

Daniel Sidler, Marcus Sandl

Unterschiede machen und Einheit herstellen: Die soziale Ordnung der städtischen Gesellschaft

1500–1800

Dem zeitgenössischen Ideal entsprechend verstand sich Basel während der gesamten Frühen Neuzeit als konfessionelle und politische Einheit, in die alle Bewohnerinnen und Bewohner der Stadt integriert waren. Zugleich war die städtische Gesellschaft hochdifferenziert und durch Ungleichheit geprägt. Bürger, Bürgerinnen, Hintersassen und weitgehend rechtlose Untertanen, Männer und Frauen, Vermögende und Mittellose, Reformierte und Andersgläubige, Einheimische und Fremde lebten eng zusammen. Sie verfügten je nach Herkunft und Zugehörigkeit über je eigene Rechte und Pflichten, Werte, Umgangsformen und Handlungsmöglichkeiten. Die Gesellschaftsordnung wurde, vor allem seit dem 18. Jahrhundert, von unterschiedlichen wirtschaftlichen und religiösen Entwicklungen herausgefordert, ohne indes bis zur Zeit der Helvetik ihre Verbindlichkeit zu verlieren. Sie war in Mandaten festgeschrieben und wurde in Predigten immer wieder verkündet und aktualisiert. Auch in alltäglichen Begegnungen und gesellschaftlichen Ritualen wurden Gemeinsamkeiten und Unterschiede sichtbar gemacht und hergestellt.

Feine Unterschiede: Stand, Geschlecht, Vermögen

In den Jahren 1624 und 1634, also während des Dreissigjährigen Kriegs, veröffentlichte der Basler Künstler Hans Heinrich Glaser (1585/86–1673) zwei Kostümbücher, wie sie besonders im 16. und 17. Jahrhundert vielerorts beliebt waren. Sie enthielten Radierungen, auf denen «hoh- und nidrige [...] Standts-Personen» die in der Stadt übliche «Basler Kleidung» trugen. Glaser zeigte Ratsherren in ihren ausschweifenden Amtstrachten auf dem Weg in den Ratssaal, einen frisch promovierten Doktor mit dem charakteristischen Hut, einen Schul- und einen Werkmeister in Berufs- respektive Arbeitskleidung. Auf anderen Bildern sind Bräutigam und Braut in Hochzeitskleidern abgebildet oder Frauen, die sich in Röcke und Schleier gehüllt auf dem Weg zur Kirche, auf dem Heimweg von der Badestube oder vom Markt befinden.¹ Mit seinen Darstellungen setzte Glaser die damalige Basler Mode in Szene, deren Eigenheiten er in jenen Jahren, als sich viele Flüchtlinge in der Stadt aufhielten, besonders betonte. Er machte darauf aufmerksam, dass Kleidung mehr als ein funktionales Mittel zum Schutz vor Wetter und Blicken war; sie machte auch die soziale Ordnung der städtischen Gesellschaft lesbar. Die Kleidung erlaubte es, Rückschlüsse auf die Herkunft und das Vermögen, auf den Beruf und die gesellschaftliche Funktion, den Zivilstand und das Geschlecht der Trägerinnen und Träger zu ziehen. Insbesondere Hüte, Schmuck, Halskrausen und andere Accessoires hatten eine wichtige Signalfunktion, ja sie waren eigentliche Codes, welche die Einbindung in eine gesellschaftliche Gruppe öffentlichkeitswirksam markierten [66 | 67].

Basel als Ständegesellschaft

Zu der Zeit, als Glaser seine Kostümbücher veröffentlichte, intensivierte der Basler Rat den Versuch, mittels Bekleidungs Vorschriften das soziale Gefüge der Stadt zu regulieren. Bereits im Spätmittelalter hatte die Obrigkeit Kleiderordnungen als Instrument politischer Steuerung genutzt. Die Reformatoren schlossen mit ihren Regulierungsmassnahmen hier an und verboten 1529 die damals modischen weiten Söldnerhosen. In den kommenden Jahrzehnten folgten immer ausführlichere und restriktivere Vorschriften, bis sie in der neuen Reformationsordnung von 1637 schliesslich neunzehn Druckseiten umfassten. Die Ordnung war nicht nur besonders detailliert, sondern differenzierte erstmals auch explizit nach «Ständen». Mit



↑ 66 Hans Heinrich Glaser, «vornehme Weiber [...] sampt den mägten [...]», *Kostümfolge*, 1634. | ↗ 67 «vornehme burger». — In seinem Kostümbuch zeigt Glaser die Kleidung der verschiedenen Stände. Links sind Frauen aus der Oberschicht mit Gesichtsschleier

auf dem Weg zur Kirche zu sehen, während ihre Mägde im Hintergrund an den Hüten als ledige Frauen zu erkennen sind. Die beiden Männer auf dem rechten Bild lassen sich anhand ihrer Kleidung der Basler Elite zuordnen.

den ausführlichen Kleidervorschriften verfolgte der Rat zwei Ziele: Er wollte die unteren Stände von übermässigem Luxus abhalten, vor Schulden schützen und damit die ganze Stadt vor göttlichen Strafen bewahren. Zugleich ging es ihm darum, die Grenzen zwischen den Ständen, die in der Vergangenheit immer wieder verwischt worden seien, und damit die Standeszugehörigkeit aller Individuen sichtbar zu halten. Gemäss dieser Ordnung gliederte sich die Gesellschaft Basels in drei Gruppen. An der Spitze der städtischen Hierarchie standen «Standspersonen» und andere angesehene Bürger, worunter die Reformationsordnung insbesondere Rats- und andere Amtspersonen sowie vermögende Kaufmanns- und Handwerkerfamilien verstand. Ihnen – und damit nicht zuletzt sich selbst – erlaubten die Ratsherren, sich nach «Maaß und Bescheidenheit» in feine Stoffe und Gewänder zu kleiden. Einfache Handwerker und andere «gemeine» Bürger und deren Familien bildeten den mittleren Stand. Auch sie durften ihre Kleidung mit

Stoffen schmücken, dafür allerdings nicht mehr als drei Gulden ausgeben. Den Angehörigen des dritten Standes schliesslich, zu dem der Rat alle Nicht-Bürger, also Dienstknechte und -mägde, Tagelöhnerinnen und Tagelöhner, Aufenthalter und Hintersassen sowie anderes «Gesinde» zählte, waren nur günstige Tuche, etwa das sogenannte Baseltuch, erlaubt. Auf teureren Kleiderschmuck sollten sie selbst dann verzichten, wenn sie diesen als Geschenk erhalten hatten [68].²

Gemäss dem in der frühneuzeitlichen Gesellschaft vorherrschenden Verständnis beruhte die soziale Zugehörigkeit nicht nur auf dem rechtlichen Status, auf Amt, Beruf, Vermögen und den damit verbundenen Privilegien. Auch das öffentliche Ansehen entschied über die Position im Sozialgefüge. Der zur Schau gestellte Besitz, zu dem die Kleidung gehörte, war wichtig, um die Differenz zu anderen Personen und Gruppen zu markieren, ebenso der Zugang zu bestimmten Kreisen sowie die Position an festlichen Empfängen, in Gottesdiensten oder während anderer Rituale. In den Kirchen beispielsweise zelebrierte die Pfarrei oder die gesamte städtische Gesellschaft nicht nur ihre Einheit. In den Sitzordnungen wurden auch soziale Unterschiede markiert, Hierarchien hergestellt und Beziehungen definiert. Kirchstühle blieben häufig über Generationen hinweg im Familienbesitz, frei gewordene waren heiss begehrt und wurden noch im späten 18. Jahrhundert regelrecht gehandelt. Ähnliches galt für Grabstätten: Das Bürgertum liess sich in den Pfarrkirchen bestatten, während Hintersassen und Untertanen auf den Friedhöfen in den Vorstädten beigesetzt wurden.³

Obrigkeithliche Mandate, die solche gesellschaftlichen Vorschriften einschärften, wurden immer wieder neu aufgelegt und präzisiert. Noch Ende des 18. Jahrhunderts, als sich die Ständegesellschaft und mit ihr die Mode allmählich zu wandeln begannen, erliess der Rat Kleiderordnungen. Verstösse dagegen wurden weiterhin konsequent verfolgt. Über zweitausend Mal wurden die Reformationsherren deshalb aktiv, wobei zwischen 1727 und 1753 besonders viele Fälle aktenkundig wurden.⁴ Wie die Vorschriften umzusetzen waren und im konkreten Fall der Stand einer angeklagten Person festgestellt werden konnte, erwies sich allerdings häufig als weniger eindeutig, als dies die Mandate suggerierten. Im Zweifelsfall lag es im Ermessensspielraum der Reformationsherren, über die Standeszugehörigkeit und die damit verbundenen Verbote respektive Privilegien zu bestimmen.⁵

Die Stände und innerhalb der Stände die einzelnen Berufsgruppen oder Korporationen bildeten je eigene Rituale, spezifische Normen und Wertvorstellungen aus. Dabei spielten der Begriff und die zeitgenössische Vorstellung von «Ehre», von der auch die Reformationsordnung von 1637 in Bezug auf die Kleidervorschriften sprach, eine herausragende Rolle. Die Ehre einer Person war eng an

Bezeichnung	Spezifizierung
Standespersonen	Obrigkeit: Bürgermeister, Oberstzunftmeister, Ratsherren, Kanzlei- verwandte, Schultheissen, Reichsvogt, Landvögte, Gerichtsbesitzer, Gerichtsschreiber, Salz- und Kaufhausschreiber, Mitglieder der Universität, Professoren, Graduierte, Doktoren, Lizentiati, Magistri, Geistliche, Offiziere, Kommissare, Obristen, Kapitäne, Soldaten, angesehene Bürger, Kaufleute
Gemeine Bürger	Gemeine Bürger, «schlechte» Krämer, Handwerker, Neubürger
Nicht-Bürger	Gesinde, Tagelöhner, Aufenthalter, Hintersassen, Näherinnen, Kröslerinnen [Verfertigerinnen von Halskrausen], Fabrikarbeiter, Fremde, nicht in der Stadt Ansässige

68 Die Aufwandgesetze sahen in Basel drei Klassen von Stadtbewohnern vor (Angaben nach Calvi 2018, S. 263).

ihre soziale Position, ihren Stand, ihre Herkunft und ihr Geschlecht gebunden, zugleich aber auch das Resultat ihres Verhaltens, das durch das soziale Umfeld kontrolliert und bewertet wurde. Ehre war also weniger eine Eigenschaft, die ein Mensch besass, als das Resultat von Beziehungen zwischen Menschen und Gruppen. Zu Ehrverletzungen kam es durch Fehlverhalten, Beleidigung oder Beschimpfung. In solchen Fällen musste die eigene Ehre, notfalls mit Gewalt, verteidigt und wiederhergestellt werden. Wer seine Ehre verlor, büsste auch sein soziales Ansehen ein. Das konnte schon bei vermeintlichen Kleinigkeiten der Fall sein. Zur Ehre von Handwerksgesellen gehörte es beispielsweise, nicht für Meister zu arbeiten, die dafür bekannt waren, ihre Mitarbeiter zu beleidigen. Wer sich nicht daran hielt, galt in den Augen anderer Gesellen als ehrlos, was die Arbeitssuche in Basel und der gesamten Region erheblich erschwerte.⁶ Die Ehrbarkeit von Dienstboten und Mägden wiederum war an ihre Ehrlichkeit, Vertrauenswürdigkeit und Zuverlässigkeit geknüpft. Wer in den Ruf geriet, nicht sorgsam mit dem anvertrauten Besitz umzugehen oder diesen sogar mutwillig zu entwenden, verlor das für den Beruf zentrale Ehrkapital.⁷

Die Zugehörigkeit zu einem Stand oder zu einer sozialen Gruppe war wesentlich durch die Geburt bestimmt. Zwar prägten auch Umstände und Fähigkeiten die persönliche und berufliche Laufbahn, doch waren diese sowohl in den Ratsfamilien wie in den Gelehrtenhaushalten, bei den Handwerkern wie den Kauf-



↑ 69 Alexander Roslin, **Porträt von Margaretha Bachofen-Heitz, 1766.** | ↗ 70 Anonym, **Porträt von Daniel Hey, 1775.** — Margaretha Bachofen-Heitz (1735–1780), die Gattin eines Basler Seidenbandfabrikanten, und der Fabrikant Daniel Hey liessen sich beide in luxuriös-modischer Kleidung

porträtieren, wie sie für die neue Elite der Kaufleute-Fabrikanten im 18. Jahrhundert typisch war. Sie trägt ein elegantes Seidenkleid mit Schleifen- und Pelzverzierung, er einen modisch-legeren Hausmantel mit gestreifter Weste aus Indienne-Stoff und hält in der Hand eine Schnupftabkdose.

leuten weitgehend vorgespart.⁸ Die Söhne übernahmen den Betrieb der Eltern, schlugen dieselbe Ämterkarriere ein und heirateten die Töchter aus «standesgemässen» Familien. Unter diesen Umständen formte sich nicht nur die gesellschaftliche Elite zunehmend zu einer geschlossenen, beinahe aristokratischen Schicht. Auch in den unteren Ständen lassen sich Abschlüssungsmechanismen feststellen. So bildeten sich insbesondere in jenen Berufen und Ämtern «Dynastien» heraus, die als ehrlos galten. Die Familien der Günther, Näher und Mengis, die ab Mitte des 17. Jahrhunderts für gut zweihundert Jahre das Amt des Henkers ausübten, waren untereinander mehrfach verwandt und verschwägert.⁹

Dennoch waren die Standesgrenzen weder starr noch undurchlässig. Eine geschickte Heiratspolitik und wirtschaftliche Leistungen ermöglichten den sozialen Aufstieg einer Familie über Generationen hinweg, wie das Beispiel der Kaufleute und Fabrikanten zeigt, die im Laufe der Frühen Neuzeit zur gesellschaftlich führenden Gruppe wurden. Auch individuelles Verhalten, geschäftlicher Erfolg

oder Misserfolg begünstigten sozialen Auf- und Abstieg. Sichtbar wird dies vor allem, wenn soziale mit räumlicher Mobilität einherging. Sebastian Güntzer (1590–1638) beispielsweise, der in jungen Jahren als einfacher Handwerker aus dem Elsass nach Basel kam, gelang es dank seiner geschäftlichen Erfolge als Wurzkrämer, Beziehungen in die Basler Oberschicht zu knüpfen und zu einem der vermögendsten Bürger seiner Zeit aufzusteigen. Sein Vetter Augustin Güntzer (1596–ca. 1657) hingegen nahm den umgekehrten Weg. Der vormals angesehene Colmarer Zuckerbäcker hielt trotz widriger Umstände am calvinistischen Glauben fest und verweigerte sich den geselligen Ritualen. Ihm gelang es deshalb nicht, sich in die Handwerksghilden am Oberrhein zu integrieren. Nach seiner Emigration nach Basel 1653 verbrachte er seine letzten Lebensjahre als bedürftiger Hausierer.¹⁰

Soziale Ordnung als Ordnung der Geschlechter

Kleider markierten nicht nur die ständische Zugehörigkeit. Sie waren auch wichtige Medien, um den Wechsel zwischen Lebensphasen [72]¹¹ und die Beziehungen zwischen den Geschlechtern her- und darzustellen. In Kostümzyklen wie jenem von Glaser sind die Kleider der Frauen augenfällig, insbesondere die unterschiedlichen Formen der Kopfbedeckung, die teilweise die Haare, teilweise fast das gesamte Gesicht verhüllen. Wie im gesamten Zyklus orientierte sich Glaser auch hier an den geltenden Kleidervorschriften. In der Reformationsordnung von 1637 waren sie für Frauen besonders detailliert ausgefallen; entsprechend war der Verstoss gegen Kleiderordnungen auch ein Delikt, für das sich vor allem Frauen verantworten mussten.¹² Die Mandate verpflichteten verheiratete Frauen dazu, beim Kirchgang den ‹Sturz› zu tragen, der das Gesicht weitgehend verhüllte. Damit wurde dem reformierten Idealbild der bescheidenen, zurückhaltenden, ihrem Gatten ergebenden Ehefrau sichtbarer Ausdruck verliehen. Ledige Frauen hingegen erschienen ohne oder mit weniger elaborierter Kopfbedeckung in der Kirche. Der Familienstand war somit an der Art des Gesichtsschleiers zu erkennen. Ganz eindeutig war diese Codierung allerdings nicht, zumal der Schleier bis Ende des 18. Jahrhunderts mehrere Umdeutungen erfuhr. Als Symbol der Geschlechterordnung besass er jedoch über die gesamte Frühe Neuzeit eine wichtige Bedeutung [71].¹³

Der ‹Sturz› verdeutlicht, wie eng die geschlechtsspezifische Ausdifferenzierung von Kleiderordnungen mit den zeitgenössischen Ehevorstellungen korrespondierte. Seit der Reformation galt die Ehe als Idealbild und Norm für die Beziehung zwischen den Geschlechtern. Andere – klösterliche oder zölibatäre – Lebensmodelle waren nicht mehr vorgesehen. Die Klosterauflösungen des 16. Jahrhunderts



71 Johann Rudolf Huber, Basler Trachten von Anno 1600, 18. Jahrhundert. — Der «Sturz» diente den verheirateten Basler Frauen als Kirchenschleier. Er symbolisierte die eheliche Ordnung und war zugleich ein Privileg der Frauen der oberen Stände. Klagen von Frauen, die aus finanziellen oder gesundheitlichen Gründen keinen «Sturz» tragen wollten, wies der Rat ab. Erst im späten 18. Jahrhundert änderte er diese Politik.

hatten besonders für die Frauen weitreichende Konsequenzen. Für sie verschwand nicht nur die privilegierte Möglichkeit, unverheiratet zu bleiben, sondern auch der Zugang zu höherer Bildung. Hinzu kam, dass der Rat und die Kirche mit der Aufhebung der Klöster ihren Kampf gegen die «Unzucht», also gegen jegliche Form vor- und außerehelicher Intimität, verschärften. 1532 hob der Rat das Bordell in der Malzgasse auf und stellte, explizit allerdings erst 1637, «vorehelichen Beischlaf» unter Strafe.¹⁴ Dadurch wurde die Ehe zum einzigen Ort legitimer Sexualität. Ihr oblag es fortan, die sexuelle «Reinheit» jedes und jeder Einzelnen zu gewährleisten – und damit zugleich die moralische Reinheit der ganzen Gemeinschaft.

Die sittlich-moralische Aufladung und Überhöhung der Ehe führte dazu, dass die gelebten Ehen vermehrt zum Gegenstand von Konflikten wurden. Die Scheidung war eine nach der Reformation neu geschaffene Option, die hier Handlungsspielräume eröffnete, aber auch ein Einfallstor für obrigkeitliche Regulierungen bildete. So schuf der Rat nach dem Vorbild Zürichs bereits 1529 als eine der ersten nachreformatorischen Institutionen ein Ehegericht. Darin richteten Rats-

herren und Pfarrer gemeinsam über Fälle vorehelicher Sexualität, über die Rechtmässigkeit von Ehen, über Scheidungsbegehren und Fälle häuslicher Gewalt. Die Urteile und Argumentationslinien des Gerichts trugen wesentlich dazu bei, die Verhältnisse der Geschlechter, deren Rollenerwartungen und Handlungsweisen festzuschreiben. Bereits die erste, 1533 erlassene Ehegerichtsordnung gründete auf der Definition geschlechtsspezifischer Merkmale und Stereotypen. Verführung beschrieb sie als ausschliesslich weibliche Praxis, während sie sexuelle Gewalt männlich konnotierte. In den Gerichtsverfahren zeigten diese geschlechtsspezifischen Deutungsmuster Wirkung. Vor allem männliche Angeklagte versuchten, das Stereotyp der verführerischen Frau zu nutzen, um einer Bestrafung für vorehelichen Geschlechtsverkehr zu entgehen.¹⁵

In ihren Anklagen bezichtigten die Richter in der Regel beide Geschlechter gleichermaßen der Unzucht. Im 16. Jahrhundert finden sich viele Fälle, in denen zugunsten der angeklagten Frauen entschieden wurde. Vor allem der Hinweis, vor dem vorehelichen Beischlaf ein Eheversprechen erhalten zu haben, wirkte strafmildernd, wenn die eingeholten Zeugnisse von Verwandten und Bekannten die moralische Integrität der betroffenen Frau belegten. Im Laufe des 17. Jahrhunderts verschoben sich die Gewichte. So verschlechterten sich die Chancen von unverheirateten Schwangeren, ihre Interessen bei Vaterschaftsklagen durchzusetzen.¹⁶ Dies hatte für die verurteilten Frauen weitreichende Konsequenzen. Sie trugen die alleinige finanzielle Verantwortung für uneheliche Kinder. Zudem war die weibliche Ehre – im Gegensatz zu jener der Männer – unmittelbar an Jungfräulichkeit und sexuelle Integrität gekoppelt.¹⁷ Eine Verurteilung hatte dementsprechend den Ehrverlust zur Folge, der wiederum durch die Kleidung zum Ausdruck gebracht wurde. Die 1717 neu erlassene und nochmals verschärfte Ehegerichtsordnung sah vor, dass wegen Unzucht oder Ehebruch verurteilte Frauen beim Kirchgang weder einen Jungfernkranz noch den «Sturz» tragen durften. Sie wurden damit für alle sichtbar als «unrein» und «unehrenhaft» stigmatisiert.¹⁸

Die moralisch-sittliche Aufladung der Ehe war eng verbunden mit der Hierarchisierung der Beziehungen zwischen den Eheleuten. Der Ehemann übernahm mit der Hochzeit die rechtliche Vormundschaft über die Ehefrau von deren Vater, stand als Patriarch der Familie vor und verwaltete den gemeinsamen Besitz. Die Ehefrau arbeitete im Haus, wo sie die Kinder grosszuziehen, ihren Ehemann von der «Haußhaltungs-Sorg» zu entlasten und ihm im «Beruff wol an die hand» zu gehen hatte. Dies war das Idealbild der Ehefrau, das der Münsterpfarrer Peter Werenfels (1627–1703) im Jahr 1681 in der Leichenpredigt für Monica Miville (1609–1681) entwarf.¹⁹ In der Praxis gab es allerdings einige Unterschiede, die



72 Anonym, Auszug aus dem Stammbuch der Falkner, 1690. — Das Beispiel der Männer der Familie Wittnauer-Falkner zeigt, wie die Kleidung den Wandel vom Kind zum Mann markierte: Hosen statt Röcklein, Dolch und Degen statt Steckenpferd und Windrad, ein Barett für die ledigen jungen Männer und ein Federhut für das Familienoberhaupt.

mit der sozialen Herkunft und der Standeszugehörigkeit der Eheleute zusammenhängen. In den unteren sozialen Schichten gingen häufig beide einer abhängigen Lohnarbeit nach und erlebten dabei das Geschlecht als wichtige Differenzkategorie. Im Rebbau beispielsweise wurde zwischen «weiblichen» Arbeiten und – doppelt so gut bezahlten – «männlichen» Arbeiten unterschieden.²⁰ Im 18. Jahrhundert bildeten sich für die Unterschichten weitere geschlechtsspezifische Arbeitsfelder heraus. Mit dem «Doppeln» und «Zwirnen» etwa waren vor allem Frauen, insgesamt mehrere hundert Städterinnen, beschäftigt. Einige Frauen besaßen eigene kleine Zwirnereien mit Bandmühlen, die ihnen eine gewisse Selbstständigkeit ermöglichten, ohne sie jedoch aus der Abhängigkeit von der Auftragslage und damit von den Fabrikanten zu lösen.²¹

In den Kaufmanns- und Handwerksfamilien hingegen agierte das Ehepaar als «Arbeitspaar», das gemeinsam und in sich ergänzenden Rollen für den Betrieb und den Haushalt zuständig war. Ursula Peyer-Im Hoff (1567–1655) beispielsweise war, wie es in ihrer Leichenpredigt heisst, ihrem Ehemann, dem Kaufmann

Hans Christoph Peyer (1562–1610), eine «getrewe Gehülffin» gewesen und hatte «der Haußhaltung sonderlich in ernstlicher Zucht der Kinderen wol vorgestanden». In die Geschäfte ihres Ehemanns war sie so sehr involviert, dass sie diese nach dessen Tod im Jahr 1610 mit «großer Fürsichtigkeit und Aufrichtigkeit» bis ins hohe Alter weiterführte.²² In der städtischen Elite, besonders in den Haushalten der Spitzenpolitiker, wurde aus dem «Arbeitspaar» häufig ein «Amtspaar». Hier übten die Frauen trotz formeller Machtlosigkeit viel Einfluss aus, indem sie Kontakte knüpften und pflegten und die familieneigenen Güter und Besitztümer verwalteten, wenn der Ehemann wochen- oder monatelang abwesend war.²³

Wie die Standeszugehörigkeit wurden auch die vorherrschenden Geschlechterbeziehungen im Laufe des 18. Jahrhunderts, zunächst vor allem in den Kreisen der Kaufleute und Gelehrten, zunehmend infrage gestellt. In den Stuben und Kämmerlein diskutierten Männer, in den Salons Männer und Frauen über die Gleichheit der Geschlechter und übten neue Umgangsformen ein. Gerade an der Person des wichtigsten Basler Aufklärers, Isaak Iselin, zeigt sich jedoch die Ambivalenz dieser Debatten. Iselin setzte sich beispielsweise für die Verbesserung der weiblichen Schulbildung in der Stadt ein und legte Wert darauf, seine Töchter bereits im frühen Kindesalter selbst zu unterrichten. Jedoch sah er, wie viele seiner Zeitgenossen, das Ziel dieser Bildungsbemühungen weiterhin darin, die jungen Frauen zu guten Müttern und Hausfrauen zu erziehen. Die bestehende Ordnung des Familiengefüges blieb für ihn gültig.²⁴

Armut, Fürsorge, Disziplinierung

Neben dem Stand und dem Geschlecht visualisierten Hans Heinrich Glasers Kostümbilder Reichtum und Vermögen, aber auch Armut in der Basler Bevölkerung. Der Reichtum der höheren Stände ist auf den zahlreichen Abbildungen von Angehörigen des Basler Bürgertums dargestellt. Die mittellose Stadtbevölkerung hingegen rückt nur auf einer Radierung in den Blick, auf der ein Bettelvogt einem Bettler seine «Gewalt» «erzeigt». Von oben schaut er auf den Bettler herab, der unterwürfig den Hut gezogen hat, und ermahnt ihn mit ausladender, disziplinierender oder beherrschender Geste. Die in der Gestik zum Ausdruck gebrachte Bildaussage wird durch die Darstellung der Kleidung unterstrichen. Der aufwendigen Amtstracht des Bettelvogts stehen die zerrissenen Hosen der beiden abgebildeten Bettler gegenüber, die der Obrigkeit als Indiz für Armut und damit als Indikator galten, ob jemand berechtigt war, Almosen aus dem städtischen Haushalt zu empfangen.²⁵ Zu Armen wurden die beiden Bettler, so lässt sich diese Abbildung lesen,

also nicht nur durch ihre Lebensumstände und sozialen Praktiken, sondern auch durch deren Inszenierung und die Zuschreibung durch die Obrigkeit [73].

Zunächst jedoch waren Armut und Bettelei während der gesamten Frühen Neuzeit eine in der Stadt weit verbreitete gesellschaftliche Realität. Da es, abgesehen von der Familie, keine soziale Absicherung gab, drohte mit dem Verlust des Einkommens stets das Abdriften in Armut. Alter und Krankheit waren, neben der Verwitwung der Frauen, die grössten Risikofaktoren. Besonders davon betroffen waren die Unterschichten, die permanent in prekären Lebensverhältnissen lebten. Dazu gehörten Knechte und Mägde, Ammen, Tagelöhnerinnen und Tagelöhner, im 18. Jahrhundert zudem viele der in den neuen Industrien beschäftigten Arbeiter und Arbeiterinnen. Sie machten insgesamt rund einen Fünftel der städtischen Bevölkerung aus.²⁶ Wegen ihres geringen Einkommens litten die Unterschichten direkt unter konjunkturellen und saisonalen Schwankungen. Zudem griff die Obrigkeit zu ihren Ungunsten in das Lohngefüge ein. So wies die erstmals 1649 erlassene Gesindeordnung die Bürger an, ihren Knechten und Mägden nicht zu hohe Löhne zu bezahlen, um die Mitbürger nicht zu Lohnerhöhungen zu zwingen.²⁷ Aber auch Bürgerrecht und Zunftmitgliedschaft schützten nicht vor prekären Lebensverhältnissen, da nur ein kleiner Teil der Bevölkerung in der Lage war, Vermögen zu akkumulieren.²⁸ Als die wirtschaftliche Lage Ende des 18. Jahrhunderts besonders schwierig war, lebte zeitweise ein Achtel der städtischen Bevölkerung unter der von der Obrigkeit definierten Grenze für den Erhalt von Fürsorgeleistungen.²⁹

Armut und Bettelei waren weit verbreitet

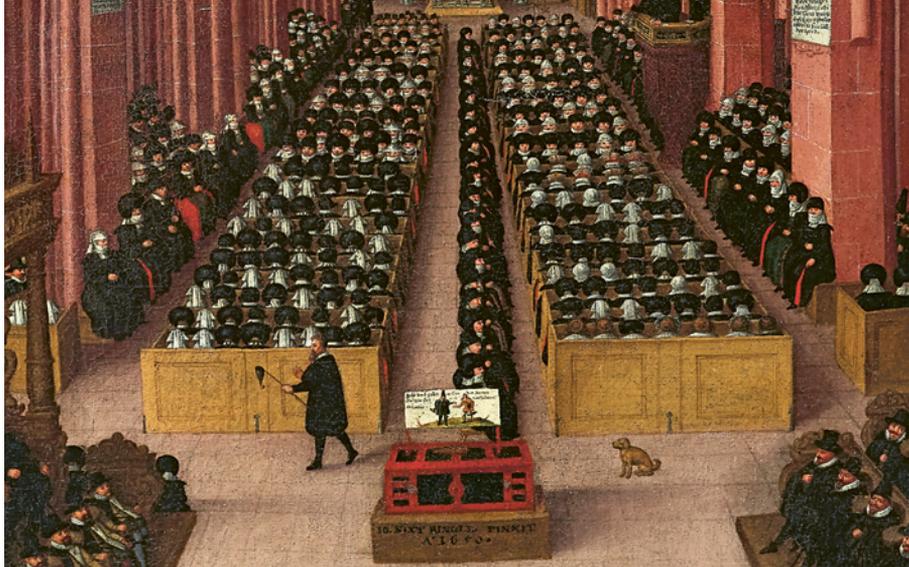
Zuständig für die Zusprache der Berechtigungen und das Erbringen dieser Fürsorgeleistungen war der Rat. Er hatte diese Aufgabe nach der Reformation übernommen, nachdem die Klöster als karitative Institutionen weggefallen waren. Bereits 1526 arbeitete er, in engem Austausch mit anderen Städten am Oberrhein, eine Almosen- und Bettelordnung aus, die kurz nach der Reformation in Kraft trat. Die darin vertretene Armenpolitik basierte zum einen auf dem Gebot christlicher Nächstenliebe und Fürsorge. Zum anderen lag ihr die Ansicht zugrunde, dass Armut in erster Linie selbst verschuldet sei. Entsprechend unterschied der Rat in der Ordnung und in seiner politischen Praxis zwei Formen von Armut: Als «würdige» Arme galten fromme und ehrbare Personen, die aufgrund äusserer Umstände ihren Lebensunterhalt vorübergehend oder langfristig nicht selbst bestreiten konnten. In diese Kategorie fielen insbesondere Witwen, verlassene Ehefrauen und deren Kinder sowie Alte und Kranke.³⁰ Als «unwürdig» galt, wer als arbeitsfähig eingestuft wurde, aber «under dem schyn der armuot» aus Faulheit oder aufgrund

73 Hans Heinrich Glaser, «der bättler vogt» [Bettelvogt], Kostümfolge, 1634. — Ein Amtszeichen mit Bettelstab kennzeichnete den Bettelvogt als Amtsträger. Er hatte die Aufgabe, die Einhaltung der Bettel- und Almosenordnung zu überwachen, die Armen zu kontrollieren und mit falschen Bettelbriefen ausgestattete Betrüger und Betrügerinnen zu entlarven. Die Bettelvögte wurden in der Regel aus den unteren Schichten rekrutiert. Sie kannten also die Lebensumstände der Bettelnden und hatten zugleich das Bedürfnis, sich von diesen abzugrenzen.



seines Lebenswandels um Almosen bat. Diese Zuschreibung zielte vor allem auf Männer ab, für die es ausser Alter und Krankheit kaum Kriterien gab, die sie zu «würdigen» Bedürftigen machten. Wer als «würdig» eingestuft wurde, erhielt eine Erkennungsmarke, um von den Bettelvögten und bei der Verteilung von Almosen sogleich identifiziert werden zu können. Insofern war die städtische Armenpolitik ein Instrument der Fürsorge, das aber auch eine indirekte Stigmatisierung und Ausgrenzung der Armutsbetroffenen nach sich zog.³¹

Für die Verteilung der Almosen und andere Fürsorgeleistungen sorgte ein Geflecht von Institutionen, das sich seit dem Spätmittelalter herausgebildet hatte. Es wurde nach der Reformation aus dem «Klostergut» (vgl. S. 108), dem Vermögen der Zünfte und mit Kollekten finanziert. Im «Grossen Almosen» am Barfüsserplatz konnten Bedürftige täglich eine Mahlzeit, wöchentlich einen Geldbetrag und jährlich Kleider und Schuhe beziehen. Das im 16. Jahrhundert erweiterte Spital beim Barfüsserplatz beherbergte hilfs- und pflegebedürftige Arme, jenes an der Freien Strasse Frauen im Kindbett und in einem separaten Haus psychisch Erkrankte. Den Charakter einer eigentlichen Armenanstalt hatte das Zucht- und Waisenhaus,



das der Rat 1667 im ehemaligen Steinen-, zwei Jahre später im Kartäuserkloster einrichtete. Hier arbeiteten Waisenkinder, Kinder aus mittellosen Familien sowie Gefangene in der Bandfabrikation.³² Ähnlich funktionierte das 1785 gegründete Arbeitshaus, in dem bis zu siebzig Personen das Baumwollspinnen erlernten und ausübten.³³ Dabei ging es weniger um den Verdienst, der ohnehin nicht zur Finanzierung des eigenen Lebens reichte.³⁴ Vielmehr hatten diese Massnahmen zum Ziel, den Arbeitswillen und damit die Ehrbarkeit der Armutsbetroffenen zu prüfen, von der letztlich die Almosenberechtigung abhing.³⁵ Fürsorge wurde in diesen Institutionen also mit Disziplinierung verbunden, Wissen über die Armutsbetroffenen gesammelt und deren Armut durch alltägliche Routinen sichtbar gemacht.

Neben der Ehrbarkeit und ‹Würde› war die Herkunft ein wichtiges Kriterium der Almosenberechtigung. Denn die Bettelpolitik zielte auf eine Abgrenzung nach aussen und damit auf eine Herstellung der städtischen Einheit. Nur einheimischen Bedürftigen, also Basler Bürgerinnen und Bürgern sowie den Hinterassen, gewährte der Rat vollumfänglichen Zugang zum Almosenwesen. Dessen ungeachtet war die Stadt Anziehungspunkt für Bedürftige aus dem nahen Umland oder für nicht sesshafte Bettlerinnen und Bettler, die wegen ihrer Heimatlosigkeit als besonders unehrenhaft galten. In den Jahren um 1600 beispielsweise zog die verwitwete Margreth Vögtlin aus Riehen immer wieder alleine, mit ihren Töchtern oder gemeinsam mit anderen Bedürftigen durch Basel. Sie bat in den Bürgerhäusern um Almosen, bot aber auch Heilkräuter und andere ‹magische› Mittel an, die in den Bürgerfamilien bei Krankheit gefragt waren.³⁶ Armen wie Vögtlin gegenüber changierte das Verhalten des Rates zwischen Fürsorge und Abschreckung respek-

← 74 **Johann Sixt Ringle, Innenansicht des Basler Münsters (Detail), 1650.** — Im nachreformatorischen Münster wurde in der Mitte der Kirche ein Opferstock mit Heischebild aufgestellt, auf dem es hiess: «Gebt um Gott's Willen den Armen, so will sich Gott auch Euer erbarmen». Der Sigrist ging mit dem Sammelbeutel umher und sorgte für Ruhe und Ordnung.

→ 75 **Almosenbüchse, 1. Viertel 16. Jahrhundert.** — Vor der Reformation standen in den Kirchen Büchsen, mit denen für durchreisende Pilger gesammelt wurde.



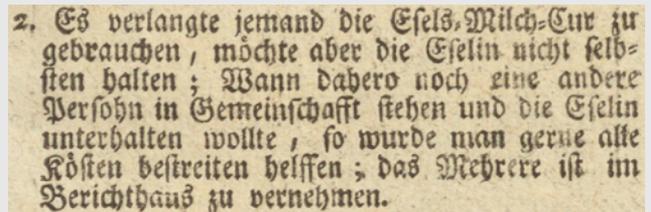
tive Kriminalisierung, um sie vom städtischen Territorium fernzuhalten. 1573 verbot der Rat auswärtigen Bedürftigen den Aufenthalt auf dem Kohlenberg, dem traditionellen Armenviertel der Stadt, und in der Folge verhängte er immer wieder öffentlichkeitswirksame Strafen gegen fremde Bettler sowie gegen jene Stadtbewohnerinnen, die ihnen Almosen gaben.³⁷ 1692 etwa liess er fremde Bettlerbuben an den Füßen gefesselt und mit einem Besen auf den Achseln durch die Gassen führen, um eine abschreckende Wirkung zu erzielen.³⁸

Selbst die Hilfe der Elendenherberge am Petersplatz, seit dem 14. Jahrhundert Anlaufstelle für fremde Bedürftige, vereinte Fürsorge mit Abschreckung. Wer in die Herberge gelangen wollte, musste sich an den Stadttore finden, wo die Bettelvögte zweimal täglich nach den ehrbaren Bedürftigen unter den Anwesenden sondierten. Den Abgewiesenen gaben sie allenfalls etwas Geld, die anderen führten sie in einer Art öffentlicher Prozession zur Herberge. Hier erhielten diese unter Aufsicht der Kolletherren eine Mahlzeit und eine Übernachtungsmöglichkeit, ehe es am Folgetag, erneut unter Begleitung der Bettelvögte, zum Stadttor hinaus ging.³⁹ Trotz ihrer Härte war die Stadt besonders in Krisenzeiten ein wichtiger Zufluchtsort. 1694 rapportierten die Kolletherren, dass sich täglich bis zu dreitausend Menschen vor den Stadttoren versammelten und sich teilweise gewaltsam, häufig aber erfolglos Einlass in die Stadt zu verschaffen versuchten.⁴⁰ So trug die Obrigkeit mit ihrer Armut- und Kriminalitätspolitik gegenüber nicht sesshaften Bevölkerungsgruppen, die in Krisen Jahren auf Einkünfte aus der Bettelerei angewiesen waren, dazu bei, diese an den Rand der Gesellschaft und in die Nähe krimineller Milieus zu drängen.⁴¹

Von Eseln, Bienen und Tauben: Tiere in der Stadtgesellschaft

Eine Stadt voller Menschen ist zugleich eine Stadt voller Tiere. Im frühneuzeitlichen Basel wurde eine grosse Anzahl von ihnen gehalten – zunächst wegen ihrer Nützlichkeit, ja Unentbehrlichkeit für verschiedene Zwecke, von Ernährung und Transport (Geflügel und Huftiere) bis hin zu Schutz und Schädlingsbekämpfung (Hunde und Katzen). Besonders beim Blick in das seit 1729 wöchentlich erscheinende Anzeigenblatt, das Avis-Blatt, wird aber auch deutlich: Tiere waren ganz allgemein ein wichtiger Aspekt bürgerlicher Wohn-, Lebens- und Konsumkultur, Gegenstand eigener Ökonomien, die einigen Baslerinnen und Baslern (und manchen Durchreisenden) ein Einkommen sicherten.

Esel etwa wurden nicht nur als Last- und Reittiere gehalten, sondern auch wegen ihrer Milch, die als eine Art Superfood galt. Über mehrere Wochen täglich getrunken versprach sie Hilfe gegen allerlei Gebrechen. Anbieterinnen und Anbieter verkauften dafür über das Avis-Blatt Abonnements und lieferten das Getränk nach Wunsch auch «eselwarm» direkt ins Haus. Frische und Qualität der Milch waren besonders wichtig: In Werbeanzeigen beschrieb man die gute Haltung der Tiere, liess sich die Milchqualität von Ärzten bestätigen und bot misstrauischen Abnehmenden an, beim Melken dabei zu sein. Neben Milch-Abos war auch das Mieten einer Eselstute beliebt. Um sich Kosten und Milchertrag zu teilen, wurden die Tiere oft von



2. Es verlangte jemand die Esels-Milch-Cur zu gebrauchen, möchte aber die Eselin nicht selbst halten; Wann dahero noch eine andere Person in Gemeinschaft stehen und die Eselin unterhalten wollte, so wurde man gerne alle Kosten bestreiten helfen; Das Mehrere ist im Berichtshaus zu vernehmen.

76 Anzeige im Avis-Blatt vom 3. Juni 1745.

mehreren Personen in einer Art Esel-Sharing gehalten. Die Milch war auch ausserhalb der Stadtmauern begehrt: Die Tiere wurden aus städtischen Ställen in die Landsitze in der Umgebung ausgeliehen, in den Kurhäusern gehörten Eselsmilch-Kuren zum Standardangebot.

Neben tierischen Produkten dienten auch die Tiere selbst dem städtischen Konsum, etwa in unterhaltsamen Spektakeln, die im Avis-Blatt angekündigt wurden. So konnte man gegen Eintritt 1748 ein Rhinoceros bewundern, 1761 einen Pelikan, 1768 zwei Affen und andere asiatische und amerikanische Säugetiere (käuflich zu erwerben!), 1788, 1801 und 1802 Löwen, Tiger und Leoparden. Schaulust wurde, mit aufklärerischem Bildungsanspruch verknüpft (oder verbrämt), auch für Verkaufsveranstaltungen genutzt: 1774 führte der notorische «Bienenbändiger» Wildman neben einigen Kunststücken auch einen Bienenkorb für das eigene Wohnzimmer vor: «Man kan hierinn alle Arbeiten dieses geschäftigten und nützlichen

Thieres sehen, ohne daß selbiges ins Zimmer wird hinein kommen können. Diese Körbe sind eben so, wie sein vollständiger Wegweiser zur Verpflegung und Wartung der Bienen [...] bey ihm zu haben.»⁴² Ob das Infotainment-Mobiliar tatsächlich Absatz fand, ist schwer zu sagen. Häufige Inserate zu Bienenstöcken verweisen jedenfalls auf eine rege Imkerei innerhalb der Stadtmauern. Ebenso und mehr noch wurde die Taubenzucht als Nebenerwerb oder zum Zeitvertreib gepflegt. Anders als die heute dominierenden Stadttauben hielten die Baslerinnen und Basler in ihren Schlägen eine bunte Vielfalt unterschiedlichster Arten. Taubenhändler und Privatpersonen boten ihre Vögel zum Verkauf oder Tausch an, ebenso Nester, Taubenschläge und Anleitungen zur Zucht und Pflege der Vögel. Taubenhaltung konnte allerdings auch zu Missmut führen: «Verflog» sich eine Taube in den falschen Schlag oder fiel sie des Nachbarns Katze zum Opfer, führte dies nicht selten zu eskalierenden Streitigkeiten, wobei sogar mit Waffengewalt gegen die Tauben der Nachbarin gedroht werden konnte. Dass das «Auf-fangen» fremder Tauben sozialen Konfliktstoff mit sich brachte, wird auch in den zeitgenössischen Taubenzucht-Ratgebern deutlich – eigens ausgewiesene Kapitel mahnen zur nachbarschaftlichen Toleranz. Tiere waren mithin integraler Bestandteil nicht nur der ökonomischen, sondern auch der sozialen Ordnung der Stadt. **Anna Reimann, Alexander Engel, Lars Dickmann**



77 Darstellung aus der Serie «Baslerische Ausruff-Bilder» von David Herrliberger, 1749.

Abweichendes Verhalten: Kriminalität, Heterodoxie, Rechtsprechung

Neben der inneren Ausdifferenzierung der sozialen Ordnung war es Aufgabe der Obrigkeit, deren Grenzen festzulegen und zu sichern. Insofern bestimmte das dichte Netz an Normen nicht nur das Zusammenleben in der Stadt, sondern legte auch fest, was abweichendes und folglich unerwünschtes Verhalten war. Die Abweichung von einer Norm, also ein Verbrechen oder Vergehen, bedrohte im zeitgenössischen Verständnis die soziale Position der Involvierten, ja stellte mitunter das gesamte Sozialgefüge der städtischen Gesellschaft infrage. Wenn sich Nachbarinnen beleidigten, wenn junge Männer im Wirtshaus rauften oder wenn jemand im Gedränge auf dem Marktplatz einen Diebstahl beging, stand stets die Ehre aller Beteiligten, der Opfer wie der Täter, auf dem Spiel. In Rechtsquellen, in Gerichts- und Prozessakten wird soziale Ordnung deshalb in besonderem Masse greifbar: als Zusammenspiel von Rechtsnormen und deren Durchsetzung, von Verhaltensweisen und deren Beurteilung, dessen Ziel es war, ‹Kriminelle› zu identifizieren und zu bestrafen.

Recht setzen, einklagen und durchsetzen

Den Rahmen, innerhalb dessen ein Verhalten als abweichend oder kriminell eingestuft und sanktioniert wurde, bildeten die Rechtsnormen. Diese basierten teilweise auf Gewohnheitsrecht, das im Verlauf der Frühen Neuzeit jedoch gegenüber dem gesetzten Recht zunehmend in den Hintergrund trat. Seit dem 15. Jahrhundert beanspruchte der Kleine Rat mehr und mehr Teile der Rechtsetzung für sich. Mit der Reformation baute er seine Kompetenzen weiter aus und griff auch in Bereiche wie Sittlichkeit und Ehe ein, für die zuvor die Kirche zuständig gewesen war. In der Regel entschied der Rat allein über neue Erlasse, konnte bei Bedarf jedoch ihm untergeordnete Kommissionen und Amtsträger mit einbinden, etwa die Landkommission oder die Landvögte für Gesetze, die vorwiegend die Landschaft betrafen. Die neuen Gesetze verbreitete der Rat, indem er sie in gedruckter Form an den Stadttoren, in Wirtshäusern und an Kirchentüren anbrachte und durch die Pfarrer von der Kanzel verkünden liess.

In den Jahren nach der Reformation, besonders ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, intensivierte der Rat seine Gesetzgebungsaktivitäten. Mit Verweis auf die Reformation und die Reformationsordnung, die Strafbestimmungen zu ein-

zelenen Delikten enthielt, verfolgte er das Ziel, das Ideal eines gottgefälligen, wohlgeordneten Gemeinwesens zu verwirklichen. Die Gesetze zielten darauf ab, über die Regulierung des individuellen Verhaltens die öffentliche Ordnung zu stabilisieren. Die Mandate verboten Fluchen und Schwören, Luxus und Spiele immer wieder mit der Begründung, dass Gott die gesamte Gesellschaft für die Vergehen Einzelner bestrafen würde. Diese Vorstellung eines göttlichen Strafgerichts verschwand bis Ende des 18. Jahrhunderts nicht aus den Ordnungen, wenngleich zunehmend innerweltliche Argumentationen und Gestaltungsansprüche an Bedeutung gewannen.⁴³

Zwischen 1492 und 1797 erliess der Rat für die Stadt und Landschaft Basel mehr als 1200 gedruckte Mandate.⁴⁴ Darunter waren zahlreiche gleich oder ähnlich lautende Vorschriften, da der Rat die Mandate häufig wiederholte, teilweise wortwörtlich, teilweise mit Präzisierungen und Ergänzungen. Das Delikt der Gotteslästerung beispielweise wurde zwischen 1637 und 1798 in nicht weniger als vierzig Gesetzestexten unter Strafe gestellt.⁴⁵ Die wichtigsten Bestimmungen fasste der Rat 1637, 1715 und letztmals 1780 in den «Reformations- und Policeyordnungen» sowie 1719 in der Stadtgerichtsordnung zusammen. Sie bildeten die Grundlage des städtischen Rechts, das folglich aus einer Vielzahl von Einzelerlassen bestand. Sie hatten, trotz ähnlich lautender Gesetzestexte in anderen Territorien, bloss innerhalb des Basler Herrschaftsgebiets Gültigkeit. Einzig für Kapitalverbrechen wie schwere Eigentumsdelikte, Mord, Hexerei und Sodomie, für Delikte also, auf die Landesverweis oder die Todesstrafe stand, kam in Basel – im Gegensatz zu anderen eidgenössischen Orten – mit der «Carolina», dem 1532 von Kaiser Karl V. für das Reich erlassenen Strafgesetzbuch, überregional gültiges Recht zur Anwendung. Hier zeigte sich Basels anhaltende Nähe zum Reich. Dafür waren auch die Professoren an der juristischen Fakultät der Universität verantwortlich, die das Reichsrecht weiterhin rezipierten.⁴⁶

Der Rat erliess von 1492 bis 1797 mehr als 1200 Mandate

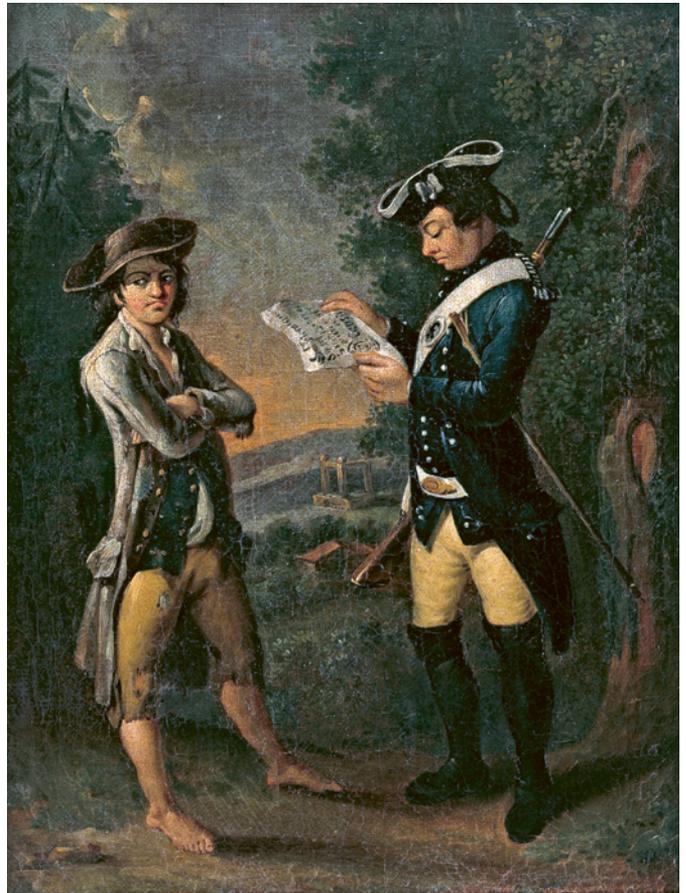
Der Kleine Rat war nicht nur rechtsetzende, sondern auch oberste ermittelnde und urteilende Instanz. Wenn Gerüchte über auffällige Verhaltensweisen und kriminelle Handlungen in der Stadt kursierten, beauftragte er die «Siebnerherren» – drei Kleinräte, drei Bürger sowie der Bürgermeister – mit Nachforschungen. Häufiger als Verfolgungen von Amtes wegen waren jedoch Anzeigen aus dem sozialen Umfeld der beschuldigten Person oder durch die Geschädigten selbst. Für sie waren Anzeige und Gerichtsverfahren meist das letzte Mittel, um im Falle eines Diebstahls, einer Beleidigung oder einer (verlorenen) Schlägerei die eigene Ehre zu retten. Der Stadtbeamte Onophrio Merian (1705–1758) beispielsweise zeigte im April 1755 beim Kleinen Rat zwei Metzger an, die ihn zunächst

beleidigt und ihm im anschliessenden Kampf seinen Degen abgenommen hatten. Beide Seiten interpretierten sowohl die Beleidigungen als auch die Entwendung der Waffe als Ehrverletzungen, was diesen Fall charakteristisch macht für derartige Auseinandersetzungen. Er zeigt, dass bei Gewalthändeln und daraus folgenden Gerichtsverfahren weniger die konkreten Umstände entscheidend und schon gar nicht die Körperverletzung oder die Tötung des Gegenübers das Ziel waren, sondern die Verteidigung und Wiederherstellung der eigenen Ehre.⁴⁷

Für die Durchsetzung der Rechtsnormen war die Obrigkeit auf Anzeigen und Denunziationen, also auf die Kooperation der Bevölkerung und deren Bereitschaft zur wechselseitigen sozialen Kontrolle angewiesen. Daneben setzte der Rat zur Überwachung und zur Durchsetzung des Rechts auf städtisches Sicherheitspersonal. Die Stadtgarnison und die nach Quartieren organisierte Bürgerwache sicherten nicht nur die Tore, sondern patrouillierten nachts durch die Gassen. Ähnliche Aufgaben erfüllten die Rats- und die Wachtknechte, die Überreiter sowie die Stadtboten, die Verhaftungen vornahmen und die in den Türmen und Bögen der Stadtmauern inhaftierten Gefangenen bewachten. Die Rats- und Wachtknechte, die selbst in den Gefängnistürmen wohnten, unterstanden wie auch der Folterknecht und der Henker dem Oberstknecht, welcher der wichtigste Sicherheitsbeauftragte der Stadt war.⁴⁸

Daneben gab es ein dichtes Geflecht von über zwanzig Ämtern und Kommissionen, die selbst über rechtsprechende Kompetenzen verfügten. Ihre Zuständigkeiten hingen von Art, Ort und Schwere des Delikts ab, ohne jedoch exakt festgeschrieben zu sein. Wichtig waren die beiden Stadt- respektive Schultheissengerichte im Gross- und Kleinbasel, die als Appellationsinstanzen für zivilrechtliche Belange fungierten. Die Vorstadtgesellschaften waren für Delikte in ihren Quartieren, das Gescheide für Streitigkeiten ausserhalb der Stadtmauern zuständig. Das universitäre Konsortium richtete über leichte Vergehen von Universitätsangehörigen. Das Waisengericht kam bei Vormundschaftsangelegenheiten, das Ehegericht bei Ehe- und das Fünfergericht bei Baustreitigkeiten zum Einsatz. Von besonderer Bedeutung waren die Bann- und ab 1637 die Reformationsherren, die Verstösse gegen die Sittlichkeit verfolgten. Über leichte Delikte, etwa Fluchen, Schwören, Trinken oder unregelmässigen Kirchenbesuch, urteilten sie selbst,⁴⁹ gravierende Fälle leiteten sie an den Kleinen Rat weiter. Ebenso verfahren sie mit renitenten Wiederholungstätern, bei denen sich auch nach dreimaliger Ermahnung keine Besserung einstellte.⁵⁰ Einzig für schwerwiegende Verbrechen, für Diebstähle, Tötungsdelikte oder Hexerei, musste zwingend der Rat eingeschaltet werden, da nur er dazu berechtigt war, die Todesstrafe zu verhängen.

78 Anonym, Basler Harschier überprüft einen Mann, ca. 1770/1780. — Die nackten Füße und die kurzen Hosen verraten ihn: Der junge Mann, dessen Passierschein von einem Harschier überprüft wird, ist ein Bettler oder Landstreicher. Als solcher stand er stets im Verdacht, kriminelle Handlungen vorzubereiten oder bereits durchgeführt zu haben. Die Einheit der Harschierer war 1744 eingerichtet worden. Sie hatte die Aufgabe, «Strolchen-Gesind» aufzuspüren, zu kontrollieren und gegebenenfalls auszuweisen.



Zum Justizapparat im weiteren Sinn gehörten auch die Gemeindepfarrer, die gerade im Bereich der Sittenmandate zwischen Bevölkerung und Gerichten vermittelten. Vor allem auf der Landschaft, aber auch in der Stadt war die weltliche Obrigkeit auf ihre Kooperation angewiesen, um die Mandate zu verkünden und die Bevölkerung zu ermahnen. Bisweilen ordnete der Rat an, Predigten zu bestimmten Themen zu halten, so etwa 1778 gegen die Unsitte, Schlägereien anzuzetteln.⁵¹ Auch in der Durchsetzung der Mandate und der Kontrolle der Bevölkerung spielten die Pfarrer eine wichtige Rolle. Sie kontrollierten die Regelmässigkeit des Kirchenbesuchs und der Glaubensunterweisung und waren häufig die erste Anlaufstelle für Denunziationen. Bei Sittendelikten sprachen sie selbst Ermahnungen aus und entschieden, ob die nächsthöhere Instanz eingeschaltet werden sollte. Der Wagnermeister Johann Georg Meyer und dessen Frau beispielsweise mussten sich zwischen 1769 und 1775 wegen einer ganzen Reihe von Verstössen gegen die

Sittlichkeit – darunter Fluchen, Schwören, Trinken, Streiten, schlechte Erziehung der Kinder und unregelmässiger Kirchenbesuch – mehrmals vor dem Gemeindepfarrer verantworten, der, als sich keine Besserung einstellte, zunächst den Antistes und anschliessend die Bannherren einschaltete. Zum Schluss landete der Fall vor dem Kleinen Rat. Er verurteilte die Ehefrau zu zwei Monaten Zuchthaus, während Meyer selbst mit einer Warnung vor schärferen Sanktionen davonkam.⁵²

Von normabweichendem Verhalten zu strafbarem Handeln

Ob Verhalten effektiv verfolgt und bestraft wurde, hing jedoch nicht nur davon ab, ob es von Normen abwich. Wesentlich war auch, ob die Obrigkeit einer Handlung soziale Sprengkraft attestierte. Diese Beurteilung war einem steten Wandel unterworfen. In der Zeit um 1600 ging der Rat Verdachtsfällen der Hexerei und Zauberei, die häufig den Endpunkt langwieriger Streitigkeiten bildeten, konsequent nach. Er führte zwischen 1602 und 1627 fünf grössere Hexenprozesse – eine verglichen mit anderen Territorien jedoch eher geringe Zahl. Selbst die politische und gesellschaftliche Elite war weder vor entsprechenden Anschuldigungen und Verfolgungen gefeit noch vor der Stigmatisierung und der sozialen Ausgrenzung, die mit einer Bestrafung einhergingen. So verfolgte der Kleine Rat sein eigenes Mitglied Adelberg Meyer (1560–1629) wegen Zaubereivorwürfen, als bei ihm im Zuge eines Erbschaftsstreits verdächtige Gegenstände gefunden wurden. Er schloss ihn aus und stellte ihn für den Rest seines Lebens unter Hausarrest.⁵³ In den folgenden Jahrzehnten verdingen Vorwürfe der Zauberei und Hexerei als Mittel der Anschuldigung und sozialen Ausgrenzung allerdings nicht mehr. Im 18. Jahrhundert sah der Rat darin allenfalls noch auffällige Verhaltensweisen der Untertanen, stuft sie aber kaum noch als gesellschaftsgefährdend ein. Anschuldigungen, welche die soziale Elite betrafen, liess er ins Leere laufen.⁵⁴

Wohl galten die Mandate und Ordnungen, sofern sie sich nicht explizit an eine bestimmte Personengruppe richteten, für alle unabhängig von Herkunft, Stand oder Geschlecht. In der konkreten Praxis spielte das Ansehen der beschuldigten Person dennoch eine grosse Rolle. Im Rahmen eines Prozesses wegen Sittenverstössen beklagten sich die Reformationsdiener im Jahr 1740 über die Konsequenzen, die es für sie hätte, wenn sie «die hohen Persohnen» beschuldigen würden.⁵⁵ Standespersonen wurden deshalb weniger häufig vor die Reformationsherren zitiert und öfters freigesprochen als die Angehörigen der unteren Stände.⁵⁶ Dazu trug zusätzlich bei, dass der Kleine Rat neben den Verhörprotokollen und Zeugenaussagen auch Bittschriften um Gnadenerlasse, die alle Bürger an ihn rich-

79 Basler Brandmarkeisen, 17. Jahrhundert. —

Das Basler Wappen war ein Zeichen der Integration und städtischen Einheit, aber auch des Ausschlusses. Der Rat liess Verbrecher mit glühenden Eisen brandmarken, um ihre Verbannung aus der Stadt sichtbar zu machen. Brandmarkung wie Verbannung zielten auch auf die Ehre der betroffenen Person – mit weitreichenden Folgen für die Zukunft der Verurteilten.



ten konnten, in seine Urteilsfindung miteinbezogen. Da hierbei das soziale Ansehen einer Person ins Spiel kam, waren Bittschriften häufig wichtiger als Rechtsgutachten, die der Rat einholte. Diese Gutachten stammten von den Stadtkonsulenten, den juristischen Beauftragten der Stadt, von auswärtigen Rechtsgelehrten, der Juristischen Fakultät oder, etwa bei Hexenprozessen, von der Theologischen Fakultät der Universität.⁵⁷ Doch der Rat war weder dazu verpflichtet, seine Urteile auf juristische Gutachten zu stützen, noch dazu, Beweise zu erheben oder die von den Parteien vorgeschlagenen Zeugen zu befragen. Als wichtigster Beweis galt ohnehin das Geständnis. Es war Ziel der Verhöre und Voraussetzung für eine Verurteilung und wurde bei schweren Delikten nötigenfalls unter Folter oder, was häufiger der Fall war, deren Androhung erzwungen.⁵⁸ Auch hier gab es allerdings Ausnahmen: Bürger wurden in der Regel sanfter angefasst als Nicht-Bürger, bei Ratsherren war die Folter ganz verboten.

Im Falle einer Verurteilung stand dem Gericht ein breites Repertoire an Strafen zur Verfügung, von Bussen über kurze Haft sowie Arbeits- und Zuchthausstrafen bis hin zur Todesstrafe, die der Kleine Rat zwischen 1550 und 1788 in rund 250 Fällen verhängte, mit im Laufe des 18. Jahrhunderts deutlich abnehmender Tendenz.⁵⁹ Nicht nur die Hinrichtungen, sondern auch andere Strafen wurden in der Regel öffentlich inszeniert und waren damit stets auch Ehrstrafen, die auf eine Ab- oder sogar Ausgrenzung der verurteilten Person abzielten. Wie im gesamten Verfahren waren auch hinsichtlich der Bestrafung die sozialen Stände ungleich betroffen. Haftstrafen verbüssten ehrbare Bürger in einem der komfortableren Gefängnisse, etwa im Aeschen-Schwibbogen, während Verurteilte aus den unteren sozialen Schichten im Eselturm oder im St. Alban-Schwibbogen, der wegen der

prekären Verhältnisse berüchtigten ›Bärenhaut‹, inhaftiert wurden.⁶⁰ Häufiger als Haftstrafen war bei schweren Delikten jedoch die Verbannung. Dabei zeigt sich, wie sehr der Rat nicht nur in der Strafverfolgung, sondern auch in der Durchsetzung seiner Urteile auf die Kooperation der Bevölkerung und letztlich sogar der Delinquentinnen und Delinquenten selbst angewiesen war. Institutionalisierte Form dieser Kooperation war die Urfehde. Damit schworen, zumindest bis ins 17. Jahrhundert, aus der Haft Entlassene, trotz des mit dem Freiheitsentzug verbundenen Ehrverlusts auf Rache gegenüber der Obrigkeit zu verzichten. Noch im 18. Jahrhundert beinhaltete die Urfehde den Schwur, im Falle eines Landesverweises das Basler Territorium nicht mehr zu betreten.

Religiöse Devianz im reformierten Gemeinwesen

Besonders rigoros ging die Obrigkeit gegen Normverstöße in Glaubensfragen oder im Bereich religiöser Praktiken vor. Denn die reformierte Konfession war wichtiger und integrierender Teil der kollektiven Identität des städtischen Gemeinwesens. Wie andere Städte und Territorien pflegte Basel das Selbstverständnis eines konfessionell einheitlichen Herrschaftsgebiets, in dem Rat und Kirche über die theologische Ausrichtung und damit den richtigen Glauben bestimmten. Alle Bewohnerinnen und Bewohner von Stadt und Landschaft wurden mit der Taufe, im Fall von Immigranten mit dem Ablegen des alten und der Annahme des neuen konfessionellen Bekenntnisses in das Gemeinwesen integriert. Das reformierte Glaubensbekenntnis war Voraussetzung für die Aufnahme in die Zunft und damit ins Bürgerrecht. Die gesamte Gesetzgebungstätigkeit, insbesondere die Moral- und Sittenpolitik, Schulbildung und Predigten zielten permanent darauf ab, die reformatorischen Ideale im Gemeinwesen zu verwirklichen.

Unter diesen Bedingungen waren die Handlungsspielräume für Andersgläubige eng beschränkt. In den Quellen werden sie häufig erst als Gruppe greifbar, wenn sie verfolgt, also offiziell als deviant betrachtet wurden. Die Abweichung von der reformierten Lehre war nicht nur eine Opposition gegen die kirchlichen Verhältnisse, sondern zugleich ein Widerstand gegen die politische und soziale Ordnung. Entsprechend ging der Rat, der sich als ›christliche Obrigkeit‹ verstand und inszenierte, konsequent gegen ›Ketzer‹ und ›Häretiker‹ vor. Dies bekamen bereits vor der Reformation die Täuferinnen und Täufer zu spüren. Im Gegensatz zu Johannes Oekolampad und anderen Reformatoren lehnten sie die Kindertaufe zugunsten einer Erwachsenentaufe ab und propagierten damit eine Freiwilligkeit der Kirchenmitgliedschaft, welche die Einheit der städtischen Gemeinschaft

infrage stellte. Radikale Exponenten des Täuferturns, etwa Lorenz Hochrütiner (ca. 1490–1528), verweigerten zudem Eid und Kriegsdienst und wirkten damit auf einen Bruch mit der weltlichen Obrigkeit hin. Rat und Kirche bekämpften die Täuferbewegung deshalb ab 1525 mit Verhaftungen und Ausweisungen.⁶¹ Nach 1529 wurden die Massnahmen sowohl gegen die Täuferinnen wie gegen jene Basler verschärft, die beim alten Glauben geblieben waren. Die Reformationsordnung und ein kurz darauf erlassenes Täufermandat sahen die Verhaftung der «rottengeyster, die man widertöuffer nempt», vor und drohten all jenen mit Verbannung und letztlich Hinrichtung, die nicht von ihrem Glauben abrückten.⁶² Auf Grundlage dieses Mandats kam es bis 1531 zu mindestens drei Hinrichtungen.⁶³

In der Markierung religiöser Differenz ging der Rat jedoch nicht immer so konsequent vor wie in der frühen Reformationszeit, als es darum ging, konfessionelle Einheit überhaupt erst herzustellen. Von den 1530er- bis in die 1580er-Jahre entwickelte sich in Basel ein gegenüber heterodoxen Strömungen relativ tolerantes Klima, in dem Rat und Kirche ökonomische Überlegungen häufig höher gewichtet als konfessionelle Erwägungen. So war in den späten 1530er- und den 1540er-Jahren weitherum bekannt, dass auf Basler Territorium das Täuferturn zwar offiziell verboten war, aber kaum verfolgt wurde. Andere Bewohnerinnen und Bewohner der Stadt besuchten aus blosser Interesse oder aus religiöser Überzeugung die Gottesdienste in benachbarten lutherischen oder katholischen Gemeinden. Im 17. Jahrhundert reisten sie zudem ins solothurnische Dornach, um von den Heilkräften der dortigen Kapuziner zu profitieren.⁶⁴

Ab den 1580er-Jahren, als sich Rat und Kirche auf die reformierte Orthodoxie festlegten, wurden die Handlungsspielräume für Andersgläubige wieder kleiner. Zu jener Zeit verlieren sich denn auch die Spuren des Täuferturns in der Stadt, das nur in einzelnen Gemeinden auf der Landschaft bis ins 17. Jahrhundert weiterbestand.⁶⁵ Gleichwohl oszillierte die Haltung der Obrigkeit in vielen Fällen zwischen pragmatischer Duldung und Ausgrenzung. Dies galt insbesondere für den Umgang mit den Angehörigen der lutherischen und der katholischen Konfession, die häufig aus politischen oder wirtschaftlichen Gründen auf Basler Territorium geduldet wurden. Markgraf Friedrich VII. Magnus von Baden-Durlach (1647–1709) integrierte um 1700 in seine neu gebaute Basler Residenz an der Hebelstrasse eine Kapelle, in der im lutherischen Stil gepredigt wurde, und seine Frau Augusta Maria (1649–1728) liess in städtischen Druckereien lutherische Gebets- und Gesangsbücher drucken.⁶⁶ Seit 1734 residierte mit dem kaiserlichen Gesandten ein prominenter Katholik in der Stadt. Dessen Gesandtschaftspriester betreute gemeinsam mit den Kapuzinern von Dornach die in der Stadt weilenden Katholiken, sofern

diese nicht die Gottesdienste im Umland, etwa in Dornach, Arlesheim oder Hünigen, besuchten. 1787 war die Rede von rund vierhundert Katholiken in der Stadt, darunter Handwerksgesellen, aber auch Dienstboten aus dem katholischen Umland. Langfristig geduldet waren katholische Gläubige grundsätzlich nur dann, wenn sich die Stadt oder einzelne ihrer Bürger davon einen Nutzen versprachen.⁶⁷ Der katholische Maler Joseph Esperlin (1707–1775) aus Oberschwaben ist hierfür ein Beispiel. Ihm verbot der Rat zwar die Herstellung religiöser Kunst, wollte aber nicht auf seine Porträts und Historienbilder verzichten.⁶⁸

Für die soziale Ordnung bedrohlicher als Katholikinnen oder Lutheraner war aus Sicht der Obrigkeit die religiöse Devianz innerhalb der reformierten Kirche. Wenn sich im Rahmen von Visitationen herausstellte, dass ein Geistlicher unkonventionelle Ansichten vertrat, wurde er sanktioniert und gegebenenfalls des Amtes enthoben.⁶⁹ 1730 verlor Johann Jakob Wettstein (1693–1754), Diakon von St. Leonhard, nach einer langwierigen Untersuchung seine Stelle, weil er im Verdacht stand, gegen die Trinität gepredigt zu haben. Wettstein emigrierte daraufhin in die Niederlande.⁷⁰ Auch Bürgerinnen und Bürgern begegnete der Rat bis ins 18. Jahrhundert mit Repression, wenn er ihr Verhalten missbilligte. Dem frühen Pietismus, der sich in der Stadt erstmals in den 1710er-Jahren bemerkbar machte, stand der Rat skeptisch gegenüber, weil er, ähnlich wie zuvor das Täuferum, Kindertaufe und Gottesdienst ablehnte und so die konfessionelle Einheit des Gemeinwesens infrage stellte. Selbst das Verhalten der Vertreterinnen und Vertreter eines gemäßigten Pietismus, die weiterhin die reformierten Gottesdienste besuchten, galt zunächst nicht als konform. Die ‹Konventikel› genannten Privatversammlungen, die ausserhalb der kirchlichen Strukturen standen, erregten den Verdacht der Kirchen- und Stadtoberen.⁷¹ 1722 zog der Rat deshalb eine Trennlinie zwischen pietistischer Frömmigkeit und reformierter Orthodoxie. Auf Empfehlung der Pfarrer verbot er das Abhalten von Privatversammlungen, den Druck und die Verbreitung verdächtiger Schriften sowie die Beherbergung fremder Pietisten.⁷² Damit verhinderte er indes nicht, dass pietistische Gruppen in der Stadt weiterhin existierten. So kam es Mitte des Jahrhunderts nochmals zu Konflikten. In einer Reihe von Prozessen verurteilte der Rat ‹separatistische› Tendenzen und scheute sich nicht, auch gegen Mitglieder angesehener Basler Familien vorzugehen und ihnen mit dem Entzug des Bürgerrechts zu drohen.⁷³ Erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts verlor die eng gefasste Orthodoxie allmählich ihre Wirkkraft, zumal der Pietismus mit der Staatskirche verschmolz und selbst Bestandteil der baslerischen reformierten Identität wurde (vgl. S. 296–300).

Pietistische Zusammenkünfte betrachtete der Rat mit Sorge

Fremde in der Stadt: Immigration, Integration und Ausgrenzung

Die Konzepte sozialer Ordnung beruhen auf Vorstellungen der Einheit und Integrität der Stadt. Diese Einheit entsprach jedoch nicht der frühneuzeitlichen Realität. Denn Basel war kein geschlossener Raum. Immer wieder gab es aus unterschiedlichen lokalen, regionalen oder gar gesamteuropäischen Ursachen Ein- und Auswanderungsbewegungen. Religiöse Gründe spielten ebenso eine Rolle wie das nicht endende europäische Kriegsgeschehen, politische Umbrüche oder Wirtschaftskonjunkturen. Auch die europäischen Bildungs- und Handelsströme, in die Basel eingebunden war, führten zu Verflechtungen und zu Migration. Für Basel bestand die Herausforderung darin, die Einheit der Stadt immer wieder mit diesen Migrationsbewegungen in Einklang zu bringen.

Handelsreisende und Dienstmägde, Flüchtlinge und Studenten

Ein Kommen und Gehen, eine ständige und unauffällige Mobilität, war für Basel genauso charakteristisch wie für andere frühneuzeitliche Städte. Es umfasste die alltäglichen Beziehungen zum nahen Umland sowie die vorübergehende oder dauerhafte Immigration aus weiter entfernten Gebieten. Die daraus resultierende Heterogenität der städtischen Gesellschaft war zunächst darauf zurückzuführen, dass Basel Handels-, Messe- und Universitätsstadt war. Während der Fronfastenmärkte, die viermal jährlich stattfanden, und besonders während der Herbstmesse war Basel ein Brennpunkt, der Bauern, Handwerker und Kaufleute aus dem Reich, aus Frankreich, aber auch aus Italien anzog.⁷⁴ Einigen fremden Händlern, etwa den Gewürzkrämern, war es nur an den Messen erlaubt, ihre Waren ausserhalb des Kaufhauses zu verkaufen, womit Stellung und Privilegien der Zünfte gesichert werden sollten. Verstösse gegen diese Vorschrift kamen immer wieder vor, und sie waren wegen der günstigen Preise und der Warenvielfalt durchaus im Interesse der Stadtbevölkerung.⁷⁵ Neben den eigentlichen Messeteilnehmern und -besucherinnen hielten sich in jenen Wochen auch – vorwiegend männliche – Schausteller in Basel auf, die alleine oder in Gruppen von Messe zu Messe reisten. In Basel traten sie trotz des Widerstands der Geistlichkeit auf öffentlichen Plätzen, in Zunftstuben und seit Mitte des 18. Jahrhunderts im ‹Ballenhaus› an der heutigen Theaterstrasse auf. Als Seiltänzer oder Taschenspieler, durch die Präsentation exotischer Tiere oder das Aufführen von Komödien verdienten sie sich ein bescheidenes

Auskommen. Wie jene Bettlerinnen und Bettler, die ihre Dienste als Heil- und Kräuterkundige anboten, befriedigten sie ein unterschwelliges Bedürfnis der Bevölkerung, ohne jedoch einen dauerhaften Platz in der nachreformatorischen Stadt zu finden. Nach einigen Wochen zogen sie weiter, um in der nächsten Stadt ihre Dienste anzubieten.⁷⁶

Daneben gab es Formen der Arbeitsmigration, die auf einen längeren, teilweise dauerhaften Aufenthalt in Basel ausgelegt waren. Eine solche Migration pflegten Gelehrte und Universitätsangehörige, aber auch mobile ‹gemeine› Männer und Frauen, die sich im Tagelohn anheuern liessen, um für den temporären Unterhalt einer Liegenschaft zu sorgen oder auf einer Baustelle zu arbeiten. Andere verdingten sich während mehrerer Jahre als Mägde und Knechte in Basler Haushalten. Vor allem die Basler Landschaft, Baden und das Elsass waren die Rekrutierungsgebiete für das Basler Dienstbotenpersonal.⁷⁷ Längere Wege legten die Handwerksgelesen zurück. Gesellen und Lehrlinge kamen vor allem aus dem deutschsprachigen Ausland nach Basel, während die Söhne der Basler Kaufmannsfamilien für die Lehre in die frühneuzeitlichen Handelszentren, etwa nach Amsterdam, zogen. Einige liessen sich dauerhaft in der Fremde nieder, andere kamen nach der Ausbildung in ihre Heimatstadt zurück und gliederten sich hier mit den in der Fremde erworbenen Fähigkeiten und Zeugnissen wieder in die Gesellschaft ein. Auch Handwerker, Zuckerbäcker und andere junge Berufsleute gingen ähnliche Wege. Johann Jakob Erzberger (1745–1828) beispielsweise zog 1764 für vier Jahre nach Berlin, wo er sich beim ausgewanderten Basler Konditormeister Johann Jakob Meyer (ca. 1712–1773) ausbilden liess. Nach seiner Rückkehr nach Basel trat er der Safranzunft bei und arbeitete fortan als Zuckerbäcker.⁷⁸

Neben der Arbeitsmigration, die gerade in den Unterschichten häufig konjunkturbedingt war, verursachten Verfolgungen und Kriegsgeschehen wiederholt Fluchtbewegungen. Wie andere eidgenössische Orte war Basel ein wichtiger Zielort. Vor allem im 17. Jahrhundert trieben die nahen Kriege Menschen in die Stadt. In den 1620er- und 1630er-Jahren sowie erneut während der Kämpfe um die sogenannte Reunion, die Ludwig XIV. in den 1670er-Jahren am Oberrhein ausfocht, kamen in kurzer Zeit Tausende Kriegsvertriebene aus den Dörfern und Städten des Elsass und des Sundgau nach Basel. Sie stellten den Rat vor administrative Herausforderungen und sorgten für einen Bürokratisierungsschub. Der Rat liess die Geflüchteten systematisch erfassen und verteilte sie auf die Quartiere. Im Oktober und November 1676 beispielsweise trug die städtische Behörde 1204 Elsässer Namen in einen Rodel ein, was darauf schliessen lässt, dass sich in jenen Monaten

rund fünf- bis sechstausend Geflüchtete in der Stadt aufhielten.⁷⁹ Hier wurden sie versorgt, gingen aber auch selbst weiter ihren Geschäften nach.⁸⁰

Einige, vor allem kapitalkräftige Kriegsvertriebene liessen sich dauerhaft in der Stadt nieder, wovon die städtische Ökonomie massgeblich profitierte. Die meisten jedoch kehrten in ihre Heimat zurück, sobald sich die Situation beruhigte. Damit unterschieden sie sich von jenen, die in den ersten Jahrzehnten nach der Reformation und erneut im letzten Viertel des 17. Jahrhunderts wegen ihres Glaubens aus Frankreich, Italien und den Niederlanden flüchteten und in Basel Zuflucht fanden. Vor allem im 16. Jahrhundert liessen sie sich zahlreich in der Stadt nieder. Im 17. Jahrhundert hingegen war Basel für viele Glaubensflüchtlinge nur noch Durchgangsort. Der Rat zeigte sich kaum mehr an einer längerfristigen Ansiedlung der Hugenotten interessiert. Er verwehrte ihnen nicht nur das Bürgerrecht, sondern versuchte gemeinsam mit den übrigen reformierten Orten der Eidgenossenschaft, ihre temporäre Unterbringung wie auch ihre Ausschaffung zu koordinieren.⁸¹

Integration und Ausgrenzung über die Bürgerrechtspraxis

Die dauerhafte Integration in das städtische Sozialgefüge erfolgte über die Erteilung des Aufenthalts- und letztlich des Bürgerrechts. Dieses wurde vor allem Männern gewährt, konnte – mit weniger Rechten – aber auch von Frauen erworben werden. Mit dem Bürgerrecht waren Pflichten verbunden, insbesondere die Steuerpflicht und die Pflicht zu Wacht-, Feuerwehr- und Kriegsdienst. Diesen Pflichten standen Rechte gegenüber, die eine volle Teilhabe am städtischen Leben erlaubten. Politische, soziale und wirtschaftliche Partizipation war ohne Bürgerrecht nicht oder nur in sehr beschränkter Masse möglich. Seit dem späten 15. Jahrhundert waren Bürgerrecht und Zunftmitgliedschaft und damit die Möglichkeit, ein eigenständiges Handwerk auszuüben, aneinander gekoppelt. Das Hintersassenrecht berechnete ebenfalls zur dauerhaften Niederlassung und zog Pflichten nach sich, die mit jenen der Bürger vergleichbar waren, eröffnete aber kaum wirtschaftlichen Handlungsspielraum.⁸²

Der Rat nutzte die Verleihung des Bürgerrechts, um die Integration zu kontrollieren, Bevölkerungsschwankungen auszugleichen und auf wirtschaftliche Entwicklungen zu reagieren. Um die Privilegien der eigenen Bürgerschaft zu schützen und wirtschaftliche Konkurrenz fernzuhalten, knüpfte er die Verleihung des Bürgerrechts an Voraussetzungen, die zunehmend schwerer zu erfüllen waren. Dazu gehörten sittlich-moralische Erfordernisse. Seit der Reformation prüften im Zweifelsfall die städtischen Theologen die Rechtgläubigkeit von Bürgerrechtskandidaten. 1534 wurde der Nachweis des «ehrlichen Abschieds», also der Beweis,

nicht leibeigen zu sein, als Vorbedingung festgeschrieben. Die Verordnungen des 17. Jahrhunderts betonten in besonderem Masse die ehrliche Abstammung. Im 18. Jahrhundert kam der Zwang zu konformem Verhalten hinzu, etwa zum Tragen der ortsüblichen Kleidung oder zur Vermeidung von Diskussionen über den Glauben. Mitte des 18. Jahrhunderts waren die Hürden schliesslich so hoch, dass Isaak Iselin, der für eine liberale Bürgerrechtspraxis eintrat, davon sprach, man müsse «ein Engel sein», um in Basel eingebürgert zu werden.⁸³

Zu diesen moralischen kamen finanzielle Hürden. Bereits 1489 sah der Rat für die Verleihung des Bürgerrechts die Zahlung einer Gebühr vor. Sie wurde laufend erhöht, von anfänglich vier auf hundert Gulden im Jahr 1676.⁸⁴ Zudem war die Bürgerrechtsaufnahme an Vermögen gekoppelt, um das städtische Almosenwesen zu schützen, das ohnehin erst nach einer Karenzfrist von fünf Jahren in Anspruch genommen werden durfte. Die Stadt signalisierte damit, dass ihre Migrationspolitik Kapital- und Fiskalpolitik im Sinne der Wohlhabenden war. 1541 legte der Rat vierzig bis fünfzig Gulden als Mindestvermögen fest, Ende des 17. Jahrhunderts betrug dieser Betrag bereits sechshundert Gulden. Im Jahr 1700 setzte der Grosse Rat, der 1691 die Kompetenz für Bürgerrechtsaufnahmen vom Kleinen Rat übernommen hatte, Neuaufnahmen ganz aus und fasste damit einen Beschluss, der von wenigen Ausnahmen abgesehen bis 1798 Bestand hatte.⁸⁵

Bisweilen richtete sich die städtische Bürgerrechtspolitik gezielt gegen bestimmte Gruppen. «Welsche», also französische und italienische Zugewanderte, waren im städtischen Migrationsdiskurs besonders präsent. Dies hing mit den neuen wirtschaftlichen Ideen zusammen, die etwa die Hugenotten in die Stadt

Bürgerrechtsaufnahmen, 1400–1798



brachten und mit denen sie die Vormachtstellung der Zünfte bedrohten. Vor dem Hintergrund der Einwanderung von Glaubensflüchtlingen fasste der Rat erstmals 1546 im sogenannten Welschenerlass einen in der Folge mehrmals erneuerten Beschluss, keine ›Welschen‹ mehr ins Bürgerrecht aufzunehmen. So erhielten bis Ende des 16. Jahrhunderts denn auch nur knapp zweihundert Refugianten das Basler Bürgerrecht, die sämtlich aus vermögenden Familien stammten.⁸⁶ Selbst prominenten und in der städtischen Gesellschaft bestens vernetzten Einwanderern wie Sebastian Castello blieb das Bürgerrecht verwehrt. Nach der Aufhebung des Edikts von Nantes (1685), das den Hugenotten die freie Glaubensausübung gewährt hatte, kamen wiederum zahlreiche Glaubensflüchtlinge aus Frankreich in die Eidgenossenschaft und auch nach Basel. Nicht überraschend zeigte die Stadt kein Interesse an deren dauerhafter Aufnahme.

Offen stand das Bürgerrecht also in erster Linie Wohlhabenden, denen eine rasche Integration in die städtische Gesellschaft möglich war. So gelang im 16. Jahrhundert den Socin und d'Annone, später den Bernoulli, Christ, Miville, Ochs, Sarasin und Vischer innerhalb weniger Generationen dank geschickter Heiratspolitik, Patenschaften und anderer Formen der Vernetzung die soziale und kulturelle Integration in die Basler Gesellschaft und der Aufstieg in deren politische und gesellschaftliche Elite. Im frühen 17. Jahrhundert besaßen siebzehn der vierzig reichsten Basler Familien einen Migrationshintergrund und erst seit kurzer Zeit das Bürgerrecht. Zudem nutzte der Rat die Bürgerrechtsaufnahmen als bevölkerungspolitisches Steuerungsinstrument. Die verhältnismässig zahlreichen Bürgerrechtsaufnahmen im 16. Jahrhundert sowie die verhältnismässig hohe Zahl neuer Bürgerinnen und Bürger in den 1610er-Jahren lassen sich damit erklären, dass der Rat seine Einwanderungspolitik lockerte, um nach Pestzügen die Bevölkerungsverluste auszugleichen. Im Oktober 1597 hingegen setzte er Neuaufnahmen für einige Monate ganz aus, da die Bevölkerungsgrösse eine kritische Marke erreicht hatte. Als diese Massnahme nicht die erhoffte Wirkung erzielte, beschloss er 1603, in Basel wohnende ›Welsche‹, die weder Bürger noch Hintersassen waren, aus der Stadt auszuweisen.⁸⁷

Wahrnehmung, Ablehnung und Aneignung des Fremden

Die ablehnende Haltung gegenüber ›welschen‹ Immigrantinnen und Immigranten beruhte nicht nur darauf, dass diese das wirtschaftliche Gefüge der Stadt infrage stellten. Ihre Sitten und religiösen Praktiken bedrohten aus Sicht der Obrigkeit auch die konfessionelle Einheit der Bürgerschaft und damit die soziale Ordnung als Ganzes. Dies war umso mehr der Fall, als die Glaubensflüchtlinge das Bedürfnis

nach einem seelsorgerischen und gottesdienstlichen Angebot in ihrer eigenen Sprache äusserten. Der spanische Kaufmann Marcos Pérez trat bereits kurz nach seiner Niederlassung in der Stadt im Jahr 1567 mit dem Wunsch an den Rat heran, Predigten in einer ‹welschen› Sprache zu hören und den Gottesdienst nach calvinistischem Ritus abzuhalten. Die Basler Pfarrer standen diesem Vorhaben skeptisch gegenüber. Sie befürchteten «seltzsame Fantasien» der Glaubensflüchtlinge und betrachteten die Anpassung an kirchlich-religiöse Bräuche als unabdingbare Voraussetzung für eine längerfristige Niederlassung.⁸⁸ 1572 führte das Pogrom gegen französische Hugenotten in der sogenannten Bartholomäusnacht zu einer neuerlichen Einwanderungswelle. In Basel wurde die Situation drängender. Da der Rat von einer grundsätzlichen Übereinstimmung des französischen Protestantismus mit der Basler Konfession ausging, erlaubte er 1577 – gegen die Empfehlung der städtischen Geistlichen – französischsprachige Gottesdienste in privaten Räumlichkeiten, allerdings unter der Auflage, dass für Hochzeiten, Taufen und die Feier des Abendmahls weiterhin eine deutschsprachige Kirche besucht werden musste. Damit liess sich nicht verhindern, dass die Mitglieder der Église française nach grösserer Unabhängigkeit strebten. 1614 erhielt die Gemeinde mit der ehemaligen Predigerkirche einen eigenen Kirchenraum, der besonders während des Dreissigjährigen Krieges und nach 1685 von zahlreichen Migrantinnen und Migranten frequentiert wurde.

Zugleich veränderte sich im Laufe des 17. Jahrhunderts die Wahrnehmung der Église française durch das Basler Bürgertum. Französisch gewann als Verkehrssprache in den Kaufmannsfamilien zunehmend an Bedeutung; ihre Kreise bevorzugten französischsprachige Mägde, um den eigenen Kindern für die zukünftige berufliche Tätigkeit im Handelswesen wichtige Sprachkenntnisse beizubringen.⁸⁹ Sie erkannten in der französischen Sprache ein Distinktionsmerkmal gegenüber der übrigen Stadtbevölkerung und begannen deshalb, den Gottesdienst in der Predigerkirche zu besuchen, den mittlerweile Basler Professoren wie beispielsweise ab 1711 Samuel Werenfels (1657–1740) abhielten. So entwickelte sich die Église française von einer Migrationskirche und einem Hort fremdländischer Religiosität innerhalb der Stadt zu einem Raum, in dem die städtische Oberschicht ihr Selbstverständnis pflegte und schärfte.⁹⁰

Ein ähnliches Spannungsfeld zwischen Ausgrenzung und Aneignung lässt sich auch im Bereich der Kleidung beobachten. Nicht nur Hans Heinrich Glaser betonte in den 1620er- und 1630er-Jahren die spezifische Basler Kleidung. Auch in den städtischen Ordnungen und Mandaten fand ein ähnlicher Diskurs der Abgrenzung und Abwehr fremder, insbesondere französischer Einflüsse statt. Er stand

in Zusammenhang mit der Auflage, dass sich an die hiesigen Gepflogenheiten anpassen musste, wer sich dauerhaft in der Stadt niederlassen wollte. Bereits in der Reformationsordnung von 1637 wurden neue Moden verboten und stattdessen Kleider der «alten Eydgenössischen / Patriotischen / und Teutschen manier» empfohlen.⁹¹ Die Ordnung von 1715 legte fest, dass Migrantinnen innert Monatsfrist ihre bisherigen Kleider ablegen und die baslerische Tracht tragen sollten.⁹² Obwohl sich dieser Diskurs bis ans Ende des Ancien Régime zog, setzte sich die französische Mode in der Basler Oberschicht allmählich durch.

Anmerkungen

- 1 Glaser 1634. Vgl. auch Weber 1993.
- 2 StABS, Bf 1 A 4-79, Reformationsordnung von 1637, S. 112–131.
- 3 StABS, Bf 1 A 1-35, Mandat vom 1.8.1541. Campi; Wälchli 2012, S. 56–58.
- 4 Calvi 2018, S. 272.
- 5 Calvi 2018, S. 264.
- 6 Ein Beispiel aus dem Jahr 1535 bei Schulz 1985, S. 133–160.
- 7 Simon-Muscheid 1998, S. 20. Simon-Muscheid 2004, S. 303.
- 8 Vgl. z. B. Trefzer 1989, S. 122 f.
- 9 Lötscher 1969, S. 114.
- 10 Brändle 2011. Weber 1994.
- 11 Vgl. Reimann 2018, S. 112 f.
- 12 Calvi 2018, S. 268, 271.
- 13 Burghartz 2014b.
- 14 Burghartz 1995.
- 15 Burghartz 1999b. Burghartz 1999a, S. 237–251, 77–81.
- 16 Burghartz 1995, S. 230–232.
- 17 Burghartz 1999a, S. 102–105.
- 18 Burghartz 1995, S. 225.
- 19 UB Basel, UBH KiAr G X 26:5: Leichenpredigt von Peter Werenfels für Monica Miville, 27.1.1681, S. 23.
- 20 StABS, Bf 1 A 5-22, Mandat vom 1.3.1648. Zur Arbeitsteilung in der Landwirtschaft aufgrund der Rechnungsbücher des Spitals aus dem 15. Jahrhundert vgl. Rippmann; Simon-Muscheid; Simon 1996, S. 123–150. Zu Männer- und Frauenarbeit im Rebbau zudem Rippmann 1995, S. 30–38.
- 21 Pfister 1993, S. 46 f.
- 22 UB Basel, UBH KiAr G X 13:19: Samuel Grynaeus, Christliche Leichpredigt [...], 1655, S. 24 f. Vgl. auch Flueler 1984, S. 22.
- 23 Burghartz 1998.
- 24 Im Hof 1967.
- 25 Vgl. für ein Beispiel Tschui 2008, S. 64 f.
- 26 Vgl. für mit Basel vergleichbare Städte Rippmann 1995, S. 5. Für die Situation bei der ersten Volkszählung im Jahr 1779 zudem Röthlin 2000, S. 171 f.
- 27 StABS, Bf 1 A 12-40. Vgl. auch Simon-Muscheid 2004, S. 128.
- 28 Stritmatter 1977, S. 183.
- 29 Opitz 2011, S. 77, 94.
- 30 Opitz 2011, S. 94–96. Raciti 2013, S. 294–296, 301–303.
- 31 Burghartz 2011, S. 52–54.
- 32 Burghartz 2011, S. 59–63.
- 33 Opitz 2011, S. 81 f.
- 34 Röthlin 1984, S. 25.
- 35 Opitz 2011. Vgl. auch StABS, Bf 1 A 11-26, Mandat vom 22.12.1759.
- 36 Schnyder 2003, S. 29–31.
- 37 Burghartz 2011, S. 57 f.
- 38 Bräuer 2011, S. 72.
- 39 Burghartz 2011, S. 59–63. Bräuer 2011, S. 83 f.
- 40 Bräuer 2011, S. 93 f.
- 41 Röthlin 1984.
- 42 Basler Avisblatt, 18.8.1774, S. 266 f.
- 43 Simon 1981. Dass dieser Wandel auch in Schulordnungen sichtbar war, zeigt Trefzer 1989, S. 181 f.
- 44 Calvi 2018, S. 250.
- 45 Schifferle 2005, S. 152.
- 46 Suter 2006.
- 47 Zur «geselligen» Gewalt in Basel um 1800 vgl. Cottier; Raciti 2013, S. 101–124.
- 48 Egger 2002. Hinzu kamen weitere Einheiten wie die Harschierer. Vgl. Historisches Museum Basel 2010, S. 127 f.
- 49 Schifferle 2005, S. 165 f.
- 50 Staehelin 1968, S. 87.
- 51 Simon 1981, S. 73.
- 52 Schifferle 2005, S. 175 f.
- 53 Schnyder 2003. Guggenbühl 2002.
- 54 Schnyder 2003, S. 228–232.
- 55 Schifferle 2005, S. 164 f. Schnyder 2003, S. 228 f.
- 56 Calvi 2018, S. 265–267, 276 f. Staehelin 1965, S. 110–116.
- 57 Suter 2006.
- 58 Raciti 2013, S. 244 f. Schnyder 2003, S. 16–22.
- 59 Lötscher 1969, S. 85.
- 60 Schmid 2016, S. 13–15.
- 61 Jecker 1980.
- 62 Täufermandat vom 23.11.1530. Dürr; Roth, Bd. 3, 1937, Nr. 473, S. 383–410 (Zitat S. 401).
- Vgl. auch Dürr; Roth, Bd. 5, 1945, Nr. 62, S. 51–53.
- 63 Jecker 1998, S. 40–43. Jecker 1980, S. 50 f., 110–117.
- 64 Kaiser 1995. Für ein Beispiel aus dem 18. Jh. vgl. Raciti 2013, S. 221 f.
- 65 Jecker 1998, S. 120–144. Vgl. auch Suter 2006, S. 219 f.
- 66 Gamp 2012, S. 90 f.
- 67 Gantner 1970, S. 16–45.
- 68 Historisches Museum Basel 2010, S. 220–222.
- 69 Simon 1981, S. 61.
- 70 Hagenbach 1839.
- 71 Hebeisen 2005, S. 24.
- 72 Gantner-Schlee 2001, S. 20 f., 53–56.
- 73 Greyerz; Heer 2009. Hebeisen 2005, S. 79–118, 151–172.
- 74 Ribbert 2010a, S. 66.
- 75 Fürstenberger; Ritter 1971, S. 56–60.
- 76 Ribbert 2010b. Fürstenberger; Ritter 1971, S. 79–84, 137–144.
- 77 Für ein Beispiel aus Gerichtsakten vgl. Rippmann; Simon-Muscheid; Simon 1996, S. 67 f.
- 78 Historisches Museum Basel 2010, S. 52 f.
- 79 Schelcher 1990.
- 80 Hagemann 2009, S. 133–135.
- 81 Holenstein; Kury; Schulz 2018, S. 104–112.
- 82 Egger 1991.
- 83 Isenmann 1991, S. 209–213. Gschwind 1977, S. 159–161.
- 84 Gschwind 1977, S. 160 f.
- 85 Gschwind 1977, S. 161 f.
- 86 Guggisberg 1980, S. 55.
- 87 Gschwind 1977, S. 188 f.
- 88 Supplikation von Johann Füglin, Pfarrer der Leonhardskirche. Zit. n. Kaiser 2001, S. 175.
- 89 Trefzer 1989, S. 130 f.
- 90 Kaiser 1998. Mahlmann-Bauer 2006, S. 121. Röthlin 2000, S. 180. StABS, Bf 1 A 2-29, Mandat vom 27.8.1595.
- 91 Zit. n. Burghartz 2014b, S. 27.
- 92 Staehelin 1968, S. 102.



Kraut

Milch

Mandel

Pfeffer

Kartoffel

Feigen

Zimmet

Melis

*Tabaccoes
Sunt
Worterpue*

12