

Dennis Haase

**Sozialer Wandel und Entstehung eines Strafrechts als  
Folge der Romanisierung und Christianisierung im  
Frühmittelalter**

Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines  
Doktors der Rechtswissenschaft der Fakultät für  
Rechtswissenschaft der Universität Bielefeld

Erstgutachter: Herr Professor Dr. Wolfgang Schild  
Zweitgutachter: Herr Professor Dr. Gerhard Otte

Tag der mündlichen Prüfung: 10. Mai 2006

Ich danke meinen Eltern, Simone und Michaela.



	<i>Seite:</i>
<u>Literaturverzeichnis:</u>	8
<u>Quellen:</u>	22
<u>A. Einleitung</u>	27
<u>B. Die germanische Sippe im Rechtswesen des beginnenden Mittelalters</u>	30
I. Die germanische Mentalität in der Konfliktlösung	30
II. Die germanische Sippe als Gegenstand rechtswissenschaftlicher Literatur	41
III. Die Überlebens- und Schutzgemeinschaft	46
IV. Die Friedensgemeinschaft	49
V. Die Wehrgemeinschaft	51
VI. Zusammensetzung und Organisation des Sippeverbandes	55
1. Agnatische oder kognatische Organisation	55
2. Das germanische Eherecht im Hinblick auf die Organisation der Sippe	68
a) Eheformen und Mehrehe	68
b) Die Verwandtenehe	71
3. Das Hausrecht, Hausstrafen und Strafen im Sippeverband	71
4. Die Entscheidungsfindung im Sippeverband	77
5. Zusammenfassung	78
VII. Das Individuum im Sippeverband	80
VIII. Der gemeinsame Totenkult	81
IX. Die germanische Götterwelt	85
X. Die Bedeutung der Sippe in der Volksversammlung	87

XI. Zusammenfassung: Die germanische Sippe als Element des frühmittelalterlichen Rechtswesens	95
<u>C. Das germanische Königtum und die Konfliktlösung zu Beginn des Mittelalters</u>	96
I. Die Bildung von Königtum in der germanischen Frühzeit	96
II. Gefolgschaft und Sippenwesen in der Merowingerzeit	101
III. Die Stellung des Königs im Strafrecht der Merowingerzeit	114
IV. Germanisches Königtum und romanische Bevölkerung	143
<u>D. Zwischenergebnis</u>	161
<u>E. Die christliche Legitimation des königlichen Strafanspruchs</u>	163
I. Der christliche König in der Merowingerzeit	164
II. Schritte zur Schaffung eines christlichen Reiches in der Karolingerzeit	178
1. Neue Impulse durch das angelsächsische Missionswesen	178
2. Veränderungen im Bereich des Sippenwesens	181
a) Die Durchsetzung christlichen Familienrechts	182
aa) Die Zeit der Merowinger	182
bb) Die Zeit der Karolinger	190
b) Neue Formen der Nähe – die geistliche Verwandtschaft	218
c) Die Durchsetzung des christlichen	222

Todesbildes	
d) Zusammenfassung	224
2. Die Schaffung und der Ausbau des Lehnswesens	225
III. Strafrechtliche Entwicklungen ab der Zeit Karls des Großen	230
<u>F. Ausblick: Die Friedensbewegung als Folge sozialer Veränderungsprozesse des Frühmittelalters</u>	249
<u>G. Zusammenfassung der Arbeit</u>	259

## Literaturverzeichnis:

**Achter, Viktor**      *Die Geburt der Strafe*, Frankfurt am Main 1951.

*Gottesfrieden*, in: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte* (HRG), hrsg. von Adalbert Erler, Band 1, Berlin 1971, Sp. 1762 ff..

**Althoff, Gerd**      *Verwandte, Freunde und Getreue – Zum politischen Stellenwert der Gruppenbindungen im frühen Mittelalter*, Darmstadt 1990.

**Amira, Karl von**      *Die heidnischen Todesstrafen*, 1922.

**Anderson, R. T.**      *Changing Kinship in Europe*, in: *Kroeber Anthropological Society Papers* 28 (1963), S. 1 – 48.

**Angenendt, Arnold**      *Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter*, München 2003.

*Das Frühmittelalter – Die abendländische Christenheit von 400 bis 900*, Stuttgart, Berlin, Köln 1990.

*Karl der Große als rex et sacerdos*, in: *Das*

*Frankfurter Konzil von 794. Kristallisationspunkt karolingischer Kultur,*  
hrsg. von Rainer Berndt, Mainz 1997, S. 255  
– 278.

**Ament, Hermann** *Franken, Frankenreich,* in: *Lexikon des Mittelalters*, Band 4, München 2003, Sp. 689 ff..

**Anton, Hans H.** *König, Königtum,* in: *Lexikon des Mittelalters*, Band 5, München 2003, Sp. 1298 ff.

**Bader, Karl S.** *Zum Unrechtsausgleich und zur Strafe im Frühmittelalter,* in: ZRG (GA) 112 (1995), S. 1 ff..

**Bader, Karl. S.;** *Deutsche Rechtsgeschichte,* Berlin 1999.  
**Dilcher, Gerhard**

**Becker, Hans-Jürgen** *Landfrieden,* in: *Lexikon des Mittelalters*, Band 5, München 2003, Sp. 1657 f..

**Blochwitz, Werner** *Präzisierungstendenzen der altgaskognischen Urkundensprache im Begriffsfeld Verwandtschaft,* Heidelberg 1965.

- Bodmer, Jean-Pierre** *Der Krieger der Merowingerzeit und seine Welt. Eine Studie über Kriegertum als Form der menschlichen Existenz im Frühmittelalter*, Zürich 1957.
- Bosl, Karl** *Freiheit und Unfreiheit*, Oldenbourg 1964.
- Brown, Peter** *Die Entstehung des christlichen Europa*, München 1996.
- Brunner, Heinrich** *Deutsche Rechtsgeschichte*, Band 1, 3. Auflage, Berlin 1906, Nachdruck 1961.
- Sippe und Wergeld nach norddeutschen Rechten*, ZRG (GA) 78 (1882), S. 1 ff..
- Conrad, Hermann** *Deutsche Rechtsgeschichte*, Band I, 2. Auflage, Karlsruhe 1962.
- Diestelkamp, Bernhard** *Lehen, -swesen; Lehnrecht*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Band 5, Sp. 1807 ff..
- Drexler, Hans Peter** *Metamorphosen der Macht. Die Entstehung von Herrschaft, Klassen und Staat, untersucht am Beispiel der germanisch-fränkischen Gesellschaftsgeschichte*, Dissertation, Freiburg im Breisgau 1995,

Marburg: 2001.

**Duby, George** *Ritter, Frau und Priester*, Frankfurt am Main 1988.

**Ewig, Eugen** *Die Merowinger und das Frankenreich*, 2., überarbeitete und erweiterte Ausgabe, Stuttgart u.a. 1993.

**Genzmer, Felix** *Die germanische Sippe als Rechtsgebilde*, in: *ZRG (GA) 67* (1950), S. 34 – 49.

*Staat und Gesellschaft in vor- und frühgeschichtlicher Zeit*, in: *Germanische Altertumskunde*, hrsg. von Hermann Schneider, München 1938, S. 123 ff..

**Gernhuber, Joachim** *Die Landfriedensbewegung in Deutschland*, Bonn 1952.

**Gestrich, Andreas;** *Geschichte der Familie*, Stuttgart 2003.

**Krause, Jens-Uwe;**

**Mitterauer, Michael**

**Geuenich, Dieter** *Chlodwig und die „Schlacht bei Zülpich“ – Geschichte und Mythos 496 – 1996*, (Hrsg.) Euskirchen 1996.

- Goody, Jack** *Die Entwicklung von Ehe und Familie in Europa*, Frankfurt am Main, 1989.
- Grimm, Jakob** *Deutsche Rechtsalterthümer*, Göttingen 1828.
- Grönbech, Wilhelm** *Kultur und Religion der Germanen*, 12. Auflage, Darmstadt 1997.
- Hachmann, Rolf** *Die Goten und Skandinaviern*, Berlin 1970.
- Hagemann, Hans-** *Agnaten*, in: *Handwörterbuch zur deutschen*  
**Rudolf** *Rechtsgeschichte* (HRG), hrsg. von Adalbert Erler, Band 1, Berlin 1971, Sp. 61 ff..
- Hartmann, Wilfried** *Karl der Große und das Recht*, in: *Karl der Große und sein Nachwirken – 1200 Jahre Kultur und Wissenschaft in Europa*, hrsg. von Paul L. Butzer, Band I: *Wissen und Weltbild*, Berlin 1970, S. 173 – 191.
- Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien*, Paderborn, München, Wien, Zürich 1989.
- Hasenfratz, Hans-** *Die religiöse Welt der Germanen. Ritual*,

- Peter *Magie, Kult, Mythos*. Freiburg im Breisgau u. a. 1993.
- Holzauer, Heinz** *Zum Strafgedanken im frühen Mittelalter*, in: *Festschrift für E. Kaufmann zum 70. Geburtstag*, hrsg. Stephan Buchholz u.a., Paderborn, München, Wien, Zürich 1993, S. 179 ff..
- Irsigler, Franz** *Untersuchungen zur Geschichte des frühfränkischen Adels*, Bonn 1969.
- Jerouschek, Günter** *Geburt und Wiedergeburt des peinlichen Strafrechts im Mittelalter*, in: *Festschrift für Karl Kroeschell zum 70. Geburtstag*, hrsg. von Gerhard Köbler, München 1997, S. 497 ff..
- Kaufmann, Ekkehard** *Landfrieden I (Landfriedensgesetzgebung)*, in: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte (HRG)*, hrsg. von Adalbert Erler, Band 2, Berlin 1978, Sp. 1451 ff..
- Kern, Fritz** *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter – Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie*, hrsg. von Rudolf Buchner, Münster 1954.

**Kluge, Friedrich;** *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 22. Auflage, Berlin 1989.  
**Seebold, Elmar**

**Kretschmer,** *Der Grab- und Leichenfrevler als strafwürdige Missetat*, Baden Baden 2002,  
Bernhard zugleich Universität Bielefeld, Dissertation, 2000.

*Aus der Geschichte der Rechtsnatur des Leichnams*, in: *Körper ohne Leben: Begegnung und Umgang mit Toten*, hrsg. von Norbert Stefenelli, Wien Köln Weimar, 1998, S. 841-851.

**Kroeschell, Karl** *Friedlosigkeit*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Band 4, München 2003, Sp. 930 f..

*Sippe*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Band 7, München 2003, Sp. 1934 f..

**Lecouteux, Claude** *Das Reich der Nachtdämonen: Angst und Aberglaube im Mittelalter*, Düsseldorf u. a. 2001.

*Geschichte der Gespenster und Wiedergänger*, Köln, Wien 1987.

- Maurer**, Konrad von *Vorlesungen über altnordische Rechtsgeschichte I-V*, Leipzig 1907-1910.
- McGinn**, Bernard *Eschatologie*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Band 4, Sp. 4 ff..
- Mikat**, Paul *Zu den konziliaren Anfängen der merowingisch-fränkischen Inzestgesetzgebung*, in: *Überlieferung, Bewahrung und Gestaltung in der rechtsgeschichtlichen Forschung – Festschrift für E. Kaufmann zum 70. Geburtstag*, Paderborn, München, Wien, Zürich 1993, S. 213 – 228.
- Ehe*, in: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte* (HRG), hrsg. von Adalbert Erler, Band 1, Berlin 1971, Sp. 809 – 833.
- Mitteis**, Heinrich; **Lieberich**, Heinz *Rechtsgeschichte*, 18. Auflage, München 1988.
- Mitterauer**, Michael Siehe **Gestrich**, **Krause** und **Mitterauer**.
- Murray**, Alexander *Germanic Kinship Structures*, Toronto 1983.  
C.

- Nehlsen, Hermann** *Sklavenrecht zwischen Antike und Mittelalter*, Frankfurt am Main 1972.
- Entstehung des öffentlichen Strafrechts bei den germanischen Stämmen*, in: *Gerichtslauben-Vorträge, Freiburger Festkolloquium zum 75. Geburtstag von Hans Thieme*, Sigmaringen 1983, S. 3 – 16.
- Ogris, Werner** *Vater, väterliche Gewalt*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Band 8, Sp. 1428 f..
- Padberg, Lutz E. von** *Die Christianisierung Europas im Mittelalter*, Stuttgart 1998.
- Pfeifer, Wolfgang** *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, 2. Auflage, München 1995.
- Pontal, Odette** *Die Synoden im Merowingerreich*, Paderborn, München, Wien, Zürich 1986.
- Rehfeld, Bernhard** *Todesstrafen und Bekehrungsgeschichte. Zur Rechts- und Religionsgeschichte der germanischen Hinrichtungsbräuche*, Berlin, 1942.
- Reinle, Christine** *Vasall, Vasallität*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Band 8, München 2003, Sp.

1416 ff.

**Rösener, Werner**      *Unfreiheit*, in: *Lexikon des Mittelalters*,  
Band 8, München 2003, Sp. 1219 f..

**Roth, Andreas**      *Wergeld*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Band  
8, München 2003, Sp. 2199 ff..

**Rüping, Hinrich;**      *Grundriß der Strafrechtsgeschichte*, 4.  
**Jerouschek, Günter**      Auflage, München 2002.

**Ruipérez, Germán**      *Die strukturelle Umschichtung der*  
*Verwandtschafts- bezeichnungen im*  
*Deutschen*, Marburg 1984.

**Saar, Stefan Chr.**      *Urfehde*, in: *Handwörterbuch zur deutschen*  
*Rechtsgeschichte (HRG)*, hrsg. von Adalbert  
Erlar, Band 5, Berlin 1998, Sp. 562 ff..

**Scheibelreiter,**      *Die barbarische Gesellschaft –*  
Georg      *Mentalitätsgeschichte der europäischen*  
*Achsenzeit 5.-8. Jahrhundert*, Darmstadt  
1999.

**Schild, Wolfgang**      *Fehde und Gewalt im Mittelalter –*  
*Anmerkungen zur mittelalterlichen*

*Friedensbewegung und Gewaltentwicklung*,  
in: *Leben im Mittelalter*, hrsg. von Günther  
Gehl, Mathilde Reichertz, Band II, Weimar  
1998, S. 95 – 175.

*Talio(n)*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Band  
8, München 2003, Sp. 446 f..

*Alte Gerichtsbarkeit – Vom Gottesurteil bis  
zum Beginn der modernen Rechtsprechung*,  
2. Auflage, München 1985.

*Zur strafrechtlichen Behandlung der Toten*,  
in: *Körper ohne Leben: Begegnung und  
Umgang mit Toten*, hrsg. von Norbert  
Stefenelli, Wien Köln Weimar, 1998, S. 852-  
861.

**Schmid, Karl**

*Zur Problematik von Familie, Sippe und  
Geschlecht, Haus und Dynastie beim  
mittelalterlichen Adel*, in: *Zeitschrift für  
Geschichte des Oberrheins* 105 (1957), S. 1  
– 62.

**Spieß, Karl Heinz**

*Lehn(s)recht, Lehnswesen*, in:  
*Handwörterbuch zur deutschen  
Rechtsgeschichte (HRG)*, hrsg. von Adalbert

Erlr, Band 2, Berlin 1978, Sp. 1725 ff..

- Schröder**, Rainer      *Rechtsgeschichte*, 6. Auflage, Münster 2000.
- Schützeichel**, Rudolf      *Althochdeutsches Wörterbuch*, 3. Auflage,  
Tübingen 1981.
- Sellert**, Wolfgang;  
**Rüping**, Hinrich      *Studien und Quellenbuch zur Geschichte der  
deutschen Strafrechtspflege, Band 1: Von  
den Anfängen bis zur Aufklärung*, Aalen  
1989.
- Steinen**,      Wolfram      *Chlodwigs Übergang zum Christentum*, 2.  
von den      Auflage, Darmstadt 1963.
- Unruh**,      Georg-Chr.      *Wargus – Friedlosigkeit und magisch-  
von      kultische Vorstellungen bei den Germanen*,  
in: *ZRG (GA)* 74 (1954), S. 1 ff..
- Vries**, Jan de      *Altgermanische Religionsgeschichte*, Band 1:  
Berlin 1956, Band 2: Berlin 1957.
- Wadle**, Elmar      *Zur Delegitimierung der Fehde durch die  
Friedensbewegung*, in: *Konflikt, Verbrechen  
und Sanktion in der Gesellschaft Alteuropas*,  
Band 5, Köln, Weimar, Wien 2002.

**Weidemann,** *Kulturgeschichte der Merowingerzeit nach  
Margarete den Werken Gregors von Tours, Teil 1,*  
Mainz 1982.

*Das Testament des Bischofs von Le Mans  
vom 27. März 616,* Mainz 1986.

**Weidemann,** *Geschichte der Sippenhaftung – Das  
Matthias Einstehenmüssen von Verwandten,* Münster  
2002, zugleich: Dissertation, Universität  
Mainz, 2002.

**Weigand,** Rudolf *Polygamie,* in: *Lexikon des Mittelalters,*  
Band 7, München 2003, Sp. 74 f..

**Weitzel,** Jürgen *Strafe und Strafverfahren in der  
Merowingerzeit,* in: *ZRG (GA) III* (1994),  
S. 66 – 147.

*Dinggenossenschaft und Recht,* Band 1 und  
2, Köln 1995.

*Volkversammlung,* in: *Lexikon des  
Mittelalters,* Band 8, München 2003, Sp.  
1816 f..

*Vorverständnisse und Eckpunkte in der*

*Diskussion um ein frühmittelalterlich-fränkisches Strafrecht*, in: Festschrift für Kleinheyer, Heidelberg 1991, S. 539 – 567.

**Wiebrock, Irene** *Die Sippe bei den Germanen der Frühzeit bis zum Ausgang der Völkerwanderungszeit*, Dissertation, Marburg, Würzburg 1979.

**Wilda, Wilhelm E.** *Das Strafrecht der Germanen*, 1842.

**Wenskus, Reinhard** *Stammesbildung und Verfassung*, 2. Auflage, Köln, Wien 1977.

**Werkmüller, Dieter** *Klage gegen den toten Mann, Klage mit dem toten Mann*, in: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, Band 2, Berlin 1978, Sp. 845 ff. und Sp. 849 ff..

## Quellen:

**Beda der Ehrwürdige** *Kirchengeschichte des englischen Volkes [Venerabilis Bedae Historia ecclesiastica gentis Anglorum]*, hrsg. von Günter Spitzbart, 2. Auflage, Darmstadt 1997.

**Ebel, Friedrich (Hrsg.)** *Sachsenspiegel – Landrecht und Lehnrecht*, bearbeitet von Claudius Freiherr von Schwerin und Friedrich Ebel, Stuttgart 1999.

**Eckhardt, Karl A. (Hrsg.)** *Die Gesetze des Karolingerreiches 714 – 911*, in: *Schriften der Akademie für Deutsches Recht, Gruppe V: Rechtsgeschichte*, Weimar 1934 (=Germanenrechte 1934).

*Lex Salica, 100 Titel-Text – Germanenrechte , Neue Folge, Abteilung Westgermanisches Recht*, Göttingen 1953 (=Germanenrechte 1953).

*Die Gesetze des Merowingerreiches 481 – 714*, Göttingen, Berlin, Frankfurt

1955 (=Germanenrechte 1955).

*Germanenrechte. Neue Folge, Westgermanisches Recht. II. 2: Kapitularien und 70-Titel-Text*, Göttingen 1957 (=Germanenrechte 1957).

**Einhard**

*Vita Karoli Magni – Das Leben Karls des Großen, lateinisch / deutsch, Übersetzung von Evelyn Scherabon Firchow*, Stuttgart 1995.

**Gregor von Tours**

*Zehn Bücher Geschichten*, Band 1 und 2, Neubearbeitung der Übersetzung von W. Giesebrecht durch Rudolf Buchner, Darmstadt 1972.

**Monumenta Germaniae Historica**

*Concilia I*, hrsg. von Friedrich Maassen, Hannover 1893.

*Concilia II*, hrsg. von Albert Werminghoff, Hannover 1906 – 08.

*Capitularia regum Francorum I*, hrsg. von Alfred Boretius und Viktor Krause, Hannover 1890 – 97.

*Alcimi Ecdicii Aviti Vienensis episcopi  
Opera quae supersunt* (= Epist.), hrsg.  
von Rudolf Peiper, Berlin 1883.

*Vita sancti Willibrordi archiepiscopi  
Traiectensis auctore Alcuini*, hrsg. von  
Wilhelm Levison, Hannover 1919-  
1920, S. 81 – 141.

Übersetzung: Hans J. Reischmann,  
*Willibrord – Apostel der Friesen*,  
Sigmaringendorf 1989.

**Tacitus**

*Germania, lateinisch und deutsch*,  
übersetzt, erläutert und mit einem  
Nachwort von Manfred Fuhrmann,  
Stuttgart 1972.

**Weinreich, Lorenz**

*Quellen zur deutschen Verfassungs-,  
Wirtschafts- und Sozialgeschichte bis  
1250- Ausgewählte Quellen zur  
Geschichte des Mittelalters*, Band 32,  
Darmstadt 1977.

**Wohlhaupter, Eugen**  
(Hrsg.)

*Gesetze der Westgoten* (= *Germanenrechte*, Band 11), Weimar  
1936.





## A. Einleitung

Das Frühmittelalter war eine Zeit des Wandels. Neue Germanenreiche entstanden auf gallischem Boden - keine Förderaten wie z.B. die Burgunder, sondern eigenständige und selbstbewusste *regna*. Die wichtigste Reichsgründung wurde hierbei durch die Franken durchgeführt. Ihr Königsgeschlecht, dasjenige der Merowinger, brachte eine Reihe von Großkönigen hervor, die jedoch von ihren Hausmeiern abgesetzt wurden. Die Herrschaft der Karolinger wurde so begründet. Das Ziel dieser Arbeit ist, die Art und Weise der Konfliktregelung in „strafrechtlichen“ Konstellationen im fränkischen Reich etwa ab dem Zeitpunkt der Taufe Chlodwigs (498/499) in seiner Entwicklung zunächst bis zum Kaisertum Karls des Großen zu untersuchen und darüber hinaus einen Ausblick auf die Zeit der Gottes- und Landfriedensbewegung zu werfen. Es werden einerseits die gesetzlichen Quellen betrachtet, andererseits sollen auch die sozialen Entwicklungen im fränkischen Reich untersucht werden, um die gesetzlichen Quellen angemessen interpretieren zu können. Neben der *Lex Salica* und den fränkischen Kapitularien rücken somit in erster Linie die *Zehn-Bücher-Geschichten* Gregors von Tours (538 bis 594 n.Chr.) ins Blickfeld, aber auch andere Quellen der Kirchengeschichte, wie die Konzilienberichte der merowingischen und der fränkischen Synoden. Um zunächst den Rahmen der Arbeit weiter zu beschreiben, soll erwähnt werden, dass u.a. nach der Lektüre der Werke Gregor von Tours der Eindruck verschiedener Möglichkeiten der Reaktion auf vermeintliches Unrecht im Frühmittelalter besteht: So berichtet der

Bischof von Tours vom Tode eines Sachsen namens Vidast, der auch Avus genannt wurde.<sup>1</sup> Vidast war ein Mörder und hatte viele Gräueltaten im Gebiete von Poitiers begangen. Er erlitt - nach Gregors vom göttlichen Allmachtsglauben erfüllten Erzählung - die Rache des Allmächtigen nach einem Streit mit einem anderen Sachsen namens Chulderich. Einer der Männer des Chulderich durchbohrte ihn dabei mit einem Speer. Chulderich zahlte nun den Söhnen des Vidast die Totschlagsbuße, um zu verhindern, dass sich diese mit Blutrache an ihm rächten.

In einem anderen Fall wird von dem Streit zweier Familien berichtet, in dem eine Familie sich durch den vermeintlichen Ehebruch einer angeheirateten Frau in ihrer Ehre verletzt fühlte. Ein Eid des Vaters der Ehefrau, mit dem er die Unschuld seiner Tochter zu beweisen suchte, genügte den Männern nicht, und zwischen den beiden Familien entspann sich in der Kirche, dem Ort des Eides, ein blutiges Gemetzel – es wurde Blutrache geübt.<sup>2</sup>

Neben diesen beispielhaft genannten Fällen der privaten Rache sind in den Erzählungen des Bischofs von Tours aber auch solche bekannt, in denen Verbrecher im Rahmen eines scheinbar öffentlichen Strafverfahrens vor dem König oder sonstigen weltlichen oder geistlichen Größen verurteilt werden. Ein solches öffentlich-amtsrechtlich anmutendes Vorgehen erfolgte etwa auf einen Einbruch in die Kirche des heiligen Martinus in Tours.<sup>3</sup> Diebe entwendeten dort unter anderem viel Gold und Silber und flüchteten nach Bordeaux. Dort kam ihr Verbrechen ans Licht, nachdem einer

---

<sup>1</sup> Gregor von Tours, *Historia Francorum* VII, 3.

<sup>2</sup> ebd. V, 32.

<sup>3</sup> ebd. VI, 10.

der Männer einen seiner Diebeskameraden im Streit erschlagen hatte. Der König ließ sie vor sich führen und nur die kirchliche Bitte um Gnade verschonte sie vor der Todesstrafe.

Einen anderen Fall des vermeintlich öffentlichen Vorgehens gegen Verbrecher stellt die vom Oberkämmerer Chundo handelnde Erzählung dar.<sup>4</sup> Dieser leugnete, in den königlichen Wäldern in den Vogesen einen Büffel gewildert zu haben, und wurde daraufhin König Childebert in Ketten vorgeführt. Nach einer Untersuchung des Falles kam es zum öffentlichen Zweikampf zwischen dem Neffen Chundos und dem Waldhüter, der den Vorwurf des Wilddiebstahls erhoben hatte. In diesem Zweikampf wurde der Neffe getötet, was die Schuld Chundos bewies. Chundo, der das Ergebnis nicht für sich anerkannte, wurde daraufhin auf Befehl des Königs gesteinigt.

Die in den auszugsweise und beispielhaft genannten Fällen angesprochenen Möglichkeiten der Sanktionen von Verbrechen lassen sich kurz in drei Kategorien einteilen<sup>5</sup>: Dies sind die Zahlung einer Buße, die Blutrache von Verwandten und eine königliche Reaktion, die bis zur Tötung des Angeklagten reichen konnte. Um zu verstehen, inwieweit diese Sanktionsformen das Rechtssystem der Merowingerzeit tatsächlich beherrschten, ist es erforderlich, die hinter den in den Quellen beschriebenen Fällen bestehende soziale Ordnung zu verstehen. In diesem Zusammenhang erscheint vor allem das Verhältnis von privater/familiärer bzw. von der Sippe ausgehender Sanktion zu einem etwaig als öffentlich-obrigkeitlich zu bezeichnenden Verhalten des Königs von Interesse.

---

<sup>4</sup> ebd. X, 10.

<sup>5</sup> So auch: Weitzel, *Strafe und Strafverfahren in der Merowingerzeit*, S. 74 ff..

## **B. Die germanische Sippe im Rechtswesen des beginnenden Mittelalters**

Sofern man sich mit der Konfliktlösung in - heute dem Strafrecht zugeschriebenen - Fällen befasst, erscheinen im Frühmittelalter Fehde und Blutrache von Familienangehörigen als die wesentlichen Reaktionen auf Taten, die dem Rechtsempfinden der Menschen entgegenstanden. Die „Sippe“, als Ausgangspunkt und Trägerin der Rache, bildet insofern einen zentralen Aspekt in der frühmittelalterlichen Konfliktlösung. Er soll nachfolgend näher betrachtet werden.

### **I. Die germanische Mentalität in der Konfliktlösung**

Um allerdings die Schilderungen menschlichen Verhaltens in Konflikten besser zu verstehen, erscheint es gerade wegen der so wenig rational geprägten Welt des frühen Mittelalters zunächst notwendig, im Sinne Georg Scheibelreiters<sup>6</sup> zu versuchen, die Mentalität der handelnden Menschen zu ergründen.

Neben dem in der Einleitung erwähnten Fall des Kampfes zwischen den zwei Familien aus Paris beschreibt Gregor von Tours eine Familienfehde zwischen zwei fränkischen Sippen in Tournai.<sup>7</sup> Ein Mann aus der einen Sippe sollte seine Ehefrau, die aus der anderen Sippe stammte<sup>8</sup>, vernachlässigt und Dirnen aufgesucht haben. Dies erboste den Bruder der Ehefrau so sehr, dass er über seinen Schwager herfiel und ihn mit Hilfe seiner Männer tötete, was

---

<sup>6</sup> Georg Scheibelreiter, *Die barbarische Gesellschaft*.

<sup>7</sup> Gregor von Tours, *Historia Francorum* X, 27.

<sup>8</sup> Zur Frage der agnatischen oder kognatischen Organisation germanischer Sippen siehe später unter B.VI.1..

wiederum zu einer Reaktion der Sippe des getöteten Ehemannes führte. Viele Mitglieder der Familien bekämpften sich so lange, bis nur noch ein einziger den Kampf überlebte. Königin Fredegunde, welche die verfeindeten Parteien oftmals vergebens zum Frieden zu bewegen versucht hatte, lud nun die Führer der streitenden Sippen zum Gastmahl, um die Uneinsichtigen mitsamt ihren Männern schließlich im volltrunkenen Zustand hinterrücks erschlagen zu lassen. Als dies nun die Verwandten der Getöteten erfuhren, versuchten sie zunächst, auf König Childebert Einfluss zu nehmen, damit dieser die Königin töten lasse<sup>9</sup>. Schließlich boten sie das Volk in der Champagne auf, doch Fredegunde konnte rechtzeitig die Flucht ergreifen.

Auffallend an dem geschilderten Fall ist zunächst die Selbstverständlichkeit, mit der die Fehde zwischen den beiden Familien geführt wird. Den Angriff des Bruders auf seinen Schwager und den darauf folgenden Kampf mag man im ersten Moment als Kurzschlussreaktion, als ein „Aus-dem-Rahmen-Fallen“ eines jungen und noch unbeherrschten Mannes begreifen. Doch der Kampf zwischen den beiden Parteien wogte nach dem Angriff des Jünglings so stark weiter, dass schließlich nur noch ein Kämpfer übrig blieb, auch die den Streithähnen angehörigen Männer ließen sich also mit hineinziehen. Die Väter der Schwäger, denen man aufgrund ihres höheren Alters vielleicht mehr Besonnenheit zutrauen würde, reagierten auf die Nachricht von dem Kampf daraufhin auch nicht etwa mit dem Versuch der gegenseitigen Aussöhnung, sondern führten die Fehde ihrerseits blutig weiter und ließen sich auch nicht

---

<sup>9</sup> Childebert war erst sieben (!) Jahre alt.

von den Beschwichtigungsversuchen Fredegundes beeindrucken. Die gezeigte Mentalität ist von einer ausgesprochenen Reizbarkeit und Bereitschaft zur Gewalttätigkeit geprägt. Die verletzte Sippenehre konnte für die Beteiligten nur durch blutige Vergeltung wiederhergestellt werden. Verhandlungen und etwaige gegenseitige Bußzahlungen, wie sie etwa die *Lex Salica* in Tit. 41 vorsah<sup>10</sup> kamen offenbar nicht ernsthaft in Frage, und das, obwohl ein Streit zwischen Sippen vorlag, die durch die Verheiratung der Schwester und des Mannes ja selbst zumindest freundschaftlich miteinander verbunden waren. Dass sich das von den fränkischen Sippen in Tournai gezeigte Verhalten überdies nicht vom traditionellen Verständnis der privaten Auseinandersetzung unterschied, vermag man daran zu erkennen, dass sich das Volk, gemeint sind wohl die Franken der Umgebung, nach der als schändlich empfundenen Ermordung der Familienführer dazu bereit erklärte, den geschädigten Familien zu helfen, indem es sich gegen Fredegunde, immerhin die Mutter des Königs, wandte. Eine solche Unterstützung wäre wohl nicht gezeigt worden, wenn die Sippenfehde zwischen den Familien ungewöhnlich gewesen oder nicht respektiert worden wäre. Das Verhalten Fredegundes muss vielmehr als ein unbefugtes Überschreiten der ihr zugestandenen Vermittlerrolle empfunden worden sein. Die private Autonomie der Sippen zur eigenen Konfliktregelung durfte nach dem Volksempfinden auch und möglicherweise gerade durch eine Königin nicht angetastet werden. Der agonale Kampf zwischen den zwei Sippen und die gezeigte Mentalität unnachgiebiger Blutrache war mithin ein allgemein

---

<sup>10</sup> Siehe sogleich unten.

akzeptiertes Mittel der Auseinandersetzung.

In diesem Zusammenhang fällt auch die Erzählung Gregor von Tours über die Fehde zwischen Sichar und Chramnesind<sup>11</sup> ins Auge.<sup>12</sup> An einem Weihnachtstage schickte der Priester des Ortes Manthelan einen Knecht zu einem Franken namens Austregisil, um ihn und seine Männer zum gemeinsamen Feiern im Hause des Priesters einzuladen. Als der Knecht aber vor den Eingeladenen stand, zog einer der Männer sein Schwert und tötete ihn. Gregor von Tours nennt keinen Grund für diese Gewalttat, so dass sie als besonders roh und brutal erscheint.<sup>13</sup> Als Sichar von dem Tode des Knechtes des mit ihm befreundeten Priesters hörte, rüstete er sich zum Kampfe und wartete vor der Kirche auf Austregisil und seine Männer. Die Bluttat an dem Knecht schien Austregisil nun nicht sonderlich beschämt zu haben, denn als er von dem wartenden Sichar erfuhr, rüsteten er und seine Männer sich ebenfalls und es kam zu einem blutigen Handgemenge, in dessen Verlauf Sichar mit Hilfe des Priesters fliehen konnte, jedoch vier seiner Knechte in dessen Hause verwundet zurücklassen musste. Austregisil setzte nun erneut nach, brach in das Haus des Geistlichen ein, tötete die vier

---

<sup>11</sup> Gregor von Tours, *Historia Francorum* VII, 47 und IX, 19.

<sup>12</sup> Der Name ‚Sichar‘ ist fränkischer Herkunft. Sichar entstammte zwar väterlicherseits möglicherweise einer romanischen Familie, denn sein Vater hieß Johannes und Sichars Frau hieß Tranquilla, seine Gegner waren jedoch allesamt Franken. Im Übrigen jedoch entspricht auch das Verhalten Sichars ganz dem seiner Opponenten. Zur Frage der romanischen Konfliktkultur siehe weiter unten bei C.IV..

<sup>13</sup> Möglicherweise machten die Franken auf diese drastische Art und Weise deutlich, was sie von der christlichen Religion und Missionierungsversuchen seitens des örtlichen Priesters hielten. In diesem Falle würde es auch nicht verwundern, wenn Gregor von Tours keinen Grund für die Gewalttat angab, um der Kirche nicht dadurch eine Blöße zu geben, dass heidnische bzw. synkretistische Glaubensformen zugegeben wurden. Zur schwierigen Lage vor allem der christlichen Landpriester angesichts der mangelnden christlichen Durchdringung der Lebensweisen ländlicher Bevölkerung in den ersten Jahrhunderten des Frühmittelalters siehe unten bei E.II..

Knechte und nahm die dort zurückgelassenen Wertsachen Sichars an sich.

Das Verhalten Sichars, Austregisils und ihrer Männer zeigt bis zu diesem Punkt ebenfalls alle Züge einer schnellen Reizbarkeit und eines scheinbar starken Triebes zur blutigen Auseinandersetzung, wie sie auch die beschriebene Sippenfehde in Tournai prägt. Insbesondere Austregisil und seine Männer offenbarten durch die scheinbar grundlose Tötung des wahrscheinlich unbewaffneten Priesterknechts eine nach unseren heutigen Maßstäben nur durch eine geringe Reizschwelle zurückgehaltene und somit fast ungezügelter Brutalität. Das nachfolgende spontane blutige Handgemenge und die Tötung der vier Knechte werden mit der gleichen Einstellung betrieben: Obwohl die vier Knechte Sichars im Hause des Priesters fluchtunfähig dalagen, beließ es Austregisil nicht bei dem Raub des Eigentums Sichars; er tötete auch die Knechte, wollte seinen unehrenhaft geflohenen Gegner, den er jetzt nicht persönlich vernichten konnte, doch noch so weit wie möglich schädigen.

Im weiteren Verlauf der Erzählung kommt es zu einem Zusammentreffen Sichars und Austregisils vor dem Grafengericht. Dort wird ein Sühnevertrag zwischen den Parteien geschlossen, nach dem Austregisil Sichar wegen der Tötung der Knechte und der Ansichnahme der Sachen ohne richterlichen Entscheid die gesetzliche Buße zahlen musste. Beachtlich hierbei ist, dass der Streit durch einen Friedensvertrag zwischen den beiden Parteien beigelegt wurde, mithin den Charakter einer freiwilligen Handlung besaß, wenngleich die Anwesenden im Grafengericht einen gewissen

Zwang zum Vertragsschluss ausgeübt haben mögen. Sichar und Austregisil wurde der Frieden somit zumindest formal nicht aufgezwungen. Wenn sich die Parteien mithin geweigert hätten, den Vertrag zu schließen, hätten sie ihre blutige Auseinandersetzung theoretisch legitim weiterführen können, ganz wie die Familien in Tournai, die sich ebenfalls standhaft weigerten, Frieden zu schließen. Unabhängig von der Frage also, inwieweit im Grafengericht ein faktischer Zwang zum Frieden ausgeübt wurde, zeigt allein die äußere Form der Beilegung des Streites ein Element der gesellschaftlichen Akzeptanz der blutigen Auseinandersetzung zwischen Sichar und Austregisil. Die Hitzköpfigkeit beider, die zu dem blutigen Handgemenge geführt hatte, wurde gerade nicht verurteilt. Durch den für die Zukunft geltenden Vertrag sollte lediglich verhindert werden, dass der Streit weiter fortgeführt werden würde. Ziel war nicht in erster Linie den Beginn der Feindschaft zu rügen, sondern wieder Frieden zu schaffen. Man hatte Verständnis für den blutigen Kampf und dies wohl deshalb, weil das Geschehen nichts Ungewöhnliches darstellte, weil eben die blutig-aggressive Selbsthilfe eine durchaus übliche Art der Konfliktregelung darstellte. Im weiteren Verlauf der Geschichte kommt es zur eigentlichen Sippenfehde zwischen Sichar und Chramnesind.<sup>14</sup> Sichar erfuhr nämlich, dass seine Wertsachen sich im Hause des Auno befinden sollten. Ohne sich an dem durch das Grafengericht aufgedrängten Friedensvertrag weiter zu stören, brach Sichar daraufhin in das Haus ein und tötet mit Hilfe seiner Männer Auno, dessen Sohn und dessen

---

<sup>14</sup> Eigentlich liegt nur eine Fehde zwischen Sichar und der Sippe Chramnesinds vor. Von einer Sippe Sichars ist niemals die Rede.

Bruder Eberulf sowie deren Knechte und nahm sowohl seine eigenen Wertsachen wieder an sich als auch die Wertsachen der Getöteten und deren Viehherden. Dieser Ausbruch barbarischer Gewalttätigkeit zeigt, wie wenig Sichar der im Grafengericht geschlossene Vertrag bedeutete; er sah nur seinen Vorteil und setzte ihn blutig durch Mordtaten um. Sein Verhalten fügt sich lückenlos in das aufgezeigte Schema der aggressiv-gewalttätigen Selbsthilfe. Es wundert dann auch nicht, dass Chramnesind, ein zweiter Sohn Audos, sich im daraufhin zusammengerufenen Grafengericht weigerte, die Buße anzunehmen und stattdessen ankündigte, die Morde an seinen Verwandten blutig rächen zu wollen. Sichar wollte daraufhin schutzsuchend zum König ziehen und begab sich in das Gebiet von Poitiers – eine obrigkeitliche Gewalt, die ihn vor der angekündigten blutigen Rache schützen konnte, war offenbar nicht vorhanden. In Tours nahm man derweil an, Sichar sei ums Leben gekommen, was Chramnesind sofort zu seinen Gunsten ausnutzte: er überfiel mit seinen Verwandten und Gefolgsleuten den Hofe Sichars, mordete mehrere Knechte, raubte alles von Wert und zerstörte die Gebäude. Schließlich kam es wiederum zu einem erzwungenen Frieden zwischen den Parteien, der auf der gegenseitigen Zahlung von Wergeld beruhte, jedoch nicht von langer Dauer war. Erstaunlicherweise freundeten sich Sichar und Chramnesind jedoch zunächst innig an, bis Sichar schließlich Chramnesind im Weinrausche reizte, indem er ihn damit beleidigte, dass er nur durch die Wergeldzahlung zu Reichtum gekommen sei.<sup>15</sup> Gregor von

---

<sup>15</sup> Siehe zum Wergeld den gleichnamigen Artikel von Roth im Lexikon des Mittelalters.

Tours legt ihm die folgenden Worte in den Mund:

„Großen Dank, herzlieber Bruder, habe ich von dir dafür verdient, dass ich deine Verwandten erschlagen habe; denn du hast das Wergeld für sie empfangen, und nun ist in deinem Hause Gold und Silber in Fülle; arm aber und dürftig würdest du jetzt leben, hätte dies dich nicht etwas zu Kräften gebracht.“<sup>16</sup>

Sichar wurde von Chramnesind auf der Stelle erschlagen. Er konnte die Schmach nicht ertragen, für den Tod seiner Verwandten mit Geld beschwichtigt worden zu sein. Vor dem tödlichen Schwerthieb sprach er deshalb nach der Erzählung *in corde suo*: „Wenn ich den Tod meiner Verwandten nicht räche, so verdiene ich nicht ferner ein Mann zu heißen; ein schwaches Weib muss man mich dann nennen.“<sup>17</sup>

Neben der Erzählung von der Fehde zwischen Sichar und Chramnesind finden sich in den zehn Büchern Gregors von Tours noch zahlreiche Beispiele für eine scheinbar oft vorkommende aggressive Grundhaltung fränkischer Männer, die von augenblicklicher Bereitschaft zu blutiger Selbsthilfe und Rache geprägt war. Erwähnt sei hier das Verhalten der Verwandten in dem

---

<sup>16</sup> Gregor von Tours, *Historia Francorum* IX, 19: „Magnas mihi debes referre grates, o dulcissime frater, eo quod interfecerim parentes tuos, de quibus accepta compositione, aurum argentumque superabundat in domum tuam, et nudus nunc essis et egens, nisi haec te causa paululum roborassit“ – Übersetzung von Rudolf Buchner, S. 257.

<sup>17</sup> „Nisi ulciscar interitum parentum meorum, amittere nomen viri debeo et mulier infirma vocare.“ – Übersetzung von Rudolf Buchner, S. 257. Im weiteren Verlauf der Erzählung flüchtet Chramnesind zum König und sucht dort Schutz. Dies entspricht nicht – wie der anfängliche Verlauf des Konflikts – den herkömmlichen Vorstellungen der Fehde.

schon eingangs erwähnten Streit<sup>18</sup> zwischen den hochrangigen Franken<sup>19</sup> in Paris. Die eine Seite konnte nicht vom Eide des Vaters der vermeintlich ehebrecherischen Tochter davon überzeugt werden, dass ein Ehebruch in Wirklichkeit nicht vorlag. Es kam in der Kirche - direkt vor dem Altar - zu einer blutigen Auseinandersetzung mit Speeren und Schwertern.

Hinter den bisherigen Schilderungen steht auch in keiner Weise die Geschichte des Franken Waddo zurück.<sup>20</sup> Waddo, der Hausmeier der Rigunthe, war der Ansicht, ihm seien Pferde gestohlen worden. Als Reaktion hierauf wollte er einen Hof des vermeintlichen Diebes für sich nehmen. Obwohl ihm bekannt war, dass die dortigen Bewohner ihm mit Waffengewalt trotzen wollten, ritt er mit seinem Sohn und mehreren Männern zu dem Bauernhof und verlangte die Übergabe. Als man sich ihm widersetzte, tötete Waddo sofort einen Bewohner des Hofes, woraufhin der Sohn des Getöteten ihn mit einem Speer durchbohrte und tödlich verwundete.

Stellt man sich nun die Frage, ob die in den Beispielen gezeigte aggressiv-agonale Grundhaltung der fränkischen Männer Ausnahmerecheinungen oder grundsätzliche Mentalitätscharakteristika der germanischen Bevölkerung zu Beginn des Frühmittelalters darstellen, muss man wohl der letztgenannten Möglichkeit den Vorzug geben. Wohl aufgrund der mangelnden Entwicklung ‚zivilisierter‘ Formen der Konfliktbewältigung muss man annehmen, dass die Fähigkeit oder der Wille zu einer differenzierten Vorgehensweise bei der Problemlösung, welche

---

<sup>18</sup> Gregor von Tours, *Historia Francorum* V, 32.

<sup>19</sup> „Erant enim maiores natu et primi apud Chilpericum regem.“

<sup>20</sup> Gregor von Tours, *Historia Francorum* IX, 35.

blutige Gewalt als letztes Mittel vorsieht, nicht gegeben war. Ziel der Handlungen waren in erster Linie die sofortige eigene Besserstellung. Maß und Zurückhaltung sind in den Erzählungen nicht zu sehen – sie mögen als ein Zeichen von Schwäche aufgefasst worden sein. Gerade auch in Verbindung zum Sippenwesen musste eine solche Einstellung zu weit ausgreifenden blutigen Fehden führen.

Auf der anderen Seite muss man dem Konfliktwesen der germanischen Zeit aber auch attestieren, dass sich in der Gestalt des privaten Wesens der Bußzahlung soziale Mechanismen herausgebildet hatten, welche – nach entsprechendem Beweis der Bereitschaft, die Ehre der Sippe mit dem Blute zu verteidigen – die Fehdebeilegung durch die Zahlung einer Buße ermöglichte. Tacitus schreibt in der *Germania*:

Kapitel 21: Die Feindschaften des Vaters oder Verwandten ebenso wie die Freundschaften zu übernehmen, ist zwingende Pflicht. Doch bestehen die Fehden nicht unversöhnlich fort; denn selbst ein Totschlag kann mit einer bestimmten Anzahl Groß- und Kleinvieh gesühnt werden, und die ganze Sippe empfängt die Genugtuung. Das ist nützlich für die Allgemeinheit, weil Fehden bei der Ungebundenheit der Verhältnisse um so verderblicher sind.<sup>21</sup>

Dieses Rechtssystem der Bußzahlungen ist auch in den Volksrechten übernommen worden. Sie enthalten Tarifkataloge, die für

---

<sup>21</sup> 21 Susplicere tam inimicitias seu patris seu propinqui quam amicitias necesse est; nec implacabiles durant; luitur enim etiam homicidium certo armentorum et pecorum numero recipitque satisfactionem universa domus, utiliter in publicum, quia periculosiores sunt inimicitiae iuxta libertatem. - Übersetzung von Manfred Fuhrmann.

verschiedene Delikte Bußsummen festlegen. So heißt es z.B. in der *Lex Salica* zu Totschlägen an Freien:

41 - § 1: Wenn einer (aber) einen freien Franken oder [sonstigen] Germanen, der nach salfränkischem Gesetz lebt, tötet, werde er, dem es nachgewiesen wird, - gerichtlich „Manngeld“ genannt – 8000 Pfennige, die machen 200 Schillinge zu schulden verurteilt.

§ 4: Wenn er ihn (aber) entweder mit Zweigen oder mit Rindenstücken (überdeckt) oder mit irgendwelchen Sachen zur Verheimlichung bedeckt, werde er (dem es nachgewiesen wird) – gerichtlich „Großmanngeld“ genannt – 24000 Pfennige, die machen 600 Schillinge zu schulden verurteilt.<sup>22</sup>

Die genannten Bußsummen stellten erhebliche Geldbeträge dar, welche nur selten von einem Mann alleine, oft wohl nur durch den gesamten Sippeverband aufgebracht werden konnten, und dies, um zu verhindern, dass der Bußschuldner aufgrund seiner Zahlungsunfähigkeit den Weg in die Unfreiheit gehen musste.

Hier ist nun der Anknüpfungspunkt für die Frage nach dem Grund für die offenbar erhebliche gesellschaftliche Bedeutung der Sippen für die germanischen Franken. Was trieb einen Mann dazu, sich für seine getöteten Verwandten blutig zu rächen und sich somit selbst in Lebensgefahr zu bringen? Was kennzeichnet also die germanische ‚Sippe‘?

---

<sup>22</sup> „§ 1. Si quis (vero) ingenum Francum aut barbarum, qui legem Salicam vivit, occiderit, cui fuerit adprobatum, mallobergo leodi sunt, VIIIIM denarios qui faciunt solidos CC culpabilis iudicetur.

§ 4. Si vero eum aut de ramis aut de callis (supercooperuerit) aut de quibuslibet rebus celaturus texerit (cui fuerit adprobatum), mallobergo matteleodi sunt, XXIVM denarios qui faciunt solidos DC culpabilis iudicetur.“

Text und Übersetzung Eckhardt, *Germanenrechte 1955*, S. 122 f.

## II. Die germanische Sippe als Gegenstand rechtswissenschaftlicher Literatur

Der Begriff „Sippe“ (afr. sibbe, mhd. sippe, ahd. sippa, gt. sibja) in seiner Bedeutung von Freund/Genosse ist in mehreren germanischen Sprachen zu finden.<sup>23</sup> Er bezeichnet die „Zugehörigkeit durch Abstammung und Verwandtschaft“<sup>24</sup>; in diesem Sinne soll die Sippe auch hier gemeint sein. Im Hinblick auf die Quellenlage bezüglich eines germanischen Sippenbildes existieren leider nur vereinzelte Hinweise, vor allem entnommen aus Caesars *De bello gallico* und Tacitus *Germania*. Ob diese Schriftsteller aber jemals wirklich die Gebiete westlich des Rheins besucht haben, ist ebenso fraglich wie ihre Intentionen bei der Darstellung germanischer Lebensweisen. So wird z.B. Tacitus nachgesagt, er habe in seiner *Germania* die germanische Lebensweise aus Kritik an der dekadenten und verkommenen römischen Stadtbevölkerung mit Absicht als schillernd und erstrebenswert sittsam dargestellt.<sup>25</sup> Inwieweit er sich somit der Wahrheit verbunden fühlte und insbesondere inwieweit er auch in der Lage war, aus der Ferne das germanische Sozialwesen genau zu beschreiben, kann nicht mit Sicherheit festgestellt werden. Für eine eingehende Betrachtung der vorchristlichen Quellenlage in Bezug auf die Sippe verweise ich auf die Dissertation von Wiebrock: *Die Sippe bei den Germanen der Frühzeit bis zum Ausgang der Völkerwanderung*. Wiebrock untersucht verschiedene Begriffe wie

---

<sup>23</sup> Karl S. Bader/Gerhard Dilcher, *Deutsche Rechtsgeschichte*; R. Schützeichel, *Althochdeutsches Wörterbuch*, S. 118; F. Kluge/E. Seebold, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*.

<sup>24</sup> Pfeifer, *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*.

<sup>25</sup> Siehe z.B. Jack Goody, *Die Entwicklung von Ehe und Familie in Europa*, S. 50.

*domus, caritates, cognatio, familia, gens, genus, parentes* etc. unter anderem aus der *Germania* und *De bello gallico* und kommt zu dem Ergebnis, dass weder im Lateinischen noch im Griechischen ein entsprechendes Wort für Sippe gekannt wird. Auch das gotische Wort *sibja* werde selbst nur mit Komposita verwendet, beschreibe aber keine Verwandtengruppe an sich, sondern nur eine allgemeine Verwandtenbezeichnung.<sup>26</sup> Wiebrock kommt jedoch zutreffend zu dem Schluss, dass das Fehlen eines eindeutigen Sippebegriffs in den von ihr untersuchten Werken nicht bedeuten muss, dass eine germanische Sippe nicht existierte.<sup>27</sup> Möglicherweise sahen sich die antiken Autoren nicht in der Lage, germanische Sozialverhältnisse etwa mangels einer genauen Kenntnis der tatsächlichen Zustände auch zutreffend zu beschreiben.

Dies hinderte aber vor allem Rechtshistoriker des 19. Jahrhunderts nicht daran, eine sehr detaillierte Beschreibung der Funktionsweisen und der Zusammensetzung germanischer Sippen aufzustellen, nachdem das Wort Sippe erstmals in den Rechtsaltertümern Jakob Grimms<sup>28</sup> Erwähnung fand. In erster Linie sind hier die Ausführungen Heinrich Brunners zu nennen.<sup>29</sup> Die Sippe wird von dieser älteren Lehre als ein auf der Verwandtschaft beruhender rechtlich fest umrissener Personenverband begriffen, wobei zwischen einer festen und einer wechselnden Sippe unterschieden wird. Die feste bzw. agnatische Sippe beruht auf einer auf einen

---

<sup>26</sup> Wiebrock, *Die Sippe bei den Germanen der Frühzeit bis zum Ausgang der Völkerwanderung*, S. 51 f..

<sup>27</sup> ebd., S. 52.

<sup>28</sup> *Deutsche Rechtsaltertümer*, Göttingen 1854.

<sup>29</sup> Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, S. 110 ff..

Urvater zurückzuführenden männlichen Verwandtschaftslinie; die wechselnde Sippe umfasste einen weiteren Kreis von Personen, und zwar auf alle Blutsverwandten, da die wechselnde Sippe auch die in weiblicher Linie Verwandten umfasste. Der einzelne Mensch hatte in der Sippe keine Bedeutung als Individuum, vielmehr stand er als Teil des festen Gebildes der Sippe in der Gemeinschaft. Heinrich Brunner beschreibt diesen Zustand so: „Die Bedeutung der Blutsverwandtschaft griff so tief in das Volks- und Rechtsleben ein, dass der verwandtenlose Mann tatsächlich sich wenig vom rechtlosen unterschieden haben mag.“<sup>30</sup>

Ausgehend von diesen festen Strukturen des Sippeverbandes wurden ihr verschiedene öffentlich-rechtliche Aufgaben als Element der „germanischen Verfassung“ zugeschrieben.<sup>31</sup> So sollte die Sippe zunächst einmal die Funktion einer Friedensgemeinschaft darstellen. Der zitierte Satz H. Brunners ist hauptsächlich so zu verstehen, dass derjenige, welcher aus einer Sippe ausgestoßen wurde oder keiner Sippe angehörte, sich nicht auf persönliche individuelle Rechte berufen konnte. Er stand außerhalb der durch die Sippe garantierten Friedensordnung und war selbst friedlos, nicht durch die Sippe geschützt und den Angriffen anderer schutzlos ausgeliefert.<sup>32</sup> Das einer Sippe angehörige Mitglied war hingegen als Teil der Gesamtheit deren Schutz unterstellt. Eine Verletzung eines Sippenmitgliedes bedeutete zugleich die Verletzung der Ehre der

---

<sup>30</sup> ebd., S. 110 ff..

<sup>31</sup> Zusammenfassung bei Mitteis/Lieberich.

<sup>32</sup> Die Lehre von der Friedlosigkeit ist heute äußerst umstritten. Siehe hierzu auch B.VI.3..

Gemeinschaft, was unweigerlich Fehde und Blutrache nach sich ziehen musste; Sühneverhandlungen wurden für die Sippe und nicht für das einzelne Mitglied geführt. Eine weitere Funktion des Sippeverbandes sah die ältere Lehre in der einer festen Rechtsgemeinschaft, die in einem festen erbrechtlichen System den Erhalt des Sippengutes sicherstellte sowie bei Verheiratungen und Verlobungen ein Mitbestimmungsrecht hatte. Soweit außerdem innerhalb der Sippe Verbrechen begangen wurden, wurde der Sippe ein eigenes Sippenstrafrecht zugesprochen, das in seinen Ausprägungen zur Ausstoßung oder Tötung eines Sippenmitgliedes führen konnte. Im Hinblick auf die militärische Bedeutung der Sippe wurde schließlich angenommen, dass der Sippeverband eine feste Heereseinheit bildete und in dieser Form an Kriegen und Heereszügen teilnahm.

Dieser auf Brunner zurückgehenden Ansicht von der Sippe als einer festen, das Verfassungsleben dominierenden Rechtskorporation wurde in den 50er Jahren des vergangenen Jahrhunderts erste heftige Kritik entgegengebracht. In seinem Aufsatz *Die germanische Sippe als Rechtsgebilde*<sup>33</sup> kam Felix Genzmer nach einer Auseinandersetzung mit den verschiedenen der Sippe zugeschriebenen Merkmalen zu dem Ergebnis, dass die Sippe in der Gestalt eines unscharf begrenzten und wechselnden Verwandtenkreises zwar das Rechtsleben der germanischen Menschen auf vielfache Art und Weise beeinflusst habe, der Begriff der Sippe aber keinen festen rechtlich gestalteten Verband darstelle. Genzmer stützt diese Überlegungen vornehmlich auf

---

<sup>33</sup> ZRG GA 67 (1950), S. 34 ff.

Untersuchungen isländischer Rechtsquellen.

Karl Kroeschell befasste sich in der Nachfolge ebenfalls mit dem Problem der Bedeutung der Verwandtschaft im germanischen Recht und kam seinerseits zu dem Ergebnis, dass alle Merkmale, die der Sippe von der herkömmlichen Lehre zugesprochen wurden, angreifbar seien und einer kritischen Überprüfung nicht standhalten könnten. Kroeschell hat sich bei seiner Untersuchung an angelsächsische Quellen gehalten, aus denen nach seiner Ansicht hervorgeht, dass es so etwas wie einen das Verfassungsleben beherrschenden festen Verwandtschaftsverband nicht gegeben hat. Die Sippe sei kein bedeutsamer Träger von Recht und Frieden gewesen, vielmehr sei das Gefühl der Bindung an einen Herren viel stärker gewesen, als das Gefühl einer Gemeinschaft mit den Verwandten; „[...] kein Verwandter sei lieber als der Herr [...]“ zitiert er etwa aus einer angelsächsischen Chronik und kommt somit zu dem Schluss, dass die maßgeblichste Rechtsstellung diejenige gewesen sei, die durch die Zugehörigkeit zu einem Herrn vermittelt werde.

Der Sippenbegriff ist in der rechtswissenschaftlichen Literatur somit stark umstritten. Ob die germanische Sippe in der Ausprägung, wie wir sie in den Erzählungen Gregor von Tours erleben, dabei ein rechtlich festes Gebilde darstellte, ist zwar unwahrscheinlich, jedoch im Rahmen der vorliegenden Arbeit letztlich nicht von grundlegendem Interesse, da auch ein rechtlich nicht fixierter Verband das gesellschaftliche und somit auch das rechtliche Leben durchaus prägen kann. Im Nachfolgenden sollen daher die Faktoren untersucht werden, die eine persönliche Bindung der

Sippenmitglieder zur Sippe erzeugten. Die Ansichten Kroeschells und Genzmer sollen dabei, soweit wie es im Rahmen der gegebenen Fragestellung erforderlich ist, diskutiert werden.

### **III. Die Überlebens- und Schutzgemeinschaft**

Sofern man sich die Frage nach den Gründen für das Gemeinschaftsgefühl der Sippenangehörigen stellt, fällt zunächst sicherlich die Verwandtschaft an sich ins Auge, die auch für heutige Menschen oftmals den primären sozialen Bezugspunkt darstellt. Ausgehend von dieser natürlichen Verbundenheit zwischen Kindern, Eltern und Großeltern<sup>34</sup> muss man sich zunächst die Lebensumstände in der ursprünglichen Heimat der Eroberer Galliens näher vor Augen halten. Tacitus beschreibt die Landschaft und die bäuerliche Wirtschaft Germaniens<sup>35</sup> folgendermaßen:

5. Das Land zeigt zwar im einzelnen einige Unterschiede; doch im ganzen macht es mit seinen Wäldern einen schaurigen, mit seinen Sümpfen einen widerwärtigen Eindruck. Gegen Gallien ist es reicher an Regen, nach Noricum und Pannonien zu windiger. Getreide gedeiht, Obst hingegen nicht; Vieh gibt es reichlich, doch zumindest ist es unansehnlich. Selbst den Rindern fehlt die gewöhnliche Stattlichkeit und der Schmuck der Stirne; die Menge macht den Leuten Freude, und die Herden sind ihr einziger und liebster Besitz.<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> Zum Ahnenkult siehe später; ebenso zur Frage der agnatischen Verbundenheit der Sippe.

<sup>35</sup> So etwas wie einen Staat ‚Germanien‘ gab es niemals, der Begriff wird hier als Kennzeichnung der Gebiete östlich des Rheins bezeichnet.

<sup>36</sup> Tacitus, *Germania*: „cap. 5. Terra etsi aliquanto specie differt, in universum tamen aut silvis horrida aut paludibus foeda, humidior qua Gallias, ventosior qua Noricum ac Pannoniam aspicit; satis ferax, frugiferarum arborum impatiens, pecorum fecunda, sed plerumque improcera. ne armentis quidem suus honor aut gloria frontis: numero

Große Teile Germaniens waren also von undurchdringlichen Urwäldern bedeckt, die dem Einzelnen ein Überleben auf eigene Faust zumindest schwer machten. Zudem erscheint die Landwirtschaft in einer solchen Gegend als mühsam. Wo nämlich keine Wälder stehen, die gerodet werden müssen, um Äcker und Weideflächen für das Vieh zu schaffen, hatten es die ‚Germanen‘ nicht selten mit Stümpfen und anderen landschaftlichen Hemmnissen zu tun. In einer solchen Umgebung kam es darauf an, in einer Gemeinschaft zu leben, die sich gegenseitig Schutz und Beistand leistete. Diese Gemeinschaft war aus den natürlichen Gegebenheiten heraus zunächst die eigene Kleinfamilie und wohl in größerem Rahmen die Sippe.

Aus dieser Tradition der Überlebengemeinschaft heraus lassen sich verschiedene Funktionen erklären, die dem Sippeverband gemeinhin zugeschrieben werden. An erster Stelle ist hier die der Schutzgemeinschaft zu nennen. Bei Angriffen auf Sippenmitglieder waren die anderen Mitglieder der Sippe verpflichtet, ihrem Sippengenossen Beistand zu leisten. Blutrache und Fehde sind aus diesem Gemeinschaftsgefühl entstanden. Die genannten Beispiele der Sippenrache sind somit aus diesem Prinzip der Schutzgemeinschaft her zu erklären, sie stellten jedoch wohl nur die stärkste Form des Schutzes der Sippe für eines ihrer Mitglieder dar. Allgemein konnten sich die Sippenangehörigen unter dem Schutz ihrer Verwandten in eine sichere Sphäre begeben, die für

---

*gaudent, eaeque solae et gratissimae opes sunt.*“ – Übersetzung von Manfred Fuhrmann.

Außenstehende eine erhöhte Schwelle für einen Angriff bedeutete – hatte es der Angreifer doch nicht mehr nur mit seinem unmittelbaren Gegner zu tun, sondern auch mit dessen Verwandten. Aus dieser Motivation heraus flüchtete wohl Sichars Frau Tranquilla nach dessen Tod unter Zurücklassung ihrer Kinder<sup>37</sup> zu ihren Verwandten nach Mauriopes<sup>38</sup>. Aber auch Chramnesind flüchtete, als er nach dem Tode Sichars wegen des Wutes Brunichildes das Land verlassen musste, zu seinen Verwandten nach dem Gau Vosagus<sup>39</sup>.

Eine eindringliche Beschreibung der Lebensbedingungen im Frühmittelalter findet sich im Bezug auf das merowingische Gallien bei Arnold Angenendt.<sup>40</sup> Sie lässt verstehen, warum auch noch in dieser Zeit die gegenseitige Fürsorge im Sippeverband das Leben für den Einzelnen erträglicher machte:

Der Westen kannte [beim Eintritt ins Mittelalter und durch die Enturbanisierung] keine Großstädte mehr mit Zehntausenden von Einwohnern und zahllosen Verarmten. Aber die Not hatte sich dadurch nicht verringert. Die zivilisatorischen Lebensbedingungen waren – zumal für moderne Maßstäbe – unvorstellbar primitiv: Keiner, ob hoch oder niedrig, der nicht wenigstens zeitweise Entbehrungen, öfter aber bleibende Entbehrungen oder Nöte ertragen musste. Schon die allernotwendigsten Lebensvoraussetzungen waren prekär: die geringen Ernteerträge, die einseitige Ernährung – die Skelette frühmittelalterlicher Friedhöfe weisen auf Vitamin- und Eiweißmangel hin -, die erbärmliche Kleidung, die ungesunden Wohnverhältnisse, die mangelnde Hygiene, das

---

<sup>37</sup> Wenn sie die Kinder mitgenommen hätte, hätte sie Chramnesinds Partei wohl einen besseren Grund gegeben, sie zu verfolgen.

<sup>38</sup> Gregor von Tours, *Historia Francorum* IX.19.

<sup>39</sup> ebd. IX.19.

<sup>40</sup> Angenendt, *Das Frühmittelalter*, S. 196 f..

gänzliche Fehlen einer medizinischen Versorgung. Die Folge war eine oft schreiende Not: Hunger und Kälte, Verelendung und Verschuldung, dazu häufig körperliche Schäden wie Blindheit, Taubheit, Gicht, Lähmung, unheilbare Wunden und nicht zuletzt Geisteskrankheiten. Jederzeit hatte man den Verlust von Haus und Hof oder der Eltern bzw. des Ehepartners zu gewärtigen, auch den Verlust der Freiheit oder Vertreibung oder Verbannung. Mit einem Schlag konnten die Lebensgrundlagen verloren gehen; der Bauer brauchte nur sein Vieh oder sein Saatgut einzubüßen, der Handwerker sein Werkzeug, der Kaufmann sein Handelsgut, der Adelige sein Pferd oder die Waffen. Auf der Stelle waren sie Arme und in ihrer Existenz bedroht.

#### **IV. Die Friedensgemeinschaft**

Der Aspekt der Überlebens- und Schutzgemeinschaft der Sippe verweist auf einen anderen Begriff, der dem Sippenwesen von der älteren Lehre zugewiesen wurde, nämlich den der ‚Friedensgemeinschaft‘. Heinrich Brunner beschreibt sie mit den folgenden Worten: „Das Geschlecht war der älteste Friedensverband, er verbürgte seinen Genossen den Frieden, indem er die an ihnen begangenen Rechtsverletzungen rächte [...]“<sup>41</sup>.

Der Genosse, welcher aus dem Sippeverband ausgeschlossen wurde, stand nicht mehr unter dessen Schutz, er war friedlos, geächtet und einem Rechtlosen gleich<sup>42</sup>. Diese Überlegungen beruhen auf der 1842 von W. E. Wilda begründeten Ansicht, das frühe germanische Recht sei als eine umfassende Friedensordnung erschienen und die

---

<sup>41</sup> Heinrich Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte I*, S. 119.

<sup>42</sup> Siehe oben, S. 9; Mitteis/Lieberich, S. 22.

Ausstoßung eines Täters habe entsprechend zu Friedlosigkeit geführt.<sup>43</sup> Die Theorie von der Friedlosigkeit wird heute jedoch von den meisten Autoren abgelehnt und dies zurecht. Von einer umfassenden Friedensordnung kann man für die Zeit vor der Völkerwanderung nicht sprechen. Dies beruht auf einem Mangel an Staatlichkeit, der durch ein germanisches Verständnis von Königtum und Gefolgschaft geprägt war, welches der Entstehung allgemeiner Werte im Sinne einer umfassenden Friedensordnung im Wege stand.<sup>44</sup> Somit mögen sich wohl beizeiten mehrere Sippen oder Stammesgruppen zur Erreichung eines gemeinsamen Zieles zusammengeschlossen haben, solche Verbindungen werden in der Regel aber nicht von langer Dauer gewesen sein und somit der Bildung eines ‚Volksfriedens‘ nicht bewirkt haben.

Die Gemeinschaft, welche somit dem Menschen in der Zeit vor der Völkerwanderung und auch darüber hinaus<sup>45</sup> Schutz gewährte, war die der Sippe. Aus diesem Aspekt heraus kann man durchaus annehmen, dass ein durch die Sippe gewährter Schutz einen Sippenfrieden der einzelnen Mitglieder nach sich zog. Der aus dieser Gemeinschaft Ausgestoßene kann dann in diesem Sinne als friedlos gelten. Unter den genannten Modifikationen kann man also von der Sippe als Friedensgemeinschaft sprechen, obgleich die Einschränkungen so weit gehen, dass die ursprüngliche Lehre von der Friedlosigkeit nicht mehr gelten kann.

---

<sup>43</sup> Kroeschell, *Friedlosigkeit*.

<sup>44</sup> Zum germanischen Königtum und der Gefolgschaft siehe unten bei C..

<sup>45</sup> Siehe zur Bedeutung des Sippenverbandes im Rahmen der Kriegszüge der Völkerwanderung unten, B.V..

## V. Die Wehrgemeinschaft

Schutz und Frieden wurden durch eine starke Gemeinschaft gewährt, die auch im Kriege gemeinsam auftrat. In der *Germania* ist zu lesen: „c. 8. Besonders spornt sie zur Tapferkeit an, dass nicht Zufall und willkürliche Zusammenrottung, sondern Sippen und Geschlechter die Reiterhaufen oder die Schlachtkeile bilden.“<sup>46</sup>

Sofern man zumindest den Begriff der *familia* zutreffend mit „Sippe“ übersetzt<sup>47</sup>, kann man hieraus den Schluss ziehen, dass der Kampf Seite an Seite mit den Schutz gewährenden Verwandten in der Schlacht durchaus üblich gewesen ist. Überlegungen Felix Genzmers, der die herkömmliche Lehre, nach der eine feste Sippe oft aus mehreren hundert Kriegern bestand<sup>48</sup>, kritisiert, sind dabei durchaus zutreffend.<sup>49</sup> Dass allerdings Verwandte im Kriege Seite an Seite kämpften, bezweifelt auch Genzmer nicht, obgleich er die Idee der Sippe „als Rechtsgebilde“ ablehnt.<sup>50</sup>

Der gemeinsame Zug von Verwandten in Heeren und Schlachten wird neben dem von Tacitus erwähnten Zweck des gegenseitigen Ansporns im Kampfe auch den Sinn gehabt haben, sich gegenseitig bei Verwundungen und Bedrängnis beizustehen. Bedrängnis ist hier

---

<sup>46</sup> „c. 8. Quodque praecipuum fortitudinis incamentum est, non casus nec fortuita conglobatio turmam aut cuneum facit, sed familiae et propinquitates; [...]“ – Übersetzung von Manfred Fuhrmann.

<sup>47</sup> Im Lateinischen gab es keinen Begriff, der dem der germanischen Sippe entsprochen hätte.

<sup>48</sup> Genzmer, S. 39.

<sup>49</sup> Und nicht weniger amüsant: So kommt Genzmer zu dem Schluss, dass, das durchschnittliche Bevölkerungswachstum über die Jahrhunderte mitberechnet, die Erde heute drei Billionen Germanen zählen würde, falls in den Zeiten Tacitus eine Hundertschaft nur aus den Mitgliedern *einer* festen Sippe bestanden hätte. ebd., S. 40.

<sup>50</sup> ebd., S. 40: „Man hat vielmehr Verwandte aller Art zusammengestellt. Das und nichts anderes sagen auch Tacitus und Mauricius.“

sicherlich einmal von Seiten des Gegners gekommen. Andererseits darf man aber auch Berichte nicht außer Acht lassen, wonach auch Konflikte innerhalb eines Heeresverbandes entstehen konnten, etwa bei der Verteilung der Beute. Der Beistand von Verwandten konnte hier sehr wichtig werden. Dass sich die Kriegszüge der Völkerwanderungszeit in diesem Sinne verhielten und die germanischen Krieger keinesfalls stets als geordnete und wohlorganisierte Truppenteile aufführten, die alles Erbeutete brav zu einem Sammelplatz brachten, um dort gerecht durch das Los zu verteilen<sup>51</sup>, vermag man bei den Schilderungen Gregors von Tours über den Kriegszug König Gunthramns gegen seinen Gegner Gundowald erahnen.<sup>52</sup> Die gesamte Erzählung befasst sich nicht so sehr mit dem eigentlichen militärischen Unternehmen gegen Gundowald, sondern vielmehr mit der eigensinnig auf Beute sinnenden Einstellung der Truppen des Königs Gunthramn, die scheinbar nur aus dieser Aussicht heraus überhaupt kämpften. Als die Herzöge König Gunthramns hörten, dass sich Gundowald jenseits der Garonne mit einem gewaltigen Heere befand und dort auch große Mengen an Schätzen bei sich hatte, beschlossen sie, ohne Befehl des Königs, über den Fluss zu setzen. Dabei kamen manche Männer aus dem Heer in den Wellen ums Leben – ihre Gier war anscheinend so drängend, dass sie der Gefahr, mit schweren Rüstungen und Waffen unter Wasser gezogen zu werden, keine Beachtung schenkten. Von einem Kampf auf der anderen Flussseite ist nicht die Rede, jedoch von einer ungeheuren Menge Gold und

---

<sup>51</sup> Wie es in der „Kruggeschichte“ Gregors von Tours zu lesen ist.

<sup>52</sup> Gregor von Tours, *Historia Francorum* VII, 35.

Silber, die Gundowald dort zurückgelassen hatte. Wohl in Aussicht auf noch größere Beute machten sich dann die stärkeren Krieger auf den Weg, um Gundowald weiter zu verfolgen. Sie verwüsteten in der Folge eine christliche Kirche, in die Anwohner ihre Schätze gelagert hatten um diese zu schützen, indem sie an die christliche Gesinnung der Krieger appellieren wollten. Dies nützte jedoch nichts, denn die beutegierigen Männer stürzten sich wild auf die Schätze des durch Brand geöffneten Gebäudes. Gregor schreibt in diesem Zusammenhang, dass himmlische Rache dazu geführt habe, dass sich viele der Krieger die Hände verbrannten. Andere seien in Raserei verfallen und hätten sich gegenseitig mit ihren Waffen verletzt. Letztere Vorkommnisse mögen wohl weniger durch himmlische Fügung als vielmehr durch die Beutegier der Krieger verursacht worden sein. Vermutlich konnten sie es nicht abwarten, die Kirche zu plündern, bis sich das Feuer gelegt hatte und die metallenen Wertgegenstände abgekühlt waren. Auch die gegenseitigen Kämpfe sprechen dafür, dass ein Streit um die Verteilung der Beute ausbrach. Im weiteren Verlauf der Darstellung kommt es ebenfalls zu zahlreichen Plünderungen und auf Beute ausgerichteten Einzelaktionen.<sup>53</sup>

Einen Hinweis auf mangelnde Disziplin und Eigensucht bei Heereszügen kann man auch in der Erzählung Gregors von dem im Jahre 585 durch König Gunthramn gegen die Westgoten durchgeführten Heereszug sehen.<sup>54</sup> Das von König Gunthramn aufgebotene Heer konnte keinen Sieg erringen, verwüstete jedoch

---

<sup>53</sup> Siehe hierzu auch Scheibelreiter, S. 344.

<sup>54</sup> Gregor von Tours, *Historia Francorum* VIII, 30.

das eigene Land, indem es an den Feldfrüchten und Herden großen Schaden anrichtete. Die Männer mordeten, brannten, beraubten die Kirchen, töteten Geistliche und machten sogar vor Bischöfen nicht halt.

Im Hinblick auf die Bedeutung der Sippe als Wehrgemeinschaft in Kriegszügen kann aufgrund dieser Anzeichen für Disziplinlosigkeit und Beutegier vermutet werden, dass der gegenseitige Beistand von (sippenmäßig) Verwandten - besonders im Rahmen groß angelegter langer Kriegszüge wie denen der Völkerwanderungszeit mit aus mehreren tausend Kriegeren bestehenden Heeresverbänden - für das Überleben des Einzelnen von großer Wichtigkeit gewesen ist, da gerade auch für einen sicheren kameradschaftlichen Zusammenhalt der Krieger im Heereszug keine Anhaltspunkte ersichtlich sind. In diesem Sinne kann auch die im Rahmen der Frage nach der Gefolgschaft dargestellte „Kruggeschichte“ gewertet werden. Hier ist zwar von einer durch Los geordneten Verteilung der Beute die Rede. Allerdings wagte es ein Krieger, das von seinem König verlangte Beutestück vor dessen Augen zu zerschlagen. Man bekommt einen Eindruck davon, welchen Mitteln sich derselbe oder andere Krieger im Verlauf eines langen Kriegszuges gegenüber niedriger gestellten Kriegeren bedient haben mögen, um ihre Beuteinteressen zu wahren. Es ist also zu vermuten, dass die Sippe auch im Rahmen von Heerzügen in mehrfacher Hinsicht die Funktion der Schutzgemeinschaft erfüllte. Dies kennzeichnet somit wahrscheinlich auch noch in der Merowingerzeit die Bedeutung der Sippe als Wehrgemeinschaft, wie sie schon von Tacitus angesprochen wurde.

## **VI. Zusammensetzung und Organisation des Sippeverbandes**

Nach der Betrachtung verschiedener Funktionen, sollen nun Zusammensetzung und Organisation der germanischen Sippe behandelt werden.

### **1. Agnatische oder kognatische Organisation**

Es stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage nach der agnatischen oder der kognatischen Orientierung des germanischen Sippenwesens<sup>55</sup>. Dieser Aspekt ist insoweit von Bedeutung, als ein Verband, welcher strikt agnatisch organisiert ist, aufgrund der klar umrissenen Grenzen eine eindeutige Feststellung der Sippenzugehörigkeit und somit der Sippenpflichten vermittelt. Wegen der strikten Konzentration auf die männliche Blutlinie hätte kein Mann mehreren Sippen bzw. einer durch große Auffächerungen dezentrierten einzelnen Sippe angehören können. Konkurrierende Verpflichtungen oder verschieden starke Bindungen an unterschiedliche Familiengruppen bei der Blutrache wären vermieden worden. Eine solche Organisation hätte das System des privaten Fehdewesens besser tragen können als eine kognatische, bei der Verwandtschaften weiter verzweigt sind. Hier wären unter Umständen keine eindeutigen Abgrenzungen zwischen den Fehdeparteien und den Mitwirkungspflichten der einzelnen Mitglieder möglich gewesen. Dadurch hätte sich zum Beispiel kein

---

<sup>55</sup> Zur Bedeutung der Begriffe siehe Duden, *Fremdwörterbuch*: Agnat – lat.: „der Nachgeborene“; männlicher Blutsverwandter der männlichen Linie. Kognat – Blutsverwandter, der nicht Agnat ist; siehe auch den Artikel *Agnaten* von Hagemann im HRG, Band ..., Sp. 61 ff.

so starkes Zusammengehörigkeitsgefühl wie bei einer agnatischen Sippe entwickeln können.

Heinrich Brunner schreibt in seiner *Deutschen Rechtsgeschichte* zur germanischen Sippe: „Der Geschlechtsverband erwächst aus der Hausgemeinschaft. Er besteht aus den Angehörigen mehrerer Hausgemeinschaften, die ihre Abstammung in männlicher Linie auf denselben Stammvater zurückführen.“<sup>56</sup>

Diese vornehmlich im 19. Jahrhundert und zu Beginn des 20. Jahrhunderts vertretene Ansicht von der agnatischen Sippe wird jedoch von der heutigen rechtshistorischen Literatur oftmals abgelehnt. Karl Kroeschell verweist in seinem Artikel zur Sippe im Lexikon des Mittelalters auf die Studien Schmidts und Murrays<sup>57</sup>, nach deren Ergebnissen die germanische Sippe keine agnatische, sondern eine bilaterale Struktur besessen habe und kommt somit zu dem Ergebnis, dass „die Lehre von der Sippe als einem Geschlechtsverband nach Art eines Clans nach alledem nicht mehr aufrechterhalten werden“ könne.<sup>58</sup>

Schmid ist bei seinen Untersuchungen zur Familiengeschichte des Frühmittelalters zu dem Ergebnis gelangt, dass sich agnatische Strukturen in den Familienverbänden erst im späteren Verlauf des Frühmittelalters im adeligen Kreise herausgebildet hätten. Der Historiker Michael Mitterauer verweist in diesem Zusammenhang auch auf den französischen Mediävisten Georges Duby, der sich auf die Forschungen Schmidts bezieht, und bezeichnet die durch diese

---

<sup>56</sup> Heinrich Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, Band I, S. 111.

<sup>57</sup> *Germanic Kinship Structures*.

<sup>58</sup> Kroeschell, *Sippe*.

Wissenschaftler eingenommene Position als Schmid-Duby-These.<sup>59</sup>

Duby schreibt:

Anknüpfend an die Forschungen von Karl Schmid und anderen Schülern Gerd Tellenbachs habe ich viel über ein sehr folgenschweres Phänomen geschrieben: über den Übergang von einer Familienstruktur zur anderen. Am Ende des 9. Jahrhunderts wurde Verwandtschaft sozusagen horizontal erlebt, als eine soziale Einheit, die in einer Tiefe von lediglich zwei oder drei Generationen alle Verwandten und Verschwägerten, Männer und Frauen, auf derselben Ebene zusammenschloss. Zeugnisse dessen sind das ‚Manuale Dhuodas‘, aber auch die ‚Libri Memoriales‘, die Register zur pünktlichen Abhaltung von Seelenmessen, in denen Gruppen von beispielsweise einem Dutzend Verstorbenen und 30 Lebenden durch die Pflicht zum Gebet und durch dieselbe Heilshoffnung in geistlicher Gemeinschaft vereinigt sind.<sup>60</sup>

Nach den Untersuchungen Schmidts und Dubys könnte man also annehmen, dass das ursprüngliche Verständnis der germanischen Verwandtschaft ein kognatisches gewesen ist. Im Rahmen dieser Fragestellung fallen dann auch die in den germanischen Rechtsquellen aufgezeigten Gleichsetzungen der mütterlichen und der väterlichen Verwandtschaft beim Empfang von Wergeld ins Auge, auf welche sich Kroeschell bei der Ablehnung der agnatischen Sippe ebenfalls beruft. In den meisten Quellen aus Schweden, Dänemark, Norddeutschland, Holland, Belgien und Nordfrankreich sind beide Gruppen gleichgestellt. Eine Ausnahme bildeten die Dithmarschen, wo das ganze Wergeld nur an die Agnaten ging. In

---

<sup>59</sup> Mitterauer, S. 162.

<sup>60</sup> Mitterauer, S. 161 f.; Duby, S. 106 f..

Norwegen wurden die Agnaten bevorzugt behandelt und in England war ihnen ein spezieller Teil reserviert.<sup>61</sup> Gerade Rechtsquellen wie die Volksrechte und Kapitularien scheinen auf den ersten Blick einen günstigen Zugang zu den Organisationsformen der Verwandtschaft im Frühmittelalter zu geben. Hier ist jedoch auch immer die Frage zu stellen, ob diese Quellen die tatsächlichen germanischen Zustände wiedergeben oder nicht etwa auch politische Zielsetzungen der Verfasser beinhalten. Diese Möglichkeit muss nicht nur deshalb bedacht werden, weil die Einführung schriftlichen Rechts für die meist illiteraten germanischen Franken ein absolutes Novum darstellte. Zudem wurden die Gesetze in Latein verfasst. In dieser Sprache hatte sich jedoch, ebenso wie im Griechischen, bereits früh eine Gleichsetzung der Bezeichnungen für die Verwandten der väterlichen und der mütterlichen Seite durchgesetzt.<sup>62</sup> Möglicherweise vermittelt also auch die Benutzung einer anderen Sprache ein verfälschtes Bild des germanischen Sozialwesens. Unter den Sprachen germanischer Herkunft hat sich jedenfalls der Übergang zu einem parallelisierenden System der Verwandtschaftsbezeichnungen zuerst im Englischen und zwar erst zur Zeit nach dem „Norman conquest“ auf der Basis von Lehnwörtern aus dem Französischen (Romanischen) vollzogen. Zuvor herrschte ein bifurkativ-kollaterales System der Unterscheidung zwischen den Bezeichnungen der Verwandten väterlicherseits und mütterlicherseits vor.<sup>63</sup> In Schweden hat es sich bis in die Gegenwart erhalten. „Farbror“ und „morbror“ bezeichnen

---

<sup>61</sup> Mitterauer, S. 244.

<sup>62</sup> ebd., S. 167.

<sup>63</sup> ebd., S. 168; Goody, *Die Entwicklung von Ehe und Familie in Europa*, S. 280.

hier den Vaterbruder und den Mutterbruder, „farfar“ und „morfar“ den väterlichen und mütterlichen Großvater.<sup>64</sup> Auch heute noch orientiert sich die schwedische Sprache rein formal an unterschiedlichen Bezeichnungen für väterliche und mütterliche Verwandte.<sup>65</sup> Im Dänisch-Norwegischen kannte man unterschiedliche Bezeichnungen, bevor man unter kontinentaleuropäischem Einfluss zu „Onkel“ und „Tante“ überging.<sup>66</sup> Schließlich findet man auch auf Island ebenfalls ein seinem Ursprung nach weit in die germanische Zeit zurückgehendes bifurkativ-kollaterales System der Verwandtschaftsbezeichnungen.<sup>67</sup> Im Deutschen vollzog sich der Prozess der Parallelisierung von Verwandtschaftsbegriffen der Vater- und der Mutterseite im Mittelalter. Die entscheidende Phase der Neutralisierung der begrifflichen Opposition zwischen Geschwistern des Vaters und derjenigen der Mutter war hier jedoch erst die frühe Neuzeit. Sie erfolgte noch auf der Grundlage der alten Terminologie „Base“ (Schwester des Vaters), „Muhme“ (Schwester der Mutter), „Vetter“ (Bruder des Vaters), „Oheim“ (Bruder der Mutter).<sup>68</sup>

Es stellt sich nun die Frage, welche Schlussfolgerungen aus diesem Befund zu ziehen sind. R.T. Anderson vertritt hier die Ansicht, dass von einem engen Zusammenhang zwischen Systemen von terminologischen Begriffen für die Verwandtschaftsverhältnisse und sozialen Systemen auszugehen ist. Unter den Gesellschaften, die

---

<sup>64</sup> Mitterauer, S. 169.

<sup>65</sup> ebd., S. 169.

<sup>66</sup> ebd., S. 169.

<sup>67</sup> ebd., S. 169.

<sup>68</sup> ebd., S. 172.

indoeuropäische Sprachen sprächen, seien bifurkativ-kollaterale Systeme stets ein Zeichen für patrilineare Familiensysteme. Diese Familienformen übten über mit ihnen verbundene Institutionen Einfluss auf die Terminologie der Verwandtschaft aus.<sup>69</sup> Michael Mitterauer verweist zutreffend darauf, dass, sollte die Annahme Andersons korrekt sein, die Schmid-Duby-These, welche eine Entstehung patrilinear-agnatischer Verwandtschaftssysteme erst zum Ende des Frühmittelalters annimmt, nicht die realen sozialen Zustände der frühmittelalterlichen Gesellschaft erfassen könne:

Wäre es in europäischen Gesellschaften des Mittelalters zu einer Verschiebung von horizontalen zu vertikalen Verwandtschaftsgruppen gekommen, so hätte ein derart grundsätzlicher Wandel in der Begrifflichkeit der Verwandtschaft einen Niederschlag finden müssen – etwa durch ein Wiederaufleben oder zumindest durch eine Stabilisierung von bifurkativ-kollateralen Terminologien. Das war jedoch nicht der Fall.<sup>70</sup>

Im Hinblick auf die Frage der Glaubwürdigkeit der Theorie Andersons untersucht Mitterauer zudem verwandtschaftliche Systeme in den heutigen Balkanländern.<sup>71</sup> Im Bulgarischen, Makedonischen, Serbischen, Bosnischen sowie im Albanischen wird, im Gegensatz zu romanischen Sprachen Südosteuropas, grundsätzlich zwischen dem väterlichen und dem mütterlichen Onkel differenziert, im Albanischen auch zwischen den Schwestern der Eltern. Dieses archaische System der Verwandtschaftsterminologie steht laut Mitterauer in deutlich erkennbaren Zusammenhängen mit

---

<sup>69</sup> Anderson, S. 33 ff.

<sup>70</sup> Mitterauer, S. 167.

<sup>71</sup> ebd., S. 173 ff.

bestimmten sozialen Strukturen, die vom Prinzip der Patrilinearität geprägt sind. Die Verwandtschaftssolidarität umfasst bei diesen Gruppen nur die Angehörigen der väterlichen Seite. Anders liegen die Dinge bei den von Mitterauer angesprochenen sozialen Systemen der Saraktsanen und der Vlachen. Diese ebenfalls auf dem Balkan lebenden Volksgruppen sprechen Griechisch bzw. romanische Idiome und unterscheiden hierbei in der Terminologie nicht zwischen väterlichen und mütterlichen Verwandten - ganz entsprechend der schon in vorchristlicher Zeit und der Spätantike im Vulgärlatein vollzogenen Entwicklung. Die Verwandtschaftssolidarität umfasst bei diesen Gruppen die Angehörigen der väterlichen und die der mütterlichen Seite in gleicher Weise.<sup>72</sup>

Mitterauer kommt zu dem Schluss, dass dem parallelisierenden System der Verwandtschaftsterminologie ein Konzept der Verwandtschaft zugrunde liege, welches die Angehörigen der Vater- und der Mutterseite prinzipiell gleichstelle. Der Übergang zu diesem System werde in der Regel an der Vereinheitlichung der Bezeichnungen für die Geschwister des Vaters und der Mutter festgemacht.<sup>73</sup> Primär sei jedoch der Wandel der Verwandtschaftsverhältnisse nicht von den Geschwistern der Eltern ausgegangen, sondern von den Eltern selbst; so sei auch das Auftreten von Elternbezeichnungen für den Systemwandel von besonderem Interesse. Bezeichnenderweise gebe es jedoch in den indogermanischen Sprachen kein Wort für Eltern, das zu dem aus

---

<sup>72</sup> ebd., S. 177.

<sup>73</sup> Ruipérez, S. 19 ff.

gemeinsamer Frühzeit überlieferten Grundbestand gehöre.<sup>74</sup> Dies entspreche also ganz dem patriarchal, patrilinear und patrilokal geprägten Sozial- und Familienverhältnissen, welche den Frühphasen dieser Sprachentwicklung zugrunde lägen.

Die von Anderson und Mitterauer aufgezeigten Zusammenhänge zwischen bifurkativ-kollateralen Bezeichnungen der Systeme von Verwandtschaft und agnatischen Familienverbänden sprechen somit dafür, dass auch germanische Familienverbände zumindest in der Frühzeit agnatisch-patrilinare Züge aufwiesen.<sup>75</sup> Ob hingegen alle Sippen der germanischen Frühzeit rein agnatisch organisiert waren bzw. nicht auch mutterrechtliche Züge aufwiesen, kann jedoch aus der sprachwissenschaftlichen Perspektive Andersons und Mitterauers nicht genau festgelegt werden.<sup>76</sup> Immerhin kann gesagt werden, dass die Schmid-Duby-These, welche patrilineare Sippenverbände für die Frühzeit gänzlich ablehnt, in diesem Punkt nicht gefolgt werden kann.

Sofern hier also agnatische Elemente im germanischen Sippenwesen der Frühzeit angenommen werden, stellt sich die Frage, ob solche Systeme zur Zeit der fränkischen Reichsgründungen noch vorhanden waren. Hiergegen könnten zunächst die von Rainer Wenskus<sup>77</sup> angeführten Überlegungen zur germanischen Stammesorganisation sprechen. Nach Wenskus scheinen bei den germanischen Stämmen der Völkerwanderungszeit patrilineare Abstammungsverbände keine

---

<sup>74</sup> Blochwitz, S. 44.

<sup>75</sup> a.A.: Wenskus: *Stammesbildung und Verfassung*, S. 301 ff..

<sup>76</sup> In diesem Sinne, jedoch weitergehend, auch Wenskus, S. 301 ff..

<sup>77</sup> *Stammesbildung und Verfassung*.

wesentliche Rolle gespielt zu haben. Er sieht ihre Organisation vielmehr durch an eine Führungssippe gebundene Gefolgschaft geprägt.<sup>78</sup> Bei der Argumentation Wenskus ist jedoch die politisch-militärische Situation der Völkerwanderungszeit zu berücksichtigen. Allein die Notwendigkeit, in kriegerischen Zeiten einen schlagkräftigen Heeresverband zu schaffen, vermittelt logisch die Schlussfolgerung, dass eventuell vorher „für sich lebende“ Sippenverbände sich für die Zeit des Kriegszuges einer Führungssippe untergeordnet haben. Möglicherweise sind jedoch nachfolgend die fränkischen Krieger wiederum in althergebrachte Lebensformen zurückgekehrt.<sup>79</sup> Die Feststellung, dass patrilineare Sippenverbände in der Zeit der Eroberungskriege keine Rolle spielten, schließt somit nicht aus, dass unter geänderten Rahmenbedingungen, nämlich der Sesshaftigkeit und des Friedens, alte Sippenverbände im täglichen Leben - und auch im Rechtsleben - wieder größere Bedeutung erlangten. Zu beachten ist jedoch, dass die durch die Wanderungen aufgebauten Bindungen an Führungspersonen wie Könige und andere hochgestellte militärische Funktionsträger wohl auch nach den Wanderungen nicht völlig erloschen. Hier ist wohl auch der Grund dafür zu sehen, dass sich im fränkischen Gebiet die patrilinear-agnatische Orientierung der Sippen nicht in einem so starken Maße ausbilden konnte, wie dies etwa bei den nicht gewanderten Stämmen der Iren oder der Schotten der Fall gewesen ist.<sup>80</sup>

---

<sup>78</sup> Wenskus, S. 300 ff.

<sup>79</sup> Hierzu noch später ausführlicher bei Sippe als Wehrgemeinschaft und bei der Besprechung Gregor von Tours.

<sup>80</sup> Näheres zur Bindung im Rahmen der Gefolgschaft unter C..

Sofern man weiterhin mit Mitterauer neben der auf langwierige Entwicklungsprozesse beruhenden Beobachtung von Verwandtschaftsterminologien auch die Gegebenheiten der Namensgebung betrachtet, ist festzustellen, dass bei den germanischen Stämmen, anders als etwa bei den iro-keltischen, bereits früh ein dominantes Prinzip der Namensvariation festzustellen ist.<sup>81</sup> Die Namensvariation drückt keine Gemeinsamkeiten der Abstammung in einem patrilinearen Klan aus, sondern kennzeichnet durch die Zusammensetzung eines Namens aus Teilen des Namens des Vaters und Teilen des Namens der Mutter gerade eine bilaterale Familienstruktur. Mitterauer nennt hier den Namen des Bischofs Wulfstan von Worcester (1062-92), dessen Eltern Aethelstan und Wulfgifu hießen. Gerade aus dem Namen eines angelsächsischen Bischofs aus dem elften Jahrhundert Rückschlüsse auf die sozialen Verhältnisse im Gallien des sechsten Jahrhunderts zu ziehen - Mitterauer tut dies auch nicht - liegt aber nicht nahe. Interessanter ist hier die Namensvariation bei angelsächsischen und merowingischen Königshäusern. Vor allem bei den Namen der Töchter ist hier im siebten bzw. im sechsten Jahrhundert eine Tendenz zur Namensvariation ersichtlich. Hieraus jedoch den Schluss zu ziehen, dass patrilineare Familienformen in der Zivilgesellschaft der frühen fränkischen Gesellschaft keine Rolle spielten, würde zu weit gehen. Zum einen lässt sich gerade bei den germanischen Königshäusern eine Tendenz zur patrilinearen Namensgebung feststellen, zum anderen wurden gerade in erster Linie bei den Töchtern und nicht auch bei den Söhnen

---

<sup>81</sup> Mitterauer, S. 209.

Namensvariationen verwendet. Auch spiegelt sich in der Orientierung der Königshäuser zu bilateralen Familienformen eine starke Verbindung gerade des merowingischen Königshauses zur christlichen Kirche wieder, welche ihrerseits eine Politik der Schwächung agnatischer Familienverbände betrieb.<sup>82</sup> Dies wird auch bei der Überlegung deutlich, dass die festgestellte Namensvariation in Königshäusern bereits in die christliche Zeit fällt.

Für eine bilaterale Organisation der germanischen Familienverbände im frühen fränkischen Reich könnte zudem die bereits erwähnte, aus den fränkischen Rechtsquellen spiegelnde bilaterale Orientierung sprechen, die u.a. Murray festgestellt hat und auf welche sich Kroeschell bei seiner Ablehnung der agnatischen Sippe beruft. Da jedoch auch die fränkischen Rechtsquellen in die Zeit der Christianisierung der germanischen Schichten Galliens fallen und keinesfalls von der breiten Masse der germanischen Bevölkerung, die weder Lesen konnte noch die lateinische Sprache beherrschte, benutzt worden ist, lässt sich hier schwerlich eine allgemeine traditionelle Orientierung der Familienorganisation schlussfolgern. Ebenso nahe liegt der Schluss, dass die federführenden Autoren der lateinischen Texte diese in der romanisch-christlichen Tradition bilateraler Familienorganisation verfassten und somit steuernd auf die soziale Entwicklung im fränkischen Reich Einfluss zu nehmen suchten.

Dafür, dass ein agnatisches Familienverständnis auch zur Zeit der Reichsgründungen noch existierte, sprechen jedenfalls die anfangs bereits erwähnten Familienstreitigkeiten zwischen den Familien in

---

<sup>82</sup> Siehe später unter E.II.2.a).

Paris<sup>83</sup> und Tournai<sup>84</sup>: Bei der Fehde in Paris war es vor den blutigen Auseinandersetzungen zwischen den Vertretern beider Familien zunächst zu einem vermeintlichen Ehebruch durch die Ehefrau eines Mannes aus einer angesehenen fränkischen Familie gekommen. Die Verwandten des Mannes gingen daraufhin zu ihrem Vater und verlangten den Unschuldsbeweis der Tochter. Als der Vater diesen durch einen Schwur am Grabe des heiligen Dionysius nicht zur Zufriedenheit der Verwandten des Mannes erbringen konnte, kam es zu den bereits beschriebenen Gewalttätigkeiten zwischen den Männern der beiden beteiligten Parteien. Neben der oben beschriebenen schnellen Bereitschaft zur gewalttätigen Auseinandersetzung liegt nun nach den obigen Ausführungen zur agnatischen Organisation der germanischen Sippe eine weitere Erklärung für die brutalen Kämpfe nahe: Die Partei des Mannes und diejenige der Ehefrau ließen sich wohl auch deshalb so schnell auf ein blutiges Handgemenge ein, weil die Heirat zwischen dem Mann und der Frau nach germanisch-agnatischem Verständnis keine unmittelbare verwandtschaftliche Verbindung der beiden Sippen mit sich brachte. Bei der Frage des Ehebruchs verhandelten die Verwandten des Ehemannes mit dem Vater der Ehefrau somit auch nicht wie mit einem gleichgestellten Sippengenossen, dem gegenüber sie eine erhöhte Friedenspflicht hätten einhalten müssen, sondern wie mit dem Vertreter einer anderen Sippe. Dementsprechend wird die Schwelle der Gewaltbereitschaft noch zusätzlich herabgesetzt gewesen sein.

---

<sup>83</sup> Gregor von Tours, *Historia Francorum* V.32.

<sup>84</sup> ebd., *Historia Francorum* X.27.

Mit der gleichen Erklärung kann man sich zudem die Fehde zwischen den fränkischen Familien in Tournai verständlich machen. Ausgangspunkt war hier wieder ein Ehestreit zwischen einem Ehepaar bei dem Mann und Frau aus zwei verschiedenen Sippen stammten. Hätte eine Heirat nach germanischer Vorstellung bewirkt, dass die Familie der Frau und die Familie des Mannes erhöhte gleichartige Berechtigungen und Verpflichtungen im Sinne eines bilateralen Systems getroffen hätten - wären die beiden Familien also zu einem gemeinsamen Friedensbund verschmolzen - dann hätte eine Fehde wie die in Tournai wohl nicht in einem so großen und weitreichenden Rahmen, wie von Gregor geschildert, stattfinden können, denn dies hätte wohl die Grenzen einer innerfamiliären Angelegenheit stark überschritten; eine solche Überlegung drängt sich schon deshalb auf, weil sich wohl keine Sippe durch blutige innere Auseinandersetzungen selbst so stark geschwächt hätte.<sup>85</sup> Folglich ist davon auszugehen, dass der agnatische Gedanke auch hier dazu führte, dass man sich einer fremden Sippe gegenüber sah, mit der man durch die Verheiratung eines eigenen Sippenmitgliedes zwar freundschaftlich verbunden war, mit der man sich jedoch im Falle eines Streites auch ohne weiteres in eine blutige Fehde einzulassen bereit war.

Bisher kann man damit sagen, dass die Theorie Schmidts, welche das Entstehen agnatischer Familienverbände erst zum Ende des Frühmittelalter hin zu beobachten meint, hier zumindest teilweise fehl geht. Das agnatische Verständnis, welches Duby zum Ende des

---

<sup>85</sup> Die Merowingersippe selbst stellt hier wohl mit ihren innerfamiliären Machtkämpfen eine Ausnahme dar.

neunten Jahrhunderts hin beobachtet, war wohl keine kurzfristig aufgekommene Orientierung, sondern in seinen Ursprüngen weit älter und wohl zur Zeit Gregors von Tours zumindest in Teilen der germanischen Bevölkerung noch vorhanden.<sup>86</sup>

## **2. Das germanische Eherecht im Hinblick auf die Organisation der Sippe**

Ebenfalls die Fragen nach der Zusammensetzung und des Zusammenhaltes der germanischen Sippe betreffend ist das Gebiet des germanischen Eherechts. Wenn man der Schmid-Duby-These von einer ursprünglich bilateralen Organisation der germanischen Familienverbände folgt, stellt sich die Frage, ob sich eine solche Orientierung auch in den Grundgedanken des Eherechts findet. In diesem Zusammenhang ist besonders auch der Ansicht Dubys, nach der im Verlauf des Frühmittelalters eine Schlechterstellung der Frau in der Familie zu beobachten ist, Aufmerksamkeit zu schenken.

### **a) Eheformen und Mehrehe**

Die germanischen Eheformen lassen sich grundsätzlich in drei Kategorien unterteilen: einmal die Munt-, dann die Friedel- und schließlich die Kebsehe. Die Muntehe wurde ursprünglich aufgrund eines Vertrages mit den sippen- oder familienrechtlichen Gewalthabern der Braut geschlossen<sup>87</sup>. Zunächst geschah dies auf der Seite des Mannes durch dessen Sippe, später, in fränkischer Zeit,

---

<sup>86</sup> Siehe zum Problem der agnatischen oder kognatischen Organisation der Sippe auch die Ausführungen zur Einführung des christlichen Ehe- und Familienrechts, E.II.2.a)bb).

<sup>87</sup> a.A. Wiebrock, die für die Frühzeit lediglich ein Verheiratsrecht des Vaters annimmt und die Existenz einer germanischen Sippe i.ü. auch bezweifelt.

durch den Mann alleine. Die Braut hatte rechtlich nicht die Möglichkeit, die Eheschließung abzulehnen, denn nicht sie persönlich, sondern die Vormundschaft über sie war Gegenstand eines solchen Vertrages.<sup>88</sup> Neben der Muntehe konnte der Mann noch eine sogenannte Friedelehe schließen, welche dadurch gekennzeichnet war, dass sich die Frau hier nicht unter die Munt des Mannes begab, die Ehe vielmehr aufgrund einer Willensübereinkunft zwischen dem Mann und der Frau zustande kam. Die Frau hatte im Rahmen einer solchen Friedelehe eigene Rechte, weshalb die Form der Friedelehe wohl vorwiegend von hochgestellten adeligen Frauen genutzt wurde bzw. für die Möglichkeit der Einheirat eines Mannes in das Haus des Brautvaters.<sup>89</sup> Als dritte Form der bekannten germanischen Eheformen gilt die Kebsehe. Es handelte sich hierbei um die Verbindung einer Unfreien mit ihrem Herren, welcher sie dazu bestimmt hatte, ihm beizuwohnen.<sup>90</sup>

Sofern man die dargestellten Eheformen unter dem Gesichtspunkt der Frage nach der agnatischen Organisation germanischer Sippen betrachtet, fällt zunächst ins Auge, dass der Ehemann bei der Hauptform der Ehe, der Muntehe, durch die übernommene Vormundschaft rechtlich über der Frau stand. Bei der Kebsehe ergibt sich das aus dem bereits bestehenden Über-/Unterordnungsverhältnis durch die Unfreiheit der Frau. Die rechtliche Bevorzugung des Mannes ergibt sich auch aus der nur ihm zustehenden Möglichkeit, mehrere Ehen einzugehen (Polygynie). Dies sind Hinweise auf ein ursprünglich patrilinear-agnatisches Sippenverständnis, in dem

---

<sup>88</sup> Mikat, *Ehe*.

<sup>89</sup> ebd..

<sup>90</sup> ebd..

Männer über den Frauen standen und zum Zwecke der Sicherung des männlichen Nachwuchses die Möglichkeit hatten, mehrere Verbindungen mit Frauen einzugehen.

Der Nachwuchssicherung diente wohl auch die im germanischen Recht bestehende Möglichkeit der Scheidung der Ehe. Diese stand bei der Munt- und der Kebsche alleine dem Manne zu<sup>91</sup>, der im Fall eines „Fehlers“, wie etwa der Unfruchtbarkeit, seine Frau verstoßen konnte, ohne Gefahr zu laufen, eine Fehde mit der Sippe der Frau zu verursachen. Aus diesem Recht der Ehescheidung lässt sich ebenfalls ein Schluss in Richtung einer ursprünglich eher agnatischen Organisation germanischer Sippen ziehen. Wäre nämlich durch eine Heirat eine Verbindung zwischen der Sippe des Mannes und der Sippe der Frau im Sinne einer bilateralen Organisation begründet gewesen, so hätte wohl eine derart weitreichende Verbindung nicht durch die Eröffnung der Möglichkeit einer Scheidung zerstört werden können. Es ist davon auszugehen, dass zwar die Frau in die Sippe des Mannes aufgenommen wurde, darüber hinaus jedoch ursprünglich zwischen den Sippen des Mannes und der Frau keine über eine Freundschaft hinausreichende Verbindung geschaffen wurde.

In diesem Sinne ist auch die im germanischen Recht erlaubte Mehrehe als Möglichkeit zur Sicherstellung männlichen Nachwuchses zu sehen.<sup>92</sup>

---

<sup>91</sup> Bei der seltenen Friedelehe hatte wohl auch die (adelige) Frau diese Möglichkeit.

<sup>92</sup> Siehe Weigand, *Polygamie*.

## **b) Die Verwandtenehe**

Neben den Eheformen und der Frage der Polygynie interessieren auch germanische Ehehindernisse. Die wohl einzigen bildeten hier die direkte Verwandtschaft zwischen Aszendenten und Deszendenten und zwischen Geschwistern.<sup>93</sup> Ein solches System, das die Möglichkeit der Verwandtenehe beinhaltet, lässt ebenfalls Rückschlüsse auf die sozialen Gegebenheiten des germanischen Familien- und Sippensystems zu: Zum einen ist die bereits anfangs erwähnte Möglichkeit des Erhaltes des Sippengutes in der Sippe zu nennen, denn wenn etwa der Ehemann einer Frau verstarb, erhielt man so das Gut der von außen in die Sippe gelangten Frau, welches gleichzeitig das Gut der Sippe darstellte. Im Hinblick auf den Erhalt und die Festigkeit der Sippe eröffnet die Möglichkeit der Verwandtenehe zwei fördernde Aspekte: Wenn z.B. ein Mann die Witwe seines Bruders heiratete und mit ihr Nachkommen zeugte, bedeutete dies in kultischer Hinsicht die Fortführung der Blutlinie auch des Bruders. Zudem schließt sich die Sippengemeinschaft nach innen ab, indem sie keine neuen Mitglieder von außen hineinnimmt. Das Gemeinschaftsbewusstsein der Sippenmitglieder als Angehörige eines nach außen geschlossenen Systems sozialer Gemeinschaft wird hierdurch gefördert worden sein.

## **3. Das Hausrecht, Hausstrafen und Strafen im Sippeverband**

Das Hausrecht des Ehemannes wird von Teilen der älteren Literatur ebenfalls als Beleg für eine agnatische Organisation des

---

<sup>93</sup> Mikat, *Ehe*, Sp. 824.

Sippeverbandes gesehen.<sup>94</sup> Genauso wie der Ehemann der Hausherr über alle in der Hausgemeinschaft lebenden Personen gewesen sei, sei diese männliche Fokussierung auch die Grundlage für das agnatische Sippendenken der germanischen Zeit gewesen.

Dass ein solches Hausrecht nach germanischem Recht im Frühmittelalter allgemein anerkannt war, mag man aus einer Textstelle der um 654 entstandenen *Lex Visigothorum* ersehen:

Buch III, Kap. IV, § 5: Wenn ein Vater seine Tochter bei der Buhlschaft in seinem Hause tötet, so verwirke er weder Strafe noch Friedensgeld. Will er sie verschonen, so habe er Macht, mit ihr und ihrem Buhlen nach Belieben zu verfahren.<sup>95</sup>

Das hier kodifizierte Recht kann man zurückführen auf die bereits von Tacitus erwähnte Stellung des Mannes im Haus. Er schreibt zur Bestrafung von untreuen Ehefrauen und Sklaven:

c. 19. Überaus selten ist trotz der so zahlreichen Bevölkerung ein Ehebruch. Die Strafe folgt auf der Stelle und ist dem Manne überlassen: er schneidet der Ehebrecherin das Haar ab, jagt sie nackt vor die Augen der Verwandten aus dem Hause und treibt sie mit Rutenstreichen durch das ganze Dorf.

c. 25. Dass man einen Sklaven prügelt, fesselt und mit Zwangsarbeit bestraft, ist selten; oft schlägt man ihn tot, nicht um strenge Zucht zu wahren, sondern in der Hitze des Zorns, wie einen Widersacher – allerdings ist die Sklaventötung straffrei.<sup>96</sup>

---

<sup>94</sup> Brunner, S. 111; Siehe hierzu auch *Vater, väterliche Gewalt* von Ogris.

<sup>95</sup> „Si filiam in adulterium pater in domo sua occiderit, nullam penam aut calumniam incurrat. Si certe reservare eam voluerit, faciendi de ea et de adultero quod voluerit habeat potestatem.“ Sellert/Rüping, S. 70; *Gesetze der Westgoten*, hrsg. von E. Wohlhaupter, 1936.

<sup>96</sup> „c. 19. Paucissima in tam numerosa gente adulteria, quorum poena praesens et maritis permissa: abscisis crinibus nudatam coram propinquis expellit domo maritus ac per omnem vicum verbere agit; publicatae enim pudicitiae nulla venia.

Ob die Machtposition des Hausherrn tatsächlich der Ausgangspunkt einer agnatischen Sippenorganisation gewesen ist oder ob sich etwa eine Hausgemeinschaft im Sinne frühmittelalterlicher Zustände aus bereits vorhandenen agnatischen Zügen der Sippen in der Vorzeit gebildet haben mag, kann wohl aufgrund der schlechten Quellenlage nicht genau festgelegt werden. Auch kann allein aus der Hausmacht des Ehemannes nicht auf eine agnatische Sippenorganisation geschlossen werden. Als Indiz fügt sie sich jedoch in die Reihe weiterer Indizien wie dem der Familienterminologie und dem des Eherechts ein und führt zu der bereits konstatierten Annahme eines ursprünglich agnatischen Verständnisses der germanischen Sippe.

Bei der Frage, wie viele Mitglieder eine Hausgemeinschaft umfasste, stößt man auf zwei Grundrichtungen in der Literatur. Herkömmlicherweise wurde angenommen, dass bei den Germanen ursprünglich nicht Einzelfamilien, sondern große Hausgenossenschaften das unmittelbare Zusammenleben bestimmt haben.<sup>97</sup> Diese Ansicht scheint jedoch heute überwunden worden zu sein. Gegen die Annahme, die Germanen hätten in Großfamilien gelebt, sprechen nämlich verschiedene Aspekte. Zu nennen sind hier die Größe der im Rahmen von Ausgrabungsarbeiten freigelegten Grundrisse von Wohnstätten, die geringe Lebenserwartung, die Kindersterblichkeit und die von Tacitus erwähnte späte Heirat.<sup>98</sup>

---

c. 25. Verberare servum ac vinculis et opere coercere rarum: occidere solent, non disciplina et severitate, sed impetu et ira, ut inimicum, nisi quod impune est.“ – Übersetzung von Manfred Fuhrmann.

<sup>97</sup> Drexler, *Metamorphosen der Macht*, S. 24.

<sup>98</sup> Tacitus, *Germania* c.20.; Genzmer, S. 39 f.; Drexler, S. 24; Hachmann, *Die Goten und Skandinavier*, S. 279 ff., S. 328 ff..

Diese Siedlungsweise, welche es nicht ausschloss, dass miteinander verwandte Familien in räumlicher Nähe zueinander ihre Häuser bzw. Gehöfte hatten, bedingte somit, dass der Durchschnittshaushalt, bestehend aus der Kernfamilie (ca. vier bis sechs Personen) zusammen mit anderen Verwandten, freien und unfreien Knechten und Mägden, wohl etwa zehn Personen umfasste.<sup>99</sup>

Ausgehend von dieser Beschreibung der Bestrafung im häuslichen Bereich stellt sich die Frage nach einer „Strafe“ im Sippeverband. Allgemein wird man annehmen können, dass hier solche „Delikte“ bestraft worden sein mögen, welche über den Horizont der einzelnen Hausgemeinschaft hinaus gegangen sind, jedoch nicht den sippeninternen Bereich verlassen haben. Wieder ist die Erforschung und Beschreibung dieses Konfliktbereiches durch große Quellenprobleme behindert, man mag jedoch an die Behandlung von Missetätern hier ebenfalls im Rahmen von Körper- oder selten von Todes-, nicht aber von Vermögensstrafen denken, da eine Verschiebung von Vermögenswerten innerhalb der eigenen Sippe wenig sinnvoll gewesen wäre und somit keinen Strafcharakter gehabt hätte.

Ein Aspekt, der sowohl den Familien- aber eher den Interessenkreis des Sippeverbandes berührt, ist darüber hinaus der der Verbannung. In der älteren rechtshistorischen Literatur erscheint der Gedanke der Verbannung im Rahmen der Erörterung der Lehre von der Friedlosigkeit, welche bereits weiter oben beschrieben worden ist. Die Ausstoßung eines Mitgliedes aus der Sippengemeinschaft muss sich in dem bereits oben beschriebenen Sinne fatal ausgewirkt haben.

---

<sup>99</sup> Siehe Drexler, S. 24.

Der Verbannte befand sich nicht mehr in der gewohnten sozialen Umgebung, welche ihm Schutz gewährte, und konnte auch nicht erwarten, außerhalb der ursprünglichen Gemeinschaft Hilfe und Obdach zu erlangen.<sup>100</sup> Georg Scheibelreiter beschreibt die Situation eines in die Fremde gehenden Menschen in der Frankenzeit anhand der Darstellung Gregors von Tours über den gescheiterten Mordanschlag auf Childebert II. im Oratorium der Königspfalz zu Marlenheim.<sup>101</sup> Nachdem zwei Männer aus der Gefolgschaft dort von ferne den Unbekannten stehen sahen, gingen sie auf ihn zu und fragten: „Wer bist du? Woher kommst du und was ist dein Beginnen? Denn wir kennen dich nicht.“ Als der Mann daraufhin antwortete: „Ich bin einer von euch“, glaubten sie ihm nicht und schleppten ihn auf der Stelle aus dem Betsaal. Er sah sich gezwungen, einzugestehen, dass er von Königin Fredegunde abgesandt worden sei, um König Childebert II. zu töten. Man mag zwar nun die Männer des Königs als Leibwächter betrachten, die ohnehin auf die Sicherheit ihres Herren zu achten hatten, jedoch sieht Scheibelreiter in der Darstellung auch zutreffend, dass sich der Attentäter offenbar des Nachteils seiner Fremdheit so sehr bewusst war, dass er sich mit der fadenscheinigen Aussage „Ich bin einer von euch.“ zu retten versuchte. Als diese durchschaut war, machte er keine weiteren Anstalten und verriet ohne Anwendung von Folter oder sonstiger Gewalt sofort, dass er ein von Königin Fredegunde gesandter Attentäter sei. Ihm war offenbar bewusst, dass allein seine Fremdheit ihn als Feind klassifizierte. Ausreden machten also in

---

<sup>100</sup> Siehe hierzu auch Georg Christoph von Unruh, *Wargus – Friedlosigkeit und magisch-kultische Vorstellungen bei den Germanen*.

<sup>101</sup> Gregor von Tours, *Historia Francorum* X, 18; Scheibelreiter, S. 425 f..

einer solchen Situation keinen Sinn mehr.

Ein weiteres, ebenfalls von Georg Scheibelreiter angesprochenes Beispiel dafür, dass „der Fremde mit latenter Abneigung behandelt wurde, die jederzeit in offene Feindschaft ausarten konnte“<sup>102</sup>, kann man in der Erzählung des Bischofs von Tours über den Kaufmann Christopherus sehen.<sup>103</sup> Dieser Christopherus war seinem Namen nach wahrscheinlich Romane, für die Beschreibung der Lebensverhältnisse im romanisch-germanisch geprägten Frankenreich kann die Erzählung jedoch gut dienen. Christopherus war auf der Heimreise und führte eine größere Menge Geld bei sich. Seine ihn begleitenden sächsischen Knechte töteten ihn nun um seines Geldes willen. Daraufhin wurde der jüngere der beiden von den Männern des Bruders des Christopherus ergriffen, nach Tours gebracht, heftig gefoltert und schließlich aufgehängt. Der ältere Knecht aber konnte mit dem Geld entkommen. Von einer Bestrafung des Täters ist nicht mehr die Rede und somit kann davon ausgegangen werden, dass er wahrscheinlich straflos davon gekommen ist. Georg Scheibelreiter zieht nun wohl zutreffend die Schlussfolgerung, dass sich der ältere Knecht nur so lange in wirklicher Gefahr der Ergreifung befand, wie er sich im Einflussgebiet der Sippe des Christopherus befand. Einmal aus dieser Sphäre entkommen, konnte er sich vor Verfolgung in relativer Sicherheit wiegen. Nur die führenden Geschlechter, so nimmt Scheibelreiter an, verfügten über familiäre Beziehungen im ganzen fränkischen Reich und konnten ihren Sippenmitglieder überall

---

<sup>102</sup> Scheibelreiter, S. 425.

<sup>103</sup> Gregor von Tours, *Historia Francorum* VII, 46.

effektiv Schutz und somit auch Frieden gewähren.

Diese Situation des Ausgeliefertseins des Menschen außerhalb des durch die Sippe geschützten Bereiches muss in der ursprünglichen germanischen Zeit noch extremer gewesen sein, wenn man bedenkt, dass schon aus den Berichten des Tacitus hervorgeht, dass das Überleben in den rechtsrheinischen Gebieten bereits anhand der harschen Naturumstände schlimmer gewesen sein muss als im in der Frankenzeit immer noch von einem relativ dichten Netz von Städten mit Bischofssitzen überzogenen Gallien. Im Zusammenhang mit der Frage nach der Sippenstrafe der Verbannung bzw. der „Friedloslegung“ bedeuten diese Überlegungen, dass eine solche Sanktion auf im Sippenverband begangenes Unrecht nicht selten faktisch mit der Todesstrafe gleichgesetzt werden konnte.

#### **4. Die Entscheidungsfindung im Sippeverband**

Hinsichtlich der Entscheidungsfindung im Rahmen einzelner Sippen ist die Textstelle des cap. 22 der *Germania* zu beachten. Tacitus schreibt:

c. 22. Dann gehen sie in Waffen an ihre Geschäfte und nicht minder oft zu Gelagen. Tag und Nacht durchzuziehen, ist für niemanden eine Schande. Streitigkeiten sind häufig (es handelt sich ja um Betrunkene); sie enden selten mit bloßen Schimpfreden, öfters mit Totschlag und Blutvergießen. Doch auch über die Aussöhnung mit Feinden, den Abschluss von Heiraten und die Wahl der Stammeshäupter, ja über Krieg und Frieden beraten sie sich vielfach bei Gelagen.<sup>104</sup>

---

<sup>104</sup> Tacitus, *Germania*: „c. 22. [...] Tum ad negotia nec minus saepe ad convivia procedunt armati. Diem noctemque continuare potando nulli probrum. Crebrae, ut inter vinolentos, rixae raro conviciis, saepius caede et vulneribus transiguntur. Sed et

Tacitus hat nun selbst wohl nie die germanischen Gebiete bereist und somit auch nicht am häuslichen Leben eines germanischen Familienverbandes Teil gehabt, so dass man seine Ausführungen stets vorsichtig interpretieren sollte. Jedoch scheint der informelle Rahmen eines Gelages zwischen den Männern der Gemeinschaft ein möglicher Ort für die Entscheidung von Sippenangelegenheiten zu sein. Dies würde auch erklären, warum über Formalitäten der Entscheidungsfindung im Sippeverband nichts näheres bekannt ist. Im übrigen würde auch gerade die Besprechung von Gemeinschaftsangelegenheiten im Männerkreise des Gelages wiederum die These von der männlich dominierten Organisation des Sippeverbandes unterstützen und somit ein weiteres Indiz für eine agnatische Sippenorganisation darstellen.

## **5. Zusammenfassung**

Zu der Zusammensetzung und der Organisation der germanischen Sippe lässt sich somit sagen, dass sie nach den gegebenen Indizien wohl ursprünglich agnatisch geprägt waren. Dass daneben auch bilaterale bzw. kognatische Züge schon in der früheren vorchristlichen Zeit vorhanden waren, lässt sich nicht mit Sicherheit ausschließen. Bilaterale Züge in den Volksrechten deuten jedoch darauf hin, dass sich Bewegungen hin zu einer weniger festen Sippenstruktur wenigstens ab dem frühen Mittelalter vollzogen. Dass sie jedoch Ausgangspunkt einer Entwicklung hin zu agnatischen

---

*de reconciliandis invicem inimicis et iugendis affinitatibus ez asciscendis principibus, de pace denique ac bello plerumque in conviviis consultant.*” – Übersetzung von Manfred Fuhrmann.

Sippenstrukturen im Adel des Lehnsystems gewesen seien, wie dies die Schmid-Duby-These besagt, kann wohl ausgeschlossen werden. Die von Schmid und Duby beobachteten Veränderungen und Verfestigungen haben ihre agnatischen Wurzeln wohl schon in der germanischen Frühzeit.

Wenn insbesondere Duby im Rahmen seiner These feststellt, dass eine Schlechterstellung der Frau im Verlauf des Mittelalters zu einer Verschiebung hin zu agnatischen Strukturen des Adels geführt habe, ist zunächst einmal darauf zu verweisen, dass die Frau im germanischen Recht - und hier besonders dem Eherecht - keine Rechte besaß. Sie stand unter der Munt ihrer männlichen Verwandten bzw. ihres Ehemannes. Der Mann konnte sich neben ihr noch weitere Frauen nehmen und sich im Falle der Kinderlosigkeit ohne größeren Umstand von ihr lösen. Hieraus eine stärkere rechtliche Position der Frau in germanischer Zeit als in christlich-mittelalterlicher Zeit zu konstatieren, geht in die falsche Richtung und wird im Rahmen der frühmittelalterlich-christlichen Vorstellung von der Rolle der Ehefrau noch näher zu untersuchen sein.<sup>105</sup>

Die ursprüngliche Organisation der germanischen Sippe war also an agnatischen Gesichtspunkten orientiert. Diese agnatische Strukturierung wirkte sich in einer besonderen Festigkeit des Sippeverbandes aus und vermittelte somit der Sippe als politischem und rechtlichem Modell sozialer Gemeinschaft eine erhebliche und nicht zu unterschätzende Bedeutung. Die feste Zusammensetzung der Sippeverbände ist dann im Verlauf der Völkerwanderungszeit und der beginnenden Reichsbildungen der germanischen Könige

---

<sup>105</sup> Näheres zur christlichen Vorstellung der Rolle der Ehefrau unten, E.II.2.a)bb).

wohl schwächer geworden, jedoch ist davon auszugehen, dass starke agnatische Züge auch noch zu Beginn des Frühmittelalters im germanischen Sippenwesen zu finden waren, sie sich unter anderem auch in der Stellung des Mannes als Strafherrn über die Hausgemeinschaft widerspiegelten.<sup>106</sup>

## **VII. Das Individuum im Sippeverband**

Sofern man weiterhin die Rolle des Individuums im Sippeverband betrachtet, fällt eine Formulierung Wilhelm Grönbechs ins Auge. Er schreibt: „Die Seele des Menschen ist die Seele der Sippe“<sup>107</sup> und meint damit, dass der einzelne Mensch in der Gemeinschaft der Sippe seine eigene Individualität in der Individualität der Sippe sieht: „Die Ehre, die das Individuum seinem Nachfahren mit der Bitte überliefert, sie wie ein Banner hoch ins Licht aufzurichten, ist schließlich nur ein Anteil des Individuums an jener Ehre, die alle Verwandten vereint behüten und genießen.“ Diese zwischen 1909 und 1912 geschriebenen Sätze des dänischen Historikers Grönbech würden wohl nach heutigem Empfinden das Verhältnis des Einzelnen zum Sippeverband als etwas zu ausgeschmückt beschreiben. Gleichwohl treffen sie die Kernpunkte dessen, was man sich als eine gemeinschaftliche Sippenindividualität vorstellen mag. Eine solches Verständnis der Anteilhaftigkeit der eigenen Persönlichkeit an einem aus mehreren Personen bestehenden Verband wird auch durch die auf die Sippe bezogenen Rechtssitten deutlich. So haftete nicht etwa ein Mörder allein für seine Tat,

---

<sup>106</sup> Aus dieser Perspektive gesehen handelt es sich auch bei den Familienstreitigkeiten aus den Erzählungen Gregors um Streitigkeiten zwischen verschiedenen Sippen.

<sup>107</sup> Wilhelm Grönbech, Kultur und Religion der Germanen, S. 279.

vielmehr musste der Sippeverband im Rahmen kollektiver Haftung entweder die Fehde mit dem Verband des Getöteten eingehen oder kollektiv die Buße tragen. Die Höhe der Totschlagsbußen war so hoch angesetzt, dass ein Einzelner sie in aller Regel nicht tragen konnte.<sup>108</sup> Die Bußvorschriften spiegeln ein germanisches Gemeinschaftsbewusstsein wider, welches gerade auch in Konfliktfällen auftrat. Die Wergeldzahlung bedeutete dabei nicht die Freikaufung etwa des konkreten Mörders, sondern ein Abkaufen des Fehderechts<sup>109</sup> genauso wie die bewusste Hingabe von Bedeutung und sozialem Ansehen der Sippe.

### **VIII. Der gemeinsame Totenkult**

Als Faktor des Zusammenhaltes innerhalb der Sippengemeinschaft ist auch das germanische Todesverständnis zu berücksichtigen. Hier sind die Rechtsinstitute der „Klage mit dem toten Mann“ sowie der „Klage gegen den toten Mann“ interessant.

Nach germanischer Vorstellung lebten die Verstorbenen nach dem Tode fort und konnten den Lebenden dabei sowohl schaden als auch helfen. Schaden konnte ein Wiedergänger insbesondere dann, wenn die Sippe der Pflicht zur Rache nach einem Mord nicht nachkam.<sup>110</sup> Dieser Rachepflicht konnte jedoch auf gerichtlichem Wege (Wergeld) abgeholfen werden. Die Klage mit dem toten Mann hat ersten schriftlichen Niederschlag in dem um 1225 von Eike von Repgow geschaffenen Sachsenspiegel gefunden. Dort heißt es: „Die

---

<sup>108</sup> Siehe Roth, *Wergeld*; Brunner, *Sippe und Wergeld nach norddeutschen Rechten*.

<sup>109</sup> Wilda, S. 175.

<sup>110</sup> Vgl. hierzu Kretschmer, *Zur strafrechtlichen Behandlung der Toten*, S. 852 ff.

ouch toden vor gerichte brengen unde klaget daz ungerichte, daz an im geschen ist, die sollen klagen die hanthaften tat mit geruchte, die da schinbare iz.“<sup>111</sup>

In der Illustration der Heidelberger Bildhandschrift zu diesem Paragraphen liegt der Tote am Boden, den linken Arm mit einer Gebärde hebend, welche Brunner mit einem Redegestus vergleicht:<sup>112</sup>

Die flache Hand wird ohne Drehung so mit dem Unterarm erhoben, dass dieser mit dem Oberarm ungefähr einen rechten Winkel bildet. Der Oberarm bewegt sich vorwärts, indem er dem Zug des Unterarms folgt. Die Achse der Hand hält mit der des Unterarms im Wesentlichen dieselbe Linie ein. Die Finger legen sich regelmäßig dicht aneinander mit Ausnahme des Daumens, der meist leicht [...] absteht.<sup>113</sup>

Der Gang des Verfahrens bei der Klage mit dem Toten Mann wird in verschiedenen mittelalterlichen Rechtsbüchern beschrieben. Beispielhaft ist hier die sächsische Blume von Magdeburg von Nikolaus Wurms zu nennen: Der Kläger, der um handhaften Totschlag klagt, soll dreimal das Zetergeschrei erheben. Er soll dem Leichnam zu Füßen stehen, *alz ein recht vorstehender und sol ein bar swert habin und sol sein geschrey so loute tun, daz iz der richter und dy schepfin gehorin mugen*. Wenn er zum erstenmal schreit, *sol er vorbaz gen und den totin wol czwene odir dry schrytte trogin; alzo tut er auch czum drittin mol*.<sup>114</sup>

---

<sup>111</sup> Ebel (Hrsg.) *Sachsenspiegel*, Zweites Buch, LXIV, § 3.

<sup>112</sup> Brunner GA, S. 236.

<sup>113</sup> Brunner GA, S. 236.

<sup>114</sup> Brunner GA, S. 237 f..

Aufgrund der erst nach Beendigung des Prozesses gegebenen Möglichkeit, den Leichnam zu bestatten, stellte sich ein solcher Prozess als große Belastung für die Verwandten des Toten dar.<sup>115</sup> In Friesland hängte man deshalb den Körper auf und dörnte ihn, bis das Verfahren vorüber war.<sup>116</sup> War die Rechtsverfolgung gehemmt und daher die Möglichkeit ausgeschlossen, mit dem Toten zu klagen, schnitt man den Leichnam auf, nahm die Eingeweide heraus und begrub sie auf dem Friedhof. Der restliche Körper wurde dann für den eigentlichen Prozess einbalsamiert. Sofern sich die Verwandten diese kostspielige Behandlung nicht leisten konnten, legte man den Toten z.B. in ein leeres Weinfass und füllte das Fass mit Kalk oder Sand.<sup>117</sup> Die Unannehmlichkeit, den Leichnam vor Gericht bringen zu müssen, wurde jedoch ab dem 14. Jahrhundert nach und nach von der Möglichkeit abgelöst, dem Toten die rechte Hand abzuschlagen und sie anstelle des gesamten Leibes vor Gericht zu bringen, bis schließlich eine Hand aus Wachs genügte.<sup>118</sup>

Die Klage *gegen* den toten Mann findet sich – anders als die Klage mit dem toten Mann – bereits in frühmittelalterlichen Quellen<sup>119</sup>, so z.B. auch in den Aufzeichnungen Gregors von Tours an der Stelle, in der Chramnesind dem Leichnam des Sichar die Kleider abnimmt und ihn am Pfahl einer Zaunhecke aufhängt.<sup>120</sup> Es liegt hierin die Einleitung einer „Klage gegen den toten Mann“, welche dem

---

<sup>115</sup> Brunner GA, S. 240.

<sup>116</sup> Brunner GA, S. 240.

<sup>117</sup> Brunner GA, S. 240.

<sup>118</sup> Werkmüller, S. 850.

<sup>119</sup> Vgl. Schild, *Zur strafrechtlichen Behandlung der Toten*, S. 855 ff..

<sup>120</sup> Gregor von Tours, *Historia Francorum* IX.19.

Getöteten die Schuld am Friedensbruch zuschreiben und dem Täter den Reinigungseid ermöglichen sollte.<sup>121</sup> Selbst die Kirche bediente sich der Klage gegen den toten Mann: Als nämlich Papst Formosus im April 896 starb, folgte ihm schließlich sein früherer Opponent Stephan VII. im Amte nach. Dieser klagte Formosus des Meineides an. Zum Zwecke des Prozesses wurde der Leichnam aus dem Grabe geholt, in Papstgewänder gehüllt und vor die Synode gebracht. Dort wurde ihm ein Diakon als Verteidiger zur Seite gestellt, dessen Bemühungen jedoch keinen Erfolg hatten, denn Formosus wurde für schuldig befunden. Der Leiche wurden daraufhin die Schwurfinger von der rechten Hand getrennt, die Kleider abgerissen und sie wurde schließlich in den Tiber geworfen.<sup>122</sup>

Im Hinblick auf die germanische Sippe ist wichtig, zu sehen, dass in der germanischen Zeit, - in der die Ursprünge sowohl der Klage mit als auch gegen den toten Mann zu suchen sind - das Individuum als solches nicht so viel zählte, als dass es in einer aktiven Stellung sogar nach dem Tod als Prozesssubjekt anerkannt worden wäre.<sup>123</sup> Erst in christlicher Zeit wurde die Bedeutung des Individuums immer mehr gefördert, so dass erst hier Tote letztendlich als aktive Prozessbeteiligte begriffen wurden. Gerade weil nach christlicher Vorstellung jedoch Tote nicht mehr als lebend betrachtet wurden und die Vorstellungen vom Himmelreich bzw. der Hölle gepflegt wurden, wird deutlich, dass das germanische Todesverständnis so stark war, dass es die christliche Welt des Mittelalters erheblich beeinflussen konnte. Hieraus folgt auch, dass zu Beginn des

---

<sup>121</sup> So Rudolf Buchner, S. 258, Anm. 1.

<sup>122</sup> Kretschmer, *Der Grab- und Leichenfrevel als strafwürdige Missetat*, S. 155.

<sup>123</sup> So zu Recht: Schild, *Zur strafrechtlichen Behandlung der Toten*, S. 855.

Frühmittelalters der Zusammenhalt der Sippe auch erheblich von der Vorstellung der noch lebenden Ahnen geprägt wurde, welche eine Pflichtenbindung im Sippeverband sogar in die Totenwelt übertrugen.

## **IX. Die germanische Götterwelt**

Im Zusammenhang mit dem Totenglauben der germanischen Völker ist auch deren Götterglaube zu sehen.<sup>124</sup> So wie bei vielen Stämmen der Glaube an den Einzug verdienter Krieger in Walhalla, die Totenhalle Odins, lebendig war, wurden auch andere Götter angebetet. Aufgrund der schlechten Quellenlage hinsichtlich des Götterglaubens der Südgermanen soll hier die Beschreibung des Göttertempels von Altuppsala in Schweden genannt werden. Obgleich dessen Reichtum offensichtlich sehr erheblich war, werden auch südgermanische Völker in der Praktizierung ihrer kultischen Riten den Schweden nicht nachgestanden haben, oftmals jedoch nicht in Tempeln, sondern zum Beispiel in heiligen Hainen oder sonstigen Kultstätten in der Natur:

Dieses Volk [die Schweden] besitzt einen besonders angesehenen Tempel in Uppsala, nicht weit vom Ort Sigtuna und von Birka entfernt. In diesem ganz aus Gold gefertigten Tempel verehrt das Volk die Statuen dreier Götter, und zwar so, dass als mächtigster von ihnen in der Mitte der Dreisitzanlage Thor seinen hohen Thron hat. Den Platz rechts und links von ihm nehmen Wodan und Frikko [Freyr] ein. Man gibt ihnen folgende Deutung: ‚Thor‘, so heißt es, ‚herrscht in der Luft; er gebietet Donner und Blitzen, Wind und

---

<sup>124</sup> Vgl. allgemein zur germanischen Religion: Hasenfratz, *Die religiöse Welt der Germanen*.

Regen, Sonnenschein und Frucht. Der Zweite, Wodan [Odin], die Wut, führt Kriege und verleiht dem Menschen die Kraft gegen seine Feinde. Frikko, der Dritte, schenkt den Menschen Frieden und Lust'. Daher versehen sie sein Bild auch mit einem ungeheuren männlichen Glied. Wodan dagegen stellen sie bewaffnet dar, wie die unsrigen Mars. Thor endlich gleicht durch sein Zepter offensichtlich dem Jupiter. Außerdem verehren sie zu Göttern erhobene Menschen, die sie für große Taten mit der Unsterblichkeit beschenken.<sup>125</sup>

Die Religion und die Götterwelt der Germanen spiegeln im Hinblick auf die Sippengemeinschaft und ihre Beziehungen zur Umwelt verschiedene Aspekte wider. Auffällig ist der Charakter vieler Götter. Sie waren streitsüchtig, eigensinnig und hinterhältig und kontrastierten hierdurch deutlich zu dem christlichen Gott der Nächstenliebe und Brüderlichkeit.<sup>126</sup> Eine Götter- und Dämonenwelt, welche von solchen Vorstellungen geprägt ist, bedeutet für die in einer Sippe lebenden Menschen zugleich aber auch die Vermittlung eines Lebensgefühl, mit dem sie nur in den Reihen der eigenen Sippenmitglieder in relativer Sicherheit leben können. Andere Sippen können zwar mit der eigenen befreundet sein, aus religiöser Hinsicht aber nie eine gleichwertige Position mit der eigenen Sippe einnehmen, denn es besteht immer die Möglichkeit des Auftretens eines blutigen Konfliktes. Die mangelnde Einungskraft der germanischen Sippengesellschaft spiegelt sich somit in deren Religion wider.

---

<sup>125</sup> Adam von Bremen, von Padberg, S. 229.

<sup>126</sup> Dies ermöglichte es den christlichen Missionaren später auch, die germanischen Götter leicht als „böse Dämonen“ darzustellen. Siehe hierzu auch: Claude Lecouteux, *Das Reich der Nachtdämonen: Angst und Aberglaube im Mittelalter*.

## **X. Die Bedeutung der Sippe in der Volksversammlung**

Die Bedeutung des Kollektivs Sippe zeigt sich auch in den uns bekannten Formen des Verhaltens vor Gericht. Nicht für sich selbst, sondern wohl in erster Linie für die Sippe traten hier die wehrfähigen Männer der Gemeinschaft auf – war doch ein etwaiges Wergeld nicht von ihnen einzeln, sondern vom gesamten Verband zu tragen und war doch auch hauptsächlich der Verband und nicht sie selbst berechtigt, das Wergeld zu empfangen<sup>127</sup>. Auch konnte das geschlossene Auftreten der wehrfähigen Männer die Angehörigen einer anderen Sippe davon überzeugen, sich bei einer begangenen Missetat nicht durch eine blutige Fehde zu rächen, bei der wiederum das Leben und die Gesundheit der eigenen Männer gefährdet gewesen wären, sondern das Wergeld anzunehmen und somit blutigen Auseinandersetzungen aus dem Wege zu gehen. Hierbei ist allerdings zu bedenken, dass es als ehrenvoller angesehen wurde, eine blutige Fehde zu führen, als für die Tötung eines Verwandten Wergeld anzunehmen und somit seinen Vater oder Bruder „im Beutel zu tragen“.<sup>128</sup> In diesem Sinne ist es auch zu werten, wenn die Fehde zwischen Sichar und Chramnesind in dem Augenblick wieder aufflammt, in dem Chramnesind den Sichar mit der angenommenen Wergeldzahlung reizt.<sup>129</sup> Rationale Erwägungen, wie etwa die hinter dem Gedanken der Wergeldzahlung stehende Idee der Friedenswahrung zwischen den die Volksversammlung bildenden

---

<sup>127</sup> Roth.

<sup>128</sup> In diesem Sinne auch Genzmer, *Staat und Gesellschaft in vor- und frühgeschichtlicher Zeit*, S. 123 ff, S.

<sup>129</sup> Siehe oben, B.I..

Sippen, vermochten also oftmals wohl nur wenig auszurichten.

Tacitus berichtet in der *Germania* erstmals von einer Volksversammlung, in deren Rahmen auch gerichtliche Angelegenheiten Gegenstand der Unterredung waren und die als Vorläuferin des germanischen Prozesses im Volksgericht bzw. dem echten Ding bzw. Grafending gesehen werden kann.<sup>130</sup> Tacitus schreibt:

c. 11. [...] Man versammelt sich, wenn nicht ein zufälliges Ereignis eintritt, an bestimmten Tagen, bei Neumond oder Vollmond; dies sei, glauben sie, für Unternehmungen der gedeihlichste Anfang. [...] Sobald es der Menge beliebt, nimmt man Platz, und zwar in Waffen. Ruhe gebieten die Priester; sie haben jetzt auch das Recht zu strafen. Dann hört man den König an oder die Stammeskrieger, jeweils nach dem Alter, nach dem Adel, nach dem Kriege Ruhm, nach der Redegabe; hierbei kommt es mehr auf Überzeugungskraft an als auf Befehlsgewalt. Missfällt ein Vorschlag, so weist man ihn durch Murren ab; findet er jedoch Beifall, so schlägt man die Framen aneinander. Das Lob mit den Waffen ist die ehrenvollste Art der Zustimmung.

c. 12. Vor der Versammlung darf man auch Anklage erheben und die Entscheidung über Leben und Tod beantragen. Die Strafen richten sich nach der Art des Vergehens: Verräter und Überläufer hängt man an Bäumen auf; Feiglinge und Kriegsscheue und Unzüchtige versenkt man im Sumpf und Morast, wobei man Flechtwerk darüber wirft. Die Verschiedenheit der Vollstreckung beruht auf dem Grundsatz, man müsse Verbrechen zur Schau stellen, wenn man sie ahnde, Schandtaten hingegen dem Blicke entziehen. Doch auch in leichteren Fällen entspricht die Strafe dem Vergehen: wer überführt wird, muss mit einer Anzahl von Pferden und Rindern

---

<sup>130</sup> Siehe hierzu Weitzel, *Volksversammlung; Dinggenossenschaft und Recht*.

büßen. Ein Teil der Buße kommt dem König oder dem Stamme zu, ein Teil dem Geschädigten selbst oder seinen Verwandten. [...] <sup>131</sup>

Die *Lex Salica* gibt keine Auskunft darüber, inwieweit die im Volksgericht anwesenden Männer ihr Stimmrecht im Sinne der Interessen ihrer Sippen ausgeübt haben, es ist jedoch davon auszugehen, dass sie sich häufig durch die Interessen der eigenen Sippe haben leiten lassen; dies vor allem im Bewusstsein dessen, dass sie selbst erst durch die Bedeutung ihrer Sippe Macht und Ansehen erhielten. <sup>132</sup>

---

<sup>131</sup> „c. 11. [...] coeunt, nisi quid fortuitum et subitum incidit, certis diebus, cum aut inchoatur luna aut impletur; nam agendis rebus hoc auspicatissimum initium credunt. [...] ut turbae placuit, considunt armati. Silentium per sacerdotes, quibus tum et coercendi ius est, imperatur. Mox rex vel principes, prout aetas cuique, prout nobilitas, prout decus bellorum, prout facundia est, audiuntur, auctoritate suadendi magis quam iubendi potestate. Si displicuit sententia, fremitu aspernantur; sin placuit, frameas concutiunt: honoratissimum assensus genus est armis laudare.

c. 12. Licet apud concilium accusare quoque et discrimen capitis intendere. Distinctio poenarum ex delicto: proditores et transfugas arboribus suspendunt, ignavos et imbelles et corpore infames caeno ac palude, iniecta insuper crate, mergunt. Diversitas supplicii illuc respicit, tamquam scelera ostendi oporteat, dum puniuntur, flagitia abscondi. Sed et levioribus delictis pro modo poena: equorum pecorumque numero convicti multantur. Pars multae regi vel civitati, pars ipsi, qui vindicatur, vel propinquis eius exsolvitur. [...]” – Tacitus, *Germania*, Übersetzung von Manfred Fuhrmann.

<sup>132</sup> Eine einprägsame Beschreibung des Verfahrensablaufs im frühmittelalterlichen Prozess bzw. dem echten Ding findet sich bei Schröder, *Rechtsgeschichte*, S. 20: „Zunächst gebot der Verhandlungsleiter [in karolingischer Zeit regelmäßig der Graf oder sein Vertreter], der nach heutiger Terminologie die sitzungspolizeiliche Gewalt innehatte, den Gerichtsfrieden, nachdem man sich zunächst vergewissert hatte, dass das Thing (=Ding) zur richtigen Zeit und am richtigen Ort stattfände.

Darauf konnte ein waffenloser Gerichtsgenosse in den Ring treten und gegen einen anderen Klage erheben. Dieser musste nun ebenfalls in den Ring und sich auf die Klage einlassen.

Das Verfahren konnte, da Anwesenheitspflicht bestand, idR sofort durchgeführt werden. War der Beklagte aber nicht anwesend, so musste der Kläger die Klage an zwei weiteren Gerichtstagen wiederholen. Hatte der Beklagte sich dann immer noch nicht auf die Klage eingelassen, so wurde er für vogelfrei erklärt, so dass ihn jedermann ohne Buße erschlagen konnte.

Das volksgerichtliche System des beginnenden frühen Mittelalters konnte dabei ohne ein dahinter stehendes festes Sippenwesen nicht effektiv funktionieren. Es war nicht darauf ausgelegt, eigenständig Straftaten zu verfolgen, sondern überließ diese Aufgaben den geschädigten Sippen selbst, die wiederum die Öffentlichkeit des Gerichtes nutzen konnten, um die Rechtmäßigkeit ihres Verhaltens zu zeigen.

Was allerdings das Verhältnis von durch Sippen betriebener Fehde und alternativer Bußzahlung zu der ebenfalls von Tacitus angesprochenen Möglichkeit der Verurteilung zum Tode durch die Volksversammlung betrifft, ist hier ein Unterschied zu den bisher erwähnten Formen der Konfliktbewältigung festzustellen. Die Verurteilung zum Tode durch die Volksversammlung trägt, im

---

Ließ sich der Beklagte aber auf die Klage ein, so musste er – was unserem Rechtsdenken fremd ist – sich von dem Vorwurf reinigen.

Das verurteilende Urteil stand unter dem Vorbehalt, dass der Beklagte den Unschuldsbeweis nicht erbringen konnte. Es war ein ‚zweizüngiges Urteil‘.

Bei dem folgenden Beweisverfahren kamen aber keine Beweise zum Zuge, die auf eine Erforschung der materiellen Wahrheit angelegt waren, sondern lediglich magische Beweismittel. In der Regel konnte der Beschuldigte sich durch seinen Eid reinigen; also durch ein Beweismittel, das sehr leicht zu erbringen war. Bei schwereren Anschuldigungen bedurfte er dazu der Eideshilfe von mehreren Personen, die allerdings nichts über den tatsächlichen Tathergang wissen mussten, sondern nur bekräftigten, dass sie den Beschuldigten für glaubhaft hielten. Sie waren also lediglich Leumundzeugen. Da die Familienangehörigen faktisch zur Eideshilfe verpflichtet waren, war auch dieser Beweis leicht zu erbringen.

Kam es aber zu einer besonders schweren Anschuldigung, so konnte den Schöffen der Eid nicht mehr ausreichend erscheinen, und sie ordneten ein Gottesurteil an, ein Ordal.

Solche Gottesurteile waren zum Beispiel der Zweikampf, die Bahrprobe, der Kesselfang und viele andere mehr. Der Zweikampf wurde durch die Parteien oder durch Berufskämpfer durchgeführt. Bei der Bahrprobe war der Schuldbeweis geführt, wenn die Wunden des Toten beim Herantreten des Beschuldigten an die Leiche zu bluten begannen. Beim Kesselfang und ähnlich bei der Eisenprobe musste der Beschuldigte einen Stein aus einem Kessel mit kochendem Wasser herausholen. Der Unschuldsbeweis richtete sich dann nach dem Grad des Verheilens der Wunden.“ – Siehe zum „Strafverfahren“ besonders in der Zeit des Hoch- und Spätmittelalters Schild, *Alte Gerichtsbarkeit*.

Gegensatz zu der sippenmäßigen Bewältigung von Unrecht, keinen privaten sondern eher einen öffentlichen Charakter, handeln zwar die Angehörigen von Sippen jedoch sippenübergreifend und wohl im Interesse der Gesamtheit der anwesenden freien Männer in der Volksversammlung. Sofern man sich die Frage nach der Entstehung öffentlichen Strafrechts stellt, könnte in der öffentlichen Verurteilung im Rahmen der Volksversammlung der germanische Ursprung dieser Form der Konfliktbewältigung zu finden sein. Welchen Charakter hatte also die schon in der *Germania* angesprochene peinliche öffentliche Strafe auch bei nicht handhafter Tat?

Der Problematik des Hintergrundes der peinlichen öffentlichen Strafe in der germanischen Volksversammlung bzw. im sogenannten Ding haben sich verschiedene rechtshistorische Schriften gewidmet.<sup>133</sup> Nachdem bereits Konrad von Maurer<sup>134</sup> und Heinrich Brunner<sup>135</sup> diesbezüglich geforscht hatten, begründete Karl von Amira darauf aufbauend seine sogenannte Sakraltheorie, welche den Ursprung der germanischen Todesstrafen in heidnischen Sühneopfern sieht.<sup>136</sup> Bernhard Rehfeld veröffentlichte während des zweiten Weltkrieges seine Schrift *Todesstrafen und Bekehrungsgeschichte. Zur Rechts- und Religionsgeschichte der germanischen Hinrichtungsbräuche*. Hierin bestritt er den sakralen Charakter der germanischen Todesstrafen, sah aber in ihr immer

---

<sup>133</sup> Einen Überblick hierzu bietet Weitzel, *Strafe und Strafverfahren in der Merowingerzeit*, S. 68 ff..

<sup>134</sup> Konrad von Maurer, *Vorlesungen über altnordische Rechtsgeschichte*, I-V, 1907–1910.

<sup>135</sup> Heinrich Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, S. 211 – 251, 245 ff.

<sup>136</sup> Karl von Amira, *Die heidnischen Todesstrafen*.

noch ein wesentlich religionsgeschichtlich geprägtes Element der Konfliktbewältigung, indem er nämlich annahm, dass durch die Todesstrafe eine magische Gegenwirkung gegen die Tat und den Täter bezweckt gewesen sei.

Abgesehen von auf der Sakraltheorie beruhenden Erklärungen für die germanischen Todesstrafen sind neben Viktor Achter, der in seinem Werk *Die Geburt der Strafe* das Aufkommen von Todesstrafen erst im 12. Jahrhundert sehen wollte, in erster Linie die Arbeiten Hermann Nehlsens zu nennen<sup>137</sup>, in denen er zu dem Schluss kommt, dass die Sakraltheorie in den schriftlichen Quellen des Frühmittelalters keinen Rückhalt finde, denn die *Lex Salica* und die merowingischen Kapitularien zeigten keine Spuren von Sakralem, Kultischem und Magischem. Vielmehr sieht Nehlsen das Aufkommen öffentlichen Strafrechts und Strafprozesses durch die Übernahme spätantiker Rechtspraxis aus dem mediterranen Raum durch die germanischen Völker begründet.

Die *Lex Salica* sowie die Kapitularien des merowingischen Reiches zeigen in der Tat keine Spuren von Sakralem, Magie oder Kult. Jedoch ist bei Rückschlüssen von frühmittelalterlichen Rechtstexten auf rechtliche Zustände die Zeit vor den fränkischen Reichsgründungen auf gallischen Boden zu bedenken, dass diese Werke möglicherweise auch unter dem Einfluss christlich geprägter Schriftgelehrter – die schriftliche Niederlegung von Rechtsregeln war keine germanische, sondern eine aus der romanisch-christlichen Sphäre übernommene Tradition - entstanden sind und es deshalb

---

<sup>137</sup> Nehlsen, *Sklavenrecht zwischen Antike und Mittelalter, Entstehung des öffentlichen Strafrechts bei den germanischen Stämmen*.

unter Umständen nicht dazu gekommen ist, dass heidnische Einflüsse im Sinne der Sakraltheorie übernommen wurden – vorausgesetzt, dass es solche in germanischer Zeit gegeben hat. Zu bedenken ist ebenfalls, dass sich die christlichen Könige des Frühmittelalters durchaus obrigkeitlicher Legitimationsmodelle peinlicher Strafen bedienten.<sup>138</sup> Die Positionen Nehlsens und Rehfelds müssen sich somit nicht grundsätzlich ausschließen, wenn man die Möglichkeit sieht, dass die christlich-romanische Tradition kultische Elemente der germanischen Todesstrafen aufgenommen und in christlicher Hinsicht gewandelt hat.

Eine bedeutende Frage neben der nach der religiösen Legitimation peinlicher Strafen ist im gegebenen Rahmen die nach der vor der Legitimation stehenden sozialen Intention peinlicher Strafen. Interessant ist zu sehen, welche Delikte nach der Aussage Tacitus durch die Volksversammlung geahndet wurden. Der römische Autor spricht von der Bestrafung von Verrätern, Überläufern, Feiglingen, Kriegsscheuen und Unzüchtigen. Sofern man von der Verurteilung und Tötung Unzüchtiger absieht, handelt es sich wohl bei allen hier genannten Taten um solche, die nicht die Sphäre der einzelnen Sippe betrafen, sondern die Gesamtheit der Volksversammlung, wie z.B. die Durchführung gemeinsamer Kriegszüge. Bei Feigheit vor dem Feind war zwar die Sippe des Feiglings in ihrer Ehre betroffen, jedoch konnte sich keine andere Sippe wegen eines nur gegen sie gerichteten Angriffes ihrerseits direkt angegriffen fühlen. Die geschädigte soziale Gemeinschaft war in erster Linie die Volksversammlung; sie war in ihrem inneren Zusammenhalt

---

<sup>138</sup> Hierzu unten, E..

betroffen. Die Tat glich daher eher einer innerhalb einer Sippe begangenen Missetat. Folglich nutzte in einer solchen Situation das System von Fehde und Buße nicht, um eine Ahndung herbeizuführen. Die Wiedergutmachung konnte vielmehr nur innerhalb des Dingverbandes selbst erfolgen. Wenn nun bei einem Vergehen in der eigenen Sippe ein Mitglied zur Strafe ausgestoßen werden mochte, konnte dies im Rahmen der größeren Volksversammlung, in der zwischen den hier anwesenden Männern keine vergleichbar engen sozialen Kontakte wie in der Sippe bestanden, wohl nicht durch eine Ausstoßung des Täters bewirkt werden. Dies hätte den Mitgliedern der Dinggemeinde keine Befriedigung des Vergeltungsdranges vermittelt. Die Sippe des Feiglings stieß diesen deshalb symbolisch dadurch aus, dass sie ihn der Hinrichtung preisgab und somit ihre eigene Ehre durch den Tod des Sippenmitgliedes wieder herstellen konnte. Das hier dargestellte Blutopfer mochte dann durchaus sakralen Legitimationscharakter besitzen. Die symbolische Ausstoßung des Sippenmitgliedes und die Auslieferung an die Volksversammlung mag man dabei auch als Friedloslegung des Sippenmitgliedes zugunsten der Dinggemeinschaft begreifen. Von einer Friedlosigkeit im größeren Rahmen im Sinne einer Verletzung eines „Volksfriedens“, der die Gesamtheit des Stammes umfasste, kann man hier jedoch nicht ausgehen. Ein solcher Volksfrieden, wie ihn die sogenannte „Lehre von der Friedlosigkeit“ sehen möchte, war wohl in vormittelalterlich-germanischer Zeit nicht gegeben, da er ein Maß an Verfassung vorausgesetzt hätte, wie es aus den wenigen zur Verfügung stehenden Quellen zur germanischen Frühgeschichte

nicht ersichtlich ist.

Die Todesstrafen, welche uns in der *Germania* begegnen, sind zwar öffentliche, jedoch keine obrigkeitlichen Strafen. Sie sind genossenschaftlich beschlossene Sanktionen, welche auf der Verletzung der Gemeinschaft der Volksversammlung beruhen, die sich ihrerseits durch die ihr angehörigen Sippen zusammensetzte. Der König als in Frage kommende obrigkeitliche Instanz hatte bei ihrem Beschluss vielleicht ein Stimmrecht, jedoch keine Urteilskompetenz. Dieses genossenschaftliche Prinzip der Rechtsfindung, welches auf der Gleichberechtigung aller im Ding stehenden Männer beruht und dem des römischen Rechts so fern ist, findet sich im Frühmittelalter sowohl in den Volksgerichten als auch am Königsgericht, wo der König kein selbsturteilender Richter war, sondern gemeinsam mit seinem aus hohen Würdenträgern bestehenden Umstand das Urteil fällte.<sup>139</sup>

## **XI. Zusammenfassung: Die germanische Sippe als Element des frühmittelalterlichen Rechtswesens**

Das System der Gleichberechtigung aller im Ding stehenden Männer beruhte also in seinem Ursprung auf einer aus Sippen bestehenden Gesellschaft, welche ihrerseits grundsätzlich nebeneinander standen und keine Einheit im Handeln und Denken bildeten. Das Nebeneinander ergab sich aus dem Mangel an Staatlichkeit bzw. war der Grund für den Mangel an Staatlichkeit. Eine Reichsbildung, wie etwa die des Römischen Reiches, hatte aufgrund der niedrigen

---

<sup>139</sup> Siehe hierzu: Weitzel, *Dinggenossenschaft und Recht*.

Entwicklungsstufe des germanischen Gemeinwesens nicht stattgefunden. Das Sippenwesen bildete den Kern des germanischen Gemeinschaftsverständnisses, und der soziale Horizont endete grundsätzlich an den Grenzen der eigenen Blutsverwandtschaft. Ein ursprünglich hinter den Sippen stehendes eher agnatisches Denksystem und seine Ausprägungen z.B. im Heiratsrecht stellten dabei die Festigkeit und den Zusammenhalt der Sippengemeinschaft sicher. Je fester dabei eine Sippe als Gemeinschaft zusammengefügt war, desto besser konnte sie nach außen eine Machtposition ausbauen und sich somit politische und materielle Vorteile sichern. In erster Linie war dabei wohl die schon von Tacitus erwähnte Funktion der Sippe als Wehrgemeinschaft wichtig. Je mehr wehrfähige Männer eine Sippe umfasste, desto mehr davon konnte sie zudem im Rahmen der Volksversammlung zur Wahrnehmung eigener Interessen einsetzen. Eine eigene Rechtspersönlichkeit kann man der Sippe dabei nicht zuordnen – und dies schon deshalb nicht, weil das Denken in solchen Kategorien der germanischen Zeit fremd war.

### **C. Das germanische Königtum und die herkömmliche Konfliktlösung zu Beginn des Mittelalters**

Das Verhältnis von germanischem Königtum zur germanischen Sippe bestimmte auch die Konfliktlösung des Frühmittelalters.

#### **I. Die Bildung von Königtum in der germanischen Frühzeit**

Das Königtum der Merowinger, welches uns in den Quellen Gregors von Tours begegnet, ist das Ergebnis eines über mehrere

Jahrhunderte dauernden Formierungsprozesses.<sup>140</sup> Schon in der *Germania* des Tacitus ist von König und Adel die Rede<sup>141</sup>. Ursprünglich entstand dabei wohl das sogenannte Sakralkönigtum mit einem hauptsächlich Repräsentationsfunktionen erfüllenden König. Dieser war im Rahmen des Sakralkönigtums nach Heinrich Mitteis und Heinz Lieberich Symbol der Volkseinheit, Mittler zu den Göttern, Bürge für Erntegluck, Sieg und Frieden. Auch wurde angenommen, dass von ihm besondere Heilskräfte ausstrahlen.<sup>142</sup> Wichtig für die Bestimmung des Verhältnisses von germanischem Königtum und Sippenwesen ist dabei zu sehen, dass die Sakralkönige zwar gewählt wurden, jedoch alle aus einer bestimmten Königssippe, der *stirps regia*, stammten. Hier ist folglich eine Verbindung zum oben beschriebenen Sippenwesen zu sehen, denn die Wurzel des Sakralkönigtums liegt in eben diesem System. Ein Kampf des Königs gegen das Sippenwesen an sich bedeutete deshalb immer gleichzeitig auch eine Schwächung der eigenen Position. Besonders im Rahmen der Völkerwanderungszeit nahm neben dem Sakralkönigtum das sogenannte Heerkönigtum einen immer wichtigeren Platz im germanischen Königswesen ein. Es entstand eine Verbindung zwischen beiden Formen. Der Heerkönig war ein für eine oder mehrere militärische Aufgaben bestimmter Führer. Bei ihm kam es nicht, wie beim sakralen König auf seine Abstammung aus der Königssippe an, sondern seine kriegerischen Fähigkeiten vermittelten ihm seine Führungsposition im Kriege. Diese Position

---

<sup>140</sup> Siehe hierzu den Artikel *König, Königtum* von H. H. Anton mit weiteren Nachweisen.

<sup>141</sup> Tacitus, *Germania*, c. 11.

<sup>142</sup> Mitteis/Lieberich, Kapitel 8.

des Heerkönigs übernahmen aber wohl auch oftmals die bisherigen Sakralkönige und stärkten hiermit ihre Position als Anführer und gleichzeitig Träger des sakralen Königsheils.<sup>143</sup> Für die Königssippe der Merowinger lässt sich diese Verbindung zwischen Sakral- und Heerkönigtum an ihrem Auftreten erkennen:<sup>144</sup> Die langhaarigen Vertreter des Herrschergeschlechts ritten nicht selbst von Ort zu Ort, sondern ließen sich auf Ochsenkarren fahren. Einhard, der die Bedeutung des Ochsenkarrens nicht erkannte, schrieb spöttisch über die Merowingerherrscher und besonders über den letzten<sup>145</sup>:

c. 1.[...]Wenn er eine weitere Reise machen musste, wurde er von einem Knecht nach Bauernart in einem Wagen gefahren, den ein Ochsengepann zog. So fuhr er zum Palast, so auch zu den öffentlichen Volksversammlungen, die zweimal im Jahre zum Wohle des Reiches abgehalten wurden, und so pflegte er wieder nach Hause zurückzukehren. [...]<sup>146</sup>

Der Ochse lässt eine Nähe zum sogenannten „Nerthus-Kult“<sup>147</sup> oder einem ähnlich gelagerten vermuten. Der Nerthus-Kult wurde von Tacitus in der *Germania* als sehr verbreitet beschrieben:

c. 40. [...] Im einzelnen haben sie [die Langobarden, Reudigner, Avionen, Anglier, Variner, Eudosen,

---

<sup>143</sup> Siehe *König, Königtum* von Anton.

<sup>144</sup> Siehe hierzu: Drexler, S. 114 f.

<sup>145</sup> Hilderich III., der letzte Merowinger, regierte von 742 bis 751; siehe Scherabon Firchow, Anm. 3.

<sup>146</sup> Einhard, *Vita Karoli Magni*: „c. 1. [...] Quocumque eundum erat, carpento ibat, quod bubus iunctis et bubulco rustico more agente trahebatur. Sic ad palatium, sic ad publicum populi sui conventum, qui annuatim ob regni utilitatem celebrabatur, ire, sic domum redire solebat. [...]“ – Übersetzung von Evelyn Scherabon Firchow.

<sup>147</sup> In diesem Sinne auch Scherabon Firchow (Anm.5) mit Hinweis auf Jacob Grimm, der in seinem Buch *Deutsche Rechtsalterthümer*, S. 262, schreibt: „Dies hatten nicht etwa die Hausmeier ihm zum Schimpf angestellt, es war altkönigliches Recht, das sie dem lieben, der den leeren Namen fortführte [...] Die Ochsen des Königs waren [...] in besonderer Achtung und vermutlich zur Zeit des Heidentums geheiligte Tiere.“

Suardonen und Nuitonen] nichts Bemerkenswertes, insgesamt aber verehren sie Nerthus, das heißt die Mutter Erde, und glauben, die Göttin nehme teil am Treiben der Menschen, sie fahre bei den Stämmen umher. Es gibt auf einer Insel des Weltmeeres einen heiligen Hain, und dort steht ein geweihter Wagen, mit Tüchern bedeckt; einzig der Priester darf ihn berühren. Er bemerkt das Eintreffen der Göttin im Allerheiligsten; er geleitet sie in tiefer Ehrfurcht, wenn sie auf ihrem mit Kühen bespannten Wagen dahinfährt.<sup>148</sup>

In den Chroniken Fredegars erscheint eine dem Chlodio, einem Urahn der Merowinger, zugeschriebene Episode, in der ein stierköpfiges Ungeheuer vorkommt. Ihr Inhalt kann als theologische Grundlage des merowingischen Sakralkönigtums begriffen werden:

Dieses Geschlecht wurde in heidnischen Festen gefeiert: Man erzählt, Chlodio habe sich einmal im Sommer mit seiner Gattin an den Meeresstrand begeben; als seine Gemahlin mittags zum Baden ins Meer hinauswatete, habe sie ein Meerungeheuer mit Stierkopf angefallen. Ob sie nun daraufhin von dem Untier oder von ihrem Manne empfangen – sie gebar jedenfalls einen Sohn mit dem Namen Meroveus, nach dem später die Könige der Franken genannt wurden.<sup>149</sup>

---

<sup>148</sup> Tacitus, *Germania*, cap. 40: „Nec quicquam notabile in singulis, nisi quod in commune Nerthum, id est Terram matrem, colunt eamque intervenire rebus hominum, invehì populis arbitrantur. Est in insula Oceani castum nemus, dicatumque in eo vehiculum, veste contextum; attingere uni sacerdoti concessum. Is adesse penetrati deam intellegit vectamque bubus feminis multa cum veneratione prosequitur.“ – Übersetzung von Manfred Fuhrmann.

Siehe auch Drexler, S. 114 m. w. N..

<sup>149</sup> Fredegar, *Chroniken* III, 9: „Haec generacio fanaticis usibus culta est. Fertur, super litore maris aestatis tempore Chlodeo cum uxore resedens, meridiaie uxor ab mare labandum vadens, bistera Neptuni Quinotauri similis eam adpetisset. Cumque in continuo aut a bistera aut a viro fuisset concepta, peperit filium nomen Meroveum, per quo regis Francorum post vocantur Merohingii.“ – Übersetzung von Andreas Kusternig.

Einen Hinweis auf die Sphäre des Kriegsgottes Wodan und somit eine sakrale Verbindung zum Heerkönigtum kann man zudem in den langen Haaren des Königs und dem Speer als Herrschaftszeichen erkennen.<sup>150</sup> Spuren germanischer Wodanskulte findet man bereits in der *Germania* des Tacitus, und zwar in der Beschreibung der Krieger der Harier:

c. 43. [...] Im übrigen sind die Harier den soeben genannten Stämmen an Kräften überlegen. Ohnehin von schrecklichem Aussehen, kommen sie der angeborenen Wildheit durch Kunst und Ausnutzung der Zeit zur Hilfe. Schwarz sind die Schilde, gefärbt die Leiber; dunkle Nächte wählen sie zum Kampf, und schon das Grauensvolle und Schattenhafte ihres Totenheeres jagt Schrecken ein: kein Feind hält dem ungewohnten und gleichsam höllischen Anblick stand. Denn in jeder Schlacht erliegen ja zuerst die Augen.<sup>151</sup>

Die Harier dieser Beschreibung des Tacitus waren nun wahrscheinlich kein Stamm, sondern wollten mit ihrem Auftreten den Eindruck erwecken, ein dämonisches, der Unterwelt entstiegenes Totenheer darzustellen; jedenfalls ist das genau der Eindruck, den Tacitus bei seinem Leser hervorrief.<sup>152</sup> Es liegt somit die Vermutung nahe, dass die sakralen, auf Wodan hinweisenden Aspekte des Auftretens der Merowingerkönige einem auf den Kriegsgott zurückgehenden Kriegerkult entstammen, den die Merowingerkönige im Rahmen der Gefolgschaft ihrer Kämpfer für

---

<sup>150</sup> Drexler, S. 114; Buchner, S. 78.

<sup>151</sup> Tacitus, *Germania* c. 43.: „Ceterum Harii super vires, quibus enumeratos paulo ante populos antecedunt, truces insitae feritati arte ac tempore lenocinantur: nigra scuta, tincta corpora; atras ad proelia noctes legunt ipsaque formidine atque umbra feralis exercitus terrorem inferunt, nullo hostium sustinente novum ac velut infernum aspectum; nam primi in omnibus proeliis oculi vincuntur.“

<sup>152</sup> Siehe Drexler, S. 67.

sich in Anspruch nahmen.

## II. Gefolgschaft und Sippenwesen in der Merowingerzeit

Ein wichtiger Aspekt des germanischen Königtums ist eben dieser Gefolgschaftsgedanke. Tacitus beschreibt es so, dass junge, oftmals adelige, Männer sich einem Gefolgsherren anschlossen, um sich als Gefolgsleute bei gemeinsamen Kriegszügen zu bewähren. Der Gefolgsherr hatte für die in seinem Gefolge stehenden Männer zu sorgen, vermittelten sie ihm doch im Kriege Schutz und Kampfeskraft und in Friedenszeiten Ansehen und Macht.<sup>153</sup> Bei der Frage der näheren Ausgestaltung der Beziehung zwischen den Gefolgsleuten und dem Gefolgsherren vertritt die wohl herrschende Meinung die Ansicht, dass das germanische Verhältnis erfasst wurde durch den Begriff der wechselseitigen Treue, nicht des einseitigen Gehorsams.<sup>154</sup> Gerade in der frühen Zeit des Mittelalters ist die Stellung des Herrschers zu seinen Untertanen nicht vergleichbar mit der späterer mittelalterlicher Jahrhunderte. Auf der anderen Seite steht eine Vielzahl von gewaltsamen Herrscherabsetzungen und eine beachtliche Menge von geradezu despotischen Aktionen einzelner Großer und des Herrschers gegen Mitglieder des *populus*, die in den späteren Jahrhunderten undenkbar wären.<sup>155</sup>

Jedenfalls geht die wohl herrschende Meinung dahin, dass die vorherrschende soziale Bindung auch nach der Zeit der Wanderungsbewegung die Gefolgschaft gewesen ist. Eine enge Treuebindung soll die Gefolgsleute und den König wechselseitig

---

<sup>153</sup> Tacitus, *Germania*, cap. 13, 14.

<sup>154</sup> Althoff, S. 144; Kern, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht*, S. 241.

<sup>155</sup> ebd., S. 144 f.

verpflichtet haben, und die großen Gefolgsleute des Königs hätten ihrerseits wieder über Gefolgsleute verfügt, deren Anzahl zur Bildung regelrechter Privatarmeen geführt haben soll. Ebenfalls seien die Gefolgsleute untereinander genossenschaftlich gebunden und gegenseitig zu Rat und Hilfe verpflichtet gewesen.<sup>156</sup> Bedeutete ein starkes Gefolgschaftswesen dabei gleichzeitig eine Schwächung des Sippenwesens, und schließen sich starke Gefolgschaften und eine starke Sippengesellschaft somit logisch aus?

In diesem Zusammenhang erscheint es interessant, sich mit den Grenzen der Gefolgschaft zu befassen. Ein Aspekt, der in diesem Zusammenhang von Interesse ist, ist einmal das Recht eines Gefolgsmannes, sich dem Gefolge eines anderen Herren anzuschließen. Tacitus berichtet in der *Germania* davon, dass sich junge Männer in Zeiten andauernden Friedens auf eigene Faust Völkerschaften suchten, die gerade irgendeinen Krieg führten<sup>157</sup>. Sofern man diesen Aspekt im Hinblick auf das Sippenwesen betrachtet, lässt sich feststellen, dass die Männer wohl die Gefolgschaften wechseln konnten, der Sippe, welcher sie entstammten, waren sie jedoch durch bleibende Verwandtschaft verbunden.<sup>158</sup> Das Sippenverhältnis ist in dieser Hinsicht also stärker

---

<sup>156</sup> ebd., S.145.

<sup>157</sup> Tacitus, *Germania* cap. 14: “[...] Si civitas, in qua orti sunt, longa pace et otio torpeat, plerique nobilium adulescentium petunt ultra eas nationes, quae tum bellum aliquod gerunt, quia et ingrata genti quies et facilius inter ancipitia clarescunt [...] – [...] Wenn der Heimatstamm in langer Friedensruhe erstarrt, suchen viele der jungen Adeligen auf eigene Faust Völkerschaften auf, die gerade irgendeinen Krieg führen; denn Ruhe behagt diesem Volk nicht, und inmitten von Gefahren wird man leichter berühmt. [...]“.

<sup>158</sup> Es bestand nach den Volksrechten die Möglichkeit, sich von der Sippe symbolisch abzuwenden. Diese Möglichkeit der Lösung von der Verwandtschaft wird allerdings sehr selten vorgekommen sein.

zu bewerten als das System der Gefolgschaft.

Im Hinblick auf das Widerstandsrecht der Gefolgschaft und somit auf die Frage der näheren Ausgestaltung der Machtposition eines Gefolgsherren fällt die von Gregor von Tours berichtete Krugerzählung<sup>159</sup> ins Auge. Die Truppen des noch heidnischen Chlodwig hatten einen erfolgreichen Feldzug gegen den römischen Verwalter Syagrius geführt. Dabei kam es auch zur Plünderung vieler christlicher Kirchen. Der Bischof einer dieser Kirchen<sup>160</sup> bat daraufhin Chlodwig, ihm, wenn schon nicht alle entwendeten Gegenstände zurückerlangt werden könnten, doch wenigstens einen besonders schönen Krug wiederzugeben. Sofern Chlodwig nun als germanischer Heerführer und König über seine Krieger freien und unbedingten Befehl geübt hätte, hätte er dem Bischof wohl seinen Wunsch sofort erfüllt. Stattdessen versprach Chlodwig dem Remigius lediglich, dass er ihm den Krug geben werde, falls er ihm im Rahmen der Verteilung der Kriegsbeute in Soissons zufallen würde. Nachdem der Bischof Chlodwig nach Soissons begleitet hatte, bat der König die versammelte Kriegerschaft, ihm neben seinem eigentlichen Teil der Kriegsbeute auch noch den Krug zuzuteilen. Hierauf sagten einige zu. Die Worte, die Gregor den Chlodwig zustimmenden Kriegern in den Mund legte, lauteten: „Alles, was wir sehen, ist dein, ruhmreicher König, auch wir selbst sind deiner Herrschaft unterworfen. Tue jetzt, was dir gefällt; denn keiner kann deiner Macht widerstehen.“ Ein anderer Krieger widersteht jedoch sehr wohl den Ausführungen Chlodwigs. Er

---

<sup>159</sup> Gregor von Tours, *Historia Francorum* II, 27; Althoff, S. 146; Bodmer, S. 100 f.; Irsigler, S. 97 f.

<sup>160</sup> Nach Fredegar III, 16 Remigius von Reims.

zerstört den Krug mit seiner Axt und ruft: „Nichts sollst du davon haben, als was dir nach dem Recht das Los zuteilt.“ Gregor nennt diesen Krieger leichtsinnig, neidisch und unbedacht, jedoch reagiert Chlodwig auf die Provokation zunächst nicht – hatte er doch nach dem germanischen Verständnis nicht das Recht, sich Kriegsbeute eigenmächtig durch Befehl anzueignen. Der wütende Krieger handelte wohl deshalb auch nicht unbedacht und leichtsinnig, er bestand lediglich auf den germanischen Grundsätzen der Beuteverteilung. Der Grund für diese Fehlbeschreibung wird darin liegen, dass Gregor in seinem Werk die Rolle des christlichen Königs als Herrscher über alle Christen im Frankenreich bewusst unterstreichen wollte und dementsprechend Verhalten von „Untertanen“, welches nicht diesem Bilde entsprach, bewusst tadelte. Vielleicht begriff Gregor als Angehöriger alten senatorischen Adels auch einfach nicht das germanische System der Gefolgschaft, in dem der Gefolgsmann sehr wohl das Recht hatte, sich dem Gefolgsherrn zu widersetzen – eine Einstellung, die dem alten römischen und auch dem kirchlichen Amtsverständnis ganz und gar nicht entsprach.<sup>161</sup>

Zwar bezeichnet Gregor das zurückhaltende Verhalten Chlodwigs auf den vermeintlichen Affront des Kriegers als sanftmütig und geduldig, jedoch kann von Sanftmut im Gemüte Chlodwigs nicht die Rede sein: bei der nächsten Musterung der Truppen auf dem Märzfeld erschlägt Chlodwig den Krieger, der den Krug zerstört hatte, plötzlich mit einer Axt, was den versammelten anderen Kriegern „gewaltige Furcht“ einjagte.

Tatsächlich handelt es sich bei den beschriebenen Vorgängen der

---

<sup>161</sup> Siehe hierzu später unter C.IV..

„Kruggeschichte“ um eine Spiegelung zweier Seiten des Gefolgschaftswesens. Einerseits sieht man das Widerstandsrecht eines Mitgliedes der Gefolgschaft gegen seinen Gefolgsherrn, der sich nicht an die überbrachten Regeln der gegenseitigen Gefolgschaftstreue hält. Wenn Chlodwig der Krug ausgehändigt worden wäre, wäre dies tatsächlich ein freiwilliger Akt der unter ihm dienenden Gefolgsleute gewesen. Keinesfalls aber hatte er ein Recht darauf. Auf der anderen Seite steht die brutale Darstellung von Macht, welche auch respektiert wird, denn niemand erhebt sich gegen Chlodwig, als er den widerspenstigen Krieger tötet. Er handelte somit wohl „rechtmäßig“. Wenn man sich die Frage nach dem hinter diesen Ereignissen stehenden System der Wechselwirkung von gegenseitiger Verpflichtung und einseitiger Befehlsgewalt stellt, so kann möglicherweise die bereits von Tacitus angesprochene Ausrichtung der Gefolgschaft auf kriegerische Aktivitäten hin weiterhelfen. Die Sphäre der Verteilung der Beute nach einem Kriegszuge verlangte von den Gefolgsleuten eines Königs nicht mehr unbedingten Gehorsam, der zur Sicherstellung eines koordinierten militärischen Vorgehens zwingend notwendig ist. Hier kommt es zu einer Verteilung der Beute, bei der der König als Gleicher unter Gleichen den ihm zustehenden (wenn vielleicht auch größten) Teil der Beute beanspruchen konnte. In Fragen der Beuteverteilung konnte der König daher keinen einem militärischen Führer zustehenden Gehorsam erhoffen. Sobald aber die Truppen auf dem Märzfelde versammelt waren, und dies besonders auch in einer Zeit vergangener und neu anstehender Kriege, durfte Chlodwig für sich „Kriegsrecht“ in Anspruch nehmen; so verwundert es auch

nicht, dass er den glücklosen Krieger offiziell nicht aufgrund des Vorfalles bei der Beuteverteilung erschlug<sup>162</sup> sondern wegen des fadenscheinigen Vorwandes der schlechten Pflege seines Kriegsgerätes. Der nachfolgende Ausspruch Chlodwigs: „So hast du es zu Soissons einst mit dem Krüge gemacht.“ erscheint dann fast als Verhöhnung des Getöteten, als habe Chlodwig nur abwarten müssen, bis sich der Krieger wieder in der Sphäre der militärischen Unterordnung befand, in der er den Launen und dem Willen Chlodwigs ausgeliefert war.

Sofern man sich also die beschriebene Dualität des germanischen Gefolgschaftswesens vor Augen hält und sich die Frage nach der Vereinbarkeit von Gefolgschaft und Sippenwesen stellt, erscheint es wiederum möglich, die (gewohnheitsrechtlichen) Systeme des Sippenwesens und der Gefolgschaft zu vereinbaren. Das eine System war eher auf Kriegszeiten, das andere eher auf Zeiten des Friedens ausgerichtet. Sobald ein Kriegszug vorüber war, ging die Kompetenz zur Regelung von Konflikten wieder weiter in die Richtung des privaten Sippenwesens.

Diesen Weg weist auch die Überlegung Hermann Conrads, nämlich dass man sich die Gefolgschaften in Friedenszeiten nicht zu groß vorstellen darf. Er weist in seiner *Deutschen Rechtsgeschichte*<sup>163</sup> darauf hin, dass die 200 Männer, die dem Alamannenkönig Chnodomar von Ammianus Marcellinus zugeschrieben wurden, eine beachtliche und außergewöhnliche Anzahl an Gefolgsleuten

---

<sup>162</sup> Ein solches Vorgehen gegen eine Missetat erst nachdem diese nicht mehr „handhaft“ war, hätte auch nicht dem agonalen fränkischen Lebensverständnis entsprochen.

<sup>163</sup> Hermann Conrad, *Deutsche Rechtsgeschichte*, S. 81.

darstellten.

Tacitus schreibt zur Größe der Gefolgschaft:

Auch lässt sich ein großes Gefolge nur durch Gewalttat und Krieg unterhalten. Die Gefolgsleute erwarten nämlich von der Huld ihres Herren ihr Streitroß, ihre blutige und siebringende Frame. Denn die Mahlzeiten und die wenn auch einfachen, so doch reichlichen Schmausereien gelten als Sold. Die Mittel zu diesem Aufwand bieten Kriege und Raub.<sup>164</sup>

Die 3000 Männer also, welche sich nach der Erzählung Gregors mit Chlodwig taufen ließen, stellen somit aller Wahrscheinlichkeit nach nicht die Anzahl von Gefolgsleuten im Frieden dar.<sup>165</sup>

Diese, finanzielle Aspekte betreffenden Äußerungen zum Gefolgschaftswesen im Gedächtnis, fällt das Augenmerk auf die Erzählung Gregors von Tours über die Steuererhöhungen Chilperichs I.<sup>166</sup> Neue und harte Steuern, so der Bischof von Tours, ließ der König ausschreiben; so sollte etwa jeder Besitzer von eigenem Grund und Boden - und hierzu zählten sicherlich auch die im Kriege siegreichen germanischen Kämpfer bzw. deren Nachkommen - eine Amphora Wein auf jeden halben Morgen geben. Auch wollte Chilperich noch weitere Steuern in einer Höhe erheben, die sowohl den Grund und Boden betrafen als auch die Anzahl der

---

<sup>164</sup> Siehe Tacitus, *Germania*, Kap. 14: „[...] magnumque comitatum non nisi vi belloque tuare; exigunt enim principis sui liberalitate illum bellatorem equum, illam cruentam victricemque frameam; nam epulae et quamquam incompti, largi tamen apparatus pro stipendio cedunt. Materia munificentiae per bella et raptus.“ – Übersetzung von Manfred Fuhrmann.

<sup>165</sup> Chlodwig wurde übrigens von eben diesem Remigius von Reims getauft, der wahrscheinlich auch in der Kruggeschichte beschrieben wird. Siehe zur Taufe und der nachfolgenden Taufe von mehr als 3000 Mann Gregor von Tours, *Historia Francorum* II, 31.

<sup>166</sup> Gregor von Tours, *Historia Francorum* V, 28; siehe auch Scheibelreiter, S. 25 ff.

Sklaven. Dies erboste das Volk von Limoges so sehr, dass es den von Chilperich zur Steuererhebung entsandten Referendar Markus töten wollte. Der Beamte konnte sich nur mit Hilfe des Bischofs Ferreolus retten.<sup>167</sup> Als der König hiervon hörte, sandte er Männer von seinem Throne<sup>168</sup>, die das Volk auf das Härteste heimsuchten, durch harte Strafen zermürbten und viele töteten.

An dieser Erzählung Gregors über die Steuererhebung lässt sich wiederum erkennen, dass das System der Gefolgschaft nicht so weit reichte, als dass es etwa die gesamte fränkische Bevölkerung (in Friedenszeiten) an den König gebunden hätte. Die freien Franken wehrten sich vehement gegen die neuen Steuern, denn sie sahen sich nicht als Untertanen.<sup>169</sup> Eine Abgabenleistung musste sich wie eine Unterwerfung unter Chilperich darstellen, was gegen das Selbstverständnis der Abkömmlinge der germanischen Kämpfer verstieß. Sie sahen sich als die Eroberer Galliens. Nicht für den König, sondern für die Beute hatten sie bzw. ihre Väter gekämpft und nun war man nicht dazu bereit, dem König davon etwas abzugeben.

Dass König Chilperich hier ganz anderer Ansicht war, beweisen die durch die Männer seines Gefolges angerichteten Bluttaten an den Aufständischen. Sowohl die Kopfsteuer als auch die erwähnten Grundsteuern waren ihrer Natur nach römischer Herkunft.<sup>170</sup> Indem Chilperich die Steuern erhob, um seine durch mangelnde

---

<sup>167</sup> Das Ganze geschah nach den Erzählungen Gregors am ersten März, dem Tage des Märzfeldes, an dem das ganze Volk mit seinen Waffen vor dem König zur Musterung erschien.

<sup>168</sup> Wahrscheinlich Mitglieder seines engeren Gefolges.

<sup>169</sup> Vgl. Scheibelreiter, S. 24.

<sup>170</sup> Buchner, S. 336, Fußnote 2.

Kriegsbeute leeren Schatzkammern zu füllen, verhielt er sich somit nicht wie ein germanischer König, der zwar geachtet und mitunter auch freiwillig finanziell unterstützt wurde<sup>171</sup>, der ansonsten aber in Friedenszeiten eher die Rolle eines *primus inter pares* und nicht die eines Herrschers einnahm. Dass König Childebert in Friedenszeiten einen militärischem Gehorsam vergleichbaren zivilen Steuergehorsam befahl – und damit scheiterte –, vermag man dabei vielleicht auch aus der Tatsache abzulesen, dass die Steuererhebung in Limoges am 1. März geschah; denn der erste März war traditionell der Tag, an dem sich das waffentragende Volk auf dem Märzfelde vor dem König zur Musterung einfand.<sup>172</sup>

Weitere Darstellungen Gregors von Tours über Steuererhebungen merowingischer Könige bei freien Franken erhellen das Verhältnis des Königtums zu dem Bereich des freien Sippenwesens weiter. So ist etwa die Erzählung über das gewaltsame Ende des Parthenius zu erwähnen.<sup>173</sup> Dieser wahrscheinlich romanische Beamte König Theudeberts hatte es ebenfalls gewagt, die freien Franken mit einer Steuerpflicht zu belegen. Als jedoch König Theudebert im Jahre 548 nach langem Siechtum verstarb, fingen die erbosten Franken an, Parthenius zu verfolgen. Dieser floh aus der Stadt und bat zwei Bischöfe, ihn nach Trier zu geleiten und das Volk zu beruhigen. Da

---

<sup>171</sup> Siehe Tacitus, *Germania*, Kap. 15: „Mos est civitatibus ultro ac viritim conferre principibus vel armentorum vel frugum, quod pro honore acceptum etiam necessitatibus subvenit.“ – „Es ist bei den Stämmen Brauch, dass jedermann freiwillig den Oberhäuptern etwas von seinem Vieh oder Korn überlässt; das wird als Ehrengabe angenommen und dient zugleich der Bestreitung des Notwendigen.“ – Übersetzung von Manfred Fuhrmann.

<sup>172</sup> Vgl. hierzu Gregor von Tours, *Historia Francorum* II, 27. (Dies ist die oben erwähnte „Krugepisode“, in der Chlodwig den Krieger auf dem Märzfeld erschlug.)

<sup>173</sup> Gregor von Tours, *Historia Francorum* III, 36.

den Kirchemännern letzteres jedoch nicht gelang, versuchten sie, den Parthenius in einer Kirche in Sicherheit zu bringen. Die Franken aber achteten dieses Kirchenasyl nicht und drangen in das Gotteshaus ein, wo sie Parthenius letztlich fanden. Sie schlugen ihn mit Fäusten, spuckten ihm ins Gesicht und banden ihn schließlich mit Händen und Füßen an eine Säule. Dort wurde Parthenius gesteinigt.

Gregor von Tours sagt zu den Franken, die Parthenius in der Kirche fanden: „und sie frohlockten und sprachen: ‚Gott hat unseren Feind in unsere Hände gegeben.‘“<sup>174</sup> Dieses „sie frohlockten und sprachen“ sieht Buchner als eine Anlehnung an Richter 16, Vers 23<sup>175</sup>, und auch die Art der Hinrichtung spielt auf eine Bibelstelle an.<sup>176</sup> Nach Gregor beruht das Eindringen der Menge in die Kirche und die Tötung des Parthenius auf göttlichem Willen, denn Parthenius hatte nach der Erzählung vor der Hinrichtung durch die Menge einen Traum, in dem ihm sein Freund Ausanius und sein Weib Papianilla erschienen waren, die ihn vor den Stuhl des göttlichen Richters riefen, weil er beide zuvor umgebracht hatte<sup>177</sup>. Diese Interpretation der Vorgänge in Trier durch den Bischof von Tours wird nun möglicherweise deshalb angeführt, um zu überdecken, dass die Menge der Franken durch die von Parthenius organisierte Besteuerung so sehr erbost war, dass sie das Kirchenasyl nicht achtete und selbst von zwei Bischöfen (!) nicht beruhigt werden

---

<sup>174</sup> „[...] illi clavem postolant, aientes: ‚Nisi reseraveritis velocius, ipsi eam sponte confrigemus“.

<sup>175</sup> Buchner, S. 191, Fußnote 1.

<sup>176</sup> Nämlich 4. Mose 15, 36; Buchner, S. 191, Fußnote 2.

<sup>177</sup> Gregor beschreibt dann auch den Charakter Parthenius nicht in den besten Tönen: „Er war aber auch sehr unmäßig im Essen und pflegte, um schneller wieder Eßlust zu bekommen, Aloe zu nehmen, dass er das Genossene verdaue; auch ließ er öffentlich ohne alle Scheu vor den Anwesenden Winde fahren.“ – Gregor von Tours, a.a.O..

konnte. Für die freien Franken hatte die Steuerpflicht eine persönliche Herabsetzung auf die Stufe eines Untertanen des Königs bedeutet, und dies konnten sie nicht akzeptieren; es widersprach ihren tiefsten Empfindungen von Unabhängigkeit und Gleichberechtigung gegenüber dem in der Sippengesellschaft verankerten germanischen Königtum. Dieses Selbstverständnis mag dabei im nördlich gelegenen Trier stärker gewesen sein als in westlichen oder südlichen Gegenden des Frankenreiches, jedoch kann man annehmen, dass es in der gesamten Francia vorhanden war.

Zugleich zeigt die Textstelle wiederum den Unterschied im Lebensgefühl der germanischen Franken und des romanisch geprägten Gregors von Tours auf. Die Bewohner von Trier töteten Parthenius offensichtlich nicht aufgrund göttlichen Willens zur Strafe für einen zweifachen Mord, sondern wegen der Steuererhebungen. Gregor jedoch ist das römische System der Steuerzahlung nicht fremd, und es ist für ihn kein Grund, ein Kirchenasyl zu brechen und den Steuereintreiber zu töten.

Sofern man das System der Gefolgschaft somit richtigerweise als ein ursprünglich vornehmlich auf Kriegszeiten zugeschnittenes begreift, bedeutet dies für Zeiten des Friedens, dass die Gefolgschaft hier schon aus finanziellen Gründen schrumpfen musste. Männer, die im Kriege wohl in das Gefolge eines Königs oder Adligen eingezogen wären, lebten in Friedenszeiten im Rahmen ihrer familiären (Sippen-)Bindungen. Dass sie in Kriegszeiten dazu bereit waren, ihrem König im Rahmen der Gefolgschaftsbindung zu dienen, bedeutete

aber in Friedenszeiten gerade nicht, dass sie auf Befehl des Königs Steuern zahlten, war es doch nach dem System der Gefolgschaft gerade üblich, dass der Gefolgsherr für das Auskommen seiner Gefolgsleute zu sorgen hatte und nicht umgekehrt.

Auch ein anderer Aspekt des Gefolgschaftswesens ist bei der Beurteilung der politischen Lage des Frühmittelalters zu berücksichtigen. Bereits in der Krugerzählung wird deutlich, dass sich das Interesse an Beute und Kriegsruhm als ein wesentlicher Faktor der Bindung an den König im Rahmen der Gefolgschaft darstellte. Persönliche Bereicherung war auch hier oftmals ein primärer Faktor des Lebensgefühls auch der hohen Gefolgsleute des Königs und stand somit in klarem Gegensatz zu einer auf unbedingte Treue gefußten Beziehung. Ein Beispiel hierfür schildert Gregor von Tours in seiner Darstellung von der skrupellosen Raffgier der Herzöge Gunthramn Boso und Mummolus im Jahre 582.<sup>178</sup> Beide teilten den Schatz des in seinen Umsturzplänen gescheiterten Gundowalds unter sich auf. Jener Gundowald hatte vergeblich auf ihre vermeintliche Unterstützung bei der Machtergreifung gehofft. Andererseits schädigten die Herzöge den König Gunthramn, dem sie im Rahmen ihrer Ämter dazu verpflichtet gewesen wären, zunächst ihm die „unermessliche Menge an Silber, Gold und anderen Sachen“ zu überbringen. Zu dem Zeitpunkt, in dem nicht klar war, welcher der Streiter um den Königsthron als Sieger aus dem Kampf hervorgehen würde, sahen sie aber nicht ihre Treue zu König Gunthramn als erste Pflicht, sondern setzten ihre persönliche

---

<sup>178</sup> Gregor von Tours, *Historia Francorum* VI, 24; Scheibelreiter, S. 125 ff.

Bereicherung in den Mittelpunkt ihrer Bemühungen. Der König konnte sich also in dieser entscheidenden Situation nicht auf seine Herzöge verlassen. Diese Haltung der Hervorstellung eigener Interessen vor die des Gefolgsherren stellt nach Ansicht Georg Scheibelreiters dabei keine Ausnahme im germanischen Verständnis von Treue gegenüber dem Herren dar, sondern charakterisiert eben den Unterschied zwischen der barbarischen Mentalität und einem im römischen Sinne verstandenen Amtsverständnis.<sup>179</sup> Auch wenn in der Merowingerzeit versucht wurde, an ein solches anzuknüpfen, welches grundsätzlich durch Disziplin und Pflichterfüllung geprägt war, so traten doch Personen Ämter wie das des Herzogs an, welche diese eher mit der stark durch Eigensinn geprägten Mentalität der germanischen Gefolgschaft ausfüllten. Zwar waren sie einerseits dem König verpflichtet, in Wirklichkeit sahen sie jedoch ihre Ämter als zusätzliche Möglichkeit, ihre eigenen Interessen durchzusetzen, was letztlich wohl ein Faktor dessen war, dass ein effektiv funktionierender und von der Bevölkerung als zuverlässig empfundener Amtsapparat im Merowingerreich nur ansatzweise eingeführt werden konnte.<sup>180</sup>

Das Gefolgschaftswesen, wie es sich als Machtinstrumentarium des Königs in der Merowingerzeit darstellt, konnte somit in Friedenszeiten keine wirklich durchgreifende Wirkung im Sinne eines staatlichen Amtsapparates entfalten. Es war einerseits ein vornehmlich auf das Kriegswesen ausgestaltetes System, andererseits räumte es den Gefolgsleuten so viel persönliche

---

<sup>179</sup> Scheibelreiter, S. 125 ff..

<sup>180</sup> Siehe hierzu: Georg Scheibelreiter, S. 120 ff..

Freiheiten ein, dass persönliche (Sippen-)Interessen ohne weiteres auch von hohen Gefolgsleuten wahrgenommen wurden. Das Sippenwesen wurde durch das germanische Gefolgschaftswesen in Teilbereichen eingeschränkt, beide Systeme standen sich jedoch nicht unvereinbar gegenüber, vielmehr deckten beide eigene Sozialbereiche ab.

### **III. Die Stellung des Königs im Strafrecht der Merowingerzeit**

Von dieser politischen und verwaltungstechnischen „Machtstellung“ des Königs in der Merowingerzeit ausgehend, stellt sich die Frage, welche Rolle das Königtum im Bereich der Konfliktregelung eingenommen hat. Von besonderem Interesse ist in diesem Zusammenhang zu klären, inwieweit die Merowingerzeit bereits ein formelles königliches Strafverfahren kannte, durch welches eine Akzentuierung eines königlichen Führungsanspruches in der Konfliktregelung deutlich geworden wäre.<sup>181</sup> Bei der Frage nach dem Unterschied zwischen privater Konfliktregelung und einem formellen Kriminalverfahren ist dabei einerseits die Einhaltung bestimmter Erfordernisse wie Anklage, Untersuchung und Urteil zu beachten, um eine Abgrenzung zu rein faktischer königlicher Machtausübung zu ermöglichen. Andererseits stehen die Beteiligten im volksgerichtlichen Bußverfahren als „Herren des Prozesses“ nebeneinander. Sie sind Genossen in der Auseinandersetzung und im

---

<sup>181</sup> Siehe hierzu besonders Weitzel, *Strafe und Strafverfahren in der Merowingerzeit; Vorverständnisse und Eckpunkte in der Diskussion um ein frühmittelalterlich-fränkisches Strafrecht*; zusammenfassend Rüping/Jerouschek, Rn. 12 ff.; siehe auch Jerouschek, *Geburt und Wiedergeburt des peinlichen Strafrechts im Mittelalter*; Bader, *Zum Unrechtsausgleich und zur Strafe im Frühmittelalter*; Holzhauser, *Zum Strafgedanken im frühen Mittelalter*.

Zusammenwirken mit Gleichgestellten. Der Ablauf des Verfahrens hängt von ihnen selbst ab; so kommt etwa eine Einigung über einen Bußvertrag nur durch beidseitige Zustimmung beider Parteien zustande. Ein Strafverfahren sieht den Angeklagten im Gegensatz hierzu von vorneherein als „Objekt der Obrigkeit“. Ziel eines Strafverfahrens ist es dabei auch nicht in erster Linie, einen finanziellen Ausgleich zwischen geschädigten Parteien herbeizuführen, sondern den Angeklagten peinlich zu strafen. Sofern man die zehn Bücher Gregors von Tours unter diesen Gesichtspunkten betrachtet, fällt zunächst ins Auge, dass der Bischof der nordfranzösischen Stadt ausführlich vor allem von der Konfliktbewältigung im kirchlichen Umfeld berichtet und hierbei wohl mehrfach formelle Kriminalverfahren im Sinne des römischen Rechts schildert.

Zu nennen ist hier die Erzählung von den Bischöfen Salonius und Sagittarius.<sup>182</sup> Beide wurden auf einer von König Gunthramn einberufenen Synode zu Chalon mannigfacher Verbrechen (*crimina*) wie Unzucht und Totschlag beschuldigt. Die anwesenden Bischöfe vertraten den Standpunkt, dass Salonius und Sagittarius nur mit einer Kirchenbuße zu bestrafen seien. Der König war jedoch der Ansicht, dass ihre Taten grundsätzlich todeswürdig und damit zur Absetzung der Kleriker ausreichten und veranlasste, dass sie zugleich im Sinne römisch-rechtlicher Tradition als Majestätsverbrecher und Landesverräter angeklagt wurden, was letztlich zur Absetzung und Inhaftierung der zwei Bischöfe führte.

---

<sup>182</sup> Gregor von Tours, *Historia Francorum* V, 27.

Auf den kirchlichen Bereich verweist auch die Erzählung über die Königstöchter Chrodechilde und Basina. Nachdem diese im Kloster zu Poitiers allerlei Unruhe und Unfrieden gestiftet hatten<sup>183</sup>, beauftragten ihre Väter, die Könige Childebert und Gunthramn, im Jahre 589, eine Untersuchung der Vorfälle durchzuführen.<sup>184</sup> Die Bischöfe übergaben den Königen einen mit *iudicum* überschriebenen Bericht, der die Vorgehensweise der Untersuchung näher beschrieb. Chrodechilde und Basina waren befragt worden, ob sie beweisen könnten, dass die Äbtissin des Klosters einen unzüchtigen Lebenswandel führe, so wie sie es behauptet hatten. Diesen Beweis konnten die beiden Schwestern nicht führen. Ebenso konnten sie nicht beweisen, dass die Äbtissin eine Mordtat begangen oder Zauberei betrieben habe. Zudem konnten die Schwestern die Bischöfe nicht davon überzeugen, dass die von ihnen zuvor hart drangsalierte Äbtissin ein sonstiges mit einer Todesstrafe belegtes Verbrechen verübt habe. Die Bischöfe setzten daraufhin die Äbtissin nicht ab und begründeten dies in ihrem Urteil damit, dass sie kein Verbrechen begangen habe. Die Schwestern Chrodechilde und Basina wurden jedoch für schuldig erachtet und exkommuniziert. Dieses systematische Vorgehen mit Befragungen und logischen Beweispflichten war dem germanischen Bereich grundsätzlich fremd. Es beruht auf dem römisch geprägten kirchlichen Recht. Dass es sich bei dem dargestellten Kriminalverfahren im kirchlichen Bereich um Vorgehensweisen handelte, die germanische Könige

---

<sup>183</sup> ebd., X, 15.

<sup>184</sup> ebd., X, 16, IX 39, IX 40.

nicht erst in die Kirche hereingetragen hatten, sondern welche bereits vorher dort existierten, vermag man bei der Erzählung des Gregors von Tours über die Ermordung des Bischofs Prätexatus vermuten.<sup>185</sup> Der Bischof fiel einem Anschlag zum Opfer, als er an einem Sonntag im Jahr 585 auf einer Kniebank in der Kirche betete. Dieser Anschlag wurde nach den Darstellungen Gregors wohl von der Königin Fredegunde<sup>186</sup> in Auftrag gegeben, denn Bischof Prätexatus bedachte die Königin noch auf dem Sterbebett mit den Worten: „Mich will Gott jetzt aus dieser Welt abberufen. Du aber, von der alle Gräuel ausgingen, wirst in dieser Welt verflucht sein, und Gott wird mein Blut an deinem Haupte rächen.“ Nachdem der unglückliche Prätexatus verstorben war, erschien der fränkische Bischof Romachar von Coutances zu seiner Beerdigung und warf Fredegunde vor, Prätexatus getötet zu haben. Fredegunde reagierte hierauf, indem sie Romachar mittels eines vergifteten Trunkes ebenfalls töten ließ. Bischof Leudowald handelte nun, indem er anderen Bischöfen vorschlug, gemeinsam gegen Fredegunde zu ermitteln, und Verdächtige folterte, bis er von ihnen das Geständnis abrang, von Fredegunde zu den Morden angestiftet worden zu sein. Zu einer Bestrafung Fredegundes kam es danach zwar nicht, jedoch handelte es sich bei der von Leudowald angewandten Methode wohl um eine Beweisfolterung im Rahmen einer geordneten und planvollen Untersuchung, wie sie ein römisch-rechtlich geprägtes Strafverfahren von agonaler germanischer Rache unterscheidet.

---

<sup>185</sup> ebd., VIII, 31.

<sup>186</sup> Von Fredegunde wurde im Rahmen dieser Arbeit bereits hinsichtlich ihrer Rolle bei der Sippenfehde in Tournai berichtet. Oben, S. 3, Gregor von Tours, *Historia Francorum* X, 27.

Dass sich das germanische Königtum in der Annahme strafverfahrensrechtlicher Verhaltensweisen an der Kirche orientierte, diese jedoch auch gegen germanische Beweismittel wie den Reinigungseid nicht gefeit war, vermögen weitere Fälle kirchlicher Strafverfahren nahe zu legen. Zu nennen ist hier einmal der gegen Gregor von Tours selbst geführte Prozess.<sup>187</sup> Gregor hatte den fränkischen Grafen Leudast zum Feinde. Dieser verbündete sich mit dem Priester Rikulf, und zusammen intrigierten sie gegen den Bischof von Tours. Leudast, der inzwischen als Graf von Tours abgesetzt worden war, hatte bei König Chilperich gegen Gregor schwere Vorwürfe erhoben. Er sagte ihm, dass Gregor vorhabe, die Stadt Tours König Gunthramn zu übergeben. Überdies behauptete er, dass Gregor Fredegunde, der Gattin König Chilperichs, Ehebruch mit dem Bischof Berthramn von Bordeaux nachsage.<sup>188</sup> König Chilperich erkannte nun den ersten Vorwurf als unwahr, erboste sich jedoch ob des angeblich von Gregor in die Welt gesetzten Gerüchtes des Ehebruchs so sehr, dass es schließlich zu dem Prozess gegen Gregor von Tours kam. König Chilperich wagte sich anscheinend nicht, selbst gegen Gregor vorzugehen. So sagte er zu den in Berny-Rivière zusammengerufenen Bischöfen: „Ich werde dem gehorchen, was ihr beschließt.“ und unterstellte sein weiteres Handeln somit unter die Ägide der Synode. Auch in der Verfahrensgestaltung gab er den Bischöfen freie Hand, was Gregor von Tours damit belegt, dass sich alle über die „Klugheit und Selbstbeherrschung“ des Königs

---

<sup>187</sup> Gregor von Tours *Historia Francorum* V, 49.

<sup>188</sup> ebd. V, 47.

verwunderten, jedoch daraufhin darin übereinkamen, dass die Aussage einer niederen Person (dem Belastungszeugen Chilperichs) nicht einen Bischof belasten könne. Gregor konnte sich daraufhin mittels eines Reinigungseides von den Vorwürfen befreien. Für Gregor von Tours bedeutete nun dieses Vorgehen die Bewahrung vor der Exkommunikation. Gleichzeitig wird aber gerade durch die Selbstunterwerfung unter den Urteilsspruch seitens König Chilperichs deutlich, welchen Zwängen sich der König ausgesetzt sah, um nicht in Konflikt mit den Bischöfen zu geraten. Dass sich Gregor von Tours letztlich durch einen eigentlich durch das Kirchenrecht verbotenen Reinigungseid von der Anklage befreien konnte<sup>189</sup>, stellt dabei nur augenscheinlich dar, welche Machtposition gerade Bischöfe im Bereich der Strafrechtspflege im Merowingerreich faktisch beanspruchten. Wichtiger noch dürfte gewesen sein, dass Chilperich sich von den Bischöfen diktieren ließ, dass ein Bischof nicht von einer Person niederer Herkunft belastet werden durfte, was einer selbst auferlegten Immunität der Kirchenvertreter gleichkommt.

Ein Kriminalverfahren wurde zu seinen Lebzeiten auch gegen Bischof Prätexitatus von Rouen angestrengt.<sup>190</sup> Ebenso, wie sich Prätexitatus stets im Streite mit Königin Fredegunde befand, trug es sich zu, dass er bei König Chilperich im Jahr 577 dadurch in Ungnade fiel, dass der König annahm, er verteile unter das Volk Geschenke, um es ihm abspenstig zu machen. Bei einer vom König

---

<sup>189</sup> Zum Eindringen germanischer Rechtsvorstellungen in die romanische Welt siehe später, C.IV.

<sup>190</sup> Gregor von Tours, *Historia Francorum* V, 18.

eingeleiteten Untersuchung fanden sich auch noch Sachen der Königin Brunichilde bei Prätexitatus, was Chilperich dazu brachte, den Bischof einzusperren und vor der Bischofssynode anzuklagen, um den nachfolgenden Prozess einzuleiten. Es liegt äußerlich ein formelles Verfahren vor. Georg Scheibelreiter ist jedoch der wohl zutreffenden Ansicht, dass König Chilperich hier nicht aufgrund der (unberechtigterweise) vorgebrachten Anschuldigungen gegen Prätexitatus den Prozess anstrebte, sondern dies die einzige Möglichkeit war, an dem untreuen Bischof Rache zu nehmen; sie gleichsam auf einen Bruch des Amtsverhältnisses umzuleiten: Ein solches formalisiertes (römisch-rechtliches) Vorgehen wäre bei einem Treuebruch eines weltlichen Amtsträgers nicht erforderlich gewesen.<sup>191</sup>

„Zwang zum ordentlichen Kriminalverfahren“ mag man auch in der Erzählung über den Prozess gegen Bischof Egidius von Reims sehen.<sup>192</sup> Dieser wurde verdächtigt, an einer Verschwörung gegen Childebert II. beteiligt gewesen zu sein. Sofort ließ der König den nach langer Krankheit sehr erschöpften Bischof ergreifen und nach Metz bringen, wo er in Haft genommen wurde. Diese Maßnahme ging aber den vom König nach Verdun zur Gerichtssynode gerufenen Bischöfen bereits zu weit: Sie beschwerten sich bei Childebert II. über die harte Behandlung des Bischofes, woraufhin dieser Egidius von Reims tatsächlich zunächst in seine Heimatstadt zurückkehren ließ. Das weitere Geschehen in Verdun trägt dann die

---

<sup>191</sup> Georg Scheibelreiter, S. 132.

<sup>192</sup> Gregor von Tours, *Historia Francorum* X, 19.

Merkmale eines formellen Strafverfahrens: der ehemalige Herzog Ennodius wurde mit der Anklage betraut und es kam zu einer Untersuchung vor dem Bischofskollegium, das Egidius schließlich wegen Hochverrats (*crimen laesae majestatis*) aus dem priesterlichen Stande enthob.

Die zehn Bücher des Gregor von Tours enthalten somit im Hinblick auf Strafverfahren im kirchlichen Bereich mehrere Beispiele dieser Art. Dies mag einerseits mit der Rolle Gregors von Tours als kirchlicher Geschichtsschreiber in Zusammenhang stehen. Andererseits lassen die Berichte aber auch die Vermutung aufkommen, dass, sofern man dem königlichen Bereich der Merowingerzeit einen förmlichen Strafprozess zuschreibt, dieser seine Wurzeln in der romanischen Tradition der katholischen Kirche des Frühmittelalter besitzt und der König sich im kirchlichen Bereich geradezu gezwungen sah, prozessuale Formalitäten einzuhalten, um sich nicht den Unmut der Bischöfe zuzuziehen, die ihm durch christliche Legitimation seiner Königswürde auf der anderen Seite die Macht in seinem Reich zu sichern halfen. Auf diese Art und Weise „lernten“ die merowingischen Könige, sich formaljuristisch korrekt zu verhalten.

In diesem Sinne eines kirchlich aufgezwungenen Strafverfahrens können auch die nachfolgend beschriebenen Fälle über die Verfahren gegen die Laien Sunnegisil und Gallomagnus sowie gegen Gunthramn Boso gesehen werden.

Der königliche Marschalls Sunnegisil, der Referendar Gallomagnus sowie die Erzieher der königlichen Kinder Droctulf und Septima wurden bei König Childebert und dessen Mutter Königin Brunichilde von Faileuba, der Gattin des Königs, beschuldigt, gegen die königliche Familie ein Komplott zu schmieden.<sup>193</sup> Daraufhin wurden Septima und Droctulf ergriffen und gefoltert. Im Rahmen der Folter gab Septima zu, dass sie ihren Ehemann Jovius durch Zauberei getötet und vorgehabt habe, einen Anschlag auf den König zu verüben. Ebenso gab sie unter der Folter an, dass Sunnegisil und Gallomagnus an der Verschwörung beteiligt gewesen seien. Diese flüchteten sich nun in Kirchenasyl.<sup>194</sup> König Childebert ging daraufhin zu ihnen und sprach: „Kommt heraus und stellt euch vor Gericht (*in iudicio*), damit wir so erkunden können, ob das, was euch vorgeworfen wird, wahr sei oder falsch. [...] Doch ich verspreche euch das Leben, selbst wenn ihr schuldig befunden werden solltet. Denn wir sind Christen, und es ist ein Frevel, selbst Verbrecher, wenn sie aus der Kirche vorgeführt werden, am Leben zu strafen.“ Als daraufhin Sunnegisil und Gallomagnus herausgebracht worden waren, erschienen sie vor dem König im Gericht (*ad iudicium*). Dort wurde die Sache untersucht (*discussisque*), wobei der König zu dem Ergebnis kam, dass die beiden schuldig waren. Sie wurden schließlich (wegen des *crimen laesae majestatis*) verbannt und ihrer

---

<sup>193</sup> ebd. IX, 38.

<sup>194</sup> Gregor schreibt, dass Sunnegisil und Gallomagnus ins Kirchenasyl flüchteten, „da das böse Gewissen sie peinigte“. Inwieweit die ganze Geschichte vielleicht auch durch bösen Willen der Faileuba (Septima gestand unter der Folter u.a., ihren Ehemann „durch Zauberkünste“ getötet zu haben) ausgelöst wurde und Sunnegisil und Gallomagnus lediglich aus Furcht vor Folter in das Kirchenasyl flüchteten, gibt Gregor, möglicherweise aus Parteilichkeit für Childebert, nicht zu erkennen.

Güter enthoben.

Die Erzählung Gregors über die Verschwörung ist in strafrechtlicher Hinsicht einmal in das Vorgehen gegen Septima und Droctulf und zweitens in den Sunnegisil und Gallomagnus betreffenden Teil zu trennen. Septima und Droctulf wurden noch weiter gefoltert und schließlich zu niederen Diensten auf entlegene Güter geschickt. Falls es sich bei Septima und Droctulf um Freie gehandelt haben sollte, könnte man die erste Folterung als Ermittlungsfolter und die letztere als Straffolter betrachten. Die Verbringung auf ferne Güter als Arbeiter würde dann zudem als Verknechtungsstrafe erscheinen. Nach dem Bericht Gregors von Tours ist jedoch wahrscheinlicher, dass die beiden sofort nach der Beschuldigung durch Faileuba ergriffen und gefoltert wurden, ohne dass für sie ein Strafverfahren angestrengt werden musste. Dies war für König Childebert auch nicht erforderlich, handelte es sich doch bei der vermeintlichen Verschwörung um eine Angelegenheit, die unmittelbar die Sphäre der Königssippe betraf und die somit zumindest nach germanischem Verständnis ein sofortiges blutiges Vorgehen gegen die Verschwörer rechtfertigte. Zudem hatten Septima und Droctulf gerade auch keine Sicherheit im Kirchenasyl gesucht, was den König wie bei Sunnegisil und Gallomagnus zu einem formelleren Vorgehen hätte zwingen können.<sup>195</sup>

Die Vorgehensweise gegen den Marschall Sunnegisil und den Referendar Gallomagnus, bei denen man davon ausgehen muss, dass es sich um freie Männer aus dem Gefolge des Königs handelte, zeigt

---

<sup>195</sup> Aufgrund der beschriebenen Aufgaben der Kindererziehung ist es aber auch gut möglich, dass Septima und Droctulf Unfreie waren. Jedenfalls gibt ihre Behandlung keine Anzeichen für ein förmliches Strafverfahren.

hingegen klare strafverfahrensrechtliche Züge. Einerseits spricht der König selbst davon, ihnen einen gerechten Prozess zukommen zu lassen; andererseits kann man aus dem weiteren Verlauf mit Verhandlung und Urteil die Verfahrensqualität ablesen.

Einen weiteren Fall von strafverfahrensrechtlicher Vorgehensweise gegen einen Übeltäter kann man in der Erzählung vom Ende Gunthramn Bosos erblicken.<sup>196</sup> Gunthramn Boso tritt in der Frankengeschichte Gregors von Tours häufiger in Erscheinung.<sup>197</sup> Im zehnten Kapitel des neunten Buches berichtet Gregor nun vom Ende Gunthramn Bosos, der zuvor in den Schutz des Bischofs Agerich von Verdun geflüchtet war, um einer Todesanordnung seitens König Childeberts zu entgehen.<sup>198</sup> Diesen Todesbefehl hatte König Childebert erteilt, um die Ehre seiner Mutter Brunichilde wiederherzustellen, die in den Jugendtagen des Königs oftmals durch Schmähungen und böse Worte gereizt worden war. Es ist nicht die Rede davon, dass König Childebert diesen Todesbefehl aufgrund eines vorhergegangenen Untersuchungs- bzw. Strafverfahrens gegeben hätte. Vielmehr ist davon auszugehen, dass er den Todesbefehl sofort und ohne Formalitäten gab. Da sich Gunthramn Boso aber nun in den Schutz des Königs Taufpaten, des Bischofs Agerich, flüchtete, konnte dieser beim König erfolgreich darum bitten, das Leben des Gunthramn Boso zu verschonen. Es wurde jedoch vereinbart, dass Gunthramn Boso vor den gleichnamigen König, dessen Herzog Gunthramn war, den Onkel Childeberts,

---

<sup>196</sup> Gregor von Tours, *Historia Francorum* IX, 10.

<sup>197</sup> Siehe z.B. die obige Schilderung von der Ansichtnahme des Schatzes Gundowalds.

<sup>198</sup> Gregor von Tours, *Historia Francorum* IX, 8.

geführt werden sollte, der über dessen Schicksal entscheiden sollte. So geschah es dann, dass der Gefangene vor König Gunthramn geführt wurde. Dort wurde er mannigfacher Vergehen für schuldig befunden und zum Tode verurteilt.<sup>199</sup> Nach verschiedenen Verwirrungen kam es dann schließlich zu seiner Tötung.<sup>200</sup>

Sofern man die Erzählungen von dem Verfahren gegen Sunnegisil und Gallomagnus sowie diejenigen von den Verfahren gegen Gunthramn Boso unter vergleichenden Gesichtspunkten betrachtet, drängt sich der Eindruck auf, dass König Childebert in beiden Fällen eher gezwungenermaßen den Weg eines formellen Verfahrens einschlug, um in den Konflikten zu agieren. Sunnegisil und Gallomagnus ließen sich nur mit dem Versprechen eines gerechten Verfahrens aus dem Kirchenasyl locken; und Childebert befahl ursprünglich Gunthramn Boso ohne weiteres *Procedere* hinzurichten, um die Ehrenkränkung seiner Mutter Brunichilde zu rächen. Alle suchten Schutz in Kirchen oder bei Kirchenvertretern, denen gegenüber sich der König gezwungen sah, äußerlich bedachtes Handeln zu zeigen und sich nicht sofortiger blutiger (heidnisch-agonaler) Rache zu bedienen.<sup>201</sup> Hierfür spricht auch, dass Sunnegisil nach seiner Rückkehr in das Reich Childeberts nach einem vereitelten Mordanschlag unverzüglich gefoltert wurde, um ihm die Namen von Komplizen zu entlocken, wobei Anzeichen

---

<sup>199</sup> Wahrscheinlich von König Gunthramn.

<sup>200</sup> Gunthramn Boso floh zunächst, wurde dann aber durch die Männer der Könige gestellt und mit Speeren tödlich verwundet.

<sup>201</sup> Zur Rolle des christlichen Königs als gerechten Richter über das Volk siehe unten, E.. Zum Zwang zu formalisiertem Handeln im kirchlichen Bereich siehe auch gleich nachfolgend die Darstellung des Verfahrens gegen Prätexitatus im Jahre 577.

dafür, dass die Folter als Ermittlungsmaßnahme im Rahmen eines formellen Strafverfahrens angewandt wurde, nicht ersichtlich sind. Gregor von Tours spricht auch ausdrücklich von einer Bestrafung Sunnegisils und nicht von einem etwaigen Verfahren.<sup>202</sup> Die Behandlung des ehemaligen Marschalls stellt sich somit als rein faktische Anwendung von Gewalt dar, auch wenn sie darauf gerichtet war, Komplizennamen zu erfahren.

Die Rolle der Kirche bei der Herausbildung obrigkeitlicher Prozesskultur kann also ebenfalls darin bestanden haben, dass sie dem König auch in weltlichen Konflikten die Richtung weg von agonaler germanischer Rache an Übeltätern und hin zu einem formellen Gerichtsverfahren gewiesen hat. Dies bedeutet aber nicht, dass in den zehn Büchern Gregors von Tours keine Darstellungen von Strafverfahren enthalten wären, in denen die Kirche keinen wesentlichen Anteil am Geschehen getragen hätte. Auffällig ist hierbei jedoch, dass finanzielle Interessen im Rahmen dieser dargestellten Fälle scheinbar häufig eine große Rolle spielten und formelle Verfahrensweisen als Mittel zur Erlangung von Vermögensvorteilen erscheinen.

So wurde Animod, dem Stellvertreter des Grafen, vorgeworfen, den Räuber Chuppa, einen ehemaligen Marschall König Childeberts, entkommen lassen zu haben<sup>203</sup>. Daraufhin wurde Animod vor den König befohlen und der Haushofmeister Flavianus wurde beauftragt,

---

<sup>202</sup> Gregor von Tours, *Historia Francorum* X, 18: „Auch Sunnegisil wurde wiederum auf die Folter gebracht und mit Riemen und Ruten täglich gepeitscht; wenn aber die Wunden eiterten und nach Abfluss des Eiters sich eben zu schließen anfangen, wurde die Strafe an ihm erneut vollzogen. So legte er [...] Geständnisse ab, [...]“.

<sup>203</sup> ebd., X, 5.

den Fall zu untersuchen. Diese Untersuchung führte zu dem Ergebnis, dass Animod unschuldig war, woraufhin er in seine Heimat zurückkehren durfte. Vorher hatte er allerdings den Haushofmeister Flavianus reich beschenkt, was den Verdacht erweckt, dass das Verfahren aufgrund dieser Zuwendungen überhaupt erst eröffnet wurde.

Im Hinblick auf den Aspekt der Geldgier mag man auch die Erzählung über das Ende der Söhne des Waddo betrachten.<sup>204</sup> Nach den Aussagen Gregors von Tours durchzogen sie das Gebiet von Poitiers und begingen viele Verbrechen, Mordtaten und Räubereien. Graf Macco von Poitiers verfolgte die beiden nun, was sie dazu brachte, bei König Childebert II. Schutz zu suchen. Sie überreichten ihm – wahrscheinlich um seine Gunst zu gewinnen - ein großes Wehrgehänge, das mit Gold und kostbaren Steinen besetzt war und ein „wundervolles“ Schwert, dessen Griff aus spanischen Edelsteinen und Gold gearbeitet war. Interessant ist nun, dass nach diesem Geschehen offenbar noch ein Strafverfahren gegen die Söhne Waddos stattfand, denn der eine wurde enthauptet und der andere in die Verbannung geschickt. König Childebert war nämlich von den „offenkundigen“ Verbrechen der Söhne Waddos überzeugt. Trotzdem ließ er sie noch foltern. Was aber äußerlich wohl als Straffolter erhalten mag, erscheint bei genauerer Betrachtung lediglich als Mittel, um das Versteck der Schätze Waddos zu erfahren, die er einstmals dem Gundowald abgenommen hatte und die nun König Childebert II. für sich in Anspruch nahm. Letztlich

---

<sup>204</sup> ebd., X, 21.

ließ sich Childebert II. scheinbar also nur durch die Aussicht auf noch größere Schätze zu dem Verfahren gegen die Söhne Waddos verleiten. Er konnte sie als Freie öffentlich ordnungsgemäß nur im Rahmen eines Kriminalverfahrens auf die Folter spannen, um somit das Versteck des Schatzes Waddos zu erfahren. Dass die Söhne Waddos aus Furcht vor Graf Macco bei ihm Schutz suchten, kann sich in diesem Zusammenhang für Childebert II. auch noch positiv ausgewirkt haben, denn die vermeintlichen Verbrechen der beiden Söhne stellten nach germanischem Verständnis keine unmittelbar den Herrschaftsbereich betreffende Kriminalität dar, und es traf sich somit gut, dass Childebert II. mit der Angelegenheit durch die Söhne Waddos selbst betraut wurde.<sup>205</sup> Childebert II. handelt somit äußerlich ordnungsgemäß, seine Motive spiegeln jedoch eine germanische agonale-gierige Grundhaltung wieder<sup>206</sup>. Das Strafverfahren erscheint mehr als Mittel zum Zweck denn als Zweck selbst.<sup>207</sup>

Dass Strafverfahren zum rechtmäßigen Einzug des gesamten Vermögens, nicht nur einer Bußsumme bzw. des *fredus*, genutzt werden konnten, zeigt der Fall des Severus und seiner Söhne.<sup>208</sup> Letztere nämlich erschienen vor König Chilperich und belasteten dort ihren Vater schwer. Severus wollte sich mit wertvollen

---

<sup>205</sup> Ob dies von vorneherein der Plan gewesen war, ob also Graf Macco die Söhne Waddos „in die Arme“ Childeberts II. treiben sollte, ist aus den Erzählungen Gregors nicht ersichtlich.

<sup>206</sup> In diesem Sinne auch Scheibelreiter, S. 208.

<sup>207</sup> Siehe jedoch sogleich die kapitularen Bemühungen Childeberts II. um die allgemeine Todesstrafe für Mörder.

<sup>208</sup> Gregor von Tours, *Historia Francorum* V, 25; Wiederum wird dem König ein Konflikt angetragen und ermöglicht ihm die Durchführung eines Strafverfahrens.

Geschenken an König Chilperich retten, wurde jedoch noch auf dem Wege zu Chilperich ergriffen, seiner Kleidung beraubt und in Haft gebracht<sup>209</sup>, wo er elend verendete. Dass es König Chilperich nun nicht nur um das Bestechungsgeschenk Severus, sondern um dessen gesamtes Vermögen ging, legt die Erzählung Gregors von Tours nahe, nach der die beiden Söhne Burgolen und Dodo (als Erben des Severus) wegen Majestätsverletzung (*crimen laesae maiestatis*) zum Tode verurteilt wurden. Der eine wurde vom Heere niedergemacht, der andere auf der Flucht ergriffen, an Händen und Füßen verstümmelt und kam so um. Das gesamte Vermögen des Vaters und der Söhne wurde danach dem Kronschatz einverleibt: *Erant enim eis magni thesauri*. Für die These, dass Chilperich in dem genannten Fall die Strafverfahren gegen die Söhne des Severus bewusst nutzte, spricht zum einen die Ähnlichkeit mit dem Vorgehen Childeberts II. gegen die Söhne des Waddo<sup>210</sup>. Andererseits muss die Verurteilung wegen Majestätsverletzung für Burgolen und Dodo auch recht überraschend gekommen und somit nicht absehbar gewesen sein. Wieso sonst hätten sie sich so vertrauensvoll in die Gewalt Chilperichs begeben haben sollen? Folglich stellt sich auch das Geschehen wohl letztlich als ein in den Mantel eines ordnungsgemäßen Strafverfahrens gehülltes beutegieriges und agonales Verhalten des germanischen Königs Chilperich dar.

Weitere Erzählungen, in denen möglicherweise im Rahmen eines formellen Strafverfahrens gegen Missetäter vorgegangen wurde,

---

<sup>209</sup> Beides Zeichen der Ehrminderung für einen Freien.

<sup>210</sup> Siehe oben.

finden sich bei Gregor von Tours ebenfalls.<sup>211</sup>

So ist der Fall des Oberkämmerers Chundo zu nennen<sup>212</sup>, dem von einem Waldhüter vorgeworfen wurde, in den königlichen Revieren der Vogesen gewildert zu haben. Er wurde daraufhin in Fesseln zu König Gunthramn gebracht. Vor dem König kam es nun zu einem Streit zwischen dem Waldhüter und Chundo, die beide ihrerseits auf ihren Positionen beharrten. Letztendlich ließ der König die Situation durch einen Zweikampf entscheiden, bei dem sowohl der Waldhüter als auch der für Chundo antretende Neffe desselben zu Tode kamen. Chundo wollte daraufhin in die Kirche flüchten, wurde jedoch noch vorher gefasst und gesteinigt.

Man kann annehmen, dass in dem beschriebenen Fall die Untersuchung im Rahmen eines formellen Strafverfahrens durchgeführt worden ist,<sup>213</sup> muss aber auch sehen, dass die Angelegenheit schließlich mittels eines Zweikampfes gelöst wurde, der König mithin kein auf rationalen Gesichtspunkten beruhendes Urteil fällte. Insbesondere auch die schnelle und brutale Tötung des Chundo, die König Gunthramn nach den Worten Gregors von Tours später sehr reute, weil er einen tüchtigen Diener wegen geringfügiger Schuld hatte töten lassen, spricht eine andere Sprache. Das gesamte Geschehen vermittelt eher den Eindruck, dass sich der König ob der sich widersprechenden Aussagen überfordert sah. Was also möglicherweise als ein geregeltes Strafverfahren mit einer ordentlichen Untersuchung und der Anhörung von Zeugen und Beschuldigten begonnen hatte, wurde nun auf herkömmliche Weise,

---

<sup>211</sup> Siehe hierzu auch: Weitzel, *Strafe und Strafverfahren in der Merowingerzeit*.

<sup>212</sup> Gregor von Tours, *Historia Francorum* X, 10.

<sup>213</sup> Mit Weitzel, *Strafe und Strafverfahren in der Merowingerzeit*, S. 105.

nämlich mittels des Zweikampfes und der anschließenden Tötung des Flüchtenden, gelöst. Wenn man auch insbesondere in den Schilderungen Gregor von Tours über die synodalen Kriminalverfahren ein bedachtes und geordnetes Vorgehen im Verfahren beobachten kann, scheitert der germanische König in einer ähnlichen Situation und zieht sich auf das vertraute Gebiet des Aberglaubens und der rohen Gewalt zurück.

Einen weiteren zweifelhaften Fall schildert Gregor von Tours, wenn er von dem missglückten Attentat auf König Childebert auf dem Königshof zu Marlenheim berichtet.<sup>214</sup> Der überführte Attentäter wurde sofort gefoltert, so dass er die Namen seiner Komplizen angab. Einige warf man in den Kerker. Einige wurden daraufhin ohne Verfahren oder sonstige Formalitäten der Folter unterworfen. Man schnitt ihnen Hände, Ohren und Nasen ab und ließ sie zum Gespött der Menschen umherlaufen.

Hier kam es offenbar nicht zu einem Strafverfahren. König Childebert ließ durch seine Männer sofortige Rache üben, und so bezeichnet Gregor die Vorgänge auch: *ut regis ultio patraretur*. Weitzel sieht die Erzählung jedoch als Beleg für eine im Rahmen eines ordentlichen Strafverfahrens durchgeführte Ermittlungsfolter.<sup>215</sup> Hierfür liegen aber keine Belege vor. Allein die Tatsache, dass Folter angewandt wurde, um den Attentäter zur Nennung seiner Komplizen zu bringen, vermag nicht die Existenz eines geregelten Verfahrens zu belegen, denn Gewalt kann auch

---

<sup>214</sup> Gregor von Tours, *Historia Francorum* X, 18.

<sup>215</sup> Weitzel, *Strafe und Strafverfahren in der Merowingerzeit*, S. 100, Fußnote 142.

faktisch und nicht rechtsförmlich angewendet werden, was in der Merowingerzeit wohl die Regel und nicht die Ausnahme gewesen ist.

Sofern man weiterhin bei der Beurteilung unklarer Fallbeschreibungen mit Jürgen Weitzel<sup>216</sup> bei dem Gebrauch fachterminologischer Ausdrücke seitens Gregors auch mangels weiterer Ausführungen zur Verfahrensweise im Vertrauen auf die juristische Beurteilungskraft des frühmittelalterlichen Kirchenmannes jeweils stets ein obrigkeitliches Strafverfahren annimmt, so würde dies zu weit gehen. Sicherlich ist zu bedenken, dass sich Gregor von Tours grundsätzlich nur zu Angelegenheiten, welche die Kirche betreffen, ausführlich geäußert hat und hinter einigen Sachverhalten, die er mit juristischen Fachtermini beschreibt, formelle Verfahren stehen mögen. Ebenso wahrscheinlich wie diese Annahme Weitzels ist jedoch, dass Gregor, dessen Ausführungen ja auch von einem ausgeprägten Wunderglauben geprägt waren, bewusst die Handlungen des (christlichen) Königs in einem kirchlichen Vorstellungen entsprechenden Licht der Ordnung wiedergab und somit gewohnheitsmäßig strafverfahrensrechtliche Fachtermini benutzte. Wenn somit im dritten Buch der *Historia Francorum*<sup>217</sup> davon die Rede ist, dass Litigius zusammen mit Weib und Kindern gefesselt von Königsboten fortgeführt wurde und nicht wieder nach Clermont zurückkehrte, muss dies nicht zwangsläufig bedeuten, dass in der Nachfolge gegen eben diesen Litigius auch ein Strafverfahren stattfand, obwohl das Abführen in Fesseln dabei nach

---

<sup>216</sup> ebd., S. 110.

<sup>217</sup> Gregor von Tours, *Historia Francorum* III, 13.

germanischem Verständnis ohne Zweifel eine Demütigung des Litigius darstellte. Ob sich der König hier aber bewusst als obrigkeitlicher Strafherr oder lediglich als faktisch überlegener Machthaber gerierte, muss dahingestellt bleiben.

Eine faktische Machtausübung liegt jedenfalls bei der Erzählung über das Ende des Magnowald vor.<sup>218</sup> Dieser wurde auf Befehl König Childeberts II. hingerichtet, als man sich am Hofe in Metz gerade damit verlustierte, anzuschauen, wie ein Tier von einer Meute Hunde umringt und zu Tode gehetzt wurde. Magnowald war zu diesem Fest geladen worden und erschien, ohne zu ahnen, was bevorstand. Ihm wurde nämlich von einem Mann König Childeberts II. während des Tierspektakels hinterrücks mit einer Axt der Schädel gespalten. Magnowalds Körper wurde aus dem Palastfenster geworfen und sein Vermögen zum Staatsschatz eingezogen.

Den Grund für die offensichtlich nicht im Rahmen eines formellen Verfahrens erfolgte Tötung Magnowalds kann Gregor nicht nennen. Er vermutet jedoch, dass Magnowald deshalb umgebracht worden sei, weil er nach dem Tode seines Bruders seine eigene Frau sehr grausam behandelt, ermordet und sich dann mit der Frau seines Bruders vermählt habe. Jürgen Weitzel stellt nun fest, dass eine negative Wertung über das Vorgehen des Königs seitens Gregors von Tours nicht erfolgt und verweist darauf, dass Gregor von Tours offenbar auf die Integrität des Königs setze.<sup>219</sup> Warum aber sollte Childebert II. sich über den Grund für die Tötung ausgesprochen

---

<sup>218</sup> ebd., VIII, 36; hierzu auch Weitzel, S. 215; Scheibelreiter, S. 166.

<sup>219</sup> Weitzel, *Strafe und Strafverfahren in der Merowingerzeit*, S. 120.

haben, wenn dafür ein guter Grund vorlag? Ein Fall der Verletzung der Ehre der Königssippe lag wahrscheinlich nicht vor, denn wenn eine Verbindung zwischen der *stirps regia* und der getöteten ersten Ehefrau Magnowalds bestanden hätte, hätte er diese wiederum aus Vorsicht wahrscheinlich nicht schlecht behandelt und getötet. Zudem wäre die Verbindung wohl auch öffentlich bekannt geworden.<sup>220</sup>

Was vielmehr nahe zu liegen scheint, ist, dass sich König Childebert II. durch Magnowald in seinen Herrschaftsinteressen gestört fand, jedoch keine Möglichkeit sah, ihn im Rahmen einer rechtmäßigen Handlung ergreifen und töten zu lassen. Die Aktion, in der Magnowald schließlich ums Leben gebracht wurde, vermittelt das urtümlich Agonale, das im Rahmen dieser Arbeit bereits mehrfach angesprochen wurde: Der König sah in Magnowald einen Widersacher, den zu töten er sich nicht scheute, um öffentlich seine Machtstellung zu beweisen. Man fühlt sich in der Vorgehensweise dabei an die Tötung des widerspenstigen Kriegers in der „Kruggeschichte“ erinnert. Auch ihn traf plötzlich und unerwartet die Wut des Königs, der ihn nicht etwa wegen einer schlecht gepflegten Ausrüstung, sondern wegen der Weigerung der Überlassung des Kruges in Soissons erschlug. Wiederum befand man sich in Metz in einem Rahmen, der den Machtanspruch des Königs unterstrich. Was bei der Heerschau in der „Krugerzählung“ die Stellung des Königs als Heerführer war, war in Metz die Veranstaltung der „Zirkusspiele“. In der Tradition römischer Mächtiger und Herrscher ließ Childebert II. Tiere gegeneinander

---

<sup>220</sup> In diesem Sinne auch Scheibelreiter, S. 166, der eine Sippenangelegenheit ebenfalls für unwahrscheinlich hält.

kämpfen, er war der Herr über Leben und Tod und genau diesen Eindruck sollten auch die Anwesenden erhalten. Die Tötung des Magnowald passte in diesen Rahmen, und König Childebert II. konnte sich auf die psychologische Wirkung verlassen: die Gäste des Festes waren so überrascht, perplex und eingeschüchtert, dass sie den König gewähren ließen und keinen Widerspruch erhoben. Hierdurch legitimierten sie ihn aber auch gleichzeitig. Somit stellt sich der Fall des Magnowald als eine unrechtmäßige, grausame, auf Hinterlist beruhende und völlig unformalisierte Tötung eines beim König in Ungnade Gefallenen dar. Sie steht in drastischem Widerspruch zu den Mitteln des rationalen Kriminalverfahrens, welches dem germanischen König besonders aus dem Umfeld kirchlicher Angelegenheiten durchaus bekannt war. Dass das Vermögen Magnowalds nach der Tötung zum Königsschatz eingezogen wurde, bedeutet hierbei nicht, dass ein Verfahren stattgefunden hat. Der Vermögenseinzug wurde wohl eher deshalb durchgeführt, weil der König faktisch dazu in der Lage gewesen ist.

Ein weiterer in diesem Zusammenhang interessierender Fall ist der des Herzogs Rauching.<sup>221</sup> Rauching hatte sich mit einflussreichen Männern aus dem Reich Chlothars zusammengeschlossen, angeblich um den Landfrieden zu erhalten, in Wirklichkeit aber, um König Childebert II. zu ermorden. Nachdem der König Nachforschungen anstellen ließ und zu dem Schluss gekommen war, dass Rauching wirklich ein Verräter war, ließ er ihn zu sich kommen, unterhielt sich

---

<sup>221</sup> Gregor von Tours, *Historia Francorum* IX, 9; Fredegar IV, 8; hierzu ebenfalls Scheibelreiter, S. 166, Weitzel, S. 119 f..

mit ihm und sandte ihn wieder fort. Als Rauching jedoch die Tür passierte, wurde er von Männern des Königs ergriffen, niedergeworfen und getötet, indem sie ihm mit Schwertern den Kopf zerhieben.

Die hinterhältig durchgeführte Tötung des Herzogs zeigt keinen Anhaltspunkt für ein vorher durchgeführtes Strafverfahren. Dies kann man einmal darauf zurückführen, dass die große Macht, die der Verschwörer Rauching hatte, es verbot, sich mit einem langwierigen Prozess der Gefahr auszusetzen, einer weiter wachsenden Verschwörung zum Opfer zu fallen.<sup>222</sup> Neben dieser dringenden Gefahr spielte wohl aber noch ein anderer Aspekt bei der heimtückischen und schnellen Tötung Rauchings eine Rolle. Die gnadenlose sofortige Austilgung des Verräters „planvoll und skrupellos, ohne Rücksicht auf eine Art königlichen Ehrenkodex“<sup>223</sup> zeigt einen Wesenszug der germanischen Konfliktregelung, wie er bereits mehrfach beschrieben worden ist: Sobald sich der König in den Interessen der eigenen Sippe verletzt sah, nahm er schnell und grausam Rache an den Verrätern. Sofortige und erbarmungslose Selbsthilfe, auch hinterhältige, war ein Zeichen an die Gegner, dass man stark und mächtig war und mit jedem Angriff fertig werden würde. Diese Handlungen waren es, welche die Macht des Königs demonstrierten und seine Konkurrenten um den Königsthron im Zaum hielten. Langwierige Strafverfahren konnten in der agonal-germanischen Sphäre verräterischer Grafen und Herzöge dem König

---

<sup>222</sup> So Roth (Weitzel Fußnote 221). Weitzel stellt die Frage nach möglichen Komplikationen bei Festnahme und Verurteilung. *Strafe und Strafverfahren in der Merowingerzeit*, S. 120.

<sup>223</sup> Georg Scheibelreiter, S. 166.

nicht helfen, bedeuteten vielmehr ein Zeichen der Schwäche, ein wertloses Gebilde eines grundsätzlich auf gleicher Stufe und nicht über ihnen stehenden Mannes aus der Sippen- und Sippengesellschaft des beginnenden Mittelalters, der zwar ihr Gefolgsherr war, dem sie die Gefolgschaft aber deshalb (hinterlistig) aufgekündigt hatten, weil sie sich in der vermeintlich stärkeren Position wähnten. Aus Habgier gingen sie deshalb sogar gegen den König vor.

Strafverfahren waren also in der germanisch geprägten Sphäre von Machtgier, Untreue und Verrat oftmals nicht das richtige Mittel der Konfliktbewältigung, wie wohl auch in dem Fall des Boantus.<sup>224</sup> Gregor von Tours erwähnt die Angelegenheit nur mit wenigen Worten, so dass sichere Schlussfolgerungen schwer fallen; jedoch ist die Rede davon, dass Boantus, „*qui sibi semper fuerat infidelis*“, vom König für diese Untreue durch Männer seiner Gefolgschaft mit Schwertern getötet wurde, nachdem diese vorher sein Haus umringt hatten. Von einem Strafverfahren kann man bei den hier beschriebenen Vorgängen nicht ausgehen.

Mit den gleichen Maßstäben muss man die Erzählung vom Franken Eberulf bewerten.<sup>225</sup> Sie beginnt mit den Worten, dass König Gunthramn eine Untersuchung über den Tod seines Bruders Chilperich einleitete (*mortem fratris conaretur inquirere*). Hiernach könnte man zunächst irrtümlich von einem formellen Untersuchungsverfahren und einem nachfolgenden geregelten Strafprozess ausgehen. Nachdem Gunthramn jedoch von Königin

---

<sup>224</sup> Gregor von Tours, *Historia Francorum* VIII, 11.

<sup>225</sup> Siehe Gregor von Tours, *Historia Francorum* VII, 21, 22, 29.

Fredegunde in den Glauben versetzt worden war, dass Eberulf den Chilperich umgebracht hatte, „schwur der König vor allen seinen Großen, dass er nicht nur ihn, sondern auch seine Nachkommenschaft bis in das neunte Glied ausrotten würde.“ Mit einem geordneten Strafverfahren hat das nachfolgende Geschehen dann nichts mehr zu tun. Zwar verteilt König Gunthramn noch das Vermögen Eberulfs auf verschiedene Getreue (bei der Ansichnahme kann man an einen antiken Verhältnissen vergleichbaren Vermögenszug denken<sup>226</sup>), den Eberulf lockte er aber nicht mit dem Versprechen eines gerechten Gerichtsverfahrens aus dem Kirchenasyl. Vielmehr schickte er ihm einen hinterlistigen Mörder, der zuerst das Vertrauen Eberulfs erschlich, ihn aber schließlich überfiel und mit seinen Männern niedermachte.

Was nun in den nicht durch die Durchführung von vorherigen Strafverfahren geprägten Fällen des Magnowald, Rauching, Boantus und auch des Eberulf auffällt, ist, dass der König jeweils nach der unformalisierten Tötung der Verräter ihr Vermögen einziehen ließ und somit die hinterlistigen Hinrichtungen noch mit einem fast staatlich wirkenden Akt beendete. Die Konfiskation des gesamten Vermögens eines Verräters, die u.a. auch die wohl im Rahmen eines relativ geordneten Verfahrens verurteilten Söhne des Waddo erleiden mussten, konnte dem königlichen Schatz durchaus erhebliche Geldbeträge zufließen lassen, wenn man bedenkt, dass nicht nur die Söhne des Waddo, sondern auch Rauching über erhebliche Reichtümer verfügten. Als z.B. die Ehefrau Rauchings von dem

---

<sup>226</sup> So Scheibelreiter, S. 33 f.; siehe hierzu sogleich unten.

Tode ihres Mannes erfuhr, zog sie nach den Worten Gregors von Tours gerade hoch zu Ross zu einem Gottesdienst nach Soissons. Sie war mit prächtigem Geschmeide und kostbaren Edelsteinen geziert und mit schimmerndem Gold bedeckt. Die Männer, die der König aussandte, um die Wertgegenstände Rauchings zu konfiszieren, entdeckten in dessen Schatzkammern Reichtümer, wie man sie nicht einmal im Königsschatze anzutreffen vermochte.

Georg Scheibelreiter stellt zutreffend fest, dass die Vermögenskonfiskation in dieser obrigkeitlich anmutenden Art und Weise seitens der germanischen Könige eine Vorgehensweise darstellt, wie sie in der germanischen Welt grundlegend fremd ist; es handelt sich hierbei wohl vielmehr um ein Element römischer Staatlichkeit, das seitens der germanischen Herrscher übernommen wurde.<sup>227</sup> Deshalb nimmt er an, dass die Konfiskation gegenüber der romanischen Bevölkerung Galliens immer eher den Charakter einer amtlichen Handlung getragen habe, während die Einziehung des Vermögens germanischer Verräter „im Grunde“ eher ein Beutemachen des Königs dargestellt habe als eine obrigkeitliche Handlung. Dies ist wohl eine grundsätzlich zutreffende Einschätzung. Zu sehen ist aber auch, dass sich der König gerade im germanischen Umfeld des Mittels der quasi staatlichen Vermögenseinziehung bediente, somit obrigkeitliche Elemente in die urtümlich-agonale Konfliktregelung der germanischen Sphäre hineintrug, wilde und sofortige Brutalität mit der Sphäre des Staatlichen verband, sie seinen unterlegenen Gegnern und deren Familien als Sieger in einem traditionell geführten Konflikt

---

<sup>227</sup> Siehe hierzu Scheibelreiter, S. 31 ff.

aufzwang und sie dadurch zusätzlich demütigte, dass er sie durch die formelle Konfiskation nicht wie zwar besiegte aber freie Germanen, sondern wie Untertanen des Königs behandelte. Ein solches obrigkeitliches Auftreten war aber eben nur dann möglich, wenn bereits der Sieg in dem Konflikt auf herkömmlich agonale Weise herbeigeführt worden war. Dass nämlich ein Auftreten als obrigkeitlicher Strafherr gegenüber einflussreichen germanischen Kreisen deren gefährlichen Unwillen hervorrufen konnte, mag man aus dem Bericht über das Ende König Childerichs II. und seiner Familie im Jahre 675 ersehen.<sup>228</sup> Childerich II. hatte den aus einer einflussreichen fränkischen Sippe stammenden Bodilo ungerechtfertigt an einen Pfahl binden und öffentlich auspeitschen lassen. Bodilo tat sich daraufhin mit anderen bedeutenden Franken zusammen, überfiel König Childerich II. und tötete ihn mitsamt seiner Familie, rächte sich also blutig und unnachsichtig wohl auch für die Kränkung, die er dadurch erfahren hatte, dass er wie ein Unfreier und Untertan des Königs behandelt worden war.

Sofern man sich also mit der Entwicklung formeller und obrigkeitlicher Prozesskultur im Merowingerreich beschäftigt, kommt man zu dem Ergebnis, dass diese wohl in den Grundzügen bekannt war, jedoch nicht immer und überall angewendet wurde. Es ist zu vermuten, dass das kirchliche Umfeld mit seiner synodalen Verfahrenspraxis hierbei der Ausgangspunkt der Entwicklung war. Wenn der König aber auch in außerkirchlichem Bereich Strafverfahren durchführte, betrafen diese in der Regel

---

<sup>228</sup> Fredegar cont. c. 2; hierzu auch Ewig, S. 165, und Weitzel, S. 121.

Angelegenheiten, welche sich durch eine Nähe zum Königtum auszeichneten. Das bedeutete allerdings nicht, dass sich die Könige nicht darum bemühten, in den privaten Bereich der Konfliktregelung einzudringen. Zu diesen Versuchen von Königen, sich im Bereich der privaten Regelung von Konflikten als Strafherren zu gerieren, gehört auch der Bericht Gregors von Tours über den Totschlag des Herzogs Amalo durch ein junges Mädchen von freiem Stande, welches auf diese Weise wohl eine versuchte Vergewaltigung durch den Herzog rächen und weiteren Misshandlungen aus dem Weg gehen wollte<sup>229</sup>. Das Mädchen konnte zu König Childebert fliehen, warf sich ihm zu Füßen und erzählte ihm die Geschichte. Daraufhin verschonte der König nach den Worten Gregors einmal das Leben der jungen Frau und stellte ihr andererseits auch einen königlichen Befehl aus, durch den sie unter den persönlichen Schutz des Königs gestellt wurde und von den Verwandten des Herzogs nicht angerührt werden durfte.

Dieses Vordringen in außerkönigliche Bereiche konnte aber wohl keinen durchschlagenden Erfolg haben, solange sich der König vor allem in der Sphäre der fränkischen Bevölkerung noch die herkömmliche Position einer zwar geachteten aber nicht obrigkeitlichen Person besaß. In der königlichen Sphäre stand es dem Herrscher dabei am ehesten frei, ob er sich dafür entschied, ein nach außen förmliches Verfahren durchzuführen oder sich schlichtweg germanisch-agonal für eine schnelle blutige Rache entschied, die oftmals und vor allem gegenüber sehr einflussreichen Franken die einzige Möglichkeit der Konfliktbewältigung

---

<sup>229</sup> Gregor von Tours, *Historia Francorum* IX, 27.

darstellte.<sup>230</sup> Wenn Streitigkeiten gegeben waren, die gemeinhin den Sippen zur eigenständigen Lösung angehörten, stellte sich für den König ein Legitimationsproblem peinlichen Strafens, das er auch nicht mittels eines besonders ausgefeilten formellen Strafprozesses anstelle der herkömmlichen agonalen und abergläubischen Herangehensweise zu lösen imstande war – er war schlicht nicht zuständig. In diesem Sinne führt auch Weitzel aus, dass Gregor von Tours zwar etliche Fälle gemeiner, nicht den Herrschaftsbereich betreffender Kriminalität beschreibt, in denen ein König persönlich die Verfolgung anordnete oder gar leitete. Jedoch gesteht auch Weitzel im Folgenden ein, dass sich diese Fälle oftmals doch durch eine besondere Verbindung zum Hofe kennzeichnen lassen. In Not geratene Konfliktbeteiligte wendeten sich nämlich häufig selbst schutzsuchend an den König und ermöglichten ihm somit, sich selbst in die Angelegenheit einzumischen.<sup>231</sup> Ob sich aber der König in einer solchen Situation des Mittels eines formalisierten Strafverfahrens bediente oder eine germanischem Recht entsprechende Vermittlerrolle einnahm, vermochte nichts daran zu ändern, dass die Legitimation zum Tätigwerden sich erst aus der Anrufung seitens eines der Konfliktpartner ergab.

Wenn man dann etwa das Dekret König Childeberts II. vom 29. Februar 596 betrachtet, treten erhebliche Zweifel auf, ob die genannten Anordnungen im Sinne des Talionsprinzips<sup>232</sup> tatsächlich durchgesetzt wurden. Dort heißt es:

---

<sup>230</sup> Beachte aber auch die Ausführungen bei E.I. am Ende.

<sup>231</sup> Weitzel, *Strafe und Strafverfahren in der Merowingerzeit*, S. 126.

<sup>232</sup> Siehe hierzu auch Wolfgang Schild, *Talio(n)*, Sp. 446 f..

c. 5. Bei Totschlägen aber befehlen wir folgendes zu beachten, daß, wer auch immer in verbrecherischer Vermessenheit einen andern ohne Rechtsgrund tötet, von Lebensgefahr betroffen werde. Denn er darf sich nicht mit Lösungspreis lösen oder büßen. Sollte etwa übereingekommen werden, dass derjenige mit Zahlung davonkommt, darf ihn keiner von den Verwandten oder Freunden irgendwie unterstützen; sondern wer sich unterfängt, ihn mit etwas zu unterstützen, büße durchaus sein Wergeld. Weil es gerecht ist, daß, wer zu töten weiß, lerne zu sterben.<sup>233</sup>

Ebenso kritisch sind auch die Anordnungen der amtlichen Strafverfolgung in der *Decretio Childeberti* III (596) zu sehen:

Übereingekommen, und so gebieten wir, dass ein jeder Richter, sowie er von einem verbrecherischen Räuber hört, zu dessen Behausung gehe und denselben binden lasse, so dass er, wenn er ein Franke ist, vor unser Angesicht gestellt, und wenn er zu den geringeren Personen gehört, auf der Stelle gehengt werde.<sup>234</sup>

#### **IV. Germanisches Königtum und romanische Bevölkerung**

Der König konnte für die fränkischen Bevölkerungsschichten des Merowingerreiches aufgrund des germanischen Hintergrundes seiner Position nur schwer als obrigkeitlicher Straherr auftreten. Es stellt

---

<sup>233</sup> „c. 5. De homicidiis vero ita iussimus observare, ut quicumque auso temerario alio sine causa occiderit, vita periculum feriat. Nam non de precium redemptionis se redimat aut componat. Forsitan convenit, ut ad solutionem quisque discendat, nullus de parentibus aut amicis ei quicquam adiuvet, nisi qui praesumpserit ei aliquid adiuvere, suum weregildum omnino componat; quia iustum est, ut qui novit occidere, discat morire.“ - K. A. Eckhardt, *Germanenrechte* 1953; MGH Cap. 1, Nr. 7, S. 15 ff., 16; Sellert/Rüping, S. 69 f..

<sup>234</sup> „Convenit, et ita bannivimus, ut unusquisque iudex, criminosum latronem u audierit, ad casam suam ambulet et ipsum legare faciat, ita ut, si Francus fuerit, ad nostra presencia dirigatur, et si de dibiliores personas fuerit, in loco pendatur.“ - K. A. Eckhardt, *Germanenrechte* 1953; Sellert/Rüping, S. 82.

sich die Frage, wie es in dieser Hinsicht mit der romanischen Bevölkerung des Frankenreiches stand. Einflussreiche Familienverbände finden sich auch hier. Als bestes Beispiel kann die Verwandtschaft Gregors von Tours selbst angeführt werden. Er war Bischof von Tours (573-595), sein Onkel Nicetius Bischof von Lyon (552-573). Sein Onkel Gallus war von 525 bis 551 Bischof in Clermont, sein Vater Florentius war Senator in der Auvergne, ebenso wie dessen Vater Georgius. Die Frau des Georgius, Leocadia, war die Tochter des Leocadius, der in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts Senator in Bourges war. Die mütterliche Linie Gregors weist ebenfalls mehrere bedeutende Männer auf, so Euphronius, der direkt vor Gregor von 561 bis 573 Bischof von Tours war und den Gregor offenbar „beerbt“ hat, weiterhin Tetricus, von 539 bis 572 Bischof von Langres, den erwähnten Nicetius, 552 bis 573 Bischof von Lyon, Gundulfus, 581 *ex domestico* und *dux* des Königs Childebert, Sacerdos, Bischof von Lyon (gestorben 552), Florentius, der 513 zum Bischof von Gent erwählt wurde und einen weiteren Gregor, Graf in Autun und von 506 bis 539 Bischof von Langres.<sup>235</sup> Diese auffallende Häufung politischer Ämter in der Familie Gregors stellt keine Seltenheit in der Gesellschaft des romanischen Galliens dar, denn während sich nach der Invasion der germanischen Heere auf dem Lande die Grundherrschaften des fränkischen Adels etablierten, behielten in den *civitates* die alteingesessenen romanischen Senatorengeschlechter ihren bisherigen dominierenden Einfluss. Bischofssitze wurden dabei oftmals wie ein Erbe an einen

---

<sup>235</sup> Der Stammbaum Gregors ist in der Einleitung der Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe der zehn Bücher Gregors von Tours abgedruckt.

jüngeren Verwandten vermacht.<sup>236</sup> So verweist Althoff zum Beispiel auf das Testament des Bischofs Bethramns von Le Mans, aus dem hervorgeht, dass in dessen Familie ebenfalls mehrfach das Bischofsamt an Verwandte weitergegeben wurde.<sup>237</sup>

In diesem Zusammenhang ist auch die Erzählung von der „Machtergreifung“ des Priscus und seiner Familie nach dem Bischofsamt in Lyon von Interesse. Nachdem dort Bischof Nicetius gestorben war, übernahm Priscus das Bischofsamt. Mit seiner Frau Susanna fing er an, viele von denen zu verfolgen und zu töten, welche die Vertrauten Nicetius gewesen waren. Auch lästerten beide oft über den verstorbenen Nicetius und suchten durch diese Mittel ihre „eigene“ Bischofsherrschaft zu etablieren. Dass es sich bei dieser Aktion um eine Sippenangelegenheit handelte, wird zudem nicht nur dadurch deutlich, dass Susanna ausdrücklich im Rahmen der Vertreibung und Ermordung der Vertrauten des Nicetius erwähnt wird, sondern auch durch die Erzählung Gregors, wonach die Frau des Bischofs mit ihren Mägden das Haus des Bischofs bewohnte und auch ungehindert die Zelle des ehemaligen Bischofs betreten konnte.<sup>238</sup>

Wichtige und einflussreiche romanische Sippenverbände fanden sich somit besonders im kirchlichen Bereich; im sechsten Jahrhundert waren die Bischofsstühle wohl ausschließlich mit Romanen, oft Mitgliedern des Senatorenadels, besetzt.<sup>239</sup> Gerade aus diesem

---

<sup>236</sup> Althoff, *Verwandte, Freunde und Getreue*, S. 42.

<sup>237</sup> Margarete Weidemann, *Das Testament des Bischofs von Le Mans vom 27. März 616*.

<sup>238</sup> Gregor von Tours, *Historia Francorum* IV 36.

<sup>239</sup> Weitzel, *Strafe und Strafverfahren in der Merowingerzeit*, S. 94; Pontal, S. 20.

Umfeld hat das germanische Königtum Impulse zur Ausübung formalisierter Strafverfahren erhalten<sup>240</sup>, was die Vermutung nahe legt, dass im Hinblick auf die Frage nach der Ausbildung öffentlicher Strafgewalt im Merowingerreich der König von den romanischen Bevölkerungsschichten eher als obrigkeitlicher Strafherr akzeptiert wurde als in der germanischen Sphäre. Dies könnte etwa mit der romanischen staatsrechtlichen Tradition in Zusammenhang stehen, die sowohl die feste und verpflichtende römische Staatsbürgerschaft als auch die Existenz eines ordentlichen Strafverfahrens kannte. Dass das Bewusstsein der Staatlichkeit in der frühen Merowingerzeit besonders vom romanischen Senatorenadel bewahrt und gelebt wurde, vermag man anhand verschiedener Überlegungen über das Verhältnis der romanischen zu den fränkischen Bevölkerungsanteilen des Frankenreiches annehmen. Für den romanischen Senatorenadel musste sich der Wechsel weg von der römischen und hin zur fränkischen Herrschaft zunächst nicht zerstörend ausgewirkt haben, nahmen sie doch auch nach der germanischen Wende oftmals noch bedeutende Positionen ein. Eine klare Änderung zwischen einer „romanischen“ und einer „fränkischen“ Welt war für sie somit nicht gegeben. Was aber im Bewusstsein der hohen romanischen Schichten wohl existierte, war eine Gefühl der Überlegenheit gegenüber den Barbaren, die zwar militärisch stärker als die römischen Truppen gewesen waren, sich jedoch nicht ansatzweise mit der kulturellen Überlegenheit des Römischen Reiches messen konnten. Georg Scheibelreiter beschreibt es als „die alte Abneigung der Weltbürger, die nun ihre Ökumene

---

<sup>240</sup> Siehe oben, C..

durch die *gentes* bedroht sahen. Wenn man schon deren Anwesenheit nicht vermeiden konnte, so galt es Abstand zu wahren und die kulturlosen Eindringlinge ihre Unterlegenheit fühlen zu lassen.<sup>241</sup> In dieser Hinsicht unterschieden sich auch die romanischen Sippenverbände zu den germanischen. Römisches Weltgefühl, Bildung und Kultur prägten ihr Verhalten in Konfliktsituationen. Die Prinzipien eines geordneten Kriminalverfahrens, welches im kirchlichen Bereich in wichtigen Teilen bewahrt worden war, kannten sie aus einer jahrhundertealten Tradition einer funktionierenden öffentlichen Gerichtsbarkeit im Römischen Reich. Selbsthilfe, Blutrache, wildes, hinterlistiges und hemmungsloses Töten, um die Ehre der Familie zu bewahren, war ihnen fremd, sahen sie sich doch in erster Linie als Bürger des Staates und erst dann als Privatperson. Aus dieser Sphäre der Bewahrung römisch-antiker Tradition gelangten nun auch zu den germanischen Königen Anregungen zur Ausbildung von Staatlichkeit und - besonders aus dem kirchlichen Bereich - Impulse zur Pflege und Annahme eines geordneten Kriminalverfahrens in Konfliktsituationen.

So erkennt auch Georg Scheibelreiter in dem Konfliktverhalten germanischer Könige gegenüber Angehörigen der romanischen Bevölkerungsschichten im Frankenreich Elemente staatlicher und obrigkeitlicher Handlungsweisen, indem er Beispiele der Vermögenskonfiskation untersucht, welche im Rahmen fränkischer Beziehungen neu und eher fremdartig wirken mussten, jedoch wohl in antiker Tradition der Bestrafung von Staatsfeinden nahe

---

<sup>241</sup> Scheibelreiter, S. 13 f..

kommen.<sup>242</sup>

Zu nennen sind hier Fälle, die sich im südlichen Gallien zugetragen haben - einem Teil des Frankenreiches, in dem man am ehesten das Überleben der römischen Tradition der Bürgertreue zum Staate erwarten kann. Gregor von Tours berichtet von der Niederschlagung des von senatorischen Familien in der Auvergne angezettelten Aufstandes gegen König Theuderich I. im Jahre 532.<sup>243</sup> Während sein Heer in üblich barbarischer Weise das Land verwüstete, wurden die Mutter und die Tante des Rädelführers Arcadius gefasst und zur Verbannung verurteilt. Ihr gesamtes Vermögen wurde der Einziehung unterworfen. Scheibelreiter sieht in diesem Vorgehen wohl zurecht einen klaren Kontrast zu dem ungehemmten Wüten des Heeres in dem Landstrich. Die Konfiskation des Vermögens scheint in einem obrigkeitliche Züge tragenden Verfahren durchgeführt worden zu sein und somit einer staatlich-obrigkeitlichen Bestrafung nahe zu kommen. In diesem Sinne sagt Scheibelreiter auch, dass die Konfiskation gegenüber der romanischen Bevölkerung Galliens immer eher den Charakter einer amtlichen Handlung getragen habe, während die Einziehung des Vermögens germanischer Verräter „im Grunde“ mehr ein Beutemachen des Königs dargestellt habe als eine obrigkeitliche Handlung.<sup>244</sup>

Eben solche, jedoch noch deutlichere, Züge der obrigkeitlichen Strafe der Vermögenskonfiskation trägt das Vorgehen König Gunthramns gegen das Vermögen des untreuen Feldherren Eunius

---

<sup>242</sup> ebd., S. 31 ff.

<sup>243</sup> Gregor von Tours, *Historia Francorum* III, 12.

<sup>244</sup> ebd., S. 31 ff.

Mummolus.<sup>245</sup> Der militärische Führer war zum Gegner übergelaufen und schließlich zu Tode gekommen. Seine Frau wurde nun gezwungen, allen Besitz des Mummolus an König Gunthramn zu übergeben, immerhin 250 Pfund Silber und mehr als 30 Pfund Gold und somit ein beachtliches Vermögen. König Gunthramn teilte daraufhin dieses Geld mit seinem Neffen König Childebert II. und schenkte von seinem Anteil das meiste den Armen. Die gesamte Konfiskation vermittelt somit nicht den Eindruck einer wilden und zügellosen Racheaktion, sondern mutet wie eine regelrechte quasi-staatliche Geldstrafe an, welche die Frau des Mummolus an die „Obrigkeit“ zu leisten hatte. Dieser Anschein wird noch dadurch verstärkt, dass die Vermögensmasse des Mummolus aufgeteilt wurde und Sidonia, die Frau des Mummolus<sup>246</sup>, den Teil des Besitzes behalten durfte, den sie von ihren Eltern erhalten hatte.

Stellt man sich nun die Frage, warum die romanischen Traditionen im Bereich der Strafrechtspflege nicht auch in weitem Umfang den außerkirchlichen Bereich ergriffen haben, muss man zunächst bedenken, dass die Kirche es als Überbringerin antiker Traditionen in der Merowingerzeit äußerst schwer hatte, ihre eigene Position zu verteidigen. Die christliche Religion war als städtische Schriftreligion in die gallischen Provinzen vorgedrungen, sah sich jedoch nun mit einem gravierenden Niedergang der antiken Rahmenbedingungen konfrontiert.

Als wichtiger Aspekt, der nicht nur die Kirche an sich, sondern die gesamte Streitkultur der Antike betrifft, ist dabei der Niedergang der

---

<sup>245</sup> Gregor von Tours, *Historia Francorum* VII, 40.

<sup>246</sup> Fredegar IV, 4.

antiken Bildung zu sehen.<sup>247</sup> Gregor von Tours schreibt, quasi als Begründung zum Verfassen seiner zehn Bücher:

Da die Pflege der schönen Wissenschaften in den Städten Galliens in Verfall geraten, ja sogar im Untergang begriffen ist, hat sich kein in der Redekunst erfahrener Grammatiker gefunden, um in Prosa oder Versen zu schildern, was sich unter uns zugetragen hat, [...] So mancher hat oftmals jenen Mangel beklagt und ausgesprochen: ‚Wehe über unsere Tage, dass die Pflege der Wissenschaften bei uns untergegangen ist, und niemand im Volke sich findet, der das, was zu unsern Zeiten geschehen ist, zu Pergament bringen könnte!‘<sup>248</sup>

Dieser Rückgang antiker Bildung liegt wohl darin begründet, dass mit der Abtrennung der gallischen Provinzen vom Römischen Reich und der Einnahme durch die kulturell noch sehr urtümlichen germanischen Stämme ein Klima geschaffen wurde, in dem antike Traditionen gegenüber dem agonal-wilden Streitverhalten der Eroberer verblassten. Dass die Bildung und die Schulen im Merowingerreich zudem nicht aus eigener Kraft der romanischen Oberschicht am Leben erhalten werden konnten, mag man auch mit den Aspekten des Bevölkerungsrückganges und der Enturbanisierung begründen. Vor allem infolge verschiedener Pestepidemien kam es nämlich im Verlauf der ersten frühmittelalterlichen Jahrhunderte dazu, dass die Bevölkerungszahl Galliens von vormals etwa fünf Millionen Menschen auf etwa drei Millionen im siebten Jahrhundert schrumpfte. Die Entwicklungspotentiale verlagerten sich angesichts der sowieso

---

<sup>247</sup> Hierzu siehe auch Angenendt, *Das Frühmittelalter*, S. 201 ff.

<sup>248</sup> Gregor von Tours, *Historia Francorum*, erste Vorrede, Band 1, S. 3.

geschwächten gesellschaftlichen Kräfte dabei unter dem Einfluss der fränkischen Eroberer zudem immer mehr in den ländlichen Bereich, entzogen somit den Städten die Möglichkeiten, aus eigener Kraft neue kulturelle Einrichtungen voranzutreiben. Speziell für die Kirche bedeutete diese Situation eine große Herausforderung. Arnold Angenendt beschreibt es so:

Weil nahezu die gesamte Bevölkerung auf dem Lande lebte, musste die Kirche gerade hier die Christianisierung voranzutreiben suchen, was aber in der gegebenen Situation eine nicht eben leichte Aufgabe war. Schon die Errichtung einer Kirche auf dem Dorf und zusätzlich noch deren Ausstattung mit kostbarem liturgischen Gerät, mit Gewandung und Büchern, wie obendrein noch der Unterhalt des Geistlichen erforderten hohe Aufwendungen. Noch tiefgreifendere Schwierigkeiten ergaben sich daraus, dass das Christentum ein gewisses Maß an Bildung und Unterricht verlangte, was aber in der dörflich-agrarischen Welt, die aller literarischen und schulischen Bildung völlig fern stand, fremdartig wirken musste. Weiter bedurfte es zur Aufrechterhaltung der kirchlichen Kommunikationsstrukturen hinreichender Verkehrsmöglichkeiten, etwa für die Synoden, für den innerdiözesanen Verkehr oder auch für die Pfarrvisitation des Bischofs. Selbst für den Aufbau einer Pfarrei ergaben sich unerdenkliche Schwierigkeiten, denn wie sollte man die verstreut siedelnden Menschen zu einer Gemeinde versammeln!<sup>249</sup>

Diese Umgebungsvoraussetzungen der Auflösung waren es, die in der Zeit der Spätantike und des frühen Mittelalters auch zu einem Rückgang der Staatlichkeit führten, welche Raum schaffte für das

---

<sup>249</sup> Angenendt, *Das Frühmittelalter*, S. 148.

Vordringen archaischer Sozialformen, zu denen sowohl das germanische Sippenwesen als auch die aus diesem Bereich entspringenden Formen der Konfliktlösung, nämlich vordringlich der Blutrache und der Fehde, gehörten. Die Kirche als Bewahrerin antiker Werte konnte diese in der gegebenen Situation zwar teilweise in das Frühmittelalter hinüberretten, zu mehr war sie mit ihren Kräften aber nicht fähig. Selbst sie konnte nicht mehr sicherstellen, dass eigene Bischöfe und deren Angehörige die neuen Umgangsformen der fränkischen Eroberer für sich annahmen.

In diesem Zusammenhang fällt eine Erzählung Gregors von Tours im dritten Buch der *Historia Francorum* in das Blickfeld.<sup>250</sup> Als der wohl romanische Bischof Desideratus von Verdun gestorben war, wurde Agirich, dem Namen nach ein Franke, Bischof in der Stadt. Siagrius nun war ein Sohn des verstorbenen Desideratus. Von seinem Vater hatte er weder den Bischofsstuhl noch großes Vermögen geerbt, denn Desideratus von Verdun war zu seinen Lebzeiten von Sirivuld bei König Theuderich verklagt und nach den Angaben Gregors von Tours nicht nur seiner Güter beraubt, sondern auch Misshandlungen unterzogen worden. Siagrius wollte sich nun an Sirivuld für die seinem Vater widerfahrene Unbill rächen. Deswegen überfiel er im Frühnebel Sirivuld mit einer bewaffneten Mannschaft auf einem seiner Höfe im Gebiet von Dijon. Zuerst töteten sie einen der Gefolgsleute des Sirivuld in der Annahme, es handele sich um dessen Herren. Ein Mitglied des Hausgesindes sagte ihnen jedoch, dass der Getötete nicht Sirivuld gewesen sei. Daraufhin drangen sie zur Kammer des Sirivuld vor, um ihn zu

---

<sup>250</sup> Gregor von Tours, *Historia Francorum* III, 35.

töten, wurden jedoch in einen hinhaltenden Kampf verwickelt, so dass sie schließlich die Seitenwand des Schlafgemaches durchbrachen und Sirivuld mit ihren Schwertern niederhieben.

Die Erzählung schildert anschaulich, was man sich unter dem Aspekt der „Barbarisierung“ auch romanischer Sippen- und Familienverbände vorstellen kann. Desideratus und sein Sohn Siagrius stammten aus einer ursprünglich einflussreichen und angesehenen romanischen Familie. Ihre Besitzstände erstreckten sich dabei wohl auf umfangreiche Güter und politischen Einfluss, der sich auch in einem Bischofsstuhl manifestieren konnte. Nun waren diese Besitzstände mit dem Tode des Desideratus geschwunden und der Siagrius sah sich als Nachfolger seines Vaters in der Familie gezwungen, wieder an alte Zeiten des Wohlstandes und der Macht anzuknüpfen; er musste aktiv werden und konnte sich nicht auf den inzwischen geschwundenen Pfründen ausruhen. Als Angehöriger des romanischen Adels im Römischen Reich hätte ihm wohl eine Karriere als Beamter oder Soldat im Staate ein solches Mittel sein können. Im fränkischen Reich fehlte es an solchen Möglichkeiten, vielmehr war seine Familie ja gerade von König Theuderich ihrer Reichtümer beraubt worden.<sup>251</sup> Folglich tat er das, was auch ein junger Franke in seiner Position getan hätte. Zur Wiederherstellung der Ehre und des Ansehens seiner Familie griff er zum einzigen zur Verfügung stehenden Mittel: Er übte blutige Rache an denen, die seinem Vater und somit seiner Familie geschadet hatten.

Auch die von Gregor von Tours erzählte Geschichte über den Tod

---

<sup>251</sup> Und das wohl zu Unrecht, denn Desideratus war ja auf seine Bischofsposition zurückgekehrt.

seines Bruders Petrus ist in diesem Sinne zu werten.<sup>252</sup> Petrus war in Streitigkeiten um die Besetzung des Bischofsstuhles in Langres verwickelt, in deren Verlauf barbarisch-germanische Konfliktsitten letztendlich zu seinem Tode führten. Nach der Darstellung Gregors lag der Bischof Tetricus von Langres nach einem Schlaganfall krank und ohne Aussicht auf Heilung danieder, was den König dazu veranlasste, den Munderich, dem Namen nach wahrscheinlich ein Franke, als Nachfolger für Tetricus aufzustellen. Munderich geriet jedoch in den Verdacht der Untreue gegenüber dem König, wurde daraufhin vom König in Haft genommen<sup>253</sup> und schied somit als Bischofskandidat aus. Nun beginnt die Erzählung eine Wendung zu nehmen, wie sie wohl für die Familientradition Gregors von Tours keine Ungewöhnlichkeit darstellte: Der kranke Bischof Tetricus von Langres war ein Verwandter Gregors von Tours und dessen Bruder Petrus versuchte, den Silvester, ebenfalls ein Verwandter, in die Nachfolgeposition für das Bischofsamt zu bringen, was ihm auch gelang. Dies verwundert umso mehr, da Silvester erst noch zum Priester geweiht werden musste, bevor er Bischof werden konnte.<sup>254</sup> Wenn der Plan gelungen wäre, wäre der Bischofsstuhl in Langres also wieder mit einem Mann aus der Verwandtschaft Gregors von Tours besetzt worden. Dazu kam es jedoch nicht, weil der ebenfalls kranke Silvester vor seiner Einsetzung als Bischof verstarb. Diese, für die Familie Gregors von Tours sehr unglückliche Wendung,

---

<sup>252</sup> Gregor von Tours, *Historia Francorum* V, 5.

<sup>253</sup> Ein weiterer Fall formalisierten Vorgehens gegen Verbrecher, die sich im kirchlichen Umfeld befanden. Vgl. oben, C.III..

<sup>254</sup> Petrus, selbst Diakon, war offenbar nicht in der Position, sich selbst direkt um das Bischofsamt zu bemühen.

wurde nun noch dadurch verstärkt, dass der vom verstorbenen Bischof Tetricus abgesetzte Diakon Lampadius aus Hass auf Petrus den Sohn des verstorbenen Silvester gegen Petrus aufbrachte, so dass der „junge und leichtsinnige Mensch“ den Petrus, mit dem er ja selbst verwandt war, öffentlich als Mörder seines Vaters anklagte, weil er meinte, Silvester sei durch Petrus „böse Künste“ umgebracht worden. Petrus flüchtete sich vor dem Vorwurf des Mordes nach Lyon zu Bischof Nicetius, einem Onkel sowohl des Petrus als auch von Gregor von Tours, um sich dort vor zahlreichen Bischöfen und Großen des Landes mittels eines Reinigungseides von dem Mordvorwurf zu befreien. Dem ungewöhnlichen germanischen Prozessmittel des Reinigungseides, welcher eigentlich gegen das kanonische Recht verstieß, folgte zwei Jahre später der Mord an Petrus durch den Sohn Silvesters. Angestiftet durch Lampadius traf er ihn auf offener Straße mit einem Speer und tötete den Diakon hiermit.

Das Verhalten des Sohnes zeigt die gleichen Züge des „Abrutschens“ in agonale Verhaltensweisen wie der zuvor geschilderte Fall des Siagrius. Der Reinigungseid und die Blutrache entstammen nicht der kultivierten und gebildeten Sphäre des selbstsicheren und statusbewussten Senatorenadels, sondern entsprechen in ihrer konkreten Anwendung einer „Barbarisierung“ gerade der jüngeren Mitglieder der alten und einflussreichen senatorischen Familien Galliens. Er zeigt gerade auch die Unsicherheit, mit der die ehemals herrschende Schicht des Römischen Reiches sich einerseits in ihren alten Lebensformen halten wollte, sich andererseits aber auch mit den neuen

germanischen Verhaltensformen zu arrangieren hatte. In dem Maße, wie die Romanen für sich germanische Konfliktsitten annahmen, nahm aber gleichsam auch die Wahrscheinlichkeit ab, dass sich auch im weltlichen Bereich der Konfliktregelung rationale Prozesssitten, wie die im kirchlichen Bereich praktizierten Kriminalverfahren, etablieren konnten. Diesem Verfall in irrationale Prozesssitten und in agonale Verhaltensweisen entspricht es dann auch, dass der Sohn Silvesters auf der Flucht nach dem Morde an Petrus einen weiteren unschuldigen Menschen tötete und deshalb von dessen nächsten Verwandten (im Rahmen der Blutrache) mit Schwertern in Stücke gehauen wurde. Die Mörder verstreuten danach seine Körperteile. Dass sich auch weitere Mitglieder der romanischen Bevölkerung Galliens immer öfter agonalen Verhaltens zur Durchsetzung ihrer Ziele bedienten bzw. ihnen zum Opfer fielen, vermag man an der Erzählung Gregors von Tours über die Auseinandersetzung zwischen dem Referendar Bobolen und der verwitweten Bischofstochter Domnola erkennen.<sup>255</sup> Beide lagen um den Besitz einiger Weinberge im Streit. Als Bobolen erfahren hatte, dass Domnola die Weinberge in Besitz genommen hatte, forderte er sie zunächst auf, diese wieder abzugeben, was Domnola jedoch mit dem Hinweis ablehnte, die Berge hätten sich im Besitz ihres Vaters befunden und gehörten somit nun ihr. Der Konflikt, der bis zu diesem Zeitpunkt wie eine kultivierte Auseinandersetzung anmutet, welche mittels Diskussionen um den rechtlichen Standpunkt geführt wurde, artete nun plötzlich zu einem blutigen Gemetzel aus. Bobolen drang mit einer Gruppe Bewaffneter in die Weinberge ein und erschlug

---

<sup>255</sup> Gregor von Tours, *Historia Francorum* VIII, 32.

Domnola sowie alle Männer und Frauen in ihrer Begleitung, die nicht rechtzeitig flüchten konnten.

Selbst romanische Bischöfe nutzten zur Erlangung von Vorteilen blutige Gewalt und widersprachen somit in erheblicher Weise dem christlichen Ideal der Friedfertigkeit, welchem sie eigentlich zu dienen verpflichtet waren. Gregor von Tours berichtet von den Untaten der Bischöfe Salonius von Embrun und Saggitarius von Gap.<sup>256</sup> Beide sollen sich bei einem Feldzug gegen die Langobarden vor dem König dadurch ausgezeichnet haben, dass sie „nicht das himmlische Kreuz als Waffe trugen, sondern die weltlichen Waffen, Helm und Harnisch, und, was schlimmer ist, viele mit eigenen Händen getötet haben“.<sup>257</sup>

Die zwei Bischöfe stellten mit ihrer barbarisch-agnonalen Lebensweise sicherlich eine Ausnahme im kirchlichen Bereich der Merowingerzeit dar. Jedoch verhinderte gerade die durch sie als extremes Beispiel der Barbarisierung romanischer Bevölkerungsschichten dargestellte Entwicklung eine weitere Ausbreitung rationaler Strafverfahren, wie sie im kirchlichen Bereich aus der Spätantike in das frühe Mittelalter hinüber gerettet worden waren. Wenn man von der „Barbarisierung“ der romanischen Streitkultur spricht, muss diese aber wohl zur fränkischen dadurch unterschieden werden, dass der Wandel im romanischen Bereich durch Notwendigkeit und Gelegenheit erfolgte und in seiner Verwurzelung nicht annähernd so tief greifen konnte wie bei den Franken. Barbarisch-Agonales wurde oftmals nur deshalb

---

<sup>256</sup> Über das gegen beide schließlich angestrengte synodale Kriminalverfahren ist bereits weiter oben berichtet worden, C.III..

<sup>257</sup> Gregor von Tours, *Historia Francorum* IV, 42.

angenommen, weil sich in der germanisch geprägten Welt des Frankenreiches alte Mittel der Konfliktlösung, wie bedachtes Argumentieren und Verhandeln im täglichen sozialen Wettstreit, nicht mehr als effizient und praktikabel erwiesen. In einer Gesellschaft, in der blutig-agonales Vorgehen mangels eines effektiven Justizwesens oder aufgrund gesellschaftlicher Akzeptanz nicht verhindert wird, wird dieses von den Kultivierten schließlich auch praktiziert werden.

Dass zudem zum Ende des sechsten Jahrhunderts an auch damit begonnen wurde, Bischofssitze mit fränkischen Christen zu besetzen, vermochte bei der Durchsetzung romanischer Traditionen im fränkischen Reich noch ein zusätzliches Hindernis bedeuten, denn die neuen fränkischen Bischöfe orientierten sich in ihrem täglichen Verhalten oftmals nicht so sehr an den theologischen und sozialen Traditionen der katholischen Kirche, sondern mehr an ihrem eigenen Vorteil. So berichtet Gregor von Tours jedenfalls über Badigisel von Le Mans, einem der ersten Franken auf einem Bischofssitz,<sup>258</sup> er sei ein Mann gewesen, der „sehr hart gegen das Volk war und vielen ungerechterweise ihre Habe nahm und raubte.“ Dabei soll er von seiner Frau unterstützt worden sein, welche nicht minder grausam und habgierig war. So verging kein Tag, an dem Badigisel nicht brutal, rücksichtslos und eigensinnig, ganz in der Tradition germanischer Lebenswirklichkeit, seinen eigenen materiellen Vorteil suchte. Ein schlechtes Gewissen hatte der Mann dabei nicht. „Soll ich etwa“ legt Gregor von Tours ihm die Worte in den Mund „weil ich Geistlicher geworden bin, nicht mehr das Unrecht rächen, das

---

<sup>258</sup> Siehe Angenendt, *Das Frühmittelalter*, S. 191.

man mir antut?“

Im Hinblick auf den weltlichen Bereich spielt der Aspekt der mangelnden Effektivität des merowingischen Justizwesens auch bei der Besetzung von Ämtern mit Romanen eine Rolle. Sofern bereits festgestellt worden ist, dass sich das germanische Gefolgschaftswesen aufgrund seiner Auslegung auf persönlichen Gewinn und der Förderung von Habgier der Gefolgsleute nicht als Grundstein eines funktionierenden Beamtenapparates eignete, sind aus den Erzählungen Gregors von Tours auch Anhaltspunkte dafür ersichtlich, dass antikes Pflichtbewusstsein bei der Ausübung von Ämtern auch bei romanischen Amtsträgern zumindest nicht durchweg vorhanden war. Als Beispiel ist hier die Vorgehensweise des Antestius zu nennen, der von König Gunthramn im Jahre 587 nach dem Totschlag an der Domnola zu einer Strafaktion nach Angers gesendet wurde.<sup>259</sup> Diese Aufgabe erfüllte er wohl korrekt, doch als ihm zu Ohren kam, dass sich Bischof Palladius von Saintes der Königin Fredegunde dadurch angebidert hatte, dass er Boten der Königin aufgenommen und weiter befördert hatte, verfolgte er dieses Vergehen gegen die Treuepflicht gegenüber König Gunthramn viel weniger uneigennützig. Als er nämlich den Bischof, der sich auf der Rückkehr nach Saintes befand, mit seinen Leuten umringte und ohne nähere Untersuchung der Vorfälle festnahm, sprach er zu dem Kirchenmann: „Du wirst die Stadt nicht betreten, sondern in die Verbannung gehen, denn du hast die Boten der Feindin unseres Herren und Königs bei dir aufgenommen.“ und setzte den Bischof

---

<sup>259</sup> Gregor von Tours, *Historia Francorum* VIII, 43; siehe hierzu auch Scheibelreiter, S. 122.

damit so sehr unter Druck, dass dieser ihm schließlich ein Haus in dem Gebiet von Bourges verkaufte, um wenigstens die Osterfeiern in seiner Stadt als freier Mann begehen zu können. Als Bischof Palladius von Saintes sich daraufhin zu König Gunthramn begab, konnte Antestius nicht beweisen, dass sich der Bischof wirklich untreu gegen den König verhalten hatte, woraufhin der Bischof abziehen konnte und die Behandlung der Sache auf die nächste Synode verschoben wurde.

Gerade diese mangelnde Fähigkeit des Antestius, Palladius seine Untreue nachzuweisen, macht sein vorangegangenes Verhalten noch gravierender. So war er offensichtlich nur deshalb so hart und unerbittlich gegen den Bischof vorgegangen, weil er das Eigentum an dem Haus in Bourges erlangen wollte. Von einem antiken, auf den Gedanken der uneigennütigen Pflichterfüllung fußenden Pflichtgefühl ist auch bei dem Romanen Antestius nicht mehr viel zu spüren, denn er nutzt seine Befugnisse schamlos zum eigenen Vorteil aus.

Im Zusammenhang der Erfüllung amtlicher Pflichten wird man auch bedenken müssen, dass, selbst wenn die Pflichtentreue im Bereich romanischer Amtsträger noch stärker als bei den Franken gewesen sein mag, es sich freie Franken wohl selten von anderen Franken gefallen ließen, wenn sie als Untertanen des Königs behandelt wurden, aber wohl noch seltener, wenn dies ein Romane tat, dessen Seite ja in den Völkerwanderungskriegen besiegt worden war und der jetzt gesellschaftlich unter einem Franken stand. Der König wird sich dementsprechend beim Aufbau und der Pflege eines obrigkeitlichen Strafapparates nur bedingt auf romanische

Amtsträger verlassen haben können. In diesem Sinne ist wohl auch zu verstehen, wenn Könige oft fränkische und gallorömische Würdenträger zusammen aussandten<sup>260</sup>; einerseits spiegelte dies die gemischte Bevölkerung des Frankenreiches wider, andererseits bedeutete es aber wahrscheinlich faktisch auch eine verschiedene Kompetenzverteilung.

#### **D. Zwischenergebnis**

Die Betrachtung der Gegebenheiten der Strafrechtspflege bzw. der Konfliktregelung zu Beginn des Mittelalters zeigt nach dem bisher Gesagten somit verschiedene Aspekte auf: Von den grundsätzlich drei Möglichkeiten der Herangehensweise - dies sind einmal die Blutrache, dann die Bußvereinbarung im volksgerichtlichen Verfahren und schließlich eine königlich verhängte (peinliche) Strafe - beherrschten die ersten beiden Alternativen das Rechtsleben der Menschen. Das Problem, welches sich für den König ergab, wenn er sich als Straherr außerhalb des ihm zugehörigen Bereiches der eigenen Sippenehre zu gerieren suchte, bestand darin, dass ihm hierfür nach der herkömmlichen germanischen Sichtweise nur selten, und hier vor allem in seiner Rolle als Heerführer, eine ideologische Legitimation zur Verfügung stand. Er musste nach gewohnheitsrechtlichem Sippenrecht (Rache) vorgehen, mochte er es auch in obrigkeitliches Gewand hüllen.<sup>261</sup>

Der Grund für die Schwäche des Königs in der Sphäre der privaten Konfliktregelung durch die Sippen lag eben in der Stärke des

---

<sup>260</sup> Gregor von Tours, *Historia Francorum* IV, 40; hierzu auch Scheibelreiter, S. 41.

<sup>261</sup> Beachte jedoch auch E.I. am Ende.

letzteren Systems, welches auch durch die Zeiten der Völkerwanderung nicht hatte abgeschafft, wenn vielleicht jedoch geschwächt werden können. Zwar stellte die germanische Sippe dabei zu Beginn des Frühmittelalters keine bestimmte Rechtsperson dar, sie nahm aber öffentliche Funktionen wahr, die im Verhältnis zum Königtum von erheblicher Bedeutung waren. Der König konnte sich nicht über sie hinwegsetzen, ohne Gefahr zu laufen, seine Macht und sein Leben zu verlieren, und dies vor allem deshalb, weil seine Legitimation als germanischer König ihrerseits fest mit dem germanischen Sippenwesen verbunden war. Solange wie sich das Königtum nicht anders legitimierte, bedeutete ein Vorgehen gegen das Sippenwesen daher stets so etwas wie den Versuch, über den eigenen Schatten zu springen.

Auch die Gefolgschaft hatte durch das Sippenrecht bestimmte Grenzen. Die eigene Sippe wurde in der Wertigkeit der Verpflichtung grundsätzlich höher gestellt als der Gefolgschaftsgedanke gegenüber dem König als Gefolgsherrn. Der Gefolgsherr konnte wechseln, die Sippe und die Verpflichtungen ihr gegenüber blieben bestehen.

Das germanische Eherecht und das hiermit verbundene Erbrecht vermittelten dem Verband dabei ein festes Gefüge, welches durch heidnisch-kultische Vorstellungen des Ahnenkultes noch gestärkt wurde.

In der Konsequenz bedeutete dies, dass das Sippenwesen nach dem Übertritt der Schwelle zum Frühmittelalter eine dem Königtum zumindest ebenbürtige und wahrscheinlich sogar mächtigere soziale Gegenkraft darstellte, da weder die sakrale noch die militärische

Wurzel des germanischen Königtums theoretische Ansatzpunkte zur Ausweitung obrigkeitlicher Herrschaft boten.

Andererseits entwickelten sich aber im königlichen Bereich schon in der frühen Merowingerzeit Ansätze zu einem obrigkeitlichen peinlichen Strafverfahren, welches sich in seiner Ausrichtung auf die Bestrafung eines Täters vom Konsensprinzip des finanziell geprägten Bußprozesses grundlegend unterschied. Es muss vermutet werden, dass die Entwicklung solcher Verfahrensstrukturen aus dem kirchlichen Umfeld heraus erfolgte. Die Organisation der Kirche und ihr Verhalten entsprach nämlich dem der Zustände im Römischen Reich. Sie war Überbringerin antiker Tradition, so auch im Bereich des Strafverfahrens. Wollte also der König seine Position als Organ der Obrigkeit ausbauen, mussten die Franken „romanisiert“ werden, und dies in dem Sinne, dass sie in einen dem Römischen Reich vergleichbaren Staatsapparat eingebunden wurden. Von der romanischen Bevölkerung Galliens konnten solche Impulse jedoch nicht ausgehen, da diese sich in Anbetracht der voranschreitenden „Barbarisierung“ im Frankenreich ebenfalls immer mehr archaischen Mitteln der Konfliktregelung bedienen musste, um sich im täglichen sozialen Wettkampf zu behaupten.

### **E. Die christliche Legitimation des königlichen Strafanspruches in der Merowingerzeit im Hinblick auf die germanische Bevölkerung**

Dabei ist es jedoch wichtig, zu betonen, dass die merowingischen

Herrscher ihrerseits bereits ab dem Zeitpunkt der Taufe Chlodwigs in theoretischer Hinsicht die volle Legitimation für die Ausübung hoheitlichen (peinlichen) Strafrechts besaßen, obgleich diese Position in weiten Teilen der germanischen Bevölkerung nicht anerkannt gewesen sein mag.

### **I. Der christliche König in der Merowingerzeit**

Die katholische Wende für das Frankenreich begann bereits im Jahre 496 oder 497 durch die Bekehrung des Merowingerherrschers Chlodwig. Dieser hatte sich nach der „offiziellen“ Überlieferung während einer äußerst blutig und ungünstig verlaufenden Schlacht gegen die Alamannen hilfeschend an den Christengott gewandt.<sup>262</sup>

Gregor von Tours legt Chlodwig die folgenden Worte in den Mund:

Jesus Christ, [...]; Hilfe, sagt man, gebest du den Bedrängten, Sieg denen, die auf dich hoffen - ich flehe dich demütig an um deinen mächtigen Beistand: gewährst du mir jetzt den Sieg über diese meine Feinde und erfahre ich so jene Macht, die das Volk, das deinem Namen sich weiht, an dir erprobt zu haben rühmt, so will ich an dich glauben und mich taufen lassen in deinen Namen. Denn ich habe meine Götter angerufen, aber, wie ich erfahre, sind sie weit davon entfernt, mir zu helfen. Ich meine aber, ohnmächtig sind sie, da sie denen nicht helfen, die ihnen dienen.<sup>263</sup>

Der Kampf wurde von den Franken gewonnen, was dazu führte, dass sich Chlodwig zusammen mit wohl 3000 Kriegeren taufen ließ.<sup>264</sup>

---

<sup>262</sup> Siehe hierzu auch: *Chlodwig und die „Schlacht bei Zülpich“ – Geschichte und Mythos 496 – 1996*.

<sup>263</sup> Gregor von Tours, *Historia Francorum* II, 30.

<sup>264</sup> ebd. II, 31.

Welche Stellung hatte aber der christliche Merowingerkönig in seinem Reich im Hinblick auf seine Rolle als öffentlicher Strafherr? Die Ergebnisse, welche nach der bisherigen Untersuchung der schriftlichen Quellen, und hier vor allem Gregors von Tours aufgezeigt worden sind, sprechen eher dafür, dass die Christianisierung der Merowingerherrscher nicht dazu geführt hat, ihre obrigkeitliche Position besonders im Hinblick auf das germanische Sippenwesen zu stärken. In religionsgeschichtlicher Sicht wird dieses Ergebnis gestützt. Zu nennen sind hier Überlegungen zum Gottes- und Christusbild der Franken in der Merowingerzeit. So wie die christliche Religion bei den fränkischen Kriegern Fuß fasste, wurde sie auch begriffen: Chlodwig hatte sich an Jesus Christus nicht als „leidenden Menschensohn, der ans Kreuz geschlagen und zu Tode gefoltert wurde“<sup>265</sup> gewandt, sondern als Helfer in der Schlacht. Die 3000 Männer, die sich der Legende nach mit Chlodwig zusammen taufen ließen, entschlossen sich auch gerade nicht nach herkömmlichen christlichen Idealen für das Christentum. Sie unterzogen sich nicht einer mehrjährigen Zuwendung zum christlichen Glauben; ihre Entscheidung zur Taufe war keine individuelle Glaubensentscheidung, losgelöst von Gruppeneinflüssen. Die kollektive Taufe trägt vielmehr den Charakter einer archaischen Unterwerfung unter den in der Schlacht siegreichen Gott. Man muss also davon ausgehen, dass Jesus Christus, verstanden in der dargestellten Art und Weise, von den fränkischen Germanen in eine Wodan und seinem Kult vergleichbare

---

<sup>265</sup> Vries 1957, S. 422.

Position gesetzt wurde.<sup>266</sup> Er erfüllte somit zunächst eher die Rolle des göttlichen Heerkönigs, des mächtigen Siegbringers und stärkeren Gottes.<sup>267</sup>

Sehr wohl möglich ist dabei eine Aufnahme der neuen Religion in einer anderen Stämmen vergleichbaren Art und Weise. Lutz E. von Padberg beschreibt es als ein vielerorts und lange Zeit vorzufindendes „angespanntes Nebeneinander der Religionen“ mit Formen der Vermischung verschiedener, sowohl christlicher als auch heidnischer Glaubensformen.<sup>268</sup> In diesem Sinne ist z.B. Beda Venerabilis Erzählung vom heidnisch-christlichen Doppeltempel König Raedwalds von Ostanglien zu lesen. Es heißt dort:

[...] Raedwald war zwar schon längst in Kent mit den Sakramenten des christlichen Glaubens vertraut geworden, aber vergebens, denn bei der Rückkehr nach Hause wurde er von seiner Gemahlin und einigen falschen Lehrern verführt; und von der Aufrichtigkeit des Glaubens abgebracht, war es für ihn nachher schlimmer als vorher, so daß er nach der Art der alten Samariter sowohl Christus als auch den Göttern zu dienen schien, denen er vorher diente, und er im gleichen Tempel sowohl einen Altar für das Opfer Christi als auch einen kleinen Altar für die Opferungen an die Teufel hatte.<sup>269</sup>

Diese erste Annäherung an den christlichen Glauben bedeutete faktisch keine Förderung der königlichen Position im Hinblick auf das Strafrecht. Der Herrscher wurde gerade nicht als Strafherr gesehen, war er doch nicht der irdische Vertreter eines universalen

---

<sup>266</sup> Siehe hierzu oben, C.I..

<sup>267</sup> Hierzu auch Drexler, S. 115.

<sup>268</sup> Lutz E. von Padberg, S. 38.

<sup>269</sup> Beda II 15, S. 186-189; Padberg, S. 239.

Gottes, sondern des neuen, synkretistisch als Kriegsgott verstandenen Jesus Christus. Die Nähe zum Wodanskult war es dann wahrscheinlich auch, welche bewirkte, dass die herkömmliche germanische Gefolgschaft unter christlichen Namen wie bisher weitergeführt wurde. Eine solche Darstellung kann man etwa in der deutsch-religiösen Heliand-Interpretation erkennen, welche Christus gerade auch als Gefolgsherren darstellt, als starken Volkskönig, in Treue verbunden mit seinen Recken, den Aposteln.<sup>270</sup> Mit diesem Gefolgschaftsmodell begann der Christenglauben überhaupt erst im germanischen Milieu. Schubert beschreibt es dann auch so: „Gott der König, Christus der Gefolgsherr [...] – das war der erste keimhafte Glaube der Deutschen.“<sup>271</sup>

Diese Überlegungen korrespondieren mit den Beobachtungen Odette Pontals. Sie schreibt zur Frage der Christianisierung in der Zeit der merowingischen Könige:

Das Christentum war im Norden und im Osten Galliens, wo die Germanen sich schwerpunktmäßig niedergelassen hatten, fast verschwunden: der heilige Vedastus und später die heiligen Amandus, Eligius, Audomar, Lupus und Ursmar trieben die Missionierung des Nordens voran. Selbst in den Gegenden, die fast völlig christianisiert waren, wie zum Beispiel in der Provence, wo das Christentum in Gallien überhaupt seinen Anfang genommen hatte, gab es unter der christlichen Bevölkerung noch heidnische Gruppen und Gebräuche.<sup>272</sup>

Die Konzilien der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts spiegeln

---

<sup>270</sup> Angenendt, S. 41.

<sup>271</sup> ebd., S. 41.

<sup>272</sup> Pontal, S. 266 f..

die Sorge der Bischöfe um die mangelnde Tiefe der Verchristlichung der fränkischen Bevölkerung wieder.<sup>273</sup> Auf der Synode von Orléans am 23 Juni des Jahres 533 wurde bestimmt:

Die Katholiken sollen von den Versammlungen der Kirche abgehalten werden, die zur Verehrung der Götzenbilder zurückkehren und nicht zum Gottesdienst dessen, der die bewahrte Gnade der Taufe völlig empfangen hat, oder die die Speisen, die in Kulturen von Götzenbildern geopfert worden sind, essen, das Kosten eines unerlaubten Verbrechens; ebenso auch diese, die essen, was durch Tierbisse getötet wurde, durch eine Krankheit oder durch Zufall gestorben ist.<sup>274</sup>

Die Synode von Eauze wiederholte daraufhin am 1. Februar 551 das Verbot, sich heidnischer Sitten zu bedienen und drohte gleichzeitig die Exkommunikation hierfür an:

Über die Zauberer und die, von denen man sagt, dass sie auf Anhieb Zaubermusik machen, diese sollen, wenn sie zufällig von höherem Stande sind, durch Exkommunikation von den Schwellen der Kirche vertrieben werden, die von niedrigem Stand aber oder die Sklaven sollen, nachdem sie von einem Richter bestraft worden sind, durch Prügel geheilt werden, damit sie nicht vergessen, dass sie – wie geschrieben steht – durch Ehrfurcht vor Gott verbessert werden.<sup>275</sup>

---

<sup>273</sup> Siehe auch hierzu Pontal, S. 267.

<sup>274</sup> XX. Catholici qui ad idolorum cultum non custoditam ad integrum accepti baptismi gratiam revertuntur vel, qui cibis idolorum cultibus immolatis gustu inlicitae praesumptionis utuntur, ab ecclesiae coetibus arceantur; similiter et hi, qui bestiarum morsibus extincta vel quolibet morbo aut casu suffocata vescuntur. - MGH Concilia I, S. 61 ff., S. 64.

<sup>275</sup> III. De incantatoribus vel eis, qui instinctu diabuli cornua praecantare dicuntur, si superiores forte personae sunt, a liminibus excommunicatione pellantur ecclesiae, humiliores vero personae vel servi correpti a iudice fustigentur, ut, si se timorem Dei corrigi forte dissimulant, velut scriptum est, verberibus corrigantur. - ebd., S. 113 ff., S. 114.

Auf der Synode von Orléans vom 14. Mai 541 wurde abgelehnt, mit Heiden Speisen zu verzehren, welche den Götzen dargebracht wurden. Ebenso wurde es abgelehnt, Fleisch von Tieren zu verzehren, die den Götzen geopfert worden waren. Auch solche Christen wurden angeprangert, welche Gemüse aßen, das Geistern geopfert worden war. Es wurde dabei die Ausschließung von solchen Katholiken aus der Gemeinde zur Züchtigung angeordnet:

Wenn jemand, nachdem er das Sakrament der Taufe empfangen hat, zurückkehrt, Dämonen zu opfern – gleichsam zum Dreck zurückkehrt –, wenn er, nachdem er vom Priester ermahnt worden ist, nicht von der Pflichtverletzung absehen will, so soll er von der katholischen Gemeinde ausgeschlossen werden als Bestrafung für dieses Sakrileg.<sup>276</sup>

Die Synode von Tours am 18. November 567 legte dieser Linie folgend fest, dass die Verehrung von Seen, Felsen, Bäumen und Quellen zu unterlassen sei. Ebenso wurde die Feier des Januskultes am ersten Januar verboten:

Da wir freilich wissen, dass es einige Anhänger dieses alten Irrtums gibt, die die Kalenden des Januars verehren, mag Janus auch ein vornehmer Mensch gewesen sein, ja sogar ein König, konnte er aber kein Gott sein: wer auch immer entgegen dem einzigen Gott, dem Vater, der mit dem Sohn und dem Heiligen Geist herrscht, glaubt, kann nicht unbescholten sein, wenn er irgendetwas aus dem Heidentum bewahrt. Es gibt nämlich Leute, die am Festtag des heiligen Petrus den Toten Märte opfern und wenn sie nach der Messe nach Hause kommen, zu den den Heiden eigenen

---

<sup>276</sup> XV. Si quis post acceptum baptismi sacramentum ad immolata daemonibus, tanquam ad vomitum, sumenda revertitur, si commonitus a sacerdote se corrigere ex hac praevaricatione noluerit, a communione catholica pro emendatione sacrilegii suspendatur. - MGH Concilia I, S. 86 ff., 90.

Irrtümern zurückkehren und nach dem Leib des Herrn dem Dämon geweihte Speisen empfangen.

Wir erklären hiermit feierlich, dass sowohl Priester als auch Presbyter dafür Sorge tragen sollen, dass sie, wen auch immer sie in dieser Torheit verharren sehen oder bei Steinen, Bäumen oder Quellen Dinge begehen sehen, welche nicht zur Lehre der Kirche gehören, bestrafen.<sup>277</sup>

Aus diesen konziliaren Bestimmungen wird deutlich, dass die Verchristlichung weiter Teile des fränkischen Reiches nur sehr oberflächlich vorangeschritten war.

Wenn also Gregor von Tours in seinen *zehn Büchern Geschichten* gegen heidnische Kulte schrieb<sup>278</sup>, reihte er sich mit seinen Absichten neben seine zeitgenössischen Bischofskollegen ein. Auch die Sichtweise der christlichen Religion, welche Gregor von Tours in seiner Frankengeschichte zeigt, ist durchsetzt von Wunderglauben und unmittelbarem einfachen Gottesverständnis. Sie kann als Reaktion auf die problematische Lage der inneren Verchristlichung der fränkischen Bevölkerung gesehen werden. Nur auf solche Weise war es dem kirchlichen Würdenträger möglich, das Volk bei der

---

<sup>277</sup> XXIII. Enimvero quoniam cognovimus nonnullus inveniri sequipedas erroris antiqui, qui kalendas Ianuarii colunt, cum Ianus homo gentilis fuerit, rex quidem, sed esse Deus non potuit: quisquis ergo unum Deum Patrem regnantem cum Filio et Spiritu sancto credit, non potest integer Christianus dici, qui super hoc aliqua de gentilitate custodit. Sunt etiam qui in festivitate cathedrae domni Petri intrita mortuis offerunt et post missas redeuntes ad domus proprias ad gentilium revertuntur errores et post corpus Domini sacrales daemoni escas accipiunt. Contestamur illam sollicitudinem tam pastores quam presbiteros gerere, ut, quoscumque in hac fatuitate persistere viderint vel ad nescio quas petras aut arbores aut ad fontes, designata loca gentilium, perpetrare, quae ad ecclesiae rationem non pertinent, eos ab ecclesia sancta auctoritate repellant nec participare sancto altario permittant, qui gentilium observationes custodiunt. Quid enim daemonibus cum Christo commune, cum magis sumenda iudicium delicta videantur addere, non purgare. - ebd., S. 121 ff., 133.

<sup>278</sup> Siehe sogleich unten.

Ausübung des Glaubens zu erreichen. Die Profanisierung des Glaubens bedeutete daher einen Schritt auf die heidnischen und polytheistischen Lebensformen auch der germanischen Bevölkerung Galliens.<sup>279</sup>

Durch den Mangel an grundlegenden Wandelungen im kultischen Verständnis der Franken konnten auch im sozialen Machtgefüge des Merowingerreiches keine bedeutenden religiös verursachten Änderungen eintreten. An der herkömmlichen sippenmäßigen Bewältigung von strafrechtlichen Konflikten änderte sich dementsprechend außerhalb des romanisch-kirchlichen Bereiches zunächst nur wenig.

Neben den gefolgschaftlichen Aspekten der Christianisierung, welche Anhaltspunkte für eine mangelhafte Verchristlichung der fränkischen Gesellschaft in der merowingischen Zeit des Frühmittelalters geben, sind noch weitere, in die gleiche Richtung gehende Gesichtspunkte von Interesse. So fällt einmal auf, dass von den Chlodwig nachfolgenden merowingischen Königen wohl nur Childebert I. einen Versuch unternahm, heidnische Kulte zu verbieten.<sup>280</sup> Der Mangel an Kapitularien hinsichtlich der Christianisierung im Merowingerreich kann somit als ein Hinweis darauf verstanden werden, dass die Verchristlichung nur langsam voranschritt. Möglicherweise ist diese Zurückhaltung der merowingischen Könige auch dadurch bedingt, dass sie sich angesichts der noch lebendigen heidnischen Kulte nicht zu sehr als

---

<sup>279</sup> Siehe hierzu auch Arnold Angenendt, *Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter*, S. 8.

<sup>280</sup> Siehe die Urkunde *Childeberti I. regis praeceptum*, in: MGH Capitularia I, Nr. 2, S. 2.

Verfechter des christlichen Glaubens exponieren wollten. Ihre Legitimation als Sakralkönige beruhte nämlich zu einem guten Teil auf heidnischen Wurzeln, denen lediglich christliche Formen „übergezogen“ worden waren.<sup>281</sup> Weil die Menschen aber so wenig christlich glaubten, hätte eine zu starke Einlassung auf die neue Religion auch die Gefahr bedeutet, die eigene königliche Position zu schwächen. Bei Gregor von Tours ist von solchen Motivationen verständlicherweise nichts zu lesen. Er erwähnt jedoch, dass auch die Merowinger zumindest vor ihrer Taufe heidnische Riten praktizierten. Gregor schreibt: „Aber dies Geschlecht [die Merowinger] sah man stets heidnischen Kulturen Gefolgschaft leisten, sie erkannten Gott nicht, sondern sie machten sich Bildnisse aus Wäldern und Quellen, Vögeln und wilden Tieren und aus den anderen Elementen, und verehrten sie göttlich und brachten ihnen Opfer dar.“<sup>282</sup>

Die mangelnde Bereitschaft, sich dem Christentum zuzuwenden, lag zudem wohl auch darin begründet, dass durch die Taufe die Ahnen „verraten“ wurden. Das Christentum mit seiner Ablehnung jeglichen Ahnenkultes und der Verneinung eines Weiterlebens nach dem Tode im Grabe musste sich in dieser Hinsicht mit dem herkömmlichen germanischen Verständnis der Gemeinschaft der Lebenden und der Toten überkreuzen.<sup>283</sup> Wie schwer sich die archaischen Todes- und Sippenvorstellungen anhängenden Germanen in dieser Beziehung mit der Annahme des neuen Glaubens getan haben werden, mag man

---

<sup>281</sup> Siehe oben, C.I..

<sup>282</sup> Gregor von Tours, *Historia Francorum* II 10, S. 91.

<sup>283</sup> Vgl. hierzu weiter oben: B.VIII..

erahnen, wenn man die Erzählung von der fehlgeschlagenen Taufe des Friesenherzogs Radbod betrachtet.<sup>284</sup> Herzog Radbod hatte schon einen Fuß ins Taufbecken getan, als er Bischof Willibrord die Frage stellte, was die Zeremonie für Auswirkungen auf sein Verhältnis zu den Ahnen haben würde. Willibrord antwortete ihm hierauf, dass sich seine Vorfahren in der höllischen Verdammnis befänden und er, Radbod, sich nur dadurch retten könne, dass er den christlichen Glauben annehme. Radbod lehnte nun jedoch die Taufe ab; er sagte „er könne nicht die Gemeinschaft seiner ihm vorangegangenen Friesenfürsten entbehren und mit einer kleinen Schar armer Leute in jenem Himmelreich sitzen“.<sup>285</sup> Radbod, und mit ihm wahrscheinlich viele Germanen seiner Zeit, wollte sich nicht den kollektiven Sippenpflichten entziehen, welche eben auch die Verstorbenen des Verbandes betrafen.

Chlodwig indes schien dieser Aspekt der Taufe nicht zu stören, als er sich für den katholischen Glauben entschloss. Die politischen Voraussetzungen lagen für den merowingischen König jedoch auch anders als für den Friesenherrscher, denn die neue Religion brachte dem in Gallien über eine Vielzahl von Romanen „herrschenden“ Chlodwig auch eine vorteilhafte Verbindung zum einflussreichen christlichen Senatorenadel des Landes. Die vielen Bischöfe, die er stellte, mochten es ihm vor allem im Hinblick auf die christlichen Romanen erleichtern, seine Position zu festigen. Bischof Avitus von Vienne (494 – 518) schrieb nach der Taufe dann auch aufmunternde

---

<sup>284</sup> Hierzu auch: Lutz E. von Padberg, *Die Christianisierung Europas im Mittelalter*, S. 91.

<sup>285</sup> Siehe hierzu Padberg, a.a.O..

Zeilen an den König, in denen er sich zunächst zu Chlodwigs Ahnen äußerte:

Ihr, dem von dem ganzen uralten Stammbaum der bloße Adel genug ist, Ihr habt gewollt, dass alles, was den Gipfel der Hoheit irgend zu zieren vermag, für Eure Nachkommenschaft bei Euch den Ausgang nehme. Gutes habt ihr geerbt, Besseres sollt ihr vererben: Ihr verantwortet Euch vor den Vorfahren darin, daß ihr auf Erden regiert; Ihr gebet es den Nachfahren zum Gesetz, dass Ihr im Himmel zu regieren möget.<sup>286</sup>

Diese sorgsam gewählten Formulierungen sollten Chlodwig darin bekräftigen, dem Christentum weiterhin zu folgen. Chlodwig, der seine Vorfahren durch die Taufe verlassen hatte, wurden von Avitus dann auch neben der Aussicht der Herrschaft im Himmel noch weitere Vorteile des christlichen Glaubens aufgeführt. Nichts weniger als ein neues christliches Königtum, wie es der Osten (Konstantinopel) bereits habe, solle Chlodwig schaffen. Gott werde sich durch ihn, Chlodwig, den Frankenstamm zu eigen machen. Die Taufe gebe dem christlichen König dabei neue Kräfte: Die Taufsalbung verwandele den Kriegerhelm zum „Helm des Heils“ und das Taufgewand verstärke die Kriegerrüstung.

Die christliche Idee des Königtums begannen die merowingischen Herrscher in der nachfolgenden Zeit vor allem im romanisch geprägten kirchlichen Bereich zu etablieren. Chlodwig berief im Sommer des Jahres 511 seine erste Synode in Orléans ein. Die Bischöfe kamen zusammen und stärkten die Position des fränkischen

---

<sup>286</sup> Epist. 46, 2; von den Steinen, S. 65 – 68.

Königs, indem sie ihn ihre Beschlüsse billigen ließen, auf das „die Zustimmung des hohen Königs und Herrschers mit ihrer höheren Autorität dem Entscheid so vieler Bischöfe die Einhaltung sichere“. Die Bischöfe anerkannten hiermit die Stellung des Königs als Sakralperson und als Inhaber von Kirchenrechten. Er konnte Synoden einberufen und bestätigen, was ihm erhebliche Lenkungsmächte im Bereich der fränkischen Kirche verschaffte.<sup>287</sup> Neben dieser synodalen Macht beanspruchte der merowingische König zudem auch noch das Recht, Bischöfe zu berufen, was es ihm ermöglichte, die wichtigsten Positionen der Kirche mit königstreuen Männern zu besetzen.<sup>288</sup>

Wenn nun aus den vorangegangenen Ausführungen zur Entwicklung eines geordneten obrigkeitlichen Strafprozesses der Schluss gezogen werden muss, dass dieser vor allem im romanisch-kirchlichen bzw. kirchennahen Bereich durchgeführt wurde, fällt auf, dass sich gerade in diesem Bereich durch die Verchristlichung der Lebensweisen eine theoretische Legitimation des Königs im Sinne obrigkeitlicher Herrschaft durchführen lassen konnte. Solche christlich orientierten Formen der Staatlichkeit ließen sich jedoch nicht im germanisch geprägten, nur formell verchristlichten Bereich der Gesellschaft etablieren. Dass sich hier weiterhin herkömmliche Konfliktregelungsmechanismen wie Sippenrache und –fehde halten konnten, muss deshalb nicht verwundern.

Dies bedeutet jedoch nicht, dass sich auch die merowingischen

---

<sup>287</sup> Hierzu siehe Angenendt, *Frühmittelalter*, S. 176.

<sup>288</sup> Angenendt, *Das Frühmittelalter*, S. 176.

Könige den bisherigen germanischen Traditionen einzig verpflichtet gefühlt und die romanische Staatstheorie abgelehnt hätten. Sie selbst fühlten sich dem Wesen des Römischen Reiches zunächst durchaus verbunden. Nicht wenige wichtige fränkische Krieger bzw. ihre Väter und Großväter hatten dem Römischen Reich als Offiziere germanischer Hilfstruppen gedient und waren daher mit der römischen Welt vertraut. Auch sahen sie, dass ein bedeutender Teil des römischen Imperiums in Gestalt des blühenden Konstantinopel weiterlebte. Mit der Kirchenorganisation stand den Königen darüber hinaus ein hervorragender Überbringer des römischen Rechts und anderer romanischer Traditionen zur Verfügung.

Das Gottesbild, welches von der Kirche vermittelt wurde, stellte zudem eine bahnbrechende Neuerung für die germanische Welt dar. Nicht mehr die boshaften, unberechenbaren und dämonischen germanischen Götzen waren die übernatürlichen Herrscher der Welt, sondern der christliche Gott der Nächstenliebe. Ihm durfte man sich anvertrauen und musste ihn nicht wie die germanischen Götter fürchten, wenn man seine Gebote befolgte.

Gerade der germanische Adel und das Königshaus wurden von der christlichen Kirche zudem mit besonderem missionarischen Eifer bedacht. Es ist deshalb sehr wohl möglich, dass die neue Religion bei germanischen Oberen dieselbe Faszination ausübte, welche es ihr erlaubt hatte, innerhalb weniger Jahrhunderte fast die gesamte damals bekannte Welt für sich zu gewinnen.

Wenn sich der germanische König also bereits in merowingischer Zeit im Kreise der Kirche und der Oberen des Fränkischen Reiches an die Spitze des Gottesstaates stellte, war dies hier mehr als bloße

Politik, sondern auch immer mehr eine Gewissensentscheidung. Die Trinität der christlichen Lehre erlaubte ihm dabei, die menschliche Verbindung zum Himmelreich über den menschlichen Gottessohn herzustellen. Wie Constantin sah sich dabei auch Chlodwig durch die Wende zum Christentum somit theoretisch als einziger legitimer Herrscher über die fränkische Welt, das er der alleinige Vertreter des *einen* Gottes war.

Von diesem Standpunkt aus ist es wichtig zu sehen, dass viele Handlungen der merowingischen Könige, welche äußerlich wie blutige Rache allein im Sinne germanischer agonaler Tradition aussehen und dies für die überwiegende Zahl der Mitmenschen auch gewesen sein mögen, nach den Absichten der merowingischen Herrscher als Bestrafung für ein *crimen laesae majestatis* gedacht waren. Der König sah sich hier als bestrafender Herrscher. Aus dieser neuen Perspektive erscheinen daher die Handlung der *ultio* gleichsam als Handlungen im Rahmen eines Kriminalverfahrens im Sinne des römisch-kirchlichen Rechts.

Die dargestellten Fälle agonaler germanischer Rache weisen somit äußerlich oftmals rein archaische Züge der Konfliktbewältigung auf, was es auch rechtfertigt, sie als urtümlich-germanisch zu qualifizieren, die dahinter stehende Motivation mag im Einzelfall jedoch bereits staatlich geprägt gewesen sein. Die hier auftretende Zerrissenheit des äußeren und des inneren Tatbestandes ist dabei gerade prägend für die sich im Wandel befindliche Zeit des frühen Mittelalters.

## **II. Schritte zur Schaffung eines christlichen Reiches in der Karolingerzeit**

Zu bedeutenden Schritten im Hinblick auf die innere Verchristlichung der gesamten fränkischen Gesellschaft kam es erst, nachdem die merowingischen Herrscher ihre Macht weitgehend an ihre Hausmeier verloren hatten, die ihrerseits bald den Königs- und sogar den Kaisertitel für sich errangen.

### **1. Neue Impulse durch das angelsächsische Missionswesen – die bonifatianische Kirchenreform**

Die Karolinger profitierten beim Ausbau ihrer Machtposition von kirchenreformerischen Bewegungen, welche hauptsächlich von angelsächsischen Mönchen angetrieben wurden.<sup>289</sup> Die Bewegung brachte neues Leben in die Missionierung und Verchristlichung der germanischen Völker des europäischen Festlandes. Mit welchem Eifer und Mut die Missionare dabei voringen, sieht man nicht nur an der Taufgeschichte des Friesenherzogs Radbod<sup>290</sup>, sondern auch an der von Alkuin rekonstruierten Missionspredigt Willibrords, die er 714 vor dem Friesenherrscher gehalten haben soll.<sup>291</sup>

Nicht ein Gott ist es, den du verehrst, sondern der Teufel, der dich, o König, in den schlimmsten Irrwahn verwickelt hat, um deine Seele dem ewigen Feuer zu übergeben. Denn es ist nämlich kein Gott außer dem Einen, der Himmel und Erde erschaffen hat, das Meer und alles, was darin ist. Wer diesen in wahren Glauben verehrt, wird das ewige Leben haben. Das bezeuge ich dir heute als sein Diener, damit du dich

---

<sup>289</sup> ebd., S. 268 ff.

<sup>290</sup> Siehe oben, E.I..

<sup>291</sup> Padberg, S. 242 f..

von der Lügenhaftigkeit des alten Irrglaubens, dem deine Vorfahren anhängen, endlich abwendest und, glaubend an den einen allmächtigen Gott, unseren Herren Jesus Christus, im Quell des Lebens getauft, du alle deine Sünden abwäscht und, alle Bosheit und Ungerechtigkeit fortwerfend, du dann als neuer Mensch lebst in aller Nüchternheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit. Dies tuend, wirst du mit Gott und seinen Heiligen die ewige Herrlichkeit besitzen. Wenn du aber mich, der ich dir den Weg des Heils zeige, verachtest, so wisse mit Sicherheit, dass du die ewige Pein und die Flammen der Hölle mit dem Teufel, dem du gehorchst, erleiden wirst.<sup>292</sup>

Neben dem Missionar und späteren Erzbischof Willibrord (gest. 739) war es hauptsächlich Winfrid-Bonifatius (gest. 754), der durch Verbindungen mit den Söhnen Karl Martells sowohl die Position der römischen Kirche als auch die der immer noch als Hausmeier geltenden Karolinger förderte. Vor allem Karlmann unterstützte dabei den angelsächsischen Kirchenmann. Im Jahr 743 oder 742 tagte an einem unbekanntem Ort die erste Reformsynode unter der Leitung des inzwischen zum Erzbischof ernannten Bonifatius und unter der Schirmherrschaft Karlmanns. Karlmann erhob die Beschlüsse der Synode zum Gesetz, indem er sie als Kapitular publizierte. Es war das erste Kapitular seitens eines Hausmeiers; Karlmann setzte sich hierdurch in die Position eines fränkischen Königs. Indem jedoch Bonifatius Karlmann als kirchlichen Gesetzgeber akzeptierte, stärkte er gleichermaßen seine wie die Position des Sohnes Karl Martells.<sup>293</sup> Die durch die erste Synode

---

<sup>292</sup> *Vita sancti Willibrordi*, c. 11; Reischmann, S. 63 ff..

<sup>293</sup> Angenendt, *Frühmittelalter*, S. 272.

offiziell begonnene Reformbewegung der fränkischen Kirche wurde in der Nachfolge vertieft. In ihrem Rahmen kam es zu einer zunehmenden Verchristlichung auch der germanischen Bevölkerungsschichten des Reiches. In jedem größeren Dorf kam es zum Bau einer Kirche. Dadurch wurde die Grundlage für eine umfassende seelsorgerische Tätigkeit von Landgeistlichen geschaffen. Hierdurch war es möglich, auch den auf dem Lande lebenden Menschen die christliche Religion näher zu bringen. Ob sich die Verchristlichung der Lebensweisen germanischer Bevölkerungsschichten dabei immer friedlich gestaltet hat, muss mangels näherer Quellenangaben hier dahin stehen. Sofern man jedoch davon ausgeht, dass sich heidnische Lebensweisen vor allem bei der Landbevölkerung gehalten haben mögen, bedeutete die „Missionstätigkeit im Reich“ eine erhebliche „Erziehungsaufgabe“. Das Christentum als eigentlich städtische Religion, die den Bedürfnissen der ländlichen Bevölkerung nicht einmal mit Fruchtbarkeitsriten entgegen kommen konnte<sup>294</sup>, setzte sich somit auch bei agrarisch lebenden Franken in eine einflussreichere Lage. Von dieser Position aus konnten mittels intensiver seelsorgerischer Tätigkeit neue Impulse gesetzt werden. Betroffen hiervon war unter anderem die Durchsetzung und Festigung eines „christlicheren“ Gottesbildes.<sup>295</sup> Im Hinblick auf die Stellung Gottes als allmächtiger Herrscher über die gesamte Schöpfung bedeutete dies, dass bestehende polytheistische Tendenzen auch im Glauben der

---

<sup>294</sup> Siehe hierzu: Arnold Angenendt, *Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter*, S. 6.

<sup>295</sup> Hierzu siehe auch: Arnold Angenendt, *Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter*, S. 18 ff..

Menschen auf dem platten Land im Rahmen der monotheistischen Allmachtserklärung aufgefangen und in den christlichen Glauben aufgenommen wurden. Böses ist dann das Ergebnis des Handelns von Dämonen und des Teufels. Gutes wird von Engeln und Heiligen bewirkt. Alles steht dabei jedoch unter der Kontrolle des omnipotenten Gottes – er erlaubt, dass Böses und Gutes Bestand haben können. Entsprechend dieser klaren Einteilung der Welt in Gutes und Böses war es dann auch theoretisch möglich, die Menschen und ihr Handeln in gut und böse zu unterteilen. Der Mensch als Sohn bzw. Tochter Gottes kann bei dieser Unterteilung nicht neutral bleiben, denn so wie Gott ihm Leben geschenkt hat, ist er verpflichtet zum Guten zu streben und das Böse zu verneinen. Was allerdings letztlich als Gut und was als Böse zu gelten hatte, konnten die Kirche und der König als *rex et sacerdos*<sup>296</sup> selbst festlegen. Sie besaßen hierdurch ein bedeutendes Machtinstrument zur Gestaltung der frühmittelalterlichen Gesellschaft.

## **2. Veränderungen im Bereich des Sippenwesens**

Auch auf das germanische Sippenwesen, dessen Bestand die erste Voraussetzung für das Funktionieren herkömmlicher Konfliktregelungsmechanismen wie Fehde, Blutrache und Sippenbuße war, hatte die Verchristlichung der germanischen Gesellschaftsschichten erheblichen Einfluss.

---

<sup>296</sup> Siehe hierzu auch: Arnold Angenendt, *Karl der Große als rex et sacerdos*.

## **a) Die Durchsetzung christlichen Familienrechts**

Insbesondere sind in diesem Zusammenhang neue Regeln des Familienrechts zu nennen, welche jedoch nicht erst in der Zeit der Karolinger aufgekommen waren.<sup>297</sup>

### **aa) Die Zeit der Merowinger**

Es hatte zwischen den Jahren 511 und 626/27 bereits nicht weniger als vierzehn merowingische Synoden gegeben, die sich mit dem Thema des Eherechts und hier besonders mit Inzestverboten befassten.<sup>298</sup>

Das erste von Chlodwig überhaupt einberufene Konzil (Orleans, 511) hatte so auch eheliche Inzestverbote zum Gegenstand. In c. 18 heißt es:

Nicht soll ein überlebender Bruder das Bett des verstorbenen Bruders besteigen; nicht soll irgendjemand wagen, sich mit der Schwester der verlorenen Ehefrau zu verbinden. Wenn sie dies getan haben, so sollen sie mit kirchlicher Härte bestraft werden.<sup>299</sup>

---

<sup>297</sup> Auch Matthias Weidemann sieht im Mittelalter bis zum 16. Jahrhundert eine Entwicklung, bei der „an die Stelle der Hausgemeinschaft unter dem zunehmenden christlichen Einfluss die eheliche Gemeinschaft von Mann und Frau trat“, ohne jedoch weiter auf die Gründe für diese Entwicklung einzugehen. Vgl. Weidemann, *Geschichte der Sippenhaftung*, S. 32.

<sup>298</sup> Siehe hierzu auch: Paul Mikat, *Zu den konziliaren Anfängen der merowingisch-fränkischen Inzestgesetzgebung*; derselbe, *Ehe*; Odette Pontal, *Die Synoden im Merowingerreich*, S. 260 ff..

<sup>299</sup> c. 18. Ne superstis frater torum defuncti fratris ascendat; ne sibi quisque amissae oxores sororem audeat sociare. Quod si fecerint, ecclesiastica districtione feriantur. - MGH Concilia I, S. 1 ff., 6.

So wie hier das Verbot der Ehe mit der Witwe des Bruders sowie mit der Schwester der verstorbenen Ehefrau unter Androhung des Kirchenbannes gestellt wurde, verfolgte die Kirche diese Linie auch weiterhin. Das Konzil von Epao (6. bis 15. September 517) legte fest:

c. 30. Für inzestuöse Verbindungen behalten wir absolut keine Vergebung bei, wenn sie das ehebrecherische Treiben nicht durch die Trennung geheilt haben. Wir sind der Ansicht, daß aber – außer jenen (inzestuösen Verbindungen), die schon beim Namen zu nennen verderblich ist, - insbesondere folgende – ohne auch nur den Namen Ehe zu verdienen – als Inzest zu gelten haben: Wenn jemand die Witwe seines Bruders, die vorher so gut wie seine Schwester war, durch eine fleischliche Verbindung geschändet hat, wenn der Bruder die Schwester seiner Gattin zur Ehefrau nimmt; wenn jemand die Stiefmutter heiratet; wenn sich jemand mit der Kusine des ersten oder zweiten Grades vermählt. (So) wie wir das von nun an verbieten, so lösen wir (aber) die (Inzestverbote), die früher erlassen worden sind, nicht auf: wenn sich (nämlich) jemand mit der Witwe des Onkels mütterlicher- oder väterlicherseits vereinigt oder sich durch den Beischlaf mit der Stieftochter befleckt. Diejenigen, denen die unerlaubte Verbindung verboten wird, werden allerdings die Freiheit haben, eine bessere Ehe zu schließen.<sup>300</sup>

---

<sup>300</sup> „Incestis coniunctionibus nihil prursus ueniae reseruamus, nisi cum adulterium separatione sanauerint. Incestus uero nec ullo coniugii nomine praeuelandus praeter illos, quos uel nominare funestum est, hos esse censemus: si quis relictam fratris, que paene prius soror exteterat, carnali coniunctione uiolauerit; si quis frater germanam uxoris suae accipiat; si quis nouercam duxerit; si quis consubrinae subrinaeque se societ. Quod ut a presenti tempore prohebemus, ita ea, quae sunt antierius instituta, non soluemus: si quis relictæ auunculi misceatur aut patruī uel priuignae concubito polluat. Sane quibus coniunctio illiceta interdicitur, habebunt ineundi melioris coniugii libertatem.“ – Text und Übersetzung bei Paul Mikat, *Zu den Konziliare Anfänge der merowingisch-fränkischen Inzestgesetzgebung*, S. 216 f.

Das zweite Konzil von Orléans (23. Juni 533) erneuerte daraufhin das Verbot der Stiefmutterheirat:

Keiner soll sich mit seiner Stiefmutter, das ist die Frau des Vaters, in irgendeiner Weise verbinden. Wenn jemand dies gewagt hat, soll er wissen, dass er mit Exkommunikation bestraft wird.<sup>301</sup>

Darüber hinaus heißt es in Bezug auf das Verbot der Ehescheidung:

Die Eheverbindungen sollen weder wenn irgendeine Krankheit eintritt noch aufgrund einer Meinungsverschiedenheit aufgelöst werden. Wer dies mit seinem Ehepartner tun wird, soll wissen, dass er exkommuniziert wird.<sup>302</sup>

Im Konzilsbericht zum dritten Konzil von Orléans (7. Mai 538) wurden wiederholt inzestuöse Ehen verboten. Allerdings werden einige Verbindungen von der Nichtigkeitserklärung ausgenommen:

Im Hinblick auf die inzestuösen Verbindungen, so wie sie festgelegt sind, soll beachtet werden: dass von diesen, die entweder nur zur Taufe kommen oder denen, die vorher nicht durch priesterliche Predigt von den Beschlüssen der Vorgänger Kenntnis hatten, dass für diese so gesorgt werden muss, aufgrund der Neuheit der Bekehrung zu diesem Glauben, dass derartige Eheverbindungen nicht aufgelöst werden, sondern dass zukünftig beachtet werden soll, was hinsichtlich inzestuöser Verbindungen in vorhergehenden Gesetzen verboten ist; dass heißt, dass es niemand wagen soll, sich unter dem Namen der Ehe mit der zurückgelassenen Ehefrau des Vaters zu

---

<sup>301</sup> c. 10. Nullus novercae suae, id est uxore patris sui, ulla copulatione iungatur. Quod si qui presumpserit, noverit se anathema supplicio feriendo. - MGH Concilia I, S. 61 ff., 63.

<sup>302</sup> c. 11. Contracta matrimonia accedente infirmitate nulla voluntates contrarietate solvantur. Quod si qui ex coniugibus fecerint, noverint se communionem privandos. - a.a.O., S. 63.

verbinden, mit der Tochter der Ehefrau, mit der zurückgelassenen Frau des Bruders, der Schwester der Frau, mit dem Geschwisterkind oder der Cousine, mit der zurückgelassenen Frau des Onkels mütterlicher- oder väterlicherseits.

Wenn aber jemand in diesem inzestuösen Ehebruch lieber als in einer Ehe verbunden ist, so sollen die Beteiligten, solange sie sich nicht getrennt haben, von der Gemeinde ausgeschlossen werden.

Und dies glauben wir hinzufügen zu müssen, dass es dem Bischof obliegt, über diejenigen, die in seiner Stadt oder in seinem Gebiet und auf solche Art miteinander verbunden sind, zu entscheiden, ob sie ohne ihr Wissen zu dieser unerlaubten Verbindung gekommen sind oder aufgrund von Trotz gewagt haben, was verboten ist.

Denn ebenso wie man denjenigen, die aufgrund von Unwissen dort hineingeraten sind, helfen soll, so müssen von denjenigen, die vorher von den Beschlüssen der Vorgänger Kenntnis hatten und die sogar gegen das Verbot der Priester in einer solchen Verbindung leben, die Beschlüsse der früheren Gesetze in allen Punkten eingehalten werden, so dass sie nicht in die Gemeinschaft aufgenommen werden sollen bevor sie den inzestuösen Ehebruch, wie es geschrieben steht, durch Trennung beseitigt haben, weil ja im Gesetz des Herrn deutlich steht: *Es soll verflucht sein, der mit der Frau seines Vaters schläft, mit der Stieftochter oder Schwester seiner Frau etc..*

Daher kommt es dass wir diese nicht segnen können, die Gott verflucht haben, wenn sie sich nicht gebessert haben.<sup>303</sup>

---

<sup>303</sup> „c. 11. De incestis coniunctionibus ita quae sunt statuta serventur, ut his, qui aut modo ad baptismum veniunt aut quibus patrum statuta sacerdotali praedicatione in notitiam antea non venerunt, ita pro novitate conversationis hac fidei suae credidimus consolendum, ut contracta hucusque huiusmodi coniugia non solvantur, sed in futurum, quod de incestis coniunctionibus in anterioribus canonibus interdictum est, observetur, id est, ut ne quis sibi coniugii nomine sociare praesumat relictam patris, filiam uxoris, relictam fratris, sororem uxoris, consubrinam aut subrinam, relictam avunculi vel patrum. Quod si qui in hoc incesti adulterio potius quam coniugio fuerint sociati, quandiu se non sequitraverint, a communione ecclesiastica repellantur. Illud

Das vierte Konzil von Orléans (14. Mai 541) griff die Problematik wieder auf, indem es die Gesetzgebungen von Epao und Orléans rezipierend anführte:

Hinsichtlich der inzestuösen Verbindungen legen wir fest, dass, wenn jemand nach der Synode, die vor drei Jahren beschlossen wurde, wagt, die Rechte des unerlaubten Ehebruchs für sich zu beanspruchen, die Gesetze von Epao in voller Härte angewandt werden müssen.<sup>304</sup>

Auch die Synode von Clichy (27. September 626 oder 627) befasste sich mit den Regeln des kirchlichen Eherechts, indem sie festlegte, dass Inzeste verboten und die Schuldigen bis zu ihrer Trennung zu exkommunizieren seien. In weltlicher Hinsicht wurde das kirchliche Gebot damit unterstrichen, dass den Schuldigen jegliche Ausübung eines öffentlichen Amtes untersagt wurde. Ihre Güter wurden zudem beschlagnahmt und im Falle der Trennung der Familie anheim gegeben:

---

quoque adiciendum esse credidimus, ut in episcopi discussione consistat de his, qui in civitate sua hac territorio consistunt et tali ordine sociati, utrum ignoranter ad illicita coniugia venerint, an per contumaciam, quae sunt interdicta, praesumpserint; quia, sicut his, qui per ignorantiam lapsi sunt, subvenitur, ita illis, quibus prius patrum statuta in notitia venerunt quique etiam contra sacerdotum interdicta in tali permixtione versantur, priorum canonum in omnibus statuta serventur, ut non prius in communione recipiantur, quam incesti adulterium, sicut scriptum est, sepeatione sanaverint, quia in lege Domini manifeste legitur: *Maledictus, qui dormierit cum uxore patris sui, cum privigna vel sorore uxoris suae*, et reliqua his similia. Quo fit, us, quos Deus maledixit, nos nisi emendatos benedicere non possimus.” – Text: MGH Concilia I, S. 72 ff., 76 f..

<sup>304</sup> c. 27. De incestis coniunctionibus id statuimus observandum, ut si quisquis post synodum Auriolensem ante hoc triennium constitutam illiciti thori iura praesumpserit, circa eum secundum statuta Epauniensium canonum a sacerdotibus ecclesiae severitas teneatur. - MGH Concilia I, S. 86 ff., 93.

Über die inzestuösen Verbindungen. Wenn jemand ein Ehemann gemäß dem unten beschriebenen Gesetz ist und in inzestuöser Weise mit den Personen verbunden ist, denen dies vom göttlichen Gesetz verboten ist, dann sollen diese beiden, solange sie nicht ihre Reue durch Trennung unter Beweis stellen, von der Kommunion ausgeschlossen werden, kein öffentliches Amt innehaben und ebenso wenig die Erlaubnis haben, auf dem Forum einen Prozess zu führen.

Wenn sich die oben Genannten in inzestuöser Weise verbunden haben, sollen die Bischöfe oder Presbyter, in deren Diözese oder Bezirk das geschehen ist, dem König oder Richter melden, dass ein Verbrechen begangen worden ist, so dass, sobald es ihnen angeordnet worden ist, sich von Kommunion und Gemeinschaftsleben fernhalten mögen. Ihr Besitz aber soll bis zu ihrer Trennung an die eigenen Eltern gehen unter der Bedingung, dass sie, falls sie sich nicht trennen, ihren Besitz weder durch die Eltern noch durch königlichen Einfluss wiedererlangen können, wenn nicht das oben genannte Verbrechen durch Trennung und Reue bestraft worden ist.<sup>305</sup>

Das Wirken der Synoden schlug sich dabei auch im *Pactus Legis Salicae* nieder. Dort heißt es im 13. Abschnitt<sup>306</sup>:

---

<sup>305</sup> c.10. De incestis coniunctionibus. Si quis infra prescriptum canone gradum incestuoso ordine cum his personis, quibus a divinis regulis prohibitum est, coniunx est, usquequo paenitentiam sequestratione testentur, utrique communionem priventur et neque in palatio habere militiam neque in forum agendarum causarum licentiam non habebunt. Nam quomodo predicti se incestuose coniunxerint, episcopi seu presbyteri, in quorum diocesi vel pago actum fuerit, regi vel iudicibus scelus perpetratum adnuntient, ut, cum ipsis denuntiatum fuerit, se ab eorum communionem aut cohabitationem sequestrent. Res autem eorum ad proprios parentes usque ad sequestrationem perveniant sub ea conditione, ut antequam segregentur, per nullum ingenium neque per parentes neque per ementem neque per auctoritatem regiam ad proprias perveniant facultates, nisi prefatum scelus sequestrationis separationem et paenitentiam feriat. - MGH Concilia I, S. 196 ff, 198.

<sup>306</sup> § 11.

Wenn einer mit der Schwester oder des Bruders Tochter oder etwa einer Base des folgenden Grades oder etwa des Bruders oder Oheims Ehefrau sich zu verbrecherischer Ehe vereinigt, sollen sie dieser Strafe unterliegen, daß sie von solcher Gemeinschaft getrennt werden, und, wenn sie Kinder haben, sollen auch sie nicht als gesetzmäßige Erben gelten, sondern wegen Ehrlosigkeit anrühlich sein.<sup>307</sup>

Als nächstes finden sich in der *Decretio Childeberti II.* vom 29. Februar 596 Eheverbote:

Tit. 1 § 2 – Nachher aber ist weiterhin gemeinsam mit unseren Mannen übereingekommen: Wir dekretieren, daß keiner blutschänderischen Grad sich zur Ehefrau geselle, d.h. weder seines Bruders Ehefrau noch seiner Ehefrau Schwester noch die Ehefrau des Vaterbruders oder eines Blutsverwandten. Wenn einer die Ehefrau des Vaters nimmt, verfallt er in Todesgefahr. Und hinsichtlich der vorausgegangenen Verbindungen, die als blutschänderisch erscheinen, befehlen wir Gutmachung gemäß Anspruchs der Bischöfe. Wer aber auf seinen Bischof nicht hören will und exkommuniziert wird, erdulde ewiges Unheil bei Gott und sei von unserem Hof durchaus ausgeschlossen; und alle seine Sachen überantworte er gesetzmäßig seinen Verwandten, der seines Seelsorgers Heilmittel nicht erdulden wollte.<sup>308</sup>

---

<sup>307</sup> Si quis sororis aut fratris filiam aut certe ulterius gradus consobrina aut certe fratris uxorem aut avunculis sceleratis nuptiis sibi iunxerit, hanc poenam subiacent, ut de tale consortio separentur, atque etiam, si filios habuerint, non habeantur legitimi heredes, sed infamia sint notati. – Übersetzung von Eckhardt, Germanenrechte 1955.

<sup>308</sup> „In sequenti hoc convenit una cum leodos nostros: decrevimus ut nullus incestuosum sibi societ coniugio, hoc est nec fratris sui uxorem, nec uxoris suae sororem, nec uxorem patruo aut parentis consanguinei. Uxorem patris si quis acceperit, mortis periculum incurrat. De praeteritis vero coniunctionibus, quae incestae esse videntur, per praedicationem episcoporum iussimus emendare. Qui vero episcopo suo noluerit audire et excommunicatus fuerit, perenni condemnatione apud Deum sustineat et de palatio nostro sit omnino extraneus, et omnes res suas parentibus legitimis amittat qui noluit sacerdotis sui medicamenta sustinere.“ - MGH Cap. I, S. 15 c. 2.; Eckhardt, Germanenrechte 1957, S. 440 ff..

In der *Lex Alamannorum (Recensio Lantfridana* von 724, 725) finden sich ebenso Niederschläge des Einflusses kirchlichen Eherechts. Dort heißt es in Tit. 39 § 1-3<sup>309</sup>:

§ 1: Blutschänderische Ehen verbieten wir. Daher sei es nicht erlaubt, als Ehefrau zu haben die Schwiegermutter, die Schwiegertochter, die Stieftochter, die Stiefmutter, die Tochter des Bruders, die Tochter der Schwester, des Bruders Ehefrau, der Ehefrau Schwester. Bruderkinder, Schwesterkinder sollen miteinander unter keinem Vorwand verbunden werden.

§ 2: Wenn jemand hiergegen handelt, soll er von den Richtern des Ortes getrennt werden und alles Vermögen verlieren, das der Fiscus erwerben soll.

§ 3: Wenn es geringere Personen sind, die sich mit einer unerlaubten Verbindung beflecken, sollen sie die Freiheit verlieren und den Fiskalknechten zugesellt werden.

Da sich im germanischen Eherecht keine systematischen Ehehindernisse herausgebildet hatten, insbesondere Ehen zwischen Verwandten grundsätzlich erlaubt waren, abgesehen von der Verbindung zwischen Aszendenten und Deszendenten und zwischen Geschwistern<sup>310</sup>, bedeuteten die neuen Bestimmungen erhebliche Abweichungen gegenüber den bisherigen Sitten. Bei der Frage nach der Effektivität der kirchlichen Maßnahmen in der Zeit der Merowinger sollte man dementsprechend keine zu hohen Erwartungen stellen. Die genannten Quellen unterstützen diese Annahme. Ausdrücklich verboten war lediglich die Ehescheidung

---

<sup>309</sup> Eckhardt, *Germanenrechte* 1934, S. 26 f.

<sup>310</sup> P. Mikat, *Ehe*, Sp. 809 ff., 824.

bei Krankheit (Orléans 533). Andere Ehescheidungsgründe wurden von den Synoden nicht unmittelbar untersagt, was den Schluss auf eine generelle Erlaubnis bzw. Duldung der Ehescheidung zulässt.<sup>311</sup> Die Konzilien äußern sich ebenfalls nicht zu den Themen der Polygamie und des Konkubinats der Laien, eine Praxis, die in der fränkischen Gesellschaft ein durchaus verbreitetes Phänomen darstellte.<sup>312</sup>

### **bb) Die Zeit der Karolinger**

Dass das Problem der Einhaltung katholischen Eherechts zur Zeit der bonifatianischen Reformen noch nicht gelöst war, vermag man zudem daran zu sehen, dass sich verschiedene Synoden wiederum mit dem Thema beschäftigten. Dabei wurden zwei Aspekte des kirchlichen Eherechts in den Mittelpunkt gestellt:<sup>313</sup> Einmal sollten Ehen unter nahen Verwandten unterbunden werden. Zum andere zielten die Verbote darauf ab, die Unauflöslichkeit der Ehe zu fördern.

Im Frankenreich hat sich zuerst die zweite Synode des Bonifatius, welche am 1. März 743 in Les Estinnes stattfand, mit dem Problem des Ehebruchs und der inzestuösen Ehen befasst<sup>314</sup>. Im dritten Kanon wird den Bischöfen die Bekämpfung aufgegeben. Dort heißt es:

---

<sup>311</sup> So Odette Pontal, S. 261.

<sup>312</sup> Siehe oben, B.VI.2. .

<sup>313</sup> Siehe hierzu auch: Wilfried Hartmann, S. 467 ff..

<sup>314</sup> Zu beachten ist der Termin, an dem die Synode statt fand. Der erste März war traditionell der Tag der alljährlichen germanischen Heerschau (Märzfeld, s. o.). Durch

Ähnlich schreiben wir vor, dass gemäß den gesetzliche Beschlüssen Ehebrüche und inzestuöse Ehen, die nicht gesetzmäßig sind, verhindert werden müssen und durch das Urteil der Bischöfe verbessert werden.<sup>315</sup>

Das Konzil von Soissons im Jahre 744 beschäftigte sich dann weitergehend mit der Thematik und präzierte die allgemein gehaltenen Formulierungen von Les Estinnes. Im 9. Kanon wurden Eheverbote konkretisiert:

Ähnlich werden wir festlegen, dass kein Laie eine Nonne zur Frau haben soll und auch nicht ihre Mutter oder ihre Vorfahren; und nicht soll ein anderer, wenn der Ehemann lebt, seine Frau empfangen, ebenso nicht die Frau, wenn der Mann lebt, einen anderen empfangen, weil der Ehemann seine Frau nicht entlassen darf, es sei denn, er hat sie bei der Hurerei erwischt.<sup>316</sup>

Der neunte Kanon der synodalen Urkunde beinhaltet in seinem zweiten Teil Bestimmungen über die Wiederverheiratung und die Ehescheidung. Ein Mann darf hiernach keine neue Frau nehmen, solange seine Ehefrau lebt. Ebenso wenig darf die Ehefrau einen anderen Mann nehmen, solange der Ehemann lebt. Ein Ehemann darf seine Frau auch nicht entlassen bzw. verstoßen, ausgenommen

---

die Hervorhebung der kirchlichen Führerschaft des fränkischen Königs wird sein Anspruch auf die weltliche Herrschaft symbolisch unterstrichen worden sein.

<sup>315</sup> c. 3. Similiter praecipimus, ut iuxta decreta canonum adulteria et incesta matrimonia, que non sint legitima, prohibeantur et emendatur episcoporum iudicio, [et ut mancipia Christiana pagani non tradantur]. - MGH Concilia II, S. 5 ff., 7.

<sup>316</sup> c. 9. Similiter constituemus, ut nullus laicus homo Deo sacra femina ad mulierem non habeat nec sua parentem; nec marito viventem sua mulier alius non accipiat, nec mulier vivente suo viro alium accipiat, quia maritus muliere sua non debet dimittere, exopto causa fornicationis deprehensa. - MGH Concilia II, S. 33 ff., 35.

bei ertapptem Ehebruch.<sup>317</sup> Im Vergleich zu den Synoden der Merowingerzeit geht die Synode von Soissons hier also einen Schritt ab von der (gesellschaftlich erzwungenen) Toleranz gegenüber der Ehescheidung. Wilfried Hartmann schreibt dazu:

Wenn es dann in Soissons heißt, daß eine Wiederverheiratung nur gestattet sei, wenn der ehemalige Ehepartner nicht mehr am Leben ist, ist darin impliziert, daß eine Trennung der Ehe grundsätzlich zulässig ist. Das ist im Schlußsatz des Kapitels auch ausdrücklich ausgesprochen: ein Mann darf seine Frau verstoßen, wenn er sie bei der Unzucht ertappt.<sup>318</sup>

Diese Ansicht Hartmanns ist inhaltlich zwar korrekt, sie gewichtet allerdings die Bedeutung des vorliegenden Eheverbotes der Scheidung zu wenig. Der Kanon legt fest: *non debet dimittere, excepto [...]*. Hier erscheint die Erlaubnis zum Verstoß beim Ehebruch als eine Ausnahmegenehmigung und nicht als eine generelle Duldung der Ehescheidung. In Anbetracht dessen somit von der Festlegung der Unauflöslichkeit der Ehe zu sprechen, liegt näher als die Betrachtungsweise Hartmanns.

Auf der ersten Synode unter König Pippin, welche zeitlich nicht genau zu datieren ist<sup>319</sup>, wurden die ersten zwei Kapitel des Berichtes

---

<sup>317</sup> Siehe hierzu: Angenendt, *Das Frühmittelalter*, S. 282.

<sup>318</sup> Hartmann, *Die Synoden der Karolingerzeit*, S. 58.

<sup>319</sup> Hartmann schreibt: „Im Anschluss an die Überlieferung der Synode von Soissons 744 sind in drei Handschriften unter der Überschrift „Incipiunt capitula de alia synodo sub ipso domno rege Pippino facta“ sieben Kapitel einer Synode überliefert, deren zeitliche Einordnung nicht klar ist.“, S. 68; Nach MGH *Capitularia* 1, S. liegt der Entstehungszeitraum zwischen 754 und 755.

dem Inzestverbot gewidmet. Die Übertretung des Verbotes der Ehe mit nahen Verwandten sollte mit weltlichen Strafen geahndet werden:

Erstes Kapitel: Über die unkeuschen Verbindungen. Wenn ein Mann einen derartigen Inzest begeht mit einer Nonne oder ihrer Mutter, mit der Patin bei der Taufe oder bei der Firmung durch den Bischof, mit der Mutter oder der Tochter, mit beiden Schwestern, der Tochter des Bruders oder der Tochter der Schwester oder mit der Enkelin oder mit dem Geschwisterkind, mit der Cousine oder der Tante väter- oder mütterlicherseits: dieser Angelegenheiten soll er sein Geld verlieren, wenn er welches hat; und wenn er sich nicht bessern will, soll ihn niemand aufnehmen und ihm auch niemand Speise geben. Wenn es doch jemand getan hat, soll er 60 Solidi für den König niederlegen, solange bis er sich selbst gebessert hat.

Und wenn jener kein Geld hat und frei ist, soll er bis zur Tilgung der Schuld in den Kerker geworfen werden.

Wenn er Sklave oder Freigelassener ist, soll er mit vielen Schlägen geprügelt werden; und wenn sein Herr erlaubt hat, dass er ein solches Verbrechen begeht, soll er selbst 60 Solidi für den König niederlegen.<sup>320</sup>

Das Konzil von Ver (11.7.755) wurde von Pippin ebenfalls mittels eines königlichen Kapitulars verkündet. Es fand in einer königlichen Pfalz an der Oise statt. Pippin ließ dazu *universos paene Galliarum*

---

<sup>320</sup> MGH Capitularia 1, S. 31 f., 31. - Capitulo primo: De incestis. Si homo incestum commiserit de istis causis de Deo sacrata, aut commatre sua, aut cum matrina sua spiritali de fonte et confirmatione episcopi aut cum matre et filia, aut cum duabus sororibus, aut cum fratris filia aut sororis filia, aut nepta, aut cum consobrina adque subrina, aut cum amita vel martertera: de istis capitulis pecuniam suam perdat, si habet; et si emendare se noluerit, nullus eum recipiat nec cibum ei donet. Et si fecerit, LX solidos domno regi componat, usque dum se ipse homo eorrexerit. Et si pecuniam non habet, si liber est, mittatur in carcere usque ad satisfactionem. Si servus aut libertus est, vapuletur plagis multis; et si dominus suus permiserit eum amplius in tale scelus cadere, ipsos LX solidos domno rege componat.

*episcopos* zusammenkommen. Im 9. Kapitel der Urkunde wird bestimmt, dass solche, die in Inzest verharren, mit der Exkommunikation bestraft werden sollten. Was Exkommunikation bedeutete, wurde ebenfalls festgelegt:

Über die Arten der Exkommunikation, sowohl der der Kleriker als auch der der Laien:

Wenn irgendein Presbyter von seinem Bischof herabgesetzt worden ist und wenn er selbst danach aus Verachtung irgendeiner seiner Pflichten ohne Erlaubnis nachzugehen mag und danach vom Bischof mit Exkommunikation bestraft worden ist, dann soll derjenige, der mit ihm verkehrt, wissen, dass er exkommuniziert ist.

Ähnlich soll, wenn entweder Kleriker, Laie oder Frau einen Inzest begangen hat und von seinem/ihren Bischof zurechtgewiesen worden ist, sich nicht bessern will und exkommuniziert worden ist, dann soll, wer mit ihm verkehrt, auf ähnliche Weise exkommuniziert werden.

Und damit ihr wisst, welcher Art diese Exkommunikation ist: Er darf nicht in die Kirche eintreten, nicht mit irgendeinem Christen Speisen oder Getränke zu sich nehmen, und nicht darf er von ihm Geschenke annehmen, ihm einen Kuss geben, ihn in sein Gebet einschließen, ihn grüßen – bevor sein Ruf von seinem Priester wiederhergestellt worden ist.

Wenn aber irgendjemand sich beschwert, dass er ungerecht exkommuniziert worden sei, soll er die Erlaubnis haben, zum Erzbischof gehen und dort soll gemäß dem Gesetz gerichtet werden, bis dahin aber soll er seine Exkommunikation bewahren.

Wenn aber jemand dies alles verachtet und der Bischof ihn nicht im Geringsten bessern kann, dann soll er durch des Königs Urteil durch Verbannung bestraft werden.<sup>321</sup>

---

<sup>321</sup> MGH Capitularia 1, S. 33-37, S. 35 – 9. „De modis excommunicationis, tam de clericis quam de laicis. Si quis prebyter ab episcopo suo degradatus fuerit, et si ipse per contemptum postea aliquid de suo officio sine comeato facere praesumpserit, et

Die Synode von Ver verlangte zudem für alle, für Adel wie gemeines Volk, den öffentlichen Eheabschluss, womit nicht ein kirchenöffentlicher, sondern ein rechtsöffentlicher Akt mit Zeugen gemeint war, der vor allem der Frau und ihrem Recht zur Mitbestimmung bei der Eheschließung entgegen kam.<sup>322</sup> Im 15. Kapitel heißt es: „Wie alle Menschen heiraten die Laien öffentlich, sowohl die Adligen als auch die Nichtadligen.“<sup>323</sup>

Auf der Synode von Verberie (756), welche wahrscheinlich im *Decretum Vermeriense* Niederschlag gefunden hat<sup>324</sup>, wurde im ersten Kapitel<sup>325</sup> festgelegt, bis in welchen Verwandtheitsgrad die Eheverbote reichen sollten:

Die im dritten Grade Verwandten werden getrennt, und nachdem sie reue gezeigt haben, können sie sich, wenn sie es so wollen, mit anderen verbinden. Wenn aber welche in einer Verbindung vierten Grades gefunden werden, diese trennen wir nicht, sondern verurteilen sie zur Buße. Wenn aber noch keine

---

postea ab episcopo correptus et excommunicatus fuerit, qui cum ipso communicaverit scienter, sciat se esse excommunicatum. Similiter quicumque clericus vel laicus aut femina incestum commiserit et ab episcopo suo correptus se emendare noluerit et ab ipso excommunicatus fuerit, qui cum ipso communicat similiter excommunicetur. Et ut sciatis, qualis sit modus istius excommunicationis : in ecclesia non debet intrare, nec cum nullo christiano cybum vel potum sumere ; nec eius munera accipere debet, vel osculum porregere, nec in oratione iungere, nec salutare, antequam ab episcopo suo sit reconciliatus. Quod si aliquis se reclamaverit, quod iniuste sit excommunicatus, licentiam habeat ad metropolitanum episcopum venire, et ibidem secundum canonicam institutionem deiudicetur ; et interim suam excommunicationem custodiat. Quod si aliquis ista omnia contempserit, et episcopus hoc minime emendare potuerit, regis iudicio exilio condemnetur.”

<sup>322</sup> Siehe Angenendt, *Frühmittelalter*, Fußnote 315, S. 290.

<sup>323</sup> MGH Cap. 1, S. 32 ff., 36 - C. XV. Ut omnes homines laici publicas nuptias faciant, tam nobiles quam innobiles.

<sup>324</sup> Siehe zur Frage der Echtheit der Urkunde Hartmann, S. 73 ff.

<sup>325</sup> MGH Capitularia I, S. 39 ff., 40.

Verbindung eingegangen wurde, geben wir ihnen auch keine Möglichkeit, eine Verbindung vierten Grades einzugehen.<sup>326</sup>

Ebenfalls beschäftigte sich die Synode von Verberie ausführlich mit Fragen der Ehescheidung und der Eingehung einer neuen Ehe im Falle des Ehebruchs des ursprünglichen Partners. Die Synode von Soissons hatte 744 festgelegt, dass eine neue Verheiratung nicht möglich sein sollte, solange der bisherige Ehepartner lebe<sup>327</sup>. In diesem Sinne sind die Bestimmungen der Synode von Verberie als Präzisierungen (und teilweise Erweiterung) der dortigen Anordnungen aufzufassen:

Wenn jemand mit seiner Stieftochter die Nacht verbringt, kann er weder die Mutter noch die Tochter derselben haben, nicht kann jener noch jene sich verbinden zu irgendeiner Zeit.

Wenn aber seine Frau, wenn sie es so will, wenn sie sich nicht zusammenreißen kann, wenn sie, nachdem sie erkannt hat, dass ihr Mann mit ihrer Tochter Ehebruch begangen hat, aber keinen fleischlichen Verkehr mit ihm hatte, dann – wenn sie sich aus eigenem Willen nicht enthalten kann – kann sie einen anderen heiraten.<sup>328</sup>

---

<sup>326</sup> MGH Capitularia I, S. 39 ff., 40 - In tertio genuclum separantur, et post penitentiam actam, si ita voluerint, licentiam habent aliis se coniungere. In quarta autem coniunctione si inventi fuerint, eos non separamus, sed poenitentiam eis iudicamus. Attamen si factum non fuerit, nullam facultatem coniungendi in quarta generatione damus.

<sup>327</sup> Siehe oben.

<sup>328</sup> MGH Capitularia I, S. 39 ff., 40 - c. 2. Si aliquis cum filiastra sua manet, nec matrem nec filiam ipsius potest habere, nec ille nec illa aliis se poterunt coniungere ullo unquam tempore. Attamen uxor eius, si ita voluerit, si se continere non potest, si postea quam cognovit quod cum filia sua vir eius fuit in adulterio, carnale commercium cum eo non habet, nisi voluntate se abstinet, potest alio nubere..

Im fünften Kapitel wird dem Mann die Ehescheidung und die Wiederverheiratung für den Fall der Anstiftung zum Gattenmord seitens der Ehefrau erlaubt:

Wenn eine Frau den Tod ihres Mannes mit anderen Männern geplant hat und wenn der Mann selbst den Mann bei der Selbstverteidigung getötet hat und dies beweisen kann, dann kann der Ehemann seine Frau entlassen und, wenn er will, eine anderen heiraten.<sup>329</sup>

Als ein Trennungsgrund wurde es auch angesehen, wenn eine Frau ihrem Manne nicht bei einem Umzuge folgen wollte:

Wenn jemand, weil eine unausweichliche Notwendigkeit dies erzwingt, in ein anderes Herzogtum oder in eine andere Provinz fortgeht oder seinem Lehnsherren, dem er die Treue nicht brechen kann, gefolgt ist, du seine Frau ihn, obwohl sie gesund ist und es vermag, aus Liebe zu den Eltern oder aufgrund ihres Vermögens nicht folgen kann, dann soll sie selbst zu jeder Zeit, solange der Mann, dem sie nicht gefolgt ist, leben wird, unverheiratet bleiben. Ihr Mann aber darf, weil eine Notwendigkeit seinen Ortswechsel erzwang, wenn er sich nicht enthalten kann, eine andere Frau mit Reue empfangen.<sup>330</sup>

Das zehnte Kapitel der Urkunde behandelt Eheverbote des Sohnes mit der Stiefmutter:

---

<sup>329</sup> MGH Capitularia I, S. 39 ff., 40 - c. 5. Si qua mulier mortem viri sui cum aliis hominibus consiliaverit, et ipse vir ipsius hominem se defendendo occiderit et hoc probare potest, ille vir potest ipsam uxorem dimittere et, si voluerit, aliam accipiat.

<sup>330</sup> MGH Capitularia I, S. 39 ff., 41 - c. 9. Si quis necessitate inevitabili cogente in alium ducatum seu provinciam fugerit aut seniore suum, cui fidem mentiri non poterit, secutus fuerit, et uxor eius, cum valet et potest, amore parentum aut rebus suis eum sequi noluerit, ipsa omni tempore, quamdiu vir eius quem secuta non fuit vivet, semper innupta permaneat. Nam ille vir eius, qui necessitate cogente in alium locum fugit, si se abstinere non potest, aliam uxorem cum poenitentia potest accipere.

Wenn der Sohn mit seiner Stiefmutter, der Frau seines Vaters, geschlafen hat, kann weder er noch sie eine Ehe eingehen. Aber der Ehemann kann, wenn er will, eine andere Frau haben; besser ist es aber, sich zu enthalten.<sup>331</sup>

Ein Ehescheidungsgrund lag auch vor, wenn ein Partner vor der Ehe die eigene Unfreiheit verschwiegen hatte:

Wenn irgendein freier Mann eine Unfreie anstatt einer Freien empfangen hat und diese Frau nachher vernechtet wird, kann er, wenn er will, eine neue empfangen, wenn jene nicht zurückgekauft werden kann. Auf ähnliche Weise gilt dies auch für eine freie Frau; wenn sie einen Unfreien anstatt eines Freien empfängt und er nachher aus irgendeinem Grund vernechtet wird, wenn er sich nicht, weil ihn Hunger dazu zwang, verkauft hat und sie selbst zugestimmt hat, dann muss es so bleiben. Wenn sie sich getrennt haben, ist die Reue von beiden nötig; wenn nämlich jemand aufgrund eines solch notwendigen Preises von seinem Partner getrennt wurde, dann sollen sie in dieser Verbindung bleiben und nicht getrennt werden.<sup>332</sup>

Wichtig ist dabei, zu sehen, dass nicht nur der Mann, sondern auch die Frau das Recht zur Wiederheirat erhalten konnte. Das hierdurch

---

<sup>331</sup> a.a.O. - c. 10. Si filius cum noverca sua, uxore patris sui, dormierit, nec ille nec illa possunt ad coniugium pervenire. Sed ille vir, si vult, potest aliam uxorem habere; sed melius est abstinere.

<sup>332</sup> MGH Capitularia I, S. 39 ff. 39 - c. 6. Si quis ingenuus homo ancillam uxorem acceperit pro ingenua, si ipsa femina postea fuerit inservita, si redimi non potest, si ita voluerit, liceat ei aliam accipere. Similiter et mulier ingenua, si servum accipiat pro ingenuo, et postea pro qualicumque causa inservitus fuerit – nisi pro inopia fame cogente se vendiderit, et ipsa hoc consenserit, et de precio viri sui a fame liberata fuerit – si voluerit, potest eum dimittere et, si se continere non potest, alium ducere. Similiter et de muliere, si se vendiderit, et vir eius ita consenserit, taliter potest stare. Si se separaverint, poenitentia tamen amborum necessaria est: nam qui de pretio paris sui de tali necessitate liberatus fuerit, in tali coniugio debent permanere et non separari.

statuierte Gebot zur Gleichbehandlung von Männern und Frauen bedeutete besonders für die germanischen Ehesitten eine erhebliche Neuerung.<sup>333</sup>

In diesem Sinne ist es auch zu werten, wenn einer Ehefrau die Möglichkeit gegeben wurde, sich von ihrem Ehemanne aufgrund dessen Impotenz zu trennen:

Wenn eine Frau sich beschwert, weil ihr Mann niemals mit ihr eine Nacht verbracht hat, dann sollen sie zum Kreuz hinausgehen und wenn es wahr gewesen ist, sollen sie getrennt werden und er kann machen, was er will.<sup>334</sup>

Letztlich ist im Hinblick auf die Synode von Verberie und die hier aufgeführten ehelichen Bestimmungen noch der 18. Kanon bzw. das 18. Kapitel des *Decretum Vermeriense* zu nennen. Hiernach sollte einer Frau die Ehescheidung und die Wiederverheiratung erlaubt sein, wenn ihr Ehemann mit der Kusine der Ehefrau ein Verhältnis einging:

Wer mit der Cousine seiner Frau eine Nacht verbringt, soll seine Ehefrau verlassen und keine andere haben. Jene Frau kann machen, was sie will. *Dies akzeptiert die Kirche nicht.*<sup>335</sup>

---

<sup>333</sup> Siehe hierzu auch Angenendt, *Frühmittelalter*, S. 290.

<sup>334</sup> MGH Capitularia I, S. 39 ff., 41- c. 17. Si qua mulier se reclamaverit, quod vir suus numquam cum ea mansisset, exeant inde ad crucem; et si verum fuerit, separentur, et ille faciat quod vult.

<sup>335</sup> c. 18. Qui cum consobrina uxoris suae manet, sua careat et nullam aliam habet. Illa mulier quam habuit faciat quod vult. Hoc aecclesia non recipit. - Zu dem letzten Teil des 18. Kapitels, die Nichtannahme der Vorschrift seitens der Kirche, siehe Hartmann, S. 75, der in dem Satz eine ursprüngliche Randbemerkung sieht, die im Laufe der Überlieferung in den Text eingegangen ist. Inwieweit die Kirche das 18. Kapitel wirklich als verbindlich akzeptiert hat, ist somit unklar.

Als nächste Synode nach Verberie legte die von Compiègne (757) Vorschriften zum christlichen Eherecht fest, welche im *Decretum Compendiense*<sup>336</sup> Niederschlag gefunden haben. Ebenso wie bei der Synode von Verberie wurden verschiedene Fälle der Wiederverheiratung zu Lebzeiten des bisherigen Ehepartners geregelt. Der Frau wurden dabei wiederum grundsätzlich die gleichen Rechte wie dem Mann zugeschrieben. Einen konkreten Ausdruck fand dieses Prinzip am Ende des vierten Kapitels/Kanons in der Aussage *una lex est de viris et feminis*.

Die ersten zwei Kapitel der Urkunde wiederholen grundsätzlich die Bestimmungen von Verberie. So wird festgeschrieben, dass Eheleute, die im vierten Grade miteinander verwandt sind, nicht getrennt werden sollen, dagegen eine Ehe bei im dritten Grade Verwandten nicht möglich sein solle:

- c. 1. Si in quarta progenie reperti fuerint coniuncti, non separamus.
- c. 2. Si tercia vero si reperti fuerint, separentur.<sup>337</sup>

Nach weiteren Trennungsgründen im Zusammenhang mit dem Grade der Verwandtschaft im dritten und im vierten Kapitel, äußert sich die Kapitulare in späteren Kapiteln (z.B. 6, 10, 11, 12, 13 17, 18) wiederum zu Gründen der Trennung von Ehen nach Ehebrüchen etc.. Die Grundrichtung hierbei entspricht wieder der Synode von Verberie, wonach eine Ehe nur in geregelten Ausnahmefällen getrennt werden sollte.

---

<sup>336</sup> MGH Capitularia 1, 20, S. 37 – 39.

<sup>337</sup> a.a.O., S. 39.

Auf der Synode von Herstal im Jahre 779 wurde in der auf den März des Jahres datierten *Capitulare Haristallense*<sup>338</sup> im fünften Kapitel klargestellt, dass die Bischöfe im Rahmen ihrer Amtsbefugnisse gegen Ehen im verbotenen Verwandtschaftsgrade vorzugehen hätten.<sup>339</sup>

Die Synode von Arles legte dann am 10. und 11. Mai 813 die Verwandtschaftsgrade näher fest, innerhalb derer Heiraten verboten sein sollten:

Über inzestuöse Verbindungen, wie von den heiligen Vätern beschlossen worden ist, halten wir nichts weiter an Vergebung zurück, außer wenn wir den Ehebruch durch Trennung geheilt haben.

Diese aber halten wir für inzestuös und sie sind nicht mit „Ehe“ zu benennen, sie allein zu bezeichnen ist schändlich: wenn jemand die zurückgelassene Frau des Bruders, welche früher fast seine Schwester war, in fleischlicher Verbindung schändet; wenn jemand die Schwiegermutter heiratet; wenn sich jemand mit einer Cousine verbindet; wenn sich jemand mit der zurückgelassenen Tochter seines Onkels oder mit der Tochter seines Vaters oder seiner Stieftochter durch Beischlaf befleckt, oder wenn das, was einer gemacht hat, etwas ist, das hier auszuzählen zu weitläufig wäre und den Nachlässigen in den Abgrund der Unkeuschheit werfen würde.<sup>340</sup>

---

<sup>338</sup> MGH Capitularia I, S. 46 – 51.

<sup>339</sup> a.a.O., S. 48 - c. 5. Ut episcopi de incestuosis hominibus emendandi licentiam habeant, seu et de viduis infra sua parrochia potestatem habeant ad corrigendum.

<sup>340</sup> *Concilium Arelatense*, MGH Concilia II, 1, Nr. 34, S. 248 ff., S. 251 - De incestis coniunctionibus, sicut a sanctis patribus institutum est, nihil prorsus veniae reservamus, nisi cum adulterium separatione sanaverint. Incestos vero nullo coniugii nomine deputandos, quos etiam designare funestum est, hos enim esse censemus: si quis relictam fratris, quae pene prius soror extiterat, carnali coniunctione violaverit; si quis fratris germanam uxorem acceperit; si quis novercam duxerit; si quis consobrinae suae se societ; si quis relictae vel filiae avunculi misceatur aut patris

Auf der Synode von Mainz, welche vom Mai bis zum 9. Juni 813 andauerte, wurde dann mit verschiedenen Bestimmungen die Einhaltung des katholischen Eherechts verfolgt. Die Bischöfe wurden dazu angehalten, Inzestverheiratete aufzuspüren und zu exkommunizieren. Zudem wurde erneut auf das Verbot von Patenheiraten hingewiesen sowie ein Katalog von für die Heirat verbotenen Verwandtschaftsgraden verabschiedet:

Über die inzestuösen Verbindungen. 53. Dass die Bischöfe sich bemühen sollen, die Inzestuösen sorgfältig aufzuspüren, schreiben wir auf jede Weise vor, damit sie, wenn sie nicht bereuen wollen, aus der Kirche geworfen würden, solange, bis sie sich mit Reue umbesinnen werden.

Dass nicht ein eigener Sohn aus der Taufe gehoben werden soll. 55. Keiner soll nämlich den eigenen Sohn oder die eigene Tochter aus der Taufe heben, auch nicht die Taufpatin heiraten, auch nicht jene, deren Sohn oder Tochter er zur Firmung geführt hat.

Über die verurteilten Ehen. 56. Wenn jemand eine Witwe heiratet und nachher mit seiner Stieftochter Ehebruch begeht oder er eine Cousine mütter- oder väterlicherseits heiratet, oder wenn eine Frau einen Cousin väter- oder mütterlicherseits heiratet oder mit dem Vater und dem Sohn den so verwerflichen, mit dem Kirchenbann belegten Beischlaf ausübt, dann schreiben wir vor, dass solche Verbindungen verflucht und getrennt werden müssen und dass sie niemals wieder sich in einer Ehe verbinden dürfen, sondern unter die höchste Bestrafung gestellt werden.<sup>341</sup>

---

filiae vel privignae suae concubitu polluatür vel si quid es huiusmodi, quod et hic annotare longum est et in incesti baratrum neglegentem quemlibet inmergit.

<sup>341</sup> *Concilium Moguntinense*, MGH Concilia II, Nr. 36, S. 258 ff, 272 (53), 273 (54, 55, 56) - De incestuosis LIII. Ut episcopi incestuosus puritür investigare studeant, omnino praecipimus, ut, si penitere noluerint, de ecclesia expellantur, donec ad paenitentiam reverantur.

In der *Pippini Italiae regis capitulare*, die zwischen 782 und 786 datiert wird, verfolgte Pippin Ehebrüche und Blutschande auch außerhalb des unmittelbaren kirchlichen Bereiches weiter. Die Delikte werden in dem das Rügeverfahren betreffenden Kapitular neben Totschlag und Diebstahl genannt, was die Bedeutung der Einhaltung des kirchlichen Eherechts für Pippin erahnen lässt<sup>342</sup>:

Kap. 8: Ein jeder Richter lasse in dem Gebiet seiner Stadt so viele Männer des Vertrauens, wie er dafür vorgesehen hat, leben sie nun draußen auf Höfen oder dort in Dörfern, vor Gott schwören, daß niemand es verhehle, wenn einem von ihnen eine Straftat – d.h. Fälle von Totschlag, Diebstahl, Ehebruch oder Blutschande – bekannt geworden sein sollte.<sup>343</sup>

Zu nennen seien hier noch die Eheverbote der Verwandtschaft in der karolingischen Emendata der *Lex Baiuvariorum* aus dem Jahre 788<sup>344</sup>, welche im Wortlaut ihrer Bestimmungen starke Ähnlichkeit mit dem der *Lex Alamannorum* zeigt und somit als Zeichen für die

---

Ne proprius filius de baptismo suscipiatur. LV. Nullus igitur proprium filium vel filiam de fonte baptismatis suscipiat nec filiolum commatrem ducat uxorem nec illam, cuius filium aut filiam ad confirmationem duxerit. Ubi autem factum fuerit, separentur.

De damnatis nuptiis. LVI. Si quis viduam uxorem duxerit et postea cum filiastra sua fornicatus fuerit seu duabus sororibus nupsit, aut si qua duobus fratribus nupsit seu cum patre et filio, tales copulationes anathematizari et disiungi praecipimus nec umquam amplius coniugio copulari, sed sub magna districtione fieri.

<sup>342</sup> MGH Cap. I, S. 191 ff. (192).

<sup>343</sup> „c. 8. Iudex unusquisque per civitatem faciat iurare ad Dei iudicia homines credentes iuxta quantos previderit, seu foris per curtes vel vicoras ibi mansuros, ut, cui ex ipsis cognitum fuerit id est homicidia, furta, adulteria et de illicitas coniunctiones, ut nemo eas concelet.“ - Übersetzung bei Sellert/Rüping, S. 82.

<sup>344</sup> Zu weiteren fränkischen gesetzlichen Eheverböten siehe die detaillierte Aufführung bei Hans Günther Müller-Lindenlauf, *Germanische und spätromisch-christliche Eheauffassung in fränkischen Volksrechten und Kapitularien*, S. 161 ff.

reichseinheitliche Verbreitung gleicher gesetzlicher Regeln gesehen werden kann<sup>345</sup>:

§ 1: Blutschänderische Ehe verbieten wir. Daher sei es nicht erlaubt, als Ehefrau zu haben die Schwiegermutter, die Schwiegertochter, die Stieftochter, die Stiefmutter, die Tochter des Bruders, die Tochter der Schwester, des Bruders Ehefrau, der Ehefrau Schwester. Bruderkinder, Schwesterkinder sollen miteinander unter keinem Vorwand verbunden werden.

§ 2: Wenn jemand hiergegen handelt, sollen sie von den Richtern des Ortes getrennt werden und alles Vermögen verlieren, das der Fiskus erwerbe.

§ 3: Wenn es geringere Personen sind, die sich durch eine unerlaubte Verbindung beflecken, sollen sie die Freiheit verlieren; sie sollen den Fiskalknechten eingereicht werden.

Die *Lex Friesionum* von 802/803 enthält in Tit. I §§ 2 und 3 der Rechtsweisung des Vlemar<sup>346</sup> folgende Bestimmungen:

§ 2: Wer eine unerlaubte Ehe schließt, werde von seiner Frau getrennt, und es soll sowohl ihm wie der Frau gestattet sein, gesetzmäßig zu heiraten.

§ 3: Wenn sie aber getrennt worden sind und wieder zueinander zurückkehren, soll jeder sein Wergeld büßen.

Sofern man sich nach dem bisher Gesagten die Frage nach den Absichten der Kirche bei der Verchristlichung des Familienrechts stellt, muss man sich zunächst die theologischen Begründungen des Ehrechts vor Augen halten. Hinsichtlich des ehelichen Inzestverbotes kann man die Untersagung, die Witwe des Bruders zu

---

<sup>345</sup> Siehe den Text sowie die Übersetzung von Eckhard, *Germanenrechte* 1934, S. 114 f..

<sup>346</sup> Eckhardt, *Germanenrechte* 1934, S. 121.

ehelichen, auf Lev. 18, 16 („Du sollst mit der Frau deines Bruders nicht Umgang haben; denn damit schändest du deinen Bruder.“) und 20, 21 („Wenn jemand die Frau seines Bruders nimmt, so ist das eine abscheuliche Tat. Sie sollen ohne Kinder sein, denn er hat damit seinen Bruder geschändet.“) zurückführen. In Lev. 18 finden sich auch noch weitere, Eheverbote betreffende Regeln, so z.B. in Lev. 18, 11 („Wenn jemand mit der Frau seines Vaters Umgang pflegt und damit seinen Vater schändet, so sollen beide des Todes sterben; ihre Blutschuld komme über sie.“). Zu nennen ist auch das Verbot, mit der Schwiegertochter eine Ehe einzugehen, Lev. 18, 12 („Wenn jemand mit seiner Schwiegertochter Umgang pflegt, so sollen sie beide des Todes sterben, denn sie haben einen schändlichen Frevel begangen; ihr Blut lastet auf ihnen.“)

Doch fraglich ist nun, ob neben den theologischen, auch noch andere Gründe für die Einführung des neuen Familienrechts angenommen werden können. Dies auch gerade deshalb, weil die kirchliche Ehegesetzgebung nach der Bibel so nicht zwingend war. Denn die Leviratsehe, Dt. 25,5 („Wenn Brüder beieinander wohnen und einer stirbt ohne Söhne, so soll seine Witwe nicht die Frau eines Mannes aus einer anderen Sippe werden, sondern ihr Schwager soll zu ihr gehen und sie zur Frau nehmen und mit ihr die Schwagerehe schließen.“).

Die häufige Beschäftigung mit Inzestnormen lässt den Schluss auf Probleme mit Verwandtschaftsverheiraten bei den germanischen

Franken zu.<sup>347</sup> Paul Mikat spricht hier von Fällen „neubekehrter Franken“, zieht jedoch den Kreis der Betroffenen wahrscheinlich noch zu eng, da man davon ausgehen muss, dass sich die Verwandtenheirat als eine allgemeine Tradition der germanischen Ehepraxis darstellte und auch noch von „christlichen“ Franken praktiziert wurde. Als Grund hierfür wird man einmal annehmen müssen, dass sich die Verheiratung mit Verwandten bei den Germanen der Frühzeit aufgrund der großen räumlichen Trennungen zu anderen Sippen- bzw. Familiengemeinschaften anbot. Der Hauptgrund für die Praktizierung von Heiraten zwischen Verwandten wird jedoch in ökonomischen Überlegungen zu finden sein. Paul Mikat schreibt dazu:

Eheschließungen mit der Ehefrau des verstorbenen Bruders oder Schwester der verstorbenen Ehefrau scheinen vor allem aus erb- und vermögensrechtlichen Gesichtspunkten bei den Franken an der Tagesordnung gewesen zu sein, und ging es um höchst vitale materielle Interessen und fehlten im Bewußtsein überkommene Tabuschränken völlig, so wird deutlich, wie schwer es die Kirche hatte, das [...] [Inzestverbot] durchzusetzen.<sup>348</sup>

In die gleiche Richtung gehend, jedoch noch andere Gründe ansprechend, versucht Jack Goody im Rahmen eines allgemeinen Denkansatzes den Sinn und Zweck von Heiraten zwischen Verwandten zu ergründen:

Heiraten zwischen Verwandten dienen der Festigung der ‚Familien‘-Bande. Auch wird dadurch eine Erbin

---

<sup>347</sup> Paul Mikat, *Zu den konziliaren Anfängen der merowingisch-fränkischen Inzestgesetzgebung*, S. 215.

<sup>348</sup> Paul Mikat, a.a.O., S. 215.

daran gehindert, Besitz von der ‚Familie‘ abzuziehen, so daß sich hier eine wirksame Lösung für das Problem ergibt, keinen Sohn zu haben. Allerdings können diese Vorgehensweisen die Gefahr, ohne Erben zu sein, nicht prinzipiell ausschließen. Jedes ‚direkte‘ Erbschaftssystem (ein System also, nach dem die Kinder die erste Stelle der vom elterlichen Wohlstand und Status Begünstigten einnehmen) muß mit der Tatsache rechnen, daß nahezu zwanzig Prozent der Paare nur Mädchen und weitere zwanzig Prozent überhaupt keine Kinder haben [...]; die Zahlen fallen noch höher aus, wenn die Raten an Sterilität, Homosexualität oder Empfängnisverhütung verhältnismäßig hoch sind. Die genannte Form der Verwandtenehe trägt dem Mangel an Söhnen Rechnung; andere Verfahrensweisen wie Adoption, Polygynie, Scheidung und Wiederheirat können als Lösung für das Problem der Kinderlosigkeit dienen. Verbietet man aber die Verwandtenehe, verhindert man die Adoption, verdammt die Polygynie, das Konkubinat, die Scheidung und eine Wiederheirat, dann werden vierzig Prozent der Familien ohne direkten Erben dastehen.<sup>349</sup>

Goody führt in diesem Sinne wirtschaftliche Interessen der Kirche an Vermögenszuwachs ins Feld. Goodys These von den ökonomischen Zielen der Kirche ist jedoch ein nur schwer zu beweisender Standpunkt und nicht als eine gezielt auf das Frühmittelalter im Frankenreich abstellende Erklärung zu sehen. Zu bedenken ist nämlich zum Beispiel, dass nach den Regelungen der Lex Salica und der Lex Ribuarica ein Beispruchsrecht der Sippe hinsichtlich der erbenlosen Erbmasse bestand. Sehr gut möglich ist zwar, dass diese wohl germanischen Regelungen im Rahmen der stärker werdenden

---

<sup>349</sup> Goody, *Die Entwicklung von Ehe und Familie in Europa*, S. 57.

Christianisierung nicht immer problemlos zur Anwendung gelangten, ein Unsicherheitsfaktor bleibt hier jedoch bestehen. Zudem dürfte die Berechnung, nach der ein 40-prozentiger Ausfall von direkten Erben eintreten würde, zu hoch gegriffen sein. Eine direkte Berechnung dieser Summe bleibt Goody nämlich schuldig. Zudem ist auch ein bedeutender Geburtenrückgang in der im späten Frühmittelalter nicht feststellbar. Der (allgemeine) erbrechtliche Ansatz Goodys kann somit für das Frankenreich so nicht gelten. Zu Recht und wohl unbestritten stellt Goody aber hinsichtlich des Kirchenvermögens im Frühmittelalter fest:

Schätzungen zufolge befand sich in Frankreich gegen Ende des siebten Jahrhunderts ein Drittel der Bodennutzungsfläche in kirchlicher Hand. In den folgenden beiden Jahrhunderten ging der Zuwachs weiter rasch voran. „Im neunten Jahrhundert hielt die Kirche in den deutschen Gebieten, in Nordfrankreich und in Italien doppelt soviel Grundbesitz wie im achten. Auch in Südfrankreich vermehrte sich das Kircheneigentum zwischen dem ersten und zweiten Viertel des neunten Jahrhunderts von 21 auf 41 Prozent“.<sup>350</sup>

Dieser Zuwachs an Kirchenvermögen muss nicht zwangsläufig seinen Grund in erbrechtlichen Änderungen haben, sondern kann auch auf der regen Klosterbewegung beruhen. Hier wurden durch Aktivitäten der Kirche neue Vermögenswerte geschaffen. Ebenfalls möglich ist, dass es in der Folge erfolgreicher Christianisierung zu einer bedeutenden Zunahme freiwilliger Schenkungen an die Kirche kam. Dies besonders aus den Kreisen der Karolinger, die für ihre

---

<sup>350</sup> ebd., S. 118.

königliche Legitimation besonders des Zuspruches der Kirche bedurften. Eine solche Verfahrensweise muss auch für die Kreise des vermögenden Adels eine Vorbildwirkung entfaltet haben, etwa in dem Sinne, dass man sich die Gunst des Herrschers zu sichern oder zu verschaffen suchte, indem man der Kirche Geld spendete. Möglicherweise fühlten sich die Menschen aber durch eine erfolgreiche Christianisierung der Kirche und dem christlichen Glauben so sehr verbunden, dass sie sich auch freiwillig bereit fanden, einen Teil ihres Vermögens an die Kirche zu vererben. In diesem Sinne kann man den spöttisch-verächtlichen Bericht von Hervis de Metz verstehen, der allerdings bereits aus einem Zeitraum zwischen den Jahren 1165 und 1223 stammt:

„Wenn heutzutage ein Mann krank wird und sich zum Sterben niederlegt, gedenkt er nicht seiner Söhne oder Neffen oder Vettern; schickt nach den schwarzen Mönchen des Heiligen Benedikt und schenkt ihnen sein gesamtes Land, seine Einkünfte, seine Backstellen und seine Mühlen. Die heute lebenden Menschen verarmen und die Pfaffen werden jeden Tag reicher.“<sup>351</sup>

Im Hinblick auf die hier gegebene Fragestellung kann somit Goodys allgemeinem Ansatz erbrechtlich nur bedingt gefolgt werden, trotzdem aber im Rahmen der strafrechtlichen Fragestellung insoweit, als dass der Schluss gezogen werden kann, dass die traditionelle (Sippen-)Gesellschaft im Hinblick auf die Aufrechterhaltung herkömmlicher Konfliktregelungsmechanismen wie die private Sippenrache in dieser Position gegenüber der

---

<sup>351</sup> Goody, *Die Entwicklung von Ehe und Familie in Europa*, S. 118 f..

kirchlichen und der königlichen Seite geschwächt wurde, da gerade der wirtschaftliche Zuwachs auf der Seite der Kirche auch einen dortigen politischen Einflusszuwachs bedeuten musste.

Goodys allgemeiner familienrechtlicher Ansatz, nach dem die christlichen Eheverbote eine Schwächung der herkömmlichen Familienverbände verursachte, steht jedoch für sich gesehen hinsichtlich des Frankenreiches auf tragbarem Grund. Denn kirchliche Eheverbote können nach den oben angeführten Quellen in dem dort beschriebenen Umfang nachgewiesen werden. Im Bezug auf die vorliegende Arbeit kann die Schwächung des Sippenwesens durch das kirchliche Eherecht darin gesehen werden, dass der emotionale Zusammenhalt eines bestimmten Sippenverbandes durch die neuen Eheregeln geschwächt wurde. Die Verwandtenehe stellte den identitätswahrenden Abschluss des Sippenverbandes nach außen sicher. Für den Erhalt der Gemeinschaft war es nicht zwingend erforderlich, Ehepartner außerhalb der angestammten Gruppe zu suchen. In gewisser Hinsicht war somit eine „Abschottung“ möglich, die das agnatische System der Sippe stützte. Wenn man sich jedoch dem wachsenden Einfluss der Kirche nicht entgegenstellen wollte - oder konnte<sup>352</sup> - und sich daher mit den neuen Regeln der Heirat zu arrangieren hatte, musste man eine „offenere“ Strategie verfolgen und sich darauf einlassen, dass die Sippengemeinschaft mit anderen durch Heiraten Verbindungen einging. Die Kinder, welche aus einer solchen Heirat hervorgingen, konnten dann ihrerseits weder

---

<sup>352</sup> So wie es wahrscheinlich noch Austregisil getan hatte, als er einen seiner Männer den Knecht des Priesters erschlagen ließ, um dem Gottesmann eine Absage zur weihnachtlichen Einladung zu erteilen. Siehe hierzu oben, B.I..

innerhalb der Sippe des Vaters noch der der Mutter einen Ehepartner finden, denn nach kirchlichen Vorschriften reichte das Heiratsverbot bis weit in die Verwandtschaft hinein<sup>353</sup>. Ihnen war es somit auferlegt, wiederum Ehepartner außerhalb der nach germanischem Verständnis nun freundschaftlich verbundenen Sippen zu suchen. Das kirchliche Eherecht musste also bei Befolgung seiner Regeln schließlich dazu führen, dass sich Sippenverbände in noch nicht da gewesenem Maße mit anderen verbanden.

Dies musste aber auch dazu führen, dass agnatische Wesenszüge der germanisch-fränkischen Sippengesellschaft, welche sich noch bis in das achte Jahrhundert hinüber gehalten hatten<sup>354</sup>, nach und nach schwächer wurden. Einmal spricht hierfür die von der Kirche propagierte Politik eines bilateralen Verwandtschaftsverständnisses. Auf der anderen Seite wurde das agnatische Verständnis der Familie durch die Möglichkeiten des überkommenen germanischen Eherechts gefördert; hier war es möglich, durch Mehrfachheiraten, Ehescheidungen und Verwandtenehen eine Konzentration auf die männliche Linie der Nachkommenschaft zu erreichen; der Bestand des Sippeverbandes war dadurch nicht gefährdet und wurde im Gegenzug sogar gefestigt. Mit der Befolgung des neuen kirchlichen Eherechts bestand jedoch eine reale Gefahr, keine männlichen Nachkommen in die eigene Sippe mehr zu bekommen, was zur Stärkung der Rechte der Frauen als Erhalterinnen des Sippengutes führen musste. In diesem Bedeutungszuwachs der weiblichen Teile germanischer Sippenverbände liegt ebenfalls ein Faktor zur

---

<sup>353</sup> Siehe oben, E.II.2.a).

<sup>354</sup> Siehe oben, B.VI.1. und E.II.1..

Durchsetzung einer eher bilateralen Orientierung: Kein Verband konnte es sich mehr leisten, eine Frau durch Heirat an eine andere Sippe zu „verlieren“. Die agnatische Orientierung der germanischen Sippen, welche vor allem nach den Ausführungen Michael Mitterauers angenommen werden muss<sup>355</sup>, wurde also wahrscheinlich durch die kirchliche Familienpolitik erfolgreich bekämpft, wenn nicht sogar überwunden.

Es stellt sich nun die Frage, wie die Annahme zunehmender bilateraler Bindungen in der germanisch-fränkischen Bevölkerung zu der von George Duby vertretenen Zunahme gerade agnatischen Verständnisses ins Verhältnis zu setzen ist.<sup>356</sup> Hierzu muss man sich noch einmal die Begründung Dubys für seine Ansicht vor Augen führen.<sup>357</sup> Er schreibt, dass sich aus kirchlichen Quellen des neunten Jahrhunderts - Registern zur Abhaltung von Seelenmessen - ableiten lasse, dass die Verwandtschaft hier „horizontal erlebt worden sei, in einer Tiefe von lediglich zwei oder drei Generationen“ und „alle Verwandten und Verschwägerten, Männer und Frauen, auf derselben Ebene zusammenschloss“. Obwohl Dubys Beobachtungen scheinbar darauf hindeuten, können die Seelenregister jedoch nicht als Zeichen

---

<sup>355</sup> Siehe oben, B.VI.1.

<sup>356</sup> Siehe zur Theorie Dubys auch die Ausführungen zum ursprünglichen germanischen Verständnis der Sippe oben, B.VI.1.

<sup>357</sup> „Anknüpfend an die Forschungen von Karl Schmid und anderen Schülern Gerd Tellenbachs habe ich viel über ein sehr folgenschweres Phänomen geschrieben: über den Übergang von einer Familienstruktur zur anderen. Am Ende des 9. Jahrhunderts wurde Verwandtschaft sozusagen horizontal erlebt, als eine soziale Einheit, die in einer Tiefe von lediglich zwei oder drei Generationen alle Verwandten und Verschwägerten, Männer und Frauen, auf derselben Ebene zusammenschloss. Zeugnisse dessen sind das ‚Manuale Dhuodas‘, aber auch die ‚Libri Memoriales‘, die Register zur pünktlichen Abhaltung von Seelenmessen, in denen Gruppen von beispielsweise einem Dutzend Verstorbenen und 30 Lebenden durch die Pflicht zum Gebet und durch dieselbe Heilshoffnung in geistlicher Gemeinschaft vereinigt sind.“, siehe oben, B.VI.1..

für eine ursprünglich bilaterale Organisation germanischer Sippenverbände gewertet werden. Gerade der Hinweis auf die kirchlichen Quellen wird vielmehr als ein Beleg dafür zu sehen sein, dass die kirchliche Familienpolitik ab dem achten Jahrhundert erfolgreich auf die sozialen Verhältnisse im Sinne der Herausbildung bilateraler Strukturen gewirkt hat. George Duby schreibt:

Mit der Zeit schob sich an die Stelle eines solchen [bilateralen] Verbandes unmerklich ein neuer Typ, der nunmehr vertikal, allein auf die ‚agnatio‘ hin organisiert war. Zur maßgeblichen Verwandtschaftseinheit wurde jetzt eine Abstammungslinie von Männern, in der die Stellung und das Recht der Frauen immer schwächer wurden und an der entlang das Gedächtnis immer mehr Tote umfasste, bis hin zu einem Stammvater, dem heldenhaften Begründer des Geschlechts, der von Generation zu Generation in eine immer fernere Vergangenheit rückte. Seit langem schon stellte sich das Königshaus in diesem Bilde dar. Während der ersten Phase der Feudalisierung, im 10. Jahrhundert, wurde es von den Inhabern der mächtigen Fürstentümer, die sich damals bildeten, übernommen. Dann verbreitete es sich durch Nachahmung, und diesmal sehr rasch, im Zuge der großen Umwälzung um das Jahr 1000, als sich mit der Grundherrschaft (‚seigneurie‘) ein neues System der Ausbeutung etablierte, über die ganze Gesellschaftsschicht hin, die durch dieses System fortan strikt vom Volke geschieden war.<sup>358</sup>

Duby spricht hiermit eine Entwicklung an, welche als auf den mittelalterlichen Adel beschränkt gesehen werden muss.<sup>359</sup> Gerade die Unterstreichung agnatischer Züge seitens des Adels als

---

<sup>358</sup> Duby, S. 106 f.; siehe hierzu auch Mitterauer, S. 161 f.

<sup>359</sup> Siehe zu diesem Gedanken auch Mitterauer, S. 164.

Verdeutlichung des Herrschaftsanspruches verdeutlicht den Unterschied zu weiten Teilen der Bevölkerung, die in einer mehr und mehr kognatischen Verwandtschaftsstruktur lebten. Die Durchsetzung kirchlichen Familienrechts ist somit letztlich auch einer der Entwicklungsfaktoren, welcher die Herausbildung eines feudalen Staates ermöglichte. Sofern Duby zudem eine Schlechterstellung der Frau im Frühmittelalter beobachtet, dann nur in solchen Kreisen, in denen der agnatische Gedanke besonders hervorgehoben wurde. Hier muss es zu einer demonstrativen Darstellung agnatischen Denkens gekommen sein, wozu die Unterstreichung der Munt über die Ehefrau gehörte. Das kirchliche Eherecht hingegen steuerte gerade nicht auf eine Schlechterstellung der Frau hin. Hier galt das strikte Gebot: *una lex est de viris et feminis*.<sup>360</sup>

Wie war es aber möglich, dass agnatische Strukturen durch die kirchliche Reformbewegung einerseits abgebaut wurden, andererseits aber der hohe Adel von der Kirche nicht daran gehindert wurde, vorhandene agnatische Züge in einem vorher noch nicht da gewesenem und nur mit dem Königshaus vergleichbarem Maße auszubauen? Die Antwort hierauf wird im Verhältnis der Kirche und dem mächtigem Adel zueinander zu suchen sein: beide gesellschaftlichen Kräfte bedurften einander, um durch gegenseitige Unterstützung Macht zu begründen und zu sichern. Eine Kirche, die es gewagt hätte, gegen die mächtigen Fürsten- und Königshäuser vorzugehen, hätte in diesem Kampf mit gleichwertigen Gegnern nur an Boden verlieren können. Viel interessanter war es, die

---

<sup>360</sup> Siehe oben, E.II.2.a)bb).

Adelshäuser beim Ausbau ihrer Herrschaft durch theologische Legitimation der Macht zu helfen und sich so als unentbehrlicher Faktor der Bildung feudaler Strukturen zu erweisen. Dass sich die Adelshäuser dabei nicht immer streng an die kirchlichen familienrechtlichen Bestimmungen halten mochten, war ein hinzunehmendes Ärgernis, solange nämlich die Verchristlichung weniger einflussreicher Schichten der fränkischen Bevölkerung erfolgreich war.

Die angesprochene stärkere Ausbildung bilateral bzw. kognatischer Strukturen im germanischen Familienwesen und die hierdurch bedingte Öffnung der (vornehmlich nichtadeligen) Sippenverbände nach außen bedeutete für die interessierende private Rache durch Fehde, dass die vormals klaren Grenzen zwischen den verschiedenen Sippen verschwammen. Langfristig musste die Entwicklung dahin führen, dass der Verwandtenkreis in immer weitere Bahnen zog und im Konfliktfalle die Abgrenzung zwischen sippeninternen und sippenexternen Streitigkeiten schwierig machte. Da aber die Hemmschwelle zur Eröffnung der Fehde im sippeninternen Bereich erheblich höher gewesen sein dürfte als im sippenexternen Bereich, wurde die Entscheidung zur privaten Rache deshalb immer schwerer. Das Verschwimmen der Grenzen zwischen Sippenverbänden wird darüber hinaus auch die bereits angesprochene Identifikation im Sippenverband geschwächt haben. Die vormals klar umrissenen Gemeinschaften lösten sich schleichend auf. Ein männliches Mitglied einer Sippe wird sich nicht mehr so leicht zur Teilnahme an der Fehde eines Verwandten entschlossen bzw. verpflichtet gefühlt haben, denn die Ausweitung kognatisch verstandener

Verwandtschaften führte dazu, dass er sich nicht mehr wie zuvor nur einer Sippe, sondern gleich mehreren Verbänden anteilig gefühlt haben wird. Dieses aufgeteilte Verantwortlichkeitsgefühl vermittelte aber wahrscheinlich oftmals gerade nicht mehr eine Bindungsintensität, welche die Bereitschaft zur Hingabe des eigenen Lebens für die Sippe beinhaltete. Die Bereitschaft zur Führung einer Fehde muss mithin unter diesen Umständen gesunken sein.

Im Zusammenhang mit der Überlegung, dass Fehden nicht selten auch den Tod männlicher Familienmitglieder verursachten, ist ein weiterer Punkt zu bedenken: Ein solcher Verlust von Menschenleben bedeutete unter dem Einfluss des neuen Familienrechts eine weitaus erheblichere Schwächung der Sippe als bisher. Sofern der in der Fehde Getötete eine Ehefrau hinterließ, konnte nicht einfach ein männlicher Verwandter des Ehegatten die Witwe heiraten, um durch die Zeugung neuer Söhne das menschliche Vermögen des Verbandes zu stärken. Der Witwe blieb nur die Möglichkeit, einen anderen Mann zu ehelichen. Das bedeutete dann aber für die Sippe des Gestorbenen einen erheblichen menschlichen Verlust. Das neue Familienrecht bedeutete mithin selbst für den Fall der nur ansatzweise effektiven Anwendung, dass das Leben eines Mannes der Sippe wichtiger geworden war, da das Nachkommen männlicher Sippenmitglieder unsicher wurde. Man wird es nicht sofort riskiert haben, blutige Fehden einzugehen und damit letztlich den Bestand der Sippe zu gefährden. Dies verursachte aber im Gegenzug einen Bedeutungsrückgang der Fehde und, als Gegenstück, wahrscheinlich eine zunehmende Wichtigkeit gerichtlicher Konfliktlösung, welche

immer mehr von den schriftkundigen Beamten des Königs beeinflusst wurde.

Eine andere Ebene betrifft die Frage nach der absichtlichen Vorgehensweise im Bezug zum Aspekt der Schwächung der Sippen-gesellschaft zur Durchsetzung herrschaftlicher Formen der Konfliktregelung bzw. des Strafrechts. Man wird den Kirchenmännern und solchen des Königs schwerlich eine solche Motivation nachweisen können. Allerdings fällt in diesem Zusammenhang eine Anordnung der *Capitulatio de partibus Saxoniae* ins Blickfeld.<sup>361</sup> Dort ist im 20. Kapitel eine hohe Geldbuße für diejenigen angeordnet, die gegen die Gebote der christlichen Ehe verstießen:

Wenn jemand eine verbotene oder unerlaubte Ehe eingegangen ist, soll er, wenn er adelig ist 60, wenn er frei ist 30, wenn er halbfrei ist 15 Solidi zahlen.<sup>362</sup>

Diese Anordnung stand neben zahlreichen anderen, welche die Christianisierung der Sachsen sicherstellen sollten und welche nicht selten auch Todesstrafen vorsahen. Die Aufführung der Vorschrift des 20. Kapitels neben diesen Kapitalstrafen legt so die Vermutung nahe, dass die Verfasser der Urkunde bei der Unterwerfung der Sachsen und deren lebendiger Sippen-gesellschaft beabsichtigten, eine Schwächung derselben durch die neuen Heiratsregeln erreichen zu können.

---

<sup>361</sup> Siehe hierzu auch noch später, E.III..

<sup>362</sup> c. 20. Si quis prohibitum vel illicitum coniugium sibi sortitus fuerit, si nobilis solidos sexaginta, si ingenuus triginta, si litus quindecim.

Zusammenfassend kann somit bis jetzt angenommen werden, dass es im Rahmen der bonifatianischen Kirchenreform erstmals zu einer erfolgreichen Verchristlichung germanisch-fränkischer Bevölkerung kam. Eine wenigstens ansatzweise effektive Durchsetzung der kirchlichen Regeln – wovon man ausgehen muss – verursachte wahrscheinlich, dass Heiraten immer mehr außerhalb der Sippe durchgeführt wurden und somit die innere Verbundenheit im Rahmen der agnatischen Verbände mit der Zeit erheblich nachließ. Gerade auch im Bereich der im Rahmen der vorliegenden Arbeit besonders interessierenden Blutrache und der Fehde müssen deshalb bedeutende Änderungen angenommen werden, nämlich durch eine grundlegende Schwächung des Systems der Sippengesellschaft.

#### **b) Neue Formen der Nähe – die geistliche Verwandtschaft**

Das Wirken der christlichen Kirche verursachte dabei nicht nur im Bereich des Familien- und Eherechts eine Entkräftung des herkömmlichen germanischen Sippenwesens. Gerade auch im Bereich der christlichen Gemeindearbeit nahmen neue Formen der sozialen Bindungen immer mehr Raum für sich in Anspruch und konkurrierten dabei mit den überkommenen Sozialformen. Der angesprochene Themenkomplex ist der der sogenannten „geistlichen Verwandtschaft“. Bei ihr wurde eine Gleichsetzung mit der Blutsverwandtschaft verfolgt. So legte die Synode von Compiègne im Jahre 757 fest, dass Ehen zwischen geistlich Verwandten nicht möglich sein sollten.

Beispielhaft sollen die Beschlüsse des Konzils von Tribur (895)

genannt werden<sup>363</sup>. Dort heißt es zu Grenzfragen der erlaubten Heirat im Bereich der Taufpatenschaft:

c. 47. Wenn jemand einen Taufpaten hat, dessen Frau nicht seine Taufpatin ist, dann darf er, wenn sein Taufpate gestorben ist, die Witwe heiraten. Wer einen Taufpaten hat, als dessen Sohn er durch die Taufe angenommen wurde, aber seine Frau nicht Taufpatin ist, dann darf er, wenn sein Taufpate gestorben ist, dessen Witwe zur Frau nehmen, wenn sie keine nahen Blutsverwandten sind.

c. 48. Über diejenigen, die die Tochter der Taufpatin zur Frau nehmen.

Auch dieses bestimmen wir nicht durch eine gesetzlich Festlegung, noch widerlegen wir durch eine Behauptung, sondern derentwegen, die etwas anderes darüber denken, erwähnen wir: Wenn jemand die Tochter seiner Taufpatin völlig zufällig heiratet, soll er sie nach reiflicher Überlegung behalten und sich ehrenhaft in seiner Ehe Mühe geben.<sup>364</sup>

Es ist bei der Frage der spirituellen Verwandtschaft also die durch die Christianisierung auch im Frankenreich eingeführte Taufpatenschaft zu nennen.<sup>365</sup> Die Taufpaten hatten nach kirchlicher

---

<sup>363</sup> MGH Cap. II, S. 237, 238; hierzu auch Müller-Lindenlauf, S. 176.

<sup>364</sup> c. 47: „Si quis spiritalium habet compatrem, cuius uxor commater non est, eo defuncto eius viduam licet ei ducere uxorem. Qui spiritalem habet compatrem, cuius filium lavacro sacri fontis accepit, et eius uxor commater non est, liceat ei defuncto compatre suo eius viduam ducere in uxorem, si nullam habent consanguinitatis propinquitatem. Quid enim? Numquid non possunt coniungi, quos nulla proximitas carnalis vel in id generatio secernit spiritalis?“

c. 48: „De eo, si quis suae spiritalis commatris filiam duxerit uxorem. Illud etiam nec canonica institutione diffinimus nec introductione aliqua refutamus, sed propter eos, qui diverse de eo sentiunt, hoc loco aliquid commemoramus: Si quis suae spiritalis commatris filiam fortuito et ita contingente rerum casu in coniugium duxerit, consilio maturiori servato habeat atque honeste legitimo coniugio operam det.“

<sup>365</sup> Siehe hierzu auch Michael Mitterauer, S. 186 ff.: „Die Taufpatenschaft ist keineswegs eine urchristliche Institution. Sie entstand aus der Bürgerschaft, die Mitglieder der christlichen Gemeinden für Erwachsene abgeben mussten, die durch die Taufe aufgenommen werden wollten. Bei Kindern christlicher Eltern war eine

Auffassung die Aufgabe, für eine christliche Erziehung der Kinder zu sorgen und wurden in dieser Funktion als *parentes* bezeichnet, mithin in der Terminologie mit den leiblichen Eltern des Täuflings gleichgesetzt. Diese Bezeichnung passte dabei in den Zusammenhang, denn die Taufe wurde von der Kirche als eine „Geburt dem Geiste nach“ gesehen, die einer „Geburt dem Fleische nach“ durch die leiblichen Eltern gegenüberstand. Dass die Patenschaft von der Kirche als Ehehindernis festgelegt wurde, belegt dabei die Ernsthaftigkeit der kirchlichen Ansichten. Zu bedenken ist allerdings auch eine bereits bestehende Verwandtschaft zwischen Taufpaten und dem Getauften. In der Praxis setzte sich nämlich zunächst eine Taufpatenbenennung von Mitgliedern aus der eigenen Blutsverwandtschaft durch<sup>366</sup>. Neben den sowieso die Blutsverwandtschaft betreffenden Heiratsverboten werden somit die patenschaftlichen Eheverbote keine großen tatsächlichen Auswirkungen gehabt haben.<sup>367</sup>

Von größerer Bedeutung wird in den ersten Phasen der Verchristlichung des Frankenreiches ein allgemeinerer Aspekt der geistlichen Verwandtschaft gewesen sein, nämlich die Verbundenheit zwischen allen Christen. Als Brüder und Schwestern im Glauben sieht nicht nur Gregor von Tours seine Schäflein,

---

solche Zeugenschaft nicht erforderlich. Dafür musste bei der Taufe von Säuglingen eine erwachsene Person stellvertretend für sie sprechen. Zunächst waren das Vater und Mutter. Seit dem vierten Jahrhundert verschmolzen die beiden Formen in der Taufliturgie. Auch bei Kleinkindern wurden Bürgen herangezogen, die jedoch nicht – wie bisher bei der Erwachsenentaufe – für das Vorleben der Täuflinge einzustehen hatten, sondern verpflichtet waren, für eine christliche Erziehung der Kinder zu sorgen.“

<sup>366</sup> Mitterauer, S. 195.

<sup>367</sup> Siehe jedoch die Auswirkungen auf das Lehnswesen, unten, E.II.3..

sondern auch die christliche Lehre als solche. Jack Goody beschreibt diesen neuen Aspekt der spirituellen Verwandtschaft unter Einbeziehung auch der Patenverwandtschaft folgendermaßen:

Im Christentum aber dienen Verwandtschaftsbezeichnungen nicht nur zur Anrede von Gottheit und Priestern, sondern auch der Glaubensgenossen der Sekte und später auch ganz besonders der Patenverwandtschaft (*godkin*). Priester und Helfer, die ‚Väter‘ und ‚Brüder‘, ‚Mütter‘ und ‚Schwestern‘ sind, dienen Gott dem Vater. Das Oberhaupt der Kirche ist *il Papa*, der Papst; das Oberhaupt eines Klosters wird Abt genannt, ebenfalls ein ‚Vater‘, vom aramäischen *abba* abgeleitet. Die Glaubensgenossen der Frühkirche waren ‚Brüder‘ und ‚Schwestern‘, während die Paten (*godparents*) der Kinder *compadres* und *comadres* waren, die Patenkinder (*godchildren*) selbst *filiolagium*; die Gemeinschaft der Patenkinder bildete eine ‚Bruderschaft‘ von ‚Patengeschwistern‘ (*godsibs oder gossips*).<sup>368</sup>

Das Christentum als Religion der spirituell verwandtschaftlichen Nähe, Liebe und Fürsorge aller Getauften stand damit im klaren Gegensatz zu den bisherigen aus der Sippen-gesellschaft hervorgegangenen mentalen Maßstäben der Abschottung der eigenen und der Lebenswelt der Sippe nach außen. Eine Verpflichtung zum freundschaftlichen und fürsorglichen Umgang außerhalb einer Sippe bestand nach ursprünglich germanischem Verständnis nur dann, wenn man dazu besonders verpflichtet war, keineswegs war es aber eine allgemeine - gar göttlich gebotene - Pflicht. „Allein“ die Durchsetzung des Gebotes der christlichen Nächstenliebe in der

---

<sup>368</sup> Jack Goody, *Die Entwicklung von Ehe und Familie in Europa*, S. 211.

Gemeinschaft der spirituellen Brüder und Schwestern ohne Rücksicht auf die tatsächlich bestehenden Verwandtschaftsverhältnisse hätte ein auf dem Prinzip der Sippenfehde und des bußrechtlichen Sippenausgleichs beruhenden Systems sich gegenseitig feindlich gegenüberstehender Verwandtschaftsgruppen zum Einsturz bringen müssen. Alle Christenkinder hätten sich dem spirituellen Vater, dem König, der sich als Vertreter Gottes auf Erden sah<sup>369</sup>, unterordnen müssen. Dies ist freilich nicht der Fall gewesen. Mit der zunehmenden Effektivität der Verchristlichung der fränkischen Gesellschaft darf man aber zumindest den verwandtschaftlichen Aspekt der christlichen Gemeinde als andauernd propagiertes gesellschaftliches Idealbild und als christliches Gegenbild zum germanischen Sippenwesen nicht außer Acht lassen.

### **c) Die Durchsetzung des christlichen Todesbildes**

Einen weiteren, ebenfalls die Verwandtschaft betreffenden Gesichtspunkt der Verchristlichung der frühmittelalterlichen Gesellschaft bilden die fränkischen Todessitten. Sofern bereits ausgeführt wurde, dass sich das vertikale germanische Verständnis der Verwandtschaft im Bereich des Sippenwesens auch in der Gemeinschaft der Lebenden und der Toten ausdrückte, also in einer Todesvorstellung, die von einem Weiterleben nach dem Versterben und somit von einer aktiven Zugehörigkeit der Verstorbenen zur Sippe ausging, zeigte sich im fränkischen Reich die zunehmende

---

<sup>369</sup> Siehe hierzu auch E.III..

Verchristlichung der Gesellschaft auch in veränderten Begräbnispraktiken.<sup>370</sup> Die Beigabe von Wertgegenständen, Waffen und anderen für den Toten notwendigen Utensilien verschwand im Rahmen der Verchristlichung der fränkischen Germanen.<sup>371</sup> Dies bedeutet ein sichtbares äußeres Zeichen für die Einlassung mit der neuen Religion, nahmen doch besonders die Ahnen im kultischen Bereich der germanischen Stämme einen wichtigen Platz ein. Anstelle der Grabbeigaben traten nun die christlichen Grabsitten, die den Werteabfluss in die Gräber der Ahnen abstellte. Stattdessen nahm nicht selten die Kirche finanzielle Leistungen an ihre Einrichtungen entgegen, sogenannte „Seelstiftungen“, welche die Errettung der Seelen der Verstorbenen herbeiführen sollten.

Gleichzeitig kam es zu einer Annäherung von fränkischen Gräbern und katholischen Kirchengebäuden. Das Frankenreich der Merowingerzeit war nach der Aussage Mitterauers „noch weit von einer allgemeinen Verbreitung des Kirchenfriedhofs entfernt“<sup>372</sup>. Typisch für die Merowingerzeit waren sogenannte Reihengräberfelder, in denen sich Grundherren zusammen mit ihren Verwandten, aber auch mit ihren Leibeigenen bzw. den ihnen zugehörigen Unfreien begraben ließen.<sup>373</sup> Kirchlichen Charakters war diese Art und Weise der Bestattung nicht, wenn überhaupt durch den teilweisen Rückgang von Grabbeigaben feststellbar, vielmehr ist

---

<sup>370</sup> Siehe hierzu Angenendt, *Frühmittelalter*, S. 282.

<sup>371</sup> Im Trierer Land gegen 680, in Rheinhessen, der Pfalz und Alemannien gegen 700, in Bayern und am Niederrhein gegen 750 und in Nordwestdeutschland um die Wende des neunten Jahrhunderts.

<sup>372</sup> Mitterauer, S. 236; Zum folgenden siehe S. 235 ff.

<sup>373</sup> Siehe auch Ament, Sp. 690, mit zahlreichen Hinweisen auf weiterführende Literatur.

anzunehmen, dass sich der Brauch der Reihengräber unter dem Einfluss spätrömischer Grabsitten seit dem vierten Jahrhundert bei den zunächst noch heidnischen Franken herausgebildet hatte. Erst in karolingischer Zeit kam es zu einer bedeutenden Neuordnung der fränkischen Begräbnissitten. Es setzte sich der Kirchenfriedhof durch. Die Menschen wurden dazu gezwungen, ihre Toten zu zentral gelegenen Kirchen zu bringen. Dies waren die ersten Pfarrkirchen mit Begräbnisrecht. Die im Umkreis der Pfarrkirche Bestatteten waren also nicht mehr nur die einzelnen Grundherrensippen und die zu ihnen gehörigen Unfreien, sondern die Mitglieder einer Kirchengemeinde, die sich nicht personell, sondern territorial orientierte. Die Abstammung spielte keine Rolle mehr.

#### **d) Zusammenfassung**

Sofern man sich mit der Frage nach der Ausbildung öffentlich-obrigkeitlichen Strafrechts befasst, muss man unter Berücksichtigung des germanischen Sippenwesens festhalten, dass die durch die Verchristlichung der fränkischen Gesellschaft in der Frühphase der karolingischen Zeit herbeigeführten Veränderungen strafrechtliche Entwicklungen erleichterten. Die germanischen Könige waren bei der Ausbildung von Herrschaft in der Merowingerzeit hauptsächlich an der Stärke und Unnachgiebigkeit der auf Selbständigkeit bedachten fränkischen Sippengesellschaft gescheitert. Nun richtete sich die bonifatianische Reform der Verchristlichung gerade gegen die Sippe stützenden Sozialformen. Die Schwächung des Sippenwesens, welche hierdurch herbeigeführt wurde, bereitete den Boden für weitergehende Reformen.

### 3. Die Schaffung und der Ausbau des Lehnswesens

Unter dem Aspekt des Ausbaus obrigkeitlicher Strukturen durch die Zurückdrängung sippenmäßiger Sozialformen soll auch die Entwicklung des Lehnswesens<sup>374</sup> betrachtet werden.

Michael Mitterauer zeigt hier wichtige Zusammenhänge zwischen der christlichen Familienpolitik und der Ausbildung lehnsrechtlicher Strukturen auf. Besonders auf dem Gebiet der Lehensvormundschaft sind in der Frühphase des Lehnswesens Änderungsprozesse beim Verständnis von Verwandtschaft feststellbar. Mitterauer schreibt zur Lehensvormundschaft in spätkarolingischer Zeit:

Für verwaiste Söhne des Lehensmannes übernahm nicht ein Blutsverwandter, sondern der Lehensherr die Vormundschaft. Ebenso besaß er das Recht, die verwaisten Töchter des Vasallen zu verheiraten. Vormundschaft und Verheiratsrecht waren klassische Verwandtenrechte. Wenn sie nun auf den Lehensverband übergehen, so wird der Funktionswandel deutlich. In der Vormundschaft des Lehensherrn über die verwaisten Kinder des Lehensmannes kommt die Einbeziehung der folgenden Generation in das Vasallitätsverhältnis zum Ausdruck.<sup>375</sup>

Die angesprochene Verchristlichung des Volkes war insofern eine doppelte Vorbereitung auf die Ausbildung des Lehnswesens. Einerseits bedeutete die Durchsetzung des christlichen Familienrechts eine immer größere Schwächung der germanischen Sippenstrukturen, andererseits bereitete gerade auch die Neuordnung

---

<sup>374</sup> Siehe hierzu Diestelkamp, *Lehnswesen* sowie *Lehn(s)recht, Lehnswesen* von Karl-Heinz Spieß.

<sup>375</sup> Mitterauer, S. 216.

der verwandtschaftlichen Verhältnisse den Boden für die Akzeptanz der Bindung an den Lehensherren als hochwertige soziale Verpflichtung neben der eigenen Sippe.

Als weiteres Zeichen der Ablösung herkömmlicher Verwandtschaftssysteme durch neue Sozialformen muss man das Recht zur Verheiratung durch den Lehensherren sehen. Mitterauer schreibt hierzu:

Eine zweite Entwicklungslinie mittelalterlicher Heiratsregeln mit nachhaltigem Einfluss auf Verwandtschafts- und Familienstrukturen geht nicht von der kirchlichen, sondern von herrschaftlichen Vorschriften aus. Sie betrifft die ‚familia‘ im Verständnis der Zeit, die auch die aus der Hausgemeinschaft abgeschichteten Unfreien mit eigener Wirtschaft umfasste. Es geht also um Heiratsregeln im Rahmen der Grundherrschaft, soweit diese auf Leibherrschaft beruht. Bei solchen leibrechtlich abhängigen, aus der Unfreiheit stammenden Bevölkerungsgruppen verfügte der Herr über Belange der Verheiratung, nicht die Verwandtschaft wie bei der freien Bevölkerung. [...] Solche Muster konnten sich nur dort durchsetzen, wo Heirat nicht von Verwandtschaftsgruppen zur Fortführung der Abstammungsgemeinschaft, sondern von Herrschaftsträgern zur Sicherung rationaler Formen der Arbeitsorganisation genutzt wurde.<sup>376</sup>

Sofern nun zurecht angeführt werden mag, dass sich das Verheiratungsrecht des Lehensherren nur auf solche Menschen bezog, welche sich ohnehin in Unfreiheit bzw. Leibherrschaft befanden, muss jedoch eine besondere Entwicklung in der Frühphase des Lehenswesens mitbedacht werden: Da sich insbesondere

---

<sup>376</sup> ebd., S. 232 f.

aufgrund der Umrüstung des fränkischen Militärs die Belastungen der freien, waffenfähigen und –pflichtigen Männer und Sippen immer mehr erhöhten, kam es zu einer verstärkten Bewegung ärmerer freier Franken in die Vasallität eines Lehensherren. Zu sehen ist allerdings, dass dieser Gang in die Vasallität nicht zwangsläufig auch den Verlust der Freiheit bedeuten musste. So wurde der Begriff „Vasall“ spätestens seit dem achten Jahrhundert nicht nur für Unfreie, sondern auch für abhängige Freie benutzt.<sup>377</sup> Inwieweit die freien Vasallen dabei Rechte abgaben, stand mit deren vormaliger gesellschaftlicher Position im Zusammenhang. So kam es im Rahmen der Herausbildung des Lehnswesens nicht nur zur Kommendation von niederen Freien, vielmehr wurden auch viele hohe Adelige Vasallen des Königs. Durch den letzteren Aspekt ist eine Entwicklung gekennzeichnet, die den Übergang vom germanischen Gefolgschafts- zum Lehnswesen bedeutet. Zwar kam es nach den Berichten Tacitus schon in früherer germanischer Zeit dazu, dass sich hochgestellte junge Männer einflussreichen und mächtigen Herren als Gefolge anschlossen<sup>378</sup>, die neue vasallistische Bindung hoher Adelliger an den König bedeutete jedoch eine Stärkung der Position des Königtums im System des Lehnswesens im Vergleich zum Gefolgschaftswesen.<sup>379</sup> Diese festere Bindung wurde besonders dadurch bewirkt, dass die Karolinger eine neue Art der Belohnung für Verdienste einführten. Unter dem Druck, sich gegen auswärtige Feinde – vor allem gegen die Sarazenen –

---

<sup>377</sup> Siehe hierzu Reinke, *Vasall, Vasallität*; Rösener, *Unfreiheit*; Bosl, *Freiheit und Unfreiheit*.

<sup>378</sup> Siehe *Germania* des Tacitus im 14. Kapitel.

<sup>379</sup> Siehe zu den „Schwächen“ des germanischen Gefolgschaftswesens oben, C.II..

erwehren zu müssen, kam es dazu, dass in erheblichem Maße auf Kirchengut zurückgegriffen wurde, welches mittels Landleihe an verdiente Gefolgsleute vergeben werden konnte.<sup>380</sup> Die Kirche ging nicht gegen dieses Verfahren vor. Auf den Reformsynoden des Bonifatius wurde das Vorgehen zur Unterstützung des Abwehrkampfes sogar unterstützt.<sup>381</sup> Die nun konsequent durchgeführte Landleihe bedeutete dabei deshalb eine Stärkung der königlichen Position, weil – anders als beim herkömmlichen System der Zuteilung beweglicher Beute – ein Entzug des Lehens bei der Verletzung der Treuepflichten seitens des Vasallen leicht möglich war. Hierdurch wurden die Vasallen stärker an ihren Lehnsherren gebunden und ihnen wurde eine erhöhte Treuepflicht angebinden. So wie nun die hohen Vasallen verstärkte Treuepflichten gegenüber ihrem eigenen Lehnsherren, dem König, wahrzunehmen hatten, waren die Adelige wiederum im Bezug auf die Bewohner ihrer Landlehen Lehnsherren. Die freien Vasallen hatten dabei gegenüber ihrem Lehnsherren wiederum vergleichbare Treuepflichten wie dieser gegenüber dem König. Letztendlich bewirkte dieses System der (gegenseitigen) Treuepflichten zwischen Vasallen und Lehnsherren die Herausbildung einer neuen starken sozialen Ordnungskraft neben dem bisherigen System der horizontal geordneten Sippen-gesellschaft. Es entstand die vertikal geordnete Lehnspyramide mit dem König an der Spitze, der wiederum über

---

<sup>380</sup> Siehe hierzu Althoff, *Verwandte, Freunde und Getreue*, S. 150 ff.

<sup>381</sup> MGH Capitularia I, Nr. 11, S. 28: „c. 2. Statuimus quoque cum consilio servorum Dei et populi christiani, propter inmentia bella et persecutiones ceterarum gentium quae in circuito nostro sunt, ut sub precario et censu aliquam partem ecclesialis pecuniae in auditorium exercitus nostri cum indulgentia Dei aliquanto tempore retineamus [...]“

seine hohen Vasallen die Möglichkeit hatte, auf niedere freie Vasallen einzuwirken. Die hier gestaltete Ordnung ermöglichte somit erstmals, klare Unterscheidungen zwischen „Obrigkeit“ und „Volk“ vorzunehmen. Dies war eine erste Voraussetzung für eine weitflächige und beständige Entwicklung hin zu einem öffentlichen und obrigkeitlichen Strafrecht. Obwohl den Vasallen untereinander durch die Lehensordnung dabei die Führung der Fehde nicht grundsätzlich verboten war und freie Sippenverbände auch noch hier Bestand hatten, bedeutete die Verbindung zum Königtum über die Kommendation konkret wohl zumindest eine zusätzliche Erhöhung der Hemmschwelle zur Führung einer Fehde, zumal die Zurückdrängung der Blutrache schon lange von den merowingischen und den karolingischen Herrschern verfolgt wurde.<sup>382</sup>

Dass diese Bindung an den König für die Ausbildung von Herrschaft bzw. die Zurückdrängung germanischer Sippenstrukturen nützlich war, vermag man auch daran zu erkennen, dass besonders Karl der Große anstrebte, alle freien Franken durch einen Untertaneneid direkt an den König zu binden und dieser Verpflichtung gegenüber anderen, wie z.B. solchen aus der Sippe, einen erhöhten Stellenwert zu geben.<sup>383</sup> Durch diesen besonderen Untertaneneid hätten nämlich Umstürzler und sonstige Verbrecher durch ihre Taten einen besonderen Treuebruch (*crimen laesae majestatis*) begangen und könnten sich nicht auf eine fehlende Legitimation des Königs zur Verfolgung ihrer Verbrechen berufen, wie es nach der Einleitung zur *Capitulare Missorum* bereits vorgekommen war. Dort heißt es:

---

<sup>382</sup> Siehe z. B. oben, die *Decretio Childeberti*, C.III..

<sup>383</sup> Siehe hierzu auch Althoff, S. 151.

Quam ob rem istam sacramenta sunt necessaria, per ordine ex antiqua consuetudine explicare faciant, et quia modo isti infideles homines magnum conturbium in regnum domni Karoli regi voluerint terminare et in eius vita consiliati sunt et inquisiti dixerunt, quod fidelitatem ei non iurasset.<sup>384</sup>

### III. Strafrechtliche Entwicklungen ab der Zeit Karls des Großen

Stellt man sich nun die Frage, welche Veränderungen im Bereich der Strafrechtspflege durch die gesellschaftlichen Umformungen in der Zeit Karls des Großen erfolgten, fallen zunächst die Äußerungen Einhards zu den Leistungen des Königs und späteren Kaisers auf dem Gebiete des Rechts ins Auge. Er schreibt im 29. Kapitel seiner *Vita Karoli Magni*:

Nachdem er den Kaisertitel angenommen hatte, widmete er seine Aufmerksamkeit den Gesetzen seines Volkes, die in vielem mangelhaft waren. Die Franken haben nämlich zweierlei Rechte [das salische und das ripuarische], die in manchen Einzelheiten stark voneinander abweichen. Karl beabsichtigte, Fehlendes zu ergänzen, Widersprüchliches auszugleichen und alles Falsche und Verkehrte zu verbessern. Doch kam er nicht weit damit und fügte den bestehenden Gesetzen nur wenige und unvollständige Ergänzungen hinzu. Er ließ aber alle ungeschriebenen Gesetze der von ihm beherrschten Stämme sammeln und schriftlich aufzeichnen.<sup>385</sup>

---

<sup>384</sup> MGH Capitularia I, Nr. 25, S. 66.

<sup>385</sup> „c. 29. Post suspectum imperiale nomen, cum adverteret multa legibus populi sui deesse – nam Franci duas habent leges, in plurimis locis valde diversas – cogitavit quae deerant addere et discrepantia unire, prava quoque ac perperam prolata corrigere, sed de his nihil aliud ab eo factum est, nisi quod pauca capitula, et ea imperfecta, legibus addidit. Omnium tamen nationum, quae sub eius dominatu erant, iura quae scripta non erant describere ac litteris mandari fecit. – Einhard, *Vita Karoli Magni*, Übersetzung von Evelyn Scherabon Firchow.

Ausgehend von diesen Worten könnte man annehmen, dass sich der Einfluss Karls des Großen auf die rechtlichen Gegebenheiten des Frankenreiches in Grenzen gehalten hätte. In den Lorscher Annalen heißt es jedoch:

In diesem Jahr (802) weilte der Herr Kaiser (*caesar*) Karl in der Pfalz von Aachen ruhig mit den Franken ohne Kriegszug; aber in seiner Barmherzigkeit dachte er an die Armen, die in seinem Reich lebten und die sich seiner Gerechtigkeit nicht erfreuen konnten. Er wollte keine Männer mehr aussenden, die zu den niederen Bediensteten seiner Pfalz gehören, um die Gerechtigkeit zu wahren, denn diese waren anfällig für Bestechung; daher wählte er Erzbischöfe, Bischöfe und Äbte aus seinem Reich zusammen mit den Herzögen und Grafen, die es nicht nötig hatten, zum Nachteil der Unschuldigen Geschenke anzunehmen, und er sandte diese in sein ganzes Reich, damit sie den Kirchen, den Witwen und den Waisen, den Armen und dem ganzen Volk Gerechtigkeit verschaffen sollten (*iustitiam facere*).<sup>386</sup>

In der Textstelle werden zum ersten Mal die Königsboten, die sogenannten *missi dominici*, erwähnt, mit deren Hilfe Karl der Große sicherzustellen suchte, dass unabhängige und unparteiische Reichsdiener über die Funktion der Reichsverwaltung wachten. Sie sollten gerade auch Funktionen der amtlichen Verbrechenverfolgung wahrnehmen, wie aus der Einleitung der *Capitulare Karoli M. de latronibus*, welche zwischen 804 und 813 entstand, deutlich wird:

---

<sup>386</sup> MGH SS 1, S. 38 ff.; Übersetzung bei Hartmann, *Karl der Große und das Recht*, S. 177.

„Kapitular, auf welche Weise unsere [Königs]boten gegen Verbrecher vorgehen sollen; daß sie [nämlich] diese, wo immer sie sie aufspüren würden, sorgfältig befragen und peinlich ausfragen sollen.“<sup>387</sup>

Man kann diese Initiative als Reaktion Karls des Großen auf die bereits in der merowingischen Zeit entstandenen Missstände bei der Ausübung öffentlicher Ämter betrachten.<sup>388</sup> Der antike Amtsgedanke war nämlich mit dem Untergang des Römischen Reiches aus den Gebieten des fränkischen Reiches weitgehend verschwunden, worin eine wichtige Ursache für die mangelnde Durchsetzung königlicher Macht zu sehen ist. Der Gedanke der Zuverlässigkeit des Systems der Königsboten beruht aber auch auf Wandelungsbedingungen im Bereich der germanischen Gefolgschaft. Wenn noch im Frühmittelalter der Beutegedanke und ein Übermaß an Eigensinnigkeit verhindern konnten, dass ein „Beamter“ des Königs seine Aufgaben zuverlässig erfüllte, lief er in dem neu entstandenen System des Lehnswesens Gefahr, im Falle der Untreue nicht nur die Gunst des Königs, sondern auch sein Lehen zu verlieren.<sup>389</sup> Im Falle von „Erzbischöfen, Bischöfen, Äbten, Herzögen und Grafen“ handelte es sich dabei oftmals um bedeutende und große Lehen. Karl der Große schuf mithin mit seinen *missi dominici* neue Maßstäbe der Effektivität der Durchsetzung kaiserlicher Gesetze, was auch auf dem Gebiete des Strafrechts Auswirkungen haben musste, nämlich durch eine bessere Verfolgung von Missetaten.

---

<sup>387</sup> MGH Capitularia I, Nr. 82, S. 180 f., 180: „Capitularem qualiter missi nostri de latronibus agere debent. Ut, ubicumque eos repperirent, diligenter inquirant et cum discretionem examinant, [...]“. - Übersetzung Sellert/Rüping, S. 82.

<sup>388</sup> Siehe oben, C.II..

<sup>389</sup> Siehe oben, E.II.3..

Dies bedeutete gleichwohl nicht, dass alle Untertanen Karls mit seiner Herrschaft konform gingen. Es gab durchaus Widerstand, wie z.B. aus den Erzählungen Einhards deutlich wird. Er berichtet im 20. Kapitel seiner *Vita Karoli Magni* von zwei Verschwörungen gegen Karl.<sup>390</sup> Die erste fand im Jahr 785 oder 786 statt<sup>391</sup>. Einhard schreibt:

[Aber schon früher] hat sich in Germanien eine große Verschwörung gegen Karl gebildet. Einige der Beteiligten wurden damals zur Strafe geblendet und zusammen mit den übrigen verbannt. Nur drei Verschwörer wurden getötet: Sie zogen ihr Schwert, setzten sich zur Wehr und wurden, nachdem sie mehrere Männer erschlagen hatten, selbst niedergestreckt, da man sie sonst nicht bezwingen konnte.

Zuvor berichtet der Biograf des ersten fränkischen Kaisers von einer Verschwörung aus dem Jahre 792, an der ein Sohn Karls teilnahm, den er wahrscheinlich mit einer Konkubine namens Himmeltrud gezeugt hatte:<sup>392</sup>

Er hieß Pippin und hatte ein schönes Antlitz, war aber bucklig. Als Karl während des Krieges mit den Hunnen in Bayern überwinterte, tat Pippin, als sei er krank, und schwor sich mit einigen führenden Franken gegen den Vater; leere Versprechungen, ihn zum Herrscher zu machen, hatten ihn dazu bewogen. Der Anschlag wurde entdeckt und die Schuldigen bestraft. Pippin wurde geschoren und auf seinen eigenen Wunsch in das Kloster Prüm geschickt, wo er

---

<sup>390</sup> Einhard, *Vita Karoli Magni*, Kapitel 20, S. 42 f..

<sup>391</sup> Siehe *Vita Karoli Magni*, S. 43.

<sup>392</sup> Siehe *Vita Karoli Magni*, S. 77, Anm. 74.

den Rest seines Lebens als Mönch verbrachte.<sup>393</sup>

Diese beiden aktiven Komplote scheinen die einzigen gewesen zu sein, die Karl in seiner Herrschaft merklich bedrohen konnten. So schreibt Einhard: „Im übrigen aber genoss er Zeit seines Lebens im Hause und auch öffentlich die Liebe und Verehrung aller, und es wurde ihm niemals der geringste Vorwurf ungerechter Strenge gemacht.“<sup>394</sup>

Angesichts der langen Regierungszeit des späteren Kaisers und des weit ausgedehnten Reiches sollte man die geschilderten Verschwörungen in ihrer Bedeutung nicht überbewerten. Dass nicht mehr Anschläge auf den Kaiser verübt wurden, zeigt die Festigkeit seiner Herrschaft. Indes werden viele „Untertanen“ sich auf einen mehr oder weniger passiven Widerstand gegen den Herrschaftsanspruch Karls eingelassen haben. Peter Brown beschreibt es mit den folgenden Worten:

Auf die Treue seiner Untertanen konnte er sich keineswegs ohne weiteres verlassen. So begannen im Jahre des Herrn 785 die Mönche des Sankt-Vinzenz-Klosters in Volturmo in Süditalien regelmäßig für den König zu beten. Kaum hatten sie den Psalm ‚[...] um deines Namens willen wollest du mich leiten und führen [...]‘ erreicht, erhob sich Abt Potho, ein Angehöriger des alten langobardischen Adels, und weigerte sich zu singen. ‚Wenn es mir nicht um mein Kloster zu tun wäre, würde ich den Mann treten wie einen Hund‘, sagte er.<sup>395</sup>

---

<sup>393</sup> Einhard, *Vita Karoli Magni*, Kapitel 20, S. 43.

<sup>394</sup> Einhard, *Vita Karoli Magni*, Kapitel 20, S. 43.

<sup>395</sup> Brown, S. 323.

Die wohl wichtigste rechtliche Entwicklung in der Zeit Karls des Großen erfolgte unter dem Gesichtspunkt der Verchristlichung der Herrschaft Karls und der hiermit verbundenen Idee des vom Herrscher als Stellvertreter Gottes auf Erden zu sichernden Friedens in seinem Reich. Besonders klar tritt dieser Aspekt in den Schriften Alkuins hervor.<sup>396</sup> In verschiedenen Briefen an Mönche betont er die Notwendigkeit des Friedens, indem er die Tugend der Friedfertigkeit anpries. Diese sei eine Folge der Brüderlichkeit derer untereinander, die ein „engelsgleiches Leben“ in gegenseitiger Liebe zu führen sich verpflichtet hätten. Glaube, Hoffnung, Nächstenliebe müssten sich verbinden mit der *pax tranquilla*, dem ruhevollen Frieden eines zurückgezogenen Lebens. Alkuin ging jedoch einen wichtigen Schritt weiter und bezog seine Gedanken nicht nur auf die Gemeinschaften der Geistlichen, sondern erstreckte die Friedensidee auch auf das Frankenreich, indem er Karl dem Großen die Aufgabe zusprach, eine solche Friedensordnung in seinem Reich mit Hilfe Gottes und der Predigten der Kleriker herzustellen. Um 800 schreibt Alkuin, dass Karl „jenes Reich des ewigen Friedens regiere und lenke, das Christus mit seinem kostbaren Blut errichtet hat.“ Wolfgang Schild schreibt hierzu:

Mit anderen Worten traten somit Alkuin – und von ihm beeinflusst: auch der König (bzw. ab 800 auch der Kaiser) Karl (und nach seinem Vorbild zahlreiche seiner Nachfolger) – für die auf Erden zu verwirklichende „Civitas Dei“ ein, [...] als unter dem König/Kaiser als dem Stellvertreter Christi stehendes Reich, das freilich als „heilig“ auch die Kirche

---

<sup>396</sup> Hierzu auch Schild, *Fehde und Gewalt im Mittelalter – Anmerkungen zur mittelalterlichen Friedensbewegung und Gewaltentwicklung*, S. 118 f.

umfaßte.<sup>397</sup>

Schild führt in der Folge aus, dass hinter dieser Friedenskonzeption eines heiligen Friedens in der Civitas Dei des Frankenreiches eine Fehlinterpretation der Theorie Augustinus (354-430), der bereits vor seiner amtlichen Erhebung zum Kirchenlehrer im Jahre 1289 als *doctor gratiae* und somit als geistliches Vorbild galt, stand: Die Friedenskonzeption Aurelius Augustinus, welche dieser vor allem im XIX. Kapitel seines Werkes *De civitate Dei* darlegt, beruht auf einer gesellschaftlichen Zweiteilung in einerseits die *civitas dei* andererseits die *civitas terrena*. Das gesellschaftliche Idealbild der *civitas dei* kann jedoch auf Erden nicht verwirklicht werden, da die beiden Gesellschaften irdisch nicht getrennt werden können.<sup>398</sup>

Gleichwohl sich die Idee hinter der Konzeption des Kaisers als Vertreter Gottes auf Erden also nicht mit der Theorie Augustinus deckte, benahm sich Karl in seinem Gestus deutlich als *rex et sacerdos*.<sup>399</sup> Als Beispiel lässt sich die Kaiserpfalz in Aachen nennen. Der Palast entbehrte keiner für einen Kaiser notwendigen Anlage. Obzwar er von seiner Größe her nicht an die alten römischen Vorbilder heranreichte, besaß er einen Audienzsaal, Säulengänge, einen Gerichtssaal und einen großen Hof vor einer achteckigen überkuppelten Kapelle, die als einziges Gebäude der ehemaligen

---

<sup>397</sup> Schild, *Fehde und Gewalt im Mittelalter – Anmerkungen zur mittelalterlichen Friedensbewegung und Gewaltentwicklung*, S. 119.

<sup>398</sup> Siehe hierzu speziell Schild, *Fehde und Gewalt im Mittelalter – Anmerkungen zur mittelalterlichen Friedensbewegung und Gewaltentwicklung*, S. 123.

<sup>399</sup> Siehe Angenendt, *Karl der Große als rex et sacerdos*.

Pfalz heute noch als Teil des Domes erhalten ist.<sup>400</sup> Peter Brown beschreibt die Gottesdienste in der Pfalzkapelle:

Karl thronte beim Gottesdienst auf einer hohen Empore unter Christus seinem Herrn und dem Muster seines eigenen Königtums, über dem zu seinen Füßen im Erdgeschoss versammelten ‚christlichen Volk‘. In den Augen seiner zeitgenössischen Bewunderer saß er da, von Gott erhoben, ‚zu regieren und zu beschützen das christliche Volk in dieser gefährlichen letzten Zeit‘.<sup>401</sup>

So wie sich also das Königs- bzw. Kaisertum Karls an der Figur der Stellvertreterschaft Gottes auf Erden orientierte, nahm auch dieser Bereich in rechtlicher Hinsicht einen bedeutenden Platz in der Gesetzgebungs- und Rechtssetzungstätigkeit Karls ein. In den eingangs bereits erwähnten Lorsch Annalen heißt es:

Und im Monat Oktober (802) versammelte der Kaiser eine allgemeine Synode am genannten Ort (Aachen) und ließ dort die Bischöfe mit den Priestern und Diakonen alle Kanones lesen, welche die heilige Synode annahm, sowie die Dekrete der Päpste, und er befahl, daß sie ihnen vollständig übersetzt wurden vor allen Bischöfen, Priestern und Diakonen. In ähnlicher Weise versammelte er auf der Synode alle Äbte und Mönche, die anwesend waren, und sie traten zusammen und lasen die Regel des heiligen Vaters Benedikt und übersetzten sie vor allen Äbten und Mönchen. [...] Und der Kaiser selbst versammelte während dieser Synode die Herzöge, Grafen und das übrige christliche Volk mit den Rechtskundigen und ließ alle Gesetze in seinem Reich verlesen und übersetzen, einem jeden Mann sein Gesetz, und er ließ (die Gesetze) verbessern, wo immer es notwendig war,

---

<sup>400</sup> Siehe hierzu auch Brown, S. 321.

<sup>401</sup> Brown, S. 321.

und das verbesserte Gesetz aufzeichnen, damit die Richter aufgrund des geschriebenen Rechts urteilen sollten und keine Geschenke annehmen, damit alle Menschen, Arme und Reiche, in seinem Reich Gerechtigkeit hätten.<sup>402</sup>

Die kirchliche Idee und die kirchliche Plattform der Proklamation und Stärkung irdischen kaiserlichen Rechts wird aus den Lorscher Annalen deutlich, indem nämlich zu lesen ist, dass Karl die Untertanen nicht etwa gelegentlich eines weltlichen Treffens der Großen des Reiches auf die Einhaltung der Gesetze drängte, sondern am Rande einer von ihm einberufenen Synode. Gerade diese Verbindung des kirchlichen und des weltlichen Bereiches der Herrschaft ist prägend für die theologisch legitimierte Machtausübung Karls des Großen. Karl und seinem Nachfolger, Ludwig der Fromme (814-840), diente dabei eine große Anzahl von Klerikern. Die beiden Karolinger hatten die Oberherrschaft über 180 Bischofssitze und 700 große Klöster.<sup>403</sup>

Die theologische Grundlage der Herrschaft wird auch in einem von Wilfried Hartmann genannten Text deutlich, nämlich in einer Ansprache, die ein italienischer Königsbote im Namen des Kaisers

---

<sup>402</sup> MGH SS 1, S. 39; siehe hierzu auch Wilfried Hartmann, *Die Synoden der Karolingerzeit im Frankenreich und in Italien*, der im Anschluss an die genannte Stelle aus den Lorscher Annalen das *Capitulare missorum* (ebenfalls aus dem Jahr 802) anführt, in welchem die Vorgänge auf der Aachener Synode bestätigt werden. Dort heißt es nämlich im ersten Kapitel, dass der Kaiser die klügsten und weisesten Männer seines Reiches ausgewählt habe, Erzbischöfe, Bischöfe, Äbte und auch gläubige Laien, die im Reich umherreisen sollten, um dafür zu sorgen, dass jeder nach seinem Recht leben könne. Weiterhin sollten die Gesetze daraufhin überprüft werden, ob sie etwas anderes als Richtiges und Gerechtes enthalten. Wenn solche Stellen gefunden würden, sollten sie dem Kaiser mitgeteilt werden, der sie mit Gottes Hilfe verbessern wolle. (MGH Capit. 1, S. 91, 41 – S. 92,5) Auch die Bindung der Richter an das geschriebene Recht ist ausdrücklich ausgesprochen. (ebd., S. 96, 19 f.).

<sup>403</sup> Brown, S. 326.

zu verlesen hatte. Hartmann nimmt sie zum Anlass um zu betonen, dass „das Zentrum von Karls Gesetzgebung“ in der Absicht zu suchen sei, „die göttlichen Gebote unmittelbar zu gültigem Recht in seinem Reich zu machen. Das sittliche Verhalten eines jeden Bewohners des Frankenreiches sollte an der Richtschnur der Bibel ausgerichtet werden.“ In dem Text heißt es:

[...] um eures Seelenheils willen wurden wir gesandt, um euch zu ermahnen, dass ihr nach dem Gebot Gottes gerecht und gut lebt, und nach dem weltlichen Gesetz Gerechtigkeit und Barmherzigkeit üben sollt. Wir ermahnen euch zuerst, dass ihr an den einen allmächtigen Gott, den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist, glaubt. [...] Zuerst also sollt ihr Gott den Allmächtigen lieben wie euch selbst, so dass ihr Almosen gebt des Armen nach eurem Vermögen.<sup>404</sup>

Gerade auch die genannte Textstelle macht zusätzlich deutlich, dass sich zur Zeit Karls der Großen infolge der bonifatianischen Erneuerung bereits ein bedeutender Wandel des Gottesbildes ereignet hatte: Wenn Jesus Christus in der Merowingerzeit oftmals eher als heidnischer Kriegsgott verstanden wurde, der dem König sein Heil in der Schlacht vermittelte<sup>405</sup>, legitimierte Karl der Große seine Herrschaft mit einer an antike römische Theologie erinnernde Glaubenslehre. Gott und Jesus wurden nicht mehr vorwiegend als polytheistische Siegbringer begriffen, sondern es war möglich, die Friedentheologie des Christentums als Herrschaftsinstrument zu nutzen. Dies war es auch, was es ermöglichte, auf dem Gebiet der Sippenrache und der Sippenfehde eine Politik der Zurückdrängung

---

<sup>404</sup> MGH Capit. 1, Nr. 121, S. 239 f.

<sup>405</sup> Siehe oben, E.I.

überkommener Formen der Selbsthilfe zu führen und in gleichem Maße die königlich- kaiserliche Position bei der Konfliktregelung zu stärken. Christliche Gebote, die hierfür angeführt werden konnten, stellte die Bibel in einer Vielzahl von Stellen zur Verfügung, etwa Lev 19, 18 (,Liebe deinen Nächsten wie dich selbst'), Mt 5, 9 (,Selig sind die Friedfertigen, denn sie werden Kinder Gottes heißen') oder Joh 13, 35 (,Daran werden alle erkennen, dass ihr meine Schüler seid, weil ihr untereinander Liebe habt').

Bei der Frage der konkreten Durchsetzung christlichen Glaubens fallen dabei vor allem die von Karl im Rahmen der Sachsenmissionierung erlassenen Regeln ins Auge. In der *Capitulatio de partibus Saxoniae* (775-790)<sup>406</sup> wird die Todesstrafe für verschiedene Delikte gegen den neuen Glauben angeordnet:

- „c. 2. Kirchenraub
- c. 4. Bruch des vierzigägigen Fastengebotes
- c. 5. Tötung eines Klerikers
- c. 6. Jemanden ‚heidnischer Sitte nach‘ der Hexerei beschuldigen
- c. 7. Verbrennung der Toten
- c. 8. Die Weigerung, sich taufen zu lassen oder Ungetaufte zu verstecken
- c. 9. Götzendienst
- cc. 10, 11. Die Verschwörung gegen Christen oder ihren König
- c. 13. Die Tötung eines weltlichen Herren

Nicht mit dem Tode, jedoch mit Geldbußen bestraft werden sollte, wer gegen die Gebote der christlichen Ehe verstieß. So heißt es im 20. Kapitel der Urkunde: „c. 20. Si quis prohibitum vel illicitum coniugium sibi sortitus fuerit, si nobilis solidos sexaginta, si

---

<sup>406</sup> MGH. Capit. I. 26, S. 68 – 70.

ingenuus triginta, si litus quindecim.“<sup>407</sup>

Diese aus dem harten Besatzungsrecht entnommenen Bestimmungen verdeutlichen, welche theoretische Legitimation dem christlichen König zur Verfügung stand, nämlich alle diejenigen töten zu lassen, die sich ihm als Herrscher über die Christen auf der Erde nicht unterordneten. Freilich konnte Karl der Große Strafvorschriften in solcher Härte nur in Gebieten erlassen, welche zuvor von ihm unterworfen worden waren und somit unter fränkischem Kriegsrecht standen. Im „zivilen“ Bereich der fränkischen Gesellschaft war es dem Kaiser nicht möglich, so weit zu gehen, wie er es hier getan hatte, jedoch weiter als seine merowingischen Vorgänger.

In diesem Sinne wurde das Recht auf Tötung bei handhafter Tat dahin eingeschränkt, dass eine solche nur noch bei Diebstahl, Brandstiftung, Ehebruch und stets bei Widerstand und Fluchtversuch des Täters erlaubt sein sollte<sup>408</sup>. Die Sippenfehde an sich wurde nicht beseitigt, sondern es wurde der Kreis der Fehdeberechtigten immer weiter eingeschränkt. Zudem wurden bestimmte Racheakte verboten. Hierzu gehörten der Überfall genauso wie der Mordbrand. Vermehrt wurden zudem Freistätten geschaffen, in denen die Fehde verboten war. So wurde z.B. der Haus-, Heer- und Dingfriede streng beachtet. Die wichtigste Entwicklung auf dem Gebiet der Sippenrache und –fehde stellte jedoch wohl ein in karolingischer Zeit erstmals ansatzweise effektiv durchgesetzter Zwang zur Fehdesühne dar. Die

---

<sup>407</sup> Siehe auch oben, E.II.2.a)bb).

<sup>408</sup> Siehe zum folgenden auch: Mitteis/Lieberich, S. 98 ff..

Weigerung zur Urfehde<sup>409</sup> und die Nichtzahlung einer öffentlich gelobten Buße, konnten zu Sanktionen<sup>410</sup> wie der Knechtung, der Verbannung oder der Einziehung des Vermögens führen.

Ebensolches galt auch für denjenigen, der auf eine Ladung vor das Gericht hin nicht erschien. Hierzu heißt es in den von Ludwig dem Frommen erlassenen *Capitula legibus addenda* (818/819):

Kap. 12: Über das Laden. Wer wegen seines Standes, d.h. wegen der Freiheit oder wegen des Erbes verklagt werden soll, werde gemäß der Vorschrift des Gesetzes geladen. Wegen der übrigen Sachen [gemeint sind vermutlich Strafsachen] aber, derentwegen jemand ein Interesse hat, daß er zurückkehrt, werde er nicht geladen, sondern durch den Gaugrafen gebannt. Und wenn jemand nach einer und der zweiten Ladung des Gaugrafen nicht zum Gerichtstermin kommen will, werde er durch In-Bann-Legung seines Vermögens gezwungen, zu kommen und dem Recht Genüge zu tun.<sup>411</sup>

Wer sich zudem nicht in einer öffentlichen Verhandlung mit der anderen Partei einigte und somit der Zahlung des Friedensgeldes (*fredus*) an den König aus dem Weg ging, lief Gefahr, hierfür mit dem Vorwurf der Begünstigung belastet zu werden.

---

<sup>409</sup> Eine Urfehde ist ein Friedensgelöbnis, welches fast immer eidlich gelobt wurde. Siehe hierzu den Artikel von St. Chr. Saar im Handwörterbuch zur Deutschen Rechtsgeschichte.

<sup>410</sup> Heinz Lieberich benutzt hier den Ausdruck der Friedlosigkeit. Die Theorie von der Friedlosigkeit eines germanischen Rechtsbrechers ist in ihren Ausprägungen hoch umstritten, soll jedoch im Rahmen der gegebenen Bearbeitung nicht weiter ausgeführt werden.

<sup>411</sup> Kap. 12. – „De mannire. Si quis de statu suo, id est de libertate vel de hereditate compellendus est, iuxta legis constitutionem manniatur; de ceteris vero causis, unde quis rationem est redditurus, non manniatur sed per comitem banniatur. Si post unam et alteram comitis admonitionem aliquis ad mallum venire noluerit, rebus eius in bannum missis venire et iustitiam facere compellatur.“; Eckhart, *Germanenrechte 1934* Band 2, I; Sellert/Rüping, S. 83 f..

Im *Capitulare Haristallense* (um 780) heißt es dementsprechend:

Wenn jemand für die Fehde die Buße nicht annehmen will, soll er vor uns geführt werden, und wir werden ihn dahin schicken, wo er keinen Schaden mehr anrichten kann. Auch wollen wir denjenigen, der sich weigert, für die Fehde eine Buße anzunehmen [...], an einen solchen Ort senden, damit durch ihn ein größerer Schaden nicht entsteht.

In einem an die Königsboten gerichteten Kapitular aus dem Jahr 802 heißt es<sup>412</sup>:

„Wir wollen mit allerstrengster Bestrafung rächen, wer das Übel des Homicidiums zu begehen wagt. Damit ... die Sünde nicht zunimmt und damit es unter den Christen nicht zu allergrößter Feindschaft kommt, soll deshalb, wo auf Rat des Teufels sich Homicidia ereignen, der Schuldige unverzüglich eine Buße erbitten und in aller Eile durch den erforderlichen Ersatz (compositio) an die Verwandten die begangene Untat austilgen und büßen. Und das stellen wir unter Verbot, daß die Verwandten des Getöteten es keinesfalls wagen sollen, wegen der geschehenen Übeltat die Fehde (inimicitia) fortzusetzen und dem, der um Frieden bittet, diesen verweigern, sondern daß sie nach geleistetem Sicherheitsversprechen die dargereichte Bußleistung annehmen und einen dauernden Frieden versprechen sollen, während der Schuldige ohne Verzug die Buße zahlen soll. ... Wer sich aber weigert, die erforderliche Buße zu leisten, soll sein Erbe und Eigentum verlieren, bis er vor unser Gericht gebracht wird.“

Dass sich Karl bei der Bestrafung von Verbrechern ausdrücklich auch auf die Gesetze der Bibel und seinen heiligen Auftrag zur

---

<sup>412</sup> Siehe Schild, *Fehde und Gewalt im Mittelalter – Anmerkungen zur mittelalterlichen Friedensbewegung und Gewaltentwicklung*, S. 116.

Befriedung des Volkes berief, sieht man anhand der eindeutigen Formulierungen der *Capitulare Missorum* (802). Dort heißt es: Kap. 25: „[Die Verbrecher sollen bestraft werden], damit durch die Güte Gottes alle diese Leiden vom christlichen Volk genommen werde.“<sup>413</sup>

Das Kapitular von Diedenhofen aus dem Jahr 805 versuchte dann gar für das ganze Frankenreich dem Fehdewesen ein Ende zu setzen.<sup>414</sup> An alle Bewohner des Reiches war es gerichtet und besagte gleich zu Beginn, „daß alle, die durch irgendwelche Vergehen den Frieden brechen, bestraft werden sollen“. Derjenige der Feinde, der nicht zum Friedensschluss bereit sei, solle „zum Frieden gezwungen werden“ auch gegen seinen Willen; und wenn dies nicht anders erreicht werden kann, dann dadurch, dass er vor den Kaiser gebracht werde. Wenn nach der Befriedung einer Fehde noch einer getötet wird, dann soll der Getötete nicht nur gebüßt werden, sondern der Täter soll seine Hand verlieren, mit der er den Meineid (der Urfehde) geleistet hat.

Wenn man sich die Frage stellt, inwieweit die genannten Änderungen im Bereich der Konfliktregelung sich tatsächlich effektiv haben durchsetzen lassen, befindet man sich aufgrund der mageren Quellenlage in einer ähnlichen Position wie bei den vergleichbaren Anordnungen der merowingischen Könige. Sofern man bei den Merowingern jedoch annehmen musste, dass ihre

---

<sup>413</sup> MGH Cap. I, S. 91 ff, S. 96; Übersetzung von Sellert/Rüping, S. 81.

<sup>414</sup> Hierzu auch Schild, *Fehde und Gewalt im Mittelalter – Anmerkungen zur mittelalterlichen Friedensbewegung und Gewaltentwicklung*, S. 114.

herrschaftlichen Bestrebungen, hierzu gehörte auch die Stärkung obrigkeitlicher Strafrechtspflege, am Widerstand des hierzu unwilligen Volkes scheiterten, liegen die gesellschaftlichen Voraussetzungen vor allem in der Zeit Karls des Großen anders. Zwischen dem sechsten und dem neunten Jahrhundert hatten Veränderungsprozesse stattgefunden, welche sich hauptsächlich in einer Schwächung des germanischen Sippenwesens ausdrückten. Nicht anders ist es zu erklären, dass Karl der Große bei seinen rechtlichen Reformen offenbar nicht auf erheblichen Widerstand der starken und breit angelegten Sippengesellschaft stieß – der Grund hierfür ist, dass eine solche nicht mehr existierte. Wo noch starke (agnatische) Sippenverbände vorhanden waren, bildeten sie mit der Schicht des Adels eine klar vom Rest des Volkes differenzierte Minderheit der Bevölkerung, die an einer obrigkeitlichen Kontrolle ihrer Lehnsleute interessiert war, um ihre wirtschaftlichen und machtpolitischen Ziele zu fördern. Die starke, auf Gleichberechtigung und Selbstbestimmung pochende „Mittelschicht“ war jedoch verschwunden, untergegangen im Wandel der offenen Gesellschaft des Frühmittelalters zur Klassengesellschaft des feudalen Staates. Es gelang Karl dem Großen, Veränderungen auf dem Gebiet des Rechtswesens vorzunehmen, die noch 200 Jahre zuvor undenkbar gewesen wären. Die wenigstens teilweise Durchsetzung einer allgemeinen Dingpflicht und die Einschränkung des Kreises der Fehdeberechtigten stellt sich jedenfalls im Vergleich zur Zeit der Merowinger als eine bedeutende Veränderung des Strafrechts dar.

Im Sinne des Bedeutungsverlustes der Sippe ist es auch zu werten,

wenn A. Roth feststellt, dass „im fränkischen Rechtskreis bereits zur karolingischen Zeit die Pflicht der Sippe zur Zahlung [von Wergeld] erloschen ist.“<sup>415</sup> Wenn Heinz Lieberich zudem in seiner in der Nachfolge Heinrich Mitteis übernommenen *Deutschen Rechtsgeschichte* schreibt, dass sich zur Zeit der Karolinger die Todesstrafe als rein staatliche Vergeltungsmaßnahme entwickelt habe, wenngleich auch in diesem Zusammenhang auf die Besatzungsgesetzgebung im Gebiet der Sachsen angespielt wird<sup>416</sup>, welche aufgrund des militärpolitischen Hintergrundes viel weitergehend gefasst werden konnte, als sich der Kaiser gegenüber der angestammten Kernbevölkerung des Frankenreiches wagen konnte. Auch die in karolingischer Zeit immer häufiger werdenden Leibesstrafen sind im Sinne der Ausbildung eines staatlichen Strafrechts zu werten. Obzwar diese Strafen in aller Regel durch eine Geldleistung ablösbar waren, stellt allein die Tatsache des Vorhandenseins peinlicher Strafen dar, dass sich das staatliche Strafrecht im Verhältnis zur privaten Konfliktregelung immer mehr Raum bahnte.

Dass der Kaiser jedoch selbst nicht von der Durchsetzung aller seiner Vorhaben überzeugt war, mag man anhand des Wortlautes einer von Karl dem Großen kurz vor seinem Tode verfassten Kapitulare vermuten. Dort heißt es:

Von diesen Kapitularien aber und von all den anderen,  
die wir seit vielen Jahren durch unser Reich gesendet  
haben, wollen wir jetzt endlich durch unsere Missi

---

<sup>415</sup> Roth, *Wergeld*.

<sup>416</sup> Mitteis/Lieberich, S. 99.

genau wissen, was aus all dem geworden ist, und wer das, was dort geboten ist, hält und wer es verachtet und vernachlässigt, damit wir wissen, was mit jenen geschehen soll, die so viele Jahre Gottes Gebot und unsere Gesetze missachtet haben.<sup>417</sup>

Im Hinblick auf die Entwicklung des Strafrechts kann man Karl dem Großen somit Verbesserungen der obrigkeitlichen Justiz und Zurückdrängung der Fehde zuschreiben. Dass diese Änderungen auch hauptsächlich aufgrund der herausragenden politischen Machtstellung des Kaisers möglich waren, mag man daran erkennen, dass sich in Karls Nachfolge diese Entwicklung nicht strikt weiter hin zu einem obrigkeitlich-öffentlichen Strafrecht entwickelte. Man muss die Erfolge Karls somit eng mit dessen Persönlichkeit verbinden. Festzuhalten ist jedoch, dass auch Karl der Große seinerseits soziale Entwicklungen ausnutzte, die mit der Verchristlichung der fränkischen Gesellschaft im Rahmen der Reformierung der fränkischen Kirche begonnen hatten und ohne die Karl der Große schwerlich immerhin ansatzweise bei der Ausbildung obrigkeitlicher Herrschaft Erfolg gehabt hätte.

Dass Karls Nachfolger Ludwig der Fromme gleichwohl durch die Politik seines Vaters inspiriert wurde, beweisen eine Vielzahl legislativer Akte, auch auf dem Gebiet der Strafrechtspflege. Im *Capitula legibus addenda* (818/819) steht zu lesen:

Kap. 13: Über die Beilegung der Fehden. Wenn jemand durch irgendeine Not gezwungen einen Totschlag begeht, lasse der Gaugraf, in dessen Amtsbereich die Tat begangen wurde, die Buße zahlen und die Fehde durch Eid versöhnen; wenn aber ein

---

<sup>417</sup> Siehe Hartmann, *Karl der Große und das Recht*.

Teil ihm nicht zustimmen will, d.h. jener, der den Totschlag beging, oder der, der die Buße empfangen soll, lasse er den, der gegen ihn widersetzlich war, vor unser Angesicht kommen, damit wir ihn auf die Zeit, die uns beliebt, in die Verbannung schicken, bis er dort [genug] gestraft ist, damit er seinem Gaugrafen weiterhin nicht ungehorsam zu sein wage und nicht größerer Schaden hieraus erwachse.<sup>418</sup>

In einem Kapitular aus dem Jahre 820 heißt es gegen die Fehde<sup>419</sup>:

‚Wenn jemand durch irgendeine Not gezwungen einen Totschlag begeht, lasse der Gaugraf (‚comes’), in dessen Amtsbereich die Tat begangen wurde, die Buße zahlen und die Fehde durch Eid versöhnen; wenn aber ein Teil ihm nicht zustimmen will, d.h. jener, der den Totschlag beging, oder der, der die Buße empfangen soll, lasse er den, der gegen ihn widersetzlich war, vor unser Angesicht kommen, damit wir ihn auf die Zeit, die uns beliebt, in die Verbannung schicken, bis er dort genug gebüßt hat (‚castigetur’), damit er seinem Gaugrafen weiterhin nicht ungehorsam zu sein wage und nicht größerer Schaden hieraus erwachse.‘

Jedoch war die Zeit noch nicht reif für weitergehende Entwicklungen. Solche kündigten sich aber bereits am geschichtlichen Horizont an, und zwar in Gestalt der Gottes- und Landfriedensbewegungen.

---

<sup>418</sup> Eckhard, Die Gesetze des Merowingerreiches; Sellert/Rüping, S. 69. Text noch einfügen.

<sup>419</sup> Siehe auch Schild, *Fehde und Gewalt im Mittelalter – Anmerkungen zur mittelalterlichen Friedensbewegung und Gewaltentwicklung*, S. 115.

## **F. Ausblick: Die Friedensbewegung als Folge sozialer Veränderungsprozesse des Frühmittelalters**

Sofern nach den bisherigen Ausführungen deutlich geworden ist, dass vor allem die sozialen Umwandlungsprozesse im familiären Sozialbereich der Menschen des fränkischen Reiches zu einer Stärkung des Königs geführt haben und worin diese Umwandlungen hauptsächlich bestanden, stellt sich die Frage, ob auch weitere strafrechtliche Entwicklungen des Mittelalters in Bezug zu den sozialen Umwandlungsprozessen des Frühmittelalters und des beginnenden Hochmittelalters gestellt werden können. In diesem Zusammenhang fallen einmal die Gottesfriedens- und danach die Landfriedensbewegung ins Auge.<sup>420</sup>

Die Gottesfrieden waren von der Kirche beschworene Einigungen zwecks Eindämmung der Fehde. Sie finden sich gegen Ende des zehnten Jahrhunderts zuerst in Aquitanien und Burgund, wo das Fehlen jeder Staatsautorität wilden Adelsfehden Raum gab. Von dort aus drangen sie über Frankreich ins Reichsgebiet ein. 1082 wurde der erste Gottesfriede zu Lüttich für die Kölner Kirchenprovinz, 1085 zu Mainz für das ganze Reich beschworen; dabei finden sich neben geistlichen Sanktionen auch schon weltliche, für Unfreie auch schon peinliche Strafen. Die Gottesfrieden unterteilen sich dabei in *pax*, das sind Sonderfrieden für Personen und Orte, und *treuga*, welche Fehdeverbote für hohe Feste, Sonntage und die drei letzten

---

<sup>420</sup> Siehe hierzu allgemein: V. Achter, *Gottesfrieden*; Becker, *Landfrieden*; Gernhuber, *Die Landfriedensbewegung in Deutschland*; E. Kaufmann, *Landfrieden I (Landfriedensgesetzgebung)*; Sellert/Rüping, S. 91 ff.

Wochentage bedeuten.

Mit welcher Begeisterung die Friedensbewegung von großen Teilen des Volkes getragen wurde, vermag aus einem Bericht des Rudolf Glaber über ein katalanisches Konzil des Jahres 1033 zu erahnen sein. Dort heißt es:

„Im Jahre 1000 nach der Passion des Herrn – also im Jahre 1033 –, nachdem die Regenfälle aufgehört hatten, begann als Zeichen der göttlichen Güte und Barmherzigkeit sich der Himmel aufzuheitern, günstige Winde begannen zu wehen und ein mildes Wetter begann die Güte des Schöpfers zu zeigen. Die ganze Erde fing an zu blühen und einen Überfluß an Früchten anzukündigen, der den Mangel der Vergangenheit vertreiben würde. Damals also begannen im Gebiet von Aquitanien Bischöfe und Äbte sowie andere der heiligen Kirche ergebene Männer das ganze Volk zu Konzilsversammlungen einzuberufen, zu denen viele Heiligenleiber und unzählige Reliquienschreine herbeigetragen wurden. Von da ausgehend wurde im Arelat, im Lyonnais, dann in ganz Burgund und endlich bis an die Grenzen der Francia durch die Gesamtheit der Bischöfe verkündet, auf welche Weise an bestimmten Orten von den geistlichen und weltlichen Machthabern eines jeden Bereichs Synoden abgehalten werden sollten, um den Frieden wiederherzustellen und den heiligen Glauben zu erneuern. Als das die Menge des Volkes hörte, kamen fröhlich herbei die Mächtigen, die Geringen und die Armen, und alle waren bereit, dem zu gehorchen, was die Hirten der Kirche vorschreiben würden, und zwar nicht weniger, als wenn eine Stimme vom Himmel zu den Menschen gesprochen hätte. Das Unheil der vergangenen Jahre hatte nämlich alle in Schrecken versetzt, und alle fürchteten, am Reichtum des künftigen Überflusses nicht teilhaben zu können. Es ereigneten sich auch unzählige Krankenheilungen auf diesen Versammlungen der Heiligen. Dadurch wurden die Zweifelnden im

Glauben gefestigt. Durch diese Ereignisse wurde das ganze Volk in eine solche Begeisterung versetzt, daß, als die Bischöfe ihren Stab zum Himmel erhoben, alle mit ausgestreckten Armen ‚Pax, pax, pax‘ riefen, zum Zeichen der ewigen Geltung dessen, was sie Gott gelobt hatten.<sup>421</sup>

An diese Idee der *pax dei* schlossen sich auch die Gottesfrieden und die königlichen und kaiserlichen Landfrieden des Deutschen Reiches an. Der Sächsische Gottesfriede von 1084 besagt:

§ 3: Jedes Haus, jede Hofstelle soll innerhalb ihrer Umzäunung festen Frieden haben. Keiner darf eindringen, keiner einbrechen, keiner darf sich herausnehmen, die drinnen Befindlichen dreist zu belangen oder sie etwa gewaltsam zu belästigen. Wer sich das herausnimmt – ganz gleich, welchen Standes er ist -, der soll seinen Kopf verlieren.<sup>422</sup>

Im Bayerischen Landfrieden von 1094 heißt es:

§ 1: Allen Kirchen und deren Vorhöfen, den Mönchen, Geistlichen, Laienbrüdern, Kaufleuten – mit Ausnahme derer, die außerhalb unseres Reiches Pferde verkaufen – haben wir Frieden geschworen, denen auch, die uns ebenfalls diesen Frieden schwören, schworen oder schwören werden.<sup>423</sup>

In dieser Tradition sieht dann auch der Königliche Landfriede

---

<sup>421</sup> Siehe Schild, *Fehde und Gewalt im Mittelalter – Anmerkungen zur mittelalterlichen Friedensbewegung und Gewaltentwicklung*, S. 139 f.

<sup>422</sup> „Omnis domus, omnis area pacem infra septa sua habeat firmam. Nullus invadat, nullus effringat, nullus infra positos temere inquirere aut violenter opprimere praesumat. Qui presumpserit, cuiuscumque sit conditionis, capite plectatur.“; L. Weinreich, *Ausgewählte Quellen Band 32*; Sellert/Rüping, S. 114.

<sup>423</sup> „Omnibus ecclesiis earumque atriis, monachis, clericis, conversis, mercatoribus, exceptis his, qui equos extra regnum nostrum vendunt, pacem iuravimus, et his, qui etiam eandem pacem nobis iurant vel iuraverunt vel iuraturi sunt.“; L. Weinreich, *Ausgewählte Quellen Band 32*; Sellert/Rüping, S. 113 f.

von 1224 vor:

§ 1: Geistliche, Frauen, Nonnen, Bauern, rechtmäßige Jäger, Fischer, Juden sollen an jedem Tag und zu jeder Zeit gesicherten Frieden haben an Leib und Gut. Kirchen, Friedhöfe, Pflugäcker, Mühlen und Dörfer in ihrer Umzäunung sollen denselben Frieden haben. Alle Straßen zu Lande und zu Wasser sollen denselben Frieden und das Recht haben, das sie von alters her hatten. Wer einen offenbaren Feind hat, darf ihn am Montag, Dienstag oder Mittwoch außerhalb der genannten Anlagen und Orte an seinem Leib, nicht aber an seinem Gut schädigen, doch so, daß er ihn nicht gefangen nimmt. Am Donnerstag, Freitag, Samstag und Sonntag soll jedermann gesicherten Frieden haben.<sup>424</sup>

Besonders das Umfeld der Gottesfrieden als von der Kirche getragene Volksbewegungen sind im Zusammenhang mit der im Rahmen der vorliegenden Arbeit behandelten Aspekte der gesellschaftlichen Veränderungen im Rahmen kirchlicher Gesellschaftspolitik zu sehen. Gerade die Bewegungen großer Teile des Volkes zeigen wichtige gesellschaftliche Veränderungen im Vergleich zum Frühmittelalter an. Die vielen Menschen, die unter Führung der Kirche die Eindämmung der Fehde verlangten, wären wohl in der Merowingerzeit nicht in dieser Anzahl zusammengekommen. Wenn man anführt, dass im Frühmittelalter

---

<sup>424</sup> „Clerici, mulieres, moniales, agricole, mercatores, iusti venatores, piscatores, Iudei omni die et tempora firmam pacem habebunt in personis et in rebus. Ecclesie, cimiteria, aratra, molendina, ville infra sepes suas eandem pacem habebunt. Strate omnes cum in terra tum in aqua eandem pacem et ius habebunt, quod ab antiquo habuerunt. Quicumque habet manifestum inimicum, eum feria secunda, feria III, feria IIII, extra predictas res et loca, in persona et non in rebus ledere potest, ita quod eum non capiat. Feria V, feria VI, sabbato, die dominico omnis homo firmam pacem habebit in personis et in rebus.”; L. Weinreich, *Ausgewählte Quellen Band 32*; Sellert/Rüping, S. 114 f.

die Christianisierung der Franken noch nicht so weit vorangeschritten war, als dass sie unter dem Zeichen des Kreuzes gegen Fehde protestiert hätten, ist dies sicherlich richtig, greift aber nicht weit genug. Gerade die Überlegungen Goodys zu gesellschaftlichen Veränderungen infolge der Durchsetzung christlichen Familienrechts legen eine andere Denkweise nahe. Die durch die erfolgreiche Christianisierung verursachten Veränderungen der Familien- und Sippenstrukturen bewirkten, dass die die Fehde tragenden Sippenverbände in gesamtgesellschaftlicher Hinsicht an Bedeutung so stark abnahmen, dass andere Sozialformen, etwa die Kleinfamilie in der Vasallität des Lehnswesens, an stärkerer Bedeutung gewannen. Diese Herausbildung einer großen Unterschicht in der Gesellschaft des Reiches führte dazu, dass die Fehde eben für diese Menschen, die, wenn überhaupt, keinem starken Sippeverband, der das Recht der Fehde für sich in Anspruch nahm, angehörten, kein Privileg mehr darstellte, sondern nur noch eine Belastung. Diese den unteren gesellschaftlichen Schichten Angehörigen litten nämlich unter den in den Adels Sippen traditionell noch durchgeführten blutigen Fehden. Gerade in eine christlich geprägte Gesellschaft passten solche archaischen Konfliktformen nicht mehr. Wenn nämlich große Teile des Volkes (mangels Möglichkeit) auf Sippenfehden verzichten und sich stattdessen dem Schutz und der Hilfe der Oberen aussetzen, somit im christlichen Sinne das Staatsvolk bilden, muss sich eine vom Adel fortgeführte Fehdetradition verheerend auswirken. Es ballte sich in der Hand des feudalen Adels viel mehr wirtschaftliche Macht als noch zur merowingischen oder fränkischen Zeit. Auch muss davon

ausgegangen werden, dass mächtige Sippengemeinschaften vormalig in ihrem Zerstörungsdrang dadurch aufgehalten wurden, dass noch eine „Mittelschicht“ von Sippengemeinschaften bestand, die ihrerseits auf ihren Rechten bestanden und insofern regulierend tätig wurden. Die Gottesfriedensbewegungen stehen insofern in Zusammenhang mit durch die Kirche ausgelösten Veränderungen in der Organisation fränkischer Familienverbände, wobei diese Veränderungen sicher nur einen, wenn auch bedeutenden, Teil der Gründe für die Gottesfriedensbewegung darstellen.

Sofern sich in strafrechtlicher Hinsicht als Nachfolgeerscheinung der Gottesfrieden die Landfrieden der weltlichen Herrscher des Deutschen Reiches in das Blickfeld rücken, ist zunächst festzuhalten, dass die Gottesfrieden nicht die alleinige Ursache für das Aufkommen der Landfrieden bildeten, denn bereits unter Konrad II. und Heinrich III. machten sich im Reiche Friedensbestrebungen geltend, die jedoch nicht über den Rahmen einseitig erlassener Amnestien hinausführten.<sup>425</sup> Den ersten Reichslandfrieden verkündete Heinrich IV. 1103 zu Mainz auf vier Jahre. Die Friedensordnungen seiner Nachfolger sind unsicher überliefert, dem großen Landfrieden Barbarossas aus dem Jahre 1152 folgten in der Nachfolge zahlreiche weitere verkündete Landfrieden.<sup>426</sup>

Hinsichtlich der Fehden und gar der Durchsetzung eines allgemeinen Verbotes derselben, schreibt der Landfriede Friedrich I. von 1152

---

<sup>425</sup> Hierzu und zum Nachfolgenden siehe Mitteis/Lieberich, S. 229.

<sup>426</sup> 1158 Roncalia, 1179 Rheinfränkischer Friede, 1186 Constitutio contra incendiarios usw..

VOR:

So kommt es, dass Wir – in dem Bestreben, göttliche und menschliche Gesetze in ihrer Kraft bestehen zu lassen, und in der Absicht, die Gotteshäuser und Geistlichen zu erhöhen und vor jedermanns Angriff und Einfall zu schützen – allen Leuten gegenüber ihr Recht bewahren wollen und einen lange ersehnten und längst für das Land notwendigen Frieden, der überall in sämtlichen Gebieten des Reiches gehalten werden soll, kraft königlicher Vollmacht verkünden.<sup>427</sup>

Der Mainzer Landfrieden von 1235 verbot die Fehde nicht, legte jedoch enge Voraussetzungen fest:

§ 5: Beamte und Rechte sind dafür aufgestellt, daß niemand Rächer seines eigenen Schmerzes sei; denn wo die Kraft des Rechts schwindet, wütet die grausame Willkür. Deshalb setzen wir fest, daß niemand – ganz gleich, in welcher Sache ihm Schaden oder Belästigung zugefügt wurde – sich selbst rächt, bevor er nicht seine Klage vor seinem Richter vorgetragen und dem Recht gemäß bis zu einem rechtskräftigen Urteil geführt hat; es sei denn, er müßte unmittelbar zum Schutz seines Leibes oder seiner Güter Gewalt mit Gewalt abwehren – was man „Notwehr“ nennt.

§ 6: Wenn aber jemand vor dem Richter (wie oben wie oben angegeben) in einer Streitsache Klage führt und wenn er dabei nicht Recht erhält und nun notgedrungen seinem Feind den Frieden aufkündigen muß – was gemeinhin „Widersage“ heißt -, so soll er dies bei Tage tun; und von da ab bis zum vierten Tag (das heißt: noch drei ganze Tage) sollen der Aufkündiger

---

<sup>427</sup> „... Inde est, quod nos, tam divinas quam humanas leges in suo vigore manere cupientes et ecclesias sive ecclesiasticas personas sublimare et ab incurso et ab invasione quorumlibet defensare intendentes, quibuscumque personis ius suum conservare volumus et pacem diu desideratam et antea toti terre necessariam per universas regni partes habendam regia auctoritate indicimus.“; L. Weinreich, *Ausgewählte Quellen Band 32*; Sellert/Rüping, S. 115.

und der Aufgekündigte an Leuten und Sachen sich gegenseitig unangetasteten Frieden bewahren.<sup>428</sup>

Auch sahen die Landfrieden Kataloge von Todes- und Leibesstrafen für Friedensbrecher vor. Schon der Sächsische Gottesfriede von 1084 schreibt vor: § 2: „Wer einen tötet, soll der Todesstrafe unterliegen. Wer einen verwundet, soll die Hand verlieren.“<sup>429</sup>

Gegen die typische Fehdehandlung der Brandlegung wendete sich der 1186 entstandene sogenannte „Friedebrief gegen die Brandstifter“. Ausdrücklich wurde die Acht hier auch für Beihilfehandlungen zu Fehden anderer angeordnet:

§ 1: Zunächst also sagen Wir allgemein über die Brandstifter: Wenn ein freier Mann ein Edler, Dienstmann oder Mann gleich welchen Standes, einen Brand verübt für eine eigene Fehde, für einen Freund, für den Vater oder im Falle irgendeiner anderen Streitsache, soll er nach Spruch und Urteil sofort der kaiserlichen Acht verfallen sein.<sup>430</sup>

---

<sup>428</sup> „§ 5 Ad hoc magistratus et iura sunt prodita, ne quis sui doloris vindex sit, quia ubi iuris cessat auctoritas, excedit licentia seviendi. Statuimus igitur, ut nullus, in quacumque re dampnum ei vel gravamen fuerit illatum, se ipsum vindicet, nisi prius querelam suam coram suo iudice propositam secundum ius usque ad diffinitivam sententiam prosequatur; nisi in continenti ad tutelam corporis sui vel bonorum suorum vim vi repellat, quod dicitur nothwere.

§ 6 Si quis vero coram iudice sicut predictum est in causa processerit, si ius non fuerit consecutus et necessitate cogente oportet eum diffidare inimicum suum, quod vulgo dicitur widersage, hoc diurno tempore faciat, et ex tunc usque in quartum diem, id est post tres integros dies, diffidans et diffidatus integram pacem servabunt sibi in personis et rebus.“ ; L. Weinreich, *Ausgewählte Quellen Band 32*; Sellert/Rüping, S. 116.

<sup>429</sup> „Qui occiderit, capitalem subeat sententiam. Qui vulneraverit, manum perdat.“ ; L. Weinreich, *Ausgewählte Quellen Band 32*; Sellert/Rüping, S. 118.

<sup>430</sup> „Primum igitur de incendiariis dicimus generaliter, ut, si liber homo, ingenuus, ministerialis vel cuiuscunque fuerit conditionis incendium commiserit pro werra propria, pro amico, pro parente vel causae cuiusquam alterius occasione, de sententia et iudicio imperiali proscriptioni statim habeatur subiectus.“ ; L. Weinreich, *Ausgewählte Quellen Band 32*; Sellert/Rüping, S. 123.

Diese Entwicklung setzte sich fort. Der Königliche Landfriede von 1224 führt eine Vielzahl von Delikten auf:

§ 5: Wer gegen den verordneten Frieden einen tötet, dem soll man das Haupt abschlagen.

§ 7: Entführung oder Vergewaltigung von Jungfrauen und Ehefrauen wird mit Enthaupten bestraft.

§ 9: Wer einen anderen heimlich tötet – was man „Mord“ nennt –, soll mit dem Rad bestraft werden.

§ 11: Wer einen anderen mit dem Messer tötet oder verwundet, ist der Ehrlosigkeit – was man „Mord“ nennt – schuldig.

§ 15: Wer einen Beutezug, den man „Raubzug“, oder einen Beutezug, den man „Straßenraub“, oder ein Verbrechen, das man „Schach“ nennt, begeht, soll, wenn er bei handhafter Untat dem Richter vorgeführt wird, mit dem Tode bestraft werden.

Die genannten Vorschriften stellten somit weitgehende Ansprüche im Bereich der Einschränkung der Fehde auf. Damit aber nicht nur der Kreis der unmittelbar Fehdeberechtigten bestraft wurde, stellte man auch Strafbestimmungen für diejenigen Menschen auf, welche die zu Unrecht Fehdeführenden unterstützten; dies waren naturgemäß – wenn sie sich nicht selbst unmittelbar an der Fehde beteiligten – die Familienmitglieder der Streitenden. Der Gottesfriede des Erzbistums Köln (1083) sieht dementsprechend vor:

§ 6: Wenn sich aber herausstellt, daß die Erben ihm [sc. Friedensbrecher], nachdem er vertrieben wurde, irgendwelche Hilfe oder Unterstützung zugewendet haben, und wenn sie dessen überführt werden, so soll der Besitz ihnen genommen und der königlichen Herrschaft übertragen werden.

§ 16: Wenn irgend jemand es sich herausnimmt, einem Schuldigen Waffen, Lebensmittel oder

Fluchtmöglichkeit zu verschaffen, so soll er die gleiche Strafe wie der Schuldige erleiden.<sup>431</sup>

Der Sächsische Gottesfriede von 1084 schreibt hierzu vor:

§ 7: Wer einen Exkommunizierten oder einen wegen irgendwelcher Verbrechen Verurteilten wissentlich aufnimmt und wider göttliche und menschliche Gesetze schützt, der soll als Beschützer des Verurteilten gleichfalls dem Urteilsspruch des Verurteilten verfallen.<sup>432</sup>

Die Begünstigung des Brandstifters verbietet der 1186 entstandene „Friedebrief gegen die Brandstifter“:

§ 3: Wer immer einen Brandstifter in seinem Hause wissentlich aufnimmt und ihm Rat und Hilfe gewährt, soll dem, der Schaden und Unrecht erlitten hat, seinem Vermögen entsprechend Schadensersatz leisten, dem Richter soll er 10 Pfund der Münze des Landes zahlen, in dem es geschehen ist, und dem Herrn Kaiser soll er nach dessen Willen und Huld Bußgeld zahlen.<sup>433</sup>

Weitere Vorschriften gegen die Begünstigung enthalten u.a. noch der Königliche Landfriede von 1224 und der Mainzer Reichslandfriede von 1235.<sup>434</sup>

---

<sup>431</sup> „§ 6 Si vero heredes aliquod illi, postquam expulsus fuerit, sustentaculum vel solatium impendisse inventi fuerint et convicti, predium illis auferatur et regiae ditioni mancipetur.

§ 16. ... Sie aliqua persona reo arma, victum vel fugam moliri presumpserit, aequalem poenam sicut reus sustinebit.“; L. Weinreich, *Ausgewählte Quellen Band 32*; Sellert/Rüping, S. 147.

<sup>432</sup> L. Weinreich, *Ausgewählte Quellen Band 32*; Sellert/Rüping, S. 148.

<sup>433</sup> „§ 3. Quicumque etiam incendiarium in domo sua scienter receperit et consilium auxiliumve ei impenderit, damnum et iniuriam passo pro facultate sua restituat; iudici vero X libras monetae de illa diocesi, in qua commissum est, persolvat ac domino imperatori pro voluntate et gratia sua componat.“; L. Weinreich, *Ausgewählte Quellen Band 32*; Sellert/Rüping, S. 148.

<sup>434</sup> Siehe hierzu ebenfalls Sellert/Rüping, S 148.

## G. Zusammenfassung der Arbeit

Die Formen der Konfliktbewältigung sind von der Merowingerzeit bis zur Landfriedensbewegung erheblichen Änderungen unterworfen gewesen, die in erster Linie auf soziale Umwandlungsprozesse im Zuge der Christianisierung zurückzuführen sind. Das beginnende Frühmittelalter war durch archaische germanische Sitten wie vor allem die blutige Rache und die hierauf aufbauende Fehde geprägt. Der Grundstein dieses Systems der Fehde ist in einem agnatisch organisierten Sippenwesen zu sehen, welches durch seine strikte Organisation und seinen festen Zusammenhalt seinerseits verhinderte, dass obrigkeitliche Formen der Konfliktbewältigung, wie etwa ein dem römischen Recht vergleichbares System der Strafrechtspflege, sich zunächst nicht durchzusetzen im Stande waren. Einflüsse in diesem Sinne bekam das germanische Königtum in erster Linie aus dem Bereich der romanisch geprägten katholischen Kirche des Merowingerreiches. Hier - aber auch nur hier - wurde der König im frühen Mittelalter als christlicher Herrscher begriffen, dem die Legitimation zur obrigkeitlichen Bestrafung im Sinne römisch-rechtlicher Tradition zukam.

Das germanische Verständnis sah den König jedoch vornehmlich als *primus inter pares* im sippenmäßig geprägten sozialen Umfeld der fränkischen Bevölkerung. Dies bedeutete, dass sich der König zwar an dem auf fehderechtlichen Prinzipien beruhenden Bußsystem mit dem angegliederten Volksprozess und den ebenso nach diesen Maßstäben gestalteten Prozess beim Königshof beteiligen konnte, eine Rolle als obrigkeitlicher Herrscher nahm er dabei jedoch nicht

ein.

Eine christliche Legitimation konnte den germanischen Herrschern dabei im Kreise der germanischen Sippen ebenfalls nicht weiterbringen, denn es hatte zwar eine Christianisierung der Bewohner des Reiches stattgefunden – die innere Verchristlichung war jedoch nicht weit über die Anerkennung Christi im Sinne eines polytheistischen Kriegsgottes hinaus gekommen. Die Sippen können in diesem Sinne als Bewahrungszentren archaischer germanischer Sozial- und Glaubensformen begriffen werden.

Wollte der germanische König seine Position im strafrechtlichen Bereich stärken, war es notwendig, das System der germanischen Sippen zu schwächen und im Gegenzug die christliche Position des allmächtigen Herrschers zu unterstreichen. Dies war jedoch für die merowingischen Könige deshalb gefährlich, weil sie durch die Herabwürdigung sippenrechtlicher Prinzipien sozialer Macht ihre eigene Position zunächst schwächen würden, denn die Königssippe legitimierte sich ebenfalls im Sinne germanischen Sippenverständnisses. In diesem Sinne ist es auch zu verstehen, wenn zwar der christliche Glaube von den Merowingern gefördert wurde, wirklich harte Gesetze gegen heidnische Verhaltensweisen jedoch rar sind. Das bekannte Dekret Childeberts II. stellt hierbei wohl eine Ausnahme dar, indem es für Mord den bußrechtlichen Ausgleich verbot und die Todesstrafe befahl. Man darf die Durchsetzbarkeit solcher Anordnungen nicht überschätzen.

Schritte in Richtung der Schwächung des germanischen Sippenverständnisses erfolgten unter der Herrschaft der Karolinger. Diese legitimierten sich viel stärker als die Merowinger in

christlicher Weise. Unterstützt wurden sie hierbei durch kirchenreformerische Bewegungen, deren Hauptakteure Bonifatius und Willibrord waren. Im Rahmen dieser bonifatianischen Kirchenreform kam es erstmals zu einer tieferen Verchristlichung des christianisierten Frankenvolkes. Von dieser Position aus war es dann auch möglich, kirchenrechtliche Vorschriften im täglichen Leben der Menschen stärker durchzusetzen. Hierzu gehörte besonders auch die Förderung christlichen Familienrechts. Durch die Durchsetzung von Verboten von Verwandten- und Mehrfachehen sowie der Ehescheidung wurde dabei eine Entwicklung in Gang gesetzt, welche das germanische Sippenwesen grundsätzlich erschütterte. Es trat ein bedeutender Einflussverlust der germanischen Sippengesellschaft dadurch ein, dass sich die herkömmlichen Sippenverbände nach außen öffnen mussten und somit eine identitätswahrende Abschottung nach innen nicht mehr möglich war.

Eine Schwächung erfuhr das Sippensystem dadurch, dass durch die höhere Wertigkeit von Nachkommen in der Sippe auch weibliche Sippenmitglieder für den Erhalt der Sippengemeinschaft immer wichtiger wurden. Agnatische Orientierungen wurden dementsprechend schwächer, was andererseits aber auch den Zusammenhalt der Sippe schwächte, denn nach der kirchlichen Devise *una lex est de viris et de feminis* mussten nun auch die Verwandten des Ehemannes der Schwester nicht mehr nur als Freunde, sondern als immer mehr gleichwertige Verwandte gesehen werden. Die hierdurch erfolgende weite Verzweigung der Verwandtschaft musste sich negativ auf die militärische

Lenkfähigkeit der Männer in einem blutigen Konflikt wie einer Fehde auswirken.

Während also das germanische Sippenwesen im Rahmen der Verchristlichung des Volkes Schaden nahm, ist für den höheren Adel des Frankenreiches eine gegenteilige Entwicklung zu attestieren. Hier konnte die Kirche nicht einen so starken Einfluss nehmen wie bei der „Mittelschicht“ der fränkischen Freien. Die stärkere Hervorhebung agnatischer Tendenzen kann dabei als bewusste Abgrenzung der herrschenden Schichten des Reiches im Rahmen der Herausbildung des feudalen Staates gesehen werden.

Die Schwächung des germanischen Sippenwesens durch die Durchsetzung katholischen Familienrechts nutzte zunächst Karl der Große erfolgreich, indem er es verstand, ein System obrigkeitlicher Strafverfolgung zu schaffen, wie es zur Zeit der Merowinger nicht vorstellbar gewesen wäre. Gleichwohl wurde die Sippenfehde an sich nicht verboten, sondern nur zurückgedrängt – eine Entwicklung, die später durch die Gottes- und Landfriedensbewegung noch stärker vorangetrieben wurde.