Zeitschrift: Schweizerische Gesellschaft für Wirtschafts- und Sozialgeschichte = Société Suisse d'Histoire Economique et Sociale

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Wirtschafts- und Sozialgeschichte

Band: 21 (2006)

Artikel: Frieden schaffen - Verbrecher strafen : der beschworene Friede und die Sanktion des Friedensbruchs im frühen und hohen Mittelalter

Autor: Schmidt, Hans-Joachim

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-871805

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Hans-Joachim Schmidt

Frieden schaffen – Verbrecher strafen

Der beschworene Friede und die Sanktion des Friedensbruchs im frühen und hohen Mittelalter

Verfahren zur Eindämmung von Gewalt

Gewaltanwendung bedroht menschliche Gemeinschaften. Um Gewalt einzudämmen, bedienen sich Menschen unterschiedlicher Verfahren. Sie sollen im Folgenden für das frühe und hohe Mittelalter untersucht werden. Wie veränderten sie sich? Mit welchen unterschiedlichen Begründungen wurden sie angewandt? Welche Auswirkungen hatten sie? Die Fragen laden ein, zu den mittelalterlichen Ursprüngen einer Strafgerichtsbarkeit vorzustossen, welche sich nicht mehr allein mit der Beendigung von Gewalthandlungen begnügt, sondern in der Exklusion oder sogar Eliminierung des Gewalttäters die Lösung sieht.

Im Folgenden sollen skizzenhaft einzelne Schritte einer Entwicklung aufgezeigt werden, die den Übergang von einer am Schadensausgleich und an der Entschädigung orientierten Verfahrensweise zu einer auf die Person des Täters zielenden Strafgerichtsbarkeit markieren. Für eine Zeitspanne vom 7. bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts wird dabei eine Entwicklung deutlich, die eine Zunahme repressiver Gewalt gegenüber vielfältigen Formen abweichenden Verhaltens aufweist. Die Frage, welche Verfahren angewandt wurden, um die Ahndung normwidriger Gewaltanwendung durchzusetzen, verweist auf grundlegende soziale, politische und religiöse Veränderungen, welche die Selbstdisziplinierung von Individuen und von Gruppen förderten und dabei zugleich deren Autonomie von einseitig herrscherlicher Bindung voraussetzten. Die Antonymie von Freiheit und Unterdrückung deckt die Problematik eines Prozesses auf, der sich als zivilisatorischer Fortschritt deuten lässt, zugleich aber eine Elimination des Abweichenden erfordert und damit die Kriminalisierung als Zuschreibung von Verhalten offenbart, welches keineswegs eindeutig konnotiert war und erst in einem längeren Verlauf als kriminelle Handlung markiert wurde.[1]

Ausgleich von Interessen und Entschädigungen

Gregor von Tours berichtet in seiner *Historia Francorum* über den Streit zwischen Sichar und Austresigil. Nachdem viele der ihnen verbundenen Freunde im Kampf gefallen waren, einigten sich die Kontrahenten, ihren Streit rechtlich zu beenden und sich einem Gerichtsurteil zu unterwerfen. Entgegen dieser Übereinkunft ergriff Sichar erneut die Waffen, lehnte eine gerichtliche Einigung ab, überfiel seine Feinde bei Nacht, drang in deren Haus ein, tötete die schlafenden Gegner, erschlug deren Knechte und alle Habe und führte alles Vieh mit sich fort. Gleichwohl wurde erneut der Versuch unternommen, ein Übereinkommen herbeizuführen, damit – wie Gregor schrieb – das Übel der Gewalt nicht noch weiter um sich greife und nicht noch mehr Männer ihr Leben lassen müssten. Statt sich einem Gerichtsurteil zu unterwerfen, einigten sich die Streitenden nunmehr auf Entschädigungen. Aber die Gegner des Sichar akzeptierten sie nicht. Erneut brachen die Kämpfe aus. Sichar wollte nun eine Entscheidung des Königs herbeiführen. Dessen Richter entschieden, dass diejenigen, welche die Entschädigung verweigert hatten, die Hälfte ihres Anspruchs verlieren sollten. Dies sei zwar gegen die Gesetze so verfügt worden, aber es geschah, um endlich Frieden zu schaffen. Sichar zahlte die Busse nach dem Urteilsspruch und erhielt Sicherheit von seinen Feinden. Die Entschädigungssumme hatten sogar die Kirchen in Poitiers bereitgestellt, so dass Sichar nicht einmal etwas von seinem Besitz abgeben musste. Die Streitgegner schwuren gegenseitig, dass sie nie mehr gegeneinander kämpfen würden. So ging der Streit zu Ende.[2] Die Lösung wurde erzielt, ohne dass eine Bestrafung verhängt wurde. Das Ziel bestand in der Schaffung des Friedens. Dazu war keineswegs eine als gerecht eingeschätzte Zuteilung von Vergünstigung und Vergeltung nötig, denn eine Bewertung der Taten fand nicht statt, so dass nach den vielen Opfern der gewaltsamen Auseinandersetzungen eine leichte Busse verhängt wurde, die der Täter nicht einmal selbst begleichen musste. Am Ende gab es also keine Sanktion, sondern ein Arrangement. Im Urteil Gregors blieb freilich die Mahnung zur Friedfertigkeit ohne Wirkung. Die Episode diente dem Autor vielmehr als Exempel einer verheerenden Friedlosigkeit, die einzudämmen meist vergeblich sei.[3] Dennoch zeigt er ein Verfahren, das am Ende den gewaltsamen Streit schliesslich beendete. Strafe war dazu nicht erforderlich, wohl aber Entschädigung, selbst wenn sie von Dritten bereitgestellt wurde, so dass keiner der Kontrahenten durch die Einigung Einbussen erlitt.

Das Verfahren, den Frieden ohne Bestrafung des Friedensbrechers zu sichern, ja auf diese Weise auch die Herrschaft des Königs gegenüber Rebellen zu verteidigen, setzte sich im hohen Mittelalter fort. Im Frühling des Jahres 1003 erhob sich Markgraf Heinrich vom bayerischen Nordgau gegen die Herrschaft des Königs und späteren Kaisers Heinrich II. Das Vergehen des Abtrünnigen richtete sich gegen die von Gott eingesetzte Herrschaft. Menschen wurden getötet, Schätze geraubt, Güter

verwüstet. Der König bot seine Freunde auf, zog nach Bayern, fiel über die Güter des Markgrafen her, verwüstete sie und zwang seinen Feind, sich zu verstecken. Aber dem König gelang es, ihn in seinem Schlupfwinkel zu entdecken und nach der Vertreibung von dessen Bundesgenossen gefangen zu nehmen. Alle seine Güter und die seiner Anhänger wurden zerstört. Im folgenden Jahr empfand indes der König Reue über seine Handlung. Er folgte den Bitten seiner Umgebung und gewährte dem einstigen Rebell Heinrich wieder die herrscherliche Huld und versprach, dass er ihm und seinen Anhängern zwar die Güter wieder zurückerstatten und beim Wiederaufbau sogar Hilfe leisten werde, ihn selbst aber weiterhin in Gefangenschaft halten wolle. Einige Monate später entliess König Heinrich den Gefangenen und nahm ihn wieder vollständig in seine Gnade auf. Der Bericht Thietmars von Merseburg zeigt einen Verhaltensablauf, in dem die gewaltsame Auflehnung gegen den König nicht zu einem endgültigen Zerwürfnis, nicht einmal zu einer dauerhaften Strafe führte, vielmehr die öffentliche Zurschaustellung von Bussübungen und die Intervention von königlichen Getreuen die Gnade des Herrschers herbeiführten. Der Konflikt endete in einer Versöhnung.[4]

Aber spätestens im 12. Jahrhundert änderten sich die Verfahren, Frieden und Herrschaft zu sichern. Die Androhung von Strafen sollte vor Gewalthandlungen abschrecken. Im Reichslandfrieden, den König Friedrich I. Barbarossa unmittelbar nach seiner Thronbesteigung 1152 verkündete, wurden harte Strafen angedroht: Derjenige, der einen anderen Menschen tötete, sollte selbst getötet werden; dem, der einen anderen verwundete, sollte die Hand abgeschlagen werden; wer einen anderen gefangen nahm, sollte eine hohe Geldbusse entrichten.[5] Damit war die Reziprozität von Tat und Strafe vorgesehen, was eine Einigung mit dem Gewalttäter stets ausschloss. Ein Vergleich zwischen den Streitparteien sollte nicht stattfinden, vielmehr die Beurteilung von Tat und Tätern. Die Autorität des Königs war herausgefordert, sollte die Sanktionsdrohung nicht angewandt werden.

Das Verfahren war indes nicht leicht durchzusetzen. Selbst im 13. Jahrhundert war es keineswegs selbstverständlich, denjenigen, der ohne berechtigten Grund einen Mitmenschen tötete, durch ein Gerichtsurteil zu bestrafen. Dies musste selbst der französische König Ludwig IX. einsehen, der die Rigorosität seiner Massnahmen für notwendig hielt für die Ausmerzung der Übel, die sein Königreich heimsuchten, und in dieser Strenge den Garant für das religiös begründete Ideal einer Friedensordnung sah, die es durch Reformen herbeizuführen gelte. Seine Zeitgenossen und unmittelbaren Nachfolger, die seine Heiligsprechung propagierten und projektierten, folgten ihm in dieser Zielsetzung. Aber ältere Vorstellungen einer auf Ausgleich statt auf Bestrafung orientierten Rechtsordnung waren nicht so einfach beiseite zu räumen, umso weniger, wenn die Interessen mächtiger adliger Familien tangiert wurden.[6] Berühmt ist die Affäre um Enguerran de Coucy, die der Biograf Ludwigs IX., Guillaume de Nangis, darstellte. Der als *baron* bezeichnete Engerran tötete ohne Mitleid, ohne

Gerichtsurteil und mit grosser Grausamkeit drei Jugendliche, die in seinen Forst eingedrungen waren. Der Abt von St. Nicolas, in dessen Obhut die Jugendlichen sich befunden hatten, sowie Gile le Brun, der Beauftragte des Königs, wandten sich an diesen und verlangten die Bestrafung des Täters. Er wurde an den Hof geladen, damit ihm dort der Prozess gemacht werde. Enguerran lehnte ab, bestritt die Zuständigkeit des königlichen Gerichts und akzeptierte einzig ein Urteil seiner *pairs*. Der König liess ihn gleichwohl gefangen nehmen, freilich erst nachdem festgestellt wurde, dass dessen Gebiete keine Allodialgüter, sondern königliche Lehen waren. Er wurde auch nicht durch seine Standesgenossen, sondern durch Kriegsknechte des Königs abgeführt. Aber die Solidarität der adligen Verwandten und Freunde des Angeklagten funktionierte. Sie intervenierten beim König, erschienen zahlreich an seinem Hof, drangen darauf, den Angeklagten zu verurteilen, verzichteten aber auf eine rechtliche Bewertung und baten um Gnade. Der König, der zunächst entschlossen gewesen war, Gerechtigkeit walten zu lassen, wie Guillaume de Nangis schrieb, und Enguerrand zum Tode zu verurteilen, gab schliesslich nach und duldete, dass der Schuldige sich freikaufte – zwar mit einer sehr hohen Summe – aber dennoch unter Verzicht einer der Tat angemessenen Sanktion.[7]

Die vier dargestellten Vorgehensweisen gegenüber gewaltsamem Handeln, das als Unrecht gekennzeichnet wurde, liegen 700 Jahre auseinander. In dieser Zeitspanne änderte sich die Reaktion auf Gewalt und die Bewertung von Gewalt grundlegend. Ältere Formen waren aber keineswegs gänzlich obsolet und zeigten sich unter der Schicht neuerer rechtlicher Verfahren und Bewertungen weiterhin wirksam. Waren im ersten Fall die Versöhnung und der Verzicht auf weitere Gewalt und Rache gefordert und wurde die Rebellion, obwohl als Widerstand gegen die von Gott errichtete Herrschaft durch den König gewertet, durch einen Ausgleich beendet, so geht es in den Verfügungen Friedrichs I. darum, einen Verstoss gegen eine Friedensordnung zu ahnden, und zeigt der Versuch Ludwigs IX., eine Tat mit einer massiven Sanktion zu belegen, die Bewertung von Gewalthandlungen an den Kriterien gerechter Strafzumessung, die auch vor Personen adligen Standes nicht Halt machte. Der letztlich gescheiterte Versuch zeigt die noch zur Mitte des 13. Jahrhunderts wirksamen Mechanismen gütlichen Ausgleichs, welche zumindest unter Adligen in der Darstellung von Guillaume de Nangis zu Beginn des 14. Jahrhunderts als legitime oder zumindest akzeptierte, ja sogar notwendige Handlungsmuster interpretiert werden konnten, so dass sogar das königliche Gericht sich diesen Bedingungen unterwarf und statt Strafe sich mit Entschädigung begnügte. Damit war weiterhin eine Vorgehensweise wirksam, die ehedem den unterworfenen Markgraf Heinrich nicht ausserhalb der Gemeinschaft gestellt hatte. Vielmehr blieb er – auch als zeitweiliger Gefangener – einer der Vasallen des Königs, für den sich andere Lehnsleute erfolgreich einsetzten. Hingegen duldeten die Verstösse gegen den vereinbarten und vom König begründeten Frieden kein Abweichen von der vorgesehenen Strafe und

sahen nicht einmal mehr die Abschwächung körperlicher Strafen für die Angehörigen mächtiger Adelsfamilien vor. So verlangten es die Verfahren der Gerichtsbarkeit; aber ihre Durchsetzung war auch im 13. Jahrhundert nicht gesichert. In dem langen Zeitraum, der hier bewusst anhand weniger Ereignisse vorgestellt worden ist, erweist sich das 12. Jahrhundert als Wegscheide. Von da an werden Verhandlungslösungen zugunsten rechtlicher Entscheide, Aussöhnungen zugunsten der Oktroyierung von Normen, das Versprechen künftigen Gewaltverzichts zugunsten gewaltsamer Sanktionierung und das Fehlen von Verhaltensbewertungen zugunsten von Verurteilungen von Tätern zurückgedrängt.

Gewalt als Mittel, seine eigenen Vorstellungen durchzusetzen und im sozialen Umfeld Interessen zu befördern, aber auch um als Gegengewalt die eigene Position und die der Familie zu verteidigen oder auch nur zu markieren, hat eine eskalierende, Leib und Leben bedrohende Potenzialität, die *in extremis* den Bestand einer menschlichen Gruppe, zumindest aber das Funktionieren elementarer, das Überleben sichernder Handlungen gefährdet. Daher ist es das Bestreben jeder menschlichen Vergesellschaftung, Gewalt einzudämmen, um die selbstzerstörerischen Kräfte zu bändigen, weil Aggression zwar durchaus in der evolutionären Phylogenese als Vorteil wirken kann, aber genauso Kräfte freisetzt, die Kooperation verhindert und somit Produktion und Reproduktion hemmt. Unterschiedliche Verfahren suchen die Kette von Gewalt und Gegengewalt zu durchbrechen.

Auch im frühen Mittelalter suchten die Menschen der Abfolge von Gewaltakten, Rache an deren Urhebern und Gegengewalt Einhalt zu gebieten. Die Rechte der Germanenvölker, die sich auf dem Boden des römischen Imperiums etabliert hatten, klassifizierten Gewaltakte, sofern sie zu körperlichen Läsionen oder gar zum Tod führten, ohne dass Absicht und Willensentscheid bewertet worden wären. Täter, Tat, Opfer und Entschädigung wurden vielmehr unmittelbar miteinander verknüpft. Der Prolog der *Lex salica,* des Gesetzes für die salischen Franken vom Beginn des 6. Jahrhunderts, benennt die Absicht: Es geht darum, den Frieden untereinander zu sichern, Streitigkeiten zu unterbinden, Gewalt zu verhindern, um so Kräfte freizusetzen, die zur Beherrschung anderer Völker notwendig seien. Die Eindämmung von Gewalt setzte freilich keine Sanktionierung von Gewalt voraus. Vielmehr blieb die Relation von Täter und Opfer beziehungsweise zwischen deren Familien von der Vorstellung einer reziproken Vorteilsnahme geprägt, die sowohl die Überwältigung als auch die soziale Exklusion bewusst verhinderte, ja verhindern musste, weil nicht durch neuerliche, wenn auch rechtlich legitimierte Gewalt, die sich als Bestrafung ausgab, Anlass zu zwangsläufiger Fortsetzung von Gewalt gegeben werden sollte. Die Verfahren, vom salischen Gesetz vorgeschrieben, verzichteten also auf Strafe, verlangten vielmehr die Entschädigung des Gewaltopfers, dem somit die Möglichkeit vorenthalten wurde, durch zerstörerische Akte das zugefügte Leid zu rächen. Nicht die Selbsthilfe wurde zurückgewiesen, vielmehr die Schädigung des Feindes in Bahnen gelenkt, die

ein künftiges friedliches Zusammenleben ermöglichen sollten. Die Katalogisierung von Gewaltakten und ihre Verknüpfung mit Entschädigungsleistungen sollte das Verfahren der Streitbeilegung vereinfachen, insofern die Parteien auf standardisierte Werte des Ausgleichs zurückgreifen konnten. Daher die grosse Bedeutung, die den Wergeldlisten zukommt, die üblicherweise den Gesetzen der germanischen Völker beigefügt sind. Auch in dem *Pactus Alamannorum* vom beginnenden 7. Jahrhundert ist detailliert festgelegt, welche Leistungen der Schädiger dem Geschädigten oder seiner Familie zu übergeben habe, wobei diese Leistungen nach der Schwere des Schadens abgestuft sein sollten. Die Bewertung des Schadens dürfte wohl in zahlreichen Sühneverhandlungen zwischen den verfeindeten Gruppen ausgehandelt worden sein. Jedenfalls gibt es gesetzliche Regelungen, wie im *Edictum Rotarii* für die Langobarden im Jahr 643, welche die Höhe der Entschädigungen ausdrücklich den Beteiligten überliessen. Die Abstufung von Geldzahlungen nach dem Rang des Geschädigten oder Getöteten, in der *Lex ribuaria* vom Beginn des 7. Jahrhunderts vorgesehen, zeigt, dass nicht die Tat selbst rechtlich präzisiert, sondern ihre soziale Auswirkung bewertet wurde, weil nur diese Bewertung es erlaubte, die Folgen abzuwehren, die sich in repetitiven Gewaltakten manifestieren würden.[8]

Statt Strafe war also Kompensation vorgesehen. Statt Unterwerfung unter eine Sanktionsgewalt sollte die Einigung zwischen zwei agonalen Personengruppen erreicht werden. Die Störung des Friedens innerhalb eines definierten sozialen Verbands verlangte keineswegs die Eliminierung des Verursachers der Störung. Die Ordnung eines normativen Handlungsmusters wiederherzustellen war nicht das Ziel, sondern die zerrüttete Beziehung zwischen zwei Gruppen zu reparieren. Der Verzicht auf eine idealisierte Friedensordnung, deren Ziel in der gerechten Strafzumessung bestand, war nicht gleichbedeutend mit Regellosigkeit. Vielmehr zeichnen sich die germanischen *leges* und die Gerichtsverfahren des frühen Mittelalters durch ein geradezu pedantisches Insistieren auf die genaueste Befolgung vorgeschriebener Redeweisen und rechtssymbolischer Handlungen aus, deren Unkenntnis oder Missachtung stets die Niederlage des Prozessbeteiligten nach sich zog.[9] Mögen auch nur wenige Vorgaben gesetzt worden sein, die das rechte Handeln definierten, und noch weniger Vorschriften, die es erzwangen, so mangelte es gleichwohl nicht an Regeln, die sich aber ausserhalb einer kodifikatorischen Fixierung manifestierten und sich vielmehr in rituellen Handlungen kundtaten, die um nichts weniger verbindlich waren, sollte der friedliche Ausgleich von Ansprüchen und die Beilegung von Konflikten gelingen. Die Relationen gründeten auf einem zwischen den Parteien vereinbarten Ausgleich, auf einem Aushandeln von Unterwerfungsgesten und Huldgewährungen, von Entschädigungen und von deren Entgegennahme. Die recht spröde Auflistung von Entschädigungssummen, die natürlich nicht in Münzen, sondern in Naturalien beglichen wurden, findet ihr Korrelat in so oft und so breit ausgeführten Erzählungen der frühmittelalterlichen Historiografie über die Verfahren, wie die Protagonisten von

Kampf, Feindschaft und Gewalt zu einer Einigung gelangten, die weder Unterwerfung noch Delegitimierung des Unterlegenen erforderten und folglich auch nicht dessen Markierung als Schuldigen.[10]

Es kann nicht darum gehen, die zahlreichen Beispiele von Konfliktbeilegung durch rituelle Handlung hier auszubreiten, festzuhalten ist aber, dass sie das bevorzugte Thema der Geschichtsschreiber bis ins 12. Jahrhundert darstellen und dass sie genauso wenig wie die legislativen Texte erkennen lassen, dass eine Bestrafung im eigentlichen Sinn erfolgte. Mögen die Vorwürfe – Verrat, Beleidigung, Tötung, Treulosigkeit et cetera – noch so massiv sein, so ist doch auffällig, wie gering die Ahndung ausfällt, die sich so oft mit einer rituell vollzogenen und üblicherweise vorab ausgehandelten Unterwerfung zufrieden gibt. Es geht eben nicht um eine Bewertung der Handlungen in der Vergangenheit, sondern um die Gewährleistung konfliktarmer Interaktion in der Zukunft.[11] Die Abschreckungswirkung wird gleichwohl gegeben sein, nur bestand sie nicht in der Androhung von sozialem Ausschluss, sondern in einer durch öffentliche Zerknirschung hervorgerufenen Herabsetzung. Der promissorische Eid, der Konflikt und Feindschaft beendete, war gleichwohl keine Entwertung bisherigen Verhaltens, sondern stellte in Aussicht, das künftige Handeln festzulegen und dabei Gewaltfreiheit einzuhalten. Die festgelegten Verhaltensmuster waren rigide, kamen aber ohne die Verhängung von Strafen aus. Ja, sie zu abzuwenden, gab es ein reichhaltiges Repertoire von Unterwerfungsgesten. Bestimmend war dabei stets die Relation zwischen den beteiligten Personen und Personengruppen, nicht der Verweis auf allgemein gültige Normen, die einem sozialen Verband Gestalt gegeben hätten.

Lediglich in der Hagiografie scheint das Motiv auf, dass ein in der Bibel begründetes allgemeines Friedensgebot das Verhalten zu leiten imstande sei. Aber es entbehrte der allgemeinen Verbindlichkeit, es war vielmehr Ausweis einer Ausnahme, die denjenigen anstand, die zur Verehrung der Gläubigen vorgestellt werden sollten. Die Zurschaustellung der Wehrlosigkeit und damit die Weigerung, in einen Kampf einzutreten, imitierte die antiken Märtyrer, zeigte zugleich ein Ideal des Friedens, welches indes den eigenen Untergang akzeptieren musste und damit zwar religiöse Vorbildlichkeit beweisen konnte, zur breiten Anwendung in Konflikten aber ungeeignet war und wohl auch zu sein hatte, sollte die ausserordentliche Stellung des Heiligen nicht gefährdet werden. Das Muster des sich einer effektiven Gegenwehr enthaltenden Heiligen, der die Gewalttat erduldet, zeigt sich in vielen Lebensbeschreibungen, so auch in der von Bischof Praiectus von Clermont, dessen *passio* als Quintessenz seines Wirkens vorgestellt wird. Gegenüber dem Adligen Agricius, der zusammen mit seinen Anhängern den Bischof beseitigen will, verzichtet der fromme Oberhirte auf Gegenwehr, bereitet sich durch Gebete auf sein Martyrium vor und wird schliesslich durch das Schwert getötet. Das Verhalten wird kontrastiert durch seinen Torwächter, der es vorzieht, mit der Waffe in der Hand kämpfend zu sterben.[12]

Frieden und Ächtung von Gewalt

Das hier knapp vorgestellte Repertoire des Austarierens von Entschädigungen und Unterwerfungen sowie einer hagiografischen Überhöhung der Friedfertigkeit wurde zunehmend überlagert durch Veränderungen im okzidentalen Europa, die zunächst vor allem in Frankreich seit der ersten Jahrtausendwende dazu führten, Gewaltanwendung grundsätzlich zu ächten und deren Urheber zu strafen, ohne dass es ihnen möglich gewesen wäre, durch ein inszeniertes Arrangement mit den Geschädigten Gegenmassnahmen abzuwehren. Vielmehr begannen sich Entwicklungen abzuzeichnen, die den Frieden als von allen zu verteidigendes Gut hervorhoben und seine Verletzung nicht allein als Beeinträchtigung von einzelnen Personen und Personengruppen, sondern als Missachtung der geordneten Relation aller in einer gesellschaftlichen Gruppierung, gar als Störung einer von Gott gewollten Ordnung des menschlichen Zusammenlebens zu begreifen begannen. Die religiös aufgeladene Konnotation von Frieden liess Gewalt als abweichendes Verhalten erscheinen, dessen Urheber ausserhalb der christlich definierten Gemeinschaft stünden und gegen die Sanktionen verhängt werden müssten, die als Konsequenz des Handelns ausgegeben wurden. Die Verfolgung des Urhebers der Gewalttat verlangte mehr als Entschädigung, nämlich die Wiederherstellung der gestörten Ordnung. Damit intendiert war Gerechtigkeit. Sie sollte durch ein Gerichtsverfahren etabliert werden. Die Folge war ein geänderter Umgang mit demjenigen, der Gewalt ausübte, ohne dazu durch eine übergeordnete Institution legitimiert worden zu sein.

Diese Entwicklung erfuhr den entscheidenden Anstoss durch die ersten Gottesfrieden, die gegen Ende des 10. Jahrhunderts im Süden des *regnum Francie* fern von der Herrschergewalt des westfränkisch-französischen Königs entstanden.[13] Die Initiative ging von den Geistlichen aus – wie beim Frieden von Charroux in der Kirchenprovinz Bordeaux von 987, von dem als erstem die Statuten vorliegen. Vor Gewalt sollten geistliche Personen und kirchliche Gebäude geschützt werden. Geschützt werden sollten auch diejenigen, die keine Waffen trugen – ausdrücklich die Kleriker und implizit die Bauern, deren Gut, Haus und Vieh gleichfalls unter den Schutz fielen. Die genannten Personengruppen liessen sich unter den Begriff der *pauperes* subsumieren, zu verstehen als diejenigen, die – weil ohne Waffen – des Schutzes bedurften. Zu ihnen gehörten vor allem die Geistlichen, deren Status damit von dem der Laien deutlicher abgehoben und sozial exklusiv definiert wurde, womit sich der Kontext einer Kirchenreform öffnet, deren Protagonisten mit der Scheidung von Aufgaben, durch das Zölibat der Priester, das Verbot von Simonie und Laieninvestitur sowie die Ächtung von Waffengebrauch durch Kleriker die Prärogative des geistlichen Bereichs und des priesterlichen Amts durchzusetzen versuchten.[14] Der Kreis derjenigen, die vor Gewalthandlungen bewahrt werden sollten, war aber erweiterbar auf Kaufleute, Witwen, Waisen und Juden – unter der Voraussetzung, dass sie keine

Waffen trugen. Intendiert war also kein allgemeines Gewaltverbot, wohl aber eine Eindämmung der Gewalt. Diejenigen, die das Friedensgebot missachteten, wurden mit der Strafe der Exkommunikation bedroht. Sie sollte freilich nur dann verhängt werden, wenn die Angreifer den Opfern eine Entschädigung verweigerten. Strafe war also noch als subsidiäre Handlung verfügt, die erst dann eintreten würde, wenn der Ausgleich zwischen den Beteiligten – den Angreifern und den Opfern – nicht geschähe.[15] Gleichwohl war die Sanktion nun als eine Massnahme vorgestellt, die nicht dem Interessenausgleich diente und damit weitere Gewalt verhindern sollte, sondern ein Fehlverhalten ahndete, das allein deswegen als verwerflich galt, weil die von Gott gewollte und von den Geistlichen aufgestellte Ordnung missachtet worden sei. Statt allein die personale Relation zwischen Gewaltausübenden und Gewalterleidenden zu regulieren, stand nun die Stabilisierung einer normativen Ordnung auf dem Plan. Sie zu missachten zog den Ausschluss aus dieser normativ verfassten Gemeinschaft nach sich.

Die Gottesfrieden erhielten eine sakrale Legitimierung, die ihre Wirkung steigerte, damit aber zugleich einzig unter den Christen anwendbar machte. Die Anwesenheit der Heiligen, aktualisiert in Gestalt ihrer Reliquien, war notwendig, sollte die Akzeptanz der Pflichten durchgesetzt werden. Die Heiligen vollbrachten Wunder.[16] Unzählige Reliquien und Leiber der Heiligen waren versammelt – wie Sigebert von Gembloux schrieb – um zusammen mit den lebenden Gläubigen den Frieden zu errichten.[17] Die sichtbaren leiblichen Überreste der Heiligen wurden den Anwesenden der geistlichen Versammlungen vorgeführt, ja sogar im Gebiet des Friedensschutzes herumgetragen, um die Wirksamkeit der auf den Konzilien beschlossenen Friedensgebote durchzusetzen. So geschehen in Flandern während des 11. Jahrhunderts, als die Gebeine des heiligen Ursmar von Ort zu Ort transportiert und vorgeführt wurden.[18] Die Geltung des Friedens war abhängig von der Zustimmung der Beteiligten. Sie galt es zu erringen. Zu den Beteiligten gehörten auch die Heiligen. Deren Präsenz drängte die Lebenden zur Zustimmung zu den Friedensgeboten.

Der Frieden war ohne die Selbstbindung all derer, die sowohl die Einschränkung der Gewaltanwendung als auch deren Sanktionierung zu befolgen, zu akzeptieren und durchzusetzen hatten, nicht möglich. In dem Schreiben der französischen Bischöfe an ihre italienischen Kollegen aus dem Jahr 1041 wurde der Friede definiert: Es war ein von «allen» versprochener Friede.[19] Auch Adamar von Chabannes († 1034) berichtet, dassβ bei der Synode des Erzbischofs von Bordeaux die beteiligten Laien, unter ihnen besonders die Fürsten, den Frieden zu beachten und durchzusetzen versprachen. Das Versprechen wurde durch den Eid bekräftigt.[20] Der Eid sollte die Selbstbindung herbeiführen. Er begründete eine *coniuratio,* die neues Recht schuf, weil sich die Eidgenossen diesem Recht unterwarfen, die Beteiligten sich selbst die Pflichten auferlegten und sie in gegenseitigem Versprechen verbindlich machten. Deswegen gab es auch kein Entweichen vor den Geboten.

Der Eid wurde auf Reliquien geschworen, wodurch die Öffentlichkeit erweitert und in die himmlische Sphäre verlängert war.[21] Stets war die Beteiligung einer grossen Anzahl von Personen notwendig. Auf den Synoden waren der massensuggestive Aufruf zum Frieden, der Druck, der auf die Anwesenden ausgeübt wurde, das Drängen, den Frieden durch den Konsens aller zu begründen, die Grundlagen neuer Normen, denen sich zu entziehen schier unmöglich schien angesichts der Mobilisierung einer grossen und gedrängten Masse von Menschen beiderlei Geschlechts und der ebenfalls dichten Präsens von Heiligen. Besonders eindrücklich zeigt der aufmerksame Zeitgenosse und Beobachter Radulfus Glaber († 1047) dieses Zusammenwirken der Vielen und diese Zusammenballung der menschlichen Leiber. Der aus unzähligen Mündern ausgestossene Schrei *pax, pax, pax,* das Zusammenströmen der Gläubigen, die Exaltiertheit, die durch die Prediger noch angefacht und durch die Gegenwart der Reliquien weiter gesteigert wurde, bildeten den Hintergrund einer durch unzähligen Zulauf aufgestauten Erwartung, den Frieden zu erlangen und damit sich auch des ewigen Heils zu versichern.[22]

Die gesellschaftlichen und politischen Ziele mögen diffus gewesen sein und sich als Ausmerzung von Missständen ausgegeben haben, die Anbindung des Friedensgebots an eine von Gott gegründete und damit nicht bezweifelbare und legitimerweise nicht angreifbare Ordnung war um nichts weniger eindeutig und sollte kein Ausscheren Einzelner dulden. Der Eid, der zunehmend verlangt wurde – und, auf die Reliquien geschworen, besonders wirksam sein sollte –, band die Beteiligten. Die Pflichten waren selbst auferlegt; sich ihrer zu entziehen, war strafwürdiges Verhalten. Das neue Recht war damit nicht Ausfluss von Gesetzgebung durch eine hierarchisch übergeordnete Instanz – Bischof, König oder Fürst –, sondern Selbstbindung der Schwörenden, letztlich eine Eidgenossenschaft, welche die Missachtung des Schwurs umso strenger ahnden musste, als nicht allein ein Abfall von dem, was jeder Einzelne versprach, verfolgt wurde, sondern auch der Abfall von der durch den Eid begründeten Friedensgemeinschaft.

Der Frieden hatte mehr als nur die Eindämmung von Gewalt zum Ziel. Er sollte zur Eintracht unter allen Christen führen, er war die Voraussetzung für ein allgemeines Gedeihen der christlichen Gemeinschaft; selbst die Natur würde aufblühen, brächte reichere Ernten hervor als Folge – oder zumindest in Parallele – der durch die Friedenssynoden erreichten Besserung.[23] Sich gegen den beschlossenen und beschworenen Frieden zu richten hiess, die Schwurgenossen zu bekämpfen und – da die Geistlichen und die Heiligen beteiligt waren – das himmlisch begründete Gebot zu missachten. Die Totalität von lebenden Glaubensbrüdern und von verstorbenen Heiligen verlieh dem Frieden Legitimität, der sich zu entziehen bedeutet hätte, sich nicht allein gegen alle, in verfasster und beschworener Gemeinschaft vereint, zu wenden, nicht nur die eigene Zustimmung, den eigenen Eid zu brechen, sondern auch gegen den Willen der Heiligen zu handeln. Indem Handlungen moralisch und religiös

legitimiert und delegitimiert wurden, waren Kräfte freigesetzt, die ihrerseits Gewalt rechtfertigten, um die Störung der gesetzten Ordnung zurückzuweisen.
Die Bindungswirkung der Friedensgebote war damit gestärkt, denn nun betraf die angedrohte Sanktion nicht mehr allein die Gewalttat, sondern vor allem den Verstoss gegen die selbst eingegangene Verpflichtung. Da diese nicht individuell galt, sondern ein Kollektiv erfasste, war die Sanktion auch ein Mittel, die Stabilisierung dieses Kollektivs zu erzwingen. Deswegen waren Verfahren, die Konflikte durch eine Versöhnung der Streitgegner herbeizuführen suchten – sei es durch ritualisierte Handlungen, sei es durch materielle Entschädigungen – sinnlos geworden. Verlangt war vielmehr die Überwältigung des als Schuldigen vorgestellten Täters. Als Ergebnis entstanden die Konzepte von Tat und Täter. Das Verhalten war als Normenübertretung aufgefasst, damit durch eine Sanktion zu ahnden, die nicht einmal mehr vorgab, Schaden abzuwenden oder eingetretenen Schaden zu entschädigen, sondern Eliminierung intendierte. Die Möglichkeit, in aktiver Weise einen Ausgleich mit dem persönlichen Gegner herbeizuführen, wurde ausgeschlossen; vielmehr war das passive Erdulden der Strafe verlangt. Sie wurde als die unumstössliche Folge einer Regelverletzung ausgegeben, die, weil die Norm auf der Zustimmung der Agierenden beruhte, rigide Ausschlussregelungen vorsah. Nicht das Faktum der ungerecht definierten Gewalt, sondern die Missachtung einer – oft eidlich begründeten und bekräftigten, durch das Handeln von Geistlichen und Heiligen religiös legitimierten – Ordnung zog die Sanktion nach sich. Im Kölner Gottesfrieden von 1083 waren Strafen vorgesehen, die – sozial zwar gestaffelt, aber unterschiedslos alle treffend – jedes Handeln zu treffen vorgaben, das den Verboten entgegenstand. Auch hier war man weit von einem allgemeinen Gewaltverbot entfernt, die Pflicht zur Heeresfolge für den König blieb ausdrücklich bestehen, aber die vorgesehenen Sanktionen suchten ein Normgefüge durchzusetzen, das nicht verhandelbar war.[24]

Eliminierung der Feinde des Friedens

Der Wandel in der Einstellung gegenüber Gewalt und Gewalttäter ersetzte die Relation zwischen Täter und Opfer durch die Relation zwischen normativ gesetzter Gemeinschaft und Individuum. Indem Handlungen moralisch und religiös legitimiert und delegitimiert wurden, waren Kräfte freigesetzt, die ihrerseits Gewalt rechtfertigten, um die Störung der gesetzten Ordnung zurückzuweisen. Die Brutalisierung ging mit der Kriminalisierung einher.
Besonders deutlich wird dies in der militanten Durchsetzung der Gottesfrieden gegen Friedensbrecher durch militärische Aktionen. Sie durchzuführen war nur konsequent, wollten die Initiatoren der Gottesfrieden sich nicht allein mit geistlichen Strafen begnügen, sondern in Strafexpeditionen diejenigen überwältigen, die sich

der Missachtung des vereinbarten Friedens schuldig machten. Die Darstellung des Benediktiners Andreas von Fleury über die Ereignisse des Jahres 1038 in der Diözese Bourges zeigt deutlich die Ambivalenz einer Friedenspolitik, die zur Legitimierung von Krieg führte. Der Erzbischof von Bourges, Aimon, errichtete wie üblich das Friedensbündnis durch den auf die Reliquien geschworenen Eid, verfügte, dass alle erwachsenen männlichen Bewohner seiner Diözese sich gegen die Friedensbrecher zu bewaffnen hätten und gegen sie mit Gewalt vorgehen müssten. Die solcherart geschaffenen Friedensmilizen wurden tatsächlich eingesetzt. Dass sie mit besonderer Grausamkeit vorgingen, dass sie die *castra perfidorum* zerstörten, dass sie die *rebelles* verfolgten, geschah gemäss Gottes Willen, galt als eine Tat des Volkes Gottes, das ähnlich den Israeliten den Zorn gegen die Widersacher Gottes richtete und dank der grossen Masse die Einhaltung des *pactum* erzwang. Aber – so die Darstellung von Andreas – rasch schlug das wohltätige Werk um in eine nicht zu rechtfertigende Aggression, motiviert durch Habgier, Rachsucht und Zerstörungswut. Das Friedenswerk sei zum Vorwand für ungerechte Gewalt geworden. Die Niederlage des Friedensheeres sei, wie Andreas von Fleury meinte, nur die Konsequenz eines Abgleitens von der ursprünglichen Intention.[25]

Die Dialektik von Friedenswillen und Gewaltbereitschaft war in den Augen des Benediktiners freilich nicht als solche erkannt worden, sondern als Abweichen von moralischen und damit religiösen Geboten vorgestellt. Tatsächlich war die exzessive Gewaltanwendung in der Logik des Gottesfriedens begründet, dessen Wahrung als Gottesdienst galt, keine Ausnahme duldete und aus diesem Grund mit Sanktionen durchgesetzt werden musste, welche die Vernichtung aller verlangte, die sich ausserhalb der christlichen Gemeinschaft stellten. Aus der kritischen Betrachtung des Historikers war die Entfesselung der Gewalt durchaus in der Friedensintention angelegt, ja sie war befördert durch die religiöse und soziale Legitimität, die der Kampf zur Durchsetzung des Friedens und zur Vollstreckung des Willens Gottes besass und damit von allen Hemmnissen befreite, die sowohl der eigene Nutzen als auch die Erwägung von Schadensbegrenzungen auferlegt hätte. Die Militanz des Kampfes war ungebremst, ging es doch gegen die Feinde des Friedens, der Kirche und des Glaubens. War einmal das abweichende Verhalten gemeldet und als Zielscheibe vorgegeben, fielen sämtliche moralischen Schranken weg, sank selbst die Vorsicht vor eventuellen Gegenmassnahmen der Gegner.

Die Militanz, die der Schaffung einer religiös begründeten Ordnung diente, war für viele Ziele abrufbar, sofern sie sich als Verteidigung des Friedens ausgeben konnten. Auch die bewaffneten Scharen, die nach der Predigt Papst Urbans II. vom 27. November 1095, die zur Eroberung des Heiligen Lands aufrief, sich bildeten, galten als *militia,* die sich aufgrund eines Versprechens in den Dienst Gottes stellte.[26] Das Ziel bestand hier in der Wiederherstellung des Friedens an den heiligen Orten, an denen einst Jesus gewirkt hatte, in der Wiedererrichtung einer christlich legitimierten

Ordnung, weswegen Papst Urban II. die Herrschaft der Muslime über Jerusalem nicht allein als Unterdrückung der Pilger und der einheimischen Christen geisselte und als usurpierte Herrschaft verurteilte, sondern als einen Einbruch gewaltsamer Regellosigkeit deutete, welcher der Herrschaft Gottes entgegenstehe. Der Friede war hier als eine Voraussetzung für den Dienst an Gott und als Ziel dieses Dienstes vorgestellt. Der religiöse Auftrag bedurfte einer persönlichen Verpflichtung. Diejenigen, die sich zu den Kreuzfahrerheeren einfanden, legten einen Eid ab, der im geistlichen Sinn als Gelübde – ähnlich denen der Mönche – interpretiert werden konnte, jedenfalls – da von Laien abgelegt – eine Schwurgenossenschaft begründete und damit eine Gruppe schuf, die sich Regeln und Zielen unterwarf, welche nicht durch herrschaftliche Weisung auferlegt waren, sondern auf der Selbstverpflichtung der Beteiligten beruhten. [27] In der mehrere Jahrzehnte später verfassten Darstellung des Wilhelm von Tyrus folgte auf die Predigt Papst Urbans II. eine soziale Amalgamierung, welche die Unterschiede des Alters, der ständischen Zugehörigkeit und der Aufgaben in der Kirche eingeebnet, die bestehenden hierarchischen Differenzen niedergelegt und eine homogene Gruppe hervorgebracht habe, für die einzig die Zugehörigkeit zur okzidentalen Christenheit vorausgesetzt worden sei. Geschaffen wurde diese Gruppierung durch die Mitwirkung am Kampf. Dieser Kampf galt denjenigen, die den Frieden missachteten. Und dazu gehörten die Muslime. Sie waren damit nicht allein Gegner, ja nicht mehr nur Ungläubige, sondern Friedensfeinde, die in das Gebiet der Christen einfielen, sie an dem Dienst Gottes hinderten, die heiligen Stätten entweihten.[28] Ihnen entgegenzutreten erforderte den Einsatz aller Christen – sicherlich in ihren jeweiligen Funktionen und unter Wahrung der unterschiedlichen Aufgaben von Laien und Geistlichen – aber auf ein einheitliches Ziel ausgerichtet.

Das Gebot des Gewaltverzichts mündete in eine vehemente Ahndung von Gewalttätern, erlaubte aber wiederum Gewalt, diesmal ausgegeben als Mittel zur Durchsetzung der Ordnung. Erfunden war damit nicht allein eine neue Kategorie des Feinds, der ausserhalb der legitimen Ordnung angesiedelt wurde, erfunden war ebenfalls die Kategorie des Verbrechens, das nicht allein als Schädigung individueller Unversehrtheit erachtet wurde, sondern als Verstoss gegen eidlich begründete Vereinbarung, als Angriff gegen eine religiös sanktionierte Norm. Die Sanktionierung suchte nicht den Schaden der verbrecherischen Tat zu begleichen oder zu kompensieren, sondern den Täter in seiner Person zu treffen. Die eliminatorische Absicht schloss Verhandeln aus, welches im Ausgleich der Interessen den Konflikt zu lösen suchte. Das Ergebnis war die Überwältigung des Täters, der als Krimineller, als ausserhalb der Rechtsgemeinschaft Stehender behandelt wurde. Ihn traf die Sanktionsgewalt. Sie war ein Instrument, um die Ordnung des Normengefüges wiederherzustellen. Illegitime Gewalt bedrohte nicht mehr eine benennbare Person, vielmehr ein Kollektiv, das durch den Eid begründet wurde.

Die Strafen wurden daher verschärft. Körperliche Züchtigung, Verstümmelung, der Tod gar wurden angedroht. Dies wird noch deutlicher in der weiteren Entwicklung, die von den Gottesfrieden zu den Landfrieden führte und vermehrt Körperstrafen, schliesslich auch Todesstrafen vorsah, die nicht mehr durch Vereinbarungen zwischen Täter und Opfer abgewendet werden konnten.[29] Die Entstehung Europas aus dem Geist der Gewalt wurzelte paradoxerweise in einer Strategie der Friedenssicherung, welche die Missachtung des zunächst partiellen Gewaltverbots ahndete, dessen Reichweite aber alle erfassen sollte.[30]

Ergebnisse

Gewalt in den zwischenmenschlichen Beziehungen bedroht das Zusammenleben. Sie ist einzudämmen. Dies galt auch für die Gesellschaften des frühen Mittelalters. Die Lösung bestand aber nicht in einer Sanktionierung unrechter Gewalt, vielmehr in einem dem Ausgleich der Interessen dienenden Verfahren der Entschädigungen, bei dem die Frage nach der Schuld insofern irrelevant war, als allein die Auswirkung der Gewalthandlung bewertet und bemessen werden musste. Aber in einer religiös begründeten Friedenskonzeption, wie sie sich vor allem in den Gottesfrieden seit der Wende zum 11. Jahrhundert manifestierte, wurden all diejenigen ausserhalb der Gesellschaft gestellt, die sich den Anforderungen friedlichen Zusammenlebens nicht unterwarfen. Die Sanktionierung war umso wirksamer, als sie Verhalten ahndete, das durch die Selbstverpflichtung des Einzelnen vorgegeben werden sollte. Der Eid begründete eine Friedensordnung, der sich zu entziehen verweigert wurde. Beide Verfahren – der Ausgleich und die Bestrafung – bestanden bis ins 13. Jahrhundert nebeneinander, jedoch gewann die Exklusion und sogar die Elimination all derer, die sich den Normen entzogen, eine grössere Bedeutung. Die Verhaltensnormierung orientierte sich dabei an einem Ideal der gewaltfreien Interaktion, welche dem Frieden einen hohen Stellenwert einräumte, dessen Verfahren zur Gewalteindämmung aber durchaus der Gewaltanwendung das Tor öffneten. Indem eine sich verdichtende und erhöhte Anforderungen stellende politische Herrschaft auf der Disziplinierung der Menschen bestand und die Anwendung der Gewalt zu monopolisieren trachtete, sie gar innerhalb eines festgelegten Territoriums an die Zustimmung bestimmter Institutionen binden wollte, verband sich dieser Vorgang mit der Entstehung des Staates. Ihm wuchsen umfangreiche Sanktionsmechanismen zu. Sie zu steigern förderte staatliche Gewalt. Das Interesse der Herrscher und Obrigkeiten an sanktionierender Gerichtsbarkeit war daher gross. Angereichert mit religiösen Vorstellungen und kirchlichen Strafandrohungen, waren diese ideologisch aufgeladen und verfochten Ideale der Friedenssicherung, der Gerechtigkeit und der Verteidigung des rechten Glaubens. Die Deutungshoheit dieser Vorstellungen liess keinen Raum für pragmatisches Aus-

handeln von Entschädigungen, liess keinen Raum für den Ausgleich von Interessen. Ungerechte Gewalt forderte etwas ganz anderes heraus als die angegriffene Person, dessen Familie und dessen Freunde. In Frage gestellt war eine von Gott gewollte und von den Geistlichen verkündete und von den bewaffneten Kriegern zu verteidigende Ordnung. Sie zu verteidigen erforderte einen grossen Einsatz. Rücksicht auf die Interessen oder auf das Schadenspotenzial der Gegner des Friedens hatten zurückzustehen. Die Verwirklichung des Ideals verlangte selbst die Missachtung eigener Interessen, zugleich war sie geeignet, solche zu kaschieren. Die Intentionen waren in jedem Fall förderlich für die Ausbildung staatlicher Gewalt.[31]

Indem die Reaktion auf Gewalt als moralisch legitimes, ja als religiös motiviertes Handeln ausgegeben wurde, entfielen die Hemmnisse, Gewalt zur Ausmerzung von Gewalt einzusetzen. Der Zuwachs an ethisch begründeter Ermächtigung erlaubte die Freisetzung aggressiver Impulse. Diese manifestierten sich in der Verhängung von Strafen, die den Täter der Chance auf sozialen Ausgleich beraubten und stattdessen die Wiederherstellung der Rechtsordnung allein dem Vollzug einer Kriminalgerichtsbarkeit anvertrauten. Was folgte, war nicht allein die Brutalisierung des Strafens, sondern auch die Entwürdigung des Bestraften. Es war die moralische Überhöhung, die moralische Skrupel beiseite schob. Der Kampf gegen die Gewalt erzeugte selbst wiederum Gewalt.

Anmerkungen

1 Elias Norbert, *Über den Prozess der Zivilisation,* Frankfurt a. M. 1976.

2 Gregor von Tours, *Historiarum libri decem,* hg. v. Krusch Bruno, Buchner Rudolf (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe 2–3), Darmstadt 1955, S. 152–156; Goffart Walter, *The Narrators of Barbarian History (AD 550–800). Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Diacon,* Princeton 1988.

3 Auerbach Erich, *Memesis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale,* Paris 1968, S. 88–105; Heinzelmann Martin, *Gregor von Tours (538–594). Zehn Bücher Geschichte. Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6. Jahrhundert,* Darmstadt 1994, bes. S. 55 ff.

4 *Thietmar von Merseburg, Chronik,* hg. u. übersetzt v. Trillmich Werner (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe 9), Darmstadt 1957, S. 228–232, 244, 258, 260; Weinfurter Stefan, «Die Zentralisierung der Herrschaftsgewalt im Reich unter Kaiser Heinrich II.», *HJb* 106 (1986), S. 241–297, hier 273 ff.; Althoff Gerd, *Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde,* Darmstadt 1997, 24–32; Keller Hagen, «Die Idee der Gerechtigkeit und die Praxis königlicher Rechtswahrung im Reich der Ottonen», *La giustizia nell'alto medioevo (secoli IX–XI)* (Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'alto medioevo 44), Spoleto 1997, S. 91–128.

5 MGH Const. I, hg. v. Weiland Ludwig, Hannover 1893, Nr. 140; Wadle Elmar, «Frühe deutsche Landfrieden», in: Ders., *Landfrieden, Strafe, Recht,* Berlin 2001, S. 75–102.

6 LeGoff Jacques, *Saint Louis,* Paris 1996, S. 240–243, 820 f.; Boureau Alain, «Saint Louis», in: Vauchez André, *Histoire des saints et de la sainteté,* t. 6: *Au temps du renouveau évangelique,* Paris 1986, S. 196–205; Carolus-Barré Louis, «Les enquêtes pour la canonisation de Saint Louis, de Grégoire IX à Boniface VIII, et la bulle Gloria laus du 12 août 1287», *Revue d'histoire de l'Eglise de France* 57 (1971), S. 19–72.

7 Guillaume de Nangis, *Gesta sancti Ludovici* (Recueil des Historiens des Gaules et de la France 70), Paris 1840, S. 310–464, hier 398–403; Tardif J., «Le procès de Coucy», *BEC* 79 (1918), S. 5–44, 414–454.

8 Brunner Heinrich, «Sippe und Wergeld nach norddeutschen Rechten», *ZRG GermAbt* 78 (1882), S. 1–65; His Rudolf, *Das Strafrecht des deutschen Mittelalters,* Bd. 1, Weimar 1920, S. 302 ff., 583 ff.; Beyerle Franz, *Das Entwicklungsproblem im germanischen Rechtsgang,* Bd. 1, Heidelberg 1915; Prinz Friedrich, *Europäische Grundlagen deutscher Geschichte (4.–8. Jahrhundert)* (Gebhardt. Handbuch der deutschen Geschichte 1), Stuttgart 2004, S. 485 ff

9 Wiegand-Schmidt Ruth, «Gebärdensprache im mittelalterlichen Recht», *FMSt* 16 (1982), S. 363–379; Dies., «Rechtssprichwörter vor Gericht. Zum Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit in mittelalterlichen Rechtsquellen», in: Scholler Heinrich et al. (Hg.), *Rechtssprichwort und Erzählung. Europäische und afrikanische Beispiele,* Berlin 2002, S. 9–24; Sonderegger Stefan, «Die Sprache des Rechts im Germanischen», *Schweizerische Monatshefte* 42 (1962–1964), S. 259–271; Steinbauer Bern, *Rechtsakt und Sprechakt, Pragmalinguistik. Untersuchen zur deutschsprachigen Urkunden des 13. Jahrhunderts,* Innsbruck 1989; Dilcher Gerhard (Hg.), *Gewohnheitsrecht und Rechtsgewohnheit im frühen und hohen Mittelalter (*Schriften zur europäischen Rechts- und Verfassungsgeschichte 6), Berlin 1992.

10 Althoff Gerd, «Genugtuung (satisfactio). Zur Eigenart gütlicher Konfliktbeilegung im Mittelalter», in: Heinzle Joachim (Hg.), *Modernes Mittelalter,* Frankfurt 1999, S. 247–265; Althoff (wie Anm. 4).

11 Kolmer Lothar, *Promissorische Eide im Mittelalter* (Regensburger Hist. Forschungen 12), Kallmünz 1989.

12 «Passio Praeiecti», in: *Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici,* vol. 3, hg. v. Krusch Bruno (MGH SRM 5), Hannover 1910, S. 20–27; Graus Frantisek, *Volk, Herrscher und Heilige im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit,* Prag 1965; Fouracre Paul, Gerberding Richard A., *Late Merovingian France. History and Hagiography 640–720,* Manchester 1996, S. 254–270.

13 Schneidmüller Bernd, *Nomen patriae. Die Entstehung Frankreichs in der politisch-geographischen Terminologie (10.–13. Jahrhundert)* (Nationes. Historische und philologische Untersuchungen zur Entstehung der europäischen Nationen im Mittelalter 7), Sigmaringen 1987.

14 Barstow Anne Lewellyn, *Married Priests and the Reforming Papacy. The Eleventh-Century-Debates,* New York/Toronto 1982; Laudage Johannes, *Gregorianische Reform und Investiturstreit,* Darmstadt 1993.

15 Mansi 19, S. 89 ff.; Hoffmann Hartmut, *Gottesfriede und Treuga Dei* (Schriften der Germaniae historica 20), Stuttgart 1964, S. 25 ff.

16 Rendtel Constanze, *Hochmittelalterliche Mirakelberichte als Quelle zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte und zur Geschichte der Heiligenverehrung,* Diss., FU Berlin 1985; Hattenhauer Hans, *Gottesfrieden und Heiligenverehrung. Das Wunder bei St. Florentin,* Hamburg 1998; Heinzelmann Martin et al. (Hg.), *Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen,* Stuttgart 2002.

17 *Sigeberti Gemblacensis Chronographiae Auctarium Affligemense,* hg. v. Gorissen Pieter (Verhandelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Scone Kunsten van Belgie. Klasse der Letteren 15), Brüssel 1952, S. 113.

18 *Miracula S. Ursmari in itinere per Flandriam facta,* hg. v. Holder-Egger Oswald, in: MGH SS 15/2, Hannover 1887, S. 837–842.

19 MGH Const. I (wie Anm. 5), S. 596 f.; Huberti Ludwig, *Studien zur Rechtsgeschichte der Gottesfrieden und Landfrieden.* Erstes Buch: *Die Friedensordnungen in Frankreich,* Ansbach 1892.

20 *Adémar de Chabannes, Chronique,* hg. v. Chavanon Jules, Paris 1897, S. 194.

21 *Acta Sanctorum,* hg. v. Bolland Jean et al., 3. Aufl. Paris/Rom 1863–1870, Bd. 3, 23. 1., S. 160 f.

22 *Radulfi Glabri historiarum libri quinque,* hg. v. France John (Oxford Medieval Texts), Oxford 1989, S. 194–197, 270 f.; Töpfer Bernhard, *Volk und Kirche zur Zeit der beginnenden Gottesfriedensbewegung in Frankreich* (Neue Beiträge zur Geschichtwissenschaft 1), Berlin 1957; France John,

«Radulfus Glaber and the French Politics in the Early Eleventh Century», *Francia* 16/1 (1989), S. 101–112; Ortiques E., Dominique Iogna-Prat, «Raoul Glaber et l'historiographie clunisienne», *Studi Medievali* 3/26/2 (1985), S. 537–572.

23 Radulfus Glaber (wie Anm. 22), S. 194–197.

24 Willoweit Dietmar, «Die Sanktionen für den Friedensbruch im Kölner Gottesfrieden von 1083. Ein Beitrag zum Sinn der Strafe in der Frühzeit der deutschen Friedensbewegung», in: Schlüchter Ellen et al. (Hg.), Recht und Kriminalität, Köln 1990, S. 37–52.

25 *Les miracles de saint Benoît écrits par Adrevald, Aimon, André, Raoul Tortaire et Hugues de Sainte-Marie, moines de Fleury,* hg. v. Certain Eugène, Paris 1858, S. 192–1988; Duby Georges, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme,* Paris 1978, S. 223–235; Bonnaud-Delamare Roger, «Les institutions de paix en Aquitaine au 11e siècle», *Recueil de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions* 14 (1962), S. 415–487.

26 Althoff Gerd, «Nunc fiant Christi milites, qui dudum extiterunt raptores. Zur Entstehung von Rittertum und Ritterethos», *Saeculum* 32 (1981), S. 36–67.

27 Brundage James A., *Medieval Canon Law and the Crusader,* London 1969, S. 30–114; Ders., «The Army of the First Crusade and the Crusade Vow», in: *Medieval Studies* 33 (1971), S. 334–343; Sommerville Richard, «The Council of Clermont and the First Crusade», *Studia Gratiana* 20 (1976), S. 323–337; Mayer Hans Eberhard, *Geschichte der Kreuzzüge,* Stuttgart 1985, S. 40 f.

28 *Militia Christi e Crociata nei secoli XI–XIII. Atti della undecima Settimana internazionale di studio, Mendola 18 ag.–1 sett. 1989* (Miscellanea del centro di studi medievali 13), Mailand 1992; *Le concile de Clermont de 1095 et l'appel à la croisade* (Collection de l'Ecole Française de Rome 236), Rom 1997; Riley-Smith Jonathan, *The First Crusaders 1095–1131,* Cambridge 1997; Ders., «Christian Violence and the Crusades», in: Abulafia Anna (Hg.), *Religious Violence between Christian and Jews. Medieval Roots – Modern Perspectives,* Basingtoke 2002, S. 3–20.

29 Gernhuber Joachim, *Die Landfriedensbewegung in Deutschland bis zum Mainzer Landfrieden von 1235,* Bonn 1952; Hattenhauer Hans, *Die Bedeutung der Gottes- und Landfrieden für die Gesetzgebung in Deutschland,* Marburg 1958.

30 Moore Roger I., *The Formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in Western Europe 950–1250,* Oxford 1987.

31 Coulet Nicolas, Genet Jean-Philippe (Hg.), *L'Etat moderne: Le droit, l'espace et les formes de l'Etat,* Paris 1990; Gauvard Claude, Boureau Alain, Jacob Robert, De Miramon Charles, «Les normes», in: Schmitt Jean-Claude, Oexle Otto Gerhard (Hg.), *Les tendances actuelles de l'histoire du moyen âge en France et en Allemagne. Actes du colloques de Sèvres (1997) et de Göttingen (1998),* Paris 2002, S. 461–482.