

---

**Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte**

Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut Paris

(Institut historique allemand)

Band 11 (1983)

DOI: 10.11588/fr.1983.0.51253

---

Rechtshinweis

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.

HANS-WERNER GOETZ

## KIRCHENSCHUTZ, RECHTSWAHRUNG UND REFORM

### Zu den Zielen und zum Wesen der frühen Gottesfriedensbewegung in Frankreich

#### INHALTSVERZEICHNIS

- I. Einleitung: Die frühen Gottesfrieden in Frankreich, S. 193.
  - 1. Die Grundzüge der Gottesfriedensbewegung, S. 193. 2. Der Verlauf der Bewegung, S. 195. 3. Forschungsstand und Fragestellung, S. 202. 4. Ursachen und Ziele der Friedensbewegung im Licht der Forschung in ihrem Verhältnis zu neuen Erkenntnissen der französischen Verfassungs- und Sozialgeschichte, S. 203.
- II. Kirchenschutz, Rechtswahrung und Reform, S. 209.
  - A. Die Grundbestimmungen der Gottesfriedenstexte, S. 209. 1. Der Kirchenschutz, S. 209. 2. Der Schutz bestimmter Personengruppen, besonders der Geistlichkeit, S. 212. 3. Der Viehschutz und die Sicherstellung der Ernährung, S. 215.
  - B. Der Stellenwert der Gottesfrieden bei der Wahrung der geltenden Rechtsordnung, S. 220.
  - C. Gottesfriede und Reform, S. 229. 1. Die Rolle Clunys, S. 229. 2. Die Gottesfriedensbewegung als Restaurationsbewegung, S. 232. 3. Reformziele in den Gottesfrieden, S. 233. 4. Die »Gottes«-Frieden als Ausdruck mittelalterlicher Religiosität, S. 235.
- III. Schluß: Ergebnisse und Ausblick, S. 238.

### I. Einleitung: Die frühen Gottesfrieden in Frankreich

#### 1. Die Grundzüge der Gottesfriedensbewegung

Gegen Ende des 10. Jahrhunderts begann im Süden Frankreichs, ausgelöst von Unruhen, inneren Bedrohungen und gesellschaftlichen Umwälzungen, eine Bewegung, die als ein Akt der Selbsthilfe auf die Wiederherstellung des inneren Friedens abzielte und, nach einer allerdings erst späteren Charakterisierung, als *pax et treuga Dei*<sup>1</sup>, als Gottesfriedensbewegung, bezeichnet wurde und die man, trotz bewußter

<sup>1</sup> Der Begriff *pax aut treuga Dei* findet sich zuerst in Vich 1033 (*pactum sive treuga* in Toulouges 1027). Der deutsche Begriff *gotes fride* kommt sogar erst in der Kaiserchronik vor (v. 15140, ed. Edward SCHRÖDER, MG Dt. Chron. 1, Hannover 1892, S. 355), die den Frieden bereits Ludwig dem Frommen zuschreiben will und mit der Bestrafung von Missetätern in Verbindung setzt. Vorher war meist lediglich von einem *pactum pacis* (Limoges 994) oder der *restauratio pacis* und ähnlichen Wendungen die Rede; vgl. dazu Ludwig HUBERTI, Studien zur Rechtsgeschichte der Gottesfrieden und Landfrieden. I. Die Friedensordnungen in Frankreich, Ansbach 1892, S. 221 ff., und Hartmut HOFFMANN, Gottesfriede und Treuga Dei, Stuttgart 1964 (Schriften der MGH, 20) S. 3 f. – Brauchbare Kurzüberblicke über die Bewegung liefern Jan DHONDT, Das frühe Mittelalter, Frankfurt/M. 1968 (Fischer Weltge-

Anknüpfung der einzelnen Bestimmungen an ältere Vorbilder, vor allem im Rückgriff auf kirchliche Synodalbeschlüsse und karolingische Kapitularien, in Form, Inhalt, Absichten und Ergebnis zu Recht als eine neuartige Erscheinung angesehen hat<sup>2</sup>. Getragen wurde diese Bewegung zunächst von der Kirche<sup>3</sup>, die auf ihren Konzilien – oft Provinzialsynoden unter dem Vorsitz des Metropoliten – versuchte, die Mißstände in Recht und Gesellschaft zu beseitigen und den inneren Frieden wiederherzustellen, indem sie bestimmte Personenkreise, Orte und Objekte (*pax*)<sup>4</sup>, erst später auch bestimmte Zeiten (*treuga*)<sup>5</sup> einem besonderen Friedensschutz unterwarf und zu diesem Zweck die Anwendung von Gewalt als Friedensbruch mit der Exkommunikation ahndete<sup>6</sup>. Der geistliche Charakter der Bewegung zeigte sich auch in der bald einsetzenden eidlichen Bekräftigung der Friedensbeschlüsse<sup>7</sup> sowie in dem Zusam-

schichte, 10) S. 252 ff. (zur Entwicklung); Viktor ACHTER, Artikel »Gottesfrieden«, in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte 1 (1971) Sp. 1762–65 (zur Struktur); Philippe CONTAMINE, *La guerre au moyen âge*, Paris 1980 (Nouvelle Clio) S. 433 ff. (zur Friedensvorstellung).

2 Vgl. HUBERTI, S. 99 ff. (zusammenfassend S. 116); Bernhard TÖPFER, *Volk und Kirche zur Zeit der beginnenden Gottesfriedensbewegung in Frankreich*, Berlin 1957 (Neue Beiträge zur Geschichtswissenschaft, 1) S. 84 ff. Zu Einzelbestimmungen über Kirchengut und heilige Zeiten vgl. HOFFMANN, S. 20 f. und S. 70 ff.; zum Sonderfrieden der Kirchen und Häuser sowie einzelner Personenkreise in den Volksrechten (als Bußgeldbestimmungen) und karolingischen Kapitularien vgl. Heinrich BRUNNER, *Deutsche Rechtsgeschichte*, Bd. 2, bearbeitet von Claudius Freiherr von SCHWERIN, 21928 (ND. Berlin 1958), S. 756 ff.

3 Vgl. HUBERTI, S. 43 ff.; TÖPFER, S. 11 und S. 88 f.; HOFFMANN, S. 1 ff.; vgl. auch Joachim GERNHUBER, *Die Landfriedensbewegung in Deutschland bis zum Mainzer Reichslandfrieden von 1235*, Bonn 1952 (Bonner Rechtswissenschaftliche Abhandlungen, 44) S. 41 ff.

4 Vgl. HUBERTI, S. 228; TÖPFER, S. 79; ACHTER, Sp. 1763.

5 Zu Begriff und Ursprung der *Treuga* vgl. HUBERTI, S. 242 ff. und HOFFMANN, S. 70 ff. Die Unterschiede zwischen *Pax* und *Treuga* behandelt H. E. J. COWDREY, *The Peace and the Truce of God in the Eleventh Century*, in: *Past and Present* 46 (1970) S. 42–67. Zu den Grundlagen der *Treuga* vgl. Lubomir GLEIMAN, *Some Remarks on the Origin of the Treuga Dei*, in: *Etudes d'histoire littéraire et doctrinale*, Montréal-Paris 1962 (Université de Montréal. Publications de l'Institut d'études médiévales, 17) S. 117–37, der zeigen will, daß der Gottesfriede eine Institution ist, und (S. 135) die *Treuga* wohl zu Recht nur als eine Spezifizierung der *Pax* betrachtet.

6 Zu der von einer bestimmten Person gelösten Exkommunikation als einem neuen Element vgl. HUBERTI, S. 45 f., und Viktor ACHTER, *Über den Ursprung der Gottesfrieden*, Krefeld o. J. (1955) S. 9; anders allerdings TÖPFER, S. 15 u. 84.

7 Vgl. HUBERTI, S. 156 ff. Als *sacramentum* war der Eid stets etwas Heiliges. Zum religiösen Charakter des mittelalterlichen Eides vgl. U. KORNBLUM/G. DILCHER, Artikel »Eid«, in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte 1, Sp. 863 ff. Zum Friedenseid jetzt kritisch Theodor KÖRNER, *Iuramentum und frühe Friedensbewegung (10.–12. Jh.)*, Berlin 1977 (Münchener Universitätschriften. Juristische Fakultät. Abhandlungen zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung, 26), der (S. 131) die christliche Motivation des Friedenseides in Westfranken betont, wo der Eid wohl als Reliquieneid geleistet wurde (S. 127 f.). – Körner vertritt die These, daß ein Eid erst in der zweiten Phase der Bewegung (seit Verdun 1019/21) existierte und bald wieder zugunsten eines einfachen Versprechens verschwand. Seine Argumente scheinen insgesamt aber wenig überzeugend: So bleibt es fraglich, ob der Friede nur dort beschworen wurde, wo ausdrücklich ein *sacramentum* bezeugt ist; wäre der Friedenseid von Verdun nicht erhalten, so wüßten wir aus den übrigen Nachrichten auch dort nichts von einem Eid. Es scheint mir auch keineswegs erwiesen, daß der Quellenbegriff *firmare pacem* grundsätzlich keinen Eid beinhaltete (die Wendung deutet zum Beispiel in Limoges 1031, MANSI 19, Sp. 530 D, auf einen Eid vor dem Bischof; auf diesen Text geht Körner jedoch nicht ein) und daß *promittere Deo* nicht einen Eid, sondern nur ein einfaches Versprechen bedeutete: In dem von Andreas von Fleury (wie Anm. 47) S. 193 überlieferten Eid (*iusiurandum*) zum Beispiel »verspricht« (*promitto*) der Erzbischof von Bourges, gegen Friedensbrecher vorzugehen. Ferner schließt ein autoritatives Gebot der Bischöfe, in dem Körner

menhang der Friedensbewegung mit den kirchlichen Massenbewegungen der Zeit, mit dem Pilgerwesen<sup>8</sup>, der Heiligenverehrung und dem Reliquienkult<sup>9</sup>. Dennoch handelte es sich nicht um eine rein geistliche Bewegung. Schon Huberti hat betont, daß auch der französische König, dem die Friedenswahrung ja eigentlich oblag, der Bewegung nicht grundsätzlich fernstand<sup>10</sup>, und Bonnaud-Delamare wies nach, daß der Herzog von Aquitanien (Wilhelm der Große) zeitweise sogar die Führung der Friedenskampagne übernahm<sup>11</sup>; schließlich hat Töpfer den Anteil der Volksmassen an der Bewegung aufgezeigt<sup>12</sup>, nachdem schon Gernhuber die »Aktivierung der Massen« als ein konstituierendes Element des Gottesfriedens bezeichnet hat<sup>13</sup>.

## 2. Der Verlauf der Bewegung

Die Gottesfriedensbewegung ist recht plötzlich entstanden, aber erst in allmählicher Entwicklung ausgereift und verbreitet worden (das Deutsche Reich hat sie bekanntlich erst in den 80er Jahren des 11. Jahrhunderts erreicht). Nach ersten Ansätzen im

zu Recht das konstitutive Element der Frieden erblickt, einen (zusätzlichen) Eid nicht aus. Eide sind in der frühen Gottesfriedensbewegung noch nicht nachweisbar, doch scheint mir ihre Existenz auch nach der Arbeit Körners nicht eindeutig widerlegt. Daß der Eid eher einen Beweis für die Teilnahme als eine Verpflichtung darstellte (so KÖRNER, S. 128), vermag ich ebenfalls nicht einzusehen. Festzuhalten bleibt von Körners Ergebnissen aber, daß der Eid nicht die einzige und wohl auch nicht die entscheidende Verpflichtungsform bildete. Vgl. unten Anm. 233.

8 Zur sozialen und rechtlichen Bedeutung der gerade um die Jahrtausendwende Aufschwung nehmenden Pilgerfahrt vgl. jetzt Ludwig SCHMUGGE, »Pilgerfahrt macht frei« – Eine These zur Bedeutung des mittelalterlichen Pilgerwesens, in: Römische Quartalschrift 74 (1979) S. 16–31, der den Aufschwung des Pilgerwesens mit dem – allerdings überschätzten – rechtlichen Schutz in den Gottesfrieden in Verbindung bringt (S. 18 ff.) (vgl. unten Anm. 126). Zur Bedeutung der Wallfahrt für die Stadtbildung vgl. Edith ENNEN, Stadt und Wallfahrt in Frankreich, Belgien, den Niederlanden und Deutschland, in: Festschrift Matthias Zender, Bd. 2, Bonn 1972, S. 1057–75.

9 Vgl. dazu vor allem TÖPFER (wie Anm. 2) S. 38 ff. u. S. 94 ff., sowie DERS., Reliquienkult und Pilgerbewegung zur Zeit der Klosterreform im burgundisch-aquitaischen Gebiet, in: Vom Mittelalter zur Neuzeit. Festschrift Heinrich Sproemberg, Berlin 1956, S. 420–39. Die Rolle des Apostolats des hl. Martial in den von Ademar von Chabannes behandelten Friedenssynoden von Limoges würdigt auch Daniel F. CALLAHAN, Adémar de Chabannes et la paix de Dieu, in: Annales du Midi 89 (1977) S. 21–43; zur Martiallegende vgl. ferner R. LIMOUZIN-LAMOTHE, Le Diocèse de Limoges des origines à la fin du moyen âge, Strasbourg-Paris 1951, S. 23 ff.

10 Vgl. HUBERTI (wie Anm. 1) S. 140 ff. und HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 66 ff.: 1011 wollte König Robert II. nach Fulbert von Chartres einen Rat – Fulbert spricht von einem *consilium*, nicht von einem *concilium* (vgl. HOFFMANN, S. 66 f.) – *de pace componenda* abhalten. 1023 bemühten sich Robert und Heinrich II. um den Frieden der Kirche in ihren Reichen.

11 Roger BONNAUD-DELMARE, Les institutions de paix en Aquitaine au XI<sup>e</sup> siècle, in: La Paix, Bd. 1, Brüssel 1961 (Recueils de la Société Jean Bodin, 14), S. 415–87; vgl. auch COWDREY (wie Anm. 5) S. 58 ff. – Die Kirche war von Anfang an also nicht alleiniger Träger der Bewegung, wie TÖPFER (wie Anm. 2) S. 88 f. behauptet, der doch andererseits selbst den Anteil des Volkes herausgearbeitet hat.

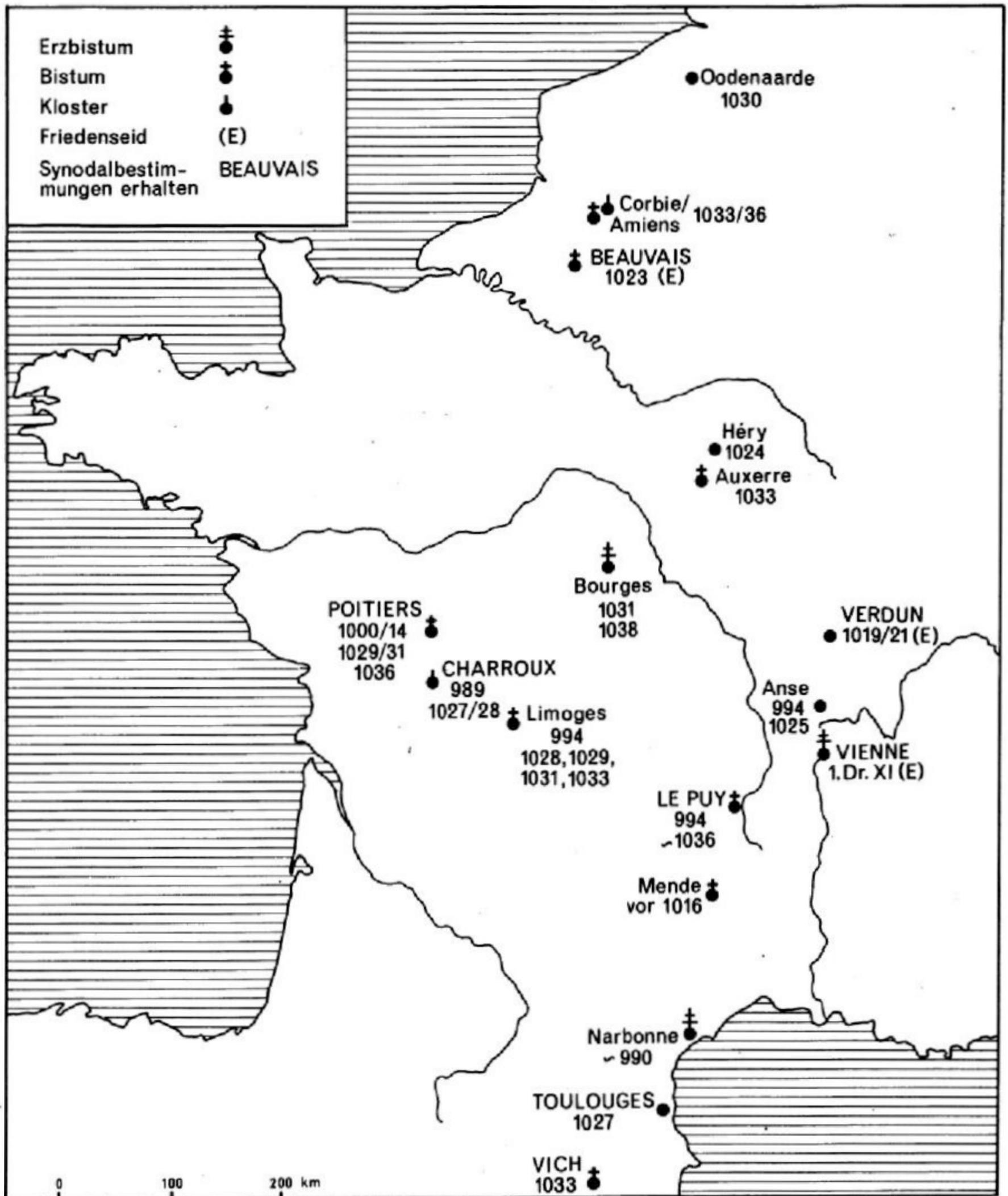
12 TÖPFER (wie Anm. 2) besonders S. 94 ff. – Auf die Aktivität des Volkes hat zuerst Loren C. MACKINNEY, The People and Public Opinion in the Eleventh-Century Peace Movement, in: Speculum 5 (1930) S. 181–206, aufmerksam gemacht (dazu in kritischer Würdigung TÖPFER, S. 81 f.); Carl ERDMANN, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens (1935) (ND Stuttgart 1955) (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, 6) S. 66 f., der den Beitrag der Gottesfriedensbewegung für die Idee des heiligen Krieges untersucht, spricht von der ersten »religiösen Volksbewegung« des Mittelalters.

13 GERNHUBER (wie Anm. 3) S. 47 ff.

Bistum Le Puy in der Auvergne (nach 975) unter Bischof Guido<sup>14</sup> stammen die ältesten, erhaltenen Friedensbestimmungen von einer 989 in Charroux in der Grafschaft Poitou abgehaltenen Provinzialsynode des Erzbischofs Gumbald von Bordeaux<sup>15</sup>. In schneller Folge schlossen sich nun Friedenssynoden in Narbonne (um 890) in der Markgrafschaft Gothien<sup>16</sup>, Limoges (994) im Limousin<sup>17</sup>, Anse bei Lyon (994) im Königreich Burgund<sup>18</sup>, im Bistum Le Puy (994)<sup>19</sup> und nach 1000 dann in Poitiers (1000/14)<sup>20</sup> an.

Betrachtet man die Orte der Friedenssynoden (Karte 1), so ergibt sich das Bild einer punktuellen Verbreitung, wobei offensichtlich bestimmte Konzilsorte bevorzugt wurden. Setzt man aber voraus, daß der Friede jeweils in den Diözesen der anwesenden Bischöfe gelten sollte<sup>21</sup>, so ändert sich das Bild, und wir erkennen, daß

- 14 Chronik von St. Pierre du Puy (ed. DEVIC/VAISSETE, *Histoire générale de Languedoc* Bd. 5, Sp. 15 f.). Dazu HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 16 f. HUBERTI (wie Anm. 1) S. 124 f. und TÖPFER (wie Anm. 2) S. 60 f., beziehen den Bericht auf das Konzil von 994.
- 15 Abgedruckt bei J.D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* Bd. 19, Sp. 89 f.; vgl. Letald von MICY, *Delatio corporis s. Juniani* (*Acta sanctorum OSB saec. IV*, 1, S. 434; zitiert nach MIGNE, PL 137, Sp. 823 ff.). Dazu HUBERTI (wie Anm. 1) S. 34 ff.; TÖPFER (wie Anm. 2) S. 59 f. und 94 f.; BONNAUD-DELAMARE (wie Anm. 11) S. 419 ff.; HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 25 ff.
- 16 Erhalten nur in einem Werk G. Catels von 1633 (gedruckt bei MANSI 19, Sp. 103 f.). Dazu HUBERTI, S. 36 f.; TÖPFER, S. 60 und S. 95; HOFFMANN, S. 24 f.; Elisabeth MAGNOU-NORTIER, *La société laïque et l'église dans la province ecclésiastique de Narbonne (zone Cypyrénéenne) de la fin du VIII<sup>e</sup> à la fin du XI<sup>e</sup> siècle*, Thèse Toulouse 1974, S. 302 ff.
- 17 Erwähnt bei Ademar von Chabannes, *Chronicon* 3,35 (ed. Jules CHAVANON, *Collection de textes* 20, 1897, S. 158) sowie in verschiedenen Predigten, ed. MIGNE PL 141, Sp. 115 ff. (nr. 1–3) und Léopold DELISLE, *Notices sur les manuscrits originaux d'Adémar de Chabannes*, in: *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale* 35, 1896, S. 290 (nr. 34) und S. 293 (nr. 46); vgl. *Translatio beati Martialis de monte Gaudio* (ed. Ernst SACKUR, *Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des 11. Jhs.*, Bd. 1, Halle/S. 1892, ND. Darmstadt 1965, S. 392 ff.); *Miracula s. Viviani* 32 (*Analecta Bollandiana* 8, 1889, S. 272). Dazu HUBERTI (wie Anm. 1) S. 133 ff. (fälschlich zu 997/98); TÖPFER (wie Anm. 2) S. 62 f. und S. 95 ff.; BONNAUD-DELAMARE (wie Anm. 11) S. 426 ff.; HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 27 ff. Der Inhalt des Friedensschlusses ist nicht bekannt.
- 18 Erhalten sind zwei Urkunden für St. Barnard (ed. P. E. GIRAUD, *Essai historique sur l'abbaye de s. Barnard et sur la ville de Romans* 1, 1856, nr. 11, S. 28 ff.) und Cluny (ed. BERNARD/BRUEL, *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny* Bd. 3, Paris 1884, nr. 2255, Sp. 384 ff.; MANSI 19, Sp. 99 ff.). Dazu HUBERTI (wie Anm. 1) S. 37 ff.; HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 46 f., der Anse nicht zu den Gottesfrieden zählt.
- 19 Datierung nach Hoffmann. Erhalten ist ein Schreiben Bischof Guidos an seine Diözesanen (ed. MANSI 19, Sp. 271 f.); vielleicht ist hierauf auch der Bericht der *Miracula s. Viviani* 13 zu beziehen (*Analecta Bollandiana* 8, 1889, S. 263 f.). Dazu HUBERTI (wie Anm. 1) S. 121 ff. (zu 990); TÖPFER (wie Anm. 2) S. 60 ff. und S. 95 (zu 990/93); HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 17 ff.
- 20 Erhalten in einer frühneuzeitlichen Abschrift aus Angoulême (ed. MANSI 19, Sp. 265 ff.). Dazu HUBERTI (wie Anm. 1) S. 135 ff.; TÖPFER (wie Anm. 2) S. 63; BONNAUD-DELAMARE (wie Anm. 11) S. 437 ff.; HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 31 f.
- 21 Dafür gibt es Anzeichen. Wir wissen zum Beispiel durch den Bericht des Bischofs von Cahors auf der Synode von Limoges 1031 (MANSI 19, Sp. 541), daß die Teilnehmer an der Synode von Bourges 1031 anschließend den Frieden in ihrer Diözese durchzusetzen suchten. In Le-Puy (994) galten die Bestimmungen in den Bistümern der anwesenden Bischöfe und in den entsprechenden Grafschaften, in Toulouges (1027) in Bistum und Grafschaft (beide waren nach HOFFMANN, S. 75 f. zwar nicht identisch, doch wurde die Grafschaft vom Bischof verwaltet). In Narbonne (1054) galt der Friede für alle Männer und Frauen in den genannten Bistümern und Grafschaften. Später blieben der Lütticher Friede (1082) und der Kölner Friede (1083) ausdrücklich auf die Kirchenprovinz beschränkt, wie die Ausnahmebestimmung für Reisende beweist (MG Const. 1, nr. 424, S. 604).



die Gottesfrieden dieser ersten Welle ihre räumlichen Schwerpunkte im Westen Aquitaniens (Poitou, Saintonge, Perigord, Limousin, Angoulême, Bordeaux)<sup>22</sup> und in der Auvergne hatten (Karte 2)<sup>23</sup>. Natürlich ist damit noch nichts über ihre tatsächliche Wirksamkeit gesagt.

Eine zweite Welle setzte die Bewegung anscheinend erst in den 20er Jahren des 11. Jahrhunderts fort. Sie hatte ihren Schwerpunkt zunächst in Burgund (Eid von Vienne im 1. Drittel des 11. Jahrhunderts<sup>24</sup>; Synoden von Verdun-sur-le-Doubs 1019/21<sup>25</sup>, Hery<sup>26</sup>, Anse und anderen Orten 1025)<sup>27</sup> und griff, von hier (Verdun) direkt beeinflusst<sup>28</sup>, nun zum ersten Mal auch auf Nordfrankreich über<sup>29</sup> (Eid des Bischofs Warin von Beauvais 1023<sup>30</sup>; Synode von Oodenaarde in Flandern 1030<sup>31</sup>; Friedensschluß zwischen Amiens und Corbie in der Picardie 1033/36<sup>32</sup>; Synode von Auxerre im Herzogtum Burgund 1033)<sup>33</sup>. Mit dieser Phase befassen sich auch die Historien Rodulf Glabers und die *Gesta episcoporum Cameracensium*<sup>34</sup>. Bereits 1027 hatte die Bewegung mit der Synode von Toulouges im Bistum Elne in der Grafschaft

22 Das entspricht der Kirchenprovinz Bordeaux ohne Agen, aber einschließlich Limoges, das in dieser Zeit in seiner Zugehörigkeit zwischen Bordeaux und Bourges schwankte.

23 Während Charroux (989) und Le Puy (994) zwei völlig unterschiedliche Räume repräsentierten, schloß sich Limoges (994) von den Teilnehmern her unmittelbar an Charroux an, weitete den Geltungsbereich nun aber um die Auvergne und das Berry aus. Poitiers (1000/14) war von den Teilnehmern her bis auf den fehlenden Bischof von Périgueux wieder völlig mit Charroux identisch.

24 Ed. Georges DE MANTEYER, *Les Origines de la Maison de Savoie en Bourgogne (910–1060)*. T. 3: *La Paix en Viennois (Anse [17 juin?] 1025) et les additions à la Bible de Vienne (ms. Bern A 9)*, Grenoble 1904 (ND. Genf 1978), S. 91 ff. Dazu HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 47 ff.

25 *Historia episcoporum Autissiodorensium* 49 (ed. L.-M. DURU, *Bibliothèque historique de l'Yonne* Bd. 1, 1850, S. 388; zitiert nach: BOUQUET 10, Sp. 172 A); der Eid ist ediert bei HEFELE/LECLERCQ, *Histoire des conciles* 4,2, Paris 1911, S. 1407 ff. Dazu HUBERTI (wie Anm. 1) S. 156 ff.; TÖPFER (wie Anm. 2) S. 63 ff. und S. 98; HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 51 f. – Die Synode vereinigte – neben anderen Bischöfen (Besançon, Orléans) – sämtliche Bischöfe der Kirchenprovinz Lyon.

26 Berichte der *Historia episcoporum Autissiodorensium* 49 (BOUQUET 10, Sp. 172 A); *Miracula s. Veroli* (AA SS 17. Juni Bd. 3, S. 385 C); *Clarius von Sens, Chronicon s. Petri Vivi Senonensis* (BOUQUET 10, S. 224 D; DURU, *Bibliothèque* 2, S. 502); *Chronicon Autissiodorensis* (BOUQUET 10, S. 275 C); *Miracula s. Bercharii* (ibid., S. 375 B). Dazu HUBERTI (wie Anm. 1) S. 177 ff.; TÖPFER (wie Anm. 2) S. 65 f. und S. 98; HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 52 ff.

27 Erwähnt in der *Vita Hugonis* (von Autun) 27 f. (ed. AA SS 20. April Bd. 2, S. 770 f.); eine Aktennotiz (ohne die Friedensbestimmungen) bei MANSI 19, Sp. 423 f. Dazu TÖPFER, S. 67 und S. 98.

28 Das zeigt TÖPFER (wie Anm. 2) S. 66 f., auf.

29 Vgl. HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 56; Bernhard TÖPFER, *Die Anfänge der Treuga Dei in Nordfrankreich*, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 9 (1961) S. 876–93.

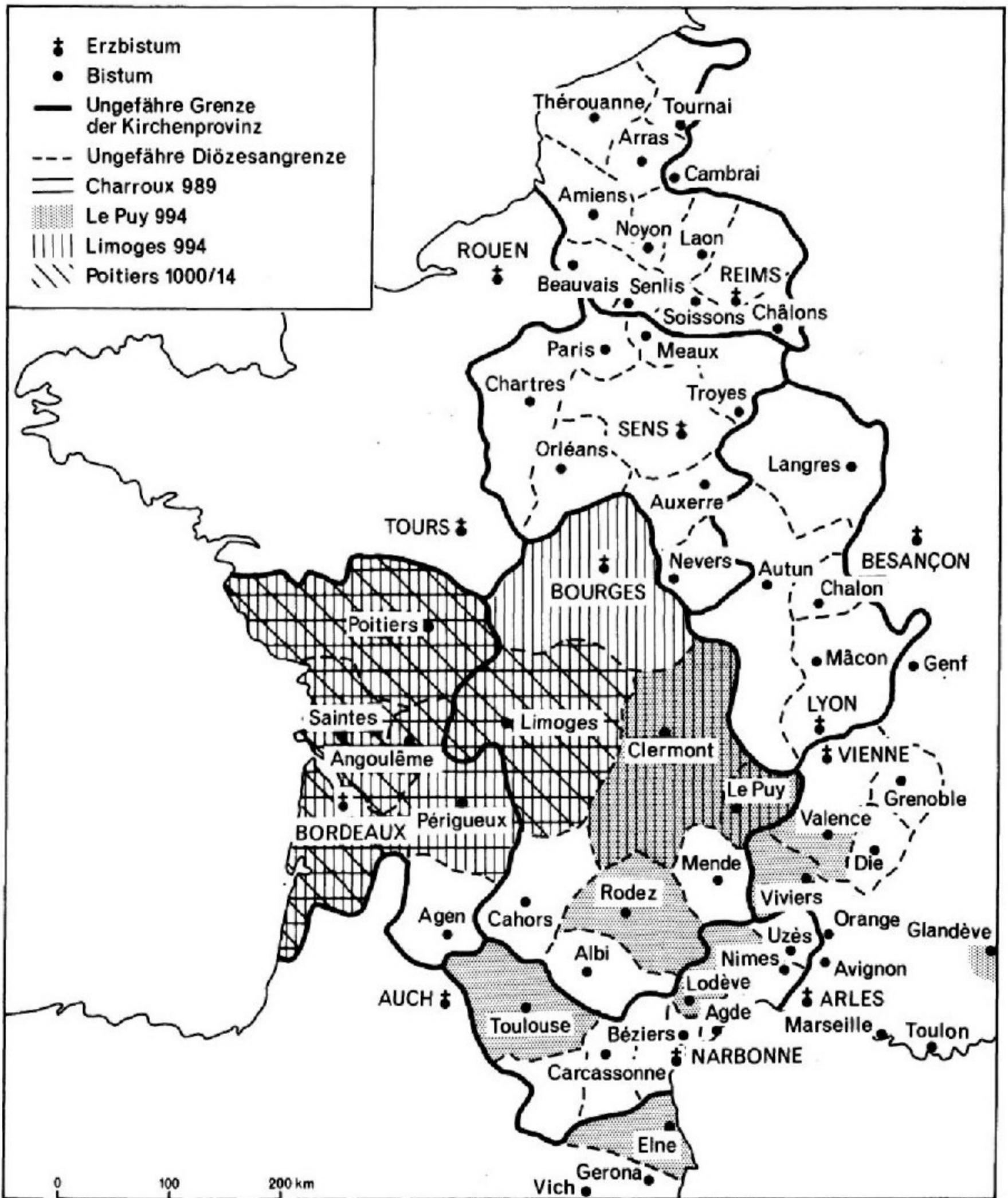
30 Ediert bei HUBERTI, S. 165 ff. (nach Ch. PFISTER, *Etudes sur le règne de Robert le Pieux*, 1885, S. LX ff.); vgl. den Bericht der *Gesta episcoporum Cameracensium* 3,27 (ed. L. C. BETHMANN, *MG SS* 7, S. 474) mit der berühmten Schilderung des Widerstandes Bischof Gerhards I. von Cambrai gegen den Frieden.

31 Zu Quellen und Synode vgl. HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 143 f.

32 Gerald, *Miracula Adalhardi* 4 (ed. O. HOLDER-EGGER, *MG SS* 15, S. 861). Dazu HUBERTI (wie Anm. 1) S. 190 ff.; TÖPFER (wie Anm. 2) S. 74 f.; HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 64 ff.; Roger BONNAUD-DELAMARE, *La Paix d'Amiens et de Corbie au XI<sup>e</sup> siècle*, in: *Revue du Nord* 38 (1956) S. 167–78.

33 Erwähnt im *Chronicon breve Autissiodorensis* (BOUQUET 11, S. 292). Dazu TÖPFER (wie Anm. 2) S. 74 und HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 54.

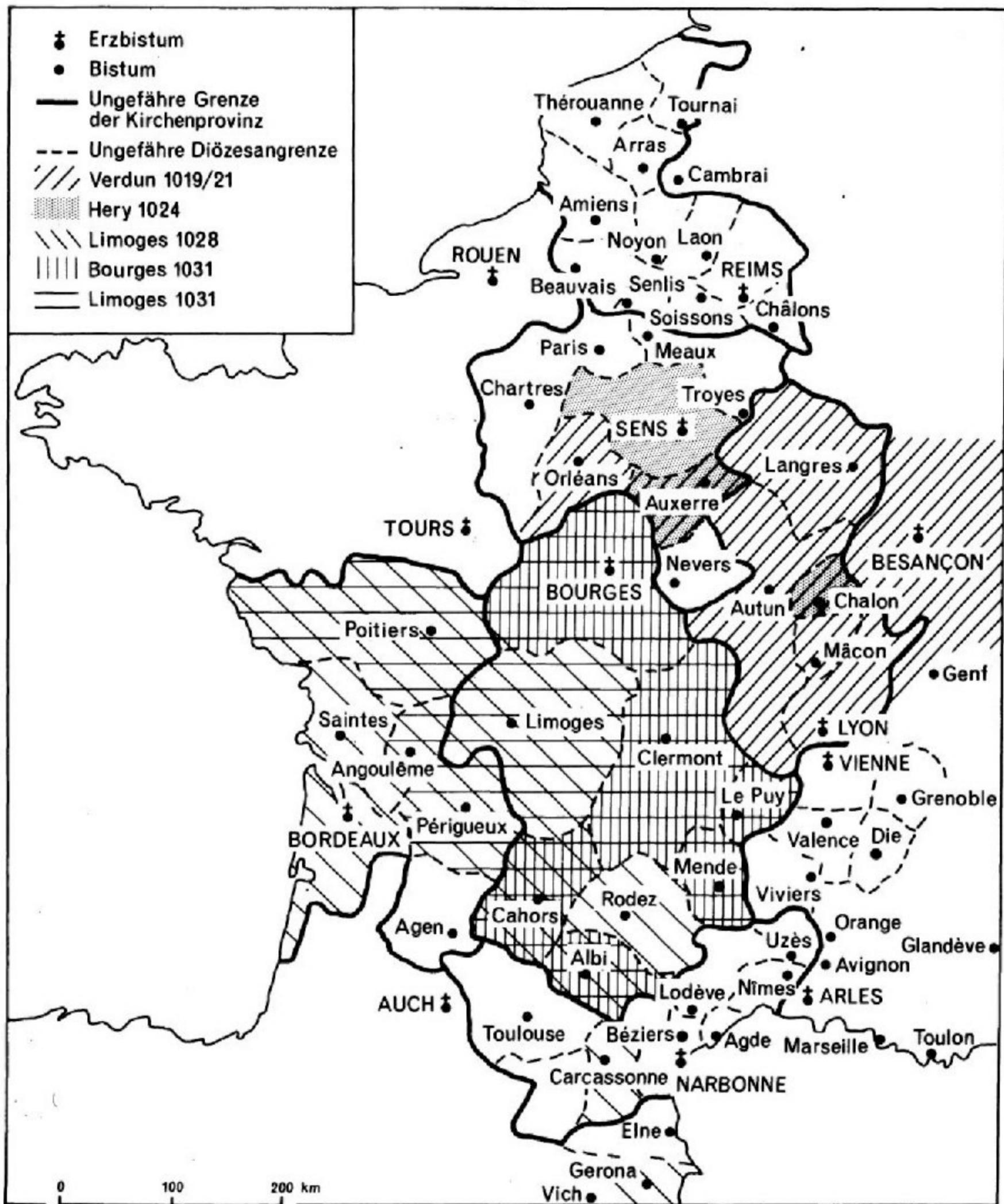
34 Rodulf Glaber, *Historiae* 4,5, 14–17 (ed. Maurice PROU, 1886, S. 103 ff.); *Gesta episcoporum Cameracensium* 3, 52–54 (S. 485 ff.). Zu diesen Berichten vgl. HUBERTI (wie Anm. 1) S. 200 ff.; TÖPFER (wie Anm. 2) S. 73 ff. und S. 101 f.; HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 54 ff.



Roussillon erstmals die Grafschaft Barcelona erreicht<sup>35</sup>; dieser begrenzte, ganz auf das Bistum Elne zugeschnittene<sup>36</sup> Friede ist berühmt geworden, weil hier erstmals Ansätze zu einer Treuga zu finden sind. Im Jahre 1033 fand dann in Vich eine Friedenssynode statt<sup>37</sup>. Jetzt erst wurde die Bewegung auch in Aquitanien fortgesetzt (Synoden von Charroux 1027/28<sup>38</sup>; Limoges 1028<sup>39</sup>, 1029<sup>40</sup>, 1031<sup>41</sup> und 1033<sup>42</sup>; Poitiers 1029/31<sup>43</sup>; Bourges 1031<sup>44</sup>; Le Puy wohl 1036 [1031/49]<sup>45</sup>; Poitiers 1036<sup>46</sup>; Bourges 1038<sup>47</sup>, wo erstmals eine regelrechte Friedensmiliz aufgestellt wurde).

Betrachten wir wieder die Diözesen der teilnehmenden Bischöfe (Karte 3)<sup>48</sup>, so erkennen wir in dieser zweiten Welle eine Ausweitung der Bewegung auf das Herzogtum Burgund und den Süden Aquitaniens (Cahors, Rodez, Mende, Albi),

- 35 Synodalakten bei MANSI 19, Sp. 483f. Dazu HUBERTI (wie Anm. 1) S. 234ff.; Eugen WOHLHAUPTER, Studien zur Rechtsgeschichte des Gottes- und Landfriedens in Spanien, Heidelberg 1933 (Deutschrechtliche Studien, 14,2), S. 331ff.; TÖPFER (wie Anm. 2) S. 68f.; HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 74ff.; MAGNOU-NORTIER (wie Anm. 16) S. 304. – Toulouges bedeutete nicht die erste spanische Beteiligung, wie Wohlhaupter annimmt, denn der Bischof von Elne war bereits 994 in Le Puy anwesend.
- 36 Teilnehmer war hier Bischof Oliba von Vich, der den auf Pilgerfahrt befindlichen Berengar III. von Elne vertrat, mit Mitgliedern des Domkapitels, darunter dem Erzpriester Udalgar, dem Erzdiakon Gauzelin, dem Sakristan Ellemar und dem Kantor Gauzbert.
- 37 Akten (Abschrift von 1766) bei HOFFMANN (wie Anm. 1) Anlage 3 (S. 260ff.). Dazu HOFFMANN, S. 77ff.
- 38 Erwähnt bei Ademar, Chronicon 3,69 (wie Anm. 17) S. 194. Dazu HUBERTI (wie Anm. 1) S. 183f.; TÖPFER (wie Anm. 2) S. 69; BONNAUD-DELAMARE (wie Anm. 11) S. 447ff.; HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 33.
- 39 Vgl. Ademar, Sermo 46 (DELISLE, wie Anm. 17, S. 293, und SACKUR 2, wie Anm. 17, nr. 9, S. 485). Der Bezug dieser Predigt ist allerdings nicht eindeutig.
- 40 Ademar, Sermo 40 (DELISLE S. 291 und SACKUR 2, nr. 3, S. 483f.).
- 41 Akten bei MANSI 19, Sp. 507ff.; Sermo 38 (DELISLE S. 291).
- 42 Vgl. Ademar, Sermo 46 (DELISLE S. 293ff. und SACKUR 2, nr. 9, S. 487). Zu den Synoden von Limoges vgl. HUBERTI (wie Anm. 1) S. 211ff. (zu 1031); TÖPFER (wie Anm. 2) S. 69ff. und S. 98ff.; BONNAUD-DELAMARE (wie Anm. 11) S. 459ff.; HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 34ff.; CALLAHAN (wie Anm. 9) S. 28ff.; LIMOUZIN-LAMOTHE (wie Anm. 9) S. 71ff.
- 43 Chronicon s. Maxentii a. 1032 (ed. MARCHEGAY/MABILLE, Chroniques des églises d'Anjou, 1869, S. 391); Chartularnotiz (ed. Alfred RICHARD, Chartes et documents pour servir à l'histoire de l'abbaye de St-Maixent, Archives historiques du Poitou 16, 1886, nr. 91, S. 109ff., zitiert nach: MANSI 19, Sp. 495ff.). Dazu HUBERTI (wie Anm. 1) S. 181ff.; TÖPFER (wie Anm. 2) S. 72f.; BONNAUD-DELAMARE (wie Anm. 11) S. 451ff.; HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 33ff.
- 44 Erwähnt in den Synodalakten zu Limoges 1031; die überlieferten Akten von Bourges (MANSI 19, Sp. 501ff.) enthalten keine Friedensbestimmungen. – Dazu HUBERTI (wie Anm. 1) S. 185ff.; BONNAUD-DELAMARE (wie Anm. 11) S. 457f.; HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 35f.
- 45 Erwähnt in den Miracula s. Privati 7 (ed. Clovis BRUNEL, Collection de textes 46, Paris 1912, S. 14). Dazu TÖPFER (wie Anm. 2) S. 74 und S. 102; HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 41.
- 46 Erwähnt im Chronicon s. Maxentii a. 1036 (ed. MARCHEGAY/MABILLE, wie Anm. 43, S. 392; MANSI 19, Sp. 579). Dazu HUBERTI (wie Anm. 1) S. 210f.; TÖPFER (wie Anm. 2) S. 74; BONNAUD-DELAMARE (wie Anm. 11) S. 473f.; HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 34.
- 47 Bericht des Andreas von Fleury, Miracula s. Benedicti 5,2–4 (im Codex Vaticanus; ed. Eugène DE CERTAIN, 1858, S. 192ff.). Dazu HUBERTI, S. 216ff.; TÖPFER, S. 78; BONNAUD-DELAMARE, S. 474ff.; zu den Hintergründen vgl. Joachim WOLLASCH, Königtum, Adel und Klöster im Berry während des 10. Jhs., in: Neue Forschungen über Cluny und die Cluniazenser, hg. Gerd TELLENBACH, Freiburg 1959, S. 52f.
- 48 Wieder repräsentieren von den teilnehmenden Bischöfen her Verdun (1021/22) und Limoges (1028) zwei völlig getrennte Bereiche. Bourges (1031) fügte eine dritte Region hinzu (Berry und Auvergne); Limoges (1031) vereinigte einen Teil der Teilnehmer von Limoges (1028) und Bourges (1031).



aber auch eine Gewichtsverlagerung auf das Berry und die Auvergne (neben dem nördlichen Teil Aquitaniens).

Mit der *Treuga Dei* trat nun ein neues Element in die Gottesfriedensbewegung ein<sup>49</sup>, das bei aller Kontinuität deren Charakter nicht unwesentlich veränderte und uns berechtigt, die Übersicht hier abubrechen, da wir uns hauptsächlich mit dieser ersten Phase beschäftigen wollen, wengleich immer wieder auch Vorgriffe auf spätere Frieden nützlich und nötig sein werden, um uns den Blick für die Einordnung dieser frühen Phase in die gesamte Friedensbewegung nicht zu verstellen<sup>50</sup>. Kluckhohn<sup>51</sup> hatte den eigentlichen Gottesfrieden überhaupt erst mit der *Treuga Dei* beginnen lassen wollen, doch wird die Zugehörigkeit der früheren Friedensbeschlüsse zu der Bewegung heute zu Recht nicht mehr bestritten<sup>52</sup>.

### 3. Forschungsstand und Fragestellung

Die Gottesfriedensbewegung, die ohne Zweifel zu den wichtigsten und hervorstechendsten Erscheinungen des 11. Jahrhunderts zählt, ist mehrfach behandelt worden. Nach frühen Überblicken von deutschen und französischen Historikern (1857)<sup>53</sup> verfolgte zuerst Huberti 1892 (wie Anm. 1) vom rechtsgeschichtlichen Standpunkt aus umfassend die Entwicklung des französischen Gottesfriedens und schuf mit seinem Werk schon durch die Sammlung und Verarbeitung des Materials die Grundlage für jede weitere Forschung, wengleich er die Entwicklungslinien vielfach zu geradlinig zeichnete und die verschiedenen, nahezu gleichzeitigen Typen der Friedensschlüsse als eine Entfaltung der Bewegung kennzeichnete<sup>54</sup>. Molinié untersuchte 1912 die Organisation der französischen Friedensbündnisse<sup>55</sup>. Gleichzeitig behandelte Görris in großem Überblick die Gottesfrieden vor dem Hintergrund der

49 Die erste entwickelte *Treuga* mit langen Friedenszeiten um Weihnachten, Ostern und Pfingsten und an zahlreichen Kirchenfesten stammt aus Vich (1033) (oben Anm. 37); in den Zeiten der *Treuga* wurden hier die Bußen verdoppelt. In Amiens/Corbie (1033/36) ist von einem Frieden während der ganzen Woche die Rede, doch mochte es sich dabei eher um eine einmalige Friedenswoche als um einen Dauerfrieden handeln; vgl. HOFFMANN, S. 65f. gegen GÖRRIS (wie Anm. 56) S. 149. Dagegen hatte TÖPFER (wie Anm. 2) bereits in den 30er Jahren eine Tendenz zu einem absoluten Frieden erkennen wollen.

50 Von den im folgenden erwähnten späteren französischen Frieden seien hier die Druckorte angegeben: Montriond (vor 1037; MG Const. 1, nr. 421, S. 599); Arles (1037/41: *ibid.*, nr. 419, S. 596f.); St. Gilles (1041/42: MANSI 19, Sp. 843f.); Caen (1042/43: *ibid.*, Sp. 597ff.); Narbonne (1054: *ibid.*, Sp. 827ff.); Toulouges (1062/66: *ibid.*, Sp. 1041 ff., in der Überlieferung von Barcelona, und HUBERTI, wie Anm. 1, S. 333ff.); Vich (1063/68: MANSI 19, Sp. 1073ff.); Soissons (1083/95: ed. H. WASSERSCHLEBEN, in: Zs. der Savigny-Stiftung für Rechtsgesch., Germ. Abt. 12, 1891, S. 113ff.).

51 August KLUCKHOHN, *Geschichte des Gottesfriedens*, Leipzig 1857 (ND. Aalen 1966) S. 41.

52 So schon Ernest SEMICHON, *La paix et la trêve de Dieu. Histoires des premiers développements du Tiers-Etat par l'Eglise et les associations*, Paris 1857 (<sup>2</sup>1869), S. 1ff. Vgl. HUBERTI (wie Anm. 1) S. 219ff., der (S. 225) von »einem sich entwickelnden und einem entwickelten Zustand« spricht; TÖPFER (wie Anm. 2) S. 6; HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 3.

53 Gemeint sind die Arbeiten von KLUCKHOHN (wie Anm. 51) und SEMICHON (wie Anm. 52)

54 Zu Darstellung und Arbeitsweise vgl. die kritische, aber viel zu polemische Besprechung von L. WEILAND, in: Zs. der Savigny-Stiftung für Rechtsgesch., Germ. Abt. 14 (1893) S. 152ff.

55 Georges MOLINIÉ, *L'organisation judiciaire, militaire et financière des associations de la paix. Etude sur la paix de la Trêve de Dieu dans le Midi et le centre de la France*, Thèse Toulouse 1912.

Idee und Praxis des allgemeinen und des Privatkriegs<sup>56</sup>. Nach übergreifenden oder regional begrenzten Arbeiten<sup>57</sup> und dem rechtsgeschichtlich anregenden kurzen Beitrag Aichters (wie Anm. 6) brachte dann die Dissertation Töpfers von 1957 (wie Anm. 2) mit der Frage nach den Zusammenhängen zwischen Gottesfriedens- und religiöser Volksbewegung wieder neue Aspekte in die Diskussion<sup>58</sup>. Schließlich hat Hoffmann in seiner Habilitationsschrift von 1964 (wie Anm. 1) das Thema noch einmal umfassend behandelt, indem er die einzelnen Gottesfrieden in ihren landschaftlichen und politischen Bezügen vorstellte. Seither sind grundlegende Arbeiten nicht mehr erschienen<sup>59</sup>, so daß es, gerade bei Hoffmanns weitgehendem Verzicht auf eine strukturelle Auswertung seines reichhaltigen Materials, wünschenswert erscheint, noch einmal nach den charakteristischen Merkmalen gerade der frühen Phase der Gottesfriedensbewegung bis zum Auftreten der Treuga zu fragen, um das Wesen dieser Bewegung zu erfassen; da man sie stets als Beginn einer langen Entwicklung betrachtet und meist als Vorstufe der Treuga einerseits und der Landfrieden andererseits behandelt und infolgedessen vor allem den zukunftsweisenden Elementen Aufmerksamkeit geschenkt hat, ist es gerade hier angebracht, die frühe Gottesfriedensbewegung einmal von ihren eigenen Voraussetzungen her zu untersuchen und nach ihren unmittelbaren Zielen und Inhalten zu fragen, die ihrerseits wiederum bestimmten Ursachen und Anlässen entsprungen sind. Betrachten wir zunächst die herrschenden Lehrmeinungen.

#### 4. Ursachen und Ziele der Friedensbewegung im Licht der Forschung in ihrem Verhältnis zu neuen Erkenntnissen der französischen Verfassungs- und Sozialgeschichte

##### a. Die politische und gesellschaftliche Situation und die Ziele der Friedensbewegung nach der herrschenden Meinung

Als eigentliche Ursache der Gottesfriedensbewegung gilt allgemein der Verfall der Staatsgewalt und das Versagen der öffentlichen Ordnung gerade in Frankreich im 10. Jahrhundert<sup>60</sup>; nicht zufällig sind die Gottesfrieden danach im Süden Frankreichs

56 Gerhard C. W. GÖRRIS (S. J.), *De denkkebeelden over oorlog en de bemoeiingen voor vrede in de elfde eeuw*, Diss. Leiden. Nijmegen 1912.

57 Einen Überblick über die deutschen Frieden gab Ludwig QUIDDE, *Histoire de la paix publique en Allemagne au Moyen Age*, Paris 1929. Vgl. neben ERDMANN zur Kreuzzugs-idee (wie Anm. 12) und WOHLHAUPTER über Spanien (wie Anm. 35) die zahlreichen verstreuten Aufsätze BONNAUD-DELMARRES; von übergreifendem Charakter – neben dem in Anm. 11 genannten Titel – vor allem: *Fondement des institutions de paix au XI<sup>e</sup> siècle*, in: *Mélanges Louis Halphen*, Paris 1951, S. 19–26, zu den geistigen Grundlagen der Friedensbewegung. Vgl. auch das Sammelwerk: *La Paix* (Recueils de la Société Jean Bodin, 14), Brüssel 1961.

58 Einen Zusammenhang hatte hier schon MACKINNEY (wie Anm. 12) skizziert.

59 Erwähnenswert zu Einzelproblemen sind: Georges DUBY, *Les laïcs et la paix de Dieu*, in: *I laici nella »societas christiana« dei secoli XI e XII*, Milano 1966, S. 448–61 (zitiert nach dem Wiederabdruck in: DERS., *Hommes et structures du moyen âge. Recueil d'articles*, Paris 1973, S. 227–40); ferner die Aufsätze von COWDREY (wie Anm. 5) und ENGELS (wie Anm. 84) sowie die Arbeit KÖRNER (wie Anm. 7) zum Friedenseid.

60 Vgl. HUBERTI (wie Anm. 1) S. 25 ff.; TÖPFER (wie Anm. 2) S. 7 ff.; HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 11 ff. – Bekannt ist der Vorwurf der *imbecillitas regis* in den *Gesta episcoporum Cameracensium* (wie Anm. 30) 3,27 (S. 474), unter der der *status regni* litt und die Rechte ins Wanken gerieten (*iura confundi*). Die

entstanden<sup>61</sup>, der dem auf seine Krondomäne beschränkten kapetingischen Königtum nahezu völlig entglitten war<sup>62</sup>: In den Provinzen suchten die großen Herren ihre Macht zu erweitern<sup>63</sup>; kennzeichnend dafür war der nun in großem Ausmaß betriebene Burgenbau<sup>64</sup> im Zusammenhang mit der Entstehung des Rittertums<sup>65</sup>. Die Tendenz zur »territorialen Zerstückelung« (Lemarignier)<sup>66</sup> und zum Auseinanderbrechen des »pagus« und der Grafschaften<sup>67</sup> stärkte die Macht der Vizegrafen, Burgherren (Kastellane)<sup>68</sup> und Immunitäten und führte zur Entstehung der großen Seigneu-

Miracula s. Veroli berichten zu Hery (1024) ebenfalls, bei der versagenden Königsgewalt (*pro regis districtio*) habe die Furcht vor Gott und den Heiligen zum Frieden gerufen (so Hoffmann, wie Anm. 1, S. 53); die Aussage erhält allerdings dadurch einen völlig anderen Stellenwert, daß der König selbst diese Worte spricht.

61 Vgl. TÖPFER (wie Anm. 2) S. 88 f.

62 Vgl. den Überblick von Karl Ferdinand WERNER, in: Handbuch der Europäischen Geschichte 1, 1976, S. 765 ff.; den Niedergang des kapetingischen Königtums behandelt Jean-François LEMARIGNIER, *Le gouvernement royal aux premiers temps capétiens (987–1108)*, Paris 1965 (anhand der Urkunden); vgl. DERS., *Structures monastiques et structures politiques dans la France de la fin du X<sup>e</sup> et des début du XI<sup>e</sup> siècle*, in: *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, Spoleto 1957 (Settimane di studio, 4), besonders S. 360 f. zum Rückzug der kapetingischen Könige aus Südfrankreich, wo keine Königsurkunden mehr ausgestellt wurden; im Überblick DERS., *La France médiévale: Institutions et société*, Paris 1970 (Collection U. Série »Histoire médiévale«), S. 110 ff. und S. 153 ff.

63 Genauere Kenntnisse verdanken wir vor allem einer Reihe regionalgeschichtlicher Arbeiten; grundlegend (zu Mâcon): Georges DUBY, *La société aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles dans la région mâconnaise*, Paris 1953 (ND 1971) (Bibliothèque générale de l'École Pratique des Hautes Etudes. VI<sup>e</sup> section); zu Narbonne: MAGNOU-NORTIER (wie Anm. 16); zu Poitou: Georges Thomas BEECH, *A Rural Society in Medieval France. The Gâtine of Poitou in the eleventh and twelfth centuries*, Baltimore 1964 (The John Hopkins University. Studies in Historical and Political Science 82,1); zu Katalanien: Pierre BONNASSIE, *La Catalogne du milieu du X<sup>e</sup> à la fin du XI<sup>e</sup> siècle. Croissance et mutations d'une société*, Toulouse (1975) (Publications de l'Université de Toulouse A 23); zum Berry: Guy DEVAILLY, *Le Berry du X<sup>e</sup> siècle au milieu du XIII<sup>e</sup>. Etude politique, religieuse, sociale et économique*, Paris 1973; übergreifend: Archibald R. LEWIS, *Southern French and Catalan Society, 718–1050*, Austin/Texas 1965.

64 Vgl. dazu LEWIS (wie Anm. 63) S. 292 ff.; Marcel GARAUD, *Les châtelains de Poitou et l'avènement du régime féodal. XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, Poitiers 1964 (Mémoires de la Société des Antiquaires de l'Ouest 4,8) S. 15 ff.; Philippe WOLFF, *Histoire du Languedoc*, Toulouse 1967 (Univers de la France) S. 137. Während GARAUD, S. 16 f. den Burgenbau auf die Normanneneinfälle zurückführt, sieht LEWIS, S. 292, keinen Zusammenhang mit einer äußeren oder inneren Bedrohung.

65 So LEWIS, S. 299 ff. Zu den Anfängen des Rittertums gerade in dieser Zeit vgl. DUBY (wie Anm. 63) S. 191 ff.; DERS., *Les origines de la chevalerie*, in: *Ordinamenti militari in occidente nell'alto medioevo*, Bd. 2, Spoleto 1968 (Settimane di Studio, 15) (zitiert nach der deutschen Übersetzung: *Die Ursprünge des Rittertums*, in: *Das Rittertum im Mittelalter*, hg. Arno BORST, Wege der Forschung 349, Darmstadt 1976, 3. 349–69). Zum Ritterbegriff vgl. Johann JOHRENDT, »Milites« und »militia« im 11. Jh. Untersuchungen zur Frühgeschichte des Rittertums in Frankreich und Deutschland, Diss. Erlangen-Nürnberg 1971; P. VAN LUYN, *Les milites dans la France du XI<sup>e</sup> siècle*, in: *Le Moyen Age* 77 (1971) S. 5–51, 193–238.

66 Die Ausbildung größerer Fürstentümer gelang hier nach LEWIS (wie Anm. 63) S. 351 ff. wegen der erblichen Zerstückelung der Güter und der Vergabe an Untergebene und Vasallen noch nicht.

67 Vgl. LEMARIGNIER, *France* (wie Anm. 62) S. 114 ff.; DUBY (wie Anm. 63) S. 137 ff.; DEVAILLY (wie Anm. 63) S. 109 ff. und S. 169 ff. (Berry); Cinzio VIOLANTE, *Das clunianensische Mönchtum in der politischen und kirchlichen Welt des 10. und 11. Jhs.* (zuerst 1960), in: *Cluny, Beiträge zu Gestalt und Wirkung der cluniazensischen Reform*, hg. Helmut RICHTER, Darmstadt 1975 (Wege der Forschung, 241) S. 155 ff.

68 Vgl. GARAUD (wie Anm. 64) zu Poitou (Vizegrafschaften entwickelten sich wohl schon im 9. Jh., ebd. S. 7); Jean RICHARD, *Histoire de la Bourgogne*, Toulouse 1978 (Univers de la France) S. 138 f. – Vizegrafschaften und Kastellanate wurden in einer Familie erblich; vgl. GARAUD, S. 71 ff.; zum

rien (seigneuries banales)<sup>69</sup>, während das Lehnswesen andererseits dadurch an Wirksamkeit verlor, daß die Vasallen mehrere Seigneurs hatten<sup>70</sup>, und man hat sogar von einer »feudalen Anarchie« gesprochen<sup>71</sup>. In dieser Zeit des Umbruchs konnten Kämpfe zwischen den einzelnen Herren nicht ausbleiben; Ruhe und Frieden wurden durch Adelsfehden gestört und von keiner höheren Gewalt mehr garantiert. Achter sieht daher in der Funktionsunfähigkeit des Rechts, in der Wirkungslosigkeit der weltlichen Gerichtsbarkeit die Hauptursache der Gottesfrieden<sup>72</sup>. Hinter diesen Vorgängen wirkten soziale Veränderungen auch im Bereich der unteren Schichten: Die Gesellschaft auf dem Land war in Bewegung geraten, die Lage der bäuerlichen Bevölkerung gespannt, und die Bauern waren durch die Fehden besonders in Mitleidenschaft gezogen. Töpfer sucht die Ursachen für die Volksbewegungen daher in solchen strukturellen Wandlungen.

Aus dieser Situation leitete die Forschung die Ziele der Friedensbewegung ab<sup>73</sup>: Die Kirche sei an die Stelle der versagenden Staatsgewalt getreten<sup>74</sup> und habe die öffentliche Ordnung und das Recht – gegen die aufstrebenden neuen Gewalten – wiederherstellen wollen. Ihr Hauptangriffsziel sei dabei die Fehde gewesen<sup>75</sup>.

Turenne Jacques BOUSSARD, *Les origines de la vicomté de Turenne*, in: *Mélanges René Crozet* Bd. 1, Poitiers 1966, S. 101–109.

69 Vgl. LEMARIGNIER, *France* (wie Anm. 62) S. 114ff.; GARAUD (wie Anm. 64) S. 111ff.

70 Vgl. LEMARIGNIER, *France* (wie Anm. 62) S. 140ff.

71 DERS., *Structures* (wie Anm. 62) S. 381f., nennt drei Ursachen der Gottesfriedensbewegung: die feudale Anarchie, die territoriale Zerstückelung und den Niedergang des Königtums.

72 ACHTER (wie Anm. 6) S. 12f. Vgl. auch GÖRRIS (wie Anm. 56) S. 87ff. Wenn ACHTER (wie Anm. 1) Sp. 1763f., die Neuorientierung allerdings grundsätzlicher sieht und erst in den Gottesfrieden eine neue Sakralisierung des Rechts im christlichen Sinn nach einem Zerbrennen der paganen Rechtsordnung erblickt, so ist damit der staatlich-kirchlichen Ordnung der Karolingerzeit doch zu sehr Gewalt angetan.

73 HUBERTI (wie Anm. 1) S. 228 nennt drei Ziele der frühen Bewegung: den Sonderfrieden der Kirche, den Schutz der Bauern und ihres Gutes sowie die Organisation des Privatkriegs über den Weg der ordentlichen Gerichtsbarkeit.

74 Nach TÖPFER (wie Anm. 2) S. 18 waren die kirchlichen Synoden in dieser Zeit überhaupt zum Träger der öffentlichen Ordnung geworden. LEMARIGNIER, *Structures* (wie Anm. 62) S. 381f., stellt als Voraussetzung fest, daß dem Niedergang der politischen eine Erneuerung der monastischen Strukturen parallel lief. – Zur möglichen Berechtigung der Bischöfe, die Bewegung zu initiieren, und zu ihrem göttlichen Auftrag, Frieden zu schaffen, vgl. HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 39f. HUBERTI (wie Anm. 1) S. 51 hatte die Frage mit der Machtposition der Kirchenfürsten beantwortet; ACHTER (wie Anm. 6) S. 13ff. hatte darauf hingewiesen, daß Recht stets eine religiöse Angelegenheit war.

75 Vgl. schon SEMICHON (wie Anm. 52) S. 1ff.; HUBERTI (wie Anm. 1) S. 119f.; GÖRRIS (wie Anm. 56) S. 132f.; WOHLHAUPTER (wie Anm. 35) S. 327 (die »pax« wollte Personen und Eigentum der wehr- und waffenlosen Stände vor der Fehde schützen, die Treuga richtete sich gegen die Fehde selbst); TÖPFER (wie Anm. 2) S. 68 mit Anm. 71 und S. 107 (im Gegensatz zum deutschen Frieden stand in der frühen französischen Gottesfriedensbewegung die Einschränkung der Fehdeführung vollkommen beherrschend im Vordergrund; die Geistlichkeit habe dem Fehdewesen offen den Kampf angesagt. TÖPFER stellt das trotz seiner S. 68 formulierten Erkenntnis fest, die Fehde sei keineswegs verboten worden); HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 56f. zu Beauvais (Ziel war es, die Fehde so weit zu beschränken, daß die abhängige Landbevölkerung nicht zu leiden hatte). TÖPFER, S. 76 nahm vor allem für die Zeit um 1033 Bemühungen um einen absoluten Frieden unter Beseitigung des Fehdewesens an, doch hat ihm HOFFMANN, S. 66 hier widersprochen. – Tatsächlich sind auch alle Bemühungen der späteren Landfrieden, die Fehde zu beseitigen, gescheitert (vgl. Otto BRUNNER, *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter*, Wien-Wiesbaden 1959, S. 18), weil die Fehde als Mittel des Rechtswegs wie der Politik zum Wesen des mittelalterlichen Staates überhaupt gehörte (ibid., S. 106ff.). Zum rechtlichen Charakter der Fehde, die trotz mancher

### b. Die lokalen Gewalten und ihr Anteil an der Friedensbewegung

Nun würde man den Charakter des Gottesfriedens unangemessen eingrenzen, wenn man sein Ziel auf die Bekämpfung der Fehde beschränkte<sup>76</sup>, zumal bereits Achter zu Recht darauf verwies, daß die Fehde anfangs kaum erwähnt wurde<sup>77</sup>. Trotz des unbestreitbaren Zusammenhangs zwischen der Gottesfriedensbewegung und den sich wandelnden Strukturen in Verfassung und Gesellschaftsordnung dürften diese Zielsetzungen nach den Ergebnissen der neueren verfassungsgeschichtlichen Forschung zumindest zu einseitig gesehen sein: Einen »Zerfall der Ordnung« wird man heute nicht einfach mehr mit der Schwäche des Königtums erklären können, denn an die Stelle des Herrschers traten allmählich die (vasallitisch?) an den König gebundenen, faktisch jedoch unabhängigen Fürsten; sie mediatisierten dessen Kontakt zu den Vasallen der Landesherren. Neuere Forschungen haben gerade die Fürstentümer als Elemente eines neuen Staatsaufbaus erwiesen, die keineswegs eine feudale Anarchie förderten, sondern bestrebt waren, eine Zersplitterung der Territorien abzuwehren<sup>78</sup>, auch wenn es sich vorerst noch um Ansätze handeln mochte<sup>79</sup>. Aber auch auf der unteren Ebene fehlte eine Rechtsordnung nicht völlig, bildeten die Vizegraven, Kastellane und Seigneurs vielmehr eine »neue Regierung«<sup>80</sup>. Es handelte sich insgesamt also eher um eine Zeit der Umverteilung der Macht als der völligen Unordnung; von einem Fehlen jeglicher Staatsgewalt kann keine Rede sein.

Damit rückt aber auch die Rolle der Kirche in ein neues Licht, und man wird zunächst fragen müssen, ob sie mit Hilfe der Gottesfrieden gegen die neuen Konstellationen ankämpfte. Schon Hoffmann stellte fest, daß die Gottesfrieden sich

Versuche, sie zu beschränken, stets grundsätzlich anerkannt blieb, vgl. HUBERTI S. 14ff.; GERNHUBER (wie Anm. 3) S. 7ff.; BRUNNER, S. 1–110; E. KAUFMANN, Artikel »Fehde«, Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte 1 (1971), Sp. 1083–93.

76 Hatte man das Ziel früher in einer Abschaffung der Fehde sehen wollen, so spricht man heute eher von einer Einschränkung und Zurückdrängung der Fehden durch die Friedensbeschlüsse. So stellt gegen HUBERTI (wie Anm. 1) S. 169f., in Beauvais zeige sich das Bestreben, die Fehde indirekt aufzuheben, auch TÖPFER (wie Anm. 2) S. 68 fest, die Fehde sei keineswegs völlig verboten, sondern zur Privatangelegenheit der waffentragenden Schichten gemacht worden, und HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 52 schreibt, man habe der Fehde nicht gänzlich abgeschworen. Nach GLEIMAN (wie Anm. 5) S. 126f. war das Ziel nicht die Abschaffung, sondern die Regulierung der Fehde. HUBERTI selbst spricht S. 119 bereits von »indirekten Beschränkungen der Fehde«.

77 ACHTER (wie Anm. 6) S. 8ff. (die ältesten Urkunden erwähnen die Fehde nicht) und S. 16f. (die Fehde als Basis erschöpft nicht den Zweck der Gottesfrieden); DERS. (wie Anm. 1) Sp. 1763. Bereits BONNAUD-DELMARE, Fondement (wie Anm. 57) S. 22, stellt fest, daß der Gottesfriede sich nicht nur gegen den Krieg, sondern gegen alle Formen der Unordnung wandte.

78 Vgl. WERNER (wie Anm. 62) S. 767; DERS., Untersuchungen zur Frühzeit des französischen Fürstentums (9.–10. Jh.) in: Welt als Geschichte 18 (1958) S. 256–89; 19 (1959) S. 146–93; 20 (1960) S. 87–119, zu Nordfrankreich (Anjou, Maine, Krondomänen, Vermandois); DERS., Königtum und Fürstentum im französischen 12. Jh., in: Probleme des 12. Jhs., Konstanz-Stuttgart 1968 (Vorträge und Forschungen, 12) S. 177–225. Zur Entstehung der Fürstentümer vgl. immer noch Jan DHONDT, Etudes sur la Naissance des Principautés territoriales en France (IX<sup>e</sup>–X<sup>e</sup> siècle), Brügge 1948; anhand von Urkundentiteln: Walter KIENAST, Der Herzogstitel in Frankreich und Deutschland (9.–12. Jh.), München-Wien 1968. Vgl. auch LEMARIGNIER, France (wie Anm. 62) S. 110ff. und LEWIS (wie Anm. 63) S. 377ff.

79 Vgl. LEWIS, S. 337ff.

80 So LEWIS, S. 314. Vgl., auch Georges DUBY, Histoire de la France Bd. 1: Naissance d'une nation des origines à 1348, Paris 1970, S. 264f. LEWIS, S. 292 streitet überhaupt ab, daß in größerem Maße Unruhe und Konflikte herrschten.

allenfalls gegen den niederen Adel<sup>81</sup>, nicht aber gegen die Herzöge und Grafen richteten<sup>82</sup>, die selbst an der Bewegung Anteil hatten<sup>83</sup>, und so hat erst kürzlich Engels betont, daß die gräfliche Adelsschicht sich ihrerseits die Gottesfrieden zum Ausbau ihrer Herrschaft zunutze machte<sup>84</sup>! Es scheint daher kein Zufall, daß die Schwerpunkte der Bewegung in der ersten Phase (989–1000/14) in Westaquitaniien (Poitou, Limouzin, Périgord, Saintonge)<sup>85</sup> und in der Auvergne, in der zweiten Phase zusätzlich im Herzogtum Burgund, das in dieser Zeit faktisch vom kapetingischen König verwaltet wurde<sup>86</sup>, also in Gebieten einer aufstrebenden Fürstengewalt lagen, über die die Fürsten zumindest den Anspruch auf Oberhoheit erhoben. Ebenso unwahrscheinlich aber scheint ein Vorgehen der Bischöfe gegen die lokalen Machthaber, denn dazu fehlte ihnen die Macht. Es war ihnen, wie Kaiser jüngst gezeigt hat, in dieser Zeit noch nicht einmal gelungen, die in der karolingischen Zeit verlorene Stadtherrschaft zurückzugewinnen<sup>87</sup>; vielmehr waren im Gegenteil die Bistümer, die als Teil des Patrimoniums der weltlichen Gewalten angesehen wurden, vielfach mit Mitgliedern der gräflichen oder vizegräflichen Familien besetzt, denen die Bischöfe entstammten und die sie unterstützten<sup>88</sup>. Die Gottesfriedensbewegung kam nach

81 So HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 247.

82 Das behauptet DUBY (wie Anm. 59) S. 231.

83 In Narbonne (994) wandte man sich gegen den Adel, aber zugleich mit Unterstützung der *laici nobiles*, von denen die Grafen Raimund (von Rouerge und Septimaniien) und Roger (von Carcassonne) sowie die Vizegrafen Raimund von Narbonne und Wilhelm von Béziers genannt sind.

84 Odilo ENGELS, Vorstufen der Staatswerdung im Hochmittelalter. Zum Kontext der Gottesfriedensbewegung, in: Historisches Jahrbuch 97/98 (1978) S. 71–86.

85 Zum aquitanischen Herzogtum vgl. Charles HIGOUNET, Histoire de l'Aquitaine, Toulouse 1971 (Univers de la France) S. 173 ff.; KIENAST (wie Anm. 78) S. 203 ff. (zu Wilhelm dem Großen).

86 Zum burgundischen Herzogtum vgl. Jean RICHARD (wie Anm. 68) S. 131 ff.; DERS., Les ducs de Bourgogne et la formation du duché du XI<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle, Paris 1954 (Publications de l'Université de Dijon, 12) S. 1 ff.

87 Vor einer Überschätzung der Stellung der Bischöfe warnte schon Dietrich CLAUDE, Topographie und Verfassung der Städte Bourges und Poitiers bis in das 11. Jh., Lübeck-Hamburg 1960 (Historische Studien, 380) S. 180 und S. 188 f.: Stadtherren waren nicht die Bischöfe, sondern die Grafen bzw. Vizegrafen. Die Feststellung ist um so interessanter, als es sich in beiden Fällen um bevorzugte »Gottesfriedensstädte« handelt. Claudes Ergebnisse sind nun auf breiter Basis bestätigt von Reinhold KAISER, Bischofsherrschaft zwischen Königtum und Fürstenmacht. Studien zur bischöflichen Stadtherrschaft im westfränkisch-französischen Bereich im frühen und hohen Mittelalter, Bonn 1981 (Pariser Historische Studien, 17), zusammenfassend S. 624 ff.: Gerade im Süden Frankreichs waren die Bischöfe in ihren weltlichen Rechten meist noch auf die Immunitätsbezirke beschränkt. In den westaquitaniischen Städten, also den Hochburgen der Friedensbewegung, waren der Herzog oder seine Vertreter Stadtherren (KAISER, S. 188 ff.); Grafen waren die Stadtherren in Saintes, Périgueux und Bordeaux (S. 231 ff.), in Clermont (S. 183 ff.), Rodez, Cahors, Albi, Toulouse (S. 256 ff.) und in den Bistümern des Herzogtums Burgund (S. 338 ff.); Vizegrafen herrschten in Limoges (S. 210 ff.), Bourges (S. 524 ff.) und in den nordfranzösischen Städten, die in der zweiten Phase von der Friedensbewegung erfaßt wurden (Orléans: S. 493 ff.; Sens: S. 511 ff.; Soissons: S. 590 ff.; Amiens: S. 598 ff.). Die einzigen Ausnahmen bildeten Le Puy (S. 178 ff.) und im Norden Beauvais, wo der Bischof wohl seit 1015 den *comitatus* innehatte (S. 576 f.).

88 Vgl. LEWIS (wie Anm. 63) S. 321 ff.; MAGNOU-NORTIER (wie Anm. 16) S. 330 ff. – Einige Beispiele: In Narbonne waren am Ende des 10. Jhs. (Bischof Aimerich) weltliche und geistliche Herrschaft in der Hand des vizegräflichen Geschlechts (KAISER, wie Anm. 87, S. 293 f.; zu Bischof Ermengaud vgl. MAGNOU-NORTIER, S. 346). Ähnliche Verhältnisse herrschten in den Bischofsstädten der Grafen von Toulouse (KAISER, S. 335). In Limoges waren um 1000 Bistum, Abtei St. Martial und Vizekomitat in der Hand der vizegräflichen Familie (ibid., S. 218: Bischof Hilduin, 990–1014, war ein Bruder des Vizegrafen; erst Bischof Jordan gehörte einem anderen Geschlecht an).

Kaiser (S. 336/631) der familialen Samtherrschaft zugute<sup>89</sup>; jedenfalls erklärt sich ihr Entstehen nicht aus Auseinandersetzungen zwischen den Bischöfen und den lokalen Machthabern<sup>90</sup>.

Aber auch ohne die Zustimmung und Unterstützung breiterer Adelskreise wären die Gottesfrieden nicht durchführbar gewesen. Die Friedensbewegung war tatsächlich auch von den Großen, den *principes*, getragen, die in der Regel mit den neuen lokalen Herren, den *Seigneurs*, identisch waren und deren Anwesenheit auf den Synoden häufig bezeugt ist<sup>91</sup>. Die Gottesfrieden waren also auf keinen Fall antifeudal, gegen die *Seigneurien* gerichtet, deren Entstehung auch von den Kirchen eifrig gefördert und selbst betrieben wurde<sup>92</sup> und die tatsächlich neue Rechte nicht über die Vasallen, sondern über die Hörigen mit sich brachten<sup>93</sup>. Der Anteil der Volksmassen an der Bewegung schließlich ist schon erwähnt worden<sup>94</sup>. Die Kirche stand mit ihren Bemühungen jedenfalls nicht allein: Die Gottesfrieden waren vielmehr von breitesten Bevölkerungsschichten getragen.

Die Gottesfrieden, die ihrem Wesen nach zweifellos von der Umbruchszeit geprägt waren, griffen nicht den Strukturwandel selbst an, sondern stellten allenfalls den Versuch einer Neuordnung parallel zur Neuformierung von Verfassung und Gesellschaft dar. Man wird sie nicht mehr als Ersatz für eine fehlende Staatsgewalt betrachten dürfen, sondern sie gerade auch in ihrem Verhältnis zu den neuen Gewalten sehen müssen. Das Ziel einer Wiederherstellung der Ordnung stand dabei kaum im Mittelpunkt, und man wird fragen müssen, welche Inhalte die Gottesfrieden – im Rahmen der Neuordnung – überhaupt erkennen lassen, welche Ziele sie tatsächlich vorrangig verfolgt haben. Man wird dabei ursprüngliche Absichten und spätere Wirkungen auseinanderzuhalten haben und zunächst von den Inhalten ausgehen müssen, die sich in und hinter den Synodalbeschlüssen und anderweitigen Nachrichten verbergen.

89 Dagegen ist es fraglich, ob die Gottesfrieden auch der Territorialherrschaft des Bischofs zugute kamen, wie KAISER, S. 631 f. meint.

90 Erst später scheint die Friedensbewegung in die Auseinandersetzungen der Adelfamilien einbezogen worden zu sein. So stand der Gottesfriede von Narbonne (1054) im Zusammenhang mit den Kämpfen zwischen den Vizegraven von Narbonne und Cerdagne um die Stadt (vgl. KAISER, S. 293 ff.); in Bourges war das Erzbistum zwischen den Herren von Déols, Bourbon und Blois-Chartres umstritten (ebd., S. 527 f.). Eher waren die frühen Gottesfrieden – auch als regelrechte Friedensschlüsse – in die Auseinandersetzungen zwischen Bistümern und Abteien einbezogen, so zwischen Limoges und St. Martial (vgl. KAISER, S. 212 ff.) oder zwischen Amiens und Corbie (ebd., S. 598 ff.).

91 Etwa in Charroux (989), Narbonne (994), Le Puy (994), Limoges (994), Poitiers (1000/14), Verdun (1019/21), Charroux (1027/28), Vich (1033). In Verdun schworen ohnehin nur die waffentragenden Ritter (S. 1410). TÖPFER (wie Anm. 2) S. 93 irrt also, wenn er meint, die Kirche mußte die Volksmassen mobilisieren, weil der Träger gegen den Adel schwerlich der Adel selbst sein konnte. Wenn Bischof Jordan von Limoges 1031 klagte, die *saeculares potestates* wollten vom Frieden nichts wissen (Sp. 509 B), und der Stadt das Interdikt androhte, falls die *maiores principes* nicht den Eid leisteten (Sp. 542 D), so bildeten diese in diesem Fall zwar die Gegner, zugleich aber die Zielgruppe des Gottesfriedens, der ihres Einverständnisses bedurfte.

92 Vgl. LEMARIGNIER, France (wie Anm. 62) S. 114.

93 Ibid., S. 117 f.

94 Die Teilnahme der *plebs* an den Synoden bezeugt ausdrücklich auch Rodulf Glaber (wie Anm. 34) 4,5,14 (S. 103). Die Heranziehung der Masse bedeutete keine Umgehung des *Seigneurs* (so HOFFMANN, wie Anm. 1, S. 13), wie die eben festgestellte Beteiligung der *principes* bezeugt.

## II. Kirchenschutz, Rechtswahrung und Reform

### A. Die Grundbestimmungen der Gottesfriedenstexte

Die Grundtendenzen des Gottesfriedens zeigen sich bereits in den ersten erhaltenen Friedensstatuten von Charroux (989), die Huberti (wie Anm. 1, S. 35) mit Recht als »Grundstock für die Bestimmungen in allen späteren Friedensordnungen« bezeichnet.

In Charroux wurden drei Vergehen mit dem Anathem bedroht:

- 1) das gewaltsame Eindringen in Kirchen und der Kirchenraub (can. 1);
- 2) der Angriff auf waffenlose Geistliche (can. 3);
- 3) der Viehdiebstahl bei Bauern und Armen (can. 2).

Diese Bestimmungen wurden in der Folgezeit erweitert oder spezifiziert, sie fehlten aber in keinem Frieden der hier behandelten Epoche; in Poitiers (1000/14) wurden sie unter Berufung auf Charroux sogar ausdrücklich erneuert. Sie dürfen daher als charakteristisch für die frühe Friedensbewegung gelten und müssen näher betrachtet werden.

#### 1. Der Kirchenschutz

Offenbar spielte der Selbstschutz der Kirche dabei eine besondere Rolle. Zunächst sollten die Kirchengebäude vor Einbruch und Diebstahl geschützt werden<sup>95</sup>, bald (im Eid von Verdun 1019/21) auch der Kirchhof oder (in den Eiden von Vienne und Beauvais) die Wirtschaftsgebäude oder Vorratsspeicher (*cellaria*)<sup>96</sup>, schließlich alle Häuser in einem Umkreis von 30 Schritt<sup>97</sup>. Schon in Le Puy (994) war der Kirchenschutz unter gewissen Bedingungen über das Kirchengebäude selbst hinaus auf die gesamte Burgbefestigung (*in firmamento castell[an]iae*) ausgedehnt<sup>98</sup>, (doch ist der Sinn dieser Stelle nicht ganz eindeutig). Daß hier stets an den Schutz des einzelnen Kirchengebäudes gedacht war, zeigt die Parallele von Anse (994), die wegen ihrer speziellen Bestimmung oft nicht zu den eigentlichen Gottesfrieden gezählt wird<sup>99</sup>, gerade in dieser Frage aber durchaus vergleichbare Ziele verfolgte: In Anse wurden Sanktionen gegen die Verletzung ganz bestimmter, einzeln aufgeführter Kirchen und

95 Vgl. HUBERTI (wie Anm. 1) S. 42f.; MOLINIÉ (wie Anm. 55) S. 75. Wenn man gerade wegen dieser eingeschränkten Ziele Charroux (989) noch nicht als wirklichen Gottesfrieden, sondern als eine Wiederbelebung des schon häufig beschlossenen Kirchenfriedens verstehen wollte (so HEFELE-LECLERCQ, 4,2, wie Anm. 25, S. 869, Anm. 2), so wird dabei zu wenig berücksichtigt, daß diese Bestimmung Bestandteil aller späteren Frieden bis hin zu Bourges (1038) und über unsere Epoche hinaus blieb (vgl. Anm. 97).

96 Doch standen hier nur die *cellaria causa saluamenti edificata* unter Schutz.

97 So zuerst in Toulouges 1027, wiederholt in Vich 1033, später in St. Gilles 1041/42 (Stifte, Klöster, *villae*, Äcker, im Abstand von 30 *dextra* der Kirchen), Narbonne 1054, Vich 1063, Toulouges 1065.

98 In der Forschung geht man auf diese Bestimmung nicht ein.

99 Vgl. HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 46; TÖPFER (wie Anm. 2) S. 16f. (anders HUBERTI, wie Anm. 1, S. 37ff.). Hier wurde über die Freiheit Clunys vom Bischof von Mâcon verhandelt (vgl. unten S. 231f.). Zweifellos hat man die Maßnahmen in Anse selbst aber als Friedensschutz verstanden: Wer die Bestimmungen einhielt, dem sollte der Friede vor Gott sicher sein. LEWIS (wie Anm. 63) S. 328 betont außerdem, daß die Bestimmungen von Anse für Cluny durch Bischof Guido von Le Puy noch im gleichen Jahr einen allgemeinen Charakter erhielten.

Klöster des in Not (*angustiae*) geratenen Klosters Cluny verfügt (damit der päpstliche Schutz Clunys konkret ausgefüllt). Dieser Kirchenfriede sollte, wie aus den Einzelbestimmungen hervorgeht, dem Schutz des innerkirchlichen Lebens dienen: *quia non decet sanctis coenobitis in iam dicto loco morantes a malignis vel superbis hominibus aliquas molestias ingeri*<sup>100</sup>. Das schloß gelegentlich auch das Asylrecht ein<sup>101</sup>.

Doch beschränkten sich, wie schon MacKinney (wie Anm. 12, S. 182) bemerkte, die Ziele nicht auf den Schutz des religiösen Lebens; die Kirche war vielmehr auch aus praktischen Gründen an der Erhaltung des inneren Friedens interessiert<sup>102</sup>. Das zeigt sich nicht nur an dem Verbot des Kirchenraubs, sondern vor allem auch an dem besonderen Schutz des Kirchengutes in einigen Friedensvereinbarungen: Um die Respektierung des Kirchengutes ging es schon in dem Eid, den Bischof Guido von Le Puy nach 975 mit Waffengewalt von den Rittern und Bauern seiner Diözese forderte. Auf dem Konzil von Narbonne (um 990), über das wir allerdings nur durch eine späte Erwähnung von 1633 Bescheid wissen, wurde den Adligen das Eindringen in die *ecclesiasticarum bona* untersagt. In Vienne sollten keine »schlechten Gewohnheiten« eingeführt und weder Kriegszüge gegen das Land des Bistums unternommen noch sollte dieses zur Beherbergung des Heeres (*cavalcadae albergariae*) herangezogen werden, und in Toulouges (1027) verbot man, in die *res* der Mutterkirche in Elne und der anderen Kirchen und Klöster einzudringen<sup>103</sup>. Die Kirche war, wie Töpfer (wie Anm. 2, S. 81 f.) feststellt, offensichtlich auch als Grundbesitzerin an der Erhaltung des Friedens interessiert, ja der Friede sollte gerade die Kirchen selbst samt ihrem Grundbesitz schützen, der durch den Adel bedroht war<sup>104</sup>. Hier erweist sich die Friedensbewegung durchaus als ein kirchlicher Schutz vor den Folgen der Ausbreitung einzelner Adelsherrschaften.

Der Kirchenfriede war folglich keine »innerkirchliche« Angelegenheit, ihm ging es, wie in Narbonne, vor allem um den Schutz vor den Laien<sup>105</sup>. Wenn in Anse der Burgenbau durch öffentliche Amtsträger in oder um Cluny verboten wurde und Laien auch keine Beute in die Burg bringen durften<sup>106</sup>, so richteten sich solche Maßnahmen sicher nicht gegen die Laien schlechthin, wohl aber gegen den Mißbrauch des Klosters durch Laien; sie waren damit Teil der späteren, allgemeinen Kirchenreform, deren

100 Dieser Satz findet sich in dem Verbot, Beute in die Burg zu bringen. – Nach Rodulf Glaber (wie Anm. 34) 4,5,14 (S. 103) dienten die Friedenssynoden *de reformanda pace et sacre fidei institutione*.

101 Deutlich angesprochen war es bei Rodulf Glaber 4,5,15 (S. 104) als Ausfluß von *honor et reverentia* gegenüber den Kirchen. In Verdun und Beauvais gebot der Eid, gerade auch die *salvamenta* (= die Unverletzlichkeit der hl. Stätte) der Kirchen vor Feinden zu bewahren, die diesen Frieden geschworen hatten: Der Kirchenschutz sollte also auch im Kriegsfall Gültigkeit haben.

102 Zum materiellen Interesse der Kirche am Frieden vgl. auch TÖPFER (wie Anm. 2) S. 86 ff. Dagegen hat die Kirche für SEMICHON (wie Anm. 52) S. 11 mit den Frieden Fortschritt und Kultur gerettet.

103 Noch in Narbonne (1054/can. 12) wurde es verboten, *terrae* und *res* der Kirche ohne Erlaubnis des Kirchenherrn einzuziehen. Ferner waren die Hufen, Dörfer, Weinberge und Kirchen von Mönchen, Nonnen und Kanonikern geschützt (can. 16 f.). Noch in Soissons (1083/95) standen später ausdrücklich die *terrae et cultores ecclesiarum* unter Schutz.

104 Vgl. LEWIS (wie Anm. 63) S. 317 ff.; zur Usurpation von Kirchengut *ibid.*, S. 332 ff.; GARAUD (wie Anm. 64) S. 190 ff.

105 Rechtliche Maßnahmen setzten schon früh und nicht erst, wie LEWIS S. 327 f. meint, um 1030 ein.

106 In Vich (1033) standen Kirchen, in denen geraubtes Gut zusammengetragen wurde, nur so lange unter Schutz, bis Klage vor dem zuständigen Bischof erhoben wurde.

Anfänge hier bereits sichtbar werden, ein Aspekt, auf den wir noch zurückkommen<sup>107</sup>. Man wollte die Entfremdung und Aneignung von Kirchengut durch Laien aufhalten oder sogar rückgängig machen<sup>108</sup>: In Le Puy wurde ausdrücklich die Anmaßung von Kirchen-, Kloster-, Stifts- und Bischofsgut untersagt<sup>109</sup>; erlaubt war nur die präkarische Weiterverleihung durch den Bischof oder den Klosterkonvent! Und in Bourges (1031/can. 21) ordnete man an, daß Laien keine Priesterlehen innehaben sollten: Man wollte das Kirchengut unter allen Umständen zusammenhalten. Nach dem Eid von Vienne durften sich die Laien zumindest nicht mehr Rechte an Kommenden (= kommandiertem Gut) aus Kleriker-, Mönchs- und Nonnengut aneignen, als ihre Vorgänger zur Zeit des Erzbischofs Theobald (ca. 970–1001) innegehabt hatten; sonst mußten sie es innerhalb von 30 Tagen zurückgeben. In Poitiers (1029/31) verfügte man sogar, daß angeeignete Kirchengüter unverzüglich zurückzuerstatten seien. Die Beunruhigung der Kirchen (*quietam esse non sinunt*) durch weltliche Gewalten (*saeculares potestates*) und die Einfälle in kirchliche Besitzungen (*res sanctuarii pervadunt*) bildeten noch den Gegenstand der Anklage Bischof Jordans von Limoges (1031), der gerade darin den Frieden gestört sah (Sp. 509 BC)! Und in Bourges (1038) sagte man den *pervasores ecclesiasticarum rerum* den Kampf an<sup>110</sup>. Nicht nur der Besitz, auch Rechte und Einkünfte sollten den Geistlichen gesichert werden, wenn man in Le Puy (994) das Begräbnisrecht ausdrücklich dem Klerus vorbehielt oder in Anse verbot, sich die Kirchen Clunys mit Zehnt und Servitien oder die Burg anzumaßen<sup>111</sup>; die Rechte des Bischofs an den Kirchen blieben dagegen jeweils gewahrt, denn er konnte Ausnahmen von den Verboten erlassen; und in Le Puy wurde ihm sogar das sonst unter Strafe gestellte Eindringen in den Umkreis der Kirche zur Zinserhebung gestattet.

Der Kirchenschutz als ein zentrales Ziel der Gottesfrieden<sup>112</sup> hat insgesamt recht klare Konturen angenommen; er richtete sich – ganz im Sinne der Reform – hauptsächlich gegen die Entäußerung von Kirchengut und Kirchenrechten an Laien und war damit in erster Linie ein Selbstschutz, der Bestand und Leben der Kirche, sicher auch vor den gesellschaftlichen Umwälzungen, sichern, aber noch nicht das

107 Wenn noch in Narbonne (1054) Kirchengut und Kircheneinkünfte den Klerikern vorbehalten blieben, so waren Ausnahmen mit Erlaubnis der Geistlichkeit doch möglich: Man wandte sich also nur gegen die unrechtmäßige Aneignung, nicht gegen die Rolle der Laien schlechthin.

108 Nach SACKUR 2 (wie Anm. 17) S. 410f., galt die Reform ohnehin größtenteils auch der Ordnung des Klostersgutes.

109 Die Statuten von Le Puy hatten also zweifellos mehr als den Schutz der nichtkriegführenden Bevölkerung im Auge, wie HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 17 meint. Ähnlich wieder in Narbonne (1054/can. 16f.).

110 HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 109 und TÖPFER (wie Anm. 2) S. 94, unterstellen dem Erzbischof von Bourges in erster Linie aber politische Motive.

111 Vermutlich ist mit *burgus* hier die Burg gemeint (etwas später heißt es: *castrum vel burgum eiusdem loci*), möglicherweise aber auch schon die Siedlung vor Burg und Kloster, die gerade in Frankreich *burgus* heißt. Grundlegend zur Begriffsgeschichte: Walter SCHLESINGER, Burg und Stadt, in: DERS., Beiträge zur deutschen Verfassungsgeschichte des Mittelalters, Bd. 2, Göttingen 1963, S. 92–147.

112 TÖPFER (wie Anm. 2) S. 84, wollte im Kirchenschutz kein entscheidendes Merkmal der Gottesfriedensbewegung erblicken, weil sich ähnliche Bestimmungen bereits in der merowingischen Gesetzgebung finden; wenn die Bestimmung also auch nicht neu war, so stand sie doch durchaus im Mittelpunkt der Friedensbemühungen. Demgegenüber traten Beschlüsse über den »Friedensbruch gegen die politische Ordnung« erst später auf (so MOLINIÉ, wie Anm. 55, S. 76 ff.).

gesamte öffentliche Leben ordnen sollte. Die Konzilien dienten mit allen angeführten Maßnahmen in ihrem Selbstverständnis wie in Limoges (994)<sup>113</sup> bewußt der Sicherung des *status ecclesiae*, wie in Poitiers (1000/14) der »Wiederherstellung der Kirche« (*pro restauratione ecclesiae*) oder wie in Limoges (1031) nach den Worten Bischof Jordans *ad inquirendam pacem, ad consolandam sanctam Dei ecclesiam*: Friedenssicherung und Kirchenschutz hingen selbst unter weltlicher Leitung eng zusammen, denn noch 1027/28 befahl Herzog Wilhelm V. von Aquitanien in Charroux den *principes Aquitaniae*, den Frieden zu wahren und die Kirche zu ehren<sup>114</sup>!

## 2. Der Schutz bestimmter Personengruppen, besonders der Geistlichkeit

Diesem begrenzten Ziel entsprach auch die zweite Bestimmung des Konzils von Charroux: der besondere Schutz der Geistlichen, also die Ausweitung des Kirchenschutzes auf die Personen im Dienst der Kirche. Interessant an diesem, ebenfalls ständig wiederholten Beschluß ist nun, daß im allgemeinen nicht schon der gesamte Klerus als Diener der Kirche vor Angriffen und Gefangennahme geschützt wurde, sondern nur der waffenlose Geistliche (*arma non ferens*)<sup>115</sup>, sofern er sich nicht etwas hatte zuschulden kommen lassen, so daß er durch den Bischof zur Rechenschaft gezogen werden konnte<sup>116</sup>: Es scheint also, als hätten bewaffnete Kleriker zunächst noch keinen Schutz genossen. Tatsächlich griff man gleichzeitig jedoch, wieder im Zuge der Kirchenreform<sup>117</sup>, das alte, in der Praxis jedoch kaum beachtete Verbot auf, daß Kleriker grundsätzlich keine Waffen tragen durften<sup>118</sup>: In Le Puy (994) wurde es unmittelbar in die Statuten aufgenommen, und auch das in Anse wiederholte Jagdverbot für Kleriker gehört in diesen Zusammenhang<sup>119</sup>. Wurde der Diener der

113 So die *Translatio b. Martialis de Monte Gaudio. lectio 8* (ed. SACKUR 1, wie Anm. 17, S. 395). Vgl. HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 31. – In Anse (994) wurde viel *ob aedificationem orthodoxae fidei et sanctae dei ecclesiae stabilimentum* verhandelt.

114 Der traditionelle Kirchenschutz hielt sich noch lange vor allem in Aquitanien (St. Gilles 1041/42; Narbonne 1054) und blieb noch Bestandteil der meisten deutschen Landfrieden.

115 So in Charroux (989), Poitiers (1000/14), Verdun (1019/21), Beauvais (1023), Vienne, Toulouges (1027), Vich (1033). In Vienne standen auch die Pferde der Geistlichen unter Schutz; in Le Puy (994) und Narbonne (1054/can. 15) war es nicht ganz eindeutig, ob sich die Nichtbewaffnung auf die Kleriker oder ihre Begleiter bezog.

116 Vgl. HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 26.

117 Der reformnahe Abbo von Fleury stellte in seiner Kanonensammlung (*Collectio canonum*) mit Augustin fest, daß Kämpfen zwar erlaubt, Kämpfen um der Beute willen aber Sünde sei (c. 50, MIGNE PL 139, Sp. 506); Geistlichen sei der Kampf grundsätzlich verboten (c. 52, Sp. 506); vgl. dazu BONNAUD-DELMARE (wie Anm. 11) S. 425 f.

118 Vgl. dazu Friedrich PRINZ, *Klerus und Krieg im früheren Mittelalter. Untersuchungen zur Rolle der Kirche beim Aufbau der Königsherrschaft*, Stuttgart 1971 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 2) besonders S. 4 ff. und S. 81 ff., zur Praxis *ibid.*, S. 115 ff. Vgl. auch HUBERTI (wie Anm. 1) S. 102 und TÖPFER (wie Anm. 2) S. 84 f. – Die Bestimmung findet sich in antiken *Canones* (Toledo 400, can. 8, MANSI 3, Sp. 1000; Chalkedon 451, can. 7, Mansi 6, Sp. 1227; vgl. PRINZ S. 4 ff.), wurde auf merowingischen und karolingischen Synoden wiederholt (etwa Bordeaux 663/75, can. 1, MG Conc. 1, S. 215; Concilium Germanicum 742, can. 2, MG Capit. 1, nr. 10, S. 25; Verberie 756, can. 16, *ibid.*, nr. 16, S. 41; Tribur 895, can. 10, *ibid.* 2, nr. 252, S. 248) und fand auch in karolingische Kapitularien Eingang (Kapitular von 769, c. 2, MG Capit. 1, nr. 19, S. 45; *Admonitio generalis* 789, c. 70, *ibid.*, nr. 22, S. 59).

119 Es ist ebenfalls alt und etwa in Agde (506), Epaon (517), Mâcon (585), Soissons (744) und Meaux (845) aufgestellt worden; vgl. dazu PRINZ (wie Anm. 118) S. 5 f., 26 und 83.

Kirche also einerseits nur als Wehrloser befriedet<sup>120</sup>, so machte man mit der Entwaffnung der Geistlichkeit alle Kleriker zu Wehrlosen und schützte damit letztlich doch den gesamten Stand<sup>121</sup>. Der Klerikerschutz schien gerade in diesem Augenblick nötig, als man eine Selbstverteidigung unmöglich machte, sollte umgekehrt aber wohl auch dem Waffenverbot zur Durchsetzung verhelfen.

Neben den Geistlichen genossen denselben Schutz schon früh auch Mönche<sup>122</sup>, später auch Nonnen<sup>123</sup> und gelegentlich, wie in Vienne und Beauvais, Witwen und adlige Frauen<sup>124</sup>, die nicht in Begleitung ihrer Männer reisten<sup>125</sup>. Auch waffenlose Begleiter von Geistlichen und Mönchen standen unter Schutz<sup>126</sup>. In Vich (1033) wurden außerdem überhaupt Angriffe auf Mönchs- und Kanonikergemeinschaften (Klöster und Stifte) verboten<sup>127</sup>. Nach den drei erhaltenen Friedenseiden (Vienne, Verdun, Beauvais) wurden schließlich sogar die waffenlosen Ritter (*caballarii*), wenn auch nur in der Fastenzeit, geschützt<sup>128</sup>. Auch hier handelte es sich noch keineswegs

120 Vgl. HUBERTI (wie Anm. 1) S. 43 (Schutz der Wehrlosen und Schwachen). Wenn HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 56 (zu Beauvais) neben den Kirchen zwei Personenkreise, nämlich Geistliche und Wehrlose, geschützt sieht, so ist das folglich nicht ganz richtig, da die Geistlichen eben als Wehrlose unter Schutz standen.

121 BONNAUD-DELMARE (wie Anm. 11) S. 423, betont zu Recht, daß das Waffenverbot nur für den niederen Klerus galt; der Kriegsdienst der hohen Geistlichkeit war durchaus üblich; vgl. PRINZ (wie Anm. 118) S. 84 ff. und S. 115 ff.

122 In Le Puy (994), Vienne, Verdun (1019/21), Beauvais (1023), Toulouges (1027) und Vich (1033).

123 In Beauvais (1023), Vich (1033), Bourges (1038); vgl. Rodulf Glaber (wie Anm. 34) 4,5,15 (S. 104).

124 In Narbonne (1054/can. 15) standen dagegen nicht alle Frauen unter Schutz (so HOFFMANN, wie Anm. 1, S. 96); entgegen der Zeichensetzung der Editionen wird man *sanctimoniales feminae* als einen Begriff für die Nonnen zusammenziehen müssen.

125 In Toulouges (1027) verbot man umgekehrt Angriffe auf Männer, die in Begleitung ihrer Frauen reisten (HOFFMANN, wie Anm. 1, S. 75, interpretiert das eng als »Begleitmannschaft von Frauen«), sowie auf alle Menschen, die auf dem Weg zur Kirche oder zum Konzil waren (vgl. WOHLHAUPTER, wie Anm. 35, S. 334).

126 In Le Puy (994), Vienne, Verdun (1019/21), Beauvais (1023), bei Rodulf Glaber (wie Anm. 34), 4,5,15 (S. 104), später in Narbonne (1054/can. 15). In Vienne und Beauvais waren auch Pilger geschützt. Nach SCHMUGGE (wie Anm. 8) S. 18 ff. und S. 31 wurden die Pilger seit dem Gottesfrieden des ausgehenden 10. Jh. geschützt und privilegiert. Doch abgesehen von der Tatsache, daß der Zeitpunkt zu früh angesetzt ist, entspricht die Behauptung nicht ganz der Quellenlage: Im behandelten Zeitraum ist nur in den beiden Friedenseiden von Vienne und Beauvais vom Pilgerschutz, und zwar im Zusammenhang mit Kaufleuten, die Rede. Später stellte der Friede von Caen (1042) reisende Fremde unter Schutz. Danach findet sich ein Pilgerschutz noch in Soissons (1083/95), Clermont (1095) und im Elsaß (um 1094: MG Const. 1, nr. 429, S. 612). Er war also relativ selten.

127 So wieder in St. Gilles (1041/42).

128 *Caballarius* konnte zwar grundsätzlich auch den berittenen Knecht bezeichnen und zeigte wie das synonyme *miles* noch nicht in jedem Fall die soziale Stellung an (vgl. MAGNOU-NORTIER, wie Anm. 16, S. 252 ff.; DEVAILLY, wie Anm. 63, S. 187 ff.), ist hier aber sicher schon im letzteren Sinn zu verstehen: Letztlich ist die kriegsführende Schicht gemeint. In der französischen Forschung werden Rittertum und Adel dabei weitgehend gleichgesetzt; der Adel habe neue Konturen angenommen (so DUBY, wie Anm. 63, S. 197; vgl. oben Anm. 65). – Schwierigkeiten bereitet der einschränkende Begriff *caballarius ad carrucam* im Eid von Verdun, da *carruca* sowohl »Wagen« wie »Pflug« oder »Spanndienst« bedeuten konnte (an einen Kriegswagen kann hier nicht gedacht werden, da der *caballarius* unbewaffnet war). HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 52 vermutet in diesem Berittenen einen Ritter bei der Feldarbeit, HUBERTI (wie Anm. 1) S. 172 dagegen entweder einen Pferde unterhaltenden Grundbesitzer oder einen berittenen Reisebegleiter. Die Parallelen in Vienne und Beauvais wie auch die zeitliche Begrenzung und die Tatsache, daß nur *caballarii* schwören, legen es nahe, hier nicht an

um eine fehdelose Zeit (im Zuge der beginnenden Treuga)<sup>129</sup>, sondern um den Schutz der Unbewaffneten<sup>130</sup>. Es entsprach diesem Prinzip, wenn in Verdun nur die waffentragenden Ritter den Eid leisteten, denn von ihnen drohte ja grundsätzlich Gefahr. Stets war die Wehrlosigkeit das Kriterium für den Friedensschutz, der sich so von den Geistlichen und Mönchen auf weitere Kreise ausdehnte<sup>131</sup>, mit dem Ziel, daß *viri utriusque conditionis*, Klerus wie Laien, wie Rodulf Glaber (4,5,15) es ausdrückte<sup>132</sup>, furchtlos auch ohne Waffen umherreisen konnten<sup>133</sup>. Die Gesellschaft teilte sich durch diese Maßnahmen, wie Duby feststellt<sup>134</sup>, in zwei Gruppen ein: die Schutzbedürftigen und diejenigen, vor denen diese zu schützen waren<sup>135</sup>, doch entsprach das noch nicht der zukunftsweisenden Gesellschaftsgliederung in *militēs* und *rustici*, die folglich nicht auf die Gottesfrieden zurückging: An eine soziale Schichtung war hier sicher kaum gedacht, da man die Geistlichen zu den Wehrlosen zählte<sup>136</sup>. In den frühen Gottesfrieden ging es noch um den Schutz einzelner, wehrloser, weil unbewaffneter Gruppen, vorab der Geistlichkeit, einen Schutz, den die Kirche übernahm. Erst als in der entwickelten Treuga zeitweise die gesamte Bevölkerung Friedensschutz genoß<sup>137</sup>, erübrigte sich der spezielle Schutz der Wehrlosen; dennoch verzichtete man nicht völlig darauf<sup>138</sup>.

einen Knecht, sondern an einen Ritter (jedenfalls einen Reiter) zu denken, der einen Pflug oder einen Wagen begleitete. Der Akzent lag auf der Waffenlosigkeit.

- 129 So HUBERTI (wie Anm. 1) S. 171. – Interessant ist immerhin, daß Ritter nur in einer kürzeren, kirchlich besonders gefeierten Zeit (einem späteren Bestandteil der Treuga) geschützt wurden.
- 130 Das ist aber nicht ganz identisch mit dem Schutz der nichtkriegführenden Bevölkerung (so HOFFMANN, wie Anm. 1, S. 17)! Erst in Narbonne (1054/can. 20) stand der Ritter dann überhaupt unter Schutz.
- 131 Ähnliche Kriterien galten übrigens für den Kirchenschutz, wenn man in Vich (1033) die Kirchen vom Schutz ausnahm, in denen *castella et fortitudines* bestanden; vielleicht hatte man inzwischen die Unverletzlichkeit der Kirchen bereits zu Kriegszwecken ausgenutzt. Die gleiche Bestimmung fand sich dann wieder in St. Gilles (1041/42), Narbonne (1054/can. 11) und Toulouges (1062/66).
- 132 Mit *viri utriusque conditionis* waren sicher nicht Freie und Unfreie gemeint, wie HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 55 schreibt.
- 133 Nach Rodulf Glaber galt der Schutz unabhängig davon, ob man sich etwas zuschulden kommen ließ. Hier scheint die private Rache ausgeschaltet. Daß es sich schon um eine allgemeine Amnestie handelt, hält HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 55 für unwahrscheinlich.
- 134 DUBY (wie Anm. 59) S. 232.
- 135 MAGNOU-NORTIER (wie Anm. 16) S. 256 teilt die Gesellschaft analog in Bewaffnete und Wehrlose (Bauern) ein.
- 136 Eine Dreiteilung der Gesellschaft in *oratores*, *agricultores* und *pugnatores* (Gesta episcoporum Cameracensium, wie Anm. 30, 3,52, S. 485,39 ff.) erlangte als Argument Bischof Gerhards I. von Cambrai gegen die burgundisch-nordfranzösischen Friedensbemühungen immerhin im Zusammenhang mit den Gottesfrieden Bedeutung, wurde aber völlig anders verwandt. Zu dieser Dreiteilung vgl. jetzt Georges DUBY, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris 1978, zu den Gesta *ibid.*, S. 35 ff.; zur Auswirkung der Gottesfrieden auf die Gesellschaft *ibid.* S. 168 ff. Gerade Duby hatte den Gottesfrieden einen hohen Stellenwert bei der Formierung des Rittertums als Adel beigemessen; vgl. DERS. (wie Anm. 65) S. 364 ff.
- 137 Zuerst in Caen (1042) in der Normandie. Im Süden blieb die Bestimmung länger erhalten (Narbonne 1054), sie fehlte aber schon in Arles (1037/41).
- 138 In den späteren französischen Gottesfrieden wurde der Schutz einzelner Gruppen nur vereinzelt wiederholt (außer in Narbonne auch in Toulouges 1062/66). Er wurde dann aber von vielen deutschen Landfrieden wiederaufgenommen.

### 3. Der Viehschutz und die Sicherstellung der Ernährung

Als drittes Element neben dem Schutz von Kirchen und Geistlichkeit war in Charroux (989) der Viehdiebstahl bei Bauern (*agricolae*) und anderen *pauperes* unter kirchliche Strafe gestellt worden, eine Bestimmung, die sich ebenfalls in allen erhaltenen Gottesfrieden wiederfindet<sup>139</sup> und die man vorschnell stets als Bauernschutz interpretiert hat<sup>140</sup>, obwohl tatsächlich zunächst nur vom Vieh die Rede ist<sup>141</sup>. Auffällig ist ferner, daß ganz bestimmte Tierarten unter Schutz gestellt wurden, nämlich durchweg Rinder, Kühe und Schweine, meist auch Schafe, Esel, Ziegen, Pferde und Hühner<sup>142</sup>; in den Eiden von Verdun und Beauvais wurde gesondert noch einmal das Weidevieh (Maultiere, Hengste und Stuten) geschützt<sup>143</sup>: Es handelte sich dabei stets um Tiere, die für die Ernährung oder – wie Rinder und vielleicht schon Pferde – für den Landwirtschaftsbetrieb wichtig waren. Das Ziel dieser Viehschutzbestimmungen lag offensichtlich in der Sicherstellung der Ernährung<sup>144</sup>, zumal eine solche Deutung sich durch eine Reihe weiterer Maßnahmen bestätigt: So wurden in den Eiden von Vienne, Verdun und Beauvais auch Weinberge<sup>145</sup> unter Schutz gestellt, indem man das Abschneiden und Ausreißen von Rebstöcken ebenso wie die Weinlese auf fremdem Boden verbot; weiter untersagte man hier die Plünderung von Mühlen und Kornspeichern sowie Angriffe auf Wein- und Erntekarren einschließlich der Zugtiere oder (in Verdun) auf Schiffe; in Vich (1033) verbot man die Brandstiftung an Ernte und Oliven sowie den Raub von Wachs oder Bienen<sup>146</sup>; in Vienne standen neben dem Vieh auch die Geräte (*spolia*) der Bauern (*villani*) unter Schutz<sup>147</sup>: Das alles waren Maßnahmen, die die Versorgung mit lebenswichtigen Gütern sichern sollten<sup>148</sup>.

Darin ein Ziel der frühen Gottesfriedensbewegung zu sehen, leuchtet nun um so mehr ein, als die Friedenssynoden häufig mit Hungersnöten oder Seuchen<sup>149</sup> im

139 In Anse (994), Le Puy (994), Poitiers (1000/14), Vienne, Verdun (1019/21), Beauvais (1023), Vich (1033 und 1063), Toulouges (1062/66). In Le Puy und den Friedenseiden war aber die Verpflegung unterwegs (*per conductum*) erlaubt.

140 So HUBERTI (wie Anm. 1) S. 36; TÖPFER (wie Anm. 2) S. 60; KÖRNER (wie Anm. 7) S. 83.

141 Grammatisch läßt der Satz (*Si quis agriculturalum ceterorumve pauperum praedaverit ovem*) übrigens auch die Deutung zu, daß hier nicht das Vieh der Bauern geschützt wird, sondern den Bauern und Armen der Viehdiebstahl untersagt wird.

142 Schafe (*oves*), Hammel (*vervices*), Lämmer (*agni*), Esel (*asini*), Ziegen (*caprae*): in Charroux, Le Puy, Vienne, Verdun, Beauvais und Vich (hier auch Böcke und Widder); Pferde (*equi, caballi*): in Anse, Le Puy, Vienne, Verdun und Vich; Hühner (*galli, pulli, gallinae*): in Le Puy, Verdun, Beauvais und Vich; Gänse (*aucae*): in Verdun.

143 Wenn es in Vienne und Beauvais nur vom 1. März bis zum 1. November geschützt wurde, so entsprach das, wie HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 48 Anm. 3 feststellt, eben der Weidezeit und hatte nichts mit einer Treuga zu tun.

144 Schon MOLINIÉ (wie Anm. 55) S. 77f. sprach vom »Friedensbruch gegen die wirtschaftliche Ordnung«.

145 In Vienne auch Salzstöcke und Obstbäume.

146 Es ist aber bezeichnend, wenn in Narbonne (1054/can. 9) der Schutz der Olivenbäume und Oliven damit begründet wird, daß man daraus Chrisma und Altarlichter herstellte!

147 In Toulouges (1062/66) und Vich (1063/68) wurden später Ackergeräte (Pflug und Hacke) der *pagenses*, in Vich auch Maultiere bei der Landarbeit geschützt.

148 In Le Puy erlaubte man nur, soviel zu nehmen, wie auf der Reise zum Leben (*victus*) nötig war.

149 Von Seuchen hören wir in Anse 994 (vgl. SACKUR 1, wie Anm. 17, S. 307ff.), Limoges 994 (Ademar: *pestilentia ignis*; vgl. TÖPFER, wie Anm. 2, S. 95ff.; zu diesem »mal des Ardents« vgl. auch

Zusammenhang standen: Bonnaud-Delamare (wie Anm. 11, S. 432) stellt nach den Berichten Ademars von Chabannes, eines der wichtigsten Zeugen für die Friedensbewegung vor allem im Limousin, geradezu eine Kausalkette »Hungersnot – Heiligenanrufung – Gottesfriede« fest. Der Friede wurde also gerade in Notzeiten geschlossen<sup>150</sup>. Umgekehrt deutet Ademar die Hungersnot als Folge des Friedensbruchs (infolge göttlicher Strafe)<sup>151</sup>: Wenn die Not vorbei war, so erfahren wir mehrfach<sup>152</sup>, erlahmte der Friedenseifer, wurde der Friede gebrochen<sup>153</sup>. So bedingten sich nach zeitgenössischer Vorstellung Hungersnöte und Gottesfrieden gegenseitig. Wie die zunehmende Wundersucht und der Reliquienkult, dessen Zusammenhang mit der Gottesfriedensbewegung Töpfer herausgearbeitet hat<sup>154</sup>, so bildeten auch die Friedensbeschlüsse eine Maßnahme neben anderen, um die Übel zu beheben<sup>155</sup>. Auf der Synode von Limoges (994) wurde zum Beispiel auch ein dreitägiges Fasten beschlossen, und auch Rodulf sprach von Fastenbestimmungen<sup>156</sup>. Wenn hier in bestimmten Fällen ersatzweise die Speisung von drei *pauperes* erlaubt war, dann mochte auch das mit den Auswirkungen der Hungersnot in Verbindung stehen. Auch von Kasteiungen erfahren wir: Die Menschen rissen sich die Haut ab und Arme und Beine auf. Mit allen Mitteln wollte man die Not beenden. Der Gottesfriede fügte sich in diese Bemühun-

J. NOUAILLAC, *Histoire du Limousin et de la Marche*, Paris 1931, S. 69) sowie vor dem Bündnis zwischen Corbie und Amiens (Gerald, *Miracula s. Adalhardi*, wie Anm. 32, 1,4, S. 861).

150 Die Notlage wird in *Historiographie* und *Hagiographie*, kaum aber in den Friedensstatuten selbst sichtbar.

151 Im *Sermo* 46 zu Limoges (1028/33).

152 Vgl. *ibid.*; Gerald, *Miracula s. Adalhardi* 1,4 (wie Anm. 32, S. 861) zur Vereinigung zwischen Corbie und Amiens 1033/36 (vgl. unten S. 235); Rodulf Glaber (wie Anm. 34) 4,5,17 (S. 105) und 5,1,16 (S. 127).

153 Nach dem Bericht Rodulf Glabers (wie Anm. 34) 4,5,14 (S. 103) war die Reihenfolge umgedreht: Als Dank für eine gute Ernte nach einer mehrjährigen Hungersnot (vgl. *ibid.* 4,4, S. 99 ff.) schloß man einen Frieden, dem seinerseits ein Erntesege über vier Jahre hinweg folgte (vgl. SACKUR 2, wie Anm. 17, S. 213 ff.; HUBERTI, wie Anm. 1, S. 201; TÖPFER, wie Anm. 2, S. 73). Dann allerdings erlahmte der Friedenseifer.

154 Vgl. oben Anm. 9. Der Reliquienkult spielte schon bei der ersten Friedenssynode in Charroux (989) eine Rolle (Letald von Micy, *Delatio corporis s. Juniani*, wie Anm. 15, Sp. 823 ff.; vgl. TÖPFER, wie Anm. 2, S. 94 f.; HOFFMANN, wie Anm. 1, S. 26) und war auch in Narbonne (990), Limoges (994), Verdun (1019/21), Hery (1025), Toulouges (1027), Limoges (1028–1031) und Le Puy (1036) bezeugt. In Poitiers (1010) wurden beim Bruch der Konzilsbestimmungen die Reliquien zu Anklägern vor Gott gemacht (vgl. HOFFMANN, S. 32 f.). Oft schaffte man Reliquien von weither heran (so in Limoges 994 die Reliquien des hl. Vivian aus dem Kloster Figeac und des hl. Benedikt aus St. Benoît-du-Sault; vgl. HOFFMANN, S. 30 f.; TÖPFER, S. 96). Der Reliquienkult stand besonders bei Ademar von Chabannes im Vordergrund (vgl. oben Anm. 9): Gegen den Vorschlag Bischof Jordans wollte Abt Odolric von St. Martial auf der Synode von Limoges (1031) die Frage des Apostolats vor dem Friedensproblem behandeln; *pax* und *veritas*, so lautete sein Argument, seien nicht trennbar (Sp. 509 f.). Auch hier gehörten Heiligenkult und Friedensbewegung also zusammen (zur Synode vgl. TÖPFER, S. 98 ff.). Dennoch bildeten beide eigenständige Elemente: Man darf nicht vergessen, daß der Aufschwung des Reliquienkultes im 10. Jh. der Friedensbewegung zeitlich weit voranging.

155 Vgl. BONNAUD-DELAMARE (wie Anm. 11) S. 430. Die Friedenseide wurden auf die Reliquien geleistet; vgl. HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 18 f. und KÖRNER (wie Anm. 7) S. 127 f. – Gelegentlich sind auch Häresien als ein Ausgangspunkt erwähnt; so in Limoges 1028 (vgl. Ernst WERNER, *Die gesellschaftlichen Grundlagen der Klosterreform im 11. Jh.*, Diss. ms. Leipzig 1952, S. 70 ff.) und in Charroux 1027/28 (vgl. BONNAUD-DELAMARE, wie Anm. 34, S. 447 ff.).

156 Rodulf Glaber (wie Anm. 34) 4,5,16 (S. 104); vgl. auch *Gesta episcoporum Camaracensium* (wie Anm. 30) 3,52 (S. 485 f.).

gen ein<sup>157</sup>; die Synoden behandelten zentrale gesellschaftliche Probleme und schufen gewissermaßen Notprogramme, um die Not zu lindern und in Krisenzeiten wenigstens den verbleibenden Besitz zu garantieren. Die Krise aber, das haben die vorangegangenen Bemerkungen deutlich gemacht, vor der man eine Zuflucht bei den Heiligen suchte und Frieden schwor, war nicht allein durch die Wirren und die versagende weltliche Gewalt hervorgerufen<sup>158</sup>, sondern ebenso in den Schicksalsschlägen der Natur zu suchen<sup>159</sup>, in denen man sicher nicht die tieferen Ursachen, wohl aber den jeweiligen Anlaß für die Friedensvereinbarungen sehen muß.

Ein Schutz der Bauern aber, wie er immer wieder als eigenständiges Ziel behauptet wurde, fügte sich tatsächlich völlig in diese Beobachtungen ein. Hatte man die Bestimmung in Charroux auch mißverstanden, so wurde in den folgenden Frieden<sup>160</sup> gelegentlich immerhin das Landvolk – in den Statuten ist durchweg von *villani* und *villanae* die Rede – besonders geschützt. Doch unterschieden sich diese Beschlüsse deutlich von den oben besprochenen Bestimmungen über Kleriker und Mönche: Die *villani* wurden nämlich nicht mit diesen zusammen, als Wehr- und Waffenlose, unter Schutz gestellt<sup>161</sup>; wenn sie in den Eiden von Vienne, Verdun und Beauvais gerade zwischen den Bestimmungen über »Haus«- und Weidevieh und in Vich sogar zusammen mit dem Viehschutz behandelt wurden<sup>162</sup>, so liegt es nahe, hier nicht in erster Linie an einen Schutz der Personen<sup>163</sup>, sondern ihrer lebensnotwendigen Arbeit zur Sicherstellung der Ernährung zu denken, die ja fast ausschließlich in den Händen der Bauern lag. In Verdun untersagte man ausdrücklich jeden Angriff und das Ausplündern derjenigen Leute, die Wein oder Ernte einfuhren. Ähnlich ist der Schutz der Kaufleute (*mercatores, negotiatores*) in Le Puy, Vienne und Beauvais –

157 HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 55 liest aus diesen Zusammenhängen zu Recht den religiösen Charakter der *pax* heraus. Man wird aber auch anerkennen müssen, daß es sich hier um jeweils eigenständige Maßnahmen handelte.

158 So HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 19 (unter Berufung auf Töpfer).

159 Den Maßnahmen von Auxerre (1033) und Bourges (1038) ging eine Sonnenfinsternis voran (Andreas von Fleury, *Miracula s. Benedicti*, wie Anm. 47, 5,1, S. 192).

160 In Le Puy (994), Vienne, Verdun (1019/21), Beauvais (1023), Vich (1033).

161 Erst in Vich (1033) wurde Brandstiftung an Häusern von waffenlosen *pagenses* und Klerikern verboten; in Toulouges (1062/66) wurden waffenlose Kleriker und Bauern sowie deren Gut in einer Bestimmung geschützt; ähnlich in Vich (1063/68). In den späteren Landfrieden (zum Beispiel Friedrich Barbarossas von 1152/§ 12, im Rheinfränkischen Frieden von 1179/§ 14, im Sächsischen Frieden von 1221/§ 15) wurde den Bauern teilweise überhaupt verboten, Waffen zu tragen: Das machte den Schutz erst eigentlich notwendig. Umgekehrt argumentiert allerdings Hans FEHR, *Das Waffenrecht der Bauern im Mittelalter*, in: *Zs. der Savigny-Stiftung für Rechtsgesch.*, Germ. Abt. 35 (1914) S. 111–211 (besonders S. 137f.): Der Bauer brauchte keine Waffe, weil das Recht ihn schützte. Gegen Fehr hat GERNHUBER (wie Anm. 3) S. 131 ff. richtig begründet, daß die Entwaffnung nicht eine Folge der Friedensbewegung sein konnte, sondern unabhängig davon entstand.

162 Noch in Tours (1095/96) wurden *bestiae et villanae in pace* gestellt (MANSI 20, Sp. 912E).

163 Ein Bauernschutz, auch gegenüber dem eigenen Herrn, setzte bei der Rechtswahrung an (siehe unten S. 225): In Beauvais durfte die Buße nicht den Sachwert des Schadens nach dem geltenden Recht übersteigen; auch in Narbonne (1054) war die Banngewalt an das Recht gebunden (*et non distringat eum nisi per directum*), der Bauer aber nicht vor selbst vorgenommener Buße (*forfacturam, quam ipse per se faciat*) geschützt. Ähnlich lauteten die Bestimmungen in Toulouges (1062/66) und Vich (1063/68).

hier mitsamt ihren Pferden und Hunden – zu bewerten<sup>164</sup>, der in demselben Zusammenhang stand<sup>165</sup>: Auch hier ging es also in erster Linie um die Versorgung<sup>166</sup>.

Der Schutz der *villani* war ferner auf ganz bestimmte Fälle beschränkt: In Le Puy wurde einmal die *redemptio*, ein »Freikauf«, untersagt, der meist als Erpressung eines Lösegeldes nach Gefangennahme interpretiert wird<sup>167</sup> (da die Bußeinforderung bei einem Vergehen davon unberührt blieb, war die rechtliche Verfolgung eines Bauern durch die Friedensbestimmung nicht beeinträchtigt); zum andern war der *villanus* geschützt, der fremdes Land bearbeitete, dessen Besitz umstritten war<sup>168</sup>: Die Bauern sollten nicht Opfer von Angriffen werden, die sich gegen den Herrn richteten, also nicht durch dessen Streitigkeiten in Mitleidenschaft gezogen werden (in Vienne und Beauvais fügte man hinzu: *propter werram senioris sui*)<sup>169</sup>. Etwas allgemeiner waren die Bestimmungen in Vienne, Verdun und Beauvais gehalten; hier war es verboten, *villani* oder *villanae*, *servientes* oder Kaufleute gefangenzunehmen, ihres Geldes zu berauben, sie zum Freikauf zu zwingen, zu berauben oder zu schlagen<sup>170</sup>; damit wurde immerhin der bäuerliche und kaufmännische Besitz gesichert. Vom Schutz eines ganzen Standes aber war man noch weit entfernt<sup>171</sup>; im Vordergrund stand allein

164 In Caen (1042/43) wurden später Kaufleute und fremde Reisende unter Schutz gestellt; in Narbonne (1054/can. 10) wurden Schafe und Schafhirten zu allen Zeiten geschützt; Kaufleute und Prediger durften nicht beraubt werden, wenn sie Körbe trugen (can. 24). HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 96 sieht einen Widerspruch zwischen der Bestimmung in *treugam dei* und *cunctis diebus*, wie überhaupt die Aufnahme unter die Bestimmungen der Treuga (und nicht der Pax) fragwürdig bleibe. Man wird *treuga* aber nicht nur zeitlich fassen dürfen: Schafe und Hirten wurden vielmehr an allen Tagen in die Treuga aufgenommen.

165 In Vienne und Beauvais wurden unabhängig davon auch *negotiatores* geschützt. HUBERTI (wie Anm. 1) S. 170 deutet die beiden unterschiedlichen Gruppen der *venditores* und *negotiatores* als Klein- und Großkaufleute.

166 In Vienne waren außerdem Jäger, Fischer, Vogelwärter und Schiffer geschützt.

167 So HUBERTI (wie Anm. 1) S. 130 und HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 18. Man könnte *redemptio* grundsätzlich auch als Zwang in ein Zinsverhältnis deuten.

168 Die dreifache Verklausulierung durch *nisi*-Bestimmungen bereitet Schwierigkeiten: Dem Wortlaut nach war der *villanus* auf umstrittenem Gut vom Schutz gerade ausgenommen, doch kann das kaum der Sinn der Bestimmungen sein, zumal im folgenden wiederum das Eigen- und Lehnsgut ausgeschlossen bleibt.

169 Vgl. HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 56f. – Man wird *contentio* (Le Puy) aber nicht grundsätzlich als Fehde deuten können, da der Begriff sich hier auf das Land, nicht auf den Besitzer bezog (*terram... quae est in contentione*); doch ist der Absatz schwer verständlich; wahrscheinlich handelte es sich um Land, das ein anderer beanspruchte; in diesem Fall durfte er nicht die Bauern in Mitleidenschaft ziehen (HOFFMANN, S. 18 geht auf diese Stelle nicht näher ein).

170 In Vich (1033) wurden ähnlich Gefangennahme, Kleiderraub, Verwundung, Verstümmelung und Mord verboten. In Beauvais fügte man noch hinzu: auch nicht auf Befehl des eigenen *senior*; dieser durfte seine Rechte also nicht delegieren (nach HUBERTI, wie Anm. 1, S. 173 wollte man damit verhindern, daß fehdeführende Ritter sich in Absprache auf Kosten der Bauern bereicherten). Zu den einzelnen Verboten vgl. auch MOLINIÉ (wie Anm. 55) S. 77f.

171 Erst ganz allmählich konnte sich, weniger durch die Gottes- als durch die späteren Landfrieden gefördert, die Überzeugung herausbilden, daß die Bauern einen (noch alles andere als einheitlichen) Stand bildeten (vgl. G. KÖBLER, Lexikon des Mittelalters, Bd. 1, Sp. 1571f.), eine Einstellung, die in der agrarischen Gesellschaft zur Gegenüberstellung von *militēs* und *rustici* (statt früher von *liberi* und *servi*) führte (vgl. oben S. 214) (etwa im Sächsischen Frieden von 1084, § 10, MG Const. 1, nr. 426); vgl. grundsätzlich DUBY (wie Anm. 59) S. 232; Josef FLECKENSTEIN, Zur Frage der Abgrenzung von Bauer und Ritter, in: Wort und Begriff »Bauer«. Zusammenfassender Bericht über die Kolloquien der Kommission für Altertumskunde Mittel- und Nordeuropas, hg. Reinhard WENSKUS, Herbert

die Erhaltung der Arbeitskraft<sup>172</sup>. Von einer »antifeudalen« Bewegung kann, wie schon Töpfer (S. 110f.) feststellte, ohnehin keine Rede sein, denn die Rechte des eigenen Herrn (*senior*) gegenüber seinen *villani* auf Lehens- wie auf Eigengut wurden in Le Puy ausdrücklich bestätigt (*nisi unusquisque de terra sua aut de suo beneficio*)<sup>173</sup>. Es ging also nicht um einen Schutz der Hörigen. Wenn es aber richtig ist, in den *villani* nicht die Bauern, sondern die abhängigen, auf Hufen arbeitenden Bauern in den *villae* der Grundherrschaft zu sehen<sup>174</sup> – und dafür spricht die Tatsache, daß die in Vienne, Verdun und Beauvais gleichsam geschützte Gruppe der *servientes* ausdrücklich von den *villani* abgehoben wurde<sup>175</sup> und diese einen *senior* hatten –, dann waren in den Gottesfrieden überhaupt nicht die Bauern, sondern war vielmehr die Grundherrschaft selbst, damit aber auch die erst im Aufbau befindliche Seigneurie, geschützt! Immerhin bezog sich der Schutz in Le Puy auf Bauern, die nicht ihr eigenes, sondern fremdes Land (*alterius terra*) bearbeiteten: Der Schutz der abhängigen Bauern war anscheinend zugleich ein Schutz der Grundherrschaft und ihrer Herren, die von den Friedensmaßnahmen ebenso profitierten wie die Bauern. Töpfer (wie Anm. 2, S. 86f.) hat bereits betont, daß die Kirche die Aufrechterhaltung des grundherrschaftlichen Organismus im eigenen Interesse vorangetrieben hat<sup>176</sup>, so daß sich auch diese Maßnahmen zumindest teilweise in die Kirchenschutzbestimmungen eingliedern.

Geht man von den Bestimmungen der frühen Gottesfrieden aus, so scheinen die Ziele der Bewegung zunächst weit enger gesteckt, als man allgemein annimmt. Wenn der Friede in Le Puy (994) wegen der *maleficia, quae in populo quotidie accrescunt*, gestört war, so bestanden diese Missetaten, wie die nachfolgenden Friedensbestimmungen zeigen, eben in den Angriffen auf Kirchen, wehrlose Geistliche, Mönche und Bauern mit ihrem Vieh, deren Schutz wir als wichtigstes Ziel der Gottesfrieden erkennen konnten. Im Vordergrund der von der Kirche getragenen Einrichtungen stand der Selbstschutz, einschließlich der Sicherung der Ernährung durch den Schutz der Grundherrschaft. Die Entwicklung lag hier eher in einer zunehmenden Differenzierung als in veränderten Zielsetzungen. Mit den angeordneten Maßnahmen wollte man die Auswüchse der Mißstände beseitigen, nicht aber die tieferen Ursachen bekämpfen. Zumindest wandte sich der Schutz der Kirchen vor den Laien nicht grundsätzlich gegen diese als Herren. Die Veränderungen in der Gesellschaftsordnung und Verfassung wurden mit der Sicherung der Grundherrschaft, ob bewußt oder

JANKUHN und Klaus GRINDA, Göttingen 1975 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften Göttingen, phil-hist. Kl. III, 89) S. 246–53 (eine ständische Scheidung gab es erst im Spätmittelalter). Vorher gab es bezeichnenderweise weder einen deutschen oder lateinischen Begriff für die Bauern als Stand (vgl. Reinhard WENSKUS, »Bauer« – Begriff und historische Wirklichkeit, *ibid.*, S. 11–29; Gerhard KÖBLER, »Bauer« (*agricola, colonus, rusticus*) im Frühmittelalter, *ibid.*, S. 230–45) noch spezifisch bäuerliche Verhaltensweisen (Kurt RANKE, Agrarische und bäuerliche Denk- und Verhaltensweisen im Mittelalter, *ibid.*, S. 207–21).

172 Noch im elsässischen Frieden vom Ende des 11. Jhs. (MG Const. 1, nr. 429, S. 612) und in Mainz 1085 (*ibid.*, nr. 425, § 16, S. 607) wurden die Bauern nur bei der Arbeit oder auf dem Weg dorthin und von dort geschützt!

173 Vgl. auch HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 18. HUBERTI (wie Anm. 1) S. 130f. stellt fest, daß es sich hier um eine häufigere Bestimmung handelt.

174 Vgl. Jan Frederik NIERMEYER, *Mediae latinitatis lexicon minus* S. 1103f.; DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis* 8, S. 331.

175 Diese Abgrenzung spricht gegen eine grundsätzlich mögliche Deutung der *villani* als Dorfbewohner.

176 Töpfer selbst bezieht das allerdings auf den Bauernschutz.

unbewußt, eher noch gestärkt. Gelegentlich überschritten die Maßnahmen aber auch schon den engeren Rahmen des Kirchenschutzes. Wir können daher nun die eingangs referierten Probleme wieder aufgreifen und fragen, inwieweit neben oder hinter den festgestellten konkreten Zielen tatsächlich weiterreichende Tendenzen der Wahrung der öffentlichen Ordnung und des Rechts sichtbar werden. Auch hier sind einige Korrekturen vorzunehmen.

### B. Der Stellenwert der Gottesfrieden bei der Wahrung der geltenden Rechtsordnung

Der Gottesfriede war ein innerer Friede und setzte folglich eine innere Ordnung, eine christliche Rechtsordnung, voraus<sup>177</sup>; *pax et iustitia*, die beiden zentralen augustini-schen Begriffe<sup>178</sup>, bildeten eine oft wiederholte Einheit der Gottesfriedensbestimmungen<sup>179</sup>. Der Friede war nicht ohne eine gleichzeitige Wahrung der Rechtsordnung zu erreichen. Das Recht war zwar nicht zentraler Inhalt der Frieden, wurde aber stets vorausgesetzt (der Inhalt der Gottesfrieden bestand aus Verboten). In den bereits besprochenen Grundbestimmungen und über diese hinaus suchten die Friedensregelungen die Person und vor allem deren Besitz zu schützen und damit Schäden, besonders an Wehrlosen, zu verhindern; deshalb standen vor allem der vorsätzliche<sup>180</sup> Raub und Einbruch unter Strafe (deutlich zum Beispiel in den Bestimmungen von Le Puy), fielen Räuber und Diebe nicht unter den Friedensschutz, wurde die Bekämpfung der Räuber wie in Vienne, Verdun und Beauvais ausdrücklich erlaubt<sup>181</sup>, der Umgang mit ihnen nachdrücklich untersagt<sup>182</sup>.

Interessant ist nun die Art und Weise, wie die Gottesfrieden an die bestehenden gesetzlichen Bestimmungen anknüpften: Das vordringliche Ziel war neben der Vermeidung von Unrecht nämlich die Wiedergutmachung eines zugefügten Schadens<sup>183</sup>; es gab fast keinen Gottesfrieden, in dem nicht mehrfach von *emendare* oder *satisfacere* die Rede war<sup>184</sup>. In den Eiden von Vienne, Verdun und Beauvais verpflichtete sich sogar jeder, der einen Friedensbrecher bei sich aufnahm, diesen zur

177 Zur Abgrenzung von Friede und Recht vgl. HUBERTI (wie Anm. 1) S. 5 ff., der aber feststellt: Friede herrscht, wenn das Recht gilt, das heißt: wenn Ordnung herrscht. MOLINIÉ (wie Anm. 55) S. 21 urteilt vom rechtshistorischen Standpunkt aus: Der Friede war ein Mittel zur Verwirklichung der Gerechtigkeit. Tatsächlich scheint die Gerechtigkeit eher als Mittel zur Verwirklichung des Friedens als eigentlichem Ziel gegolten zu haben. Zum Gerechtigkeitsdenken der Zeit vgl. auch GÖRRIS (wie Anm. 56) S. 118 f.

178 Grundlegend Ernst BERNHEIM, *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtsschreibung* 1, Tübingen 1918 (ND Aalen 1964), S. 29 ff.

179 Zuerst Limoges (994): *pactum pacis et iustitia*; ähnlich Poitiers (1000/14): *restauratio pacis et iustitiae*; Limoges (1028: Verbot der *iniustitia*; 1029 sowie 1031: *pax et iustitia*); ebenso Amiens und Corbie (1033/36). Nach den *Gesta episcoporum Cameracensium* 3,27 verpflichtete der Eid dazu, *pax et iustitia* zu halten. – Die *Miracula s. Veroli* zu Hery (1024) sprechen von einer *concordia pacis*.

180 Häufig begegnen wir der Wendung *se sciente*; vgl. HUBERTI (wie Anm. 1) S. 131 f.

181 Noch in Narbonne (1054/can. 23) wurde jede Hilfeleistung für Räuber untersagt.

182 Dabei ging es sicher nicht nur darum, das »Raubrittertum« zu unterdrücken (so SACKUR 2, wie Anm. 17, S. 166).

183 Diesem Zweck diente im übrigen auch die Fehde; vgl. BRUNNER (wie Anm. 75) S. 32. Gottesfriedensbewegung und Fehdeinstitut hatten hier also ein gemeinsames Ziel.

184 Vgl. dazu auch MOLINIÉ (wie Anm. 55) S. 88 ff. Noch in Caen (1042/43) und Narbonne (1054) sprach man von einer *emendatio (per legem)*. Zum Friedensbruch vgl. unten Anm. 203.

Wiedergutmachung zu überreden oder den Schaden selbst zu begleichen: Die Gottesfrieden suchten also das alte Bußenrecht, das auf der Sühnung eines zugefügten Schadens durch Bußleistungen bestand, durchzusetzen und unterstützten die Bußforderungen des Geschädigten<sup>185</sup>. Erst wenn keine Wiedergutmachung erfolgte, traten die Strafbestimmungen in Kraft: Schon in Charroux drohte in allen drei Artikeln das Anathem nur demjenigen, der nach begangener Straftat nicht seine Bußpflicht erfüllte<sup>186</sup>, und diese Bestimmung wurde mehrfach wiederholt<sup>187</sup>: Die Gottesfrieden stellten zunächst also nicht eigentlich, wie immer behauptet wird, schon bestimmte Vergehen unter Strafe<sup>188</sup> – diese waren nämlich ohnehin verboten<sup>189</sup>; vielmehr setzten, als neues Element<sup>190</sup>, geistliche Sanktionen, vor allem Exkommunikation und Interdikt<sup>191</sup>, erst dann ein, wenn eine Straftat nicht nach dem geltenden Bußenrecht gesühnt wurde<sup>192</sup>. Friedensbruch war folglich noch nicht jeder Verstoß gegen die Friedensregelung, sondern erst die Weigerung, diesen zu sühnen<sup>193</sup>. Die Gottesfrie-

185 Die Friedensmiliz von Bourges (1038) sollte den Kampf gegen Friedensbrecher fortsetzen, bis diese »zur Besinnung kämen und bereuten« (*quousque resipiscant*).

186 Canon 1: *nisi ad satis confugerit factum*; Canon 2: *si emendare per omnia neglexerit*; Canon 3: *si ad satisfactionem non venerit*. – Vgl. ACHTER (wie Anm. 6) S. 9.

187 Vgl. Anse (994) (Anathem für Friedensbrecher, die nicht büßten); Poitiers (1000/14); Toulouges (1027) (Exkommunikation, falls keine Wiedergutmachung innerhalb von drei Monaten). In Le Puy (994) und Vich (1033) drohte dem Friedensbrecher dagegen der Kirchenbann bis zur Wiedergutmachung: Die Strafen wurden hier also verschärft, das Bußprinzip selbst aber erscheint dadurch noch deutlicher als Angelpunkt der Friedensbestimmungen. In Narbonne (1054/can. 4 und 29) ist dann bei Bruch der *treuga* wie der *pax* vom Anathem bis zur *satisfactio* nach dem Willen des zuständigen Bischofs die Rede; beim Bruch der *pax* drohte die Exkommunikation ferner, wenn keine freiwillige Wiedergutmachung innerhalb von 40 Tagen erfolgte; sie währte bis zur Zahlung der doppelten Sühne und des Friedensgeldes an Bischof und weltlichen Herrn. Noch in Caen (1042/43) trat die Exkommunikation erst in Kraft, wenn der Friedensbrecher keine Wiedergutmachung leistete und nicht ein 30jähriges Exil antrat. In Montriond (vor 1037) wurde erst nach dreimaliger vergeblicher Aufforderung zur *satisfactio* exkommuniziert.

188 So noch ACHTER (wie Anm. 6) S. 9.

189 Auch Achter betont, daß nur Straftaten geächtet wurden, die auch vorher nach altem Recht verboten waren. Neu war nur die Exkommunikation.

190 Vgl. HUBERTI (wie Anm. 1) S. 45f. (neu war die allgemeine Androhung der Exkommunikation); GÖRRIS (wie Anm. 56) S. 134f.; ACHTER (wie Anm. 6) S. 9. Anders aber TÖPFER (wie Anm. 2) S. 15 und S. 84, sowie HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 21f.: Man konnte zweifellos auf ältere Vorbilder zurückgreifen. Bereits im 1. Toledanum von 400 wurde das Schlagen eines Priesters mit dem Bann bedroht, wenn der Täter sich nicht vor dem Bischof rechtfertigte. Das deutlichste Beispiel stammt von einer Synode von Vienne von 892: Dort wurden *saeculares*, die einen Kleriker töteten oder verletzten, exkommuniziert, wenn sie den Schaden nicht wiedergutmachten. – Ob die Exkommunikation ein recht wirkungsloses Mittel war, wie TÖPFER, S. 89f. meint, muß bei der mittelalterlichen Frömmigkeit bezweifelt werden. Vgl. ACHTER, S. 14f.

191 Die Inhalte des Interdikts (keine Messe, kein Gottesdienst, Begräbnis, Abendmahl etc.) waren teilweise, wie in Le Puy, Verdun, Toulouges oder Limoges (1031), genau geregelt. In Limoges wurde das Interdikt bereits allen angedroht, die den Friedenseid nicht leisten wollten.

192 Damit schlossen die Gottesfrieden an die karolingischen Kapitularien an. vgl. BRUNNER 2 (wie Anm. 2) S. 696ff. – Zugleich trat so etwas wie eine private Haftpflicht in Kraft: Haustiere, die auf fremdem Eigentum Schaden anrichteten, durften nach den Eiden von Vienne und Verdun als Entschädigung (als Pfand) einbehalten werden, bis ihr Besitzer den Schaden wiedergutmachte.

193 Erst in der *Treuga* gingen die Strafen über eine Wiedergutmachung hinaus, wenn der Friedensbruch mit Exil bestraft wurde (Arles 1037/41, Caen 1042/43, Narbonne 1054); von einer *emendatio* war aber auch hier noch ständig die Rede (in Narbonne bei Mord, Olivenraub, Schafraub; in Toulouges bei Totschlag in der *Treuga*).

den wollten also nicht etwa das bestehende weltliche Recht ersetzen<sup>194</sup>, sondern ihm zur Geltung verhelfen. Die Aufrechterhaltung der weltlichen Gesetze war folglich keineswegs erst ein Kennzeichen der deutschen Gottesfriedensbewegung des späten 11. Jahrhunderts, wie Achter meint<sup>195</sup>, sondern von Anfang an intendiert.

Ebensowenig wie gegen das geltende Bußenrecht wandten sich die Gottesfrieden gegen die private, rechtliche Selbsthilfe<sup>196</sup>: Der Schutz gegenüber bestimmten, in der Regel waffenlosen Gruppen, vor allem den Klerikern<sup>197</sup>, galt – schon in Charroux – dann nicht, wenn diese wegen einer Straftat (Schuld) zur Eintreibung einer Bußforderung (Le Puy: *forisfactum*) von dem Geschädigten oder zur Zinserhebung vom Bischof (Verdun)<sup>198</sup> belangt werden konnten<sup>199</sup>. Eingriffe in die Selbstjustiz blieben verhältnismäßig gering: Der Friede von Beauvais verpflichtete den Geschädigten lediglich dazu, als Wiedergutmachung nicht mehr als den gesetzlichen Wert seines Verlustes (*non plus quam capitale cum lege constituta*) einzufordern<sup>200</sup>, und gestand einem schuldig gewordenen *villanus* eine Frist von 15 Tagen zur freiwilligen Wiedergutmachung zu, bevor er zum Schadensersatz gezwungen werden konnte<sup>201</sup>.

194 HUBERTI (wie Anm. 1) S. 36 irrt, wenn er unter den Strafmitteln nur geistliche Strafen entdeckt. Auch Rodulf Glaber (4,5,15) spricht von Geld- und Körperstrafen bei Raub und Einbruch, später (5,1,15) sogar von der Todesstrafe oder Verbannung (vgl. HOFFMANN, wie Anm. 1, S. 55). Auch später (Narbonne 1054, Toulouges 1062/66) wurden weltliche Strafen vorausgesetzt. Die Friedenstexte lassen also keineswegs das weltliche Strafsystem unerwähnt, wie HOFFMANN, S. 97 meint. Zu den weltlichen Strafen und der weltlichen Gerichtsbarkeit vgl. auch MOLINIÉ (wie Anm. 55) S. 68 ff. – Den bedeutenden Wandel im Rechtsdenken von der Sühne (Buße) zur Strafe hat Viktor ACHTER, *Geburt der Strafe*, Frankfurt/M. 1951, dargestellt. Der Wandel setzte danach aber erst seit dem Ende des 11. Jhs. im Languedoc ein (auf die Gottesfrieden geht Achter dort nicht ein). In seiner Besprechung des Buches hat schon Karl Siegfried BADER, in: *Zs. der Savigny-Stiftung für Rechtsgesch.*, Germ. Abt. 69 (1952) S. 438 ff., richtiggestellt, daß es keine »Geburt« der Strafe, sondern nur eine Umbildung gebe.

195 ACHTER (wie Anm. 1) Sp. 1764. Vgl. auch KÖRNER (wie Anm. 7) S. 124: Nur in Deutschland tauchen peinliche Strafen auf.

196 HUBERTI (wie Anm. 1) S. 169 stellt zu Beauvais fest, daß Selbsthilfe erlaubt war.

197 Gegenüber Geistlichen in Charroux, Le Puy, Verdun, Beauvais und Vienne; gegenüber Bauern in Le Puy und Vienne.

198 So auch wieder in Narbonne (1054/can. 11) und Elne (1063/68).

199 Überhaupt sind die zahlreichen Ausnahmen, die *nisi*-Bestimmungen der Friedenstexte, auffällig und aufschlußreich. MOLINIÉ (wie Anm. 55) S. 44 weist darauf hin, daß sie auf eine recht genaue Festlegung der Straftaten deuten.

200 Vgl. HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 57. In Toulouges (1027) war von einer Wiedergutmachung nach dem Vermögen (*emendare pro posse*) die Rede.

201 Erst in Nordfrankreich schien man schließlich ganz auf die Wiedergutmachung zugunsten einer allgemeinen Verzeihung verzichten zu wollen (*Gesta episcoporum Cameracensium*, wie Anm. 30, 3,52), doch darf man bei der Interpretation der Nachricht nicht die kritische Einstellung des Chronisten zur Friedensbewegung übersehen. Man war dort wohl überhaupt einen Schritt weitergegangen und hatte den Frieden durch einen Verzicht auf jegliche Kampfhandlung sichern wollen. (Nach HOFFMANN, wie Anm. 1, S. 62 handelte es sich bei dem Verbot des Waffentragens aber nur um ein Verbot, zu den Waffen zu greifen.) Der Widerstand Gerhards von Cambrai gegen die nordfranzösischen Frieden ist vielfach behandelt worden (vgl. HUBERTI, wie Anm. 1, S. 206 f.; TÖPFER, wie Anm. 2, S. 76 und S. 103; HOFFMANN, wie Anm. 1, S. 57 ff.; Theodor SCHIEFFER, *Ein deutscher Bischof des 11. Jahrhunderts: Gerhard I. von Cambrai (1012–1051)*, in: *Deutsches Archiv* 1 1937, S. 344 ff.). Das Hauptaugenmerk galt dabei stets der ersten Begründung, die Friedensregelung sei Sache des Königs, und man hat das auf die andersartige Struktur des Reichs gegenüber Frankreich und die andersgeartete Einstellung des Reichsepiskopats zurückgeführt (TÖPFER, S. 66 und S. 103;

Den frühen Gottesfrieden fehlte damit aber die in den späteren Landfrieden zu beobachtende Tendenz, die rechtliche Selbsthilfe zugunsten einer öffentlichen Gerichtsbarkeit zu verbieten oder auch nur einzuschränken<sup>202</sup>. Man wollte keineswegs eine gerichtliche Entscheidung erzwingen, denn das Gericht entschied nur dann, wie es in Poitiers hieß, wenn es angerufen wurde (*si ex contenditibus... unus alium interpellaverit*)<sup>203</sup>! Immerhin beweist diese Nachricht, daß die Friedenseinungen sich nicht nur an dem geltenden Recht orientierten, sondern auch eine bestehende weltliche Gerichtsbarkeit voraussetzten: In Limoges (994) sollten Streitigkeiten von *legis docti* entschieden werden<sup>204</sup>, und in Poitiers schien die – nach allgemeiner Meinung doch zusammengebrochene – Rechtsordnung bereits soweit wiederhergestellt, daß Streitfälle gerichtlich (*in iustitia*) vor dem *princeps* des Gebiets (*regio*) oder einem anderen Richter des Gaus gelöst und diese sogar durch Geiselstellung zu

HOFFMANN S. 58f. hält das für ein vorgeschobenes Motiv, da es der sonstigen Handlungsweise des Bischofs widerspricht). Tatsächlich waren die Widerstände Gerhards weit vielfältiger; sie richteten sich 1. gegen die besagte Rolle des Bischofs bei der Friedensregelung; 2. gegen den allgemeinen Eid (vgl. dazu auch GLEIMAN, wie Anm. 5, S. 127f.: Gerhard glaubte nicht, durch einen erzwungenen Friedenseid dem religiösen Ziel näherzukommen; KÖRNER, wie Anm. 7, S. 99ff. vermutet eher politische Motive und will im übrigen einen Unterschied zwischen dem Eid und dem schließlichen bloßen Versprechen – *promittere* – machen, dem Gerhard sich fügt): Gerhard wurde schließlich durch den Hinweis des Grafen von Flandern überzeugt, der Eid beschwöre nur, was Gesetz und Evangelien verkündeten; 3. gegen ein allgemeines Fastengebot; 4. gegen die Exkommunikation im Zusammenhang mit dem Eid; 5. gegen das allgemeine Waffengebot; 6. schließlich gegen den Verzicht auf Bußen und Sühne (S. 486, 12ff.). Offenbar war Gerhard der Ansicht, daß die bestehenden Gesetze ausreichten: Die Geltung der Bußgesetze spielte also auch hier eine wichtige Rolle. Der Widerstand gegen das Verbot der Blutrache richtete sich wohl auch gegen die Tatsache, daß der Verzicht auf die Buße nicht zugunsten eines Gerichtsverfahrens, sondern einer allgemeinen Verzeihung (Amnestie) geleistet wurde (zu Rodulf vgl. oben Anm. 133). Bischof Gerhard widersetzte sich den meisten Bestrebungen also nicht deshalb, weil er sich auf die bestehenden Kirchengesetze (so HUBERTI, S. 206), sondern weil er sich auf die weltlichen Gesetze (wie Wiedergutmachungspflicht) stützen wollte (er war gegen die allgemeine Exkommunikation); er kritisierte folglich den Verzicht auf die Wiedergutmachung als gesetzliches Mittel. Das ist bisher übersehen worden. Vgl. allerdings HOFFMANN, S. 63, der in den Maßnahmen lediglich eine Amnestie, nicht einen Verzicht auf jegliche Strafverfolgung erblickt.

202 Das behaupten HUBERTI (wie Anm. 1) S. 137 und HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 32. Die »rechtliche Umbildung der Selbsthilfe« (so HUBERTI, S. 32 ff.) vollzog sich erst ganz allmählich und war nicht von vornherein intendiert. Erst in Narbonne (1054/can. 18) findet sich die Bestimmung, daß man über Land-, Schulden- und Bürgschaftsstreitigkeiten nicht zur Rache (*vindicta*) schreiten dürfe, bevor nicht der Bischof oder *princeps regionis* den Fall gerichtlich entschieden habe (HOFFMANN, S. 97 sieht damit die Grundlage für eine Fehde stark beschnitten). Und in Vich (1063/68) war auch vor der Selbsthilfe gegenüber waffenlosen Klerikern und Bauern eine Klage vorgeschrieben (*nisi prius querelando se fatigaverit sicut predictum est*). Die Selbsthilfe wurde hier ausdrücklich vom Friedensbruch ausgenommen, wenn innerhalb von 15 Tagen keine Sühne erfolgte.

203 In Vich (1033 und noch 1063/68) wie in Toulouges (1062/66) verdoppelte sich die Buße nach 15 Tagen. Erst jetzt profitierten die Gerichtsgewalten, denn der zusätzliche Erlös fiel zur Hälfte dem Bischof und zur Hälfte dem Grafen zu; nicht aber erhielten Bischof und Graf jeweils die einfache Sühne, wie HOFFMANN, S. 78 schreibt: Der Anspruch des Geschädigten blieb also durchaus gewahrt. In Narbonne (1054/can. 26) war – allerdings nur bei Verletzung des Kirchenfriedens – nach 40 Tagen (zu Unrecht spricht HOFFMANN, wie Anm. 1, S. 97 grundsätzlich von einer doppelten Buße, denn diese war erst nach 40 Tagen fällig), in Toulouges (1062/66) sofort eine doppelte Wiedergutmachung an den Geschädigten fällig, dazu eine Zahlung von je 40 *solidi* an den Landesherrn (*potestas illius terrae*) und den Bischof; letztere war ablösbar durch eine eidliche Versicherung, nicht mehr zahlen zu müssen.

204 Ademar, Sermo 1 (PL 141, Sp. 117C).

gerichtlicher Entscheidung gezwungen werden konnten<sup>205</sup>. Erst wenn sie es nicht schafften, das Recht durchzusetzen, sollte eine Versammlung der *principes* und Bischöfe – gewissermaßen als Appellationsinstanz – in Funktion treten<sup>206</sup>: Die geistlichen Instanzen traten hier hinter die weltliche Gerichtsbarkeit zurück<sup>207</sup>; sie drohten jedoch dort zusätzlich mit geistlichen Strafen, wo die weltliche Rechtsprechung und vor allem die private Rechtseinigung versagten und eine Sühne entfiel<sup>208</sup>.

Mit dem Recht zur Einforderung des Schadensersatzes war aber auch die Fehde eng verwandt. Mag auch der Schutz der Kirchen und der Geistlichen eine Reaktion darauf gewesen sein, daß sie häufigen, möglicherweise durch Fehdehandlungen hervorgerufenen Angriffen ausgesetzt waren, so gehörte doch eine Beschränkung der Fehde ebenfalls nicht zu den vorrangigen Zielen der Friedensbewegung, wie bis zuletzt immer wieder behauptet worden ist<sup>209</sup>. In den Gottesfrieden fehlten nicht nur entsprechende Maßnahmen, wie schon Achter feststellte, die Fehde wurde aus den Friedensbestimmungen sogar regelrecht herausgenommen: So war nach den Eiden von Vienne, Verdun und Beauvais die Inbrandsetzung und Zerstörung von Häusern gerade dann nicht verboten, wenn ein bewaffneter, ritterlicher Feind sich darin befand oder wenn sie zu einer Burg gehörten, und ebenso war die Zerstörung von Mühlen bei Kämpfen gegen den Feind (Verdun) bzw. während einer militärischen Aktion (Beauvais: *in cavallicata*) erlaubt. Die Ritterfehde wurde also ebensowenig verboten wie die Burgbelagerung oder -befestigung<sup>210</sup>, denn Burgen waren aus diesem Häuser-schutz ausdrücklich ausgenommen. Die Gottesfrieden suchten lediglich die schädli-

205 Vgl. HUBERTI (wie Anm. 1) S. 136. Vgl. auch die Formel *per legem emendat* in Narbonne (1054/can. 1). Vgl. HUBERTI, S. 323. – Eine Wandlung des Gerichtssystems infolge der politischen Instabilität betont jetzt noch einmal Stephen WEINBERGER, *Cours judiciaires, justice et responsabilité sociale dans la Province médiévale. IX<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle*, in: *Revue historique* 542 (1982) S. 273–88, der in den formlos zusammentretenden *convenientiae* die Nachfolger der karolingischen Gerichte sieht. Demgegenüber wird man jedoch voraussetzen dürfen, daß die sich neu etablierenden Gewalten selbst nach der Gerichtshoheit strebten. Die Gottesfrieden konnten sich mit ihnen einig wissen, solange das (überkommene) Recht unverändert blieb.

206 Vgl. ACHTER (wie Anm. 6) S. 12, der darin aber »ein typisches Beispiel für die Kraftlosigkeit und den Zerfall der weltlichen Justiz« erblickt. – MAGNOU-NORTIER (wie Anm. 16) S. 288 ff. weist darauf hin, daß auch diese Gerichtsfunktion der Synode eine herkömmliche Einrichtung bildete.

207 Nicht aber trat umgekehrt das Gesetz ein, weil die rein kirchlichen Friedensgebote nicht ausreichten (so HUBERTI, wie Anm. 1, S. 134). Dagegen schreibt WOHLHAUPTER (wie Anm. 35) S. 372 ff., zur Aburteilung seien Bischof und Kapitel zuständig bei Rechtshilfe der weltlichen Gewalten. In Vich war ebenfalls die Klage vor dem zuständigen Bischof vorgesehen (vgl. oben Anm. 106); vgl. auch Narbonne (1054). Eine bischöfliche Gerichtsbarkeit ist also vor allem in Spanien bezeugt.

208 In Arles (1037/41) wurde Friedensbruch *per decreta legum saecularium*, verdoppelt *per sanctorum canonum regulas*, gesühnt und so *mundano et spiritali iudicio dupliciter* bestraft. Das bedeutete aber keine Verdoppelung der kanonischen Buße, wie oft behauptet wird (zum Beispiel von HUBERTI, wie Anm. 1, S. 276 oder von HOFFMANN, wie Anm. 1, S. 84). In Caen (1042/43) trat bei Raub bis zur Wiedergutmachung eine siebenjährige Kirchenbuße in Kraft. In Narbonne (1054) schließlich wurden weltliche und kirchliche Strafen jeweils zusammen aufgeführt.

209 Vgl. oben S. 205 mit Anmerkungen. – Die Gottesfrieden wollten jedenfalls nicht die »rechte Fehde« mit ihren Bestimmungen über Raub und Diebstahl, wohl aber die »unrechte Fehde« (ohne Rechtsgrund) einschränken, die als »Raub« aufgefaßt wurde (vgl. BRUNNER, wie Anm. 75, S. 41 ff.). Doch kann man nicht einmal aus den allgemeinen Bestimmungen über den Raub auf Fehdehandlungen schließen, denn die Friedensbeschlüsse richteten sich auch gegen das Räuberunwesen insgesamt.

210 Erst in Vich (1033) wurde der Burgenbau 20 Tage vor Advent, Quadragesima (Fastenzeit, sechs Wochen vor Ostern), Letania (minor: drei Tage vor Himmelfahrt) verboten.

chen Auswirkungen auf Dritte einzuschränken; deshalb stellten sie gerade die Wehr- und Waffenlosen (in Vienne, Verdun und Beauvais selbst die waffenlosen Ritter, wenn auch vorerst nur zu bestimmten Zeiten)<sup>211</sup> oder – wie in Le Puy – die Bauern unter Schutz, deren Land umkämpft wurde<sup>212</sup>. Die Fehde selbst finden wir erstmals in den Eiden von Vienne und Beauvais in einem solchen Zusammenhang erwähnt, denn gerade hier wurde bestimmt, daß *propter werram*<sup>213</sup> nicht die Bauern oder der Bestand an Wein, Obstbäumen und Salz in Mitleidenschaft gezogen werden sollten. Vereinzelt, nämlich in Vienne, suchte man außerdem die Fehdehandlungen zu regeln, indem man Angriffe in Begleitung adliger Frauen grundsätzlich, Angriffe auf Leute, die mit Habichten<sup>214</sup>, Sperbern und Falken am Ufer<sup>215</sup> wanderten, ohne vorherige Warnung untersagte. In solchen Regelungen und Bestimmungen des Rechtsweges lagen immerhin Ansätze zu weiterreichenden Zielen<sup>216</sup>. Schließlich beobachten wir noch eine Tendenz, die Rechtsfehde hinauszuzögern, um dem Gegner die Gelegenheit zur freiwilligen Wiedergutmachung zu geben<sup>217</sup>. In Vienne sollte ihm eine Frist von 15 Tagen eingeräumt werden, bevor Kampfhandlungen einsetzten (die sich dann außerdem auf das umstrittene Land beschränken sollten)<sup>218</sup>: Fehdehandlungen wurden also allenfalls hinausgezögert. Zudem mußte der Geschädigte die Buße gar nicht annehmen; er hatte also offenbar das Recht, auf der Fehde zu bestehen<sup>219</sup>!

Wenn wir nach den Folgerungen aus unseren Beobachtungen fragen, so ist der Zusammenhang der Gottesfrieden mit der Rechtsordnung unverkennbar und bei dem engen Zusammenhang von Friede und Recht im Mittelalter unvermeidlich. Die Wahrung der Rechtsordnung war zwar nicht das eigentliche Ziel der Friedensbewegung, wohl aber das angemessenste Mittel, den Frieden zu verwirklichen. Dabei

211 Zu den übrigen Zeiten war also auch der Kampf gegen einen waffenlosen Ritter durchaus erlaubt; vgl. auch TÖPFER (wie Anm. 2) S. 68.

212 Erst in Caen (1042/43) wurden auch Kriegseinrichtungen (*castella, burgi*) in der Treuga geschützt.

213 Der Begriff betont den Kriegscharakter der Fehde (vgl. englisch »war«, französisch »guerre«); dazu BRUNNER (wie Anm. 75) S. 38 ff.

214 Austor (= *astur*, Habicht?).

215 *In gibetio aut in riberia* (= *riparia*).

216 Ein allgemeines Waffenverbot für *milites* in einer einmaligen, begrenzten Zeit (5. 9. bis 24. 6.) findet sich erstmals in St. Gilles (1041/42).

217 HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 48 spricht von einem Kampfverzicht, dem die Ritterschaft sich selbst unterwarf. – Die Bestrebung, die Fehde erst nach mißlungenem Gerichtsvergleich anzuwenden, findet sich im übrigen noch im Mainzer Landfrieden von 1235.

218 Wenn in Amiens und Corbie der offene Streit (*discidium*) nicht ausgetragen werden sollte, ehe nicht ein Friedensversuch (*pacificalis declamatio*) vor dem Bischof oder dem Grafen unternommen worden war (TÖPFER, wie Anm. 2, S. 74 f., spricht von einem Richterspruch, HOFFMANN, wie Anm. 1, S. 64 von einer Schlichtung vor Gericht, HUBERTI, wie Anm. 1, S. 192 von einem Sühneversuch), so bezieht sich das allerdings nicht auf die Fehde (so HUBERTI, S. 192), sondern auf einen Streit zwischen Bistum und Kloster!

219 Erst mit der Treuga wurden allgemeine Angriffsverbote zu bestimmten Zeiten erlassen: in Toulouges (1027) zunächst am Sonntag (von Samstagnachmittag 15 Uhr bis Montagmorgen 6 Uhr) zu Ehren gegenüber dem Tag des Herrn; in Vich (1033 wie noch 1063/68) an einer Reihe von Festtagen und christlichen Festzeiten wie Advents-, Oster- und Pfingstzeit; schließlich (zuerst bezeugt in Montriond und in einem Brief der französischen Geistlichen an ihre italienischen Kollegen um 1037/41) auch an bestimmten Wochentagen. Doch auch hier machte die Fehde stets nur einen Teil der Bestimmungen aus (so stellte QUIDDE, wie Anm. 57, S. 42 fest, daß noch im Landfrieden von 1152 nur ein einziger Artikel sich mit der Fehde befaßte).

griffen die Gottesfrieden zwangsläufig in »staatliche« Belange ein, und nicht zufällig heißt es in den *Miracula s. Viviani* (wie Anm. 17, S. 263), die Synode von »Coler« (994) habe Beschlüsse *pro statu rei publicae ac pacis inviolabili firmitate* gefaßt<sup>220</sup>. Die Kirche trat aber nicht einfach an die Stelle der versagenden weltlichen Gewalt, die in Gestalt der *principes* und *iudices* ebenso vorausgesetzt wurde wie die Funktionsfähigkeit des öffentlichen und privaten Rechts. Und erst recht blieb die Gewalt des Seigneur über seine *villani* unangetastet (Le Puy)<sup>221</sup>. Die Gottesfrieden schufen nicht neues Recht, sondern erinnerten an die bestehenden weltlichen Gesetze, die folglich stärker bewußt waren, als man gemeinhin annimmt, und sie griffen auf die weltliche Gerichtsbarkeit zur Durchsetzung ihrer Ziele zurück. Unterstützung war im Süden Frankreichs allerdings nicht von dem faktisch auf die Kronlande beschränkten Königtum, sondern von den Fürsten, Grafen und übrigen Gerichtsgewalten zu erwarten<sup>222</sup>. Die ausdrückliche Anwendung weltlicher Gesetze wie in Poitiers war deshalb nicht Symptom für kirchliche Übergriffe in das weltliche Recht, sondern Ausdruck für ein Zusammenwirken geistlicher und weltlicher Mächte<sup>223</sup>. Gerade das Friedenskonzil von Poitiers war – wie schon Limoges (994)<sup>224</sup> – zum größten Teil auch ein Verdienst Herzog Wilhelms V. von Aquitanien<sup>225</sup>, wie Bonnaud-Delamare (wie Anm. 11, S. 437f.) gezeigt hat<sup>226</sup>, der in seinem Überblick die Rolle des aquitanischen Herzogs während der Bewegung verfolgt<sup>227</sup>: Der Rückgriff auf die weltliche Gerichtsbarkeit der *principes* und das Zusammenspiel weltlicher und geistlicher Kräfte in den Gottesfrieden erklären sich zwanglos aus dem Einfluß des Herzogs, der die Fürsten in

220 Vgl. HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 18f. Vgl. auch oben Anm. 60 zu den *Gesta episcoporum Cameracensium* 3,27.

221 Vgl. HUBERTI (wie Anm. 1) S. 130f.; HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 18; GLEIMAN (wie Anm. 5) S. 125f. Erst in Vich (1063/68) wurden die Lehnsherren in die Vollstreckung des Friedensbruchs einbezogen und zur Bestrafung ihrer Vasallen und Leihgutempfänger verpflichtet.

222 Nach MAGNOU-NORTIER (wie Anm. 16) S. 311 sank die Rolle des Grafen bei der Gerichtsbarkeit zwar allmählich gegenüber der führenden Rolle der Kirche, doch lag die hohe Gerichtsbarkeit noch bis zum Ende des 11. Jhs. in seiner Hand (ebd., S. 259ff.). Zur Gerichtsgewalt des Seigneurs vgl. LEMARIGNIER, *France* (wie Anm. 62) S. 118.

223 Dieses Zusammenwirken war also nicht erst in Narbonne (1054) erreicht, wie HUBERTI (wie Anm. 1) S. 321 annimmt. Zum Zusammenspiel weltlicher und geistlicher Kräfte im normalen Gericht im Mâconnais vgl. DUBY (wie Anm. 63) S. 95f.

224 Hier zeichneten nach Ademar von Chabannes *dux et principes* für den Frieden verantwortlich. Vgl. BONNAUD-DELAMARE (wie Anm. 11) S. 431f.

225 Poitiers war außerdem die Residenz des aquitanischen Herzogs; vgl. Gaston DEZ, *Histoire de Poitiers, Poitiers 1969* (*Mémoires de la Société des Antiquaires de l'Ouest* IV,10, 1966) S. 36; KAISER (wie Anm. 87) S. 188ff. Es stimmt also nicht, daß der Herzog sich gerade dort für den Frieden einsetzte, wo er die größten Schwierigkeiten mit seinen Vasallen hatte, wie WERNER (wie Anm. 62) S. 777, meint.

226 Vgl. auch HUBERTI (wie Anm. 1) S. 138f. und HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 32. Wilhelm hatte das Konzil einberufen. Daß er auch den Vorsitz führte, wie BONNAUD-DELAMARE, S. 437f. behauptet, läßt sich allerdings nicht beweisen. Entscheidend war der Friedenseid, mit dem Herzog und Fürsten sich banden.

227 Der Herzog von Aquitanien war wieder in Charroux (1027/28), Poitiers (1029/31) und Limoges (1031) anwesend. BONNAUD-DELAMARE betrachtet die Bewegung allerdings nicht als ein Zusammenwirken geistlicher und weltlicher Kräfte, sondern als eine Auseinandersetzung zwischen Herzog und Bischöfen um den Vorrang (vgl. S. 447: »Sieg des Herzogs«).

Poitiers sogar zur Rechtsprechung zwang<sup>228</sup>, aus der immer wieder bezeugten Mitwirkung der weltlichen Großen<sup>229</sup> sowie aus der oben (S. 207 f.) angesprochenen Abhängigkeit der Bischöfe von den lokalen Machthabern.

Auf diesem Wege wurde der Friedensbruch mit immer stärkeren Mitteln bekämpft<sup>230</sup>. Hatte man zunächst nur die bestehenden (weltlichen) Gesetze durch geistliche Sanktionen, vor allem die Exkommunikation, unterstützt, falls der Friedensbruch nicht gesühnt wurde<sup>231</sup>, und den Friedensbrechern die ewige Verdammung angedroht, Friedensbewahrern *pax* und Absolution in Aussicht gestellt<sup>232</sup>, so bestand schon bald die Garantie des Friedens zusätzlich in der Einigung, der Vereinbarung (*pactum pacis*), die durch einen Eid geschlossen und durch Geiseln gewährleistet wurde<sup>233</sup>; schließlich wurde nicht nur der Friedensbruch bestraft, sondern auch die Weigerung, den Frieden zu beschwören, mit Exkommunikation bedroht<sup>234</sup>. Jeder einzelne war aufgerufen, den Frieden nicht nur selbst zu wahren, sondern zu sichern: In Vienne und Verdun wurde überhaupt der Umgang mit Friedensbrechern verboten (oder aber: Man sollte diese innerhalb von 14 Tagen zur Wiedergutmachung bewegen); Lehen sollten den Friedensbrechern entzogen werden (Vienne); der Kampf gegen diese war meist ausdrücklich erlaubt<sup>235</sup>. Daraus entstanden in Bourges (1038)

228 Abzulehnen ist daher Hubertis Interpretation (S. 138), die Friedensgebote wichen mit Poitiers Friedensverträgen. Poitiers war andererseits aber auch nicht nur ein Friede der weltlichen Gesellschaft (so BONNAUD-DELAMARE, S. 440; ähnlich HUBERTI, S. 139). Zusätzlich zu den Regelungen von Charroux wurden hier vielmehr Bestimmungen über die weltliche Gerichtsbarkeit aufgenommen. Die Gerichtsrechte sind nicht zu den *principes* zurückgelangt (so BONNAUD-DELAMARE, S. 445), sie waren nie bei der Kirche, die sie lediglich als existent vorausgesetzt hat. Andererseits ist die Versammlung von weltlichen und geistlichen Fürsten nun als zweite Instanz anerkannt.

229 Sie bedeutete mehr als nur eine verstärkte Bindung, wie KÖRNER (wie Anm. 7) S. 124 f. schließt.

230 Zu den Mitteln vgl. auch TÖPFER (wie Anm. 2) S. 89 ff.

231 In Toulouges (1027) verbot man ausdrücklich auch den Umgang mit diesen Exkommunizierten. Nur die Kanoniker von Elne durften die Absolution aussprechen, die Priester sollten für die Exkommunizierten Gottesdienste verrichten, damit sie bereuten und aus den Fesseln des Teufels befreit würden. Später trat bei Mord in Zeiten der *Treuga* ein lebenslängliches Exil hinzu (Vich 1033; Arles 1037/41: nach Jerusalem).

232 Diese später vielfach wiederholte Formel findet sich zuerst in Anse (994); vgl. auch Ademar, Sermo 1 zu Limoges (994) (MIGNE PL 141, Sp. 117D); Limoges (1031) und Toulouges (1027). In Caen (1042/43) wurde sie dadurch einprägsamer, daß die Priester sie an Sonn- und Feiertagen jeweils öffentlich verkünden sollten.

233 Schon in Poitiers (1000/14) erfahren wir: *dux et principes firmaverunt*. Erhalten sind die Eide von Vienne, Verdun und Beauvais; vgl. auch Rodulf Glaber 4,5,15 (Gelöbniß vor Gott) und Limoges (1031). Zu Körners widersprechenden Thesen vgl. oben Anm. 7. – HUBERTI (wie Anm. 1) wollte eine Entwicklung vom Friedensgebot der Kirche zu den Friedensvereinbarungen und schließlich zu den beschworenen Friedensbündnissen sehen (gerade umgekehrt BONNAUD-DELAMARE, wie Anm. 32, S. 175, zu Amiens/Corbie), doch existierten die verschiedenen Typen parallel nebeneinander.

234 Etwa in Verdun und Beauvais und in Limoges (1031): Hier wurde die gesamte Diözese mit dem Interdikt bedroht, bis alle *maiores potestates* geschworen hätten (vgl. HUBERTI, wie Anm. 1, S. 215; BONNAUD-DELAMARE, wie Anm. 11, S. 464 f.; HOFFMANN, wie Anm. 1, S. 37 f.); in Bourges (1038) mußten alle Männer über 15 Jahren schwören, notfalls mit Waffengewalt gegen die Bündnisbrecher vorzugehen; sie wurden von den Priestern mit Kirchenfahnen unterstützt. Vgl. auch Gesta episcoporum Cameracensium 3,52 zu jenem Eid, gegen den Gerhard von Cambrai sich wandte.

235 So in Vienne, Verdun und Beauvais (selbst in Kirchen!). Rodulf Glaber 4,5,15 berichtet, daß das kirchliche Asylrecht nicht für Friedensbrecher gelten sollte. In Arles (1037/41) wurde der Kampf gegen Friedensbrecher sogar gesegnet.

dann regelrechte Friedensmilizen<sup>236</sup>, hinter denen sich freilich auch politische Ziele verbargen wie in Bourges und wohl auch in Limoges (1031). Trotz all dieser Maßnahmen wird man die Wirksamkeit der Gottesfrieden insgesamt allerdings nicht zu hoch einschätzen dürfen<sup>237</sup>.

Der Rückgriff auf das geltende Recht setzte den Gottesfrieden zugleich enge Grenzen, die sich in den zahlreichen Ausnahmebestimmungen widerspiegeln. Das Eigentum, das es zu schützen galt, war ohnehin aus den Bestimmungen ausgeklammert<sup>238</sup>: In Le Puy, Vienne, Beauvais und wohl auch in Verdun<sup>239</sup> galt das Verbot des Diebstahls nicht für eigenes Land<sup>240</sup>; in Verdun und Vienne verbot man die Weinlese auf fremdem Gut. Dazu mußten die Frieden den offenbar nicht selbstverständlichen Eigentumsbegriff abgrenzen: Als Eigentum galten demnach Allodialland, aber auch Lehen (*beneficia und commodia*)<sup>241</sup>, in Beauvais ferner *franchisi*<sup>242</sup>, *commanda(cii)*<sup>243</sup> und *vicarii*<sup>244</sup>: Hier galt der (öffentliche) Friede nicht<sup>245</sup>. Zum Eigentum zählten in Le Puy aber auch die Rechte des Herrn über seine *villani* (vgl. oben S. 219): Ferner endete die Wirksamkeit der Gottesfrieden überhaupt vor der öffentlichen Gewalt: Die Eide von Beauvais und Verdun galten nicht gegenüber Feinden des Königs oder des Bischofs sowie bei einem allgemeinen Heereszug (*cavalcata militum; werra regis*)<sup>246</sup>; man regelte lediglich die Auswirkungen des Krieges: Den Feinden sollte man nichts als die Hufeisen abnehmen (Beauvais), und die Kirchen blieben auch im Feindesland geschützt; erlaubt war nur die Versorgung zum eigenen Lebensunterhalt (*conductus*)<sup>247</sup>.

236 Vgl. dazu HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 104ff.; TÖPFER (wie Anm. 2) S. 92f.; MOLINIÉ (wie Anm. 55) S. 97ff.; BONNAUD-DELAMARE (wie Anm. 11) S. 474ff.; HUBERTI (wie Anm. 1) S. 216ff. Auf die Zusammenhänge zwischen Reform und Gottesfriedensbewegung einerseits sowie der Ausbildung eines Ritterethos andererseits verweist jetzt noch einmal Gerd ALTHOFF, Nunc fiant Christi milites, qui dudum extiterunt raptores. Zur Entstehung von Rittertum und Ritterethos, in: Saeculum 32 (1981) S. 317–33. Althoffs These, die Kirche habe auf das politische Machtvakuum reagiert, indem sie die königlichen Funktionen auf alle Waffenträger übertrug, möchte ich so allerdings nicht folgen. Wohl erkannte die Kirche die veränderte Situation an; ob sie den neuen Adel (der tatsächlich ja selbst die Reform trug) erst schuf oder ob doch eine »Selbstbesinnung des Adels« im Spiele war, muß auch nach Althoffs Ausführungen offen bleiben, denn denkbar wäre auch, daß der Begriff *miles* seine Bedeutung erst wandelte, als die realen Verhältnisse sich geändert hatten.

237 Von einer Masse von Eidbrüchen hören wir Gesta episcoporum Cameracensium 3,27 und bei Rodulf Glaber 4,5,17. Vgl. auch HUBERTI (wie Anm. 2) S. 231ff.

238 Vgl. auch TÖPFER (wie Anm. 2) S. 110f.

239 Hier ist der Text lückenhaft überliefert.

240 Beim Bau oder bei der Belagerung einer Burg durfte in Le Puy nur eigenes Material verwendet werden.

241 Oder: Nutzungsrechte.

242 Privilegiertes Land zu besonderer Freiheit, speziell der Besitz der *homines franci*.

243 Zum Schutz – gewissermaßen prästarisch – kommandiertes Land, vor allem im kirchlichen Bereich, zu fast souveränem Recht. Zum Begriff vgl. MAGNOU-NORTIER (wie Anm. 16) S. 189ff.

244 Wohl: Vikarslehen.

245 Noch in Narbonne (1054/can. 27) wurden aus dem Friedensgebot Allod, Lehen und *baiula* (das vormundschaftlich oder in Stellvertretung verwaltete Gut) ausgenommen.

246 HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 57 interpretiert das als Streitmacht des Königs und des Bischofs gegen Friedensgegner, doch hob tatsächlich wohl jeder königliche Kriegszug das Friedensrecht auf. In Caen (1042/43) waren in der Treugazeit nur Kriegszüge des Königs und des Grafen erlaubt.

247 So in Verdun und Beauvais. Vgl. auch Vich (1033), wo davon nur bestimmte Tierarten ausgenommen wurden. In Beauvais verloren Kirchen ihren Schutz, wenn sie den Lebensunterhalt der Truppen verweigerten!

Die Wahrung der Rechtsordnung war nicht Ziel, sondern Mittel, Voraussetzung der Friedenswahrung. Das eigentliche, höhere Ziel der von der Kirche geleiteten Gottesfriedensbewegung des späten 10. und frühen 11. Jahrhunderts war nach dem Wortlaut vieler Statuten dagegen, so banal das auch klingen mag, die Wahrung und Herstellung bzw. Wiederherstellung des Friedens selbst, die *restauratio pacis* wie in Poitiers, wo man sich ja bereits auf die älteren Regelungen von Charroux berief<sup>248</sup>. Der Friede war also durchaus Selbstzweck, dem die besprochenen Einzelbestimmungen erst dienen sollten<sup>249</sup>. Er diente dem Selbstschutz der Kirche und der Gesellschaft, war zugleich aber eine tief religiöse Angelegenheit (insofern auch von der Kirche zu tragen)<sup>250</sup>. So ist abschließend noch ein Blick auf die religiösen Beweggründe der Bewegung zu werfen, und es liegt nahe, hier vor allem an jenen Zusammenhang mit der großen kirchlichen Reformbewegung zu denken, den wir in Ansätzen bereits oben (S. 210f.) beobachten konnten.

### C. Gottesfriede und Reform

#### 1. Die Rolle Clunys

Die Klosterreform ist vor allem mit dem Namen Clunys verbunden. Schon vielfach hat man die innere Verbindung dieses Klosters zur Gottesfriedensbewegung hervorgehoben<sup>251</sup> und dabei vor allem den Anteil des Abtes Odilo (994–1049) herausgestellt<sup>252</sup>, dem wir in Anse (994 und 1025) begegnen und der ausdrücklich auch als einer der Initiatoren des Schreibens des französisch-burgundischen Klerus an die italienische Geistlichkeit über den Gottesfrieden von Arles (1037/41) genannt wird<sup>253</sup>.

248 So schon in Limoges (994); nach dem Bericht der *Miracula s. Viviani* (wie Anm. 17) diente diese Synode *ad corroborandam pacis stabilitatem*; die Synoden in Burgund um Hery und Anse fanden *ob studium reformandae pacis* statt (*Vita Hugonis*, wie Anm. 27, S. 770). Limoges (1031) (MANSI 19, Sp. 530) verstand sich als *conventus domini ad inquirandam pacem, ac consolandam sanctam dei ecclesiam*; die vorangegangene Synode von Bourges (1031) diente *ad reformandam pacem* (Sp. 507D), die Synode von Le Puy (1036) *pro statuenda pace*. Nach dem Bericht Rodulf Glabers (4,5,14, wie Anm. 34, S. 103) fanden viele Konzilien *de reformanda pace et sacre fidei institutione* statt, nach dem Bericht der *Gesta episcoporum Cameracensium* 3,52 mahnte ein Himmelsbrief dazu, *pacem... renovandam in terra*.

249 Vgl. GLEIMAN (wie Anm. 5) S. 126f.: Die Hauptabsicht der Friedensversammlungen bestand darin, Frieden durch eine christliche Ordnung zu erreichen.

250 Die Synode von Limoges (1031) stellte fest, wer den Bischof störe, störe Christus, da der Bischof Stellvertreter Christi sei (MANSI 19, Sp. 509). Den religiösen Charakter des Gottesfriedens hat vor allem BONNAUD-DELAMARE, *Fondement* (wie Anm. 57) betont, der ihn (S. 20) als eine Form des Gotteslobs beschreibt.

251 Vgl. KLUCKHOHN (wie Anm. 51) S. 16; HUBERTI (wie Anm. 1) S. 51; ERDMANN (wie Anm. 12) S. 64; ACHTER (wie Anm. 6) S. 16f.; WERNER (wie Anm. 155) S. 12f.; SACKUR 1 (wie Anm. 17) S. 309ff.; 2, S. 165ff. und 213ff.; VIOLANTE (wie Anm. 67) S. 164f.; Albert BRACKMANN, *Zur politischen Bedeutung der kluniazensischen Bewegung* (1929, ND Libelli 26, Darmstadt 1958), S. 17. Zu älteren Vertretern dieser Richtung vgl. GLEIMAN (wie Anm. 5) S. 119f.

252 Vgl. SACKUR 2 (wie Anm. 17) S. 272; HUBERTI (wie Anm. 1) S. 277; TÖPFER (wie Anm. 2) S. 107f.; BONNAUD-DELAMARE, *Fondation* (wie Anm. 57) S. 24; HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 130. Zu Odilo vgl. Jacques HOURLIER, *Saint Odilon, abbé de Cluny*, Louvain 1964 (*Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 40), (zur Friedensbewegung S. 108f. und S. 184ff.).

253 Auch 1036 wurde Bischof Stephan von Le Puy durch seinen Neffen Odilo unterstützt (*Miracula s. Privati*, wie Anm. 45, S. 15). Zur Teilnahme der Häupter der französischen Reformklöster an Friedenssynoden seit ca. 1020 vgl. SACKUR 2 (wie Anm. 17) S. 165ff.

Genauere Verbindungslinien zwischen Reformmönchtum und Gottesfriedensbewegung sind allerdings noch nicht herausgearbeitet, und man hat sich bisher mit dem Hinweis auf diese äußerlichen und relativ spät einsetzenden Zusammenhänge begnügt, die selbst einen Odilo noch nicht in die vorderste Reihe der Bewegung rückten<sup>254</sup>. Man sollte die vielberufene Bindung zwischen Cluny und den Gottesfrieden daher nicht überbewerten<sup>255</sup>, zumal die Bewegung nicht in Burgund, sondern in Aquitanien entstanden war: Einmal weiß man heute, daß Cluny, so bedeutend seine Rolle innerhalb der Reformbewegung auch war, nicht mit der Klosterreform gleichzusetzen ist, weil es zunächst nur eines von mehreren Reformzentren bildete<sup>256</sup>; gerade in Südfrankreich waren auch andere Abteien, vor allem St. Victor in Marseille, einflußreich, und auch Fleury und selbst Dijon wird man als eigenständige Reformzentren betrachten müssen<sup>257</sup>. Zweitens beschränkte sich die Reform gar nicht auf die monastischen Zentren, sondern schloß auch Kanoniker, Bischöfe, Laien und Volks-

254 So stellt HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 47 fest, in den cluniazensischen Quellen fehlten vor 1030 alle Merkmale der Gottesfriedensbewegung. Zwischen 1040 und 1090 sind uns dann wiederum keine burgundischen Frieden bekannt (ibid., S. 130). Daher schließt Gerd TELLENBACH, *Das Reformmönchtum und die Laien im 11. und 12. Jahrhundert* (1968), in: Cluny (wie Anm. 67) S. 394, auf eine nur begrenzte Wirksamkeit des Reformmönchtums in der Geschichte der Gottesfrieden. Kritisch zur Beteiligung Clunys äußert sich vor allem Johannes FECHTER, *Cluny, Adel und Volk. Studien über das Verhältnis des Klosters zu den Ständen (910–1156)*, Diss. Tübingen 1966, S. 94 ff.: Odilos Anwesenheit in Anse 994 und 1025 erklärte sich allein aus den Interessen des Klosters, die dort verhandelt wurden (ibid., S. 96 f.). Fechter bezweifelt selbst im Frieden von Arles eine maßgebliche Beteiligung Odilos. Er geht aber zu weit, wenn er eine »auffällige Zurückhaltung Clunys gegenüber der bischöflich-popularen Gottesfriedensbewegung« (S. 119) und sogar eine Diskrepanz zwischen der Friedensidee und den cluniazensischen Bemühungen um ihre praktische Verwirklichung feststellen will und das unter anderem auf die aristokratische Einstellung der Mönche zurückführt: Schließlich war auch der Friede vom Adel getragen. (Dagegen findet FECHTER, S. 100 f. cluniazensische Ideen in den Eiden von Vienne, Verdun und Beauvais mit ihrer adelsfreundlichen Tendenz wieder.) Fechter stellt richtig die Zurückhaltung Clunys fest, doch seine Deutung eines Gegensatzes geht von falschen Voraussetzungen (Abneigung gegenüber einer Allianz mit dem Volk und Gegensatz zum Episkopat) aus.

255 LEMARIGNIER, *Structures* (wie Anm. 62) S. 396, führt die Entstehung der Treuga von 1027 im Roussillon darauf zurück, daß Cluny hier eingedrungen war. Aber abgesehen von der Tatsache, daß man die Anfänge eher in Burgund selbst erwarten müßte, faßte Cluny in der Provinz Narbonne in größerem Ausmaß erst in der zweiten Hälfte des 11. Jhs. Fuß (vgl. dazu MAGNOU-NORTIER, wie Anm. 16, S. 498 ff.).

256 Grundlegend Kassius HALLINGER, *Gorze – Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter*, Rom 1950/51 (*Studia Anselmiana*, 22–23) (zusammenfassend Bd. 1, S. 11 ff.), der die fast gegensätzliche Eigenständigkeit Gorzes aufzeigen wollte, nachdem schon SACKUR 2 (wie Anm. 17) S. 449 ff., auf den beschränkten Einfluß Clunys im Reich hingewiesen hatte (kritisch zu Hallingers Methode jetzt wieder Joachim WOLLASCH, *Neue Methoden der Erforschung des Mönchtums im Mittelalter*, in: *Hist. Zs.* 225 [1977] S. 529–71). Demgegenüber hat auch Gerd TELLENBACH, *Einführung. Zur Erforschung Clunys und der Cluniazenser*, in: *Neue Forschungen über Cluny und die Cluniazenser*, hg. Gerd TELLENBACH, Freiburg 1959, S. 1 ff., betont, daß darüber die Gemeinsamkeiten der einzelnen Reformrichtungen nicht vergessen werden dürften. Vgl. auch Joachim WOLLASCH, *Mönchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt*, München 1973 (*Münstersche Mittelalter-Schriften*, 7) S. 145 ff.

257 Vgl. LEWIS (wie Anm. 63) S. 319 ff.; zu Fleury SACKUR 1 (wie Anm. 17) S. 186 ff.; zu Saint-Benigne in Dijon Neithard BULST, *Untersuchungen zu den Klosterreformen Wilhelms von Dijon (962–1031)*, Bonn 1973 (*Pariser Historische Studien*, 11).

bewegungen ein<sup>258</sup>. Und schließlich waren die Gottesfrieden nicht ein Werk der Mönche, sondern in erster Linie der Bischöfe im Bündnis mit weltlichen Großen<sup>259</sup>; sie lassen sich also allenfalls in die weitgespannte, wenn auch von der monastischen Reform beeinflusste allgemeine Kirchenreform einordnen. Nun ist aber gerade das Verhältnis Clunys zu dieser Kirchenreform, vor allem zur sogenannten Gregorianischen Reform, heftig umstritten<sup>260</sup>, und man hat sogar in Frage gestellt, daß die Bischöfe den Reformideen der Klöster überhaupt aufgeschlossen gegenübergestanden hätten<sup>261</sup>; bekannt sind die Auseinandersetzungen zwischen Cluny und den Bischöfen von Mâcon, die gerade auf dem Friedenskonzil in Anse (1025) aufbrachen, wo man der Klage Bischof Gauzlin, daß nicht er, sondern der Erzbischof Burchard von Vienne eine Weihe in Cluny vorgenommen hatte, mit Berufung auf das Konzil von Chalkedon stattgab und damit gegen das päpstliche Exemptionsprivileg Clunys entschied<sup>262</sup>. Doch wird man hier politische Entscheidungen und Reformeifer auseinanderhalten müssen, und im allgemeinen ist eher eine enge Zusammenarbeit zwischen Klöstern und Bischöfen festzustellen<sup>263</sup>: Beide hatten sicher unterschiedli-

258 Vgl. Kassius HALLINGER, Neue Fragen der reformgeschichtlichen Forschung, in: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 9 (1957) S. 12. Zur neueren Literatur der von St. Ruf bei Avignon ausgehenden Kanonikerreform in Deutschland vgl. Stefan WEINFURTER, Neuere Forschungen zu den Regularkanonikern im deutschen Reich des 11. und 12. Jahrhunderts, in: Hist. Zs. 224 (1977) S. 379–97; vgl. auch den Sammelband: *La vita comune del clero nei secoli XI e XII* (Atti della Settimana di studio, Mendola 1959), Milano 1962.

259 Vgl. LEMARIGNIER, Structures (wie Anm. 62) S. 362; TÖPFER (wie Anm. 2) S. 107f.: Nur der Episkopat konnte Friedenssynoden leiten und Friedensgesetze erlassen. Die Klöster dagegen dienten als Anziehungskraft für die Massen.

260 Während SACKUR 2 (wie Anm. 17) S. 442ff. (die Ziele der Reform wurden in Cluny nicht wesentlich vorangetrieben) und Lucy Margaret SMITH, Cluny und Gregor VII. (1911), in: Cluny (wie Anm. 67) S. 22–42, cluniazensische und gregorianische Reform eher als entgegengesetzte Richtungen verstanden, faßte BRACKMANN (wie Anm. 251) S. 26 beide als eine einheitliche Bewegung auf. Heute scheint man sich darüber einig, daß kein direkter Weg von Cluny zur gregorianischen Reform führte, daß Cluny keinen Umsturz der Weltordnung erzielte, sondern eher konservativ auch an der Gesellschaftsordnung festhielt und sich im eigentlichen Investiturstreit vermittelnd verhielt (vgl. Gerd TELLENBACH, Zum Wesen der Cluniazenser. Skizzen und Versuche, 1958, in: Cluny, wie Anm. 67, S. 125–40; Theodor SCHIEFFER, Cluny und der Investiturstreit, 1961, *ibid.* S. 226–53), daß hier aber doch schon die Gedanken entwickelt wurden, die im Mittelpunkt der Kirchenreform stehen sollten (vgl. Kassius HALLINGER, Zur geistigen Welt der Anfänge Clunys, 1954, *ibid.* S. 108ff., zu Odo von Cluny; Hartmut HOFFMANN, Von Cluny zum Investiturstreit, 1963, *ibid.* S. 319–70). Zuletzt hat H. E. J. COWDREY, The Cluniacs and the Gregorian Reform, Oxford 1970, das Verhältnis als Ergebnis einer langen Entwicklung erkannt, die allmählich zu den Freiheiten des Klosters führte, das zugleich aber in den Formen der laikalen Feudalgesellschaft verharrte. Vgl. auch den Sammelband: *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049–1122)*. Atti della quarta Settimana internazionale di studio (Mendola 1968), Milano 1971.

261 Zur Gegnerschaft einzelner Bischöfe in Lothringen vgl. SACKUR 1 (wie Anm. 17) S. 142ff. (vgl. *ibid.* 2, S. 95f., zur Polemik Adalberos von Laon gegen Cluny).

262 Vgl. dazu SACKUR 2, S. 189ff.; HEFELE-LECLERCQ 4,2 (wie Anm. 25) S. 938f. – Schon 1027 bestätigte Papst Johannes XIX. Cluny die Exemption.

263 So TÖPFER (wie Anm. 2) S. 18f. Hermann DIENER, Das Verhältnis Clunys zu den Bischöfen vor allem in der Zeit seines Abtes Hugo (1049–1109), in: Neue Forschungen über Cluny (wie Anm. 256, S. 219–352) arbeitet anhand von bischöflichen Urkunden und Testaten das freundschaftliche Verhältnis der meisten französischen Bischöfe – und gerade auch der Bischöfe von Mâcon – zu Cluny heraus (vgl. aber die Einwände bei VIOLANTE, wie Anm. 67, S. 203f., Anm. 95, gegen seine Methode). DIENER (S. 234) betrachtet die Auseinandersetzung mit Mâcon als Ausnahme; gerade Bischof Gauzlin

che Ziele, waren sich jedoch einig in ihren Reformbestrebungen, zu denen auch die Friedensbewegung zu rechnen ist<sup>264</sup>. Die Klosterreform, von der die Reformbewegung ihren Ausgang nahm, hat die Gottesfriedensbewegung zweifellos gefördert<sup>265</sup>, kann aber kaum als ihr Vorreiter angesehen werden. Die Zusammenhänge liegen tiefer und sind wieder von den Zielen der Gottesfrieden her zu verstehen.

## 2. Die Gottesfriedensbewegung als Restaurationsbewegung

Zunächst einmal verstand sich die Gottesfriedensbewegung selbst als eine Reform, und das heißt im Sinne des mittelalterlichen Weltbildes: als eine Restauration, eine Erneuerung<sup>266</sup>. Man wollte nicht Neues schaffen, sondern den alten Zustand, die in Vergessenheit geratenen Bestimmungen früherer Synoden, wiederherstellen bzw. in Geltung halten<sup>267</sup>: Schon in Charroux bekräftigte man daher die alten Synodalbeschlüsse, und seither läßt sich immer wieder ein Rückgriff auf alte Canones beobachten<sup>268</sup>. Das entsprach aber den Intentionen der Kirchenreform, die sich bekanntlich ebenfalls als eine Erneuerung verstand<sup>269</sup>; das Friedenskonzil von Poitiers diente ausdrücklich *pro restauratione ecclesiae* (vgl. oben S. 212)<sup>270</sup>. Wie die Friedensbewe-

trat immerhin später selbst als Mönch in Cluny ein (ibid., S. 321 f.). Vgl. auch Giovanni TABACCO, *Vescovi e monasteri*, in: *Il monachesimo* (wie Anm. 260) S. 105–24. Dagegen hält FECHTER (wie Anm. 254) S. 96 f. an einer »latenten Animosität« zwischen Reformmönchtum und Episkopat fest.

264 Das zeigt sich selbst am Widerstand Gerhards von Cambrai (oben Anm. 201) gegen den Gottesfrieden bzw. dessen Form (vgl. *Gesta episcoporum Cameracensium* 3,27: Der Priester betet, er kämpft nicht). Die enge Verbindung des ehemaligen Kaplans am Hof Heinrichs II. zu Klosterreformatoren wie Richard von St. Vanne oder Poppo von Stablo und sein Wirken im Sinne der gorzischen Reform sind bekannt (vgl. Heinrich SPROEMBERG, in: *Neue Deutsche Biographie* 6 [1964] S. 263 f.; Albert HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands* Bd. 3, Berlin-Leipzig 81954, S. 478, 483 f., 489 f.; SCHIEFFER, wie Anm. 201, S. 348 ff.). Gerhard ließ sich schließlich wiederum durch zwei Hauptvertreter der Reform und Schüler Richards von St-Vanne, nämlich Leduin von St-Vaast und Roderich von St-Bertin, dazu bewegen, seinen Widerstand aufzugeben (vgl. SACKUR 2, wie Anm. 17, S. 170 f.): Die Reformer traten für den Frieden ein, wenngleich auch hier anscheinend mit unterschiedlichen Richtungen zu rechnen ist. Auch die Gegnerschaft des Andreas von Fleury gegen die *pax*-Milizen (BONNAUD-DELAMARE, wie Anm. 11, S. 484) scheint nicht grundsätzlicher Natur, sondern trat erst ein, als die Milizen sich gegen Odo von Déols wandten (vgl. HOFFMANN, wie Anm. 1, S. 107 ff.)

265 Ganz sicher nicht haltbar ist die These von Jan DHONDT (wie Anm. 1) S. 257, die Gottesfriedensbewegung sei eine Bewegung des hohen Klerus mit Hilfe der Massen gegen die Reformer.

266 Zum Ziel der Synoden *ad reformandam pacem* vgl. oben Anm. 248.

267 In Toulouges (1027) wollte man die *statuta* der Bischöfe wiederherstellen (*reparare*). HUBERTI (wie Anm. 1) S. 242 f. bezieht das auf die Bestimmungen eines früheren Konzils; der Friede galt der Wiederbelebung der *caritas*, der *divina lex* und der *christiana religio*. In Poitiers (1000/14) berief man sich bei der *restauratio pacis* bereits auf die früheren Friedensregelungen in Charroux. Poitiers II (1036) knüpfte seinerseits direkt an Poitiers I an (so BONNAUD-DELAMARE, wie Anm. 11, S. 455).

268 Vgl. HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 27; BONNAUD-DELAMARE (wie Anm. 11) S. 425 f., zum Waffenverbot in der Canonessammlung Abbos von Fleury (oben Anm. 117); vgl. oben S. 212. – Das Ziel der Restauration schloß tatsächliche Neuerungen natürlich nicht aus, so daß TÖPFER (wie Anm. 2) S. 84 ff., Kirchen- und Wehrlosenschutz trotz dieser Rückgriffe für etwas Neues hielt. Ähnlich äußerten sich HUBERTI (wie Anm. 1) S. 116 und HOFFMANN S. 20 ff.

269 Die Klosterreform knüpfte zumindest an Benedikt von Aniane an. Zu ihren Anfängen vgl. HALLINGER (wie Anm. 260) S. 96 ff.

270 Noch in Narbonne (1054) verband sich das Ziel der Friedenswahrung mit der Absicht *ad reformandam eiusdem* (= *ecclesiae*) *statum*, der von »bösen Menschen« erschüttert worden war.

gung, so ist auch die Reformbewegung letztlich dem Wunsch nach Ordnung<sup>271</sup> und damit den gleichen Ursprüngen erwachsen<sup>272</sup>: Mehrfach waren Friedenssynoden – zumal der zweiten Welle und im Zusammenhang mit Reliquien- und Heiligenkult<sup>273</sup> – zugleich Reformsynoden bzw. wurden Gottesfrieden gerade auf Reformsynoden verkündet<sup>274</sup>; Reform und Frieden wurden von den (gleichen) Großen gefördert<sup>275</sup>. So kann es nicht verwundern, wenn sich auch in den Zielen Gemeinsamkeiten entdecken lassen<sup>276</sup>.

### 3. Reformziele in den Gottesfrieden

Die oben dargestellten Ziele der Gottesfriedensbewegung, der Schutz der Kirchen und der Geistlichkeit, bildeten einen zentralen Aspekt der Kirchenreform, die – von einem anderen, innerkirchlich-disziplinarischen Ansatz her – die Sitten des Klerus zu schützen suchte<sup>277</sup> und sich daher vornehmlich gegen Nikolaitismus und Simonie wandte und zugleich die Unabhängigkeit des Klerus und die Freiheit der Kirchen von den Laien verfocht; ihr Ziel war – ähnlich den Gottesfrieden (vgl. o. S. 210) – auch der Schutz des Kirchengutes<sup>278</sup> und des kirchlichen Lebens vor den Laien<sup>279</sup>.

271 So LEMARIGNIER, *Structures* (wie Anm. 62) S. 358, der auch die Reform auf den Rückzug der kapetingischen Könige aus Südfrankreich zurückführen möchte, doch würde das nicht die Reform in Lothringen erklären.

272 *Ibid.*, S. 362.

273 TÖPFER (wie Anm. 2) S. 45f., betont, daß der Kult sich nur in den Klöstern vollziehen konnte, doch war er natürlich nicht auf die Reformklöster beschränkt. FECHTER (wie Anm. 254) S. 99f. fand sogar gerade in Cluny keine Belege für ein Bündnis zwischen Kloster und Volk und deutete dieses umgekehrt als Kennzeichen der Weltgeistlichkeit.

274 So Bourges 1031 (vgl. HEFELE-LECLERCQ 4,2, wie Anm. 25, S. 953 ff.); Poitiers 1036 (vgl. BONNAUD-DELAMARE, wie Anm. 11, S. 453f.), später Narbonne 1054 (dazu MAGNOU-NORTIER, wie Anm. 16, S. 459 ff.).

275 Vgl. TELLENBACH (wie Anm. 254) S. 371 ff. – Der Zusammenhang zeigt sich auch bei der Zusammenkunft Heinrichs II. mit dem französischen König Robert II. in Ivois 1023 (kurz nach der Friedenseinigung der Bischöfe von Beauvais und Soissons!), wo die Könige über Kirchenfrieden und Kirchenreform verhandelten (*Gesta episcoporum Cameracensium* 3,37, wie Anm. 30, S. 480). Die Reformnähe gerade des aquitanischen Herzogs, der auch den Gottesfrieden gefördert hat, ist bekannt (vgl. BONNAUD-DELAMARE, wie Anm. 11, S. 426). Nach E. WERNER (wie Anm. 155) S. 6 ff. wurde die Reform vom Adel unterstützt, damit die Bauern im Schutz des Klosters die Produktion wiederaufnehmen konnten, doch waren die Bauern andererseits gerade von seiten des Adels bedroht. Gegen Werner vgl. VIOLANTE (wie Anm. 67) S. 144 ff.; gegen seine These der liturgischen Neuerungen als Mittel gegen antifeudale Häresien vgl. HALLINGER (wie Anm. 258) S. 19 ff.

276 DUBY (wie Anm. 59) S. 237, nennt die *Treuga* mit ihrer selbst auferlegten Zurückhaltung einen »Typ der Askese«.

277 Vgl. DEVAILLY (wie Anm. 63) S. 149 ff. über die schlechte Qualität des Klerus im Berry dieser Zeit.

278 Zum Zusammenhang von Reform und Wirtschaft bei den Regularkanonikern in Frankreich vgl. Georges DUBY, *Les chanoines réguliers et la vie économique des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, in: *La vita comune* (wie Anm. 258) S. 72–81; zum Mönchtum DERS., *Economie domaniale et économie monétaire. Le budget de l'abbaye de Cluny entre 1080 et 1155*, in: *Annales* 7 (1952) S. 155–71.

279 Vgl. SACKUR 2 (wie Anm. 17) S. 410f.; TELLENBACH (wie Anm. 254) S. 372; Giles CONSTABLE, *Monastic Possession of Churches and »Spiritualia« in the Age of Reform*, in: *Il monachesimo* (wie Anm. 260) S. 304–31. – Die Reform war aber ebensowenig wie der Gottesfriede eine antifeudale Bewegung (so Hallinger): Vgl. TÖPFER (wie Anm. 2) S. 11 ff.; vor allem Hans Erich MAGER, *Studien über das Verhältnis der Cluniacenser zum Eigenkirchenwesen*, in: *Neue Forschungen über Cluny* (wie Anm. 256) S. 188 ff., hat gezeigt, daß es der Klosterreform nicht darum ging, den Laien die Eigenkirchenrechte streitig zu machen (hier haben wir es allerdings nicht mehr mit rein klösterlichen

Umgekehrt griffen Friedenssynoden mehrfach Bestimmungen auf, die der Kirchenreform entstammten und vornehmlich verhindern sollten, daß der Klerus seiner geistlichen Aufgabe entfremdet würde: In Anse (994)<sup>280</sup> wurde der Zölibat erneut verbindlich gemacht und, wie erwähnt, ein Jagdverbot, in Le Puy überhaupt ein Waffenverbot für Kleriker ausgesprochen (oben S. 212f.): Wenn die Reform dem Kleriker den Umgang mit der Waffe gänzlich verbieten wollte, dann mußten die wehrlosen Geistlichen andererseits vor Angriffen geschützt werden, und darin bestand eben eine Funktion der Gottesfrieden. In Le Puy (994) wurde es den Priestern ferner verboten, Taufgelder zu nehmen, und auch in Poitiers (1000/14) und in Bourges (1031) wurde den Geistlichen die Annahme von *munera* für priesterliche Handlungen und Priestern und Diakonen<sup>281</sup> der unzüchtige Umgang mit Frauen untersagt; mit dem Zölibat, der Tonsur, dem Verbot, Klerikersöhne oder Unfreie in den Priesterstand aufzunehmen und Zwangsgebühren für Taufe, Buße oder Begräbnis zu erheben, wurden in Bourges weitere Bestimmungen zum Schutz des Ansehens und zur Reform des Klerus mit dem Friedenserlaß verknüpft<sup>282</sup> und durch allgemeine Ehevorschriften ergänzt<sup>283</sup>; ein Kanon wendete sich schließlich schon gegen die »politische« Form der Simonie, die Priestereinsatzung durch Laien ohne Zustimmung des zuständigen Bischofs.

Solche Reformbestimmungen hat man lange Zeit losgelöst von den eigentlichen Gottesfrieden sehen wollen<sup>284</sup>; die Präambel von Poitiers rechnete die Reformgebote aber ausdrücklich der *pax* zu. Erst Achter (wie Anm. 6, S. 8f.) hat solche »kirchlichen Bestimmungen« ebenso als Teil der Gottesfrieden betrachtet wie die Strafandrohung auf weltliche Delikte: Die Bezüge zwischen Kirchenreform und Gottesfriedensbewegung, vor allem auch die weitgehende Übereinstimmung in den Zielen legen einen engen Zusammenhang zwischen beiden Bewegungen nahe und gliedern die Gottesfrieden letztlich in die breitere Bewegung der Kirchenreform ein<sup>285</sup>; beide sind dem »innerkirchlichen« Bedürfnis nach Reform und Schutz der Kirchen und der Geistlichkeit entsprungen, mußten im Mittelalter aber zwangsläufig bald auf weitere Teile der

Tendenzen zu tun) und FECHTER (wie Anm. 254) S. 1 ff. bewies, daß der Anteil der adligen Mönche in Cluny aufgrund des sozialen Abstiegs der freien Bauern gerade im 11. Jh. beständig zunahm und unter Hugo bereits überwog. Der Adel im Mâconnais trat als Schützer (Vogt) und Bewirtschafter (Lehen und Präkarien) des Klostersguts in Funktion und wurde dafür in die Gebetsbrüderschaft aufgenommen (ibid., S. 19ff.). Und auch aus den Schriften der Cluniazenser spricht nicht eine adelsfeindliche Tendenz, sondern ein Reformwille mit Hilfe des Adels (ibid., S. 50ff. zu Odo: Das Adelsideal der Vita Geraldi verfocht den Kampf für Glauben und Arme): Cluny wurde mehr und mehr selbst vom Geist der Adelswelt bestimmt. Vgl. auch Theodor SCHIEFFER, Cluniazensische oder gorzische Reformbewegung? (1952), in: Cluny (wie Anm. 67) S. 76ff.

280 HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 45 stellt in Anse erstmals eine Beziehung eines Reformklosters zur *pax*-Bewegung fest.

281 In Bourges auch den Subdiakonen.

282 Ähnliches wurde in Limoges (1031) wiederholt.

283 Auch in Toulouges (1027) begegnen wir Bestimmungen über Inzestehen, die Verstoßung der Frau und die Wiederheirat.

284 HUBERTI (wie Anm. 1) übergeht sie ganz; WOHLHAUPTER (wie Anm. 35) S. 334 stellt zu Toulouges (1027) fest, einige Bußbestimmungen ständen offensichtlich außerhalb der Gottesfriedenszusammenhänge.

285 Nicht aber ist umgekehrt die Reform ein Teil der Friedensbewegung, wie BONNAUD-DELMARE (wie Anm. 11) S. 472 meint.

Gesellschaft übergreifen. Dennoch blieben sie in ihrem Selbstverständnis stets ihrem religiösen Hintergrund verhaftet.

#### 4. Die »Gottes«-Frieden als Ausdruck mittelalterlicher Religiosität

Wurden die Gottesfrieden wie die gesamte Reformbewegung zweifellos auch von politischen und, wie Töpfer feststellt, auch von sozialen und wirtschaftlichen Veränderungen hervorgerufen und beeinflusst, so blieben sie in ihrem Selbstverständnis doch stets eine religiöse Bewegung, die den Frieden auf Erden gemäß mittelalterlicher Anschauung<sup>286</sup> als Abbild und sogar als Voraussetzung des ewigen Lebens betrachtete<sup>287</sup>: In Le Puy (994) sollte der Friede *propter nomen domini* hergestellt werden, *quia sine pace nemo videbit Deum*: Der Friede als Voraussetzung für die Gottesschau wurde somit zu einem ganz vordringlichen, religiösen, heilsnotwendigen Ziel<sup>288</sup>, und auch die erwähnte Wendung *pax et iustitia* deutet in Erinnerung an die augustinischen Zentralbegriffe (oben Anm. 178) auf die höheren religiösen Zusammenhänge. *Pax* und *unitas* zählten nach der Präfatio von Poitiers zur Botschaft Christi<sup>289</sup>. Das Bewußtsein, daß es sich um einen »Gottes«-Frieden handelte, wurde immer stärker: Der Friede wurde eidlich Gott gelobt (vgl. oben Anm. 7) und in sakralen Formen verkündet. Seuchen und Hungersnöte wurden als Strafe (*ultio*) Gottes gedeutet, weil in Gallien kein Frieden herrschte (oben S. 215f.), *quam unice diligit et diligi iubet dominus*<sup>290</sup>. Der Friede von Hery (1024) kam nach dem gleichzeitigen Bericht der *Miracula s. Veroli* aus Furcht vor Gott und den Heiligen zustande (oben Anm. 60), wurde also immerhin als ein gottgefälliges Werk verstanden. In einer Rede Bischof Jordans von Limoges auf der Synode von 1031 heißt es dann, Gott möge den Frieden schenken (*pax nobis a domino tribuatur quieta*); wer ihn nicht annehme, folge dem Teufel<sup>291</sup>: Hier war die *pax* also bereits als ein göttliches Werk charakterisiert. Bei Rodulf Glaber (4,5,14, wie Anm. 34, S. 103f.) erfahren wir, das Volk (*maximi mediocres ac minimi*) habe den Beschlüssen der Bischöfe

286 Zur mittelalterlichen Friedensvorstellung vgl. E. KAUFMANN, Artikel »Friede«, in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte 1 (1971) Sp. 1275–92; Wilhelm JANSSEN, Artikel »Friede«, in: Geschichtliche Grundbegriffe 2 (1975) S. 543ff.; Hans PRUTZ, Die Friedensidee. Ihr Ursprung, anfänglicher Sinn und allmählicher Wandel, München-Leipzig 1917, S. 18ff.; Fritz WIESENTHAL, Die Wandlung des Friedensbegriffes von Augustinus zu Thomas von Aquino, Diss. iur. (ms.) München 1948; Joachim LAUFS, Der Friedensgedanke bei Augustinus. Untersuchungen zum 19. Buch des Werkes »De civitate Dei«, Wiesbaden 1973 (Hermes Einzelschriften, 27); über die Spannung zwischen Krieg und Frieden: J. M. WALLACE-HADRILL, War and Peace in the Earlier Middle Ages, in: Transactions of the Royal Historical Society V,25 (1975) S. 157–74, der (S. 173f.) die Gottesfriedensbewegung als Ausdruck eines zunehmenden Bemühens der Kirche wertet, den Krieg zugunsten des Friedens zurückzudrängen; Thomas RENNA, The Idea of Peace in the West 500–1150, in: Journal of Medieval History 6 (1980) S. 143–67.

287 Wenn in Anse (994) allen, die den Frieden hielten, *pax* versprochen wurde, so konnte sich das nur auf den ewigen Frieden beziehen.

288 In Narbonne (1054) wurde dann direkt angesprochen, daß Friedenswahrung auf Erden nach göttlichem Gebot erfolgt und ewigen Lohn verheißt.

289 In der christlichen Heilsbotschaft wird »Friede« zum Inbegriff des christlichen Heils und zum Inhalt der Heilsbotschaft selbst; vgl. E. BISER, Artikel »Friede«, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 2 (1972) Sp. 1115; PRUTZ (wie Anm. 286) S. 7ff.; E. DINKLER, Artikel »Friede«, Reallexikon für Antike und Christentum 8 (1972) S. 434ff.

290 So Gerald, *Miracula s. Adalhardi* 1,4 zu 1033/36 (wie Anm. 32) S. 861; vgl. oben Anm. 152.

291 MANSI 19, Sp. 530AB.

gehört, »als ob« die Stimme Gottes zu ihnen gesprochen habe (*quam si vox emissa de celo hominibus in terra loqueretur*)<sup>292</sup>; berühmt ist seine Schilderung des Gelöbnisses zwischen Gott und den Menschen, als die Bischöfe ihre Stäbe und Hände als Zeichen des Bundes gen Himmel streckten und die Menge in Friedensrufe ausbrach (4,5,16)<sup>293</sup>. Der Verfasser der *Gesta episcoporum Cameracensium* (3,52) läßt endlich auch den modalen Vergleich (als ob) fort und schreibt, ein Dekret vom Himmel habe die Menschen ermahnt, den Frieden zu erneuern<sup>294</sup>; Der Text der Beschlüsse war zum Wort Gottes geworden und in einem »Himmelsbrief« den Menschen offenbart worden<sup>295</sup>. Die Friedensmiliz von Bourges (1038) hielt sich bereits für ein zweites Volk Israel, ein zweites Gottesvolk<sup>296</sup>.

Wenn die Kennzeichnung als »Gottes«-Friede auch erst eine Einrichtung der »*Treuga Dei*« scheint<sup>297</sup>, so war die unmittelbare Beziehung des Friedens zu Gott doch älter und von Anfang an ein entscheidendes Kennzeichen der Bewegung. Wenn Bonnaud-Delamare<sup>298</sup> auf den religiösen Zusammenhang mit der chiliastischen Idee und der Weltuntergangsstimmung um das Jahr 1000 hinweist, so wird man darin sicher nicht die Ursache der Friedensbewegung<sup>299</sup>, wohl aber einen weiteren Aspekt des religiösen Hintergrundes erblicken dürfen, vor dem die Gottesfrieden entstanden

292 Die Angst spielte jedenfalls eine nicht zu unterschätzende Rolle. Vgl. *Miracula s. Veroli* (oben Anm. 60). Graf Landry (von Nevers?), so berichten die *Miracula s. Bercharii* (BOUQUET 10, Sp. 375 C), sah seine Usurpationen zwar nicht durch den König, wohl aber durch eine mögliche Verfluchung durch den hl. Bercharius gefährdet (daher raubte er die Reliquien); vgl. HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 53 f.

293 Vgl. HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 55, der die Ereignisse auf 1033 bezieht.

294 Vgl. HUBERTI (wie Anm. 1) S. 279 ff. Nach HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 59 bedurfte es dieses außerordentlichen Mittels, um den Widerstand der Konservativen zu brechen. Wegen der kritischen Einstellung des Gestaschreibers zur Friedensbewegung bleibt es allerdings fraglich, wie weit wir uns auf diese Nachricht verlassen können.

295 Erst hier kann man von einem »Himmelsbrief« sprechen, nicht schon bei Rodulf (so HUBERTI, wie Anm. 1, S. 202). Im Frieden von Arles (1037/41) heißt es, die *pax sei divina inspirante misericordia de coelo nobis transmissam*. – Zu solchen »Himmelsbriefen« vgl. R. STÜBE, *Der Himmelsbrief. Ein Beitrag zur allgemeinen Religionsgeschichte*, Tübingen 1918, und August CLOSS, *Himmelsbriefe. Beitrag zur Entwicklung der Sonntagsepistel*, in: *Festschrift für Wolfgang Stammer*, Berlin-Bielefeld 1953, S. 25–28. Beide Arbeiten behandeln aber nur die verschiedenen Redaktionen eines im Mittelalter weit verbreiteten Briefes aus dem 6. Jh. mit dem Gebot der Sonntagsheiligung und gehen auf die Gottesfrieden nicht ein. Wenn es sich hier auch um andere Briefe handeln muß, so besteht doch ein Bezug der *Treuga* zur Forderung der Sonntagsheiligung, die zumal in Toulouges, der ersten erhaltenen *Treuga*, hervorgehoben wurde (vgl. Anm. 297). Ein Schutz des Sonntags mit Arbeits- und Handelsverbot war schon in Anse ausgesprochen.

296 Andreas von Fleury, *Miracula s. Benedicti* 5,2 (wie Anm. 47, S. 193). Die Niederlage des Friedensheeres deutet Andreas als Strafe wegen der *cupiditas* des Bischofs Aimo und seines ungerechten Kampfes gegen Stephan von Benécy; bei der Belagerung der Burg sollen 14000 Menschen umgekommen sein. Vgl. dazu TÖPFER (wie Anm. 2) S. 93, und HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 109.

297 In Toulouges (1027) wurde die Befriedung des Sonntags mit dem *honor* gegenüber dem Tag des Herrn erklärt; vgl. auch die Begründung einzelner Wochentage von Donnerstag bis Sonntag aus der Geschichte Christi bei Rodulf Glaber (5,1,15) und – ganz parallel – im Brief über den Frieden von Arles (1037/41). – GLEIMAN (wie Anm. 5) S. 135 bezeichnet die *Treuga Dei* als einen neuen Weg zu Gott mittels der Errichtung der rechten Ordnung in der Welt durch die Friedensidee.

298 BONNAUD-DELAMARE, *Fondement* (wie Anm. 57) S. 21; vgl. schon SACKUR 2 (wie Anm. 17) S. 223 ff.

299 TÖPFER (wie Anm. 2) S. 83, bezeichnet die These als »eine äußerst formale und letztlich nichtssagende Erklärung«. Tatsächlich hatte Bonnaud-Delamare die Weltuntergangsfurcht aber nicht als Ursache der Gottesfrieden bezeichnet, sondern nur festgestellt, daß diese nun eine günstige Atmosphäre antrafen.

sind. Diese bildeten nicht nur ein Mittel der Kirche, um die um sich greifende Volksbewegung in geordnete Bahnen zu lenken, wie Töpfer meint, sie waren in ihrem Selbstverständnis in erster Linie Ausdruck der religiösen Erneuerung, die von allen Schichten getragen wurde und – auch in ihrer Wundersucht und bedingungslosen Gottgläubigkeit – das Volk ebenso wie die höchste Geistlichkeit erfaßte<sup>300</sup>.

Die Gottesfriedensbewegung gilt bei aller Traditionalität zu Recht als eine neuartige Erscheinung, die nach Huberti (wie Anm. 1, S. 116) in ihren einzelnen Bestimmungen an Bestehendes anknüpfen konnte; nach Hoffmann (wie Anm. 1, S. 22) lag das Neue neben der »äußeren Erscheinung«, nämlich der Abhaltung besonderer Konzilien<sup>301</sup>, der Mobilisierung der Massen und der Reliquienverehrung, vor allem in der inneren Rechtsstruktur mit dem eidlichen Versprechen der Ritterschaft, nach Töpfer (wie Anm. 2) in der Methode, die die Kirche als alleinige Trägerin anwandte (S. 88 f.), nämlich in der Hinzuziehung des Volkes<sup>302</sup>. Das sind nur Teilaspekte, die zudem nicht auf die Friedensbewegung beschränkt blieben. Von ihrem Selbstverständnis her wird man das Neue vor allem auch in dem sich erst allmählich ausbildenden Bewußtsein sehen müssen, daß hier eine religiöse Strömung die Gesellschaft ergriff, die – gemäß der mittelalterlichen Friedensvorstellung – unmittelbar von Gott gewollt und beeinflußt war und sich damit in die Reformbewegung des Mittelalters eingliederte. Die Friedensbewegung darf weder losgelöst von den übrigen religiösen Bewegungen des Zeitalters noch von der allgemeinen Friedensvorstellung gesehen werden<sup>303</sup>, die weder eine Trennung von weltlichen und geistlichen Frieden noch einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen ewigem und irdischem Frieden (als dessen Abbild und Vorstufe) gestattet<sup>304</sup>. Dieser religiöse Zusammenhang erklärt auch die späteren Verbindungslinien zwischen den Gottesfrieden und dem christlichen Rittertum, den Kreuzzügen und auch dem Investiturstreit.

300 TÖPFER (wie Anm. 2) betrachtet die Volksbewegung als Ursache der kirchlichen Friedensbewegung; deren Kennzeichen wäre folglich nicht, wie GERNHUBER (wie Anm. 3) und danach Töpfer selbst meinen, die »Aktivierung der Masse«, sondern die Kanalisierung der aktivierten Masse. Das geschah aber nicht lediglich in einer »propagandistisch geschickten Weise« mit Hilfe des volkstümlichen Reliquienglaubens (so TÖPFER, S. 82), man darf vielmehr einen tiefen Glauben an die Wunder- und Reliquientätigkeit auch auf seiten des hohen Klerus voraussetzen.

301 Die Feststellung ist nur teilweise richtig, denn nicht auf allen Friedenskonzilien wurde nur ein Gottesfriede beschlossen.

302 Wenn TÖPFER, S. 94 aber das allgemeine Aufgebot als Mitwirkung des Volkes und als Zeichen dieser neuartigen Erscheinung herausstellt, so ist dem doch entgegenzuhalten, daß sich dieser Vorgang auf Bourges (1038) beschränkte. ERNST WERNER, Häresie und Gesellschaft im 11. Jahrhundert, Berlin 1975 (Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften Leipzig, phil.-hist. Kl. 117,5) S. 13, bezeichnet Bourges als eine neue Richtung der Pax-Bewegung.

303 RENNA (wie Anm. 286) S. 143 stellt überrascht fest, daß man nie versucht hat, den Gottesfrieden in die gesamte Friedensvorstellung des Mittelalters einzuordnen.

304 Vgl. *ibid.*, S. 154. Wenn Wolfgang JUSTUS, Die frühe Entwicklung des säkularen Friedensbegriffs in der mittelalterlichen Chronistik, Köln-Wien 1975 (Kollektive Einstellungen und sozialer Wandel im Mittelalter, 4) nur die »weltliche« Seite der Friedensidee betrachtet, so mag das als Beschränkung auf einen Aspekt legitim sein, es widerspricht aber völlig der mittelalterlichen Vorstellung, die stets den Bezug zwischen irdischem und himmlischem Frieden betonte. Auch Renna unterscheidet drei Grundtypen, den kaiserlichen, bischöflichen und monastisch-asketischen Frieden, die sich in der Praxis allerdings nicht streng trennen ließen.

### III. Schluß: Ergebnisse und Ausblick

Als Ergebnisse unseres Überblicks können wir festhalten:

1. Die Gottesfriedensbewegung verstand sich als eine Restauration, die die Ziele der Kirchenreform aufgriff und auf die konkreten gesellschaftlichen Gegebenheiten anwandte, um – aus religiösem Antrieb heraus – ihr eigentliches Ziel, den Friedenszustand, zu verwirklichen.
2. Ausgangspunkt (und insofern Selbstzweck) bildete dabei die institutionelle Kirche selbst, und so standen anlässlich der politischen und gesellschaftlichen Umwälzungen, aber ebenso der wirtschaftlichen Bedrohungen durch Hungersnöte der Schutz der Geistlichen, der Kirchen und ihrer Grundherrschaft als Grundlage der Versorgung – nicht zuletzt als ein Schutz vor den Laien – im Vordergrund. Eine Ausweitung der Friedensbestimmungen auf weitere Kreise der Gesellschaft wurde durch die Mitwirkung der Großen gewährleistet, blieb aber auf die »kirchlichen« Ziele beschränkt (ein Schutz der Bauern um ihrer selbst willen wurde nie erstrebt).
3. Der Weg zum Schutz der Kirche und ihrer Glieder – und zur *ecclesia* gehörte im Mittelalter letztlich die gesamte Gesellschaft – konnte nur über das bestehende Recht führen, dem daher erneut Geltung verschafft werden mußte. Dabei wurden die Rechtsfehden ebenso anerkannt und vorausgesetzt wie die Bußgerichtsbarkeit und die rechtliche Selbsthilfe (auf dem Weg der Pfändung). Die Gottesfrieden erzielten lediglich die Verhütung bzw. Wiedergutmachung von Schäden, um auf diese Weise zur Wiederherstellung der inneren Ordnung beizutragen.
4. Die Gottesfrieden wollten also keineswegs eine neue Ordnung schaffen oder die versagende weltliche Ordnung durch eine »kirchliche« ersetzen. Sie griffen vielmehr bewußt auf die neue politische Ordnung und auf vorhandene Rechtsinstitute (das waren aber nicht mehr allein die Grafen) zurück, nahmen Rücksicht auf die sich ausbildenden Rechte der neuen, lokalen Machthaber (Seigneurs) und der Fürsten, auf deren Unterstützung sie angewiesen waren, und zeigten sich von ihrem Selbstverständnis her als »Reaktion« nur insoweit, als sie schädliche Auswirkungen zu verhindern suchten. Ein Bündnis von Klerus und Volk gegen den Adel (Töpfer) ist ebensowenig feststellbar wie ein Kampf zwischen Bischöfen und Fürsten um die Führung in der Friedenswahrung (Bonnaud-Delamare); die Kirche suchte lediglich ihre grundherrlichen Rechte vor der neuen Herrenklasse zu sichern. Der weltlich-geistliche Charakter der Gottesfrieden ist typisch für die mittelalterliche Verknüpfung von »Staat« und »Kirche« (weltlicher und geistlicher Gewalt) und zugleich Ausfluß der familiären und verfassungsrechtlichen Abhängigkeit der Bischöfe von den hohen adligen Machthabern.

Daß den Trägern der Friedensbewegung, den Bischöfen ebenso wie den weltlichen Gewalten, zugleich eine Ausweitung ihrer Macht mit Hilfe der Gottesfrieden vorschwebte, wird man unterstellen dürfen, auch wenn das konkrete Ausmaß verborgen bleibt, weil wir zu wenig über die tatsächliche Wirksamkeit der Friedensbewegung wissen.

Die frühe Gottesfriedensbewegung war in ihren Zielen und in ihrem Wesen ganz in

den gesellschaftlichen, politischen und religiösen Gegebenheiten ihrer Zeit befangen, um zugleich deren Mißstände abzuschaffen. Ihren Höhepunkt erreichte sie wohl gegen die Mitte des 11. Jahrhunderts, als sie sich – nicht ohne inhaltliche Veränderungen – auch im Norden Frankreichs, vor allem in Flandern und in der Normandie<sup>305</sup> ausbreitete, während wir nach Narbonne (1054), wo erstmals die Bestimmungen der *Pax* und der *Treuga* auseinandergehalten wurden, und einigen weiteren Frieden in dieser Kirchenprovinz (Toulouges 1062/66, Gerona 1068, Vich 1063/68) in Südfrankreich und auch in Burgund kaum noch etwas von Gottesfrieden hören<sup>306</sup>. Von Nordfrankreich aus griff die Bewegung – wiederum mit mancherlei Änderungen – schließlich Anfang der 80er Jahre auf Lothringen und damit auf das Reich über (Lüttich 1082, Köln 1083), wo die Gottesfrieden allerdings schon bald den von der weltlichen Gewalt getragenen sogenannten Landfrieden Platz machten. Es ist sicher kein Zufall, daß der Übergriff auf das Reich gerade zur Zeit des Investiturstreits geschah, als die Parteiungen das Land spalteten und zu Wirren führten<sup>307</sup>; ebensowenig zufällig aber scheint das zeitliche Aufeinandertreffen mit der verstärkten Ausbreitung der Reform nach Deutschland, wo in Hirsau, aber auch gerade in Siegburg in der Kölner Diözese, wichtige Reformzentren entstanden<sup>308</sup>. Die nähere Betrachtung der deutschen Gottesfriedensbewegung muß jedoch einer eigenen Untersuchung vorbehalten bleiben.

#### RÉSUMÉ FRANÇAIS

La recherche a toujours reconnu le premier mouvement français de la Paix de Dieu (jusqu'à l'institution de la Trêve) comme étant le début d'une évolution, mais jamais dans son autonomie. Une analyse des caractéristiques, objectifs et sujets du mouvement a montré, à l'encontre de l'opinion répandue jusqu'ici, que dans ce cas les pouvoirs ecclésiastiques ne remplaçaient pas l'autorité défaillante de l'État (celle du roi), que les trêves ne luttaient ni contre les guerres privées, ni contre les changements de structure politique, mais qu'au contraire, en collaboration avec des vicomtes, châtelains et seigneurs, dans la domination desquels les évêchés étaient souvent intégrés, les évêques aspiraient au rétablissement de l'ordre intérieur, c'est-à-dire de l'ordre légal. La protection de l'Eglise et de ses biens, ainsi que celle des ecclésiastiques et d'autres groupes sans armes étaient au centre de ces efforts. La protection du bétail, de la récolte et enfin des paysans (serfs) contribuaient à atteindre l'objectif suivant: assurer le ravitaillement à l'intérieur de la seigneurie, d'autant plus que les trêves de Dieu étaient souvent liées aux famines. Avec ces objectifs étroitement limités, le premier mouvement de la paix menait un combat contre les abus, mais non contre leurs causes plus profondes (le changement de la société). De même, le droit canonique ne remplaçait pas l'ordre séculier réduit à l'inefficacité. Au contraire; le droit séculier en vigueur (avec peine et réparation), dut précisément être restauré, comprenant la reconnaissance de la légitime défense et la menace de châtiments spirituels, mais cela à l'aide de la juridiction laïque: la défense du droit était une condition de la protection de l'Eglise. La paix elle-même s'entendait en premier lieu comme un mouvement de restauration religieuse, mouvement qui s'intégrait dans les objectifs de la réforme générale de l'Eglise.

305 Vgl. HOFFMANN (wie Anm. 1) S. 143 ff. und S. 159 ff.

306 Vgl. *ibid.*, S. 90 ff. und S. 130 ff.

307 Vgl. ACHTER (wie Anm. 6) S. 25, und bereits K. W. NITZSCH, Heinrich IV. und der Gottes- und Landfrieden, in: *Forschungen zur deutschen Geschichte* 21 (1881) S. 282.

308 Vgl. dazu Josef SEMMLER, Die Klosterreform von Siegburg. Ihre Ausbreitung und ihr Reformprogramm im 11. und 12. Jahrhundert, Bonn 1959 (Rheinisches Archiv, 53).