
Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte
Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut Paris
(Institut historique allemand)
Band 20/1 (1993)

DOI: 10.11588/fr.1993.1.58088

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.

STEFAN ESDERS

RECHTSDENKEN UND TRADITIONSBEWUSSTSEIN IN DER GALLISCHEN KIRCHE ZWISCHEN SPÄTANTIKE UND FRÜHMITTELALTER

Zur Anwendbarkeit soziologischer Rechtsbegriffe am Beispiel des kirchlichen Asylrechts im 6. Jahrhundert¹

Die Schlüsselstellung des Episkopats beim Übergang vom spätantiken zum fränkischen Gallien hat in der Forschung stets großes Interesse gefunden und eine Reihe grundlegender Arbeiten angeregt². In unterschiedlicher Akzentuierung wurde dabei die römische Kontinuität der das Bischofsamt bekleidenden Führungsschichten und im Hinblick auf die institutionellen Grundlagen bischöflicher Stadtherrschaft auch in die Merowingerzeit hinein hervorgehoben³, oder stärker die instabile Situation der Merowingerzeit als eine Hauptursache der gewachsenen bischöflichen Machtstellung in den Städten ins Licht gerückt⁴. Das Spannungsverhältnis zwischen den beharrenden römischen Traditionen einerseits und den gravierenden Veränderungen unter dem Druck der besonderen merowingischen Verhältnisse auf der anderen Seite wird auch die folgende Untersuchung bischöflicher Aktivitäten in Gallien bestimmen. Das Aktionsfeld, in dem sich bischöfliches Handeln in der Merowingerzeit bewegte, war äußerst komplex, und es konnten sich darin unterschiedliche Interessen und Loyalitäten auf mannigfache Weise überkreuzen. Das kirchliche Asylrecht soll in dieser Untersuchung als Beispiel dafür betrachtet werden, wie die Bischöfe angesichts einer äußerst schwierigen Situation die Wahrung kirchlicher Maximen auch gegenüber unterschiedlichen weltlichen Interessen durchzusetzen versuchten. Die Aktualität des kirchlichen Asylrechts in der Merowingerzeit, die gleichermaßen in den literarischen wie den juristischen Quellen der Zeit deutlich wird, erscheint als charakteristischer Ausdruck der Tatsache, daß die merowingische Gesellschaft heterogen und die Zeit des 6. und 7. Jahrhunderts konfliktrichtig war⁵. Im

1 Erweiterte und mit Anmerkungen versehene Textfassung eines Vortrages, der am 15.2.1992 vor dem Freiburger altertumswissenschaftlichen Graduiertenkolleg »Vergangenheitsbezug antiker Gegenwart« gehalten wurde. Prof. Dr. Michael Borgolte und Prof. Dr. Jochen Martin möchte ich an dieser Stelle für ihre Anregungen und die kritische Lektüre des Manuskripts danken. Martin Krön und Dr. Christian Strub gilt mein Dank für ihre Diskussionsbereitschaft und weiterführenden Hinweise.

2 Friedrich PRINZ, Die bischöfliche Stadtherrschaft im Frankenreich vom 5. bis zum 7. Jahrhundert, in: *Hist. Zs.* 217 (1973) 1–35, und Martin HEINZELMANN, Bischofsherrschaft in Gallien. Zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4. bis zum 7. Jahrhundert. Soziale, prosopographische und bildungsgeschichtliche Aspekte, München 1976 (Beihefte der Francia 6), sind grundlegende und instruktive Studien (s. auch Anm. 3).

3 Vgl. M. HEINZELMANN, Bischof und Herrschaft vom spätantiken Gallien bis zu den karolingischen Hausmeiern. Die institutionellen Grundlagen, in: Friedrich PRINZ (Hg.), *Herrschaft und Kirche. Beiträge zur Entstehung und Wirkungsweise episkopaler und monastischer Organisationsformen*, Stuttgart 1988 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 33), 23–82 (mit weiterer Literatur).

4 So von Friedrich PRINZ, Herrschaftsformen der Kirche vom Ausgang der Spätantike bis zum Ende der Karolingerzeit, in: *DERS.* (Anm. 3) 1–21, bes. 2ff., und Reinhold KAISER, Königtum und Bischofsherrschaft im frühmittelalterlichen Neustrien, ebd. 83–108.

5 Vgl. František GRAUS, Die Gewalt bei den Anfängen des Feudalismus und die »Gefangenenbefreiungen« der merowingischen Hagiographie, in: *Jb. für Wirtschaftsgeschichte* 1 (1961) 61–156, und, mit

Zentrum unserer Betrachtung des kirchlichen Asylrechts im Gallien des 6. Jahrhunderts soll vor allem die Untersuchung zweier Hauptfragen stehen:

1. Inwieweit lassen sich die Konflikte um das kirchliche Asylrecht der Merowingerzeit als Ausdruck unterschiedlicher Rechtsauffassungen erklären und damit als Rechtskonflikte darstellen?

2. Welches Gewicht fällt dem Aspekt der Tradition (rechtlicher, politischer und kirchlicher Art) im Kontext des bischöflichen Bemühens zu, das Asylrecht als gesamtgesellschaftliche Norm zu begründen?

Die Behandlung dieser beiden Hauptfragen, bei der es im folgenden, ausgehend von Quelleninterpretationen, immer wieder zu Überschneidungen kommen wird, soll im ersten Fall von der Frage nach der Anwendbarkeit soziologischer Rechtsbegriffe auf die Rechtsvielfalt der Merowingerzeit her angegangen und daher im nächsten Kapitel zunächst theoretisch behandelt werden. Unsere zweite Frage nach der Bedeutung von Traditionen im Kontext der Begründung von Normen bedarf dagegen sogleich der Präzisierung. Rechtsdenken an sich ist bereits traditionsverhaftetes Denken, dies nicht nur, weil jede Rechtsordnung eine historisch gewachsene Ordnung ist (was uns heute im Zeitalter positiver Rechtsetzung vielleicht weniger bewußt wird), sondern bereits in weitaus elementarerer Hinsicht, insofern das Gefühl von Rechtssicherheit im gemeinsamen Glauben an die Wiederholbarkeit von Präzedenzen und bestimmten Strukturen wurzelt⁶. Der Ethnologe Rüdiger Schott hat es in mehreren Studien unternommen, am Beispiel sogenannter primitiver Völker solche Zusammenhänge zwischen Rechts- und Geschichtsdenken bei der Legitimation von Ordnung aufzuzeigen⁷. Nach Schott gehen »Rechtsbewußtsein und Geschichtsbewußtsein aus einer gemeinsamen Wurzel hervor, aus der Erinnerung an Vergangenes, welches für die Gegenwart normative Kraft beansprucht«⁸. Damit ist das menschliche Bedürfnis impliziert, das Gefühl von Sicherheit sowie identitätsstiftende Ordnungsvorstellungen aus althergebrachten und allgemein akzeptierten Traditionen⁹ verbindlich abzuleiten, gleichsam um auftauchende Probleme auf hergebrachte Art und Weise lösen zu können – ein Grundcharakteristikum traditionaler Gesellschaften.

Dieser Traditionsbestand einer Gesellschaft oder gesellschaftlicher Gruppen ist häufig jedoch nicht nur kultureller und politischer Art, sondern kann in komplexeren Gesellschaftsformen auch selbst rechtlicher Natur sein, weil Recht vom Zeitpunkt seiner Entstehung an durch den Faktor Zeit selbst zum Bestandteil des Traditionsgutes zu werden vermag¹⁰. Mit Blick auf die gallische Kirche des 6. und 7. Jahrhunderts ist daher zu betonen, daß viele der gallischen Bischöfe lange Zeit in zwei schriftlichen Rechtstraditionen standen, nämlich einer

Blick auf das Asylrecht, Edward JAMES, »Beati pacifici«: Bishops and the Law in Sixth-Century Gaul, in: John BOSSY (Hg.), *Disputes and Settlements. Law and Human Relations in the West*, Cambridge 1983, 25–46, bes. 36ff. – Auf die unten aufgeworfene Frage nach dem Asylrecht als Brennpunkt unterschiedlicher Wertvorstellungen hat, soweit ich sehe, als erster Walter ULLMANN aufmerksam gemacht (*Public Welfare and Social Legislation in the Early Medieval Councils*, in: G. J. CUMING, Derek BAKER [Hg.], *Councils and Assemblies*, Cambridge 1971 [Studies in Church History 7], 1–39, hier 15).

6 Vgl. Richard THURNWALD, *Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen*. Bd. V. Werden, Wandel und Gestaltung des Rechts im Lichte der Völkerforschung, Berlin u.a. 1934, 15. – Selbstverständlich treten Recht und Tradition in einer Gesellschaft auch immer wieder in scharfen Konflikt miteinander. Im Rahmen unserer Frage nach der Funktion von Traditionen bei der Begründung von rechtlichen Normen spielt dieser Aspekt jedoch eine untergeordnete Rolle.

7 Rüdiger SCHOTT, *Das Geschichtsbewußtsein schriftloser Völker*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 12 (1968) 166–204; DERS., *Die Macht des Überlieferungswissens in schriftlosen Gesellschaften*, in: *Saeculum* 41 (1990) 273–316 (s. auch Anm. 8).

8 Rüdiger SCHOTT, *Anarchie und Tradition – Über Frühformen des Rechts in schriftlosen Gesellschaften*, in: Ulrich NEMBACH (Hg.), *Begründungen des Rechts*, Göttingen 1979, 22–48, hier 44.

9 Anstelle von »Geschichtsbewußtsein« gebraucht Schott zumeist den Begriff »Traditionsbewußtsein«.

10 Vgl. KÖNIG (Anm. 42) 196f.

römischen (als Angehörige des gallorömischen Senatorenadels) und einer kirchlichen. Recht und die Setzung von neuem (kirchlichen) Recht (beispielsweise im Hinblick auf das Asylrecht) konnte somit als ein traditionales Element aufgefaßt werden, welches im Akt der Gesetzgebung lediglich »erneuert« wurde¹¹.

1. Theoretische Überlegungen zur Anwendbarkeit soziologischer Rechtsbegriffe

Die Gesellschaft der Merowingerzeit ist durch das für uns ebenso fremdartige wie faszinierende Nebeneinander völlig unterschiedlicher Rechtsordnungen und -formen charakterisiert. Die Tatsache, daß Rechtsordnungen der Romanen, der Franken und der Kirche (um nur die wichtigsten zu nennen) trotz gewisser Überlagerungen lange Zeit nebeneinander standen, zwingt uns dazu, diese Rechtsformen nicht nur im Hinblick auf ihre Ordnungs- und Konfliktlösungsfunktionen zu verstehen, sondern auch als Garanten der Identität dieser Gruppen¹². Hinter der merowingischen Rechtsvielfalt dürfen wir damit ein Neben- oder sogar Gegeneinander unterschiedlicher, von den gesellschaftlichen Teilgruppen vermittelter Wertvorstellungen vermuten¹³ – dies ganz unabhängig von der Frage, wieweit sich Recht wirklich durchsetzen ließ. Die unterschiedlichen Rechtsordnungen im merowingischen Frankenreich waren zudem auch qualitativ sehr verschieden und z. T. in starker Bewegung. Das spätrömische Recht vermittelte, obgleich es von manchen Forschern »Vulgarrecht« gescholten wird¹⁴, immer noch genug von dem, was es beispielsweise vom archaisch anmutenden fränkischen Recht deutlich absetzte. Aus diesem Grund ist anzunehmen, daß Ordnung und Stabilität bei den verschiedenen gesellschaftlichen und ethnischen Gruppen auch in sehr unterschiedlichem Maße durch das garantiert wurden, was wir auf der Basis unterschiedlicher Grundannahmen »Recht« nennen.

Auch wenn die Frage, wie Recht zu definieren ist und worin es sich namentlich von anderen sozialen Normen unterscheidet, niemals zu einer eindeutigen, die gesamte Vielfalt rechtlicher Phänomene erfassenden Antwort geführt werden kann, so kommt der Historiker dennoch nicht umhin, sich diese Frage stets von neuem zu stellen¹⁵ und das Für und Wider solcher

11 Bekanntlich haben antike und besonders frühmittelalterliche Gesetzgeber (die Kirche eingeschlossen) mit enormem rhetorischem Aufwand betont, daß sie ihr legislatives Handeln traditionskonform und -weiterführend verstanden wissen wollten, vgl. Gerhart B. LADNER, Justinian's Theory of Law and the Renewal Ideology of the *Leges Barbarorum*, in: *Proceedings of the American Philosophical Society* 119 (1975) 191–200, und Gerhard DILCHER, Gesetzgebung als Rechtserneuerung. Eine Studie zum Selbstverständnis der mittelalterlichen *Leges*, in: Hans Jürgen BECKER u. a. (Hg.), *Rechtsgeschichte als Kulturgeschichte*. Fs. f. A. Erler z. 70. Geb., Aalen 1976, 13–35.

12 Das Beispiel der burgundischen Ethnogenese vermag deutlich zu zeigen, wie durch die Kodifikation der *Lex Burgundionum* eine dauerhafte burgundische Identität erst entstand (die Burgunder wurden noch in karolingischer Zeit nach ihrem Gesetzgeber *Gundbadingi* genannt), vgl. auch Ian N. WOOD, *Ethnicity and the Ethnogenesis of the Burgundians*, in: Herwig WOLFRAM, Walter POHL (Hg.), *Typen der Ethnogenese unter besonderer Berücksichtigung der Bayern I*, Wien 1990, 53–69, hier 63.

13 Aus einer solchen Perspektive zeichnet ein differenziertes und zugleich konfliktträchtiges Bild der Merowingerzeit Michel ROUCHE, *Abendländisches Frühmittelalter*, in: Paul VEYNE (Hg.), *Vom Römischen Imperium zum Byzantinischen Reich*, Frankfurt/M. 1989 (*Geschichte des privaten Lebens*, hg. v. Philippe ARIÈS u. Georges DUBY, Bd. 1), 389–513. Die Wertverbundenheit bestimmter Rechtsvorstellungen ist zuletzt besonders von SCHOTT (Anm. 21, 89ff.) am Beispiel des alemannischen Rechts dargestellt worden; vgl. auch David FRYE, *Gundobad, the Leges Burgundionum, and the Struggle for Sovereignty in Burgundy*, in: *Classica et Mediaevalia* 14 (1990) 199–212, hier 201f.

14 Vgl. zur Diskussion Jochen MARTIN, *Spätantike und Völkerwanderung*, München 1987 (*Oldenbourg Grundriß der Geschichte* 4), 197f.

15 Vgl. auch Uwe WESEL, *Frühformen des Rechts in vorstaatlichen Gesellschaften*, Frankfurt/M. 1985, 52.

Rechtsdefinitionen im Kontext seiner jeweiligen Themenstellung zu klären. Mit jeder theoretischen Definition von Recht¹⁶ sind bereits auch Vorentscheidungen gefallen, durch die sich Perspektive und Ausschnittsgröße bei der Betrachtung des Quellenmaterials u.U. erheblich verändern. Gerade bei der Betrachtung von Rechtsformen vormoderner Gesellschaften fällt solchen konzeptionellen Vorentscheidungen um so größeres Gewicht zu, insofern die meisten – bewußt oder unbewußt gebrauchten – modernen Definitionen von Recht die Existenz »staatlicher« Instanzen zur (ggf. zwangsweisen) Durchsetzung von Rechtsnormen zum entscheidenden Kriterium dieser Normen erheben¹⁷ – dies gilt auch für die Definition einer Rechtsordnung, die Max Weber in seiner soziologischen Kategorienlehre gegeben hat¹⁸. Solche Definitionen bereiten, weil sie ausgesprochen formal vor dem Hintergrund eines Staatlichkeitsmodells konzipiert sind, bei einer Anwendung auf die Verhältnisse der hier zu behandelnden Epoche erhebliche Schwierigkeiten¹⁹. Suchen wir unter den vielfältigen Rechtsordnungen der Merowingerzeit nach Formen der Ausübung von Rechtszwang, so fällt sogleich ins Auge, daß sich anders als etwa der spätrömische Prozeß das fränkische Rechtsverfahren noch in unmittelbarer Nähe zum Racheverhalten befand²⁰ und ursprünglich nicht nur keine materiellen Gerechtigkeitskategorien kannte, sondern eben auch keinen institutionalisierten Zwang²¹. Mit der Definition einer

16 Überblicke über »klassische« theoretische Ansätze der Rechtssoziologie und -ethnologie geben beispielsweise Rüdiger SCHOTT, Die Funktionen des Rechts in primitiven Gesellschaften, in: *Jb. für Rechtssoziologie und Rechtstheorie* 1 (1970) 107–174; DERS., Rechtsethnologie, in: Hans FISCHER (Hg.), *Ethnologie. Einführung und Überblick*, Berlin ²1988, 149–171; LUHMANN (Anm. 26) 10ff.; Reinhold ZIPPELIUS, *Gesellschaft und Recht. Grundbegriffe der Rechts- und Staatssoziologie*, München 1980, 82ff.; WESEL (Anm. 15) 11ff., 52ff., 334ff., sowie RAISER (Anm. 23) 33ff. Von manchen Ethnologen wird der Gebrauch juristischer Rechtsdefinitionen und -kategorien insgesamt abgelehnt, vgl. SIMON ROBERTS, *Ordnung und Konflikt. Eine Einführung in die Rechtsethnologie*, dt. Stuttgart 1981, 17ff.

17 Vgl. z. B. RAISER (unten Anm. 23) 230ff. Kritik hieran kommt besonders von Seiten der Rechtsethnologie, vgl. SCHOTT (Anm. 16) 134ff.

18 Im Rahmen der Kategorisierung von Typen sozialer Ordnung heißt es: »Eine Ordnung soll heißen: a) Konvention, wenn ihre Geltung äußerlich garantiert ist durch die Chance, bei Abweichung innerhalb eines angebbaren Menschenkreises auf eine (relativ) allgemeine und praktisch fühlbare Mißbilligung zu stoßen; b) Recht, wenn sie äußerlich garantiert ist durch die Chance [des] (physischen oder psychischen Zwanges) durch ein auf Erzwingung der Innehaltung oder Ahndung der Verletzung gerichtetes Handeln eines eigens darauf eingestellten Stabes von Menschen« (Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen ⁵1980, 17).

19 Dies im übrigen auch deswegen, weil der mittelalterliche Rechtsbegriff, wie von Rechtshistorikern herausgearbeitet wurde, ein ganz anderer als der moderne, nämlich verfahrensrechtlicher Natur war, vgl. KROESCHELL (Anm. 45) 74ff., 84ff., 91 u. 94f. (m. Lit. und Diskussion), sowie Jürgen WEITZEL, *Dinggenossenschaft und Recht. Untersuchungen zum Rechtsverständnis im fränkisch-deutschen Mittelalter*, 2 Bde., Köln u. a. 1985, passim. Für unsere Fragestellung läßt sich freilich ein prozessualer, begriffsgeschichtlich gewonnener Rechtsbegriff nicht fruchtbar machen, da es um den Zusammenhang von Recht und anderen sozialen Normen geht, mithin ein umfassenderer Rechtsbegriff erforderlich ist.

20 Vgl. dazu besonders Franz BEYERLE, *Das Entwicklungsproblem im germanischen Rechtsgang I. Sühne, Rache und Preisgabe in ihrer Beziehung zum Strafprozeß der Volksrechte*, Heidelberg 1915 (*Deutschrechtliche Beiträge* 10, 199–602); vgl. auch Karl KROESCHELL, *Deutsche Rechtsgeschichte 1 (bis 1250)*, Opladen ¹⁰1990, 43ff., sowie SCHOTT (Anm. 21) 89ff.

21 Vgl. zuletzt Clausdieter SCHOTT, Zur Geltung der Lex Alemannorum, in: Pankraz FRIED, Wolf-Dieter SICK (Hg.), *Die historische Landschaft zwischen Lech und Vogesen. Forschungen und Fragen zur gesamtalemannischen Geschichte*, Augsburg 1988, 75–105, bes. 89ff.; vgl. auch Karl KROESCHELL, in: *ZRG KA* 107 (1990) 337. – Auch SCHOTT (Anm. 8) 45 betont im Hinblick auf die Rechtsordnungen primitiver Völker, daß »die allgemeine und meist religiös sanktionierte Anerkennung der Normen und nicht etwa die oft gar nicht gegebene Möglichkeit, sie zwangsweise durchzusetzen, die Grundlage der traditionalistischen Rechtsordnungen schriftloser Völker« bilde, und verweist auf Webers Begriff der Tradition im Kontext seiner Analyse patriarchaler Herrschaftsformen.

Rechtsordnung²², wie sie beispielsweise Max Weber gibt²³, wäre es gar nicht zu fassen²⁴. Wenn es also, wie im Zusammenhang der hier zu behandelnden Fragestellungen, darum geht, ein breiteres Spektrum rechtlicher Ausprägungsformen (»vorrechtlicher«, institutioneller wie mentaler Art) zu untersuchen und gleichzeitig auf eine bestimmte Begrifflichkeit zurückzubeziehen, erweisen sich solche formalen Rechtsbegriffe als problematisch²⁵.

22 Vgl. oben Anm. 18 die Webersche Definition.

23 Die Kritik an Webers Definition hat vor allem an ihrem formalen Charakter angesetzt. Webers soziologischer Rechtsbegriff »verweist den unbestreitbaren Sachverhalt, daß der erwartete oder ausgeübte Zwang seitens des Rechtsstabes in den seltensten Fällen das wahre Motiv zur Befolgung der Rechtsregeln bildet und daß der Sanktionsmechanismus in Wahrheit viel differenzierter verläuft, in den unstrukturierten Bereich vorrechtlicher Normen bzw. des lediglich subjektiven Legitimitätsglaubens. Auf diese Weise bringt er die von Weber selbst durchaus gesehene und betonte Verflechtung zwischen Nützlichkeitsabwägungen, freiwilligem Rechtsgehorsam und staatlichem Rechtszwang nur unzulänglich zum Ausdruck« (Thomas RAISER, *Rechtssoziologie*, Frankfurt/M. 1987, 89f.). – Es ist nochmals zu betonen, daß eine solche Kritik ausschließlich an Webers Rechtsbegriff ansetzen kann. Weber selbst hat diese Schwierigkeit durchaus gesehen und behandelt in der *Rechtssoziologie* (in: *Wirtschaft und Gesellschaft* [Anm. 18] 387–519) rechtliche Phänomene bekanntlich keineswegs nur im Rahmen seiner o.g. Definition (vgl. etwa seine Anmerkungen zur Entstehung von Rechtsregeln unten Anm. 31). Dennoch hat er an seiner Definition festgehalten, wohl aus Gründen, die mit der Anlage seines Gesamtwerkes (insbesondere der Herrschaftssoziologie) verknüpft sind: im Widerspiel mit Webers übrigen soziologischen Kategorien liefert der Rechtsbegriff ein Instrument von großer analytischer Trennschärfe. In seinen Analysen zeigt Weber schließlich zur Genüge, daß er rechtliche Phänomene und ihre Funktion keineswegs nur an ihrem Zwangscharakter mißt (vgl. dazu Werner KRAWIETZ, *Der soziologische Begriff des Rechts*, in: *Rechtshistorisches Journal* 7 [1988] 157–177, bes. 164ff.). Das Problem liegt vielmehr darin begründet, daß Webers »Rechtssoziologie« (also die entsprechenden Kapitel in »Wirtschaft und Gesellschaft«), die bekanntlich gerade für die Analyse mittelalterlicher Rechtsformen unter allen rechtssoziologischen Ansätzen das am meisten differenzierte Instrumentarium bietet, rechtliche Erscheinungen aufschlüsseln, nicht aber eine Analyse der gesamtgesellschaftlichen Funktion von Recht liefern will (letzteres tut Weber an ganz anderer Stelle: R. Stammlers »Überwindung« der materialistischen Geschichtsauffassung [1907], in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hg. v. Johannes WINCKELMANN, Tübingen 1988, 291–359, vgl. bes. 338ff. das Paradigma der Skatregel; dazu KRAWIETZ, 165f.). In dem Sinne, daß Webers Perspektive in seiner »Rechtssoziologie« keine systemfunktionale ist, und wichtige dazugehörige Aspekte (Verknüpfung mit Handlungstheorie, Herrschaftssoziologie etc.) entsprechend in anderen Werken zu finden sind, ist Webers »Rechtssoziologie« nicht seine Rechtssoziologie (so LUHMANN [Anm. 26] 19; vgl. ferner SCHELSKY [Anm. 41] 40).

24 Dazu besonders WEITZEL (Anm. 19), dessen Untersuchung in kritischer Auseinandersetzung mit Weber entstanden ist.

25 Dies läßt sich gut am Grenzfall der Blutrache zeigen. Weber selbst hat deutlich gemacht, daß Blutrache und Fehde durchaus als Rechtsmittel zu betrachten seien: »Uns soll für den Begriff »Recht« ... die Existenz eines Erzwingungs-Stabes entscheidend sein. Dieser braucht natürlich in keiner Art dem zu gleichen, was wir heute gewohnt sind. Insbesondere ist es nicht nötig, daß eine »richterliche« Instanz vorhanden sei. Auch die Sippe (bei der Blutrache und Fehde) ist ein solcher Stab, wenn für die Art des Reagierens Ordnungen irgendwelcher Art tatsächlich gelten. Allerdings steht dieser Fall auf der äußersten Grenze dessen, was gerade noch als »Rechtszwang« anzusprechen ist« (*Wirtschaft und Gesellschaft*, 18). Wenn Weber hier selbst klar zu erkennen gibt, daß seine aus dem Staatlichkeitsmodell gewonnene, am Zwang orientierte Definition einer Rechtsordnung an ihre Grenzen stößt, so ist darüber hinaus zu fragen, ob er aus rechtssoziologischer Perspektive damit überhaupt die wesentlichen Rechtsvorstellungen trifft, die dem Racheverhalten zugrundeliegen (da Weber i. d. R. sehr präzise und stringent im Rahmen seiner jeweiligen Fragestellung argumentiert, ist dies lediglich als Kritik an der Spannweite seines Rechtsbegriffs zu verstehen), denn als »Rechtsmittel« läßt sich die Rache nur dann qualifizieren, wenn die Reaktion nach dem für alle Rechtsformen definitorischen Prinzip der Reziprozität erfolgt (vgl. dazu SCHOTT [Anm. 8] 36ff.). Innerhalb der Weberschen soziologischen Kategorien gerät das eigentliche *Movens* dieser Rechtsvorstellungen erst in den Blick, wenn man nach dem Verhältnis von affektiven, wertrationalen und zweckrationalen Elementen der Rache fragt (so bei

Statt dessen soll hier nachfolgend die Möglichkeit zur Diskussion gestellt werden, für bestimmte Fragestellungen bei der Betrachtung frühmittelalterlichen Rechtsdenkens einen Erklärungsansatz aus der »Rechtssoziologie« Niklas Luhmanns zu gewinnen²⁶. Luhmann entfaltet sein soziologisches Œuvre bekanntlich als Systemtheorie – doch soll uns an Luhmanns Rechtssoziologie im folgenden nicht so sehr ihre Einbindung in seine allgemeine Theorie vom Funktionieren sozialer Systeme interessieren²⁷. Auch die Perspektive einer Evolution von Recht und Gesellschaft von archaischen Gesellschaften über frühe Hochkulturen bis hin zu neuzeitlichen rechtspositiven Gesellschaften, die Luhmann in seiner Rechtssoziologie entwirft²⁸, soll nachfolgend außer acht bleiben. Der eigentliche Wert der Luhmannschen Rechtssoziologie für unser Thema liegt in ihrem Ausgangspunkt, nämlich dem Rechtsbegriff.

Anders als beispielsweise Max Weber setzt Luhmann mit seiner (funktionalistischen) Vorstellung von Recht nicht an der Handlung selbst bzw. am Konfliktaustrag und Zwang an, sondern bei den Erwartungen, die Menschen an das Verhalten anderer Menschen richten²⁹. Verhaltenserwartungen fungieren dabei als »Strukturen der Erlebnisverarbeitung«, die bestimmenden Einfluß auf zukünftiges Verhalten ausüben³⁰. Nach Luhmann beruht die Stabilität einer Gesellschaft wesentlich auf der Stabilität von Verhaltenserwartungen, und darüber

Hans-Joachim GEHRKE, Die Griechen und die Rache. Ein Versuch in historischer Psychologie, in: *Saeculum* 38 [1987] 121–149, bes. 149). Die Ambivalenz der Weberschen Kategorien liegt also darin, daß man ein Einzelphänomen wie die Blutrache aus ganz unterschiedlichen Perspektiven mit großer Trennschärfe ins Visier nehmen kann, sich dafür jedoch diese Perspektiven nicht mehr auf einen einheitlich-abstrakten Rechtsbegriff hin fokussieren lassen.

26 Niklas LUHMANN, *Rechtssoziologie*, Opladen 1987.

27 Während die systemtheoretische Perspektive hier abgelehnt wird (vgl. zur Kritik besonders Joachim RÜCKERT, *Autonomie des Rechts in rechtshistorischer Perspektive*, Hannover 1988, 14ff.), wird im folgenden der Versuch gemacht, den soziologischen Rechtsbegriff Luhmanns fruchtbar zu machen; dieser fragt für sich genommen zwar nach der Funktion von Recht, er läßt sich jedoch auch ganz anders als nur systemtheoretisch oder im Sinne eines bestimmten evolutionären Rechtskonzepts weiterentwickeln. Hier liegen Möglichkeiten, an deren Nutzung Luhmann selbst offenbar wenig Interesse zeigt.

28 Ebd. 132ff. Luhmanns evolutionistische Perspektive ist praktisch eine Rückprojektion seiner Theorie positiver Rechtsetzung: für Teile der römischen Rechtsentwicklung mag das noch angehen, für das Mittelalter ergeben sich allergrößte Verzerrungen, weil hier bereits die Ausgangslage falsch eingeschätzt wird. Der römische Gedanke der Gesetzgebung lebte ja insbesondere in der frühmittelalterlichen Kirche fort und beeinflusste in tendenziell steigendem Maße bereits die frühmittelalterlichen Schübe weltlicher Gesetzgebung. Daneben hat es bereits im Frühmittelalter auch andere Formen der Rechtsetzung gegeben (vgl. zusammenfassend RÜCKERT [Anm. 27], 19ff. mit ausführlichen Literaturhinweisen, sowie Otto Gerhard OEXLE, *Luhmanns Mittelalter*, in: *Rechtshistorisches Journal* 10 [1991] 53–66, bes. 64). Unlängst hat Johannes FRIED (ausgehend von einem anderen Rechtsbegriff) darauf hingewiesen, daß die Germanen möglicherweise überhaupt erst im Zusammentreffen mit der römischen Kultur eine eigene Rechtsidee ausgebildet haben (Vorbemerkungen zur Sektion »Recht und Gesellschaft im Übergang von der Spätantike zum Mittelalter«, in: Dieter SIMON [Hg.], *Akten des 26. Deutschen Rechtshistorikertages*, Frankfurt/M. 1987 [Ius Commune Sonderheft 30], 395–402, bes. 400ff.; in diesem Sinne auch SCHOTT [Anm. 21] 97).

29 Ebd. 31 ff. – Luhmanns Rechtssoziologie hat im Dienste historischer Forschung hauptsächlich wegen ihrer hochkomplexen Theorie positiver Rechtsetzung für die Analyse von Rechtsbildungs- und Gesetzgebungsprozessen Beachtung gefunden (so beispielsweise bei Marie Theres FÖGEN, *Gesetz und Gesetzgebung in Byzanz. Versuch einer Funktionsanalyse*, in: *Ius Commune* 14 [1987] 137–158, hier 139, und Ernst PITZ, *Papstreskripte im frühen Mittelalter. Diplomatische und rechtsgeschichtliche Studien zum Brief-Corpus Gregors des Großen*, Sigmaringen 1990 [Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 14], 290). Der eigentliche Ausgangspunkt des Luhmannschen Rechtsbegriffs, nämlich die Zusammenhänge von Verhaltenserwartungen, ist dagegen, soweit ich sehe, für historische Forschungen bisher kaum nutzbar gemacht worden.

30 Ebd. 31.

hinaus – das ist von großer Bedeutung – auf der Erwartbarkeit von Erwartungen: erst hierdurch sei es dem Menschen möglich, sich in einer im Prinzip »komplexen und kontingenten« Welt zu orientieren³¹. Für Luhmann gibt es zwei unterschiedliche Formen von Verhaltenserwartungen, nämlich kognitive und normative Verhaltenserwartungen. Diese unterscheiden sich darin voneinander, wie Menschen darauf reagieren, daß etwas eintritt, was sie nicht erwartet haben³². Wenn beispielsweise eine Person anders handelt, als ich es erwartet habe, und mich in meiner Erwartung enttäuscht (also z.B. zu einer Verabredung erheblich verspätet oder gar nicht erscheint), so bleibt mir, um mit dieser Erfahrung umzugehen, die gedankliche Alternative, entweder meine Erwartungen zu ändern und der neuen Erfahrung entsprechend (d.h. kognitiv) anzupassen (also bei Verabredungen ein erhebliches zeitliches Abweichen einzukalkulieren), oder an meiner Erwartung festzuhalten (d.h. auf Einhaltung und Pünktlichkeit bei Verabredungen zu beharren); im letzteren Fall würde Luhmann von einer normativen Verhaltenserwartung sprechen, welche die Unabhängigkeit und damit Sicherheit des Menschen in seinen »Erlebnis- und Verhaltensprämissen« gegenüber dem Risiko, enttäuscht zu werden, stärkt. Solche kognitiven und normativen Erwartungen liegen zunächst ungeschieden beieinander; erst im Enttäuschungsfall, d.h. in der krisenhaften Zuspitzung, reagiert der Mensch und trennt durch seine Reaktion die normativen Erwartungen von den kognitiven Erwartungen³³. Die normativen Verhaltenserwartungen, die, wie Luhmann es in der ihm eigenen Sprache ausdrückt, »kontrafaktisch stabilisiert« werden³⁴, sind der Ausgangspunkt seines Rechtsbegriffs. Für Luhmann ist Recht identisch mit solchen normativen Verhaltenserwartungen, insofern diese in Übereinstimmung mit der Gesamtgesellschaft oder mit gesellschaftlichen Teilsystemen generalisiert

31 In Verhaltenserwartungen und der Erwartbarkeit von Erwartungen hat, so LUHMANN, »alles soziale Erleben und Handeln doppelte Relevanz: die eine auf der Ebene unmittelbarer Verhaltenserwartungen, in der Erfüllung oder Enttäuschung dessen, was einer von anderen erwartet; die andere in der Einschätzung dessen, was eigenes Verhalten für fremdes Erwarten bedeutet: Im Bereich der Integration dieser beiden Ebenen ist die Funktion des Normativen und damit auch des Rechtes zu suchen« (ebd. 33f.); vgl. ebd. 52: »Die Erwartbarkeit von Erwartungen anderer ist ... die fundamentalste Errungenschaft im menschlichen Zusammenleben. Erst auf ihrer Grundlage kann es zur Ausbildung von Erwartungszusammenhängen kommen, die auf normativen Stil und Durchhalten im Enttäuschungsfall spezialisiert sind.« Ähnlich beurteilt diese Selektionsleistung auf der Basis rechtsethnologischer Forschungen SCHOTT: »Rechtsnormen stellen »vorgegebene« Entscheidungen dar, die das Individuum von einer von Fall zu Fall zu treffenden Wahl zwischen verschiedenen Handlungsmöglichkeiten entlasten und soziale Interaktionen auf der Grundlage von Erwartungen »regelmäßigen« Verhaltens überhaupt erst ermöglichen« (Anm. 8) 45. Daß Luhmanns Konzeption gar nicht so neu ist, hat zuletzt besonders KRAWIETZ (Anm. 24) 169 hervorgehoben; vgl. etwa Max Webers Erklärung zur Entstehung rechtlicher Normen: »Die urwüchsige Konzeption von Rechtsnormen könnte ... rein theoretisch am einfachsten so gedacht werden: daß anfangs rein faktische Gewohnheiten des Sich-Verhaltens infolge der psychischen »Einstelltheit« 1. als »verbindlich« empfunden und mit dem Wissen von ihrer überindividuellen Verbreitung 2. als »Einverständnisse« in das halb oder ganz bewußte »Erwarten« eines sinnhaft entsprechenden Handelns anderer hineingewoben werden, denen 3. die sie gegenüber den »Konventionen« auszeichnende Garantie von Zwangsapparaten zuteil wird« (Wirtschaft und Gesellschaft [Anm. 18] 441f.). Der Luhmannsche Rechtsbegriff läßt von den drei genannten Kriterien Webers die ersten beiden bereits zur Definition von Recht genügen, zieht dafür dann jedoch ganz andere Konsequenzen.

32 LUHMANN (Anm. 26) 40ff.

33 Ebd. 44f. u. 49f.

34 »Normen sind ... kontrafaktisch stabilisierte Verhaltenserwartungen. Ihr Sinn impliziert Unbedingtheit der Geltung insofern, als die Geltung unabhängig von der faktischen Erfüllung oder Nichterfüllung erlebt und so auch institutionalisiert wird« (ebd. 43); zum Begriff der Institutionalisierung s. auch Anm. 36.

werden³⁵. Eine solche Generalisierung von normativen Verhaltenserwartungen muß, damit man von Recht sprechen kann, in dreifacher Hinsicht erfolgen: zum ersten als zeitliche Generalisierung über einen längeren Zeitraum hinweg, zweitens als soziale Generalisierung³⁶, womit gemeint ist, daß die Erwartungen von mehr als zwei Personen, also im Prinzip von einem größeren Personenkreis geteilt werden, und zwar derart, daß dieser Konsens unterstellt werden kann, ohne jeweils konkret abgefragt werden zu müssen³⁷; schließlich als sachliche Generalisierung, worunter Abstraktionsvorgänge zu verstehen sind, wie die bündelnde Zuweisung von Erwartungen nicht nur an einzelne Personen, sondern ihre Zusammenfassung in Form von Rollenerwartungen und sog. Programmen, und zwar jeweils in zunehmender Verallgemeinerung, schließlich bis hin zu Werten³⁸. Die Funktion des Rechts sieht Luhmann daher »in seiner Selektionsleistung, in der Auswahl von Verhaltenserwartungen, die sich in

35 Ebd. 94 ff. »Wir können Recht ... definieren als Struktur eines sozialen Systems, die auf kongruenter Generalisierung normativer Verhaltenserwartungen beruht« (ebd. 105).

36 Ebd. 64 ff. u. 101. Dieser bei Luhmann nicht hinreichend präzise umrissene Begriff wird von ihm praktisch mit »Prozessen elementarer Institutionalisierung« (ebd. 79) gleichgesetzt. Institutionalisierung ist dabei allerdings noch nicht gleichzusetzen mit einer stabsmäßig organisierten »Verwaltung«, sondern bezeichnet den »Umfang, ... in dem Erwartungen auf unterstellbare Erwartungserwartungen Dritter gestützt werden können« (ebd. 65).

37 Ebd. 67 f. »Bei der Institutionalisierung von Verhaltenserwartungen kann es nur darum gehen, ... die vorhandenen Konsensbereitschaften zu überziehen, so daß der »allgemeine gesellschaftliche Konsens« schließlich nur noch in einigen Hinsichten und einigen Momenten durch das aktuelle Erleben einiger gedeckt zu sein braucht. Die Funktion von Institutionen liegt daher weniger in der Beschaffung als in der Ökonomie des Konsenses« (ebd.). Luhmann sieht hierin eine »für menschliches Zusammenleben unentbehrliche Leistung« (ebd. 68). Spätestens hier wird die eigentlich unbestimmbare, in ihrer Anwendung auf moderne Gesellschaften (insbesondere in Zusammenarbeit mit Luhmanns Gesetzgebungsmodell) jedoch letztlich den politischen und legislativen Institutionen schwer einschränkbare Machtbefugnisse zusichernde Tendenz der rein funktionalistischen (d. h. auf der Ebene der Gesamtgesellschaft ansetzenden) Betrachtungsweise deutlich, die nicht nur unter Juristen zu Verunsicherung und Widerspruch geführt hat (vgl. dazu RAISER [Anm. 24] 123 u. 127, sowie SCHELSKY [Anm. 41]).

38 Ebd. 80 ff. (»Identifikation von Erwartungszusammenhängen«). Bei der sachlichen Generalisierung von Verhaltenserwartungen geht es darum, diese abgestuft auf konkrete Personen, auf bestimmte Rollen, Programme (Zwecke, Normen) oder Werte zu beziehen. Unter diesen vier Generalisierungsstufen, deren Verhältnis zueinander das rechtliche Profil einer Gesellschaft bestimmt, sind es dann vor allem die mittleren Ebenen der flexiblen Rollen und Programme, auf die sich in modernen komplexen Gesellschaften »der Schwerpunkt gesellschaftlicher Strukturbildung ... verlagert« (ebd. 92 f.). In weniger differenzierten Gesellschaften sind diese unterschiedlichen Ebenen der Erwartungsgeneralisierung anders gelagert und geradezu untrennbar ineinander verschränkt (vgl. auch WESEL [Anm. 15] 336 u. 343 ff.). Luhmann erklärt daher die Eigentümlichkeiten »archaischer« Rechtsformen wie folgt: »einfache Gesellschaften ... verquicken ... Identifikationen der verschiedenen Ebenen (gemeint sind Personen, Rollen, Programme und Werte – S. E.) so stark, daß jede Änderung das Ganze bedroht und daher auf Widerstand stößt. Bei einer Änderung ihrer Werte, was etwa Religion, Verwandtschaftssystem oder alte, heilige Gesetze angeht, gäbe es auf der Rollenebene und im personalen Selbstverständnis keine Alternativen. Die Programme für richtiges Handeln, die Normen und Zwecke, sind so stark mit der Person verknüpft, daß es schwerfällt, Täter und Tat zu trennen und die Strafe als Konsequenz eines Entscheidungsprogrammes allein nach der Tat zu bemessen. Die Missetat diskreditiert die Person selbst und ganz. In der Gesetzgebung bereitet es noch im hohen Mittelalter Mühe, die verpflichtende Kraft des Gesetzes auf die (kontinuierliche) Rolle des Gesetzgebers und nicht auf die personale Verpflichtung des jeweiligen Herrschers und ihm gegenüber zu beziehen. Andererseits kann sich bei solchen Verquickungen, und das macht sie stabil, keine rein individuelle Persönlichkeit, kein »Gewissen« im neuzeitlichen Sinne entwickeln, geschweige denn institutionalisiert werden. Das Normengefüge macht einen konkreter personalisierten, aber doch weniger individualistischen Eindruck als das unsrige« (ebd. 90 f.). Zu Luhmanns Mittelalterbild s. oben Anm. 28.

allen drei Dimensionen generalisieren lassen³⁹; es dient damit primär der Erwartungserleichterung und »Ermöglichung komplizierten, voraussetzungsvolleren Handelns«⁴⁰.

Die Schwierigkeiten, die ein solcher Rechtsbegriff aufwirft, liegen auf der Hand⁴¹: eine Unterscheidung des Rechts von anderen sozialen Normen⁴² ist erheblich erschwert, ja fast unmöglich⁴³ – aber dieses (in moderner Sicht offenbare) Defizit gilt es hier gerade nutzbar zu

39 Ebd. 100. Daraus ergibt sich für Luhmann, daß Recht in jeder Gesellschaft vorhanden sein muß: »Die Selektion je geeigneter und kompatibler Formen der Generalisierung ist die evolutionäre Variable des Rechts« (ebd.; vgl. auch ebd. 105 f.).

40 Ebd. 103.

41 Zur Kritik an Luhmanns rechtssoziologischem Gedankengebäude vgl. besonders Helmut SCHELSKY, Systemfunktionaler, anthropologischer und personfunktionaler Ansatz in der Rechtssoziologie, in: Jb. für Rechtssoziologie und Rechtstheorie 1 (1970) 37–89. Schelsky kritisiert besonders die einseitige Ausrichtung der systemfunktionalen Betrachtungsweise und möchte diese durch andere, stärker am Individuum orientierte Ansätze ergänzen. – Kritische Würdigung der Luhmannschen Rechtssoziologie aus juristischer Sicht bei RAISER (Anm. 24) 122 ff. Luhmann hat seine Rechtssoziologie später im Rahmen einer Theorie selbstreferentieller Systeme fortentwickelt (dazu kritisch Joachim NOCKE, Autopoiesis – Rechtssoziologie in seltsamen Schleifen, in: Kritische Justiz 19 [1986] 363–389, bes. 383 ff.), doch soll uns im Zusammenhang der folgenden Überlegungen lediglich sein Rechtsbegriff interessieren.

42 René KÖNIG (Das Recht im Zusammenhang der sozialen Normensysteme [1967], in: Klaus LÜDDERSEN, Fritz SACK [Hg.], Seminar: Abweichendes Verhalten I. Die selektiven Normen der Gesellschaft, Frankfurt/M. 1974, 186–207) nimmt zum Ausgangspunkt seiner Charakterisierung rechtlicher Normen den Brauch, der »völlig unreflektiert und systemlos« (190) und als Norm vom tatsächlichen Verhalten einer Person nicht zu trennen ist (191). Gegenüber dem Brauch setzt König die Sitte (und das Recht) ab, die er durch ein höheres Maß an »Bewußtheit« und »Realität beim Akteur« (193) charakterisiert; für die Sitte wird dabei ihre Begründbarkeit und bewußte Bejahung ebenso typisch wie bereits ein gewisser systematischer Charakter, der ihre zweifache Verallgemeinerung im »öffentlichen Moralbewußtsein einer Gesellschaft« sowie als Gewohnheitsrecht nach sich zieht (193 f.). Demgegenüber basiert nach König das Recht zwar auf außerrechtlichen Normen, die es u. U. mildern oder verschärfen können, es grenzt sich jedoch von diesen durch eine »andere Beziehung zur Zeit« ab, die es im Augenblick seiner Entstehung in Gegensatz zur Tradition stellt, dann aber zum Bestandteil der Tradition werden läßt (197). Selbst als Traditionsbestandteil zeichnen sich Rechtsnormen durch ein höheres Maß an Bewußtheit und entsprechend höhere »Rationalität« aus (ebd.). Die Tatsache, daß König das Recht als »im Moment seiner Entstehung« sehr häufig im Gegensatz zu Traditionen und anderen Normensystemen stehend begreift, zeigt, daß er erst beim Aspekt der Satzung von Recht ansetzt und sich Recht damit für ihn praktisch erst mit der Entstehung von Staatlichkeit von anderen sozialen Normen absetzt, also hier definitorisch überhaupt erst entsteht. Luhmann hat Königs Typologie zu Recht vorgeworfen, sie zwinge dazu, »in archaischen Gesellschaften »rechtlose« Zustände anzunehmen. Sie läßt die Frage aufkommen, ob Sitte (custom) in Gesellschaften ohne Recht nicht etwas völlig anderes ist als in Gesellschaften mit Recht« (Rechtssoziologie, 27 f.).

43 Für Luhmann selbst ist im Unterschied zu KÖNIG (Anm. 42) die Frage nach dem Verhältnis des Rechts zu anderen sozialen Normen lediglich eine Frage der Differenzierung von Erwartungszusammenhängen. Er unterscheidet demnach (1) eine »elementare Erwartungsschicht«, die nicht durch Faktizität oder sanktionslose Konvention zu kennzeichnen sei, sondern lediglich durch die Undifferenziertheit und Ungetrenntheit kognitiver und normativer Erwartungskomponenten. Die Erwartungserfüllung gilt hier als so selbstverständlich, daß Abweichungen als Ausnahme, als Einzelfall eingestuft werden, ohne daß daraus die prospektive Bildung einer Norm resultieren würde (ebd. 48 f.). Davon abzuheben ist (2) eine zweite, stärker spezifizierte Erwartungsschicht, in der es zur Differenzierung kognitiver und normativer Erwartungen kommt, weil hier Nichtselbstverständliches erwartet und damit erforderlich wird, Enttäuschungen mitzuerwarten und prospektiv zu entscheiden, wie man im Enttäuschungsfall reagieren wird (nämlich kognitiv oder normativ). Beim Festhalten an der normativen Erwartung ist dies demonstrativ nach außen hin deutlich zu machen (49 ff.). Schließlich besteht (3) eine letzte, noch höher spezialisierte Erwartungsschicht in der Verknüpfung kognitiven und normativen Erwartens, die wiederum auf der Erwartbarkeit von Erwartungen basiert. Erst wenn die Erwartungen anderer erwartbar werden, kann es für Luhmann zu einer dauerhaften Differenzierung von kognitiven

machen⁴⁴. Ein zweiter Einwand liegt darin begründet, daß sich objektives und subjektives Recht, die im römischen Recht beispielsweise unterschieden werden und dennoch in dem Begriff *ius* miteinander verbunden sind⁴⁵, mit Luhmann kaum klar scheiden lassen – im Grunde genommen ist eine Definition von subjektiven Rechten im herkömmlichen Sinn in Luhmanns funktionaler Auffassung seines Rechtsbegriffs gar nicht vorgesehen⁴⁶.

Wurde hier zunächst vor allem auf die unübersehbaren Defizite der Luhmannschen Rechtssoziologie eingegangen, so soll es im folgenden hauptsächlich um den Nutzen gehen, der sich für bestimmte Fragestellungen aus seiner Theorie ziehen läßt. Weil sie nicht an der Handlung, sondern an der Verhaltenserwartung ansetzt, stellt sie Recht nicht von vornherein in den Kontext der Durchsetzung von Herrschaft⁴⁷, sondern betont zunächst das auf der Ebene der Reflexion reagierende Moment von Recht; Recht wird daher zuallererst als Denkform begriffen, und erst danach mit der Frage seiner institutionalisierten Durchsetzbarkeit verknüpft. Einer der großen Vorzüge des Luhmannschen Rechtsbegriffs, der hieraus resultiert, ist die sehr differenzierte Behandlung des Sanktionsbegriffs⁴⁸. Weil es nach Luhmann wichtiger ist, enttäuschte Erwartungen durchzuhalten als durchzusetzen⁴⁹, fällt der Art und Weise, wie man mit Enttäuschungen umgeht, eine zentrale Rolle im Verhalten der Menschen zu. Für den Enttäuschten geht es zunächst nicht darum, die Durchsetzung seiner Erwartung zu erzwingen, sondern symbolisch (auf generalisierter Ebene) darzustellen, daß er an seinen Erwartungen festhält, diese also gewissermaßen nach außen hin zu stabilisieren. Möglicherweise geschieht dies, indem der Ausnahmecharakter des abweichenden Verhaltens

und normativen Erwartungen kommen (51 ff.). – Auch wenn Luhmann mit dieser Differenzierung, welche die Entstehung von Rechtsnormen mit der Generalisierung von denjenigen normativen Erwartungen gleichsetzt, die sich angesichts einer »Überschußproduktion« von normativen Erwartungen als verallgemeinerbar erweisen, ein äußerst differenziertes Instrumentarium zum Zerlegen rechtlicher und nicht-rechtlicher Normen und Mechanismen entwickelt hat, so wird doch deutlich, daß ihre praktische Anwendbarkeit äußerst begrenzt erscheint. Dies würde zu einer endlosen Kategorisierung führen, deren Aufwand in keinem Verhältnis zum Ergebnis stehen dürfte – nicht umsonst beklagt Luhmann ein Forschungsdefizit in diesem Bereich! Ein fachfremder Gebrauch des Luhmannschen Rechtsbegriffs scheint mir überhaupt nur auf der generalisierten Anwendungsebene möglich und sinnvoll zu sein.

44 Gerade für die Betrachtung archaischer Rechtsformen ist eine funktionale Betrachtungsweise angemessen (vgl. auch SCHOTT [Anm. 16] 112 ff.) Ein weiterer Punkt, auf den es hier ankommt, ist die Tatsache, daß ein solcher Rechtsbegriff abstrakt genug ist, um ein *tertium comparationis* dafür abzugeben, Rechtsvorstellungen verschiedener Gruppen und sehr unterschiedlicher Ausprägung miteinander zu vergleichen und zueinander in Beziehung zu setzen.

45 Vgl. etwa Karl KROESCHELL, Verfassungsgeschichte und Rechtsgeschichte des Mittelalters, in: Gegenstände und Begriffe der Verfassungsgeschichtsschreibung, Berlin 1983 (Der Staat Beiheft 6), 47–77, hier 76 (m. Lit.).

46 Hier liegt eine entscheidende Schwäche beispielsweise gegenüber der Rechtssoziologie Max Webers (vgl. Wirtschaft und Gesellschaft, 397 ff.). Luhmanns funktionaler Rechtsbegriff setzt praktisch immer auf der Ebene der Gesamtgesellschaft bzw. gesellschaftlicher Teilgruppen an und kann daher beispielsweise Grundrechte nur damit begründen, daß das Subsystem Staat sich die *Maxime* auferlegt, nicht in andere Subsysteme einzugreifen. Dies ist auch einer der Hauptangriffspunkte, an denen SCHELSKY mit seiner Kritik an rein systemtheoretischen Ansätzen in der Rechtssoziologie ansetzt: »In der systemfunktionalen Analyse tritt das Recht dem Individuum entgegen, ist nicht »sein« Recht, sondern das des Systems« (Anm. 41) 56.

47 Ganz nach Fragestellung kann dies selbstverständlich auch zu einem gravierenden Nachteil werden, vgl. die berechtigte Kritik von RAISER (Anm. 24) 126 f.: »Phänomene der Über- und Unterordnung, von Befehl und Gehorsam, Macht und Herrschaft als soziale Tatbestände, die Schichten- oder Klassenstruktur der Gesellschaft, die bei Max Weber eine zentrale Rolle spielen, verblässen in Luhmanns Systemtheorie und Rechtssoziologie auf eigenartige Weise.«

48 Vgl. dazu auch die Ergebnisse ethnologischer Forschungen, die SCHOTT (Anm. 16) 134 f. referiert.

49 LUHMANN (Anm. 26) 61.

augenscheinlich gemacht wird; es kann jedoch auch dadurch erfolgen, daß die Enttäuschung der eigenen Erwartung selbst thematisiert und argumentativ – durch Erklärungen, Entschuldigungen, Ausreden etc. – oder durch Gesten die Enttäuschung der Erwartung deutlich gemacht wird: beide Seiten bekräftigen die Berechtigung der normativen Erwartung und neutralisieren den Konflikt⁵⁰. Soweit solche Verständigungsmöglichkeiten nicht in Frage kommen, kann es zur Verhängung von Sanktionen kommen, doch auch hier gibt es noch Alternativen: beispielsweise kann sich der Enttäuschte an irgendeine Form von Öffentlichkeit wenden und seinem Unmut Luft machen⁵¹, oder aber er tut so, als würde er das abweichende Verhalten gar nicht beachten. Die jeweilige Reaktionsform wird dabei durch eine Vielzahl von Faktoren bestimmt⁵².

Die Entwicklung des Rechts hin zu modernen Gesellschaften stellt sich Luhmann als »allmähliche Ausdifferenzierung und funktionale Verselbständigung des Rechts« vor⁵³, die erst dann zu einer Präzisierung des Rechtsbegriffs durch die Sanktion führe: »Die Rechtlichkeit einer Norm läßt sich in entwickelteren Gesellschaften nur noch an der Zusatznormierung der Enttäuschungsabwicklung durch Sanktionen bzw. erfolgreiche Erwartungsdurchsetzung dokumentieren«⁵⁴.

Wir werden später noch genauer sehen, wodurch gerade die prinzipielle Trennung des Rechtsbegriffs von der Sanktion⁵⁵ und die differenzierte Behandlung der verschiedenen Formen der »Enttäuschungsabwicklung« für die Betrachtung unseres Gegenstandes Gewicht erhalten. Im folgenden wird nun am Untersuchungsgegenstand des merowingerzeitlichen Asylrechts überprüft werden, wieweit sich die beiden skizzierten Konzepte – also die Traditionsbezogenheit von Rechtsdenken in Kombination mit einem vom Begriff der Verhaltenserwartung ausgehenden Rechtsbegriff – zur Anwendung bringen lassen.

2. Das Asylrecht in der kirchlichen Gesetzgebung des 6. Jahrhunderts

Mit dem bereits in Griechenland lange verbreiteten Asylrecht⁵⁶ war durch hellenistische Vermittlung auch Rom in Berührung gekommen, wenn auch zunächst mit einigem Zögern. Erst in der Spätantike wurde das Asylrecht vermehrt Gegenstand der kaiserlichen Gesetzge-

50 Ebd. 59f.

51 Den Faktor »Öffentlichkeit« als definitorisches Merkmal von Recht hebt besonders SCHOTT (Anm. 8) 38ff. hervor.

52 »Alles in allem bietet das tägliche Leben somit eine gewisse Auswahl möglicher Enttäuschungserklärungen und Reaktionsweisen an. Dadurch wird zahllosen Normprojektionen eine Chance des Durchhaltens eröffnet, ohne daß es von vornherein auf ihre Konsensfähigkeit, Konsistenz oder Widerspruchsfreiheit ankäme. Für die Wahl des jeweils darstellbaren Verhaltens sind das Aktionspotential des Enttäuschten, die Disziplinierbarkeit seines Temperaments und die Verzögerbarkeit seiner Reaktion, der Rang der Norm in seiner Erwartungsstruktur, die Situationskonstanten, die Möglichkeit, Konsens zu finden, und vieles andere mehr bestimmend; nicht zuletzt auch das gewählte Erklärungssystem, das den Zusammenhang mit kognitiven Selbstverständlichkeiten vermittelt« (LUHMANN [Anm. 26] 63). Das zuletztgenannte »Erklärungssystem«, welches man auch Paradigma nennen könnte, ist beispielsweise in unserem Zusammenhang entscheidend durch die Möglichkeit mitbestimmt, Rechtsdenken und Traditionsbewußtsein miteinander zu verknüpfen. Zu den »kognitiven Selbstverständlichkeiten« gehörte seit der Spätantike auch der Glaube an die direkte Intervention der göttlichen Macht auf Erden (vgl. unten die Ausführungen zu Gregor von Tours).

53 Ebd. 105.

54 Ebd. 100.

55 Übrigens unterscheidet sich Luhmann hierin auch von anderen Systemtheoretikern wie beispielsweise Talcott Parsons, vgl. SCHELSKY (Anm. 41) 54.

56 Vgl. zum Asylrecht allgemein Leopold WENGER, Art. Asylrecht, in: RAC 1 (1950), 836–844; Peter LANDAU, Art. Asylrecht III. Alte Kirche und Mittelalter, in: TRE 4 (1979), 319–327; Karl KROESCHELL, Art. Asylrecht, in: RGA 1 (1973), 460–463.

bung. Bezeichnend für die unterschiedliche Entwicklung in Ost und West nach dem Ende des Westreiches ist die Tatsache, daß das Asylrecht in Byzanz exklusiver Gegenstand der kaiserlichen Gesetzgebung blieb, während es umgekehrt im Westen fast ausschließlich zu einer Domäne der kirchlichen Gesetzgebung wurde⁵⁷ – was, wie noch zu zeigen sein wird, entscheidende Konsequenzen nach sich ziehen sollte.

Aufgrund der eingangs erwähnten Forschungen zu den Tätigkeitsfeldern der gallischen Bischöfe nach dem Ende des Westreiches dürfte klar ersichtlich sein, daß es sich in der Merowingerzeit beim kirchlichen Asylrecht keineswegs um ein rein kirchliches Problem handeln konnte. Vielmehr fand sich die Kirche in dieser konfliktreichen Zeit allzu häufig zwischen ganz unterschiedlichen Fronten wieder. Das gesamte 6. und 7. Jahrhundert in Gallien ist immer wieder durch bürgerkriegsähnliche Zustände und durch Konflikte zwischen den Franken, ihren Königen und verschiedenen Bevölkerungsgruppen gekennzeichnet. Häufig genug kam es vor, daß sich Straftäter oder auch nur Verdächtige in Kirchengebäude flüchteten, um ihr Leben zu retten, nicht selten waren es aber auch Leute, die die Gunst des Königs verloren hatten und nun um ihr Leben fürchteten⁵⁸. Daß das kirchliche Asylrecht zu dieser Zeit eine ebenso wichtige wie umstrittene Institution war, belegt nicht nur seine wiederholte Einschärfung auf den merowingischen Konzilien⁵⁹. Über 30 Asylfälle dürften es sein, von denen uns allein Gregor von Tours berichtet⁶⁰ – zu viele, um sie als Ausnahmen abzustempeln –, und es waren bei ihm häufig Franken, aber auch Romanen, die die Flüchtlinge mit Gewalt aus den Kirchen zu holen versuchten oder sogar noch am Altar niedermetzten⁶¹. Das Leben des Flüchtlings zu retten und Zeit zur Abkühlung der Gemüter verstreichen zu lassen, damit der Bischof, dem in derart brisanten Situationen aufgrund seiner hohen Autorität sozusagen die Kommunikationskompetenz zufiel, vermittelnd eingreifen konnte – dies war die doppelte Funktion des Asylrechts⁶²; es darf uns nicht verwundern, wenn wir schon zu Beginn der Frankenherrschaft auf dem Konzil von Orléans (511) die Bischöfe auf das Asylrecht pochen sehen: »Im Hinblick auf Totschläger, Ehebrecher und Diebe, die sich zu einer Kirche geflüchtet haben, haben wir entschieden, daß das einzuhalten ist, was die Kirchengesetze vorgeschrieben haben und was auch das römische Recht festgesetzt hat: daß es nämlich gänzlich verboten ist, die Flüchtlinge von der Kirchenvorhalle, aus der Kirche selbst oder aus dem Haus des Bischofs fortzureißen; und daß dies nur auf diese eine Art und Weise verbürgt wird, nämlich dadurch, daß bei der heiligen Schrift Eide geleistet werden, die versprechen, daß die Flüchtlinge vor Tötung, vor Verstümmelung und vor jeder

57 Vgl. LANDAU (Anm. 56) 321 u. 323. Die spätere Entwicklung des Asylrechts in Byzanz behandelt R. J. MACRIDES, Killing, Asylum, and the Law in Byzantium, in: *Speculum* 63 (1988) 509–538.

58 Den direkten Zusammenhang zwischen Huldverlust beim König und Flucht ins Asyl verdeutlicht eine Episode, die Gregor für das Jahr 584 berichtet (Hist. VII,21): nach der Ermordung König Chilperichs geriet sein Kämmerer Eberulf in Tatverdacht und mußte nun die Rache von Chilperichs Bruder, König Gunthram, fürchten: »Da schwor der König vor allen seinen Großen, daß er nicht nur ihn, sondern auch seine Nachkommenschaft bis in das neunte Glied ausrotten würde« (*Tunc rex iuravit omnibus optimatibus, quod non modo ipsum, verum etiam progeniem eius in nonam generationem deleret*). Eberulf floh daraufhin nach Tours in die Kirche des hl. Martin (vgl. auch Anm. 89 u. 115). Die Geschichte verdeutlicht nicht nur, daß Gunthram sich öffentlich und durch Eid (!) verpflichtete, den an ihn gerichteten Racheerwartungen (mehr als) Genüge zu leisten, sondern zeigt darüber hinaus, wie solche Konflikte über die Teilreichsgrenzen hinaus eskalieren konnten (vgl. auch Hist. VI,12, VI,46 u. VII,10).

59 Vgl. Edgar LOENING, *Geschichte des deutschen Kirchenrechts*, Bd. 2: *Das Kirchenrecht im Reiche der Merowinger*, Straßburg 1878, 536ff., und PONTAL (Anm. 63) Sachregister s. v. Asylrecht.

60 Belege bei Margarete WEIDEMANN, *Kulturgeschichte der Merowingerzeit nach den Werken Gregors von Tours*, 2 Bde., Bonn 1982, I, 306ff.; vgl. auch JAMES (Anm. 5) 37ff.

61 S. dazu WEIDEMANN (Anm. 60) I, 309f. (dort auch Belege für die Häufung von Asylfällen im Zusammenhang mit Feldzügen und Plünderungen).

62 So besonders JAMES (Anm. 5) 36; vgl. auch LUHMANN (Anm. 26) 158.

anderen Art von Bestrafung sicher sind; und zwar derart, daß der Beschuldigte mit demjenigen, von dem er angeklagt worden ist, über die Art der Genugtuung übereinkommt. Wenn aber einer überführt worden sein sollte, daß er seine Eide gebrochen hat, so soll er als einer, der des Meineides angeklagt ist, nicht nur von der Gemeinschaft mit der Kirche und den Geistlichen, sondern auch von der Tischgemeinschaft mit rechtgläubigen Christen überhaupt ausgeschlossen bleiben«⁶³.

Das formale Verfahren, welches die Bischöfe hier zur friedlichen Konfliktbeilegung vorschlugen, nämlich die Leistung eines promissorischen Eides darauf, daß der Asylant nicht getötet oder körperlich bestraft würde, dieses Verfahren war aus der Sicht der Bischöfe der rechtliche Minimalkonsens, der zwischen der Kirche auf der einen und den Franken und Romanen auf der anderen Seite überhaupt erst einmal zustandegebracht werden mußte. Dem Eid fiel bei der Neugestaltung des kirchlichen Rechtsinstituts, dessen Einhaltung nun kein »staatlicher« Zwang mehr garantierte⁶⁴, zentrale Bedeutung zu. Die normativen Verhaltenserwartungen der Kirche wurden in der Abnahme der Eidesformel⁶⁵ symbolisch eingefordert: der Eidleistende brachte gegenüber der geistlichen Autoritätsperson bei der heiligen Schrift verbindlich zum Ausdruck, daß er sich für diesen konkreten Fall verpflichtete, seine eigenen Erwartungen hintanzustellen und den kirchlichen Verhaltenserwartungen zu entsprechen; als Christ brachte er dabei im Rahmen eines Selbstverfluchungsrituals seine Glaubwürdigkeit und damit seinen Status ein. Die konfessionelle Übereinstimmung im Frankenreich wurde damit zur Voraussetzung dafür, daß im rollenneutralisierenden Ritual Rechtsverbindlichkeit ohne staatliche Zwangsmittel hergestellt werden konnte⁶⁶.

Daß dies eine ausgesprochen zerbrechliche und »enttäuschungsanfällige« Angelegenheit

63 *De homicidis, adulteris et furibus, si ad ecclesiam confugerint, id constituimus observandum, quod ecclesiastici canones decreverunt et lex Romana constituit: ut ab ecclesiae atriis vel domum ecclesiae vel domum episcopi eos abstrahi omnino non liceat; sed nec aliter consignari, nisi ad evangelia datis sacramentis de morte, de debilitate et omni poenarum genere sint securi, ita ut ei, cui reus fuerit, crimosus de satisfactione conveniat. Quod si sacramenta sua quis convictus fuerit violasse, reus periurii non solum a communione ecclesiae vel omnium clericorum, verum etiam a catholicorum convivio separetur* (c. 1; vgl. ebd. c. 2 u. 3); vgl. Odette PONTAL, *Die Synoden im Merowingerreich*, Paderborn u. a. 1986 (Konziliengeschichte Reihe A: Darstellungen), 29 u. 44f. Die merowingischen Konzilsakten werden nachfolgend zitiert nach der Ausgabe *Concilia Galliae A. 511–A. 695*, ed. Carlo DE CLERCQ, Turnholt 1963 (Corpus Christianorum, Ser. Lat. 48A). In der Einschränkung der Strafgewalt des Herrn über den flüchtigen Sklaven ist der fränkische Konzilstext wesentlich kompromißloser als das etwa zeitgleiche burgundische Konzil von Epao (517), wo sich eine stärkere Orientierung am römischen Recht nachweisen läßt (dort c. 39).

64 Der Eid läßt sich in Verbindung mit dem Asylrecht erstmals in einer Konstitution des Jahres 466 nachweisen (Cod. Iust. I,12,6); vgl. auch Max CONRAT, *Römisches Recht im frühesten Mittelalter*, in: ZRG RA 34 (1913) 13–45, hier 31 Anm. 1. – In der Geschichtsschreibung des 6. Jhs. wird der »staatliche« Schutz in didaktischer Form von den Königen gefordert, vgl. die Worte, die der Frankenkönig Childebert II. bei Gregor von Tours spricht, als er zwei Verschwörer zum Verlassen des Asyls veranlassen will (Hist. IX,38): *Egrediemini in iudicio, ut cognoscamus de his, quae vobis obiciuntur, si vera sunt an falsa. Nam, ego ut opinor, in haec ecclesia fuga dilapsi non fuissetis, nisi vos conscientia terruisset. Verumtamen promissionem habitote de vita, etiamsi culpabiles inveniamini. Christiani enim sumus; nefas est enim vel crimosus ab ecclesia eductus puniri*. Auf diese wichtige Stelle hat bereits JAMES (Anm. 5) 39 aufmerksam gemacht; vgl. auch Anm. 89 u. 146.

65 Vgl. hierzu auch das Konzil von Clichy (626/627): *Nam hoc in ecclesia fugientibus est iurandum, quod de vita, tormento et truncatione securi exeant* (c. 9).

66 Vgl. auch die Beobachtungen des Ethnologen THURNWALD zum Eid: »Die Umstände werden der Ausbildung des Eides besonders dann günstig, wenn man einerseits den Kausalzusammenhängen nachzugehen und Abhängigkeiten von über das Menschenmaß hinausgehenden Mächten aufzustellen beginnt, andererseits aber, wenn die sozialen Beziehungen auch auf Fremde sich zu erstrecken anfangen, wenn also die Vergesellschaftung besonderer Sicherungsformen des Vertrauens bedarf« (Anm. 6) 176f.; das zuletztgenannte Faktum trifft genau auf die Situation im Frankenreich zu:

war, ist leicht erdenklich. Werfen wir einen Blick auf die Rechtsgewohnheiten der Franken, so wird deutlich, wie radikal die Forderung der Bischöfe eigentlich war: bei den Franken war bekanntlich das Ausüben der Blutrache nicht nur weitläufig akzeptiert, sondern gleichsam der Ausgangspunkt ihres Rechtsbewußtseins⁶⁷. Rache und Fehde begegnen besonders häufig in segmentären Gesellschaften, deren soziales Wertesystem von Status und Ehre dominiert wird⁶⁸. Beim Ausüben der Blutrache geht es nicht unbedingt darum, den schuldigen Täter zu bestrafen oder die Leistung eines Schadenersatzes zu erwirken – den Franken fehlte in dieser Hinsicht ein festes Konzept von der Tatschuld des Einzelnen bei Tötungsdelikten⁶⁹ – und auch die Unterscheidung von vorsätzlich und nicht-vorsätzlich begangener Tat ist in den fränkischen Leges problematisch⁷⁰. Vielmehr steht bei der Blutrache, um hier wiederum die Kategorien Luhmanns zu gebrauchen, sozial erwartetes Verhalten im Mittelpunkt, welches die Verletzung von allgemein anerkannten Ehrenvorstellungen deutlich und den Prestigeverlust der eigenen Gruppe bzw. innerhalb der eigenen Gruppe wettmachen soll: der betroffene Angehörige ist geradezu dazu verpflichtet, zum Ausdruck zu bringen, daß er an seiner Erwartung bzw. derjenigen seiner Gruppe festhält, daß er ihre normative Erwartung teilt⁷¹.

Formalhandlungen wie der Eid sind keineswegs nur Eigenheiten archaischer Gesellschaften, sondern auch Phänomene des Übergangs (vgl. auch LUHMANN [Anm. 26] 160f.). – S. auch unten Anm. 80.

- 67 Vgl. dazu allgemein OTTO BRUNNER, *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter*, Wien 1965, bes. 106ff. – Vgl. auch oben Anm. 20f. – Das Quellenmaterial zu fränkischen Rachegeohnheiten untersucht John Michael WALLACE-HADRILL, *The Bloodfeud of the Franks* (1959), in: DERS., *The Long-haired Kings and other Studies in Frankish History*, London 1961, 121–147; vgl. auch Jean-Pierre POLY, *La vengeance barbare et la détresse des Nibelungen*, in: Raymond VERDIER, DERS. (Hg.), *Vengeance, pouvoirs et idéologies dans quelques civilisations de l'antiquité*, Paris 1984 (*La Vengeance. Etudes d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, 3), 101–147. – Die Tatsache, daß wir bei Gregor von Tours auch racheübende Romanen finden (vgl. beispielsweise Hist. V,5 u. VIII,41), darf nicht davon ablenken, daß die Rache bei den Franken viel stärker in ihrer Wertewelt verwurzelt war (und sich nicht lediglich als Reaktion auf mangelnde Staatlichkeit begreifen läßt); es ist davon auszugehen, daß auch das fränkische Rechtsempfinden in entsprechenden Traditionen weitergegeben wurde (vgl. generell Karl HAUCK, *Lebensnormen und Kultmythen in germanischen Stammes- und Herrschergenealogien*, in: *Saeculum* 6 [1955] 186–223).
- 68 Aus der umfangreichen (überwiegend ethnologischen) Literatur zum Thema Rache vgl. etwa Hermann TRIMBORN, *Die Privatrache und der Eingriff des Staates*, in: *Deutsche Landesreferate zum III. Internationalen Kongreß für Rechtsvergleichung in London. Beiträge zur Rechtsforschung* (hg. v. Ernst WOLFF), Berlin u. a. 1950, 133–148, SCHOTT (Anm. 8), GEHRKE (Anm. 25), Raymond VERDIER, *Le système vindicatoire. Esquisse théorique*, in: DERS. (Hg.), *La vengeance dans les sociétés extra-occidentales*, Paris 1980 (*La Vengeance. Etudes d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, 1), 13–42, sowie WALLACE-HADRILL und POLY (Anm. 67).
- 69 Dies kommt außerhalb der Rachegeohnheiten auch im Ritual des Reinigungseides zum Ausdruck; vgl. allgemein zu diesem Problem TRIMBORN (Anm. 68) 137f.
- 70 Vgl. Edwin MAYER-HOMBERG, *Die fränkischen Volksrechte im Mittelalter*, Bd. 1. *Die fränkischen Volksrechte und das Reichsrecht*, Weimar 1912, 55ff., und BEYERLE (Anm. 20) 487 u. ö.
- 71 LUHMANN selbst hat die Blutrache in seinem Kapitel über die (symbolische) Funktion physischer Gewalt im Zusammenhang mit Recht bereits in diesem Sinne beschrieben: »Es geht ... in der nahezu universell verbreiteten Institution der Blutrache dem Sinne nach weder um eine Bestrafung des Schuldigen (es können Verwandte für ihn getötet werden) noch um die öffentliche Austragung eines Konfliktes in der Form eines Kampfes (die Rache wird oft heimtückisch genommen), noch um die Erzwingung einer Ersatzleistung (die erst zur Ablösung der Blutrache erfunden worden ist), sondern um eine meist sozial erwartete, fast pflichtmäßige Darstellung des Festhaltens an der verletzten Erwartung« (Anm. 26, 108; vgl. ebd. 150 u. 154ff.). In dem bekannten Bericht Gregors von Tours über die Fehde des Sichar (Hist. VII,47 u. IX,19) lassen sich die genannten Merkmale finden; Rache wird hier nicht nur aufgrund verwandtschaftlicher, sondern auch freundschaftlicher Bindung geübt. Bei Gregor wird auch an anderen Stellen deutlich, daß für die Ausübung der Rache die Erwartungen der Gruppe an den geschädigten Verwandten von erheblicher Bedeutung waren (vgl. etwa Hist. VII,21; VIII,5 u. IX,16): das, was man für die Rechtsvorstellungen der Gruppe hielt, läßt sich überhaupt nicht

Das bekannte Beispiel der Sichar-Fehde aus Gregor von Tours mag dies illustrieren⁷². Nach beigelegter Fehde versöhnten sich die ehemaligen Feinde Sichar und Chramnesind, beide Franken, wieder miteinander; es kam unter Vermittlung der Kirche zur Zahlung einer Kompositionssumme für die getöteten Verwandten, und man traf sich bereits wieder zum gemeinsamen Gelage: »Sichar kam, und sie aßen zusammen bei Tisch. Er erlaubte sich aber, vom Wein erhitzt, gegen Chramnesind viele aufreizende Reden und soll zuletzt gesagt haben: ›Großen Dank, herzlieber Bruder, habe ich von dir dafür verdient, daß ich deine Verwandten erschlagen habe; denn du hast das Wergeld für sie empfangen, und nun herrscht in deinem Haus an Gold und Silber Fülle; arm und dürftig würdest du jetzt leben, hätte dies dich nicht etwas zu Kräften gebracht.‹ Dies hörte jener; er nahm die Worte Sichars mit Bitterkeit auf und sprach in seinem Herzen: ›Wenn ich den Tod meiner Verwandten nicht räche, so verdiene ich nicht, ferner ein Mann zu heißen; eine schwache Frau muß man mich dann nennen.‹ Sofort löschte er die Lichter und spaltete dem Sichar mit seinem Schwert den Kopf«⁷³.

Das Nichterfüllen der sozial erwarteten Pflicht zur Rache hätte für den Geschädigten fatale Folgen haben können, insofern man ihn in einer Gruppe nicht mehr ernst genommen und möglicherweise geglaubt hätte, man könne ihm um so leichter seinen Besitz nehmen⁷⁴. Der Vorwurf, er habe nicht an den Verhaltenserwartungen seiner Gruppe festgehalten, sondern sich seine Ehre durch das Wergeld abkaufen lassen, wog dabei besonders schwer⁷⁵. Chramnesind entschloß sich daher zur Rache, ging anschließend zum König, und wurde von diesem in seinem Tun bestätigt⁷⁶.

Die Bischöfe zielten also mit ihrer oben zitierten Forderung⁷⁷ ins Herz des fränkischen Rechtsempfindens und riskierten einen schweren Konflikt mit den fränkischen Verhaltenserwartungen. Ihr Festhalten an den eigenen Verhaltenserwartungen begründeten die Bischöfe dabei durch eine doppelte Rechtstradition: das Kirchenrecht und das römische Recht (*ecclesiastici canones et lex Romana*). Auch wenn, wie eingangs erwähnt, die meisten Bischöfe in beiden Rechtstraditionen standen, als Romanen und als Kleriker, so kreiste doch ihr

aus dem Bereich der Ehre aussondern. WESEL hebt besonders die Racheerwartungen der Verwandtschaftsgruppe hervor (»Blutrache und Fehde werden als Verpflichtung empfunden gegenüber dem Geist des Getöteten, der eigenen Verwandtschaftsgruppe und den Ahnen und als Recht gegen den Töter und seine Verwandtschaft« [Anm. 15] 337). Darüber hinausgehend betont SCHOTT (Anm. 8) 26ff. die Erwartungen der Gruppe insgesamt, da das Wertesystem auch über die engere Verwandtschaft hinaus Gültigkeit und Verbindlichkeit besitze. Vgl. auch TRIMBORN (Anm. 68) 138.

72 Vgl. hierzu Ekkehard KAUFMANN, Die Fehde des Sichar, in: Juristische Schulung 1 (1961) 85–87.

73 *Quo veniente, resident pariter ad convivium. Cumque Sicharius crapulatus a vino multa iactaret in Chramisindo, ad extremum dixisse fertur: »Magnas mihi debes referre grates, o dulcissime frater, eo quod interfecerim parentes tuos, de quibus accepta compositione, aurum argentumque superabundat in domum tuam, et nudus nunc essis et egens, nisi haec te causa paululum roborassit.« Haec ille audiens, amaro suscepit animo dicta Sichari dixitque in corde suo: »Nisi ulciscar interitum parentum meorum, amittere nomen viri debeo et mulier infirma vocare.« Et statim extinctis luminaribus, caput Sichari seca dividit (Gregor von Tours, Hist. IX,19; Texte und Übersetzungen folgen der in Überarbeitung von Rudolf BUCHNER herausgegebenen und übertragenen Fassung der Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe: Gregor von Tours, Zehn Bücher Geschichten, 2 Bde., Darmstadt 1990 [Übersetzungen z. T. mit geringfügigen Veränderungen]).*

74 Die u.U. existenzbedrohenden Folgen für denjenigen, der seiner Racheverpflichtung nicht nachkommt, betont besonders SCHOTT (Anm. 8) 26.

75 So auch KAUFMANN (Anm. 72) 87.

76 Gregor von Tours, Hist. IX,19. Die Tatsache, daß Chramnesind für die Tötung Sichars, der ein Freund Brunichildes war, nun auch mit der Königin in Konflikt geriet, zeigt sehr deutlich, wie schwer es sein konnte, einen Konflikt eindeutig zu begrenzen; solche Eskalationen konnten schnell zu kaum lösbaren Loyalitätsüberschneidungen und Konflikten auf höchster politischer Ebene führen, welche insbesondere eine primär personal strukturierte politische Ordnung stets aufs neue gefährden mußten; vgl. auch WALLACE-HADRILL (Anm. 67) 136ff., 142ff.

77 Anm. 66.

Denken um das Asylrecht als christliche Institution. Die Frage war nur, wie weit man sich darüber hinaus des römischen Ursprungs dieser Institution bewußt wurde und welche Rolle dieses Bewußtsein im einzelnen wirklich spielte. De facto entfernte man sich nämlich von der römisch-rechtlichen Asyldefinition, ja man wandte sich auch häufig gerade gegen den rechtlichen Erwartungshorizont der Romanen; beispielsweise in der Art und Weise, wie sie auch Sklaven das Asylrecht bedingungslos zugestanden⁷⁸, gingen die Bischöfe über den Horizont des römischen Rechts⁷⁹ hinaus⁸⁰. Überdies wurden im 6. Jahrhundert im römischen Recht Mörder und Ehebrecher (zuvor bereits Steuerschuldner⁸¹) vom Asylrecht ausgeschlossen: Justinian war nicht mehr bereit, Verbrechern Asyl zuzugestehen⁸². Die gallischen Bischöfe

78 Vgl. zu diesem Themenkomplex in römischer Zeit Heinz BELLEN, Studien zur Sklavenflucht im römischen Kaiserreich, Wiesbaden 1971, 64 ff.

79 Erst im Laufe des 5. Jhs. setzte sich das kirchliche Asylrecht auch im Rahmen der kaiserlichen Gesetzgebung durch (vgl. dazu LANDAU [Anm. 56] 320; unsere wichtigste Quelle dafür ist die 13. Sirmondsche Konstitution aus dem Jahr 419). Im römischen Recht wurde auch Sklaven Asylschutz zugestanden, doch erfolgte im 5. Jh. eine Einschränkung danach, ob der Sklave bewaffnet oder unbewaffnet in die Kirche geflüchtet war (so auch noch in der Lex Romana Burgundionum II,3 u. 4); bewaffnete Sklaven konnten vom Herrn gewaltsam aus dem Asyl geholt und ggf. getötet werden (C. Th. IX,45,5 vom Jahr 432).

80 Das 5. Konzil von Orléans (549) nahm den Beschluß, den das 1. Konzil von Orléans (511) im Hinblick auf geflüchtete Sklaven getroffen hatte (c. 3), wieder auf: *De servis vero, qui pro qualibet culpa ad ecclesiae septa confugerint, id statuimus observandum, ut sicut in antiquis constitutionibus tenetur scriptum, pro concessa culpa datis a dominis sacramentis, quisquis ille fuerit, egrediatur de venia iam securus. Enimvero si in memor fidei dominus transcendisse convincitur quod iuravit, ut is, qui veniam acciperat, probetur postmodum pro ea culpa qualicumque supplicio cruciatus, dominus ille, qui in memor fuit datae fidei, sit ab omnium communione suspensus. ... Quod si aut gentilis dominus fuerit aut alterius sectae, qui a conventu ecclesiae probatur extraneus, is, qui servum repetit, personas requirat bonae fidei Christianas, ut ipsi in persona domini servo praebeant sacramenta; quia ipsi possunt servare, quod sacrum est, qui pro transgressione ecclesiasticam metuunt disciplinam* (c. 22; zu Vorläufern dieser Bestimmung in der gallischen Kirchenrechtstradition vgl. LANDAU [Anm. 56] 322). Wiederum bezogen die Bischöfe sich hier auf die entsprechenden Regelungen des römischen Rechts, doch erneut (vgl. Anm. 63) wurde hier die römische Rechtstradition (*sicut in antiquis constitutionibus tenetur scriptum*) auch dafür mobilisiert, einer rechtlichen Forderung Nachdruck zu verleihen, die gerade von der zeitgenössischen römischen Rechtspraxis im Osten abwich. Geradezu selbstverständlich griffen die Bischöfe in die Rechte der Sklavenbesitzer ein, sobald die Sklaven in den Rechtskreis der Kirche geraten waren (aber nicht nur dann, vgl. Hermann NEHLSSEN, Sklavenrecht zwischen Antike und Mittelalter. Germanisches und römisches Recht in den germanischen Rechtsaufzeichnungen I. Ostgoten, Westgoten, Franken, Langobarden, Göttingen 1972, 272 f. m. Anm. 111 f.). Abermals begegnet hier die Tatsache, daß nunmehr dem Heiden bzw. nichtorthodoxen Christen die Rechtsfähigkeit (d. h. die Berechtigung, einen promissorischen Eid auf die Einhaltung des Asylrechts zu leisten) bestritten wurde. Unter Umbildung des römischen Instituts der *bona fides* waren es die orthodoxen Christen, die hier zur Eidesleistung einspringen mußten, weil nur sie, so die Begründung, die kirchenrechtlichen Sanktionen zu fürchten hätten (*ecclesiasticam metuunt disciplinam*). Hier läßt sich sehr gut beobachten, wie im Umfeld bestimmter kirchlicher Institutionen die Rechtstraditionen völlig umgestaltet wurden und die Frage der Rechtsfähigkeit nunmehr entlang ganz anderer Kriterien bestimmt, die Situation mit Hilfe neuer Prozeduren stabilisiert wurde.

81 Theodosius I. verwehrte Steuerschuldern das Recht auf Asyl und bürdete Klerikern, die sich für diese verwandten, die Last auf (C. Th. IX,45,1 aus dem Jahr 392 [vgl. dazu C. Th. IX,45,3 vom Jahr 398]).

82 Vgl. bereits Cod. Iust. I,25,1 vom Jahr 386. Die Berechtigung zum Asylschutz unterlag im römischen Recht stets erheblichen Schwankungen (vgl. LANDAU [Anm. 56] 320 f.). Justinian hat in den Novellen eine wesentlich härtere Gangart eingeschlagen: *Neque autem homicidis neque adulteris neque virginum raptoribus delinquentibus terminorum custodies cautelam, sed etiam inde extrahes et supplicium eis inferes* (Nov. Iust. 17,7 Pr. aus dem Jahr 535); im selben Jahr wurden neben den genannten Mördern und Frauenräubern auch *Christianae fidei violatores* vom Asylschutz ausgenommen (Nov. Iust. 37 *De Africana Ecclesia*). – Im Frankenreich wurde erst in karolingischer Zeit wieder Schwerverbrechern das Asylrecht bestritten (vgl. LANDAU, 324).

dagegen argumentierten ausgehend vom Gedanken der *misericordia*⁸³ und kamen zu ganz anderen Ergebnissen⁸⁴. So erscheint es nur folgerichtig, daß auch die dem potentiellen Asylbrecher angedrohte Sanktion nicht mehr auf der römisch-rechtlichen Tradition fußte, die den staatsrechtlichen Diskurs pflegte und die Todesstrafe vorsah⁸⁵, sondern der kirchenrechtlichen Maßgabe folgte: die Exkommunikation und mit ihr der Ausschluß von der Gemeinschaft mit anderen Christen waren die schärfste Sanktion, über welche die Bischöfe verfügten. Für die Stellung des Bischofs war schließlich wichtig, daß auch sein Verhalten und Rechtsdenken erwartbar blieben; und der kirchlich definierte Erwartungshorizont orientierte sich am neutestamentlichen Gebot des Racheverzichts. Aus diesem Grunde war es beispielsweise auch dem Bischof Gregor von Tours ein großes Anliegen, seinen eigenen Racheverzicht ebenso hervorzuheben wie den Rachedurst seines fränkischen Suffragans Badegisil von Le Mans anzuprangern⁸⁶.

Innerhalb der umfangreichen und selbständigen legislativen Tätigkeit, die die gallischen Bischöfe im 6. Jahrhundert entfalteten⁸⁷, soll uns ein zweiter Konzilstext, der ebenfalls das Asylrecht zum Inhalt hat, in das burgundische Mâcon führen; die Bestimmung lautet: »Als wir die Angelegenheiten der christlichen Religion behandelten, erfuhren wir, daß gewisse sogenannte Christen, die ihren Glauben vergessen haben, Flüchtlinge von den unverletzlichen Kirchen fortreißen. Wir wollen diese zugefügte Gewalt keineswegs ungerächt lassen und bestimmen daher in Furcht vor Gott, daß jeder, der, von Schuldgefühl oder von Bedrängung durch mächtige Leute⁸⁸ getrieben, dies nicht ausgehalten und daher den Schoß seiner Mutter, der Kirche, aufgesucht hat, bis zur Anwesenheit des Bischofs am selben Ort ohne jede Beeinträchtigung bleiben soll; und wir erlauben es niemandem, ganz gleich, über welchen Grad an Würde er verfügt, daß er einem Flüchtling gar an heiligen Stätten Gewalt antue. Wenn nämlich schon die weltlichen Herrscher durch ihre Gesetze festlegten, daß jeder, der sich zu ihren Statuen flüchtete, unverletzt bleiben sollte, um wieviel mehr müssen dann diejenigen ohne Schaden bleiben, die den Schutz des unsterblichen himmlischen Reiches erlangt haben?«⁸⁹ In einer ausgefeilten Argumentation wird die Frage des Asylrechts hier (unter dem

83 Vgl. hierzu Hans HATTENHAUER, *Das Recht der Heiligen*, Berlin 1976, 12 ff.

84 Vgl. auch Hans-Jürgen BECKER, Art. Asyl II. Weltliches Recht [1], in: *LdMA* 1 (1980), 1157 f. Entscheidend waren der Gedanke der Interzession des Bischofs und der Versuch, die Flüchtlinge der kirchlichen Bußdisziplin zu unterwerfen (vgl. dazu das 4. Konzil von Orléans [541], c. 21 und das Konzil von Clichy [626/627], c. 9; zu den spätantiken Wurzeln vgl. LANDAU [Anm. 56] 320 f.).

85 Bereits eine Konstitution der Kaiser Honorius und Theodosius aus dem Jahr 409 erhob den Bruch des Asylrechts in den Rang eines Majestätsverbrechens: *Fideli ac devota praeceptione sancimus nemini licere ad sacrosanctas ecclesias confugientibus abducere: sub hac videlicet definitione, ut, si quisquam contra hanc legem venire temptaverit, sciat se ad majestatis crimen esse retinendum* (Cod. Iust. I, 12, 2; vgl. auch C. Th. IX, 45, 4 vom Jahr 431). In der unmittelbaren römischen Tradition stehen auch die ostgotischen Bestimmungen (Ed. Theod. 125).

86 Hist. VIII, 40 u. 39; s. auch unten Anm. 111.

87 Vgl. bes. ULLMANN (Anm. 5) 1 ff.

88 Mit der Verteidigung des Asylrechts gegenüber den Interessen von *potentes* standen die Bischöfe hier in direkter Kontinuität zur Tradition des römischen Kaiserrechts, vgl. Andreas WACKE, *Die potentiores in den Rechtsquellen. Einfluß und Abwehr gesellschaftlicher Übermacht in der Rechtspflege der Römer*, in: ANRW II, 13 (1980), 562–607, hier 601 ff.

89 *Item Christianae religionis negotia pertractantes comperimus quosdam Seudochristianos de sacrosanctis ecclesiis suae religionis oblitus fugitivos subtrahere. Ideoque vim illatam nequaquam inultam relinquentes censemus pro Dei timore, ut, quicumque culpa compellente aut potentum importunia non sustinens suae gremium matris ecclesiae petierit, usque in praesentiam sacerdotes in eodem loco inconcusse permaneat, nulli permittentes quolibet dignitatis gradu functo fugitivo etiam in locis sacris violentiam inferre. Si enim mundani principes suis legibus censuerunt, ut, quicumque ad eorum statuas fugiret, inlesus habeatur, quanto magis hi permanere debeant indemniati, qui patrocinia immortalis regni adepti sunt celestis? (Mâcon 585 c. 8.)* – Ein Zusammenhang zu den Auseinandersetzungen in Tours zwischen dem Kämmerer Eberulf und Claudius, einem Häscher im Auftrage König Gunthrams,

Aspekt des *patrocinium*) ganz gezielt in den größeren Kontext der Frage nach dem Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt gestellt, mit anderen Worten: es wird eine kontinuierliche Deckungsgleichheit herrscherlicher und kirchlicher Interessen gegenüber *potentes* postuliert. Um diese Kongruenz herzustellen, nehmen die Bischöfe ausgerechnet Rekurs auf das heidnische Asylrecht und auf die im römischen Kaiserkult wurzelnde Sakralität der Kaiserstatuen⁹⁰.

Passagen wie diese für einen etwas kurios-antiquierten Traditionalismus gallischer Senatorenbischöfe zu halten, würde dem eindringlichen Ton des Textes nicht gerecht werden. Es erscheint angemessener, einen solchen Text vor dem Hintergrund einer Situation zu verstehen, in der unterschiedliche Ordnungs- und Rechtsvorstellungen harsch aufeinanderprallten und in der eine Institution wie das Asylrecht eine ungeheure Aufwertung seiner Bedeutung erfuhr, da es einen religiös begründeten Schutz vermittelte. Die hohe Zahl der Verstöße gegen das Asylrecht⁹¹ und die prekäre politische Lage insgesamt bewirkten, daß bei der romanischen Führungsschicht innerhalb der Kirche plötzlich Werte wieder aktualisiert wurden, die eigentlich schon lange außer Kurs geraten waren. Man griff durch die christliche Epoche hindurch weit zurück, um bedrohte Rechtsinstitute der Kirche und Ordnungsvorstellungen einer christlichen Gesellschaft noch massiver begründen zu können⁹². Die Stoßrichtung zielte dabei offenbar auf den fränkischen König, der auch auf dem Konzil persönlich anwesend war⁹³. Wenn man hier unter Rekurs auf römische Traditionen seine Erwartungen an den fränkischen König formulierte, so ergab dies durchaus einen Sinn, weil der Frankenkönig selbst sich als Kaisernachfolger in diese Traditionen einreihen wollte oder sogar mußte⁹⁴.

die Gregor von Tours für das Jahr 585 überliefert (Hist. VII,21 f. u. 29; vgl. auch Anm. 58), scheint sehr wahrscheinlich zu sein. Eberulf hatte sich aus Angst vor der Rache des Königs nach Tours in die Kirche des hl. Martin geflüchtet; in der Vorhalle der Kirche kam es zum Gemetzel, dem beide Kontrahenten (und einige Anhänger) zum Opfer fielen. Der Bericht über diese Ereignisse wird von Gregor ausgesprochen didaktisch aufgebaut und trägt die Tendenz, König Gunthram von jeglicher Schuld freizusprechen (s. auch unten Anm. 97). – Ein weiterer zeitgeschichtlicher Zusammenhang der Bestimmung von Mâcon dürfte zu den katastrophalen Folgen von Gunthrams Septimaniensfeldzug bestehen (Hist. VIII,30), nach dessen Mißlingen sich die erfolglosen *duces* aus Angst vor dem König im nordburgundischen Autun ins Asyl geflüchtet hatten (vgl. auch JAMES [Anm. 5] 39).

90 Vgl. hierzu auch BELLEN (Anm. 85) 74 f., und E. J. JONKERS, Application of Roman Law by Councils in the Sixth Century, in: Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis 20 (1952) 340–343. Dieses Sich-Berufen auf heidnische Traditionen begegnet im Kontext des Asylrechts auch bei seiner Einschärfung in Sachsen in karolingischer Zeit, hier mit Rückbezug auf sächsische vorchristliche Traditionen, vgl. KROESCHELL (Anm. 56) 461.

91 S. dazu WEIDEMANN (Anm. 60) I, 308 ff.

92 Das Asylrecht bildet insofern eine Ausnahme, als ein zeitlich so weit reichender Rückgriff selbstverständlich nicht überall möglich war. In anderen Fällen wurden kirchliche Rechtsinstitute geradezu sakralisiert: c. 9 desselben Konzils spricht daher von den *reverentissimae canones atque sacratissimae legis de episcopali audientia in ipso pene (!) Christianitatis principio*.

93 Das zweite Konzil im burgundischen Mâcon war 585 auf Veranlassung König Gunthrams zeitgleich mit einer Versammlung der Großen seines Teilreichs einberufen worden. Die zahlreichen Anklänge an die römische Rechtstradition in den Akten lassen vermuten, daß das Konzil von den dort zahlenmäßig stark vertretenen südgallischen Senatorenbischöfen dominiert wurde. Die Beschlüsse des Konzils hat der Frankenkönig insgesamt in einem Edikt bestätigt (MGH Cap. I, Nr. 5, S. 12, Z. 20 ff.); vgl. auch PONTAL (Anm. 63) 161 ff. – Gregor von Tours versäumt es nicht, darauf hinzuweisen, daß Gunthram es (zwei Jahre nach Mâcon) noch nicht einmal wagte, einen Attentäter hinrichten zu lassen, der ihm bei einer Messe aufgelauret hatte, da man diesen gleich nach seiner Entlarvung aus der Kirche gezerrt hatte (Hist. IX,3; vgl. auch IX,38).

94 Zu diesem umfangreichen Themenkomplex vgl. beispielsweise die Studien von Karl HAUCK, Von einer spätantiken Randkultur zum karolingischen Europa, in: FrMaSt 1 (1967) 3–93; Patrick WORMALD, Lex Scripta and Verbum Regis. Legislation and Germanic Kingship from Euric to Cnut, in: Peter

3. Gregor von Tours und die Rache Gottes

Schwieriger war dies gegenüber den Franken insgesamt, denn hier ergab der Rückbezug auf römische Traditionen wenig Sinn; dies ist die Situation, in der wir Gregor von Tours bei der Abfassung seines Geschichtswerkes finden⁹⁵. Gregor selbst war Sproß einer berühmten Senatorenfamilie, die, wie er uns selbst sagt, das Bistum in Tours für ihre Mitglieder geradezu monopolisiert hatte⁹⁶. Im Unterschied zu den durch und durch romanisierten Gebieten Burgunds und der Auvergne, aus denen seine Familie stammte⁹⁷, war Tours in einer Gegend gelegen, in der sich mehrere Schnittlinien überkreuzten – Edward James hat Tours daher sehr treffend eine »front-line civitas« genannt⁹⁸. Um Gregors Geschichtswerk als einen literarischen Entwurf, als ein intellektuelles Konzept im Angesicht dieser Situation zu begreifen⁹⁹, ist zunächst genauer zu erklären, warum Tours ein solcher Brennpunkt war und auf welche Weise dies das Denken und Handeln seines Bischofs beeinflussen mußte.

Betrachten wir die politische Gliederung des Frankenreichs, so zeigt sich, daß in der Gegend von Tours Teilreichsgrenzen verliefen und dauernden Schwankungen unterworfen waren¹⁰⁰, wobei die Stadt häufig (besonders in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts) wegen ihrer strategischen, politischen und religiösen Bedeutung zum Zankapfel rivalisierender Frankenkönige wurde¹⁰¹. Daß dabei das Verhältnis zwischen Bischof und den Frankenkönigen mitunter großen Spannungen ausgesetzt war, berichtet uns Gregor selbst anhand seiner Erfahrungen mit König Chilperich (561–584)¹⁰². Auf einer weitaus handgreiflicheren Ebene

H. SAWYER, Ian N. WOOD (Hg.), *Early Germanic Kingship*, Leeds 1977, 105–138; Hans Constantin FAUSSNER, *Die staatsrechtliche Grundlage des Rex Francorum*, in: ZRG GA 103 (1986) 42–103.

95 In die unterschiedlichen Richtungen der Gregorforschung führt zuverlässig ein Benedikt K. VOLLMANN, Art. Gregor IV (Gregor von Tours), in: RAC 12 (1983), 895–930; vgl. seither noch die in Anm. 99 aufgeführten Untersuchungen von GOFFART und DE NIE.

96 Hist. V,49.

97 Zu den Familienverbindungen Gregors vgl. zuletzt (mit weiterer Literatur) Ralph W. MATHISEN, *The Family of Georgius Florentius Gregorius and the Bishops of Tours*, in: *Medievalia et Humanistica* 12 (1984) 83–95.

98 Edward JAMES, *The Franks*, Oxford 1988, 174.

99 Einer der schwerwiegendsten Fehler der älteren Gregorforschung war gewesen, daß ihn Philologen wie Historiker einfach zum typischen Exponenten seiner »chaotischen« Zeit machten und auf diese Weise zur charakteristischen Übergangsfigur zwischen Antike und Mittelalter stilisierten, ohne den komplizierten Wirkungszusammenhang zwischen Autor, seiner Zeit, seinen Darstellungsabsichten, der anvisierten Leserschaft und bestimmten »mentalen Vorgaben« hinreichend berücksichtigt zu haben; vgl. die Forschungsüberblicke bei Felix THÜRLEMANN, *Der historische Diskurs bei Gregor von Tours. Topoi und Wirklichkeit*, Bern u. a. 1974, 50 ff.; Giselle DE NIE, *Views from a many-windowed Tower. Studies of Imagination in the Works of Gregory of Tours*, Amsterdam 1987, 1 ff., 12 ff., 20 ff., sowie Walter GOFFART, *The Narrators of Barbarian History (A. D. 500–800). Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon*, Princeton 1988, bes. 114 ff. Mit den Prämissen der älteren Forschung radikal gebrochen zu haben, ist ein Verdienst der Untersuchung von Goffart. Methodisch weiterführend in dieser Hinsicht sind auch die Überlegungen von Nikolaus STAUBACH, *Germanisches Königtum und lateinische Literatur vom fünften bis zum siebten Jahrhundert*, in: *FrMaSt* 17 (1983) 1–54.

100 Vgl. Eugen EWIG, *Die fränkischen Teilungen und Teilreiche (511–613)* [1953], in: *DERS., Spätantikes und fränkisches Gallien. Gesammelte Schriften (1952–1973)*, Bd. I, Zürich u. a. 1976 (Beihefte der *Francia* 3,1), 114–171, hier 135 ff.; instruktiv ist auch das Kartenmaterial bei JAMES (Anm. 98) 171 ff.

101 Insbesondere Herrschaftswchsel führten zu personellen Veränderungen mit oft gravierenden Folgen (vgl. etwa Hist. V,48).

102 Dies verdeutlichen sein »Normenstreit« mit Chilperich im Zusammenhang mit der Affäre um den Metropolit Praetextatus von Rouen (Hist. V,18; s. Anm. 149), die theologischen Auseinandersetzungen mit dem Frankenherrscher (ebd. V,44) und insbesondere Gregors »Nachruf« auf Chilperich (ebd. VI,46).

bewegten sich Gregors Konflikte mit Leudast, dem *comes* von Tours¹⁰³. Der am schwersten wiegende Punkt liegt jedoch darin, daß für den Metropolit von Tours der einheitliche Handlungsrahmen mit seinen Mitbischöfen zunehmend in Frage gestellt wurde. Mit den Veränderungen der Teilreiche wurden auch die Bischöfe der einzelnen Diözesen (auch innerhalb der Erzdiözese Tours) unterschiedlichen Herrschern zugeordnet. Aufgrund der großen Bedeutung der Bischofsstädte für die königliche Herrschaftsausübung kamen hier bei der Bistumsvergabe immer häufiger Franken zum Zuge. Als Musterbeispiel dieser Bischöfe neuen Typs – Gregor nennt sie *adolatores*¹⁰⁴ – sind Berthram von Bordeaux¹⁰⁵ und Ragnemod von Paris¹⁰⁶ zu betrachten¹⁰⁷. Im Einzugsgebiet der Erzdiözese Tours scheint das Bistum Le Mans schon äußerst früh eine Domäne königstreuer Gefolgsleute gewesen zu sein: Domnolus, ein treuer Anhänger König Chlothars I., erreichte dort die Bischofswürde, weil ihm der romanisierte Süden der Provence nicht mehr bodenständig genug war¹⁰⁸. Sein Nachfolger wurde Badegisil, der zuvor königlicher Hausmeier gewesen war und nun in einem 40tägigen Schnellkurs die kirchlichen Voraussetzungen für die Bekleidung des Bischofsamtes erhielt¹⁰⁹. Badegisils Nachfolger wurde Berthram von Le Mans, dessen umfängliches Testament ihn als bedingungslos treu ergebenen Gefolgsmann Chlothars II. ausweist¹¹⁰. Die Diözese Le Mans war zu Gregors Zeit sozusagen fest in fränkischer Hand, und die Hilflosig-

103 Wenn wir den Ausführungen Gregors auch nur einigen Glauben schenken dürfen, dann hat Leudast nicht nur aktiv an einer Absetzung bzw. Vertreibung gearbeitet (Hist. V,49), sondern auch ein äußerst scharfes Stadtre Regiment geführt (ebd. V,48).

104 Ebd. V,18.

105 Ebd. Berthram von Bordeaux war mit dem Königshaus verwandt (vgl. Hist. VIII,2) und stand im Verdacht, ein Verhältnis mit der Königin zu haben (ebd. V,47; V,49 im Konflikt mit Gregor); er war mit Gundowald befreundet, der gegen König Gunthram usurpatorisch wirkte (ebd. VII,31 u. VIII,2). Besonders konfliktreich scheint sein Verhältnis zu Bischof Palladius von Saintes gewesen zu sein (ebd. VIII,7: manche klagten, *cur inter sacerdotes Domini taliter zezamina diabuli pollularet*; nach Berthrams Tod ging Palladius in Saintes gegen dessen Anhänger aufs schärfste vor: ebd. VIII,22). Berthrams Vetter war Bischof Berthram von Le Mans (vgl. Anm. 110).

106 Ebd. Ragnemod von Paris hob einen von Chilperichs Söhnen (Theuderich) aus der Taufe (ebd. VI,27), vgl. Bernhard JUSSEN, Patenschaft und Adoption im frühen Mittelalter. Künstliche Verwandtschaft als soziale Praxis, Göttingen 1991 (Veröff. d. MPI f. Geschichte 98), 211 ff.

107 Beide waren enge Gefolgsleute Chilperichs, die beispielsweise in der Praetextatusaffäre den Versuch Gregors unterliefen, zugunsten von Praetextatus eine episkopale Einheitsfront gegenüber Chilperich aufzubauen (Hist. V,18 sieht sich Gregor einem Tribunal von Chilperich und den beiden Bischöfen gegenüber). – Auch innerhalb seiner eigenen Erzdiözese scheint es für Gregor nicht einfach gewesen zu sein: mit seinem Suffragan Felix von Nantes, ebenfalls einem Bischof senatorischer Abkunft, lag Gregor über viele Jahre in erbittertem Streit (Hist. V,5; V,49 u. VI,15). Die beschönigenden Ausführungen von William C. McDERMOTT (Felix of Nantes: A Merovingian Bishop, in: *Traditio* 31 [1975] 1–24) erscheinen mir über weite Strecken sehr spekulativ. Immerhin war Felix für den Priester Riculf eingetreten, der in Gregors Abwesenheit die Bischofswürde in Tours zu usurpieren versuchte.

108 Hist. VI,9. Domnolus versuchte vergeblich, in Le Mans durch Nachfolgerdesignations eine Tradition monastischer Bischöfe zu etablieren.

109 Ebd. König Chilperich hat nach Gregors Angaben überwiegend Laien zu Bischöfen gemacht, vgl. Hist. VI,46.

110 Berthram war ein Vetter des erwähnten Bischofs Berthram von Bordeaux, vgl. Margarete WEIDEMANN, Das Testament des Bischofs Berthram von Le Mans vom 27. März 616. Untersuchungen zu Besitz und Geschichte einer fränkischen Familie im 6. und 7. Jahrhundert, Mainz 1986, 28. Berthram hatte dem erst 3jährigen Chlothar ein *sacramentum insolubile* geleistet und wurde für seine treue Gefolgschaft von Chlothars Gegnern zweimal aus seinem Bistum vertrieben, vgl. Ulrich NONN, Eine fränkische Adelsippe um 600. Zur Familie des Bischofs Berthram von Le Mans, in: *FrMaSt* 9 (1975) 186–201, 194 ff., und Michael BORGOLTE, Felix et homo ille, qui amicos bonos relinquit. Zur sozialen Gestaltungskraft letztwilliger Verfügungen am Beispiel Bischof Berthrams von Le Mans (616), in: Helmut MAURER, Hans PATZE (Hg.), *Fs. f. B. Schweineköper z. s. 70. Geb.*, Sigmaringen 1982, 5–18, hier 5 f.

keit, mit welcher der Metropolit von Tours dem Agieren seiner Suffragane gegenüberstand, illustriert sein Nachruf auf Bischof Badegisil: dieser wütete hart gegen das Volk, raubte vielen ihren Besitz, verhandelte täglich mit den Richtern Streitsachen, war in weltlichen Geschäften tätig und verschaffte sich Respekt nicht nur in Form von Worten, sondern auch mit Fausthieben und Fußtritten. »Warum soll ich«, pflegte er zu sagen, »nur deswegen, weil ich Geistlicher geworden bin, etwa nicht mehr das Unrecht rächen, das man mir antut?«¹¹¹ Spätestens hier wird deutlich, daß mit der Frankisierung des Episkopates, in jedem Fall aber durch die Besetzung der Bistümer mit weltlichen Gefolgsleuten der Könige auch der Konsens zwischen den Bischöfen der Erzdiözese Tours aufs äußerste angespannt, wenn nicht gar bereits zerbrochen war. Wenn ein fränkischer Gefolgsmann des Königs auch nach seinem Eintritt ins Bischofsamt an seinen Racheerwartungen festhielt, dann stellte er damit auch den episkopalen Wertekonsens in Frage¹¹².

Aus dem Gesagten ist leicht zu ersehen, daß der Senatorenbischof Gregor an der Wahrscheinlichkeit einer baldigen fränkischen Dominanz seiner Diözese nicht mehr vorbeisehen konnte¹¹³. Er kam nicht mehr umhin, sich mit den fränkischen kulturellen Gewohnheiten und Rechtsvorstellungen in irgendeiner Form auseinanderzusetzen¹¹⁴, wollte er seine eigenen bischöflichen Maximen beachtet wissen. Daß er hierbei gegenüber den Franken, die im Gebiet von Tours auch bevölkerungsmäßig stark vertreten waren, nicht einfach auf seine *Romanitas* pochen konnte, erscheint allzu verständlich.

Damit können wir zu unserem eigentlichen Untersuchungsgegenstand, dem kirchlichen Asylrecht, zurückkehren. Aus den zahlreichen Beschreibungen von Asylverletzungen¹¹⁵ bei Gregor sei eine herausgegriffen, die sich um die Jahrhundertmitte in Tours ereignete: »Darauf

111 *Badegysilus vero Cenomannorum episcopus, vir valde saevus in populo, auferens sive deripiens iniuste res diversorum ... Nec praeteribat dies aut momentum ullum, in quo non aut in spoliis civium aut in diversis altercationibus crassaretur. Cotidiae autem cum iudicibus causas discutere, militias saeculares exercere, saevire in alios, alios caedibus agere non cessabat, manibus etiam propriis verberare, proterire multus ac dicere: »Non ideo, quia clericus factus sum, et ultor iniuriarum mearum non ero?«* (Hist. VIII,39). Besonders scharf ist Gregors Polemik gegen Badegisils Frau, mit der dieser offenbar in ehelicher Gemeinschaft gelebt hatte. – Badegisil ist sicherlich nicht der repräsentative Typ eines fränkischen Bischofs. Vielmehr bot der gallische Episkopat die Möglichkeit eines gleitenden Nachrückens der fränkischen Bischöfe in diese ursprünglich römische Domäne. Dafür, daß dieser Prozeß nicht ohne erhebliche Reibungen ablief, liefert jedoch die Merowingerzeit in hinreichender Zahl Belege.

112 Daß die Fähigkeit zur Gewalt nicht nur manchen fränkischen Bischöfen eigen war, belegt das Verhalten der (von Gregor ebenfalls scharf kritisierten) Bischöfe und Brüder Sagittarius von Gap und Salonius von Embrun (Hist. V,20 u. 27), vgl. auch Friedrich PRINZ, *Klerus und Krieg im frühen Mittelalter*, Stuttgart 1971 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 2), 47f. Die neue Qualität bei Badegisil liegt demgegenüber darin, daß er in das religiös und ethisch festgelegte Bischofsamt fremde Wert- und Rechtsvorstellungen miteinbrachte, die die Eigentümlichkeiten der Begründung bischöflicher Autorität unterminierten.

113 Mit Gregors Nachfolger Pelagius fand die imposante Reihe romanischer Namen bei der Bekleidung des Erzbistums Tours ihr Ende, vgl. Louis DUCHESNE, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, III, Paris 1910, 283 ff.

114 Anschaulich illustriert dies auch die Intrige, welche Bischof Berthram von Bordeaux und der *comes* Leudast von Tours gegen Gregor spinnen: der unter Druck geratene Metropolit mußte sich von den gegen ihn erhobenen Vorwürfen durch einen Reinigungseid befreien – gegen die Kirchengesetze, wie er betonte (Hist. V,49). Im unteren Loiretal ist es schon früh zu einer Mischung fränkischer und römischer rechtlicher Prozeduren gekommen, vgl. Werner BERGMANN, *Die Formulae Andecavenses*, eine Formelsammlung auf der Grenze zwischen Antike und Mittelalter, in: *AfD* 24 (1978) 1–53, zu den Gerichtsurkunden 29 ff.

115 In Tours scheint das Asyl eine Art Dauerthema gewesen zu sein; vgl. außer der im folgenden wiedergegebenen Erzählung auch Hist. V,4; V,18; V,14; vgl. auch VII,22 (Anm. 58). – Weitere Belege bei JAMES (Anm. 5) 38 f.

fürchtete sich auch der dux Austrapius vor Chramn¹¹⁶ und flüchtete sich in die Kirche des heiligen Martin. Aber in solcher Not fehlte ihm nicht der göttliche Beistand. Chramn befahl nämlich, daß man ihn derart einschließen sollte, daß niemand es wagen würde, ihm Nahrung zu reichen, und daß er so scharf bewacht würde, daß er nicht einmal Wasser schöpfen könnte, damit er – vom Hunger getrieben – um so leichter und freiwillig aus der heiligen Kirche zu seinem Verderben herauskäme. Als Chramn dies befohlen hatte, kam dennoch einer und brachte jenem schon halb Verhungerten einen Krug mit Wasser zum Trinken. Gerade hatte dieser das Gefäß angenommen, da kam schnell der Richter des Ortes herbeigerannt, riß ihm das Gefäß aus der Hand und goß den Inhalt auf den Boden. Dieser Tat folgte sofort die Rache Gottes und das Wunderzeichen des seligen Namenspatrons. Denn am selben Tag, als der Richter dies getan hatte, wurde er vom Fieber ergriffen; mitten in der Nacht gab er seinen Geist auf und erlebte am folgenden Tag jene Stunde nicht mehr, da er in der Kirche des Heiligen dem Flüchtling das Trinkgefäß aus der Hand geschlagen hatte¹¹⁷.

Auch für den Bischof Gregor von Tours gibt es eine gerechte Weltordnung, deren Funktionsfähigkeit er den Lesern seiner schriftstellerischen Werke – besonders in Geschichten wie der eben zitierten – immer wieder vorführen möchte. Der Bewußtseinerweiterung in historischer Hinsicht, die wir im letzten Textbeispiel beobachten konnten, entspricht hier eine Erweiterung des religiösen Vorstellungshorizontes. Kommt es bei Gregor zu einer Verletzung des Asylrechts, dann wird am Täter umgehend die Rache Gottes vollstreckt. Der Gott Gregors von Tours erscheint in seiner Geschichtsdarstellung ausgesprochen häufig wie ein alttestamentarischer¹¹⁸ strafender Rächergott, doch anders als die fränkische Rache beruht die Rache Gottes auf kirchlichen Rechtsvorstellungen und trifft immer nur den Täter selbst¹¹⁹. Im

116 Chramn war einer der Söhne Chlothars I.

117 *Tunc et Austrapius dux Chramnum metuens, in basilica sancti Martini confugit. Cui tali in tribulatione posito non defuit divinum auxilium. Nam cum Chramnus ita eum constringi iussit, ut nullus illi alimenta praebere praesumerit, et ita arcus custodiretur, ut nec aquam quidem ei aurire liceret, quo facilius compulsus inaedia ipse sponte sua de basilica sancta periturus exiret, accedens quidam vasculum illi cum aqua simevivo detulit ad putandum. Quo accepto, velociter iudex loci advolavit ereptumque de manu eius terrae diffudit. Quod velox Dei ultio et beati antestetis virtus est subsecuta. Eam namque die iudex qua ista gesserat correptus a febre, nocte media expiravit, nec pervenit in crastino ad illam horam, qua in basilica sancti poculum de manu excusserat fugitivi. Post istud miraculum omnes ei opulentissime quae erant necessaria detulerunt* (Hist. IV,18).

118 Der auffällige, noch zu wenig untersuchte Gebrauch alttestamentlicher Deutungsschemata bei Gregor von Tours ist ein wichtiger Schlüssel zum Verständnis seines Werkes, vgl. das Urteil von VOLLMANN: »Insgesamt ähnelt Gregor mehr einem alttestamentlichen Hagiographen als einem antiken Literaten« (Anm. 95, 910); vgl. THÜRLEMANN (Anm. 99) und GOFFART (Anm. 99) 190 u. 196 (s. auch ebd. 149f., 165, 170 u. 218). Gleich zu Beginn der Historien, in seiner Behandlung der biblischen Geschichte, macht Gregor in einem wichtigen Exkurs deutlich: »Der Herr aber erzürnte sich über die Bosheit des Volkes, das nicht auf seinen Pfaden wandelte, und sandte die Sintflut und vernichtete jede lebendige Seele von der Oberfläche der Erde ... Hier greifen uns die Irrlehrer an und fragen, warum denn die heilige Schrift Gott zornig genannt habe. Sie mögen also wissen, daß unser Gott nicht wie ein Mensch zürnt; er ergrimmt, um abzuschrecken, er verstößt, um zurückzurufen, er zürnt, um zu bessern. Aber auch das ist mir unzweifelhaft, daß die Gestalt der Arche zum Sinnbild der Kirche, unserer Mutter, wurde: denn auch sie führt durch die Fluten und Klippen dieser Zeit und bewahrt uns durch ihre mütterliche Sorgfalt vor den drohenden Übeln und schützt uns in liebevoller Umarmung« (Hist. I,4).

119 Dies ist festzuhalten gegenüber WALLACE-HADRILLS Einschätzung der *ultio divina* (»At all events, God's vengeance is of the same nature as that of any head of a family or warband«; Anm. 67, 127). Die göttliche Rache ist bei Gregor zumeist ein Instrument der Geschichtsdeutung (oder Drohung) und basiert in jedem Fall auf anderen Rechtsvorstellungen als den fränkischen (vgl. auch die in der vorangegangenen Anm. zitierte Passage).

Fall der Asylverletzung vollstreckt die Rache Gottes am Täter die Todesstrafe¹²⁰, orientiert sich also nicht an der kirchenrechtlichen Sanktion (die ja auch die Bischöfe selbst hätten verhängen können, die aber wohl nicht ausgereicht haben dürfte), sondern am Strafmaß des römischen Rechts – jedenfalls hält Gregor ein solches Strafmaß Gottes auch gegenüber den fränkischen Asylbrechern für realistisch und plausibel. Bei anderen Vergehen dominieren Spiegelstrafen¹²¹. Dies erscheint äußerst bemerkenswert vor dem Hintergrund neuer Forschungen über die Entstehung peinlicher Strafen bei den Franken¹²².

Die Vorstellung, daß Gott Unrecht rächt, ermächtigt auch nicht den Einzelnen zum Handeln¹²³

- 120 Vgl. auch Hist. VII,29. – Gleiches gilt für die bereits erwähnte, von den Konzilien immer wieder erhobene Forderung nach kirchlichem Asylschutz für flüchtige Sklaven. Bei Gregor erleiden die gallorömischen Besitzer flüchtiger Sklaven umgehend den Tod, wenn sie versuchen, ihre Sklaven gewaltsam aus dem Asyl zu holen; vgl. die Belege bei JAMES (Anm. 5) 38. – Die Asylbestimmungen der Konzilien wurden bereits recht früh in den legislativen Bemühungen der fränkischen Könige aufgegriffen, so im Pactus pro tenore pacis Chlothars I. und Childeberts I. (MGH Cap. I, Nr. 3, S. 3 ff., c. 15) im Hinblick auf flüchtige Räuber und Sklaven.
- 121 Die Besonderheit des Asylrechts gegenüber anderen Vergehen liegt darin, daß es in einem römisch-rechtlichen Kontext bereits ausgeformt worden war. Zur Klarstellung sei aber darauf hingewiesen, daß Gregor mit der Rache Gottes hauptsächlich kirchliche Rechtsvorstellungen begründet, und zwar zumeist nach dem alttestamentarischen Vergeltungsprinzip.
- 122 Hermann NEHLSSEN (Entstehung des öffentlichen Strafrechts bei den germanischen Stämmen, in: Karl KROESCHELL [Hg.], Gerichtslauben-Vorträge. Freiburger Festkolloquium z. 75. Geb. v. H. Thieme, Sigmaringen 1983, 3–16, bes. 8 ff.) hat kürzlich gezeigt, daß peinliche Strafen und die Todesstrafe im fränkischen Recht zuerst in den Bereichen zu finden sind, in denen Interessen der Kirche berührt wurden: Inzest, Frauenraub und Sonntagsheiligung. Selbst die Einführung der Todesstrafe für Raub und Totschlag in der Decretio Childeberts II. aus dem Jahr 595 (MGH Cap. I, Nr. 7, S. 15 ff.) wurde dabei mit dem mosaischen Talionsprinzip begründet. Für Raub galt demnach: *quomodo sine lege involavit, sine lege moriatur* (c. 7); und im Hinblick auf Totschlagsdelikte heißt es: *iustum est, ut qui novit occidere, discat morire* (c. 5). Das Fazit von Nehlsens wichtiger Untersuchung lautet für den fränkischen Rechtsbereich: »Sakrales, Kultisches und Magisches spielt im Strafrecht der Lex Salica und der merowingischen Kapitularien nicht die geringste Rolle. Bei den Vorschriften, die wegen ihrer prima facie archaischen Prägung in altgermanische Zeiten zurückzureichen scheinen, handelt es sich um Gedankengut, das erst die christliche Kirche den Franken vermittelt hat und das seinerseits vielfach auf alttestamentlichen Rechtsvorstellungen beruht. ... Während im älteren fränkischen Recht das restitutive Element dominiert, gewinnt mit zunehmender Erstarkung der Zentralgewalt die repressive Komponente an Bedeutung. Die Kirche bemüht sich nicht nur erfolgreich um die Durchsetzung ihrer eigentlichen Interessen, sondern ist durch ihr Instrumentarium im Bereich der Theorie und selbstverständlich auch durch ihren organisierten Verwaltungsapparat der weltlichen Gewalt in deren Bemühen um die Verfestigung staatlicher Herrschaft in starkem Maße behilflich« (ebd. 12).
- 123 Sehr deutlich wird dies in einer Episode aus Gregors Lebensbeschreibung des Bischofs Nicetius von Lyon. In der Gegend von Lyon ließ der Richter einen Mann verhaften, der den Mord an seinem Bruder gerächt hatte. Der Griff zur unerlaubten Selbsthilfe stand dabei für den Richter im Rang eines Verbrechens, welches mit dem Tod zu bestrafen war: *Dignus est leto hic scelestus occumbere, qui voluntatis propriae arbitrio, nec spectato iudice, ausus est temere mortem fratris ulcisci*. In Burgund argumentierte der Richter also noch ganz in Kategorien spätrömischer Staatlichkeit und ließ den zur Selbsthilfe greifenden Rächer in Ketten setzen. Im Gefängnis erflachte der Mann durch Gebete den Beistand des (verstorbenen) heiligen Bischofs Nicetius, der ihm daraufhin im Traum erschien und ihn aufforderte, sich im Namen Christi zu erheben und frei herumzulaufen. Der Mann sei darauf, so erklärt Gregor, mit zerbrochenen Ketten aufgewacht und zum Grab des Heiligen gegangen. Dann habe der Richter sein Urteil revidiert und der Mann konnte befreit nach Hause gehen (*tunc a iudice noxialis culpae damnationis concessa, laxatus abscessit ad propria*, De vita patrum VIII,7). Nur wenn man diese Geschichte ganz wörtlich, und zwar ausschließlich vom Ergebnis (der Freilassung des Mannes) her interpretiert, kann man zu der Deutung gelangen, der Heilige würde das Ausüben der Rache für rechtens erklären (so WEIDEMANN [Anm. 63] I, 279). Tatsächlich hält nämlich auch Gregor in seiner Erzählung den »staatsrechtlichen« Diskurs durch: der Richter ließ den Mann nicht nur

(also sozusagen im Namen Gottes Rache zu üben)¹²⁴ – das Konzept von der göttlichen Rache ist vielmehr ein gedankliches Netz, welches sich zur Deutung vergangenen Geschehens über das historische Material werfen läßt¹²⁵.

Fragen wir nach den historiographischen Voraussetzungen solcher Deutungskonzepte, so ist zunächst auf die Vorstellung von der göttlichen Vermittlung zwischenmenschlicher Machtbeziehungen hinzuweisen, die sich nach Peter Brown bereits seit dem 3. Jahrhundert belegen läßt und zunächst gar nichts typisch Christliches war¹²⁶. Als seit dem 4. Jahrhundert christliche Geschichtsschreiber damit begannen, dem Imperium Romanum eine heilsgeschichtliche Funktion zuzuweisen, und sodann Profangeschichte und Heilsgeschichte einander gleichsetzten, zog dies für die Möglichkeiten christlicher Geschichtsdeutung tiefgreifende Konsequenzen nach sich: wollte man – wie Orosius¹²⁷ – zeigen, daß sich die Lage der Welt seit dem Erscheinen Christi stetig verbessert hatte und die Geschichte des christlichen Imperiums nun zur Geschichte schlechthin geworden war, dann konnte insbesondere Zeitgeschichte »als göttlich unmittelbare Distribution von Lohn und Strafe je nach *pietas*, Häresie oder Rückfall ins Heidentum der Handelnden erzählt werden«¹²⁸. Die Folge eines derart konzipierten Geschichtsverlaufs war bei Orosius die sich mit zunehmender Nähe zur Zeitgeschichte verändernde providentielle Gottesvorstellung: »Die volle Prägung des alttestamentlichen persönlichen Gottes in der Geschichte erreicht Orosius mit der Einführung der göttlichen Rache zu Beginn der *tempora christiana*«¹²⁹.

Aufbauend auf dieser historiographischen Vorgabe setzt auch Gregor von Tours Weltgeschichte und Heilsgeschichte einander parallel¹³⁰, doch stellte er sich die Anlässe für Gottes Eingreifen in die Geschichte ganz anders vor als Orosius dies getan hatte. Zwar gilt auch für

einkerkern, sondern revidierte zuletzt auch ganz ordnungsgemäß sein Urteil: erst danach war der Mann wirklich frei. Die Geschichte wird hier durch die erwartete Tatsache zusammengehalten, daß das rechtliche Verfahren in jedem Fall ordnungsgemäß abzulaufen hatte, m.a.W.: der politisch-rechtliche Handlungsrahmen des Richters wurde nicht zerstört, sondern einfach vorausgesetzt, und erst die Glaubensentscheidung des Gefangenen bewirkte, daß der Bischof eine Revision des Urteils vermittelte (was auch für das Asylrecht gilt). – Auch an anderer Stelle (Hist. V,18) versteht Gregor unter Gerechtigkeit (*iustitia*) zu allererst die Einhaltung einer vorgegebenen Normenordnung.

124 Der Begriff der *ultio* ist selbst den kirchlichen und römischen Rechtsquellen der Merowingerzeit nicht fremd, doch ist klar zu ersehen, daß er (wenn er sich nicht auf die Rache Gottes bezieht) in der Regel die gerichtliche Konfliktlösung meint. Es klingt wie ein ostentatives Beharren der Romanen (und der Kirche) auf ihren eigenen Rechtstraditionen, wenn das auf kirchlichen Einfluß hin entstandene Edikt König Gunthrams von 585 für das romanisierte Burgund festsetzt, zur Konfliktlösung soll dann, wenn die *canonica praedicatio sacerdotum* keinen Erfolg zeitige, die *legalis ultio iudicum* für die Bewahrung von *iustitia* und *aequitas* sorgen (MGH Cap. I, Nr. 5, S. 12, Z. 5 f.). Auch die Praeceptio Chlotharii, ein ebenfalls für Burgund bestimmtes Gesetz König Chlothars II. aus dem frühen 7. Jh., schreibt im dritten Kapitel die ordnungsgemäße Anhörung und Untersuchung im Gerichtsverfahren vor, damit der Beschuldigte nur im Fall seiner Überführung *pro modum criminis sententiam, quo meretur, excipiat ultionis* (MGH Cap. I, Nr. 8, S. 19, Z. 2). In beiden Fällen geht es also um »legale«, d. h. vom Richter ausgeübte Rache.

125 Vgl. etwa die Erzählungen Gregors über das Ende des Mörders seines Bruders (Hist. V,5) und über den Sachsen Chulderich (Anm. 136). – Darüber hinaus wird die Rache Gottes natürlich auch als Drohmittel heraufbeschworen, vgl. Anm. 149.

126 Peter BROWN, Die letzten Heiden. Eine kleine Geschichte der Spätantike, Berlin 1987, 42 ff.; vgl. auch Jochen MARTIN, Zum Selbstverständnis, zur Repräsentation und Macht des Kaisers in der Spätantike, in: Saeculum 35 (1984) 115–131, bes. 118 f.

127 Zu Orosius vgl. bes. Hans-Werner GOETZ, Die Geschichtstheologie des Orosius, Darmstadt 1980, und HERZOG (Anm. 128).

128 Reinhart HERZOG, Orosius oder Die Formulierung eines Fortschrittskonzepts aus der Erfahrung des Niedergangs, in: Reinhart KOSELLECK, Paul WIDMER (Hg.), Niedergang. Studien zu einem geschichtlichen Thema, Stuttgart 1980, 79–102, hier 94.

129 HERZOG (Anm. 128) 97.

130 Vgl. besonders das Prooemium zu Buch II der Historien (mit Berufung auf Eusebius und Orosius).

Gregor, daß sich Gottes Eingreifen in die Geschichte im wesentlichen in Form von Lohn und Strafe vollzieht. Der wesentliche Unterschied zu Orosius' Konzept liegt bei Gregor jedoch darin begründet, daß das Eingreifen Gottes (bzw. der Heiligen) hier nicht so sehr von einem apologetischen Gesamtentwurf christlich interpretierter Weltgeschichte her verstanden wird¹³¹, sondern im Kontext der Rechtsvorstellungen Gregors steht: jede einzelne rechtswidrige Handlung (insbesondere dann, wenn sie gegen die Kirche gerichtet ist) hat Folgen – dies ist die Botschaft, die Gregor in seinen historiographischen und hagiographischen Erzählungen fortlaufend verifiziert und erwartbar macht, und zwar derart, daß sich beim Leser geradezu Mangelgefühle einstellen, sollte einmal eine schlimme Tat ohne Konsequenzen für den Täter bleiben¹³².

Im Fall des Asylrechts mag seine Begründung durch Gottes Rache noch nicht einmal verwunderlich erscheinen, denn das Recht auf Asyl war bekanntlich auch in anderen Gesellschaften religiös sanktioniert¹³³; auch dort glaubte man daran, daß seine Verletzung zur göttlichen Rache führen könnte, in jedem Fall aber eine Sühne erforderlich machte¹³⁴. Wenn dagegen Gregors Begründung dieser Institution dennoch wie ein Paradigmawechsel erscheint¹³⁵ (der freilich auch im Rahmen einer historiographischen Tradition zu sehen ist), so hat dies vor allem zwei Gründe. Zum ersten ist die göttliche Rache bei Gregor zum universalen Vergeltungsprinzip geworden, welches sich über die Verletzung des Asylrechts hinaus auch auf ganz andere Straftaten (insbesondere solche, die kirchliche Interessen berühren¹³⁶, aber nicht nur solche¹³⁷) bezieht und dabei ein ganz spezifisches Schuldkonzept zugrundelegt¹³⁸; immer sucht Gregor nach negativen Konsequenzen im Umfeld des Täters, die er dann auf Gottes Eingreifen zurückführt¹³⁹. Die zweite Besonderheit bei Gregor liegt

131 So auch VOLLMANN (Anm. 95) 911.

132 Zu Gregors didaktischer »Einschleifmethode« vgl. auch GOFFART (Anm. 99) 136 u. 143.

133 Vgl. WENGER (Anm. 56) 836 ff., und Ortwin HENSSLER, Art. Asylrecht, in: HRG 1 (1971), 243–246.

134 Vgl. Paul STENGEL, Art. Asylon, in: RE 2 (1896), 1881–1886, und Hans WISSMANN, Art. Asylrecht I. Religionsgeschichtlich, in: TRE 4 (1979), 318 f.

135 Mit der Adaption des von Thomas S. KUHN (Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, dt. Frankfurt 1976) geprägten Begriffs des Paradigmawechsels ist hier gemeint, daß bestimmte Erwartungen (Rechtsvorstellungen) im Rahmen eines »neuen« (jedenfalls eines mit diesen nicht ursprünglich verbundenen) Deutungskonzepts neue Legitimation erfahren: das eigentlich Neue daran ist, daß innerhalb eines Paradigmas, welches sich in der Geschichtsschreibung schon länger durchgesetzt hatte, nun versucht wird, sozusagen en détail Rechtsvorstellungen aufzufangen und neu zu begründen.

136 Die Spannweite der Delikte und die für möglich gehaltenen Strafmaße im Zusammenhang mit der Rache Gottes bei Gregor bedürften einer eigenen Untersuchung (vgl. allgemein zu Strafvorstellungen bei Gregor Irmgard BLUME, Das Menschenbild Gregors von Tours in den *Historiarum libri decem*, Diss. Erlangen–Nürnberg 1967 [ersch. 1970], 153 ff.). Gottes Rache kann sich bei Gregor auf die unterschiedlichsten Delikte (Mord, Diebstahl, Beleidigung etc.) beziehen. In der überwiegenden Zahl der Fälle bezieht sich die Rache Gottes jedoch auf die Verletzung kirchlicher Interessen (Tötung eines Geistlichen, Diebstahl von Kirchengut, Beleidigung eines Bischofs usw.). Deutlich wird dies an Gregors Bericht über das Ende des Sachsen Chulderich (Hist. X,22): dieser hatte allerlei Verbrechen und Tötungsdelikte begangen und wachte eines morgens nach einer durchzechten Nacht nicht mehr auf; erst der Verdacht, Chulderich sei in den Streit um das Nonnenkloster in Poitiers verwickelt gewesen, bringt Gregor auf die Idee, hier könne Gottes Rache mit im Spiel gewesen sein: *ultusque est Deus, si ita est, iniuria servorum suorum*.

137 Vgl. etwa Hist. IV,25.

138 Vgl. Anm. 121 und GOFFART (Anm. 99) 151.

139 Sehr klar illustriert dies z. B. Hist. V,36: zunächst gibt Gregor klar zu erkennen, daß der *comes* von Angoulême, Nanthin, wie viele andere auch an einer zu dieser Zeit grassierenden Seuche starb. Nachdem Gregor seinen Lebenslauf, der durch blutige Zwistigkeiten mit Kirchenleuten gekennzeichnet war, rekapituliert hat, führt er dessen Tod auf Gottes Rache zurück und »beweist« dies unter Hinweis auf die Schwarzfärbung seines Leichnams (die schließlich auch durch die Seuche hätte bedingt sein können). Die »Lehre« der Geschichte lautet: »So möge sich jeder darüber entsetzen,

darin, daß er das Thema literarisch verarbeitet hat und praktisch einen historischen Beweis für das tatsächliche Eintreffen der göttlichen Rache führt¹⁴⁰; dies hat zur Folge, daß Gregors Rechtsvorstellungen auch die Auswahl dessen beeinflussen, was er von seinen Lesern wahrgenommen wissen möchte¹⁴¹.

Dem Rechtsbewußtsein Gregors von Tours ist von daher besonders gut mit den Kategorien Luhmanns beizukommen, denn es ist faktisch von der weltlichen Sanktion gelöst¹⁴². Das Funktionieren der Ordnung auf Erden kann immer häufiger nur noch durch die höhere Gerechtigkeit Gottes garantiert werden¹⁴³. Ein schon seit Jahrhunderten potentiell vorhandenes religiöses Deutungsschema wird hier zum alles (also auch die Taten jedes Einzelmenschen) beherrschenden Prinzip der Deutung vergangenen Geschehens. Gott selbst bzw. der Heilige greift permanent in die Geschichte ein und stellt die stets gefährdete Ordnung immer wieder her: noch am entlegensten Vorfall in der Erzdiözese Tours wird das Prinzip der Reziprozität exemplifiziert. Mag auch im Einzelfall die weltliche Ordnung funktionieren, letztlich bleibt alles auf Gott bezogen. Gregor hält gegen alle Enttäuschungen an seinen normativen Erwartungen fest und stellt diese symbolisch dar. Er begründet seine Erwartungen mit Gottes Allmacht¹⁴⁴ und argumentiert nicht mehr so sehr aus der alten römischen Tradition¹⁴⁵, sondern er deutet Geschichte und schafft neue Traditionen¹⁴⁶, vollzieht im Rahmen seiner

staunen und hinfort sich fürchten, den Priestern Unrecht zuzufügen; denn Gott rächt seine Diener, die ihre Hoffnung auf ihn legen.«

140 »Events were unambiguous« stellt GOFFART (Anm. 99) zu Recht fest: Gregor »presented Catholicism as an empirically verifiable truth« (ebd. 234).

141 Die obigen Ausführungen über Gregors Umfeld usf. sollten verdeutlichen, daß wir unter den Adressaten von Gregors Geschichtswerk nicht mehr primär die gallo-romanische Geistlichkeit zu suchen haben (wie GOFFART [Anm. 99] 138, 151 u. ö. annimmt), sondern ein ethnisch übergreifendes Publikum, vorwiegend aus dem Kreise der Geistlichkeit (vgl. bereits WALLACE-HADRILL [Anm. 67] 31 ff. u. 44 ff.). Dem entspricht der Aufbau neuer Traditionen (Anm. 146) und die starke Akzentuierung eines allmächtigen, alttestamentarisch geprägten Gottes. Wie sich Gregor die Erwartungen vorstellt, die ein Franke an den christlichen Gott richten könnte, illustrieren die Worte des sterbenden Gundowald (Hist. VII,38). Wenn Gregor an einer anderen Stelle bemerkt, es sei »Sitte der Barbaren, auf Zeichen zu achten« (ebd. VII,29), so lassen sich vor diesem Hintergrund auch seine Auflistungen von Prodigien interpretieren. VOLLMANN hat darüber hinaus festgestellt, daß auch »Gregors Christusbild von den Franken mühelos übernommen werden konnte«, und meint hier besonders das »Zurücktreten des leidenden Christus hinter dem triumphierenden in der religiösen Erlebnissphäre Gregors und seiner Zeit« (Anm. 95, 905). – Vgl. allgemein zu diesem Problem Arnold ANGENENDT, Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900, Stuttgart u. a. 1990, 36 ff., 156 ff., 182 ff. u. ö.

142 Die Beurteilung dieses Sachverhalts hängt letztlich vom erkenntnistheoretischen Standpunkt des Betrachters ab. Wird dabei die Tatsache zugrundegelegt, daß die Deutung Gregors nicht empirisch nachvollziehbar ist, so läßt sich mit Luhmann von einem sanktionslosen Durchhalten von Erwartungen sprechen. Nimmt man dagegen Gregors Erklärungsparadigma mit seinen »kognitiven Selbstverständlichkeiten« (Anm. 52) zum Ausgangspunkt, dann ist das Eingreifen Gottes gerade als das tatsächliche Durchsetzen der Sanktion zu verstehen.

143 Die Rache Gottes schlägt bei Gregor die Brücke zwischen dem, was er erfahren oder erlebt hat, und seinen römisch und christlich geprägten Erwartungshaltungen (diese Unterscheidung zwischen Ereignis und Deutung macht er mehrfach selbst). Die Besonderheit liegt im Fall des Asylbruchs darin, daß sein Gott hier wie die römische weltliche Instanz eingreift, daß also die römisch-rechtliche Sanktion in das neue Paradigma übernommen wird (s. Anm. 121).

144 Vgl. dazu auch VOLLMANN (Anm. 95) 905 u. 910 (vgl. ebd. 917 zu den hagiographischen Schriften), und ANGENENDT (Anm. 141) 183 ff.

145 Vgl. auch GOFFART (Anm. 99) 208.

146 Ein Beispiel dafür, wie man gegenüber den Franken christliche Traditionen aufbauen kann, liefert die Rede, die Gregor König Gunthram an seine ungehorsamen und erfolglosen Feldherren adressieren läßt: »Wie können wir Menschen dieser Zeit ... den Sieg gewinnen, wenn wir nicht bewahren, was unsere Väter beobachtet haben? Sie bauten Kirchen, setzten alle ihre Hoffnung auf Gott, verehrten

Geschichtsdeutung einen Paradigmawechsel, damit das Funktionieren der Rechtsordnung überhaupt noch geschichtlich vermittelt dargestellt werden kann. Hier bahnen sich Rechtsbegründungen den Weg, die dem Bischof von Tours im Angesicht der politischen und mentalen Bedingungen der Zeit vielleicht angemessener erschienen, um seinen eigenen Erwartungshorizont noch aufrechterhalten zu können¹⁴⁷.

4. Schluß

Am Beispiel des kirchlichen Asylrechts und den dabei aufeinanderprallenden Rechtsauffassungen¹⁴⁸ wurde der Versuch unternommen, die rechtliche Situation der Merowingerzeit mit Hilfe rechtssoziologischer Untersuchungskriterien anzugehen. Der soziologische Rechtsbegriff Niklas Luhmanns, dessen Einseitigkeit und Verkürzungen hier ebensowenig verschwiegen wurden wie seine durch das erhebliche Abstraktionsniveau bedingte geringere Trennschärfe, bot dabei die Möglichkeit, aus einer gesamtgesellschaftlichen Perspektive heraus

die Märtyrer und hielten die Priester in Ehren; so gewannen sie Siege und unterwarfen oft feindliche Völker dank Gottes Beistand mit Schwert und Schild. Wir aber fürchten nicht nur Gott nicht, sondern verheeren auch seine Tempel, töten seine Diener, plündern und zerstören sogar zu Hohn und Spott die Reliquien der Heiligen. Wo so gesündigt wird, kann der Sieg nicht gewonnen werden« (Hist. VIII,30; vgl. auch ebd. IV,48). Seine Entsprechung findet dieses Konzept in Gregors positiver Beurteilung der Herrschaft Chlodwigs in den Praefationes zu den Büchern III und V, die so gar nicht zu dem passen wollen, was Gregor sonst über Chlodwig zu berichten weiß (so auch GOFFART [Anm. 99] 218f.; vgl. zuletzt Claude CAROZZI, *Le Clovis de Grégoire de Tours*, in: *Le Moyen Age* 98 [1992] 169–185). Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang auch an die in der Forschung diskutierte Spätdatierung der Taufe Chlodwigs auf die Jahre 507/508: Gregor habe in seiner Darstellung die Taufe auf das Jahre 498/499 zurückdatiert, um Chlodwig, den er als neuen Constantin präsentiert, alle seine Siege und Eroberungen bereits im Zeichen seines katholischen Glaubens vollführen zu lassen (vgl. zusammenfassend J. M. WALLACE-HADRILL, *The Work of Gregory of Tours in the Light of Modern Research*, in: *Transactions of the Royal Historical Society* 5th Ser. 1 [1951], 24–45, hier 38ff.; vgl. zum Forschungsstand auch VOLLMANN [Anm. 95] 915f.). – Zum Aufbau neuer, übergreifender Traditionen scheint mir außer der bei Gregor zu findenden Konzentration auf die Kirchengeschichte Galliens auch die Tatsache zu gehören, daß Gregor (anders als Fredegar) bei der Kennzeichnung von Personen in seinem Geschichtswerk auffallend wenig Wert auf den Faktor Ethnizität legt, vgl. Walter GOFFART, *Foreigners in the Histories of Gregory of Tours*, in: *Florilegium* 4 (1982) 80–99, bes. 98f.

147 Gregors Geschichtsbild ist nicht, wie häufig implizit unterstellt wird, der direkte Ausdruck seines religiösen Weltbildes, sondern ein intellektueller Entwurf (vgl. auch GOFFART [Anm. 99] 164), der selbstverständlich auf bestimmten religiösen Grundannahmen basiert, jedoch der historiographisch-belehrenden Tradition ebenso verpflichtet ist wie Gregors eigener Sozialisation. Daß diese »Abwicklung von Enttäuschungen« im Kontext von Geschichtsdeutung auf römisch-christlichen Erwartungshaltungen basiert, lehrt auch der kontrastierende Vergleich mit den Darstellungsprinzipien Fredegars, bei dem die Rache Gottes viel seltener als Interpretament Anwendung findet.

148 Außer acht geblieben sind in dieser Untersuchung die Asylregelungen der Burgunderrechte, die nur im Hinblick auf todeswürdige Diebstahlsdelikte dokumentiert sind und die Umwandlung der Todesstrafe in eine Geldstrafe vorsahen: *De his vero causis, unde hominem mori iussimus, si in ecclesiam fugerit, redimat se secundum formam pretii constituti ab eo, cui furtum fecit, et inferat multae nomine solidos XII* (Lex Burgundionum c. 70,2). Hier wurde das Asylrecht also mit dem Kompositionensystem verknüpft, gleichzeitig erfolgte jedoch durch Verhängung einer *multa* eine Einengung des kirchlichen Vermittlungsspielraums – in Burgund dominierte noch spätrömische Staatlichkeit; vgl. auch Hans RÜEGGER, *Einflüsse des Römischen Rechtes in der Lex Burgundionum*, Diss. Bern 1949, 213f. Die sprachliche Fassung der Bestimmung läßt darauf schließen, daß es sich um eine vergleichsweise junge Textschicht der Lex handelt. – Zu den Bestimmungen der Lex Romana Burgundionum s. Anm. 86. – Ebenfalls nicht weiter eingegangen wurde hier auf die kirchlichen

rechtliche Phänomene als Ausdruck unterschiedlicher Wertsysteme zu begreifen, ohne dabei notwendigerweise in Kategorien wie Zwang und Staatlichkeit denken zu müssen. Der von den normativen Verhaltenserwartungen seinen Ausgang nehmende Rechtsbegriff ermöglichte es darüber hinaus, am behandelten Gegenstand des Asylrechts nicht nur divergierende gesellschaftliche Wertvorstellungen, sondern auch literarische und theologische Reflexionen über Recht auf eine bestimmte Begrifflichkeit zurückzubeziehen. Der von den Kirchen gewährte Asylschutz führte die Bischöfe in direkten Konflikt mit Rechtsauffassungen der beiden wichtigsten Bevölkerungsgruppen, den Racheerwartungen der Franken ebenso wie dem Herrenrecht gallorömischer Sklavenbesitzer. Das kirchliche Asylrecht lieferte hierbei ein Beispiel dafür, wie die Bischöfe in unterschiedlicher Weise an ihren Rechtsvorstellungen festhielten, auch wenn ihre tatsächlichen Möglichkeiten begrenzt waren, diese Erwartungen auch wirklich durchzusetzen. Die theoretische Voraussetzung hierfür lag in der Möglichkeit der christlichen Lehrreligion, ihre Normenprojektionen vom Bezugspunkt ihrer *veritas* aus zu begründen und kontrafaktisch durchzuhalten.

In diesem Zusammenhang hat auch das Problem der traditionellen Legitimation von Normen, der Zusammenhang zwischen Rechtsdenken und Traditionsbewußtsein seine Wurzel. Bei der symbolischen Darstellung enttäuschter Erwartungen fällt dem Rückverweis auf Traditionen naturgemäß besonderes Gewicht zu. Insofern die Bischöfe wie in Südgallien noch der alten römischen Führungsschicht angehörten und in einem römischen kulturellen Traditionszusammenhang standen (d. h. es mit Romanen zu tun hatten), konnten sie ihr christlich geprägtes Rechtsdenken unter Rekurs auf eine alte, nunmehr traditionsgeheiligte, weltliche Rechtsordnung stützen, um der Verbindlichkeit der eigenen Vorstellungen noch Nachdruck zu verleihen – dies war dann ein (bisweilen sogar in vorchristliche Zeit reichender) Rückgriff auf die zweite Tradition, in der die südgallischen Senatorenbischöfe eben auch noch standen. Doch das, wofür man die alten römischen Traditionen in Anspruch nahm, entfernte sich de facto von diesen Traditionen immer weiter weg. Als Bischöfe besaßen die gallorömischen Senatoren in manchen Bereichen (wie dem Asylrecht) eben ganz andere Rechtsvorstellungen.

Insofern der fränkische König der Ansprechpartner der Bischöfe war, konnte dieses Sich-Berufen auf römische Traditionen dort neuen Sinn ergeben, wo der Frankenkönig an römische Rechts- und Herrschaftstraditionen anknüpfte. Wo dieser traditionelle Kommunikationsrahmen nicht mehr ausreichte, mußten rechtliche Maßgaben bereits unter Androhung der göttlichen Rache formuliert werden, so wie dies der Romane und Bischof Gregor gegenüber König Chilperich tat: »Du hast die heilige Schrift und die kirchenrechtlichen Bestimmungen; die sollst du fleißig durchforschen, und beachtest du nicht, was sie vorschreiben, so wisse, daß dich Gottes Gericht ereilen wird!«¹⁴⁹ Das Geschichtswerk Gregors von Tours, welches das Eintreffen der göttlichen Rache historisch verifiziert, setzt den althergebrachten Verständigungsrahmen bewußt schon nicht mehr voraus. In der *frontline-civitas* Tours konnte es nicht mehr darum gehen, einen geschichtlichen Bezug herzustellen, der für viele Menschen, insbesondere die Franken, keinen Sinn mehr zu stiften vermochte; hier erschien es vielmehr notwendig, die überkommenen Rechtsvorstellungen aus einer neuen, übergeordneten Per-

Einschärfungen des Asylrechts im 7. Jh.; vgl. das unbekanntes Konzil nach 614 (ed. DE CLERCQ [Anm. 63] 287 ff.), c. 9 und die Konzile von Clichy (626/627), c. 9 (vgl. oben Anm. 65) und Chalon-sur-Marne (639/654), c. 17 (letzteres verbot das Waffentragen in der Kirche). Kurz nach 600 wurden in der frühesten systematischen Kirchenrechtssammlung in Gallien vier asylrechtliche Kanones zu einem eigenen Titel zusammengefügt, vgl. Hubert MORDEK, Kirchenrecht und Reform im Frankenreich. Die *Collectio Vetus Gallica*, die älteste systematische Kanonensammlung des fränkischen Gallien. Studien und Edition, Berlin u. a. 1975 (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters 1), 574 ff.

¹⁴⁹ *Habes legem et canones; haec te diligenter rimari oportet, et tunc, quae praeciperint si non observaberis, noveris, tibi Dei iudicium imminere* (Hist. V,18); vgl. auch die letzten Worte des sterbenden Bischofs Praetextatus (ebd. VIII,31).

spektive heraus ganz neu zu begründen und einzuordnen¹⁵⁰. Die beiden Hauptantriebskräfte der beobachteten bischöflichen Neuorientierung waren somit der Wegfall wichtiger staatlicher Garantien einerseits sowie das Erfordernis, aus dem zu eng gewordenen Legitimationsrahmen der römischen kulturellen Tradition heraustreten zu müssen, auf der anderen Seite. Im Kontext der hierdurch verursachten Neubegründung von Normen erweisen sich der promissorische Eid und die Rache Gottes als zwei – wenn auch sehr verschiedene – Seiten derselben Medaille.

150 Wie die christliche Tradition zur Begründung rechtlicher Bestimmungen im Bereich der Leges (in denen Rechtssätze normalerweise nicht begründet wurden) mobilisiert wurde, läßt sich sehr deutlich an der Lex Baiuvariorum beobachten (vgl. hierzu Gerhard KÖBLER, Die Begründungen der Lex Baiuvariorum, in: Götz LANDWEHR [Hg.], Studien zu den germanischen Volksrechten. Gedächtnisschrift f. W. Ebel, Frankfurt/M. u. a. 1982, 69–85, bes. 72 ff.); vgl. L. Bai. I,7 zum Asylrecht.