Tode verfaßt hat. In demselben Kontext werden die bekannten Verdikte des »hartgesottenen Konservativen«, des Benediktinermönchs Guibert von Nogent, über die *communio* zitiert: diese habe ein neues und äußerst schlechtes *nomen*, weil sie den Herren (*domini*) ihre Rechte entziehe. Angeführt wird auch noch ein englischer Autor – Richard von Devizes –, der anläßlich der Anerkennung der Londoner Eidgenossenschaft durch König Johann Ohneland die *communio* als *tumor plebis, timor regni, tepor sacerdotii* – als »Geschwür am Volkskörper, Schrecken für das Reich, Schauder für die Kirche« – brandmarkt. Erst Thomas von Aquin habe unter Rückgriff auf politische Kategorien, die Aristoteles im Blick auf die antike Stadt entwickelt hatte, eine »positive« Traditionslinie ... begründet«, indem er »die mittelalterliche Stadt als vollkommene Form menschlicher Vergesellschaftung« gewertet habe, die »für die materielle und sittliche Existenz des Menschen gleichermaßen bedeutsam ist«¹⁾.

Herrn Hochschulassistenten Dr. Ernst Voltmer danke ich für seine wirkungsvolle Unterstützung bei der Fertigstellung dieser Studie und für wertvolle Hinweise.

1) K. SCHREINER, »Kommunebewegung« und »Zunftrevolution«. Zur Gegenwart der mittelalterlichen Stadt im historisch-politischen Denken des 19. Jahrhunderts. In: Stadtverfassung – Verfassungsstaat – Pressepolitik. FS. E. Naujoks, 1980, S. 139–168, 140; DERS., Die Stadt des Mittelalters als Faktor bürgerlicher Identitätsbildung – Zur Gegenwärtigkeit des mittelalterlichen Stadtbürgertums im historisch-politischen Bewußtsein des 18., 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts. In: Stadt im Wandel. Ausstellungskatalog, Bd. 4, 1985, S. 517–541. Vgl. zu der kritischen Haltung Guiberts von Nogent gegenüber dem

Bis etwa zur Mitte des 13. Jahrhunderts soll demnach die Stadt als Lebensform insgesamt – und nicht nur von diesem – abgelehnt worden sein, jedenfalls keine positive Würdigung gefunden haben. Und paßt dazu nicht auch trefflich die ebenfalls oft zitierte Aufforderung des großen Zisterzienserabts Bernhard von Clairvaux an die Kleriker in Paris, aus der Stadt zu fliehen: »Flieht aus der Mitte Babylons, flieht und errettet damit eure Seelen: Eilt zu den Stätten der Zuflucht, wo ihr wegen des Vergangenen Buße tun und wegen des Gegenwärtigen Gnade empfangen könnt, wo ihr darauf vertrauen dürft, daß für euch in Zukunft Ruhm bereitsteht!«²⁾, und erhält eine solche »städtefeindliche« Interpretation Bernhards nicht auch noch eine Stütze in den ersten, 1134 erlassenen Statuten seines dem Eremus und der Armut streng verpflichteten Zisterzienserordens, keine Klöster in Städten zu errichten, sondern nur an Orten, die vom Verkehr mit Menschen entfernt gelegen sind? Freilich – so wird man spätestens hier vollständig zitieren müssen – galt dieses Verbot nicht nur für die *civitates*, sondern ebenso für die *castella* und *villae*. Für eine spezifisch antistädtische Grundhaltung Bernhards und des Zisterzienserordens bieten die Statuten also keinen Beleg³⁾. Dies gilt übrigens auch für die zitierte Aufforde-

Reliquienkult DERS., »Discrimen veri ac falsi«. Ansätze und Formen der Kritik in der Heiligen- und Reliquienverehrung des Mittelalters. In: Arch. für Kulturgeschichte 48 (1966), S. 1–53, 25 ff. E. CATTANEO, Liturgia monastica e liturgia canonica nell'età dei comuni. In: Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123–1215). Atti della settima Settimana internazionale di studio Mendola, 1980, S. 317–341, 327. Zu Rupert von Deutz vgl. die ebenfalls von SCHREINER zitierte Abhandlung von H. GRUNDMANN, Der Brand von Deutz 1128 in der Darstellung Abt Ruperts von Deutz. Interpretation und Textausgabe. In: DA 22 (1966), S. 385–471. Zur Rezeption der aristotelischen Auffassung vgl. D. STERNBERGER, Die Stadt als Urbild, 1985.

2) S. Bernardi Opera IV, Sermones I, hg. J. LECLERCQ, H. ROCHAIS, 1966, XXI, S. 113: *Fugite de medio Babylonis fugite et salvate animas vestras. Convolute ad urbes refugii, ubi possitis et de praeteritis agere paenitentiam, et in praesenti obtinere gratiam, et futuram gloriam fiducialiter praestolari*. Vgl. als Beleg für eine städtefeindliche Stellung E. WERNER, Stadtluft macht frei. Frühscholastik und bürgerliche Emanzipation in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts (Sbb. der Sächs. Akad. d. Wissenschaften, Leipzig, phil.-hist. Kl., Bd. 118, 5), 1976, S. 8; vgl. auch J. LE GOFF, Die Stadt als Kulturträger 1200–1500. In: Europäische Wirtschaftsgeschichte (The Fontana Economic History of Europe, deutsche Ausgabe hg. K. BORCHARDT), Bd. 1, 1978, S. 45–66; hingegen Th. RENNA, The city in early cistercian thought. In: Cîteaux 34 (1983), S. 5–19, 11: »This often misunderstood sermon is not a plea for the superiority of the vita monastica. On the contrary, it is an attempt to define the cleric's spirituality and his specific role in the church...«

3) J. M. CANIVEZ (Hg.), Statuta capitulorum generalium ordinis cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786, 8 Bde., 1933–1941, I, S. 13: *In civitatibus, castellis, villis, nulla nostra construenda sunt coenobia, sed in locis a conversatione hominum remotis* (ferner S. 14, 30). Vgl. K. SCHREINER, Zisterziensisches Mönchtum und soziale Umwelt. Wirtschaftlicher und sozialer Strukturwandel in hoch- und spätmittelalterlichen Zisterzienserkonventen. In: Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit, Ergänzungsband, hg. K. ELM u. a., 1982, S. 79–135, der in diesem Statut einen Ausdruck der Stadteindlichkeit der frühen Zisterzienser sieht (S. 87). Auf der Grundlage neuerer Studien insbesondere über die frühen Zisterzen in der Lombardei vgl. P. ZERBI, Les »nouveaux« monastères dans la vie de la cité de Milan durant la première moitié du XII^e siècle. In: Religion et culture dans la cité de l'antiquité à nos jours (Association des publications près les Universités de Strasbourg), 1981, S. 51–71, 57: »Milan offre donc un exemple clair (un

rung an die Kleriker, denn die Orte, in die sie sich begeben sollen, werden in der Quelle als *urbes refugū* bezeichnet. Ebenso wenig ist die auch von Abälard geübte Kritik an den *monachi*, die der *quies solitudinis* entfliehen und lieber in *civitatibus et castellis* leben, als Beleg für eine gegen die Städte gerichtete Einstellung zu interpretieren⁴⁾. Durch diese Einwände wird jedoch die zitierte These nicht erschüttert, daß erst durch die Rezeption aristotelischer Auffassungen über die antike Stadt bei Thomas von Aquin eine dann freilich sehr positive Auffassung von der Stadt begründet worden sei.

II.

Angesichts dieser referierten Zeugnisse verwundert der bloße Anblick eines der frühesten Stadtsiegel Europas: des Siegels der *Sancta Treveris*, der *plebs et urbs* Trier (s. Abb. 1, S. 145). Mit seinem Durchmesser von 12,7 cm übertrifft es selbst die Majestätssiegel der deutschen Könige und Kaiser des 12. Jahrhunderts um etwa ein Drittel. Aber nicht allein diese »exorbitante Größe«, die nach den Worten von Toni Diederich die »hierarchische Ordnung« des 12. und 13. Jahrhunderts »nicht nur geringfügig, sondern erheblich« stört, ist der Aufmerksamkeit wert. Mehr als diese die »Ordnung« sprengenden Dimensionen interessieren hier die weiteren Aussagen dieses exzellenten städtischen Bedeutungsträgers und Instruments der Selbstdarstellung von *plebs* und *urbs* der erzbischöflichen Metropole an der Mosel. Den überragenden Mittelpunkt des Siegelbildes bildet – wohl über dem Erdkreis stehend – Christus. Seine Rechte ist segnend erhoben, in seiner Linken hält er den Schlüssel. Nach diesem Symbol der Schlüsselgewalt – den *claves regni caelorum* des Matthäus-Evangeliums 16, 19 – strecken sich die Hände der zwei kleineren Figuren, die in den Aufschriften als S(anctus) Petrus und S(anctus) Eucharius identifiziert werden. Auf die *claves regni caelorum* sind aber auch die Hände der noch kleineren vier Personen ausgerichtet, deren Körper bis fast zur Schulterhöhe durch die Stadtmauer verdeckt werden. Diese in ihrer Größe von Christus und den Heiligen hierarchisch abgesetzten Personen weisen auch in ihrer Vierzahl auf das Irdisch-Menschliche hin⁵⁾. Sie sind so zweifellos das Symbol für die eine Einheit bildende Bevölkerung der Stadt. Sie sind Repräsentanten der *plebs* und *urbs*, wie sie in der Umschrift angesprochen werden: *Trevericam Plebem Dominus Benedicat Et Urbem*. Die *urbs* selbst wird versinnbildlicht durch die

autre nous est donné, pour ne pas trop nous écarter, par la voisine Plaisance) d'une sensibilité attentive des cisterciens au phénomène urbain: les moines blancs, comme de nombreux autres groupements érémitiques au départ, semblent vouloir s'insérer dans le monde environnant, et en particulier dans celui de la cité, qui connaissait un feuver renouvelée... Vgl. ferner R. COMBA, I Cisterciensi fra città e campagne nei secoli XII e XIII. Una sintesi mutevole di orientamenti economici e culturali nell'Italia nord-occidentale. In: Studi Storici 26 (1985), S. 237–261.

4) Petrus Abaelardus, Opera, hg. V. COUSIN, 1, Paris 1849 (ND 1970), S. 566–592 (Sermo 33. De Sancto Joanne Baptista) bes. S. 573 unter Bezug auf Hieronymus; vgl. J. MIETHKE, Abaelards Stellung zur Kirchenreform. Eine biographische Studie. In: Francia 1 (1973), S. 158–192, 177 ff.

5) H. MEYER, Die Zahlenallegorese im Mittelalter (Münstersche Mittelalter-Schriften 25), 1975, S. 123 ff.

dreiteilige, gezinnte Mauer mit zwei Toren⁶). Die polygonale Stadtmauer ist das weit verbreitete Symbol für das himmlische Jerusalem⁷). Den Bezug zur Johannes-Apokalypse, der wichtigsten Belegstelle für *Jerusalem caelestis*, stellen auch *Alpha* und *Omega* beiderseits des Kopfes Christi her. Die Aufschrift im Mittelteil der Mauer zeichnet die *urbs* als *Sancta Treveris* aus und bindet so auch wörtlich die *Treverica plebs ... et urbs* in die Heilsgeschichte ein.

Die Entstehungszeit des Trierer Siegelstempels ist auch noch in der neuesten Forschung umstritten. Es ist jedoch kaum zu bezweifeln, daß er spätestens um die Mitte des 12. Jahrhunderts existiert hat. Wesentliche Aussagen des Trierer Stadtsiegels, das in dieser Form weithin unverändert in Gebrauch blieb, wurden in das Bas-Relief aufgenommen, das am südlichen Tor der mittelalterlichen Stadtmauer, an dem 1877 abgerissenen Neutor, auf der Landseite angebracht wurde (s. Abb. 2 und 3, S. 145 f.). Dieser Teil der mittelalterlichen Stadtmauer ist spätestens um die Mitte des 13. Jahrhunderts errichtet worden. Es ist nicht ausgeschlossen, daß das aus mehreren Stücken zusammengesetzte Relief schon früher angefertigt worden ist und zuvor an dem entsprechenden Tor des ersten, einige hundert Meter nördlich verlaufenden Mauerabschnitts angebracht war. Das Relief zeigt in der Mitte Christus – wiederum zusätzlich mit Alpha und Omega bezeichnet – mit erhobenen Armen. Der rechte wiederholt die segnende Gebärde des Siegelbildes: die Hand des linken Armes hält jedoch – im Unterschied zum Siegelbild – das Buch des Lebens. Petrus steht wiederum zur Rechten Christi, auf der linken Seite S. Eucharius. Eucharius, Patron des gleichnamigen Klosters – zu dem die Straße durch das Neutor führt – trägt das Modell der Stadt, wie es auch als Symbol für das himmlische Jerusalem verwandt wurde. Eucharius, der angebliche Apostelschüler, wird auf diese Weise noch enger mit der Stadt Trier verknüpft. Der umlaufende Bogen enthielt die aus dem Siegel bekannte Inschrift und wiederholte darunter ebenso die Bezeichnung *Sancta Treveris*. Daß die *plebs* selbst nicht mehr im Relief verkörpert worden ist, läßt sich wohl hinreichend mit der Verortung der Darstellung am Stadttor erklären. Die Aussagen des Siegelbildes wurden auf diese Weise – sicher unter maßgeblichem Einfluß der Trierer Führungsschicht – jedermann veranschaulicht und gleichsam aus dem Archiv unter das Volk gebracht⁸). Der Stellenwert des Stadtsiegels in der Trierer »Öffentlichkeit« erhellt auch noch aus späteren Abbildungen⁹).

6) Vgl. H. JAKOBS, Eugen III. und die Anfänge europäischer Stadtsiegel nebst Anmerkungen zum Band 4 der *Germania Pontificia* (Studien und Vorarbeiten zur *Germania Pontificia* 7), 1980, S. 1–34, bes. 3 ff., 14 ff., ferner T. DIEDERICH, Rheinische Städtesiegel, 1984, S. 333 ff. (jeweils mit älterer Literatur).

7) Eine reichhaltige Dokumentation mit wichtigen Abhandlungen bietet der von M. L. GATTI PERER herausgegebene Katalog: »La dimora di Dio con gli uomini« (Ap 21,3). *Immagini della Gerusalemme celeste dal III al XIV secolo*, 1983.

8) M. J. LADNER, Das frühere mittelalterliche Neuthor der Stadt Trier. In: *Monatsschrift für die Geschichte Westdeutschlands*, 1878, S. 479–486; H. HORSTMANN, Das Trierer Stadtsiegel und die Anfänge der Trierer Selbstverwaltung. In: *Trier. Ein Zentrum abendländischer Kultur*, 1952, S. 79–92. Auch eine Inschrift von 1748, die auf die Wiederherstellung des 1675 teilweise zerstörten Neutors hinweist, enthält noch die Bezeichnung *sancta Treveris*. Die Forschungen über die hochmittelalterliche Trierer Stadtmauer sind bis jetzt unbefriedigend.

9) F. J. RÖNIG, Die älteste Abbildung des Trierer Stadtsiegels. In: *Kurtrier. Jb.* 21 (1981), S. 94–103.

Die seit der Mitte des 12. Jahrhunderts auf Dauer verfestigte Auffassung vom heiligen Trier geradezu als Selbstdarstellung der *urbis* erhält auf dem Hintergrund unserer eingangs erwähnten These ein noch größeres Gewicht durch die Tatsache, daß das Epitheton *sancta* in enger Beziehung zur allgemein verbreiteten Vorstellung vom himmlischen Jerusalem gleichzeitig auch noch für mehrere andere Städte sicher nachzuweisen ist.

Dazu gehört in erster Linie die überragende rheinische Metropole Köln, mit der auch die *Treverenses* in regen Beziehungen standen. Im Zentrum des Kölner Stadtsiegels, das ebenso wie das Trierer spätestens im Jahre 1149 bezeugt ist, steht – im Unterschied zu dem viel differenzierteren Trierer Stadtsiegel – der auf einer Cathedra thronende *Sanctus Petrus*: wie in Trier Patron der Kathedrale. Der Apostelfürst vereinigt hier mit zwei Himmelsschlüsseln und dem Buch des Lebens die Attribute, die auf dem Trierer Siegel und im Neutor-Relief jeweils gesondert Christus zugewiesen werden. In dieser Zentralfigur weist das Stadtsiegel deutliche Parallelen zu dem zwischen 1105 und 1125 entstandenen Siegel des Kölner Domstifts auf. Der Unterschied zwischen beiden Siegeln besteht vor allem in dem »mit Zinnen und verschiedenartigen Türmen besetzten Architekturrahmen«, der offenbar Symbol für Stadt und Kirche Köln zugleich ist. Beide sind also in dieser Symbiose Abbild des himmlischen Jerusalem. Das Stadtmotiv hat ebenfalls – wenn auch in einfacheren Formen – in Köln bereits Tradition: es erscheint schon etwa seit der Mitte des 11. Jahrhunderts auf Münzen der Kölner Erzbischöfe. Ein ähnlicher Befund ergibt sich für die Umschrift des Kölner Stadtsiegels: *Sancta Colonia Dei Gratia Romanae Ecclesiae Fidelis Filia*. *Sancta Colonia* ist nämlich ebenfalls bereits Bestandteil der Umschrift auf dem Siegel des Kölner Domstifts. Der Begriff ist jedoch viel älter. Er läßt sich in schriftlichen Quellen bis in das 9. Jahrhundert zurückverfolgen¹⁰⁾. Für Trier ist das Epitheton übrigens erst um die Wende zum 11. Jahrhundert unter anderem in einer Homilie des Mettlacher Abtes Remigius zu Ehren des heiligen Eucharius belegt, worin die *sancta civitas Treverica* angesprochen wird. Auf den Münzen der Trierer Erzbischöfe erscheint es erst im zweiten Viertel des 12. Jahrhunderts¹¹⁾. In dem von den *Trevirenses* beurkundeten Zollvertrag von 1149, der auch eine weitergehende *conventio* zwischen den Kölnern und den Trierern referiert und mit dem Trierer Siegel versehen wurde, bezeichnen die *Trevirenses* die Stadt Köln – und zwar zweimal – als *Sancta Colonia*, wie ja ihre eigene Stadt auf dem Siegel als *Sancta Treveris* ausgezeichnet ist¹²⁾. Ansonsten finden sich offenbar in den Texten von Urkunden für Trier und Köln nur wenige Belege für *civitas sancta*¹³⁾.

10) JAKOBS, Eugen III. (wie Anm. 6), S. 6ff.; DIEDERICH, Rheinische Städtesiegel (wie Anm. 6), S. 261 ff.; K. CORSTEN, Gaude Felix Agrippina. In: AnnHVNiederrh. 149/50 (1950/51), S. 238–243.

11) H. V. SAUERLAND, Trierer Geschichtsquellen des XI. Jahrhunderts, 1889, S. 108; T. DIEDERICH, Das älteste Kölner Stadtsiegel. In: Festgabe A. Güttsches, Aus kölnischer und rheinischer Geschichte (Veröff. des Köln. Geschichtsvereins 29), 1969, S. 51–80, 78.

12) R. RUDOLPH (Hg.), Quellen zur Rechts- und Wirtschaftsgeschichte der rheinischen Städte, Kurtrierische Städte I, Trier, 1915, Nr. 4, S. 273f. Zur Kontroverse über die Anbringung des Trierer Stadtsiegels an dieser Urkunde s. JAKOBS, Eugen III. (wie Anm. 6), S. 18f., Anm. 62ff.

13) Vgl. das Weistum über die Rechte des Klosters St. Marien ad Martyres (bei Trier) vom Jahre 1335 bei der Bezeichnung des »Meyster Reyner von Uspurch«: *zu der cziijt Officialis unseres genedigen herren herren*

Wenden wir uns noch der dritten rheinischen Metropole – der Kathedralstadt Mainz – zu. Die Ähnlichkeiten mit dem Kölner Siegel, das wohl auch als direktes Vorbild gedient hat, sind augenfällig. An die Stelle des heiligen Petrus tritt hier der Patron des Mainzer Doms, *Sanctus Martinus*. Wie Christus auf dem Trierer Stadtsiegel hat er die Rechte zum Segen erhoben. Auch die Siegelumschrift: *Aurea Moguntina Romane Ecclesie Specialis Filia* weist Parallelen mit dem Kölner auf. Selbst die Variante – der Wechsel des Epitheton *sancta* zu *aurea* – ist im Kontext des Siegelbildes nur von sekundärer Bedeutung, denn auch die goldene Stadt ist in der Apokalypse des Johannes das himmlische Jerusalem (21, 18)¹⁴.

Rufen wir uns nochmals die Siegel in Erinnerung. Als Gemeinsamkeit bleibt festzuhalten, daß sie alle den Patron der Domkirche auf dem Siegelbild mehr oder weniger stark in den Mittelpunkt stellen. Nur das Trierer Stadtsiegel hat neben dem Apostelfürsten Petrus noch gleichberechtigt den heiligen Eucharius. Er war nach der Trierer Tradition, die sicher bis ins frühe Mittelalter zurückreicht, ein Jünger Christi und erster Bischof von Trier, den der Apostel Petrus als Leiter der Mission nach Gallien und Germanien entsandt haben soll. In dieser hervorragenden Funktion wies er der *Sancta Treveris* eine hohe und zugleich einzigartige Stellung zu, wobei der Konnex zum ersten Papst nicht gemindert, sondern noch verstärkt wurde. Das Trierer Siegel, dessen Typar wohl erst nach jenem von Köln und Mainz angefertigt worden ist, hat neben dieser Individualität zugleich den engsten Bezug zur städtischen *plebs*.

III.

Ziehen wir nach dieser Aneinanderreihung von Beobachtungen eine erste Zwischenbilanz, in der auch unser weiteres Vorgehen erkennbar wird. Die vorgeführten Stadtsiegel und die damit zusammenhängenden weiteren Zeugnisse stehen in gewissem Widerspruch – ja sind geradezu Gegenbilder – zu der eingangs referierten These über die im hohen Mittelalter, insbesondere beim traditionellen Mönchtum, angeblich weit verbreiteten antistädtischen Einstellungen, wie

Baldewyn ertzbuschoff zur czijt der heiliger stede zu Trier, hg. F. X. KRAUS, in: Jahresber. der Ges. für nützliche Forschungen Trier von 1865–1868, 1869, S. 68–71, 69. Eine Umschreibung der sakralen Ausstattung von *ecclesia et civitas Treverensis* findet sich in einer Urkunde Erzbischof Balduins anlässlich der Gründung der Karthause St. Alban zu Trier von 1332 III 25 (im Anschluß an das Zitat): *apud et circa quam plurium Thebee legionis et aliorum innumerabilium utrisque sexus martirum sanguis pro Christo legitur effusus et que sanctissime Mathie apostoli ac confessorum multorum sanctis reliquiis adornantur ...*: LHAKO 1 A 22767; Kurzregest bei J. MÖTSCHE, Die Balduineen, 1980, Nr. 999, S. 226. Für Köln vgl. unten Anm. 117 und beispielsweise die Dorsualnotiz auf der Urkunde König Wilhelms von 1255 XI 10 für Köln (*Sancta Colonia*), MGH Const. 2, Nr. 375, S. 477f.; E. VOLTMER, Der Rheinische Bund (1254–1256). Eine neue Forschungsaufgabe? In: Der Rheinische Städtebund von 1254/56. Katalog zur Landesausstellung in Worms, 1986, S. 117–143.

14) JAKOBS, Eugen III. (wie Anm. 6), S. 10ff.; DIEDERICH, Rheinische Städtesiegel (wie Anm. 6), S. 287ff. Auch Köln wird in der ersten Passio Ursulae und in der Vita Evergisli als *aurea Colonia* bezeichnet, s. CORSTEN, Gaude (wie Anm. 10), S. 238.

sie auch in einigen neueren Darstellungen fast als geradezu zeittypisch aufgefaßt werden. Läßt sich dieser Widerspruch einfach dadurch lösen, daß die gegensätzlichen Auffassungen auf zwei extrem voneinander entfernte soziale Gruppen zurückgeführt werden: nämlich auf das traditionelle Mönchtum vor den ja fast ausschließlich stadtssässigen Bettelorden¹⁵⁾ einerseits und auf die wie auch immer geartete Führungsschicht bedeutender deutscher Städte um die Mitte des 12. Jahrhunderts andererseits? Dann wären die gezeigten städtischen Selbstdarstellungen als ein Versuch zu werten, die Stadt als heiligen Ort gegen bestehende Vorurteile und Verurteilungen abzusichern, im wörtlichen Sinne zu sanktionieren. In diesem Fall könnte es sich um eine Ideologie handeln. Wenn hingegen die Auffassung von der *civitas sancta* aus einem tiefer verankerten Bewußtsein erwachsen ist, dann läßt sich daran vielleicht ein Element oder ein Teilbereich jener »Geistesverfassung« oder »geistig-seelischen Disposition« fassen, die ebenfalls als »Mentalität« verstanden werden kann. Mit dieser Trennung von »Ideologie« und »Mentalität« soll auch im vorliegenden Fall nicht bestritten werden, daß eine Mentalität durch Ideologie beeinflußt, wenn nicht gar erzeugt werden kann¹⁶⁾.

Die folgenden Ausführungen erheben nicht den Anspruch, das weitgesteckte Thema umfassend zu behandeln. Dazu bedarf es angesichts des Forschungsstandes eines weitausgreifenden, nicht zuletzt die Mirakel-Literatur einbeziehenden Quellenstudiums, was mir nur ansatzweise möglich war. Zudem beschränke ich mich im wesentlichen auf das Gebiet des deutschen Reichs und konzentriere mich dabei noch auf die mir einigermaßen vertraute *sancta Treviris*, was auch sachlich begründet ist. Besonders bedauerlich ist die viel zu geringe Berücksichtigung der italienischen *civitates*, zumal da die bekannten Abhandlungen von H. C. Peyer und W. Braunfels dafür eine gute Ausgangsbasis bieten¹⁷⁾. Die vorliegenden Arbeiten reichen jedoch auch für die italienischen Städte keineswegs aus¹⁸⁾, um zu einer –

15) Vgl. mit weiterer Literatur H.-J. SCHMIDT, Bettelorden in Trier. Wirksamkeit und Umfeld im hohen und späten Mittelalter (Trierer Historische Forschungen 10), 1986.

16) Vgl. den Beitrag von F. GRAUS in diesem Bande, ferner DERS., Hagiographische Schriften als Quelle der »profanen« Geschichte. In: Fonti medioevali e problematica storiografica, Bd. 1: Relazioni (Istituto storico italiano per il medio evo), 1976, S. 375–396, vgl. dazu Bd. 2: Tavole rotonde, 1977, S. 33–61 die »tavola rotonda«: Storia della mentalità e della cultura, mit Beiträgen von G. DUBY, J. F. LEMARIGNIER, F. PRINZ, G. TELLENBACH, A. VAUCHEZ u. a.; H. PLATELLE, Mentalités religieuses au moyen âge dans les Pays-Bas du Sud. Bilan d'une recherche. In: De franse Nederlanden, 1984, S. 169–190; V. SELLIN, Mentalität und Mentalitätsgeschichte. In: HZ 241 (1985), S. 555–598; H. SCHULZE, Mentalitätsgeschichte – Chancen und Grenzen eines Paradigmas der französischen Geschichtswissenschaft. In: GWU 36 (1985), S. 247–270.

17) H. C. PEYER, Stadt und Stadtpatron im mittelalterlichen Italien, 1955; W. BRAUNFELS, Mittelalterliche Stadtbaukunst in der Toskana, 4. Aufl. 1979; auf PEYER aufbauend: H.-J. BECKER, Stadtpatrone und städtische Freiheit. Eine rechtsgeschichtliche Betrachtung des Kölner Dombildes. In: Beiträge zur Rechtsgeschichte. Gedächtnisschrift für H. Conrad, 1979, S. 23–45.

18) Unter den neueren Abhandlungen seien hervorgehoben: C. VIOLANTE, C. D. FONSECA, Ubicazione e dedicazione delle cattedrali dalle origini al periodo romanico nelle città dell' Italia centro-settentrionale. In: Atti del I. Convegno internazionale di studi di storia e d'arte, 1964, S. 303–346; P. GOLINELLI, Istituzioni cittadine e culti episcopali in area matildica avanti il sorgere dei Comuni. In: S. BOESCH-GAJANO, L. SEBASTIANI (Hgg.), Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale, 1984, S. 142–197;

zweifellos bei diesem Thema – besonders aussichtsreichen vergleichenden Betrachtung vorzudringen. Der hier unternommene Versuch begnügt sich daher mit Ansätzen zur Erforschung eines allgemein historischen Problems, das viel zu lange »nur« aus kunsthistorischer Sicht – und zwar mit großem Ertrag – behandelt worden ist¹⁹⁾. Es bedarf in besonderer Weise einer engen Zusammenarbeit unter den Disziplinen, unter denen der Liturgiegeschichte²⁰⁾ eine große Bedeutung zukommt. In der vorliegenden Studie soll zunächst in einigen Streifzügen näher auf die Erscheinungsweisen und historischen Zusammenhänge von *civitas sancta* eingegangen werden. Dem schließen sich – ebenso skizzenhaft – Ausführungen an über die Ausgestaltung und Verfestigung dieser Auffassung und Einstellung in der baulich-sakralen Ausstattung, über Prozessionen, Wallfahrten und Reliquienverehrung. Auf diesem Hintergrund sollen der Handlungszusammenhang und die Auswirkungen dieser Disposition auch im Bereich der Verfassungs- und Sozialgeschichte angesprochen werden, ehe abschließend die Frage diskutiert wird, inwieweit dieser Aspekt für die Erforschung von Mentalitäten während des hohen Mittelalters bedeutsam werden kann.

IV.

Es braucht hier nur kurz in Erinnerung gerufen zu werden, daß im hohen Mittelalter nicht nur Köln, Mainz und Trier als heilige Städte bezeichnet wurden. Vorbild war neben der biblischen Urform, der *civitas sancta* Jerusalem, das päpstliche Rom. Dieses wuchs zwischen dem 3. und 5. Jahrhundert in die Rolle des neuen, zweiten Jerusalem. Mit wechselnden Akzenten standen Jerusalem und Rom als *sanctae civitates* im weiteren Mittelalter nebeneinander. Jerusalem behielt freilich in der eschatologischen Erwartung, die sich seit dem ausgehenden 10. Jahrhun-

DERS., *Culto dei santi e vita cittadina a Reggio Emilia (secoli IX–XII)*, 1980; E. PONTIERI, Salerno, »*civitas sancti Matthaei*«. In: *Atti della Pontificia accademia romana di archeologia*, n.s. 14 (1964/65), S. 13–48; A. M. ORSELLI, *Il santo patrono cittadino fra tardo antico e alto medioevo*. In: *BISIAM* 89 (1980/81), S. 349–368; DIES., *L'immaginario religioso della città medievale*, 1985; M. C. DE MATTHEIS, *Societas christiana e funzionalità ideologica della città in Italia: linee di uno sviluppo*. In: R. ELZE, G. FASOLI (Hgg.), *Le città in Italia e in Germania nel Medioevo: cultura, istituzioni, vita religiosa* (*Annali dell' Ist. stor. italo-germ.* 8), 1981, S. 13–49; F. BOCCHI, *Monasteri, canoniche e strutture urbane in Italia*. In: *Istituzioni monastiche* (wie Anm. 1), S. 265–313; D. M. WEBB, *Cities of God: The Italian Communes at War*. In: *The Church and War* (*Studies in Church History* 20), 1983, S. 111–127; vgl. künftig E. VOLTMER, *Carroccio und Kommune. Der mittelalterliche Fahnenwagen als Feldzeichen und Herrschaftssymbol* (*Trierer Historische Forschungen* 11).

19) G. BANDMANN, *Mittelalterliche Architektur als Bedeutungsträger*, 8. Aufl. 1985; DERS., *Die vorgotische Kirche als Himmelsstadt*. In: *Frühmittelalterliche Studien* 6 (1972), S. 67–93; vgl. H. BORGER, *Die mittelalterliche Stadt als Abbild des himmlischen Jerusalem*. In: *Symbolon*, Jb. für Symbolforschung, N.F. 2 (1975), S. 21–48.

20) A. A. HÄUSSLING, *Mönchskonvent und Eucharistiefeier* (*Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen* 58), 1973.

dert erneut steigerte, einen Vorrang²¹). Dieser fand bekanntlich auch in den großen Jerusalem-Wallfahrten mit mehreren tausend Pilgern noch vor dem ersten Kreuzzug einen auch die Massen bewegenden Ausdruck. Diese Pilgerfahrten und die Kreuzzüge waren wiederum stark eschatologisch motiviert, wie auch die fast gleichzeitig einsetzende Pauperes-Bewegung von eschatologischen Ideen beeinflusst war²²). Das irdische und das himmlische Jerusalem wurden derart einander nähergerückt und auch im Bewußtsein breiterer Bevölkerungskreise präsent. Dafür zitiere ich – zugleich als Einwand gegen die vordergründige Beanspruchung dieses Autors für eine antistädtische Einstellung – eine Stelle aus dem *Liber ad milites templi de laude novae militiae* Bernhards von Clairvaux. Im Hinblick auf das irdische Jerusalem, das von den *milites Christi*, insbesondere von den Templern, beschützt werden soll, heißt es dort: »Der Ruhm der irdischen Stadt (*terrenae civitatis temporalis gloria*) zerstört in Wirklichkeit nicht die himmlischen Güter (*caelestia bona*), sondern baut sie auf (*non destruit . . . sed astruit*); wir dürfen überhaupt nicht daran zweifeln, daß diese (*terrena civitas temporalis*) die Gestalt jener festhält (*figuram tenere*), die im Himmel unsere Mutter ist«²³).

Während die himmlische Stadt Jerusalem in der Heilsgeschichte unantastbar aufgehoben war, behielt das zweite Jerusalem, Rom, im Mittelalter ein weltliches und ein religiös-kirchliches Doppelgesicht. Diese kontroverse Tradition spiegelte sich in ihren städtischen Nachfolgern und Nachahmern. Dazu gehörten in ihrer Funktion so höchst unterschiedliche Städte wie Konstantinopel und Aachen. Karls des Großen Hofdichter und Hofgelehrte feierten Aachen als *nova* oder auch *secunda Roma*. Daneben aber übte Jerusalem in den Vorstellungen des Karolingers über die *sedes davidica* einen freilich konkret nur schwer belegbaren Einfluß²⁴).

21) W. MÜLLER, Die heilige Stadt. Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Weltnabel, 1961; S. MÄHL, Jerusalem in mittelalterlicher Sicht. In: Die Welt als Geschichte 22 (1962), S. 11–26; R. KONRAD, Das himmlische und das irdische Jerusalem im mittelalterlichen Denken. In: Speculum historiale, FS. J. Spörl, 1965, S. 523–541; W. IMKAMP, Das Kirchenbild Innozenz' III. (1198–1216) (Päpste und Papsttum 22), 1983, S. 112 ff. (mit weiterer Literatur).

22) A. COLLI, La tradizione figurativa della Gerusalemme celeste: linee di sviluppo dal sec. III al sec. XIV. In: La dimora (wie Anm. 7), S. 119–144; P. CLASSEN, Eschatologische Ideen und Armutsbewegungen im 11. und 12. Jahrhundert, zuletzt in: Ausgewählte Aufsätze (VuF 28), 1983, S. 307–326. Vgl. W. SCHNEIDER, Peregrinatio Hierosolymitana. Studien zum spätmittelalterlichen Jerusalembräutertum und zu den aus der Heiliglandfahrt hervorgegangenen nordwesteuropäischen Jerusalembruderschaften (Diss. FU Berlin), 1982.

23) Opera (wie Anm. 2), 3, S. 219: *Dummodo sane spiritualibus non praeiudicet sensibus litteralis interpretatio, quominus scilicet speremus in aeternum, quidquid huic tempori significando ex Prophetarum vocibus usurpamus, ne per id quod cernitur evanescat quod creditur, et spei copias imminuat penuria rei, praesentium attestatio sit evacuatio futurorum. Alioquin terrenae civitatis temporalis gloria non destruit caelestia bona, sed astruit, si tamen istam minime dubitamus illius tenere figuram, quae in caelis est mater nostra*. Vgl. J. FLECKENSTEIN, Die Rechtfertigung der geistlichen Ritterorden nach der Schrift »De laude novae militiae« Bernhards von Clairvaux. In: J. FLECKENSTEIN, M. HELLMANN (Hgg.), Die geistlichen Ritterorden Europas (VuF 26), 1980, S. 9–22; Th. RENNA, The Idea of the City in Otto of Freising and Henry of Albano. In: Cîteaux 35 (1984), S. 55–72.

24) Vgl. oben Anm. 21, ferner W. HAMMER, The Concept of the New or Second Rome in the Middle Ages. In: Speculum 19 (1944), S. 50–62; K. SCHMID, Aachen und Jerusalem. Ein Beitrag zur historischen

Auch im hohen Mittelalter wurde immer wieder Romkritik laut, die sich seit dem ausgehenden 11. Jahrhundert zum Teil zu scharfen Verurteilungen steigerte: Für Heinrich von Melk war Rom – um nur eine Stimme zu zitieren – um die Mitte des 12. Jahrhunderts *aller werlde hauptstat*. Daneben aber stand trotz aller Abstriche die heilsgeschichtliche Einordnung Roms, wie sie in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts Arnold, Propst von St. Emmeram, in den *Miracula Sancti Emmerami* formuliert hat: »Diese Stadt, nämlich Rom, ist durch den Apostel (Petrus) und seine Nachfolger unter die Gewalt Christi gebracht, aus der *civitas diaboli* die *civitas Dei* geworden. Und statt der antiken Ruinen erheben sich unzählige Kirchen und Klöster«²⁵).

In Trier und in anderen deutschen Bischofsstädten, den »Mutterstädten« unserer Stadtkultur, bestand ein wichtiger Antrieb zur Verfestigung der *civitas sancta* offenbar in der Funktion ihrer *ecclesia* innerhalb der amtskirchlichen Organisation und damit in der Affinität zur heiligen Stadt Rom. Für die Angleichung an Rom hatten während des hohen Mittelalters die erzbischöflichen Städte – und unter ihnen vor allem die drei Metropolen an Rhein und Mosel – die besten Ausgangspositionen, die sie in starker Konkurrenz untereinander auszubauen versuchten. Dabei gewann der Trierer Erzbischof Theoderich im Jahre 969 mit der Verleihung des Primats und des päpstlichen Vikariats für Gallien und Germanien einen Vorteil, den seine Nachfolger – unterstützt durch Anwesenheit der Päpste Leo IX. und Eugen III. in Trier – nicht ohne Erfolge abzusichern vermochten²⁶). Dieser 969 bestätigte Anspruch war spätestens um die Mitte des 10. Jahrhunderts durch die *Vita sanctorum Eucharü, Valerü, Materni* vorbereitet

Personenforschung der Karolingerzeit. In: K. HAUCK (Hg.), *Das Einhardskreuz* (Abhdlg. der Ak. der Wiss. in Göttingen), 1974, S. 122–144; A. VERBEEK, *Zentralbauten in der Nachfolge der Aachener Pfalzkapelle*. In: V. H. ELBERN (Hg.), *Das erste Jahrtausend*, 2, 1964, S. 898–947.

25) Heinrich von Melk, *Von dem gemeinem Lebene*. In: *Die religiösen Dichtungen des 11. und 12. Jahrhunderts*. Nach ihren Formen besprochen und herausgegeben von F. MAURER, Bd. 3, 1970, S. 324; *Ex Arnoldi monachi S. Emmerami libris 2 de s. Emmeramo* (MGH SS IV), S. 543–574, 567; J. BENZINGER, *Invectiva in Romam. Romkritik im Mittelalter vom 9. bis zum 12. Jahrhundert* (Hist. Stud. 404), 1968; H. v. FICHTENAU, *Vom Ansehen des Papsttums im zehnten Jahrhundert*. In: *Aus Kirche und Reich*. FS. H. Kempf, 1983, S. 117–124; G. TELLENBACH, *Die Stadt Rom in der Sicht ausländischer Zeitgenossen (800–1200)*. In: *Saeculum* 24 (1973), S. 1–40, bes. 13 f.; A. D'HAENENS, *Aller à Rome au Moyen Age*. In: *Bull. de l'Inst. Hist. Belge de Rome* 50 (1980), S. 93–129; H. BLOCH, *The New Fascination with Ancient Rome*. In: R. L. BENSON, G. CONSTABLE (Hgg.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth century*, 1982, S. 615–636; DERS., *Der Autor der »Graphia aureae urbis Romae«*. In: *DA* 40 (1984), S. 55–175.

26) Unter der neueren Literatur seien hervorgehoben: A. POENGEN, *Geschichtskonstruktionen des frühen Mittelalters zur Legitimierung kirchlicher Ansprüche in Metz, Reims und Trier* (Diss. Marburg), 1971; H. THOMAS, *Studien zur Trierer Geschichtsschreibung des 11. Jahrhunderts, insbesondere zu den Gesta Trevirorum* (Rhein. Archiv 68), 1968; DERS., *Erzbischof Siegfried I. von Mainz und die Tradition seiner Kirche*. In: *DA* 26 (1970), S. 368–399; E. BOSHOFF, *Das Erzstift Trier und seine Stellung zu Königtum und Papsttum im ausgehenden 10. Jahrhundert. Der Pontifikat Theoderichs* (Studien und Vorarb. zur Germ. Pont. 4), 1972; DERS., *Köln, Mainz, Trier – Die Auseinandersetzungen um die Spitzenstellung im deutschen Episkopat in ottonisch-salischer Zeit*. In: *Jb. des Kölner Geschichtsvereins* 49 (1978), S. 19–48; DERS., *Ottonen- und frühe Salierzeit (919–1056)*. In: F. PETRI, G. DROEGE (Hgg.), *Rheinische Geschichte I*, 3, 1983, S. 3–119, 77ff.; Th. ZOTZ, *Pallium et alia quaedam archiepiscopatus insignia*. In: FS.

worden²⁷⁾. Darin erscheinen die ersten Trierer Bischöfe – wie bereits angedeutet – als Schüler des heiligen Petrus und erste Missionare in Gallien und Germanien. Als Dokumente dieser apostolischen Tradition dienten auch die Reliquien im Domschatz wie der Petrusstab, der heilige Nagel, die Sohle des Apostels Andreas und der Euchariussschrein. Eben diese Reliquien ließ Erzbischof Egbert in kostbare Behälter fassen, die zu den Höhepunkten der abendländischen Goldschmiedekunst gehören²⁸⁾. In diesem Zusammenhang erfolgte auch die Fälschung eines angeblichen Privilegs Silvesters I. (314–335). Darin soll dieser Papst dem Trierer Bischof Agricius den Primat bestätigt und erneuert haben, den Petrus selbst seinen Schülern Eucharius, Valerius und Maternus durch die Übergabe seines Stabes verliehen hat. Die in mehreren späteren Fassungen vorliegende Fälschung geht sogar davon aus, daß Trier bereits in vorchristlicher Zeit eine Vorrangstellung in Germanien gehabt habe²⁹⁾. Diese Auffassung wurde durch die Trierer Gründungssage gestützt, die um 1000 bereits ausgeformt war und die Gründung der Stadt dem Babylonier Trebeta zur Zeit Abrahams – 1300 Jahre vor der Gründung Roms – zuschreibt und damit in die Anfänge der Weltgeschichte datiert. Diese »Gründungsgeschichte« wurde in den folgenden Jahrhunderten – bis hin zur Reformatio Sigismundi und zum Oberrheinischen Revolutionär – oft rezipiert und dabei auch modifiziert³⁰⁾. Etwa gleichzeitig leitete der Mönch Theoderich von St. Eucharius den Namen des christlichen Trier, das er gleichzeitig als *minor Roma* bezeichnet, von den heiligen *tres viri* ab: Eucharius, Valerius und Maternus, den *sancti patres Trevericae urbis*³¹⁾.

B. Schwineköper, 1982, S. 155–175; N. HÖING, Die »Trierer Stilübungen«. Ein Denkmal der Frühzeit Kaiser Friedrich Barbarossas. In: Archiv f. Dipl. 1 (1955), S. 257–329; 2, S. 125–249.

27) AA. SS. Jan. II, S. 918–922; vgl. THOMAS, Studien (wie Anm. 26), S. 136, Anm. 9; BOSHOFF, Erzstift Trier (wie Anm. 26), S. 55 ff. Vgl. zur weiten Verbreitung der handschriftlichen Überlieferung dieser Vita im hohen Mittelalter E. WINHELLER, Die Lebensbeschreibungen der vorkarolingischen Bischöfe von Trier, 1935, S. 28 ff.

28) Vgl. Inventarium jocalium et reliquiarum thesauri ecclesie von 1238. In: Mitt. aus dem Gebiete der kirchlichen Archäologie und Geschichte der Diözese Trier, 2. Heft, 1860, S. 123–129; F. J. RONIG, Egbert, Erzbischof von Trier (977–993). Zum Jahrtausend seines Regierungsantritts. In: FS. 100 Jahre Rheinisches Landesmuseum Trier, 1979, S. 347–365; A. HEIT, LexMA Bd. 3, Sp. 1600 f.; H. WESTERMANN-ANGERHAUSEN, ebd., Sp. 1603. – Zur Geschichte des frühen Christentums in Trier vgl. auf dem neuesten Forschungsstand und mit neuen Erkenntnissen H. HEINEN, Trier und das Trevererland in römischer Zeit (2000 Jahre Trier, Bd. 1), 1985, S. 327 ff.

29) BOSHOFF, Erzstift Trier (wie Anm. 26), S. 56 ff.

30) MGH SS 8, S. 130 ff.; THOMAS, Studien (wie Anm. 26), S. 190 ff.; Das Buch der hundert Kapitel und der vierzig Statuten des sogenannten Oberrheinischen Revolutionärs, hg. A. FRANKE–G. ZSCHÄBITZ (Leipziger Übers. und Abh. zum Mittelalter, A 4), 1967; vgl. zur Weiterwirkung u. a. A.-D. VON DEN BRINCKEN, Die Juden in der Kölnischen Chronistik des 15. Jahrhunderts. In: J. BOHNKE-KOLLWITZ u. a. (Hgg.), Köln und das rheinische Judentum. FS. Germania Judaica 1959–1984, 1984, S. 63–74; H. FICHTENAU, Vom Verständnis der römischen Geschichte bei deutschen Chronisten des Mittelalters. Zuletzt in: DERS., Beiträge zur Mediävistik, 1, 1975, S. 1–23.

31) AA. SS. Januar III, S. 533; SAUERLAND, Trierer Geschichtsquellen (wie Anm. 11), S. 127 f.; H. THOMAS, Der Mönch Theoderich von Trier und die Vita Deicoli. In: Rhein. Vjbl. 31 (1966/67), S. 42–63. Ähnlich formulieren auch die *Gesta Boemundi archiepiscopi Treverensis* aus der ersten Hälfte des

Die Primatspolitik der Trierer Erzbischöfe und die damit verknüpfte Angleichung Triers an Rom, die seit der Mitte des 11. Jahrhunderts auch in der Legende der erzbischöflichen Münzen mit *S. Petrus, secunda Roma* sichtbaren Ausdruck fand³²⁾, haben also wesentliche Elemente des wichtigsten städtischen Bedeutungsträgers, des Trierer Stadtsiegels, vorgeprägt. Ähnliches gilt übrigens auch – woran hier nur erinnert werden kann – für die Stadtsiegel von Köln und Mainz, deren Legenden unmittelbar und buchstäblich die »Filiation« ihrer Kirchen von Rom verkündeten. Noch mehr als in Köln und Mainz wird die Primatspolitik der Trierer Erzbischöfe zum Geburtshelfer eines städtischen Selbstbewußtseins, das in der Heilsgeschichte an hervorragender Stelle fest verankert ist und sogar in die Ursprünge der Weltgeschichte zurückgreift. In diesem Kontext steht ein in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts von einem Trierer verfaßtes Gedicht, das die Stadt – nicht etwa den Erzbischof oder Stadtherrn – in den Mittelpunkt stellt. Es ist das erste Stadtgedicht des Mittelalters außerhalb Italiens, wo diese Gattung bereits in der Mitte des 8. Jahrhunderts wieder auftaucht. Es formuliert den Wunsch nach einer Wiederherstellung der alten, von den Heiligen Triers gesegneten *Treviris*³³⁾. Dieser Lobpreis wurde an der Wende zum 12. Jahrhundert von dem Echternacher Abt Thiofried in seiner *Vita metrica* über den heiligen Willibrord fortgeführt. Darin feiert er *Treveris* als *ingens urbs, victrix milicia, dominatrix, altera Roma* und sogar *caput Europe*, das durch seine *monumenta* die *antiquae urbes* an Alter übertrifft und entsprechend mit antiken Rechten, Volksbeschlüssen (*plebis scita*), Senatoren (*patres*), Gerichtswesen, Rechten und Gesetzen (*fora iuraque, leges*) ausgestattet ist³⁴⁾. Mit diesem Rekurs auf die Antike unterscheidet sich Thiofrieds *laus* auf die *urbs* Trier auch von dem einige Jahrzehnte früher (um 1070) verfaßten Elogium, das Siebert von Gembloux in seiner *Vita* des Bischofs Dietrich dem benachbarten Metz widmete: Die Stadt wird von ihren Heiligen – an erster Stelle vom *inclytus athleta Stephanus* – geschützt und regiert³⁵⁾. Wie der Echternacher Abt weisen auch die um 1101 abgeschlossenen *Gesta Treverorum* den

14. Jahrhunderts. *Et ab hiis tribus viris nunc Treviris nuncupatur, que prius a Trebeta Trebir dicebatur.* (MGH SS 24, S. 468).

32) THOMAS, Erzstift Trier (wie Anm. 26), S. 186; JAKOBS, Eugen III. (wie Anm. 6), S. 4 ff.

33) THOMAS, Erzstift Trier (wie Anm. 26), S. 179 ff.; K. STRECKER (Hg.), *Die Cambriger Lieder*, 1966, S. 66–68. Vgl. allgemein C. J. CLASSEN, *Die Stadt im Spiegel der Descriptiones und Laudes urbium* (Beiträge zur Altertumswissenschaft 2), 1980; G. THEUERKAUF, *Accipe Germanam pingentia carmina terram. Stadt- und Landesbeschreibungen des Mittelalters und der Renaissance als Quellen der Sozialgeschichte*. In: *Archiv für Kulturgesch.* 65 (1983), S. 89–116; H.-D. HEIMANN, *Stadtspiegel und Stadtlob als »Gebrauchsliteratur« im 15. Jahrhundert*. In: W. EHBRECHT, H. SCHILLING (Hgg.), *Niederlande und Nordwestdeutschland*. FS. F. Petri, 1980, S. 121–135; zu den frühen italienischen *laudes urbium* vgl. den neueren Überblick von J.-Ch. PICARD, *Conscience urbaine et culte des saints. De Milan sous Liutprand à Vérone sous Pépin I^{er} d'Italie*. In: *Hagiographie, cultures et sociétés IV^e–XII^e siècles*, 1981, S. 456–469.

34) AA. SS. November III, S. 492 (20); in der Prosafassung (ebd., S. 471) wird die besondere rechtliche Ausstattung Triers nicht erwähnt. THOMAS, *Erzstift Trier* (wie Anm. 26), S. 185; J. SCHROEDER, *Bibliothek und Schule der Abtei Echternach um die Jahrtausendwende* (Diss. Freiburg i. Br.), 1977, S. 105 ff.

35) CLASSEN, *Stadt* (wie Anm. 33), S. 50; E. GIEGLER, *Das Genos der Laudes urbium im lateinischen Mittelalter* (Diss. phil. masch. Würzburg), 1953, S. 62 ff.; MGH SS 4, S. 477–479, vgl. E. de BOUTEILLER, *Éloge de Metz par Siebert de Gembloux, traduit et annoté*, 1881, S. 1–79, 64: *Sed cum sis talis, tam dives et*

Trierern, deren *urbs* angeblich schon die Römer *propter antiquam nobilitatem et civium quodammodo parem dignitatem* »Roma secunda« genannt haben sollen, *Romana iura et leges* zu, die ihnen von dem nach Trier ausgewanderten – und dort auch in der *porta Martia* (= Porta Nigra) bestatteten – *urbis Romae senator et rector* Arimaspes vermittelt worden seien und über die sie noch immer verfügen³⁶). In diesem im Kloster St. Eucharius verfaßten Geschichtswerk erhält die Stadt insgesamt ein so großes Eigengewicht, wie es in der Geschichtsschreibung nördlich der Alpen mindestens bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert ungewöhnlich bleiben sollte³⁷). Die darin fixierte Gründungslegende wurde wesentlicher Bestandteil der Trierer Stadtgeschichte bis weit in die Neuzeit: und zwar nicht zuletzt deshalb, weil sie auch für die Selbständigkeit der Stadtgemeinde gegenüber dem erzbischöflichen Stadtherrn ein ergiebiges Argumentationsarsenal bot, das spätestens seit der Wende zum 14. Jahrhundert auch genutzt wurde³⁸).

V.

Die Angleichung an die heiligen Städte Rom und Jerusalem blieb keineswegs auf die genannten drei rheinischen Metropolen beschränkt. Erst in den letzten Jahrzehnten ist die Forschung auf die Versuche deutscher Bischöfe aufmerksam geworden, ihre Kathedralstädte vor allem seit dem 10. Jahrhundert in unterschiedlichen Formen mit Sakralbauten nach diesen »heiligen« Vorbildern dauerhaft zu gestalten. Dafür begnüge ich mich mit Hinweisen auf bekanntere Beispiele wie Lüttich, Utrecht, Aachen, Paderborn, Hildesheim, Minden, Halberstadt, Regensburg, Bamberg, Konstanz, die »Klosterstädte« Xanten, Seligenstadt, Fulda und Hersfeld und auch noch Eichstätt, wobei spätantik-frühmittelalterliche Anlagen in den »heiligen Städten« Trier und Köln wohl auch in dieser Hinsicht »musterhaft« waren³⁹). Mit diesen

imperialis, / Cum maneat fortis, cum pluribus incluta portis, / Laudis splendorem tibi fert satis utilioerem / Gratia sanctorum servas sacra corpora quorum, / Qui patriam servant, tua semper, teque gubernant.

36) MGH SS 8, S. 135f., vgl. THOMAS, Erzstift Trier (wie Anm. 26), S. 73, 164ff.

37) Ebd., S. 145ff.

38) Ebd., S. 200ff.; A. HAVERKAMP, »Zweyungen, Zwist und Missehel« zwischen Erzbischof und Stadtgemeinde in Trier im Jahre 1377. In: Kurtrier. Jb. 21 (1981). FS. R. Laufner, S. 22–54, 30f. (mit Anm. 57: Stadtarchiv Trier Y 3a): Argumentation der Trierer Stadtgemeinde gegen die Stadtherrschaft des Erzbischofs vor dem Hofgericht Karls IV. von 1364/65.

39) Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien neben den in Anm. 19 zitierten Studien von BANDMANN und BORGER angeführt die erstmals 1942 publizierten Aufsätze von R. KRAUTHEIMER, Introduction to an »Iconography of Medieval Architecture«. Zuletzt in: DERS., Studies in Early Christian Medieval and Renaissance Art, 1971, S. 115–150; DERS., The Carolingian Revival of Early Christian Architecture, ebd., S. 203–256; E. HERZOG, Die ottonische Stadt. Die Anfänge der mittelalterlichen Stadtbaukunst in Deutschland, 1964. Die Ansätze von HERZOG hat H. MAURER musterhaft weiterentwickelt: Konstanz als ottonischer Bischofssitz. Zum Selbstverständnis geistlichen Fürstentums im 10. Jahrhundert (Veröffentl. des MPI Göttingen 39), 1973; DERS., Kirchengründung und Romgedanke am Beispiel des ottonischen Bischofssitzes Konstanz. In: F. PETRI (Hg.), Bischofs- und Kathedralstädte des Mittelalters

Sakralbauten gaben deutsche Reichsbischöfe und auch einige Reichsäbte ihren Residenzorten – insbesondere in den Gebieten östlich des Rheins – gleichsam urbane Maßstäbe, die freilich nicht immer ausgefüllt werden konnten. Jedenfalls förderten sie derart die Urbanisierung. Etwa zur selben Zeit wurden zahlreiche Bischofskirchen in Deutschland durch die Verlagerung des Hauptaltars in den Westchor und durch ein Westquerhaus den römischen Hauptkirchen Alt-St. Peter und Lateranbasilika in der Baugestalt angeglichen, wie dies etwa für Mainz, Augsburg, Bamberg, Lüttich, Prag, Hildesheim, Halberstadt, Regensburg, Münster, Paderborn und Verdun, aber auch für mehrere Klosterkirchen bekannt ist⁴⁰). Für Trier sei noch angemerkt, daß auch das Kreuz, das Erzbischof Heinrich im Jahre 958 auf dem Marktplatz im neuen Zentrum der nun endgültig »mittelalterlich« geprägten Stadt errichten ließ, nicht nur als »Wahrzeichen« erzbischöflicher Stadtherrschaft verstanden werden darf. Mit der Darstellung des Lammes Gottes im Zentrum des Säulenkreuzes entspricht es der Schilderung der Apokalypse, nach der »Lamm und Lebensbaum inmitten der himmlischen Stadt stehen«. Mit Günter Bandmann wird man das Säulenkreuz inmitten der mittelalterlichen Stadt auch als »ein Zitat der Civitas Dei auffassen dürfen, der entgegenzustreben das Ziel jeder mittelalterlichen Stadt war«⁴¹).

Derartige Angleichungen der Bischofs- und Klosterkirchen und deren *civitates* an die

und der frühen Neuzeit (Städteforschung, Reihe A 1), 1976, S. 47–59; DERS., Bischof Konrad von Konstanz in seiner ottonischen Umwelt. In: H. MAURER u. a. (Hgg.), Der heilige Konrad, Bischof von Konstanz, 1975, S. 41–55. Ferner O. MEYER, Kaiser Heinrichs Bamberg-Idee im Preislied des Gerhard von Seon. In: Fränk. Bll. für Geschichtsforsch. und Heimatpflege, Beilage zum »Fränkischen Tag«, 3 (1951), S. 75–78; R. BAUERREISS, Stefanskult und frühe Bischofsstadt (Veröffentl. der Bayer. Benediktinerak. 2), 1963; E. EWIG, Kirche und Civitas in der Merowingerzeit. Zuletzt in: DERS., Spätantikes und fränkisches Gallien. Gesammelte Schriften, 2, 1979, S. 1–20 u. ö.; M. SCHMITT, Die städtebauliche Entwicklung Aachens im Mittelalter unter Berücksichtigung der gestaltbildenden Faktoren (Diss. masch. Aachen), 1972; H. BORGER, Die Abbilder des Himmels in Köln. Kölner Kirchenbauten als Quelle der Siedlungsgeschichte des Mittelalters, 1, 1979; DERS., Zu den Ausgrabungen unter den Kölner Kirchen. In: H. KIER, U. KRINGS (Hgg.), Köln. Die Romanischen Kirchen (Stadtspuren. Denkmäler in Köln), 1, 1984, S. 110–129; JAKOBS, Eugen III. (wie Anm. 6), S. 8f.; DERS., Vescovi e città in Germania. In: C. G. MOR, H. SCHMIDINGER (Hgg.), I poteri temporali dei vescovi in Italia e Germania nel Medioevo (Annali dell' Ist. stor. italo-germ. 3), 1979, S. 283–328, 307ff.; M. BALZER, Zeugnisse für das Selbstverständnis Bischof Meinwerks von Paderborn. In: Tradition als historische Kraft, FS. K. Hauck, 1982, S. 267–296; St. WEINFURTER, Sancta Aureatensis Ecclesia. Zur Geschichte Eichstatts in ottonisch-salischer Zeit. In: ZBLG 49 (1986), S. 3–40. G. BINDING, Städtebau und Heilsordnung. Künstlerische Gestaltung der Stadt Köln in ottonischer Zeit, 1986.

40) G. STREICH, Burg und Kirche während des deutschen Mittelalters (VuF, Sonderband 29), 1984, S. 257f.

41) BANDMANN, Die vorgotische Kirche (wie Anm. 19), S. 86; V. H. ELBERN, Zum Säulenkreuz des Trierer Hauptmarktes. In: Trier. Jb. 11 (1960), S. 5–18. Vgl. u. a. Darstellungen des Lammes inmitten der Himmlischen Stadt auch jene in der Trierer Apokalypse (Hs 31, fol. 71r) der Stadtbibliothek aus dem ersten Viertel des 9. Jahrhunderts. In: »La dimora di Dio« (wie Anm. 7), S. 239, Nr. 158: der Codex soll in einem westfränkischen Skriptorium angefertigt worden sein; vielleicht ist er anlässlich der Neugründung der Abtei St. Eucharius (973) in dieses Kloster gelangt, vgl. Kostbare Bücher und Dokumente aus Mittelalter und Neuzeit. Katalog der Ausstellung der Stadtbibliothek und des Stadtarchivs Trier, 1984, S. 11f. (mit Lit.).

heiligen Städte Jerusalem und Rom waren wohl nur der Höhepunkt einer »Imitatio«, die bis in das frühe Mittelalter, wenn nicht bis in die späte Antike zurückgeht. Dazu gehörte bereits die Übernahme römischer Stationsgottesdienste in vielen, innerhalb des römischen Reichsgebietes gelegenen Bischofsstädten. Diese modifizierende Rezeption ist schon seit längerem für Bischofsstädte wie Trier, Köln und Mainz, für Metz, Straßburg, Augsburg und ferner für Tours, Angers, Marseille und Paris nachgewiesen oder doch als wahrscheinlich aufgezeigt worden⁴²⁾. Solche Stationsgottesdienste verbanden in Prozessionen sinnfällig das Heilsgeschehen, wie es in Rom gefeiert wurde, mit der jeweiligen *civitas*. Daran beteiligte sich die ursprünglich einheitliche, erst später in Pfarreien untergliederte städtische Kirchengemeinde und erfuhr so immer wieder von neuem die Gleichsetzung ihrer Stadt mit den heiligen Stätten. Unter diesen wurde das Urbild der *civitas sancta*, Jerusalem – wo bereits seit dem 4. Jahrhundert Stationsgottesdienste stattfanden –, vor allem in der Leidensgeschichte und in der Osterliturgie vergegenwärtigt. Die Palmsonntagsprozessionen waren, jedenfalls ursprünglich, »eine Gesamtprozession der Stadt, an der sich auch die in Stadtnähe liegenden Dörfer und die in und vor der Stadt liegenden Klöster beteiligten.« Nach dem Zeugnis eines Mönchs aus Helmarshausen (um 1120) soll die Palmprozession nirgendwo sonst *decentius et honorificentius* als in Trier durchgeführt worden sein. Sie führte unter großer Beteiligung auch der Laien, der Angehörigen der zahlreichen Kloster- und Stiftskonvente, die jeweils ihre bedeutendsten Reliquien – darunter aus dem Domschatz auch den Petrusstab und den hl. Nagel – vorantrugen, von der nördlich der Stadtmauer gelegenen Stiftskirche St. Paulin (Erstpatronin Maria) über den Hauptmarkt in den Dom⁴³⁾. Diesselben Stationen wählte auch Eugen III. in Anlehnung an die römischen Stationskirchen Santa Maria Maggiore und St. Peter, als er 1147 das Weihnachtsfest in Trier feierte. Erzbischof Albero ließ vor dem *adventus* des Papstes in Trier, der ebenfalls in

42) Vgl. u. a. J. DORN, Stationsgottesdienst in frühmittelalterlichen Bischofsstädten. In: FS. A. Knöpfler, 1917, S. 43–55; H. GRISAR, Die Stationen und ihre Perikopen im römischen Missale. In: *Scritti di storia e paleografia*. FS. F. Ehrle, 2: Per la storia di Roma (Studi e testi 38), 1924, S. 101–140; DERS., Das Missale im Lichte römischer Stadtgeschichte. Stationen, Perikopen, Gebräuche, 1925; J. P. KIRSCH, Die Stationskirchen des Missale Romanum, 1926; DERS., L'origine des Stations liturgiques du Missel Romain. In: *Ephemerides Liturgicae* 46 (1927), S. 137–149; Th. KLAUSER, Eine Stationsliste der Metzger Kirche aus dem 8. Jahrhundert, wahrscheinlich ein Werk Chrodegangs (1930). Zuletzt in: DERS., *Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie* (Jahrbuch für Antike und Christentum, Egbd. 3), 1974, S. 22–45, dazu O. G. OEXLE, Die Karolinger und die Stadt des heiligen Arnulf. In: *FMSt* 1 (1967), S. 250–364, 289 ff.; K. WEIDEMANN, Zur Topographie von Metz in der Römerzeit und im frühen Mittelalter. In: *Jb. des Röm.-Germ. Zentr.-Mus.* 17 (1970), S. 147–171; L. PFLEGER, Frühmittelalterliche Stationsgottesdienste in Strassburg. In: *Arch. für elsäss. KiG* 7 (1932), S. 339–350; Th. KLAUSER, Kleine abendländische Liturgiegeschichte, 1965, S. 75 ff.; A. KURZEJA, Der älteste Liber ordinarius der Trierer Domkirche, London, Brit. Mus., Harley 1958, Anfang 14. Jh.: ein Beitrag zur Liturgiegeschichte der deutschen Ortskirchen (Liturgiewiss. Quellen und Forsch. 52), 1970; HÄUSSLING, Mönchskonvent (wie Anm. 20), S. 174 ff., 317 ff.

43) KURZEJA, *Liber Ordinarius* (wie Anm. 42), S. 265 ff. (bes. 273 f.), 339; F.-J. HEYEN, Das Stift St. Paulin vor Trier (*Germania Sacra*, NF 6, Die Bistümer der Kirchenprovinz Trier. Das Erzbistum Trier 1), 1972, S. 393 ff.; *Translatio sancti Modoaldi*, MGH SS 12, S. 288.

einer überaus feierlichen Prozession vom Kloster St. Eucharius (vor den Stadtmauern im Süden der Stadt) zum Dom erfolgte, übrigens nicht nur innerhalb von sechs Wochen die dreistöckige *domus quae papae dicitur* erbauen, sondern auch die fast gänzlich zerstörte *domus quae Ierusalem dicitur* wiederherstellen⁴⁴).

Diese Angleichungen und Anreicherungen der Bischofsstädte und auch Klöster wurden begleitet und fanden ihre Fortsetzung vor allem seit dem 8. Jahrhundert in Reliquientranslationen aus Rom⁴⁵) und seit dem 10. Jahrhundert zunehmend auch aus Jerusalem. Unter den letzteren nahmen die Heilig-Kreuz- wie auch Heilig-Grab-Reliquien – so in Konstanz, in Fulda und auch in Magdeburg – eine hervorragende, des öfteren bis zum »Spiel« ausgeformte Rolle ein⁴⁶).

Diese bis in das alltägliche Leben breiter Bevölkerungskreise eingreifende, ihr Handeln, Denken und Fühlen stark beeinflussende Funktion der vorbildhaften *civitates sanctae* Jerusalem und Rom, Ursprung von Heiligtümern zu sein, gewannen auch die nachgeordneten heiligen Städte wie Trier und Köln, von denen hier nur auf Trier kurz eingegangen sei. Der Ruf der *sancta Treveris* gleichsam als Versammlungsort der Heiligen verbreitete sich in Translationen von Trierer Reliquien erneut seit dem 10. Jahrhundert in teils weit entfernte Orte. Erwähnt sei nur die Übertragung des angeblichen Petrus-Schülers Valerius und wohl auch des Apostels Matthias aus dem Trierer Kloster St. Eucharius in das von Kaiser Heinrich III. gegründete, für seine Reichskirchenherrschaft zentrale Pfalzstift St. Simon und Juda zu Goslar um die Mitte des 11. Jahrhunderts. Von dort aus wurden übrigens Teile der Reliquien des Valerius im Jahre 1069 von Heinrich IV. in sein Residenzstift auf der Pfalz Harzburg weitergeleitet. Matthias-Reliquien kamen um diese Zeit wohl ebenfalls über Goslar nach Bamberg⁴⁷). In der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts wurden Trierer Reliquien in die Klöster oder Stifte Helmarshausen, Schaffhausen, St. Aegidius in Braunschweig, Springiersbach, Sponheim (1152), wohl auch Laach, Windberg und Weißenburg transferiert, wobei diese chronologische Reihung keines-

44) *Gesta Alberonis archiepiscopi auctore Balderico*, MGH SS 8, S. 254f., vgl. über die am Rande der Domimmunität gelegene Domkurie Jerusalem R. HOLBACH, Beiträge zur Geschichte und Topographie von Trierer Domkurien und Domfreiheit im Mittelalter. In: *Kurtrier. Jb.* 20 (1980), S. 5–59, 8, 40.

45) F. PRINZ, Stadtrömisch-italische Märtyrerreliquien und fränkischer Reichsadel im Maas-Moselraum. In: *HJb.* 87 (1967), S. 1–25; P. BROWN, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, 1981; M. HEINZELMANN, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes (Typologie des sources du moyen âge occidental, fasc. 33)*, 1979, bes. S. 95: »Gleichzeitig ist für diese Reliquien römischer Herkunft neben ihrem Prestige das Argument ihrer Qualität als Überreste von Märtyrern zu nennen, als einer Heiligengruppe, die in der Liturgie immer einen höheren Rang als die fränkischen Bekenner eingenommen hat. Die Feste dieser Märtyrer waren durch die Vorbildhaftigkeit der römischen Liturgie oft vor ihrer Translation schon in der gesamten lateinischen Christenheit bekannt...«

46) Vgl. B. SCHWINEKÖPER, *Christus-Reliquien-Verehrung und Politik*, Teil 1. In: *Bll. für deutsche Lg* 117 (1981), S. 183–281; P. JETZLER, *Gab es in Konstanz ein ottonisches Osterspiel?* In: *Variorum munera florum*. FS. H. F. Haefele, 1985, S. 91–128 (nebst Protokoll Nr. 128 des Konstanzer Arbeitskreises für ma. Gesch.).

47) STREICH, *Burg* (wie Anm. 40), S. 422ff., 439f., 443, 447; R. M. KLOOS (Hg.), *Lambertus de Legia* (Trierer Theol. Studien 8), 1958, S. 23f.

wegs vollständig ist⁴⁸). Diese Vorgänge riefen selbst wiederum Prozessionen hervor, die auch in der Stadt Trier feierlich gestaltet wurden. Dies äußert sich am deutlichsten in dem Bericht über die Translation des heiligen Trierer Bischofs Modoald (614/27–647/49) vom Stift St. Paulin nach Helmarshausen von 1107, wobei die Stadt Trier charakterisiert wird als *illa metropolis gloriosa Treveris, urbium nobilissima, quae dignitatis praerogativa meruit appellari altera Roma*. Auf dem Hinweg suchten der Abt, der sich beim Anblick der Stadtmauern auf den Boden warf und die Heiligen (*sanctos parentes*) um Vergebung seiner Sünden bat, und dessen Begleiter zunächst den Dom und dann auch das Grab des hl. Simeon im Stadttor zum Gebet auf. Nach dem Erwerb der Reliquien begannen der Abt und seine Begleiter den Rückweg in einer feierlichen Prozession von St. Paulin durch die *porta sancti Symeonis*, durch das Stadtzentrum bis zur Römerbrücke. Dieser Prozession schlossen sich außer den Kanonikern von St. Paulin die Mönche vom benachbarten St. Maximin an, die Kanoniker von St. Simeon und schließlich auch die Domkanoniker, der Abt und die Mönche des an der Mosel stadtnahe gelegenen Klosters St. Martin wie auch jene von St. Eucharius und auch eine große Schar der *plebs utriusque sexus et aetatis*, die sich *cum crucibus et diversis sanctorum reliquiis* daran beteiligten⁴⁹). Das Interesse des Abtes und seiner Begleiter war zwar auf bestimmte Reliquien gerichtet, im Zentrum stand für sie jedoch die *altera Roma* in ihrem Heilszusammenhang.

Eine weitere Steigerung städtischer Sakralität und deren Verankerung im Bewußtsein der breiteren Bevölkerung auch in deren weiterer Umgebung bewirkten die Wallfahrten, die ihrerseits des öfteren urbanisierend gewirkt haben⁵⁰). Die Wallfahrt nach Trier gewann wenige Jahrzehnte später einen weiteren Aufschwung. Im Jahre 1127 löste die Wiederauffindung der

48) WINHELLER, Lebensbeschreibungen (wie Anm. 27), S. 160f.; HEYEN, St. Paulin (wie Anm. 43), S. 324f.; vgl. zur »Nachwirkung« der Translation des hl. Auctor von Trier nach Braunschweig (St. Aegidien, 1113) R. KROOS, in: Stadt im Wandel. Ausstellungskatalog, Bd. 2, 1985, S. 1079ff. W. PETERS, Springiersbach und die Anfänge des Prämonstratenserstifts Wadgassen. In: Jb. für westdeutsche LG 7 (1981), S. 1–15, 7, 12; M. WERNER, Adelsfamilien im Umkreis der frühen Karolinger (VuF, Sonderband 28), 1982, S. 56.

49) *Translatio sancti Modoaldi*, MH G SS 12, S. 284–310 (um 1110). Das Zitat stammt aus dem Brief des Mönches Stephan, des Verfassers der *Translatio*, an Abt Tietmar von Helmarshausen, in dem im Zusammenhang mit den Reliquien auch vom *thesaurus Trevirum* die Rede ist (ebd., S. 285f.). Die Ankunft des von zwei Mönchen begleiteten Abtes ebd., S. 296: *prosperoque itinere quinta feria, quae praecedebat dominicam palmarum* (1107 IV 4), *moenia suspiciuntur Treverensis urbis; statimque toto corpore solo prostratus, cum omni reverentia sanctos parentes pro commissis exorat excessibus; utque sibi viae prosperitatem et sui desiderii effectum concedere dignentur, lacrimosis interpellat precibus. ... Transmissoque Mosellae alveo per pontem inclitum, beati Petri principis apostolorum, qui ibi praecipua colitur devotione, petiit oratorii domum ...* Die Schilderung der Prozession ebd., S. 302f.; HEYEN, St. Paulin (wie Anm. 43), S. 295ff.

50) Vgl. als Überblick zuletzt L. SCHMUGGE, Die Pilger. In: Unterwegssein im Spätmittelalter (ZHF, Beiheft 1), 1985, S. 1–47; E. ENNEN, Stadt und Wallfahrt in Frankreich, Belgien, den Niederlanden und Deutschland (1972), zuletzt in: DIES., Gesammelte Abhandlungen zum europäischen Städtewesen und zur rheinischen Geschichte, 1977, S. 239–258; R. PLÖTZ, Strukturwandel der peregrinatio im Hochmittelalter. In: Rhein.-westf. Zs. für Volkskunde 26/27 (1981/82), S. 129–151.

Gebeine des Apostels Matthias im Kloster St. Eucharius zu Trier, in dem man spätestens seit der Mitte des 11. Jahrhunderts an die Existenz der dortigen Apostel-Grablege glaubte, schon bald nach dem Ereignis von 1127 eine weit ausstrahlende Wallfahrtstätigkeit aus. Nach Ausweis des nur fragmentarisch überlieferten Pilgerbruderschaftsbuches beteiligten sich daran *peregrini* aus Orten zwischen Ypern und Konstanz, zwischen der deutsch-französischen Sprachgrenze und Augsburg. In der *civitas* Augsburg gehörten zu der *fraternitas in honore beati Mathie*, deren Mitglieder sich verpflichteten, jährlich mit einer Opfergabe und einer Kerze die *tumba* des Apostels in Trier aufzusuchen, nicht nur, wie auch sonst üblich, Kleriker und Laien, sondern unter den letztern auch ausdrücklich *omnes mercatores* und weiterhin *omnes sinores*. Wie auch immer diese *omnes sinores* zu interpretieren sind, sicher darf man aus diesen Befunden schließen, daß der Trierer Matthias-Kult selbst im weit entfernten Augsburg wenigstens zeitweise im späteren 12. Jahrhundert auch unter den maßgeblichen Gruppen große Resonanz gefunden hat⁵¹). Es entsprach daher wohl nicht nur dem Selbstverständnis der Mönche von St. Eucharius-Matthias, wenn die in ihrem Kloster verfaßten Gesta des Trierer Erzbischofs Heinrich (1260–1286) nicht nur den Apostel Matthias als *patronus totius Alamannie* feiern, sondern auch herausstellen, daß durch ihr Kloster – *sanctissimus locus plurimorum sanctorum et precipue Sancti Mathie – honor, nomen et res der tota civitas Treverensis* bereichert worden sei⁵²).

Tatsächlich galt die sakrale Ausstattung auch sonst als wesentlicher Gradmesser für die Stadtqualität. Diese Auffassung äußert sich in dem 1102/03 abgefaßten »Gründungsbericht« des Baseler Bischofs Burkhard über das von ihm gestiftete Kloster St. Alban. Darin kritisiert

51) Das Pilgerbruderschaftsbuch ist ediert von R. LAUFNER, Die Fragmente des ältesten Pilgerbruderschaftsbuches von St. Matthias, Trier, zwischen 1150 und 1230. Ein Beitrag zur Geschichte der Matthiasverehrung. In: Arch. für mittelrh. KiG 7 (1955), S. 237–263 (mit Karte); vgl. J. SYDOW, Stadtgeschichtliche Beobachtungen am ältesten Bruderschaftsbuch von Sankt Matthias zu Trier. In: K. HAUCK, H. MORDEK (Hgg.), Geschichtsschreibung und geistiges Leben im Mittelalter. FS. H. Löwe, 1978, S. 450–467, der (S. 460) die erwähnten *sinores* »in die Reihe der nicht allzuhäufigen Nennungen von »senatores« in deutschen Städten des 11. und 12. Jahrhunderts« stellen möchte. Daß es sich bei *sinores* um ein Kollegium oder doch eine feste Gruppe handeln dürfte, wird noch dadurch bekräftigt, daß sie in der Handschrift wie die *mercatores* ausdrücklich mit *omnes sinores* bezeichnet werden (hier ist die Edition, wie eine Überprüfung ergeben hat, fehlerhaft), vgl. auch unten Anm. 72. Vgl. ferner KLOOS, Lambertus (wie Anm. 47); P. BERNARDS, Die rheinische Mirakelliteratur im 12. Jahrhundert. In: AnnHistVerNiederrh. 138 (1941), S. 1–78; ebd., 140 (1940), S. 112–115; K. MANITIUS, Ein »sermo in natale sancti Mathiae« des 12. Jahrhunderts und die mittelalterliche Arithmetik. In: H. GERICKE u. a. (Hgg.), Orbis mediaevalis. FS. A. Blaschka, 1970, S. 145–162; A. VIAENE, Sint-Matthijs te Trier. Een bedeavaart in het oude Vlaamse Strafrecht. In: Corona Gratiarum. FS. E. Dekkers (Instrumenta Patristica 11), 1975, S. 271–277; M. ZENDER, Heiligenverehrung im Hanseraum. In: Hans. Geschbl. 82 (1974), S. 1–15, 12f. mit Hinweis auf das »verhältnismäßig häufige Vorkommen des Apostels Matthias in Mecklenburg, Pommern, bis hinauf nach Lund und Finnland«, das weniger »auf Goslar als auf die Wallfahrten nach Trier« zurückgehe; J. SCHIFFHAUER, Der Apostel Matthias – Patron des Bistums Trier. In: A. LEIDL (Hg.), Bistumspatrone in Deutschland. FS. J. Torsy, 1984, S. 113–127.

52) Gesta Henrici archiepiscopi et Theoderici abbatis, MGH SS 24, S. 426, 434.

Burkhard, daß sich seine Vorgänger nur mit einer Kanonikergemeinschaft – nämlich dem Domkapitel – in der Kathedralstadt zufrieden gegeben hätten. Diese erscheine daher wie ein *vicus quilibet pauper*, während in den anderen *civitates* der Kirchenprovinz drei und mehr mönchische Gemeinschaften bestünden⁵³).

Es liegt auf der Hand, daß nach diesem Gradmesser den erzbischöflichen Metropolen an Mosel und Rhein, die offenbar unter den deutschen Städten am frühesten als *civitates sanctae* ausgezeichnet wurden, eine Spitzenstellung zukam, die in dieser Hinsicht auch die langjährige Konkurrentin Triers, Metz – mit 36 Stationskirchen innerhalb und vor allem außerhalb der Stadtmauern (25 Coemeterialkirchen) bereits im 8. Jahrhundert – beanspruchen konnte⁵⁴). Besondere Aufmerksamkeit verdienen in diesem Zusammenhang nicht nur die auch dem Schutz der Stadt dienenden Kirchen und Klöster vor den Städten⁵⁵), sondern auch die Stadtmauern und die Kirchen oder Kapellen an und auf der Stadtmauer und vor allem in oder an den Stadttoren. Sie verstärkten sakral den Immunitätscharakter der Stadt⁵⁶). Wirkungsvolle Heiltümer konnten sogar die Stadtmauern ersetzen, wie dies der Finger des hl. Nikolaus für das lothringische St. Nicolas de Port bewirkt haben soll: *Non habet is murum, solo defenditur huius Pontificis digito ...*⁵⁷). In Köln hat die Stadtgemeinde den seit dem endenden 12. Jahrhundert begonnenen Mauerring mit einer zwölffachen Torekrönung »geschmückt«. Der Bezug zum himmlischen Jerusalem wurde noch dadurch unterstrichen, daß mindestens zwei dieser Tore straßenlos waren. Das zur Rhein-, also zur Schauseite gelegene Frankentor zeigte in den Nischen der Fassade die Figuren der Heiligen Drei Könige, der Stadtpatrone Kölns. Ähnliche Befunde ergeben sich für die Stadtmauern in Aachen, die nach der Erweiterung etwa seit der Mitte des 13. Jahrhunderts ebenfalls zwölf Tore – davon eines mit einer Marienfigur – hatten. Fast alle Stadttore in rheinischen Städten besaßen eine »Heiligendarstellung, die in der Regel in Nischen über den Portalen in Form von Standbildern ihren Platz hatten«⁵⁸). Das Patrozinium des wehrhaften und schutzgewährenden Erzengels Michael war für Kapellen in Burg- und

53) A. KOCHER (Hg.), Solothurner Urkundenbuch, 1, 1952, Nr. 24, S. 25: *quod cum reliquis suorum comprovincialium civitates tribus aut eo pluribus monasticis congregationibus viderent insignitas in sua sicut in vico quolibet paupere una tantum sunt contenti canonicorum congregatione*, hier nach J. WOLLASCH, St. Alban in Basel. In: L. FENSKE u. a. (Hgg.), Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter. FS. J. Fleckenstein, 1984, S. 285–303, zit. 287.

54) Vgl. KLAUSER, Stationsliste (wie Anm. 42); WEIDEMANN, Topographie (ebd.).

55) Vgl. I. CRUSIUS, Das weltliche Kollegiatstift als Schwerpunkt innerhalb der Germania Sacra. In: Bll. für deutsche LG 120 (1984), S. 241–253; vgl. auch für Trier schon Gregor von Tours für die Zeit des Bischofs Nicetius anlässlich einer Seuchengefahr: *Ad unam enim portam Eucharius sacerdos observat, ad aliam Maximinus excubat, in medio versatur Nicetius; nihil hic ultra praevalere possumus, nisi sinamus hanc urbem eorum tuitioni*. Gregorii episcopi turonensis miracula et opera minora, MGH SS rer. Merov. I, 2, S. 281.

56) H. FICHTENAU, Zum Reliquienwesen des früheren Mittelalters. In: DERS., Beiträge (wie Anm. 30), S. 108–144, 120f.; DERS., Lebensordnungen des 10. Jahrhunderts (MGM 30, I, II), 1984, II, S. 425ff.

57) Zit. nach ENNEN, Stadt (wie Anm. 50), S. 248.

58) U. MAINZER, Stadttore im Rheinland, 1973, S. 65, 183, 188, vgl. für Italien BRAUNFELS, Stadtbaukunst (wie Anm. 17), S. 83f.

Stadttoren weit verbreitet⁵⁹). Vielleicht schon bevor die Trierer Porta Nigra unter Erzbischof Poppo um 1040 in ein der Stadt in vielfacher Hinsicht zugewandtes Kanonikerstift zu Ehren des heiligen Simeon – und damit eines Heiligen, der selbst lange Jahre im Heiligen Land verbracht hatte – umgewandelt wurde, befand sich in diesem antiken Stadttor (in dessen Ostturm sich Simeon eine Zelle hatte einrichten lassen und dort mehrere Jahre als Einsiedler verbracht hatte) eine Kirche mit dem Michaelspatrozinium⁶⁰). Die auffälligste Parallele dazu bietet neben dem Michaelsatorium auf der Reimser Stadtmauer die Kapelle auf dem Marstor in Köln. Diese diente lange Zeit als Ratskapelle, ehe dafür – wie vorgreifend angemerkt sei – die ehemalige Synagoge der 1424 aus Köln vertriebenen Juden verwandelt wurde: jene frühere Synagoge, die 1426 zur Kirche Sankt Maria in Jerusalem umgewandelt wurde und in der bald (1445) das berühmte, die Kölner Stadtpatrone darstellende Bild Stephan Lochners Aufnahme fand⁶¹) (s. Abb. 4, S. 147). In Trier war die Porta Alba das antike Gegenstück zur Porta Nigra, die auch »porta Martis« genannt wurde. Bei der Porta Alba befand sich und befindet sich noch jetzt die Heilig-Kreuz-Kapelle – also wiederum ein Hinweis auf Jerusalem –, wofür auf topographische Parallelen in so unterschiedlichen Städten wie Metz und Hildesheim aufmerksam gemacht sei⁶²). Beim Stadttor an der Trierer Römerbrücke existierte eine Nikolaus-Kapelle. In diesem von pro-

59) STREICH, Burg (wie Anm. 40), bes. S. 56, 59, 64, 221, 274, 321–323, 398, 614f. Ähnlich wie in Xanten – s. BORGER, Stadt (wie Anm. 19), S. 38f. – befand sich die *ecclesia sancti Mychaelis supra portam* des Klosters St. Maximin zu Trier: H. BEYER, L. ELTESTER, A. GOERZ, Urkundenbuch zur Geschichte der mittelhheinischen Territorien, 3, 1874 (ND 1974), Nr. 619, S. 474 zu 1238 IV 30 u. ö. Sehr aufschlußreich sind die Aussagen über die *ad portam civitatis* gelegene Kirche St. Michael zu Saint-Vaast d'Arras, die zur Pfarrei *sancte Crucis et sancti Macuti* gehört, aus dem 12. Jahrhundert: *Hec ecclesia ab universis civibus multo amore et honore colitur, et in die festivitatis ejusdem Archangelii, ibi primorum civitatis, et totius plebis concursus plurima ambitione et festa devotione, et multis elemosinarum et caritatum impensis agitur...* van DRIVAL (Hg.), Cartulaire de l'Abbaye de Saint-Vaast d'Arras, rédigé au XII^e siècle par Guimain, 1875 (diesen Beleg verdanke ich Herrn Dr. Michael Matheus, Trier).

60) E. ZAHN, Die Porta Nigra in nachrömischer Zeit. In: E. GOSE (Hg.), Die Porta Nigra in Trier, Textband, 1969, S. 107–129, 107; F.-J. HEYEN, Simeon und Burchard-Poppo. Aus den Anfängen des Stiftes S. Simeon in Trier. In: FS. Fleckenstein (wie Anm. 53), S. 195–205.

61) BECKER, Stadtpatrone (wie Anm. 17), S. 38f.; G. BANDMANN, Früh- und hochmittelalterliche Altaranordnung als Darstellung. In: K. BÖHNER u. a. (Hgg.), Das erste Jahrtausend, Textband 1, 1962, S. 71–411, 386, 388f.: »Michael, der *praepositus paradisi*, der Wächter, Seelenwäger und Seelenbegleiter steht am Eingang der Himmelsstadt.«

62) Zu Metz und Hildesheim: STREICH, Burg (wie Anm. 40), S. 24, 302, 308f.; WEIDEMANN, Topographie (wie Anm. 42), S. 167ff.; W. WEBER, Die Heiligkreuzkapelle in Trier, 1982. Zu Anfang des 16. Jahrhunderts ließ der Trierer Erzbischof »eine Wegstrecke« zu der auf dem Berg liegenden Heiligkreuzkapelle »ausmessen, die dem Jerusalemer Kreuzweg vom Haus des Pilatus bis zum Kalvarienberg längenmäßig entsprach«. Seit Anlage des Kreuzwegs bemühte man sich »um eine offizielle Anerkennung als Abbild des Jerusalemer Kreuzwegs« (S. 46). Es ist in der Tat anzunehmen, daß die Kirche auch schon früher in ähnlichem Sinne *ad similitudinem* aufgefaßt wurde, wie auch ihre Stellung als Stationskirche verdeutlicht. Vgl. oben S. 134 mit Anm. 46.

minenten Heiligtümern hergestellten Kontext muß als hochmittelalterliche Krönung das beschriebene Neutor-Relief in seiner engen Verwandtschaft mit dem Trierer Stadtsiegel gesehen werden.

Derartige baulich verfestigte sakrale Ausstattungen offenbarten jedermann den religiösen Sinnzusammenhang der *civitas*⁶³⁾. Er wurde auch dem *populus* und der *plebs* in der Liturgie und insbesondere in den zahlreichen Prozessionen, die in einigen Bischofszentren – wie Speyer, Augsburg, Würzburg und Trier – durch »Prozessionsstraßen« einen städtebaulich lange nachwirkenden Ausdruck fanden⁶⁴⁾, immer wieder ins Bewußtsein gerufen und nachvollziehbar gemacht. Der Charakter dieses sakralen Ensembles als Abbild der *sancta civitas* äußerte sich auch in anderweitigen Verhaltensweisen. So warf sich der Abt von Helmarshausen, als er sich im Jahre 1107 zum Erwerb wertvoller Reliquien in die *altera Roma* nach Trier begab, beim Anblick der Stadtmauern zum Gebet auf die Erde nieder⁶⁵⁾. Nach seiner Wahl zum Bischof von Prag ritt der hl. Adalbert – wie in seinen Viten geschildert wird – in großer Begleitung, jedoch auf einem »Ackergaul« in seine *patria*. Nachdem er bei der *sancta civitas Praga*, die in denselben Quellen auch als *sacra civitas* bezeichnet wird, angekommen war, betrat der *pontifex* barfuß seine Bischofsstadt⁶⁶⁾. In ähnlicher Weise soll Norbert von Xanten im Jahre 1126, als er sich nach der Wahl zum Erzbischof nach Magdeburg begab und schließlich die *civitas Parthenopolis* erblickte, sich bloßen Fußes seiner Kathedralstadt genähert und so den *introitus* unter dem *conkursus populorum* vollzogen haben⁶⁷⁾.

63) KURZEJA, Liber ordinarius (wie Anm. 42), S. 320.

64) Vgl. W. NOACK, Stadtbaukunst und geistlich-weltliche Repräsentation im 11. Jahrhundert. In: FS. K. Bauch, 1957, S. 29–49; W. SCHICH, Würzburg im Mittelalter (Städteforschung, Reihe A 3), 1977, S. 122 ff.

65) S. o. Anm. 49.

66) H. KARWASIŃSKA (Hg.), S. Adalberti pragensis episcopi et martyris vita prior (Mon. Poloniae Hist., s.n.-tom. 4, fasc. 1), 1962, S. 13: *Consecratus ... multo comitatu equitat in dulcem patriam. Equus autem, cuius tergo insederat, non more frementium equorum nec properis cursibus gradiebatur, neque auro et argento portat fulgentia frena, sed in rusticum morem torta canape ora strictus, incessit ad arbitrium sedentis. Ventum est ad sanctam ciuitatem Pragam, ubi dux preclusus Unecezlaus quondam regnum tenuit ac in Dei seruitio uiuere auum egregie perduxit; postea uero sub impii fratris ferro nobile martyrium consumans, manifestis indicii ac ingentibus usque hodie miraculis sua merita probat. Ibi nouus ille pontifex uincla pedum soluens, nudo pede intrat urbem; hinc humili et contrito corde orationis iura persoluens, magno gaudio ciuium episcopalem cathedram obsedit.* Beleg für *sacra ciuitas Praga* ebd., S. 9. Zu der um 1000 von einem Geistlichen, wahrscheinlich einem Italiener, verfaßten Vita und den weiteren Quellen vgl. M. UHLIRZ, Die älteste Lebensbeschreibung des heiligen Adalbert (Schr. der Hist. Komm. bei der Bayer. Ak. der Wiss. 1), 1957. Auf diesen »introitus« hat mich freundlicherweise Herr Kollege Johannes Fried, Frankfurt, aufmerksam gemacht.

67) Vita Norberti archiepiscopi Magdeburgensis, MGH SS 12, S. 694: *Ad eius introitum concursus populorum factus est, gratulantibus omnibus quod sanctae opinionis virum animarum suarum recipere meruissent. Aspiciens autem civitatem Parthenoplīm, ad quam ducebatur, nudatis pedibus incedebat, et receptus in ecclesia, postmodum quam pluribus comitatus palatium introbit, paupere amictus pallio ...* Vgl. die Vita Norberti B. AA. SS. Juni I, S. 837 mit einigen Modifikationen, jedoch im wesentlichen übereinstimmend. Vgl. vor allem B. SCHWINEKÖPER, Norbert von Xanten als Erzbischof von Magdeburg.

VI.

In einer auffälligen Korrespondenz mit dem ungewöhnlich früh entwickelten historischen Sonderbewußtsein der *altera Roma* Trier, wie es sich am deutlichsten in den *Gesta Treverorum* und deren Vorstufen widerspiegelt, steht neben dem angeblichen Grab des Apostels Matthias ein weiterer, für diese Zeit mindestens nördlich der Alpen ebenso einzigartiger Heiligenkult. Ich meine jenen, der im Jahre 1072 (im selben Jahr war auch der Kult des späteren Nürnberger Stadtpatrons nach Lampert von Hersfeld in Franken weit verbreitet⁶⁸) mit der Öffnung der Gruft des heiligen Paulinus in der Trierer Stiftskirche ans Tageslicht gebracht und bald weit über Trier hinaus bekannt wurde. Über die Auffindung berichtet ausführlich eine wenig später verfaßte *Historia Martyrum Trevirensium*. Darin wird Trier erneut als *Roma secunda* bezeichnet, und zwar *non enim propter solam aedificiorum aequalitatem, sed etiam propter dignitatum aemulationem*⁶⁹. Vor dieser Grabung hatten sich die Pauliner Kanoniker *cum principibus civitatis* beraten. Vom Erzbischof hatten sie hingegen die Erlaubnis nur mit Mühe erhalten⁷⁰. Das *consilium* mit den *principes civitatis* verwundert auch deshalb nicht, weil man in einem Hymnus auf den hl. Paulinus den Hinweis gefunden hatte, der Leib des heiligen Bischofs sei *iuxta prolem clarissimam Trevirensis et inclitam* bestattet. Und dieses fand man dann auch. Der Befund wurde angeblich noch durch eine Bleitafel beglaubigt. In der Krypta befanden sich demnach die *corpora sanctorum secundum saeculi dignitatum nobilissimorum, secundum Dei*

In: K. ELM (Hg.), Norbert von Xanten. Adliger, Ordensstifter, Kirchenfürst, 1984, S. 189–209, 189f. (Der Hinweis, Norbert habe beim Eintritt in die Stadt einen Esel als Reittier – wie Christus beim Einzug in Jerusalem – benutzt, beruht nach freundlicher Auskunft des Verfassers auf einem Versehen.). Auf Anordnung Ottos I. von 966 sollten die Mönche vom Kloster Berge (bei Magdeburg) jährlich *in vigilia victoris ignium levite Laurencii* in einer Bußprozession *pedibus nudis* zum Dom ziehen und dort die Messe feiern: *Gesta archiepiscoporum Magdeburgensium*, MGH SS 14, S. 381; vgl. B. SCHWINEKÖPER, Der Regierungsantritt der Magdeburger Erzbischöfe. In: FS. F. von Zahn, Bd. 1, 1968, S. 182–238; H. BEUMANN, Laurentius und Mauritius. Zu den missionspolitischen Folgen des Ungarnsieges Ottos des Großen. In: DERS. (Hg.), FS. W. Schlesinger, 2, 1974, S. 238–275, 274f. Vgl. zu den hier ebenfalls in Betracht kommenden *introitus* der deutschen Herrscher, die im Zuge der »Vergeistlichung« ihres Amtes spätestens seit dem 11. Jahrhundert fast regelmäßig ihre mit Prozessionen verbundenen Festkrönungen zu Ostern in Bischofsstädten feierten, als Überblick: W. DOTZAUER, Die Ankunft des Herrschers. In: Arch. f. Kulturgesch. 55 (1973), S. 245–288; H.-W. KLEWITZ, Die Festkrönungen der deutschen Könige. In: ZRG KA 59 (1939), S. 48–96.

68) A. BORST, Die Sebaldslegenden in der mittelalterlichen Geschichte Nürnbergs. In: Jb. für fränk. Landesforsch. 26 (1966), S. 19–177.

69) J. N. v. HONTHEIM, *Prodromus historiae Treverensis*, 1, 1757, S. 109–124 (danach AA. SS. October II, S. 373–383; Auszug in: MGH SS 8, S. 220–223), S. 118.

70) MGH SS 8, S. 221: *Qua de re, communicato cum principibus civitatis consilio, licentiam huius rei a domno archiepiscopo Udone postulabant, et vix nimirum impetrabant*. Vgl. insgesamt die grundlegende Studie von F.-J. HEYEN, Die Öffnung der Paulinus-Gruft in Trier im Jahre 1072 und die Trierer Märtyrerlegende (mit erstmals veröffentlichtem Text der *Passio sanctorum martirum Trevirensium*). In: Arch. für mittelh. KiG 16 (1964), S. 23–66; THOMAS, Erzstift Trier (wie Anm. 26), S. 144f.; HEYEN, Stift St. Paulin (wie Anm. 43), S. 308ff.

autem voluntatem martyrorum preciosorum. Es waren jene *hujus civitatis principes*, die im Zusammenhang mit dem Martyrium der Thebäischen Legion des Tyrsus unter dem Präfekten des heidnischen Kaisers Maximilian bei Trier ebenfalls den Märtyrertod gefunden haben sollen. Unter den Märtyrern nimmt der hl. Palmatius als *consul et patricius* der *urbis* auch in der Krypta auf der rechten Seite des hl. Paulinus eine hervorragende Stelle ein, die zugleich auf die besonders engen Beziehungen dieses heiligen Konsuls zur *urbis Treverica* hinweisen soll. Zu Häupten des hl. Paulinus befinden sich die Sarkophage der sieben *hujus urbis senatores nobilissimi*. Zu den Füßen des hl. Paulinus stehen die Särge von vier weiteren Stadtbewohnern ohne Amtsfunktionen. Sie sind wohl die Repräsentanten der weiteren Trierer *plebs*⁷¹⁾.

Das auch in den *Gesta Treverorum* ablesbare Sonderbewußtsein der städtischen Führungsschicht, deren Angehörige auch in anderen Städten um diese Zeit als *senatores* bezeichnet werden⁷²⁾, erhielt mit der Inventio von 1072 eine sakrale Legitimation⁷³⁾. In diese war auch ausdrücklich die *treverica plebs* eingebunden, deren vier Vertreter in dem Trierer Stadtsiegel wiederzuerkennen sind. Das Martyrium der Trierer *patroni* stützte zugleich die Heiligkeit der *civitas* insgesamt⁷⁴⁾. Diese »Heiligung« hatte wohl auch einen konkreten historischen Bezugspunkt, war doch sechs Jahre zuvor, im Jahre 1066, der von Erzbischof Anno von Köln protegierte Kandidat für den erzbischöflichen Stuhl zu Trier, Annos Vetter Kuno, auf dem

71) HEYEN, Öffnung (wie Anm. 70), S. 26 ff.; MGH SS 8, S. 166 f. (weitere Editionen bei HEYEN, ebd., Anm. 7): ... *Is ergo, qui in dextro sancti Paulini latere est repositus, Palmatius vocabatur, qui consul et patritius toti huic civitati principabatur. In sinistro autem latere ipsius qui iacet Thirsus vocatur ... Ad caput autem huius sancti Paulini septem iacent huius urbis senatores nobilissimi, martyrio cum ipsis Thebeis coronati ... Ad pedes vero sancti Paulini altrinsecus positi sunt quatuor viri, genere et virtute clarissimi, ...* Die Lage des Palmatius kommentiert die *Historia Martyrum*: *in dextero autem sancti hujus Paulini, corpus jacet sancti martyris Palmatii, consulis Trevericae urbis, et patricii, hic dum parte sui dextera te respicit, o urbs Treverica, dextera ejus iuvamina videntur tibi etiam hoc locationis modo esse porrecta.* HONTHEIM, *Prodromus* (wie Anm. 69), S. 114. Zur Thebäischen Legion vgl. F. PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich*, 1965, S. 102 ff. (mit weiterer Literatur).

72) Vgl. H. STEHKÄMPER, *Altrömische Ämterbezeichnungen im Hochmittelalter in deutschen Städten*, besonders in Köln. In: Wallraf-Richartz-Jb. 47 (1986), S. 205–233. Dem Autor danke ich herzlich für die Zusendung seines Manuskripts. Zur Regensburger Nennung von *plebs urbis et senatus, pia erga patronum et doctorem suum devotione fervens* in dem jüngeren Translationsbericht um 1080. s. A. KRAUS, *Die Translation S. Dionysi Areopagitae von St. Emmeram in Regensburg* (Sb. d. Bayer. Ak. der Wiss., phil.-hist. Kl. 1972, 4), 1972, S. 31; vgl. P. E. DUTTON, *Illustre civitatis et populi exemplum: Plato's Timaeus and the Transmission from Calcidius to the End of the Twelfth Century of a Tripartite Scheme of Society*. In: *Mediaeval Studies* 45 (1983), S. 79–119. Zum religiösen, über Augustinus vermittelten Bedeutungsgehalt von »consul« vgl. H. KELLER, *Der Übergang zur Kommune: zur Entwicklung der italienischen Stadtverfassung im 11. Jahrhundert*. In: B. DIESTELKAMP (Hg.), *Beiträge zum hochmittelalterlichen Städtewesen* (Städteforsch., Reihe A 11), 1982, S. 55–72, 64 f.

73) HEYEN, Öffnung (wie Anm. 70), S. 43 f., der auch als »auffallend« hervorhebt, daß »weder der Bischof noch irgend ein Kleriker ... unter denen genannt« wird, »die für den Glauben den Tod erlitten«.

74) Vgl. in der *Passio* ebd., S. 65: *O beata civitas, que tot et tam preclaros in virtutibus filios genuisti et legitimi certaminis corona coronatos celesti Hierusalem obtulisti. O gloriosa patria, que tam potentes apud deum passionis victoria patronos habere meruisti.*

Wege nach Trier unter Beteiligung von Bewohnern der Stadt ermordet worden, eben weil sich die Stadt einen derart abhängigen Erzbischof nicht aufzwingen lassen wollte⁷⁵). Weitaus aufschlußreicher ist jedoch eine auffällige zeitliche Parallelerscheinung: nämlich die vom Reformpapsttum geförderte Heiligung des *miles Christi*, die zu dem neuen Typ des Ritterheiligen führte⁷⁶). Mit dieser *Inventio* von 1072 haben wir den meines Wissens einzigartigen Beleg für städtische Heilige vor uns: von *cives* freilich, deren Anführer in ihrer sozialen Zuordnung vom Adel keineswegs fest abgegrenzt werden können⁷⁷). Dieser Status traf in Trier während der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts und auch später für die Schöffenfamilien zu, die hier wohl weit überwiegend ministerialischer Herkunft waren⁷⁸). Für die Ministerialen aber war der kirchlich sanktionierte *miles Christi* Vorbild und zugleich Antrieb für die Angleichung an den Adel unter dem gemeinsamen Dach des Ritterethos⁷⁹).

Wie sich der Kult der stadtbürgerlichen Märtyrer Triers in der Folgezeit entwickelte, läßt sich bisher nur schwer abschätzen. Da das Allerheiligenkloster in Schaffhausen um 1110 Reliquien von zwei der sieben *senatores* – wenn auch unter Vermittlung des Trierer Erzbischofs, der zugleich Angehöriger der Schaffhausener Gründerfamilie war – erwarb und 1148 das Kloster St. Eucharius vom Stift St. Paulin auch Reliquien von sechs *senatores* eintauschte⁸⁰), ist jedenfalls mit einer auch überregional bedeutsamen Wirkung der *inventio* von 1072 zu rechnen. Der Kult des Palmatus war um die Mitte des 14. Jahrhunderts so bekannt, daß sich der notorische Reliquiensammler Karl IV. im Jahre 1356 von Erzbischof Boemund eigens *corpus sanctissimi Martiris Palmatii, qui consul et patritius ejusdem urbis Trevirensis olim extitit*, erbat und auch einen Großteil erhielt⁸¹). Der »kaiserliche Kaufmann«, der dem städtischen Bürgertum ja auch sonst nahestand, schenkte diesem Trierer Heiligen offenbar auf Karlstein selbst und in der Palmatuskirche zu Budnian, die den Zugang zum Karlstein bewachte, und vielleicht auch

75) Vgl. G. JENAL, Erzbischof Anno II. von Köln (1056–1075) und sein politisches Wirken (MGM 8, 2 Teilbände), 1974/75, S. 45 ff.

76) Vgl. (mit neuerer Literatur) A. HAVERKAMP, Aufbruch und Gestaltung. Deutschland 1056–1273 (Neue Deutsche Gesch. 2), 1984, S. 81 ff. u. ö.

77) Vgl. – neben den zitierten Belegen – in der »Passio« (wie Anm. 74), S. 56 ff., bes. 61 ff.: Palmatus wird als *consul et patricius* und als *princeps civitatis* bezeichnet, seine Leidensgefährten als *nobilissimi undecim senatores, genere et virtute clarissimi, fortissimi milites Christi, Christi bellatores*, vgl. zum weit zurückreichenden Traditionsstrang F. PRINZ, Heiligenkult und Adels Herrschaft im Spiegel merowingischer Tradition. In: HZ 204 (1967), S. 529–544, auch Ph. GEORGE, Noble, chevalier, pénitent, martyr. L'idéal de sainteté d'après une Vita mosane du XII^e siècle. In: MA 89 (1983), S. 357–380 über den »miles« Mengold, einen der »patroni« von Huy.

78) K. SCHULZ, Ministerialität und Bürgertum in Trier (Rhein. Archiv 66), 1968.

79) Vgl. Th. ZOTZ, Städtisches Rittertum und Bürgertum in Köln um 1200. In: FS. J. Fleckenstein (wie Anm. 53), S. 609–638.

80) HEYEN, Öffnung (wie Anm. 70), S. 50 f.; DERS., Stift St. Paulin (wie Anm. 43), S. 323 ff.

81) Wie Anm. 80; Chronik der Diözese Trier, 1829, S. 331–333 von 1356 XI 9: Gemäß dieser erzbischöflichen Urkunde soll *corpus ejusdem sancti Martiris Palmatii* in der Kirche St. Paulin bis dahin von einer *multitudo fidelium* verehrt worden sein.

in der Marienkirche zu Nürnberg – an der Stelle der ehemaligen Synagoge – hohe Beachtung⁸²⁾. In Trier wurde der heilige *consul* wohl spätestens im 16. Jahrhundert zum Patron der Rathauskapelle. An seinem Festtag findet sich seit längerer Zeit der Trierer Stadtrat zur »Ratsherrenmesse« in der jetzigen Pfarrkirche St. Paulin ein⁸³⁾.

Obwohl der Kult der Trierer Märtyrer in so engem Konnex mit der städtischen Trierer Führungsschicht stand, wäre es jedoch voreilig, ihn einfach als eine nur interessengebundene Erfindung der Trierer *principes* und *senatores* abzutun. Denn die Verehrung der aufgefundenen städtischen Märtyrer war ja keineswegs auf diese Gruppen begrenzt. Der Märtyrerkult in dieser besonderen städtischen Gestaltung war viel eher eine zeitspezifische Ausformung der weit verbreiteten älteren Auffassung von der »heiligen Stadt«, die keineswegs allein von einer bestimmten Gruppe getragen und akzeptiert wurde. Auf diesem älteren Fundament wurden nun auch die Bewohner der *civitas* in das Heilsgeschehen unmittelbar eingebunden: und zwar zu einer Zeit, in der sie eine zunehmend selbständigere Rolle auch im Herrschaftsgefüge spielten. In vielen Kommunen Reichsitaliens äußerte sich dieser Vorgang seit dem 11. Jahrhundert in der Ausbildung eines Stadtpatrons. Diese setzte südlich der Alpen entsprechend früher ein und erreichte hier im hohen Mittelalter viel schärfere Konturen. Dabei wurde der Stadtpatron auch in rechtlicher Hinsicht unmittelbar bedeutsam⁸⁴⁾.

VII.

Ob auch die Auffassung von der *civitas sancta* direkte rechtliche Konsequenzen für deutsche Städte haben konnte, ist in der jüngeren Forschung an dem Diplom erörtert worden, das Friedrich Barbarossa am 8. Januar 1166 – nur vierzehn Tage nach der Erhebung der Gebeine Karls des Großen – in Aachen mit dem inserierten angeblichen Karlsprivileg ausgestellt hat. Darin wird Aachen nicht nur als *caput Galliae* und *caput et sedes regni teutonicum* oder auch als *caput civitatum* ausgezeichnet, sondern – für unseren Zusammenhang weitaus wichtiger – als *sacra et libera civitas*. Wie von Erich Meuthen zuletzt im Detail nachgewiesen wurde, bot dafür die Epistel vom vierten Fastensonntag Laetare – der Brief an die Galater (4,22–31) – die Vorlage. Darin wird das himmlische Jerusalem – *per allegoriam* das Neue Testament und *mater nostra* –

82) G. PIRCHAN, Karlstein. In: R. SCHREIBER (Hg.), Prager Festgabe für Th. Mayer, 1953, S. 56–90; F. MACHILEK, Privatfrömmigkeit und Staatsfrömmigkeit. In: F. SEIBT (Hg.), Karl IV., Staatsmann und Mäzen, 2. Aufl. 1978, S. 87–101, 92, 94, 99.

83) HEYEN, Stift St. Paulin (wie Anm. 43), S. 322 ff.; zur Rolle des hl. Palmatus in der Trierer Liturgie vgl. KURZEJA, Liber ordinarius (wie Anm. 42), S. 65, 316. Vgl. ferner die Darstellung des Palmatus-Martyriums: H. E. EHLERT, Die Deckenfresken von St. Paulin in Trier. Das Dekorationssystem eines barocken Kirchenbaues (Quellen und Abh. zur mittelh. KiG 52), 1984.

84) PEYER, Stadtpatron (wie Anm. 17), S. 48: »Die Kommune ist also gewissermaßen aus der Kathedralkirche und ihrem Schutzpatron hervorgegangen. In der Folgezeit spalteten sich zwar Kirche und Kommune zusehends in deutlich getrennte Körperschaften, doch die Verehrung des Schutzpatrons der Kirche als Ausdruck der kommunalen Macht blieb.«

als *libera* abgehoben vom irdischen Jerusalem: dem Alten Testament, das zur Knechtschaft gebiert (*in servitutem generans*). »Aachen als ›sacra et libera civitas‹ wird also als neues Abbild des himmlischen Jerusalem verstanden«, wie Meuthen formuliert⁸⁵). Dafür bot vielleicht doch die von Karl dem Großen erbaute Pfalzkirche, nunmehr Grablege eines kaiserlichen Heiligen, ein Denkmal. Diesem paßte sich der berühmte Radleuchter an, den Barbarossa bald nach der Heiligsprechung seines kaiserlichen Vorgängers in Auftrag gab und dessen Inschrift am Leuchterring mit den Worten beginnt: *Celica Jherusalem signatur imagine tali, / Visio pacis, (certa quietis) spes ibi nobis ...*⁸⁶)

In dem angeblichen Karlsprivileg, das vor September 1158 wahrscheinlich von einem dem kaiserlichen Hof nahestehenden Mitglied des Aachener Stiftskapitels hergestellt worden ist, wird verfügt, daß alle Bewohner der Stadt, ausdrücklich auch die Zuwanderer, unter sicherem und freiem Recht (*sub tuta et libera lege*) ungehindert vom Hörigenrecht (*ab omni servili conditione*) leben sollen. Diese angebliche Verfügung Karls des Großen wurde auch in die Inschrift auf dem 1215 fertiggestellten Karlsschrein und ebenso in das 1215 von Friedrich II. ausgestellte Diplom für die *fideles nostri cives Aquenses* aufgenommen. Im Barbarossaprivileg vom 8. Januar 1166 werden die durch heilige Kaiser erlassenen Verfügungen als *institutiones legum humanarum et civile ius eiusdem civitatis* subsumiert. Unter ausdrücklichem Bezug auf diese angeblichen *institutiones* Karls des Großen bestimmte Barbarossa dann nochmals, niemand dürfe die *indigenae huius sacre civitatis et libere* aufgrund des Hörigenrechts (*de servili conditione*) belangen und niemand dürfe sie der *libertas* berauben. Die *libertas* der *cives Aquenses* von der *servilis conditio* wird hier also unmittelbar mit dem irdischen Abbild der *civitas sacra et libera* verknüpft. Für diese Übertragung bot Augustinus in *De civitate Dei* XV, 2 in seiner Auslegung der erwähnten Stelle aus dem Brief an die Galater eine Begründung. Aachen ist also jene *civitas terrena*, die zugleich eine *imago* der *caelestis civitas* und in dieser heilsgeschichtlichen Sinnbildlichkeit eben auch *civitas sancta* und *civitas libera* ist. Dasselbe gilt nach Augustinus auch für die *cives*, die durch die Gnade als Gefäße der Barmherzigkeit zugleich *caelestis civitatis cives* sind⁸⁷).

85) E. MEUTHEN (Hg.), Aachener Urkunden 1101–1250 (Publ. der Gesellsch. für rhein. Geschichtskunde 58), 1972, Nr. 1–2, S. 81–118 (108: Zitat), Nr. 5, S. 129–132, jeweils mit umfassender Berücksichtigung der Forschung; H. APPELT (Hg.), Die Urkunden Friedrichs I., 2 (MGH DD 10, 2), 1979, Nr. 502, S. 430–434; J. PETERSOHN, St. Denis-Westminster-Aachen. Die Karlstranslation von 1165 und ihre Vorbilder. In: DA 31 (1975), S. 420–454; E. ENNEN, Aachen im Mittelalter – Ziel der Wallfahrt – Werk der Bürger. In: Zs. des Aachener Geschichtsvereins 86/87 (1979/80 = FS. zum 100jährigen Bestehen), 1981, S. 457–487.

86) La dimora di Dio (wie Anm. 7), S. 160 (mit Lit.); P. E. SCHRAMM, F. MÜTHERICH, Denkmale der deutschen Könige und Kaiser. Ein Beitrag zur Herrschergeschichte von Karl dem Großen bis Friedrich II. 768–1250 (Veröff. d. Zentralinst. für Kunstgesch. in München 2), 1962, S. 181 f.

87) MEUTHEN, Aachener Urkunden (wie Anm. 85), S. 108; E. HOFFMANN (Hg.), Sancti Aurelii Augustini episcopi De Civitate Dei Libri XXII, Bd. 2, 1900, S. 60 f.



Abb. 1 Ältestes Siegel der Stadt Trier (vgl. S. 121)



Abb. 2 Relief am Trierer Neutor, heute im Rathaussaal (vgl. S. 122)



Abb. 3 Das Neutor (Feldseite) mit Relief, vor dem Abbruch 1877 (vgl. S. 122)

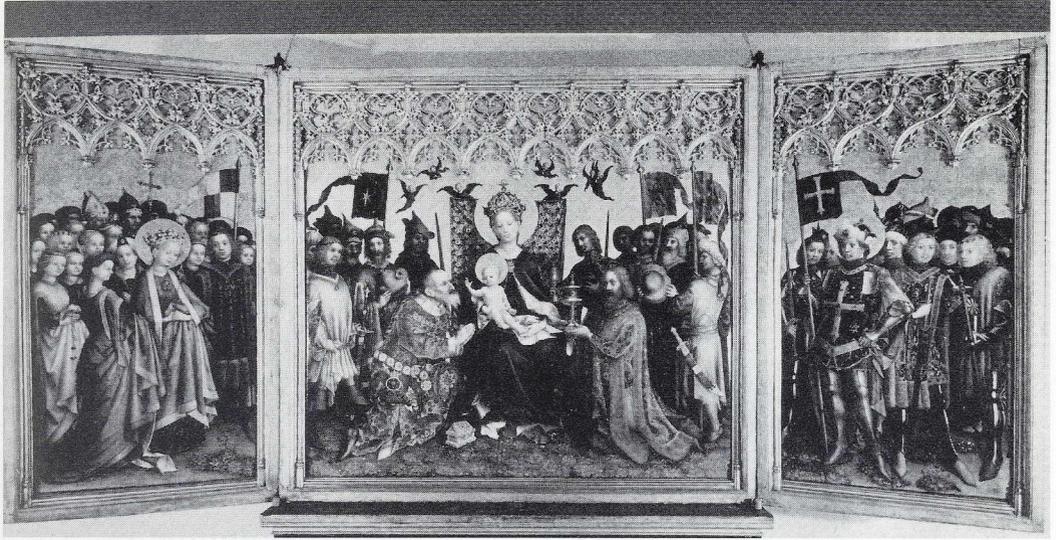


Abb. 4 Altarbild Stephan Lochners: Die Kölner Stadtpatrone (vgl. S. 138)

Wye got wonderlich den Breuen van Cleue lieff syen in
 dem legger dat die hilligen bynnen der hilliger Stat Col
 len raste^{nde}. die selue beschyrmten i. d. bewaren.

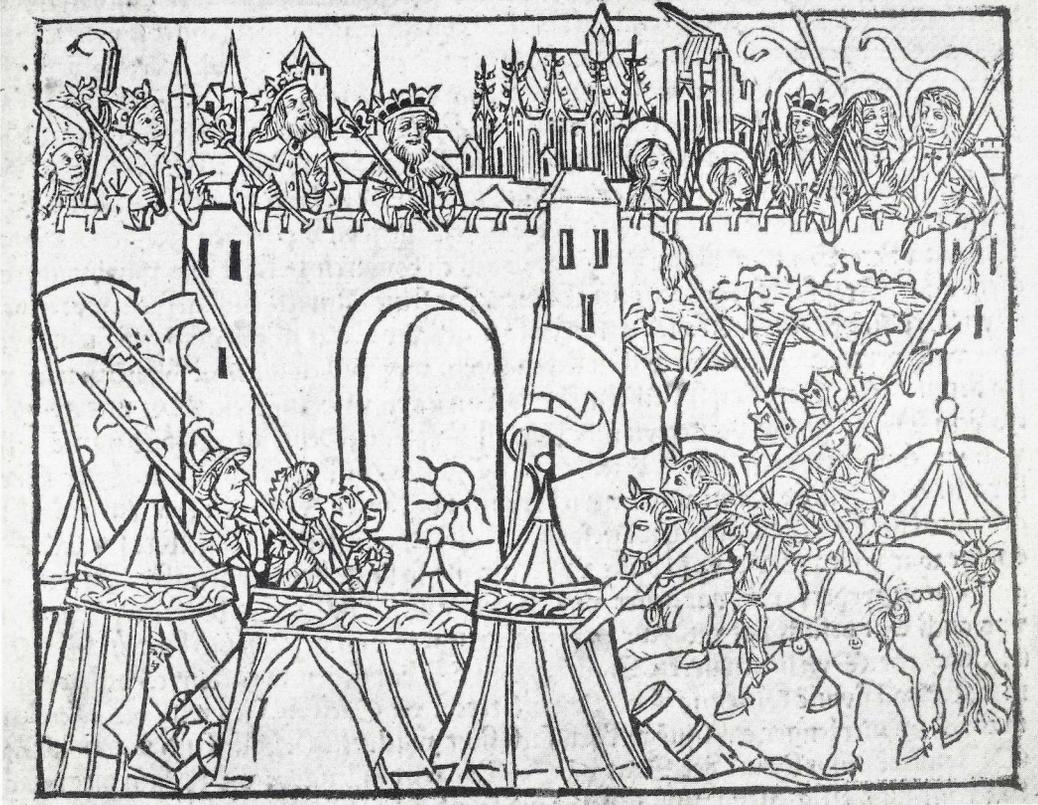


Abb. 5 Koelhoff'sche Chronik von 1499 (vgl. S. 150)

In diesem anagogischen Bezugsfeld wurde mit dem gefälschten, von der staufischen Kanzlei anerkannten Diplom des heiliggesprochenen Kaisers und der damit verknüpften Barbarossa-Urkunde, die zugleich das Marienstift und die *cives* privilegierte, das Hörigenrecht aus der *civitas* ausgeschlossen. Die angeblich von Karl verfügte *tuta et libera lex* oder *libertas et iustitia* wie auch das *civile ius eiusdem civitatis* widersprachen jedoch keineswegs den Bindungen der *cives* an das Marienstift wie auch an den Kaiser, sofern diese – wie etwa das Zensualenrecht – außerhalb der *servilis conditio* standen oder doch so aufgefaßt wurden⁸⁸). In diesem Rahmen konnten auch die Interessen des Marienstifts, des kaiserlichen Ausstellers und der *cives* in Einklang stehen. Daher stützten sich die *cives Aquenses* im Jahre 1215 – in einer für sie günstigen politischen Situation – auf den Wortlaut der zuvor auch dem Marienstift gewährten Diplome, als sie von Friedrich II. für sich allein ein Privileg erwarben und auf diese Weise dennoch von der Symbiose zwischen kaiserlicher *ecclesia* und *civitas* zehrten⁸⁹).

In diesem religiös-politischen Horizont stellt sich generell die Frage nach der gesellschaftsgeschichtlichen Relevanz der Verchristlichung der *civitas* und der damit unmittelbar verknüpften Einbeziehung der irdischen *civitas*-Stadt in die Heilsgeschichte. Liegt in dieser anagogischen, durch Liturgie und sakrale Ausstattung verbreiteten und verfestigten Deutung der konkreten »heiligen Städte«, die zugleich als »Mutterstädte« auch in anderen urbanen Bezügen musterhaft waren und gewirkt haben, nicht auch ein wesentlicher Antrieb für den Vorgang, der in der Forschung unter dem Schlagwort »Stadtluft macht frei« zusammengefaßt und zumeist nur einseitig institutionsgeschichtlich betrachtet wird⁹⁰)? Bei der Beantwortung dieser Frage müßte auch berücksichtigt werden, daß die Deutung der Gesellschaftsordnung im »neutestamentlichen« Sinne, die seit dem späteren 11. Jahrhundert neue Anstöße erhalten hat, auch in den insgesamt negativen Stellungnahmen der *pauperes*-Bewegung und der großen Reformorden – wie der Zisterzienser und der Prämonstratenser – zur *servitus* einen Niederschlag gefunden hat⁹¹). Mitzubedenken ist ebenfalls die Aufwertung der Kaufleute in den »Ständelehren« seit der

88) Vgl. B. DIESTELKAMP, Staufische Privilegien für Städte am Niederrhein. In: Königtum und Reichsgewalt am Niederrhein (Klever Archiv 4), 1983, S. 103–144, 112 ff.

89) MEUTHEN, Aachener Urkunden (wie Anm. 85), Nr. 5, S. 129–132, bes. 131, Z. 20 ff.

90) Vgl. B. DIESTELKAMP, König und Städte in salischer und staufischer Zeit – Regnum Teutonicum. In: F. VITTINGHOFF (Hg.), Stadt und Herrschaft. Römische Kaiserzeit und hohes Mittelalter (HZ Beiheft 7), 1982, S. 247–297, 284 ff.

91) Vgl. HAVERKAMP, Aufbruch (wie Anm. 76), S. 87 ff.; DERS., Tenxwind von Andernach und Hildegard von Bingen. Zwei »Weltanschauungen« in der Mitte des 12. Jahrhunderts. In: FS. Fleckenstein (wie Anm. 53), S. 515–548; H. KOLB, Über den Ursprung der Unfreiheit. Eine Quaestio im Sachsenspiegel. In: Zs. für deutsches Altert. und deutsche Lit. 103 (1974), S. 289–311. Vgl. ferner den bekannten Liber Paradisus (hg. F. S. GATTI, G. PLESSI, 1956) mit der Selbstdarstellung ihrer Motive durch die Kommune Bologna bei der Freilassung der *servi et ancillae* von 1256! Dabei wird auf die Wiederherstellung der *pristina libertas* durch die Erlösungstat Christi hingewiesen. Infolgedessen nimmt die *nobilis civitas Bononie que semper pro libertate pugnavit* die Befreiung *in honorem redemptoris domini Iesu Christi* vor (ebd., S. 5 f.), dazu u. a. F. BOCCHI, La città e l'organizzazione del territorio in età medievale. In: Le città in Italia (wie Anm. 18), S. 51–80, 74 ff.

ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts⁹²⁾ und beispielsweise auch die Tatsache, daß gegen Ende desselben Jahrhunderts im französischen Epos der vom König aus der Adelswelt ungerecht ausgestoßene Vasall Renaut de Montauban nicht – wie sonst üblich – in irgendeinem Kloster oder *in eremo* zum Heiligen wird, sondern als demütiger, »billiger« Bauarbeiter am Petersdom inmitten der Stadt Köln⁹³⁾.

Daneben sind aber wohl auch die im engeren Sinne verfassungsgeschichtlichen Implikationen dieser anagogischen Funktion der *civitas* zu beachten. So dürfte es kaum zu bestreiten sein, daß auf diese Weise die städtische Immunität verstärkt wurde, die ja im urtümlichen Sinne des geschützten, befriedeten Gebietes bereits in der sakralen Ausstattung der Stadt und nicht zuletzt der Stadtmauern wichtige Grundlagen besaß. Die dahinter stehende »geistig-seelische Disposition« wird auch von Gottfried Hagen in seiner um 1270 verfaßten Reimchronik verdeutlicht. Als der erzbischöfliche Stadtherr Engelbert II. im September 1265 die Belagerung der Stadt Köln nach wenigen Tagen angeblich ohne äußerlich erkennbaren Grund abbrach, erklärte dies der Chronist mit dem Eingreifen der hl. Ursula (als Königin: *gecroint mit einre guldenen cronen*) und der elftausend Jungfrauen, die dem Verbündeten des Erzbischofs, dem Grafen von Kleve, im Traum erschienen seien: *wanne si quam intgein die zinnen,/ hei saich si ein cruce maichen beginnen,/ da si mit sainde de stat./ ir volgere daden na alle dat* bis sie schließlich durch die Stadttore in die Stadt gingen⁹⁴⁾. Die Heiligen, unter denen in Köln die Heiligen Drei Könige besondere Bedeutung erlangten⁹⁵⁾, bewährten sich nach derselben Chronik auch in weiteren Gefahren der Stadt⁹⁶⁾, wie dies auch in dem Bild aus der Koelhoffschen Chronik von 1499 festgehalten wurde (s. Abb. 5, S. 148).

92) Vgl. den Beitrag von O. G. OEXLE in diesem Bande zu der ambivalenten Einschätzung der Kaufleute, neuerdings R. KÜNZEL, *Het beeld van steden, handelsnederzettingen en kooplieden in vroegmiddeleeuwse verhalende bronnen*. In: *Ad fontes*. FS. C. van de Kieft, 1984, S. 96–109.

93) U. MÖLK, Die literarische Entdeckung der Stadt im französischen Mittelalter. In: J. FLECKENSTEIN, K. STACKMANN (Hgg.), *Über Bürger, Stadt und städtische Literatur im Spätmittelalter*, 1980, S. 203–215; vgl. K.-H. BENDER, *König und Vasall. Untersuchungen zur Chanson de Geste des XII. Jahrhunderts* (*Studia Romanica* 13), 1967, S. 145 ff.; Fr. GRAUS, *Lebendige Vergangenheit. Überlieferung im Mittelalter und in den Vorstellungen vom Mittelalter*, 1975, S. 48 ff.

94) C. HEGEL (Hg.), *Gottfried von Hagen, Chronik der Stadt Köln* (Die Chroniken der deutschen Städte 12), 1875, S. 133 ff., V. 3903 ff.; vgl. R. KNIPPING, *Die Regesten der Erzbischöfe von Köln im Mittelalter*, III, 2 (1261–1304) (Publ. der Gesellsch. für rhein. Geschichtskunde 21), 1913, Nr. 2334 (mit weiteren Angaben); BECKER, *Stadtpatrone* (wie Anm. 17), S. 32 f.

95) H. HOFFMANN, *Die Heiligen Drei Könige. Zur Heiligenverehrung im kirchlichen, gesellschaftlichen und politischen Leben des Mittelalters* (Rhein. Arch. 94), 1975; vgl. den Katalog: *Die Heiligen Drei Könige – Darstellung und Verehrung* (Wallraf-Richartz-Museum), 1982.

96) Vgl. unten Anm. 102 und das Lob Gottfrieds von Hagen auf alle Heiligen Kölns, ebd., S. 186 ff., V. 5813 ff.: *dat got helpt Colne mit der hant/ und den heiligen, de hei vor sint genant./ oich we sundich eman in Colne si, doch steit got sinen hilgen bi,/ hei enwilt neit umb min sundich leben/ sine heiligen und ure stat begeben.* (V 5889–5894).

Es sind aber ebenso die Wirkungszusammenhänge mit der Ausbildung des städtischen Gemeinschaftsbewußtseins und mit der Motivation und den Funktionen der Gemeinde zu beachten. Wie es im Stadtrecht von Straßburg (einer Stadt, die in ihrem Siegel ebenfalls als *sancta civitas* erscheint) wohl um 1131/32 ausdrücklich an erster Stelle formuliert wurde, war die Stadt – wie auch andere Städte – mit der Aufgabe und dem Recht gegründet worden, daß jeder Mensch darin zu jeder Zeit vor allen Friede habe⁹⁷). Dementsprechend wurde auch andernorts das städtische Recht des öfteren als *pax* bezeichnet. Sicherlich auch unter dem Einfluß der Gottesfriedensbewegung ahndeten Stadtgemeinden seit dem ausgehenden 11. Jahrhundert Verstöße gegen das »weltliche« Recht – und insbesondere gegen den Frieden – auch mit »geistlichen« Strafen⁹⁸). Als die *rectores, iudices ac totus populus sancte Colonie*, im Jahre 1159 urkundlich erstmals nachweisbar, ein Dekret erließen, daß in den nächsten zehn Jahren – entgegen der bisherigen Gewohnheit – in allen Bruderschaften und Ämtern, die die *civilis iusticia* betrafen, jeder *magister aut officialis* in seinem Amt bleiben solle, drohten sie den Zuwiderhandelnden mit dem *periculum anathematis* und der Strafe von 10 Mark. Offenkundig um den Sonderinteressen und Kompetenzen der Kölner Sondergemeinden in dieser wichtigen Angelegenheit entgegenzuwirken, betonten sie in diesem mit dem Stadtsiegel bekräftigten Dekret die Einheit der *sacrosancta Colonia*⁹⁹). Zugleich förderte dieser Charakter der *civitas* auch die rechtliche Handlungsfähigkeit der *cives* und der Stadt insgesamt. In Köln übernahmen Angehörige des städtischen Schöffensenats von Anfang an die Vogtei über das 1144 von einem Bürger gestiftete, in *suburbio coloniensis civitatis* gelegene Nonnenkloster St. Mauritius¹⁰⁰). erinnert sei an die mehrfache Verwendung des Epitheton *sancta* für Köln und – durch das Siegel – für Trier in dem »Zollvertrag« von 1149, der jedoch auf einer sehr viel weiter reichenden Vereinbarung beruht und treffender als erster urkundlich bezeugter Vertrag zwischen deut-

97) F. KEUTGEN (Hg.), Urkunden zur städtischen Verfassungsgeschichte, 1901, Nr. 126, S. 93: *Ad formam aliarum civitatum in eo honore condita est Argentina, ut omnis homo tam extraneus quam indigena pacem in ea omni tempore et ab omnibus habeat*. Anschließend: *Si quis foris peccaverit et ob culpe metum in eam fugerit, securus in ea maneat...* Vgl. zur Datierung Ph. DOLLINGER, Le premier statut municipal de Strasbourg. XII^e siècle (1973). Zuletzt in: DERS., Pages d'histoire. France et Allemagne médiévales, Alsace (Coll. de l'Institut des Hautes Études Alsac. 25), Paris (o. J.), S. 179–201; vgl. zum Siegel: La dimora di Dio (wie Anm. 7), S. 93f. Ferner L. v. WINTERFELD, Gottesfrieden und deutsche Stadtverfassung. In: Hans. Geschichtsbll. 52 (1927), S. 8–56, 44. Diese Abhandlung ist auch sonst für unsere Zusammenhänge sehr anregend und kenntnisreich.

98) Ebd., über diese Zusammenhänge im Hinblick auf italienische Stadtkommunen vgl. auch KELLER, Übergang (wie Anm. 72).

99) L. ENNEN, G. ECKERTZ (Hgg.), Quellen zur Geschichte der Stadt Köln, 1, 1860, Nr. 73, S. 550f.; WINTERFELD, Gottesfrieden (wie Anm. 97), S. 39; STEHKÄMPER, Altrömische Ämterbezeichnungen (wie Anm. 72); H. JAKOBS, Bruderschaft und Gemeinde: Köln im 12. Jahrhundert. In: B. SCHWINEKÖPER (Hg.), Gilden und Zünfte (VuF 29), 1985, S. 281–309, 292ff.

100) W. PETERS, Die Gründung des Benediktinerinnenklosters St. Mauritius. Einige Beobachtungen zu den Beziehungen zwischen Geistlichkeit, Bürgertum und Stadtgemeinde in Köln im 12. Jahrhundert. In: Jb. des Köln. Geschichtsvereins 54 (1983), S. 135–166.

schen Städten bezeichnet werden kann¹⁰¹). Mehr als hundert Jahre später hob Gottfried Hagen angesichts einer kritischen Situation, in der die *heilge stat* Köln vom Herzog von Limburg bekämpft wurde und die Einheit der Bürgerschaft ernsthaft bedroht war, den geradezu moralischen Sinn dieser von Heiligen geschützten städtischen Gemeinde hervor: *edel gemeinde, bait vur ougen dat,/ dat wir samen in deser heilger stat/ up sin gevoit und gezogen*¹⁰²).

VIII.

Der vielfältige Bedeutungsgehalt von *civitas Dei*, wie er durch Augustinus tradiert wurde, ließ auch eine Übertragung auf andere irdische Herrschaftsverbände zu. Dies scheint auch der Fall zu sein in jener Miniatur einer böhmischen Handschrift von Augustins *De civitate Dei*, die aus der Zeit um 1200 stammt. Darin erscheinen am unteren rechten Rand die *Boemenses* mit vier Repräsentanten (einem Bischof, einem Kleriker, einem Mann und einer Frau) als Zugehörige der *civitas Dei*. Diese wird in der oberen Umschrift unterhalb der Stadtmauer gekennzeichnet als: *Hec urbs ex vivis/ constat, constructa lapillis*. Die Parallele zur Darstellung der ja ebenfalls vier Repräsentanten der *treverica plebs* auf dem Trierer Siegel ist bemerkenswert. Sie wird noch deutlicher, wenn dabei – wie bei František Graus nachzulesen – die Bezeichnung der böhmischen Adelsgemeinde durch Cosmas von Prag als *universa plebs Boemorum* berücksichtigt wird: jener Adelsgemeinde, die sich unter dem gemeinschaftlichen und gemeinschaftsstiftenden Symbol des heiligen Wenzel seit dem 12. Jahrhundert vom König absetzte und sich diesem auch entgegensetzen konnte¹⁰³). Die Grablege dieses heiligen Herrschers, der seit dem 11. Jahrhundert zum *patronus* Böhmens wurde, in der Veitskirche, deren zylindrische Rotunde nach Cosmas *ad similitudinem Romanae ecclesiae* gebaut worden sein soll, reizt eher zu einem Vergleich mit Aachen, erscheint doch Prag, vielleicht hauptsächlich wegen dieser Grablege, in Quellen seit der Jahrtausendwende vielfach als *Praga sancta* oder *sancta civitas*¹⁰⁴). Der heilige Wenzel wurde zum Landespatron. Karl der Große blieb ein »Aachener Lokalheiliger«, dessen »Verehrung auf andere Orte ausstrahlte«¹⁰⁵). In Aachen förderte die Grablege des heiligen

101) Wie oben Anm. 12, vgl. besonders die Formulierungen nach der Datierung: *Data sententia iudicis hec consummata sunt: Sicut in supradictis nos Colonienses et Treverenses convenimus efficientes, ut unus essemus populus, ita nunc super hac re, quae sequitur – promoventes omnia quae nos adinvicem possunt turbare, ut plena in nobis regnet concordia – communi placuit convenire consilio. In hunc quidem modum communiter convenimus ... amplius comuni consilio interdicimus....*

102) Wie Anm. 94, S. 184, V. 5714 ff.; KNIPPING, Regesten (wie Anm. 94), Nr. 2401 (1268 X14).

103) Fr. GRAUS, Die Nationenbildung der Westslawen im Mittelalter (Nationes 3), 1980, S. 51 ff.; DERS., Lebendige Vergangenheit (wie Anm. 93), S. 159 ff.; DERS., La sanctification du souverain dans l'Europe centrale des X^e et XI^e siècles. In: Hagiographie, cultures et sociétés, IV^e–XII^e siècles, 1981, S. 559–572; zur Miniatur auch: La dimora di Dio (wie Anm. 7), S. 218.

104) Vgl. oben Anm. 66; Vincentii Pragensis Annales (MGH SS 17), S. 675; GRAUS, Nationenbildung (wie Anm. 103), S. 58 f.; STREICH, Burg (wie Anm. 40), S. 367 f.

105) GRAUS, Lebendige Vergangenheit (wie Anm. 93), S. 194.

Kaisers die rechtliche Absicherung des *civile ius* der *cives Aquenses*. Der durch ihn offiziell heiliggesprochene kaiserliche Vorgänger war für Barbarossa ein Garant für die religionspolitische Eigenständigkeit des *imperium* als *sacrum imperium*. Dabei darf man mit Gottfried Koch die Formulierung Friedrich Heers bekräftigen: »Das Reich gilt als heilig, weil es ein Korrelat zum Christentum selbst sein soll, weil es das irdische Gottesreich ist...«¹⁰⁶ Damit haben wir einen weiteren Wirkungsbereich von *civitas Dei* und der Heiligung des Irdischen in dem für unser Thema bedeutsamen 12. Jahrhundert in assoziativer Weise wenigstens angesprochen.

Die in diesen Befunden faßbare Erweiterung des Geltungsbereiches von *sanctus*, *sacer* und dergleichen¹⁰⁷ leitet zu der bereits aufgeworfenen Frage zurück, inwieweit die Anwendung von *sancta civitas* auf eine konkrete Stadt, nicht also nur auf die Kirche, in weiterreichende religionsgeschichtliche Vorgänge des hohen Mittelalters einzuordnen ist. Zur Klärung dieser Frage müßte näher auf die Geschichte des Begriffsfeldes *sanctus* eingegangen werden, was hier nicht möglich ist. Mir scheint jedoch die These vertretbar zu sein, daß insbesondere seit dem ausgehenden 11. Jahrhundert die Verwendung von »heilig« für Menschliches und Dingliches die von der Kirche festgelegten Grenzen überschritt. Eine derartige Erweiterung wäre dann als eine gewisse Anpassung an den in dieser Hinsicht offeneren Sprachgebrauch in der Urkirche zu deuten¹⁰⁸, so daß hier wiederum die Wirkung der *pauperes-Christi*-Bewegung in Betracht zu ziehen wäre. Auch wenn die Katharer sich selbst als *pauperes Christi* bezeichnet haben, so waren sie mit ihrer Lehre, daß »die Welt ... mit allen Mächten ... naturaliter teuflisch« sei, extreme Gegner einer solchen Heiligung des Menschlichen und Irdischen¹⁰⁹. Sie lehnten bekanntlich auch die apostolische Tradition ab, die – wie aufgezeigt – eine der Wurzeln der *civitas sancta* war¹¹⁰. Ihre Lehre und ihr Wirken provozierten denn auch den Benediktiner Ekbert von Schönau in seinen 1163 verfaßten *Sermones contra Catharos* zu einer weitausholenden Verteidigung der apostolischen Tradition, die er auch in Trier, Köln, Metz, Arles und anderen *civitates* jenseits der Alpen mit den Apostelschülern einsetzen läßt¹¹¹.

106) G. KOCH, Auf dem Wege zum Sacrum Imperium, 1972, S. 277.

107) Ebd., S. 261 ff.; vgl. oben Anm. 66, 74.

108) J. DILLERSBERGER, Das Heilige im Neuen Testament, 1951, bes. S. 53 ff. über die »Heiligkeit der Christengemeinde«.

109) A. BORST, Die Katharer (Schr. der MGH 12), 1953, S. 147.

110) Th. KLAUSER, Christlicher Märtyrerkult, heidnischer Herrenkult und spätjüdische Heiligenverehrung. Neue Einsichten und neue Probleme (Veröff. der Arbeitsgemeinschaft für Forsch. des Landes Nordrh.-Westf., Geisteswiss. 91), 1961, S. 27–38 äußert die These, daß die »apostolische Sukzession« ein wesentlicher Antrieb für den Reliquienkult an den Apostel- und Bischofsgräbern und dann auch an jenen der Märtyrer war.

111) Ekbert von Schönau, *Sermones contra Catharos*. (MIGNE PL 195), Sp. 21 ff., 69 ff.; vgl. R. MANSELLI, Amicizia spirituale ed azione pastorale nella Germania del sec. XII: Ildegarda di Bingen, Elisabetta ed Ecberto di Schönau contro l'eresia catara. In: Studi e materiali di storia della religione 38 (1967), S. 302–312.

IX.

Gab es aber dann daneben noch eine spezifisch antistädtische Grundeinstellung vor allem beim traditionellen Mönchtum, nach der die Stadt – wie eingangs zitiert – »Ort gott- und menschenfeindlicher Tyrannis, ... Stätte des Sittenverfalls, ... Tummelplatz teuflischer Mächte« war? Gegen eine solche Wertung der angeführten Kronzeugen haben wir bereits einige Einwände geltend gemacht. Ergänzt sei, daß selbst Rupert von Deutz in der erwähnten Schrift sich keineswegs grundsätzlich gegen die *civitas* wandte, sondern nur gegen die Erbauer von neuen *civitates* und *castella*. Selbst diese Polemik hatte noch einen konkreten interessengebundenen Hintergrund. Der Abt wollte nämlich verhindern, daß jene, die »die Türme und Mauern des Kastells Deutz«, das eigentlich dem Kloster gehörte, »wiederaufbauten, dadurch das Kloster gleichsam belagerten und die Mönche mit ihrem Abt nicht in Ruhe ließen«¹¹²). Das benediktinische Mönchtum, das ja in und bei vielen Städten mit zahlreichen Klöstern selbst präsent war und vielfach städtebildend wirkte, hätte bei einer grundsätzlichen Ablehnung der Stadt seine eigene Tradition verleugnet, denn – wie Häußling vornehmlich im Hinblick auf das frühe Mittelalter herausgearbeitet hat – gab sich die Abtei »als Kirchenstadt, phänotypisch gleichwertig einem Bischofssitz«¹¹³). Auch dazu nur ein veranschaulichender Beleg: am spätkarolingischen Westwerk der Klosterkirche von Corvey, die inmitten eines ummauerten Bezirkes lag, befand sich eine Inschrift: *Civitatem istam tu circumda, Domine, et angeli tui custodient muros eius*¹¹⁴).

Jedenfalls ist festzuhalten, daß die in der Bibel und im augustinischen Gedankengut verankerte Vorstellung von der *civitas caelestis* wie auch der *civitas Dei* tatsächlich auf die irdische Stadt übertragen werden konnte und daß diese Übertragung durch die *ecclesia* vermittelt wurde. Auch in dieser Hinsicht lebte die Stadtgemeinde, die ursprünglich auch Pfarrgemeinde war, nicht von der Konfrontation, sondern aus der Symbiose mit der Kirche, was auch die Siegel der großen deutschen »Mutterstädte« zeigen. Darin bestand ein wesentlicher Vorteil der aus dem christlichen Erbe der Antike stammenden Bischofsstädte vor den später gegründeten Bischofssitzen und naturgemäß vor den übrigen Burgen, die bekanntlich in Mitteleuropa – im Unterschied insgesamt zu Italien – in den Quellen bis zum 12. Jahrhundert auch als *civitas* bezeichnet wurden, wie ja umgekehrt der Großburgcharakter vieler Bischofs-

112) GRUNDMANN, Brand von Deutz (wie Anm. 1), S. 424.

113) HÄUSSLING, Mönchskonvent (wie Anm. 20), S. 303.

114) Ebd., S. 161; BANDMANN, Vorgotische Kirche (wie Anm. 19), S. 79f.; BORGER, Mittelalterliche Stadt (wie Anm. 19), S. 33f.; E. LAMBERT, La chronologie de la cathédrale de Tournai. In: L'art mosan, 1953, S. 71–80.

städte auch zu namentlichen Angleichungen an »Burg« führte¹¹⁵). Die Vorstellung von der »heiligen Stadt« war im Glauben verwurzelt und im Reliquienkult, der den Bischofsstädten eine weit in das Umland ausstrahlende zusätzliche zentrale Funktion gab, wie auch in der Liturgie verankert. Sie wurde den Gläubigen verkündet, im Kloster, am Bischofssitz und in der Stadt baulich individuell gestaltet und so immer wieder in Erinnerung gebracht, in Prozessionen begangen und in Wallfahrten erlebt. Sie begünstigte die Entstehung eines städtischen Sonderbewußtseins. Sie war gemeinschaftsstiftend und auch für die Ausbildung der Gemeinden in den Mutterstädten sehr bedeutsam, die auf diese Weise auch bei ihrer Einflechtung in das bestehende, religiös legitimierte Herrschaftsgefüge Vorteile besaßen. Sie ist daher gruppenspezifisch kaum fixierbar, wenn auch die Inhaber von Kultstätten und die jeweilige städtische Führungsschicht dabei insbesondere interessiert waren. Sie war Bestandteil des anagogischen Denkens und Handelns. Sie fand offenbar auch in der breiteren Bevölkerung eine starke Resonanz. Dabei traf sich die »gelehrte« anagogische Deutung der Theologen mit einfachen, archaischen Formen der religiösen Deutung des Materiellen, wie sie sich auch im Reliquienkult – der stärksten Wurzel der *civitas sancta* – äußerte¹¹⁶). Die nähere Beschäftigung mit dieser handlungsrelevanten, in vielfältiger Hinsicht wirksamen Vorstellungswelt und geistig-seelischen Disposition kann dazu beitragen, das mittelalterliche Städtewesen aus einer vordergründig »fortschrittlichen«, aufklärerischen Betrachtungsweise zu lösen¹¹⁷), wofür hier nur einige Ansatzpunkte möglich waren.

Es besteht freilich kein Anlaß, die Wirkung der religiösen Zusammenhänge, in die die Städte sehr eng eingebunden waren, zu verklären. Dies gilt auch für die von uns ausschnitthaft behandelten Vorstellungsformen und Verhaltensweisen, die weit über den hochmittelalterlichen Zeithorizont hinaus wirksam waren. Die Kehrseite sei wenigstens punktuell angedeutet. Als die Stadt Köln im Jahre 1431 gegenüber König Sigismund die von ihr bereits sieben Jahre zuvor vorgenommene Vertreibung der Juden zu rechtfertigen suchte, führte sie – ähnlich wie schon 1426 bei der Umwandlung der Synagoge in die Ratskapelle St. Maria in Jerusalem – als

115) W. SCHLESINGER, Burg und Stadt (1954). Zuletzt in: DERS., Beiträge zur deutschen Verfassungsgeschichte des Mittelalters, 2, Städte und Territorien, 1963, S. 92–147; G. KÖBLER, burg und stat – Burg und Stadt? In: HJb 87 (1967), S. 305–325.

116) Vgl. P. E. SCHRAMM, Die Erforschung der mittelalterlichen »Symbole«: Wege und Methoden. In: Beiträge zur allgemeinen Geschichte. Kaiser, Könige und Päpste, IV, 2, 1971, S. 665–681; F. OHLY, Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter, 1966, S. 10f.: »Ein im Mittelalter immer wieder angeführtes Musterbeispiel ist das Wort Jerusalem: geschichtlich Stadt auf Erden, allegorisch die Kirche, tropologisch die Seele des Gläubigen, anagogisch die himmlische Gottesstadt«; WERNER, Stadtluft (wie Anm. 2), S. 58: »... die Theologen des 12. Jahrhunderts ließen den Körper an der »imago Dei« teilhaben«; H. FREYTAG, Die Theorie der allegorischen Schriftdeutung und die Allegorie in deutschen Texten besonders des 11. und 12. Jahrhunderts, 1982, S. 15 ff. (»Die Theorie der allegorischen Schriftdeutung«); H. BRINKMANN, Mittelalterliche Hermeneutik, 1980, bes. S. 74 ff.; R. MANSELLI, La religione popolare nei secoli XII–XIII. In: Problemi di storia della chiesa, 1976, S. 73–89; R. und Chr. BROOKE, Popular Religion in the Middle Ages, Western Europe 1000–1300, 1984.

117) K. SCHREINER, »Kommunebewegung« (wie Anm. 1); DERS., Die Stadt (wie Anm. 1).

eines der genannten Hauptargumente an: ... *want unse Stat von Coelne eyne von den heiligsten Steiden der Cristenheit genant und an maenchen Enden mit groissem koestelichen Hilgetum der lieben Heiligen, die da rastent und ir Bloit umb des Cristenglauben willen vergossen haben, loebelichen getziert ist, daz die Juetscheit mit yren uncristischen Voessen die heilige Erde daenbynnen billich nit me treiden enseulden*¹¹⁸).

118) A.-D. VON DEN BRINCKEN, Das Rechtfertigungsschreiben der Stadt Köln wegen Ausweisung der Juden im Jahre 1424. In: Mitt. aus dem Stadtarchiv von Köln 60 (1971), S. 305–339, 334 ff. (vgl. oben Anm. 30); BECKER, Stadtpatrone (wie Anm. 17), S. 37 f.; Th. J. LACOMBLET (Hg.), Urkundenbuch für die Geschichte des Niederrheins, 4, 1858 (ND 1960), Nr. 177, S. 210 (1426 IX 7): *As die eirsamen wysen burgermeistere ind raet der stat Coelne, unse lieue vrunde, dem almechtigen goide ind Maryen synre lieuer moeder zo eren ind ouch umb veel anderre redelicher sachen willen sich der jueden untleediget ind nysser der heiliger stat Colne haint doin laissen varen; ind as dan dieselue juden, die unsern lieuen herren Jhesum Cristum gewaren got ind mynschen nyet bekennen entwolden, eyne lange tzyt van jairen ber eyne schoele untgaen der egenanten steide Coelne rathuys gehadt ind daynne sulchen oeuonge die guden cristenluden in so heilger stat nyet wale zo lyden enuoetet, gedain haint, ...*; vgl. auch die Entrüstung, die der Kölner Stadtschreiber 1484 über einen Homosexuellenkandal *binnen diser heiligen stat Coelne* formuliert; F. IRSIGLER, A. LASOTTA, Bettler und Gaukler, Dirnen und Henker. Randgruppen und Außenseiter in Köln 1300–1600, 1984, S. 198. Die Stadtgemeinde Trier forderte im Trierer Schisma von dem Kandidaten für den erzbischöflichen Stuhl um 1430: *des cristen glaben zu eren, das uns sine gnade keynen juden bynnent de stad ensetze* (LHAKO 1 C Nr. 736, S. 49; vgl. ferner StaBi Trier Hs. 1814/997 fol. 4^r). Die Stadt Trier argumentiert im selben zeitlichen Umfeld in einem Schreiben an das Basler Konzil, daß sie als *heilige stat die erste in disem dritten deil der werrelt genant europa gewest ist und die erste kirche hie dysjt des gebirges der edelsten doichter der heiligen Roemschen kirchen und moder aller kirchen naber dem gebirge* ... (ebd., fol. 8^r). Jakob Wimpheling hebt unter den Vorzügen der Stadt Straßburg auch die Tatsache hervor, daß die Stadt die Juden ferngehalten habe, vgl. V. KLOTZ, Die erzählte Stadt, 1969, S. 450.

NACHTRAG

Zu S. 121 ff. ist jetzt auf die Untersuchung von M. GROTEN, Studien zur Frühgeschichte deutscher Städteseigel: Trier, Köln, Mainz, Aachen, Soest. In: Arch. f. Dipl. 31 (1985), S. 443–478, bes. S. 466, hinzuweisen;

zu S. 122, Anm. 7, vgl. noch Y. CHRISTE, »Et super muros eius angelorum custodia«. In: Cahiers de civilisation médiévale 24 (1981), S. 173–179;

zu S. 123, Anm. 10, ist nachzutragen der Beitrag von K. MILITZER, Collen eyn kroyn boven allen steden schoyn. Zum Selbstverständnis einer Stadt. In: Colonia Romanica. Jb. d. Fördervereins Romanischer Kirchen in Köln e. V. 1 (1986), S. 15–32; zu Anm. 11 der Aufsatz von E. WISPLINGHOFF, Die Urkunde König Ottos III. für das Erzstift Trier von 993 April 18. In: Arch. f. Dipl. 7 (1961), S. 51–68.