

Francia – Forschungen zur westeuropäischen Geschichte

Bd. 39

2012

DOI: 10.11588/fr.2012.0.41005

Copyright

Das Digitalisat wird Ihnen von perspectivia.net, der Online-Publikationsplattform der Max Weber Stiftung - Deutsche Geisteswissenschaftliche Institute im Ausland, zur Verfügung gestellt. Bitte beachten Sie, dass das Digitalisat urheberrechtlich geschützt ist. Erlaubt ist aber das Lesen, das Ausdrucken des Textes, das Herunterladen, das Speichern der Daten auf einem eigenen Datenträger soweit die vorgenannten Handlungen ausschließlich zu privaten und nicht-kommerziellen Zwecken erfolgen. Eine darüber hinausgehende unerlaubte Verwendung, Reproduktion oder Weitergabe einzelner Inhalte oder Bilder können sowohl zivil- als auch strafrechtlich verfolgt werden.

Zur Forschungsgeschichte und Methodendiskussion

RACHA KIRAKOSIAN

»HOC IUDICIUM CREAVIT OMNIPOTENS DEUS«

Über die Ritualität von Gottesurteilen

I. Einführung

Wie und weshalb im Mittelalter ein Gottesurteil gefordert wurde, lässt sich an einem illustren Beispiel aus der mittelalterlichen Literatur zeigen. Es handelt sich um die Geschichte von Tristan und Isolde, den beiden Liebenden, die nicht voneinander lassen können. Isolde ist mit Marke, dem König von England, verheiratet. Dieser zweifelt zu Recht an ihrer Treue und wünscht die Probe des glühenden Eisens: *sô tout es uns gewisheit; / gât her in alrihte, / vertriuwet daz gerihete / ze dem glüenden îsen*¹.

Isolde bereitet für den Tag ihres Gottesurteils eine List vor, sodass sie bei ihrem Eid nicht lügen muss, wenn sie sagt, niemand habe sie in Armen gehalten außer Marke und dem Pilger, der sie vor den Augen aller Anwesenden trug. Tatsächlich aber verbirgt sich hinter dem Pilger der verkleidete Tristan. Sie nimmt das glühende Eisen in die Hand und verbrennt sich dabei nicht. Ihre Unschuld ist visuell bestätigt. Das Autor-Ich im Roman Gottfrieds von Straßburg spricht von einem *tugenthaften Krist*, der *wintschaffen also ein ermel*² ist. Der *gelüppete*³, d. h. vergiftete Eid Isoldes wird akzeptiert, denn sie lügt ja nicht im wörtlichen Sinn. Wenn Gott, der als allmächtig und allwissend gilt, einer semantischen Wahrheit und mehr noch einem Sprachwitz unterliegt, dann erscheint er als eines von vielen Rädchen in einer komplexen Maschinerie des Gottesurteils, die ihre Gültigkeit aus sprachlich-rituellen Konditionen bezieht.

Genau wie heute spielten im gesamten Mittelalter Beweise eine entscheidende Rolle bei der Urteilsfindung in einem Rechtsstreit⁴. Hierbei galt der Eid (oder Schwur)

1 Gottfried von Straßburg, *Tristan*, hg. v. Karl MAROLD, Leipzig 1906, Vers 15526–15529. – Der Beitrag ist die erweiterte Fassung eines Vortrags, den ich am 12. Oktober 2010 am DHI Paris hielt. Eine ausführliche Studie der Elementarordalien legte ich im Rahmen meiner von Mme Anita Guerreau-Jalabert betreuten Masterarbeit an der École nationale des chartes (Paris) im Sommer 2010 vor. Folgende Abkürzung wird verwendet: ZEUMER = *Formulae Merovingici et Karolini aevi. Accedunt ordines iudiciorum Dei*, hg. v. Karl ZEUMER, Hannover 1882–86 (MGH. Legum sectio V).

2 Gottfried von Straßburg, Vers 15739–15740.

3 *Ibid.*, Vers 15752.

4 Claudius Freiherr von Schwerin argumentiert, dass es sich bei der Beweisführung weniger um eine Last als vielmehr um ein Mittel gehandelt habe, sich von seiner Schuld zu befreien; vgl.

als besonders wirksam. So behandelte man diese Form des gesprochenen Worts als mitunter stärkstes Beweismittel in einem Prozess⁵. Zugleich wusste man um Meineid und andere Möglichkeiten des »Sprachmissbrauchs«, sodass sich bei zwei einander widersprechenden Aussagen ein zunächst unausweichliches Dilemma ergab⁶. Um dieses zu lösen, bot sich ein letztes Beweismittel an: Gott selbst, dem mittelalterlichen Verständnis nach höchster und himmlischer Richter, offenbarte sich in der Welt der Menschen, um die Wahrheit zu manifestieren und den Unschuldigen auf diese Weise vor einer ungerechten Strafe zu retten⁷.

Nach dem germanischen Wort *urdēli*⁸ wird das Gottesurteil auch als Ordal bezeichnet⁹. Mittellateinische Quellen verwenden durchgängig den Begriff *iudicium Dei*, der seit dem 5. Jahrhundert belegt ist. Darunter ist die an Gott gerichtete Bitte zu verstehen, die Wahrheit zu bezeugen, um von Schuld zu befreien oder sie zu bestätigen; sie schließt verschiedene Formen ein, in deren Zentren immer eine besondere Art der Probe steht. Es lassen sich bilaterale und unilaterale Ordalien unterscheiden. Während die erste Kategorie beide Parteien eines Streits gegeneinander antreten lässt (das Duell ist hier die wohl bekannteste Form), wird in einem einseitigen Gottesurteil der einzelne Mensch einer Probe unterzogen.

Claudius VON SCHWERIN, Deutsche Rechtsgeschichte, Leipzig 1915, S. 176: »Daher kennt der Prozeß nicht so sehr eine Beweislast, als vielmehr ein Beweisrecht.«

- 5 Jean-Philippe Lévy spricht von einer Hierarchie der Beweismittel, obgleich er meint, eine solche habe es im konkreten Fall nicht gegeben. Immer habe das Prinzip »témoins passent lettres« gegolten. Damit aber wurde dem Wort, hier in Form der Zeugenschaft, ein höheres Maß an Aussagekraft eingeräumt als der dokumentarischen Beweisführung. Standen zwei Zeugenaussagen gegeneinander, wurde während der fränkischen Epoche das Duell der Zeugen hinfällig; vgl. Jean-Philippe LÉVY, La hiérarchie des preuves dans le droit savant du Moyen-Âge, Paris 1939 (Annales de l'Université de Lyon, III/5), S. 86. Auch SCHWERIN, Deutsche Rechtsgeschichte, S. 177 meint, dass einem Gegenschwur nichts mehr entgegengesetzt werden konnte, sodass der Rechtsstreit in ein Gottesurteil münden musste.
- 6 Hinkmar von Reims etwa sieht in dem Gottesurteil ein effizientes Mittel, dem Meineid entgegenzutreten. Er kennt gleichwohl die Argumente der Gottesurteilsgegner und verteidigt gegen sie seine Ansicht; vgl. Hinkmar von Reims, De divortio Lotharii regis et Theutbergae reginae, hg. v. Letha BÖHRINGER, Hannover 1992 (MGH. Concilia, 4, suppl. 1), S. 146–152, 158f. Der geschichtliche Hintergrund dieser Schrift basiert auf dem Scheidungsstreit zwischen Lothar II. und der Königin Theutberga, der Ehebruch und Inzest vorgeworfen wurden. – Auch in der kanonistischen Textsammlung Burchards von Worms, die auf der von Regino von Prüm basiert, ist eine zustimmende Haltung zu den Gottesurteilen erkennbar. Burchard vertritt die Meinung, das Duell sei allein vor weltlichen Gerichten anzuwenden; es diene der Vermeidung von Meineiden. Vgl. dazu Heinz HOLZHAUER, Der gerichtliche Zweikampf, in: Sprache und Recht. Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters. Festschrift für Ruth Schmidt-Wiegandt zum 60. Geburtstag, hg. v. Karl HAUCK u. a., Berlin, New York 1986, S. 263–283; Wolfgang SCHILD, Zweikampf, in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte, Bd. 5, Berlin 1996, S. 1835–1847; Hagen KELLER, Das »Erbe« Ottos des Großen. Das ottonische Reich nach der Erweiterung zum Imperium, in: Frühmittelalterliche Studien 41 (2007), S. 43–74, hier S. 69f.
- 7 Vgl. Paul R. HYAMS, Trial by Ordeal, The Key to Proof in the Early Common Law, in: On the Laws and Customs of England. Essays in Honour of Samuel E. Thorne, hg. v. Morris S. ARNOLD u. a., Chapel Hill 1981, S. 90–126, hier S. 90–92.
- 8 Vgl. »U«, in: Gerhard KÖBLER, Althochdeutsches Wörterbuch, 1993, S. 364, URL: <http://www.koeblergerhard.de/ahdwbhin.html> (19.07.2012).
- 9 Aus dem altsächsischen *ordāl*. Du Cange vergleicht die latinisierte Form *ordalium* mit dem Kompositum *iudicium divinum*; vgl. »Ordela«, »Ordalium«, in: Charles DU FRESNE DU CANGE, Glossarium mediae et infimae latinitatis, Bd. 6, Paris 1886, col. 57A.

Ein Gottesurteil musste nicht unbedingt innerhalb eines prozessualen Rahmens¹⁰ stattfinden. Es zieht seine Wurzeln sicherlich aus vorchristlicher Zeit; pagane Rückstände deuten auf germanische Ursprünge hin. Dies hinderte die frühe Kirche jedoch nicht daran, sich die weit verbreiteten Praktiken zu eigen zu machen und in einem neuen Licht umzudeuten¹¹. So gewannen einseitige Gottesurteilsformen mit der Nieder- und somit Festschreibung liturgischer Formeln zunächst eine christliche Legitimierung. Auf diesem Weg sicherte sich die Kirche das Monopol auf die Durchführung unilateraler Ordalien, die ausschließlich von einem Priester angeleitet werden sollten.

Rechts- und Kirchensphäre sind, wie nicht nur das Beispiel der Gottesurteile zeigt, im Mittelalter nicht zu trennen¹². Die Gerechtigkeit Gottes ist allseits und jederzeit gegenwärtig, ihr Garant auf Erden ist die Kirche. Trotz der stetigen Aufgabe, die Gerechtigkeit greifbar und dem Menschen sichtbar zu machen, schwankte die Kirche im Laufe der Jahrhunderte zwischen Anerkennung und Ablehnung der Gottesurteile. Während bilaterale Ordalien früh als unchristlich galten¹³, blieben unilaterale bis zum IV. Laterankonzil (1215) aus kanonischer Sicht rechtmäßig. Zwar wurden immer wieder Argumente gegen diese offensichtlich weit verbreitete Rechtspraxis vorgebracht¹⁴, aber erst am (hochscholastischen) Vorabend des IV. Laterankonzils setzte sich die Überzeugung durch, dass Gottesurteile weder theologisch noch kanonisch mit der Position der Kirche vereinbar seien¹⁵. Ob sie damit auch ein für alle Mal abgeschafft waren, ist stark zu bezweifeln¹⁶.

10 Im Sinne einer gerichtlichen Prozedur, einem vor Gericht ausgetragenen Rechtsstreit.

11 Bereits Agobard von Lyon war der Meinung, dass der Großteil der Gottesurteile von der Kirche adaptiert war, was er als Grund ansah, dieser Praktik ein Ende zu setzen. Diese Ansicht teilte er mit Avitus von Vienne und mit Cassiodor; vgl. A. MICHEL, »Ordalie«, in: Dictionnaire de théologie catholique, Bd. 11/1, Paris 1931, Sp. 1139–1152, hier Sp. 1140. Vgl. auch Dominique BARTHÉLEMY, Le renoncement aux ordalies, in: Robert d'Arbrissel et la vie religieuse dans l'Ouest de la France, hg. v. Jacques DALARUN Turnhout 2004 (Disciplina monastica. Studies on Medieval Monastic Life, 1), S. 173–197, hier S. 174f.

12 So wie auch das Heilige mit dem Profanen stets und überall verstrickt ist; vgl. Peter BROWN, Society and the Supernatural. A Medieval Change, in: Daedalus 104 (1975), S. 122–151, hier S. 135.

13 817 verbietet eine Synode das Gottesurteil des Kreuzes, ein bilaterales Ordal, das vom Prinzip her dem Duell ähnelt; vgl. hierzu die Ausführungen von Robert JACOB, La parole des mains. Genèse de l'ordalie carolingienne de la croix, in: Claude GAUVARD, Les rituels de la justice. Gestes et rituels judiciaires au Moyen Âge [occidental], Paris 2000, S. 19–62.

14 Vgl. oben, Anm. 11 und HYAMS, Trials (wie Anm. 7), S. 102f. Ivo von Chartres, der sich prinzipiell gegen die Anwendung von Gottesurteilen ausspricht, toleriert Gottesurteile aber in Fällen des Ehebruchs, sofern damit die Ehre einer Frau und die Ehe wiederhergestellt werden können; vgl. Dominique BARTHÉLEMY, Chevaliers et miracles, Paris 2004, S. 254. Zudem meint Ivo, dass das kirchliche Recht die den Gottesurteilen ähnlichen Proben eher verurteilt als sie empfiehlt: Brief Nr. 280, ed. MIGNE PL 162, col. 281: *leges ecclesiasticae potius hoc prohibent quam jubent*.

15 Vgl. Finbarr MCAULEY, Canon Law and the End of the Ordeal, in: Oxford Journal of Legal Studies 26/3 (2006), S. 475: »both canonically unsound and theologically suspect«. Auch die Debatte um Buße im Strafrecht beeinträchtigte die ablehnende Haltung gegenüber Ordalien; vgl. Virpi MÄKINEN, Heikki PIHLAJAMÄKI, The Individualization of Crime in Medieval Canon Law, in: Journal of the History of Ideas 65 (2004), S. 525–542, hier S. 536f., 540.

16 Vgl. Robert BARTLETT, Trial by fire and water, Oxford 1986, S. 130f. und Mathias SCHMOECKEL, »Ein sonderbares Wunderwerk Gottes«. Bemerkungen zum langsamen Rückgang der Ordale nach 1215, in: Ius commune 26 (1999), S. 123–164, hier S. 146.

Juristen und Historiker zeigten stets ein großes Interesse an der Erforschung der Gottesurteile. Im 19. und frühen 20. Jahrhundert beschäftigten sich Juristen der Deutschen Rechtsschule (einer Bewegung innerhalb der Historischen Rechtsschule) intensiv mit ihnen¹⁷. In den vergangenen Jahrzehnten entstanden Untersuchungen zum Verbot von 1215¹⁸ und zu prozessualen Fragen¹⁹. Historiker wie Hermann Nottarp²⁰ und Robert Bartlett²¹ veröffentlichten Überblicksdarstellungen. So behauptet Nottarp, das erste Straßburger Stadtrecht sehe Regelungen für Gottesurteile vor²². Obwohl diese Aussage von der Forschung rezipiert wurde²³, weisen weder der lateinische²⁴ noch der mittelhochdeutsche²⁵ Text des ersten Straßburger Stadtrechts entsprechende Bestimmungen auf: Gottesurteile werden nicht einmal erwähnt²⁶. In jüngerer Zeit erschienen wichtige Arbeiten, die die Gottesurteile in ihr historisches Umfeld einordnen²⁷. Sie zeichnen sich ebenso wie die Studie des amerikanischen

- 17 Vor diesem Hintergrund entstanden wichtige Arbeiten. Zu nennen sind: Heinrich BRUNNER, *Deutsche Rechtsgeschichte*, Berlin 1906; DERS., *Rituale für Gottesurteile*, Heidelberg 1933; Herbert TILLMANN, *Das Los neben Mitberechtigung und Mitverpflichtung bei Ungewißheit im Recht*, Berlin 1932; Hans FEHR, *Gottesurteil und Folter. Eine Studie zur Dämonologie des Mittelalters und der neueren Zeit. Sonderausgabe aus Festgabe für Rudolf Stammler zum 70. Geburtstag*, Berlin, Leipzig 1926.
- 18 John W. BALDWIN, *The Crisis of the Ordeal. Literature, Law, and Religion around 1200*, in: *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 24 (1994), S. 327–353; MCAULEY, *Canon Law* (wie Anm. 15), S. 473–513. Siehe auch SCHMOECKEL, *Wunderwerk* (wie Anm. 16).
- 19 Wolfgang SCHILD, *Alte Gerichtsbarkeit*, München 1985; Jean-Philippe LÉVY, *La hiérarchie des preuves* (wie Anm. 5); DERS., *Le problème de la preuve dans les droits savants du Moyen Âge*, in: *La preuve*, Bd. 2: *Moyen Âge et Temps Modernes*, Brüssel 1965 (*Recueils de la Société Jean Bodin*, 17), S. 137–167; DERS., André CASTALDO, *Histoire du droit civil*, Paris 2002.
- 20 Hermann NOTTARP, *Gottesurteilstudien*, München 1956.
- 21 BARTLETT, *Trial* (wie Anm. 16).
- 22 Vgl. NOTTARP, *Gottesurteilstudien* (wie Anm. 20), S. 61.
- 23 So etwa bei Jean GAUDEMET, *Les ordalies au Moyen Âge*, in: *La preuve* (wie Anm. 19), S. 116.
- 24 Vgl. *Urkundenbuch der Stadt Straßburg*, Bd. 1: *Urkunden und Stadtrechte bis zum Jahr 1260*, hg. v. Wilhelm WIEGAND, Straßburg 1879, S. 467–476.
- 25 Vgl. Dieter HAACKE, *Die Romplersche Handschrift des Straßburger Stadtrechts*, in: *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins* 109 (1961), S. 21–87. – *Zur Überlieferungsgeschichte des ersten Straßburger Stadtrechts* siehe Hermann Josef BLOCH, *Die Überlieferung des ersten Straßburger Stadtrechts*, in: *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins* 53 (1899), S. 271–298; DERS., *Zum ersten Straßburger Stadtrecht*, in: *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins* 55 (1901), S. 464–466.
- 26 Selbst die älteren alemannischen Rechtstexte kennen zwar den Schwur und die Zeugenschaft, sehen aber keine Gottesurteile vor; vgl. *Pactus Legis Alamannorum, Recensio Chlothariana*, hg. v. Karl August ECKHARDT, Göttingen, Berlin, Frankfurt am Main 1958 (*Leges Alamannorum*, 1), S. 100, Abschnitt I, § 2; *Lex Alamannorum, Recensio Lantfridana*, hg. v. Karl August ECKHARDT, Witzzenhausen 1962 (*Leges Alamannorum*, 2), S. 25, Abschnitt II, § 1. Eine Übersicht über den *Pactus* und die *Lex Alamannorum* gibt BRUNNER, *Deutsche Rechtsgeschichte* (wie Anm. 17), S. 448f., § 42.
- 27 Sarah NEUMANN, *Der gerichtliche Zweikampf: Gottesurteil – Wettstreit – Ehrensache*, Ostfildern 2010; Bruno LEMESLE, *Le serment promis. Le serment judiciaire à partir de quelques documents angevins des XI^e et XII^e siècles*, in: *Crime, Histoire & Sociétés / Crime, History & Societies* 6/2 (2002), S. 5–28; DERS., *La preuve en justice de l'Antiquité à nos jours*, Paris 2003; DERS., *Conflits et Justice au Moyen Âge. Normes, loi et résolution des conflits en Anjou aux XI^e et XII^e siècles*, Paris 2008 (Zusammenfassung in: *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre* 13 [2009], S. 427–433).

Mediävisten John Baldwin durch Interdisziplinarität aus²⁸. Eigens erwähnt seien die der historischen Anthropologie verpflichteten Publikationen von Dominique Barthélemy²⁹ sowie literaturwissenschaftliche Arbeiten³⁰.

Die Frage nach der Ritualhaftigkeit dieser Rechtspraxis wurde bislang allerdings nur selten gestellt³¹. Diesen Aspekt werden wir in unserem Beitrag aufgreifen und den Zusammenhang von Ritual und Sprechhandlung untersuchen. Methodische Überlegungen, die zum einen der Kulturanthropologie, zum anderen der Linguistik entlehnt sind, eröffnen die Möglichkeit, einen neuen Blick auf mittelalterliche Gottesurteile zu werfen. Als Quellengrundlage dienen liturgische Formeln (*ordines iudiciorum Dei*) des 9. bis 14. Jahrhunderts, die zum größten Teil von Karl Zeumer ediert wurden³². Es ist dabei auf die Gefahr hinzuweisen, die jegliche liturgische Literatur in sich birgt: Die *ordines* dürfen nicht als repräsentativ für die eigentliche Praxis verstanden werden³³, zumal sie aus verschiedenen Zeiten stammen. Da wir es mit Textmaterial und nicht mit dem eigentlichen Ritualvollzug zu tun haben, gilt die Aussage von Thomas Head: »We are not anthropologists observing a ritual, but rather historians analyzing texts which represent a ritual³⁴.« Wir wollen daher versuchen, die Logik des Rituals anhand des Textmaterials zu analysieren. Als konstruierte Typen können uns die *ordines* Aufschluss gewähren über jene Techniken, die zur Offenbarung göttlicher Wahrheit führen sollten. In den liturgischen Formeln ist daher das Kerngerüst eines Rituals zu erkennen. Wir werden zunächst drei Fragen an diese Texte richten, und zwar nach der Prozedur (Welche Verfahrensstrukturen sind fassbar?), nach den Akteuren (Wer ist Handlungsträger, und welche Rolle spielen Sprachhandlungen?) und nach der inneren Logik (Wie funktioniert ein Gottesurteil?). Sodann sollen zwei Fallbeispiele die politische Bedeutung des Gottesurteils im 12. Jahrhundert verdeutlichen.

28 BALDWIN, The Crisis of the Ordeal (wie Anm. 18).

29 BARTHÉLEMY, Chevaliers et miracles (wie Anm. 14); DERS., L'an mil et la paix de dieu, la France chrétienne et féodale 980–1060, Paris 1999; DERS., Diversité des ordalies médiévales, in: Revue historique 280 (1988), S. 3–25; DERS., Présentation de l'aveu dans le déroulement des ordalies (IX^e–XIII^e siècle), in: L'Aveu. L'Antiquité et Moyen-Âge, Rom 1986 (Collection de l'École française de Rome, 88), S. 191–214 und Le renoncement aux ordalies (wie Anm. 11).

30 Vgl. Vieckler L. ZIEGLER, Trial by Fire and Battle in Medieval German Literature, Rochester, New York 2004. Ebenfalls zu nennen ist der interdisziplinäre Artikel von Markus GERSBACH, Eine altfranzösische Formel zum Gottesurteil, in: Vox Romanica 24 (1965), S. 64–75 sowie Emanuel J. MICKEL, Judicium Dei and the Structure of La Chanson de Roland, in: Studies in Honor of Hans-Erich Keller. Medieval French and Occitan Literature and Romance Linguistics, hg. v. Rubert PICKENS, Hans R. RUNTE, Kalamazoo 1993, S. 29–47 und Florian KRAGL, Das »verstrickte« Gottesurteil. Praktische Überlegungen zur mittelalterlichen »Präsenzkultur«, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 127/1 (2008), S. 15–33.

31 Ansatzweise in diese Richtung weist der Beitrag von HYAMS, Trial (wie Anm. 7), wenn er die »Welt des Gottesurteils« (S. 91) zu erklären versucht.

32 Ordines iudiciorum Dei, in: ZEUMER, S. 599–708. Kritisch setzt sich mit dieser Edition auseinander Alice RIO, Legal Practice and the Written Word in the Early Middle Ages. Frankish Formulae, c. 500–1000, Cambridge 2009; DIES., Les formulaires mérovingiens et carolingiens. Tradition manuscrite et réception, in: Francia 35 (2008), S. 327–348.

33 Vgl. HYAMS, Trial (wie Anm. 7), S. 110.

34 Thomas HEAD, Saint, Heretics, and Fire. Finding Meaning through Ordeal, in: Monks and Nuns, Saints and Outcasts. Religion in Medieval Society. Essays in Honor of Lester K. Little, hg. v. Sharon FARMER, Barbara H. ROSENWEIN, Ithaca, London 2000, S. 220–235, hier S. 227.

II. Das Gottesurteil als Ritual

Vorschriften für die Durchführung von einseitigen Gottesurteilen sind fast ausschließlich im Rahmen kirchenrechtlicher Textsammlungen überliefert³⁵. Sie betreffen den Priester wie die übrigen Teilnehmer der Handlung. Die Ordalien lassen sich nach ihrem jeweiligen Hauptelement unterscheiden: dem kalten Wasser (*iudicium aquae frigidae*), dem glühenden Eisen (*iudicium ferri in igne*) und dem heißen Wasser (*iudicium aquae calidae*). Die Probe steht im Mittelpunkt der Zeremonie und ist das Zeugnis göttlicher Rechtsprechung. Der Proband muss nicht zugleich Angeklagter sein³⁶. Die *ordines iudiciorum Dei* erwähnen niemals, was auf die Probe folgt, obwohl in einem Prozess theoretisch der Richterspruch noch aussteht. Dies mag zum einen darin begründet sein, dass das Gottesurteil nicht immer im Rahmen eines Gerichtsverfahrens vollzogen wurde. Zum anderen gehörte der Richterspruch nicht mehr zur Sphäre der Kirche, deren Beitrag nach einer erfolgreichen (d. h. richtig durchgeführten) Probe geleistet war.

Das Kaltwasserordal wird in sieben Handschriften des 9. bis 12. Jahrhunderts vollständig beschrieben³⁷. Die Verfahrensstruktur des wohl ältesten überlieferten *ordo*, der aus dem 9. Jahrhundert stammt³⁸, kehrt in veränderter Form in jüngeren Manuskripten wieder und kann so als vorläufiges Modell dienen. Demnach erfolgt an erster Stelle der Eintritt der Probanden in die Kirche. Es schließt sich ein Gottesdienst an mit der Opfertgabe der Probanden, der an sie gerichteten Aufforderung (*adiuratio*), nicht vor den Altar zu treten, wenn sie sich schuldig fühlen, sowie mit der Kommunion. Nach der Messe wird das Wasser geweiht und zum Probeort getragen. Dort angekommen trinken die Probanden *de aqua benedicta*. Sodann beschwört der Priester das Wasser, in das die Probanden eingetaucht werden sollen: *Postea vero coniuuret aquam, ubi illos mittet*. Man entkleidet diese und hält sie zum Küssen des Evangeliums wie des Kreuzes an. Der Priester besprengt sie mit Weihwasser, bevor es zur Probe kommt. Hände und Füße eines Probanden werden unter Einführung eines Stabes in die Kniekehlen zusammengebunden, sodass er keine Bewegungsfreiheit mehr besitzt. An dem Stab wird eine Kette angebracht, an der er nachher aus dem Wasser gezogen werden soll. Sobald der Proband im Wasser ist, gilt er als schuldig oder seine Aussage als unwahr, wenn er an der Wasseroberfläche auftaucht. Denn das bereits exorzierte und damit reine Wasser absorbiert allein den Unschuldigen³⁹.

35 Die Ausnahme unter den von Karl Zeumer edierten Texten stellen zwei Pariser Codices zum Zivilrecht dar: Paris, Bibl. nat. de France, ms. lat. 4627 und 4409 (ZEUMER, S. 605–607, Nr. A 2; S. 632f., Nr. A 29; S. 633f., Nr. A 30).

36 Siehe dazu die folgenden Ausführungen. »Proband« bezeichnet die Person, die sich der Probe im Rahmen eines Gottesurteils unterzieht. Bei einem Gottesurteil können auch mehrere Probanden beteiligt sein.

37 ZEUMER, S. 618–627, Nr. A 17–23. Fragmentarischer Art sind S. 628, Nr. A 24 und S. 628f., Nr. A 25.

38 *Ibid.*, S. 619f., Nr. A 18; hier auch die folgenden Zitate. Vgl. Claudius VON SCHWERIN, *Rituale für Gottesurteile*, Heidelberg 1933 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Jg. 1932/33, 3), S. 7.

39 Auch in der narrativen Literatur wird der reine Charakter des Wassers hervorgehoben: Es ist ein »élément céleste«; vgl. Anita GUERRAU-JALABERT, *Saint Gengoul dans le monde, l'opposition de la cupiditas et de la caritas*, in: *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans*

Das Gottesurteil des glühenden Eisens kennt verschiedene Formen; zu ihnen zählen die Proben des Handeisens wie des Pflugscharengangs⁴⁰. Im Mittelpunkt steht jeweils ein glühendes Eisen, an dem sich der Proband, sollte er schuldig sein, verbrennt. Als ursprüngliches und einigermaßen vollständiges Modell seines Ablaufs gilt ein *ordo* des 11. Jahrhunderts⁴¹. Auf die Messe folgt der Gang zum Probeort, wo das Feuer geweiht wird (*benedictio ignis*). Das Eisen wird ins Feuer gelegt und gesegnet (*benedictio ferri in igne*). Sodann wird bestimmt, welche Strecke zu laufen ist, entweder mit dem Eisen in der Hand oder nackten Fußes über die glühenden Pflugscharen. Das Eisen wird mit Weihwasser besprengt und aus dem Feuer genommen. Einige *ordines* schreiben auch ein Gebet vor, das über dem Eisen zu sprechen ist (*oratio super ferrum*) sowie seine Segnung (*benedictio ferri*)⁴². Nach einer Beschwörung (*adiuratio*) des Eisens legt der Proband einen Eid ab und unterzieht sich der Probe. Es mag durchaus sein, dass während dieser Zeit das Eisen schon wieder abkühlte.

Welchen Charakter der Eid besaß, ist schwer zu klären. Die Quellen sprechen von *responsio*⁴³, aber auch von *iurare*⁴⁴. Auch sonst deutet das Vokabular auf eine Verhandlung vor einem weltlichen Gericht hin⁴⁵. Trotz der Bedenken, die Claudius von Schwerin äußert⁴⁶, ist dem Eid eine Bedeutung, die über den kirchlichen Bereich hinausgeht, nicht grundsätzlich abzusprechen, da das Gottesurteil im Rahmen einer Gerichtsverhandlung stattfinden konnte⁴⁷. Bruno Lemesle hält es sogar für selbstverständlich, dass der Eid integraler Bestandteil eines Ordals war⁴⁸. Wir vermuten hingegen, dass er in der Regel vor dem Gottesurteil geleistet wurde, in diesem aber wiederholt werden konnte. Denn nicht jedem Gottesurteil war ein Gerichtsverfahren vorgeschaltet, sodass in diesen Fällen ein Eid noch ausstand. Zudem machen einige *ordines* ihn davon abhängig, *si aliqua infidelitatis suspitio in eo habeatur*⁴⁹.

l'Occident médiéval (IX^e–XII^e siècles), hg. v. Michel LAUWERS, Antibes 2002, S. 265–283, hier S. 273.

40 Eine Überblicksdarstellung zur Feuerprobe gibt Ernst BENZ, Ordeal by Fire, in: Myths and Symbols. Studies in Honor of Mircea Eliade, hg. v. Joseph M. KITAGAWA, Charles H. LONG, Chicago, London 1969, S. 241–264.

41 ZEUMER, S. 644f., Nr. III, 2; S. 667f., Nr. XI, 2 stimmt im Wesentlichen mit ihm überein; vgl. SCHWERIN, Rituale für Gottesurteile (wie Anm. 38), S. 29f.

42 Das Gebet kann bereits vor oder erneut in der Messe gesprochen werden; ZEUMER, S. 649, Nr. IV, 4; S. 652f., Nr. V, 4; S. 673f., Nr. XIII, 2; S. 676f., Nr. XIV, 2; S. 678f., Nr. XV, 1.

43 Ibid., S. 644f., Nr. III, 2.

44 So etwa *tunc ille, qui discutiendus est, iuret dicens* (ibid., S. 652, Nr. V 4); siehe auch S. 662, Nr. IX, 1 und S. 682f., Nr. XVI, 1 (*deinde [...] iuret in altari aut in cruce vel in euangelio sive capsula his verbis dicens*).

45 *discussio, securitas, criminatus, criminosus*: Begriffe, die das *crimen* sowie prozessuale Beweismittel hervorheben, im Gegensatz zu religiösen Gedankenkonzepten wie der Sünde (*peccatum*), des Bekenntnisses (*confessio*) oder der göttlichen Vergebung.

46 SCHWERIN, Rituale für Gottesurteile (wie Anm. 38), S. 28.

47 Vgl. Stephen D. WHITE, Proposing the Ordeal and Avoiding It. Strategy and Power in Western French Litigation, 1050–1110, in: Cultures of power: lordship, status, and process in twelfth-century Europe, hg. v. Thomas N. BISSON, Philadelphia 1995, S. 89–123, hier S. 93.

48 Vgl. LEMESLE, Le serment promis (wie Anm. 27), bes. S. 7: »Il en allait de même [comme pour les duels] pour les ordalies où le patient prêtait serment avant de passer à l'acte.«

49 ZEUMER, S. 662, Nr. IX, 1; S. 682, Nr. XVI, 1.

Der Ablauf des Heißwasserordals lässt sich zwei *ordines* des 12./13. Jahrhunderts entnehmen⁵⁰. An ihrem Anfang steht die *signatio loci*: [...] *signet locum in atrio ecclesiae, ubi ignis fieri possit ad caldariam suspendendam*⁵¹. Sodann wird die Messe gefeiert, man begibt sich zum Probeort und weicht das Wasser in einem Kessel. Dem Probanden werden die Hände gewaschen, der Kessel wird gesegnet. Schließlich wird als Probe die Hand des Probanden ins heiße Wasser gehalten.

Der Ausdruck *iudicium aquae ferventis* hebt das heiße Wasser als Probemittel hervor. Die Bezeichnung *iudicium caldarii pendentis* macht deutlich, dass ein Gefäß mit Wasser gefüllt wird⁵². Daher rühren wohl die deutschen Bezeichnungen »Kesselfang« oder »hängender Kessel«. Manche *ordines* werten die Unversehrtheit oder Verheilung der Brandwunde innerhalb von drei Tagen als Unschuldzeugnis, andere wiederum fordern, dass sich der Kessel während der Probe nicht bewegt. Diese beiden Interpretationen müssen in keinem Widerspruch zueinander stehen. Vielmehr verhält es sich so, dass ein Mensch, der sich verbrennt, mit der Hand zucken wird und den Kessel so in Bewegung setzt.

Mehrere Personen nehmen an der Zeremonie teil. Die wichtigste Rolle spielt der Priester. Aber auch Gott und der Teufel sind Handlungsträger. Die Gebete des Priesters sprechen diesen Instanzen eine aktive Teilnahme zu. Was die menschlichen Akteure angeht, sind die *ordines* auf die Funktion des Priesters, des *sacerdos* oder *presbyter*, zugeschnitten. Seine Anweisungen an den Probanden sind folglich im Imperativ formuliert. Manche Texte lassen auf die Beteiligung mehrerer Geistlicher schließen⁵³. Daher ist zu vermuten, dass höherrangige Kleriker und lokale Priester gleichzeitig involviert waren⁵⁴. Der Ablauf des Verfahrens wird hingegen vom örtlichen Priester geleitet.

Die beteiligten Laien sind in drei Gruppen aufzuteilen. Zu ihnen zählt die Gemeinde, die *plebs*, die syntaktisch immer als vom *sacerdos* abhängig erwähnt wird, etwa: *pergat sacerdos cum plebe ad locum*⁵⁵ oder *ad omnem plebem astantem taliter dicat*:

50 Ibid., S. 608f., Nr. A 5; S. 650f., Nr. V, 1.

51 Ibid., S. 609, Nr. A5.

52 Die Terminologie variiert zwischen *caldaria* und *orceolus*. Ein *ordo* präzisiert sogar *caldarium sive orceolus* (ibid., S. 651, Nr. V, 1). Die Worte *aquae se contremulent, et tu urceole, te contornes* (S. 609, Nr. A 5) verstärken die Annahme, dass es sich um ein hängendes Gefäß gehandelt haben muss.

53 Siehe den Wechsel der angesprochenen Personen ibid., S. 613, Nr. A 8: *Cum homines vis mittere ad probationem iudicii aquae calidae, primum fac eos intrare cum omni humilitate in ecclesia, et prostratis in oratione, dicat sacerdos has orationes [...]*.

54 Für diese Annahme spricht die Aufteilung liturgischer Aufgaben zwischen *sacerdos* und *presbyter*, wie sie in einem *ordo* für die so genannte Bissprobe, auch Schluckordal genannt, vorgenommen wird; vgl. ibid., S. 691, Nr. XVII, 6. Diese besondere Probeart sah vor, dass der Proband ein Stück Brot oder Käse unzerkaut und ohne Schwierigkeiten hinunterschluckte; siehe dazu Peter DINZELBACHER, Das fremde Mittelalter. Gottesurteil und Tierprozess, Essen 2006, S. 37f. und Wolfgang SCHILD, Folter, Pranger, Scheiterhaufen. Rechtsprechung im Mittelalter, München 2010, S. 31. Es gibt allerdings auch Beispiele, die dafür sprechen, dass beide Funktionen von einer Person ausgeübt wurden; vgl. ZEUMER, S. 686f., Nr. XVI, 3, wo unpersönliche Formen die Zuschreibung zu *sacerdos* oder *presbyter* erschweren.

55 Vgl. ibid., S. 645, Nr. III, 2; S. 609, Nr. A 5; S. 650, Nr. V, 1; VIII 3; S. 668, Nr. XI, 2; S. 683, Nr. XVI, 1.

*Videte, fratres*⁵⁶. Die Erwähnung von Zuschauern (*expectantibus ceteris*) macht deutlich, dass es ein Kollektiv gibt, von dem sich eine ganz bestimmte Gruppe abhebt. Unter ihr sind wahrscheinlich die Angeklagten und Probanden zu verstehen. So kann auf einer höheren Ebene das Ganze als die abstrakte Gemeinschaft der Christen gedeutet werden, die durch delinquentes Verhalten Schaden nahm. In diesem Sinne versteht Paul Hyams das Gottesurteil als ein Vorgehen der Gemeinschaft gegen Dissidenten⁵⁷. Dieser Gedanke wird in einigen *ordines* entsprechend formuliert⁵⁸. Zudem verweisen Begriffe wie *peccatores*⁵⁹ und *indigni*⁶⁰ weniger auf ein weltliches Verfehlen als vielmehr auf ein gestörtes Verhältnis der *societas christiana* zu Gott.

Auch die streitenden Parteien sind in das Gottesurteil einbezogen. Der Priester begibt sich mit Klägern und Probanden zur Kirche⁶¹. Ein *ordo* erwähnt schwörende Zeugen, bevor der Angeklagte (*accusatus*) in den Mittelpunkt tritt⁶². Er wird mit Paraphrasen wie *cui committitur crimen*⁶³ charakterisiert. Die Bezeichnungen *criminosus*⁶⁴, *sceleratu[s]*⁶⁵ oder *culpatus*⁶⁶ unterstreichen seine Schuld; im Grunde genommen macht dies die Beweisführung überflüssig. Ob die Angeklagten auch mit dem Relativsatz *qui discutiendi sunt*⁶⁷ gemeint sind, bleibt unklar, denn die Gerundiv-Konstruktion kann sich auch auf die bevorstehende Probe beziehen. In diesem Fall wäre die dritte Gruppe der laikalen Teilnehmer angesprochen: die Probanden. Ihre Bezeichnung als *homines examinandi* ist in die Zukunft gerichtet⁶⁸. Weitere Paraphrasierungen machen deutlich, dass sie nicht mit *accusati* gleichzusetzen sind⁶⁹. Sie

56 Ibid., S. 650, Nr. V, 1.

57 Vgl. HYAMS, Trial (wie Anm. 7), S. 95.

58 Eine Beschwörung des Probanden möchte diesen aus der christlichen Gemeinschaft ausschließen (*Christiane societati non admiscearis*), wenn er nicht noch vor der Probe öffentlich bekennt (*in publico*): ZEUMER, S. 650, Nr. V, 1; zu vergleichen mit S. 661, Nr. IX, 1: *veram poenitentiam pro qualitate delicti accipiat, [...] in publicam procedat*. – Die rekonstruierte Formel S. 704, Nr. Z 20 nimmt nach S. 650, Nr. V, 1 und S. 675, Nr. XIV, 1 auf, dass die Probe öffentlich vorstattengeht: *antequam iudicio examineris publico*.

59 Ibid., S. 673, Nr. XIII, 1; S. 644, Nr. III, 1; S. 684, Nr. XVI, 1 und S. 689, Nr. XVII, 3.

60 Ibid., S. 684, Nr. XVI, 1; S. 689, Nr. XVII, 3.

61 *Pergat sacerdos ad ecclesiam cum exactoribus cause atque cum eo, qui discutiendus erit* (ibid., S. 650, Nr. V, 1).

62 [...] *iurabunt omnes testes de furto illo super sanctos* (ibid., S. 634, Nr. A 31). Damit müssen keineswegs Augenzeugen gemeint sein. Es kann sich auch um Mitschwörende handeln, die fähig sind, von Schuld freizusprechen.

63 Ibid., S. 634, Nr. A 31.

64 Ibid., S. 638, Nr. I, 2; S. 645, Nr. III, 2.

65 Ibid., S. 609, Nr. A 5; S. 658, Nr. VIII, 2; S. 644, Nr. XII, 2; S. 670, Nr. XV, 1; S. 658, Nr. XV, 1; S. 658, Nr. XV, 2 und S. 682, Nr. XVI, 1.

66 Im Plural ibid., S. 674, Nr. XIV, 1.

67 Ibid., S. 616, Nr. A 10; im Singular: S. 645, Nr. III, 2; S. 650, Nr. V, 1; S. 652, Nr. V, 4; S. 661f., Nr. IX, 1; S. 677, Nr. XIV, 2; S. 768f., Nr. XV, 1 und S. 682, Nr. XVI, 1.

68 Vgl. ibid., S. 640, Nr. II, 1, wo es im Singular steht (*hominem examinandum*).

69 [...] *qui intraturi sunt ad Dei examen* (ibid., S. 614, Nr. A 8). Aus dem Blickwinkel des Priesters heraus heißt es: [*accipe illos homines,] quos voluntatem habes inmittere in aquam* (ibid., S. 620, Nr. A 18; S. 622, Nr. A 20; S. 626, Nr. A 22; S. 641, Nr. II, 2; S. 643, Nr. III, 1; S. 653, Nr. VI, 1; S. 667, Nr. XI, 1; S. 689, Nr. XVII, 4: *Accipe illos homines, qui mittendi sunt in aquam*. Zu vergleichen mit S. 622, Nr. A 20: *Hoc est verum iudicium ad hominem, qui debet exire in aquam frigidam*. Siehe auch S. 612–614, Nr. A 8; S. 618f., Nr. A 17; S. 641, Nr. II, 2: *vis ponere ad aquam*

sind weniger die Angeklagten als diejenigen, die sich der Probe unterziehen. Außer dem bereits erwähnten Schwur im Feuerordal werden sie im Vorfeld der eigentlichen Zeremonie aktiv⁷⁰. Kinder (*infantes*) werden stellvertretend (*advocati*) für die Angeklagten zur Probe herangezogen. Ihnen wird gesondert die Kommunion gereicht⁷¹. Ein *ordo* erwähnt einen *puer* als Probanden⁷². Diese Bezeichnung muss nicht unbedingt einen »Jungen« meinen, sondern kann sich auf den juristischen Status eines erwachsenen Unfreien beziehen. Am häufigsten findet der Begriff *vicarius* Verwendung. Diese Person steht in Beziehung zum Angeklagten⁷³ und gilt in der Probe als dessen Stellvertreter⁷⁴. In einem Gebet wird Gott angefleht, ihn wie den Angeklagten zu behandeln⁷⁵. So legt der Ausgang des Ordals stets Zeugnis ab über den Angeklagten, ob dieser es nun selbst durchsteht oder einen Stellvertreter dafür heranzieht⁷⁶. Ähnlich verhält es sich mit dem Zweikampf, in dem ebenfalls Stellvertreter das Duell bestreiten können⁷⁷.

Im Hinblick auf die übermenschlichen Akteure ist zunächst festzuhalten, dass die *ordines* die Seele des Menschen fortdauernd vom Teufel attackiert sehen. Gott allein könne sie vor weiterem Schaden retten. Dazu müsse der Mensch geläutert werden. Beichte und Buße spielten hierbei eine besondere Rolle. Aber der Teufel versuche, die Bußpraktiken zu verhindern; denn er sei nicht nur Initiator eines Delikts, sondern übe weiterhin Einfluss auf einen besessenen Menschen aus. So konnte das Gottesurteil als Mittel verstanden werden, die Wahrheit und die Gerechtigkeit Gottes zu erfahen, während der Teufel den Menschen am Bekenntnis hindert.

frigidam ad probationem; S. 653f., Nr. VI, 1; S. 655, Nr. VII, 4; S. 667, Nr. XI, 1; S. 684–686, Nr. XVI, 2; S. 692, Nr. XVIII, 1.

70 Dies ist im Kaltwasserordal der Fall, wo eine Bußphase dem eigentlichen Ordal vorgeschaltet wird. Nach der Waschung von Kopf und Füßen müssen die Probanden vierzig Tage fasten, bevor sie der Probe unterzogen werden. Kinder sind hierbei mit Sorgfalt zu behandeln (ibid., S. 641f., Nr. II, 2).

71 Ibid., S. 641, Nr. II, 2.

72 Ibid., S. 689, Nr. XVII, 4; siehe auch S. 686, Nr. XVI, 2.

73 So etwa in einer Beschwörung des Wassers: *vel ipse criminosus aut eius vicarius mittatur in aquam* (ibid., S. 638, Nr. I, 2) und *vicarium eorum non recipiat* (S. 639, Nr. I, 2).

74 Erneut handelt es sich um die Beschwörung des Wassers, das direkt angesprochen wird: *ut nullo modo suscipias hunc hominem vel vicarium eius* (ibid., S. 651, Nr. V, 2; S. 653, Nr. VI, 1; S. 673, Nr. XIII, 1; S. 681, Nr. XV, 3).

75 [...] *domine Iesu Christi, fac signum tale, ut, si culpabilis est hic homo de re, pro qua discutitur, nullatenus ipse aut vicarius eius ab aqua suscipiatur* (ibid., S. 652, Nr. V, 2; ähnlich S. 673, Nr. XIII, 1).

76 Die an Gott gerichteten Worte bestimmen es so: *si innocens sit homo iste, vel mulier ista, de prenominata causa, unde purgatio querenda est, hoc ferrum ignitum cum in manum acceperit, vel vicarius eius, illesus appareat; et si culpabilis [...]* (ibid., S. 674, Nr. XIII, 2). – Es ist sehr wahrscheinlich, dass der Angeklagte, sofern es sein Rang verlangte, einen Stellvertreter zur Probe heranzog. Wenige volkssprachliche *ordines* zeigen, dass dies auch eine Frage des Reichtums war, denn der Priester konnte einen Probanden gegen Geld bereitstellen (vgl. S. 628f., Nr. A 25). Literarischen (poetischen) Quellen zufolge mussten Frauen hingegen stets selbst die Probe durchstehen, egal ob Kaiserin oder Bäuerin.

77 Wie NEUMANN, Zweikampf (wie Anm. 27), S. 183f. feststellt, können aus verschiedenen Gründen, etwa bei Verwandtschaft der Streitparteien oder bei nicht waffenfähigen Personen (Frauen, Geistliche, Juden), Vertreter den Zweikampf austragen.

Bezeichnungen wie *diabolus*, *daemon*⁷⁸, *inimicus*⁷⁹ und *draco*⁸⁰ charakterisieren den Teufel als das Üble schlechthin. Das Bild der Schlange weist ihn in Anlehnung an die Schöpfungsgeschichte als Verderber der Menschheit aus. Zwar ist die Teufels-Figur niemals Subjekt eines Satzes⁸¹, was zweifelsohne am Quellentypus liegt; gleichwohl wird ihr eine Reihe von Handlungen zugeschrieben. In Anlehnung an Hans Fehr, der das Gottesurteil aus »dämonologischer« Sicht betrachtet und alle Geschehnisse an der Rolle des Teufels misst, gibt es drei Stufen seiner Beteiligung: (1) Allzeit um den Menschen bemüht, verführt der Teufel ihn zum Verbrechen⁸². (2) Daraufhin verhärtet er das menschliche Herz, in dem die Seele ihren Sitz hat. Ist das Herz vom Teufel besetzt, dann ist jeder Versuch, die Seele zu retten, zum Scheitern verurteilt. Denn um das Verhältnis zu Gott wieder ins Gleichgewicht zu bringen, bedarf es der Vergeltung, der aber das menschliche Sündenbekenntnis vorausgeht. Ein im Rahmen des Ordals vollzogener Exorzismus soll den Menschen vom Teufel befreien. (3) Schließlich kann das Zeichen der Probe von Gottes Widersacher verfälscht werden⁸³. Der Teufel hilft dem Menschen, die Probe unbeschadet zu überstehen⁸⁴. Auch Wasser und Eisen sind nicht vor ihm sicher.

Die häufige Anrufung Gottes innerhalb eines Gottesurteils dient also zunächst der Abwehr »teuflicher Künste«⁸⁵. Als allmächtiger Schöpfer⁸⁶ und dreieiniger Gott⁸⁷ verkörpert er Unschuld und Ehrlichkeit⁸⁸. Er ist »militärischer« und »politischer«

78 So z. B. in ZEUMER, S. 705, Nr. Z 22: *tua sancta dextera omnem illam calliditatem daemonis evacuare dignetur.*

79 So eine Exorzierung des Wassers (es handelt sich um eine rekonstruierte Formel; *ibid.*, S. 713, Nr. 1): *adiurata et obfirmata ad versus inimicum hominis diabolium, et adversus hominem.*

80 So z. B. die rekonstruierte Formel *ibid.*, S. 697, Nr. Z 6: *Adiuro te, immanissime draco, serpens antique.*

81 Der grammatische Befund ist nicht zu unterschätzen, wie sich im Laufe dieser Studie zeigen wird. FEHR, Gottesurteil (wie Anm. 17) nimmt dieselbe Beobachtung zum Anlass, die Analyse auf rein semantischer Ebene vorzunehmen.

82 Die Präseniskonstruktion in diesem Kontext (*suadente*) verdeutlicht, dass der Angeklagte im Bann des Teufels stand; vgl. ZEUMER, S. 647, Nr. III, 4: *qui haec furta, suadente diabolo commiserint*; siehe auch S. 665, Nr. X, 5 und S. 677, Nr. XIV, 2.

83 Bei einem Gottesurteil muss immer die *falsitas daemonum* gefürchtet werden; vgl. *ibid.*, S. 640, Nr. I, 6.

84 Ein *ordo* zum glühenden Eisen präzisiert: *ut suadente diabolo, hoc ferrum hodie in manum accipere non presumas, vel in hos vomeres calcare non presumas* (*ibid.*, S. 677, Nr. XIV, 2).

85 [...] in *diabolum et eius magicas artes* (*ibid.*, S. 683, Nr. XVI, 1). Dies birgt eine Parallele zum Taufgelöbnis. Tatsächlich wird die Taufe in den *ordines* zitiert.

86 Er ist der *Deus omnipotens* (vgl. *ibid.*, S. 604, Nr. A 1; S. 608, Nr. A 3; S. 609, Nr. A 5; S. 613, Nr. A 8; S. 625, Nr. A 21; S. 639, Nr. I, 4; S. 640, Nr. II, 1; S. 672, Nr. XII, 4) oder *Pater omnipotens* (S. 611, Nr. A 7; S. 686, Nr. XVI, 3). Er wird auch mit den Attributen *creator* und *conditor* (*Deus, omnium rerum creaturarum conditor*, S. 629, Nr. A 26) bezeichnet.

87 Es ist von *trinita perfecta* (*ibid.*, S. 611, Nr. A 7; S. 614, Nr. A 8; S. 687, Nr. XVII, 1), *sancta* (*In nomine sanctae Trinitatis*, S. 614, Nr. A 8) oder *individua* (S. 623f., Nr. A 21) die Rede. Außerdem erscheint die Formulierung *Pater et Filius et Spiritus sanctus, unus* (S. 625, Nr. A 21).

88 *Ibid.*, S. 626, Nr. A 22.

Herrscher⁸⁹, absoluter und einzig rechtschaffener Richter⁹⁰. Zugleich ist die christliche Eigenschaft der Barmherzigkeit seine höchste Tugend⁹¹. Biblische Texte unterstreichen diese beiden Seiten der richterlichen Tätigkeit⁹². Dies wirft die Frage auf, ob Gott sich angesichts eines reuigen Verbrechers gütig zeigen und die Probe als Unschuldzeugnis ausfallen lassen darf. Wird damit nicht dem Gottesurteil der Sinn entzogen? Ist Gottes gerechter Richterspruch mit seiner vergebenden Gnade in Einklang zu bringen? Eine Gebetsformel geht diesem Paradoxon nach⁹³. Sie sieht keinen Widerspruch zwischen Richterspruch und Barmherzigkeit. Der reuige Sünder wird Gottes Gnade am Jüngsten Tag erfahren. Deshalb können im Rahmen eines Ordals sowohl Gerechtigkeit als auch Gnade erbeten werden. Hauptziel eines Gottesurteils bleibt der Nachweis von Schuld oder Unschuld in einer (zumeist juristischen) Auseinandersetzung.

Zu untersuchen ist also, wie mittels des Rituals das Urteil Gottes glaubwürdig kommuniziert werden soll. Paul Hyams bemerkt dazu: »The apparently inexplicable must somehow be integrated into the common thought-world⁹⁴.« Es geht um eine Wahrheit, die für den Menschen an sich unbegreiflich ist, ihm aber in einem sichtbaren Zeichen offenbart wird. Da es sich um Unerklärliches handelt, ist eine semantische Interpretation der liturgischen Texte zum Scheitern verurteilt. Wir versuchen

89 Sein hebräischer Name Zebaoth bedeutet »Herscharen« und taucht in einem *ordo* auf, der Gott als den »König der Könige« beschreibt (*Rex regum*, *ibid.*, S. 639, Nr. I, 4). Hier wird auch von *thronos* gesprochen, eine aus dem Griechischen stammende Bezeichnung für einen Engelstyp, der metaphorisch für Gottes Armee steht. Dieser Einsatz kann metonymisch erklärt werden (Gott aller Engel). Gleichwohl wird insgesamt das Bild eines herrschaftlichen Gottes gezeichnet. In einem anderen *ordo* etwa werden weitere Engelstypen (Cherubin und Seraphin) ebenfalls metonymisch präzisiert (S. 621, Nr. A 19). Dort ist zuvor von einem Gott aller Engel und Erzengel die Rede (*omnes angeles et archangeles*).

90 Nahezu das gesamte semantische Feld von *iudicare* wird ausgelotet, um diese Eigenschaft hervorzuheben: *iudicator iustus* (*ibid.*, S. 626, Nr. A 22), *iudex* des Volkes (*dicat populus, quia Deus noster iudex est*, S. 622, Nr. A 19), *iudicans aequitatem* und *rectum iudicium tuum* (S. 604, Nr. A 1, zu vergleichen mit S. 609, Nr. A 5 und S. 611, Nr. A 6), *venturus est iudicare vivos et mortuos* (S. 604, Nr. A 1), *iudicas aequitatem* (z. B. S. 609, Nr. A 5), *deus iusticiae* (S. 611, Nr. A 6), *iussisti rectum iudicium facere* (S. 614, Nr. A 8), *iudica, quod iustum, et rectum est iudicium tuum* (S. 688, Nr. XVII 3). Ein einziges Mal scheint es sich um einen menschlichen *iudex* zu handeln, wenn in einem Kaltwasserordo die Schlussformel eine Handlung für diesen vorsieht: *et iudex perpendat ipsam lapidem illigatam ad mensuram ill. infra ipsam aquam more solito* (S. 614, Nr. A 8).

91 In einem Gebet wird die Barmherzigkeit zum Prinzip des göttlichen Richtens erklärt: *Dominator [...] omnipotens et misericors Deus, ut de hac ista causa, quod iustum est, sit in tua misericordia et in tua pietate ipsam declarari iubeas* (*ibid.*, S. 611, Nr. A 6). Beide Konzeptionen können sich miteinander verbinden, sodass der *iudex* ebenso *multum misericors* ist (vgl. S. 604, Nr. A 1; S. 684, Nr. XVI, 1; nur *misericors* S. 688, Nr. XVII, 3). Auch wird Gott als *misericors miserator* bezeichnet (S. 640, Nr. II, 1).

92 Hier vor allem die drei rechtlich relevanten Fälle im Buch Daniel: Gesang der Jünglinge im Feuerofen (Dan 3), Daniel in der Löwengrube (Dan 6), Rettung der Susanna (Dan 13).

93 Aus dem *ordo* ZEUMER, S. 626, Nr. A 22: *Deus, innocentium misericors et protector, iustus nocentium iudicator, quia misericorditer iustus et iuste misericors iudicas aequitatem, et rectum iudicium tuum, qui iudex iustus es, fortis et patiens, non irascaris per singulos dies; ad hoc peccata delinquentium ilico puniens, ut hac misericordissima patientia tua ad penitentiam adducantur, ad hoc penitere nolentes invitos plerumque ad confessionem perducens, ne thesaurizantes sibi iram in die iudicii secundum cor suum inpenitens aeternos cruciatus incurrant.*

94 HYAMS, Trial (wie Anm. 7), S. 95.

deshalb eine sprachpragmatische Herangehensweise. Aus linguistischer Sicht spielt im Ritual des Gottesurteils artikulierte Sprache eine tragende Rolle⁹⁵. Ein Sprechakt erscheint in diesem Zusammenhang als eine so genannte performative Äußerung⁹⁶. Wir greifen hierbei auf einen Terminus aus der Sprachphilosophie zurück, der insbesondere mit John Longshaw Austin, dem Begründer der Sprechakttheorie, in Verbindung gebracht wird. Austins Werk »How to Do Things with Words«⁹⁷ unterstreicht schon im Titel die wichtige Rolle von Sprechhandlungen. Ihre Bedeutung innerhalb eines Rituals hat der *performative turn* der Kulturwissenschaften in den letzten Jahren herausgearbeitet⁹⁸. Es erscheint auf den ersten Blick einleuchtend, dass Eidleistungen Ritualhandlungen sind: Ein Schwur an sich trägt feierliche Züge, etwa durch Anheben der Stimme. Zudem ist er stilisiert und findet in einem zeremoniellen Rahmen statt. Trotz seiner sprachtheoretischen Verankerung fehlt dem *performative turn* allerdings eine linguistische Komponente⁹⁹. Daher sollen im Folgenden die Sprechpartien (französisch: *parole*) der *ordines iudiciorum* sprachpragmatisch untersucht werden. Wie die Eigenschaften des Teufels werden auch die Gottes ausschließ-lich in solchen Sprechpartien determiniert. Allein in ihnen manifestiert sich die Handlungsfähigkeit beider Akteure. In der Sprachphilosophie spricht man spätestens seit Austin von performativen Äußerungen, die im Gegensatz zu feststellenden Aussagen Realitäten nicht beschreiben, sondern schaffen. Aus Sicht der Sprechakttheorie, die durch Austins Schüler John Rogers Searle weiterentwickelt wurde¹⁰⁰, sind alle Voraussetzungen erfüllt, um die *parole* in den *ordines iudiciorum Dei* nach den illokutionären Akten, also dem, was eine Rede bewirken will, zu analysieren¹⁰¹.

95 Für liturgische Texte aus dem monastischen Bereich wandte Lester K. LITTLE, *Benedictine Maledictions. Liturgical Cursing in Romanesque France*, Ithaca 1993, S. 113–118 die sprachphilosophischen Ideen J. L. Austins an; zu Austin siehe unten bei Anm. 97.

96 So weist HEAD (wie Anm. 34), S. 231f. im Zusammenhang mit einem Feuerordal darauf hin, dass es sich bei den Segnungen des Feuers um performative Äußerungen handelt. Diese machen das Ritual nicht nur möglich, sondern überhaupt erst plausibel.

97 Diese Überschrift ist dem Vorlesungs- und Buchtitel John Langshaw AUSTINS entnommen: *How to Do Things with Words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, Oxford, New York 21976.

98 Stanley J. Tambiah stellt in seiner performativen Theorie des Rituals fest, dass der Vollzug ritueller Handlungen auf drei Weisen performativ sei. Dabei erwähnt er als erstes im Sinne John L. Austins den Vollzug einer konventionalen Sprechhandlung; vgl. Stanley J. TAMBIAH, *Eine performative Theorie des Rituals*, in: *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, hg. v. Uwe WIRTH, Frankfurt am Main 2002, S. 210–242, hier S. 214.

99 Angelika LINKE, Helmut FELKE, *Oberfläche und Performanz – Zur Einleitung*, in: *Oberfläche und Performanz. Untersuchungen zur Sprache als dynamischer Gestalt*, hg. v. LINKE, FELKE, Tübingen 2009, S. 9. In den Kulturwissenschaften wurde insbesondere die Theatralität des Rituals hervorgehoben, die bei Tambiah *dramatische Performance* heißt und die zweite Art der Performativität besetzt; siehe dazu: Umberto ECO, *Semiotics of Theatrical Performance*, in: *The Dramatic Review 21* (1977), S. 107–117; Marvin CARLSON, *Performance. A critical introduction*, London, New York 1996; Erwing GOFFMAN, *Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen*, Frankfurt am Main 1996.

100 Vgl. Angelika LINKE, Markus NUSSBAUMER, Paul R. PORTMANN, *Studienbuch Linguistik*, Tübingen 2004, S. 206–219.

101 Dem Schema Austins zufolge (AUSTIN, *How to do things with Words* [wie Anm. 97], S. 14f.) kann durchdekliniert werden: 1. Es existiert eine konventionelle Prozedur für Gottesurteile, die die Äußerung bestimmter Personenrollen in bestimmten Umständen vorsieht; 2. Diese Perso-

Die Sprechpartien sind innerhalb des strukturierten Aufbaus der *ordines* leicht erkennbar. Sie werden entweder nach der liturgischen Form bezeichnet (*benedictio*, *coniuratio* usw.); oder es ist ihnen eine Form von *dicere* (*dicens*, *dicat* usw.) vorgeschaltet. Zudem tritt auch *benedicere* in Kombination mit Gebeten, Beschwörungen und Exorzismen auf¹⁰². Alle performativen Sätze sind in der 1. Person Singular Indikativ Präsens Aktiv formuliert; der Sprechende wird zum Akteur dessen, was er spricht. Zugleich lässt sich dem Gesprochenen selbst eine Handlungskraft beimessen. Dies geschieht dank performativer Verben und mithilfe sogenannter deiktischer Partikel.

Nach der von Searle in seinem Hauptwerk »Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language« formulierten Sprechaktklassifikation können in den Gebeten des Priesters alle Anspielungen auf ein Bild Gottes als assertive oder repräsentative Sprechakte gelesen werden. Die Eigenschaften des richtenden und barmherzigen Gottes werden erst durch sie hergestellt. Derselbe Akt verleiht ihnen Gültigkeit. Der Mechanismus greift ebenso bei jeder »Beteiligung« des Teufels. Folglich braucht dieser Akteur nicht als Subjekt eines Satzes erwähnt zu werden, um handelnd hervortreten. Was in den performativen Verben *auxiliare*, *exurgere* und auch *benedicere* als Imperativ Ausdruck findet, ist eine Anrufung Gottes in Form von Direktiva. Die Sprechpartien seitens der Probanden sind hybrider Natur, da der Schwur kommissiven wie expressiven Charakter besitzt: Der Proband legt eine Art von Glaubensbekenntnis ab und schließt zugleich einen Vertrag mit Gott¹⁰³. Das deiktische Partikel *ecce* weist auf eine konkrete Situation hin. Der Großteil der Sprechakte ist aber den Deklarativa zuzuordnen. Beschwörungen, Weihen und Exorzismen werden durch die institutionalisierte Form, in der sie zu sprechen sind, legitimiert und in der *parole* des dazu autorisierten Priesters validiert. Als Paradebeispiel mag die Transsubstantiation im Rahmen der Eucharistiefeier dienen¹⁰⁴.

Nach einer solchen Analyse kann aus einer linguistisch-pragmatischen Sicht behauptet werden, dass die Artikulation der Worte und ihre Auswirkung auf die Welt in eins fallen. Das Ausdrücken wird zum Akt dessen, was ausgedrückt wird. So treibt etwa ein Exorzismus den Teufel aus, weil der Priester genau dies sagt. Diese Beobachtung führt zu der Erkenntnis, dass bei einem Gottesurteil die Kirche und der

nenrollen müssen befähigt sein, das Gottesurteil einzuleiten, was mit dem dazu autorisierten Priester gegeben ist; 3. Die Prozedur muss von allen Teilnehmern richtig und 4. vollständig ausgeführt werden. Beides ist logische Voraussetzung für die Gültigkeit der Probe, die am Ende des Gottesurteils steht; 5. Die Teilnehmenden müssen das tatsächlich fühlen, was sie zu fühlen vorgeben, und 6. müssen sich entsprechend verhalten. – Für die letzten beiden Punkte sah J. L. Austin bereits Probleme voraus. Im konkreten Fall der Gottesurteile stellt sich hier die wichtige Frage, ob die beiden letzten Punkte erfüllt werden. Schließlich weiß man eben nicht, ob der Angeklagteschwur auch tatsächlich der Wahrheit entspricht. Zur Klärung dessen dient ja das Gottesurteil.

102 *Indicare* hingegen ist in seiner deklarativen Bedeutung eine Eigenschaft Gottes.

103 Diese Idee wird in der folgenden Bitte des Probanden deutlich, auf die ein Finalsatz folgt: *Domine Iesu Christe, fac signum tale, ut cognoscant omnes, quia tu es benedictus in saecula saeculorum* (ZEUMER, S. 624, Nr. A 21).

104 [...] *dicat sacerdos: Corpus hoc et sanguis domini nostri Iesu Christi sit vobis ad probationem hodie* (ibid., S. 613, Nr. A 8); *hoc* wie *hodie* schaffen als Deiktika eine Verbindung zum Hier und Jetzt.

Priester als ihr Repräsentant nicht nur unerlässlich für das Gelingen des Rituals sind, sondern dieses erst begründen.

Mit der oben gemachten Annahme über die Unbegreifbarkeit des Rituals ließe sich nun sagen, dass die Sprechakte im Rahmen eines Ordals jeglichen Sinns entbehren, da sie nicht argumentativ hinterfragbar sind. Doch wird das Ritual nicht dadurch unwirksam, dass es sinnentleerte Sprechakte vorsieht¹⁰⁵. Die Frage ist also wohl eher nach den Gelingens- oder Funktionsmechanismen als nach dem Sinn zu stellen. Ein Blick auf die argumentative Struktur der liturgischen Texte zeigt, wie bemüht man war, die transzendente Intervention zu untermauern. Eine stark vereinfachte Skizze, die teuflische Störungen und menschliches Verhalten außer Acht lässt, könnte so aussehen:

1. Es gibt ein Problem: Eine Aussage muss bewiesen werden.
2. Um dieses Problem zu lösen, fragt man nach der Meinung Gottes, der alles weiß.
3. Die Kirche kennt die richtigen Mittel, Gott zu befragen. Sie bedient sich eines Gottesurteils, in dem festgelegt wird:
 - a) Wenn die Aussage stimmt, dann geht die Probe derart aus.
 - b) Wenn die Aussage nicht stimmt, dann geht die Probe nicht derart aus.
4. Bei der Ausführung der Probe wird das Ergebnis entsprechend ausgelegt.

Der logische Aufbau geschieht ganz aus der Sicht des Sprechers, des Priesters. Wo die liturgischen Texte einen »rationalen« Mechanismus bestimmen wollen, ergibt sich eine Binarität der Beweisführung, der selbst Gott nicht entweichen kann. Wie auch immer die Probe ausgehen mag, sie wird im Licht dieser unbestechlichen Logik gedeutet. Gott ist in der Sprache gefangen, mehr noch, er ist nichts als »Worte«, die selbstlegitimierend Wirklichkeit schaffen wollen. Die Schlussfolgerung ist eine Tauologie, in deren geschlossenem Zirkel sich kein Platz für Gottes »wahrhaftiges Urteil« findet.

Der Punkt, an dem die Zeremonie zum wirklichkeitsverändernden Ritual¹⁰⁶ und die Probe so zum göttlichen Zeugnis wird, ist weniger in einem technischen Moment lokalisierbar, sondern hängt vom Zusammenspiel von Verfahren, Akteuren und Sprechakten ab. Es gibt eine konventionelle Form: das Verfahren, die Vorgaben für die Prozedur, in deren Zentrum ein symbolischer Akt stattfindet. Die Probe ist symbolisch, weil es zum einen eine Form gibt, die sich im vorgegebenen Probetyp

105 Der Vollzug des Rituals begründet ja erst seine Wirksamkeit. Performative Äußerungen können daher als ritualisiertes Sprechhandeln verstanden werden, »sie [haben] keine logisch-semantischen Wahrheitsbedingungen [...]. Ihre Bedeutung läßt sich daher nicht mit Bezug auf ihren Wahrheitswert, sondern nur mit Bezug auf ihre Gelingensbedingungen bestimmen«. Uwe WIRTH, Die Performativität im Spannungsfeld von Illokution, Iteration und Indexikalität, in: Performanz (wie Anm. 98), S. 9–60, hier S. 10.

106 Die begriffliche Trennung von Ritual und Zeremoniell ist umstritten. Nach Barbara Stollberg-Rilinger (in Anlehnung an Niklas Luhmann) kann auch eine Zeremonie eine soziopolitische Ordnung bestätigen. Der Unterschied zum Ritual liege darin, dass es keine transzendente Einwirkung gebe; vgl. Barbara STOLLBERG-RILINGER, Zeremoniell, Ritual, Symbol. Neue Forschungen zur symbolischen Kommunikation in Spätmittelalter und Früher Neuzeit, in: Zeitschrift für historische Forschung 27 (2000), S. 389–405 und DIES., Vormoderne politische Verfahren, Berlin 2001.

ausdrückt, und zum anderen eine mit Inhalt zu füllende Komponente, die theoretisch offen und daher interpretierbar ist. Hier ist der Ort für die transzendente Intervention. Der Kern eines Gottesurteils besteht darin, diese Komponente zu füllen und vermittelbar zu machen¹⁰⁷. Spätestens an dieser Stelle stößt man beim Ritual auf den Faktor der Kommunikation. Auf sie ist jede Sprechhandlung als Instrument der Wissensvermittlung herunterzubrechen. In einem ersten Schritt geht es darum, Wissen zu erlangen. Dies geschieht in einem Frage- und Antwortspiel zwischen dem Vertreter der Kirche und Gott. Als nächstes ist das erlangte Wissen für menschliche Augen sichtbar zu kommunizieren. Der Rahmen legitimiert den Ausgang der Probe, sodass das Ritual immer sinnstiftend fungiert, sei es um das soziale Gefüge zu bestätigen (der Proband bleibt unversehrt, das Gleichgewicht war nie gestört) oder um es wieder ins Lot zu bringen (der Schuldige ist gefunden, und der Prozess der Wiedereingliederung in die Gemeinde hat begonnen). Mit dem Versuch, eine Logik des Rituals in Gott zu begründen, gehen Machtanspruch der Kirche und ihre Kontrolle der Gesellschaft einher.

III. Das Gottesurteil und seine »politische« Verwendung: eine Fallstudie

Wie dargestellt werden konnte, waren unilaterale Ordalien auf eine priesterliche Ausführung angewiesen. Wenn aber die Kirche mit einem derartigen Monopol ausgestattet war, stellt sich die Frage nach dem Gottesurteil als politischem Instrument. Ein Fall aus dem Elsass des 12. Jahrhunderts vermag Aufschluss darüber zu gewähren, wie Gottesurteile aufgefasst und politisch funktionalisiert wurden. Im Jahr 1135 bestätigte Bischof Gebhard von Straßburg die Entscheidung in einem Rechtsstreit zwischen der Straßburger Domkirche und den Bewohnern von Hüttenheim, die zur Abtei Peterlingen gehörten. Der Streit hatte folgenden Inhalt:

»In der Villa Hittenheim war ein Dinghof (dominicalis churtis) des Klosters Peterlingen mit Bann, Kirche und aller Gerechtigkeit; eine zweite Kirche, die Niederkirche (inferior ecclesia), gehörte dem Straßburger Domstift. Als nun der Chorbischof Adelgodus ohne Kenntnis vom Recht der erstgenannten Kirche die zu Peterlingen gehörenden Einwohner (inquilini) zur unteren Kapelle zum Gericht (ad ius ad raciotinationem christianitatis) beruft, sind diese bereit, durch das Gottesurteil des glühenden Eisens ihre Freiheit vom Domstift zu beweisen. Erst als alles gerüstet und das Eisen schon gesegnet war (ferro iam ignito et benedictionibus consignito), stehen die Vertreter des Domstifts von ihrer Forderung ab. Darauf wird das Urteil gefunden, daß die Familia des Peterlinger Klosters nur in der eigenen Kirche Recht suchen und nehmen sollte¹⁰⁸.«

107 Mit Blick auf den Prozess betonen MÄKINEN, PIHLAJAMÄKI, Individualization (wie Anm. 15), S. 541: »In order to ascertain the degree of guilt pertinent to criminal conduct, the judge had to base his conclusions on outer signes (*signa exteriora, circumstantiae, indicia*).«

108 Die Regesten der Bischöfe von Straßburg, Bd. 1, hg. v. Hermann Josef BLOCH, Paul WENTZCKE (Kommission zur Herausgabe elsässischer Geschichtsquellen), Innsbruck 1908, S. 320, Nr. 454.

Dieses Dokument ist eines der wenigen Beispiele für ein urkundlich bezeugtes Gottesurteil. Fassen wir den rituellen Charakter ins Auge, so ist im Hinblick auf die Verfahrensstruktur festzuhalten, dass sich in ihm die Segnung des Eisens findet. Obwohl die Zeremonie vor Austragung der Probe abgebrochen wird, antizipiert man deren Ausgang. Der Mut und die Zuversicht der Probanden sind Zeugnis ihrer Unschuld: *Cumque ferro jam ignito & benidictionibus consignito, isti ad portandum justitiae suae examen confidenter astant, illi ex adversa parte qui istos, sicut coeperant, jurata & legitima propositione incusare debuerant, ex sententia sua defecerunt*¹⁰⁹. Das Urteil legt fest, dass die *familia* des Peterlinger Hofes nur in der eigenen Kirche Recht suchen und finden solle. Anschließend wird der Fall vor das Domkapitel gebracht; die endgültige Entscheidung bedurfte einer bischöflichen Bestätigung.

Vermutlich ging der Straßburger Chorbischof Adelgod nur deshalb so weit, weil er hoffte, die Hüttenheimer einzuschüchtern und zum Einlenken zu bewegen¹¹⁰. Stephen D. White erörtert für Fälle, bei denen das Gottesurteil vorzeitig abgebrochen wurde: »[...] the judges apparently used a proposal to hold an ordeal as means of intimidating a litigant into avoiding the ordeal and either defaulting or accepting a compromise¹¹¹.« Dann hätte man es allerdings mit dem Versuch zu tun, eine Art Foltergeständnis zu erzwingen. Seit Gratian galt die Vorschrift, dass jedes Geständnis freiwillig zu erfolgen habe¹¹², doch ist der psychische Druck angesichts einer bevorstehenden Probe nicht zu unterschätzen¹¹³. In den vielen Beschwörungen und Gebeten wurde eine unsichtbare und doch anscheinend wirkmächtige Welt in einer Weise »wahr gesprochen«, dass sie zur Überführung eines mutmaßlichen Übeltäters führen sollte. Wenn wie im Hüttenheimer Beispiel keine Stellvertreter, sondern die Angeklagten selbst sich der Probe unterzogen, muss es noch im allerletzten Moment die Möglichkeit zu einem Geständnis gegeben haben. Hier sind es wiederum die Kläger, die vor der Austragung der Probe glauben, die Wahrheit zu kennen. Deshalb ist zu vermuten, dass das Gottesurteil nur abgebrochen wurde, um es nicht zu Verletzten kommen zu lassen, in dem Wissen, dass keine göttliche Macht eingreifen

109 Johann Daniel SCHOEPFLIN, *Alsatia aevi merovingici, carolingici, saxonici, salici, suevici diplomatica*, Bd. 1, Mannheim 1772, S. 210, Nr. 259.

110 So weist auch WHITE, *Ordeal* (wie Anm. 47), S. 105 darauf hin, dass das Ordeal zu rein strategischen Zwecken eingesetzt werden konnte: »[...] a proposal to hold an ordeal can be interpreted as a strategy of confrontation, as a means of issuing a political threat, designed to put an adversary on the defensive.«

111 *Ibid.*, S. 113.

112 *Decr. Grat. C. 15 q. 6 c.1.* – Im 13. Jahrhundert wird dann im Zuge des Inquisitionsprozesses das Mittel der Folter rechtlich akzeptiert. Vgl. die Bulle Innocenz' IV. *Ad extirpanda* vom 12. Mai 1252, in der die Folter als prozessuales Mittel in der Ketzerinquisition zugelassen wird (August POTTHAST, *Regesta pontificum Romanorum*, Berlin 1874–75, Bd. 2, Nr. 14592). Johannes Fried weist darauf hin, dass die Folter keineswegs erst damit in die Rechtswelt Eingang fand. Sie stamme aus dem Römischen Recht und sei seit den Zwanzigerjahren des 13. Jahrhunderts in die Strafrechtsbestimmungen oberitalienischer Kommunen aufgenommen worden: Johannes FRIED, *Wille, Freiwilligkeit und Geständnis um 1300. Zur Beurteilung des letzten Templergroßmeisters Jacques de Molay*, in: *Historisches Jahrbuch* 105 (1985), S. 388–425, hier S. 389f.

113 HYAMS, *Trial* (wie Anm. 7), S. 111 spricht von dem »psychologischen Bombardement«, dem ein Proband ausgeliefert war.

werde¹¹⁴. Es wird deutlich, dass dem Gottesurteil großer Respekt entgegengebracht wird; obwohl nicht bis zum Ende durchgeführt, erlangt das Verfahren einen aussagekräftigen Charakter¹¹⁵, der sich auf die »politische« Sphäre auswirkt¹¹⁶. Für White bleibt ein abgebrochenes Gottesurteil ein Ritual, das, wenn nicht als Beweismittel, so doch als Machtinstrument in einem Prozess effektiv eingesetzt werden kann¹¹⁷.

Gegen Ende des Jahrhunderts versucht das Domkapitel erneut, Rechte in Hüttenheim geltend zu machen¹¹⁸. 1191 verlangt der Domkustos Heinrich von Straßburg Auskunft darüber, wer in dem Dorf seine Verpflegung und die seiner Begleiter zu übernehmen habe¹¹⁹. Die Hüttenheimer antworten, dass in je zwei aufeinander folgenden Jahren sein eigener Verwalter dafür zuständig sei. Was das dritte Jahre betrifft, so herrscht Unklarheit. Einige meinen, der Geistliche der oberen Kirche, die Peterlingen gehörte, sei dazu verpflichtet¹²⁰. Dieser wendet sich daraufhin an das bischöfliche Gericht. Dort bezeugt ein Geistlicher, der lange Zeit an der Peterlinger Kirche tätig gewesen war, ihre Freiheit von allen Verpflichtungen gegenüber dem Archidiakon. Im Unterschied zur ersten Auseinandersetzung 1135 gibt eine Verbindung von autorisierter Zeugenschaft und Gewohnheitsrecht den Ausschlag und vereitelt den Versuch des Domstifts, soziale Kontrolle zu erwirken¹²¹.

Ein anderes, bisher kaum beachtetes Beispiel führt uns vor Augen, dass angeblich selbst für das Kirchenoberhaupt, und zwar Gregor VII., ein Ordeal durchgeführt

114 BARTHÉLEMY, *Le renoncement aux ordalies* (wie Anm. 11), S. 178 bemerkt zu einer Auseinandersetzung zwischen Saint-Florent in Saumur und dem Grafen von Anjou, Geoffrey le Barbu, im Jahr 1066, dass ein göttliches Eingreifen beim Ordeal nicht erwartet wurde: »[...] il est vrai que l'attente du miracle ne paraît pas si vibrante.« Andes HYAMS, *Trial* (wie Anm. 7), S. 125: »The ordeal functioned and declined throughout in a world where miracles and relics ruled men's minds and actions.« Zum Glauben an Wunder vgl. Caroline Walker BYNUM, *Christian materiality. An essay on religion in late medieval Europe*, Cambridge/Mass. 2011.

115 Für das Beispiel aus dem Anjou stellt BARTHÉLEMY, *Le renoncement aux ordalies*, S. 178 ebenfalls fest: »la dramaturgie de l'épreuve porte pour l'instant à son comble.«

116 Selbstverständlich muss der Politik-Begriff für das Mittelalter mit Vorsicht verwendet werden; vgl. Alain GUERREAU, *L'Avenir d'un passé incertain, Quelle histoire du Moyen Âge au XXI^e siècle?*, Paris 2001 sowie Aude MAIREY, *Les langages politiques au Moyen Âge (XII^e–XV^e siècle)*, in: *Médiévales* 57 (2009), S. 5–14. Wenn dennoch von politischer Aussagekraft die Rede ist, dann bezieht sich das auf Rechtsverhältnisse in ihrer herrschaftlichen Dimension.

117 Vgl. WHITE, *Ordeal* (wie Anm. 47), S. 91f.

118 *Regesten der Bischöfe von Straßburg* (wie Anm. 108), S. 363, Nr. 667.

119 Zur Verpflegung der Archidiakone siehe Eugen BAUMGARTNER, *Geschichte und Recht des Archidiakonates der oberrheinischen Bistümer*, Stuttgart 1907 (*Kirchenrechtliche Abhandlungen*, 39), S. 211–215.

120 Lucian PFLÉGER, *Untersuchung zur Geschichte des Pfarrei-Instituts im Elsass, IV. Die Abgaben des Klerus, V. Die Sendgerichte und Kirchen-Visitationen* (Sonderdruck aus dem *Archiv für Elsassische Kirchengeschichte*, 9), Straßburg 1934, S. 80; DERS., *Die elsässische Pfarrei, ihre Entstehung und Entwicklung. Ein Beitrag zur kirchlichen Rechts- und Kulturgeschichte*, Straßburg 1936, S. 456. Siehe auch Nicolas WINLING, *Chronik der Gemeinde und Pfarrei Hüttenheim im Unterelsass, Schlettstadt 1937*, S. 82.

121 Zur gewandelten Methode der Beweisführung siehe HYAMS, *Trial* (wie Anm. 7), S. 125f. – MÄKINEN, PIHLAJAMÄKI, *Individualization* (wie Anm. 15), S. 526, 540 argumentieren, dass im Zuge der Individualisierung von Straftaten die Beweismittel Zeugenschaft und Geständnis bevorzugt wurden.

werden konnte¹²². Eine Quelle des späten 11. Jahrhunderts behauptet, eine Gruppe von hohen Geistlichen, unter ihnen der Abt von Monte Cassino, habe ein Gottesurteil vorbereitet, um in Erfahrung zu bringen, ob der Papst oder sein weltlicher Gegenspieler, Heinrich IV, im Recht sei. Zu diesem Verfahren habe der Papst selbst sie angehalten¹²³. Schon die Eingangssentenz zeigt, dass hier Unerhörtes geschehen wird: *Quidam qui dicuntur religiosi et sanctissimi, sicuti hactenus soliti sunt facere, se posuerunt contra ius, et temptaverunt Deum, et fecerunt quod facere non debuerunt; ob hoc magnum dedecus habuerunt*¹²⁴. Zunächst wird das Kaltwasserordal mit einem den Herrscher vertretenden *puer* vollzogen. Wir erfahren von einer Zeremonie, die dem liturgischen Verfahren vorbildhaft entspricht. Als nun Heinrichs Stellvertreter vom Wasser absorbiert wird, herrscht große Aufregung. Der Mönch Wimundus wirft seinem Mitbruder Gratianus, der wohl den Probanden ins Wasser eingeführt hatte, vor, diesen untergetaucht zu haben, *ut iret iusum in fundo aquae*. Gratianus streitet dies sichtlich bewegt ab¹²⁵. Wimundus aber eilt zum Papst, um seinen Verdacht zu wiederholen. Gregor willigt ein, das Ordal erneut durchzuführen; diesmal jedoch mit einem Probanden, der ihn und nicht Heinrich vertritt. Nachdem der Proband vom Wasser abgestoßen wird und an der Oberfläche schwimmt, wird ein Knabe (*puerulus*) herangezogen. Kinder galten als besonders rein und unschuldig und fungierten deshalb häufig als Stellvertreter. Doch auch dieser Junge bleibt an der Wasseroberfläche. Als dann ein dritter Proband erneut auftaucht, sorgt man dafür, dass er in der Tiefe des Wassers bleibt. »Doch Gott erlaubte dieses Vorgehen nicht, und damit ließen sie den Probanden ertrinken¹²⁶.« Die Beteiligten erstarren bei diesem Wunder¹²⁷. Sie wissen nicht, was nun zu tun ist, und beschließen, über den Vorfall zu schweigen. Das Schreiber-Ich interpretiert das Sterben des letzten Probanden als Wunder. Das Gottesurteil hatte nicht tödlich wirken sollen¹²⁸. Dass Gott den Probanden dennoch ertrinken lässt, wird als göttliche Missfallensäußerung gedeutet. Vor dem Hintergrund des Investiturstreits erscheint die gesamte Schilderung politisch aufgeladen. Hier geht es eindeutig nicht darum, die Neutralität eines göttlichen Urteils zu beschreiben; dieser Text nimmt Partei, er setzt den Papst und seine Vertreter vehement ins Unrecht. Damit wird die politische Ausrichtung des Ordals in den Dienst der Geschichtsschreibung gestellt.

122 *Chronicon Hugonis monachi Virdunensis et Divionensis abbatis Flaviniacensis*, hg. v. Georg Heinrich PERTZ, in: MGH. SS 8, Hannover 1848, S. 460f., Anm. *. Es handelt sich um einen Nachtrag zu Hugos Chronik (»manu saeculi XI. exeuntis exaratum«) mit kaiserfreundlicher Tendenz; zu Hugos Chronik vgl. jetzt Mathias LAWÖ, Studien zu Hugo von Flavigny, Hannover 2010 (MGH. Schriften, 61).

123 [...] *qui omnes ex praecepto papae fecerunt hanc legem quam audituri estis* (*Chronicon Hugonis*, S. 460, Anm. *).

124 *Ibid.*

125 *Set ipse Gratianus cepit detestare et dicere: »Quia nunquam feci tale quid«* (*ibid.*, S. 461*).

126 *Ob hoc impulerunt subitus aquam ut iret in profundum aquae, set Deus non permittebat. Nam habuerunt eum suffocare in aqua* (*ibid.*).

127 *Ad tale miraculum sunt stupefacti* (*ibid.*).

128 Der tödlichen Wirkung schien man sich zumindest beim IV. Laterankonzil von 1215 bewusst zu sein: In Kanon 18 wird das priesterliche Verbot an der Beteiligung blutvergießender (d. h. todbringender) Urteile wie an Duellen, die in der Regel tödlich endeten, festgeschrieben (MANSI 22, Sp. 106f.); vgl. oben, bei Anm. 14.

Das Gottesurteil konnte, wie diese Beispiele zeigen, genutzt werden, um Machtverhältnisse zu verändern oder zu bestätigen¹²⁹. Dabei blieb genügend Raum für politisches und rechtliches Kalkül¹³⁰. Bezeichnenderweise zeugen die hier besprochenen Fälle von Ergebnissen, die nicht intendiert waren. Doch das Urteil Gottes hatte auch die Partei, die es gefordert hatte, zu akzeptieren.

IV. Resümee

Das Ordal reproduziert Wahrheit und macht sie für den Menschen erfahrbar. Damit die Intervention Gottes als solche gedeutet werden kann, bedarf es des Ineinanderwirkens von Form und symbolischer Ausfüllung. Die »Grammatik« eines Gottesurteils sieht eine minutiös ausgearbeitete Prozedur vor, die sich in Raum (geweihte Orte) und Zeit (speziell einberufen) vom Alltagsleben abhebt¹³¹. Innerhalb des Verfahrens werden Strecken zurückgelegt, sodass man von einer Topographie der Zeremonie sprechen kann. Sichtbarkeit der Bußhaltung wird als Bemühung gedeutet, sich in das soziale Gefüge wiedereinfügen zu wollen. Angereichert und gefüllt wird dieses Gerüst von der »Poesie« eines Gottesurteils. Gesprochene und zum Teil gesungene Sprache beschwören eine metaphysische Welt herauf, in der Teufel und Gott um die Seele des Menschen ringen. Die Kommunikation läuft allein über die *parole* des Priesters, der so als Dreh- und Angelpunkt der Akteure fungiert. Er ist Vermittler zwischen verschiedenen Sprachen. Die gesprochene Sprache ist es, die die Ritualität im Gottesurteil vollendet. Sie begründet das Ineinanderfallen von sichtbarer Wirklichkeit und unsichtbarer Wahrheit. Das Beispiel der Gottesurteile führt vor Augen, dass im christlich-europäischen Mittelalter Gottes Gerechtigkeit eine performative Gerechtigkeit ist. Sie muss vollführt und dargestellt (englisch: *perform*)¹³² werden, um erkennbar zu sein.

Sicherlich orientiert sich eine linguistisch-pragmatische Methode stark an Textstrukturen. Schließlich sind es größtenteils die liturgischen Vorlagen für Gottesurteile, die überliefert sind. An dieser Stelle eröffnet sich die Frage, ob nicht auch geschriebene Sprache performativ wirken kann und wenn ja, ob man dann von Ritualität sprechen sollte. Gerade die Formel *Hoc iudicium creavit omnipotens Deus*¹³³

129 Vgl. WHITE, Ordeal (wie Anm. 47), S. 91.

130 Ibid., S. 92: »Having suggested that the ordeal process left room for political as well as for legal strategizing, I shall then suggest that proposing the ordeal, accepting it as proof, and, finally cancelling it were all tricky and dangerous but potentially effective bargaining ploys that different participants in a court hearing could use as instruments of self-empowerment to move an unusually protracted and embittered lawsuit toward a politically favorable and workable settlement.«

131 HYAMS, Trial (wie Anm. 7), S. 110 unterstreicht »the effort to abstract the proband from the normal atmosphere of his everyday life.«

132 Bereits Victor Turner wies darauf hin, dass sich das Wort *performance* von dem mittellenglischen *parfourmen* ableitet und dort »vollführen« bedeutet; siehe Victor TURNER, Liminal to Liminoid, in Play, Flow, and Ritual. An Essay in Comparative Symbolology, in: DERS., From Ritual to Theatre, New York 1982, S. 91. Als Verb existiert der Begriff noch im französischen *fournir* (ohne Präposition *par*).

133 Diese Formel findet sich in den *ordines iudiciorum Dei* entweder zu Beginn oder am Schluss einer Anleitung zu einem Gottesurteil (ZEUMER, S. 619, Nr. A 17; S. 620, Nr. A 18; S. 617, Nr. A14 weicht kaum ab: *Istum iudicium [...]*).

zeigt, wie sich der Text selbst legitimiert (freilich durch göttliche Eingebung dazu autorisiert), und das weist wiederum Ritualcharakter auf. Hier tritt das geschriebene Wort sinnstiftend hervor. Wie man die *ordines iudiciorum Dei* tatsächlich umsetzte, bleibt nur schemenhaft erfahrbar. Auch in welchem Maße sie aus der Praxis heraus niedergeschrieben wurden oder im Nachhinein die Praxis bestimmten, muss im Dunkeln bleiben. Festzuhalten ist gleichwohl, dass sich die Ritualität des Gottesurteils mittels eines komplexen Systems konstruiert, in dem Gott neben anderen Akteuren seine Rolle zu erfüllen hat. Wer diese Mechanismen verstand und sogar zu regulieren wusste, konnte das Ordal auch für seine politischen Interessen einsetzen. Im Tristan-Roman kann die Isolde Gottfrieds von Straßburg ihr eigenes Schicksal bestimmen, da sie diese Mechanismen beherrscht und am richtigen Rädchen zu drehen weiß. So wird das Zeugnis ihrer Unschuld göltiger als die Wahrheit.